

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

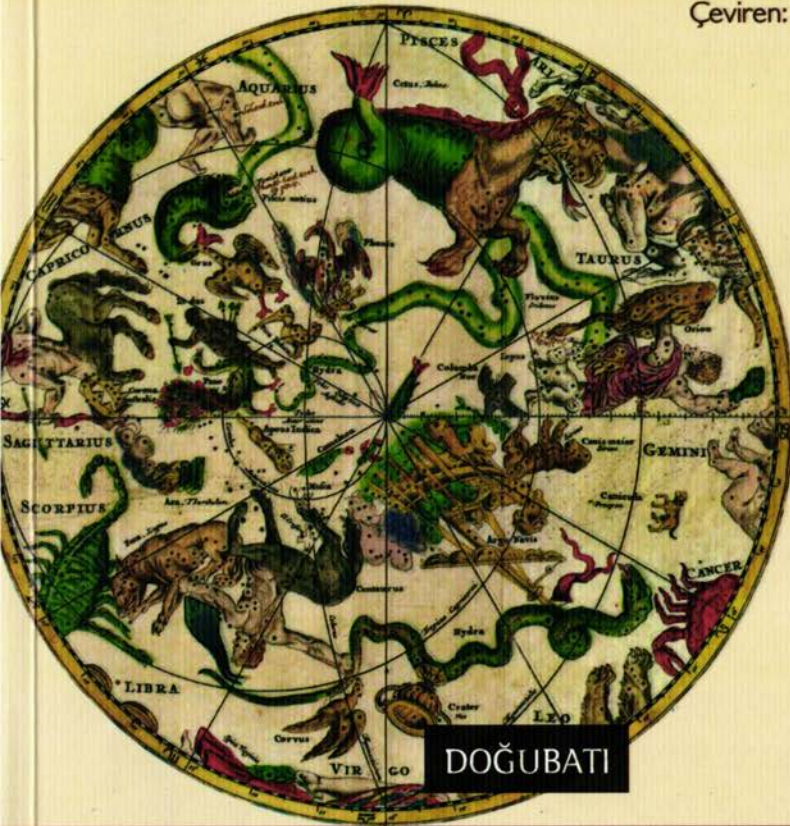
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

Mircea Eliade

Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar

Çeviren: Cem Soydemir



Mircea Eliade

**Okültizm, Büyücülük ve
Kültürel Modalar**

Mircea Eliade

Okültizm, Büyücülük ve
Kültürel Modalar

Çeviren: Cem Soydemir

DOĞUBATI

© Tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

© 1976 by The University of Chicago.

İngilizce Özgün Metin

Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions

İngilizceden Çeviren

Cem Soydemir

Yayına Hazırlayan

Taşkın Takış

Kapak Tasarımı

Harun Ak

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Aralık 2016

Doğu Batı Yayınları

Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara

Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-9328-62-3 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-165

Antropoloji - Kültürel Çalışmalar / Dinler Tarihi-9

Kapak Resmi: Frederik de Wit, 17. yüzyıl, detay.

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

Eliade’nin dinsel simgeler ve mit alanındaki incelemelerinde sosyal bilim alanında 50’yi aşkın kuramsal çalışması vardır. Ayrıca edebiyat alanında da çeşitli eserler vermiştir. Çalışmalarını Rumence, İngilizce ve Fransızca kaleme almıştır. Başlıca eserleri: *Le Mythe de l’Éternel Retour* (Sonsuz Dönüş Mitosu), *Le Sacré et Le Profane* (Kutsal ve Dindışı), *Images et Symboles* (İmgeler ve Simgeler), *Traité d’histoire des religions* (Dinler 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. Muhtelif kitapların editörlüğünü üstlendi. Müzikle uğraştı. İki arkadaşıyla (Y. Aydın, D. Ertan) birlikte hazırladıkları “Geçmişten Günümüze Türk Müziği” başlıklı ortak araştırma çalışmasıyla Nimet Koray Müzik ödülünü kazandı. Kum heykel sergilerinde küratör olarak görev aldı. Kimi zaman başka işlerle uğraşsa da, çeviriden bir türlü vazgeçemiyor. Çevirdiği eserlerden bazıları: Craig Brandist, *Bahtin ve Çevresi*; Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*; Julien Benda, *Aydınların İhaneti*; George Basalla, *Teknolojinin Evrimi*; V. N. Voloşinov: *Freudculuk*; Alexander Nehamas *Nietzsche: Edebiyat Olarak Hayat* (Doğu Batı); Mihail Bahtin, *Karnavalın Romanı*; *Sanat ve Sorumluluk*; Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*; R. W. Connel, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar* (Ayrıntı); Mihail Bahtin, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*; György Lukács, *Roman Kuramı*; Thorsten Botz-Bornstein, *Filmler ve Rüyalalar*; Daniel Frampton, *Filmozofi* (Metis); Vernon Hyde Minor, *Sanat Tarihinin Tarihi*; Yael Navaro, *Kurmaca Mekân: Kuzey Kıbrıs’ın Duygu Coğrafyası* (Koç Üniversitesi Yayınevi).

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	9
I. Kültürel Modalar ve Dinler Tarihi.....	13
Sanatçının Şüphe Duyulmayan Mitolojileri.....	13
“Totem Ziyafetleri” ve Masalsı Develer.....	16
<i>Planète</i> İsimli Bir Dergi.....	22
Teilhard’ın Popülerliğinin Kültürel Önemi.....	25
Yapısalcılık Modası.....	27
II. Dünya, Şehir, Ev.....	32
Kişinin Kendi Dünyasında Yaşamaları.....	32
Evrendoğumsal (<i>Kozmogonik</i>) Şehir İnşası Modeli.....	36
Dünyanın Merkezindeki Ev.....	40
İsrail, Kutsal Toprak.....	43
Kozmik Dinler ve Kutsal Kitaba Dayalı Dinler.....	46
III. Ölüm Mitolojileri: Bir Giriş.....	48
Ölümün Kökenine Dair Mitler.....	48
Cenaze Âyinlerinin Kozmolojik Simgeciligi.....	52
Bir Ölüm Ritüeli ve	
Kendinden Geçmeye Dayalı Ölüm Tasavvuru.....	55
Ayrılan Ruhun Çelişkili Çok Konumluluğu.....	58
Mitsel Cenaze Coğrafyaları.....	60
Karşıtların Birliği	
(<i>Coincidentia Oppositorum</i>) Olarak Ölüm.....	62

IV. Gizembilim ve Modern Dünya.....	66
19. Yüzyıl Fransız Yazarları ve Gizembilime Duydukları İlgi.....	69
Ezoterik Öğretiler ve Çağdaş Bilim.....	74
En Son “Gizembilim Patlaması”.....	80
Yenilenme ve Arınma Umudu.....	87
Ezoterizme Farklı Bir Bakış: René Guénon.....	90
V. Avrupa Büyücülüğüne Dair Bazı Saptamalar.....	94
Büyücülüğün Tarihyazımı ve Dinler Tarihi.....	97
<i>Benandanti</i> Vakası.....	100
Romanya’dan Benzer Örnekler: <i>Strigoi</i> ve “Diana’nın Birliği”.....	106
<i>Călușari</i> ’ler –Arınmak İçin Dans Edenler.....	110
Karşıtların Birleşmesi: <i>Sântoaderi</i> ve <i>Zîne</i>	113
Işıkları Söndürme (<i>Lucerna Extincta</i>).....	116
Orji Âyinleri ve “Başlangıç” Özlemi.....	121
VI. Ruh-Tin, Işık, Tohum.....	126
<i>Antarjyotih</i> (İç Işık) ve Güneşin Tohumu.....	129
Moğollar ve Tibetliler: Seminal-Işık.....	133
Tantracılıkta Işık ve Semen.....	135
“ <i>Kundagolaka</i> ”: Oyun ve Aptal.....	139
Zevk Paradoksu.....	141
<i>Xvarenah</i> ve Seminal Sıvı.....	143
Maniheizm: Tutsak Kalmış Işık.....	147
“Karışma” ve “Ayrılma”.....	149
Fibionit Tarikatı: Meni ile Kutsama.....	152
Bir Fotizm Morfolojisi.....	156
Güney Amerika’dan Bir Örnek: “Güneş-Baba”, Işıksal-Cinsel Simgecilik ve Sanrısız Görüler.....	159
Dizin.....	167

ÖNSÖZ

Üretken bir yazar, yaşlılık döneminin belli bir aşamasında zihninde tasarladığı en iyi kitapların çoğunu henüz yazmadığını keşfetmeye mahkûmdur. Böylesine üzücü bir keşfe başkaları ne der bilmiyorum ama ben kendi adıma, melankolik bir tevekkülle, geçtiğimiz yirmi beş yıl boyunca taslak halinde bıraktığım ve kısmen yazdığım birtakım çalışmalarımın artık feragat ettiğimi söyleyebilirim. Ama genellikle olduğu gibi konferanslar, konuşmalar ve dergi makaleleri için yaptığım hazırlıklarda zaman zaman bu yarım kalmış çalışmalarımın yararlanıyorum. Elbette çeşitli vesilelere bağlı bu tür denemeler uzun yıllar süren araştırmaların ürünlerini bir bütün olarak özetleyemez veya ele alınan konunun çoğu yönünü her zaman tutarlı bir biçimde sunamaz. Ama ağırlıklı olarak uzman olmayanlardan oluşan izleyiciler için hazırlandıklarından, her zeki okuyucunun kavrayabileceği metinler olma avantajına sahipler. Her türlü “popülerleşme” girişimine içkin olan risklere rağmen, bu avantajı göz ardı etmemek gerek. Son tahlilde, bir bilim insanının tek masum arzusu kendi eğitim topluluğunun dışında okunmaktır. Bazısını yayımlanmış daha eski çalışmalarında ifade etmeye çalıştığım birçok nedenden ötürü bu tür bir arzu, özellikle dinler tarihi

disiplininin öğrencilerinde de özendirilmeli. Bu kitapta yer alan malzemeyi geçtiğimiz on yıl boyunca yazdığım ve hazırladığım ders notlarından ve makalelerden seçtim. Hepsi de dolaylı ve dolaysız olarak proje niteliğindeki kapsamlı çalışmalarla ilintililer. Bu denemelerin çoğu bir sunuş niteliği taşıyor; göz ardı edilmiş eski bazı sorunları anımsatmak veya gayet iyi bilinen fikir ayrılıklarını yeni veya nispeten az bilinen perspektiflerden yeniden değerlendirmeye açmak gibi bir amaçları var. Son deneme (6. Bölüm) dışında bu kitapta biraraya getirilen çalışmaların hepsi daha önce muhtelif konferanslarda sunuldu. Konuşma üslubunu değiştirmeye çalışmadım ama bazı dipnotlar ekledim, bazen de vurguyu güçlendirmek için birkaç paragraf ilave ettim. Açıkçası, “Ruh-Tin, Işık ve Tohum” başlığını taşıyan son bölüm kitaptaki diğer denemelerle biraz tezat oluşturuyor. Bu deneme bilimsel bir dergi için yazılmıştı ve pek bilinmeyen kültürlere ait birçok belge içeriyor; ayrıca, bölümün dipnotlarında çok sayıda kaynak da belirtiliyor. Sakın bu tür harici (insanın “tipografik” diyesi geliyor) içerikler okuyucuyu yanıltmasın: Bu metnin katışıksız ilim irfan ürünleri arasında üst sıralardaymış süsü vermek gibi bir derdi yok. Alıntıların ve eleştirel göndermelerin çok olmasının nedeni, okuyucunun bir öğretiyeye değil ama bireysel açıklamalara dayalı, geniş bir alana yayılmış olan arkaik dinsel hakikat anlatılarını (*theologomenon*) rahat takip etmesini sağlamaya dayanıyor. Bu tür anlatılar, ilâhi ve “tinsel” varlık tarzını Saf Işık deneyimiyle bir tutarlar ve ilâhi yaratıcılığı da gelecek vaat eden pırıltıyla ilişkilendirirler. Konu son derece cezbedici; dinsel deneyimin tarihinde “evrenseller” (ya da “değişmezler”) sorunu açısından da epey önemli. Gerçekten de Ruh = Işık = Tinsel Yaratıcılık denklemini, Tanrının bir ışık şeklinde görünmesi ve “iç ışık” deneyimleri ile birlikte düşünmek, dinler tarihçisinin artık gayet iyi bilinen *büyük gizemden* (*mysterium tremendum*) hiç de daha önemsiz olmayan bir “evrensel” saptamasını olanaklı kılabilir.

* Belleten: Bilim kurumlarının çalışmaları ile ilgili yazı ve haberlerin yayımlandığı dergi. (ç.n.)

Metinleri düzelten ve üslubunu güçlendiren eski öğrencilerime teşekkür etmekten mutluluk duyuyorum: Profesör Nancy Falk (1. Bölüm), Profesör Norman Girardot (2. Bölüm) ve Profesör Park McGinty (6. Bölüm). Varlığıyla bana ilham veren eşimin tam desteği olmasaydı, geçen yirmi beş yıldaki tüm çalışmalarım gibi bu sayfalar da yazılamazdı. Ama... “Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.”

Mircea Eliade
Chicago Üniversitesi

KÜLTÜREL MODALAR VE DİNLER TARİHİ*

Sanatçının Şüphe Duyulmayan Mitolojileri

Bu denemede ele almak istediğim mesele şu: Bir dinler tarihçisi, içinde yaşadığı çağdaş ortam hakkında ne söylemelidir? Bu çağın edebî ve felsefî akımlarına, yakın tarihli önemli sanatsal yönelimlerine ilişkin anlayışa ne tür bir katkı sağlayabilir? Ya da daha önemlisi, bir dinler tarihçisi olarak, *Zamanın Ruhu*'nun (Zeitgeist) felsefî ve edebî eğilimleri, yani kültürel modaları gibi tezahürleri hakkında ne söylemelidir? Bana öyle geliyor ki bir dinler tarihçisi, aldığı özel eğitim sayesinde en azından bazı örneklerde başkaları için çok anlaşılır olmayan anlamları ve niyetleri deşifre edebilmelidir. Bir yapıtın dinsel bağlamının veya içerimlerinin nispeten belirgin olduğu örnekleri kast etmiyorum elbette. Sözelimi Chagall'ın resimleri böyledir: Devasa "Tanrının gözü", melekler, kesik kafalar, havada başaşağı uçan be-

* Ekim 1965'te Chicago Üniversitesi'nde verilen konferansın metni olan bu makale, *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding* içinde yayımlanmıştır, yay. haz. Joseph M. Kitagawa, Mircea Eliade ve Charles H. Long (Chicago: University of Chicago Press, 1967), s. 20-38.

denler –ve her yerde beliren, o Mesih hayvanı, eşek. Ionesco’un yakın tarihli oyunu *Le Roi se meurt* (Kral Ölüyor) da bunlardan biridir. *Tibet’in Ölüm ve Yaşam Kitabı*’nı ve *Upaşişad*’ı bilmeyen birisi Ionesco’nun bu oyununu tam anlayamaz. (Ionesco’nun bu metinleri okumuş olduğuna bizzat tanıklık edebilirim ama bizim için önemli olan, Ionesco’nun neyi kabul ettiği, neyi göz ardı ettiği veya reddettiğidir. Dolayısıyla bizim için önemli olan, arkasındaki kaynağı arayıp bulmak değil, bilakis çok daha heyecan verici bir girişimdir: Ionesco’nun imgesel yaratıcılık evreninin yeniliğini onun geleneksel ve egzotik dinsel evrenlerle karşılaşması kapsamında incelemek.)

Ama ister antik ister çağdaş olsun, bir kültürel yaratımın gizli anlamını sadece bir dinler tarihçisinin açığa çıkarabildiği örnekler de vardır. Sözgelimi James Joyce’un *Ulysses*’i ile totem-kahramana dayalı bazı Avustralya mitleri arasında şaşırtıcı bir yapısal benzerlik olduğunu ancak bir dinler tarihçisi algılayabilir. Tıpkı Avustralya kültürünün kahramanlarının sonsuz yolculukları ve rastlantısal buluşmalarının Polonez, Hint-Avrupa veya Kuzey Amerika mitolojilerine aşina olanlara monoton gelmesi gibi Leopold Bloom’un *Ulysses*’teki yolculukları da bir Balzac veya Tolstoy hayranına monoton gelecektir. Ama mitlerdeki ataların sıkıcı yolculuklarının ve eylemlerinin bir Avustralyalıya varoluşsal olarak kendisinin de içinde olduğu muhteşem bir tarihi açığa vurduğunu dinler tarihçisi bilir; dolayısıyla Leopold Bloom’un kendi doğduğu şehirdeki görünüşte sıkıcı ve yavan yolculukları için de aynısı söylenebilir. Reenkarnasyona ve geçmişi hatırlamaya (anamnezi) dayalı Avustralya’ya özgü ve Platonik teoriler arasındaki son derece çarpıcı benzerliği de gene sadece bir dinler tarihçisi yakalayabilir. Platon’a göre, öğrenmek hatırlamaktır. Fiziksel nesneler ruhun kendi içine çekilip, bir tür “geçmişe dönüşler” aracılığıyla dünyadışı konumunda sahip olduğu özgün bilgiyi yeniden keşfetmesine ve yeniden ele geçirmesine yardımcı olur. Öyleyse Avustralyalı keşiş adayı, kabul töreni aracılığıyla, mitsel zamanda burada daha önce zaten bulunmuş olduğunu keşfeder; mitsel ata biçiminde burada bulunmuştur. Başlangıçta mitsel bir varlık biçiminde burada ilk bulunduğu anda yaptığı şey-

leri tekrar nasıl yapacağını şimdiki kabul töreni aracılığıyla bir kez daha öğrenir.

Daha fazla örnek vermeye gerek yok. Dinler tarihçisinin Jules Verne ve Gerard de Nerval, Novalis ve Garcia Lorca kadar birbirinden farklı yazarlara dair anlayışımıza katkıda bulunacağını söylemem yeterli.¹ Edebî bir yapıtı kendi perspektifinden yorumlamayı bu kadar az dinler tarihçisinin denemiş olması ise ilginç. (Aklıma ilk gelenler, Maryla Falk'ın Novalis hakkındaki kitabı ve Stig Wikander'in Jules Michelet'den Mallarmé'ye Fransız yazarlarına ilişkin incelemeleri. Duchesne-Guillemain'in Mallarmé ve Valéry'ye ilişkin önemli monografileri de, dinler tarihine hiç girilmeden mükemmel bir edebiyat eleştirmeninin kaleminden çıkmış gibidir.) Oysa gayet iyi bilindiği gibi, çoğu edebiyat eleştirmeni, özellikle de ABD'deki eleştirmenler, yorumbilgisel çalışmalarında dinler tarihine ait bulguları kullanmakta tereddüt etmezler. Modern kurmacayı ve şiiri yorumlarken “mit ve ritüel” teorisine ya da “kabul töreni örüntüsüne” ne kadar sık başvurduklarını hatırlasak yeter.²

Benim buradaki amacımsa daha basit. Bir dinler tarihçisinin kültürel modalarda gizli anlamlar deşifre edip edemeyeceğini anlamaya çalışacağım; bunun için de Paris'te doğup Batı Avrupa'da ve hattâ ABD'de çoktan yaygınlaşmış olan yakın tarihli üç modayı ele alacağım. Hepimizin çok iyi bildiği gibi, belirli bir kura-
mın veya felsefenin popüler, modaya uygun veya moda olması, ne onun olağanüstü bir buluş, ne de tamamen değersiz olduğunu gösterir. “Kültürel moda”nın büyüleyici yönlerinden biri de, söz konusu olguların ve yorumlarının doğru olup olmamasının

¹ Örneğin bkz. Leon Cellier, “Le Roman initiatique en France au temps du romantisme”, *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, sayı 4 (1964), s. 22-44; Jean Richer, *Nerval: Expérience et création* (Paris, 1963); Maryla Falk, *l “Misteri” di Novalis* (Napoli, 1939); Erika Lorenz, *Der metaphorische Kosmos der modernen spanischen Lyrik, 1936-1956* (Hamburg, 1961).

² Bu yorumlardan bazılarını şu makalede ele alıyorum: “Initiation and the Modern World”, *The Quest: History and Meaning in Religion* içinde tekrar yayımlandı (Chicago, 1969), s. 112-26.

hiçbir önem taşımamasıdır. Hiçbir eleştiri bir modayı yok etmeye yeterli değildir. Eleştiriden etkilenmeme durumunun, bağnaz ve dar görüşlü bir biçime bürünse bile gene de “dinsel” bir tarafı vardır. Ama bazı kültürel modalar bu genel boyutun da ötesinde dinler tarihçisi için son derece önemlidir. Özellikle entelijansiyanın bu modalara rağbet etmesi, Batılı insanın tatminsizliklerine, dürtülerine ve geçmişe duyduğu özlemlerine dayalı bir şeyi açığa vurur.

“Totem Ziyafetleri” ve Masalsı Develer

Tek bir örnek verelim: Elli yıl önce Freud toplumsal örgütlenmenin, ahlâki kısıtlamaların ve dinin kökenini ilk cinayette, yani baba katilliğinde bulduğunu düşünmüştü. *Totem ve Tabu* kitabında bunun öyküsünü anlattı. Başlangıçta baba bütün kadınları kendisine saklıyordu ve oğulları kendisinin onları kıskanacağı yaşa geldiğinde hepsini kovuyordu. Bir gün kovulan oğullardan biri babasını öldürdü ve yedi, sonra da tüm kadınlarını sahiplendi. “Belki de insanlığın kutladığı ilk ziyafet olan totem ziyafeti” diye yazar Freud, “dikkate değer bu cinayet eyleminin yinelenmesidir, bu eylemi anma şenliğidir”.³ Freud Tanrının fiziksel babanın yüceltilmesinden başka bir şey olmadığına inandığı için, totemin kurban edilmesinde öldürülen ve kurban edilen bizatihi Tanrıdır. “Baba-tanrının katledilmesi insanlığın ilk günahıdır. Bu kanlı katillğin kefareti İsa’nın kanlı ölümüyle ödenir.”⁴

Freud’un döneminde W. H. Rivers ve F. Boas’tan tutun da A. L. Kroeber, B. Malinowski ve W. Schmidt’e kadar birçok etnolog boşu boşuna bu tür bir ilkel “totem ziyafetinin” saçmalığını kanıtlamaya çalıştı.⁵ Boşu boşuna, dinlerin kökeninde totemcilik

³ Sigmund Freud, *Totem und Tabu* (1913), s. 110, aktaran A. L. Kroeber, “Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis”, *American Anthropologist* 22 (1920): 48-55.

⁴ Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, çev. H. J. Rose (New York, 1931), s. 112.

⁵ Bkz. Mircea Eliade, “The History of Religions in Retrospect: 1912-1962”, *The Quest* içinde yeniden yayımlandı, s. 12-36.

bulunmadığını ve totemciliğin evrensel olmadığını göstermeye kalkıştılar. Onlara göre, ille de tüm halkların “totemcilik aşamasından” geçmesi gerekmiyordu; yüzlerce totemci kabileden yalnızca dördünün “totem-tanrısı” öldürme ve yeme törenine benzeyen (ve Freud’un totemciliğin en belirleyici özelliği olduğunu varsaydığı) bir âyin gerçekleştirdiğini Frazer zaten göstermişti. Ayrıca, totemcilik en eski kültürlerde kesinlikle bulunmadığı için bu âyin kurban etmenin kökeniyle bir bağlantısı olmadığını da ortaya koymuştu. Wilhelm Schmidt gene beyhude bir çabayla totem-öncesi halkların yamyamlıkla hiçbir ilgisi olmadığına dikkat çekti; ona göre, bu halklarda baba katilliği:

psikolojik, sosyolojik ve etik olarak kesinlikle mümkün olamazdı. ... etnoloji sayesinde hakkında her türlü bilgiye sahip olabildiğimiz totem-öncesi ailenin biçimi ve dolayısıyla, ilk insan ailesinin biçimi ne karmakarışık ve düzensizdi ne de grup evliliğine dayanıyordu; önde gelen antropologlara göre iki durum da asla söz konusu olmamıştı.⁶

Freud bu tür karşı çıkışlardan en ufak bir rahatsızlık duymadı ve bu vahşi “gotik roman” *Totem ve Tabu*, o zamanlardan beri üç kuşaktır Batı entelijansiyasının küçük bir *gospel*’i olageldi.

Kuşkusuz Freud’un dehasının ve psikanalizin meziyetlerinin *Totem ve Tabu*’da nesnel tarihsel olgu olarak sunulan korkunç öykülerle değerlendirilmemesi gerekir. Ama yüzyılın önemli antropologlarının öncülük ettiği tüm eleştirilere rağmen bu tür çılgınca hipotezlerin sağlam bilimsel teori olarak alkışlanması da son derece önemlidir. Bu büyük başarının arkasındaki şey, öncelikle psikanalizin eski psikolojiler karşısında kazandığı zafer ve sonra da (birçok başka nedenden ötürü) bir kültürel moda haline gelmesiydi. Böylece, 1920’den sonra Freudcu ideoloji hiç itirazsız kabul edildi. Bu “çılgın kara roman” (*roman noir frénétique*), *Totem ve Tabu*’nun kazandığı inanılmaz başarının önemine dair etkileyici bir kitap yazılabilir. Tam da modern psikanalizin araçlarını ve yöntemini kullanarak, modern Batılı ente-

⁶ Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 112-15.

* Kilisede İncil’den okunan parça. (ç.n.)

lektüelin bazı trajik sırlarını, örneğin eskimiş Hristiyanlık tarihi biçimlerinden duyduğu büyük tatminsizliği, kendisini atalarının yazgısından kurtarma arzusunu ve buna eşlik eden tuhaf bir suçluluk duygusunu –sanki inanmadığı ama yokluğuna da katlanmadığı bir Tanrıyı öldürdüğü için duyduğu suçluluğu– açığa çıkarabiliriz. Bu nedenle kültürel bir modanın nesnel değerine bakılmaksızın son derece önemli olduğunu söyledim; belli fikirlerin veya ideolojilerin başarısı bize bu fikirleri ve ideolojileri bir tür *kurtuluş bilimi* (soterioloji) olarak gören kişilerin tinsel ve varoluşsal durumunu açıklar.

Elbette başka bilimlerde, hattâ dinler tarihi disiplinde de modalar vardır, gerçi bunlara gösterilen rağbet, *Totem ve Tabu*'nun gördüğü şaşaalı ilgiyle kıyaslanamaz bile. *The Golden Bough*'un (Altın Dal) babalarımızı ve büyükbabalarımızı derinden etkilemiş olması anlaşılır bir şeydir ve daha çok da onurlandırıcı bir durumdur. Daha az anlaşılır olan ve sadece bir moda olarak açıklanabilecek şey ise, 1900 ile 1920 arasında neredeyse bütün dinler tarihçilerinin ana-tanrıçalar, mısır anneler ve bitkileştirilmiş iblisler arayışına girmiş olmasıdır –ve tabii bunları her yerde, dünyanın tüm dinlerinde ve folklorlarında bulmuş olmalarıdır. Bu Anne arayışı –toprak ana, ağaç ana, mısır anne vb.– ve keza bitkiler ve tarımla bağlantılı diğer şeytani varlıklar arayışı, yüzyılın başında Batılı entelektüelin bilinçdışı nostaljilerine ilişkin anlayışımız açısından da önemlidir.

Dinler tarihinde modaların gücüne ve önemine ilişkin başka bir örneği hatırlatayım. Bu örnekte ne bir tanrı ne de bir tanrıça, ne bir mısır anne ne de bitkisel ruh var, ama bir hayvan var, tek bir hayvan: deve. 4. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Nilus isimli bir keşişin bir devenin kurban edilmesine ilişkin ünlü tasvirinden söz ediyorum. Nilus'un Sina Dağı'nda keşişlik yaptığı manastır, Bedevilerin saldırısına uğrar ve ele geçirilir. Böylece Nilus, Bedevilerin hayat tarzını ve inancını doğrudan doğruya gözlemleme fırsatı bulur ve *Sina Dağı'nda Keşişlerin Katli* başlıklı incelemesinde bu tür gözlemlerini kaleme alır. “Sabah Yıldızına (Venüs) sunulan” bir devenin kurban edilmesine ilişkin tasviri özellikle dramatiktir. Deve ayakları bağlanıp, üst üste

yığılmış taşlardan yapılmış bir sunağın üzerine yatırılır, kurban edilir ve kesilerek parçalanır, tapınanlar devenin etini çiğ çiğ yerler –“ama öyle bir hırsla yerler ki” diye ekler Nilus, “âyinini başladığı saati işaret eden Sabah Yıldızı’nın doğuşu ile batışı arasındaki, yani güneş doğmadan hemen önce ışıklarının kaybolması sırasındaki kısa zaman aralığında devenin bedeni ve kemikleri, derisi, kanı ve iç organları dâhil tek bir parçası kalmayacak şekilde yenip bitirilmelidir.”⁷ J. Wellhausen bu kurban etme âyini *Reste arabischen Heidenthumes* (Arap Paganizmi, 1887) isimli kitabında anlatan ilk kişiydi. Ama tabiri caizse, Nilus’un devesine eşsiz bilimsel değerini kazandıran, William Robertson Smith oldu. Robertson Smith *Lectures on the Religions of the Semites* (Samilerin Dinine Dair Dersler, 1889) başlıklı çalışmasında bu kurban etme âyinine defalarca gönderme yapar; bunu “Arapların en eski kurban etme biçimi”⁸ olarak kabul eder ve “Nilus’un Sina Çölü’nde yaşayan Arapların âdetlerine dair doğrudan bulguları”⁹ olduğunu söyler. Bu andan itibaren, Robertson Smith’in kurban teorisinin tüm takipçileri –S. Reinach, A. Wendel, A. S. Cook, S. H. Hooke– Nilus açıklamasına mütemadiyen gönderme yaparlar. Robertson Smith’in teorisini kabul etmeyen bilim insanlarının bile usulen Nilus’un öyküsünü anlatmadan kurban meselesini tartışmaması –veya buna cüret edememesi– daha da ilginçtir.¹⁰ Gerçekten de, Robertson Smith’in yorumunu reddetmelerine rağmen bu bilim insanlarının çoğu Nilus’un tanıklığının sahiciliğinden kuşkulandırmışa benzemez. Böylece, bu yüzyılın başında Nilus’un devesi öyle bir yaygınlaştı ki dinler tarihçilerinin, Tevrat âlimlerinin, sosyologların ve etnologların çalışmalarında insanı çileden çıkaracak kadar sık karşılaşıyoruz onunla. G. Foucard *Histoire des religions et méthode compara-*

⁷ Özetleyen W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, gözden geç. ve yay. haz. (Londra, 1899), s. 338.

⁸ Agy.

⁹ Agy., s. 281.

¹⁰ Bkz. bibliyografya Joseph Henninger, “1 st der sogennante Nilus-Bericht eine brauchbare religions geschichtliche Quelle?” *Anthropos* 50 (1955): 81-148, özellikle s. 86 ve devamı.

tive (Dinler Tarihinin Karşılaştırmalı Yöntemi) isimli kitabında bu konuda şöyle der:

Artık hiçbir yazarın bu anekdotu saygıyla aktarmadan dinler tarihini incelemeye hakkı yok gibi. Oysa yalnızca bir anekdot ..., “laf arasında” söylenen bir ayrıntı; bütün insanlık için geçerli bir din kuramını hiçbir benzeri olmayan, bu kadar alışmadık bir olguya dayandırmak mümkün olamaz.¹¹

Foucard büyük bir entelektüel cesaretle kendi metodolojik konumunu şöyle tanımlıyordu:

Nilus’un devesi ile ilgili olarak, dinler tarihinin kısmen de olsa kökenlerinin yükünü omuzlarında taşımayı hak etmediği inancımı koruyorum.¹²

Foucard haklıydı. Titiz tarihsel metin analizleri, Nilus’un *Sina Dağı’nda Keşişlerin Katli* incelemesinin yazarı olmadığını, bunun muhtemelen 4. veya 5. yüzyılda müstear isimle yazılmış bir yapıt olduğunu ve daha da önemlisi, metnin Eski Yunan yapıtlarından ödünç alınmış edebî klişelerle dolu olduğunu kanıtladı. Örneğin, devenin öldürülmesi ve yenilmesine ilişkin –“titreyen etin baltayla parçalanması, hayvanın bedeninin ve kemikleri dâhil tamamının yenmesi” şeklindeki– tasvirin, Eski Yunan romanlarının retorik-patetik türüne dair bilgi vermekten başka hiçbir etnolojik değeri yoktur. Bu olgular özellikle Karl Heussi’nin özenli analizi¹³ sayesinde I. Dünya Savaşı’ndan kısa bir süre sonra iyice bilinir hale gelmiş olsa da Nilus’un devesi hâlâ birçok yeni bilimsel yapıta musallat olmaya devam ediyor.¹⁴ Boşuna değil tabii.

¹¹ G. Foucard, *Histoire des religions et méthode comparative*, 2.basım (Paris, 1912), s. 132 ve devamı.

¹² Agy., s. Ixv: “Et pour le chameau de saint Nil, je persisterai à croire qu’il nemérite pas de porter sur son dos le poids des origines d’une partie de l’histoire des religions.”

¹³ Karl Heussi, *Das Nilusproblem* (Leipzig, 1921). Heussi’nin Nilus’a ilişkin yapıtının bibliyografyasının bir sunumu ve ele alınışı için bkz. Henninger, “1st der sogenannte Nilus-Bericht...”, s. 89 ve devamı.

¹⁴ Bkz. bibliyografya Henninger’de, s. 86 ve devamı.

Kurban etmenin ilk biçimi ve dinsel bir mezhebin başlangıcı olduğu farz edilen şeye dair bu kısa ve renkli tasvir, her beğeniye ve eğilime uygun ısmarlama bir betimleme sunuyor. Tarih öncesi ilkel insanın tam anlamıyla yırtıcı bir hayvan olduğuna inanan, dolayısıyla dinin kökeninin de ilkel bir psikolojiyi ve davranışı yansıtması gerektiğine inanmış Batılı entelektüeller için (ki birçoğu kesinlikle böyle) daha uygun bir tasvir olamaz. Üstelik bir devenin âyine katılanlar tarafından topluca yenmesi, birçok sosyologun “din, toplumun asli bir yansıması değilse bile, toplumsal bir olgudur” biçimindeki iddiasını desteklemeye yarıyor. Kendilerini Hıristiyan olarak tanımlayan bilim insanları bile her nasılsa Nilus’un açıklamasından hoşnuttur. Devenin kemikler ve deri de dâhil tamamen yenmesini, sırf simgesel olmasa da son derece ruhanileştirilmiş Hıristiyan âyinlerinden ayıran büyük mesafeye dikkat çekerler. Tek tanrıcılığın, özellikle de Hıristiyanlığın önceki tüm putperest öğretiler ve inançlar karşısındaki muhteşem üstünlüğü bundan daha belirgin olamazdı. Elbette tüm bu bilim insanları ve Hıristiyanlar kadar bilinemezciler (agnostikler) ve ateistler de kendi hallerinden hoşnutturlar ve büyük gurur duyarlar: Sonsuz ilerleme savunucusu medeni Batılılar.

Bu bölümün başında sözünü ettiğim yakın tarihli üç kültürel moda, dinler tarihiyle doğrudan bağlantılı olmasa da onlara ilişkin analizin bizim için yeterince açıklayıcı olacağından kuşku yok. Elbette üçü de eşit önemde değil. Hiç değilse içlerinden biri çok yakında demode olabilir. Ama bizim buradaki amaçlarımız bakımından bu çok da önem taşıyor. Ama önemli olan bir nokta var: Geçtiğimiz beş yıl boyunca –yani 1960’ların başları– Paris, *Planète* (Gezegen) isimli bir derginin ve Teilhard de Chardin ve Claude Lévi-Strauss adında iki yazarın hâkimiyetindeydi –hattâ onlar tarafından neredeyse fethedilmişti. Teilhard ve Lévi-Strauss’un teorilerini burada tartışmayacağımı hemen belirteyim. Beni ilgilendiren şey onların büyüleyici popülerliği ve bu popülerliğe ışık tuttukları ölçüde fikirlerini ele alacağım.

Planète İsimli Bir Dergi

Planète dergisiyle başlayacak olmamın nedenleri açık. Aslında, onun alışılmadık popülerliğinin kültürel anlamı üzerine kafa yoran ilk kişi ben değilim. Bir süre önce, ünlü ve son derece ciddi bir Paris gazetesi olan *Le Monde* tam da bu meseleyle, *Planète*'in beklenmedik ve inanılmaz başarısıyla ilgili iki uzun makale yayımladı. Gerçekten de, 80.000 abonesi olan ve 100.000 kişinin satın aldığı epey pahalı olan bu dergi Fransa'da benzersiz bir fenomendir –ve kültür sosyolojisi açısından incelenmesi gereken bir problemdir. Gurdjiev'in eski müritlerinden yazar Louis Pauwels ile popüler bilim gazetecisi Jacques Bergier derginin editörlüğünü yapmaktadır. İkisi birlikte 1961'de *Le Matin des sorciers* (Sabah Büyücüleri) isimli kalın bir kitap yayımladılar ve kitap kısa sürede *best-seller* oldu. Aslında, *Planète*'i *Le Matin des sorciers*'den kazandıkları telifle çıkarmaya başladılar. Kitap İngilizceye de tercüme edildi, ama İngiliz-Amerikan toplumunda benzer bir etkiye sahip olmadı. Kitap ilginç bir popüler bilim, okültizm, astroloji, bilimkurgu ve spiritüel teknikler karışımıdır. Ama aynı zamanda bundan fazlasıdır da. Örtük bir şekilde –evrenimize, II. Dünya Savaşı'na, kaybolmuş uygarlıklara, Hitler'in astroloji takıntısına vb. dair– pek çok sırrı açığa çıkartmaya çalışır. İkisi de çok okunan yazarlardır ve söylediğim gibi, Jacques Bergier'in bilimsel bir arka planı vardır. Bu nedenle, okuyucu Bergier'in olgularla ya da en azından sağlam hipotezlerle çalıştığına inanır –ve her iki durumda da, yanlış yönlendirmediğinden emindir. *Planète* aynı öncüller üzerinde inşa edilir ve aynı örüntüyü izler: Yaşanılabilir gezegenler, yeni psikolojik savaş biçimleri, modern aşk perspektifleri, H. P. Lovecraft ve Amerikan bilimkurgusu, Teilhard de Chardin'ı anlama kılavuzları, hayvanlar âleminin gizemleri vb. hakkında makaleler içerir.

Gerek kitabın gerekse derginin beklenmedik başarısını anlayabilmek için 1950'lerin sonunda Fransa'daki kültürel ortamı anımsamak gerekir. Gayet iyi bilindiği gibi varoluşçuluk, kurtuluştan hemen sonra son derece popüler olmuştu. Bu dönemde yeni kuşağa rehberlik ederek ilham veren rol modelleri J.-P.

Sartre, Camus ve Simone de Beauvoir'dı. Özellikle Sartre, kendi dönemlerinde Voltaire, Diderot ve Victor Hugo'nun ve Dreyfus olayında Zola'nın ulaştığına benzer bir popülerlik kazanmıştı; bu başka hiçbir Fransız yazara nasip olmamıştır. Sartre Komünizme duyduğu yakınlığı dile getirene kadar Marksizm, genç entelektüeller üzerinde gerçek bir çekim gücüne sahip değildi. 1920'lerin başlarındaki Fransız Katolik Rönesansı'ndan geriye pek de bir şey kalmamıştı. II. Dünya Savaşı'nın başında Jacques Maritain ve Yeni-Tommasoculukların* modası çoktan geçmişti. Gabriel Marcel'in Hristiyan varoluşçuluğunu saymazsak, Hristiyanlık içerisinde canlılığını koruyan akımlar, o dönemde Études Carmélitaines'i [Karmelitlerin Tetkikleri] ve Sources Chrétiennes'i [Hristiyanlığın Kaynakları] üreten nispeten ılımlı akımlardı; ilk grup, mistik deneyimin önemini vurguluyor ve din psikolojisi ile simgeciliğin incelenmesini teşvik ediyordu; ikinci grup ise, ilk kilise babalarının yazılarını yeniden değerlendiriyor ve onların âyinlerinin yeniden düzenlenmesini istiyordu. Ama elbette bu Katolik akımlar ne Sartre'ın varoluşçuluğunun cazibesine ne de komünizmin karizmasına sahipti. Felsefeden politik ideolojiye, edebiyata, sanata, sinemaya ve gazeteciliğe kadar tüm kültürel ortam birtakım fikirlerin ve klişelerin hâkimiyetindeydi: Örneğin insan varoluşunun saçmalığı, yabancılaşma, bağlanım, durum, tarihsel uğrak gibi. Sartre mütemadiyen özgürlükten söz ediyordu; ama *bu* özgürlüğün saçma olduğu sonucuna ulaşıyordu. 1950'lerin sonunda Cezayir Savaşı entelektüeller arasında muazzam bir rahatsızlığa yol açtı. İster varoluşçu, ister Marksist, isterse liberal Katolik olsun herkes kişisel bir karar vermek zorundaydı. Fransız entelektüeli, Sartre'ın her sorumlu bireye yapması gerektiğini öğrettiği gibi uzun yıllar boyunca neredeyse sadece kendi "tarihsel uğrağında" yaşamak zorunda kalmıştı.

Bu kasvetli, bunaltıcı ve bir şekilde taşraya özgü atmosferde –çünkü dünyada önemli olan sadece Paris, hattâ Saint-Ger-

* Tommasoculuk: Aquinolu Tommaso'nun kurduğu Katolik Kilisesi temel felsefesi. (ç.n.)

main-des-Près* ve şimdi bir de Cezayir'miş gibi görünüyordu—*Planète*'in ortaya çıkışı bir bomba etkisi yaratmıştı. Derginin genel yönelimi, tartıştığı sorunlar, dili —hepsi büsbütün farklıydı. Artık kişinin kendi varoluşsal “durumuna” ve tarihsel “bağlanımına” aşırı bir takıntı söz konusu değildi ama muazzam bir “harikulâde dünya” uvertürü çalınıyordu: gezegenin gelecekteki örgütlenmesi, insanın sınırsız olanakları, içine girmeye hazır olduğumuz gizemli evren ve benzeri konular. Bu kolektif coşkuyu harekete geçiren bilimsel yaklaşım değildi; “en son bilimsel gelişmelerin” çarpıcı etkisi ve gerçekleşmesi an meselesi olan zaferlerinin ilânıydı. Elbette bilim, belirttiğim gibi, hermetizm, bilimkurgu, politik ve kültürel haberlerle destekleniyordu. Ama Fransız okuyucuyu coşturan ve onun için yeni olan şey, bilimi ezoterizm (içrekçilik) ile birleştiren ve insan yaşamının tekrar anlamlı hale geldiği canlı, büyüleyici ve gizemli bir evren sunan ve sonsuz bir mükemmelleştirilebilirlik vaat eden iyimser ve bütünselci bakış açısıydı. İnsan artık bir hayli iç karartıcı bir *insanlık durumuna* (condition humaine) mahkûm değildi; bunun yerine, fiziksel evrenini fethetmeye ve gizemcilerin*** ve bilincicilerin**** ortaya çıkardığı diğer esrarengiz evrenleri keşfetmeye çağırılıyordu. Ama kendisinden önceki tüm bilincici ve içrekçi okulların ve akımların tersine *Planète* çağdaş dünyanın toplumsal ve politik sorunlarını göz ardı etmiyordu. Kısacası, *kurtarıcı* bir bilim propagandası yapıyordu: yani, aynı zamanda kurtuluş-bilimiyle de (soterioloji) bağlantılı olan bilimsel bilgi. İnsan artık tesadüfen ve amaçsızca geldiği saçma ve anlamsız bir dünyada yabancılaşmış ve işe yaramaz değildi.

* Paris'in ünlü semti. (ç.n.)

** Hermes Trismegistus'un dinî, mistik, felsefi, astrolojik vb. yazıları ve fikirleri. (ç.n.)

*** Okültizm: İnsanların haberleşebileceği gizli, esrarengiz, doğaüstü kuvvetlere inanma. Okültist: bu kuvvetlere inanan kimse, gizemci. (ç.n.)

**** Bilincicilik; gnostisizm: Hristiyanlığın ilk çağlarda kısmen değiştirilen ve ruhani sırları bilmek iddiasında bulunan Eski Yunan ve Doğu felsefesi karışımı bir sistem. (ç.n.)

Teilhard'ın Popülerliğinin Kültürel Önemi

Planète'in başarılı olmasının nedenlerine ilişkin analizimi burada noktalayayım, çünkü bu dergi ile ilişkili olarak söylediğim şeylerin çoğunun neredeyse olduğu gibi Teilhard de Chardin'in gördüğü ilgi için de geçerli olduğunu fark ettim. Kast ettiğim şeyin Teilhard'ın tartışmasız bilimsel ve felsefi önemi değil, çok iyi bilindiği gibi ölümünden sonra basılan kitaplarının muazzam başarısı olduğunu söylemeye bile gerek yok. Ama çok geniş bir sadık izleyici kitlesine ulaşan yegâne Katolik düşünürün bugün hem Eski hem de Yeni Dünya'da *best-seller* olan kitaplarının yayımlanmasının kendi kilisesinin yetkilileri tarafından engellenmesi ise yadırgatıcı bir çelişki. Ama daha da önemlisi, on yıldan daha kısa bir sürede dünyanın pek çok yerinde, Teilhard de Chardin'in fikirlerini çoğunlukla olumlu bir ilgiyle tartışan en azından yüz kitabın ve binlerce makalenin yayımlanmış olmasıdır. Bu kuşağın en popüler felsefecisi J. - P. Sartre'ın bile yirmi beş yıllık faaliyet sonunda böylesine kitlesel bir karşılık görmediğini hesaba katarsak, Teilhard'ın başarısının kültürel önemini teslim etmemiz gerekir. Louis Pauwels ile Jacques Bergier'in fikirlerine dair elimizde hiç kitap yok, onların fikirlerini değerlendirebileceğimiz sadece birkaç makale var (*Le Monde*'daki makalelerin ikisi de dergileri *Planète*'in popülerliğiyle ilgili) ama Teilhard hakkındaki kitapların ve makalelerin çoğu onun felsefesini ve dinsel kavramlarını tartışıyor.

Muhtemelen *Planète*'in ve Teilhard de Chardin'in okurları aynı değil ama birçok ortak yönleri var. Öncelikle *Planète* ile Teilhard de Chardin varoluşçuluk ve Marksizmden usanmış, tarih, tarihsel koşul, tarihsel uğrak, bağlanım vb. hakkında konuşmaktan bıkmıştır. Teilhard'ın *Planète*'in okurları doğa ve yaşamla ilgilendikleri kadar tarihle ilgilenmezler. Teilhard'a göre tarih, yaşamın belirmesiyle başlayan ve son galaksi Tanrı Kelâmı'nı* duyana dek sürecek olan muhteşem kozmik süreçteki önemsiz bir kesittir. Hem *Planète*'in ideolojisi hem de Teilhard de Chardin'in felsefesi temelde iyimserdir. Nitekim Teilhard, Bergson'dan beri

* Evreni yaratan ilâhi söz. (ç.n.)

yaşama ve insana olan inancını ve güvenini dile getirmeye cüret edebilmiş ilk felsefecidir. Teilhard'ı eleştirenler onun temel kavramlarının ve yaklaşımlarının Hristiyanlık geleneğinin meşru bir parçası olmadığını kanıtlamaya çalışırken genellikle onun iyimserliğine, anlamlı ve sonsuz bir evrime inanmasına ve genelde ilk günahı ve kötülüğü göz ardı etmesine dikkat çekerler.

Ama öte yandan, Teilhard'ı okuyan bilinemezci bilim insanları, dindar bir insan olmanın, Tanrı'ya, hattâ İsa'ya ve kutsal varlıklara inanmanın ne anlama geldiğini ilk kez anladıklarını itiraf ederler. Teilhard'ın inancını bilinemezci bilim insanının ve genelde de din konusunda cahil olanların anlayacağı şekilde ve anlaşılır terimlerle ifade eden ilk Hristiyan yazar olduğu doğrudur. Bilimsel olarak eğitilmiş Avrupalı ateist ve bilinemezci kitleler bu yüzyılda ilk kez bir Hristiyan'ın ne söylediğini anlayabilmiştir. Ama bu, Teilhard'ın bir bilim insanı olmasından kaynaklanmaz. Ondan önce Hristiyan inancını gizlemeyen pek çok büyük bilim insanı oldu. Teilhard'da yeni olan ve popülerliğini en azından kısmen açıklayan şey, onun kendi Hristiyanlık inancını doğaya ve hayata dair bilimsel bir anlayışa ve incelemeye dayandırmasıdır. Örneğin, “maddenin tinsel gücü”nden söz eder ve “maddenin karanlık kütlesi içinde kımıldayan her şeye çok güçlü bir yakınlık duyduğunu” itiraf eder. Teilhard'ın kozmik töze ve kozmik yaşama duyduğu bu sevgi, bilim insanlarını çok etkilemiş benziyor. Yaradılışı gereği daima bir panteist* olduğunu ve “cennetin çocuğu olmaktan çok yeryüzünün evladı” olduğunu açık yüreklilikle itiraf eder. Teilhard yaşamı kolaylaştırdığı ve geliştirdiği için en gelişkin ve en karmaşık bilimsel araçları –örneğin bilgisayarları– bile yüceltir.

Ama Teilhard'ın “dirimselci” olduğu söylenemez, dindar bir adamdır ve onun için yaşam kutsaldır; üstelik kozmik madde bu haliyle bütünüyle kutsallaştırılmaya elverişlidir. Hiç değilse, “The Mass on the Top of the World” (Dünya'nın Üzerindeki Kütle) başlıklı hoş metnin anlamı buymuş gibi görünüyor. Teilhard kozmik Kelam'ın galaksilere nüfuz etmesinden söz ettiğinin

* Tümtanrıci. (ç.n.)

de, *bodhisattva*'nın* en fantastik yüceltilmesi bile nispeten hayal gücünden yoksun ve önemsiz görünür. Çünkü Teilhard'a göre, İsa'nın milyonlarca yıl vazedileceği galaksiler gerçektir, canlı maddedir. Bir yanılsama değildirler, hattâ geçici bile değildirler. *Psyche* dergisinde yayımlanan bir makalede Teilhard –ne şimdi ne de milyonlarca yıl sonra– dünyanın felakete dayalı yok oluşuna inanmadığını bir kez daha itiraf eder; hattâ termodinamiğin ikinci yasasına bile inanmadığını söyler. Teilhard'a göre evren gerçek, canlı, anlamlı, üretken, kutsaldır –ve felsefi anlamda değilse bile, en azından sonsuz süre anlamında ezelidir.

Artık Teilhard'ın muazzam popülerliğinin nedenini anlayabiliriz: Sadece bilim ile Hristiyanlık arasında bir köprü kurmakla ve insanın evrendeki varoluşunun istisnai değerini vurgulayarak iyimser bir kozmik evrim ve insan evrimi görüşü sunmakla kalmıyor, bunun yanı sıra doğanın ve hayatın temel kutsallığını da açığa çıkartıyor. Modern insan sırf kendisine yabancılaşmış değil; aynı zamanda doğaya da yabancılaşmış durumda. Elbette peygamberler çağında modası çoktan geçmiş ve sonra da Hristiyanlarca bastırılmış ve zulmedilmiş bir “kozmetik dine” geri dönmek mümkün değil. Hattâ romantik veya pastoral bir doğa yaklaşımına dönmek de mümkün değil. Ama doğa ile kaybedilmiş bir mistik bütünlüğe duyulan özlem hâlâ Batılı insana musallat oluyor. Ve Teilhard da Batılı insana umulmadık bir perspektif açıyor; bu perspektife göre, doğa dinsel değerlerle yüklü ama bir yandan da tamamen “nesnel” gerçekliğini koruyor.

Yapısalcılık Modası

Üzerinde duracağım üçüncü moda olan Claude Lévi-Strauss hakkında çok fazla şey söylemeyeceğim, çünkü o, yapısalcı dilbilime ve genelde de yapısalcılığa yönelik daha geniş bir ilgiyle iç içe geçmiş durumda. Lévi-Strauss'un ulaştığı sonuçlar hakkında ne düşünürseniz düşünün, yapıtlarının değerini kesinlikle göz ardı edemezsiniz. Şahsen ben Lévi-Strauss'u öncelikle sıra-

* Budizmde aydınlığa ulaşan, fakat başkalarını da bu mertebeye ulaştırmak için Nirvana'yı tehir eden kimse. (ç.n.)

layacağım şu nedenlerden ötürü önemli buluyorum: (1) Aldığı eğitim ve uzmanlık alanı gereği bir antropolog olsa da, temelde felsefecidir ve fikirlerden, teorilerden ve teorik dilden çekinmez; bu nedenle, antropologları düşünmeye, hattâ derinlemesine düşünmeye zorlar. Ampirik düşünen antropolog için bu gerçek bir felakettir ama dinler tarihçisi, Lévi-Strauss'un kendi tabiriyle yabanıl malzemesini tartışmak için seçtiği son derece teorik düzeyden büyük keyif alacaktır. (2) Yapısalcılık yaklaşımını külliyen kabul etmeyebilirsiniz, fakat Lévi-Strauss'un antropolojik tarihselciliğe yönelik eleştirisi tam zamanında yapılmış bir eleştiridir. Antropologlar ilkel kültürlerin tarihini yeniden inşa etmeye ne kadar çok zaman ve enerji harcadılarsa, bunların anlamlarını anlamaya o kadar az harcamışlardır. (3) Son olarak, Lévi-Strauss mükemmel bir yazardır; *Tristes tropiques* (Hüzünlü Dönenceler) muhteşem bir kitaptır ve bana göre onun en önemli yapıtıdır. Üstelik Lévi-Strauss *modern* keşifle, icatla ve teknikle çok fazla aşinalığı sebebiyle bana göre “modern bir ansiklopedi yazarı”dır; örneğin sibernetik ve iletişim kuramı, Marksizm, dilbilim, soyut sanat, Béla Bartók, on iki ton müziği, “yeni-dalga” Fransız romanı ve diğerleri.

Bu başarılarından bazılarının Lévi-Strauss'un popülerliğine katkı sağlamış olması çok olasıdır. Bu kadar fazla modern düşünme biçimine olan ilgisi, Marksizme yakınlığı, Ionesco veya Robbe-Grillet'ye hassas yaklaşımı –bunlar daha genç bir entelektüeller kuşağının göz ardı edebileceği nitelikler değildir. Benim fikrime göre, Lévi-Strauss'un popülerliğinin nedenleri öncelikle onun varoluşçuluk karşıtlığında ve yeni-pozitivizmde, tarihe olan kayıtsızlığında ve maddi “şeyleri” –maddeyi– yüceltmesinde aranmalıdır. Lévi-Strauss'a göre, bilim şeylerde, maddi nesnelerde üretilir (*la science est déjà faite dans les choses*). Mantık doğada zaten önceden canlandırılmıştır. Başka bir deyişle, bilinci hesaba katmadan insanı anlamak mümkün değildir. *La Pensée sauvage* (Yaban Düşünce) bize düşündürsüz

bir düşünce ve mantıkçı barındırmayan bir mantık sunar.¹⁵ Bu hem bir yeni-pozitivizmdir hem de bir yeni-adcılıktır* (nominalizm) ama aynı zamanda bundan daha fazlasıdır. İnsanın yeniden doğaya dâhil edilmesidir –açıkçası bu, Dionysosçu veya romantik bir doğa değildir, hattâ Freud’un kör, tutkulu erotik dürtüsü de değildir fakat nükleer fizik ve sibernetiğin kavradığı doğadır, temel yapılarına indirgenen bir doğadır ve bu yapılar kozmik maddede de, insan zihninde de aynıdır. Söylediğim gibi, burada Lévi-Strauss’un teorilerini tartışmayacağım. Ama okura Fransız “yeni-dalga” romancılarının, özellikle de Robbe-Grillet’in en ayırt edici özelliklerinden birini hatırlatmak istiyorum: “şeylerin”, maddi nesnelerin önemine –temelde uzay ve doğanın üstünlüğü– ve tarihe ve tarihsel zamana önem vermeme. Gerek “bilimin maddi şeylerde üretildiğini” savunan Lévi-Strauss’ta, gerekse Robbe-Grillet’de “şeylerin” yeni bir tezahürüne, “fiziksel doğanın her şeyi kuşatan bir gerçeklik mertebesine yükseltmesine” tanık oluruz.

