

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:

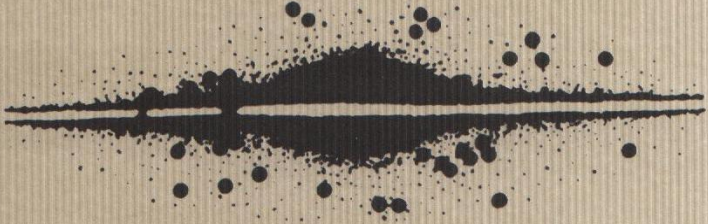
- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

RENÉ GUÉNON



Çeviren: Lütfi Fevzi Topaçoğlu

GELENEKSEL FORMLAR
ve
KOZMİK DEVİRLER



GOZDEN
GECIRILMIS
2. BASKI



| RENÉ GUÉNON KİTAPLIĞI |

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

insan yayınları

insan yayınları : 239
rené gu  non kitaplığı : 3

copyright  ditions gallimard, 1970
copyright  insan yayınları

birinci baskı, 1997
gözden geçirilmiş ikinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn 978-975-574-746-0

orijinal ismi
formes traditionnelles et cycles cosmiques

geleneksel formlar ve kozmik devirler
r  ne gu  non

Çeviren
lütfi fevzi topaçoğlu

editörler
erhan güngör - ali hasar

i  d  zen
m  rettibhane

kapak düzeni
mefk  re   ift  i

baskı-cilt
aktif matbaa ve reklam hiz. san. tic. ltd.   ti.
s  ğ  tl      me mah. halkalı caddesi
no: 245/1-A k        mece/istanbul
tel: 212 - 698 93 54 - 55
matbaa sertifika no: 13978

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

GELENEKSEL FORMLAR ve KOZMİK DEVİRLER

RÉNE GUÉNON

Çeviren
Lütfi Fevzi TOPAÇOĞLU

RENÉ GUÉNON

1886 yılında Fransa'da Blois'da doğdu. Gençlik yıllarından itibaren din, metafizik ve gizli bilimler üzerinde çalıştı. Doğu metafiziğine özel bir ilgi duydu. Doğu gelenekleri (özellikle de Hinduizm) incelemeleri onu sahih bir Gelenek (Tradition) olmadan bâtinî yolun doğru bir şekilde tecrübe edilemeyeceği sonucuna götürdü. Bu araştırmaları sonucunda 1912 yılında Müslüman oldu. Bir süre sonra Fransa'dan ayrılarak Mısır'a yerleşti ve çalışmalarını orada sürdürdü. Makaleleri düzenli olarak Etudes Traditionelles'de yayınlandı. 1952 yılında hayata gözlerini yuman çağımızın bu büyük metafizikçisi ve arifi, geride 20 kadar eser bıraktı. Bunlardan bir kısmı sağlığında, bir kısmı da ölümünden sonra basılmıştır. Daha önce Türkçeye *Modern Dünyanın Bunalımı*, *Doğu ve Batı*, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, *Ruhçu Yanılgı*, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, *Manevî İlimlere Giriş*, *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar*, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler* adlı kitapları çevrilmiş olan Guénon'un diğer eserleri de yayınevimiz tarafından yayınlanacaktır.

İçindekiler

ÖNSÖZ	9
-------------	---

BİRİNCİ KISIM

KOZMİK DEVİRLER ÜZERİNE BİRKAÇ MÜLÂHAZA	15
(GUÉNON'DAN) ELEŞTİRİLER	27
MIRCEA ELIADE: <i>Le Mythe de l'éternel retour.</i> <i>Archétypes et répétition</i>	27
GASTON GEORGEL: <i>Les Rythmes dans l'Histoire</i>	30
GASTON GEORGEL: <i>Les Rythmes dans l'Histoire</i>	31

İKİNCİ KISIM

ATLANTİS VE UZAK KUZAY (HYPERBOREA)	37
ATLANTİS TRADİSYONUNUN MANVANTARA'DAKİ YERİ	47

ÜÇÜNCÜ KISIM

HZ. ÂDEM İSMİNE İLİŞKİN BİRKAÇ MÜLÂHAZA.....	55
KABALA.....	61
KABALA VE SAYILAR İLİMİ	67
“YAHUDİ KABALASI”	79
LE SIPHRA DI-TZENIUTHA.....	99
ELEŞTİRİLER.....	105
MARCEL BULARD: <i>Le Scorpion,</i> <i>symbole du peuple juif dans l'art religieux des</i> <i>XIV^e, XV^e, XVI^e siècles (XIV., XV. ve XVI. Yüzyılların</i> <i>Dinsel Sanatında Yahudi Halkının Simgesi Olarak Akrep)</i>	
SIR CHARLES MARSTON: <i>La Bible a dit vrai (İncil Doğruyu Söyledi).</i> Fransızca versiyonu LUCE CLARENCE.....	107

DÖRDÜNCÜ KISIM

HERMES TRADİSYONU.....	113
HERMES	121
HERMES'İN TÜRBESİ	131
KİTAP ELEŞTİRİLERİ	141
ENEL: <i>Les Origines de la Genèse et l'enseignement des</i> <i>Temples de l'ancienne Égypte</i>	
ENEL: <i>A Message from the Sphinx</i>	143
XAVIER GUICHARD: <i>Éleusis Alésia:</i> <i>Enquête sur les origines de la civilisation européenne.</i> <i>(Avrupa Uygarlığının Kökenleri Üzerine Araştırma).....</i>	
NOËL DE LA HOUSSAYE: <i>Les Bronzes italiotes archaïques et leur symbolique</i>	153
NOËL DE LA HOUSSAYE: <i>Le Phœnix, poème symbolique.....</i>	155

LETTRES D'HUMANITÉ, III. Cilt	156
LETTRES D'HUMANITÉ, IV. Cilt.....	159
GEORGES DUMÉZIL: <i>L'Héritage indo-européen à Rome</i>	161

ÖNSÖZ

René Gu  non’un bu derlemede bir araya getirilmiş olan makaleleri, onun çalışmalarının belki de en “  zg  n” –aynı zamanda çoğu okur için de en şaşırtıcı– olan yönünü temsil etmektedirler. Bu kitaba bilinmeyen, ancak tarih-öncesini ve insanlığın ilkçağ tarihini içeren, bir tarihten parçalar ismi verilebilirdi; zira bu tarihin başlangıcını bugünkü insanlığın başlangıç dönemlerindeki tradisyon oluşturmaktadır.

Bu makalelerin parçalar olmaları kaçınılmazdı; şundan dolayı ki, Gu  non’a bu tarihe ilişkin öğeleri vermiş olan tradisyon kaynaklarında kesintisiz bir bütünlüğün i  erilmemesi nedeniyle, kuşkusuz, onun bu tarihi kesintisiz ve boşluksuz olarak sunabilmesi olanaksızdı. Bunlar başka bir anlamda da parçalardır; zira burada sadece, gerek Gu  non’un kendisi tarafından gerekse   l  m  nden sonra onun yazılarını derleyenler tarafından daha önce hiçbir kitapta yer verilmemiş olan yazılar bir araya getirilmiştir.

Bu parçalar, bize, günümüzün Batılı okuruna yeni ufuklar açacaklar gibi görünmüş oldukları için bunların, ancak birkaç büyük halk kitaplığında ulaşılabilecek vaziyette dergi koleksiyonlarında kalmalarına gönlümüz razı olmadı.

Tradisyonel kaynaklardan söz ettik. Bu bağlamda, Guénon'un, bir gün bu kaynakların "referans" değeri taşımadıklarını yazmış olduğunu anımsatmanın yeridir. Bu husus, Guénon'un diğer yazılarına kıyasla, burada bir araya getirilmiş olan yazıları için daha da doğrudur. Yine bu derleme, bizce özellikle, yazarın çalışmalarının bütünü hakkında daha önceden bilgi sahibi olan okurlara yöneliktir; Guénon'un sergilediği metafizik onlar için tradisyon tarihinin kefilisi olacaktır.

Okunacak olan metinlerde bazıları için beklenmeyen güçlük, özellikle, Uzak Kuzey (*Hyperborea*) ve Atlantis'e değinen bölümlerde ortaya çıkacaktır; zira o bölümlerde söylenilmiş olanların tümü Batı'nın bilimsel çevrelerinde, genel olarak, geçerli olan fikirlerle karşıttır. Bizce Sovyet dünyasındaki bilimsel araştırmalardan elde edilen sonuçlar ile olan birleşme noktaları –diğerlerinden elde edilecek olanlara kıyasla– daha fazladır; fakat söz konusu araştırmalar onların sonuçlarından, burada, yararlanmayı olası kılmayacak denli az tanınmaktadırlar.

Zaten, Uzak-Kuzey (*Hyperborea*) ve Atlantis tradisyonlarının bizi götördükleri çağların tarih-öncesi olmak niteliği dikkate alındığında ancak, –çoğu etnografya alanına giren– karşılaştırmalı dilbilimsel işaretler, daha doğrusu birkaç işaret demeti ve dinler (konuyla ilişkili olarak) çağrıştırılabilmektedir. Bazı örf ve adetlerin –özellikle Atlantik'in iki yakasında da uygulanan sünnet ameliyesinin– ortaklaşılığı ve pek çok diğerlerinin de birbirlerine az ya da çok yakınlıkları da bu bağlamda değerlendirilebilir. Kuşkusuz, mimari ile arkeolojinin de (belirleme çalışmalarında) biraz yardımcı olur. Kusaklar boyunca inkâr edildikten sonra,

birkaç eski mezarın bulunmasıyla, bilim adamlarının Yeni Dünya'nın (Nouveau Monde) piramitlerinin sadece tapınak olarak değil, fakat, tıpkı Mısır'dakiler gibi, mezar olarak da kullanılmış olduklarını kabul etmek zorunda kaldıkları bilinmektedir. Ne var ki, tüm bu veriler –eski jeolojik çağlarda var olmuş olduğu artık tartışılmaz olan– Atlantis kıtasında insanın var olmuş olup olmadığı konusunda, resmi bilim açısından, kesinlik ifade etmezler. Kitabın başında yer alan kozmik devirlere ilişkin bölüm, –Hindu tradisyonunda devirlere ilişkin bir öğretinin var olduğu, Batı'da genel olarak bilindiğinden dolayı– özel güçlükler çıkarmıyor. Yahudi Kabalasında ve İslâm bâtınıliğinde de devirlerle ilişkili kuramların bulunduğu şimdi bilinmektedir.

Bu derlemeye daha tutarlılık kazandırmak için, Uzak-Kuzey ve Atlantis ile ilişkili olan çalışmaların dışında, sadece, Hristiyan olmayıp da Batı dünyasının üzerinde doğrudan etki yapmış olan tradisyonlara, yani İbrani, Mısır ve eski Yunan-Latin tradisyonlarına ilişkin olan çalışmalara yer verildi. Ancak, Keltliğe ve İslâm'a yer verilmedi. Bu durum bu tradisyonların rollerine değer verilmediğinden dolayı değildir. Sadece, bu tradisyonlara ilişkin yazıların başka bir derlemede yer almış olmalarından dolayıdır; Guénon'un Keltlik ile ilişkili yazıları *Kutsal Bilimin Temel Sembolleri* (*Symboles fondamentaux de la Science sacrée*) adlı derlemenin III. ve IV. (Le Saint-Graal), X. (La triple enceinte Druidique), XII. (La Terre du Soleil) ve XXIV. (Le Sanglier et l'Ours) bölümlerinde yer almışlardır. İslâm'a ilişkin olarak ise, Guénon'un buradaki konuyla bağıntılı olan tek makalesi “Nun harfinin gizemleri” (*Les mystères de la lettre Nun*) adını taşıyan ve *Kutsal Bilimin Temel Sembolleri* adlı derlemenin XXIII. bölümünü oluşturan makalesidir.

İbrani ve Mısır tradisyonlarına ilişkin olarak ise, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri* adlı yapıttaki (Hâbil ve Kâbil ko-

nusuna değin olan) XXI. bölümdeki yazı ve *Kutsal Bilimin Temel Sembolleri* adlı yapıttaki (Seth'e ilişkin olan) XX. bölümdeki yazı bu derlemede yer alan yazıları tamamlayıcı niteliktedirler. Bu belirtildikten sonra, bu yapıtın, her hâlükârda, *Âlemin Hükümdarı, Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri* ve *Kutsal Bilimin Temel Sembolleri* adlı üç yapıttan ayrı tutulamaz olduğunu da eklemek gerekir.

Bu dört yapıtta içerilen tradisyonel kozmolojik bilgilerin bu yapıtlardakine eşdeğer olabilecek bir ifadesinin hiçbir dilde bulunmadığını da belirtelim.

Roger Maridort

BİRİNCİ KISIM

KOZMİK DEVİRLER ÜZERİNE BİRKAÇ MÜLÂHAZA¹

bir deviri, bu terim en genel anlamında alındığında, tezâhürün herhangi bir halinin tekâmül süreci olarak ya da –küçük devirler söz konusu olduğunda– kozmik devirler öğretisine ilişkin birkaç hususla Hindu kozmik devirler öğretisine ve onun diğer tradisyonlarda rastlanılan eşdeğerlerine değin olarak şurada burada yapmış olduğumuz anıştırmalara ilişkin olarak, tam bir sunu değilse bile, en azından ana çizgileri içeren bir toplu bakış hazırlayıp hazırlayamayacağımız bize kimi kez sorulmuştur. Gerçekte, sadece konunun kendiliğinde çok karmaşık olmasından dolayı değil, fakat özellikle, bu tür şeyleri bir

-
1. Bu makale, A. K. Coomaraswamy'nin altmışıncı yaş kutlaması vesilesiyle kendisine ithaf edilmiş ve *Journal of the Indian Society of Oriental Art*'ın Haziran-Aralık 1937 sayısında İngilizce olarak yayınlanmıştır.

Avrupa dilinde ifade etmekte ve onları, bu tür kavrayışlara hiç alışkın olmayan, Batılı zihniyet için kavranılır kılmakta karşılaşılan aşırı güçlük nedeniyle, bu bize neredeyse olanaksız bir iş gibi görünüyor. Gerçekten yapılabilecek olan tüm şey, bizce, sunacak olduğumuz ve söz konusu öğretinin gerçek bir açıklamasını oluşturmaktan çok, onun anlamı üzerine birkaç telmih sunmuş olmaktan başka iddiası olmayan birkaç noktayı aydınlatmaya çalışmaktır.