Dolayısıyla, bu üç modanın ortak bir yönü var gibi: Varoluşçuluğa sert bir tepki vermeleri, tarihe kayıtsız kalmaları ve fiziksel doğayı yüceltmeleri. Elbette, *Planète*’in daha ziyade nahif bilimsel coşkusu ile Teilhard’ın maddeye ve yaşama duyduğu mistik sevgi ile geleceğin bilimsel ve teknolojik mucizelerine olan mutlak inancı arasında dağlar kadar fark vardır; Teilhard ile Lévi-Strauss’un insan anlayışları arasındaki fark ise ondan da büyüktür. Ama onların “imge dünyaları” olarak adlandırabileceğimiz şeyse bir şekilde benzerdir: üç örnekte de bir tür madde

¹⁵ Lévi-Strauss’un yeni-pozitivizmine ilişkin eleştirel bir değerlendirme için bkz. Georges Gusdorf, “Situation de Maurice Leenhardt ou l’ethnologie française de Levy-Bruhl à Lévi-Strauss”, *Le Monde Non Chrétien* 71/72 (Temmuz/Aralık 1964): 139-92. Ayrıca bkz. Paul Ricoeur, “Symbolique et temporalité”, *Ermeneutica e Tradizione* içinde, yay. haz. Enrico Castelli (Roma, 1963), s. 5-31; Gaston Fessard, S. J., “Symbole, Surnaturel, Dialogue”, *Demitizzazione e Morale* içinde, yay. haz. Enrico Castelli (Padua, 1965), s. 105-54.

* Soyut kavramların yalnız ad olarak bulunduğunu, gerçekte var olmadığını savunan öğretisi. (ç.n.)

mitolojisiyle karşılaşırız; bu ya hayalî, hayat dolu bir mitolojidir (*Planète*, Teilhard de Chardin) ya da yapısalcı, cebirsel bir mitolojidir (Claude Lévi-Strauss).

Analizim doğruysa, bu moda akımlarda görünür olan varoluşçuluk ve tarihselcilik karşıtlığı ile fiziksel doğa övgüleri, dinler tarihçisi için hiç de ilgisiz değildir. Yüz binlerce Avrupalı entelektüelin *Planète*'i ve Teilhard de Chardin'ın yapıtlarını büyük bir coşkuyla okuyor olmasının, bir kültür sosyologuna kıyasla bir dinler tarihçisi için daha farklı bir anlamı vardır. Tarihin saldıgı korkunun gene katlanılmaz bir hale gelmekte olduğunu ve ne nihilizme sığınabilen ne de Marksizmde teselli bulabilen bu Avrupalı entelektüellerin de –bilimsel yaklaşıldığından ötürü– yeni olan karizmatik bir evrene umutla baktığını söylemek bizim için fazla basit olurdu. Bu modaların anlamını kesinlikle “evren ve tarih” arasındaki bildik eski gerilime indirgeyemeyiz. *Planète*'te ve Teilhard de Chardin'ın yapıtlarında sunulan evren de tarihin bir ürünüdür, çünkü bu tam da bilimin anladığı şekliyle ve teknolojinin fethetme ve değiştirme sürecinde olduğu evrendir. Ama yeni ve özel olan şey, bu doğal dünyanın, bilimin böylesine parlak bir şekilde açığa çıkardığı ve teknolojinin dönüştürdüğü bu kozmik maddenin yapılarına ve değerlerine yönelik (nere-deyse dinsel bir nitelik taşıyan) ilgidir. Bu modaların üçünde de saptadığımız tarihselcilik karşıtlığı tarihin olduğu gibi reddedilmesi değildir; daha ziyade, bazı yeni tarihselcilerin kötümserliğine ve nihilizmine karşı bir çıkıştır. Bir makro tarih –gezegen tarihi, bilahare de evren tarihi– diyebileceğimiz şeye duyulan bir özlemde şüpheleniriz. Ama daha kapsamlı bir tarih anlayışına duyulan bu özlem hakkında ne söylenirse söylensin, kesin olan tek bir şey vardır: *Planète*, Teilhard de Chardin ve Claude Lévi-Strauss hayranları doğal nesnelerle karşılaştıklarında Sartreci bulantıyı hissetmezler; bu dünyada kendilerini fazlalık olarak görmezler; kısacası, evrendeki kendi durumlarını bir varoluşçu gibi deneyimlemezler.

Bütün modalar gibi bu yeni akımlar da sönükleşecek ve sonunda yok olup gidecekler. Ama asıl önemleri hiçbir zaman geçerliliğini yitirmeyecek: *Planète*'in, Teilhard de Chardin'ın ve

Claude Lévi-Strauss'un popülerliği bize çağdaş Batılı insanın bilinçdışı ve yarı-bilinçli arzularına ve özlemlerine dair bir şey söylüyor. Benzer niyetlerin her nasılsa modern sanatta da deşifre edilebileceğini hesaba katarsak, dinler tarihçisi için bu yeni modaların anlamı daha ilginç hale gelecektir. Gerçekten de, çok fazla sayıda çağdaş sanatçının yapıtlarında bu tür güçlü bir madde ilgisinin hâkim olduğunu fark etmemek çok zor. Madde sevgisi herkesçe bilindiğinden Brancuşi'den söz etmeyeceğim. Brancuşi'nin taşla yönelik tutumu, Neolitik bir insanın kendisi için kutsalın tezahürünü oluşturan, yani kutsal ve nihai bir gerçeklik sergileyen bazı taşlarla karşılaştığında duyduğu endişe, korku ve derin saygı ile kıyaslanabilir. Ama modern sanatın tarihinde kübizmden lekeciliğe (taşizm) kadar pek çok örnekte sanatçının maddenin temel yapılarını ortaya çıkarabilmek için kendisini şeylerin "yüzeyi"nden özgürleştirmeye ve maddenin içine sızmaya yönelik sürekli bir çaba içinde olduğunu görüyoruz. Çağdaş sanatçının âdeta bir yandan maddenin gizli veya henüz gelişim aşamasındaki biçimlerini ortaya çıkarırken, bir yandan da içine girmek için biçim ve hacmini bozma çabasının dinsel anlamını başka bir bağlamda tartışmıştım.¹⁶ Maddenin temel biçimlerinden bu denli etkilenmek, kişinin kendisini cansız biçimlerin ağırlığından kurtarma arzusunu, yani kendisini doğmakta olan şaşaalı bir dünyaya kaptırma, böyle bir dünyaya dalıp gitme özlemini açığa vuruyor.

Analizimiz doğruysa, sanatçının maddeye yönelik tutumu ile Batılı insanın özlemleri arasında kesin bir yakınlık var ve bunu ele aldığım üç modada saptamak mümkün. Sanatçıların çoğunlukla yapıtları aracılığıyla toplumsal ve kültürel hayatın diğer kesimlerinde –bazen bir, iki kuşak sonra– meydana gelecek şeyleri önceden görmeleri gayet iyi bilinen bir durumdur.

¹⁶ Mircea Eliade, "The Sacred and the Modern Artist", *Criterion*, İlkbahar 1965, s. 22-24. Makale ilk olarak Fransızca yayımlandı: "Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain", *XX^e siècle*, no. 24 (Aralık 1964), s. 3-10.

II

DÜNYA, ŞEHİR, EV*

Kişinin Kendi Dünyasında Yaşaması

Yıllar önce Bükreş Üniversitesi'ndeki hocalarımdan biri, ünlü tarihçi Theodor Mommsen'in verdiği bir dizi seminere katılma fırsatı bulmuştu. O dönemde, yani 1890'ların başlarında Mommsen zaten çok yaşlıydı, ama zihni hâlâ berraktı ve belleği şaşılacak derecede kusursuzdu, her şeyi hatırlıyordu. Mommsen ilk seminerde Sokrates dönemindeki Atinalıları anlatıyordu. Tahtaya geçti ve tek bir açıklama yazmadan, 5. yüzyıl şehrinin bir planını çizdi; ardından tapınakların ve kamusal binaların yerini işaretlemeye başladı ve bazı ünlü kuyuların ve koruların konumunu göstermeye koyuldu. Özellikle Phaedrus'un** arka plandaki çevresini canlı bir şekilde yeniden inşa edişi çok etkile-yiciydi. Sokrates'in Lysias'ın*** oturduğu yeri öğrenmeye çalıştığı ve Phaedrus'un da Epikrates'le birlikte oturduğu yanıtını

* Şubat 1970'de Chicago'da Loyola Üniversitesi'nde verilen konferans. (ç.n.)

** Platon'un kurmaca kahramanı Phaedrus, Sokrates'in muhataplarından birisidir. (ç.n.)

*** Atinalı hatip ve vakanüvis. (ç.n.)

verdiği pasajı aktardıktan sonra Mommsen, Epikrates'in evinin muhtemel yerini gösterdi ve "bunun bir zamanlar Morychus'un yaşadığı ev olduğunu" ve "Görkemli Zeus Tapınağı'na yakın" olduğunu söyledi. Mommsen, Sokrates ile Phaedrus'un İlıssos nehri boyunca yürüdükleri güzergâhın detaylı haritasını çıkarmaya devam etti; ardından, durup unutulmaz diyaloglarını gerçekleştirdikleri "koca çınarın bulunduğu sessiz sakin noktanın" muhtemel yerini gösterdi.

Mommsen'in inanılmaz vukuf, hafıza ve edebî içgörü gösterisinden derinden etkilenen hocam, seminer bittikten sonra bir süre amfiden ayrılmak istememişti. Daha sonra, yaşlıca bir hizmetkârın gelip nazikçe Mommsen'in koluna girerek onu amfiden çıkartmasını izlemişti. Tam bu sırada hâlâ orada bulunan öğrencilerinden biri, ünlü tarihçinin evine yalnız başına gidemediğini açıklamıştı. 5. yüzyıl Atinası konusundaki yaşayan en büyük otorite, kendi yaşadığı şehirde, Wilhelm dönemi Berlini'nde kaybolmuş haldeydi!

Bu makalede tartışmayı amaçladığım konuya bundan daha iyi bir giriş bulamazdım. Mommsen "insanın kendi dünyasında yaşaması" mefhumunun varoluşsal anlamını hayran olunası bir şekilde açıklıyor. Onun gerçek dünyası, konuyla bağlantılı ve anlamlı yegâne dünya, klasik Greko-Romen dünyaydı. Mommsen için Yunanlıların ve Romalıların dünyası sadece tarihten ibaret değildi; *historyografik anamnezi*, yani tarih yazımına dayalı bir hatırlama aracılığıyla yeniden ele geçirilen ölü bir geçmiş değildi; bizatihi *onun* dünyasıydı –hareket edebildiği, düşünebildiği, canlı ve yaratıcı olmanın sonsuz mutluluğunu yaşayabildiği yerdi. Evinin yolunu bulması için hep mi bir yardımcıya ihtiyaç duydu? Bunu gerçekten bilmiyorum. Muhtemelen daha öncesinde böyle değildi. Çoğu yaratıcı bilim insanı gibi büyük bir olasılıkla o da iki dünyada yaşıyordu: tüm ömrünü anlamak için adadığı ve bir şekilde ilkelerin "kozmikleşmiş" "kutsal" dünyasına tekabül eden biçimler ve değerler dünyası ile Heidegger ifadesiyle kendisini içine "fırlatılmış" bulduğu gündelik "profan" dünya. Ama sonra Mommsen yaşlılık döneminde kutsal-olmayan, özsel-ol-

* Profan: Dindışı, dünyevi, seküler, kutsal olmayan. (ç.n.)

mayan ve kendisi için anlamsız ve nihayetinde de kaotik olan modern Berlin mekânından açıkça kopmuş olduğunu hissediyordu. Berlin'in kutsal olmayan uzamı konusunda bir bellek yitiminden (amnezi) söz edilebiliyorsa, bu bellek yitiminin Mommsen'in varoluşsal dünyasıyla, yani klasik Greko-Romen evrenle ilgili her şeye ilişkin inanılmaz bir hatırlamayla (anamnezi) tazmin edildiğinin kabul edilmesi gerekir. Mommsen yaşlılık döneminde bir arketipler dünyasında yaşıyordu.

Belki de bilinmeyen kaotik bir mekânda kaybolduğunu hissetme deneyimine en yakın örneği Avustralya Arunta kabilelerinden biri olan Achilpalarda buluruz. Mitolojilerine göre, Numbakula adında kutsal bir varlık yaşadıkları yeri “kozmikleştirir”, atalarını yaratır ve kurumlarını kurar. Numbakula gökyüzüne yükselerek gözden kaybolan bir okalıptüs ağacının gövdesinden kutsal bir sırik yapar. Bu sırik kozmik eksenı temsil eder; kara onun etrafında yaşanır hale gelir ve bir “dünyaya” dönüşür. Bu nedenle, çok önemli bir ritüel oluşturur. Achilpalar yaptıkları yolculuklarda bu sıriğı beraberlerinde taşırlar ve hangi yöne gideceklerine sıriğın eğildiğı yöne göre karar verirler. Sürekli dolaşıp durmalarına rağmen bu kendilerini daima “kendi dünyalarında” bulmalarını sağlar ve aynı zamanda, Numbakula'nın çekip gittiğı cennetle iletişimi halinde kalmalarını olanaklı kılar. Sırik kırılırsa, bu bir felakettir; bir şekilde, “dünyanın sonudur” ve kaosa dönüşür. Spencer ve Gillen kutsal sıriğın kırıldığı ve tüm kabilenin derin bir ıstıraba kapıldığı bir efsaneyi aktarırlar. İnsanlar bir süre dolaşıp durur, sonunda yere otururlar ve yok olup gitmeyi, yani ölmeyi beklerler.¹ Bu, yaşanılacak araziye “kozmikleştirme” gereksiniminin mükemmel bir örneğidir. Achilpalar için “dünya” Numbakula tarafından düzenlenen ve kutsallaştırılan evreni yeniden ürettiğı ölçüde ancak “onların dünyası” olur. Aşkına bir “açılım” vaat eden ve aynı zamanda mekândaki yönelimlerini mümkün kılan bu dikey eksen olmadan yaşayamazlar. Başka bir deyişle, insan “kaosta” yaşayamaz. Aşkın ile bu temas koptuğın-

¹ B. Spencer ve F. J. Gillen, *The Arunta*, 2 cilt (Londra, 1926), 1: 388.

da ve yönelim* sistemi altüst olduğunda, dünyada varoluş artık imkânsız hale gelir ve Achilpalar da kendilerini ölüme bırakırlar.²

Claude Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler*'de ustaca tartıştığı Brezilya'nın batısındaki Matto Grosso eyaletinde yaşayan Bororolar vakası da aynı ölçüde çarpıcı bir örnektir. Geleneksel olarak, Bororo köyünde erkeklerin evi ve dans alanı etrafında kabaca bir çember biçiminde düzenlenir; ayrıca iki eksenle dört parçaya bölünür –eksenlerden biri kuzeyden güneye, diğeri ise doğudan batıya gider. Bu bölümler köyün tüm toplumsal yaşamını, özellikle de içevlilik ve akrabalık sistemini yönetir. Bu kabile ile ilk ilgilenenler Salesian** misyonerler olmuştu; onlara yardım edebilmenin tek yolunun onları geleneksel köylerini terk edip yeni bir köye yerleşmeye ikna etmek olduğunu düşünüyorlardı. Bu iyiniyetli, hayırsever misyonerler, birbirine paralel sıralanmış dikdörtgen biçiminde kulübelere dönüşen daha elverişli ve daha pratik bir köy inşa ettiler. Bu yeniden düzenleme karmaşık Bororo toplumsal sistemini tamamen parçaladı. Bororoların sistemi geleneksel köye öyle sıkı bağlıydı ki farklı bir fiziksel çevreye nakli mümkün olamamıştı. Daha da trajik olan şeyse, köy planlarında ifade bulan geleneksel kozmolojilerinden bir kez kopunca Bororoların yarı göçebe yaşam tarzlarına rağmen kendilerini dünyada büsbütün kaybolmuş hissetmeleriydi. Bu koşullar altında kafalarını karıştıran yeni evrenleri hakkında misyonerlerin yaptığı her makul açıklamayı hemen kabul ediyorlardı.³

Temelde bir arkaik toplum insanı için tam da *dünyada yaşama olgusunun dinsel bir değeri vardır*. Çünkü bu insan, doğaüstü

* Yuvaya dönüş içgüdüsü. (ç.n.)

² Karş. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York, 1959), s. 31-39. Ayrıca bkz. agy., *Australian Religions: An Introduction* (Ithaca, N.Y., 1973), s. 50-53.

** Sanayi Devrimi'nde yoksul çocuklara yardım etmek amacıyla 19. yüzyıl sonlarında Aziz John Bosco tarafından kurulmuş olan Katolik din kuruluşu. (ç.n.)

³ Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Paris, 1955), s. 227 ve devamı; Joseph Rykwert, *The Idea of a Town, Forum, Lectura Architectonica*'dan yeniden basım (Hilversum, n.d.), s. 41.

güçlerin yarattığı, köyünün veya evinin de evrenin imgesi olduğu bir dünyada yaşar. Kozmoloji henüz profan, protobilimsel değerlere ve işlevlere sahip değil. Kozmoloji, yani yaşanılabilir dünyaların bilgisini veren kozmolojik imgeler ve simgeler, sadece bir dinsel fikirler sistemi değildir, aynı zamanda bir dinsel davranış örüntüsüdür de.

Evrendoğumsal (Kozmogonik) Şehir İnşası Modeli

Arkaik insan için dünyada yaşamının dinsel bir değeri varsa bu, “kutsal mekân” olarak adlandırabileceğimiz şeye dayalı özel bir deneyimin ürünüdür. Gerçekten de, dindar insan için mekân homojen değildir; mekânın bazı parçaları niteliksel olarak farklıdır. Kutsal ve bu nedenle güçlü ve önemli olan bir mekân vardır; bir de, kutsal olmayan ve bu nedenle, yapı, biçim ve anlam barındırmayan bir mekân vardır. Ama hepsi bundan da ibaret değildir. Dindar insan için bu mekânsal homojen-olmama durumu, –gerçekten var olan tek gerçek mekân olan– kutsal mekân ile onu çevreleyen biçimsiz uzayı oluşturan diğer tüm mekânlar arasındaki karşıtlığa dayalı bir deneyimde ifade bulur. Mekânın homojen olmayışına ilişkin dinsel deneyim, dünyanın kuruluşu ile kıyaslayabileceğimiz başlangıçsal bir ilk deneyimdir. Dünyanın oluşmasını mümkün kılan şey, sabit noktayı, yani gelecekteki tüm yönelimlerin ana eksenini ortaya çıkardığından dolayı mekânda meydana gelen kırılmadır. Kutsalın herhangi bir biçimde tezahürü gerçekleştiğinde, sadece mekânın homojenliğinde bir kırılma yaşanmakla kalmaz; ayrıca kutsalı çevreleyen uzayın gerçekdışılığına karşıt bir mutlak gerçeklik de ifşa edilir. Kutsalın tezahürü ontolojik olarak dünyayı yaratır. Hiçbir referans noktası olmayan ve bu nedenle, hiçbir yönelimin oluşturulmadığı homojen ve sonsuz uzayda, kutsalın tezahürü mutlak bir sabit noktayı, bir merkezi açığa vurur.

Dolayısıyla, kutsal bir mekânın keşfinin –yani ifşasının– dindar bir insan için taşıdığı varoluşsal değer ne kadar büyük olduğu açıktır; bir önyönelim olmaksızın hiçbir şey başlayamaz, hiçbir şey yapılamaz –ve her türlü yönelim de bir sabit noktaya

sahip olunmasını içerimler. Dindar insanın evini daima “dünyanın merkezinde” sabitlemeye çalışmasının nedeni budur. Şayet dünya yaşanılacak bir yer olacaksa, *inşa edilmelidir* –ve dindışı mekânın homojenliğine ve izafiyetine dayalı kaostan hiçbir dünya doğamaz. Sabit bir noktanın –yani merkezin– keşfi veya izdüşümü, dünyanın yaratılmasına eşdeğerdir. Kutsal bir mekânın ritüele dayalı yönlendirilmesinin ve inşasının evrendoğumsal bir değeri vardır; çünkü insanın kutsal bir mekân inşa etme ritüeli, *tanrıların* çalışmasını, yani kozmogoniye yeniden ürettiği ölçüde etkilidir.

Gerek Roma’nın tarihi, gerekse başka şehirlerin veya halkların tarihi, şehrin kurulmasıyla başlar; yani *kurulum* bir kozmogoniye karşılık gelir. Her yeni şehir dünyanın yeni bir başlangıcını temsil eder. Romulus efsanesinden bildiğimiz gibi, yuvarlak bir çukur açmak (*sulcus primigenius**) şehir surlarının inşasını tanımlar. *Urbs* (şehir) sözcüğünü *urvum*’dan (saban demirinin kavis) veya *urvo*’dan (sabanla daire çiziyorum) türetmek, klasik yazarlara çekici gelir; bazı yazarlar da *orbis*’ten (kavisli bir şey, bir küre, dünya) türetmeyi tercih eder. Servius antiklerin şehrin kurulmasıyla ilgili bir geleneğinden söz eder: “Yeni bir şehir kurulurken saban kullanıldığı için, şehir yıkılırken de aynı ritüele uyulmalı ve saban kullanılmalıdır.”⁴

Roma’nın merkezi bir çukurdu, bu çukura *mundus*** adı verilirdi ve yeryüzü âlemi ile cehennem arasındaki iletişim noktası olduğuna inanılırdı. Roscher bundan yıllar önce *mundus*’u bir *omphalos* (göbek, yani yeryüzünün göbeği) olarak yorumlamıştı; buna göre, her şehirde bir *mundus* olması, şehrin dünyanın mer-

* *Sulcus Primigenius*, harfiyen saban sürme, yeni bir şehir kurulurken kutsal bir mekân inşa etme sırasında gerçekleştirilen Etrüsk ritüelinde keşişlerin iki öküzün çektiği bir sabanı sürmelerine gönderme yapar. (ç.n.)

⁴ Aeneid 4. 212; karş. Rykwert, *The Idea of a Town*.

** Ritüel bağlamında “yerdeki çukur” anlamına gelen *mundus* terimi, bazı kaynaklara göre yeraltı dünyasının ağzını ifade eder. Anlamı tartışmalı bir terim olan *mundus*’un “dünya”, “evren” karşılıkları da vardır. (ç.n.)

kezinde, yani yeryüzünün göbeğinde (*orbis terrarum*) konumlanmış olmasına yoruluyordu. Ayrıca çok doğru bir yaklaşımla, Roma karesinin* (*Roma quadrata*) sadece kare şekli olarak değil, dört bölüme ayrılma olarak da anlaşılması gerektiği öne sürülür. Roma kozmolojisi (evrenbilimi) dört bölgeye ayrılmış bir *yerküre* imgesine dayanıyordu.⁵

Neolitik dünyada ve Bronz Çağı'nın başlarında her yerde buna benzer anlayışlar bulabiliriz. Hindistan'da tapınak gibi şehir de evrenin suretinden inşa edilir. İnşa ritüelleri kozmogoninin yinelenmesini temsil eder. Şehrin merkezine yüksek tanrılarla birlikte kozmik bir dağ olan Meru Dağı simgesel olarak konumlandırılır; şehrin dört ana kapısının her biri farklı bir tanrının koruması altındadır. Belli bir anlamda, şehir ve sakinleri insanüstü bir düzleme yükselir: şehir Meru Dağı'na benzetilir ve böylece, şehirde yaşayanlar tanrılarının "sureti" haline gelir. 18. yüzyıl kadar geç bir tarihte bile Jaipur *Silpasastra*'da tanımlanan geleneksel modele göre inşa edilmiştir.⁶

İran metropolis'i de Hindistan şehirleri ile aynı plana sahiptir, yani bir yeryüzü imgesidir (*imago mundi*). İran geleneğine göre, evren ortasında göbek gibi büyük bir delik olan altı parmaklı bir tekerlek olarak kavranır. Metinler "İran ülkesinin" (*Airyanam vaejah*) dünyanın merkezi ve kalbi olduğunu söyler; dolayısıyla, bütün ülkeler arasında en değerli olanıdır. Bu nedenle, Zerdüşt'ün doğduğu Şiraz şehri kraliyet gücünün kaynağı olarak kabul edilirdi. II. Hüsrev'in hükümdarlığı evreni simgeleştirecek şekilde kurulmuştu. İran kralı "Dünya'nın Ekseni" veya "Dün-

* Eski Roma şehrinin dört tepesini çevreleyen surun içinde kalan kutsal alan. (ç.n.)

⁵ Karş. *The Sacred and the Profane* (Kutsal ve Dindışı), s. 47; ayrıca bkz. Eliade, "Centre de Monde, Temple, Maison", R. Bloch ve diğerleri, *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux* içinde (Roma, 1957), s. 57-82; Paul Wheatley, *The City as Symbol* (Londra, 1967) ve *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Chicago, 1971).

⁶ Bkz. Stella Kramrish, *The Hindu Temple*, 2 cilt (Kalküta, 1946), 1: 14 ve devamı, s. 26 ve devamı ve birçok yerde; ayrıca bkz. yayımlanacak kitabımız "The Center of the World".

ya'nın Kutbu" adıyla anılırdı. Sarayın tam ortasında bulunan tahtında oturan kral, simgesel olarak kozmik şehrin merkezinde, Uranopolis'te konumlanmıştı.⁷

Bu türden bir kozmik simgecilik bakımından Kamboçya'nın antik başkenti Angkor çok daha çarpıcı bir örnek oluşturur:

Surları ve kale hendekleriyle şehir, sıra dağlar ve mitsel okyanuslarla çevrili Dünya'yı temsil eder. Merkez tapınak Meru Dağı'nı simgeleştirir; beş kulesi kutsal dağın beş zirvesi gibi yükselir. Etrafındaki daha küçük tapınaklar hareket halindeki takımyıldızlarını, yani Kozmik Zaman'ı temsil eder. İnana dayatılan ana ritüel, tapınağın etrafında öngörülen doğrultuda yürümektir; böylece sırayla güneş çevriminin her aşamasından geçecektir; başka bir deyişle, zamana ayak uydurarak mekânı kat edecektir. Aslında tapınak bir kronogram'dır;⁸ ideal merkezi ve düzenleyicisi olduğu Evren'in kutsal kozmografisini ve topografisini simgeleştirir ve kontrol eder.⁸

Bazı değişikliklerle aynı örüntüyü Güneydoğu Asya'da da buluruz. Siyam dört şehre bölünmüştür; ortada metropolis vardır ve şehrin merkezinde de kraliyet sarayı bulunur. Dolayısıyla, ülke evrenin bir imgesidir; Siyam kozmolojisine göre, evren bir dörtgendir ve tam ortasında Meru Dağı" vardır. Bangkok "göksel kral şehri", "Tanrıların şehri" vb. olarak adlandırılır. Dünyanın merkezine konumlanmış olan kral bir çakravartin, yani evren yaratıcısıdır. Benzer şekilde, Myanmar'da Mandalay 1857 yılında geleneksel kozmolojiye göre, yani *imago mundi* olarak inşa edilmişti –dörtgeneldi ve merkezde kraliyet sarayı vardı. Aynı koz-

⁷ Bkz. "The Center of the World" de aktarılan kaynaklar.

* Kronogram, sayılar olarak yorumlanan özel harflerin belirli bir tarihi temsil ettiği bir cümle veya yazıttır. (ç.n.)

** Meru Dağı Hinduizm, (Güney Asya kökenli bir din ve felsefe olan) Jainizm ve Budizm kozmolojisinde beş tepeli kutsal bir dağdır ve fiziksel, metafizik ve tinsel evrenlerin merkezi olarak kabul edilir. (ç.n.)

⁸ Bernard-Philippe Groslier ve Jacques Arthaud, *The Arts and Civilization of Angkor* (New York, 1957), s. 30.

molojik örüntüyü ve tabii evren, devlet, şehir ve saray arasındaki bağıntının aynısını Çin’de de buluruz. Dünya bir dikdörtgen olarak kavranır ve tam ortasında Çin vardır; dört ufukta dört deniz, dört kutsal dağ ve dört barbar ulus konumlanmıştır. Şehir her köşesinde üç kapı bulunan ve Kutup Yıldızı’na karşılık gelen merkezde de sarayın olduğu bir dörtgen olarak inşa edilmiştir. Böylece mutlak hükümdar bu merkezden tüm evrene tesir edebilecektir.⁹

Dünyanın Merkezindeki Ev

Bu kozmolojik simgeciğin saraylar, tapınaklar ve kraliyet başkentleriyle sınırlı olduğunu ve bu tür simgeleri yalnızca eğitimli ilâhiyatçılar ile zengin ve güçlü hükümdarlar, yöneticiler ve aristokratların anlayabildiğini düşünmek bir yanılgıdır. Aşikâr nedenlerle, en ünlü mimari yapı örneklerinden bazılarını gönderme yaptım; ama aynı kozmolojik simgeciğe, en arkaik ve “ilkel” olanları dâhil olmak üzere geleneksel toplumlarda herhangi bir ev, kulübe veya çadırdaki da rastlarız.

Aslında şehir, kutsal mekân veya dünyaya gönderme yapmadan evden söz etmek mümkün değildir. Çoğu durumda eve dair söylenebilecek şeyler köy veya şehir için de geçerlidir. Evren, toprak, şehir, tapınak, saray, ev ve kulübe arasındaki çok yönlü benzerlik aynı temel simgeciği vurgular: Bu imgelerin her biri varoluşsal bir dünyada olma deneyimini, daha doğrusu düzenli ve anlamlı bir dünyada konumlanmış olma deneyimini ifade eder (doğüstü varlıklar tarafından yaratıldığı için düzenli ve anlamlıdır). Mekânsal mimari terimlerle ifade edilen aynı kozmolojik simgecilik eve, şehre ve evrene ışık tutar. Bir *Dayak* evinin simgeciğini anlayabilmek için, evrendoğumsal (kozmonik) mitlerini bilmek gerekir: Dünya birbirine zıt iki öz, yüce tanrı *Mahatala* ile ilk su yılanı arasındaki savaşın sonucunda var olur. Her ev ilk örnek evin bir kopyasıdır: simgesel olarak su yılanının sırtında yükselir, çatısı *Dayak*ların yaratıcı tanrısı *Mahatala*’nın tahta çıktığı kadim dağa tekabül eder ve bir şem-

⁹ Göndermeler için bkz. “The Center of the World”, 2. Bölüm.

siye de hayat ağacını temsil eder. Aynı şekilde, Endonezya dini, kültürü ve toplumu için karakteristik olan bir kozmolojik ikicilik, her Endonezya evinin yapısında açıkça görülür: ev ritüel olarak kutsanmış “erkek” ve “dişi” bölümlerden oluşur.¹⁰

Geleneksel Çin evi de benzer şekilde kozmik bir simgeciliğin izini taşır. “Gökyüzü Penceresi” veya “Cennet Penceresi” adı verilen çatıdaki açıklık, gökyüzü veya cennet ile iletişimi sağlar. Çinliler aynı terimi Moğol çadırının tepesindeki boşluğu ifade etmek için de kullanırlar. “Cennet Penceresi” terimi Çince de aynı zamanda “baca” anlamına da gelir. Moğol çadırının tam ortasında tepedeki delikten geçen bir direk vardır. Bu direk simgesel olarak “Dünyanın Direği”, yani *dünyanın eksen*i (axis mundi) ile özdeşleştirilir. Bu eksen dünyanın pek çok yerinde ya evi destekleyen bir merkez sütun ile ya da “Dünya Direkleri” adı verilen kazıklar ile temsil edilir. *Başka bir deyişle, kozmik simgecilik gündelik meskenlerin yapısında mevcuttur.* Ev, evrenin bir imgesidir (*imago mundi*). Gökyüzü merkezdeki bir ana sütunun desteklediği uçsuz bucaksız bir çadır olarak kavrandığından, çadır direği ya da evin ana direği Dünya’nın Direkleri’ne benzetilir ve öyle adlandırılır.¹¹

Kuzey Amerika yerlilerine baktığımızda kabilelerin çoğunda, özellikle de Algonquinler ve Siouxlarda benzer anlayışlar buluruz. Eriştirme veya kabul törenlerinin yapıldığı kutsal çadırlar evreni temsil eder. Çadırın tavanı gökyüzünün kubbesini simgeleştirir, zemini yeryüzünü, dört duvarı kozmik mekânın dört yönünü temsil eder. Kutsal mekânın inşa ritüeli üçlü bir simgecilikle vurgulanır: dört kapı, dört pencere ve dört renk de dört ana yönü belirtir. Dolayısıyla, kutsal çadırın inşası kozmogoniye yineler çünkü çadır dünyayı temsil eder. Ayrıca, evren ve kozmik

¹⁰ Bkz. Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), s. 77 ve devamı, s. 160 ve devamı.

¹¹ Bkz. makalemiz “‘Briser le toit de la maison’: Symbolisme architectonique et physiologie subtile”, *Studies in Mysticism and Religion* içinde, Gershom G. Scholem’a Armağan, yay. haz. E. E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky ve C. Wirszubski (Kudüs, 1967), s. 131-39 ve “The Center of the World”, 3. ve 4. Bölüm.

zaman (“dairese” zaman) arasındaki karşılıklı bağımlılık öylesine güçlü hissedilir ki birçok Amerikan yerli dilinde “dünya”yı ve “yıl”ı ifade etmek için aynı sözcük kullanılır. Örneğin bazı California kabileleri “bir yıl geçti” demek yerine “dünya geçti” veya “yeryüzü geçti” der. Dakotalar da şöyle der: “Yıl dünyanın etrafındaki bir dairedir”, yani kutsal çadırın etrafındaki bir dairedir.¹²

Belki de en açıklayıcı ev simgeciliği örneği Kuzey Kamerunlu Fali halkına aittir. Ev, evrenin ve dolayısıyla, insanın temsil ettiği mikroevrenin imgesidir ama aynı zamanda, kozmogoni (evrendoğumu) mitinin bütün aşamalarını da yansıtır. Başka bir deyişle, ev statik bir yapı değildir; kozmogoninin farklı aşamalarına tekabül eden bir “devinimi” vardır. Ayrı birimlerin yönelimi (merkez direk, duvarlar, çatı) ve araç gerecin ve eşyaların konumu da evde yaşayanların hareketleriyle ve evdeki konumlarıyla ilişkilidir. Diğer bir deyişle, aile fertleri mevsimlere, gün içindeki saate ve aile içindeki veya toplumsal statülerindeki değişikliklere göre yerlerini değiştirirler.¹³

İnsanların yaşadığı evlerin neredeyse aşikâr olan bazı sonuçlar bakımından taşıdığı dinsel öneme dair yeterince şey söyledim. Tıpkı şehir veya ibadethane gibi ev de kozmolojik bir simgecilik veya kozmolojik bir ritüelle bütünüyle veya kısmen kutsandır. Bir yere yerleşmenin –bir köy veya sadece bir ev inşa etmenin– ciddi bir kararı temsil etmesinin nedeni budur, çünkü tam da insanın varoluşuyla ilgilidir; kısacası, insan kendi dünyasını yaratmak ve onu koruyup yenileme sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Meskenleri değiştirmek kolay değildir, çünkü insanın dünyasını terk etmesi kolay değildir. Ev bir nesne, “içinde yaşanacak bir makine” değildir; ev, tanrıların paradigmatik yaratışını, yani kozmogoniyi taklit eden insanın kendisi için inşa ettiği evrendir. Her yeni binanın inşası ve açılış töreni, bir noktaya kadar yeni bir başlangıcın, yeni bir yaşamın muadilidir. Ve her başlangıç, evrenin meydana geldiği ilk başlangıcı yineler. Kutsallıktan büyük

¹² Bkz. *The Sacred and the Profane* (Kutsal ve Dindışı), s. 46, 73-74.

¹³ Bkz. J.-P. Lebeuf, *L'Habitation des Fali montagnards du Cameroun septentrional* (Paris, 1961), s. 457 ve devamı.

ölçüde arınmış modern toplumlarda bile, yeni bir eve yerleşmeye eşlik eden kutlama ve büyük sevinç, çok uzun zaman önce başlayan yeni hayata (*vita nova*) damgasını vuran şenlik coşkusunun anısını hâlâ korur.

İsrail, Kutsal Toprak

Geçmişe ait oldukları ve modern insanla hiçbir ilişkileri olmadığı gerekçesiyle bu inançları ve deneyimleri bütünüyle göz ardı edebileceğimizi sanmıyorum. Kozmik mekâna –yani hiçbir merkezi olmayan sonsuz mekâna– dair bilimsel anlayışın bildik ve anlamlı bir dünyada varoluş deneyimiyle hiçbir ilgisi yoktur. Yahudiler kadar tarih yönelimli bir halk bile tartışmakta olduğum örüntülerden bazılarıyla kıyaslanabilecek bir kozmolojik çerçeve olmadan yaşayamaz. Yahudiler de İsrail’in dünyanın merkezine konumlandığına ve Kudüs Tapınağı’nın temel taşının dünyanın kuruluşunu temsil ettiğine inanırlar. Kudüs Tapınağı (Kubbet-üs-Sahra, Tapınak Tepesi) yeraltı sularının derinliklerine (*tehom*) kadar uzanır. Kudüs Tapınağı tam da *tehom*’un üzerinde konumlanmıştır; *tehom*, Babillilerin apsû’sünün (yani Yaratılış’tan önceki ilk denizin) İbrani muadilidir. *Apsû* ve *tehom* su ile ilgili kaosu, kozmik maddenin biçimlenmeden önceki halini ve aynı zamanda da ölümün dünyasını, yaşamı önceleyen ve takip eden şeylerin dünyasını simgeler. Dolayısıyla Kudüs Tapınağı ölümler diyarı (cehennem) ile yeryüzü arasındaki kesişme ve iletişim noktasını oluşturur. Üstelik bu dikey imge yatay mekâna benzetilirken, alt bölgeler yaşam alanını çevreleyen bilinmeyen çöl bölgeleriyle ilişkilendirilebilir; yani evrenin sıkıca üzerinde yerleştiği yeraltı dünyası, şehrin sınırlarını aşan kaosa tekabül eder.¹⁴

Dolayısıyla Kudüs,

yeryüzünde cennete en yakın yerdir; yatay olarak coğrafi dünyanın tam merkezidir, dikey olarak yeryüzü ile cehennem

¹⁴ Bkz. aktarılan kaynaklar Eliade, *The Myth of the Eternal Return* içinde (New York, 1959), s. 7 ve devamı; *The Sacred and the Profane* içinde, s. 36 ve devamı.

arasında tam ortadadır; her ikisinin de dünyanın yüzeyine en yakın olduğu mekândır –cennet (gökyüzü), Kudüs'te yeryüzünden sadece 3-28 km yüksektedir, Tehom'un suları Tapınağın sadece 457 m altındadır. Yahudi için Kudüs'e yolculuk, tam da “yaratılışın kabına”, her şeyin rahmine, gerçekliğin merkezine ve kaynağına, en mükemmel kutsanma mekânına bir tırmanıştır.¹⁵

Bu nedenle İsrail, Bratislavlı Haham Nachman'ın* ifade ettiği gibi, “Yaşamın ruhunun asıl merkezidir ve bu nedenle, dünyanın yenilenmesinin merkezidir... Sevincin kaynağı, bilgeliğin son noktası... Yeryüzünün sağaltıcı saf gücüdür”.¹⁶ İsrail'in ve Tapınağın yaşamsal gücü birçok şekilde ifade edilir ve hahamlar çoğunlukla bunu abartma konusunda birbiriyle yarışa girmiş gibidirler. Bir haham metni de benzer bir minvalde şu iddiada bulunur: “Tapınak yıkıldığında, Tanrı'nın inayeti dünyadan ayrıldı.” Dinler tarihçisi Jonathan Z. Smith bu hahamlık geleneğini şöyle yorumlar:

Tapınak ve oradaki âyin, dünyayı destekleyen kozmik sütunlar veya “kutsal direk” işlevini taşır. İbadet kesilir veya bozulursa, bir hata yapılırsa, o zaman dünya, Tanrı'nın inayeti, bereket ve aslında Merkez'den çıkan yaratılışın tamamı bozulacaktır. Tıpkı Achilpaların kutsal sırası gibi..., Merkez'in ve sahip olduğu gücün yıkılması, Kutsal Dünya'ya dayanan gerçeklik ile dünya arasındaki bağın kopması anlamına gelir. İster yapılan bir yanlış isterse sürgün yoluyla olsun, bu ilişkinin kesilmesi kozmik bir felakettir.¹⁷

Chaim Raphael, David Ben-Gurion, Richard L. Rubenstein ve Jonathan Smith gibi birbirinden farklılık gösteren çağdaş Yahu-

¹⁵ Jonathan Z. Smith, “Earth and Gods”, *Journal of Religion* 49 (1969): 112.

* Hasidizmin kurucusu; Hasidik Yahudilik olarak da bilinir; *hasid* sözcüğü dindar anlamına gelir; Ortodoks bir Yahudilik anlayışına dayanır. (ç.n.)

¹⁶ Alıntı, *agy.*, s. 113.

¹⁷ *Agy.*, s. 117.

di âlimler ve yazarlar bile, Sürgün'ün Yahudiler için ne anlama geldiğini anlatmaya çalıştıklarında benzer kozmolojik imgeler kullanırlar. "Sürgün kronolojik olarak MS 70 yılından sonrasına konumlandırılabilen bir olay olmasına rağmen" der Jonathan Smith, her şeyden önce tamamen mitsel bir olaydır: "Kaosa, yaratılışın yıkılmasına dönüş ve kutsal varlıktan kopuş, ilk tufan felaketine benzer."¹⁸ Chaim Raphael Kudüs'ün kaybedilmesinin, tarihsel bir olay olan Yahudilerin sürgün edilmesinden çok daha önemli olduğunu yazar: "Bizatihi Tanrı sürgün edilmişti. Dünyanın çivisi çıkmıştı. Yıkım, yok oluş onun simgesiymi." ¹⁹ Elbette "evsiz Tanrı", sürgün edilmiş Tanrı, önceden 1. yüzyılda Haham Akiba'nın* kullandığı imgelerdendir ama günümüzde de bu denli yaygın olmaları son derece önemlidir. 18. yüzyıl Talmud âlimi Jonathan Eibschutz şöyle der: "Kudüs bizim olmazsa... yaşam niçin bizim olsun? ... Kuşkusuz yaşamdan ölüme indik. Ve tersi de doğru. Tanrı Zion'un [Kudüs'ün] tutsaklığına son verdiğinde, ölümden yaşama yükseleceğiz."²⁰ Son derece çarpıcı olan nokta ise şudur:

Kibbutzculuğun" kurucusu olan ateist, sekülerist koyu Marksist Siyonistler arasında bile "toprak ve emeğe" dayalı dinleri, geri kazanılan bir merkeze, toprakla paylaşılan yaşama dayalı eski dilin dirilişidir. Dolayısıyla, örneğin 20. yüzyılın başında çoğu kişinin seküler cemaatlerin lideri olarak gördüğü A. D. Gordon, topluca yaşadıkları ortak deneyimlerini kozmik ağaçlar, dünyanın merkezleri vb. fikirler içeren tumturaklı bir dil ile ifade eder. A. D. Gordon şöyle yazar: "İstedığımız yaşam Anayurdumuzun tarlalarında ve göğünün altındaki kendi yaşam kaynaklarımızdan beslenen kendi yaşamımız, bundan daha azı ya da daha fazlası değil. ... Köklerimizden

¹⁸ Agy., s. 118.

¹⁹ Alıntı, agy., s. 120, n. 41.

* Akiba ben Yasef; haham öğretilerine dayalı Yahudiliğin temellerini atan din bilgini. (ç.n.)

²⁰ Alıntı, agy., s. 119.

** İsrail'de kolektif tarım yapmak için yerleştirilmiş toplum. (ç.n.)

söküldüğümüz doğal toprağımıza dikilmek için Anayurdu-muza geliyoruz. ... Tüm gücümüzle bu merkezde toplanmak bizim vazifemiz ... Filistin’de kurmaya uğraştığımız şey yeni-den yaratılmış yeni bir Yahudi halkıdır.”²¹

Kozmik Dinler ve Kutsal Kitaba Dayalı Dinler

Alıntılarının sayısını çoğaltabilir ve diğer modern kültürlerle ait birçok benzer örnek verebilirim. Daha az bilindiği için Yahudi kozmolojik simgeciliğini örnek verdim;²² gerçekten de, Musevîlik ve belli bir noktaya kadar da Hristiyanlık genelde neredeyse tamamen tarihsel, yani zaman-yönelimli dinler olarak görülürler. Kudüs ve merkezindeki Tapınak ile birlikte İsrail kutsal bir ülkedir, çünkü Yehova’nın* halkının iyiliği için planladığı ve gerçekleştirdiği uzun süren bir sürü olağanüstü olaydan oluşan kutsal bir tarihi vardır. Ama bu hem ilkel hem de Doğulu pek çok din için de söz konusudur. *Arandaların*, *Dayakların* veya *Boroların* yaşadıkları yer doğaüstü güçler tarafından yaratıldığı için kutsaldır: Kozmogoni insanın yaratımı ve diğer mitsel olayların takibi ettiği kutsal bir tarihin başlangıcıdır.

Burada ilkel *kozmik* dinler ile *tarihsel* kutsal kitaba dayalı dinler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tartışmaya gerek duymuyorum. Zira konumuzla alakalı olan nokta, anlaşılır ve anlamlı bir dünyada yaşama ihtiyacı olarak ifade edilen aynı temel anlayışla her yerde karşılaşmamız ve bu anlayışın temelde bir kutsal mekân deneyiminden türediğini görmemiz. O halde evler, şehirler, araziler biçimindeki kutsal mekâna dayalı bu tür deneyimlerin kutsallıktan uzak modern insan için hangi bakımdan hâlâ önemli olduğunu sorabiliriz. Kuşkusuz, insanın asla matematikçilerin ve fizikçilerin eşyönlü (*izotropik*) olarak kavradığı mekânda, yani tüm yönlerde aynı özelliklere sahip mekânda

²¹ Agy., s. 125-26.

²² Ayrıca bkz. Richard L. Rubenstein, “The Cave, the Rock, and the Tent: The Meaning of Place”, *Continuum* 6 (1968): 143-55.

* Allah, Tanrı, Kadiri Mutlak (Ahdi Atik’ten). Yahwe, Yahveh, Yahve, Jahveh, Yahve, Jahweh, Jahwe ile aynı anlama gelir. (ç.n.)

yaşamadığını biliyoruz. İnsanın deneyimlediği mekân yönelimlidir, dolayısıyla eşyönsüzdür (*anizotropik*), zira her boyutun ve yönün özgül bir değeri vardır; örneğin dikey ekseninde “üst” ile “alt” aynı değere sahip değildir; yatay ekseninde sol ve sağ değer bakımından farklılaşabilir. Öyleyse sorulması gereken soru şudur: Yönelimli mekâna dayalı deneyim ile amaçsal yapılanmış mekânlara, örneğin farklı sanatsal ve mimari mekânlara dayalı benzer deneyimlerin, dindar insanın (*Homo religiosus*) aşına olduğu kutsal mekânla ortak bir yönü var mıdır?

Bu kesinlikle zor bir soru –ama böyle bir soruyu kimin yanıtlaması beklenir? Kutsal mekânın ne anlama geldiğinin farkında olmayan ve geleneksel meskenin kozmik simgeciliğini tamamen göz ardı eden birisinin değil elbette. Maalesef bu çok sık söz konusu oluyor.

Brancuşi’nin New York’ta Armory Show’daki* ilk sergisinin ardından gündeme gelen ünlü davayı hatırlatarak bu bölümü noktalamak istiyorum. New York gümrük yetkilileri Brancuşi’nin bazı heykellerinin ülkeye girişini engeller –örneğin, *Mile Pogany* ve *A Muse*– bunları sanat eseri olarak kabul etmezler ve büyük mermer taşı olarak gösterip ağır vergiler getirirler. Brancuşi’nin eserlerinin vergilendirilmesine ilişkin müteakip dava boyunca en azından ünlü bir Amerikalı sanat eleştirmeni de *Mile Pogany* ve *A Muse*’ün cilalanmış mermerden ibaret olduğunu beyan ettiğine göre, New Yorklu gümrükçülere karşı aşırı sert olmamalıyız!

Brancuşi’nin sanatı öylesine yeniydi ki 1913’tе bazı sanat eleştirmenleri ve sanat erbapları bile onu anlayamadı. Benzer şekilde, kutsal mekâna dayalı kozmik simgecilik o denli eski ve o denli bildik ki çoğu kişi bu simgeciliği henüz fark edemiyor.

* Amerika’da düzenlenen ilk büyük modern sanat sergisi; 1913 yılında Uluslararası Modern Sanat Sergisi adıyla üç büyük şehirde (New York, Chicago ve Boston) Amerikan Ressamlar ve Heykeltıraşlar Derneği tarafından düzenlenmiştir. (ç.n.)

III

ÖLÜM MİTOLOJİLERİ: BİR GİRİŞ*

Ölümün Kökenine Dair Mitler

W. Lloyd Warner Avustralyalı bir erkeğin farklı yaşam krizleri hakkında şöyle yazar:

Doğumdan önceki kişilik tamamen tinseldir; yaşamının ilk yıllarında, toplumsal olarak kadınlarla birlikte sınıflandırıldığına tinsel olmayan veya dünyevi bir hale gelir; birey yaşlanıp ölüme yaklaşırken giderek daha fazla dinselleşmeye ve kutsallaşmaya başlar ve ölümden bir kez daha tamamen tinsel ve kutsal bir nitelik kazanır.¹

Çağdaşlarımızın çoğu ölüm hakkında ne düşünürse düşünsün, ölümün “tamamen tinsel ve kutsal” bir varlık tarzı olduğu konusunda kesinlikle aynı fikirde *değildirler*. Dindar olmayan çoğu

* Kasım 1973'te Chicago'da Amerikan Din Akademisi Yıllık Kongresi'nde verilen konferans. (ç.n.)

¹ W. Lloyd Warner, *A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe* (1937; gözden geçirilmiş basım 1958; yeniden basım, New York, 1964), s. 5-6.

insan için ölüm, yaşamın anlamını yitirmesinden önce bile her türlü dinsel anlamından yoksundur. Bazıları için ölümün yavanlığının keşfi, yaşamın saçmalığının ve anlamsızlığının keşfini önceler. Meçhul bir İngiliz psikanaliste mâl edilen şu açıklamayı hatırlayalım: “Hepimiz deli doğarız; sonradan ahlâkı öğrenir, aptal ve mutsuz oluruz; sonra da ölürüz.”

Bu son cümle –“Sonra da ölürüz”– Batılı insanın kendi yazgısına ilişkin anlayışının mükemmel bir ifadesidir; ama diğer birçok kültürde rastlanandan biraz farklı bir anlayışı yansıtır. O kültürlerde de insanlar ölümün gizemini çözmeye ve anlamını ele geçirmeye uğraşır. “Sonra da ölürüz” türünden bir cümlelin sorgulanmadan olduğu gibi kabul edildiği tek bir kültür bilmiyoruz. Ama insanın ölümlülüğünün bu basit ifade şekli, mitsel bağlamından soyutlandığında gösterişçi bir basmakalıp sözden başka bir şey değildir. Tutarlı ve anlamlı bir son cümle şöyle olmalıydı: “... ve *bu yüzden* ölürüz.” Gerçekten de, çoğu geleneksel kültürde, ölümün gelişi başlangıçta meydana gelen talihsiz bir tesadüf olarak sunulur. İlk insanlar, yani mitsel atalar ölüm nedir bilmiyordu; yani ölüm ilk zamanda meydana gelen bir şeyin sonucudur.² İnsan ölümün dünyada ilk nasıl ortaya çıktığını öğrendiğinde, kendi ölümsüzlüğünün nedenini de anlamaya başlar: başlangıçta filanca bir şey gerçekleştiği için insan ölür. İlk ölüme dair bu mitin ayrıntıları ne olursa olsun, mit insanlara kendi ölümsüzlükleriyle ilgili bilgi verir.

Gayet iyi bilindiği gibi, insanın tanrısal bir buyruğu ihlal etmesi sonucu ölümün dünyaya geldiği açıklamasına yalnızca birkaç mitte rastlarız. Ölümü şeytani bir varlığın zalim ve keyfi edimine bağlayan mitlerse daha yaygındır. Örneğin Yaratıcıya düşman güçlerin ölümü dünyaya getirdiğini söyleyen Avustral-

² Ölümün kökenine dair mitler konusunda bkz. J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament* (Eski Ahit’te Folklor), 3 cilt (Londra, 1919), 1:45-77; Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament* (Eski Ahit’te Efsane ve Görenek) (New York, 1969), s. 35-47, 339-40; Mircea Eliade, *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions* (İlkellerden Zen’e: Dinler Tarihinin Tematik bir Kaynak Kitabı) (New York, 1967), s. 139-44

ya kabilelerinin mitolojilerinde ve Orta Asya, Sibirya ve Kuzey Amerika mitolojilerinde bu tür mitsel temalara rastlanır.³ Oysa arkaik toplumlarda bunun tersine mitlerin çoğu ölümü saçma bir tesadüf, bir kaza olarak ve/veya ilk ataların aptalca bir seçiminin sonucu olarak ele alır. Okuyucu özellikle Afrika'da yaygın olan "İki Elçi" veya "Gönderilemeyen Mesaj" tarzında sayısız öyküyü anımsayabilir.⁴ Bu öykülere göre, Tanrı bukalemunla atalara ölümsüz olacakları mesajı, kertenkeleyle ise ölecekleri mesajını gönderir. Ama bukalemun yolda durur, kertenkele ondan önce varır. Mesajı ilettikten sonra da ölüm dünyaya adım atar.

Ölümün absürdlüğüne ilişkin bundan daha güzel bir anlatıma nadiren rastlatırız. Sanki bir Fransız varoluşçu yazardan bir sayfa okuyor gibisinizdir. Gerçekten de, varoluştan hiçliğe geçiş öylesine anlaşılmazdır ki komik derecede absürd olduğundan gülünç bir "açıklama" bile daha tatmin edicidir. Elbette bu tür mitler Dünya'ya dair özenle geliştirilmiş bir teoloji önvarsayarlar: Tanrı basit bir nedenle verdiği karardan dönmez: söz bir kez ağızdan çıkınca gerçekliği yaratmıştır.

Ölümün dünyada belirmesini mitsel ataların aptalca bir davranışına bağlayan mitler de aynı ölçüde çarpıcıdır. Örneğin, bir Melanezya miti, ilk insanların yaşamlarını sürdürürken yılanlar gibi deri değiştirdiğini ve böylece yenilenerek gençleştiklerini söyler. Ama bir gün gençleşerek evine dönen yaşlı bir kadını çocuğu tanımaz. Kadın çocuğu yatıştırmak için tekrar eski derisine bürünür ve bu andan itibaren insanlar ölümlü olur.⁵ Son olarak, güzel bir Endonezya miti, "Muz ve Taş"tan söz etmek istiyorum.