Bir deviri, bu terim en genel anlamında alındığında, tezâhürün herhangi bir halinin tekâmül süreci olarak ya da küçük devirler söz konusu olduğunda, herhangi bir tezâhür halinin az ya da çok kısıtlı ve özelleşmiş tarzlarından biri (ya da, bu tarzdaki tezâhürün tekâmül süreci - Ç.N.) olarak kabul etmek gerekir. Zaten, evrensel varoluştaki her şeyi birbirine bağlayan uyum yasası gereğince, gerek aynı düzeyden çeşitli devirler arasında gerekse temel devirler ile onların bölümleri arasında daima ve kaçınılmaz olarak belirli bir benzeşim vardır. Bu bağlamda –her ne kadar çoğu kez ancak simgesel bir nitelik taşıdığının kabul edilmesi gerekiyorsa da tüm simgeselliklerin aslında eşyanın doğasında gerçekten var olan uyum ve benzeşimlere dayalı olmaları nedeniyle– bir tek ve aynı ifade tarzının kullanılmasını mümkün kılan budur. Burada, özellikle, devirler öğretisinin sunuluşundaki “kronolojik” biçime değinmek istiyoruz: bir dünyanın, yani evrensel varoluşun bir halinin ya da bir düzeyinin tam tekâmülünü ifade eden bir *Kalpa*’nın herhangi bir zaman ölçüsüne göre belirlenecek olan kesin süresinden ancak zaman mefhumunun belirleyici koşullarından birini oluşturduğu bir hale ilişkin olan bir tekâmüle, yani dünyamıza özgü olana değin olarak söz edilebilir. Zamansal sürekliliğin “zaman-ötesi” olan bir nedenler ve sonuçlar dizisinin mantıksal ve varlıkbilimsel (ontolojik) zincirlemeniminin bir ifadesinden başka

bir şey olmamasından dolayı, tekâmülün içerdği bu “süre” ve “süreklilik” mefhumunun, bunun dışında ancak salt simgesel bir değeri bulunabilir ve kıyasî olarak başka bağlamlara oturtulması gerekir; fakat öte yandan, beşerî dilin bizim içinde bulunduğumuz halinkilerin dışındaki başka koşulları doğrudan ifade edememesi böyle bir simgeciliği yeterince haklı kılar ve onun tamamen doğal ve normal bir şey olarak kabul edilmesini gerektirir.

Kalpa’lar, yani en geniş (ya da en büyük) devirler konusunu şimdilik bütünüyle incelemek niyetinde değiliz; sadece bizim *Kalpa*’mızda, yani *Manvantara*’lar ve bunların bölümlerinde cereyan edenlere değinmekle yetineceğiz. Bu tertipte, devirler hem kozmik, hem de tarihsel bir karakter taşırlar; zira, beşeriyetin dışında cereyan eden olaylarla da yakından bağıntılı olmakla birlikte, daha özellikle yeryüzü beşeriyetiyle ilişkilidirler. Bunda şaşılması gereken hiçbir şey yoktur; zira beşeriyet tarihini tüm geri kalanlardan bir tür yalıtık olarak düşünmek tamamen modern bir şeydir ve bu düşünüşün tersine olarak, kozmik ve beşerî iki düzen arasındaki gerekli ve sabit bir karşılıklı bağıntılılığın varlığını kabul eden tüm tradisyonların öğrettiğine açıkça zıttır.

Manvantara’ların ya da art arda sıralanan *Manu* çağlarının sayısı –birincisi geçmiş *Manvantara*’ları, ikincisi de gelecek *Manvantara*’ları içeren yedili, iki dizi oluşturacak biçimde– on dördür. Böylece, biri geçmişin doğrudan sonucu olan şimdiki zaman ile birlikte (aynı zamanda) geçmiş ile ilişkili olup, diğeri ise gelecek ile ilişkili olan bu iki dizi, evrensel –ya da beşerî halin öncesinde ve sonrasında bulunan– varoluş ya da tezâhür dereceleri hiyerarşisi açısından bakıldığında, devirlerin, zamansal süreklilik açısından kıyaslanarak –her zaman olduğu gibi– simgesel olarak ifade edilen nedensel zincirlenimi açısından bakıldığında, beşerî

hâlin üstünde ve altında bulunan halleri temsil eden yedi *Swarga* ve yedi *Pâtâla* dizilerine tekabül ettirilebilirler. Bu sonuncu bakış açısı, kuşkusuz, burada en fazla öneme sahip olandır; zira o –daha önce değinmiş olduğumuz kıyas (ya da benzerlik) ilişkisi uyarınca– bizim *Kalpa*’mızın içinde tüm evrensel tezâhür devirlerinin bir özetini görmeyi mümkün kılar ve bu anlamda, *Manvantara*’ların sıralanımının diğer alemlerin bizim alemimizdeki bir tür yansımasını ifade ettiği söylenilebilir. Yine, bu hususu teyid etmek için, ayrıca *Manu* ve *Loka* sözcüklerinin her birinin (ait oldukları dilde - Ç.N.) 14 sayısının simgesel ifadeleri oldukları belirtilebilir; bu bağlamda basit bir “rastlantı”dan söz etmek, tüm tradisyonel simgeselliğin derin nedenleri konusundaki tam bir bilgisizliğin kanıtı olur.

Dünyamızın bölünmüş olduğu yedi *Dwîpa* (yani, “bölge”) ile ilişkili olarak, *Manvantara*’larla olan bir diğer tekabüliyeti belirtmek yerinde olur; gerçekten, her ne kadar bu *Dwîpa*’ların uzayda belirli bir biçimde yer almış olan –sözcüğün özgün anlamında– adalar ya da kıtalar oldukları ifade ediliyorsa da, bu ifadeyi dar anlamda almaktan ve bunları sadece yeryüzünün çeşitli bölümleri olarak kabul etmekten çok sakınmak gerekir; aslında bunlar eşzamanlı olarak değil, sırayla, teker teker “su yüzüne çıkarlar”; bu durum, belirli bir dönem boyunca, içlerinden sadece birinin duyuşsal algı alanında tezâhür ettiğini gösterir. Şayet bu dönem bir *Manvantara* ise, bundan her *Dwîpa*’nın *Kalpa*’da, söz etmiş olduğumuz iki yedili dizinin her biri için bir kez olmak üzere, iki kez ortaya çıkmasının gerektiği sonucuna çıkarmak gerekir; ve tüm benzer durumlarda ve özellikle *Swarga*’lar ve *Pâtâla*’lar durumunda olduğu gibi, birbirine ters yönde tekabül eden bu iki dizinin arasındaki bağıntıyla ilişkili olarak *Dwîpa*’ların ortaya çıkış sürecinin, ikinci dizide, birinci dizidekine ters olmasının gerektiği sonucu çıkarılabilir. Yani, burada olağan anlamda “bölge”-

lerden çok yeryüzü aleminin çeşitli halleri söz konusudur; *Jambu-Dwîpa* gerçekte bugünkü haliyle tüm yerküreyi temsil eder ve onun çağımızdaki devrimlerin çevresinde oluştuğu *Mêru*'nun ya da “eksen” oluşturan dağın, güneyinde bulunduğu söylenilmesi *Mêru*'nun simgesel olarak güney kutbu ile özdeşleştirilmesindendir; tüm yeryüzü buna kıyasla gerçekten güneyde kalır. Bunu daha tam olarak açıklamak için, *Dwîpa*'ların dağılımında da belirleyici olmuş olan, uzayın yönleri simgeselliğini geliştirebilmek, aynı zamanda da bu uzay simgeselliği ile çağlar öğretisinin tümüyle dayalı olduğu zaman simgeselliği arasındaki tekabüliyet ilişkilerini belirtmek gerekir; fakat kendi başlarına birer cilt oluşturacak olan bu değerlendirmelere girmemiz burada mümkün olmadığından dolayı, söz konusu olan hakkında birtakım bilgileri olanların zaten kolayca tamamlayabilecekleri bu kısaca açıklamalarla yetinmek zorundayız.

Yedi *Dwîpa*'yı kavramanın bu tarzı “yedi âlem”den söz edilen diğer tradisyonlarda bulunan bu bağlamdaki verilerle de doğrulanmaktadır: nitekim, İbranî Kabbalası'nda, her ne kadar zahirî olarak Kenan diyarının bölümleri olarak ifade ediliyorlarsa da, birinci dizinin yedi *manu*'suna yeterince açık bir biçimde tekabül eden “Edom'un yedi kralı”nın âlemleriyle ilişkilendirilmiştir; ve hepsi de dünyamızın –ilksel halinde sürekli bir biçimde tahakkuk etmiş olarak kabul edilen– tam tekâmülünü temsil eden “(hakikî) Yaşayanlar Diyarı”ndadırlar. Burada iki bakış açısının birlikte var olduklarını söyleyebiliriz; bunlardan biri –kendiliğinde tezâhüre dayalı olan– art ardalık açısı, diğeri ise –ilkesine ya da ana örneğine dayalı olan– eşzamanlılık açısıdır; ve temelde, bu iki bakış açısının tekabüliyeti –Hindu tradisyonunun *Dwîpa*'larına ilişkin olarak anıştırmış olduğumuz– zaman simgeciliği ile uzay simgeciliğinin tekabüliyetine bir tür eşdeğerdir.

“Yedi âlem” mefhumu, İslâm bâtınılığında, yeryüzü varoluşunun –birlikte varolan ve birbirlerine bir tür nüfuz eden, ancak içlerinden sadece birine duysal algı vasıtasıyla ulaşılabilen, diğerleri ise âtil halde olan ve sadece, istisnâ olarak özel durumlarda farkına varılabilen– “tabakalar”ı (*tabakât*) olarak, belki de daha açık bir biçimde ifade edilir; ve yine burada da, bunların tüm bu dünya yaşamı süresince birbirini izleyen çeşitli dönemlerde sırayla tezâhür ettikleri öne sürülür. Öte yandan, “yedi âlem”in her biri –o âlemin tezâhür ettiği sürecin *Manu*’suna çok açıkça tekabül eden– bir *Kutb* tarafından oluşturulmuştur; ve çeşitli (ya da tüm - Ç.N.) *Manuların* *Adi-Manu*’ya ya da İlksel *Manu*’ya tabi olmaları gibi, bu yedi kutb (*aktâb*) da yüce “Kutb”a bağlıdır; fakat, “yedi âlem”in birlikte varoluşu nedeniyle, belirli bir bağlamda, eşzamanlı olarak ve sürekli bir biçimde işlevlerini yerine getirirler. Bu *Kutb* betimlemesinin, biraz önce değinmiş olduğumuz ve tam eşdeğerini İslâm tradisyonundaki Kaf Dağı’nın oluşturduğu, *Mêru*’nun simgesel kutupsallığıyla sıkı sıkıya bağıntılı olduğunu belirtmeye gerek bile yoktur. Yine, yedi yeryüzü “Kutbu”nun, sırasıyla yedi gezegen göğüne hükmeden yedi göksel “Kutb”un yansımaları olarak kabul edildiğini ekleyelim; ve bu, doğal olarak Hindu öğretisindeki *swarga*’larla olan bir tekabüliyeti çağrıştıır; bu durum da iki tradisyon arasında bu konuda tam uyumun var olduğunu gösterir.

Şimdi de bir *Manvantara*’nın bölümlerine, yani –sayıları dört olan– *Yuga*’lara değineceğiz; ve öncelikle, üzerinde fazla durmaksızın, bir devirin bu dörde bölünmesinin pek çok uygulamaya müsait olduğunu ve bunun daha özel tertipten pek çok devir için de söz konusu olduğuna işaret edeceğiz: bir yılın dört mevsimi, bir ayın dört haftası, insan yaşamının dört çağı bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir; yine burada da, bu durumda dört temel nokta ile bağıntılı olan bir uzay simgeselliğiyle tekabüliyet

söz konusudur. Öte yandan, dört *Yuga* ile –Greko-Latin antiki-tesinde kavranıldıkları şekilde– dört çağ (altın, gümüş, tunç ve demir çağları) arasındaki belirgin eşdeğerlilik sık sık vurgulanmıştır: yine, her dönemin bir öncekine kıyasla bir dejenerleşme oluşturduğu da aynı şekilde vurgulanmıştır; ve bu durumun, modernlerin kavradıkları biçimiyle, “ilerleme” fikrine doğrudan karşıt olması, her devrî gelişmenin –yani sonuçta her tezâhür sürecinin– kaçınılmaz olarak ilkedен tedricî bir uzaklaşmayı içererek, bir gerçek “iniş” (*descente*) oluşturmasıyla çok basitçe açıklanmaktadır; ki Yahudi-Hristiyan tradisyonundaki “düşüş”ün (*chute*) gerçek anlamı da budur.

Bir *Yuga*’dan diğerine sürüp giden dejenerleşmeye –beşer yaşamını süresini de etkilediği kabul edilen– bir süre kısalması eşlik eder; ve bu bağlamda her şeyden önce önem taşıyan husus bu çeşitli dönemlerin arasındaki bağlantıdır. Bir *Manvantara*’nın toplam süresi 10 olarak alınacak olursa, *Krita-Yuga* ya da *Satya-Yuga*’nın 4, *Trêtâ-Yuga*’nın 3, *Dwâpara-Yuga*’nın 2, *Kali-Yuga*’nın 1 olacaktır; bu sayılar aynı zamanda simgesel *Dharma* boğasının aynı dönemlerde yeryüzündeki ayaklarının sayılarıdır. Dolayısıyla, *Manvantara*’nın bölünmesi şu formüle göre oluşmaktadır: $10=4+3+2+1$, ki bu Pisagor *Tétraktys*’inin ($1+2+3+4=10$) ters şeklidir de; bu son formül Batı hermetizminde “dörtlünün dolaşımı (ya da dağılımı)” (*circulation de quadrant*) denilene tekabül eder, ve diğeri de bunun terisi olarak “çemberin dörtlü dağılışı”dır (*quadrature du cercle*, $10=1+2+3+4$) bu, belirgin biçimde, devir sonu ile devir başı arasındaki bağıntıyı, yani devirin bütün gelişiminin tümleşik olduğunu ifade eder: burada –esas konumuzdan sapmamak için ancak bu şekilde, (yani) yeri gelmişken, değinebildiğimiz– hem aritmetik hem de geometrik olarak tüm bir simgesellik söz konusudur. Çeşitli metinlerde *Manvantara*’nın ve sonra da *Yuga*’la-

rın süresine ilişkin olarak belirtilen rakamlara gelince kuşkusuz, bunlara hiçbir biçimde, sözcüğün olağan anlamında, bir kronoloji oluşturur olarak –yani, tamamen yıl sayılarını belirtir olarak– bakılmamasının gerektiği iyice anlaşılmalıdır; zaten bu nedendir ki, bu verilerdeki bazı belirgin farklılıklar temelde hiçbir gerçek çelişkiye yol açmazlar. Biraz sonra açıklayacağımız nedenden dolayı, bu sayılarda genel olarak dikkate alınması gereken sadece 4320 sayısıdır; yoksa bunu izleyen ve özellikle, bazı hesaplamalara girişmek isteyenleri şaşırtmaya yönelik olabilecek olan, az ya da çok miktardaki sıfırlar değildir. Bu önlem ilk bakışta garip görünebilir, ancak bunun açıklanması kolaydır: *Manvantara*’nın gerçek süresi bilinseydi, ve ayrıca, başlangıç noktası tam olarak belirlenmiş olsaydı, herkes gelecekteki bazı olayları önceden öğrenmeyi mümkün kılacak çıkarsamalar yapabilirdi; oysa hak mezheplere uygun olan hiçbir tradisyon, insanların gelecekte olacak olanları, az ya da çok büyük bir ölçüde, önceden öğrenebilmelerini sağlayabilecek nitelikte olan araştırmalara –bu bilginin vereceği zarar sağlayacağı yarardan çok daha fazla olduğundan dolayı– asla cevaz vermemiştir. Bu nedenle, *Manvantara*’nın başlangıç noktası ve süresi, az ya da çok özellikle, gerek gerçek tarihlere belirli bir yıl sayısı eklenerek ya da bu tarihlerden belirli bir yıl sayısı düşülerek, gerekse devri dönemlerin sürelerini –tam oranları muhafaza ederek– birkaç kat azaltıp çoğaltarak olsun, daima gizlenmiştir; ve buna, aynı nedenlerle, kimi kez bazı bağlantılılıklardaki sıralanımın da değiştirilmiş olduğunu ekleyelim. *Manvantara*’nın süresi 4.320 ise, dört *Yuga*’nın ki sırasıyla 1.728, 1.296, 864 ve 432 olacaktır; fakat bu sürelerin tekabül ettikleri yıl sayılarını bulmak için bunları hangi sayı ile çarpmak gerekir? Devirlerle ilişkili olan tüm sayıların çemberin geometrik bölünmesiyle doğrudan bağıntılı oldukları kolayca anlaşılan bir şeydir, dolayısıyla $4.320 = 360 \times 12$; bu bölme-