³ Avustralya kabileleri için: karş., diğerlerinin yanı sıra, T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions* (Aranda Gelenekleri) (Melbourne, 1947), s. 44-45 (aynı mit *From Primitives to Zen*, s. 140-42'de tekrar aktarılır). Orta Asya, Sibirya ve Kuzey Amerika mitolojileri için bkz. bazı örnekler Mircea Eliade, *Zalmoxis, the Vanishing God* içinde, İng. çev. Willard R. Trask (Chicago, 1972), s. 76 ve devamı.

⁴ Bkz. Hans Abrahamsson, *The Origin of Death: Studies, African Mythology* içinde (Ölümün Kökeni: Afrika Mitolojisine Dair İncelemeler) (Uppsala, 1951).

⁵ R. H. Codrington, *The Melanesians* (Melanezyalılar) (Oxford, 1895), p. 265 (= *From Primitives to Zen*, s. 139).

Başlangıçta gök yeryüzüne çok yakındı ve Yaratıcı, insanlara bir ipin ucunda armağanlar sarkıtıyordu. Bir gün bir taş sarkıttı. Ama atalar taşa el sürmedi ve Yaratıcılarına şöyle seslendiler: “Bu taşla ne yapacağız? Bize başka bir şey ver.” Tanrı bu isteğe uydu; bir süre sonra onlara bir muz verdi, muzu sevinçle aldılar. Sonra atalar gökyüzünden şöyle diyen bir ses duydu: “Muzu seçtiğiniz için hayatınız da onunki gibi olacak. Muz ağacı meyve verdiğinde, ana gövde [ebeveynler] ölür; bu yüzden siz de öleceksiniz ve sizin yerinizi çocuklarınız alacak. Taşı seçmiş olsaydınız, yaşamınız da bir taşınki gibi olacaktı, değişmez ve ölümsüz.”⁶

Bu Endonezya miti gizemli yaşam ve ölüm diyalektiğini çok güzel örnekler. Taş yok edilemezliği ve dayanıklılığı, dolayısıyla aynının sonsuz sürekliliğini simgeler. Ama taş aynı zamanda, donukluğun, ataletin, eylemsizliğin ve hareketsizliğin de simgesidir; oysa genelde yaşam ve özelde de insan olma koşulunu tanımlayan şey yaratıcılık ve özgürlüktür. Nihayetinde insan için bu, temelde tinsel yaratıcılık ve tinsel özgürlük anlamına gelir. Bu nedenle, ölüm insan olma koşulunun bir parçası haline gelir; çünkü birazdan göreceğimiz gibi, tin ve tinsel varlıklar kavramlarını anlaşılır kılan ölüm deneyimidir. Kısacası, ilk ölümün nedeni ne olursa olsun, insan ancak kendi ölümlülüğünün, faniliğinin tamamen farkında bir varlık olarak kendisi olur ve kendi özel yazgısını yerine getirir.

William ve Henry’nin babası yaşlı Henry James, bir keresinde şöyle yazmıştı: “Havva’nın Âdem’e verdiği ilk ve en büyük görev, Cennet’ten kovdurulmaları olmuştur.” Bu kuşkusuz ilk felakete, cennetin ve ölümsüzlüğün yitirilmesine ilişkin modern Batılı bir görüş. Geleneksel kültürlerin hiçbirinde ölüm bir lütuf olarak görülmez. Aksine, arkaik toplumlarda insanın kalıcılığı fikrini, yani artık ölümsüz olmasa da düşmanca bir güç yaşamına son vermediği sürece insanın yaşayabileceği inancısını hâlâ bulabilirsiniz. Başka bir deyişle, doğal bir ölüm basitçe tasavvur edilemezdir. Tıpkı ataların ölümsüzlüklerini kazaen gerçekleştiren

⁶ J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, (Ölümsüzlük İnancı) 3 cilt (Londra, 1913), 1: 74-75, aktaran A. C. Kruijt (= *From Primitives to Zen*, s. 140).

tesadüfi veya şeytansı olaylar sonucu kaybetmeleri gibi bir insan da şimdi büyüye, hayaletlere veya başka doğaüstü saldırganlara kurban gittiği için ölür.

Bununla birlikte, Taş ve Muz mitinin böylesine incelikle işaret ettiği gibi, çoğu arkaik kültürde ölüm, yaşamı tamamlayıcı bir zorunluluk olarak kabul edilir. Temelde bu, ölümün insanın ontolojik statüsünü değiştirdiği anlamına gelir. Ruhun bedenden ayrılması yeni bir varlık kipi oluşturur. Bu bakış açısında, insan tinsel varoluşa indirgenir; bir hayalet, bir “tin” olur.

Cenaze Âyinlerinin Kozmolojik Simgeçiliği

İlk ölümle gerçekleşen beden ile ruhun ayrılması olayına, tüm evrenin yapısal bir değişim geçirmesinin eşlik ettiği inancına çoğu kültürde rastlarız: Gök yok oldu ve cennet ile yeryüzü arasındaki iletişim araçları bozuldu (cennet ile yeryüzünü birbirine bağlayan ağaç, sarmaşık veya merdiven yıkıldı, kozmik dağ düzleşti). Bundan sonra, tanrılar artık eskiden olduğu gibi kolayca ulaşılamaz oldu; artık en yüksek cennette oturmaya başladılar, sadece şamanlar veya büyücüler onlara ulaşabilir oldu, bunu da ancak esrik (kendinden geçmiş), yani deyim yerindeyse “tinsel” olarak yapabiliyorlardı.⁷

Bir de şu inanış vardır: İnsan ilk yaratıldığında Tanrı ona ruh bahşetmiştir, bedenini veren ise yeryüzüdür. Ölüm ânında bu iki unsur da doğal olarak kendi kaynaklarına döner: beden yeryüzüne ve ruh da semavi yaratıcısına.⁸

Kozmogoni, antropogoni ve ölüm arasındaki bu tür analogiler, deyim yerindeyse, ölme ediminin “yaratıcı” potansiyeline dikkat çekerler. Zira geleneksel toplumlar da gayet iyi bildiği

⁷ Karş. M. Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries*, çev. Philip Mairet (New York, 1960; yeniden basım, New York, 1967), s. 59 ve devamı. Ayrıca bakınız aynı yazar, *Australian Religions: An Introduction* (Ithaca, N.Y., 1973), s. 33 ve devamı.

⁸ Diğerleri arasında bkz. Olof Pettersson, *labmek and labmeaimo: A Comparative Study of the Dead and of the Realm of the Dead in Lapish Religion* (Lund, 1957), s. 20 ve devamı.

gibi, cenaze âyinleri düzgün bir şekilde yapılana kadar ölüm *gerçek* kabul edilmez. Başka bir deyişle, fizyolojik ölümün başlangıcı sadece bir işarettir, ölünün yeni kimliğini “yaratmak” için bir dizi yeni ritüelin gerçekleşmesi gerekir. Bedene, büyü yoluyla yeniden canlandırılmayacak ve şeytanca işlere alet edilemeyecek şekilde davranılması gerekir. Daha da önemlisi, yeni ikametgâhına gidebilmesi için ruha kılavuzluk edilmelidir ve yapılan âyin aracılığıyla, gideceği yerde yaşayanlar topluluğuyla bütünleşmesi sağlanmalıdır.

Ne yazık ki, arkaik ve geleneksel toplumlarda cenaze törenlerinin dinsel simgeciliği konusunda çok az şey biliyoruz. Çağdaş bir antropolog şans eseri bir cenaze âyinine tanık olduğunda ve orada bulunanların bu âyini kendisine açıklamasını sağlayabildiğinde ancak bu konuda ne kadar cahil olduğumuzu fark ederiz. Kolombiyalı antropolog Reichel-Dolmatoff’un 1966’da katıldığı Sierra Nevada de Santa Maria’daki Kogi kabilesinden genç bir kızın cenaze töreni bunun iyi bir örneğidir. Reichel-Dolmatoff’un yaptığı tasvir hâlâ yeterince bilinmez; bu nedenle burada özetlemek kesinlikle faydalı olacak.

Mezar yerinin seçilmesinden sonra şaman (*máma*) bir dizi âyinle ilgili jestler gerçekleştirir ve bir açıklama yapar: “İşte Ölümün köyü; İşte Ölümün tören evi; İşte dölyatağı. Evi açacağım. Ev kapalı, şimdi onu açacağım!” Bunun ardından “Ev açıldı” der ve insanlara mezarı kazacakları yeri gösterir. Mezarın alt kısmına küçük yeşil taşlar, kabuklu deniz hayvanları ve bir salyangoz kabuğu koyarlar. Daha sonra, şaman çok ağırmış izlenimi vererek bedeni yükseltmeye çalışıyormuş gibi yapar; dokuzuncu denemesinde bunu başarır. Beden, baş Doğu’ya bakacak şekilde gömülür ve şaman “evi kapatır”, mezar doldurulur. Ardından mezarın etrafında başka âyin jestleri gerçekleştirilir ve sonunda köye dönülür. Cenaze töreni yaklaşık iki saat sürer.

Reichel-Dolmatoff’un açıkladığı gibi, gelecekte mezarda kazı yapacak bir arkeolog bazı kemikler ve kabuklarla birlikte, baş Doğu’ya çevrilmiş bir iskelet bulacaktır. Âyinler ve her şeyden önce de âyinlerde içerimlenen dinsel ideoloji, geriye kalan şeylerle “kurtarılamaz”. Üstelik Kogi dininin bütünü göz ardı

eden günümüzün yabancı gözlemcisi için törenin simgeciligi anlaşılır değildir. Zira Reichel-Dolmatoff'un da kavradığı gibi, "Ölümün köyü" ve "Ölümün tören evi" sonuçta "mezarlığın sözeleştirilmesi"dir (yani sözlü ifadeye dönüşmüş halidir); "ev" ve "dölyatağı" ise mezarın "sözeleştirilmesidir" (ve bu da sağ tarafına dönük yatan bedenin fetüs pozisyonunu açıklar). Bu seremonileri "ölü için yemek/yiyecek" gibi sunuların "sözeleştirilmesi" ve "dölyatağı-evin" "açılması" ve kapanması" ritüeli takip eder. Son bir arınma ile tören son bulur.

Üstelik Kogiler dünyayı –yani Evren Ana'nın dölyatağını– köyleriyle özdeşleştirirler; her köy, her költ ev, her ikamet, her mezar onlar için bu dölyatağıdır. Şaman cesedi dokuz kez havaya kaldırdığında, bu bedenin gebelik sürecinin dokuz ayından geriye doğru ilerleyerek fetüs haline dönüşünü gösterir. Mezar dünyaya benzetilirken, cenaze sunuları kozmik bir anlam kazanır. Ayrıca, sunuların, yani "ölü için yiyeceklerin" de cinsel bir anlamı vardır, çünkü mitlerde ve düşlerde ve evlilik seremonilerinde, yeme edimi cinsellik eylemini simgeleştirir; dolayısıyla, cenaze sunuları da Evren Ana'yı dölleyen bir döldür. Kabuklu deniz hayvanları da çok karmaşık bir simgecilikle yüklüdür ve sadece cinsel bir anlam taşımazlar. Ailenin yaşayan fertlerini temsil ederler, salyangoz kabuğu ise ölünün "eşini" simgeler; çünkü mezarda kabuk yoksa genç bir kız öbür dünyaya ulaştığında "bir koca isteyecektir" ve bu istek, kabileden genç bir erkeğin ölümüne neden olacaktır.⁹

⁹ G. Reichel-Dolmatoff, "Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Maria", (Sierra Nevada de Santa Marialı Yerlilerin Dinsel Simgecilğine Dair Notlar), *Razón y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes*, Sayı 1 (1967), s. 55-72, özellikle s. 63 ve devamı. Ayrıca bkz. M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), s. 138 ve devamı; aynı yazar, "South American High Gods, Part II", *History of Religions* 10, no. 3 (1971): 234-66, özellikle s. 256 ve devamı.

Bir Ölüm Ritüeli ve Kendinden Geçmeye Dayalı Ölüm Tasavvuru

Reichel-Dolmatoff'un bu güzel analizine burada son verelim. Bu tür bir örnek, her türlü geleneksel ölü gömme biçimini aydınlatan antropokozmik simgecilğe dair anlayışımızın ne denli tutarsız olduğunu, dolayısıyla arkaik toplumlarda ölüm ve ölmenin dinsel boyutu hakkında ne kadar az şey bildiğimizi gösterir. Bununla birlikte, tek bir gerçekten eminizdir: Geleneksel dünyada her yerde ölüm ikinci bir doğuş, yeni bir ruhsal (tinsel) varoluşun başlangıcı addedilir veya addedilirdi. Ama bu ikinci doğum, birincisi, yani biyolojik doğum gibi doğal değildir; öyleyse, “verilmiş” değildir, ritüel yoluyla yaratılması gerekir. Bu anlamda, ölüm bir *başlangıç*tir, yeni bir varlık tarzına giriştir. Ve gayet iyi bilindiği gibi, her türlü başlangıç temelde bir yeniden doğuşun veya dirilişin izlediği simgesel bir ölüme dayanır.¹⁰ Ayrıca, bir varlık tarzından diğerine geçiş kaçınılmaz olarak simgesel bir ölme edimini içerirler. Kişinin yeni, daha üstün bir halde yeniden doğabilmesi için bulunduğu önceki koşulda ölmesi gerekir. Ergenliğe geçiş âyinlerinde, ergenin doğal biyolojik koşulu son bulur ve ergen bir kültürel varlık olarak yeniden yaşama döner; bu andan itibaren kabilenin tinsel değerlerine ulaşır. Eriştirme töreni boyunca ergenler ölü kabul edilir ve hayalet gibi davranırlar.¹¹ Bu tür durumlarda epey gerçekçi bir ölüm tasavvuruna tanık oluruz; ölüm tinin bir varlık tarzı olarak tasavvur edilir. Dolayısıyla, bazı kültürlerde sadece düzgün bir şekilde erişkinliğe kabul edilenlerin sahici bir ölüm-sonrası varoluşa sahip olacağı inancı hâkimdir; bu inanışa göre, diğerleri larvamsı bir hale mahkûm olacaktır veya bir “ikinci ölüme” kurban gideceklerdir.

Ölümlerle karşılaşmanın yol açtığı tüm önemli dinsel ve kültürel buluşları hatırlatmak gibi bir niyetim yok. Ataların ve kahramanların kültlerini veya ölümlerinin kolektif dönüşü ile ilgili inançları

¹⁰ Karş. M. Eliade, *Birth and Rebirth*, İng. çev. Willard R. Trask (New York, 1958); yeniden basım *Rites and Symbols of Initiation* (New York, 1965).

¹¹ *Birth and Rebirth*, s. 15 ve devamı.

ve ritüelleri (yani bazı âlimlerin dramın başlangıcı olarak kabul ettiği bir dönemin maskeli balolarını) tüm ayrıntısıyla ele almak isteyenler olabilir. Yunan tragedyasının kökeni hakkında ne düşünülürse düşünülün, ölümlerin bir süreliğine dönüşü için yapılan kutlama törenlerinin birçok halk kültüründe önemli rol oynayan karmaşık ve dramatik gösterileri doğurduğu kesindir.

Şamanların kendinden geçme veya esrime deneyimleri, yani cennete veya ölümler diyarına yaptıkları yolculuklar özellikle yaratıcıdır. Ruhun bedenden geçici bir süre ayrılmasını temsil eden kendinden geçme, ölümün tasavvur edilmesi olarak kabul edilirdi ve hâlâ da böyledir. Ruhlar âlemine gidebilen ve insanüstü varlıkları (tanrılar, iblisler, ölümlerin ruhları) görebilen şaman, ölüme dair bilgi dağarcına önemli bir katkı sağlar:

Büyük bir olasılıkla, hem “cenaze coğrafyasının” çoğu özelliği hem de ölüm mitolojisinin bazı temaları şamanların kendinden geçme deneyimlerinin ürünüdür. Şamanın kendinden geçme deneyiminde gördüğü yerler ve dünyanın ötesine yaptığı yolculuklarda karşılaştığı kişiler girdiği trans esnasında veya sonrasında bizatihi şaman tarafından özenle tanımlanır. Böylece, ölümlerin bilinmeyen korkutucu dünyası biçime bürünür ve belirli örüntülere göre düzenlenir. Son olarak, bir yapı sergiler ve zaman içinde bildik ve kabul edilebilir hale gelir. Dolayısıyla, ölümler dünyasının doğaüstü sakinleri *görünür* olur; biçime bürünürler, bir kişilikleri hattâ bir yaşam öyküleri olur. Ölümler dünyası yavaş yavaş bilinir hale gelir. Son tahlilde, şamanın kendinden geçiş yolculuklarına dayalı açıklamalar ölümler dünyasının “tinselleştirilmesine” katkıda bulunur, aynı zamanda onu mucizevi biçimler ve tasvirlerle zenginleştirirler.¹²

Ayrıca şamanın kendinden geçmesine dayalı açıklamaları ile Si-birya, Orta Asya, Polinezya ve kimi Kuzey Amerika kabilelerinin sözlü edebiyatlarındaki bazı epik temalar arasında da belirgin

¹² M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, İng. çev. Willard R. Trask (New York, 1964), s. 500 ve devamı.

bir benzerlik vardır.¹³ Aynen şamanın hasta kişinin ruhunu geri getirmek için yeraltına, ölümler diyarına inmesi gibi destan kahramanı da ölümler diyarına gider ve muhtelif sınavlardan geçerek, ölmüş bir kişinin ruhunu geri getirmeyi başarır; Orpheus'un Eurydike'nin ruhunu geri getirme mücadelesi bunun tipik bir öyküsüdür.

Bunun dışında, hem mitte hem de folklorda okyanusun ötesindeki ve dünyanın ucundaki masalsı diyarlara yapılan yolculukları anlatan çok sayıda dramatik tema vardır. Bu mitsel toprakların ölümlerin alanını temsil ettiği açıktır. Bu tür cenaze töreni coğrafyalarının kökeninin veya "tarihinin" izini sürmek imkânsızdır ama dolaylı ya da dolaysız olarak hepsi öteki dünyaya, yeraltındaki en bildik varlığa, göksel varlığa ve okyanusun ötesindeki topraklara dair görüşlerle ilişkilidir.¹⁴

Bu tür mitsel coğrafyalara dair söyleyecek daha çok şey var, ama şimdilik "yaratıcı" diyebileceğimiz ölüm ve ölme edimi anlayışları hakkında başka örnekler vermekle yetineyim. Aslında, ölüm daha üstün, başka bir varoluş tarzına geçiş olarak yorumlanınca, insan yaşamındaki tüm önemli değişimlerin de paradigma modeli haline gelir. Platonik bir yaklaşımla felsefenin bir ölüm tassavuruna benzetilmesi zamanla çok önemli bir metafor olmuştur. Ama şamanların kendinden geçişlerinden yüksek dinlerdeki büyük mistiklerin deneyimlerine kadar mistik deneyimlerde söz konusu olan bu değildi. Bir Hristiyan aziz kadar bir Hindu da dindışı, dünyevi koşul "içinde ölür": yani "dünyada bir ölüdür"; büyük Yahudi ve gizemci Müslüman sufi için de aynısı geçerlidir.

¹³ Bkz. *agy.*, s. 213 ve devamı, 311 ve devamı, 368 ve devamı. Ayrıca bkz. R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), s. 317 ve devamı, s. 370 ve devamı.

¹⁴ Bu temaya ilişkin kaydadeğer bir literatür vardır. Frazer'ın çalışmaları (*The Belief in Immortality*, 1-3. ciltler) ve Olof Pettersson (*labmek and lameaimo*) derledikleri malzeme bakımından değerlidir (bkz. Pettersson'da kaynakça, s. 233-41). Özet bir sunum için bkz. F. Bar, *Les Routes de l'autre monde* (Paris, 1946).

Bu yaratıcı benzetmelerin tümü –yani ölme deneyiminin her türlü önemli dönüşümün paradigma modeli olarak benimsenmesiyle ortaya çıkan simgeler ve metaforlar– ölümün tinsel işlevini vurgular: Ölüm insanı bir tin biçimine dönüştürür– bu bir ruh, hayalet, semavi bir beden vb. olabilir. Ama öte yandan, bu tür tinsel dönüşümler doğumla, yeniden doğuşla veya dirilmeye bağlantılı, yani yeni ve bazen de daha güçlü olan bir yaşamla bağlantılı imgeler ve simgeler ile ifade edilirler. Bu paradoksal ölme edimini yeni bir varoluş tarzının başlangıcı olarak niteleyen ilk yorumlarda bu zaten açıktır.

Nitekim ölümle karşılaşmaya dayalı ritüellerin çoğunda gizli bir çelişki olmasa da, tuhaf bir belirsizlik vardır. Ölümün tinselleştirme erdemi coşkuyla yüceltilebilir ama bedene ve yaşamın yeniden doğuşuna duyulan sevgi daha güçlüdür. Lloyd Warner’ın belirttiği gibi Avustralyalı bir erkek ölünce “tamamen tinsel ve kutsal” hale geldiği doğru olsa da bu dönüşüm sevinçle karşılanmaz. Avustralya’da her yerde, birisi öldüğünde, bir felaket yaşanmış duygusu hâkim olur. Kadınların inleyerek ağlaması, kan akıtmak için kafanın kesilmesi ve diğer yas ve umutsuzluk tezahürleri gerçek bir çılgınlığa ulaşır. “Müşterek yas ve gazap ancak ölünün intikamının alınacağına dair bir kesinlik ve kendinden eminlikle ve empatiye dayalı temin edilmesiyle kontrol altına alınabilir.”¹⁵

Ayrılan Ruhun Çelişkili Çok Konumluluğu

Bu çelişkili fikirlerin ve davranışların çoğunun kökeninde ruhun yerinin belirlenmesi sorunu vardır. Ölünün mezarı ve ölümler âleminde olması beklense de, yaşadığı çevrelere musallat olduğu, buraları terk etmediği yönünde yaygın bir inanış vardır. Ruhun bu tür paradoksal çok konumluluğu, farklı dinsel sistemlere göre farklı şekillerde açıklanır. Bir yandan, ruh “esasen” ölümler âlemine giderken, bir parçasının evin veya mezarın yakınında kaldığına inanılır; bir yandan da, ruhun ölümler âlemindeki ölümler topluluğuna nihai katılımından önce bir süreliğine yaşama yakın

¹⁵ M. Eliade, *Australian Religions*, s. 167.

kaldığı düşünülür. Bu ve benzeri açıklamalara rağmen, çoğu dinde ölümlerin hem mezarda hem de tinsel bir alanda eşanlı olarak var olduğuna dair örtük bir anlayış mevcuttur. Akdeniz’de egemen olan bu tür bir anlayış, beklenildiği gibi, Hıristiyan Kilisesince de kabul edilmiştir. Kuşkusuz, burada sonradan Kili-se’nin de kabul ettiği Hıristiyanlık öncesi popüler bir geleneği ele alıyoruz. Milano Piskoposu Aziz Ambrosius gibi kılı kırk yaran titiz ilâhiyatçılar bile bu konuda aynı fikri paylaşır. Erkek kardeşi Satyrus 379’da öldüğünde, Ambrosius onu bir şehidin bedeninin yanına gömdü. Büyük ilâhiyatçı şu mezar taşı yazıtını yazdı: “Ambrosius, erkek kardeşi Manlius Satyrus’u bir şehidin sol eline gömdü; yaşadığı iyi yaşamın karşılığında, bu kutsal kanın ıslaklığı ona sızsın ve bedenini sulasın.”¹⁶ Dolayısıyla, Satyrus’un artık cennette olması beklense de, şehidin kanı mezardaki Satyrus’un üzerine akmaya devam eder. Ölünün aynı anda iki yerde birden olmasına dair bu inanışın, bedenin dirilişine dair Hıristiyan öğretisi ile hiçbir ilgisi yoktur; Oscar Cullmann’ın doğru bir şekilde dikkat çektiği gibi “Bedenin dirilmesi, her şeyi kucaklayan yeni bir yaratım edimidir...” ve “tamamen kutsal bir süreç olan kurtuluş ile bağlantılıdır.”¹⁷

Neredeyse evrensel bir inanış olan ölünün hem yeryüzünde hem de tinsel bir dünyada bulunduğu fikri son derece önemlidir. Tersine bulgulara rağmen, ölünün bir şekilde canlının dünyasının parçası olmasına duyulan gizli umudu açığa vurur. Gördüğümüz üzere, ölümün gelişi ruhun varoluşunu olanaklı kılar ama buna karşılık tinselleşme süreci yaşama dair simgeler ve metaforlar aracılığıyla gerçekleşir ve ifade edilir. Yaşamın en önemli eylemlerinin ölüm terimleriyle veya tersine ölümün yaşam terimleriyle açıklandığı ifadeleri anımsayın; örneğin ölüm olarak evlilik, doğum olarak ölüm vb. Son tahlilde, bu paradoksal süreç, yaşam ve ölümün, beden ve ruhun kendilerini tek bir nihai gerçekliğin

¹⁶ Buecheler, yay. haz., *Carmina latina epigraphica*, sayı 1421, aktaran J. P. Jacobsen, *Les Manes*, 3 cilt (Paris, 1924), 1: 72.

¹⁷ Oscar Cullmann, “Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?”, Krister Stendahl, yay. haz., *Immortality and Resurrection* içinde (New York, 1965), s. 29.

boyutları veya diyalektik evreleri olarak açığa vurduğu bir anlam düzeyine ulaşmaya yönelik bir özlemi ve belki de gizli bir umudu açığa vurur. Dolaylı olarak bu saf ruh olma koşulunun değerini yitirmesini içerimler. Gerçekten de Orpheusçuluk, Platonculuk ve Gnostisizm istisna olmak kaydıyla, Yakındoğu ve Avrupa antropolojilerinin, ideal insanı benzersiz bir tinsel/ruhsal varlık olarak değil ama yeniden doğan bir tin olarak kavradığı söylenebilir. Bazı arkaik mitolojilerde de benzer anlayışlar saptanabilir. Ayrıca, bazı ilkel binyılcı akımlarda Zerdüşçülük, Musevilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın da paylaştığı, bedeninin dirilişine dair eskatolojik bir umut vardır.¹⁸

Yaşam simgeleri ve metaforlarının ölüm simgeleri ve metaforları ile karşılıklı olarak birbirine aktarılması, bir paradoks olarak, bazı psikologların, dilbilimcilerin ve felsefecilerin dikkatini çekmektedir. Ama en azından benim bildiğim kadarıyla, henüz hiçbir dinler tarihçisi bu tartışmaya önemli bir katkı sağlamadı. Halbuki dinler tarihçisi diğer araştırmacıların dikkatinden kaçan anlamları ve niyetleri ortaya çıkarabilirdi. Bu karşılıklı aktarım veya ifade etme paradoksu, yaşam ve ölüm hakkında ne düşünürse düşünsün kişinin sürekli olarak ölme tarzları ve düzeylerini deneyimlediğini açığa vurur. Bu ise ölümün daima yaşamda mevcut olduğu biyolojik gerçeğinin onaylanmasından daha fazlasıdır. Önemli olan nokta, bilinçli veya bilinçdışı olarak sürekli ölümün gerçekdışı, hayalî dünyalarını keşfediyor olduğumuz ve hiç usanmadan yenilerini keşfetmeye devam ettiğimizdir. Bu aynı zamanda şu anlama da gelir: Deyim yerindeyse, en üretken yaşam tezahürlerinin güdümünde olduğumuzda bile ölüm deneyimlerini tasavvur ediyoruzdur.

Mitsel Cenaze Coğrafyaları

Bu konuyu aydınlatmak için biraz önce tartıştığımız mitsel cenaze coğrafyaları meselesine dönelim. Bu tür masalsı alanların

¹⁸ Örnekler için bkz. M. Eliade, *Méphistophélés et l'Androgyne* (1962), s. 171 ve devamı. (= *Mephistopheles and the Androgyne* [New York, 1965], s. 137 ve devamı).

morfolojisi son derece zengin ve karmaşıktır. Hiçbir âlim tüm cennetleri, cehennemleri, ölümlerin yeraltı âlemlerini, ölümler diyarı ve karşıt âlemlerini bildiğini iddia edemez. Ayrıca, bu mucizeler diyarlarına giden bütün yolları bildiğini de iddia edemez, gerçi –dönüşü-olmayan– topraklara giden yolda en sık karşılaşılan örnekleri verecek olursak– oraya giden bir nehir ve bir köprü olduğunu bilir; bir deniz ve bir gemi, bir ağaç ve bir mağara veya bir uçurum; bir köpek ve bir iblis veya bir melek bekçi olduğunu bilir.¹⁹

Ama bizi ilgilendiren şey, bu düşsel toprakların sonsuz çeşitliliği değildir; daha önce de söylediğim gibi, bunların imgelemimizi beslemeye ve harekete geçirmeye devam ediyor olmaları gerçeğidir. Üstelik düşlerimizde ve fantezilerimizde yeni dönüşü-olmayan-toprakların ve onlara güvenli bir şekilde ulaşmamızı sağlayacak yeni yolların keşfi devam ediyor; sözgelimi çocuklar, şairler, romancılar, ressamalar, sinemacılar sürekli yapıyor bunu. Bu tür toprakların ve manzaraların, kişilerin, tasvirlerin ve eylemlerin gerçek anlamının onları kabul eden veya tahayyül eden kişiler için her zaman açık olması da pek önem taşıyor. Avrupalı ve Amerikalı çocuklar, seksek oynarken aslında arkaik bir ritüeli yeniden canlandırdıklarının farkında değiller; amacı bir labirente girip başarılı bir şekilde dönmek olan seksek oyununu oynarken, simgesel olarak ölümler diyarına inip sonra yeryüzüne geri çıkıyorlar.²⁰

Dolayısıyla, ölüme dair mitolojiler ile cenaze coğrafyalarının modern insanın gündelik yaşamının bir parçası haline gelmesi hem önemli hem de açıklayıcı bir olgudur. Şu Fransız atasözü, “*Bırakıp gitmek biraz da ölmektir*” çokça alıntılansa da pek de aydınlatıcı bir örnek değil. Ölüm sadece uzaklara git-

¹⁹ Bu mitsel coğrafyaları hazırlık aşamasındaki kitabım “*Mythologies de la mort*”da tartışıyorum.

²⁰ Bkz. Jan de Vries, *Untersuchung über das Hüpfspiel: Kinderspiel-Kult-tanz*, Folklore Fellows Communication sayı 173 (Helsinki, 1957), s. 83 ve devamı. Ayrıca bkz. Siegbert Hummel ve Paul G. Brewster, *Games of the Tibetans*, Folklore Fellows Communication sayı 187 (Helsinki, 1963), s. 18-19, 32-33.

mek, bir şehirden veya ülkeden ayrılmak gibi eylemlerle tasavvur edilemez veya simgesel olarak deneyimlenemez. Aynı şekilde, ne Cehennemler, Cennetler ve Araflara dair sayısız betimleyici çağrışımlarla dolu gündelik dil ne de bunlara atıfta bulunan atasözleri, hayalî, düşsel evrenlerin modern insanın yaşamında oynadığı yaratıcı rolün hakkını layıkıyla verebilir. 1920'lerin başından beri edebiyat eleştirmenleri kurmaca, dram ve şiirde ölüm mitolojilerini ve coğrafyalarını başarılı bir şekilde deşifre etmektedir. Gelgelelim dinler tarihçisi, onlardan daha ileri gidebilir ve gündelik yaşamın pek çok jestinin ve eyleminin ölme tarzları ve düzeyleriyle simgesel olarak ilişkili olduğunu gösterebilir. Karanlığa gömülme, ışığın istilasına veya içeri girmesi ölümle karşılaşmayı temsil eder. Aynı şey bir dağın tepesine çıkma, uçma, su altında yüzme deneyimi veya uzun yolculuk, bilinmeyen bir ülkenin keşfi veya yabancılarla anlamlı bir karşılaşma deneyimleri için de söylenebilir. Bu deneyimlerin her biri mitolojilerden veya folklordan bilinen hayalî evrenlere veya kişinin kendi düşlerine ve fantezilerine ait bir manzarayı, bir kişiyi veya bir olayı hatırlatır veya yeniden canlandırır. Bu tür deneyimlerin simgesel anlamının nadiren farkında olduğumuzu söylemeye bile gerek yok. Önemli olan şey, bu simgesel anlamların bilinçdışı da olsa yaşamlarımızda belirleyici bir rol oynuyor olmasıdır. İster çalışıyor veya düşünüyor olalım, ister dinleniyor veya boş vakit geçiriyor olalım, ister uyuyor veya rüya görüyor veya uykuya dalmaya çalışıyor olalım, kendimizi bu tür hayalî evrenlerden kurtaramıyor olduğumuz gerçeği bunu doğrulamaktadır.

Karşıtların Birliği (*Coincidentia Oppositorum*) Olarak Ölüm

Ölüm ve yaşam imgelerinin ve metaforlarının ikideğerliliğini hiç durmadan fark ederiz. Mitolojide ve dinde bu denli çok olduğu gibi hayalî evrenlerde de ölüm ve yaşam diyalektik bir ilişki içindedir. Kuşkusuz ürkütücü cenaze tasvirleri kâbuslara da yol açar ama bu tür durumlarda, nadiren farkında olsak da esasen arkaik deneyimlerle uğraşıyoruzdur. Özetle, dinsel bilgisizliğine

ve ölüm sorununa karşı kayıtsızlığına rağmen modern Batılı insanın bile arkaik atalarımızın zihinlerine musallat olan gizemli diyalektikle bilinçli veya bilinçdışı olarak hâlâ ilgilendiğini söyleyebiliriz. Ölüm, şu ya da bu şekilde –nasıl tahayyül edildiği önem taşımayan– yeni bir varlık biçimiyle ilişkilendirilmedikçe kavranamaz: bir varoluş-sonrası, yeniden-doğuş, reenkarnasyon, ruhun ölümsüzlüğü veya bedenin dirilişi gibi. Birçok gelenekte insanın ilk ölümsüzlüğünü tekrar kazanma umudu vardır. Tekrar Endonezya mitine dönersek, nihayetinde bu, mitsel atalar için tek tatmin edici çözümün hem muzı hem de taşı birlikte seçmek olacağını söylemekle aynı anlama gelir. Tek başına ne muz ne de taş, insanın o çelişkili özlemini, hem doyasya yaşama hem de ölümsüz olma –zamanda ve sonsuzlukta var olma– özlemini karşılayabilir.

Dinler tarihçisi bu tür çelişkili dürtülere ve isteklere aşınadır. Çok sayıda dinsel yaratıda karşıtlıkların kesişimini (*coincidentia oppositorum*), yani tüm karşıtlıkların son bulduğu bütünselliğe ulaşabilmek için karşıtlıkları, kutuplaşmaları ve ikicilikleri aşma arzusunu buluruz. Tek bir örnek verecek olursak, ideal insan androjen (çift cinsiyetli) olarak kabul edilir ve bu haliyle, hem yaşamı hem de ölümsüzlüğü barındırır.

Gayet iyi bilindiği gibi, paradoksal “karşıtların birliği” ilkesi, Hint ontolojilerini ve kurtuluş bilimlerini karakterize eder. Mahāyāna geleneğinin en kapsamlı ve en cüretkâr yeniden yorumlarından birisi olan, Nāgārjuna’nın geliştirdiği Mādhyamika öğretisi, bu tür bir diyalektiği uç boyutlara taşır. Nāgārjuna’nın “ne Samsāra’yı Nirvāna’dan ayırmak mümkün, ne de Nirvāna’yı Samsāra’dan ayırmak” açıklamasından daha büyük bir skandal, daha büyük bir saygısızlık olabilir mi?²¹ Zihni dile dayalı yanıltıcı yapılardan özgürleştirmek için Nāgārjuna yüce, everensel *coincidentia oppositorum* ilkesine yönelen bir diyalektik geliştirmişti. Ama onun dinsel ve felsefi dehasını besleyen, varlık ve hiçliğin,

²¹ *Mūla madhyamakakārikās* 25. 19, İng. çev. Frederick J. Streng, *Emptiness* (Nashville, 1967), s. 217.

sonsuzluk ve zamanın akışının, mutluluk ve ıstırapın paradoksal birliğine dayalı çok eski bir pan-Hint geleneğiydi.

Kuşkusuz, böyle görkemli Hint metafiziğinin yaratıcı buluşları, Batılı insanın hayali evrenlerini doğuran çelişkili dürtüler ve özlemlerle bir tutulamaz. Ama gene de, yapısal yakınlıkları aşıkârdır ve felsefeciler ile psikologlara yeni büyüleyici problemler çıkarırlar. Öte yandan, yeni ufuklar açan en etkili Batılı düşünürlerin ölümün varoluşsal anlamını keşfetmeye yönelik biteviye çabalarını hatırlamamız gerekir. Aslında, Batılı toplumların hızla sekülerleşmesinin sonucu olarak dinsel anlamlarından arınmış olmakla birlikte ölüm, *Varlık ve Zaman*’dan beri felsefi sorgulamanın merkezindedir. Heidegger’in sorgulamalarının istisnai başarısı –popüler modası da denebilir– modern insanın varoluşsal bir ölüm anlayışına duyduğu özleme ışık tutar.

Heidegger’in katkıları saymakla bitmez. Ama bir noktanın vurgulanması önemli: Heidegger insan varoluşunu “Ölüme-doğru-Varlık” (*Sein zum Tode*) olarak tanımlıyor ve ölümün “*Dasein*’in en doğru, özel ve nihai olasılığı”²² olduğunu söylüyorsa da, aynı zamanda şunu da diyor: “Ölüm, Varlığın sığındığı, varlığı koruyan bir sığınaktır (*Gebirg*).”²³ Başka bir pasajı aktaracak olursak ölüm “Hiçliğin mabedi olarak, kendisinde Varlığı gizler (*das Wesende des Seins*).”²⁴

Heidegger’in temel felsefi sonuçlarından herhangi birini kesin ve basit bir formülle ifade etmek neredeyse imkânsızdır. Bununla birlikte, sanki Heidegger’e göre insan ancak ölümü doğru anlayarak kendisini ele geçirir ve dolayısıyla, kendisini Varlığa açar. Gerçekten de insan ölümün kaçınılmazlığını idrak edip “ölüm-doğru-özgürlük”ün (*Freiheit zum Tode*) farkına vardığında, varoluş sahici hale gelir; yani tamamen insanca olur. Ama ölüm “kendisinde Varlığı sakladığı” için Heidegger’in düşünce-

²² Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman), s. 250, William J. Richardson’ın yorumuyla, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (Lahey, 1967), s. 76.

²³ Richardson, *Heidegger*, s. 574.

²⁴ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Dersler ve Denemeler) (Pfullingen, 1954), s. 177, Richardson’ın yorumuyla, *Heidegger*, s. 573-74.

sini, ölme ediminde Varlık ile karşılaşma olasılığının vurgulanması olarak yorumlamak da mümkündür. Heideggerci bir yorumcu bu tür bir yorum hakkında ne düşünürse düşünsün, Heidegger'in ölüm ve yaşamın, varlık ile hiçliğin paradoksal birlikte varoluşunu hayran olunacak bir şekilde kanıtladığı gerçeği önemini korumaktadır.

Heidegger'in ölümün tam da yaşamın merkezindeki çokbıçimli mevcudiyetine ve varlığın hiçlikte ayrılmaz şekilde gizlendiğine ilişkin güçlü analizi, bir dinler tarihçisini özellikle cezbederdi. İnsan düşüncesinin ve imgeleminin tarih öncesi dönemden günümüze dek, Taş ve Muz gibi nahif ve gizemli bir mitten görkemli ama eşit derece de gizemli *Varlık ve Zaman*'a dek sürekliliğini keşfetmek belki de dinler tarihçisi için bir ayrıcalık ve büyük bir tatmindir.

IV

GİZEMBİLİM VE MODERN DÜNYA*

Bu denemede ele almak istediğim konuyu size en baştan söylemeliyim. Önce “gizembilim”, “okültizm” ve “ezoterizm” terimlerinin anlamını belirlemeye çalışacağım. Ardından 19. yüzyılın ortasından günümüze değin gizembilime duyulan ilginin kısa bir tarihini verecek ve bu ilginin kökenini araştıracağım. Çağdaş Batı dünyasında, özellikle de Amerika’da tanık olduğumuz köklü dönüşümü değerlendirebilmek için bu tür retrospektif bir bakışa ihtiyacımız var. Daha sonra, birtakım gizli pratikleri, gizembilim disiplinlerini ve ezoterik kuramları, özellikle de Amerikan gençlik kültüründe propagandası yapıldığı şekliyle ele alacağım. Bu denemenin sınırları içerisinde, elimizdeki pek çok örnek arasından katı bir seçim yapmak zorundayım. Bu yüzden, yeni dinî cemaatler, spiritüel çevreler, parapsikolojik araştırmalar vb. gibi

* Yıllık Freud’u Anma Semineri’nin 24 Mayıs 1974 tarihinde Philadelphia’da düzenlenen yirmi birincisinde sunulan tebliğ; *Journal of the Philadelphia Association for Psychoanalysis* 1, sayı 3 (Eylül 1974): 195-213’te yayımlanmıştır. Özellikle biyografik olan yeni malzeme eklemeleri yapılmıştır. Yayıncının izniyle yayımlanmaktadır.

bazı önemli fenomenleri hesaba katmayacağım. Ayrıca tüm bu fenomenlere bir dinler tarihçisi olarak yaklaşacağımı, yani onların psikolojik, sosyolojik, hattâ politik bağlamlarını, anlamlarını ve işlevlerini tartışmayacağımı da belirtmeliyim (bunu daha yeterli olabilecek kişilere bırakıyorum).¹

Oxford Sözlüğü'ne göre "okült" (occult) sözcüğü, "zihnin idrak etmediği veya edemediği şey; anlayışın veya bilinen gerçeklerin sınırları ötesindeki şey" anlamında ilk kez 1545'te kullanılmıştır. Hemen hemen yüz yıl sonra 1633'te sözcük bir yan anlam kazanır: gizli ve gizemli bir doğaya dair bilgi içeren veya bu doğanın etkenlerini, güçlerini kullanan (büyü, simya, astroloji, teozofi gibi) antik ve ortaçağ bilimlerinin konusu". Edward A. Tiryakian "Esoterik Kültürün Sosyolojisine Doğru" (Toward the Sociology of Esoteric Culture) başlığını taşıyan ufuk açıcı makalesinde, terimin güncel kullanımıyla örtüşen daha açıklayıcı bir "gizembilimi" tanımı sunar. Tiryakian şöyle yazar:

¹ Gizembilim ve onun dirilişi üzerine kallavi bir literatür bulunmaktadır. Şu kaynaklara bakabilirsiniz: Richard Cavendish, *The Black Arts* (New York, 1967); Colin Wilson, *The Occult* (New York, 1971); Edward F. Heenan, yay. haz., *Mystery, Magic, and Miracle: Religion in a Post-Aquarian Age* (Englewood Cliffs, N.J., 1973); Richard Woolly, *The Occult Revolution: A Christian Meditation* (New York, 1973); Martin Marty, "The Occult Establishment", *Social Research* 37 (1970): 212-30; Andrew M. Greeley, "Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture", *Youth and Society* 2 (1970): 131-40; Marcello Truzzi, "The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and Nouveau Witch", *Sociological Quarterly* 13 (winter, 1972): 16-36 (with a rich bibliography); Edward A. Tiryakian, "Toward the Sociology of Esoteric Culture", *American Journal of Sociology* 78 (November 1972): 491-512; aynı yazar, "Esotérisme et exotérisme en sociologie: La sociologie à l'âge du Verseau", *Cahiers Internationaux de Sociologie* 52 (1952): 33-51. Ayrıca bkz. Edward A. Tiryakian, yay. haz., *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult* (New York, 1974); Robert Galbreath, "The History of Modern Occultism: A Bibliographical Survey", *Journal of Popular Culture* 5 (winter, 1971): 726-54, yeniden basım *The Occult: Studies and Evaluation* içinde (Bowling Green, Ohio, 1972).

Gizembilimden a) doğada veya evrende, modern bilimin araçlarıyla fark edilemeyen veya ölçülemeyen gizli veya görünmez güçlere dayalı maksatlı pratikleri, teknikleri veya yöntemleri ve b) olayların ampirik seyrine dair bilgi elde etmek veya olayların gidişatına müdahale ederek değiştirmek gibi ampirik sonuçları olan bir niyete veya isteğe dayalı pratikleri, teknikleri veya yöntemleri anlıyorum... Biraz daha ileri gidip, gizembilim faaliyetinin öznesinin sıradan birisi olmadığını, bu pratikler konusunda uzmanlık isteyen özel bilgi ve beceriye sahip bir kişi olduğunu, bu bilgi ve becerilerin (halkın erişiminde olmasa da) toplumsal olarak organize edilmiş, rutinleşmiş ve ritüelleşmiş bir tarzda öğrenildiği ve aktarıldığını düşünecek olursak, bunların gizeme dayalı bilimlerin veya zanaatlerin pratikleri olduğunu söyleyebiliriz.²

“Ezoterizm”in tanımı biraz daha inceliklidir. Tiryakian’a göre:

“Ezoterik”, gizembilimi tekniklerine ve pratiklerine temel teşkil eden dinsel-felsefi inanç sistemlerinin ortak adıdır. Demek ki, “ezoterik” doğa ve evrenin daha kapsamlı bilişsel haritalarına, nihai gerçekliğin epistemolojik ve ontolojik yansımalarına gönderme yapar ve bu haritalar da gizembilimin usullerine zemin sağlayan bilgileri oluşturur.³

Ama ezoterizmin en önemli ve en önde gelen çağdaş temsilcisi René Guénon, gizembilim pratikleri denilen şeye şiddetle karşı çıkar. Göreceğimiz üzere, bu ayırım önemlidir çünkü okültizm ile ezoterizmin modern dönemlerde nasıl koşut bir rol oynadığını anlamamızı sağlar.

Gayet iyi bilindiği gibi, gizembilimi ve ezoterik terimlerinin içerdiği bütün inançlar, teoriler ve teknikler geç antikitede zaten popülerdi. Bazıları –örneğin büyü, astroloji, sihir, ruhlarla iletişim kurma, büyücülük– 2000 yıl kadar önce Mısır’da ve Mezopotamya’da icat edilmiş veya sistematikleşmişti. Bu pratiklerin

² Tiryakian, “Toward the Sociology of Esoteric Culture”, s. 498 ve devamı.

³ Agy., s. 499.

çoğunun Ortaçağ'da tamamen yok olduğunu söylemeye bile gerek yok. Ama İtalyan Rönesansı'nda yeni bir prestij kazandılar ve son derece saygın bir konuma ulaştılar ve moda oldular. Bu noktayı tekrar ele alacağım çünkü umulmadık bir şekilde konumuza dolaylı da olsa ışık tutuyorlar.

19. Yüzyıl Fransız Yazarları ve Gizembilime Duydukları İlgi

Okültizm modasını 1810 doğumlu, teoloji seminerlerinin müdavimi, bir Fransız öğrenci, Alphonse-Louis Constant yaratmıştır; Constant, Eliphas Lévi mahlasıyla tanınır.⁴ Esasen “okültizm” bu sözde rahibin uydurduğu bir terimdir ve İngilizcede ilk kez 1881'de teozofist A. D. Sinnet tarafından kullanılmıştır. Lévi olgunluk döneminde Christian Rosenroth'un *Kabbala Denu-data*'sını okur; daha sonra da Jacob Boehme, Swedenborg, Louis-Claude de Saint-Martin (“Le Philosophe Inconnu”, yani Meçhul Filozof olarak da bilinir) ve diğer 18. yüzyıl teozofi uzmanlarının yapıtlarını okur. Kitapları –*Dogme et rituel de la haute magie* (Yüksek Büyü Öğretisi ve Ritüeli, 1856), *L' Histoire de la magie* (Büyünün Tarihi, 1859) ve *La Clef des grands mystères* (Büyük Gizemlerin Anahtarı, 1861)– gösterişçi bir karmaşıklık içermelerine rağmen, bugün için anlaşılması zor bir başarı kazanmıştır. “Baş Rahip” Lévi hem Fransa'da hem İngiltere'de –Gül Haçlılar, Farmasonlar vb. gibi– birtakım gizli cemiyetlere “kabul edildi”; ünlü gizembilim romanı *Zanoni*'nin yazarı Bulwer Lytton ile tanıştı ve Teozofi Cemiyeti'nin kurucusu Madam Blavatsky üzerinde belli bir etkisi oldu.

1875'te ölen Eliphas Lévi, Fransız yeni-okültistlerin gelecek kuşağı açısından önemli bir rol oynamıştır. Ardılları arasında en dikkat çekici olanı “Papus” mahlaslı 1865 doğumlu Dr. Encausse'ydi.⁵ Papus, Franc-Maçonnerie des Chevaliers Maçons Elus

⁴ Eliphas Levi konusunda bkz. Richard Cavendish, *The Black Arts*, s. 31 ve devamı.

⁵ Papus konusunda bkz. René Guénon, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (Paris, 1921), s. 202 ve devamı.

Cohen de l'Univers (Evrenin Seçilmiş Rahibi Mason Şövalyeler) isimli yeni bir ezoterik tarikat kuran epey gizemli şahsiyet Don Martines de Pasqually (1743-74) tarafından kabul törenine davet edildiğini iddia ediyordu.⁶ Papus aynı zamanda Meçhul Filozof Aziz Martin'in "gerçek müridi" gibi davranıyordu.⁷ Burada Martines de Pasqually'nin ana savını inceleyemem ama onun için kabulün amacının insana yitirdiği "Âdem'in ayrıcalıklarını" tekrar kazandırmak, yani o ilk koşulu, "Tanrı'nın suretinden yaratılan insan-tanrı" koşulunu insana iade etmek olduğunu söylemek yeterli olacak. Bunlar hem Meçhul Filozof'un hem de 18. yüzyıl Hristiyan teozofistlerin çoğunun paylaştığı görüşlerdir. Gerçekten de bu yazarların hepsi insanın Cennet'ten kovulmadan önceki ilk özgün koşulunun, "tinsel mükemmellik", ruhlarla (yani meleklerle) iletişim kurma veya simya aracılığıyla yeniden kazanılabileceğine inanır. 18. yüzyılda sayısız gizli cemiyet, mistik grup ve Mason loncası cennetten kovulmuş insanı yeniden eski haline döndürme peşine düşmüştür. Hepsinin de ana simgeleri, Kudüs Tapınağı olarak da bilinen Süleyman Mabedi (simgesel olarak yeniden inşa edilecektir), (en azından kısmen yeniden kurulmuş olan) Tapınak Şövalyeleri ve (miti ve gizli anlamının simya uygulamalarında mevcut olduğu varsayılan) Kutsal Kâse'dir.

Papus gizembilim geleneğinin tamamına vâkıf olduğunu iddia ediyordu. Bu nedenle, Martinci Tarikat'ı kurdu –kendi ifadesiyle "yeniden kurdu"– bu tarikat aracılığıyla üyelere Louis-Claude de Saint-Martin'in gizli öğretisini açıklamak istiyordu. Ama *erbablara* (cognoscenti) göre bu tarikat neredeyse sadece Papus'un kendi fikirlerini yansıtıyordu. Bununla birlikte, Martinci Tarikat başlangıçta epey başarılı oldu. İlk "yüce konsey"nin üyeleri arasında Maurice Barrès, Paul Adam, Joseph Péladan, Stanislas de Guaita gibi ünlü yazarlar bulunuyordu. Papus aynı zamanda

⁶ Bkz. Gerard van Rijnberk, *Un Thaumaturge au XVIII^e siècle: Martines de Pasquali, sa vie, son œuvre, son ordre*, 2 cilt (Paris, 1935, 1938).

⁷ "Meçhul Filozof" Louis-Claude de Saint-Martin konusunda bkz. Antoine Faivre, *L'Esotérisme au XVIII^e siècle* (Paris, 1973), s. 188 ve devamı ve s. 201, dipnot 125'te aktarılan bibliyografya.

L'Eglise Gnostique Universelle (Evrensel Gnostik [Bilinirci] Kilise) ve L'Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix (Gül-Haçlılar Kabala Tarikatı) gibi başka okült grupların kuruluşuna da yardımcı oldu.

19. yüzyıl sonunda gizembilime yönelik bu ilginin önemi, Fransız yazarların oynadığı rolden kaynaklanır. Anatole France gibi bir kuşkucu bile 1890 tarihli bir makalesinde şöyle bir açıklamada bulunur:

Bu döneme ait edebî yapıtların büyük bir bölümünü anlayabilmek için gizembilime dair belli bir bilgiye sahip olmak gerekir. Büyü, şairlerimizin ve romancılarımızın imgeleminde önemli bir yer tutar. Görünmezin yarattığı heyecan hepsini esir alır, bilinmezlik fikri hepsinin zihnine musallat olur ve dönem Apuleius'a ve Tralleisli Phlegon'a geri döner.⁸

Anatole France haklıydı. Gerçekten de, o dönemin en popüler romanlarından biri olan J.-K. Huysmans'ın *Là bas*'yı çağdaş bir kara büyücüden, meslekten men edilmiş Katolik rahip Abbé Boullan'dan ve Boullan ile başka bir büyücü, yazar Stanislas de Guaita arasındaki büyü savaşından esinlenmişti. Nitekim Boullan 1893'te öldüğünde, Huysmans ve gizemci grubun diğer mensupları Boullan'ın kara büyücü gibi davranan de Guaita tarafından öldürüldüğünden emindi.⁹ Kabaca aynı dönemde birtakım İngiliz yazarların da okültizm pratiklerine bulaşmış olması ve gizli cemiyetlere katılmaya çalışması kayda değerdir. Üyeleri arasında William Butler Yeats, S. L. Mathews ve Aleister Crowley'nin de yer aldığı Altın Şafak Tarikatı'nı hatırlatmak isterim.¹⁰

Bu gizembilim akımlarının müteakip tarihini veya Madam Blavatsky'nin Teozofi Cemiyeti ve Rudolf Steiner'in Antropozofi Cemiyeti gibi diğer benzeri grupların kökenini ve gelişimini

⁸ *Revue Illustrée*, 15 Şubat 1890, aktaran Lucien Méroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique* (Paris, 1962), s. 28.

⁹ Karş. Richard Cavendish, *The Black Arts*, s. 34 ve devamı.

¹⁰ Agy., s. 37 ve devamı; karş. J. Symonds, *The Great Beast* (New York, 1952). Ayrıca bkz. *The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography*, yay. haz. John Symonds ve Kenneth Grant (New York, 1969).

incelemeyeceğim. Ama tam bu noktada iki saptamada bulunulması gerekiyor: (1) Gizembilimci diye bilinen tüm bu çevrelere yönelik en bilimsel ve en güçlü eleştiriyi rasyonalist bir “dış” gözlemci değil, bilakis gizli tarikatlardan bazılarına kabul edilmiş olan ve bu tarikatların gizembilim öğretilerini gayet iyi bilen, bizzatıhi çevrenin içinden bir yazar yapmıştır. Üstelik bu eleştiri kuşkucu veya pozitivist bir perspektiften değil, yazarın “geleneksel ezoterizm” olarak adlandırdığı bir perspektiften yapılmıştır. Konuya vâkıf ve uzlaşması zor bu eleştirmen René Guénon’dur; (2) Bazı istisnalar dışında, gizembilim akımları zamanın önde gelen düşünce tarihçilerinin ilgisini çekmemiştir ama Baudelaire, Verlaine ve Rimbaud’dan André Breton’a ve René Daumal gibi bazı post-sürrealist yazarlara kadar çok sayıda önemli yazarı derinden etkilemiştir.