de keyfî ya da salt uzlaşmaya dayalı olan hiçbir şey yoktur; zira düz çizgiye ondalık bölmenin uygun olmasına karşın, aritmetik ile geometrinin arasında bulunan uyumluluktan kaynaklanan nedenlerden dolayı, bu bölmenin 3, 9 ve 12'nin katları ile yapılması normaldir. Ancak, şayet devrî dönemlerin kozmik düzendeki esas temelini –gündönümlerinin süresi 25.920 yıl olan ve gündönümü noktalarının 72 yılda bir derecelik yer değiştireceği biçimde, her yıl biraz daha erken oldukları– astronomik dönemin oluşturduğu bilinmeseydi, bu belirleme, her ne kadar gerçekten bir temel niteliğindeyse de, devirlerin içerdikleri dönemlerin belirleniminde fazla ileriye gitmeyi mümkün kılmayacaktı. Bu 72 sayısı 4.320'nin bir alt katıdır (4.320×60) ve 4.320 sayısı da 25.920'nin bir alt katıdır ($25.920 = 432 \times 6$); gündönümlerinin her gün biraz daha erken olmasından yola çıkılarak bulunan sayıların çemberin bölüm katlarıyla bağıntılı olmaları da, yine, bu çember olgusunun gerçekten doğal nitelikte olduğunun kanıtıdır; fakat şimdi de soru ortaya çıkmaktadır. *Manvantara*'nın süresine söz konusu astronomik dönemin hangi katı ya da alt katı gerçekten tekabül eder? Çeşitli tradisyonlarda en sık rastlanılan süre, aslında, gündönümlerinin gittikçe erkenleşmesiyle ilişkili olanın yarısı kadardır: gerçekte, Persler ve Yunanların, süresinin yaklaşık olarak 12.000 ya da 13.000 yıl olduğu kabul edilen –oysa, gerçek süresi 12.960 yıl olan– “büyük yıl”ına tekabül eden de budur. Bu döneme verilen tamamen özel önem belirtildikten sonra, *Manvantara*'nın bu “büyük yıl”lardan bir tam sayı içermesinin gerektiği düşünülebilir: fakat bu sayı kaçtır? Bu hususta, başka yerlerde daha kesin ve bu kez tam olarak kabul edilmek için yeterince uygun olan bir belirleme buluyoruz: Kaldeli-lerde, içinde bulunduğumuz çağın *Manu*'su olan *Vaivaswata* ile özdeş olan *Xisuthros*'nun süresi 64.800 yıl olarak belirlenmiştir, yani tam olarak beş “büyük yıl”dır. *Bhûta*'ların ya da duyularla

algılanabilir alemin ögelerinin sayısı olan 5 sayısının kozmolojik açıdan kaçınılmaz olarak özel bir öneme sahip olmasının gerektiğini vurgulayalım; bu da böyle bir ölçümün (ya da, söz konusu sayıların - Ç.N.) gerçekliğini teyid edici niteliktedir; hatta “merkezî Amerika”nın eski tradisyonlarında da ögeler (*bhûtas*) ile belirli devri dönemler arasında özel bir bağının kurulmuş olması nedeniyle, beş *bhûta* ile beş “büyük yıl” arasında belirli bir karşılıklı bağının varlığı bile düşünülebilir; ancak, bu daha yakından incelemeyi gerektiren bir konudur. Her ne olursa olsun, şayet bir *Manvantara*’nın gerçek süresi bu ise, ve şayet –“büyük yıl”ın üçte birine eşit olan– 4320 sayısı temel olarak alınmaya evam edilecek olursa bu sayının 15 ile çarpılması gerekecektir. Öte yandan, beş “büyük yıl”, doğal olarak eşitsiz bir tarzda fakat basit oranlara uyularak, –*Krita-Yuga*’da 2, *Trêtâ-Yuga*’da 1 ½ (bir buçuk), *Dwâpara-Yuga*’da 1 ve *Kali-Yuga*’da ½ olmak üzere– dört *Yuga*’ya taksim edilmiştir; kuşkusuz bu sayılar daha önce, *Manvantara*’nın süresini 10 ile temsil ederek, elde etmiş olduklarımızın yarısıdır. Olağan yıllar olarak alındıklarında, bu dört *Yuga*’nın süreleri –toplam olarak 64.800 yıl oluşturacak biçimde– sırasıyla, 25.920, 19.440, 12.960 ve 6.480 olacaklardır; ve mevcut yeryüzü beşeriyetinin eskiliğine çok iyi tekabül edecek bir biçimde tamamen gerçekçi sınırlar içinde yer aldıkları kabul edilecektir.

Bu birkaç değerlendirmeye yetineceğiz; zira *Manvantara*’mızın başlangıcını ve halen tam olarak hangi noktasında bulunduğumuzu belirlemeye çalışmanın riskine girmek istemiyoruz. Tüm tradisyonel veriler uzun süreden beri *Kali-Yuga*’nın içinde bulunduğumuzu gösteriyor; hatta, hiçbir yanlış yapmak kaygısına kapılmadan, *Kali-Yuga*’nın, *Purâna*’lardaki tasvirleri bugünkü çağın karakterlerine en çarpıcı biçimde uyan evresinde, ileri bir evresinde bulunduğumuzu söyleyebiliriz; ancak, daha faz-

la belirleme yapmak ihtiyatsızlık olmaz mı ve dahası bu, sonuçta kaçınılmaz olarak, tradisyonel öğretinin, çok ciddi nedenlerle karşısına bu denli engeller çıkarmış olduğu şu kehanet türlerine yol açmak olmaz mı?

(GUÉNON'DAN) ELEŞTİRİLER

MIRCEA ELIADE: *Le Mythe de l'éternel retour.*
Archétypes et répétition. (Gallimard, Paris)

bu küçük kitabın, içeriğine de pek uymayan başlığı bize biraz mutsuz bir başlık gibi göründü; zira kaçınılmaz olarak, bu “(ezel’e) ebedî dönüş” mefhumu bağlamında sunulan ve “ezeliyet ve ebediyet”in “sınırı belirsiz süre” (*durée indéfinie*) ile karıştırılmasına ilaveten, imkânsız olan ve –özdeşliğin değil de yalnızca tekabüliyetin var olduğunu kabul eden– gerçek tradisyonel çağlar kavrayışına da açıkça zıt düşen bir yinelenmenin varlığının kabulünü gerektiren modern kavrayışları düşündürüyor; burada (yani, özdeşlik ile tekabüliyet arasında - Ç.N.), sonuçta, makrokozmetik düzende, reenkarnasyon mefhumu ile varlığın, tezâhürün çeşitli hallerinden geçişi (mefhumu - Ç.N.) arasında bulunan –mikrokozmetik düzendeki– farklılık ile kıyaslanabilecek olan bir farklılık söz konusudur. Gerçekte, Eliade’ın kitabında söz konusu edilen bu değil ve onun “yinelenme”den

anladığı “başlangıçta var (ya da, yapılmış) olan”ın tekrar oluşturulmasından ya da törensel olarak taklidinden başka bir şey değil. Tümleşik olarak tradisyonel olan bir uygarlıkta her şey “kutsal ilk örnekler”e dayalıdır: böylece, kentler, tapınaklar ve evler hep kozmik bir modele göre yapılırlar; bununla bağıntılı olan ve hatta temelde, bundan çok az bir farklılığı olan ve yazarın düşünmemiş görüldüğü bir diğer husus da (söz konusu tradisyonel uygarlıklardaki - Ç.N.) “merkez” ile olan simgesel özdeşleşmedir. Bunlar bizim sık sık ifade etmiş olduğumuz şeylerdir. Eliade, çeşitli tradisyonlardan pek çok örnekler sunmuştur; bu durum da bu kavrayışların evrenselliğini ve deyim yerindeyse, “normalliği”ni gösterir. Sonra, hep aynı bakış açısında olarak, törenlerin incelenimine geçiyor; fakat burada ciddi bir sakınca içerdiğini belirtmemiz gereken bir nokta var: “kutsallık-dışı etkinliklerin ilk örnekleri”nden söz ediyor; oysa, bir uygarlık tümleşik bir tradisyonel karakteri muhafaza ettiği sürece o uygarlıkta kutsallık-dışı bir etkinlik kesinlikle var olamaz: onun böyle tasvir etmiş olduğunun belirli bir dejenerleşmenin sonucunda kutsallık-dışı’laşmış olan olduğunu zannediyoruz, ki bu çok farklı bir şeydir; zira, kutsallık-dışı olanın artık hiçbir müteal ilkeye (ya da herhangi bir ilkeye - Ç.N.) bağlı olmamaktan kaynaklanması nedeniyle, (uyulan) bir “ilk örnek” söz konusu olmaz; zaten, onun vermiş olduğu örneklerde de (törensel danslar, tradisyonel tıp, vd.) kutsallık-dışı olan hiçbir şey yoktur. Sonraki kısımlarda ise, özellikle yıllık devir ve buna bağlı olan törensellikler söz konusu ediliyor; doğal olarak, tüm devirler arasındaki tekabüliyet nedeniyle yıl evrensel tezâhürün büyük devirlerinin küçük bir görünümü olarak kavranılabilir ve bu husus, özellikle (yılın) başlangıcının “kozmogonik” bir karakter taşıdığının kabulünü açıklayıcı niteliktedir; yazarın burada ortaya attığı bir “zamanın tekrar oluşturulması”

(*régénération du temps*) fikri pek açık değildir; ancak bana bundan, tezâhür etmiş olan, alemin muhafaza edilmesi kutsal etkinliğini anlamak gerekir gibi geliyor ki, kozmik düzen ile beşerî düzen arasındaki tekabüliyetler nedeniyle, törensel eylemin bu bağlamda gerçek bir etkinliği vardır. Esef duyulacak olan şudur ki, tüm bu konularda “inanç”lardan söz etmek zorunda olduğumuz zannedilmektedir; oysa söz konusu olan şey, çok gerçek olan bilgilerin ve kutsallık-dışı bilimlerden çok farklı bir değeri olan tradisyonel bilimlerin uygulanmasıdır; ve yine, özellikle sosyolojik ve etnografik yorumlar nedeniyle bu bağlamlardaki başka çalışmaların ne denli berbat edilmiş olduğu hatırlandığında bu tür yorumları bir kenara bırakmış olmasından dolayı biz yazarı ne kadar övsek az iken, modern önyargılara verilen bir taviz ile tüm bu sosyolojik ve etnografik yorumları bir yana bırakmış olmaktan dolayı özür dilemek niçin? Bizce kitabın son bölümleri daha az ilginç; ve bunlar her hâlükârda en çok tartışılabilir olan bölümlerdir, zira bunlarda artık bir tradisyonel veriler sunusu değil de daha çok Eliade’a özgü olan ve bir tür “tarih felsefesi” oluşturmak amacına yönelik olan düşünceler içerilmektedir; ayrıca devir kavrayışlarının tarihe herhangi bir biçimde nasıl karşıt olabileceklerini anlayamıyoruz (hatta bu bağlamda “tarihin reddi” deyimini bile kullanmaktadır); ve doğrusunu söylemek gerekirse, tersine, –her ne kadar kutsallık-dışı tarihçiler bunun bilincine hiç varamayacaklarsa da– tarih ancak olayları beşerî devirin akışı içinde sunduğunda gerçekten bir anlam kazanır. “Felâket” mefhumunun bir anlamda “tarihsel varoluş”a bağlanabilmesi tamamen devirin gidişatının inisi (*descendant*) bir hareket içermesinden dolayıdır; ve “tarihin dehşeti”ne ilişkin son değerlendirmelerin bize “aktüalite” uğraşlarından gerçekten biraz fazla esinlenilerek oluşturulmuş gibi görüldüğünü eklemek gerekir mi?

GASTON GEORGE:

Les Rythmes dans l'Histoire. (Belfort)

Bu yapıt kozmik devirlerin uluslar tarihine, uygarlıkların yükseliş ve çöküş dönemlerine bir uygulanımı denemesidir; yazarın böyle bir çalışma için gerekli olan, daha komple tradisyonel verilerden yoksun kalmış olması ve hatta kullanmış olduğu verilerden bazılarını ancak az ya da çok kuşkulu araçlardan elde etmiş olması gerçekten üzücü bir durumdur. Bu arada, pek yararı olmayacak biçimde konuya biraz karmaşıklıklar katmakla birlikte, esas dikkate alınması gerekenin gündönümlerinin gittikçe erkenleşmesi süreci ve bunun bölümleri olduğunu iyi görmüştür; ancak, bazı ikincil süreçleri ifade ederken kullanılan terminoloji, birtakım karışıklıklar ve yanlış anlamalar içermektedir. Nitekim gerileyen gündönümlerinin on ikisi kesinlikle “ kozmik yıl ” olarak adlandırılmaz; bu isim dönemin tümüne ya da daha çok –Eskilerin “ büyük yıl ”ını oluşturan– dönemin yarısına çok daha uygun düşerdi. Öte yandan, 25.765 yıllık süre muhtemelen modern astronomların bazı farazî hesaplarından çıkarılmıştır; ancak tradisyonel olarak belirtilen gerçek süre 25.920 yıldır; gerçekten acayip olan bir husus, yazarın bazı bölmeler için kimi kez, 2.160 ve 540 örneği, tam sayılar kullanmış olmasına karşın bu sayılara “ yaklaşıklık ” niteliği atfetmiş olmasıdır. Yine, bu bağlamdaki bir başka belirlememizi sunalım; yazar, $77 \times 7 = 539$ sayısının yer aldığı, bazı İncil metinlerinde 539 yıllık devirin bir teyidini bulmuş olduğuna inanıyor; oysa burada, 50. yıl (*l'année jubilaire*) bağlamında $77 \times 7 + 1 = 540$ sayısını alması gerekirdi. Uyarlamalara gelince, bunlar sadece ilginç değil, aynı zamanda gerçekten üzerlerinde durulmayı da gerektiren tekabülîyetler ve yaklaştırmalar içermekle birlikte, bazı okültistlerin çocukluklarını yeterince sıkıcı

bir biçimde hatırlatacak derecede çok daha az çarpıcı olan ve hatta biraz zorlama ürünü gibi görünen diğerlerini de içermektedirler; ayrıca, eski uygarlıklar kronolojisine ilişkin olarak öne sürülen kurgusal sayılar örneği, çok sakıncalar içeren başka hususların varlığı da söz konusudur. Öte yandan, yazarın, araştırma alanını daha genişlettiğinde de aynı türden sonuçlara varmayı sürdürüp sürdüremeyeceğini görmek ilginç olurdu; zira onun tasavvur ettiklerinin dışında kimileri var olmuş olan ve kimileri de hâlen var olan daha başka uluslar da vardır; her hâlükârda, genel bir “zaman birliği”nin (*synchronisme*) mümkün olabileceğini zannetmiyoruz; zira, ulusların çeşitliliği başlangıç noktalarının da çeşitli (ya da farklı) olmasını gerektirmektedir; ve dahası, farklı uygarlıklar sadece birbirlerini izlemezler, fakat halen gözlemlenebileceği üzere birlikte de var olabilirler. Yazar, yazısını bitirirken, yeterince kısıtlı sınırlar içinde kalarak, bazı “gelecek tahminleri”nde bulunmasının da iyi olacağını düşünmüş. Bu tür araştırmaların –özellikle sözde “peygamberlikler”in (ya da kehanetlerin) bu denli rağbette olduğu çağımızda– içerdikleri tehlikelerinden biri de işte buradadır; kuşkusuz, hiçbir tradisyon böyle şeylere asla cevaz vermemiştir ve devirler öğretisinin bazı yönlerinin daima karanlıkta bırakılmış olması, tüm diğer nedenlerden daha çok, böyle şeyleri olabileceğince engellemek içindir.