René Guénon ve onun geçtiğimiz yüzyılın okült ve sözde tinselci akımlarına ilişkin radikal eleştirisi hakkında söyleyecek daha çok şeyim var. Ama şimdilik bu tür anlayışların Avrupalı yazarlar üzerindeki etkisini ve özellikle de bu yazarların gizembilime yönelik ilgilerinin önemini ele alalım. 18. yüzyılda Aydınlanma boyunca ve 19. yüzyılın ilk kısmının Romantik öncesi ve Romantik döneminde bazı Alman ve Fransız yazarlar, yazılarında gizembilim ve teozofiye dayalı bilgiyi özgürce kullanıyordu. 1740 ile 1840 arasında bazı çok popüler ve bazen de mükemmel romanlar ve kısa öyküler ortaya çıktı; birkaçını zikretmek gerekirse: Goethe (*Wilhelm Meisters Wanderjahre* / Wilhelm Meister’in Seyahat Yılları), Schiller (*Der Geistesheer* / Ruhların Tanığı, 1787), Jean-Paul (*Die unsichtbare Loge* / Gizli Örgüt, 1793), Achim von Arnim (*Der Kronenwächter*, 1817), Novalis (*Die Lehrlinge von Sais*, 1797-98), Zacharias Werner (*Die Söhne des Thales*, 1803), Charles Nodier (*Trilby*, 1822; *Jean Sbogar*, 1818; vb.), Balzac (*Séraphita*, 1834). Açıkçası, tüm bu edebî yapıtları tek bir ortak paydaya indirgemek zordur. Ama gizembilime dayalı temalarının ve ideolojilerinin kişisel veya kolektif bir yeniden doğuş umudu yansıttığı söylenebilir –insanın ilk saygınlığı ve sahip olduğu güçlerin mistik bir yeniden kazanılışına beslenen bir umut; kısacası edebî yaratılar 17. ve 18. yüzyıl

teozofistlerinin ve onların kaynaklarının anlayışlarını yansıtır ve devam ettirir.

19. yüzyılın ikinci yarısında Eliphas Lévi, Papus ve Stanislas de Guaita'nın popülerleştirdiği gizembilim fikirleri, mitolojileri ve pratiklerinin çekimine kapılan Fransız yazarlar arasında ikinci bir yönelim daha dikkat çeker. Baudelaire ve Verlaine'den, Lautréamont ve Rimbaud'dan bizim çağdaşlarımıza, André Breton ve ardıllarına kadar tüm bu yazarlar gizembilimi burjuva düzeni ve ideolojisine karşı isyanlarında güçlü bir silah olarak kullanmıştır.¹¹ Çağdaş resmî dini, etiği, toplumsal alışkanlıkları, gelenekleri ve estetiği reddederler. Bazısı, Fransız entelijansiyasının çoğu gibi, sadece ruhban sınıfı karşıtı değildi, aynı zamanda Hristiyanlık karşıtıydı da; aslında Yahudi-Hristiyan değerleri külliyen reddettikleri gibi Greko-Romen ve Rönesans ideallerini de yadıyorlardı. Gnostik (Bilinirci) ve diğer gizli gruplarla ilgileniyorlardı; ama bunun nedeni sadece bu tür grupların sahip olduğu değerli gizli bilgiler değildi, ayrıca Kilise bu grupları yasakladığı için de onlara ilgi duyuyorlardı. Gizembilim geleneklerinde bu sanatçılar Yahudilik-Hristiyanlık-öncesi ve Klasik-öncesi (Eski Yunan-öncesi) unsurların arayışındaydı; diğer bir deyişle Mısır, Pers, Hint ve Çin yaratıcı yöntemlerinin ve tinsel değerlerinin peşindelerdi. Estetik ideallerini en arkaik sanatlarda, güzelliğin "ilk" açığa vurulmasında bulmaya çalışırlar. Stéphane Mallarmé modern bir şairin Homeros'un ötesine geçmesi gerektiğini söyler, çünkü Batı şiirinin çöküşü Homeros'la başlamıştır. Mülakat sırasında kendisine "Peki Homeros'tan önce nasıl bir şiir vardı?" sorusu sorulduğunda Mallarmé bu soruya "Vedalar!" yanıtını verir.

20. yüzyılın avangard yazarları ve sanatçıları daha da ileri gittiler: Yeni ilham kaynaklarını Uzakdoğu'nun plastik sanatlarında ve Afrika ve Okyanus adalarının maskeleri ve heykellerinde aradılar. André Breton'un gerçeküstücülüğü, Batı estetik geleneğinin bütünüyle öldüğünü ilân ediyordu. Eluard ve Aragon gibi

¹¹ Karş. Tiryakian, "Toward the Sociology of Esoteric Culture," s. 504 ve devamı.

* Eski Hint kültürünün dinî edebî yapıtları. (ç.n.)

diğer gerçeküstücülerle birlikte Breton komünizme bağlıydı; o da aynı şekilde yazınsal ilhamı Bilinçdışının farklı dürtülerinde arıyordu, ama bunun yanı sıra, arayışı simya ve satanizme de uzanıyordu. René Daumal kendi kendine Sanskritçe öğrenmiş ve Hint estetiğini yeniden keşfetmişti; ayrıca Kafkas Üstad Gurdjiev sayesinde Batı'da uzun süredir unutulmuş olan arkaik bir geleneği keşfettiğine de inanıyordu.¹² Sonuç itibarıyla, Baudelaire'den André Breton'a kadar gizembilime yönelik ilgi, Fransız edebiyatı ve avangard sanatı açısından Batı'nın dinsel ve kültürel değerlerinin en verimli eleştirilerinden ve reddedilişlerinden birini temsil eder –tarihsel olgulara dayandığı düşünüldüğü için verimlidir.

Sorunun bu yönünü özellikle vurguluyorum, çünkü genellikle bilindiği gibi sanatsal devrimler (yani estetik değerlerin dönüşümü) birkaç kuşak sonra toplumun daha geniş bir kesiminde gerçekleşecek olan şeyi önceler. Ayrıca, yazarların gizembilime olan ilgisi en azından kısmen Freud'un Bilinçdışına ilişkin keşifleriyle ve psikanalitik yöntemin keşfiyle çağdaştır; bu keşifler Avrupa göreneklerinin ve düşünce tarzlarının değişimine büyük katkıda bulunmuştur. Freud o zamana dek anlamsız veya anlaşılmasa adedilen fantezi ve hayal ürünlerinin *gnoseolojik* (bilgi-kuramsal) değerini kanıtlamıştır. Bilinçdışının dışavurumları sözel olmayan dil ile kıyaslanabilir bir anlam sisteminde ifade edilince, edebî yaratılarda yansıtılan muazzam sayıda hayalî evren de yapının sanatsal değerinden bağımsız olan daha derin ve gizli bir anlamı açığa vurur.

Ezoterik Öğretiler ve Çağdaş Bilim

Daha yakın dönemlere geldiğimizde önemli bir farklılık bizi afallatır: 19. yüzyıl yazarlarının gizembilime olan ilgilerine benzer bir ilgiye düşünce tarihçilerinde rastlanmazken, geçtiğimiz otuz, kırk yılda tersi bir durum ortaya çıkmıştır. Hâlâ Huysmans veya

¹² René Daumal konusunda bkz. Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue, des origines à 1950* (Paris, 1974), s. 491 ve devamı ve bibliyografya s. 670 ve devamı.

André Breton'un açtığı yoldan ilerleyen bazı yazarlar olsa da, gizembilim geleneklerinin anlaşılmasına yönelik en önemli katkı düşünce tarihçilerine aittir. Esasen 1940 ile 1960 arasında yayımlanan, ezoterik öğretiler ve gizli pratiklere dair temel bilimsel kitapların gizembilimin altmışların ortasında başlayan fantastik popülerliğini öncelediği söylenebilir. Elbette asrın en önemli iki keşfinin, gizli veya ezoterik grupların birtakım metinlerine ışık tuttuğunu unutmamamız gerekir. Nag Hammadi Kütüphanesi'nden ve Ölü Deniz mağaralarında bulunan ve muhtemelen (Yahudi mezhebi) Essenilere ait olan elyazmalarından söz ediyorum. Bu belgelerin tercüme edilmesi ve yayımlanması hâlâ devam ediyor. Bununla birlikte, bir kuşak boyunca son derece tartışmalı olan iki mesele çoktan aydınlatıldı.

Ama çağdaş araştırmalar bu arkeolojik keşiflerden bağımsız olarak çok değerli yapıtlar da üretmiştir; bunlar ezoterik tinsel geleneğe dair anlayışımızı ve değerlendirmemizi kökten değiştirmiştir. En başta Gershom Scholem'in Kabala ve Yahudi Gnostisizmi ve mistik sistemlere dair muhteşem monografileri vardır. Scholem'in derin bilgisi ve kavrayışı büyü ve batıl inanç olarak göz ardı edilen metinlerdeki engin ve son derece tutarlı anlam dünyasına ışık tutmuştur. Konunun uzmanı olmayan okurların daha az bildiği yapıtlara örnek vermek gerekirse, Henri Corbin ve müritlerinin gün ışığına çıkardığı, İran İslâm geleneğine ait ezoterik İsmailî antlaşmalarına dair birçok kitaptan ve bunların tercümelerinden söz edebiliriz.¹³ Buna ilaveten, René le Forestier'in 18. yüzyıl okült Farmasonlara dair çalışmaları; Alice Joly ve Gerard van Rijnbeck'in Martines de Pasqually ile Lyon'un gizli localarına dair çalışmaları; Antoine Faivre'nin 18. yüzyıl ezoterizmine dair çalışmalarını ve diğerlerini sayabiliriz.¹⁴ Ayrıca,

¹³ Özellikle bkz. H. Corbin, *En Islam iranien*, 4 cilt (Paris, 1971-72).

¹⁴ Karş. René le Forestier, *La Franc-Maçonnerie Templière et occultiste* (Paris, 1970); Alice Joly, *Un Mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie* (Macon, 1938); Gerard van Rijnbeck, *Un Thaumaturge au XVII^e siècle*; Antoine Faivre, *Kirchberger et l'illumination du 18^e siècle* (Lahey, 1966); aynı yazar, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne* (Paris, 1969); aynı yazar, *L'Esotérisme au XVIII^e siècle* (Pa-

geçtiğimiz otuz yılda Çin, Hint ve Batı simyalarına ilişkin daha doğru ve kapsamlı bir değerlendirmeye de tanık olduk. Yakın zamana dek, simya ya kimyanın prototipi olarak, yani embriyon veya bilimsel-öncesi aşamasındaki nahif bir disiplin olarak görülüyordu ya da kültürel olarak konu dışı, batıl inançlara dayalı saçmalıklar yığını olarak kabul ediliyordu. Joseph Needham'ın ve Nathan Sivin'in araştırmaları Çin simyasının bütüncül yapısını kanıtladı, yani kendine özgü bir bilim olduğunu gösterdi; içerdiği kozmolojiler ve etik, deyim yerindeyse "varoluşsal" önvarsayımları ve soteriolojik (yani kurtuluşla ilgili) içerimleri olmaksızın anlaşılamayacak bir bilimdi.¹⁵ Hint simyasını incelediğimde Yoga ve Tantra ile organik bağlantısını, yani özel psiko-zihinsel tekniklerle olan bağlantılarını keşfetmişim.¹⁶ Çin'de simyanın Taoculuğun gizemli pratikleriyle yakından bağlantılı olması önemlidir; Hindistan'da Tantrik Yoga'nın bir parçasıydı; Batı'da ise Greko-Mısır ve Rönesans simyaları genellikle Gnostisizm ve Hermetizmle, yani gizli bir gizembilim geleneğiyle bağlantılıydı.

Kendi sınırlı kişisel deneyimime dayanarak şunu söyleyebilirim: 1928'de genç bir öğrenciyken Kalküta Üniversitesi'nde S. N. Dasgupta ile Yoga ve Tantra çalışmak için Hindistan'a gittiğimde bu konuya ilişkin iyi ve yetkin kitaplar bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdı. Bugünse yayımlanmış belki elli, altmış ciddi kitap var, bunlardan bazıları gizli olduğu düşünülen, yani sadece belli tarikatların üyeleri arasında dolaşımda olan Sanskritçe ve Tibetçe metinleri ve bu metinlerin çevirilerini içeriyor. (Bununla birlikte, bu tür metinlerin bir üstadın sözlü yorumu ol-

ris, 1973).

¹⁵ Bkz. Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (Cambridge, Mass., 1968); karş. M. Eliade, "Alchemy and Science in China", *History of Religions*, 10 (November 1970): 178-82. Bu satırlar yazıldıktan sonra, Joseph Needham'ın muhteşem yapıtı *Science and Civilization in China*'nın (Cambridge, İng., 1974) beşinci basımı yayımlandı.

¹⁶ M. Eliade, *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy* (New York, 1971); kitap ilk olarak *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956) başlığıyla yayımlandı.

maksızın neredeyse anlaşılmasız olduğu da doğru.) Ayrıca, yarım asır önce, Yoga ve Tantra metinlerinin çoğu tamamen saçma ve anlamsız olarak veya gerici fakirlerin veya psikopat kara büyücülerin ürünü olarak görülürken, Batı'da ve Hindistan'da yapılan çağdaş araştırmalar söz konusu metinlerin kuramsal tutarlılığını ve psikolojik ilgilerinin önemini fazlasıyla kanıtladı.¹⁷ Başka bir örnek aktarayım: 1940'larda Sibiry ve Orta Asya Şamanizmini incelemeye başladığım dönemde, konuya ilişkin sadece iki monografi vardı ve ikisi de Almanca yazılmıştı; bugünse Batı Avrupa dillerinin çoğunda kayda değer bir literatür mevcut.¹⁸ Şamanizm bir kuşak önce ya psikopatik bir fenomen olarak kabul ediliyordu ya da arkaik bir kara büyü tipine dayalı ilkel bir tedavi pratiği olarak görülüyordu ama çağdaş bilim Şamanizme özgü kabul törenlerinin ve pratiklerinin karmaşıklığını, inceliğini ve zengin tinsel anlamını ikna edici şekilde göstermiştir. Şamanizmin en arkaik ve en yaygın gizembilim geleneği olduğu düşünülürse, bu tür sonuçlar önemlidir. Günümüzde Yoga, Tantra ve Şamanizmin Amerikan gençlik kültüründe çok popüler olduğunu, hali-hazırda revaçta olan gizembilim modasında belli bir rol oynadığını söylemek bile gereksiz.¹⁹

Çağdaş bilimsel araştırmaların en şaşırtıcı sonuçlarından birisi de büyü ve Hermetik ezoterizmin sadece İtalyan Rönesansı'nda değil, aynı zamanda Copernicus'un yeni astronomisinin (yani güneşin evrenin merkezi olduğunu kabul eden güneş sistemine ilişkin heliosentrik kuramın) zaferinde de önemli bir rol oynadı.

¹⁷ Karş. M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (New York, 1958); ilk olarak Fransızca yayımlandı (Paris, 1954); Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition* (Londra ve New York, 1963); Alex Wayman, *The Buddhist Tantras* (New York, 1973).

¹⁸ Bkz. M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (New York, 1964); ilk olarak Fransızca yayımlandı (Paris, 1951); karş. kaynakça, s. 518-69.

¹⁹ Şamanizme yönelik büyük ilgiyi göstermek için sadece iki yeni çalışmayı zikredeceğim: *Hallucinogens and Shamanism*, yay. haz. Michael J. Hamer (New York, 1973) ve *Arts Canada'nın Stones, Bones, and Skin: Ritual and Shamanic Art* başlıklı bol illüstrasyonlu muhteşem sayısı, no. 184-87 (Aralık 1973/ Ocak 1974).

dığının keşfedilmesi idi. Yakın tarihli kitabı *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*'da Frances A. Yates söz konusu dönemde Hermetizme duyulan büyük ilginin derin içerimlerini ustaca analiz etmektedir. Bu ilgi Rönesans insanının, sadece Musa ve Platon'u değil, Magia (*Magia Naturalis*) ve Kabala'yı, öncelikle de Mısır ve Pers'lerin gizemli dinlerini içeren bir "ilk" vahiye olan özlemini açığa vurur. Ayrıca, Ortaçağ teolojisinden ve Ortaçağ'a özgü insan ve evren anlayışından duyulan büyük hoşnutsuzluğu, "şehirli" diyebileceğimiz şeye, yani Batı uygarlığına yönelik tepkiyi ve evrensel, tarihasırı, "mitsel" bir dine duyulan özlemi açığa vurur. Neredeyse iki yüzyıldır Mısır ve Hermetizmin, yani Mısır büyüğü ve ezoterizmi kuşkucular ve gizli ateistler kadar çok sayıda ilâhiyatçı ve felsefeci-inananın takıntısı olagelmıştır.

Giordano Bruno Copernicus'un keşiflerini coşkuyla övüyordu fakat bunun nedeni bu keşiflerin bilimsel ve felsefi önemi değildi; daha çok, Bruno'nun heliosentrizmin (güneşmerkezlilik) din ve büyü açısından derin bir anlamı olduğunu düşünmesinden kaynaklanıyordu. Bruno İngiltere'deyken ünlü bir Hermetik metin olan Asklepius'ta tanımlandığı gibi eski Mısırlıların gizemli dininin çok yakında döneceği kehanetinde bulunuyordu. Bruno kendisini Copernicus'tan üstün görüyordu, çünkü ona göre, Copernicus kendi teorisini yalnızca bir matematikçi olarak kavramıştı, oysa Bruno Copernicus'un gökyüzü haritasını kutsal gizemlerin hiyeroglifi olarak yorumladığını iddia ediyordu.²⁰

Başka örnekler verebilirim ama analizimi Avrupa büyücülüğüne ilişkin çağdaş bir yeniden değerlendirmeyi ele alarak sonlandıracağım. Seksen yıl önce Joseph Hansen ve Henry Charles Lea gibi ünlü âlimler Batı'da büyücülüğün kökenlerinin kesinlikle bilindiğini düşünüyorlardı: Büyücülüğü icat eden cadılar/bü-

²⁰ Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964); aynı yazar, "The Hermetic Tradition in Renaissance Science", Charles S. Singleton, yay. haz., *Art, Science and History in the Renaissance* içinde (Baltimore, 1967), s. 255-74; aynı yazar, *The Theater of the World* (Chicago, 1967); aynı yazar, *The Rosicrucian Enlightenment* (Londra, 1972). Ayrıca bkz. Peter J. French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus* (Londra, 1972).

yücüler değil Engizisyon'du. Diğer bir deyişle, cadıların toplanmaları, şeytana tapmaları, orjileri ve işledikleri suçlar hakkında anlatılan öykülerin tümü ya nevrotik kişilerin hayal ürünü addediliyordu ya da davalar sırasında suçlanan kişilerden özellikle işkence altında alınan ifadeler olarak görülüyordu. 15., 16. ve 17. yüzyıllarda cadılığın/büyücülüğün moda haline geldiği dönemler açısından bu kesinlikle doğrudur. Ama artık büyücülüğün Engizisyon tarafından icat edilmediğini biliyoruz. Engizisyon büyücülüğü sadece sapkınlıkla özdeşleştirdi ve dolayısıyla, sapkınlara gösterdiği sertliğin aynısını sözde cadılara/büyücülere de göstererek onların kökünü kazımaya yöneldi. Büyücülüğün Engizisyon'un icadı olamayacağını, benzer konulara sıkça rastlanan Avrupalı-olmayan kültürlerle, özellikle de Hint-Tibet kültürüne aşina olan her din tarihçisi kolaylıkla söyleyebilir.²¹

Ama Batı'ya özgü büyücülüğün kökeni meselesi hâlâ tam olarak çözülmemiştir. Mısırbilimci Margaret Murray 1921 yılında *The Witch-Cult in Western Europe* (Batı Avrupa'da Cadı Kültü) isimli kitabını yayımladı; bu özellikle gençler arasında hâlâ büyük bir izleyici kitlesine sahip olan en ünlü kitaplardandır. Dr. Murray dinî yazarların büyücülük olarak adlandırdığı şeyin aslında Hristiyanlık öncesi arkaik bir bereket kültürünü temsil ettiğini öne sürüyordu. Yazar sonraki kitaplarında daha da ileri giderek, İngiliz kraliyet ailesinde ve ruhban sınıfı hiyerarşisinin üst mertebelerinde bile putperestliğin dirilişini kanıtlamaya çalıştı. Murray'nin teorisinin arkeologlar, tarihçiler ve halk bilimciler tarafından aynı şekilde eleştirilmesi anlaşılır bir şeydir. Aslında, onun teorik inşasında tek bir varsayım dışında neredeyse her şey tamamen yanlıştır. Bu varsayım ise şudur: Hristiyanlık öncesi bir bereket kültü vardır ve bu putperest kültürün bazı kalıntıları Ortaçağ'da büyücülük olarak damgalanmıştır. Aslında bu yeni bir görüş değildir, ama Murray'nin kitapları sayesinde popüler olmuştur. Hipotezini açıklamak için seçtiği belgelerin de, yorumlama yönteminin de ikna edici olmadığını söyleme-

²¹ Bkz. bu kitapta 5. Bölüm, "Avrupa Büyücülüğüne Dair Bazı Gözlemler".

den edemeyeceğim. Bununla birlikte, yakın tarihli araştırmalar en azından savının bazı yönlerini doğrular niteliktedir. İtalyan tarihçi Carlo Ginzburg 16. ve 17. yüzyıllarda Friule bölgesinde aktif olan popüler bir bereket kültünün Engizisyon'un baskısıyla ilerlemeci bir şekilde değiştirildiğini ve geleneksel büyücülük anlayışına benzer bir hale geldiğini kanıtlar.²² Ayrıca, Romen popüler kültürene ilişkin yakın tarihli araştırmalar da hâlâ varlığını koruyan ve açıkça bir bereket kültünün var olduğuna işaret eden bazı pagan geleneklere ışık tutar; bunlara göre, söz konusu kült "beyaz büyü" olarak adlandırılmaktadır ve Batı'nın Ortaçağ büyücülüğünün bazı boyutlarını andırır.²³

Özetleyecek olursak çağdaş araştırmalar, gerek Avrupalı gerek Avrupalı olmayan birçok uygarlıkta kaydedilen çok sayıda okült pratiğin, inancın ve kuramın istikrarlı dinsel anlamını açığa çıkartmıştır. Bunlara, büyü ve büyücülük gibi folk ritüellerinden tutun da simya, Yoga, Tantracılık, Gnostisizm, Rönesans Hermetizmi ve Aydınlanma Dönemi'nin gizli cemaatleri ve Mason locaları gibi özel bilgi gerektiren ezoterik düşüncelere ve gelişkin gizli tekniklere kadar kültürün bütün düzeylerinde rastlanmaktadır.

En Son "Gizembilim Patlaması"

Bu tür yeni araştırmalar ile yetmişlerin "gizembilim patlaması" arasındaki ilişkiyi saptamak zordur. Belki de sadece şimdi İngiltere'de yeşeren beyaz büyü locaları Murray'nin teorisinin etkisini yansıtır. Astrolojinin tarihine ilişkin –kuşkusuz daha ılımlı oranlarda– sürdürülen bilimsel araştırmalar ile bu en eski gizembilim disiplini arasında hiçbir ilişki yok gibidir. Daha fazla zamanımız olsaydı bile, hem ABD'de hem de Avrupa'daki çağdaş astroloji çılgınlığını tam anlamıyla resmedemezdik. Ama en azından 5 milyon Amerikalının yaşamlarını astrolojik tahminlere

²² Carlo Ginzburg, *I Benandanti* (Turin, 1966).

²³ Karş. bu kitapta biraz ileride, "Avrupa Büyücülüğüne Dair Bazı Gözlemler".

göre planladığını ve bu ülkede yayımlanan 1.750 günlük gazetesinin 1.200'ünün burç köşesi olduğunu söylemek yeterli olacak.

Bu alanda on bin tam zamanlı ve yüz yetmiş beş bin yarı zamanlı astrolog istihdam edecek kadar büyük bir iş hacmi bulunuyor. Tahminen 40 milyon Amerikalıya verilen hizmet sayesinde astrolojiye dayalı iş hacmi yılda 200 milyon dolara ulaşıyor. Halihazırda burçların hazırlanması ve yorumlanması işini bilgisayarlar yapıyor. Tek bir bilgisayardan birkaç dakikada yirmi dolarlık on bin kelimelik bir burç yorumu alınabiliyor. Bir diğer bilgisayar, ülke çapında yaklaşık iki bin üniversite yerleşkesinde günde yirmi dört saat burç yorumu hizmeti veriyor. Grand Central Terminali'ne yerleştirilmiş olan üçüncü bir bilgisayar da günde yaklaşık beş yüz burç yorumu üretiyor.²⁴

Elbette astroloji, yani kişinin geleceği bilebilme umudu, özellikle de Rönesans'tan itibaren zengin ve güçlüler arasında, krallar, prensler, papalar vb. arasında her zaman popüler oldu. Gezegenlerin konumuna göre yazgının belirlendiği inancının son tahlilde Hristiyanlığın bir diğer yenilgisine ışık tuttuğunu da buna ekleyebilirsiniz. Gerçekten de Kilise Babaları Roma İmparatorluğu'nun son yüzyıllarında baskın olan astrolojik yazgıcılığa şiddetle saldırdılar. Tatianus şöyle yazıyordu: "Yazgı'nın üzerindeyiz. Güneş ve Ay BİZİM için yaratıldı!"²⁵ İnsanın özgürlüğüne dair bu teolojiye rağmen astroloji hiçbir zaman Hristiyan âleminde yok olmadı. Ama geçmişte asla günümüzdeki itibarına ve boyutuna ulaşmadı. Londra'da 1791 Ağustos'unda yayımlanan ilk aylık dergiden, bugün Batı dünyasının tamamında günlük yayımla-

²⁴ Edward F. Heenan, yay. haz., *Mystery, Magic and Miracle*, s. 87. Ayrıca bkz. Milbourne Christopher, *ESP, Seers and Psychics* (New York, 1970), s. 101 ve devamı; Marcello Truzzi, "The Occult Revival as Popular Culture", s. 19 ve devamı; Edward A. Tiryakian, "Toward the Sociology of Esoteric Culture", s. 494 ve devamı; Martin Marty, "The Occult Establishment", s. 217 ve devamı.

²⁵ Tatian, *Oratio ad Grecos* 4.9; karış. M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (New York, 1954), s. 132 ve devamı.

nan binlerce astroloji dergisine kadar epey fantastik bir ilerleme kaydedildi. Astrolojinin modern toplumlarda kazandığı baş döndürücü ün ve itibarın tarihi çok etkileyici bir okuma listesi içerir. 1899'da New York'a gelen ve kısa sürede "Amerika'nın kadın Nostradamus'u" olan Evangeline Adams'ın zaferi en sıradan örneklerden sadece birisidir. Mary Pickford ve Enrico Caruso tüm sinema ve opera yıldızlarını Adams'a getirir; yatırımcı J. Pierpont Morgan'ın Evangeline Adams'a danışmadan "Wall Street'te asla önemli bir hamle yapmadığı" söylentisi vardır. 1930'larda ünlü olan başka astrologlar da vardır; örneğin bunlardan Thomas Menes'in "doğru çıkan tahminler rekorunun kırılmaz" olduğu söylenmektedir.²⁶ Tahminlerinin çoğu hatalı olsa da, itibarı bundan asla olumsuz etkilenmemiştir. Hitler'in astroloji merakını unutmamak gerek. H. R. Trevor-Roper'in kitabı *The Last Days of Hitler*'de (Hitler'in Son Günleri) 1945 Nisanı'nın ortasında Hitler ve Goebbels'in Nisan sonunda büyük bir zafer ve Ağustos'ta barış tahmininde bulunan burçlara nasıl bir kez daha kulak verdiğini okumuşsunuzdur. Ama Hitler 30 Nisan'da intihar etti ve Alman ordusu 7 Mayıs'ta teslim oldu. Son olarak, Ulusal Yayıncılar Birliği'nin (National Association of Broadcasters) Mart 1952'de getirdiği yasağa rağmen televizyon kanallarında boy gösteren sayısız astroloji programını anımsayalım. Ya da Ruth Montgomery'nin 260.000 ciltli kopyası ve 2.800.000 adet karton kapaklı kopyası satılan *A Gift of Prophecy* (Geleceği Tahmin Yeteneği) kitabı gibi *best-seller*'ları hatırlayalım.

Bu tür fantastik başarılar nasıl açıklanabilir? Yakın tarihte bir takım Fransız sosyologlar ve psikologlar ortak bir kitap yayınladı: *Le Retour des astrologues* (Astrologların Dönüşü, 1971). Bu kitapta Fransız Kamuoyu Enstitüsü'nün topladığı verilere dayalı bir araştırmanın sonuçlarını veriyor ve analiz ediyorlardı.²⁷ Astrolojiye inananların cinsiyete, mesleğe, yaşa ve verilerin toplandığı yerlerin büyüklüğüne göre sınıflandırılan toplumsal karakteristiklerini burada özetlemeyeceğim. Sadece bazı sonuç-

²⁶ Bkz. M. Christopher, *ESP, Seers, and Psychics*, s. 109 ve devamı.

²⁷ Philippe Defrance, Claude Fischler, Edgar Morin ve Lena Petrosian, *Le Retour des astrologues* (Paris, 1971).

larını aktarmakla yetineceğim: Örneğin Edgar Morin günümüzde astrolojinin gençler arasındaki çekiciliğini “burjuva toplumunun yaşadığı kültürel krize” yoruyor. Morin gençlik kültüründe “astrolojinin devrimci bir yeni çağ anlayışına (Aquarius Çağı) sahip yeni bir ruhani bilginin parçası olduğunu” düşünüyor. Konuyla son derece ilgili olan gerçekse, astrolojiye duyulan en büyük ilgiye “taşrada, kırsalda, çiftçiler veya meslekî yapının en alt katmanlarındaki kişilerde değil, bilakis yoğun nüfuslu şehirlerde ve beyaz yakalılar arasında rastlanması.”²⁸

Fransız yazarlar astrolojinin dindışı işlevinde diretmediler ama gene de hayatımızın yıldızlarla ilgili fenomenlerle ilişkili olduğu keşfi varoluşumuza yeni bir anlam katar. Artık Heidegger’in ve Sartre’in tanımladığı, saçma ve anlamsız bir dünyaya fırlatılmış, özgür olmaya mahkûm yabancı, anonim birey değilsinizdir; Sartre’ın söylediği gibi sizin durumunuzla sınırlı ve tarihsel koşullunuzla koşullanmış bir özgürlüğe mahkûm değilsinizdir. Bilakis, burcunuz size yeni bir itibar ve üstünlük kazandırır: Tüm evrene nasıl yakından bağlı olduğunuzu size gösterir. Hayatınız belki yıldızların hareketiyle belirleniyordur, fakat en azından bu belirlenimin benzersiz bir ihtişamı vardır. Her ne kadar, son tahlilde görünmez ipleriyle oynatılan bir kukla da olsanız, gene de cennetimsi göksel bir dünyanın parçasısınız. Ayrıca varoluşunuzun bu kozmik önceden belirlenimi bir gizem oluşturur: Evrenin önceden belirlenmiş bir plana göre hareket ettiği anlamına gelir; insan yaşamının ve bizatihi tarihin bir örüntüye göre gerçekleştiği ve bir amaca göre gelişerek ilerlediği anlamına gelir. Bu nihai amaç gizlidir veya insanın anlayışının ötesindedir. Ama en azından hem çoğu bilim insanının kör felaketin sonucu olarak gördüğü bir evrene hem de Sartre’ın fazlalık addettiği insan varoluşuna bir anlam kazandırır. Hattâ astrolojinin bu dindışı boyutu var olan dinlerden bile üstün kabul edilir, çünkü kişisel veya kişiler ötesi bir Tanrının varlığı, Yaratılış muamması, kötülüğün kökeni gibi zor teolojik problemlerin hiçbirini içmez. Burcunuzda yazılı talimatlara uyarak kendini-

²⁸ Tiryakian, “Toward the Sociology of Esoteric Culture”, s. 496.

zi evrenle uyum içinde hissedersiniz ve üstesinden gelmesi zor, trajik ve çözülemez sorunlarla uğraşmak zorunda kalmazsınız. Aynı zamanda, anlaşılmaz olsa da muhteşem bir kozmik dramın kendisini açığa vurduğunu ve sizin de bunun bir parçası olduğunuzu bilinçli veya bilinçdışı bir şekilde kabul edersiniz; dolayısıyla artık bir *fazlalık* değilsinizdir.

Kendi kendini bu şekilde saygın bir konuma yükseltme, çağdaş büyü ve gizembilim akımlarında çok sık rastlanan bir durumdur. San Francisco'daki Şeytan Kilisesi'nin kurucusu ve yüce rahibi Anton LaVey'inki gibi yaygın olarak tanınan bazı Satanist locaları tartışmayacağım. Tanrıya inananların dünya yorumuna karşı bu tip saldırgan ayaklanmalarla ilgilenen okurlar LaVey'in kendi kitabı *The Satanic Bible*'ı (Şeytani İncil) okuyabilirler.²⁹

²⁹ 1969'da yayımlanan *The Satanic Bible*'in (Şeytan İncil'i) arkasından *The Compleat Witch* (New York, 1971) yayımlandı. Ayrıca bkz. LaVey'in açıklamaları, kaydeden John Fritscher, "Straight from the Witch's Mouth" (*Mystery, Magic and Miracle* içinde, yay. haz. Edward F. Heenan, s. 89-107). Profesör E. J. Moody, San Francisco'daki First Church of Satan'ın (Birinci Şeytan Kilisesi) üyesi olduktan iki buçuk yıl sonra katılımcı gözlemci olmayı sürdürdüğü dönemde kayda değer bir makale yayımladı: "Magical Therapy: An Anthropological Investigation of Contemporary Satanism", *Religious Movements in Contemporary America* içinde, yay. haz. Irving I. Zaretsky ve Mark P. Leone (Princeton, 1974), s. 355-82. Moody'ye göre, "sözde Satanist sorununu güç eksikliği kapsamında ifade eder" (s. 364):

Tarikat adayına Satanist büyüünün öğretilmesine ilaveten, cadılar ve büyücüler ona "kötü" olduğunu da öğretir, ama kötülüğün tanımını değiştirmiştir... Kendi kötü (sapkın) düşüncelerini ve eylemlerini ifade etmeye özendirilir; bunlardan ötürü yerilmek yerine övülür. Kötülüğün eylemin gerçekleşeceği zamana ve mekâna bağlı olarak göreceli olması, Satanist teolojinin bir ilkesidir... Satanik Kilise'ye göre, "beyaz ışık büyücüler" (yani Hristiyanlar) insanların ihlal edeceğinden emin oldukları için doğal insan dürtülerinden günahları üretir. Böylece, kurtuluşu Hristiyanlık inancına bağımlı hale getirerek, insan kitlelerini "aldatır" ve onları korkudan kurtulmak açısından Hristiyan Kilisesi'ne bağımlı hale getirir. Oysa Satanistler yeni üyelerini kendi insanlıklarından zevk almaya, özgürce doğal dürtülerine uymaya ve suçluluk duymadan dürtülerinden zevk almaya yöneltir. Üyelere sürekli olarak insanın bir

Her ne kadar farklı nedenlerle olsa da, Gurdjiev'in kurduğu ve Ouspensky, René Daumal ve Louis Pauwels'in yorumladığı gibi bazı gizembilim ekollerini incelemeyeceğim. Ayrıca, büyü ve büyücülük seremonileri ile nam salmış yakın tarihli birkaç Californialı gizembilim topluluğu da vardır ama onlar hakkındaki bilgi sınırlı ve şüphelidir. Ama "gizembilim patlaması" olarak adlandırılan şey öyle boyutlara ulaştı ki büyüye dayalı yeni gizli dinsel tarikatların genel eğilimini açıklamak için örnek bulmak kolaydır.³⁰ Dolayısıyla Robert Ellwood'un kitabı *Religious and Spiritual Groups in Modern America*'da (Modern Amerika'da Dinsel ve Tinsel Gruplar) Builders of the Adytum (Kutsal Yeri İnşa Edenler), Church of Light (Işık Kilisesi), Church of All World (Bütün Âlemler Kilisesi) ve Feraferia gibi tarikatlar hakkında veri ve bilgi bulabilirsiniz.³¹ Paul Foster Case'in (1884-1954) kurduğu Builders of the Adytum'un tinsel yaşamını Hermetik ve Kabalacı geleneklere dayandırıldığını biliyoruz. "Tapınak duvarlarındaki Tarot kartlarının ışıltılı resimleriyle pırıldar; mih-

hayvan olduğu hatırlatılır ve üyeler Hristiyanlığın zincirlerinden kurtulmaya ve yaşama sevincini yeniden keşfetmeye teşvik edilir. (s. 365)

Elbette, bu yaşama sevinci doğal olarak sınırsız ve yasaksız cinselliğe bağlıdır. Bu bakımdan hem (İncil'in getirdiği ahlâk kuralları karşıtı) Eski Avrupa akımlarının izlerini, hem de daha modern yönelimlerin (örneğin A. Crowley, J. Evola'nınkiler) özelliklerini bulabilirsiniz.

³⁰ "California Üniversitesi, 16 Haziran 1970 tarihinde bu ülkede ilk kez Büyü alanında ilk lisans mezununu verdi." (Heenan, *Mystery, Magic, and Miracle* içinde, yay. haz. Edward F. Heenan, s. 88). Ayrıca bkz. Truzzi, "The Occult Revival", s. 23 ve devamı; Marty, "The Occult Establishment", s. 215 ve devamı; Edward F. Heenan, "Which Witch? Some Personal and Sociological Impressions", *Mystery, Magic and Miracle* içinde, s. 105-18; Arthur Lyons, "The Twisted Roots", *Mystery, Magic, and Miracle* içinde, s. 119-38.

³¹ Robert S. Ellwood, Jr., *Religious and Spiritual Groups in Modern America* (Englewood Cliffs, N.J., 1973), s. 179 ve devamı. Ayrıca bkz. Egon Larsen, *Strange Sects and Cults: A Study of Their Origins and Influence* (New York, 1971); Peter Rowley, *New Gods in America* (New York, 1971); William J. Peterson, *Those Curious New Cults* (New Canaan, 1973); William Braden, *The Age of Aquarius: Technology and the Cultural Revolution* (Chicago, 1970).

rap Süleyman ve Kabala Ağacı'ndan siyah beyaz sütunlarıyla süslenmiştir.”³² Işık Kilisesi 1932’de Elbert Benjamine (1882-1951) tarafından kuruldu; Benjamine’in kendi iddiasına göre 1909’da “yaptığı gizemli bir yolculukta üçlü bir konseyin üyesi seçilmişti”; konseyin amacı dünyalarındaki gizli düzene dayalı işleri yürütmektir. Işık Kilisesi’nin üyeliğe kabulü elli aşamalıydı, “en üst nokta Ruh Aşaması’ydı, bu aşamaya ulaşan kişi daha yüksek bilinç hallerine dair özel bir farkındalığa sahip olduğunu kanıtlamalıydı.”³³ Çağdaş gizembilim anlayışının standartlarıyla değerlendirildiğinde bile alışılmadık bir tarikat olan Bütün Âlemler Kilisesi, 1961’de Missouri’de Westminster Koleji’nde okuyan iki öğrenci tarafından kurulmuştu. Ünlü bilimkurgu yazarı Robert A. Heinlein’in *Stranger in a Strange Land* (Yaban Diyarlarındaki Yabancı) kitabını okuyan iki arkadaş, bunun üzerine tarikatı kurdular. Üyeler birbirini “Sen Tanrısın” cümlesiyle selamlar. Onların inanışına göre aslında her insan Tanrıdır, bu nedenle Tanrının sorumluluklarına sahiptir: “Dünyanın kendisini ölümlüne mahvedip etmeyeceği, güzel tanrıçanın [yani, yeryüzünün biyosferi] bu gezegende bilinçlenip bilinçlenmeyeceği tamamen bize bağlıdır.”³⁴

Son olarak, merkezi California’da Pasadena’da bulunan yeni-putperest akım Feraferia’dan söz edeceğim. Frederick M. Adams tarafından 2 Ağustos 1967’de kurulduğunda muhtemelen en yeni gizembilim gruplarından birisiydi. Yalnızca 100 civarında üyesi ve kabul aşamasında bekleyen 22 yeni üye adayı vardı. Grup mevsimsel festivaller düzenliyordu ve nüdizmi teşvik ediyordu. “Feraferia dinsel yaşamın doğayla ve kişinin kendi erotik

³² Ellwood, *Religious and Spiritual Groups*, s. 179.

³³ Agy., s. 104.

³⁴ Agy., s. 203. Daha karmaşık ve son derece başarılı bir “yeni din” olan *Scientology* L. Ron Hubbard tarafından kurulmuştur; daha ziyade tutkulu bir zihin kuramına dayalı bir sağaltım tekniğini geleneksel gizembilim unsurlarıyla birleştirir. Bkz. George Maiko, *Scientology: The New Religion* (New York, 1970); Harriet Whitehead, “Scientology, Science Fiction, and Occultism”, *Religious Movements in Contemporary America* içinde, yay. haz. Irving I. Zaresky ve Mark P. Leone, s. 547-87.

farkındalığıyla kurulan duyarlı bir etkileşimin parçası olduğunu savunur.”³⁵ Ana simgesi, Bereket Tanrıçası Demeter’in kızı Yunan Ateş Tanrıçası Kore’dir. Kabul töreni hem doğayla hem de Kutsal Bakire Kore’yle özdeşleşmeye dayanır ve üye adayları ilk cennet bahçesini yeniden kazanmaya çalışır. “Feraferia kendisini gelecekteki bir kültürün habercisi olarak görür; bu kültürde dişi arketip –Büyülü Bakire– tekrar dinin merkezindeki konumuna yerleştirilecektir ve insanlık doğa ve yaşamla ilişkisinde tekrar saygıya dayalı bir anlayış geliştirecektir.”³⁶

Yenilenme ve Arınma Umudu

Bu kültlerin ve tarikatların çoğu radikal bir dönüşüm geçirecek veya küçülüp kaybolacaktır, muhtemelen yerlerini yenileri alacaktır. Ama ne olursa olsun, çağdaş gençlik kültürünün temsilcisidirler ve gizembilim çılgınlığını Teozofi Cemiyeti veya Antropo-

³⁵ Ellwood, *Religious and Spiritual Groups*, s. 195.

³⁶ Robert S. Ellwood, “Notes on a Neopagan Religious Group in America”, *History of Religions* 11 (August 1971): 138. *The Kore* (Feraferia, Inc., 1969) isimli kitapçığında Frederick Adams dişi arketipin, yani perilerin yeniden doğuşunu Aquarius Çağı ile ilişkilendirir:

Kutlamanın varoluşu belirleyeceği Eko-Psşik Aquarius Çağı’nın doğuşunu aydınlatmak için, uzun süredir bastırılmış kutsallık imgesi yeniden beliriyor: Merry Maiden, Madonna, Rima, Alice Harikalar Diyarında, Prenses Ozma, Julia, Lolita, Candy, Zazie of the Metro, Brigitte, Barbarella ve Windy –ilk bakışta grotesk ve tuhaf görünseler de– hepsi Cennet’e özgü Peri Kızı’nın ilk habercisidir. O tek başına Kutsal Aile’nin diğer üç insanbiçimli ilâhi varlığı arasındaki serbest etkileşimi müzakere edebilir. Bunlar Eski ve Yeni Taş Devri’ni yöneten Ana Tanrıça; ilk Patriarkal Dönemi başlatan Baba Tanrı ve Geç Patriarkal Dönemin megalopolis (yani metropoller topluluğu) anlayışını simgeleyen Oğuldur. Babanın ve Oğulun doymuş işlerini Varoluşun Maddi Temelinde bütünlüğe dönüştürecek olan ise, Gümüş Hilalin Güzel Kızıdır; kızları bunu erkeksi söylemin geçerli başarılarından feragat etmeksizin yapar. Kız bunu anne baba veya kahraman otorite imgelerinin sakatlayıcı dayatması olmaksızın yapar. Baba ve Oğlu tekrar Yaşamı olumlayan saygın doğal tanrılar olarak gururunu okşamasını seyretmek ne de zevklidir (Aktaran Ellwood, “Notes”, s. 134).

zofi gibi daha eski örgütlerden daha kesin ve daha net bir şekilde ifade ederler. Hepsi de birtakım özel özellikler sergilerler. Öncelikle, bu gizli ve tanıtıcı grupların tümü Hristiyan Kilisesi'nden (hem Katolik hem de Protestan) hoşnutsuzluğunu dile getirir. Daha genel bir ifadeyle, her türlü geleneksel Batılı dinsel kuruma karşı bir isyandan söz edilebilir. Bu isyan dogmalara veya dinsel kurumlara ilişkin teolojik veya felsefi bir eleştiri içerimlemez; daha ziyade genel bir rahatsızlığın dışavurumudur. Nitekim yeni kültürlerin ve tarikatların çoğu üyesi kendi dinsel mirası konusunda neredeyse tamamen cahildir, ama Hristiyanlık hakkında gördükleri, işittikleri ve okudukları şeyler onları hayal kırıklığına uğratar. Bunlar genç kuşağın kiliselerden toplumsal ahlâkın ve etiğin ötesinde başka tinsel öğretiler ve mesajlar bekleyen kesimidir. Kilise hayatına aktif olarak katılmaya çalışan kişilerin çoğu kutsal deneyimler arayışındaydı ve özellikle de muğlâk bir şekilde "tasavvuf" ve "mistisizm" olarak adlandırdıkları öğretiyeye ulaşmak istiyorlardı. Elbette hayal kırıklığı yaşadılar. Geçtiğimiz elli yılda tüm Hristiyan mezhepler kilisenin en önemli ve ivedi görevinin toplumsal düzleme sağlam basmak olduğuna karar verdiler. Batı'da kilise âyinlerine sıkıca bağlı kalmayı sürdüren tek Hristiyan geleneği olan Roma Katolik Kilisesi, şimdi bunu kökten değiştirerek kolay bir hale getirmeye çalışıyor. Üstelik kilise otoriteleri "ruhani bilgi", tasavvuf ve bilinirci düşünceleri daha en başından itibaren suçluyor ve baskı altına almaya çalışıyordu. Mistiklere ve mistik deneyimlere gelince, Batı'daki kiliseler onlara nadiren tolerans gösteriyordu. Öte yandan, Doğu'daki Ortodoks Hristiyanlığın zengin bir âyin geleneği geliştirdiği ve bunu koruduğu ve hem bilinirci düşünceleri hem de mistik deneyimleri teşvik ettiği söylenebilir.

Hristiyan gelenekten duyulan bu tür hoşnutsuzlukların altmışlarda başlayan ve yetmişlerdeki gizembilim patlamasının önünü açan gizembilime duyulan ilgiyi açıklamadığını söylemeden edemeyeceğim. Bazı durumlarda büyücülüğün ve bilinirciliğin (gnostisizm) kışkırtıcı bir şekilde teşvik edilmesinin de ruhban sınıfı ve kilise karşıtı bir niyet barındırdığı doğrudur: Bu tür küstah açıklamalarda kilise zulmünün mağduru olduğunu iddia

edenlerin bir tür intikam arayışını deşifre etmek mümkündür. Ama bu tür durumlara tek tük rastlanır. Daha genel olan şey, hem bireysel bir *yenilenme ve arınma (renovatio)* hem de aynı anda kolektif bir yenilenmeye ulaşmaya yönelik daha kapsamlı ve daha etkili bir yöntem uğruna Hristiyan geleneğin reddedilmesidir.³⁷ Bu fikirler nahif, hattâ komik bir şekilde ifade edildiğinde bile, modern yaşamın kaosundan ve anlamsızlığından bir çıkış yolunun bulunduğu dair örtük bir kanı hâkimdir; buna göre, bu yol kişinin gizli bir topluluğa *kabul edilerek* eski kutsal bilgilerin ona açıklanmasını içerir. Öncelikle bu *kişisel* kabulün çekiciliği, gizembilim modasını açıklar niteliktedir. Gayet iyi bilindiği gibi, Hristiyanlık gizli kabule dayalı bir gizemli-din tipini reddeder.³⁸ Hristiyanlığın “gizemi” herkese açıktır; “herkese açıkça duyurulur” ve Bilinirciler’e (Gnostics) gizli kabul törenleri yüzünden baskı uygulanır. Çağdaş gizembilim patlamasında –katılımcı terimden ne anlarsa anlansın– “kabul edilme töreninin” çok önemli bir işlevi vardır: adaya yeni bir statü kazandırır; aday bir şekilde “seçilmiş” olduğunu hisseder, anonim ve yalnız bir kalabalıktan seçilmiştir. Ayrıca, gizem çevrelerinin çoğunda kabul töreni kişiler üstü bir işleve de sahiptir, çünkü her yeni üye adayının, dünyanın *yenilenmesine* katkı sağlayacağına inanılır.

Doğanın kutsallığını yeniden keşfetme çabalarında bu tür bir umut belirgindir. Çıplaklık seremonisi ve cinselliğe dayalı âyinlerin önemi basitçe şehvet arzuları olarak yorumlanamaz. Yakın tarihli cinsel devrim bu tipte oyunları ve maskeli baloları demode hale getirmiştir. Çıplaklığa dayalı ritüeller ve orji pratikleri cin-

³⁷ Nitekim Theodore Roszak ve Harvey’in dikkat çektiği gibi, (karşıt) gençlik kültürünün tamamı radikal ve “varoluşsal” bir yeniden doğum anlayışına meyillidir. Görece yakın dönemde Avrupa tarihinde buna benzer bir fenomen yoktur. Çağdaş gençlik akımlarının bazı karakteristik özellikleri de I. Dünya Savaşı öncesi ünlü Alman gençlik akımı Wandervogel’i andırır. Bkz. Nathan Adler, “Ritual, Release, and Orientation”, *Religious Movements in Contemporary America* içinde, yay. haz. Irving I. Zaresky ve Mark P. Leone, s. 288-89.

³⁸ Bkz. M. Eliade, *Birth and Rebirth: Meanings of Initiation in Human Culture* (New York, 1958); yeniden basımı *Rites and Symbols of Initiation* (New York, 1965), s. 115 ve devamı.

sellğin kutsal değerini yeniden yakalamaya yöneliktir. Yasaklardan ve tabulardan arınmış masalsı, cennetimsi bir varoluşa duyulan bilinçdışı bir özlemden söz edilebilir. Çoğu gizembilim çevresinde özgürlük kavramının kozmik *yenilenme*, dinsel evrenselcilik (özellikle Doğu geleneklerinin yeniden keşfi anlamında) ve tarikata kabul edilme yoluyla gerçekleşen ve elbette öbür dünyada da devam eden tinsel gelişme içeren bir sistemin parçası olduğuna dikkat çekmek önemlidir. Kısacası, benim insanın varlık tarzına ilişkin iyimser bir değerlendirme olarak adlandırdığım şeyi, yakın tarihli bu gizembilim grupları ister bilinçli istense bilinçdışı bir şekilde ifade ederler.

Ezoterizme Farklı Bir Bakış: René Guénon

Bu nahif iyimserlik birçok perspektiften eleştirilebilir –ve aslında eleştirilmektedir de. Ama modern ezoterizmin önde gelen temsilcisi René Guénon’un radikal karşı çıkışı, örneğin gizembilimin dirilişinde bir “pop” din biçimi bulan yaklaşımlar gibi rasyonelci görüşlerden daha önemlidir. 1886’da Katolik bir ailenin çocuğu olarak doğan Guénon gençliğinde gizembilimle ilgilenmeye başladı. Fakat Paris’in pek çok gizli cemiyetine kabul edildikten sonra hepsinden ayrıldı ve Doğu geleneğinin izinden gitmeye karar verdi. 1912’de Müslüman oldu ve 1930’da Mısır’a gitti, ömrünün geri kalanını burada geçirdi ve 1951’de öldü.³⁹ René Guénon şimdiki gizembilim patlamasına tanık olabilseydi, *Le Théosophisme: Histoire d’une pseudo-religion*’dan (1921) çok daha çarpıcı bir kitap yazabilirdi. Bu kapsamlı ve zekice yazılmış kitapta Guénon, Madam Blavatsky’nin Teozofi Cemiyeti ve Papus’tan birçok yeni-tinselci veya sözde-Gülhaçlı localara kadar tüm gizem gruplarının veya ezoterik tarikatların içyüzünü açıklar. Kendisini gerçek bir üyeliğe kabul edilmiş, seçilmiş biri addederek sahici ezoterik gelenek adına konuşan Guénon modern Batılı gizembilimin sahiciliğini yadsılamakla kalmaz, aynı zamanda her Batılı bireyin geçerli bir ezoterik örgüt kurma kapasitesini de reddeder. Guénon’a göre, Farmasonluğun sadece

³⁹ Bkz. Lucien Meroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique*.

tek bir kolu geleneksel bir sistemin bazı parçalarını korumuştur; ama Guénon Loca'nın üyelerinin çoğunluğunun bu mirasın farkında olmadığını da açıklamasına ekler. Dolayısıyla, Guénon birçok kitabında ve makalesinde sahici ezoterik geleneklerin sadece Doğu'da hâlâ canlı olduğunu iddia etmekten asla vazgeçmez. Ayrıca, gizembilim sanatlarının herhangi birini sürdürme girişiminin çağdaş insan için ciddi bir zihinsel risk, hattâ fiziksel bir risk taşıdığına dikkat çeker.

Guénon'un öğretisini burada özetlemek mümkün değil.⁴⁰ Amaçlarımız bakımından, gizembilimin dirilişini karakterize ediyor görünen kişisel ve kozmik *yenilenme* umudunu ve bu konudaki genel iyimserliği tamamen yadsıdığını söylememiz yeterli. Guénon 1924'te yayımlanan kitabı *Orient et Occident*'da (Doğu ve Batı) ve 1927'de yayımlanan *La Crise du monde moderne*'de (Modern Dünyanın Bunalımı) çoktan Batı dünyasının düzeltilemez çöküşünü duyurmuş ve sonunun geldiğini ilân etmişti. Hindistan geleneğinin terimleriyle Guénon, Kali-yuga'nın son evresine, kozmik döngünün sonuna hızla yaklaşmakta olduğumuzu belirtmiştir. Guénon'a göre, bu süreci değiştirmek, hattâ geciktirmek için bile hiçbir şey yapılamaz. Dolayısıyla, kozmik veya toplumsal bir *yenilenme* umudu yoktur. Ancak şimdiki döngünün tamamen yok olmasından sonra yeni bir döngü başlayacaktır. Bireye gelince, Guénon prensipte Doğu'da varlığını koruyan *kabul merkezlerinden* biriyle irtibat kurma olasılığı olduğuna inanıyordu ama bunu yapma şansının çok kısıtlı olduğunu düşünüyordu.

Daha da önemlisi –ve yakın tarihli gizembilim akımlarının örtük fikirlere kökten karşı çıkan– Guénon insan kişiliğinin ayrıcalıklı bir statüsü olduğunu reddediyordu. Kelimesi kelimesine şöyle diyordu:

⁴⁰ Bu öğretinin 19. ve 20. yüzyıl gizembilimcilerinin ve hermetikliklilerden çok daha itinalı ve ikna edici olduğunu söylemeden edemeyeceğim. Bir giriş için bkz. Meroz, *René Guénon*, s. 59 ve devamı. Ayrıca bkz. Jean Bies, *Littérature française et pensée hindoue*, s. 328 ve devamı, bibliyografya, s. 661 ve devamı.

İnsan gerçek varlığın sadece geçici ve olumsal bir tezahürünü temsil eder. ... İnsan bireyselliği ... bütün varlık hallerinin sonsuz hiyerarşisinde “dizi dışı” ayrıcalıklı bir konuma sahip olmamalıdır; bu hiyerarşide diğer hallerden daha önemli bir mertebede değildir.⁴¹

René Guénon hayatı boyunca pek de popüler bir yazar olmadı. Fanatik hayranları vardı ama sayıları azdı. Ancak ölümünden sonra ve özellikle de geçtiğimiz on, yirmi yılda kitapları yeniden basıldı, fikirleri daha geniş bir çevrede bilinir hale geldi. Bu ilginç bir durumdur, zira daha önce de belirttiğim gibi, Guénon kötümser bir dünya görüşüne sahiptir ve kıyametin yakın olduğunu ve dünyanın sonunu duyurur. Bazı müritlerinin, gerçek tarihsel döngünün kaçınılmaz sonunda çok fazla diretmediği, bilakis Guénon’un özel kültürlerde ezoterik geleneğin işleviyle ilgili içgörülerini geliştirmeye çalıştığı doğrudur.⁴² Müritlerinin çoğunun İslâm’a döndüğünü veya Hint-Tibet geleneği öğrencisi olduğunu da eklemeliyim.

Böylece epey çelişkili bir duruma tanık olduk: bir tarafta bir gizembilim patlaması var: Bunlar, özellikle Amerikan gençliği açısından karakteristiktir ve Aquarius sonrası çağın muhteşem yenilenmesini ilân eden bir tür “pop” din niteliğindedir. Diğer tarafta ise örneğin René Guénon’un yeniden formülleştirdiği şekliyle, geleneksel ezoterizmin keşfi ve kabulü vardır: buna göre, modern dünya bir felaketle yok olmanın hazırlık aşamasındadır ve bu yok oluş gerçekleşmeden kozmik ve tarihsel yenilenme gerçekleşmeyecektir. Bu iki eğilim birbirine kökten bir şekilde karşı çıkar. Guénoncu öğretilerin kötümser bakış açısını yumuşatmaya yönelik bir çabanın izine rastlarız ama sonuçlarını değerlendirmek için henüz erken.

⁴¹ R. Guénon, *La Métaphysique orientale* (Paris, 1937), s. 12 ve devamı.

⁴² Diğerleri arasında bkz. Frithjof Schuon, Marco Pallis, Titus Burckhardt ve diğerlerinin denemeleri, *The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism* içinde, yay. haz. Jacob Needleman (Baltimore, 1974).

Dinler tarihçisi yakın gelecekte ne olacağına dair tahminlerde bulunmanın baştan çıkarıcılığına direnmelidir –sözgelimi verdiğimiz örnekte gizembilim geleneğine ilişkin birbirine zıt bu iki anlayışın nasıl gelişeceğini kestirmenin çekiciliğine karşı koymalıdır. En azından çağdaş durumu, gördüğümüz kadarıyla yazarların ve sanatçıların gizembilime büyük bir ilgi gösterdiği 19. yüzyılın ve 20. yüzyıl başlarının durumuyla karşılaştırmaya çalışabiliriz. Ama bugün sanatsal ve edebî imgelem bu tür bir kapsayıcı genellemeye izin vermeyecek kadar karmaşık. Fantezi ve fantastiğe dayalı literatür, özellikle de bilimkurguda arzu edilen bir şeydir ama farklı gizembilim gelenekleriyle olan yakın ilişkisi konusunda hâlâ bilgi sahibi değiliz. Bir yeraltı modası olan Hesse'nin *Doğu Yolculuğu* (1951) daha ellilerde, altmışların sonunda gerçekleşecek olan gizembilim dirilişini önceliyordu. Ama ya *Rosemary'nin Bebeği*'nin ve 2001'in afallatıcı başarısını bize kim açıklayacak? Ben sadece soruyu soruyorum.

V

AVRUPA BÜYÜCÜLÜĞÜNE DAİR BAZI SAPTAMALAR*

Bir dinler tarihçisi olarak, modern Batılı kültürlerde büyücülüğün ve altkültürlerinin şaşırtıcı popülerliğinden etkilenmemem mümkün değil. Ama bu denemede çılgınlığa varan bu modayı tartışmayacağım, çünkü bence büyücülüğe duyulan çağdaş ilgi sadece daha büyük bir eğilimin parçası; astrolojiden ve sözde tinselci akımlardan tutun da Hermetizm, simya, Zen, Yoga, Tantaracılık ve diğer Doğu tasavvurları ve tekniklerine kadar çeşitlilik gösteren bu eğilim ile kast ettiğim, gizembilim ve ezoterizm modası. Ama gerek Batı büyücülüğünün kökeni ve büyümesiyle ilgili tartışmalar, gerekse Batı büyücülüğüne ilişkin yakın tarihli yorumlar ve özellikle de 16., 17. yüzyıl büyücülük çılgınlığına ilişkin yeniden değerlendirmeler de bir dinler tarihçisi için aynı ölçüde çekicidir. Bu tür sorunların çağdaş tarihyazımı açısından taşıdığı önemin farkına varmak için Etienne Delcambre, H. R.

* Bu deneme ilk kez Mayıs 1974'te Chicago Üniversitesi'nde verilen John Nuveen Semineri'nde sunulmuştur. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hali *History of Religions* 14 (1975): 149-72'de yayımlanmıştır.

Trevor-Roper, J. B. Russell veya Keith Thomas'ın yapıtlarından birkaç alıntı yapmak yeterlidir.¹ Bu yapıtlardan bazılarında yararlanacağım, ama bulgularını ve sonuçlarını veya yazarlarının metodolojik önvarsayımlarını tartışmayacağım. Bunun yerine, sunumumu son derece tartışmalı iki sorunla sınırlayacağım: (1) Batı'ya özgü büyücülüğün "kökenleri", yani söz konusu büyücülüğün Hristiyanlık öncesi inançlar ve ritüellerle olası ilişkileri ve (2) büyücülüğün sapkınlığa indirgenmesinden itibaren büyücülük ve cadılığa yöneltilen suçlamaların merkezinde yer alan büyücü orjileri.

Seksen yıl önce, Batı'da büyücülüğün kökenleri sorununun kesin olarak çözüldüğü düşünülüyordu. Konu hakkında bilgili Alman arşivci Joseph Hansen *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess* (Engizisyon ve Büyüleme Süreci) kitabını yazdı ve duruşma kayıtlarını yayımladı; konu hakkında en az Hansen kadar bilgi sahibi olan Amerikalı tarihçi Henry Charles Lea da *History of the Inquisition in the Middle Ages* (Ortaçağ'da Engizisyonun Tarihi) isimli kitabını yayımladı; Lea'nın derlediği kapsamlı kaynaklar ölümünden sonra *Materials toward a History of Witchcraft* (Büyücülüğün Tarihine Yönelik Malzemeler) başlıklı çalışmada yayımlandı.² Hansen'in ifadesine başvuracak olursak,

¹ Etienne Delcambre, *Le Concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XV le et XVII^e siècle* (Nancy, 1948-51); H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays* (New York, 1969), *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*'in (1968) 1-4. bölümlerini yeniden yayımlayan bir Harper Yıllığı; Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, N.Y., 1972), zengin bir bibliyografya ile (s. 350-77); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971). Ayrıca bkz. E. W. Monter, yay. haz., *European Witchcraft* (New York, 1969); aynı yazar, "The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects", *Journal of Interdisciplinary History* 2 (1972): 435-51.

² Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung* (Münih, 1900; yeniden basım, Münih, 1964) ve *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*

“Büyücülere ve cadılara zulmetme salgını Ortaçağ teolojisinin bir sonucudur; Hristiyan Kilisesi’nin organize ettiği bir olaydır; büyü ve büyücülük duruşmaları bizatihi Papalık ve Engizisyon tarafından yürütülmüştür. Skolastik demonolojinin* etkisiyle bu davalar sapkınlık davası olarak ele alınmıştır.”³ Lea da benzer şekilde büyücülüğü icat edenin cadılar değil, bizatihi Engizisyon olduğu sonucuna ulaşır. Dolayısıyla, bu bilgili yazar büyücülüğün ancak 14. yüzyıl ortasında ortaya çıktığını iddia eder.⁴

Dönemin liberalizmini, rasyonalizmini ve ruhban sınıfı karşıtlığını yansıtan ve çok sayıda belge ile desteklenen bu görüş 1920’lerin başına değin Avrupa büyücülüğünün doğuşu ve yok oluşunun tek ikna edici açıklaması olarak kabul ediliyordu. Elbette bu görüşe karşı çıkanlar da vardı; nispeten günümüze yakın olanlar arasında Montague Summers’ı sayabiliriz; Summers cadıların ortaya çıkışının Şeytanın işi olduğundan emindi.⁵ Dolayısıyla cadıların, büyücülerin gerçekleştirdiği varsayılan faaliyetlerin hiçbirinin gerçekliğini sorgulamadı. Ona göre, gizli toplantılara uçarak gitme, Şeytana tapma, bebek öldürme, yamyamlık, orjiler ve diğerleri cadılara özgüydü. Sadece bazı Katoliklik savunucuları değil, okültistler ve kimi yazarlar da bu aşırı muhafazakâr görüşe sahipti; daha çok Şeytana Tapınma Âyinlerinin ve Şeytanla ilgili diğer toplantıların heveslileri ara-

(Bonn, 1901; yeniden basım, Hildesheim, 1963); H. C. Lea, *The History of the Inquisition in the Middle Ages*, 3 cilt (New York, 1883; yeniden basım, New York, 1957) ve *Materials toward a History of Witchcraft*, yay. haz. Arthur Howland, 3 cilt (Philadelphia, 1939; yeniden basım, New York, 1957).

* Şeytan ve cinlerin varlığını araştıran bilim. (ç.n.)

³ Hansen, *Zauberwahn*, s. 328; karşı. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 34.

⁴ Karş. *History of the Inquisition*, 3:539; Russell, s. 31. George Lincoln Burr konusunda bkz. Russell, s. 32 ve s. 298, dipnot 9.

⁵ Bkz. Montague Summers, *The History of Witchcraft and Demonology* (Londra, 1926; yeniden basım, New York, 1956); *The Geography of Witchcraft* (Londra, 1927); *Witchcraft and Black Magic* (Londra, 1946). Summers’ın kitapları “yanlışlar içerir ve güvenilmezdir, ama değersiz değildirler” (Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 30).

sında popülerdi. Özetle, liberal-rasyonalist yorum, büyücülüğün içerimlediği doğaüstü unsurlardan ötürü cadıların tarihsel varoluşunu yadsıyordu; oysa aşırı muhafazakâr yorum aksine Engizisyonun getirdiği suçlamaları geçerli kabul ediyordu, çünkü bu yorumun savunucuları Şeytan'ın gerçekliğini sorgusuz sualsiz kabul ediyordu.

Büyücülüğün Tarihyazımı ve Dinler Tarihi

Burada geçtiğimiz yarım yüzyılın sorgulamalarının sonuçlarını tartışma niyetinde değilim. Kitap ilerledikçe büyücülük fenomeninin daha karmaşık bir görünüme bürüneceğini ve bu nedenle, tek bir etkenle açıklanmasının giderek daha da güçleşeceğini söylemem yeterli. Halkbilim, etnoloji, psikoloji ve dinler tarihi gibi diğer disiplinlerden yardım almadan yeterli ve tatminkâr bir büyücülük anlayışına ulaşılamayacağı artık açıklık kazandı. Din tarihçilerinin elinde, büyücülüğün doğru bağlamına yerleştirilmesi için uygun malzeme bulunuyor. Sözelimi, Hint ve Tibet belgelerine ilişkin hızlı bir mütalâa bile, önyargısız okuyucuyu Avrupa büyücülüğünün dinsel veya politik baskının ürünü olmadığına veya kendisini Şeytana ve kötülüğe adanmış şeytani bir tarikat olamayacağına ikna etmeye yetecektir. Gerçekten de, Avrupa cadılarıyla ilişkilendirilen bütün nitelikler –Şeytan ve Cadı Âyini haricinde– Hint-Tibet yogileri ve büyücülerine de atfedilebilir. Onların da havada uçtuğu, kendilerini görünmez kıldığı, uzak mesafeden öldürebildiği, iblislere ve hayaletlere hükmedebildiği vb. varsayılır. Ayrıca, bu eksantrik Hint tarikatlarından bazıları tüm dinsel tabuları ve toplumsal kuralları yıkmakla böbürleniyordu: İnsan kurban ediyorlar, yamyamlık yapıyorlar, enseste dayalı cinsel ilişki dâhil her türlü orjiyi gerçekleştiriyorlardı; dışkı, mide bulandırıcı hayvanlar ve insan cesetleri yiyorlardı.⁶ Başka bir deyişle, Batı Avrupa'daki büyücülük duruşmalarında bıktırıcaya kadar çok örnek verilen tüm suçları ve ürkütücü seremonileri gerçekleştirdiklerini gururla ifade ediyorlardı.

⁶ Örneğin bkz. M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* (New York, 1958), s. 296 ve devamı, s. 419 ve devamı.

Ne yazık ki, Avrupa büyücülüğü fenomenini dinler tarihi perspektifinden incelemeye yönelik az sayıdaki girişim tamamen yetersizdir. Gelgelim bu tür girişimlerden biri beklenmedik bir başarıya ulaştı ve özellikle meraklılar arasında popüler oldu. 1921’de Oxford University Press’in yayımladığı Margaret Murray’nin *The Witch-Cult in Western Europe* (Batı Avrupa’da Cadı Kültü) kitabından söz ediyorum. Dr. Murray’nin teorisi yarım asırdan uzun bir süre büyücülük konusunda en etkili teori olmayı başardı ve Murray’nin *Encyclopaedia Britannica*’daki büyücülük üzerine makalesi yakın zamana dek birçok müteakip baskıda yeniden yayımlandı. Daha en baştan birtakım bilim insanları ve araştırmacılar Murray’nin yaptığı birçok olgusal hataya ve metodolojik yanlışa dikkat çekti.⁷ Ama *The Witch-Cult in Western Europe*’ın etkisi öyle güçlüydü ki 1962 kadar geç bir tarihte bile İngiliz bir tarihçi, Elliot Rose *A Razor for a Goat* (Keçi için Bir Bıçak) isimli kitabının neredeyse tamamını yıkıcı ve mizahi bir eleştiriyle de olsa, Murray’nin teorisinin derinlikli bir analizine adanmıştı. Rose, Murray’nin teorisini hak ettiği şekilde şöyle özetliyordu:

Cadı, esasen Hristiyanlığa isyan eden bir kült örgütlenmenin üyesi değildi, bilakis tamamen bağımsız, daha eski bir dine, Batı Avrupa’nın göstermelik bir dönüşümün ardından yüzyıllarca varlığını koruyan Hristiyanlık öncesi putperestliğinin bir parçasıydı. Cadılar ikiyüzlü, boynuzlu bir Tanrıya tapıyorlardı; bu, Janus veya (*The Golden Bough*’un ilk bölümlerinde tasvir edilen) Dianus veya Keltlerin Cernunnos’uyla aynı tanrıdır. Engizisyoncular kendi cehaletleri ve dar görüşlülükleri yüzünden bu tanrıyı Kilise’nin Şeytanı ile karıştırdılar; halbuki boynuzlu tanrının iddiaları da aslında en az Yehova’ninkiler kadar saygındı, hattâ yerel olarak onunkilerden üstündü. Aslında Ortaçağ’da İngiltere’nin ve kimi komşu ülkelerin asıl popüler dini putperestlikti. Hristi-

⁷ Daha sonraki çalışmalarında hatalar ayyuka çıktı: *The God of the Witches* (Londra, 1934; 2. basım, 1952); *The Divine King in England* (Londra, 1954).

yanlık sadece yönetenlerin göstermelik olarak riayet ettiği, politikadan alınmış resmî bir cilaıydı. Hattâ bunu yapan yönetenlerin bile cadı-büyücü kültünü (ya da Dr. Murray'nin verdiği adla Dianizm*) ortadan kaldırmaya gücü yetmezdi. Zira uygulamaları ve pratikleri kötü veya toplum karşıtı olmaktan çok uzaktı ve putperestlik döneminde olduğu gibi genel olarak toplumun iyiliği ve refahı için gerekli addediliyordu. Bu nedenle, Reformasyon dönemine kadar devletin üst düzey yöneticileri ile boynuzlu tanrıdan ve yaptıklarından nefret etmeye kendisini adanmış kişilerce gizliden gizliye teşvik ediliyordu. Bize tek tanrıciymiş gibi görünen dinin, krallar ve vezirler, hattâ Hristiyan piskoposlar dâhil toplumun bütün sınıflarında hüküm süren on üçlü cadılar meclisine** dayalı gelişkin bir örgütlenme barındırdığı söylenir.⁸

Belirttiğim gibi tarihçiler, Murray'nin Avrupa büyücülüğünü yeniden inşa etmesini itibarsızlaştıran sayısız berbat yanlışa dikkat çekerler. Dinler Tarihçisi ise sadece Murray'nin karşılaştırmalı malzemeyi ve genelde de dinî incelemelerin (*Religions wissenschaſt*) yöntemlerini kullanmasının bir talihsizlik olduğunu buna ekleyebilir. Ama en azından onu eleştirenlerden biri, J. B. Russell, Murray'nin kitabının putperest pratiklerin ve inançların Hristiyanlığın ortaya çıkışından yüzyıllar sonra bile halk arasında mevcudiyetini koruduğunu göstermek gibi bir faydası olduğunu

* Bir tanrıçaya tapmaya dayalı kadın merkezli yeni-putperest bir dini cadılık biçimi; Romen tanrıçası Diana'dan esinlenmiştir. (ç.n.)

** Tüm Avrupa'daki cadıların on üç kişilik gruplar halinde toplanmaları yaptığı, 1920'lerin başında Murray'nin desteklediği çok tartışmalı bir görüştür. (ç.n.)

⁸ Elliot Rose, *A Razor for a Goat: A Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism* (Toronto, 1962), s. 16. Bir dipnotta (*The European Witch-Craze*, s. 116, dipnot 1) Trevor-Roper şöyle yazar: "Müteveffa Margaret'ın fantezilerinin bizi tutsak alması gerekmiyor. Gerçek bir bilim insanı, bu hayalleri 'boş zırvalar' olarak sinir bozucu ama haklı bir şekilde çürüttü." (C. L. Ewen, *Some Witchcraft Criticism*, 1938)

fark etmiştir.⁹ Nitekim Jakob Grimm'den Otto Hofler'e kadar birçok bilim insanı, özellikle Batı ve Orta Avrupa'da Hristiyanlık öncesi inançların ve ritüellerin varlığını koruduğunu sürekli vurgulamaktadır. Ama Murray'nin tezinin anafikri, Engizisyoncuların arkaik bir bereket kültünü haksızca Şeytana tapma olarak yanlış yorumlamasına dayanıyordu. 18. yüzyıldan itibaren popüler büyücülüğün ve batıl inançların giderek cadılıkla ve cadılığın da sapkınlıkla özdeşleştirildiği artık gayet iyi bilinen bir gerçek.¹⁰ Ama Murray'nin bereket kültürünün nasıl yıkıcı amaçlar güden gizli bir cemiyete dönüşebildiğini anlamak kolay değildir; çünkü aslında Ortaçağ cadıları kuraklığa, kıtlığa, sellere, salgın hastalıklara, kısırlığa ve son tahlilde de ölüme neden olmakla kötü nam salmıştı. Sapkınlar kadar cadıların da aynı şekilde orjilerle suçlandığı doğrudur; ama bizatihi kendi beyanlarına göre (ki bunlar her zaman işkenceyle alınmış değildir) bu tür orjiler sonucu doğan çocukların gizli toplantılarında kurban edildiği ve yenildiği bilinir. Başka bir deyişle, cadıların orjilerini, orjilere dayalı bereket kültürleri arasında sınıflandırmamak gerekir.

Benandanti Vakası

Murray'nin savı büyük ölçüde İngilizce malzemeye dayanır. Hristiyanlık öncesi bereket kültürünün İngiltere'de Ortaçağ'a dek varlığını koruduğunu varsayarsak, kendisiyle çelişen böyle hatalı bir betimlemeyi belgelere dayalı kanıtlar ışığında nasıl açıklayabileceğimizden emin değilim. Gene de 16. ve 17. yüzyıllarda İtalya'nın Friule bölgesinde benzer bir gelişme yaşanmış ve bize karşılaştırma açısından değerlibir kanıt sunuyor gibi. Carlo Ginzburg'un araştırmaları sayesinde popüler bir İtalyan tarikatının Engizisyon'un baskısıyla değişerek geleneksel büyücülüğe benzer hale geldiğini artık biliyoruz.¹¹ Bilindiği ismiyle *Benandanti*

⁹ Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 37.

¹⁰ İsa'yı yadsıma ve Şeytanı yüceltmek için yapılan "anlaşma" fikrine ilk kez 8. yüzyılda rastlarız (bkz. *agy.*, s. 65 ve devamı).

¹¹ Carlo Ginzburg, *I benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento* (Turin, 1966).

tarikatından (“yolculuk edenler”, “gezinler”) söz ediyorum; *Benandanti*’lerin varlığına ilk kez 21 Mart 1575 tarihli bir belgede rastlanmıştır. İlk kez o tarihte, Aquileia ve Concordia şehirlerinin Engizisyon Mahkemesi üyesi ve piskopos vekiline bazı köylerde kendilerini *Benandanti* olarak adlandıran büyücüler olduğu söylenmişti; *Benandanti*ler kötü büyücülerle (*stregoni*) savaştıkları için kendilerini “iyi” büyü ustası olarak tanımlıyorlardı. *Benandanti*lerin ilk sorgulamaları şu gerçekleri gün ışığına çıkardı: Yılda dört kez üç gün süren gizli toplantılar yapıyorlardı; toplantılar mutlaka geceleri oluyordu; toplantı yerine tavşan, kedi veya başka hayvanlara binerek geliyorlardı; *Benandanti*lerin toplantıları cadı toplantılarının bildik “şeytana tapma” özelliklerini içermiyordu: dinin inkâr edilmesi, kutsal sayılan şeylere ve Haç’a saygısızlık ve Şeytana tapma ve benzeri durumlar söz konusu değildi. Âyin esas itibarıyla gizemli ve anlaşılmazdı. Rezene dalı verilen *Benandanti*ler süpürge çalsına benzer kamışlarla silahlanmış cadılara ve büyücülere karşı savaşıyorlardı. *Benandanti*ler cadıların kötü işlerine karşı koyduklarını ve cadıların büyülediği kurbanları iyileştirdiklerini iddia ediyorlardı. Toplantılarını düzenledikleri bu dönemde mücadelelerinde başarıya ulaşırlarsa, o yılın mahsulü bereketli olurdu; savaşlarını kazanamadıkları zaman da kıtlık ve kuraklık olacak demektir.¹²

Daha sonraki soruşturmalar *Benandanti*lerin tedavi etme gücü ve gece toplantılarıyla ilgili bazı ayrıntıları gün ışığına çıkardı. “Cennetten gelen bir meleğin” örgütüne katılmalarının istendiğini ve yirmi ile yirmi sekiz yaşları arasında gizli bir gruba üyeliğe kabul edildiklerini iddia ediyorlardı. Örgüt askerî tarzda bir düzene sahipti, bir lider vardı ve liderin davul çalmasıyla toplanıyorlardı. Üyeler gizlilik yeminiyle¹³ örgüte bağlılardı ve yapılan toplantılarda bazen 5.000 civarında *Benandanti* hazır bulunuyordu; bazıları aynı bölgeden oluyordu ama çoğu birbirlerinin

* Sözcüğün tekil hali *benandante*’ydi, okumayı kolaylaştırmak için metnin tamamında *benandanti*’yi kullandım. (ç.n.)

¹² Agy., s. 8-9.

¹³ Gerçi bazen laf kalabalığı veya böbürlenmeyle bunu ihlal ederler (agy., s. 19).

bilmediği yerlerden geliyordu. Altın yaldızlı beyaz kakmalı bir bayrakları vardı, oysa kötü büyücülerin bayrağı sarıydı ve üzerinde dört şeytan tasviri bulunuyordu. Bütün *Benandanti*lerin ortak bir özelliği vardı: Bir “giysi” ile doğuyorlardı, yani bir zarla kaplı doğuyorlardı.¹⁴

Cadı Âyini yapmadıklarına ilişkin klişeleşmiş anlayışı takiben Engizisyon “meleğin” onlara leziz yiyecekler, kadınlar ve şehvete dayalı başka eğlenceler vaat edip etmediğini sorduğunda davacılar bu tür suçlamaları gururla reddediyorlardı. Toplantılarında sadece iyi büyücülerin dans edip kutlama yaptığını beyan ediyorlardı. *Benandanti*lerle ilintili en esrarengiz unsur ise toplandı yerlerine yaptıkları “yolculukla” ilgiliydi. Uykularında ruhsal olarak bu yolculukları yaptıklarını iddia ediyorlardı. “Yolculuktan” önce derin bir yorgunluk hali yaşıyorlardı; neredeyse ölümü andıran bu uyku halinde ruhlarının bedenlerinden ayrılabilmediğini söylüyorlardı. *Benandanti*lerin “yolculukları” için hiçbir merhem kullanmıyorlardı, çünkü ruhen gerçekleşse de bu yolculuk onlar için tamamen gerçektir.

1581’de iki *Benandanti* sapkınlık suçlamasıyla altı ay hapis cezasına çarptırıldı ve tövbe etmeleri şart koşuldu.¹⁵ Sonraki altmış yıl boyunca daha fazla duruşma gerçekleşti; bunların sonuçlarını birazdan ele alacağız. Şimdi o dönemin belgeleri temelinde bu popüler gizli tarikatın yapısını yeniden inşa etmeye çalışalım. *Benandanti*lerin âyinlerinin merkezinde bereketli bir hasat, bağlar ve “yeryüzünün tüm meyveleri” için kötü büyücülere karşı bir savaş töreni olduğu açıktır.¹⁶ Bu savaşın tarım takviminin dört önemli gecesinde sürdürülmesi savaşın amacını hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya koyar. *Benandanti*ler ile *Stregoniler* arasındaki bu savaş muhtemelen iki karşıt

¹⁴ Agy., s. 19 ve dipnot 2. Zarla ilişkili inançlar ve ritüellere dair zengin bir bibliyografya için bkz. Thomas R. Forbes, “The Social History of the Caul”, *Yale Journal of Biology and Medicine* 25 (1953): 495-508.

¹⁵ Ginzburg, *I benandanti*, s. 18. Hapisteyken suçlanan sanıklardan birisi caymaya hazırdı; bir melek ona yaptıkları şeyin şeytanca olduğunu söyledi (s. 14).

¹⁶ Bkz. aktarılan belgeler, agy., s. 28.

grup arasındaki rekabete ve mücadeleye dayalı arkaik bir senaryonun ritüel uzantısıdır; bu senaryo, doğanın yaratıcı güçlerinin harekete geçirilmesi ve insan toplumunun iyileştirilmesine yöneliktir.¹⁷ Bu savaş ritüeli ancak yüzeysel olarak Hıristiyanlaştırılmıştır; gerçi *Benandanti*'ler Haç ve "İsa'ya olan inançları" uğruna savaştıklarını iddia ederler.¹⁸ Ayrıca, *Stregoniler* de benzer teolojik suçlarla suçlanmıyorlardı; tek suçları ürünlere zarar vermek ve çocuklara büyü yapmaktır.¹⁹ 1634'te (ancak Aquileia ve Concordia Engizisyonlarına yapılan ihbarlar ve gerçekleşen 850 duruşmanın ardından) *Stregonilerin* ilk kez geleneksel cadı âyini ithamıyla suçlandıklarını görürüz. Gerçekten de İtalya'nın kuzeyinde saptanan büyücülük suçlamalarında Şeytana tapma unsuruna rastlanmaz, öne çıkan suçlama Diana kültüdür.²⁰

Ama sayısız duruşmanın sonucunda *Benandantiler* Engizisyon'un ısrarla dayattığı şeytana tapma modelini kabullenmeye başlamıştır; yani belirli bir tarihten sonra temel pratikleri olan bereket âyini tamamen yok olur. 1600'den sonra *Benandantiler* sadece büyücülerin kurbanlarını iyileştirdiklerini kabul ettiler. Böyle bir itiraf elbette tehlikeliydi, çünkü Engizisyon, kötü büyülerini tedavi etme becerisini de büyücülüğün aşikâr bir kanıtı olarak değerlendiriyordu.²¹ Zaman geçerken, *Benandantiler* kendi önemlerinin bilincine daha fazla varmakla kalmadılar, ayrıca kendilerinin cadı olduğunu düşündükleri kişilerin suçlamalarını yaydılar. Ama aralarındaki düşmanlığın tırmanmasına rağmen *benandanti*'ler bilinçdışı bir şekilde *Strighelere* ve *Stregonilerle* ilişkilendirildiler. 1618'de bir kadın, *Benandanti* Şeytanın yönettiği gece düzenlenen bir cadı âyinine katıldığını itiraf etti

¹⁷ Bu mitsel-ritüel senaryo konusunda karış. M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969), s. 165 ve devamı.

¹⁸ Ginzburg, *I benandanti*, s. 34.

¹⁹ Agy., s. 35.

²⁰ Yalnızca 1532'de Diana'nın bu ardıllarından bazıları, işkence altında alınan ifadelerinde, Haç'a ve kutsal şeylere saygısızlık ettiklerini itiraf etti (bkz. Ginzburg'un aktardığı belgeler, agy., s. 36).

²¹ Bkz. agy., s. 87 ve devamı.

ama bu âyine katılmasındaki asıl amacın Şeytandan iyileştirme gücünü almak olduğunu da itirafına ekledi.²²

Sonunda, 1634'te Engizisyon duruşmalarından elli yıl sonra *Benandantiler* cadı olduklarını kabul ettiler (*Strighe* ve *Stregoni*, yani cadı ve büyücü).²³ Bir sanık vücudunu özel bir yağla yağladığını ve birçok cadının kutlama yaptığı, dans ettiği ve gelişigüzel cinsel ilişkiye girdiğine tanık olduğu bir cadı âyinine katıldığını itiraf ediyordu ama *Benandantilerin* orjiye kesinlikle katılmadığını söylüyordu. Birkaç yıl sonra bir *Benandanti* Şeytanla anlaşma yaptığını, İsa'yı ve Hristiyan inancını inkâr ettiğini ve üç çocuk öldürdüğünü kabul etti.²⁴ Yeni duruşmalarla birlikte, klasik cadı âyini imgesine dayalı unsurlar artık üzerlerine yapışıp kaldı ve böylece, *Benandantiler* cadı âyinine katıldıklarını, Şeytana biat ettiklerini ve taptıklarını kabul ettiler. En çarpıcı itiraflardan biri 1644 yılında gündeme geldi. Suçlanan kişi Şeytanı titiz bir şekilde tanımladı ve ruhunu ona nasıl verdiğini anlattı. Ayrıca kötü büyüler yaparak dört çocuk öldürdüğünü de kabul ediyordu. Ama mahkûm hücrelerinde bir papazla yalnız kaldığında tüm itirafının yalan olduğunu söyledi, *Benandanti* olduğunu da, büyücü olduğunu da reddediyordu. Yargıçlar mahkûmun "kendisine yönelik tüm iddiaları itiraf ettiği" görüşündeydi. Mahkûm hücrelerinde kendini astığı için mahkeme devam etseydi nasıl bir karar çıkardı, bunu bilemiyoruz. Aslında, bu *Benandantilerin* son önemli duruşmasıydı.²⁵

Bu örnek Murray'nin tezinin bütünüyle ispatlamaz, çünkü "ikiyüzlü, boynuzlu tanrı"ya veya "on üçler meclisine dayalı gelişkin örgütlenmelere" dair bir belirti yoktur. Ayrıca, *Benandan-*

²² Agy., s. 110.

²³ Agy., s. 115 ve devamı.

²⁴ Agy., s. 133-34.

²⁵ Agy., s. 148 ve devamı. Ama 1661 kadar geç bir tarihte bile bazı *Benandantiler* hâlâ Hristiyanlık adına *Stregonilerle* mücadele ettiklerini söylemeye cesaret edebiliyorlardı (s. 155). Russell duruşması 1384-90'da Milano'da görülen iki *maleficium* (büyücülük) davasında *Benandantilerin* benzer inançların izini saptar (Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 212).

*ti'*ler âyinlere kendinden geçmiş bir halde, yani uykularında katıldıklarını söylüyorlardı. Bununla birlikte, burada elimizde popüler ve arkaik bir gizli bereket kültünün Engizisyonun baskısıyla tamamen büyüye, hattâ kara büyüye dayalı bir pratiğe dönüşme sürecine dair iyi belgelenmiş bir örnek bulunuyor.

Kurtadamlıkla suçlanan seksen altı yaşındaki Litvanyalı Thiess'in duruşma kayıtlarında *Benandantilere* benzer kayda değer bir örnek buluruz. Duruşma 1691'de Jiirgensburg'da gerçekleşmiş ve H. Van Bruiningk tarafından bir rapor hazırlanmıştır.²⁶ Otto Hofler *Kultische Geheim bunde der Germanen* (Germen Halkların Gizli Kült Cemiyetleri) çalışmasının ekinde yayımladığı bölümlerden birinde bu önemli belgeye dikkat çekerek önemli bir katkı sağlamıştır.²⁷ Yaşlı Thiess bir kurtadam (*Wahrwolff*) olduğunu daha yargıçlar onu suçlamadan önce itiraf etmişti, ama kurtadam olduğu için Şeytan'a karşı savaştığını söylüyordu. Yılda üç kez (Noel'den önceki Aziz Lucia Yortusu, Hamsin Yortusu ve Aziz Yuhanna Yortusunda) o ve arkadaşları, kurda dönüşüp, yürüyerek "denizin sonuna", cehenneme gidiyorlardı. Orada bir köpek gibi izlerini sürüyor ve Şeytanla ve büyücülerle savaşıyorlardı. (Bunlardan birinde, çok uzun zaman önce, Thiess belli bir büyücü, Skeistan ile savaşırmıştı ve büyücünün süpürge sapının darbesiyle Thiess'in burnu kırılmıştı.) Thiess'in yargıçlara verdiği ifadeye göre, kurtadamlar kendilerini kurda dönüştürüp kötü büyücülerin çaldığı malları, örneğin sığır, buğday, meyveleri tekrar yeryüzüne getirmek için cehenneme iniyorlardı. Zamanında harekete geçmezlerse, bunun sonuçları evvelsi yılınki gibi olurdu, yani cehennemin kapısına barikatlar kurulurdu ve o zaman çalınan buğdayı, tahılı geri götüremezler ve bu yüzden kıtlık olurdu.

Thiess öldüklerinde kurtadamların ruhlarının cennete gittiğini, oysa büyücülerin ruhlarını Şeytanın aldığını söylüyordu.

²⁶ "Der Werwolf in Livland und das letzte im Bendeschen Land gericht und Dorptschen Hofgericht i. Jahr 1692 des halbstatt gehabte Strafverfahren", *Mittheilungen aus der livländischen Geschichte* 22 (Riga, 1924-28): 163-220.

²⁷ (Frankfurt am Main, 1934), 1: 345-51.

Kurtadamlar Şeytandan nefret ediyordu; “Tanrının köpeğiydiler.” Ama onların aktif müdahalesi olmasa Şeytan yeryüzünü çöpe çevirirdi. Dolayısıyla Şeytanla ve büyücülerle ürün için savaşanlar sadece Litvanyalı kurtadamlar değildi; Alman ve Rus kurtadamlar da bu savaşa katılıyordu, onlar da savaşmak için başka cehennemlere gidiyorlardı. Yargıçlar Thiess’i kurtadamların Şeytanla anlaşma yaptığını itiraf ettirmeye çalıştığında, yaşlı adam buna şiddetle karşı çıktı ve günahlarını itiraf edip tövbe etmesi için çağırılan papaza karşı koydu –kendisinin insanlara papazdan daha fazla faydası olduğunu papazın yüzüne haykırdı. Thiess tövbe etmeyi sonuna kadar reddetti ve hurafe ve putpe-restlikten on kamçı cezasına çarptırıldı.

Van Bruiningk de C. Peucer’in *Commentarius de praecipuis generibus divinationum*’ında vurgulanan bir noktayı aktarır.²⁸ Riga’da bir şölen sırasında genç bir adam bayılır, oradakilerden biri bayılan adamın bir kurtadama dönüştüğünü fark eder. Ertesi gün genç adam civarda gezen kelebeğe dönüşmüş bir cadıyla savaştığını söyler (Peucer’in yorumuna göre, aslında kurtadamlar cadıları defetmekle böbürlenirler). Carlo Ginzburg, *Benandanti*leri ve Litvanyalı kurtadamları toplumlarını korumak için ölümler diyarına giden Şamanlara benzetmekte haklıdır.²⁹ Öte yandan Kuzey Avrupa’da yaygın bir inanış olan ölü savaşçıların ve tanrıların şeytani güçlerle savaştığı da unutulmamalıdır.³⁰

Romanya’dan Benzer Örnekler: *Strigoi* ve “Diana’nın Birliği”

Şimdi ne yazık ki Batılı bilim insanlarının göz ardı ettiği başka bir inceleme alanına değineceğim: Romanya’nın folklorik gelenekleri. Burada Orta ve Batı Avrupa’da yaygın olan katı kilise denetimine kıyasla görece daha toleranslı bir gelişme ortamı bulan arkaik bir popüler kültürle karşılaşırız. Üstelik diğer tüm

²⁸ Wittenberg, 1580, s. 133^v-134^v.

²⁹ *I benandanti*, s. 40.

³⁰ Karş. diğerleri arasında Otto Hofler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen* (Viyana, 1973), s. 15,234, ve birçok yerde.

Doğu Avrupa Ortodoks Kiliseleri gibi Romanya kilisesi de Engizisyon tarzında bir kuruma sahip değildir; dolayısıyla, dine aykırı düşüncelere rastlanmakla birlikte, cadılara yönelik sistematik ve kitlesel bir zulüm ve baskıdan söz edilemez. Daha da önemlisi, Rumence, Ortaçağ boyunca kilisenin kullandığı Latince'den etkilenmemiş olan Latince kökenli bir dildir. Başka bir deyişle, asrımızın 1. yüzyılında Daçya'da halkın konuştuğu kaba Latince'den gelişmiştir. Avrupa büyücülüğünü anlamamızda bu dil sel arkaizmin bize büyük yardımı dokunacak.

Analizimi ele aldığımız mesele açısından belirleyici önem taşıyan iki terimle sınırlandıracağım: “cadı” sözcüğünün Latincesi *Striga* ve Batı Avrupa’da cadıların başı kabul edilen Rumen tanrıçası “Diana”. Romanya’da *striga* sözcüğü *strigoi*’ye dönüşür: *Strigoi* hem canlı hem de ölü cadıya (ölü durumda, vampire) karşılık gelir. Canlı *strigoi* bir pelerinle doğar; olgunluğa erdiğinde, bunu giyinir ve görünmez olur. Doğaüstü güçleri olduğu söylenir; örneğin kapısı kilitli evlere girebilir veya kurtlarla ve ayılarla oyun oynar. Cadılara atfedilen tüm kötülükler onlarda da vardır: insanların ve hayvanların salgın hastalıklara yakalanmasına neden olurlar, insanları “kör eder” veya başka bir şeye dönüştürürler, yağmur yağmasını engelleyerek kuraklığa neden olurlar, ineklerin sütlerini alırlar, özellikle de kötü büyüler yaparlar.³¹ *Strigoiler* köpeğe, kediye, kurda, ata, domuza, kurbağaya ve başka hayvanlara dönüşebilirler.³² Belli gecelerde, özellikle Aziz Yorgi ve Aziz Andreas gecesinde dışarı çıktıklarına inanılır ve evlerine döndüklerinde üç takla atar ve tekrar insan biçimine dönerler. Ruhları bedenlerinden ayrılır; atlar, süpürgeler veya varillere binip yolculuk eder. *Strigoiler* köyün dışında, özellikle boş, kurak bir tarlada veya “ot bile yetişmeyen dünyanın so-

* Romanya topraklarının eski adı. (ç.n.)

³¹ *Strigoi* konusunda bkz. Ion Muşleave Ovidiu Birlea’nın derlediği zengin belgeler, *Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu* (Bükreş, 1970), s. 244-70. *Strigoilerin* kendilerini kutsal yağ ile yağladıkları ve evin bacasından çıktıkları inanışına daha az rastlanır (s. 248, 256).

³² *Agy.*, s. 251.

nunda” toplanırlar. İnsana dönüşünce sopayla, baltayla, tırpanla veya bulabildikleri her türlü nesneyle birbirlerine saldırıp dövüşmeye başlarlar. Bütün gece savaşırılar ama sonunda ağlar ve birbirleriyle barışırlar. Bitkin bir halde evlerine dönerler, kendilerine ne olduğunu, başlarından neler geçtiğini hatırlamazlar, hemen derin bir uykuya dalarlar.³³ Maalesef bu gece savaşlarının konusu veya anlamı hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Hem *Benandanti*leri hem de Orta ve Batı Avrupa’da son derece yaygın olan *Wilde Heer*’i (Ölü Savaşçılar veya Avcılar) çağrıştırırlar. Ama *Benandanti*ler tam da *strigalarla* savaşıyorlardı, oysa Rumen *strigoiler* kendi aralarında savaşırılar ve savaşları da daima ya gözyaşı ile ya da uzlaşma ile son bulur. *Wilde Heer* ile benzerliğe gelince, en karakteristik kişilik özelliğinden yoksundur: Köye dehşet saçan korkunç ses.³⁴ Ne olursa olsun her durumda Rumen cadıları, Avrupa’nın diğer pek çok yerinde saptanan bir örüntü olan düşsel yolculuklar ve kendinden geçmeye dayalı savaş ritüeli temelinde inşa edilen bir Hıristiyanlık öncesi senaryonun şahiciliğini örnekler.

³³ Ölü *strigoiler* de aynen canlıları gibi gece yarısı buluşurlar ve kendi aralarında aynı silahlarla dövüşürler (*agy.*, s. 267 ve devamı). Çoğu Avrupa folk inancında olduğu gibi sarımsak ölü veya canlı *strigoie*ye karşı en iyi savunma sayılır (*agy.*, s. 254 ve devamı, s. 268 ve devamı). Worms Psikoposu Wormlu Buchard’ın kitabı *Corrector*’da (11. yüzyıl), bazı kadınların iddiasına, yani “gece kilitli kapılardan geçip uçtuklarına ve bulutların üzerinde savaştıklarına” inanılması yasaklanmıştır (Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 82; italikler bana ait). Ama *Corrector*’da Rumen *strigoiler* konusunda 10. yüzyıl kadınlarının kimlerle savaştığı belirtilmez.

³⁴ *Wild Heer* konusunda, bkz. Viktor Waschnitius, *Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religions geschichte* (Viyana, 1914), özellikle s. 173 ve devamı; Otto Hofler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1:68 ve devamı; aynı yazar, *Verwandlung skulte, Volkssagen und Mythen*, s. 78 ve devamı; Waldeman Liungmann, *Traditions wanderungen: Euphrat-Rhein*, Folklore Fellows Communicationno. 118 (Helsinki, 1937), s. 596 ve devamı; R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1952), s. 79 ve devamı, s. 132; Ginzburg, *I benandanti*, s. 48 ve devamı.

Şimdi Romanya halk inanışlarında önemli bir yer tutan ikinci Latince sözcük, “Diana”ya gelelim. Bu tanrıçanın günümüz Romanyası’nın (Karpāt-Tuna bölgesini kapsayan) eski toprakları Daçya’daki tarihi genel itibarıyla Avrupa büyücülüğünün gelişimine umulmadık bir ışık tutabilir. Gerçekten de Latince kökenli dilleri –İtalyanca, Fransızca, İspanyolca, Portekizce– konuşan Batılı halklar arasında Diana ile ilişkili inançlara ve ritüellere yapılan Ortaçağ göndermelerinin ekseriyetle Latince kaynaklara aşina eğitilmiş keşişlerin görüşlerini yansıttığından kuşkulanırlar. Rumenler arasında ise Diana’nın tarihiyle ilgili böyle bir şüphe yoktur. Tanrıçanın adı Rumencede “peri” anlamına gelen *Zîna*’dır (*dziana*). Ayrıca aynı kökten türeyen başka bir sözcük daha vardır: *zînatec* –“düşüncesiz, akılsız, kafası dağınık veya deli”, yani Diana veya periler tarafından “alınmış” veya ele geçirilmiş anlamına gelir.³⁵ Diana isminin yerel bir Trako-Getik tanrıçanın ismini almış olması muhtemeldir.³⁶ Her durumda, Romanya’nın Dianası ile ilişkili ritüellerin ve inançların arkaizmi tartışmasıdır.

Şimdi periler, yani isimleri Diana’dan geldiklerini gösteren Zîneler, biraz daha ikircikli, muğlâk bir karakter sergiler. Zalim olabilirler ve bu nedenle, isimlerini anmamak daha güvenlidir. Onlardan “Kutsallar”, “Eli açıklar”, “Rosalia” ya da sadece “Onlar” (*iele*) diye söz edilir. Periler ölümsüzdür ama güzel kızlar gibi görünürler, oyuncu ve çekicidirler. Beyazlara bürünmüşlerdir, göğüsleri çıplaktır ve gündüzleri görünmezdirler. Kanatları vardır, özellikle geceleri uçarlar. Periler şarkı söylemeyi ve dans etmeyi severler, dans ettikleri arazilerdeki otlar yanmış gibi

³⁵ *Zîna* (*Dîăna*) ve *zînatec*’in (Latince *diānaticus*) etimolojisi için bkz. eleştirel bibliyografya Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimológico Rumano* içinde (Universidad de La Laguna, 1961), s. 915; Al. Rosetti, *Istorialimbiromâne* (Bükreş, 1968), s. 367, 395. Özel bir *zîne* grubunun adı olan *Sînziene*, muhtemelen Latince **sanctae Diānae*’den türemiştir. Nispeten dost canlısı olan *Sînziene*’ler önemli bir yortu olan Aziz Yahya Günü’ne (24 Haziran) isimlerini vermişlerdir.

³⁶ Bkz. M. Eliade, *Zalmoxis: The Vanishing God* (Chicago, 1972), s. 68 ve devamı.

görünür. Onları dans ederken gören veya belli bir mesafeyi korumayıp saygıda kusur eden insanların hastalığa yakalanmasına neden olurlar. Bu hastalıklar arasında en yaygın olanları psikolojik-zihinsel hastalıklar, romatizma, kısmi felç, sara, kolera ve vebadır.³⁷

***Călușari*'ler –Arınmak için Dans Edenler**

Koreografik arındırıcı bir dans ritüeliyle tüm bu hastalıkları iyileştiren bir grup dansçı vardır; *călușari* adında bir tür gizli bir cemiyetin (*Männerbund*) üyesidirler; *călușari* Rumencede “at” anlamına gelen *cal* (Latince *caballus*) sözcüğünden türemiştir.³⁸ Arındırıcı bu gizli cemiyetin koruyucu azizesinin “Periler Kraliçesi” (*Doamna Zînelor* –Diana’nın Rumen kültüründeki tezahürü) olması da son derece ilginçtir. Diğer bir adı da Irodiada (= Herodiada) veya Arada’dır, her iki isim de Batı Avrupalı cadılar arasında ünlüdür.³⁹ Yedi, dokuz veya on bir genç erkekten oluşan grubun üyeleri arasında en yaşlıları olan liderin yeni üyeleri seçmesi, eğitmesi ve kabul töreni ile ilgili ayrıntılara burada giremeyeceğiz. Verilen eğitimin ormanlarda ve ıssız mekânlarda gerçekleştiğini ve öncelikle akrobatik olanlar dâhil olmak üzere birçok dansın öğrenilmesine dayandığını söylememiz yeter-

³⁷ *Zîne* ve *iele* konusunda bkz. diğerleri arasında I.-Aurel Candrea, *Folclorul românesc comparat* (Bükreş, 1944), s. 156 ve devamı; Mușlea and Bîrlea, *Tipologia folclorului*, s. 206 ve devamı.

³⁸ Karş. M. Eliade, “Notes on the *Călușari*”, *The Gaster Festschrift, Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 içinde (1973): 115-22.

³⁹ Diana (“Diana’ya riayet etmek” vb.) ve Herodiada ile bağlantılı Ortaçağ gelenekleri konusunda bkz. Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, I: 177 ve devamı, s. 190 ve devamı; Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 47 ve devamı, s. 75 ve devamı, s. 157 ve devamı, s. 210 ve devamı, s. 235 ve devamı. (Diana’ya dair kuramlar). İber yarımadasının kuzeybatı bölgelerinde Diana zaman zaman dianae olarak adlandırılan ruhlarla birlikte ortaya çıkar; bkz. Julio Caro Baroja, *The World of the Witches* (Chicago, 1964), s. 65; karş. Romanya’daki *Doamna Zînelor* ve *Zîne*; ayrıca bkz. bu kitapta 138. dipnotta verilen kaynakça.

li. *Călușarilerin* kılıçları ve sopaları vardır, yanlarında tahta bir atın kafasını ve bir “bayrak” taşırlar; bütün *călușariler* *călușari* âdetleri ve kurallarına riayet edeceğine ve saygı göstereceğine, birbirine kardeşi gibi davranacağına, gelecek dokuz (on iki veya on dört) gün boyunca iffetine hâkim olacağına, bildiklerini ve gördüklerini hiçbir yabancıya açıklamayacağına ve liderine itaat edeceğine dair bu bayrak üzerine yemin eder. Yemin töreninden sonra “bayrak”, ucuna bağlanmış bazı şifalı bitkilerle birlikte göndere çekilir ve *Zînelerin* onları hastalandıracağını söyledikleri için *călușarilerin* konuşması yasaklanır.⁴⁰

Călușarilerin en önemli özelliği akrobasi-koreografi becerisidir, özellikle de havada uçuyormuş izlenimi yaratabilirler. Sıçrama, zıplama, tırmanma ve atlama gibi hareketler açıkça atın dörtlüyle koşuşunu ve aynı zamanda perilerin (*zîne*) uçuşunu ve dans edişini andırır. Gerçekten de perilerin hasta ettiği varsayılan kişilerden bazıları “*Călușariler* gibi” sıçrayıp bağırmaya başlar, “yeryüzüne dokunmaktan kaçınmaya çalışıyor gibidirler”. *Călușariler* ile *zîneler* arasındaki ilişkiler ikirciklidir: Dansçılar Herodiada’nın korumasına sığınır, onun himayesinde olmak isterler ama aynı zamanda, Herodiada’nın hizmetkârı olan perilerin saldırısına kurban gitme riskini de taşırlar. *Călușariler* *Zînelerin* uçuşuna öykünürler ama aynı zamanda, erkekliğin ve “kahramanlığın” simgesi olan at gibi yere sağlam basmak isterler. Bu ikircikli ilişkiler aynı zamanda davranışlarında ve hareketlerinde de belirgindir. *Călușariler* yaklaşık iki hafta boyunca civardaki tüm köyleri dolaşırlar, iki ya da üç kemancı onlara eşlik eder,

⁴⁰ *Călușarilerin* örgütlenmesine ve ritüellerine ilişkin en önemli belgesel kaynaklar şunlardır: Tudor Pampfile, *Sărbătorile de vara la Români* (Bükreş, 1910, s. 54-75); Theodor T. Burada, *Istoria teatru lui în Moldova*, 2 cilt (Jassy, 1905), 1:62-70. Konu ile ilgili yeni malzeme için bkz. Mihai Pop, “Considerații etnografice și medicale asupra călușului oltenesc”, *Despre medicina populară românească* içinde (Bükreş, 1970), s. 213-22; Gheorghe Vrabie, *Folclorul* (Bükreş, 1970), s. 511-31; Horia Barbu Oprea, *Călușarii* (Bükreş, 1969). Kabul ve yemin töreni için bkz. aktarılan kaynaklar Eliade, “Notes on the Călușari” içinde s. 116, nn. 5-6.

köyden köye dolaşırken dans eder, şarkılar söylerler, bazen perilerin hasta ettiği kişileri iyileştirirler. Zînelerin aynı dönem boyunca, yani Paskalya Yortusundan sonraki üçüncü haftadan Hamsin Yortusuna* dek özellikle geceleri uçtuklarına, şarkı söyledikleri ve dans ettiklerine inanılır; çanları ve davulları ve diğer müzik aletlerinin sesleri işitilir, çünkü perilerin emrinde birtakım kemancılar ve gaydacılar vardır, hattâ bayrak taşıyıcıları bile vardır.⁴¹ Perilere karşı en etkili korunma yöntemi sarımsak ve misk otudur, yani *Căluşariler*in bayrağının üstüne bağlı çantadaki şifalı büyü bitkilerinin aynısı. *Căluşariler* dayanabildikleri kadar çok sarımsağı çiğnerler ve tedavi esnasında lider hastanın yüzüne sarımsağı tükürür.⁴²

*Căluşariler*in barındırdığı askerî unsurlar belirgindir: Bayrak, kılıç, tahta at başı, sopalar. Ayrıca iki *Căluşari* grubu birbiriyle karşılaştığında, şiddetli bir dövüşe tutuşurlar. Topluluğun köye geri dönüşüne ilişkin son dramlaştırmaya “savaş” adı verilir. Bayraklarını sağlam bir şekilde toprağa dikerler ve bir *Căluşari* bayrak direğinin tepesine tırmanıp şöyle bağırır: “Savaşın dostlar, savaşın!”⁴³ Her ne kadar yemin töreni Tanrı adına yapılsa da, *Căluşariler*in canlandırdığı mitsel-ritüel senaryonun Hristiyanlıkla hiçbir ilgisi yoktur. 17. yüzyılda onaylanan bazı arkaik unsurlar kaybolduğu için ilk zamanlarda kilise yetkililerinin onlarla mücadelelerinde şiddete başvurduğunu varsayabiliriz. 19. yüzyılın sonu kadar geç bir tarihte bile *Căluşariler* bazı bölgelerde üç yıl boyunca cemaatten dışlandılar.⁴⁴ Ama sonunda Kilise onlara göz yummaya karar verdi.

* Paskalya Yortusundan sonraki yedinci Pazar günü. (ç.n.)

⁴¹ Bkz. Muşlea ve Birlea, *Tipologia*, s. 211 ve devamı. Eliade, “Notes,” s. 117 ve devamı.

⁴² Eliade, “Notes”, s. 119.

⁴³ Agy.

⁴⁴ E. N. Voronca, *Sărbătorea Moşilor la Bucureşti* (1915), s. 92; Eliade, “Notes”, s. 120.

Karşıtların Birleşmesi: *Sântoaderi* ve *Zîne*

Călușarilerin kökeni belirsizdir ama burada bunu irdelemeyeceğim.⁴⁵ Bununla birlikte, *Zîne* ve *Călușari* arasındaki ikircikli ilişkiye ışık tutacak benzer bir örneği ele alacağım. *Sântoaderi* olarak adlandırılan (ve isimlerini Aziz Theodore'dan alan) yedi veya dokuz mitsel kişilikten oluşan topluluk Romanya'nın popüler inançları arasında önemli bir yer tutar. Uzun ayaklı, toynaklı, pelerinleriyle sakladıkları yeleleri olan genç erkekler olarak tanımlanırlar. Köyleri dolaşır, şarkı söyler, davullar çalarlar, birdenbire ortaya çıkarlar ve sonra esrarengiz bir şekildebirden ortadan kaybolurlar. İnsanlar onların nallı toynaklarının metalik sesini işitir. Kurbanlarının bedenleri üzerinde dans ederler veya onları zincirlerle bağlarlar ve romatizma ağrısı çekmelerine neden olurlar. Özellikle genç kızlar *Sântoaderilerden* korkarlar ve Töybe Salısı'ndan önceki üç gece boyunca evden dışarıya çıkmaya cesaret edemezler. Bu unsurların çoğu, kadınları ezmeye yönelik karakteristik şiddetiyle sadece erkeklerden oluşan eski bir gizli örgüt kalıntısı gibi görünür.⁴⁶

Ama Aziz Theodore gecesinde, evlenmemiş kızlar ormana gider veya bir tepeye tırmanırlar, bir ateşin etrafında dans edip koro halinde şöyle şarkı söylerler: "*Theodore, Aziz Theodore, kızların yelesi at kuyruğu gibi uzasın. Sana ekmek ve tuz veriyorum, bana bol saç ver diye; sana ekmek ve ceviz veriyorum, bana tatlı dudaklar veresin diye!*" Şafak sökene kadar şarkı söylemeye, dans etmeye devam ederler, sonra köye geri dönerler, dönüş yolunda türlü türlü tohumlar ve çiçekler toplarlar. Daha sonra topladıkları şeyleri suda haşlarlar ve bu suyla saçlarını yıkarlar. Bu sayede çok yakında evlenebileceklerine inanırlar. Böylece ka-

⁴⁵ Bkz. R. Vuia, "Originea jocului de călușari," *Dacoromania* II (1922): 21554; Eliade, "Notes", s. 120 ve devamı.