GASTON GEORGEL: *Les Rythmes dans l'Histoire*
(Değiştirilmiş ve ilaveler yapılmış sonraki baskı, Besançon)

Bu yapıtın ilk baskısına (1937 Ekim) ilişkin olarak görüşlerimizi belirtmiştik; o zamanlar, yazar, bu yeni baskının önsözünde de belirtmiş olduğu gibi, devirlerle ilişkili tradisyonel ve-

riler hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyordu; ancak buna rağmen, sonuçta, tümüyle “görgül” (ampirik) bir bakış açısından hareket ederek de olsa, birkaç veri bulabilmiş olması ve özellikle gündönümlerinin gittikçe erkenleşmesinin öneminin farkına varması mutlu bir olaydır. O zamanlar yapmış olduğumuz birkaç belirleme yazarı daha derin incelemelere yöneltmek sonucunu vermiştir; böyle bir gelişmeden ancak mutluluk duyabiliriz, ve bu konuda bizim hakkımızda söylemiş oldukları için ona teşekkür borçluyuz. Dolayısıyla sonuçta, yapıtını, –biri devirler sorununun tarihle ilişkiselliğine değin olan– birkaç yeni bölüm ya da paragraf ekleyerek, çeşitli yanlışlıkları düzelterek ve –daha özgün verilerle kıyaslamak olanağına sahip olmadığı için– önceleri okültist yazarlara güvenerek kabul etmiş ve kitabında yer vermiş olduğu kuşkulu değerlendirmeleri kitaptan çıkararak pek çok noktada değiştirmiş ve tamamlamıştır. Yalnız, 2.156’yı 2.160 yaparak düzeltmesine karşın, 539 ve 1078’i doğru sayılar olan 540 ve 1080 ile değiştirmemiş olması sıkıcıdır; bu durum birbirinin katları olan çeşitli devirlerle ilişkili bölümler arasında belirli bir uyumsuzluk yaratır. Yine, çok daha kısıtlı süreli (2.160 ve 540 yıl) olan ve –“Ay” isminin gündönümlerinin gittikçe erkenleşmesi hareketinde bir zodyak işareti oluşturan süreyi ifade etmeye uygun düşmesi ve öte yandan, 540 ($=77 \times 7 + 1$) sayısının, bir tür “uzantı”sını oluşturduğu 50 yıllık süreçlerin (*années jubilaires*) haftalarıyla ilişkili yedili katlar ($50 = 7 \times 7 + 1$) içermesi gibi, yedinin katlarıyla ilişkili olması nedeniyle– yalnızca “ay”ları ve “hafta”ları oluşturan dönemler için “kozmetik yıl” ve “kozmetik mevsim” deyimlerini kullanmayı sürdürmüş olması da biraz sıkıcıdır. Bu kez yapacağımız ayrıntı eleştirileri aşağı yukarı bu kadardır ve kitap, bütününde, çok ilginçtir ve devir kuramlarına ilişkin bazı diğer yapıtlardan iyidir; doğal olarak tarihsel “küçük devir”ler denilebilecek olan

ile sınırlanmakta ve bunları sadece Batı ve Akdeniz uygarlıkları çerçevesi içinde incelemektedir; ancak Georgel'in halen, aynı bağlamda, daha genel nitelikte başka çalışmalar yürütmekte olduğunu biliyoruz, ve bunları da başarılı bir biçimde sonuçlandırmasını temenni ediyoruz.

İKİNCİ KISIM

ATLANTİS VE UZAK KUZEY (HYPERBOREA)

m. Paul Le Cour, geçen mayıstaki makalemizin², –Uzak Kuzey (*Hyperborea*) ile Atlantis’i birbirine karıştırmak isteyen ve “Uzak Kuzey Atlantis”nden söz edenlere karşı– Uzak Kuzey ile Atlantis’in ayrı olduklarına ilişkin notunu, *Atlantis* dergisinde (1929 yılı Haziran sayısı) yayınlamıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse, her ne kadar bu deyim (“Uzak Kuzey Atlantis” deyimi) Le Cour’a ait gibi görünüyorsa da, bu notu yazarken sadece onu düşünmedik; zira söz konusu karışıklığın varlığı sadece onda görülüyor; bu durum aynı şekilde, kısa bir süre önce Almanya’da yayımlanmış olan, insanlığın kökenlerine ilişkin önemli bir kitabın (*Der Aufgang der Menschheit*) yazarı olan ve

-
2. *Le Voile d’Isis*’in Mayıs 1929 sayısında yer almış olan ve *Symboles fondamenteaux de la Science sacrée* (Kutsal İlimin Temel Sembolleri) adlı derlemenin XXV. Bölümünü oluşturan *Les Pierres de foudre* (Yıldırım Taşları) başlıklı makale.

ilksel tradisyonun başlangıç noktasını oluşturan bölgeyi ifade etmek için sürekli olarak “Kuzey Atlantik” deyimini kullanan M. Herman Wirth’te de görülmektedir. Buna karşın, en azından bizim bildiğimiz kadarıyla, bizim “Uzak Kuzey Atlantisi”nin varlığını teyid etmiş olduğumuzu öne süren sadece Le Cour’dur; bu hususta (söz konusu notta - Ç.N.) onun isminden söz etmemiş olmamızın nedeni, şahsiyet sorunlarının bizim için çok az önem taşıması, ve bizim için önem taşıyan tek şeyin okurlarımızı, nereden gelirse gelsin, bir yanlış yoruma karşı korumak olmasıdır. Le Cour’un bizi nasıl okumuş olduğunu kendi kendimize soruyoruz; hatta şimdi bu soruyu her zamankinden daha fazla soruyoruz; zira bize, ilk başlangıçların kuzey kutbunun “hiç de şimdiki değil, fakat muhtemelen, İzlanda ve Grönland’ın yakınındaki bir bölge olduğunu” söyletmiş bulunuyor. Bunu nereden çıkarıyor? Bu hususta tek bir sözcük etmemiş olduğumuzdan, –bizim bakış açımızdan zaten ikincil bir nitelik taşıyan şu *Manvantara*’mızın³ başından bu yana kutubun olası bir yer değiştirmesi konusunda hiçbir imada bulunmamış olduğumuzdan–, kesinlikle eminiz; dolayısıyla, ilk yerini de hiçbir zaman belirlemedik; zaten, bugünkü coğrafi konumlar açısından, böyle bir belirleme yeterince güç olurdu.

Yine, Le Cour “Hinduizmimize rağmen tradisyonların kökeninin batıda olduğunu düşündüğümüzü” söylüyor! Hiç de öyle düşünmüyoruz; zira bu kökenin kutupsal olduğunu söylüyoruz ve kutup, bildiğimiz kadarıyla ne doğudadır ne de batıda; söz konusu notta ifade etmiş olduğumuz üzere, Kuzey ile Batı’nın iki farklı coğrafi bölge olduğunu düşünüyoruz. Tradisyonun merke-

3. Bu husus yerkürenin ekseninin eğikliği ile bağıntılı gibidir. Bazı tradisyonel verilere göre, söz konusu eğiklik başlangıçta yoktu. Ancak, Batı dillerindeki ifadeyle, “insanın düşüşünün (Âdem’in cennetten kovuluşunun)” bir sonucu olarak oluştu. - <https://rantey.org>

zi ancak başlangıçtan oldukça sonraki dönemlerde yer değiştirerek, bazı dönemlerde batıda, bazı dönemlerde de doğuda yer almıştır ve her hâlükârda, son olarak ve (kutsallık-dışı tarih araştırmalarının tek ulaşabildikleri dönemler olan) “tarihsel” denilen zamanların başlangıcından çok önce, kuşkusuz doğudaydı. Zaten, şu iyice bilinsin ki hiçbir biçimde “Hinduizmimize rağmen” (ki, Le Cour bunu söylerken muhtemelen ne denli doğru söylediğini bilmiyordu) değil, fakat tersine, bundan dolayıdır ki, tradisyonların kökeninin kuzeyde olduğunu ve hatta kutupta olduğunu düşünüyoruz; zira, bu husus, başka kutsal kitaplarda da olduğu gibi *Vedalar*da özellikle belirtilmektedir.⁴ Güneşin batmadan ufuk turu yaptığı diyarın, kutup değilse bile, gerçekten kutubun çok yakınında olması gerekir; daha sonraları tradisyonun temsilcilerinin, en uzun günün en kısa günün iki misli olduğu bir bölgeye gitmiş oldukları da söylenir; fakat bu, çok sonraki bir evreyle ilişkilidir; öyle ki söz konusu bölgenin, coğrafi olarak Uzak Kuzey ile hiçbir ilişkisi yoktur.

Le Cour, Güney Atlantis ile Kuzey Atlantis’i –her ne kadar bunlar başlangıçta ayrılanamaz idiyeler de– ayırmamakta haklı olabilir; fakat Kuzey Atlantis’in Uzak Kuzey ile hiçbir ilişkisinin olmadığı da gerçektir. Sorunu çok karmaşıklaştıran şey, geçen zamanlar zarfında aynı tasvirlerin çok çeşitli bölgelerde –ve sadece kadîm tradisyon merkezinin yer almış olduğu bölgelerde değil, fakat o bölgelere az ya da çok doğrudan bağlı olan ikincil nitelikteki bölgelerde de– kullanılmış olmasıdır. Bu güçlüğe *Âlemin Hükümdarı*’na (*Le Roi du Monde*) ilişkin inceleme-mizde değindik; söz konusu yapıttaki, Le Cour’un alıntı yap-

4. Bu meyanda kesin referanslar elde etmek isteyenler, bunları B. G. Tilak’ın dikkate değer eseri *The Arctic Home in the Veda*’da bulabilirler. Kuşkusuz, yazarının batılılaşmamış bir Hindu olması nedeniyle, bu yapıt Avrupa’da, maalesef, hiç bilinmiyor gibidir.

miş olduğu sayfada şunları yazmıştık: “Atlantis *Tula*’sını (Tolteklerin, muhtemelen Kuzey Atlantis’te bulunan başlangıçtaki yeri) Uzak Kuzey *Tula*’sından ayırlamak gerekir; ve gerçekte, bugünkü *Manvantara*’nın ilk ve yüce merkezini temsil eden, bu sonuncudur; “kutsal ada” odur, ve ilk başlangıçta konumu kesinlikle kutupsaldı. Her tarafta aynı anlamı ifade eden sözcüklerle adlandırılmış olan tüm diğer “kutsal ada”lar bunun imajlarından başka şey olmamışlardır; ve bu –*Manvantara* dahilindeki bir ikincil tarihsel dönem oluşturan– Atlantis tradisyonunun merkezi için bile böyledir⁵.” Ve not olarak şunu eklemiştik: “Atlantis tradisyonu ile Uzak Kuzey tradisyonu arasındaki bağlantı noktasını belirlemekteki büyük bir güçlük de çeşitli karışıklıklara yol açan farklı isimlerin kullanılmasından kaynaklanmaktadır; fakat, her şeye rağmen, sorun belki de tamamen çözümlenemez değildir.”

Bu “bağlantı noktası”ndan söz ederken özellikle Keltliği düşünüyorduk; ve işte, anlaşılmanın ne denli güç olduğunu kanıtlayıcı nitelikte olarak, Keltlik konusunda *Atlantis* dergisinde (1929 Temmuz-Ağustos), şu diğer notu buluyoruz. Bizim, “*triple enceinte*”⁶ değin, Haziran makalemize ilişkin olarak Le Cour şunla-

-
5. Atlantis *Tulasına* değin olarak *Journal des Débats*’daki (22 Ocak 1929) bir “günlük yazı”da bulduğumuz –ve o makalenin yazarının bile önemini farkına varmamış olduğu– *Panama yerlilerine ilişkin* bir bilgiyi burada sunmanın ilginç olacağını düşünüyoruz: “1925 yılında Cuna yerlilerinin büyük bir kısmı ayaklanarak ülkelerinde bulunan Panama jandarmalarını öldürmüşler ve –bayrağı kırmızı kenar süslü turuncu renk üzerine bir swastika figürü içeren– bağımsız Tule Cumhuriyeti’ni kurmuşlardır. Bu cumhuriyet halen varlığını sürdürmektedir.” Bu bilgi eski Amerika tradisyonlarına ilişkin olarak zannedilenden çok daha fazla şeylerin halen varlığını sürdürmekte olduğunu göstermektedir.
 6. *Voile d’Isis*’de (1929) yayınlanmış olan *La triple enceinte druidique* (Üçlü Druid Hamilesi) başlıklı ve *Symboles fondamentaux de la Scien-*

rı yazmış: “Bu amblemi sadece bir Kelt simgesi olarak görmek, onun anlamını kısıtlamaktır; onun Keltlikten daha önce var olduğu ve eriminin Kelt aleminin ötesine uzandığı bir gerçektir.” Oysa, biz onu sadece bir Kelt simgesi yapmaktan o denli uzağız ki, söz konusu makalemizde, Le Cour gibi, İtalya ve Yunanistan’a ilişkin örnekler sıraladıktan sonra, şunu söylemişiz: “Aynı figüre Keltlerin dışında da rastlanılması başka tradisyonel tarzlar da aynı model (yani, Kelt modeli) üzerine kurulu inisiyatik hiyerarşilerin bulunduğunu gösterir, ki bu da tamamen normaldir.” Eskilik konusuna gelince, öncelikle Keltliğin kökeninin hangi çağa dek uzandığını bilmek gerekir, ve Keltlik muhtemelen, Keltlerin önemli bir kısmının Uzak Kuzey kaynaklı olan bir tradisyona sahip oldukları ve zannedilenden çok daha eski olan bir döneme dayanır.