* Büyük Perhiz'in ilk günü olan Kül Çarşambasının arifesi. (ç.n.)

⁴⁶ *Sântoaderi* konusunda bkz. S. F. Marian, *Sărbătorile la Români*, 2 cilt (Bükreş, 1889), 2:40 ve devamı; Octavian Buhociu, *Le Folklore roumain de printemps*, tezin daktilo yazımı kopyası Paris Üniversitesi, 1957, s. 164 ve devamı; Eliade, "Notes", s. 120 ve devamı.

dınların, özellikle de genç kızların korkulu rüyası, ata benzeyen *Sântoaderilerin* koruyucu azizinden, kendilerine bir atın yelesi gibi güzel saç vermesini ve bir an önce evlenmelerini sağlamasını isterler.

Kısacası, *Zîne* ile *Sântoaderiler* arasında tuhaf bir ilişki vardır: Her iki grup da özel bir günün gecesinde yolculuk eder, şarkı söyler, dans ederler ve bu esnada kemancılar onlara eşlik eder. Her iki grup da belli yasakları çiğneyenleri hastalandırarak cezalandırır; her iki grup da büyümlü ve şifalı bitkilerle gizemli bir ilişki içindedir (perileri uzak tutmak için birkaç özel tohum kullanırlar; Aziz Theodore adına topladıkları başka bitkilerle de genç kızların evlenmelerini sağlarlar). Ayrıca, Paskalya Yortusundan yirmi dört gün sonra kutlanan bir şölen vardır; periler *Sântoaderilerle* buluşur ve onlarla oynarlar, sonunda her birine özel bir çiçekten hazırladıkları çiçek buketlerini verirler (*Melites melisophylum*, melisa veya nanenin bir türü).⁴⁷ Bu şölen insan toplumu için farklı ama birbirine denk kötü güçleri temsil eden iki doğaüstü varlık topluluğunu birleştirme arzusunu vurgular.

Bu “mitolojik” at-adamları, *Sântoaderileri* arındırıcı ve kabul dayalı *Căluşariler* ile bir tutmamak gerekir, gerçi *Căluşarinin* de kelime anlamı “at-adamlar”dır. Ama iki mitolojik varlık tipini –perileri ve *Sântoaderileri*– biraraya getiren folklorik senaryo, mitsel-ritüel *Căluşari* senaryosuyla çarpıcı bir benzerlik taşır: *Zînelerin* kurbanlarını tedavi etmekle nam salmış olan gizli erkek örgütü de Perilerin Kraliçesi (*Doamna Zînelor*) “Diana”nın himayesindedir. Her ne kadar, *Căluşariler* kendilerini perilere (*zîne*) karşı savunmak için kötülüğe karşı koruyucu imgeler ve şeyler (örneğin, at, şifalı bitkiler) kullansalar da, arındırma ve tedavi teknikleri büyük ölçüde perilerin varlık tarzını ve davranışlarını taklit eden belirli bir koreografiye dayanır. Son tahlilde, *Căluşari*’lerin canlandığı senaryo istikrarlı bir şekilde karşıtların birleşmesini içerimler, gerçi bu karşıtlar, birbirini tamamlayan büyüye ve dine dayalı fikirler ve tekniklerdir. Bu

⁴⁷ Buhociu, *Le Folklore roumain*, s. 180 ve devamı; Eliade, “Notes”, s. 121-22.

arkaik senaryonun şaşırtıcı bir şekilde varlığını korumasının en olası açıklaması, uzlaştırılıp birleştirilen birbirine karşıt düşmanca “ilkelerin” –hastalık ve ölüm, sağlık ve bereket– ilk kadın erkek ikiliğinin en ilham verici ifadelerinden birisi olan periler ve ata binen arındırıcı kahramanlarda bir kişiliğe bürünmesidir.

Hıristiyanlık öncesine ait bu arkaik senaryo sadece Roman-ya’da hayatta kalabilmiştir, ama orada da kaçınılmaz değişikliklere maruz kalmış ve bazı özgün unsurlarını yitirmiştir. Böyle mitsel-ritüel bir örüntünün kökeni ve gelişiminin Batılı büyücülüğün kökenini açıklamadığını söylemeye bile gerek yok. Ama Rumen belgeleri, Batı Avrupa’da büyücülüğü ve kara büyüyü üreten sürece dair anlayışımıza önemli katkı sağlar. Öncelikle artık bazı önemli putperest ritüellerin ve inançların (özellikle de bereket ve sağlıkla ilgili olanların) varlığını koruduğuna dair hiçbir şüphe yok. İkinci olarak, bu tür mitsel-ritüel senaryolar birbirine karşıt iki grubun savaşını içerir; gerçi bunlar mitolojik (daha geç bir dönemde de folklorik) kişilerde cisimleşen, genç erkeklerin ve kızların ritüellerde taklit ettiği, birbirini tamamlayan güçlerdir (karş. *benandanti*, *striga*, *călușari*). Üçüncü olarak, savaş seremonisi bazı durumlarda birbirine düşman grupların uzlaşmasıyla sonuçlanır. Dördüncü olarak, bütünlüğün ikiye bölünmesi ritüeli belli bir çiftdeğerlilik içerir, çünkü bu iki karşıt gruptan biri daima kozmik yaşam ve bereket sürecini ifade eden husumete dayalı negatif bir boyutu kendisinde cisimleştirir; ayrıca tarihin belli bir ânında veya belli durumlarda negatif ilkenin bir kişilikte cisimleşmesi kötülüğün tezahürü olarak yorumlanabilir.⁴⁸ Romanya’daki *strigoi* vakasında ve belli bir noktaya kadar da “Diana’ya bağlı” melekler (*Zîneler*) vakasında bu aynen gerçekleşmiş gibi görünüyor. Engizisyonun baskısıyla *Benandantiler*de de benzer bir değişim yaşandı. Hıristiyanlık öncesi her türlü mitsel-ritüelin bazı şeytanca pratiklerle ve sonunda da sapkınlıkla ilişkilendirilmesi yüzünden Batı’da bu süreç çok daha karmaşık gerçekleşti. Elbette, büyücülüğün ve kara büyüünün ha-

⁴⁸ Dinsel bir ikicilikte kötülük fikrini ima eden ikilemler ve karşıtlıkların dönüşümü konusunda bkz. Eliade, *The Quest*, s. 173 ve devamı.

tırlayamadığımız kadar eski zamanlardan beri Avrupa'da hiçbir yerde var olmadığını söylemeye çalışmıyorum. Ama bu pratikler daima birkaç bireyle kısıtlıydı. Ortaçağ yazarlarının büyücülük olarak tanımladığı ve 14., 15., 16. ve 17. yüzyılların cadı modası olan şeyin kökleri, İtalya'nın *Benandanti*leri arasında ve Rumen halk kültüründe hayatta kalan unsurlarla kıyaslanabilecek bazı arkaik mitsel-ritüel senaryolarda yatmaktadır. Ekonomik baskılar veya kilisenin baskıları altında yaşanan dinsel ve toplumsal kriz dönemlerinde, geçmişten gelen bu tür unsurların, ya kendiliklerinden ya da Engizisyon duruşmalarının sonucunda, özellikle kara büyüye giden yeni bir yönelim kazanması mümkündü.

Işıkları Söndürme (*Lucerna Extincta*)

Şimdi cadılara getirilen ikinci standart suçlamaya sıra geldi: Cadıların şehvete dayalı orji pratikleri. Bu tür ilk tanıklıklardan biri 1235 yılına aittir ve Fransa'nın güneyinde Engizisyon Mahkemesi Başkanı Stephen of Bourbon'un bir sorgulamasına dayanır. Bir kadın ona şu öyküyü anlatmıştı:

Bir sahibesi vardı, onu sık sık yeraltındaki bir mekâna götürüyordu; burada ellerinde meşaleler ve mumlarla bir erkek ve kadın kalabalığı toplanmış olurdu. İçti su dolu büyük bir kabin etrafında dikilirlerdi, suya bir çubuk batırılırdı (bu belki de bir bereket âyiniydi?). Daha sonra üstad, Şeytanı çağırırdı. Bunun üzerine, korkunç görümlü bir kedi çubuğu odaya indirirdi. Üstad, kuyruğunu suya batırır, ıslak kuyruğu çıkarır ve kutsal su kabı gibi kullanırdı. Daha sonra, tüm ışıklar söndürülür ve her kişi hemen yakınındakine şehvetli bir kucaklamayla sarılır ve ayırım gözetilmeden cinsel ilişkiye girilirdi.⁴⁹

Cadı âyinlerine ilişkin bu tasvir, ufak tefek değişikliklerle birlikte sonraki yüzyıllarda da bolca kayıtlara geçti. Özel unsurlar yeraltında bir mekânda buluşmak, Şeytanın çağırılması ve görünmesi ve ışıkların söndürülmesinin ardından ayırım gözetmeden cinsel

⁴⁹ Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 157-58.

ilişkiye girilmesidir. 11. yüzyılın başından itibaren tıpatıp aynı suçlamanın sapkınlıkla itham edilen farklı Reformcu akımlara da getirildiğini öğrendiğimizde, bu tür bir tekdüzelik aniden önem kazanır. Böylece 1022'de Orléans'da bir grup Reformcu gece yeraltındaki mağaralarda ve terk edilmiş metruk binalarda seks orjileri düzenlemekle suçlandı. İddia makamına göre, suçlular şeytan için ilahiler söylüyorlardı; kötü bir ruh gelince, ışıklar söndürülüyor ve grubun üyeleri, ister annesi, ister kız kardeşi ve isterse ninesi olsun en yakınındaki kişiyle cinsel ilişkiye giriyordu. "Orjilerden doğan bebekler doğduktan sekiz gün sonra yakılıyordu... ve küllerinden bir madde hazırlanıyor ve bir Hristiyan mezhebinin taklit ederken kullanılıyordu."⁵⁰

Bu tür suçlamalar klişeleşti ve sapkınlıkla itham edilen her birey ve grupla ilişkili olarak yinelenirdi. 1175 yılına ait bir raporda bildirildiğine göre Veronalı sapkınlar yeraltında gizli bir salonda toplantı yapıyorlar ve dini aşağılayan bir vaazın ardından ışıkları kapatıp orji düzenliyorlardı.⁵¹ 11. yüzyılda tamamen aynı suçlamalar, Alman sapkın Katharist ve Patareneler tarikatlarına da getirildi.⁵² 15. yüzyılda, Renanyalı Özgür Ruh Kardeşliği tarikatı, Kuzey İtalyalı bir tarikat olan Havari Kardeşliği, 1227'den sonra Almanya'da ortaya çıkan Lusiferciler, 14. ve 15. yüzyıllarda Bohemyalı Âdemciler tarikatı üyeleri yeraltındaki mekânlarda orjiler düzenlemekle suçlandılar.⁵³ Almanya'da papalığın ilk Engizisyoncusu olan Marburglu Konrad'a göre, (13. yüzyıl) tarikatları gizli bir mekânda toplanırdı; bu toplantılarda Şeytan bir hayvan biçiminde belirirdi ve ilâhiler söylendikten ve kısa bir âyin ardından ışıklar söndürülür ve biseksüel bir orji gerçekleştir-

⁵⁰ J. B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley ve Los Angeles, 1965), s. 27-35; aynı yazar, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 86 ve devamı. Ayrıca bkz. Walter Wakefield ve Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* (New York, 1969), s. 74 ve devamı.

⁵¹ Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 126.

⁵² Bkz. belgeleme *agy.*, s. 128-30, 318-19.

⁵³ Aktarılan ve tartışılan kaynaklar için bkz. *agy.*, s. 141, 178 ve devamı, s. 224.

şirdi.⁵⁴ 14. ve 15. yüzyıllarda Waldensianlar ve Katharistler çok daha kökten bir şekilde cadılarla içli dışlı oldu. Katharistlerin geceleri buluştuğu, vaazların ardından sapkın dualar okudukları, şöenler düzenledikleri yiyip içip sarhoş oldukları ve sonunda ışıkları söndürdükleri kayıtlara geçti.⁵⁵ Aynı suçlamalar Özgür Ruhlar Kardeşliği⁵⁶ tarikatı ve hattâ (Reformcu Fransiskanlar) Fraticelliler için de yapıldı: Fraticelli tarikatı, “Işıkları söndürünce düzenlenen orjilerden doğan bebekleri öldürüyor, kemiklerini öğütüp kutsal bir toz yapıyordu”.⁵⁷

Şimdi benzer suçlamaların –orjiler, ensest, yamyamlık– zamanında putperestler tarafından Hristiyanlar için getirildiğini hatırlayalım. Aristides ve Aziz Justin’dan, Tertullianus ve Minucius Felix’e kadar Hristiyan yazarlar Orléans duruşmasından sonra son derece popüler hale gelen ışıkların söndürülmesi, orjiler, ensest ve bebeklerin yendiği yamyamlık âyinleri gibi klişeleri ısrarla çürütmeye çalışmışlardı. 3. yüzyılda Hristiyan yazarlar putperestleri sapkınlıkla ve yamyamlık âyinleriyle suçlamaya başladılar. Ama suçlamaları aslında Hristiyan sapkınlara yönelikti. Aziz Justin daha 150’de bile sapkınları (heretikler) “ışıklar söndürülünce” (*apobennuntes tous luchnous*) gerçekleştirdikleri seks orjileri, ensest ve yamyamlıkla suçlamıştı.⁵⁸ İskenderiyeli Klement de Karpokratesçilere, Montanistlere ve Gnostiklere karşı aynı suçlamalarda bulunmuştu. Augustinus, Maniheistlerin ışıkları söndürdüğünü ve seks orjileri yaptığını iddia ediyordu. 7.

⁵⁴ Agy., s. 161.

⁵⁵ Agy., s. 223.

⁵⁶ Agy., s. 224.

⁵⁷ Agy., s. 250, 341, dipnot 61. Aziz Peter 365 yılında Hristiyanlık için bir yaşındaki bir bebeği kurban etmekle suçlanmıştı. Aziz Augustinus bu tür bir karalamaya yanıt vermeyi zorunlu hissetmesi, 14. yüzyılda putperest dünyanın hâlâ büyüünün etkili olduğuna inandığını gösterir. Bkz. J. Hubaux, “L’Enfant d’un an”, *Collection Latomus* içinde, 2. cilt: *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (Brussels, 1949), s. 143-58; karş. J. Dölger, “Sacramentum infanticidii,” *Antike und Christentum* içinde (Munster, 1929-50), 4: 188-228.

⁵⁸ Karş. Justin, *Dialogue with Trypho* 10. 1.

ve 9. yüzyıllar arasında, Messalianlar, Paulicianlar ve Bogomiller karşı benzer suçlamalar yineleni.⁵⁹

Hiçbir bilim insanı, Ortaçağ cadılarına ve Reformculara, hem “sapkın” akımlara hem de Hristiyanlara, Gnostiklere ve muhtelif tarikatlara hiçbir ayırım gözetilmeksizin yöneltilen bu tür suçlamaları kabul etmeyecektir. Öte yandan, ışıkları söndürme ritüelini takiben gerçekleşen âyinler, kutlamalar ve orjilerin bilinçli ya da bilinçdışı şekilde hakir görülen dinsel azınlıklara karşı kullanılan bir buluş olarak geçiştirilebileceğini kabul etmek de zor görünüyor. Bu tür ifadelerin, *loco subterraneo* (yeraltı) veya *lucerna extincta* (ışıkları söndürme) için olduğu gibi güçlü ve popüler klişeler haline geldiği doğrudur. Ama bir klişe suç yüklediği bir eylemin varlığını kanıtlamadığı gibi, varolmadığını da kanıtlamaz. *Loco subterraneo* veya *lucerna extincta* için söz konusu olduğu gibi bu tür klişeler hayalî evrenlere aittir ve artık her türlü hayalî evrenin açığa vurduğu o gizemli gerçek-üstünün önemini kabul etmeye başlıyoruz. Dolayısıyla Orta Asya’daki bazı orji pratiklerinde de “ışığın söndürülmesi” formülünü bulmak mümkündür. Himalaya bölgesinin, özellikle de Garhwil’deki Hinduizm mezheplerinden Şaktici ve Tantracı çevreler arasında orji ritüeli *coli-marg* olarak adlandırılır, bunun nedeni âyin esnasında her erkeğin göğsünü *lot* (*coli* = göğüs kıyafeti) ile kapattığı kadını partneri olarak seçmesidir. Ayrıca *Vallabhācāryas*’ların *rāsamandalī*, yani kelimesi kelimesine “oyun çemberleri” çoğunlukla orjilerde bozulu.⁶⁰ Bu açıklamalardan bazılarının sahiciliği tartışmalıdır. Bununla birlikte, Rus mezheplerinden ve Besarabyalı Masumiyetçiler tarikatından bildiğimiz kadarıyla bu tür orjiler hiç de umulmadık değillerdi.⁶¹

Ayrıca, –bazı durumlarda ışıkların kapatılmasıyla başlayan– orji ritüellerine Kürtler, Tibetliler, Eskimolar, Malgaşçalar, Ngadju Dyaklar ve Avustralyalılar kadar birbirinden farklı halk-

⁵⁹ Bkz. referanslar Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* içinde, s. 90-93; 314, dipnot 48-50.

⁶⁰ Bkz. göndermeler aktaran Eliade, *Yoga*, s. 420-21.

⁶¹ Karş. Karl Konrad Grass, *Dierussischen Sekten*, 3 cilt (Leipzig, 1905-14), 3:201 ve devamı.

larda rastlanır. Sebepleri türlü türdür ama genelde bu tür orji ritüelleri genellikle kozmik veya toplumsal bir krizi engellemek amacıyla gerçekleştirilir –kuraklık, salgın hastalık, tuhaf meteorolojik fenomenler (örneğin *aurora australis* - güney ışığı) gibi– ya da cinselliğin uykudaki güçlerini serbest bırakıp zirveye çıkararak hayırlı bir olaya (evlilik, doğum vb.) büyüsel-dinsel destek sağlamak için gerçekleştirilir.⁶² Hem tehlikeli bir kriz hem de hayırlı bir olay karşısında, ayırım gözetilmeyen aşırı cinsel ilişki, topluluğu başlangıcın masalsı dönemine bağlar. Özel kutsal aralıklarda veya yılın sonunda gerçekleştirilen periyodik orjilerde bu belirgindir. Nitekim en arkaik olanı kesinlikle, rastgele kolektif cinsel ilişkiye dayalı bu tarz orjidir. Bu tür ritüeller Yaratılışın ilk anını veya cinsel tabuların, ahlâki ve toplumsal kuralların henüz var olmadığı başlangıcın cennet evresini yeniden gerçekleştirir. Belki de bu kavramın en etkileyici örneklerine *Ngadju Dyaklar* ve bazı Avustralya kabilelerinde rastlanır.

⁶² Bkz. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religions* (New York, 1958), “ritüel olarak orji” altında. Ayrıca bkz. A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londra, 1904), s. 170, 195, 276 ve devamı (Salgın hastalıkları engellemek için veya *aurora australis* [güney ışığı] görüldüğünde karıların değiş tokuş edilmesi); B. Spencer ve F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (Londra, 1904), s. 136 ve devamı; aynı yazarlar, *The Native Tribes of Central Australia* (Londra, 1899), s. 96 ve devamı (ayrıca karşı bu kitapta dipnot 169); Edward Westermarck, *The History of Human Marriage*, 3 cilt (New York, 1922), I: 170 (Dersim Dağlarındaki Dujik Kürtlerinin yıllık festivalleri konusunda: orji ışıklar söndükten sonra başlar), s. 231, 233 (Eskimolarda karıların değiş tokuşu ve mum söndürme oyunu), s. 235 (Filipinler: Evlilik sonrası orjiler; Madagaskar, kraliyet ailesinde bir çocuğun doğumundan sonra orji); W. W. Rockhill, *The Land of the Lamas* (New York, 1891), s. 80 ve devamı (Tibetli Amdoların “şapka seçme festivali”); A. E. Crawley, *The Mystic Rose*, Theodore Besterman tarafından gözden geçirilmiş ve büyük ölçüde genişletilmiş hali, 3 cilt (New York, 1927), I:362 ve devamı (Hawaii: cenaze ziyafetleri vb.).

Orji Âyinleri ve “Başlangıç” Özlemi

Ngadju Dyaklar için yılın sonu, bir çağın sona ermesini ve aynı zamanda bir dünyanın sona ermesini ifade eder. Törenler, açıkça kozmik-öncesi zamana, kutsal bütünlük çağına dönüş olduğunu gösterir. Aslında, kutsalın mükemmel bir örneği olan bu dönem boyunca, tüm köy halkı ilk çağa (yani evrendoğum öncesine) döner. Kurallar ve yasaklar askıya alınır, çünkü dünya var olmayı durdurmuştur. Yeni bir yaratılış için beklerken, topluluk da Tanrıya yakın yaşar; daha doğrusu Tanrıda yaşar. Orji ilâhi emirlere uygun olarak gerçekleşir ve orjiye katılanlar kendilerinde Tanrıya yeniden kavuşurlar. Schärer’in ortaya koyduğu gibi, “(bize öyle gibi gelse de) bir bozukluk yoktur, sadece başka bir inanış söz konusudur”.⁶³

Dyaklar örneğinde, periyodik olarak gerçekleştirilen orji ritüeli Yaratılış’tan önce varolan kusursuz ilk bütünselliğe yeniden kavuşma özlemi olarak yorumlanabilir. Ama başlangıca duyulan bu nostaljinin başka biçimleri de vardır. Orta Avustralya Aranda kabileleri mitsel atalarının arazide yaptıkları yolculuklar sırasında gerçekleştirdiği yaratıcı işleri periyodik olarak kutlarlar. Arandalar için o muhteşem dönem, cennetle aynıdır. O dönemde farklı hayvanlar kendilerinin kolayca yakalanmasına izin veriyordu, su ve meyve boldu ama sadece bu da değil, atalar da, insanların düzenli topluluklar halinde birlikte yaşamasını engelleyen birçok yasaktan ve engelden bağımsızdı.⁶⁴ Bu ilk cennet Arandalar için bir takıntı olmaya devam eder. Bütün yasaklamaların askıya alındığı orji âyinlerinin gerçekleştiği kısa zaman, ataların sahip olduğu özgürlüğe ve sonsuz mutluluğa geçici bir dönüş olarak yorumlanabilir.⁶⁵

Mitsel başlangıcın insanı kutsayan dönemlerine duyulan bu tür bir özlem yok edilemez gibi görünüyor. 14. ve 15. yüzyıllar-

⁶³ Hans Scharer, *Ngaju Religion* (Lahey, 1963), s. 94-95; karşı. s. 150, 159.

⁶⁴ Karş. Eliade, *The Quest*, s. 85.

⁶⁵ Karş. Eliade, *Australian Religions: An Introduction* (Ithaca, N. Y., 1973), s. 46 ve devamı.

da Bohemyalı Âdemciler –kendilerinin ve bizim mitsel atamız– Âdem’in masumiyetine yeniden ulaşmaya çalışıyorlardı. Bunun için, çıplaklığı ve özgür seksi savunuyorlardı; erkekler ve kadınlar hiçbir yasaklama olmaksızın istedikleriyle cinsel ilişkiye girebildikleri bir ortamda birlikte yaşıyorlardı.⁶⁶ 14. yüzyılın başlarında, Kutsal Athos Dağı’ndan bir keşiş, Bogomil mezhebinin eski bir üyesi olan Lazarus, kendi tarikatını kurdu; Cennetten kovulmadan önceki aşamaya tekrar ulaşabilmenin en mükemmel aracı olarak çıplaklığı savunuyordu.⁶⁷ Gezgini bir vaiz, Theodosius başka bir tarikat kurdu. Theodosius çıplaklık ritüelinin yanı sıra müritlerini tövbe ederek bağışlanabilmeleri için orjilere teşvik ediyordu.⁶⁸ 19. ve 20. yüzyıllarda bir Rus tarikatı, Masumiyetçiler benzer bir gerekçe öne sürüyordu: Yeraltı mağaralarında çıplak olarak yaşıyorlardı ve ayırım gözetmeden cinsel ilişkiye giriyorlardı, bunun nedeniyse günahlarının büyüklüğünden ve habisliğinden kurtulma umuduydu.⁶⁹

İnsanlar, böyle vahşi şehvete dayalı orjileri Hristiyanlara, hattâ Hristiyan tarikatlarına mâl etmekte zorlanır. Cinselliğin Yahudi-Hristiyan geleneğinde şeytanileştirilmesinden ötürü, her tür orji şeytani addedilirdi ve dolayısıyla, kutsal şeylere ve dine saygısızlık olarak kabul edilirdi ve bu yüzden, en sert cezaları hak ederdi. Ama gayet iyi bilindiği gibi, ne Yahudilikte ne de Hristiyanlıkta cinsel yaşamın kutsallığının kökü tamamen kazınmadı. Zira bir ritüel olarak çıplaklık ve âyinin bir parçası olarak özgür cinsel ilişki sadece büyüye dayalı dinsel güçler değildi; aynı zamanda, mutluluk verici bir insan varoluşuna duyulan özlemi de ifade ediyorlardı; bu örnek, Yahudi-Hristiyan bağlamında Cennetten kovulmadan önceki cennet koşuluna karşılık geliyordu. Dinsel perspektiften, ilk ebeveynlerin deneyimlediği trajik felaket, diğer

⁶⁶ Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 224 ve devamı, s. 327, dipnot 21.

⁶⁷ Karş. Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy* (Cambridge, İng., 1946; yeniden basım New York, 1961), s. 96.

⁶⁸ Agy., s. 97.

⁶⁹ M. Eliade, *Mitül Reintegrtrării* (Bükreş, 1942), s. 24 ve devamı.

yıkımların yanısıra, çıplaklığın yasaklanmasını ve kendiliğinden cinsel masumiyetin yitirilmesini ifade eder. Dolayısıyla kaybedilen güçlerin ve mutlulukların yeniden elde edilmesi uğraşlarına dolaylı ve dolaysız olarak, bilinçli veya bilinçdışı olarak cinselliğe özgü âdetlerin radikal bir değişimi eşlik eder.

Cadıların gizli “orjileriyle” ilişkili tanıklıklarındaki gerçek ve hayalî öğeleri birbirinden ayırmak imkânsız olmasa da çok zordur. Tanıklardan alınan ifadelerin büyük bir bölümünün, gerek Katolik gerekse Lutherci ve Calvinist kiliselerin soruşturmalarının ürünü olduğu açıktır. Eski klişede diretilmesi, kilise yetkililerinin cinselliğin büyüye dayalı dinsel güçlerinin pekâlâ farkında olduğunu kanıtlar. Bu tür güçler Hristiyanları günahkâr kâfirlere, sapkınlara ve nihayetinde de tehlikeli şeytani varlıklara dönüştürebilirdi. Tek çıkar yol onları Şeytana tapanlar olarak suçlamaktı. Belirleyici gerçek şuydu: hayalî olsun ya da olmasın, sapkınları gibi cadıların orjileri de toplumsal ve teolojik kurumları tehlikeye sokabilirdi; gerçekten de tipik Hristiyan varoluşundan farklı bir varlık tarzını hedefleyen nostalgiler, umutlar ve arzular açığa çıkardılar. Kırsal nüfusların sekse olan ilgisinin genelde orta şiddette olduğunu hesaba katarsak, cinselliğe dayalı bu tür törensel aşırılıkların basitçe hazza ulaşmaktan daha başka amaçlara hizmet ettiği açık gibidir. Köylü kadınları cadı olmaya iten şey basitçe cinsel arzu değildi. Cinsellikle ilintili tabuları yıkarak ve “şeytani” orjilere katılarak bir şekilde kendi koşullarını değiştirebileceklerine duydukları muğlâk umuttu. Son tahlilde, bu günahkâr maceralar hayali evrenlerde yaşansalar da, yasaklanmış cinsel pratiklerin büyüyle ilintili dinsel güçleri insanları cadı olmaya sevk ediyordu. Nitekim cadıların çoğu Şeytanla cinsel ilişkilerinden haz almadıklarını ima ederler. Verdikleri ifadeleri okuduğumuzda, hazza dayalı bir ilişkiden ziyade sert bir kabul âyini deneyimini andırdığını söyleyebiliriz. Cadıların orjilerinin bu acılı niteliği gayet iyi bilinirdi, üstelik sadece büyücü olduğundan şüphelenilen kişiler arasında da söz konusu değildi bu. Elbette savcılar suçlanan kişileri Şeytanla cinsel ilişkiye girdiklerini itiraf etmeye zorlardı. Ama bazen genç kızlar arasında kendiliğinden ifade verenler de vardır –tıbbi muayene bakire

olduklarını kanıtlayana dek– “kabul âyininin bir parçası” olarak Şeytan tarafından tecavüze uğramalarını son derece canlı bir biçimde tasvir ederlerdi.⁷⁰

Sonuçta: Avrupa cadılarının gerçek veya hayalî orji pratikleri belli bir dinsel örüntü sergiler. Öncelikle, cinselliğe dayalı orjiler, çağdaş dinsel ve toplumsal durumlara radikal bir karşı çıkışı açığa vurur –bu yitirilmiş kutsayıcı mükemmelliğin, yani masalsı “başlangıcın” mükemmelliğinin, özellikle de yıkıcı krizlerde imgeleme musallat olan o mükemmelliğin yeniden kazanılması umudunun beslediği ve kışkırttığı bir isyandır. İkincisi, pratikte cadıların orjilerinin şeytanla ilintili unsurları olmayabilir ve bunların duruşmalarda zorla dayatılması söz konusu olabilir; nihayetinde, şeytanla ilintili klişeler cadı çılgınlığının yaşandığı dönemlerde suçlamaların temel dayanağı olmuştur. Ama şeytanla ilintili olduğu iddia edilen pratiklerin gerçekten icra edilmiş olması da mümkündür; bu tür durumlarda, insanı “kurtarmada” başarısız olan Hristiyan kurumlarına karşı, özellikle de Kilise’nin bozulmasına ve ruhban sınıfı hiyerarşisinin yozlaşmasına karşı bir isyanı ifade ederler. Ayrıca, belli kişilik tiplerinin kötülüğe karşı koyulamaz bir çekim duyduğunu da unutmamamız gerekir. Üçüncüsü, nedenler ne olursa olsun, orji pratiklerinin dinsel bir nostaljiye, kültürün arkaik bir aşamasına –rüya gibi masalsı “başlangıca”– dönme arzusuna işaret etmesi son derece önemlidir.

Günümüzde özellikle gençlik kültüründe benzer bir şey gerçekleşiyor. Öncelikle, mevcut –dinsel, etik, toplumsal, politik– kurumlardan duyulan bir rahatsızlık var. Geçmişle bağların kopması varoluşsal bir ikirciklik yaratıyor: bir taraftan kendisini her tür kurala, dogmaya ve genelde düzene karşı saldırganlık ve isyan biçiminde dışa vuruyor –düzen, kurallar vb. bilinçdışında

⁷⁰ Bkz. Baroja, *The World of the Witches*, s. 186. Ama bir ritüel olarak çıplaklık ve âyinin parçası olarak cinsel ilişki, Avrupa büyücülüğünün kabul âyini örüntüsüyle bağlantılıdır ve bu gelenek ABD’de varlığını korumuştur; örneğin bkz. Vance Randolph, *Ozark Superstitions* (New York, 1947), 12. Bölüm ve “Nakedness in Ozark Folk Belief”, *Journal of American Folklore* (1953).

bir tür modern Engizisyonun tahakkümüne ve zulmüne benzeti-
liyor. Diğer taraftan, modern toplumsal yapıların ve ahlâki de-
ğerlerin reddedilmesi, hem uygarlığın hem de son tahlilde tarihin
reddedilmesi anlamına geliyor ve bu reddedişin dinsel bir anlamı
var ama bu dinsel boyut nadiren fark ediliyor. Aslında gençlik
kültürünün bazı kesimlerinde “kozmik dinin” ve insan varoluşu-
nun kutsal boyutunun yeniden keşfedildiğini fark etmek müm-
kün; bu yönü işaret eden unsurlar, örneğin doğayla bütünlük, bir
ritüel olarak çıplaklık, yasaksız cinsel kendiliğindenlik, şimdide
yaşama istenci vb.’dir. Ayrıca, gençlik kültüründe karakteristik
olan gizembilim ilgisi de bastırılan ya da en azından Hristiyan
Kilisesinin onaylamadığı (astroloji, büyü, ruhani bilgi, simya, orji
gibi) eski inanışları ve dinsel fikirleri yeniden canlandırma ve
Hristiyanlığa ait olmayan (Yoga, Tantra, Zen vb. gibi) kurtuluş
yöntemlerini keşfedip geliştirme arzusunu işaret eder.

Tüm bunlar aynı temel dürtüyle ilintilidir: Kişinin anne baba-
sının ve büyükanne ve büyükbabasının anlam dünyalarının ötesi-
ne geçmek ve “başlangıcın” yitirilen anlamını ve sonsuz mutlulu-
ğunu geri kazanmak ve böylece dünyada yeni ve yaratıcı bir va-
roluş tarzını keşfetme umudunu korumak.

VI

RUH-TİN, IŞIK, TOHUM*

1957’de yazdığım bir makalede, “mistik ışık” ile bağlantılı deneyimleri, mitolojileri ve düşünceleri ele almıştım.¹ O çalışmada, karşılıklı bir analizi olanaklı kılacak bir morfoloji oluşturmayı hedeflemiştim. Temelde denemenin metodolojik bir amacı vardı: Dinsel fenomenlerin genel yapısını ve özel anlamlarını anlamanın tek yolunun benzer dinsel fenomenleri karşılaştırmak olduğunu göstermeyi amaçlıyordum. Birçok dönemde ve yerde yoğun bir şekilde karşılaşıldığı için “mistik ışığa” dayalı deneyimleri ve ideolojileri araştırmayı seçmiştim. Gerçekten de elimizde farklı dinlere ait çok fazla sayıda örnek var; üstelik bunlar sadece arkaik ve Doğu’ya ait de değiller, aynı zamanda tek tanrıcı geleneklere

* Bu makale ilk kez *History of Religions II*, sayı I (Ağustos 1971): 1-30’ da yayımlandı. Dipnotlarda kaynakçayı güncelledim.

¹ “Significations de la ‘Lumière Intérieure’”, *Eranos-Jahrbuch* 25 (1957): 189-242, eklemelerle yeniden yayımlandı: *Méphistophélés et l’Androgyne* (Paris, 1962), s. 17-94, bundan sonra *M & A* olarak zikredilecek. Karş. İngilizce çevirisi, *Mephistopheles and the Androgyne* (New York, 1965; yeniden basım 1969 Harper Torchbook, *The Two and the One* başlığıyla), s. 19-77.

(Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm) ait örnekler de bolca mevcut. Daha da önemlisi, kendiliğinden veya “doğal” iç ışık deneyimlerine, yani bireylerin hiçbir çileci veya mistik hazırlık olmaksızın, hattâ görüldüğü kadarıyla hiçbir dinsel ilgi olmaksızın yaşadığı deneyimlere dair belgeler de epey zengin.

Araştırmamın sonuçlarını burada özetleme niyetinde değilim. Tahmin edileceği gibi, bu tür deneyimler arasındaki morfolojik benzerlikler ve farklılıklar, birbirinden farklı ama kıyaslanabilir dinsel veya teolojik anlamlara tekabül ederler. Çalışmamın sonuç bölümünden kısa bir alıntıyla, her türlü ışık deneyiminin paylaştığı ortak bir payda olduğunu belirtelim:

[Işık deneyimleri] bir insanı yaşadığı profan* dünyadan veya tarihsel durumdan çıkarıp niteliksel olarak farklı bir evrene, büsbütün farklı, aşkın ve kutsal bir dünyaya taşırlar. Bu kutsal ve aşkın Evrenin yapısı insanın kültürüne ve dinine göre değişiklik gösterir. Gelgelelim ortak bir özellikleri vardır: Işık ile bir karşılaşma aracılığıyla insana açılan Evren, profan Evren ile tezat oluşturur veya ona aşkındır –özünde tinsel olması nedeniyle ya da deyim yerindeyse, sadece kendisi için Tin’in var olduğu kişiler için ulaşılırdır. Işık deneyimi Tinin dünyasını özneye açarak öznenin ontolojik koşulunu tamamen değiştirir. İnsanlık tarihinde Tinin dünyasını kavramanın veya değerlendirmenin binlerce farklı yolu olmuştur. Bu kesinlikle açıktır. Başka türlü nasıl olabilirdi ki? Bir kere, tüm kavramsallaştırmalar düzeltilemez biçimde dil ile bağlantılıdır, dolayısıyla kültür ve tarihle bağlantılıdır. Doğüstü Işığın anlamının bizatihi ışığı deneyimleyen insanın ruhuna açıklandığı söylenebilir –ama gene de, bu anlam insanın bilincine önceden varolan bir ideolojinin şekillendirdiği biçimde ulaşır. Aslında burada bir paradoks var: Bir yandan Işığın anlamı temelde kişisel bir keşiftir, öte yandan her insan keşfetmeye tinsel ve kültürel olarak hazırlandığı şeyi keşfeder. Gene de, temel olduğunu düşündüğümüz bu gerçek mevcudiyetini korur: müteakip ideolojik bütünleşme ne olursa olsun, Işık ile karşılaşma öznenin varoluşunda bir kı-

* Dindışı, dünyevi, seküler, kutsal olmayan. (ç.n.)

rılmaya yol açar; Tinin, kutsallığın ve özgürlüğün dünyasını ona açar –ya da daha önce olduğundan daha belirgin hale getirir; kısacası, kutsal bir yaratım olarak varlık veya Tanrı'nın mevcudiyetiyle kutsanmış dünyayı ona açar.²

Burada ele aldığım farklı ışık deneyimleri, kişinin herhangi bir ritüel vb. dışında kendiliğinden yaşadığı kişisel deneyimler dışındadır, geleneksel bağlamlarında zaten sürekli saptanmaktadır. Kısacası, zaten var olan mitoloji ve teoloji sistemlerinde ışık tanrısallığın, kutsallığın, tinin veya kutsal yaşamın bir ifadesi olarak kabul edildiği için belirli bir ışık deneyimi dinsel bir deneyim olarak kabul edilir. Kuşkusuz, kutsal ışığa dair Hint, İran veya Gnostik sistemlerle kıyaslayabileceğimiz türde evrensel olarak iyi ifade edilmiş başka bir teoloji veya metafizik bulmamız mümkün değildir. Ama “ışık-tanrısallık-tin-yaşam” denkliğine dayalı mitolojilerin, teleolojilerin ve ruhani bilgilerin çoğunluğunun “deneysel” bir nitelik taşıdığından şüphe edilemez. Başka bir deyişle, “mistik ışık” deneyimiyle ilişkili zengin ve çarpıcı belgeleri kısmen gözden geçirdiğinizde bile, ışığa yüce bir değer atfedilen dinlerde ve tarikatlarda bu tür “mistik ışık” deneyimlerinin kişisel ışık teleolojisinin kaynağı, önvarsayımı veya olumlanması olduğunu görürsünüz. Bu makalede tartışmamı ışığın hem bir kutsallığın ve insan ruhunun (veya tinin) hem de kutsal yaratıcılığın, dolayısıyla kozmik ve insani yaşamın bir ifadesi olduğunu söyleyen bir öğretiye ilişkin belgelerle sınırlandırarak çok daha incelikli bir analiz yapmayı planlıyorum. Son tahlilde, Tanrıyla başlayıp *seminal sıvı** ile biten bir dizi özdeşleştirmeyi ve benzetmeyi ele alacağım. Bu nedenle, incelememi genel itibarıyla Hint, İran ve Gnostik belgelerle sınırlı tutacağım. Ne var ki, bu tür bir dinsel deneyime ışık tuttuğu için bir Güney Amerika kabilesini de örnek olarak inceleyeceğim.

² *M & A*, s. 93-94; İngilizce çeviri, s. 76-77 (bazı değişikliklerle).

* *Semen virile*, meni, ersuyu: Meni spermlerle beraber prostat ve diğer üreme bezlerinden salgılanan sıvıları içerir. Seminal sıvı adı verilen bu sıvı spermin taşınmasına ve beslenmesine yardımcı olur; “semen” olarak da adlandırılır. (ç.n.)

Antarjyotih (İç Işık) ve Güneşin Tohumu

Tanrı, güneş, ışık, tin (*ātman*) ve tüm kozmik düzeylerde iş başında olan yaratıcı enerjinin doğuştan varoluşu *Vedalar** döneminde çoktan idrak edilmişti.³ *Rig Veda*’ X. 121. 1’de Yaratıcı *Prajāpati*, *Hiranyagarbha*, yani güneşin tohumu “Altın Embriyo” olarak temsil edilir.⁴ *Brāhmanlar**** *semeni* açıkça güneşin bir tezahürü olarak kabul eder. “İnsanın babası kendisini bir tohum olarak dölyatağına gönderdiğinde, onu tohum olarak dölyatağına yollayan aslında Güneş’tir”⁵ çünkü “Işık üretici güçtür.”⁶ Gelgelelim *Brihadāranyaka Upaniṣad*’da *meni* sadece Ölümsüzün (yani *ātman*–*Brahman*’ın****) aracıdır: “*Semenin* içinde mevcut-olan,⁷ fakat *semenin* tanımadığı, bedeni *semenin* olduğu şey olan (*semenin* aracı olan), işte o senin *benliğindir* (*ātman*), içteki yönetendir, Ölümsüz’dür.”⁸ Ama *Chāndogya Upaniṣad* (III. 17. 7)

* Hinduizmin en eski kutsal kitapları, başlıca 4 kitap vardır. (ç.n.)

³ Bu denklik dizilerinin dâhil olduğu daha büyük sistemleri burada tartışmayacağım; örneğin, arkaik Hint-İran karşıt çiftleri erkek ve kadın ve yaratıcı ışık (“nefes”, “zekâ”) ve karanlık, kaotik ilk sular veya Vedalar ve Brahmanlar kitaplarındaki Agni ve Soma ile ilişkili kozmolojik fikirler. İncelemekte olduğumuz denklik dizileri özel tinsel deneyimler ile nihayetinde yeni bir morfoloji olarak düzenlenen kuramsal sistematikleştirmelerin ürünüdür.

** *Vedaların* ilk bölümü olan *Rigveda*, aynı zamanda en eski ve en önemli bölümdür. (ç.n.)

⁴ Ayrıca bkz. *Rigveda* X. 82. 5-6; *Atharvaveda* X. 7. 28. Daha sonra kozmogonik mit altın bir yumurtadan söz eder.

*** *Vedaları* yorumlayan Antik Hint metinleri. (ç.n.)

⁵ *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmana* III. 10. 4-5.

⁶ *Taittirīya Samhitā* VII. J. J. 1; *Satapatha Brāhman*; VIII. 7. J. 16.

**** “Brahman”, Evrendeki Nihai Gerçeklik veya en yüce Evrensel İlkeyi ifade eder; “ātman” ise tin, ruh, benlik demektir. (ç.n.)

⁷ A. Coomaraswamy doğru bir şekilde *tiṣṭhan* ile anlamları bir tutar; karş. “‘Spiritual Paternity’ and the ‘Puppet-Complex’”, *Psychiatry* 8 (August 1954): 25-35, özellikle s. 26.

⁸ *Brihadāranyaka Upaniṣad*, III. 7. 23; karş. III. 9. 28.

“ilk tohumu” ışıkla, “en yüce ışıkla” ve nihayetinde de güneş ile ilişkilendirir.⁹

Gayet iyi bilindiği gibi, bir Ata olarak güneş anlayışı son derece yaygındır. Birçok Amerikan mitinde ve halk hikâyesinde bekâret kavramı “güneş yüzü görmemiş” anlamına gelen sözcüklerle ifade edilir.¹⁰ Antik Mısır’da yaşam güneşten ışık olarak doğar veya yaratıcı bir Tanrının fallusundan *semen* (*meni*) olarak çıkar.¹¹ Daha yakın tarihli bazı Yakındoğu belgelerini incelerken buna benzeyen ama biraz daha karmaşık fikirlerle karşılaşacağız.

Upanişadlara dönecek olursak, *Méphistophélès et l’Androgyne* (s. 27-30; İngilizce çeviri, s. 26-28) isimli kitabımda ele aldığım pasajları bir daha hatırlatmama gerek yok; bu pasajlarda ışığın, varlık (*ātman-Brahman*) ve ölümsüzlük ile bir tutulduğunu söylemem yeterli. Hintli zihin için “Benliğin (*ātman*) kavranması” olarak adlandırılabilir şeyin somut (deneysel) doğrulanmasının tek bir olası yolu vardır ve bu da “iç ışık” deneyimidir (*antariyotih*; karş. *Brih. Up.* IV. 3. 7). Bu “kavrayış” ani ve beklenmediktir, “tıpkı bir şimşegin çakmasını andırır” (*Kena Up.* IV. 4). Varlığın anlık ve aydınlatıcı kavranması aynı zamanda metafizik hakikatin açığa vurulmasıdır; “Aydınlatan-hakikat” (*Kauṣītakī Brāhmaṇa Up.* IV. 2). Benzer şekilde, çileciler ve yogiler meditasyon sırasında renkli ışıklar deneyimler –bu renkli ışıklar

⁹ Ayrıca karş. *Kauṣītaki Brahmana Up.* I. 6: “Bir kadın için tohum olarak üretildim, yılın ışığı olarak, her tekil varlığın benliği (*ātman*) olarak üretildim.” Upanişadlardan Ramanuja’ya kadar Brahman’ı saf ışık olarak tanımlayan diğer Hint metinleri için bkz. J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (Lahey, 1963), s. 270 ve devamı.

¹⁰ Güneş tarafından döllenme konusunda bkz. E. S. Hartland, *Primitive Paternity*, 2 cilt (Londra, 1910), 1:25 ve devamı, 89 ve devamı. Bu mitolojik motifin Hristiyan ikonografisine dâhil edilip yeniden değerlendirilmesiyle önemi artar. Çok sayıda Bizans ve Yunan Ortodoks ikonlarında olduğu kadar İsa’nın doğumunu resmeden bazı ünlü Batılı tablolarla, güneşten gelen bir ışık doğrudan doğruya Meryem Ana’ya gider.

¹¹ Doğru aktarılan ve yeniden üretilen en önemli belgeler için bkz. Erwin Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 cilt (New York, 1956), 5:16 ve devamı ve resimler s. 154 ve devamı.

Svetāsvatara Up.'da (II. 11) "Brahman'ın hazırlayıcı biçimleri" olarak tanımlanır (*M & A*, s. 30-33; İngilizce çeviri, s. 28-31).

Tanrıların "Güneş'ten ve Ay'dan daha fazla ışık yayması" anlaşılır bir şeydir. Hinduizmde Yaratılışın Tanrısı Brahma'nın her tezahürü "yükselen ışık ve parıltıdan nur"¹² olarak ifade edilir. Ayrıca mesihlerin ve bilgelerin doğuşu veya aydınlanması doğaüstü bir ışığın bolluğuyla duyurulur. Sözgelimi, Tanrı *Mahāvīra*'nın doğduğu gece "tek bir büyük tanrısal ışık yayıldığı" söylenir.¹³ Işık tezahürlerine en çok Budist metinlerde ve ikonografisinde rastlanır. Birtakım örnekleri zaten aktardım (*M & A*, s. 36 ve devamı; İngilizce çeviri, s. 33 ve devamı); bir Buddha'nın doğumunda beş kozmik ışık parıltı ve her Buddha kaşlarının arasında büyüyen bir öbek saçla tüm evreni aydınlatabilir. Gautama bir söylevinin sonunda "bir alev haline geldiğini" söyler. *Budasa-mādhi*'ye (doğru konsantrasyon) ulaştığında "başının üzerinde Ruhani Bilginin Işığı olarak tanımlanan bir ışık demeti parıltılar (*uṣṇīṣa*)."¹⁴ Benzeri örnekleri kolaylıkla çoğaltabiliriz.¹⁵ Nirva-

¹² *Dīghanikāya* XIX. 15, çev. T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, 2:264.

¹³ *Akārāṅga Sūtra* II. 15.7 (= *Jaina Sūtras*, pt. 1, çev. Hermann Jacobi, *Sacred Books of the East* içinde, 50 cilt [Oxford, 1884], 22: 191). Sūtra'nın açıklamasında belirtilen "alçalan ve yükselen tanrılar ve tanrıçalardan" doğan ışık, arkaik ve eski bir pan-Hint temasının gerekçelendirimesidir. Bhadrabahu'nun *Kalpa Sūtra*'sı, 97, (agy., s. 251) *Akarāṅga Sūtra*'nın metnini yeniden üretir.

¹⁴ *Lalitavistara*, I, s. 3, aktaran ve tartışan A. Coomaraswamy, "Lila", *Journal of the American Oriental Society* (1941), s. 98-101, özellikle s. 100. Ayrıca bkz. E. Senart, *Essai sur la légende du Bouddha*, 2. basım (Paris, 1882), s. 126 ve devamı, 149, vb. Bu tür metinlerde *uṣṇīṣa*'nın (Coomaraswamy'nin varsaydığı gibi) "kafatası şişliği" mi yoksa "sarık" anlamına mı geldiğinin bir önemi yoktur; Y. Krishan, "The Hair on the Buddha's Head and *Uṣṇīṣa*", *East and West* 16, sayı 3-4 (Eylül-Aralık 1966): 275-89'da şu sonuca ulaşır: "*Uṣṇīṣa* sözcüğünün anlamı harfiyen şapka veya sarık takmış baş veya sarıklı baştır." Ama Coomaraswamy'nin haklı olarak gözlemlediği gibi, "her iki durumda da başın üzerinden bir ışık çıktığıdır".

¹⁵ Karş. Senart, *Bouddha*, s. 127 ve devamı; Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, s. 268 ve devamı. Ayrıca bkz. Etienne Lamotte, *Le Traité de la*

na'ya ulaştıktan hemen sonra Gavampati'nin bedeninden alevler çıkmaya başlar ve kendi kendisini yakar.¹⁶ Benzer şekilde, Ananda kendiliğinden yanmaya başlar ve Nirvana'ya ulaşır.¹⁷ Elbette, burada bir pan-Hint anlayışı söz konusu. Ünlü Hindu yogilerin ve tefekküre dalanların başlarından daima bir alev yükselir ve bedenlerinden de sıcak bir enerji yayılır.¹⁸

Budistler nihai, indirgenemez tinsel kendilik olarak *ātman*'ın varlığını yadsıyarak, içsel bir aydınlanma deneyimini saf düşüncenin doğasıyla açıklarlar. *Anguttara-nikaya* 1. 10'da şöyle denir: "Düşünce berraktır fakat bazen gelişigüzel tutkular onun saflığını bozar, onu kirletir." Bu pasajı ayrıntılı olarak inceleyen bazı Hīnayāna okulları, düşüncenin kökensel ve doğal olarak berrak, nurani olduğunu (*cittam prabhāsvaram*), ama tutkuların (*kleśa*) onun saflığını bozabileceğini (*kliṣṭa*) veya onun tutkularlardan kurtulabileceğini (*vipramukta*) ileri sürerler. Tutkular düşüncenin başlangıçtaki doğasına ait değildir, bu nedenle *tesadüfi* veya *sonradan olan* (*āgantuka*) olarak tanımlanırlar.¹⁹ Budist Okulu *Yogācāra*'nın bazı yazarlarına göre "aydınlatan berrak düşünce" "*Tathagata*'nın embriyosu" olarak tanımlanır (*Tathāgatagarbha*). Dolayısıyla, *Lankavatara*'da aktarılan bir *sutra*, *Tathāgatagarbha*'yı şöyle tanımlar: "Doğal olarak berrak, aydınlık ve saftır, bütün varlıkların bedenlerinde gizlenmiştir."²⁰ Benliğin (*ātman*) doğasını inceleyen *Mahāparinirvāna Sutra*'da

Grande Vertu de sagesse de Nāgārjuna, 2 cilt (Louvain, 1944), 1:431 ve devamı, 527 ve devamı ve birçok yerde.

¹⁶ H. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, 2 cilt (Paris 1901-3), 1:69.

¹⁷ Agy., 2:295.

¹⁸ Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, s. 274 ve devamı.

¹⁹ Bkz. Etienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti* [*Vimalakirtinirdesa*, çev. ve açıklamalar] (Louvain, 1962), s. 53. Ayrıca bkz. D. S. Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra: Etudes sur la sotériologie et La gnoseologie du bouddhisme* (Paris, 1969), s. 409-57 (La Luminosité naturelle de la pensée); G. Tucci ve W. Heissing, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie* (Paris, 1973), s. 110 ve devamı, 125 ve devamı.

²⁰ *Lankavatara*, s. 77-78; Lamotte, *L'Enseignement*, s. 55.

şöyle yazar: “*ātman Tathāgatagarbha*’dır. Bütün varlıklar Buddha’nın doğasına sahiptir: Bu *ātman*’dır. Başlangıçtan itibaren *ātman* daima sayısız tutkuyla (*kleśa*) kaplanır, bu nedenle varlıklar onu görmeyi başaramazlar.”²¹

Bu teoriye göre, insanın başlangıçtaki doğasının Buddha’nın embriyosu ile özdeş, kendini aydınlatan tinsel varlık (= düşünce, *ātman*) olduğu söylenebilir. “Gerçekliğin” doğası düşüncedir, Buddha’lık ise ışıktır. Bütün bedenlerin içinde saklı olan *Tathāgata*’nın embriyosu anlayışının eski Hint türdeşi Tanrı-tin-ışık-tohum’dur.

Moğollar ve Tibetliler: Seminal-Işık

Tanrı-tin(ruh)-ışık-semen özdeşliği Tibetliler ve Moğollarca da kabul edilir.²² Efsaneye göre Cengiz Han baca deliğinden çadıra

²¹ Prajnaparamita’nın “düşünce düşünce-olmayan” (*cittam acittam*) teorisinde, düşüncenin başlangıçtaki ilk doğasının berrak, aydınlık olduğu belirtilir; karş. Lamotte, *L’Enseignement*, s. 58. Ayrıca bkz. E. Conze, “Buddhism and Gnosis”, *The Origins of Gnosticism* içinde, yay. haz. Ugo Bianchi (Leiden, 1967), s. 651-67, özellikle s. 654, aktaran G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 3 cilt (Roma, 1949), 1:211: “Mahayana’ya göre, insanın varlığının özü ‘bizatihi göksel doğadır, en saf ışıktır, *boddhicittam prakrtiprabhasvaram*.’ ... Tibet Budizminde “Parlak Işık” deneyimi ve anlamı için bkz. Herbert V. Guenther, *The Life and Teaching of Naropa* (Oxford, 1963), s. 69-72 (metin); s. 188-97 (çevirmenin yorumu).