Bu fırsattan yararlanarak, başka bir önemli vurgulama yapacağız: Yunanlardan bu yana sürdürülen alışkanlığa uyarak biz de “Uzak Kuzey” sözcüğünü kullanıyoruz; ancak, bu sözcüğün kullanımı Yunanların, en azından “klasik” dönemden bu yana, ilk anlamı yitirmiş bulunduklarını gösteriyor. Gerçekte, Sanskrit dilinde *Varâha* (ya da toprakla ilişkili olduğunda dişisi olan *Vârâhî*) sözcüğünün tam eşdeğeri olan “Kuzey” (ya da kuzey rüzgârı bölgesi) sözcüğünü kullanmak yeterli olurdu: o, belirli bir dönemde *-Parashu-Râma*’nın sona erdirmiş olduğu *Kṣatriya*’ların egemenlik döneminde– “ayının diyarı” da olmuş olan, “yaban domuzunun diyarı”dır (*terre du sanglier*).⁷

ce sacrée’nin (Kutsal İlimin Temel Sembolleri) X. Bölümünü oluşturan makale.

7. Bu *Vârâhî* sözcüğü, simgesel olarak –daha özellikle üçüncü avatâra’da– *Vişnu*’nun *Ṣakti*’sinin bir veçhesi ile özdeşleştirilen, “kutsal toprak”ı ifade etmektedir; bu konuda söylenecek çok şey vardır ve belki bir gün bu konuya tekrar değiniriz. Bu aynı isim, hiçbir zaman

Bu gerekli açıklamayı tamamlamak için Le Cour'un iki notundaki bazı hususlarla ilişkili olarak birkaç söz edelim; öncelikle “*swastika* (gamalı haç)”la ilişkili bir ima var ve Le Cour “bizim onu kutup işareti olarak gördüğümüzü” söylüyor. Hiçbir düşmanlığa kapılmadan, burada Le Cour’dan bizim durumumuz kendi durumuyla hiç karıştırmamasını rica edeceğiz; nihayet bir şey ne ise onu söylemek gerekir: biz onu (onun yeteneğini hiç küçümsemeden) kendi kişisel görüşlerine göre açıklamalar sunan ve bu açıklamalar da bazen maceracı olabilen bir araştırmacı olarak görüyoruz ki, hâlen varlığını sürdürmekte olan hiçbir tradisyona bağlı olmadığından ve herhangi bir doğrudan tebliğ almadığından dolayı böyle yapmakta haklıdır; başka deyişle, onun arkeoloji yaptığı, bizim ise inisiyatif ilim yaptığımız ve burada aynı konulara değindiklerinde bile hiçbir biçimde çakışmayabilen iki (farklı) bakış açısının bulunduğu söylenilebilir. Gamalı haç’ı hiçbir biçimde kutup işareti yapmıyoruz: onun öyle olduğunu ve hep öyle olmuş olduğunu, onun gerçek tradisyonel anlamının o olduğunu söylüyoruz, ki bu tamamen farklıdır; bu ne Le Cour’un ne de bizim değiştiremeyeceğimiz bir şeydir. Ancak, az ya da çok varsayımsal yorumlar yapabilen Le Cour “gamalı haç’ın, sadece bayağı (ya da yüce olmayan) bir ideal ile ilişkili bir simge olduğunu”⁸ öne sürmekte-

Saint-Yves d’Alveydre’in muhtemelen zannetmiş olduğu gibi Avrupa’yı ifade etmemiştir. Öte yandan, şayet Fabre d’Olivet ve onu izlemiş olanlar *Parashu-Râma*’nın öyküsü ile *Râma-Chandra*’nın öyküsünü, yani –aslında her açıdan birbirinden çok farklı olan– altıncı ve yedinci *avatâra*’ları, içinden çıkılmaz bir biçimde karıştırmış olmasaydılar, bu konular Batı için biraz daha açıklık kazanacaktı.

8. Le Cour’un, bunları yazarken, daha çok *swastika*’nın –onu sahiplenerek tuhaf ve anlamsız *haken-kreuz* ya da “gamalı haç” deyimiyle adlandırıp gülünçleştiren– Alman ırkçılarıninkiler örneği, tradisyonel olmayan ve modern yorumların dikte etmiş olduğunu varsaymak istiyoruz.

dir; bu onun görüşüdür, başka da hiçbir şey değildir, ve sonuçta basit bir duygusal değerlendirmeden başka bir şey olmadığı için bunu tartışmak niyetinde değiliz; “yüce” olsun ya da olmasın, bir “ideal” bize göre yeterince boş olan bir şeydir, ve aslında epey suistimal edilmiş olan bir terim ile çok daha “pozitif” olan şeylerin varlığı söz konusudur.

Öte yandan, Le Cour, tüm gücüyle Doğu ile Batı arasında bir zıtlık görmek isteyen ve Doğu aleyhine olarak tamamen kınanacak bir tek yanlılık sergileyen çalışma arkadaşlarından birinin makalesiyle ilişkili olarak, yazmış olduğumuz nottan tatmin olmamış gibi görünüyor.⁹ Bu bağlamda şaşırtıcı şeyler yazmış: “Bir salt mantıkçı olan René Guénon, yazılarında da görüldüğü gibi, Batı’da olduğu kadar Doğu’da da, şeylerin sadece entelektüel yönlerini ele alabilir; tezâhür aleminin temelini oluşturduğu için sık sık değineceğimiz *Aor-Agni* ikilemini bilmeyerek *Agni*’nin kendi kendine yeterli olduğunu söylemesi de bunu göstermektedir.” Bizim hakkımızda yazılanlara karşı ne denli hoşgörülü olursak olalım, biz mantık ile diyalektiği, –kimisi kez yararlı olan ancak, kendiliklerinde hiçbir önem taşımayıp tamamen zâhirî nitelikteki– basit açıklama araçları olarak görürken, bizim bir “salt mantıkçı” olduğumuzun söylenilmesine izin veremeyiz; şunu bir kez daha yineleyelim ki, biz sadece inisiyatik bakış açısına bağımlıyız ve tüm geri kalanlar, yani sadece “kutsallık-dışı” bilgi olan tüm şeyler bize göre tamamen değersizdirler. Sık sık kullandığımız “saf entelektüellik” deyiminin bizim için, –manevî akıl (*intelligence*) ile rasyonel akıl (*raison*) karıştırmasına benze-

9. Le Cour bizim “meslekdaşının lisan kabiliyetinden yoksun olduğunu” söylemiş olduğumuzu belirterek, bunun talihsiz bir yorum olduğunu iddia ediyor. Oysa, o sadece –ne yazık ki!– “lisan kabiliyeti”ni dil bilgileri ile karıştırıyor. Söz konusu olanın bilgelik (*érudition*) ile hiçbir ilişkisi yok. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yen ve öte yandan, akıl-ötesi (*supra-rationnel*) olan “entelektüel sezgi”den başka gerçek sezgi yok iken, bir “estetik sezgi”den söz eden– Le Cour için olduğundan tamamen farklı bir anlamı vardır; ayrıca burada (yani, bu farklılıkta - Ç.N.) “metafizik tahakkuk”un ne olabileceği konusunda açıkça hiçbir fikri olmayan ve muhtemelen bizim bir tür kuramcıdan başka şey olmadığını zı düşünen –ki bu, onun, kendisini garip bir biçimde ilgilendirmişe benzeyen, yazılarımızı hiç iyi okumamış olduğunu bir kez daha kanıtlar– birinin düşünemeyeceği kadar akıl almaz (ya da müthiş) olan bir şey vardır.

Aor-Agni’nin, hiç de “bilmiyor olmadığımız” hikâyesine gelince, aslında Le Cour’un da sorumlusu olmadığı tüm bu uydurmalara ilk ve son kez değinerek şunu belirteceğiz: “*Agni*’nin kendi kendisine yetmesi” bu terimin, Sanskrit dilinde, hiç istisnasız tüm yönleriyle ateşi ifade etmesinden dolayıdır ve tersini öne sürenler, öyle yapmakla sadece Hindu tradisyonuna ilişkin olarak hiçbir şey bilmediklerini kanıtlamış olurlar. *Regnabit* adlı makalemizin, burada tekrar sunmak gereksinimini duyduğumuz, ilgili bölümünde sadece şunları söylemiştik: “*Regnabit*’in okuyucularının arasında, çalışmaları her ne kadar pek çok açıdan çok ilginç ve çok değerli iseler de, birtakım sakıncalar içeren bir okulun kuramları hakkında bilgi sahibi olanların bulunduğunu bilecek, ateşin iki birbirini tamamlayıcı yönünü (ışık ve ısı) ifade etmek için *Aor* ve *Agni* terimlerinin kullanılmasını kabul edemeyeceğimizi burada belirtmemiz gerekiyor. Aslında, bu iki sözcükten birincisi İbranicedir, diğeri ise Sanskrit dilindedir; ve dolayısıyla farklı tradisyonlardan alıntılanmış olan iki terim –aralarındaki uyarlık ve hatta biçimsel farklılıklarının altında yatan temel özdeşlik ne olursa olsun– böyle birleştirilemez; değişik mezhep ve öğretileri birleştirme sistemini (*syncretisme*) gerçek sentez ile karıştırmamak gerekir. Ayrıca, *Aor* yalnızca ısı demek ise, *Ag-*

ni tümleşik olarak “ateşten meydana gelen”in (*-igne-* ki, Latince *ignis* sözcüğü de tamamen aynı anlamdadır) ilkesini ifade eder, dolayısıyla hem ışığı hem de ısıyı ifade eder; bu terimin anlamının ikinci yönü ifade edecek biçimde kısıtlanması tamamen keyfidir ve doğrulanmış değildir.”

Bu notu yazarken Le Cour’u hiçbir biçimde düşünmemiş olduğumuzu söylemeye gerek bile yoktur; sadece, bu acayip sözcüksel bileşimin mucidi olan, Hiêron de Paray-le-Monial’ı düşünmüştük. De Sarachaga’nın biraz aşırı işlek imgelemenin ürünü olan, ve dolayısıyla –sıkı sıkıya bağlı kaldığımızı düşündüğümüz– tradisyonel açıdan hiçbir değeri olmayan bir fantaziye hiç de dikkate almak zorunda olmadığımız kanaatindeyiz.¹⁰ Nihayet, Le Cour’un yapmış olduğu şey, anti metafizik ve anti inisiyatik Batılı “bireyselcilik” kuramını tekrar olumlamak için durumdan yararlanmaktır, ki bu da onun işidir ve sadece onu bağlar; ve, bireysel bayağılıklardan çok az sıyrılmış olduğunu gösteren bir gururlulukla şunu ekliyor: “Bakış açımızı savunuyoruz; zira biz bilgi (ya da ilim) alanında atalarız.” Bu iddia gerçekten biraz olağanüstüdür; Le Cour kendini bu kadar yaşlı mı zannediyor? Modern Batılıların kimsenin ataları olmadıkları bir yana, aslında neseb bile değildirler; zira kendi özgün inisiyasyonlarının anahtarını kaybetmişlerdir; Doğulu öğretilerle ilişkili olarak hiçbir şey bilmeyenler bu konuda ne derlerse desinler, “sapa Doğu’da olmuş” değildir. Le Cour’un sözcüğünü tekrar kullanacak olursak, “atalar” ilksel tradisyonun sahipleridir, başkaları olamaz; ve bugünkü çağda, bu atalar kuşkusuz Batı’da bulunmamaktadırlar.

10. *Swastika* sözcüğünü *zwadisca* olarak yazan da aynı de Sarachaga’dır. Öğrencilerinden birine bir gün bu durumdan söz ettiğimizde, bizi onun böyle yazmakta kendine özgü nedenlerinin bulunmasının gerektiği hususunda temin etti. Bizce bu biraz fazla kolay bir açıklamadır!

ATLANTİS TRADİSYONUNUN MANVANTARA'DAKİ YERİ

köken olarak, sözcüğün tam anlamında “kutupsal” olan ve başlangıç noktasını şimdiki *Manvantara*’nınin oluşturduğu ilksel tradisyon ile, çok daha kısıtlı bir dönemle ilişkili olup ikincil ve türemiş bir tradisyon olan Atlantis tradisyonu konusunda çok sık olarak ortaya çıkan karışıklığa, daha önce, Atlantis ve Uzak Kuzey başlıklı yazımızda işaret ettik. Bu karışıklığın, manevî alt merkezlerin, Yüce Merkez’in imajıyla oluşturulmuş olmalarıyla ve aynı adın onlar için de kullanılmış olmasıyla belirli bir ölçüde açıklanabileceğini o zaman ve başka çeşitli vesilelerle söyledik.¹¹ Nitekim, bu şekildedir ki, Tolteklerden dolayı merkezî Amerika ile ilişkilendirilen Atlantis *Tula*’sının Uzak Kuzey *Tula*’sının bir türevi gibi olması gerekmektedir; ve bu *Tula* sözcüğü Denge anlamına gelir ve bu bağlamda kutupsal Büyük Ayı takımıydı ile, yine Denge ile ilişkili olan Zodyak işareti

11. Bkz. Özellikle *Le Roi du Monde* (Âlemin Hükümdarı)

arasında bağıntı vardır. Sapta-riksha'nın (yedi *Rishis*'in simgesel mekânı), belirli bir dönemde, Büyük Ayı takımyıldızı ve aynı şekilde (ancak Zodyak konumunda olan) yedi yıldızdan –yani, Atlas'ın kızları olan ve Atlantis'liler de denilen *Pléiade*'lerden– oluşan, Pléiades takımyıldızı ile ilişkilendirilmesini de Atlantis tradisyonu ile bağıntılandırmak gerekir.

Bunlar, özgün nitelikleriyle bağıntılı oldukları geleneksel merkezlerin coğrafi konumlarına olduğu kadar devrî süreç içindeki (zamansal) konumlarına da uygun düşmektedir; zira burada her şey bazı tekabüliyetlerin yasalarını bilmeyenlerin zannettiklerinden çok daha fazla birbirini tutmaktadır. Uzak Kuzey rüzgârı bölgesi açıkça Kuzey'e tekabül etmektedir ve Atlantis de Batı'ya; ve bu, açıkça birbirinden ayrı olan iki bölgenin adlandırılmasında –aynı kökten gelen isimlerin her ikisi için de kullanılmasıyla– birtakım karışıklıkların olabildiğine dikkati çekmek gerekir. Gerçekten, bu kökün harflerde oluşturulan yer değişimleriyle *hiber*, *iber* ya da *eber* ve *ereb* biçimlerini alarak kış bölgesini, yani Kuzey'i, ve akşam ya da batan güneş bölgesini yani Batı'yı ve buralarda bulunan halkları ifade ettiği görülmektedir; bu da açıkça yukarıda söz etmiş olduğumuz türden bir durumdur.

Atlantis merkezinin Doğu-Batı eksenini üzerindeki konumu onun, Kuzey-Güney kutupsal eksenini üzerinde bulunan Uzak Kuzey merkezine bağımlılığını ortaya koymaktadır. Gerçekte, her ne kadar bu iki eksen, birlikte uzayın altı yönünün oluşturduğu komple sistemde yatay bir haç denilebilecek alanı oluşturuyorlarsa da, buradan Kuzey-Güney ekseninin Doğu-Batı eksenine kıyasla görece olarak dikey olmadığı sonucunu çıkarmamak gerekir; bu dikeyliği başka yerde açıklamıştık.¹² Yine, yıllık devir

12. Bkz. Bizim *Le Symbolisme de la Croix* (Haç'ın Simgeselliği) ilişkin incelememiz. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

simgeselliğine uygun olarak, bu iki eksenden birine gündönümü eksenini, diğerine ise gün-tün eşitliği (*equinoxe*) eksenini adı verilebilir; ve bu yılın başlangıç noktasının her geleneksel tarzda aynı olmamasını anlaşılmasını olası kılar. Normal olarak nitelendirilebilecek olan, ve ilkel gelenek ile doğrudan uygunluk içeren başlangıç noktası kış gündönümüdür; yılın gün-tün eşitliklerinden biriyle başlaması olgusu, Atlantis geleneklerinde söz konusu olduğu üzere, ikincil bir gelenekle bağlantılı gösterir.

Öte yandan, gündüz evresinde akşama tekabül eden bir bölgede bulunan Atlantis geleneklerine bugünkü yeryüzü beşeriyeti devrinin son bölümlerinden birine ait –dolayısıyla görece olarak yeni– olarak bakılması gerekir; ve aslında, doğrulanması güç olan belirlemeler aramaya kalkışılmaksızın onun, kesinlikle, şimdiki *Manvantara*'nın ikinci yarısına ait olduğu söylenilebilir.¹³ Ayrıca, sonbaharın yılda gündeki akşama tekabül ettiği gibi, İbranî geleneklerindeki dünyanın sonbahar gündönümünde (*Bereshith* sözcüğünün harflerinde yapılan bir tür yer değiştirmeye oluşturulmuş olan sözcük ile *Thishri* ayının ilk gününde) yaratılmış olduğuna değin görüşte de Atlantis âlemiyle olan bir tekabüliyet doğrudan bir ima söz konusudur; ve belki de Yaratılış'ın “günler” öyküsünde “akşam”ın (*ereb*) “sabah”tan (*boqer*) önce zikredilmesi-

-
13. Atlantis uygarlığının ömrünün –ekinoks zamanlarının değişimi sürecinin yarısı olarak kabul edilen– bir “büyük yıl”a (*grande année*) eşit olmasının gerektiğini düşünüyoruz. Bu uygarlığın sona ermesine yol açan büyük felakete gelince, bazı tutarlı verilere göre, muhtemelen o büyük felaket Kali-Yuga çağına –bugün ondan söz edenlerin, onun kökenini ve mahiyetini artık bilmez oldukları malum bir çağı başlangıcını oluşturan– 720. yılından yedi bin iki yüz sene önce olmuştur. Bu tarih (Kali-Yuga'nın 720. yılı - Ç.N.) malum bir çağın başlangıcını oluşturmaktadır; ancak bugün hâlâ ondan söz edenler, artık onun kökenini ve mahiyetini bilmez olmuşlardır.

nin en doğrudan nedeni de budur.¹⁴ Atlantis tradisyonunun kırmızı ırkın tradisyonu olmuş olması nedeniyle bu husus “Âdem” isminin sözcük anlamının “kırmızı” olması olgusunda bir teyid bulabilir; ve yine İncil’deki tufan, Atlantis kıtasının kaybolmasına yol açan afete doğrudan tekabül ediyor gibidir; ve dolayısıyla, o tufanın, Hindu tradisyonuna göre, ilksel tradisyon döneminde, bizim *Manvantara*’mızın başlamasından hemen önce olmuş olan *Satyavrata* tufanı ile karıştırılmaması gerekiyor olabilir.¹⁵ Tabii ki, tarihsel (yön) olarak nitelendirilebilecek olan bu yön, diğer yönleri hiçbir biçimde dışlamaz (ya da diğer yönlerden bağımsız değildir - Ç.N.); zaten, bir temel devir ile –onun bölümlerini oluşturan– ikincil devirler arasındaki benzeşim uyarınca, tüm bu türden değerlendirmelerin daima çeşitli düzeylere uygulanabilir olduklarını hiçbir zaman gözden kaybetmemek gerekir; demek istediğimiz, intikal ister Mısırlılardan ister tamamen başka kaynaklardan yapılmış olsun, Atlantis (alt) devrinin İbranî tradisyonunda temel olarak alınmışa benzediğidir.

Bu uyarıyı yapmamızın nedeni; Batı’dan gelen akımın, Atlantis’in kaybolmasından sonra Kuzey’den gelmiş olan ve doğrudan ilksel tradisyondan kaynaklanan bir diğer akım ile birleştirilmesinin, *Manvantara*’nın son bölümüne özgü çeşitli tradisyonel tarzların oluşmasına yol açan birleştirmenin nasıl yapılmış olduğunu belirlemenin özellikle güç gibi görünmesidir. Her hâlükârda, burada, önceki bir dönemde ilksel tradisyondan çıkmış olanın (yine) ilksel tradisyonun içinde basit bir eritilmesi söz konusu değildir; önceden farklılaşmış olan tarzlar arasındaki

14. Aynı şekilde, Araplarda da günün saatlerini mağribden, yani güneşin batışından itibaren saymak adettir.

15. Buna karşın, eski Yunanlardaki Deucalions ve Ogygès tufanları çok daha sınırlı dönemlere ilişkin ve Atlantis tufanından sonraki kısmî felaketleri ifade ediyor gibidirler.

–yeni zaman ve mekân koşullarına uygun olacak olan başka tarzların oluşmasını sağlamaya yönelik olan– bir tür kaynaştırma söz konusudur; ve iki akımın bir tür özerk olarak belirmeleri Atlantis tradisyonundan bir bağımsızlığın söz konusu olduğu izleniminin sürmesine katkıda bulunabilir. Bu birleştirmenin hangi koşullar içinde gerçekleştirildiği araştırılmak istenildiğinde, kuşkusuz, Keltlere ve –bir halk ile değil de bir ruhban sınıfı ile ilişkili olan– Kalde’ye özel bir önem vermek gerekir; ancak eski Mısırlıların tradisyonları gibi Kelt ve Keldânî tradisyonlarının da ne olmuş olduklarını bugün kim bilebilir? Tamamen kaybolmuş olan tradisyonlar hakkında herhangi bir şey söylemekte ne denli ihtiyatlı olursa yeridir ve kuşkusuz, bu konuları aydınlatacak olan şey, profan arkeologların çalışmaları değildir; ancak, unutulmuş bir geçmişle ilişkili pek çok kalıntının da günümüzde toprak altından çıktığı aynı derecede doğrudur ve bu olgu nedensiz olmaz. Bu bulgulardan çıkabilecek sonuçlara ilişkin olarak önceden herhangi bir fikir öne sürmek riskine girecek değiliz; bunu yapanlar konunun muhtemel kapsamını değerlendirmekten genel olarak acizdirler; kuşkusuz burada bir “zamanların işareti”-ni (*signe des temps*) görmek gerekir: yeni devrenin hazırlanmasına başlangıç noktası oluşturmak üzere, *Manvantara*’nın sonunda, her şeyin tekrar buluşması gerekmiyor mu?

ÜÇÜNCÜ KISIM

HZ. ÂDEM İSMİNE İLİŞKİN BİRKAÇ MÜLÂHAZA

“Atlantis tradisyonunun *Manvantara*’daki yeri” üzerine olan incelememizde *Âdem* isminin sözcük anlamının “kırmızı” olduğunu ve bunda –kırmızı ırkın tradisyonu olan– Atlantis tradisyonu ile İbranî tradisyonu arasındaki bağının işaretlerinden birinin varlığının görülebileceğini söyledik. Öte yandan, meslektaşımız Argos, “kan ve kanın gizemlerinden bazıları” konusundaki ilginç köşe yazısında bu *Âdem* ismiyle ilişkili olarak farklı görünebilecek olan bir türetme yapıyor: “topraktan olma” anlamındaki (*adamah*) alışılmış yorumu anımsattıktan sonra (bu ismin –Âdem–) “kan” (*dem*) sözcüğüyle ilişkili olup olmadığı sorusunu yöneltiyor; fakat tüm bu isimlerin aslında tek ve aynı kökten gelmeleri nedeniyle, aralarındaki farklılık sadece görünüştedir.

Öncelikle, dilbilimsel açıdan, *Âdem*’i (“toprak” anlamında yorumlanan) *adamah*’tan türeten avami etimolojinin yanlış ol-

duğuna dikkati çekmek uygun düşer; diğer türetme daha makuldur; fakat aslında, iki ad da bir aynı kökten, “kırmızı varlık” anlamına gelen *adam* sözcüğünden gelmektedirler. *Adamah* sözcüğünün anlamı en azından kökensel olarak, ne genel olarak topraktır (*erets*), ne de öge olarak topraktır (*iabashah* –bu sözcüğün ilksel anlamı, bu ögenin karakteristik niteliğini belirtircesine, “kuruluk”tur–); bu sözcük, özgün olarak plastik özelliklerinden dolayı biçim verilmeye elverişli olan, kırmızı kil anlamına gelir; ve seramikçinin çalışması çoğu kez tezâhür etmiş varlıklarının farklılaşmamış (ya da ham) ilksel maddeden üretilmesinin simgesi olarak görülmüştür. Bu aynı nedenledir ki, “kırmızı toprak”, –her ne kadar belirli özelliklere sahip olması nedeniyle ancak çok görelî olarak ham (ya da ilksel) madde olarak kabul edilebilecek ise de– ham (ya da ilksel) maddenin figürlerinden biri olarak alındığı düşünülebilecek olan, hermetik simgesellikte özel bir önem taşır gibi görünmektedir. Beşeriyetin atasını ifade eden *Âdem* ismi ile toprak arasındaki yakınlığın, “toprak” anlamına gelen *humus* sözcüğünün (insan anlamına gelen) *homo* ve *humanus* sözcükleriyle garip bir yakınlık içerdiği Latin dilinde de başka bir biçimde bulunduğunu ekleyelim. Öte yandan, *Âdem* isminin kırmızı ırk tradisyonu ile daha özel olarak ilişkilendirilmesinde bu isim toprak ve Batı ile de ilişkisellik içerir.

“Kan” anlamına gelen *dem* sözcüğüne gelince (ki bu sözcük İbranîce ve Arapçada bulunur), bu da aynı *adam* sözcüğünden türemedir¹⁶: kan kırmızı sıvıdır, bu onun en doğrudan belirgin olan niteliğidir. Dolayısıyla, kan ile *Âdem* ismi arasındaki bu ya-

16. Kökte bulunan baştaki *elif* türevde kaybolmaktadır, bu rastlanılan bir durumdur. Bu *elif* hiçbir biçimde, –dilbilimsel kavrayışları çoğunlukla fantazi niteliğinde olan– Latouche’un olmasını istediği gibi, bağımsız bir anlamı olan bir ön ek değildir.

kınlık tartışılmazdır ve ikisinin de bir ortak kökten türemişliğiyle açıklanır; fakat bu türeyiş her ikisi için de doğrudan bir türeme gibi görünmektedir ve, *dem*'e yapılacak eklenti ile *âdem* sözcüğünün oluşturulmuş olması mümkün değildir. Konuya başka bir biçimde, daha az dilbilimsel olarak bakılabileceği ve bu meydana, insana kanından (ya da kanının renginden - Ç.N.) dolayı “kırmızı” denildiği de doğrudur; ancak böyle bir açıklama pek tatmin edici değildir, zira kan sadece insanda bulunan bir şey değildir; onda hayvanlarla ortaklaşa olarak bulunan bir özelliktir, dolayısıyla onu gerçekten karakterize edemez. Aslında, hermetik simgesellikte, yeşil rengin bitkiler alemiyle ve beyaz rengin de madenler alemiyle ilişkili olması gibi, kırmızı renk de hayvanlar alemiyle ilişkilidir;¹⁷ ve bu durum, kırmızı renkle ilişkili olarak, hayvansal canlılığın kaynağı, ya da daha çok dayanağı olarak kabul edilen kan ile bağıntılıdır. Bir diğer yandan, *Âdem* isminin kırmızı ırk ile olan daha özel ilişkiselliğine gelince, bu durum kanın organik yapıdaki egemenliğine bağlanamaz gibi görünmektedir; zira kan ögeler arasından toprağa değil de ateşe tekabül eder; ve ateş ögesiyle tekabüliyet içeren siyah ırktır; aynı ırk, yönlerden de Güney ile bağıntılıdır.

Yine *âdem* kökünün türevleri arasında olarak –“kızıl” anlamına gelen ve *Âdem* sözcüğünden sadece sesli harflerde farklılığı olan– *edom* sözcüğünü zikrelelim; İncil’de *Edom* ismi *Esav*’ın bir lakabıdır; onun nesebine verilen Edomlular ismi ve onların ülkelerine verilen (ve İbranîcede Edom’un dışısiyle ifade edilen) “Idumea” ismi buradan kaynaklanır. Bu bize *Zohar*’da geçen “Edom’un yedi kralı”nı anımsatıyor, ve *Edom* ile *Âdem* arasındaki yakın benzerlik bu ismin (*Edom* sözcüğünün - Ç.N.) bura-

17. Bu üç rengin simgeselliğine ilişkin olarak, bkz. bizim *Dante ve Orta Çağ’da Dinî Sembolizm’e (L’Ésotérisme de Dante)* ilişkin incelememiz.

da yitik uygarlıkları, yani önceki *Manvantara*'lardaki uygarlıkları ifade etmek için kullanılmış olmasının nedenlerinden biri olabilir.¹⁸ Bu sonuncu noktanın "Âdemden öncekiler" (*preadamites*) konusuyla da bağıntısının olduğu görülmektedir: Âdem, kırmızı ırkın ve o ırkın özel tradisyonunun başlangıcı olarak alınırsa, burada sadece, bugünkü beşerî devrin akışı içinde, ondan önce var olmuş olan diğer ırklar söz konusu olabilir; daha yaygın bir anlamda, yani tüm bugünkü insanlığın ilk örneği olarak alındığında ise, "Edom'un yedi kralı"nda ima edilen şu önceki insanlıklar söz konusu olacaktır. Tüm durumlarda, bu konuda oluşmuş olan tartışmalar boşunaymış gibi görünmektedir; zira burada hiçbir güçlüğün çıkmaması gerekiyordu; gerçekten, en azından "Allah, bizim bildiğimiz Âdem'den önce, yüz binlerce (yani belirsiz sayıda) Âdem yarattı" şeklinde bir hadisin bulunduğu İslâm tradisyonu için bu böyledir; zira bu hadis, devrî dönemlerin ve o dönemlerde var olmuş olan beşeriyetlerin çokluğunun ve çeşitliliğinin olabileceğince açık bir teyididir.