²² *M & A*, s. 52-58’de (İngilizce çeviri, s. 45-49) zaten tartıştığım Çince materyali burada tekrar aktarmayacağım. Özellikle ilgi çekici olan ve vurgulamak istediğim nokta, Taocu “beş renkli nefesin içe çekilmesi” işlemi, sanki pusulanın dört yönünden ve merkezden, yani tüm evrenden geliyormuş gibi görselleştirilir. Bu arkaik bir anlayıştır (karş. diğerleri arasında, M. Granet, *La Pensée chinoise* [Paris, 1934], s. 151 ve devamı, 342 ve devamı, vb.; H. Koster, *Symbolik des chinesischen Universismus* [Stuttgart, 1958], s. 50 ve devamı), Yeni-Taoculuk üzerindeki İran, yani Maniheizm etkiler meselesini incelerken bunu akılda tutmak gerekir (karş. bu kitapta, s. 113). *The Secret of the Golden Flower*’da anlatılan Yeni-Taocu teknikler, özellikle de iç ışığın bedeninde dolaştırılması ve sonunda bir embriyoya dönüşecek olan “gerçek tohumun” üretilmesi tekniği de en az bu nefes tekniği kadar önemlidir

inen tanrısal bir varlığın soyundan gelir –bu tanrı, ışık saçan bir kuyruk gibi görünür ve tanrının ışığı Cengiz Han’ın annesinin bedenine sızar.²³ Bir tür Şamanizm olan *Bon* dininin kurucusu ve hamisi Shenrab’ın doğuşuyla ilgili birbirine koşut iki efsane vardır; bunlardan biri, Sakyamuni’nin doğuşunu neredeyse aynen kopyalar; oka benzeyen beyaz bir ışık demeti babasının tacına yansır, kovanı andıran kırmızı bir ışık demeti de annesinin başına saplanır. Daha eski bir uyarlamasında ise, gökyüzündeki saraydan beş renk biçiminde (tıpkı bir gökkuşağı gibi) inen bizatihi Shenrab’ın kendisidir. Shenrab bir kuşa dönüşmüştür ve anne adayının başına tünere ve Shenrab’ın üreme organlarından biri beyaz, diğeri kırmızı iki ışık çıkar ve kadının kafatasından geçerek bedenine sızar.²⁴ Tibetlilerin inanışına göre, üreme sırasında çocuğun ruhu, annenin kafasında *sutura frontalis*’ten* (*brahmarandhra*) geçerek bedene girer; ölüm ânında ruh geldiği aynı delikten çıkarak bedenden ayrılır.²⁵ Ruhun *brahmarandhra* yoluyla ayrılışını hızlandırmak amacıyla lamanın gerçekleştirdiği işleme “çatıdaki delikten ok atmak” denir; bu ok bir ışık gibidir ve kayan bir yıldız olarak tahayyül edilir.²⁶

(*M & A*, s. 56-57; İngilizce çeviri, s. 46-48). Ayrıca karş. C. Hentze, “Lichtsymbolik und die Bedeutung von Auge und Sehen im ältesten China”, *Studium Generale* 13 (1960): 333-51.

²³ R. A. Stein, “Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient”, *Arts asiatiques* 4 (1957): 180.

²⁴ R. A. Stein, *La Civilisation tibétaine* (Paris, 1962), s. 205-6.

* Kafa kemiklerinin (ön kısımdaki) dikişe benzeyen ek yeri. (ç.n.)

²⁵ Bu nedenle, lama doğrudan doğruya başının üzerinde tam ortadaki kafatasının eklenti yeri *sagittal suture*’nin üzerindeki bir tutam saçı koparır; karş. W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, 3. basım (Londra, 1960), s. 18. *Brahmarandhra* konusunda bkz. M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, çev. Willard R. Trask (New York, 1958), s. 234, 237, 243 ve devamı.

²⁶ R. A. Stein, “Architecture et pensée religieuse”, s. 184; id., *La Civilisation tibétaine*, s. 189 ve devamı. Karş. M. Eliade, “‘Briser le toit de la maison’: Symbolisme architectonique et physiologie subtile”, *Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom G. Scholem*, yay. haz. E. E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky ve C. Wirszubski (Kudüs 1967), s. 131-39.

M & A'da (s. 47 ve devamı; İngilizce çeviri, s. 41 ve devamı) özetlendiği şekliyle Tibet mitleri evrenin ve insanın beyaz bir ışıktan veya bir ilk varlıktan oluşumunu açıklar. Benzeri bir geleceğe göre, başlangıçta insanlar kendi iç ışıklarıyla ürüyorlardı ve aseksüellerdi. Güneş ve Ay henüz yoktu. Cinsel içgüdü uyanıldığında, üreme organları oluştu; insanlardaki ışık söndüğünde gökyüzünde Güneş ve Ay belirdi.²⁷

Tantracılıkta Işık ve Semen

Bu anlayışların Hint (veya arkaik Hint-İran) geleneklerini mi yansıttığına, yoksa geç İran, yani Maniheizm teorilerden mi etkilendiğini saptamak zordur.²⁸ Kutsal (tin), ışık ve semen özdeşliği fikri kesinlikle Hint-İran kökenlidir, hattâ daha arkaik ol-

²⁷ *M & A*, s. 48-49; İngilizce çeviri, s. 41-43. Bir Tibet keşişine göre, başlangıçta insanlar şöyle çoğalıyordu: Erkeğin bedeninden çıkan ışık kadının dölyatağına sızıyor, ısıtıyor ve döllüyordu. Cinsel içgüdü sadece bakışla tatmin edilirdi. Ama insanlar bozuldu ve elleriyle birbirlerine dokunmaya başladı ve sonunda cinsel birleşmeyi keşfettiler. Karş. M. Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Cologne, 1956), s. 16. Bkz. *M & A*, s. 48, n. 50; İngilizce çeviri, s. 42, dipnot 2, diğer bibliyografya referansları için. Karş. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 2:71 I, 730-31. Bazı Yahudi-Hristiyan ve Gnostik geleneklere göre işlediği "günahın" (cinsel birleşme) ardından Âdem başlangıçtaki ışığını kaybeder; karş. B. Marmelstein, "Adam: Ein Beitrag zur Messiaslehre", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928): 242-75, özellikle s. 255, dipnot. 3 (bibliyografik bilgi); E. Preuschen, "Die apocryphen gnostischen Adamschriften: Aus dem armenischen übersetzt und untersucht", *Festgruss Bernhard Stade* içinde (Giessen, 1900), s. 165-252, özellikle s. 176, 187, 190, 205.

²⁸ Tibet üzerindeki İran etkileri konusunda bkz. R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), s. 390-91; F. Sierksma, "Rtsodpa: The Monacal Disputations in Tibet", *Indo-Iranian Journal* 8 (1964): 130-52, özellikle 146 ve devamı; Matthias Hermanns, *Das National-Epos der Tibeter, Gling König Ge sar* (Regensburg, 1965), s. 63 ve devamı, 71 ve devamı. G. Tucci muazzam eseri *Tibetan Painted Scrolls*'ta Orta Asya Budizmi, Tibet Bon-pa dini ve Hint-Tibet Tantracılığı üzerindeki Zurvanizm, Maniheizm ve Gnostik etkileri inceler; karş. Tucci, I :71 I, 730 ve devamı. Ayrıca bkz. bu kitapta, s. 100.

ması da muhtemeldir. Öte yandan, Maniheist etkilerin varlığını düşünmemizi mümkün kılan en azından tek bir durum vardır; bu, Candrakirti'nin gizli Tantra âyini *maithuna*'ya (cinsel birleşme) ilişkin yorumudur. Gayet iyi bilindiği gibi, Budist Tantracılıкта "kız" (*mudra*, *yogini*) ile ritüel ilişki meni boşalımıyla (*boddhi-cittam notsrjet*) sonlanmak zorunda değildir.²⁹ Tucci 1935 kadar erken bir tarihte *Guhyasamaja Tantra*'ya ilişkin Candrakirti'nin yorumunun ve Ts'on k'a pa'nın açıklamalarının önemine dikkat çekmiştir.³⁰ Uzun bir geleneğin³¹ izini süren Candrakirti *Tathagata*'ları veya *skandha*'ları ışığa ilişkin unsurlar olarak yorumlar; "bütün *Tathagata*'lar beş ışıktır" der, yani hepsinin farklı renklerde olduğunu söyler. Candrakirti meditasyon sırasında öğrenciden Buddha'yı göz kamaştırıcı bir ışığa konumlanmış olarak tahayyül etmesinin istendiğini söyler. Ts'on k'a pa mutlak hakikatin –anlık sezgi (*nirvikalpa*)– bu ışığa dayalı mistik bilgi olduğunu söyler. Buddha ile ona karşılık gelen *sākti*'nin mistik birleşmesini yorumlayan Candrakirti ve Ts'on k'a pa *boddhicitta*'nın (kelimesi kelimesine, "aydınlanan düşünce") başın üzerinden çıkarak iki cinsel organı beş renkli ışıkla dolduran damla, yani *bindu* olduğunu teyit ederler: "[*sākti* ile] birleşme sırasında kişi içleri beşli ışıkla (beyaz vb.) dolu olduğundan *vajra* (= *membrum virile* yani penis) ve *padma* (=vajina) üzerine tefekküre dalmalıdır."³² Tucci'ye göre "mistik kurtuluş sürecinde olduğu gibi, kozmik doğuş sürecinde ışığa dayalı unsurların önemi" Maniheist kozmoloji ve kurtuluşbiliminde merkezî bir rol oynayan beş ışık ögesiyle çarpıcı bir benzerlik taşır.³³

²⁹ Bkz. M. Eliade, *Yoga*, s. 259 ve devamı. Bunun istisnaları vardır; karş. Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition* (Londra, 1965), s. 265 ve devamı; Ferdinand D. Lessing ve Alex Wayman, *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras* (Lahey, 1968), s. 319.

³⁰ Tucci, "Some Glosses upon the Guhyasamiija", *Melanges chinois et bouddhiques* 3 (1935): 339-53.

³¹ Bkz. bu kitapta s. 97 ve dipnotlar 14-21.

³² Tucci, "Some Glosses", s. 344; *M & A*, s. 45-47; İngilizce çeviri, s. 40-41.

³³ Tucci, "Some Glosses", s. 349-50; aynı yazar, *Tibetan Painted Scrolls*, I: 210 ve devamı. Tucci, "Işığın mistik bilgi ile özdeşleştirilme-

Diğer Budist ve Hindu Tantra'ların çoğu gibi, *Guhyasamaja* jada arkaik bir ritüelin ve geleneksel bir dinî ideolojinin çeşitli ve bazen de beklenmedik yeniden değerlendirilmelerine ilişkin örnekler içerir. Cinsel ilişki ve erotik simgecilik Hint cinsel yaşamında Vedalar döneminden beri belgelenmektedir.³⁴ İnsan çiftinin kendi ilâhi modelleriyle (Şiva ve Şakti, Buddha ve *prajñā*'sı)³⁵ özdeşleşmesini amaçlayan kutsal bir eylem olarak *maithuna* (cinsel birleşme) sol-el yolu olarak da bilinen Hindu Tantracılığın ve birçok Vajrayana okulunun bir önkoşuludur. *Guhyasamaja Tantra*'da ve yorumlarında çarpıcı olan şey cinsel birleşmede beş mistik ışığın “deneyimlenme” çabasının öne çıkmasıdır; bu tür bir cinsel birleşme aslında törensel bir “oyun”dur (*līlā*), çünkü meni çıkışı gerektirmez (*bodhicittam notsijet*). Gördüğümüz gibi (s. 96) bu tür çok renkli ışıklar yogi meditasyonlarında çileciler ve tefekküre dalanlar tarafından da deneyimlenir. Hint-Tibet geleneğine göre, ruh ölümden sonra *bardo* halindeyken benzer ışıklarla karşılaşır.³⁶ Bu tür ekstazik bir haldeyken ışık görmenin “deneysel” niteliğinden kuşku duyulamaz. Kendiliğinden veya ilaç kullanımına bağlı iç ışık dene-

sinin bile bize Maniheistlerin aydınlatan, ışık yayan ruhani bilgisini hatırlattığını” düşünür (“Some Glosses”, s. 350). Ama bu tür bir özdeşleştirmenin çok daha eski olduğunu ve Hint-İran geleneğine kadar uzanabileceğini gördük (Ayrıca bkz. bu kitapta, s. 104’den itibaren). Diğer taraftan, Tucci Mahayana ve Gnostik geleneklerin insanları üç sınıfa bölmeleri arasındaki benzerliğe dikkat çeker; karşı. *Jnanamuktavali, Commemorative Volume in Honour of J. Nobel* (Yeni Delhi, 1959), s. 226. E. Conze, üçlü bölünmesinin Gnostik bir etki ifade ettiği konusunda Tucci ile aynı görüştedir (bkz. makalesi “Buddhism and Gnosis”, s. 655).

³⁴ Bkz. M. Eliade, *Yoga*, s. 254 ve devamı.

³⁵ Conze, “Buddhism and Gnosis”, s. 657, Tantra’lardan birkaç yüzyıl önce bazı Musevi düşüncelerinde Sophia’nın “cinsel birleşme için uygun” olarak tanımlandığını bize hatırlatır (aktaran H. Ringgren, *Word and Wisdom* [Uppsala, 1947], s.119); daha sonra, “Gnostik Simon Sur’daki bir genelevde bulunduğu bir fahişe olan hayat arkadaşı Helene’yi ‘Sophia’ (= *prajñā*) veya ‘Ennoia’ (= *vidyā*) isimleriyle çağırır.”

* Ölümden sonra ve yeniden doğumdan önceki ara geçiş hali. (ç.n.)

³⁶ Bkz. *M & A*, s. 42-45; İngilizce çeviri, s. 37-40.

yimlerini tanımlayan birçok benzer örnek verebilirsiniz.³⁷ Dolayısıyla, mistik ışıkların “deneysel” gerçekliğini bir kez daha vurgulamalıyız: sahici psişik fenomenlere tekabül ederler; yani kozmolojik veya antropolojik bir “sistem” inşa etmek için kasıtlı olarak “tahayyül edilmezler” veya rasyonel olarak icat edilmezler veya sınıflandırılmazlar.

Tantraya özgü *bodhicittam notsrjet* (boşalmama, meninin tutulması) kuralıyla ilgili olarak, meni çıkışını ve kadının hamile kalmasını yasaklayan Maniheist yaşağı hatırlayabiliriz. Meninin tutulmasının anlamı ve işlevi Maniheizm ve Tantracılıkta birbi-

³⁷ Bkz. aktarılan örnekler *M & A*, s. 17-18,79-90; İngilizce çeviri, s. 19-20, 66-75, öncelikle R. M. Bucke, *The Cosmic Consciousness* (Philadelphia, 1901); R. C. Johnson, *The Imprisoned Splendour* (New York, 1953); Warner Allen, *The Timeless Moment* (Londra, 1946 ve J. H. M. Whiteman’ın *The Mystical Life* (Londra, 1961) kitabında yer alan birçok makalesi. Bununla ilgili bazı psikedelik-mistik deneyimleri tartışan R. E. L. Masters ve Jean Houston (*The Varieties of Psychedelic Experience* [New York, 1967]), 206 kişiden sadece 6’sının psikedelik ilaçların etkisiyle “mistik deneyimler” yaşadığını söylerler. “Neredeyse her vakada deneyim benliğin (egonun) sınırsız varlığa çözülmesi duygusuyla başlar. Neredeyse her zaman kişinin doğaüstü bir ışık sağanağına yakalanması deneyimi bu süreci izler (*Varieties*, s. 307). Kırk dokuz yaşında bir kadın şöyle yazıyordu: “Bir Işık her tarafımı kapladı ve içimden geçti, atomlara ayrılmış trilyonlarca kristal, kör edici bir parıltıyla ışıyordu. Bu Işık beni esrimenin ötesinde bir Esrimeye taşıdı” (*agy.*, s. 307-8). Elli iki yaşındaki bir mühendis de ne sıcak ne de soğuk olan bir enerjiden söz ediyordu “Beyaz ve ışık yayan bir ateş olarak deneyimledim” (*agy.*,s. 309). Başka biri de “ellili yaşlarının sonlarında son derece duyarlı ve entelektüel bir kadındı”, yirmi beş yıl boyunca Doğu dinleri literatürünü incelemişti, meditasyon yapmıştı, Huxley’in meskalin deneylerini biliyordu ve LSD almaya benzer bir deneyim yaşayacağını bekliyordu; kadın yaşadığı deneyimi şöyle ifade ediyordu. “Yayılan bir ışık oldum, bölünerek parlak bir ışıldamaya dönüştüm, titrek bir şeye –sonra alev alıp yanmaya başladı– göz kamaştırıcı bir ışık sağanağı başladı –her ışının içinde milyonlarca renk dans ediyordu– altın, mor, zümrüt yeşili, yakut kırmızısı... ve her ışın kıvılcımlar çıkaran bir akımla doluydu, bir ekstazi, bir esrime vardı, benliğin tüm kimlikleri erimişti. Zaman ve mekân duygusu yoktu. Sadece Varlığın farkındalığı vardı” (*agy.*, s. 310-11).

rinden tamamen farklıdır. Maniheizmde de meni, kozmik ve tanrısal ışıkla özdeşleştirilir (bkz. bu bölümde s. 107).

“*Kundagolaka*”: Oyun ve Aptal

Gizli Tantra ritüeli bazı Gnostik törenlerle de başka benzerlikler taşır. Hindu Tantra geleneğinde *maithuna* (cinsel birleşme) ile de meninin tutulmasını zorunlu kılmaz.³⁸ Ne yazık ki, özel dinsel deneyimler peşindeki bu karmaşık cinsel seromeniler konusunda çok az bilgi sahibiyiz. Bu nedenle, örneğin 11. yüzyılın büyük Hindu yazarı Abhinavagupta hacimli incelemesi *Tantrāloka*’da *maithuna*’yı *ānandaviśrānti*’ye, yani “çok büyük bir mutluluğa” ulaşmayı hedefleyen bir ritüel olarak tanımlar. Törenselleşme boyunca “kişi tam bir sükûn (*viśrāntidharma*) haline ulaşır ve tüm fenomenal nesneler kişinin benliğiyle bütünleşir.”³⁹ Abhinavagupta’yı ele alan yakın tarihli çalışmalarda şöyle bir açıklama bulunur:

Cinsel birleşmeyle ilgili dizeler aslında kasıtlı olarak muğlâktır ve simgesel terimlerle doludur,⁴⁰ bu yüzden ne kast ettiklerini anlamak çok zordur... Meninin boşalma yoluyla dışarı atılmasıyla ilgili pasajlar en muğlâk olanlarıdır. 89. sayfada ve başka yerlerde açıkça belirtildiği üzere, Şakti’nin yüzü en önemli çakra’dır; pasajları doğru anlayıp anlamadığımızdan tam olarak emin olamasak da, (örneğin 88. sayfadan anlaşıldığı kadarıyla) erkek kadının ağzına boşalır. Jayaratha’nın

³⁸ Karş. Bharati, *The Tantric Tradition*, s. 266 ve devamı.

³⁹ J. L. Masson ve M. V. Patwardhan, *Santarasa and Abhinavagupta’s Philosophy of Aesthetics* (Bhandarkar Doğu Araştırma Enstitüsü, Poona, 1969), s. 43, aktarılan *Tantraloka*, dize 137, s. 97. *Maithuna* sırasında, der Abhinava, “Var olmam, başka kimse de var olmaz” (dize 64, s. 44). Jayaratha’nın yorumuna göre, cinsel ritüelin amacı *atmananda*’yı “açığa çıkarmak” veya “göstermektir” (Masson and Patwardhan, s. 40-41).

⁴⁰ Bu tür “gizli diller” konusunda bkz. M. Eliade, *Yoga*, s. 249 ve devamı; Bharati, *The Tantric Tradition*, s. 164 ve devamı; D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, 2 cilt (Londra, 1959), I:22 ve devamı.

aktardığı birçok alıntıdan, bu konuya ilişkin çok incelikli ve ciddi bir literatür olduğunu, maalesef bugün bu literatürün tamamen kaybolduğunu anlıyoruz. 91. sayfadaki zor dizeyi (128. dize) açıklarken Jayaratha meninin önce kadının ağzına, daha sonra oradan erkeğin ağzına geçirilmesi ve sonunda da kutsanmış bir kâseye koyulması gerektiğini belirtir. “Agama’lar”daki muhtelif dizeler bunu desteklemektedir... Abhinava’nın kendisi eski yazarların hepsinin teyit ettiği muhtelif boşalma biçimlerini ele alır.⁴¹

Tantraloka’nın aynı pasajını analiz eden Tucci *kundalagolaka*’nın –yani *meni* ve *ésonita* (kadının salgıları) karışımının– kutsanmış kâsede toplandığına dikkat çeker. Jayaratha’nın yorumu da *kundalagolaka*’nın yenilebileceğini işaret eder.⁴² Tucci şöyle yazar:

Tantraya özgü Śaiva literatüründen çok fazla etkilenmiş olan [Tibet Budizminin ilk biçimi] rNin ma pa’nın daha yüksek kabul törenlerinde gerçekleşen bazı pratikler de böyle bir şeyin yenebileceğini teyit eder niteliktedir. Bunun nedeni, *kundagolaka*’nın *cit* veya *citta* ile türdeş olmasıdır (içimizde mevcut olan ve zamana ve mekâna hapsolmuş olan başlangıçtan itibaren var olan Bilinç); cinsel birleşme seremonisi –elbette sadece zevk almak için değil, ayrıca yaşanacak deneyimin ifade ettiği şeye dair eksiksiz bir anlayış geliştirmek için de gerçekleştirilmesi koşuluyla– yaratma (*visarga*) ve yeniden bütünleşme sürecini yeniden üretir; bu, tek gerçeklikle, ilk Bilinçle, saf sarsılmaz potansiyel olarak Şiva’yla yeniden bütünleşmedir.⁴³

⁴¹ Masson ve Patwardhan, *Santarasa*, s. 42, dipnot I. Abhinava ve Jayaratha, “Bu tür ritüelleri gerçekleştirmenin aşkın olması gerektiğine ve arzuya veya hazza dayanmadığına dikkat çekme konusunda titiz davranır” (*agy.*, n. 2).

⁴² *Tantraloka* XXIX, dörtlükler 127-28, s. 92, aktaran G. Tucci, “Oriental Notes: III. A Peculiar Image from Gandhara”, *East and West* 18, sayı 3-4 (Eylül-Aralık 1968): 289-92, özellikle s. 292, dipnotlar 15-16.

⁴³ *Agy.*, s. 292.

Yakın tarihte Tucci'nin yorumladığı bir *Gandhara* nesnesi, bu gizli ritüele yeni bir ışık tutabilir. Bu nesne, üç cephesi olan bir standdır; her yüzünde oyma bir figür vardır. Birisi mastürbasyonu temsil eder. Standın üst tarafında üçgen bir boşluk vardır; muhtemelen *kundagolaka* burada toplanmaktadır. Tucci'nin yorumuna göre bu Gandhara imgesi bir Tantra Okulu olan Akula'nın ritüellerine ilişkin metafizik anlayışları ifade etmektedir.⁴⁴ “Gandhara bir Şaivism merkezidi ve (bugünün Pakistan'ının bir ilçesi olan) Swāt'ta bazı özgün Şaivism okulları (örneğin *Krama* Okulu) geliştirdi.”⁴⁵ Bu tören nesnesinin eskiliği onun önemini artıran bir unsurdur: MS 1. yüzyıl veya 2. yüzyılın başına aittir. Öyleyse bu şu anlama geliyor: Daha sonraki Tantra metinlerinde anlatılan gizli cinsel pratikler “Hindistan ve Pakistan'ı kapsayan Asya alt-kıtasının Kuzeybatı bölgesinin batı kısımlarında var olan ve şimdiye kadar tam saptayamadığımız bazı okullarda MS 1. yüzyılda veya 2. yüzyılın başlarında zaten uygulanıyordu.”⁴⁶

Zevk Paradoksu

Cinsel birleşme ritüeli, cinsel sınırların toplanması ve bir âyinde seremonik olarak tüketilmesi şehvete eğilimli Gnostik tarikatlardan biri olan Fibionit tarikatının uygulamaları arasında da yer alır. İran'da ve Gnostikler arasında Tanrı-tin-ışık-tohum dizisini analiz ettikten sonra Fibionitlerin ölçsüz teolojisini ele alacağız (bu kitapta bkz. s. 109- 12). Tantraya özgü *maithuna*'ya (cinsel birleşme) ilişkin bu açıklamaları, törensel niteliğini bir kez daha vurgulamadan bitiremeyiz. Tantra yazarlarının *maithuna*'nın dünyevi cinsel ilişkiden başka türde bir girişim olduğunu ısrarla vurgulamalarını kesinlikle ciddiye almak gerekir. *Maithuna*'yı önceden bir tinsel ve teknik hazırlıkta bulunmadan uygulayanların *maithuna*'da sıradan bir cinsel ilişkinin sunduklarından

⁴⁴ *Kula*'nın anlamı Şakti, *akula*'nıninki ise Şiva'dır; *akulavira* “yalnız kahraman” demektir; o her şeydir: “Ne Şiva'dır ne de Şakti'dir, yani, onların ötesindedir, tektir” (agy., s. 290).

⁴⁵ Agy., s. 292 ve dipnot 18.

⁴⁶ Agy., s. 292.

fazlasını bulamayacağı kesin gibi görünüyor. Öte yandan, temel Tantra öğretisinin hem Hindu hem de Budist geleneklerde paradoksal bir nitelik taşıdığını daima aklımızda tutmamız gerekir. Upanişadlar döneminde bile gizli *ruhani bilgi*, ilâhi yazarlarını (*rishi*) iynin ve kötünün ötesinde “düşündürmeye” yeterliydi: “Bunu bilen kişi, çok fazla kötülük yapsa da, onu tüketir ve temiz, saf, yaşsız ve ölümsüz olur” (*Brihadaranyaka Up.* V. 14. 8). Tantra uzmanı Indrabhuti şöyle der: “Bazı insanların binlerce yıldır cehennemde yanmasına neden olan davranışların aynısı yoginin ebedî kurtuluşa ulaşmasını sağlar.”⁴⁷ Budist Tantralar felsefi olarak Nirvana ile samsara’nın, Mutlak (veya “nihai gerçeklik”) ile insan deneyiminin (veya “hiçliğin”) birliğine dayanan madhyamika öğretisi üzerinde temellenir. Zıtların birliğinin bu türden gerçekleşmesi daima paradoksal bir durumla son bulur. Hindu *jivan-mukta*, yani “yaşamda özgürleşmiş olan” zamanda yaşar, gene de ölümsüzlüğe sahiptir; hem yaşamdadır hem de “özgürleşmiştir” vb.⁴⁸ Boddhisattva’nın durumu da bundan daha az çelişkili değildir: O da,

Nirvana’da yaşar, kendisini samsara’da açığa vurur, hiçbir (insan) varlık olmadığını bilir, onları dönüştürmek için çok çabalar; kesinlikle huzura ve sakinliğe ulaşmıştır (*santa*); arzu nesnelerinden hoşlanır (*kamaguna*). Dharma’nın zevkleri ona haz verir, etrafının kadın, şarkılar ve oyunlarla vb. çevrilmesine açıkça izin verir.⁴⁹

Hintli zihin için mutlak özgürlük (samadhi, Nirvana vb.), kuşkusuz tam mânâsıyla değil ama mealen, karşıtlıkların birleşmesiyle tercüme edilebilir. Böyle çelişkili bir varlık tarzını zaptetmek için önerilen yöntemler arasında en katı çilecilik ile sayısız meditasyon tekniği tam da *maithuna* ve *kundalagolaka* tüketimiyle yan yana var olur.

⁴⁷ *Jñanasiddhi*, 15, aktaran Eliade, *Yoga*, s. 263.

⁴⁸ Karş. *Yoga*, s. 93 ve devamı.

⁴⁹ *Avatamsaka*’nın Çince çevirisinden, çev. Sikşananda, aktaran Lamotte, *L’Enseignement de Vimalakirti*, s. 36 (Lamotte’nin metninin çevirisi bana ait).

Xvarenah* ve Seminal Sıvı

MS 9. yüzyıla ait bir *Pahlevi* kitabı olan *Denkart*'ta korunan geleneğe göre, Zerdüşt'ün doğumundan üç gece önce annesi bütün köyü aydınlatacak kadar parlak bir ışık yayar. Büyük bir yangının çıktığını sanan köylüler telaşla köyden kaçarlar. Daha sonra döndüklerinde, parıldayan bir erkek çocuğun doğduğunu görürler.⁵⁰ Benzer şekilde, Zerdüşt'ün annesi Frin'in doğumunda da evleri yanyor gibi görünmüştür. Anne babası Frin'i büyük bir ışığın sarmaladığına tanık olmuştur. Frin on beş yaşına geldiğinde, her hareket ettiğinde bir ışık yayar. Metin onun ışık yaymasının içindeki *xvarenah*'a (*xvar*) bağlı olduğunu söyler.⁵¹

Kurtarıcının annesi parlak ışığı yukarıdan, yani Tanrı'dan alır; ışık Zerdüşt'ün bedenine akacak ve onu kutsayacaktır. Ne var ki bu tür efsaneler değerini yitirdiğinde, kurtarıcının yaşam öyküsü çoktan mitolojikleşmişti. Dolayısıyla Zerdüşt'ün *haoma*'dan,⁵² yani Vedaların *soma*'sına benzeyen kutsal sıvıdan doğduğu belirtililiyordu. Ve göreceğimiz üzere, Zerdüşt'lüğün kutsal bitkisi *haoma* "*xvarenah* ile dolu"dur. Son tahlilde, *xvarenah* kutsal, ışıldayan ve sıcak *seminal sıvı* olarak temsil edilir.

Her ne kadar, geç tarihli incelemelerde sistematik olarak ifade edilmeye başlanmış olsa da, bu anlayış kesinlikle çok daha eskidir. Zerdüşt'ün yazdığı kutsal dörtlükler *Gatalarda* ve kutsal kitap *Avesta*'da *xvarenah* sıkça tanrısallık varlıkları karakterize eder. *Mithra'ya*" adanmış bir ilâhede (*Yaşt*) şöyle der: "Tanrının

* Meni veya ersuyu: Meni spermlerle beraber prostat ve diğer üreme bezlerinden salgılanan sıvıları içerir. Seminal sıvı adı verilen bu sıvı spermin taşınmasına ve beslenmesine yardımcı olur; "semen" olarak da adlandırılır. (ç.n.)

⁵⁰ *Denkart* 7. 2. 56 ve devamı; karşı. Marijan Mole, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963), s. 289.

⁵¹ *Zatspram* 5, çev. Mole, s. 284; karşı. *Denkart* 7. 2. 1 f. Ayrıca bkz. Henry Corbin, *En Islam iranien*, 4 cilt (Paris, 1972), 4:319 (On ikinci İmam'ın doğumunda annesi "gözleri kamaştıran bir ışık yaydı").

⁵² Bkz. metinler aktaran ve tartışan Mole, *Culte, mythe, et cosmologie*, s. 285 ve devamı.

** Zerdüşt'lük dininde ahit, yemin, anlaşmadan sorumluluk ilâhî varlık. (ç.n.)

alınından bir alev çıkar, bu güçlü muazzam *xvarenaht*'tır."⁵³ Başka bir ilâhi (*Yaşt* XIX. 10) Ahura Mazda'nın "bütün varlıkları yaratmak" için *xvarenah*'a sahip olduğunu anlatır⁵⁴ veya Denkart'ın ifade ettiği gibi, Yaratusını korumak için *xvarenah*'a sahiptir.⁵⁵ Israrla egemenlikle ilişkilendirilmesine rağmen *xvarenah* sadece krallarla sınırlı değildir.⁵⁶ Her insan kendi *xvarenah*'ına

⁵³ *Yast* X. 127; I. Gershevitch bu ilâhinin MÖ 5. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğunu söyler; bkz. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, Eng., 1959), s. 3; karş. G. Gnoli, "Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo", *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli*, n.s. 12 (1962): 95-128, özellikle s. 99; J. Duchesne-Guillemin, "Le Xvarenah", *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli, Sezione Linguistica* 5 (1963): 19-31, özellikle s. 22 ve devamı.

⁵⁴ Karş. Gnoli, "Aspetto," s. 106. *Xvarenah* konusunda ayrıca bkz. Gnoli, "Lichtsymbolik in Alt-Iran", *Antaios* 8 (1967): 528-49; R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londra, 1961), s. 150 ve devamı.

⁵⁵ Bkz. metinler aktaran ve tartışan Molé, *Culte, mythe, et cosmologie*, s. 437 ve devamı.

⁵⁶ Bkz. *agy.*, s. 467. İran'a özgü egemenlik anlayışı üzerindeki Mezopotamya etkisi olasılığı yakın tarihte birtakım bilim insanları tarafından incelenmiştir; bkz., diğerleri arasında, G. Widengren, "The Sacral Kingship of Iran", *La Regalia Sacra* içinde (Leiden, 1959), s. 245-57; aynı yazar, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965), s. 151 ve devamı, 310 ve devamı, 342 ve devamı; R. N. Frye, "The Charisma of Kingship in Ancient Iran", *Iranica Antiqua*, 4 (1964): 36-54; J. Gonda, "Some Riddles Connected with Royal Titles in Ancient Iran", *Cyrus Commemoration Volume 1* (1969): 29-46, özellikle s. 45; G. Gnoli, "Politica religiosa e concezione della regalia sotto i Sassanidi", *La Persia nel Medioevo* (Roma, 1971), s. 1-27, özellikle s. 20 ve devamı. Morfolojik açıdan, *xvarenah* Mezopotamya'ya özgü *melannu* ile kıyaslanabilir; *melannu* krallar için karakteristik olan "tanrısal öz" demektir; karş. Elena Cassin, *La Splendeur divine* (Paris ve Lahey, 1968), özellikle s. 65 ve devamı ("le melannu et la fonction royale"). Mısır, Suriye ve Yunanistan'da benzer düşünceler için bkz. George E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition* (Baltimore ve Londra, 1973), s. 32 ve devamı. Bu tür fikirlerin olası kaynağı görüldüğü kadarıyla evrensel olarak yaygın olan arkaik bir anlayıştır: Tan-

sahiptir; son eskatolojik* yenilenmede (*fraša*), bu doğaüstü ışık hepsini kuşatacak: “Bedenden dışarıya yayılıyor gibi görünen büyük ışık sürekli yeryüzünün üzerinde ışıyacak... Ve [bu ışık] onları sarmalayacak, yaşlanmalarını önleyecek ve onları ölümsüz kılacak.”⁵⁷

Metinler *xvarenah*’ın ilk kaynağı ve sürekli bulunduğu yer konusunda aynı görüşte değildir. Bütün metinler yeryüzünün üzerinde, göksel bir doğası olduğunu belirtir. *Ahura Mazda*’da *xvarenah*’ın sonsuz ışıktan ürettiği ve ateşte ve suda bulunduğu söylenir.⁵⁸ Pehlevi kitabı *Zatspram*’a göre (35. 82), “*xvarenah*’ın bulunduğu yer Varhran ateşidir”, yani krallık ateşi.⁵⁹ Çok daha eski bir metin (*Yašt* VI. I ve devamı) şöyle der: “Güneş yandığında tanrılar *xvarenah*’ı dağıtır”; bu açıklama önemlidir, çünkü kutsal sıvının kökeninde güneş olduğunu açıkça gösterir. Nitekim etimoloji yüzyıl öncesinde bile *xvarenah* terimini *hvar*’la, yani “güneş”le, dolayısıyla Sanskritçede *svar*’la ilişkilendiriyordu.⁶⁰ Diğer metinlerin *xvarenah*’ın kökeninin sulara, özellikle de Vouru.kaşa Denizi’ne dayandığını ileri sürmeleri (örneğin bkz.

risal ve yarı tanrısal varlıkların doğaüstü bir ışık yayması anlayışı (bkz. diğerleri arasında, birbirinden çok farklı metinler: *Hymn to Apollo* 440 ve devamı, *Hymn to Demeter* 275 ve devamı ve *Bhagavad Gita* XI. 12 ve devamı, vb.). Aynı şekilde, geleneksel “kader” (baht, talih) kavramının da *xvarenah* inanışına benzer inanışlardan türemiş olma olasılığı vardır; bkz. Alessio Bombaci, “Outlut Bolzun!” *Ural-Altaische lahrbücher* 36 (1965): 284-9 I; 37 (1966): 13-43, özellikle 36:22 ve devamı. * Eskatoloji: Dünyanın veya insanlığın sonuyla ilgilenen teoloji dalı; öbür dünya bilgisi. (ç.n.)

⁵⁷ *Zatspram*, çev. Molé, *Culte, mythe, et cosmologie*, s. 98; ayrıca bkz. 475.

⁵⁸ *Denkart*, 347, yay. haz. ve çev. R. C. Zaehner, *Zurvan* (Oxford, 1955), s. 359-71; karş. Molé, *Culte, mythe, et cosmologie*, s. 436; bkz. Gnoli, “Aspetto”, s. 103’deki diğer göndermeler.

⁵⁹ Bkz. Duchesne-Guillemin, “Le Xvarenah”, s. 26.

⁶⁰ 1943’te H. W. Bailey kapsamlı kitabı *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*’ta (Oxford, 1943) başka bir etimoloji önerir: “Yaşamın iyi şeyleri.” Duchesne-Guillemin Bailey’nin yorumuna ikna edici bir eleştiri getirir (“Le Xvarenah”, s. 20 ve devamı) ve Gnoli (“Aspetto”, s. 98).

Yaşt VIII) bir paradoks yaratır. Tanrıça *Anahita*'nın çok miktarda *xvarenah*'a sahip olduğu ve onun nehrinin bu ışıldayan sıvıyı Hukairya dağının tepesinden getirip Vouru.kaşa Denizi'ne akıttığı söylenir.⁶¹ Ayrıca Pehlevi metinlerinde beyaz *haoma* sularında bulunmuş olarak temsil edilir ve Vouru.kaşa'nın tam ortasındaki yaşam ağacı *Gokarn* ile özdeşleştirilir. Beyaz *haoma* hem "*xvarenah* ile doludur" hem de *xvarenah* alıcısıdır.⁶² Suların bereket ve yaşam olasılığının sonsuzluğunu ve aynı zamanda "ölümsüzlüğün" kaynağını simgelediğini hatırlarsak, suda var olan sıcak (yanan) madde paradoksu anlaşılır hale gelir.⁶³ Vedaların kozmolojisinde de benzer bir durumla karşılaşırız: *Agni*'nin (ateş tanrısı) var olduğu yer, sulardır; *Soma* (yani *haoma*) da, kökeni gökte olmakla beraber, yaşamın özü (en tipik örneği "tohum"-dur) ve ölümsüzlüğün sağlayıcısı olarak kabul edilir. Bu nedenle, insan ve hayvan döllerini hem "sıvıdır" hem de "sıcaktır". Pehlevi metinlerinde *xvarenah*'ın "tohum" (döl) ile olan yapısal ilişkisi teyit edilir.⁶⁴ Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'nın *Büyük Yaratılış* bölümünde (*Bundahišn* I. 41) hayvan ve insan tohumlarının (döllerinin) ateşten yapıldığını, geri kalan diğer tüm varlıklarınıninkinin ise bir su damlasından oluştuğu söylenir.⁶⁵

Gnoli şu sonuca ulaşır: "Dolayısıyla, tohum basitçe ışıkla aynı değildir; seminal sıvı (meni) aydınlatan öz, ışıık yayan kaynak değildir; hem bu özü içeren maddedir hem de onun taşıyıcısıdır."⁶⁶

⁶¹ Bkz. metinler aktaran Gnoli, "Aspetto", s. 100-102.

⁶² En önemli göndermeler için bkz. *agy.*, s. 102.

⁶³ Bkz. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), s. 173 ve devamı; Gnoli, "Lichtsymbolik", s. 539 ve devamı; aynı yazar, "Aspetto", s. 102.

⁶⁴ Karş. *Denkart*, s. 347 (Zaehner, *Zurvan* içinde, s. 369-71); Gnoli, "Aspetto", s. 103.

⁶⁵ Zaehner, *Zurvan*, s. 282-83; Gnoli, "Aspetto", s. 110-111: "Ritorna dunque ancora una volta la concezione genninale delle luce e del fuoco come strumento e forma dentro cui la creazione a poco a poco si articola, sostanza, infine, dello spermo umano ed animale, che, unica cosa di tutto il creato, non procede della goccia di acqua primordiale" (s. 111).

⁶⁶ Gnoli, "Aspetto", s. 121.

Tohumun tüm ışıksal değeri *xvarenah*'ın “yaratıcı” doğasından türer. Gerçekten de, *xvarenah* sadece “kutsal” değildir (yani sadece tanrısal, yeryüzünün ötesine ait, semavi değildir); sadece “güçlü” değildir (yani sadece krallar, kahramanlar “yaratmaz”); sadece “insel” değildir (yani sadece zekâ yaratmaz, bilgelik bahşetmez); sadece “güneşe ait” değildir (yani sadece “ateş gibi sıcak” ve ışık yayan bir halde değildir); tüm bunların yanısıra, aynı zamanda “yaratıcıdır” da. Elbette, ışık kendi varoluş tarzı gereği “kozmogoniktir”. Işığın görünmesinden önce hiçbir şey “gerçekten varolamaz”. (Dolayısıyla göreceğimiz üzere [s. 107], Gnostikler ve Maniheistlerin arzuladığı kozmik yok oluş ancak ışık parçacıklarının uzun ve karmaşık “dağılması” süreciyle mümkün olabilir; tüm dünyaya yayılır ve sonunda evrensiz aşkın bir “yükseklik” tarafından tekrar emilirler.) Işık yayan özü sadece uyanık (aydınlanmış) bir bilinç kavrayabilir. Evrenin doğumu (kozmogoni) ve genelde de farklı yaşam biçimlerinin yaratılışı, mitsel olarak doğurma veya tanrının “eseri” olarak kavranır. Işıklı özün tohum niteliği taşıması, tanrısal ışığın yaratıcılığını, doğurganlığını ve bitmeyen tükenmeyen varoluşunu vurgular.

Maniheizm: Tutsak Kalmış Işık

Maniheizmin karmaşık kozmogonik, antropojenik ve eskatolojik mitlerini hatırlatmamız gerekmiyor.⁶⁷ Her ne kadar, İran ve Mezopotamya (*Mandeist*) unsurları kullansa da, kendisinden önce ve sonra birçok önemli Gnostiğin yapmış olduğu gibi, Mani kendi temel mitolojisini üretmiştir (William Blake de 18. yüzyılda bunu yapmaya çalışır). Üstelik Mani, uzun, girift ve patetik bir tanrısal ve kozmik dram talep eden çağdaş Zamanın Ruhu'na uygun olarak, tezahürlere, tekerrürlere, makro-mikro-kozmik

⁶⁷ Önemli olguların hepsi ve çok kapsamlı bir kaynakça 1949'a değin şu kaynakta yer alır: H.-C. Puech, *Le Manichéisme* (Paris, 1949); Ayrıca bkz. Geo Widengren, *Mani and Manichaeism* (Londra, 1965; orijinal Almanca baskı, 1961); 19. yüzyılın başlarından itibaren Maniheizme ilişkin Batılı bilimsel yorumların tarihi için bkz. R. Manselli, *L'eresia del male* (Napoli, 1963), s. 10-27.

türdeşliklere vb. göndermelerle dolu bir mitoloji inşa etmiştir. Bizi ilgilendiren kısım, kutsal ışığın bir bölümünün karanlık bir güç tarafından ele geçirilmesini anlatan kozmik dramın başlangıcındaki olaydır.

Karanlıklar Prensi'nin (= Kötü Prens) Işığın alanına saldırı hazırlığında olduğunu fark eden İyi Tanrı (Ulu Baba) düşmanla kendisi karşılaşmaktan vazgeçer. Işığın Annesi'ni "çağırır", yani kendisinden meydana getirir ve o da, İlk İnsanı yaratır. İlk İnsan da beş oğluyla birlikte –aslında bunlar İlk İnsan'ın beş ışıktan oluşan zırhı, yani kendi varlığıdır– sınıra gider: Gelgelelim Karanlık tarafından ele geçirilir; Şeytanlar İlk İnsanın oğullarını yer. Bu yenilgi kozmik "karışımın" başlangıcıdır, aynı zamanda, Tanrının (Işık) nihai zaferinin de teminatıdır. Şimdilik Karanlık (Madde) Işığın parçacıklarını ele geçirir. Onları kurtarmak için hazırlık yapan İyi Tanrı aynı zamanda Karanlık üzerinde nihai bir zafer kazanmak da istiyordur. İkinci yaratılışta Tanrı, Karanlığın sınırına giderek İlk İnsan'ın elinden tutacak ve onu göklerdeki yuvasına, Işığın Cenneti'ne çıkaracak Canlı bir Tin "yaratır". Şeytan Arkonların hakkından gelen Canlı Tin, onların derisinden gökyüzünü yapar, etinden ve dışkısından da yeryüzünü yapar. Işığın ilk kurtuluşunu da sürdürür, Karanlık ile temasından çok acı çekmemiş kısımlarından da Güneş'i, Ay'ı ve Yıldızları yaratır.

Son olarak, Işığın tutsak alınmış parçacıklarını kurtarabilmek için İyi Tanrı kendisinden Üçüncü Elçi'yi yaratır. Bu elçi dev bir kozmik çark yapar, bu çark ayın birinci yarısında Işığın kurtarılan parçacıklarını bir "zafer sütunuyla" Ay'a yansıtır. Ayın ikinci yarısında Işık önce Ay'dan Güneş'e ve en sonunda da Işık Cenneti'ne yönelecektir. Gene de, Arkonların yuttuğu parçacıklar hâlâ eksiktir. Arkonları kandırıp Işığın tutsak parçacıklarını kurtarmak için bir plan yapan Üçüncü Elçi kendisini erkek Arkon'a göz alıcı, güzel, çıplak bir bakire olarak gösterir, dişi Arkon'a da çıplak yakışıklı bir genç erkek olarak gösterir. Böylece cinsel arzusunun etkisinde kalan erkek Arkon spermini boşaltır ve onun spermiyle birlikte Işığın parçacıkları da serbest kalır. Yeryüzüne düşen bu tohumlardan ağaçlar ve bitkiler mey-

dana gelir. Zaten hamile olan dişi Arkonlar güzel genci görünce düşük yaparlar. Yeryüzüne fırlatılan bu düşükler ağaçların tohumcuklarını yerler ve böylece Işığın parçacıklarını yutarlar.⁶⁸

Üçüncü Elçi'nin yaptıklarından paniğe kapılan Madde, elinde kalan tanrısal parçacıklar için daha güçlü bir hapishane yaratmaya karar verir ve "Cinsel Arzu" biçimine bürünür. Erkek Arkon ile kadın Arkon, Asqualun ile Namrael, tüm korkunç düşüklere yer ve sonra cinsel ilişkiye girerler. Âdem ve Havva işte bu ilişkiden doğar. Puech'in ifade ettiği gibi, "Bizim türümüz işte böyle iğrenç yamyamlıklardan ve cinselliklerden doğar" (*Le Manichéisme*, s. 80). Tutsak Işığın geri kalanı büyük ölçüde Âdem'de toplanır. Bu nedenle, Âdem ve onun soyundan gelenler kurtuluşun ana öznesi olur. İlk insanın kurtuluşuna model teşkil eden Âdem'in kurtuluşunun öyküsünü anlatmayacağız. Cinselliğin şeytani doğasının, insanın kökenine ilişkin bu mitin mantıksal sonucu olduğu açıktır. Gerçekten de cinsel ilişki ve özellikle de üreme kötüdür çünkü neslinden gelenlerin bedeninde ışığın tutsak kalmasını devam ettirir.⁶⁹ Bir Maniheist için kusursuz yaşam kesintisiz bir arınmalar silsilesidir; deyim yerindeyse, tinnin (ışığın) maddeden ayrılması anlamına gelir. Kurtuluş ışığın maddeden kesin ayrılışına ve son tahlilde de dünyanın sonuna tekabül eder.

"Karışma" ve "Ayrılma"

Maniheizmin merkezindeki mitin barındırdığı İran ve hattâ Hint-İran unsurları geçtiğimiz yüzlerce yılda âlimler tarafından giderek artan bir kesinlikle analiz edilmiştir. Işık-meni'nin dinsel önemi, kozmik "karışım" kuramı, "üç zaman" anlayışı (saldırı öncesi zaman, şimdiki zaman ve dünyanın ve yaşamın sonu), "kötü var-

⁶⁸ Bkz. F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme: I. La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khani* (Brussels, 1908), özellikle "La Séduction des Archontes", s. 54-68; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Gottingen, 1907), s. 76 ve devamı; Puech, *Le Manichéisme*, s. 79 ve devamı, 173 ve devamı (notlar 324 ve devamı).

⁶⁹ Bkz. Puech, *Le Manichéisme*, s. 88.

lıkların ayartması” ve diğer birçok epizodun İran dinlerinde benzerleri ve öncülleri vardır.⁷⁰ “Ayrılma” ideolojisi, yani “karışım” (*gumescin*) haline son verme iradesi ilk dönemlerinden başlayıp Sasanilerin katı Ortodoksluğuna dek tüm İran dinlerinin ayırıcı özelliği olmuştur. Yakın tarihli bir makalesinde Gnoli temelde kurtuluşa yönelik olan bu “ayrılmayı”⁷¹ destekleyen Zerdüştlüğe özgü bir tapınma ve ibadet biçimi olan *yasna* âyininin işlevini açıklar. Kişi *yasna*’yı gereğine uygun doğru uygulayarak *maga* koşuluna ulaşabilir; bu bir tür “aktif trans” halidir; bu trans hali, kişiye büyümlü bir güç (*xsathra*) verir; dolayısıyla mistik bir görme becerisi (*Cisti*), bedensel duyuların duyumsayamadığı normalüstü gerçekliklere dair bir bilgi verir.⁷² Bu durumda ritüeli gerçekleştiren kişi tinsel özünü (*menok*) somut, bedensel varlığından (*gete*) “ayırır” ve kendisini *Amda-Spenta* ile özdeşleştirir.⁷³ Ayrıca, insan *maga*, yani “saflık, arınmışlık” halindeyken “saf iradedir” (*axvapecak*) ve “egemenliğini” (*axvih*) uygulayabilir, çünkü dönüşümü (*fraskart*) gerçekleştirmiştir, yazgının (*baxt*) hâkimiyetindeki bedensel varoluş (*gete*) düzleminden çıkıp tinsel varoluş düzlemine –özgür eylemin (*kunisn*) düzlemine– geçmiştir. Gnoli’ye göre, özgür iradeye (*azatkam*) dayalı Mazdeizm öğretisinin temelinde bu anlayış yatar; kişinin kendisini *Yazgı*’nın

⁷⁰ Bkz. diğerleri arasında, Widengren, *Mani and Manichaeism*, s. 44 ve devamı, s. 54 ve devamı, s. 60 ve devamı; aynı yazar, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965), s. 299 ve devamı.

⁷¹ “Lo stato di ‘maga’”, *Annali dell’ Istituto Orientale di Napoli*, n.s. 15 (1965): 105-17.

⁷² Gatalar’daki *Cisti Vedaların citti*’ sine benzer ve “tinsel görü” (*menok-venisnih*) veya Pehlevi metinlerinde incelenen “canlandıran görü” (*jan-venisn*) anlamına gelir; karşı. Gnoli, “Lo stato di ‘maga’”, s. 106; aynı yazar, “La gnosi iranica: Per una impostazione nuova del problema”, yay. haz. Ugo Bianchi, *The Origins of Gnosticism* içinde, s. 281-90, özellikle s. 287.

⁷³ Bu, *Gatalarda* ve *Pehlevi* metinlerinde Amesa-Spenta’nın hem tanrısal hem de insani özellikler sergileyen ikili boyutunu açıklar. Ayrıca “karışma” (iç içe geçme) (*gumecakih, gumecisn*) haline karşı bir “saflık” (arınmışlık) ve “ayrılma” (*apecahih*) olarak *maga* kavramını da açıklar; karşı. Gnoli, “La gnosi iranica”, s. 287.

(*Heimarmene*) zincirlerinden kurtarması ve özgürlüğe adım atması mümkündür.⁷⁴ Gnoli'nin *yansa* yorumu doğruysa, bundan şu sonuç çıkar: İran'da Zerdüştlüğün başlangıcından itibaren "mistik" (yani hem "esrik" hem de "Gnostik") bir "ayrılma" tekniği çoktan biliniyordu. Bu *maga*-teolojisi ile Maniheist "ayrılma" öğretisi ve pratiği arasındaki farklılığı vurgulamaya bile gerek yok. Asıl bölünme kozmik yaşam ile insan varoluşunun yaratılışının kökeni, anlamı ve amacıyla ilgilidir. Zerdüş'te göre, yaratılış şeytani kötü varlıkların işi değildi, *Ahura Mazda*'nın eseri idi. Sonra dünya bozuldu; bu nedenle, "ayrılma" her inananın birinci vazifesidir. "Ayrılma" düşüncesini merkezine alan ve başarıma araçlarını vaat eden dinlerin, felsefelerin, tarikatların ve ruhani bilgilerin kökeni ve tarihi gibi geniş kapsamlı bir meseleyi ele almanın yeri burası değil. Kabaca MÖ 6. yüzyıldan itibaren Hindistan ve İran'da, ve 5. yüzyıldan itibaren de Greko-Oryantal dünyada birtakım metafiziklerin, kurtuluş bilimlerinin ve mistik tekniklerin mutlak özgürlük, bilgelik veya kurtuluş sağlama arayışıyla "ayrılmayı" ya bir hazırlık aşaması ya da nihai amaç olarak koyutladıklarını söylemek yeterli olur (örneğin, Samkhya-Yoga, Budizm, Zerdüştlük, Orfizm ve Helenistik dönemde ve Hristiyanlığın başlangıcında Gnostisizm, Hermetizm, simya vb.). "Ayrılma" ideolojisi ve teknikleri özellikle Gnostisizmde yoğun bir şekilde gelişmiştir. Ayrıca Gnostik kurtuluş modelleri neredeyse her zaman Karanlık'tan ayrılan Işık biçiminde formüle edilir.⁷⁵ Bütün Gnostik metinler, küçük ama bazen önemli farklılıklarla, Maniheizminkileri andıran mitolojikleşmiş bir tele-

⁷⁴ Karş. "Lo stato di 'maga'" s. 114 ve devamı; "La gnosi iranica", s. 287 ve devamı.