Kanın, canlılığın dayanağı olduğu hususuna değinmişken, daha önce yapıtlarımızdan birinde açıklamış olduğumuz üzere,¹⁹ kanın gerçekten, bedensel organizmanın, canlı varlığın latîf (*subtil*) hali –"ruh" (tekevvündeki *nephesh haiah*), yani etimolojik anlamda, varlığın canlandırıcı ya da yaşatıcı ilkesi (*anima*)– ile olan bağlarından birini oluşturduğunu anımsatacağız. Hindu tradisyonunda latîf hal, *têjas* ya da ateşsel öge ile benzeşim içinde olarak alınarak, *Taijasa* sözcüğüyle ifade edilir; ve ateşin, özgün niteliği olarak ışık ve ısı biçiminde kutuplaşması gibi, latîf hal de bedene birbirinden farklı ve birbirini tamamlayıcı iki tarzda

18. Bkz. *Le Roi du Monde (Âlemin Hükümdarı)*, VI. Bölüm.

19. Bkz. *L'Homme et son devenir selon le Védânta (İnsan ve Vedanta'ya Göre İnsanın Oluşumu)*, XIV. Bölüm. Yine bkz. *L'Erreur spirite (Ruhçu Yanılgı, İz Yayıncılık)*, s. 116-119.

–ısısalılık açısından kan vasıtasıyla, ışıksallık açısından ise sinir sistemi vasıtasıyla– bağlıdır. Gerçekten kan, salt fizyolojik açıdan bile, canlandırıcı ısının ileticisidir; ve bu durum, kanlı canlı mizaç ile ateş ögesi arasındaki, yukarıda değinmiş olduğumuz tekabüliyeti açıklar. Öte yandan, ateşte, ışığın yüksek yönü ısının ise aşağı yönü temsil ettikleri söylenilebilir: İslâm tradisyonunda meleklerin “kutsal ateş”ten (ya da nurdan) yaratılmış oldukları ve İblis’e uyarak başkaldıranların tümünün doğalarındaki nuraniyeti yitirip sadece bir karanlık (yani nursuz, ışıksız) bir ısıya sahip hale geldikleri öğretilir.²⁰ Dolayısıyla kanın, latîf halin aşağı yönüyle doğrudan bağıntı içinde olduğu söylenilebilir; ve kanın yiyecek maddesi olarak kullanılmasının –hayvansal canlılıkta içerilen ve insanın psişik öğelerine karışıp özümşendiklerinde gerçekten çok kötü sonuçlara yol açabilecek olan en kaba şeylerin de bedene alınmasına neden olacağından dolayı– yasaklanmış olması, buradan kaynaklanır. Kanın büyü işlemleminde (aşağı düzeyle uyum sağlayarak “cehennem” zâtîyetlerini çekmek için) sık sık kullanılması da yine buradan kaynaklanır; ancak öte yandan, kanın, bazı koşullarda yüksek bir yön ile ilişkilendirilmesi de mümkündür ki, hayvan kurban edilmesini gerektiren dinî ve hatta –*mitra*’lardaki boğa ile ilişkili uygulamalar örneği– inisiyatik töreler bu bağlamdadırlar; bu açıdan Hâbil’in, kansız olan Kâbil’inkine zıt nitelikteki (yani kanlı olan - Ç.N.), kurban olayına değinmiş olduğumuz üzere, bir fırsatını bulduğumuzda bu sonuncu noktaya da belki tekrar değiniriz.

20. Arapçadaki *nâr* (ışık) sözcüğü ile *nâr* (sıcaklık olarak, ateş) sözcüğü arasında bulunan bağıntı bunu belirtici niteliktedir.



KABALA

k*abala* terimi, İbranicede en genel anlamıyla “tradisyon”dan başka şeyi ifade etmez; ve en alışlagelmiş olarak, bâtinî ya da inisiyatik tradisyonu ifade etmesine karşın, fazla belirlenimli olmadan kullanıldığında, kimi kez zâhirî tradisyona da uygulandığı olur.²¹ Dolayısıyla bu terim, aslında herhangi bir tradisyonu ifade edebilir; fakat İbranice olduğundan dolayı, bir başka dilden yararlanıldığında, başka vesilelerle belirtmiş olduğumuz üzere, onu sadece İbranî tradisyonuyla ilişkili olarak, ya da daha tam bir ifadeyle, tradisyonun özgül İbranî tarzı için kullanmak normaldir. Bunun üzerinde durmamızın nedeni, bazılarında bu sözcüğe bir başka anlam vermek; onu, nerede bulunurlarsa bu-

-
21. Bu bazı yanlış anlamalara yol açmıyor değildir: nitekim, bazılarının *Talmud*’un, bâtinî anlamında, “Kabala” ile bağıntılı olduğunu öne sürdüklerini gördük; aslında, *Talmud* pekala da “tradisyon”dur; fakat salt zâhirî, dinsel ve şeriat/yasa anlamında.

lunsunlar, özel tradisyonel bilgileri ifade eder olarak kullanmak eğiliminin bulunduğunu ve bu sözcükte –onda hiç de bulunmayan– her türden az ya da çok olağanüstü şeyler bulduklarını zannettiklerini gözlemlemiş olmamızdır. Tüm bu fantazi niteliğindeki yorumlarla zamanımızı yitirmeyi hiç istemiyoruz; bu tür yorumları çürütmüş olmak açısından bu sözcüğün gerçek özgün anlamını belirtmek daha yararlı olacaktır, ve bizim burada yapmayı düşündüğümüz tüm şey de budur.

K B L kökü, İbranicede ve Arapçada,²² temelde, birbirinin karşısında bulunan iki şeyin ilişkisini ifade eder; bundan türemiş olan sözcüklerin, “karşılaşma” ve hatta “zıtlaşma” örneği, çeşitli anlamlarının tümü buradan kaynaklanır. Her iki dilde de *kabal* fiiliyle ifade edilen, kabul etmek, ağırlamak, almak gibi, var olan iki terimin birinden diğerine bir geçiş mefhumu da bu ilişkiden (karşı karşıya bulunmak ilişkisinden - Ç.N.) doğar; ve *kabala* –yani “alınmış olan” ya da, birinden diğerine nakledilmiş olan (*traditum*)– da doğrudan buradan türemiştir. Bu intikal mefhumu ile bir kalıt, miras fikrinin ortaya çıktığını görüyoruz; ancak, kökün ilk anlamının eşzamanlı olduğu kadar ardışık, uzaysal (ya da mekânsal) olduğu kadar da zamansal olabilen bir bağıntıyı ifade ettiğine dikkati çekmek gerekir. Bu, hem “karşı” (yani uzaysal olarak “karşıda bulunan”) hem de (zamansal olarak) “ön” (ya da “önce” - Ç.N.) anlamlarına gelen İbranice *kabal* ve Arapça *kabl* ön eklerinin çifte anlamlılıklarını açıklar; ve bu “ön” ve “karşı” (ya da “önde” ve “karşıda” - Ç.N.) sözcüklerinin arasındaki yakınlık, biri eşzamanlılık bağlamında diğeri ise ardışıklık bağlamında olan, bu iki kiplik (*modalité*) arasında belirli bir benzerliğin bulunduğunu iyi göstermektedir. Bu aynı

22. Bu iki dilin çoğu kez birbirini aydınlatıcı nitelik taşımalarını sağlayan pek çok ortak kök içermeleri –belki de yeterince hesaba katılmamış olan– olgusuna dikkati çekeceğiz.

zamanda, belirgin bir çelişkinin çözümünü de mümkün kılar: bir zamansal ilişki söz konusu olduğunda en yaygın fikrin burada öncelik fikri olmasına ve dolayısıyla geçmiş ile bağıntılı olmasına rağmen, aynı kökten gelen türevlerin geleceği (Arapçasıyla, “önde gitmek” anlamındaki *istikbal*’den türemiş olan “*müstakbel*”i) ifade ettikleri de olur; nitekim, tamamen benzer biçimde, Fransızcada da geçmişin bizden önce ve geleceğin de bizim önümüzde olduğu söylenmez mi? Sonuç olarak, her hâlükârda, gerek uzaysal (mekânsal) gerekse zamansal bir ilişkinin oluşması için, iki terimden birinin diğerinin “önünde” ya da diğerinden “önce” olması yeterlidir.

Tüm bu belirlemeler, yine aynı şekilde hem İbranicede hem de Arapçada bulunan ve çıkış noktaları açıkça farklı olmakla birlikte, türemiş olan anlamların bunlarınkilere yakınlaşmaları nedeniyle, bunlara çok yakın –hatta çoğunlukla aynı– anlamları olan bir başka kökün incelenimiyle de teyid edilebilirler. Söz konusu olan, birinci olarak, –sadece zamansal açıdan değil, fakat başka herhangi bir açıdan da– “önce (ya da, önde) olmak” (*kadem-kıdem*) anlamına gelen K D M köküdür. Böylece ki bu kökten gelen sözcükler için, köken ve eskilik (İbranice *kedem*, Arapça *kıdm* ya da *kıdem*) anlamlarına ilaveten, öncelik ya da öncelik hakkı ve hatta gidiş, ilerleme (Arapça *tekaddum*)²³ gibi anlamlar da söz konusudur; ve yine burada da İbranice *kadam* ve Arapça *koddâm* edatı, “önde olmak” ve “önce olmak” şeklinde çifte anlam taşır. Ancak, temel anlam, burada gerek hiyerarşik olarak gerekse kronolojik olarak, “birinci olan”dır; yine en sık ifade edilen fikir “köken oluşturmak” ya da “ilk olmak”tır, ve zamansallık açısından da “eskilik”tir: böylece, İbranice *kad-*

23. Kıdem (*kadem*) sözcüğünün “ayak” (*pied*), yani yürümeye (ya da ilerlemeye) yarayan, anlamına gelmesi buradandır.

môn, Arapça *kadîm*, olağan kullanışta “eski” anlamına gelirler; ancak, ilkeler alanına uygulandıklarında “temel (ya da esas)” anlamında olarak tercüme edilmelidirler.²⁴

Bu aynı sözcüklere ilişkin olarak başka değerlendirmeler de söz konusudur: İbranicede **K D M** kökünün türevleri aynı zamanda Doğu’yu da, yani “köken”in bulunduğu tarafı da ifade ederler; şu anlamda ki o, doğan güneşin ortaya çıktığı taraftır (Latince *origo* kelimesinden türeyen *oriens*, *oriri*), güneşin bir günlük güzergahının başlangıç noktasıdır; ve aynı zamanda, doğmakta olan güneşe doğru dönüldüğünde önde bulunan noktadır da.²⁵ Böylece, *kedem* aynı zamanda “Doğu” anlamına gelir ve *kadmôn* da aynı zamanda “Doğulu” anlamına gelir; ancak, bu adlandırmalarda Doğu’nun, yeryüzü beşeriyeti tarihi açısından bir önceliğinin teyidini görmek istememek gerekirdi; zira sık söylemek fırsatını bulmuş olduğumuz üzere, tradisyonun ilk kaynağı Kuzey’dedir, hatta “kutup”tadır, ve (dolayısıyla) hiçbir biçimde ne doğudadır ne de batıdadır; yapmış olduğumuz bu açıklama bize epey yeterli görünmektedir. Bu bağ-

-
24. *El-insânül-kadîm*, yani “asıl (ya da ilk) insan” deyimini Arapçada (sözlük anlamı açısından bütünsel ya da “mükemmel insan” anlamına gelen insan-ı kâmil’in eş anlamlısı olan) “evrensel İnsan”ın adlarından birini oluşturur; İbranicedeki tam karşılığı *Adam Kadmôn*’dur.
25. İsa’nın kimi kez *Oriens* olarak adlandırılmış olduğunu belirtmek ilginç olacaktır. Kuşkusuz, bu adlandırma doğan (ya da yükselen) güneş simgeselliği ile bağıntılandırılabilir. Ancak, burada belirtmiş olduğumuz çift anlamlılık nedeniyle, aynı zamanda ve hatta özellikle, onu İbranice *Elohi Qedem* ile ya da Tanrı/Kelam’ı (*Verbe*) “günlerin (ya da gün doğumlarının) Öncesi”, ya da çeşitli tradisyonlarda (Hindu tradisyonundaki “Brahmâ’nın günleri”, İbranî tradisyonundaki “yaratılış günleri” örneği) simgesel olarak “gün”ler ile temsil edilen tezahür devirlerinin İlkesi olarak tanımlayan ifade ile yakınlaştırmak gerekiyor da olabilir.

lamda, bu “yöneliş (ya da yönlendirilme)” konularının tradisyonel simgesellikte ve bu simgeselliğe dayalı olan tören ve adetlerde, genel olarak yeterince büyük bir önem taşıdıklarını ekleyeceğiz; ayrıca, bunlar zannedildiğinden çok daha karmaşıktırlar ve birtakım yanlış anlamalara da yol açabilirler; zira tradisyonel tarzların çeşitliliği nedeniyle, pek çok farklı yöneliş türleri vardır. Söylemiş olduğumuz üzere, doğan güneşe (ya da güneşin doğduğu yöne - Ç.N.) doğru dönüldüğünde, Güney “sağda kalan” taraf olarak (*yemîn* ya da *yemen*; Sanskrit dilinde: *dakshina*) ve Kuzey de “solda kalan” taraf olarak (İbranice *şemôl*, Arapça *şimâl*) nitelendirilmektedir; ancak, yöneliş öğle düzlemindeki (*meridyen*) güneşe doğru da yapılabilmektedir, ve o zaman artık Doğu’ya değil de Güney’e yönelinmiş olmaktadır: nitelik, Arapçada Güney’e, diğer adlandırmaların arasında *kible* de denilir ve *kıblî* sıfatı “güneydeki” anlamına gelir. Bu son terimler bizi K B L köküne götürmektedirler; ve aynı *kible* sözcüğünün, İslâm’da, namaz sırasında dönülen yönü ifade ettiği de bilinmektedir; bu, tüm durumlarda alınan yöndür; ve daha da ilginç, bu *kible* sözcüğünün imlasının *kabala* sözcüğününkinin tamamen benzeri olmasıdır.