⁷⁵ Elbette Helenistik dönemde Işık, Tanrının ve kutsal varlıkların tipik sözel ve ikonografik muadiliydi ve benzer imgeler Yahudilikte ve Hristiyanlığın ilk dönemlerinde de kullanılıyordu; bkz. bibliyografyalar, *M & A*, s. 65 ve devamı ve notlar 86-95; İngilizce çeviri, s. 55 ve devamı. Ayrıca bkz. F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in der hermetischen Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik* (1962); C. Colpe, "Lichtsymbolik in alten Iran und antiken Judentums", *Studium Generale* 18, no. 2 (1965): 118 ve devamı.

oloji, kozmogoni, antropoloji ve eskatoloji sunarlar. En azından en önemli Gnostik tarikatlardan bazıları kronolojik olarak Ma-ni'nin misyonerlik faaliyetini öncelerler. Gnostisizm kadar Ma-niheizm de dünyayı şeytani güçler, Arkonlar veya onların lideri Demiurgos tarafından yaratılmış kabul eder. Aynı Arkonlar daha sonra insanı yaratmıştır; bunun ise, gökten düşen ilâhi “kıvılcımın”, yani ruhun tutsaklığını sürdürmekten başka bir amacı yoktur. İnsanı “uyandırmak” ve ruhunu serbest bırakmak için elçilerin Işığın dünyasından inerek ve onları kurtaracak ruhani bilgiyi açığa vurduğu söylenir. Kurtarılma temelde göksel olan bu “iç insanın” kurtuluşu ve kendisinin asıl yurdu olan Işığa dönmesi demektir.⁷⁶

Fibionit Tarikatı: Meni ile Kutsama

Bilgiyi (*gnosis*) ele geçiren *Pneumatikoiler* kendilerini insan olma koşulundan özgürleşmiş kabul ederler, her türlü toplumsal kuralın ve etik yasağın ötesine geçtiklerine inanırlar –bu, dünyanın başka yerlerinde, özellikle de Hindistan’da benzerlerine rastlanan bir durumdur. Gerçekten de, Gnostiklerin çileciliği veya cinselliği uygulama özgürlüğü Upanişad’ın *Rishilerini* ve Tantracı yogileri hatırlatır. Gnostik Fibionit tarikatı yukarıda ele aldığımız Saiva ve Tantra cinsellik ritüelleriyle kesinlikle çarpıcı bir benzerlik taşır. Ana kaynağımız, gençliğinde Fibionit tarikatının İskenderiye’deki buluşmalarını sıkça izleyen ve kitaplarının çoğunu okumuş olan Epiphanius’tur.⁷⁷ Epiphanius şöyle yazar:

⁷⁶ Jonas’tan bir alıntı yapalım: “Tanrısız dram ölçeğinde bu süreç tanrının kendi bütünlüğünün yeniden inşa edilmesinin bir parçasıdır; kozmik öncesi zamanlarda bu bütünlük tanrısız özün kısmen kaybedilmesiyle bozuldu. Sırf bu bile Tanrının dünyanın yazgısına karışmasına neden oldu ve onların kurtuluşunu sağlayacak olan Tanrının elçisinin kozmik tarihe müdahalesiydi.” (Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, 2. basım, genişletilmiş baskı [Boston, 1963], s. 45).

⁷⁷ *Panarion* 26. 8. I’de Epiphanius şu kitapların başlıklarını zikreder: *Questions of Mary*, *Revelations of Adam*, *Book of Noria*, *Gospel of Eve* vb.; karş. Stephen Benko, “The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius”, *Vigiliae Christianae* 2 (1967): 103-19,

Fakir olmalarına rağmen buluşmalarında pahalı yiyecekler, et ve şarap yerlerdi. Hep birlikte yiyip içtiklerinde, tıka basa doyduklarından, enerji fazlalıkları onları zevk, heyecan arayışına iterdi. Adam karısını bırakırken ona “Kalk da git kardeşimle seviş” (“Kardeşimle muhabbete koyul”) derdi. Böylece zavallılar birbirleriyle birleşirdi; yaptıkları ayıp şeyleri söylemeye dilim varmıyor ..., gene de, onların yapmaktan utanmadıkları şeyleri söylemekten utanmayacağım, onların utanç duyulacak uygulamalarını duyacak olanları korkuturum diye susmayacağım. Zina tutkusuyla ilişkiye girdikten sonra, göğse doğru küfrederek. Kadın ve erkek, erkekten çıkan sıvıyı ellerine alır, ayakta dikilir ve yüzlerini göğse çevirip, pislik içindeki elleriyle dua ederler, bu sırada insanlar *Stratitotikoi* ve *Gnostikoi* der, Tüm Doğaların Babasına ellerindeki şeyi uzatır ve şöyle derler: “Sana bu hediye sunuyoruz, İsa’nın bedenini.” Sonra onu yerler, kendi yüz karalarıdır bu ve şöyle derler: “Bu İsa’nın bedeni ve bu da bedenlerimizin uğruna acı çektiği ve İsa’nın ıstırabını itiraf etmeye zorlandığı Ölüm.” Kadınla da aynı şekilde: kanın akışında meydana geldiğinde, kadının aybaşı kanını toplayıp hep birlikte içerler ve şöyle derler: “Bu İsa’nın kanıdır.”⁷⁸

özellikle s. 104 ve devamı. Jean Doresse, *Les Livres secrets des Gnostiques d’Egypte*, 2 cilt (Paris, 1958), 1:182 (= *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* [New York, 1960), s. 159, 163), *Nag Hammadi Kütüphanesi*’nde yer alan *The Hypostasis of the Archons*’un (Doresse’ye göre no. 39) *Book of Noria* kitabının kısaltılmış bir kopyası olduğunu ileri sürer. *Hypostasis of the Archons*’un çevirisine dikkatimi çektiği için Jonathan Smith’e müteşekkirim; bu çalışmanın çevirisi için bkz. J. Leipoldt ve H. M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag’ Hammadi* (1960). Schenke bu kitap ile *Book of Noria* arasında bir bağlantı olduğu görüşünü reddeder, bununla birlikte daha yakın tarihli bilimsel araştırmalar bu bağlantıyı doğrulamıştır; bkz. R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (Londra, 1968), s. 125 ve devamı.

⁷⁸ *Panarion* 26. 17. I ve devamı, çeviri (kimi ufak değişikliklerle) Benko, “The Libertine Gnostic Sect”, s. 109-10. Metnin tartışıldığı kaynak: Leonhard Fendt, *Gnostische Mysterien: Ein Beitrag zur Geschichte*

Bu tür tuhaf ve yüz kızartıcı âyinler Fibionitlerin kozmolojisi ve teleolojisiyle ilişkilendirilir. Onlara göre, Baba (ya da İlk Tin) sekizinci cennette yaşayan Barbelo'yu (Prounikos olarak da adlandırılır) meydana getirir. Barbelo, cehennemin yaratıcısı Ialdabaoth'u (Sabaoth diye de bilinir) doğurmuştur. Dolayısıyla, yaratılmış ve canlı olan her şey, öncelikle de Arkonlar –cehennemin hâkimleri– Barbelo'nun gücünün küçük bir parçasına sahiptir. Ialdabaoth'un "Ben Efendiyim ve başka Efendi yok" (*Isa.* 45:5) dediğini duyduğunda, Barbelo dünyanın yaratılışının bir hata olduğunu anlar ve ağlamaya başlar. Olabildiğince çok gücü tekrar kazanmak için "Arkonlara güzel bir biçime bürünüp görünür, onları baştan çıkarır ve bir sıvı çıkardıklarında onların spermini alır, çünkü sperm başlangıçta ona ait olan gücü içerir."⁷⁹ Bu nedenle, kozmik bir perspektif kapsamında başlayacak bir kurtuluş umudu vardır. *Nicolaitanlar** çoktan şu açıklamayı yapmışlardır: "Prounikos'un gücünü, baba yapan gücün ve aybaşı kanının sıvıları aracılığıyla bedenlerden aldık" (*Panarion* 25. 3. 2). Fibionitler bu konuda daha da ileri gitmiştir:

des christlichen Gottesdienstes (Münih, 1922), s. 3-29 ve by H. Leisegang, *La Gnose*, çev. Jean Gouillard (Paris, 1951), s. 129-35; Ayrıca bkz. Alfonso M. di Nola, *Parole segrete di Gesu* (Turin, 1964), s. 87-90, daha güncel biyografiler içerir. Fibionitlerin bu uygulamalarına başka göndermeler de vardır, en önemlisi *Pistis Sophia*, bölüm 147 ve *Second Book of Jeû*, bölüm 43'tür; karşı. Benko, s. 112-13. Dolayısıyla, tarikat Epiphanius'un bu raporu yazmasından önce en az bir yüzyıl boyunca varlığını sürdürmüştür. Epiphanius'un yaptığı bazı açıklamalar, *Nag Hammadi* belgelerince de teyit edilir; karşı. Doresse, *Les Livres secrets*, 1:282 (= *The Secret Books*, s. 250). Benzer cinsel sapkınlıklar sergileyen diğer Gnostik tarikatlar için bkz. Benko, s. 113 ve devamı. Fendt (s. 3-5) Epiphanius'un tanımladığı orji seremonilerinin âyinsel özelliklerine dikkat çeker ve Benko (s. 114-19) bunun Hristiyan önvarsayımlarını ikna edici bir biçimde iddia eder. Ama Fendt'in Ana Tanrıçanın etkilerine ilişkin hipotezleri (s. 8 ve devamı) yeterince ikna edici değildir.

⁷⁹ Benko, "The Libertine Gnostic Sect", s. 117, özeti *Panarion* 25. 2. ve devamı.

* Sapkın mezheplerden biri, bazı kaynaklara göre Aziz Nikolaus, yani Noel Baba'nın müritleri. (ç.n.)

Aybaşı kanı ve spermdeki güce *psike* (ruh, tin) derler; bunlar toplanır ve yenir. Ne yersek yiyelim, ister et ister bitki, ister ekmek isterse başka bir şey, tüm canlılara iyilik yaparız, çünkü her şeyin ruhunu toplarız [...] Ve şöyle derler: hayvanlarda ve vahşi hayvanlarda, balıklarda, yılanlarda, insanlarda, bitkilerde, ağaçlarda ve üretilen her şeyde aynı ruh vardır [*Panarion* 26.9. 3-4.]

Bu nedenle, üreme hem bir hata hem de bir suçtur; psişeyi tekrar böler ve dünyadaki geçici mevcudiyetini uzatır.⁸⁰

Fibionitlerin cinsellik ritüellerinin nihai amacının, bir yandan evrendoğum öncesi aşamanın, “dünyanın sonunun” yeniden tamamlanmasını hızlandırmak, diğer yandan da ilerlemeci bir “spermleştirme” aracılığıyla Tanrıya yaklaşmak olduğu söylenebilir. Gerçekten de sadece spermin kutsal kabul edilerek yenilmesi söz konusu değildir, ayrıca Epiphanius’a göre, tören sırasında kendilerinden geçerek vahşileştiklerinde kendi sıvılarıyla (menilerini) ellerine alıp bedenlerine sürerler ve “bu pratik aracılığıyla, Tanrı ile özgürce konuşabilmek için dua ederler.”⁸¹

Leisegang’ın vurguladığı gibi, Yuhanna İncili’nde (Birinci Mektup) bunun teolojik bir gerekçelendirilmesi bulunabilir (3:9): “Tanrı’dan doğan kişi günah işlemez. Çünkü onun içinde tanrısal tohum kalır. Günah işleyemez, çünkü Tanrı’dan doğmuştur.” Ayrıca şehvet dolu, sıcak ruh (*pneuma*) olarak kavranan Stoacı *logos spermatikos* öğretisine göre, insan tohumu bir tin (can) içerir, bunun sayesinde ruh embriyonun içinde oluşur.⁸² Stoacı teori Krotonlu Alkmeon’un tohumu beyne, yani ruhun, psişenin

⁸⁰ Agy. Gnostisizmin merkezindeki mitin nasıl farklı şekillerde değerlendirildiğini görmek mümkündür; karşı. bu kitaptaki Maniheizt yorumlar, s. 107.

⁸¹ *Panarion* 26.5, çev. Benko, “The Libertine Gnostic Sect” içinde s. 110.

⁸² Eski Ahit’in Yunanca çevirisinde belirtildiği üzere, Tanrının ruhunun suların üzerinde gezindiğini akılda tutmak gerekir; dolayısıyla kutsal ruh (*pneuma hagion*) yaşamın üreticisi, kutsal spermdir; karşı. Leisegang, *La Gnose*, s. 134, ve özellikle de, Eski Yunan’a ait tıbbi ve felsefi anlayışları tartıştığı çalışması *Pneuma Hagion* (Leipzig, 1922), s. 71-72.

barındığı varsayılan organa yerleştirmesinin mantıksal sonucuydu.⁸³ Onians'ın dikkat çektiği gibi, Platon için *psişe* (ruh, tin) "tohum" dur, yani *sperma*'dır (*Timaeus* 73c), "ya da daha ziyade 'tohumun içindedir' (91a) ve bu 'tohum' kafatasının ve omuriliğin içinde gömülüdür (73 ve devamı). ... Üreme organı aracılığıyla nefesini üfler (91b). ... Aristoteles'te Tohumun kendisinin nefes olduğu ya da nefes (*pneuma*) içerdiği ve üremenin de bir üfleme, nefes verme olduğu çok açıktır."⁸⁴

Fibionitlere geri dönersek, onların inançları ve ritüelleri hakkında, Abhinavagupta'da dile getirildiği şekliyle Tantracılığın *maithuna* ritüeli ve *kundagolaka*'ya dayalı Saiva seremonisi ile mukayese edecek kadar yeterli bilgiye sahip olmadığımızı belirtmemiz gerekir. Erotik mutluluk ve kadın ile erkek cinsel sıvılarının (meni, regl sıvısı vb.) yutulması yoluyla ilk tinsel bütünlüğe yeniden ulaşılabilceği umudu bu sistemlerin hepsinin ortak paydasıdır. Bu sistemlerin üçünde de jenital sıvılar iki tanrısal varlık tipini temsil eder: Tanrı ve tanrıça. Bu nedenle, bunların tüketilme ritüeli, âyini yöneten kişilerin kutsamasını yoğunlaştırır ve hızlandırır. Bu okulların hepsinde ilk türdeşlik tanrısalıktın-ışık-sperm hiç de ilgisiz olmayan başka arkaik anlayışlarla (örneğin, kadın unsurunun örtük bir dinsel önem atfedilen *kutsal ikilik* veya âyine liderlik edenin tinsel *androjenleşmesi* vb.) iç içe geçmiştir.

Bir Fotizm* Morfolojisi

Özetleyecek olursak, şu fikirlerin baskın olduğunu görürüz:

1. Tanrısal tinin (ışık) maddeden (yani, şeytani karanlık) "ayrılması" hem dinsel ve felsefi düşüncelerde hem de Helenistik dönemin ve Hıristiyanlığın başlangıç dönemlerinin mistik tek-

⁸³ Bkz. R. B. Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge, İng., 1951), s. 115.

⁸⁴ Agy., s. 119-20.

* Duyum ikiliğinin (sinestezi) bir biçimi; bir biçimi veya rengi görme duyumunun, dokunma, işitme vb. duyularla üretilmesi; halüsinasyona bağlı olarak ışık, görüntü veya öznel bir algının görülmesi. (ç.n.)

niklerinde baskın bir temadır, bu temaya daha öncesinde İran ve Hindistan'da rastlarız.

2. Hemen hemen aynı dönemde, “Tanrı (tin) = ışık” ve “ilk insan (tin, ruh) = ışık” eşitlikleri Gnostikler, Mazdeistler,⁸⁵ Hermetikler⁸⁶ ve Maniheiztler arasında da çok popülerdi. Her iki eşitlik de Helenistik dönemde Zamanın Ruhü'nün bir karakteristiği gibidir ve klasik Yunan, Eski Ahit ve Hristiyanlığın tinsel ufkuyla tezat teşkil ederler.

3. Gnostikler⁸⁷ ve Maniheiztler için, kurtuluş, canlı maddede, öncelikle de insanın bedeninde gömülü olan tanrısal ışığın kıvılcımlarının toplanmasına, korunmasına ve cennete taşınmasına karşılık gelir.

4. Her ne kadar diğer bazı Gnostik tarikatlar⁸⁸ tarafından bilinse de, “tanrısal ışık = ruh = semen” eşitliği sadece Fibionitler (ve onlara bağlı bazı tarikatlar) ile Maniheiztler arasında merkezî bir rol oynuyordu. Maniheiztler tam da bu eşitlik gerekçesiyle cinselliği hor görüp katı bir çileciliği yüceltseler de, Fibionitler en iğrenç seks orjilerini yüceltiyor, erkek ve kadına ait cinsel sıvıları kutsal bir uygulama olarak yiyorlardı, sadece hamilelerin sıvılarını almamaya özen gösteriyorlardı. Benzer farklı yönelimlere –bir tarafta aşırı çilecilik, diğer tarafta cinselliğe dayalı orji

⁸⁵ Bkz. diğerleri arasında, E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis* (Oxford, 1960), s. 15, 23-24, s. 76-77, vs. Karş. Kurt Rudolph, “Problems of a History of the Development of the Mandaeen Religion”, *History of Religions* 8 (1969): 210-35.

⁸⁶ Örneğin bkz. A. D. Nock ve A.-J. Festugiere, yay. haz., *Corpus hermeticum*, 4 cilt (Paris, 1954), 1:4, 1:6, vb.; karş. A.-J. Festugiere, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 cilt (Paris, 1949-50), özellikle 3: 106,4: 241 ve devamı, s. 66 ve devamı.

⁸⁷ Bkz. Pistis Sophia, aktaran ve tartışan Leisegang, *La Gnose*, s. 242 ve devamı; karş. Doresse, *The Secret Books*, s. 66.

⁸⁸ Işık ve sperm özdeşliği aynı zamanda *Sethian*’lar için de bildik bir denklikti; bkz. Hippolytus *Elenchos* V. XIX. 13-15. Karş. Irenaeus *Against Heresies* I. VII. 2 (Harvey, 1:118) Marcosian mezhebinin kurucusu Markus ile bağlantılı; Markus kendisini cinsel olarak “ışığın tohumu” biçiminde kabul etmesini önerir; aktaran ve tartışan E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 6: 103.

ritüellerine— Upanişadlar döneminden itibaren Hindistan’da da rastlanır; bir kez daha sadece Hindistan’da bazı Saiva ve Tantra tarikatlarında jenital sıvıların seremonik yenilmesine tanık olunur (bkz. bu kitapta, s. 99-102).

5. *Maithuna* sırasında farklı renklerde ışıkların esrime halinde deneyimlenmesi bazı Tantracı yazarlarca aktarılır (bkz. s. 99-100). Tucci bunda Maniheist etkiler saptar; özel bir düzende farklı renkler içeren benzer ışık görme deneyimleri yogilerin meditasyonlarında sıkça rastlanan bir durumdur (bkz. bu kitapta s. 96). Taocu yoga ve simyada da rastlanır ve Tibet’te ölüm döşğinde can çekişirken ve hemen sonrasında deneyimlendikleri söylenir (bkz. bu kitapta s. 100).

6. Cinsel birleşmeye dayalı fotizmler ve genelde de farklı “mistik” renk deneyimleme durumu mevcut Gnostik belgelerde yer almaz; benim bildiğim tek önemli dokundurma *Paraphrase of Shem*’de (Chenoboskion’da keşfedilen kütüphanede no. 27) tasvir edilen esrik yolculuktakidir. Esrik yükselişi sırasındaki görüşlerini hatırlayan Sam* farklı renkte bulutların içinden geçişini anlatır: “Ruh bulutu kutsal zümrüt mavisi rengindeydi; *Hymen* (kızlık zarı) bulutu göz alıcı parlaklıkta bir zümrüt yeşili rengindeydi; Sükûnet bulutu nefis bir eflatun rengindeydi ve Dengelilik saf bir mor yakut rengindeydi.”⁸⁹

Farklı renkte ışıkların esrik deneyimlenmesi İslâm mistisizminde, özellikle de Henry Corbin’ın ikna edici bir şekilde Helenistik gnosis ve İran gelenekleriyle olan bağlantısına dikkat çektiği İsmaililikte önemli bir rol oynar.⁹⁰ Renkli ışık görme deneyimleri-

* Sam: Nuh’un en büyük oğlu. (ç.n.)

⁸⁹ Karş. Doresse, *The Secret Books*, s. 146.

⁹⁰ Henry Corbin’ın engin çalışmaları arasından şunları zikredebiliriz: *Avicenna and the Visionary Recital*, çev. Willard R. Trask (New York, 1960); *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, çev. Ralph Manheim (New York, 1969); “Terre céleste et Corps de Resurrection d’après quelques traditions iraniennes”, *Erano-Jahrbuch* 23 (1953): 151-250; “Physiologie de l’homme de lumière dans le soufisme iranien”, *Ombre et lumière* içinde (Paris ve Brüksel, 1961), s. 135-257. Elbette, İslâmi ışık teolojisinin kaynağı Kuran’dır ve burada gerekçelendirilir; karş. *Kuran* XXIV. 35: “Allah Cennetin, Gögün ve

ne ilk zamanlarından itibaren sufilerde de rastlanır.⁹¹ Renkli ışık görmenin sistematik olarak ifade edilmesi ve esrik yolculuğun özel anları olarak yorumlanması özellikle Necmeddin Kübrâ (1220) ile başlar. Bildik çok renkli mistik ışık deneyimlerinin yeni ve görkemli bir yeniden değerlendirilmesiyle karşı karşıya olduğumuzu fark etmek için Necmeddin Kübrâ'nın muhteşem yapıtı *Fawa'ih al-Jamâl wa-fawâtih al-Jalâl*'dan pasajlar okumamız yeterlidir (Corbin bu yapıtı Fransızcaya çevirir ve zekice yorumlar, *les Eclotions de la beauté et les parfums de la Majesté*⁹²). Corbin'ın sunduğu ve incelediği belgelerden bir sonuca varabildiğim kadarıyla, kozmogonik ve kozmolojik temalar barındırmaya devam etse de Işığın "tohumsal" değeri göz ardı edilmişe benziyor.⁹³

Güney Amerika'dan Bir Örnek: "Güneş-Baba", Işıksal-Cinsel Simgecilik ve Sanrısız Görüler

Buraya kadar ele aldığımız ışık-teolojilerinin bazılarıyla şaşırtıcı bir benzerlik taşıyan bir örneğe Kolombiya'nın Amazon bölgesinde Vaupes nehri civarındaki yağmur ormanlarında yaşayan küçük bir kabilede rastlarız: *Desanalar*. *Tukano* yerlilerinden olan *Desanalar* daha ziyade arkaik bir kültür düzeyini temsil

Yeryüzünün Işığı'dır... Işığı aydınlatan bir Işıktır vb."; bkz. G.-C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane* (Paris, 1961), s. 56 ve devamı.

⁹¹ Sühreverdi mistiklerin deneyimlediği on beş farklı fotizm kategorisini ele alır; bkz. Corbin, "Physiologie de l'homme de lumière", s. 186 ve dipnot 62.

⁹² Bkz. *agy.*, s. 186 ve devamı. "Yeşil Işık" konusunda bkz. *agy.*, s. 199 ve devamı; "Siyah Işık" konusunda bkz. *agy.*, s. 228 ve devamı.

⁹³ Her nasılsa benzer bir durum Ortaçağ Hristiyan mistisizminde ve simyadaki ışık deneyimlerini de karakterize etmektedir. Bkz. Ernst Benz, *Die Vision: Erfahrungsformen und Bilderwelt* (Stuttgart, 1969), özellikle s. 94 ve devamı, 326 ve devamı; karşı. C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, çev. R. F. C. Hull, 2. basım (Princeton, N.J., 1968); aynı yazar, *Alchemical Studies*, çev. R. F. C. Hull (Princeton, N.J., 1967), S.V. "Light".

ederler; balık tutma ve çiftçiliği aşığılar, avlanmayı ise yüceltirler. *Desanaların* dinsel fikirlerini ve kurumları başka bir yerde⁹⁴ ayrıntılı bir şekilde incelediğim için, burada sadece dışsal olarak varolan “Güneş Baba”nın dinsel rolünü ve yaratıcılığının kapsamını analiz etmekle yetineceğim.

Güneş-Baba’nın altın ve sarı renkli ışığından tüm yaratılış ortaya çıkar. Yaratıcı-Güneş gökyüzünde var olan ışık veren cisimle gerçekte özdeş değildir, daha ziyade yaratıcı özdür ve bu haliyle var olmaya devam eder ve görünmez olsa da, kendisinden ortaya çıkan faydalı etkiler aracılığıyla bilinebilir. Yaratma etkinliğini bitiren Güneş yeraltındaki cennete, *Axpikon-dîa*’ya çekilir. Bugün gökyüzünde gördüğümüz ve onun temsilcisi, ışık veren cismi gönderir ve onun aracılığıyla ışık, sıcaklık, koruma ve özellikle de doğurganlık bahşederek gücünü kullanmaya devam eder.⁹⁵ Güneşin enerjisi, semenin (meni) niteliği olan sıcak ve altın rengi ışıkla ifade edilir.⁹⁶ Tanrısal figürlerin hepsini kendi yaratısını korumak amacıyla Güneş-Baba yaratır. Bu araçlar Güneş’in temsilcisidir. Bu nedenle, nihayetinde kozmik enerjilerin tümü, evrensel yaşam ve tüm doğurganlıklar Güneş-Baba’ya bağlıdır.⁹⁷

Reichel-Dolmatoff’un yakın tarihte yayımladığı bir mite göre insanlık güneş ışınlarından düşen meni damlalarıyla oluşmuştur.⁹⁸ Daha sonra Güneş-Baba Vaupes nehri kabilelerinin atalarını bugün yaşadıkları topraklara götürmek için mitsel bir kişi-

⁹⁴ Bkz. M. Eliade, “South American High Gods, Part II”, *History of Religions* 10, no. 3 (Şubat 1971): 234-66, özellikle s. 259-61 ve dipnot 83’te aktarılan kaynakça. Ana kaynak: G. Reichel-Dolmatoff, *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupes* (Bogota, 1968): İngilizce çevirisi Chicago University Press tarafından şu başlıkla yayımlandı: *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians* (Chicago, 1971).

⁹⁵ Reichel-Dolmatoff, *Desana*, s. 31 ve devamı.

⁹⁶ Agy., s. 72.

⁹⁷ Agy., s. 58; ayrıca karşı. s. 33.

⁹⁸ Reichel-Dolmatoff, “El contexto cultural de un alucinogeno aborigen: Banisteriopsis Caapi”, *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Fisicas y Naturales* 13, sayı 51 (Bogota, 1969): 327-45, özellikle s. 330.

nin, Pamuri-maxe'nin doğmasını ister. Yolculuk büyük bir kano ile yapılır; bu kano dev bir spermdir. Bu anlatıda içerimlenen cinsel simgecilik, *Pamuri* isminin etimolojisiyle de teyit edilir; Pamuri, meni fışkırtan fallus imgesini –yani yeryüzüne insan yerleştirmesi için yeni bir yaratıcıyı gönderen Güneş-Baba'yı– çağrıştıran bir sözcüktür.⁹⁹

Seks yaşamın kaynağıdır, aynı zamanda ölümü, kaosu ve yıkımı da getirir. Güneş-Baba kendi kızıyla ensest suçunu işler; kız bu yüzden ölür, fakat tanrı tütün dumanıyla kızı tütsüleyerek diriltir.¹⁰⁰ Bu ensest suçunu bir kaos dönemi takip eder –canavarların ve iblislerin ortaya çıkıp dünyadaki yaşamı tehdit ettiği bir dönemdir bu. Neyse ki yaratıcı ensesti yasaklayarak düzeni yeniden sağlar; böylece ilk ve en önemli toplumsal-etik kuralı oluşturur.¹⁰¹

Desanalara göre, ruh ışık yayan bir öğedir ve kendi aydınlatma gücüne sahiptir, bu Güneş'in her insana doğumunda bahşettiği bir özelliktir. Bir ruh büyümlü güçler tarafından tehlikeli bir şekilde tehdit edildiğinde, onu korumak için üç farklı güneş ışığı çağırılır. Bu ışıkların ikincisi beyazdır ve Güneşin üreme (sperm) güçleriyle ilişkilidir. Ruhun içsel aydınlatma gücünü sadece ögreticiler, yani şamanlar (*payé*) ve rahipler (*kumú*) görebilir.¹⁰²

Bir şamanın ruhu, yani ışığı karanlığı aydınlatan ve her şeyi görünür kılan bir ateşe benzer; Güneş'inkine benzer kudretli altın bir ışık yayan bir alev olarak tahayyül edilir. Bir şaman ışığın verdiği bilgi olmadan güce sahip olamaz, çünkü “o, Güneş'in ışığının bir parçasıdır”. Tıpkı güneş ışığı gibi, şamanın ruhunun ışığı da altın sarısıdır; başka bir deyişle, “Güneşin dölleme gücünü temsil eder”.¹⁰³ Her şaman başına boynundan aşağı sarkan, sarı veya beyaz kuartzdan yapılmış olan ve “Güneş'in fallusu”

⁹⁹ Bkz. Reichel-Dolmatoff, *Desana*, s. 18, yolculuk miti için karş. s. 40 ve devamı.

¹⁰⁰ Agy., s. 20. Kuşkusuz mit menstrüasyonun (regl, âdet) kökenini ve regl olan kızların tütsülenme ritüelini açıklar.

¹⁰¹ Agy., s. 42.

¹⁰² Agy., s. 46

¹⁰³ Agy., s. 98.

olarak adlandırılan silindir biçiminde bir boru takar. Ayrıca, her türlü kuartz veya kristal de semeni temsil eder.¹⁰⁴ Rahibin şamanından bile çok daha fazla ışık yayan bir varlık olduğu söylenir. Çok fazla miktarda iç ışık yayar –âyine kabul edilmeyenlerin göremediği– parlak bir alev yayar ve bu alev aracılığıyla herkesin düşüncesini keşfeder.¹⁰⁵

Dolayısıyla, *Desanalar* için (bu esasen Vaupes bölgesindeki bütün *Tukano* kabileleri için geçerlidir) Güneş-Baba sadece yaratıcı yüksek Tanrıyı temsil etmez, aynı zamanda evrendeki bütün kutsallıkların *fons et origo*'sudur, yani kaynağı ve kökeni. Bu nedenle, güneş ışığı, kutsallık, yaratıcılık ve seks arasında yakın bir bağlantı vardır. Bütün dinsel fikirler, kişiler ve aktiviteler de cinsel bir anlam taşır. Kutsalın tezahürüne ilişkin (*hiyeorofani*) olarak her şeyi cinselliğe bağlama yaklaşımının nedeni, belki de güneş ışığı ve güneşin sıcaklığının hem kozmik yaşamın hem de insan yaşamının kökeni ve devamlılığıyla özdeşleştirilmesindedir. Güneş-Baba varlığın temeliyle bütünleşir: Hem kozmik hem de tinsel faaliyeti ontolojik bütünlüğünün bir sonucudur. Güneş-Baba yayılma yoluyla yaratır ve bu tip bir kozmogoni ve teogoni her insanın kendi tinsel aktivitesi için örnek model teşkil eder. Her ne kadar güneş ışığı yaşamın ve bilgeliliğin kaynağı olsa da, Güneş-Baba görünmezdir; aynı şekilde, rahibin ve şamanın iç ışığı görülemez, ama gene de ürettiği sonuçlar aracılığıyla algılanabilir.

Güneş'in ışığı tanrısal, üretici bir *semen virile* olarak kavrandığı için, halüsinojenik *yagé* bitkisinin yol açtığı esrik ışıklı görümlerin bir cinsellik edimine benzetilmesi anlamlıdır. *Tukanolar cinsel birleşme* sırasında insanın “nefes alamadığını” ve “görüler gördüğünü” söylerler.¹⁰⁶ Bir mite göre, *Yagé*-Kadın bakışlarla döllenir. Nitekim *Tukanolar* gözler = vajina denkliğine aşinadır. “Döllemek” fiili “görmek” ve “yerleştirmek/bırakmak” köklerinden türer.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Agy., s. 99-100.

¹⁰⁵ Agy., s. 105 ve devamı.

¹⁰⁶ Reichel-Dolmatoff, “El contexto cultural”, s. 331.

¹⁰⁷ Agy.

Yagé içme âyini yılda üç, dört kez gerçekleştirilir. Ne zaman gerçekleşeceğine bir ziyafette veya bir anma toplantısında rahibin *yagé* alınacağını bildirmesiyle karar verilir. Sadece otuz yaşındaki veya daha yaşlı erkeklere katılma izni verilir. Kadınlar vardır ve katılımcıları şarkılarıyla cesaretlendirirler;¹⁰⁸ aynı zamanda, genç erkeklerden biri ne zaman midesi bulanıp telaşla kulübe-yi terk etse aşağılayıcı şekilde gülerler. Kültün kökenine ilişkin mitin anlatımına göre, doğaüstü *Yagé*-Kadın “ışık biçiminde bir çocuk doğurmuştur: Bu çocuk bir insandır, aynı zamanda bir Işık’tır; *Yagé*’dir.”¹⁰⁹

Yagé içmeden önce ve içerken kozmogonik mit ve mitsel kabile soykütükleri seremonik olarak ezberden okunur. Rahibin rolü baskındır, çünkü katılımcılara deneyimledikleri görüşleri açıklar. Daha en başta katılımcı güçlü bir rüzgâr esintisi hisseder; rahip âna Samanyolu’na yükseldiğini söyler. Daha sonra, yeraltı cenneti *Axpikon-día*’ya iner ve giderek daha güçlü olan altın rengi ışıkları görür ve bunlar ışık yayan bedenler imgesine dönüşene kadar devam eder. İkinci aşama yeraltı cennetine varışla başlar, kişi burada farklı renkte birçok biçim görür; rahip bunların muhtelif tanrısal varlıklar ve Güneş’in kızı olduğunu ona açıklar.

Yagé almak “iç ve gör” anlamına gelen bir fiil ile ifade edilir ve kozmik dölyatağına, yani Güneş-Baba’nın yaratımına başladığı ilk ana dönüş olarak yorumlanır. Aslında, sanrılar teogoniye ve kozmogoniye yeniden özetler: Katılımcılar Güneş-Baba’nın kutsal varlıkları, dünyayı ve insanı nasıl yarattığını ve kabile kültürünün, toplumsal kurumların ve etik normların nasıl inşa edildiğini

¹⁰⁸ Kadınlar şu şarkıyı söyler: “İç, iç! Bunun için doğduk biz! İç, iç! Çünkü bu bizim işimiz. Yudumla ataların bildiği tüm gelenekleri. Yudumla değerli olanı. Biz yardım edeceğiz sana!” (Reichel-Dolmatoff, *Desana*, s. 132) .

¹⁰⁹ Reichel-Dolmatoff, “El contexto cultural”, s. 331. *Desanalar* her *yagé* bitkisinde farklı renkte (yeşil, kırmızı, beyaz) dallar ve kısımlar saptarlar ve bu renkleri sanrılarında gördükleri renklerle ilişkilendirirler (*agy.*, s. 332). Ayrıca bkz. Michael J. Hamer, “Common Themes in South American *Yagé* Experiences”, *Hallucinogens and Shamanism* içinde, yay. haz. Michael J. Harner (New York, 1973), s. 155-75; Claudio Narango, “Psychological Aspects of the *Yagé*”, *agy.*, s. 176-90.

görürler. *Yagé* seremonisinin amacı dinsel inancı pekiştirmektir; gerçekten de, katılımcı kabilenin teogonisinin* ve kozmogonisinin doğru olduğunu görebilir. Buna ilaveten, görüler doğaüstü varlıklarla kişisel bir karşılaşmaya da izin verir—bu, cinsel terimlerle yorumlanan bir karşılaşmadır. Misyonerlerin eğittiği bir yerli şu açıklamayı yapar: “*Yagé* almak tinsel bir *cinsel birleşme*dir; rahiplerin dediği gibi tinsel bir âyindir.”¹¹⁰ Öte yandan, *Yagé* alan kişinin “öldüğü”¹¹¹ de söylenir, çünkü kozmik dölyatağına dönüş ölüme denktir.

Burası halüsinasyona dayalı deneyimler ile *Tukano* teolojisi ve mitolojisi arasındaki ilişkileri tartışmak için uygun bir yer değil.¹¹² Görülerin geleneksel anlamını genç kuşaklara aktaran rahip, belirleyici bir rol oynar. Tüm dinsel sistemin kuruluşu Güneş-Tanrı’nın teolojik açıklamasıdır ve bunun sonucu olarak, ışık, tin ve semen’in (menin) doğuştan varoluşudur. Varolan, yaşayan ve üreyen her şey, Güneş’in bir salgısı ise (yani ondan yayılan bir şeye) ve “tinsellik” (zekâ, bilgelik, akıl, altıncı his, sağgörü vb.) güneş ışığının doğasının bir niteliği ise, bundan her dinsel edimin aynı zamanda “tohumsal” ve “görüsel” bir anlam taşıdığı sonucu çıkar. Işık deneyimleri ve halüsinasyona dayalı görülerin cinsel yan anlamları tutarlı bir güneş teolojisinin mantıksal sonucu gibi görünüyor. Gerçekten de baskın cinsel simgeciliğine rağmen, *Yagé* (Ayahuska*) içme seremonisinin esasen herhangi bir orji boyutu yoktur. Halüsinasyon deneyimi özellikle esrik ve ışıkla ilgili mahiyetinden ötürü değerli bulunur; erotik anlamı ve önemi güneş teleolojisinden kaynaklanır, yani

* Teogoni: Tanrıların kökeni ve soykütüğü. (ç.n.)

¹¹⁰ Reichel-Dolmatoff, “El contexto cultural”, s. 336.

¹¹¹ Agy., s. 335; karşı. *Desana*, s. 132.

¹¹² Henüz halüsiyenik bitkilere ilişkin dünya mitolojisine dair iyi bir monografiye sahip değiliz; yani bu tür bitkilere ilişkin ilk mitleri, bitkilere dair mitolojik kişileştirmeleri, halüsinasyona dayalı sanrılara ilişkin dinsel değerlendirmeleri vb. içeren kapsamlı bir kayıt yok elimizde. Bkz. Marlene Dobkin del Rios, “The Non-Western Use of Hallucinatory Agents”, *Drug Use in America: Problem in Perspective* içinde (Washington, D.C., 1973), 1:1179-1235.

* Ayahuska, Banisteriopsis caapi bitkisinin dal ve yapraklarının kaynatıl-

Güneş-Baba'nın her şeyi yaratmış olduğu ve bu nedenle, güneş ışığının "tohumsal" olduğu gerçeğinden kaynaklanır.

Desanalar örneği özel tipte bir güneş dininin ışık deneyimlerine nasıl özel bir değer verdiğini ve halüsinasyona dayalı görüşleri esrik bir evrenin yapısıyla bütünleştirebildiğini mükemmel bir biçimde gösterir. *Desanaların* bazı denklikleri (örneğin, ışık = sperm) Doğu'ya ve Akdeniz'e özgü ifadeleri hatırlatır. Bu Güney Amerika örneği sayesinde Doğu ve Akdeniz'e ait mevcut belgelerin yavanlığını fark ederiz. Gerçekten de *Desanaların* iyi ifade edilmiş teleolojisi, mitolojisi ve halüsinojenik ritüelleri ile kıyaslandığında, Tantra ve Gnostisizm metinleri, hattâ en iyileri bile yetersiz ve tekdüze görünür.¹¹³

Son olarak, *Desana* örneği bize halüsinasyona dayalı olsun ya da olmasın esrik deneyimlerin geleneksel bir dinsel sistemi hangi anlamda ve ne ölçüde zenginleştirebildiğini gösterir. Göründüğü kadarıyla, ışık-tin-semen-altın vb. şeklindeki bir dizi eşitlik "açık" kalmaya devam ediyor; başka bir deyişle, ilk temel ışık görme deneyimleri yeni anlamlar kazanmayı sürdürecektir gibi. Üstelik ışık görme deneyimleri tek bir uygulamayla da sınırlı tutulamaz; bu tür deneyimlere aşırı çilecilik veya cinsellik ya da yogilik ve diğer tefekkür pratikleriyle ulaşılabileceği gibi, kendiliğinden yaşanan âni ve anlık deneyimler veya "büyü ateşi" üretmeye yönelik kahramanlık teknikleri; ateşe, güneş ışığına ve yaratıcılığa odaklanarak yapılan sistematik meditasyon; esrik ve halüsinojenik görüşler vb. yoluyla da ulaşılabilir. Son tahlilde önemli olan şey, iç ışık deneyimlerine atfedilen dinsel anlam-

masıyla elde edilen çok güçlü halüsinojen içecek. (ç.n.)

¹¹³ Bununla birlikte, *Desanaların* tinsel dünyasının Güney Amerika etnologisine ilişkin bir hayli yakın tarihli yeni bir keşif olduğunu da buna eklememiz gerekir; üstelik son derece şanslı bir tesadüf sonucu yapılmış bir keşiftir; onların teleolojik sistemi hakkında bildiğimiz neredeyse her şey Reichel-Dolmatoff ile zeki bir *Desanalı* bilgi kaynağı arasındaki tesadüfi karşılaşmanın ürünüdür. Reichel-Dolmatoff'un kitabının yayımlanmasından önce bildiklerimiz ile şimdi bildiklerimizi karşılaştırdığımızda, bu keşfin yarattığı farkı kolaylıkla anlarız. Ama Gnostik ve Tantracı sistemlerle ilgili benzer bir keşfin gerçekleşeceği ise kuşkuludur.

dır. Başka bir deyişle, dinsel olarak anlamlı ışıkların “kökeni” basınç-imgelerin (fosfen*) “doğal nedenlerinde” veya bu tür kendiliğinden veya suni olarak tetiklenmiş basınç-imgelerinde aranmamalıdır. Yakın tarihli çalışmaların bolca gösterdiği gibi¹¹⁴ bunun nedeni basitçe şöyle açıklanabilir: (1) Farklı biçimlere ve renklere dayalı *fosfenler* evrensel olarak kabul edilen bir olgudur. (2) Bu *fosfenler* çeşitli araçlarla da meydana gelebilir; bunlar göz kapaklarının üzerine basitçe baskı uygulanmasından tutun da en gelişkin meditasyon tekniklerine kadar çeşitlilik gösterebilir. Dinler tarihçisini ve aslında bir tarihçiyi ilgilendiren şey, ışık-deneyimlerine ilişkin sayısız değerlendirme, yani insan zihninin *yaratıcılığıdır*.

* Fosfen, göz kapalıyken fiziksel ya da elektriksel baskıya maruz kaldığında retinanın uyarılması sonucu beynin görme merkezine giden uyarı sonucu oluşan görme hisleridir. Göz açıldığında kısa bir süre görülen renkler, ışıklar bu durumu örnekler. (ç.n.)

¹¹⁴ Bkz. diğerleri arasında, Max Knoll, “Die Welt der inneren Lichterscheinungen”, *Eranos-Jahrbuch* 35 (1965): 361-97, 42 resimle; Ayrıca bkz. notlar ve bibliyografiler, s. 393-96. Işıksal fenomenlere ilişkin psikolojik bir inceleme için bkz. J. H: Schultz, *Das autogene Training* (Stuttgart, 1964), s. 232 ve devamı, s. 357. Ayrıca bkz. Gerald Oster, “Phosphenes”, *Scientific American* 222 (February 1970): 82-87.

DİZİN

A

Abhinavagupta 139, 156
Achilpalar 34, 35
Adams, Evangeline 82
Adams, Frederick M. 86
Âdem 51, 70, 122, 135, 149
Agni 129, 146
Ahura Mazda 144, 145, 151
Akula 141
Aleister Crowley 71
Alkmeon (Krotonlu) 155
Altın Şafak Tarikatı 71
Antropozofi Cemiyeti 71
apsû 43
Aragon, Louis 74
Aristides 118
Arkon, -lar 148, 149, 152, 154
Asklepius 78
Asqualun 149
astroloji 22, 67, 68, 80, 81, 82,
94, 125
âtman 129, 130, 132, 133
Avesta 143, 146
A. Wendel 19
Aydınlanma Dönemi 80

Aziz Ambrosius 59
Aziz Augustinus 118
Aziz Justin 118
Aziz Lucia Yortusu 105
Aziz Martin 70
Aziz Theodore 113, 114
Aziz Yuhanna Yortusu 105

B

Balzac, Honoré de 14, 72
Barrès, Maurice 70
Baudelaire, Charles 72, 73, 74
Benandanti 80, 100, 101, 102,
103, 104
Ben-Gurion, David 44
Benjamine, Elbert 86
Bergier, Jacques 22, 25
Boas, Franz 16
Boddhisattva 142
Bogomil 122
Bororo, -lar 35
Brahma 131
Brahman 129, 130, 131

Brancuși 31, 47
 Breton, André 72, 73, 74, 75
 Bronz Çağı 38
 Bruno, Giordano 78
 Buddha 131, 133, 136, 137
 Bütün Âlemler Kilisesi 85, 86
 büyüculük 79, 96, 98, 115

C

Cadı, -lar 78, 79, 84, 96, 97, 98,
 99, 102, 110, 116
 Cadı Âyini 97, 102
Câluşari, -ler 8, 110, 111, 112,
 113, 114
 Caruso, Enrico 82
 Case, Paul Foster 85
 Cengiz Han 133, 134
 Cezayir Savaşı 23
 Chagall, Marc 13
 Chardin, Teilhard de 21, 22, 25,
 30
coincidentia oppositorum 62, 63
 Cook, A. S. 19
 Copernicus, Nicolaus 77, 78
 Corbin, Henry 75, 143, 158, 159
 Cullmann, Oscar 59

D

Dasgupta, S. N. 76
Dasein 64
 Daumal, René 72, 74, 85
 Delcambre, Etienne 94, 95
 Demeter 87, 145
Desana, -lar 159, 160, 161, 162,
 163, 164, 165
 Diana (Dziana) 103, 106, 107,
 109, 110, 114
 Diderot, Denis 23
 dilbilim 27, 28, 60
 Duchesne-Guillemain 15, 144, 145
 Dünya Savaşı, I. 20, 89

E

Eibschutz, Jonathan 45
 Ellwood, Robert 85, 86, 87
 Eluard, Paul 74
 Encausse (Dr.) 69
 Engizisyon 79, 80, 95, 96, 100,
 101, 102, 103, 104, 107, 116
 Epiphanius 152, 154, 155
 Eski Ahit 49, 155, 157
 Eskimolar 119
 Eski Yunan 20, 24, 73, 155
 Eurydike 57
 Evren Ana 54
 ezoterik 66, 68, 70, 75, 80, 90,
 91, 92
 Ezoterizm 68

F

Faivre, Antoine 70, 75
 Falk, Maryla 11, 15
 Fibionitler 154, 157
 Fibionit tarikatı 152
 Forestier, René le 75
fosfen, -ler 166
 Foucard, G. 19, 20
 France, Anatole 71
 Fransız Kamuoyu Enstitüsü 82
 Freud, Sigmund 16, 17, 29, 66, 74

G

Gatalar 150
 Ginzburg, Carlo 80, 100, 106
 gizembilim 66, 68, 69, 70, 71, 72,
 73, 75, 76, 77, 80, 84-94, 125
 Gnoli, Gherardo 144, 145, 146,
 150, 151
 Gnostik, -ler 71, 73, 128, 135,
 137, 139, 141, 147, 151, 152,
 154, 157, 158, 165
 Gnostisizm 60, 76, 80, 151, 152,
 165

Gokarn 146

Gordon, A. D. 45

Grimm, Jakob 100

Guaïta, Stanislas de 71, 73

Guénon, René 8, 68, 69, 71, 72,
90, 91, 92

Gurdjiev 22, 74, 85

H

Hamsin Yortusu 105

Hansen, Joseph 78, 95, 96

Havva 51, 149

Heidegger, Martin 33, 64, 65, 83

Heinlein, Robert A. 86

heretikler 118

Hermetizm 94, 151

Heussi, Karl 20

Hıristiyanlık 18, 23, 26, 27, 46,
59, 60, 73, 79, 84, 88, 89, 95,
98, 100, 104, 108, 115, 118,
127

Hindu Tantra 137, 139

Hofler, Otto 100, 105, 106, 108

Homer 73

Hooke, S. H. 19

Hugo, Victor 23

Huysmans, J. K., 71, 75

I-İ

Ionesco, Eugène 14, 28

Işık Kilisesi 85, 86

İlissos nehri 33

imago mundi 38, 39, 41

İsa 16, 26, 27, 100, 103, 104,
130, 153

İslâm 60, 75, 92, 127, 158

J

James, Henry 14, 51

Joly, Alice 75

Joyce, James 14

K

Kabala 71, 75, 78, 86

Kabala Ağacı 86

Kogiler 54

kozmoloji 136

Kroeber 16, 167

Kudüs 41, 43, 44, 45, 46, 70, 134

Kudüs Tapınağı 43, 70

Kundagolaka 139

Kutsal Athos Dağı 122

Kutsal Bakire Kore 87

Kutsal Dünya 44

Kutsal Kâse 70

Kürtler 119

L

Lankavatara 132

Lautréamont, Comte de 73

LaVey, Anton 84

Lazarus 122

Lea, Henry Charles 78, 95, 96,
110

Leisegang, H. 154, 155, 157

Le Monde 22, 25, 29

Lévi-Strauss, Claude 21, 27, 28,
29, 30, 31, 35

logos spermatikos 155

Lorca, Federico García 15

Louis-Claude de Saint-Martin 69,
70

Lovecraft, H. P. 22

Lucerna extincta 116, 119

M

Mādhyamika öğretisi 63

Magia 78

Mahatala 40

maithuna 136, 137, 139, 141,
142, 156, 158

Malgaşçalar 119

Malinowski, Bronislaw 16

Mallarmé, Stéphane 15, 73
 Maniheistler 157
 Maniheizm 135, 139, 147, 152
 Manlius Satyrus 59
 Marburglu Konrad 117
 Marcel, Gabriel 23
 Marksizm 23, 28
 Mathews, S. L. 71
 McGinty, Park 11
 Menes, Thomas 82
 Mısır 68, 73, 76, 78, 90, 130, 144
 Michelet, Jules 15
 Minucius Felix 118
Mithra 143, 144
 Moğollar 133
 Mommsen, Theodor 32, 33, 34
 Montanistler 108
 Montgomery, Ruth 82
 Morgan, J. Pierpont 82
 Morin, Edgar 82, 83
 Murray, Margaret 79, 80, 98, 99,
 100, 104
 Musa 78
 Musevilik 46, 60

N

Nāgārjuna 63, 132
 Namrael 149
 Nancy Falk 11
 Nathan Sivin 76
 Necmeddin Kübrâ 159
 Needham, Joseph 76
 Nerval, Gerard de 15
 Ngadju Dyaklar 119, 120, 121
 Nirvana 27, 131, 132, 142
 Norman Girardot 11
 Novalis, Friedrich 15, 72
 Numbakula 34

O-Ö

Orji, -ler 96, 100, 117, 118, 119,
 120, 121, 124
 Orpheus 57
 Ouspensky, P. D. 85
 ölüm 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55,
 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64,
 65, 115, 134, 158
 ölüme-doğru-özgürlük (*Freiheit
 zum Tode*) 64
 ölüme-doğru-Varlık (*Sein zum
 Tode*) 64

P

padma 136
 Pasqually, Martines de 70, 75
 Paulicianlar 119
 Pauwels, Louis 22, 25, 85
 Péladan, Joseph 70
 Phaedrus 32, 33
 Pickford, Mary 82
Planète 21, 22, 24, 25, 29, 30
 Platonculuk 60
Pneumatikoiler 152
Psyche dergisi 27

R

Reichel-Dolmatoff, G. 53, 54, 55,
 160, 161, 162, 163, 164, 165
 Reinach, S. 19
 Rijnbeck, Gerard van 75
 Rimbaud, Arthur 72, 73
Rishi, -ler 142, 152
 Rivers, W. H. 16
 Roma İmparatorluğu 81
 Roma Katolik Kilisesi 88
 Rönesans Hermetizmi 80
 Rubenstein, Richard L. 44, 46
 Russell, J. B. 95, 96, 99, 100, 104,
 108, 110, 116, 117, 119, 122

S-Ş

Saf Işık 10
 Saint-Germain-des-Près 23
 Saiva 152, 156, 158
 Sakyamuni 134
 Samsāra 63
 Sântoaderi 8, 113
 Sartre, Jean-Paul 23, 25, 83
 Schmidt 16, 17
 Scholem, Gershom 41, 75, 134
 Semen 128, 135
 Shenrab 134
 simgecilik 40, 42, 47, 53, 54, 159
 Sina Çölü 19
 Smith, Z. Jonathan 44, 45, 153
 Smith, W. Robertson 19
 Sokrates 32, 33
 Soma 129, 146
 sperma 156
 Stanislas de Guaita 70, 71, 73
 Steiner, Rudolf 71
 Stephen of Bourbon 116
 Strigoi 106, 107
sulcus primigenius 37
 Summers, Montague 96
 Sutra 131, 132
 Süleyman Mabedi 70
 Svar 145
 Şaivism okulları 141
 Şakti 137, 139, 141
 Şamanizm 77, 134
 şeytan 102, 117
 Şeytan Kilisesi 84
 Şiva 137, 140, 141

T

Tantracılık 80, 94
 Tantrik Yoga 76
 Tapınak Şövalyeleri 70
tehom 43
 Teilhard de Chardin 21, 22, 25,
 30

Teozofi Cemiyeti 69, 71, 87, 90
 Tertullianus 118
The Golden Bough (Altın Dal) 18,
 98
 Thiess 105, 106
 Thomas, Keith 95
 Tibet 14, 57, 79, 92, 97, 132,
 133, 135, 137, 140, 158
 Tibetliler 8, 119, 133
 Tolstoy, Lev 14
Totem ve Tabu 16, 17, 18
 Trevor-Roper, H. R., 82, 95, 99
Tristes tropiques (Hüzünlü
 Dönenceler) 28
 Tukano kabileleri 162

U

Ulysses 14
Upaṇiṣad, -lar 14, 129, 142, 152,
 158

V

Valéry, Paul 15
 Van Bruiningk de C. Peucer 106
Varlık ve Zaman 64, 65
 Vedalar 73, 129, 137
 Verlaine, Paul 72, 73
 Verne, Jules 15
 Voltaire 23
 Vouru.kaşa Denizi 145, 146

W

Wall Street 82
 Warner, W. Lloyd 48, 58, 138
 Wellhausen 19
Wilde Heer 108
Witchcraft 95, 96, 99, 100, 104,
 108, 110, 116, 117, 119, 122

X

xvarenah 143, 144, 145, 146, 147

Y

Yagé 162, 163, 164

Yahudiler 43, 45

Yates, Frances A. 78

Yeats, William Butler 71

Yehova 46, 98

Yeni Dünya 25

Yeni-Tommasoculuk 23

Yoga 76, 77, 80, 94, 97, 119, 125,
134, 136, 137, 139, 142, 151

Yuhanna İncili 155

Z

Zamanın Ruhu (Zeitgeist) 13,
147, 157

Zîne, -ler 109, 110, 111, 113,
114, 115

Zion 45

Zola, Emile 23



Bildiğimiz dünya, düşünülenden hep daha geniştir... Bazen katı bir bilimsel gerçeklik içinde kalır, bazen de kültürel modalar halinde kendine daha geniş bir halka bulan astroloji, totem, sihir ve büyü gibi dile dolaşan, bilinçaltında gezinen eğilimlerle farklı düzeylerde yeniden yorumlanır. Ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade'nin eserlerinde birbirinden farklı kültürlerde kendine yer edinen sembol ve imgeler, inanç ve mitler esasen arkaik bir kökeni işaret eder: İnsanın kutsal ile kurduğu bağıdır bu. Eliade popülerliğin tuzağına düşmeden bu sahadaki ustalığını gösterir. Okültizm, ezoterizm, büyücülük, Avrupa büyücülüğünün tarihyazını, ölümün kökenine dair mitler, sanatçıların eserlerinde kültürel yaratımın gizli kodları, anlamları ve değişmeyen arketipler ve bu suretle kültürel modalara getirilen eleştiriler Eliade'nin bu kitapta incelediği bazı başlıklardır.

Uzun yıllar süren araştırmaların ürünü olan bu yazılarda Eliade'nin yaşamı boyunca yaptığı çalışmaların genel bir özeti sunuluyor. Mircea Eliade akademik ve ortodoks geleneklerin dışında, her aşamada kendi özgün buluşlarını sergiliyor. Eliade'nin keşiflerinde, çeşitli yüzyıllarda ve farklı kültürlerde inanç ve kutsal arasındaki ilişkinin hiç de yalınkat ve düz bir çizgiyi takip etmediği görülecektir. İnsan bulunduğu o küçük noktadan bütün bir dünyayı, evreni, yıldızları, ruhu, iyiliği ve kötülüğü, melekleri, şeytanları ve Tanrıyı nasıl yorumlamıştır? Ve daha da önemlisi, hangi tinsel nedenlerden ötürü insan kendi benliğini arzun merkezine sıkı sıkıya sabitlemiş ve buradan kâinatı seyre dalmıştır?



ISBN: 978-605-9328-62-3



DİNLER TARİHİ