Şimdi, şu soru akla gelebilir: niçin tradisyon, İbranicede K D M kökünden gelen bir sözcük ile değil de K B L kökünden gelen bir sözcük ile ifade edilmiştir? Bu bağlamda, İbranî tradisyonunun bir ikincil tarz ve türev oluşturması nedeniyle, kökensellik ya da esas olmak mefhumunu ifade eden bir adlandırmanın ona uygun olmadığı söylenilebilirdi; fakat bu bize çok önemli bir husus gibi görünmemektedir; zira doğrudan ya da değil, tüm tradisyonlar kaynaklarla bağıntılıdır ve esas tradisyondan türemişlerdir; ve hatta İbranice ve Arapça dahil, tüm kutsal dillerin ilksel (ya da esas) dili belirli bir biçimde temsil ettiklerinin kabul edildiğini başka yerde gördük. Gerçek neden, burada özellikle önem

taşıyanın, –başlangıçta belirtmiş olduğumuz üzere– “tradisyon” sözcüğünün de özgün olarak ifade ettiği gibi, düzgün (ya da doğru) ve kesintisiz bir intikalın söz konusu olması gibi görünmektedir. Bu intikal şimdiki zamanı geçmişe bağlayan ve de şimdiki zamandan geleceğe doğru devam etmesi gereken “zincir”i (İbranice *şelşeleth*’i, Arapça *silsile*’yi) oluşturur: bu, şu yakınlarda söz etmek fırsatını bulmuş olduğumuz “tradisyon zinciri” (*şelşeleth ha-kabbalah*), ya da “inisiyatik zincir”dir; ve bu, aynı zamanda, geçen zamanlarla birlikte devir’i sonuna götüren ve sonu başlangıca bağlayan, ve hatta –ilk (ya da ilkesel) kaynağının zaman-dışı ve “beşer-dışı” olması nedeniyle– bu iki uç noktanın da ötesine uzanarak, onu diğer devirlere uyumlu bir biçimde bağlayıp, onlarla birlikte daha geniş bir “zincir”in, bazı Doğu tradisyonlarının tüm evrensel tezâhür düzeylerinin giderek bütünleştikleri “dünyalar zinciri” olarak adlandırdıklarının oluşumuna katkıda bulunan bir “yöneliş”in (Arapça *kıble*’ye yönelişin) belirlenimidir (ya da gereğidir).

KABALA VE SAYILAR İLİMİ

belirli bir tradisyonel tarza dahil olan “kutsal ilimler”in, en azından ikincil ve alt ögeler olarak, sadece az ya da çok yapay olarak o tarza bağlanmış olan, ârızî katma (ek) türleri oluşturmaktan çok uzak olup o tradisyonel tarzın gerçekten tamamlayıcı bir parçasını oluşturdukları hususunu sık sık vurguladık. Şayet bir tradisyonun gerçek ruhuna az da olsa nüfuz edilmek isteniliyorsa, bu noktayı iyi anlamak ve hiçbir zaman gözden uzak tutmamak gerekir; ve, tradisyonel öğretileri incelediklerini öne sürenlerde, söz konusu ilimleri, gerek bunların özümsemelerinin içerdiği özel güçlük, gerekse –onları modern sınıflandırmaların çerçevesi içine sokmanın olanaksızlığının dışında– her şeyi zâhirî bakış açılarına indirgemeye ve öğretileri “felsefi” ve “mistik” terimlerle yorumlamaya çabalayan herhangi bir kimse için varlıklarının özellikle engelleyici olması nedeniyle –dikkate almamak eğilimine günümüzde yeterince sık rastlanması nedeniy-

le– bu hususa dikkati çekmek de o denli gerekli olmaktadır. Bu tür “dıştan” (zâhiren) ve olabildiğince kutsal-dışı amaçlarla yapılan incelemelerin beyhudeliği üzerinde bir kez daha genişlemesine durmak istememekle birlikte yine de bunu belirteceğiz; zira örneklerini her gün görmekte olduğumuz üzere, bunların kaçınılmaz olarak yol açtıkları bozuk kavrayışlar koyu cehaletten bile kesinlikle çok daha kötüdür.

Kimi kez bazı tradisyonel ilimlerin, belirtmiş olduğumuzdan daha önemli bir rol oynadıkları ve kendi olağan (*contin-gent*) düzeylerinde kendiliklerinde içerdikleri özgün değerinde dışında öğretinin –ayrışmalarını öğretiyi tamamen anlaşılmaz kılan– yüksek ve esas kısmıyla ilişkili simgesel ifade vasıtaları olarak alındıkları bile olur. İslâm bâtınılığında olduğu gibi, İbranî Kabala’sıyla ilişkili olarak, orada büyük ölçüde “harfler ilimi” ile özdeşleşen, “sayılar ilimi”nde de özellikle ortaya çıkan budur ve bu, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, her açıdan birbirine çok yakın olan İbranî ve Arap dillerinin yapılarından kaynaklanır.²⁶

Sayılar iliminin baskın rolde olması Kabala’da en yüzeysel bir gözlemcinin bile dikkatinden kaçmayacak ve en önyargılı ya da taraflı “eleştiri”lerin bile hiçbir biçimde yadsıyamayacağı ya da gizleyemeyeceği kadar belirgin bir olgudur. Ancak, bunlar bu hususla ilişkili olarak, onu önyargılı fikirlerinin çerçevesi içine sokmak amacıyla, en azından yanlış yorumlar vermekten geri kalmazlar; burada özellikle, az ya da çok kasıtlı olarak oluşturulan ve büyük ölçüde, nerelerde birtakım benzerlikler saptasa hemen

26. Bkz. önceki “Kabala” başlıklı bölüm. Yine bu meyanda, okurların, *Symboles fondamentaux de la science sacrée (Kutsal İlimin Temel Sembolleri)* adlı eserin VI. bölümünü oluşturan *Harfler İlimi* üzerine olan incelemeye bakmalarını rica ediyoruz.

tüm gücüyle oralarda “alıntı”lar görmeye yönelen, çok ünlü “tarihsel yöntem”in kötüye kullanımından kaynaklanan bu karışıklıkları çözümlemeyi amaçlıyoruz.

Üniversite çevrelerinde Kabala’yı, onun eskiliğini ve içeriğini indirgeyecek biçimde, Yeni Eflatunculuk ile bağıntılandırmanın moda olduğu bilinmektedir; nitekim Yunanlardan kaynaklanmayan hiçbir şeyin olamayacağı gerçekten kabul edilmemiş midir? Oysa, Yeni Eflatunculuk’un bile özgül Yunan olan hiçbir şeyi bulunmayan pek çok öge içerdiği ve özellikle Yahudilik’in, İskenderiye çevresinde çok hatırı sayılır bir önem taşımış olduğu; öyle ki gerçekten alıntılar yapılmışsa, bunların iddia edilenin tersi yönde (yani Yunanlarca) yapılmış olabileceği maalesef unutulmaktadır. Bu sonuncu varsayım çok daha doğru gibi görünmektedir; zira öncelikle, bir yabancı öğretiden alıntılar yapmak Yahudi zihniyetinin egemen çizgilerinden birini oluşturmuş olan “özelliklerini korumak eğilimi” (*particularisme*) ile hiçbir biçimde bağdaşmazdı; ve sonra zira, Yeni Eflatunculuk hakkında ne düşünülürse düşünülün, o her hâlükârda sadece, görelî olarak zâhirî bir öğretiyi temsil eder (bâtınî türden veriler üzerine kurulmuş olsa bile onların bir zâhirîleştirilmelerinden ibarettir), ve böyle olduğundan dolayı, Kabala tradisyonu her zaman olagelmiş olduğu üzere, esasta inisiyatik olup aynı zamanda çok da “kapalı” olan bir tradisyon üzerinde hiçbir gerçek etki oluşturamamıştır.²⁷ Ayrıca, Kabala ile Yeni Eflatunculuk arasında ne, özellikle çarpıcı benzerliklerin varlığını; ne de bu sonuncunun sunuluş tarzında, sayıların Kaba-

27. Bu sonuncu, neden İslâm bâtınılığının aynı Yeni Eflatunculuğa yakınlığı savına karşı da geçerlidir. Araplarda sadece felsefe Yunan kökenlidir ki, zaten her yerde özgün olarak “felsefe” adı verilebilecek olan her şey Yunan kökenlidir. Ancak, burada söz konusu olan artık kesinlikle felsefe değildir.

la'daki gibi karakteristik bir role sahip oluşunu göremiyoruz; zaten Yunan dili böyle bir şeye hiç müsait değildi; oysa yineleyelim ki, burada İbranî diline özgü olan ve dolayısıyla onunla ifade edilen tradisyonel tarza en baştan beri bağlı olması gereken bir şey vardır.

Bu, kuşkusuz Yunanlarda da tradisyonel bir sayılar iliminin bulunmuş olduğuna karşı çıkmak gerekir demek değildir; bilindiği gibi, basit bir felsefe olmayıp özgün bir inisiyatif karaktere de sahip olan Pisagorculuk'un temelini böyle bir ilim oluşturur; ve Eflatun sadece, özellikle *Timaios*'ta sunduğu şekliyle, öğretisinin tüm kozmolojik bölümünü değil, fakat "fikirler kuramı"na (*théorie des idées*) varıncaya dek pek çok şeyi buradan çıkarmıştır. Dolayısıyla, gerçekten Yunanlarda Kabala ile ilişkili bir kıyas ögesi bulmak isteniliyorsa Pisagorculuk'a yönelmek gerekir; ancak "alıntılar" iddiasının tüm boşunallığı burada en açık bir biçimde ortaya çıkar; zira, pekala ikisinde de, benzer biçimde, sayılar ilimine hayati bir önem veren iki inisiyatif doktrin ile karşı karşıyayızdır; fakat her iki öğretilerde de bu ilim köklü biçimde farklı tarzlarda sunulmuştur.

Burada daha genel nitelikte birkaç değerlendirme yapmak yararsız olmayacaktır: Öncelikle, aynı ilime çeşitli tradisyonlarda rastlanılması tamamen normaldir; zira, hangi alanda olursa olsun, hakikat tek bir tradisyonel tarzın tekelinde olamaz; kuşkusuz hakikate inanmayan tenkidlerde görülenin tersine, burada şaşırtıcı olan bir şey yoktur; ve aslında, bunun tersi olan bir durum sadece şaşırtıcı değil, aynı zamanda anlaşılmasız olurdu. Burada, iki farklı tradisyon arasında –bunlardan birinin diğerinden tartışılmaz biçimde daha eski olması durumunda bile– az ya da çok doğrudan bir iletişimin var olmuş olmasını gerektiren hiçbir şey yoktur: herhangi bir hakikat onu daha önceden ifade etmiş olanlardan bağımsız olarak keşfedilemez ve belirtile-

mez mi? Ve ayrıca, bu bağımsızlık, bu aynı hakikatin gerçekten başka bir tarzda ifade edilmesi durumunda daha da muhtemel değil midir? Ayrıca, bunun tüm tradisyonların ortak kökenli oldukları hususuna hiç ters düşmediğini de iyice vurgulamak gerekir; bu ortak kökene bağlı olarak, ilkelerin (daha sonraki kuşaklara - Ç.N.) iletilmesi illa ki bu bağlamdaki tüm gelişmelerin ve bu gelişmelerin yol açmış olabildiği tüm (çeşitli - Ç.N.) uygulamaların da iletilmesini gerektirmez; tek kelimeyle “uyarlanma” ile ilişkili olan tüm şeylere özgün olarak şu ya da bu tradisyonel tarza aitmişler gözüyle bakılabilir; ve bunların eşdeğerlerine başka yerlerde de rastlanılması, doğal olarak, bu aynı ilkelerden –(kuşkusuz, her yerde aynı olan ve kökenlerinin ilksel tradisyona dek uzandığının kabul edilmesi gereken, bazı simgesel ifade tarzlarının dışında) hangi farklı özel tarzlarda ifade edilmiş olurlarsa olsunlar– aynı sonuçların çıkarılmalarının gerekmesinden dolayıdır. Mümkünât düzeylerine inildikçe ilkelerden uzaklaşılması ölçüsünde, genel olarak, tarzlar arasındaki farklılıklar daha büyük olacaktır; ve bazı tradisyonel ilimlerin anlaşılmasında karşılaşılan başlıca güçlüklerden birini de bu durum oluşturur. Herhangi bir doğrudan zincirlenmenin varlığının (yani tamamen herhangi bir aracı tradisyondan kaynaklanmanın - Ç.N.) öne sürülmesini tamamen boşuna bir şey haline getirmeleri nedeniyle, bu değerlendirmelerin, tradisyonların kökeni ya da içerdikleri öğelerin kaynağı konusunda, kutsal-dışı dünyada anlaşıldığı şekliyle “tarihsel” bakış açısından, hemen hemen tüm öneme sahip oldukları kolayca anlaşılacak olan bir şeydir; ve, iki tradisyonel tarz arasında çok daha yakın bir benzerliğin gözlemlendiği durumlarda bile o benzerlik, çoğu kez çok tutarsız olan, bir “alın-tı”nın söz konusu olduğu savlarından çok daha fazla olarak, bu tarzların bulunmuş olduğu toplumlarda (ırk, dil tipi, varoluş biçimi, vd. gibi) belirli ortak ya da benzer koşulların var olmuş

olmasından kaynaklanan “yakınlaşma”ların söz konusu olduğu savlarıyla açıklanabilir.²⁸ Bu gerçek bir (doğrudan - Ç.N.) zincirlenmenin var olması ihtimalinin tamamen dışlanması gerektiği anlamına gelmez; zira tüm geleneksel tarzların doğrudan ilkel gelenekten kaynaklanmadıkları, fakat başka tarzların kimi kez aracı rolünü oynamış oldukları açıktır; ancak bu sonuncular çoğu kez, tamamen yitip gitmiş olan geleneklerden dırlar; ve bu intikaller, genel olarak –gerçekleştirilmiş oldukları vasıtaların olağan tarihin araştırma yöntemleriyle belirlenmeyecek nitelikte olmaları bir yana– araştırma alanı çok sınırlı olan olağan tarihin en ufak bir verisini dahi içerebileceği kadar eski çağlarla ilişkilidirler.

Tüm bunlar bizi konumuzdan ancak görünüşte uzaklaştırmaktadır; ve Kabala ile Pisagorculuk arasındaki ilişkilere dönecek olursak, şimdi şu soruyu sorabiliriz: Kabala –bunun Pisagorculuk’tan gerçekten önce olduğu varsayılsa bile– Yeni Eflatun-

-
28. Bu özellikle Kabala ile İslâm bîatinîliği arasındaki, daha önce işaret etmiş olduğumuz ifade benzerliğine uygulanabilir. Ve bu meyanda, bu sonuncuyla ilişkili olarak yapılacak yeterince ilginç bir belirleme vardır: İslâmî bîatinîliğin, İslâm bünyesi içindeki “zâhirîci” (*exoteriste*) rakipleri ona bir yabancı kökenlilik atfederek onu yıpratmaya çok uğraşmışlardır; ve en ünlü *sûfiler*in İranlı olmalarını bahane ederek, onda özellikle Mazdeizm’den sözde alıntılar görmek istemişlerdir. Bu ucuz yorumu “harfler ilimi”ne de yöneltmişlerdir. Oysa, eski İranlılarda buna benzer herhangi bir şeyin bulunduğuyla ilişkin olarak hiçbir belirti yoktur. Buna karşın, bu ilim, tamamen kıyaslanabilir bir biçimde olarak, Yahudilik’te bulunmaktadır. Bu da –daha sonra değineceğimiz ortak kökenlilik bir yana– atıfta bulunmuş olduğumuz “benzerlikler” ile çok basitçe açıklanmaktadır. Bu olgu, en azından, İslâm-öncesi ve Arap olmayan bir doktrinden alıntı yapılmış olduğu fikrine biraz tutarlılık kazandırabilecek olan tek olgu idi. Ancak, öyle görünüyor ki bu hususun hiç farkına varmamışlar!

culuk'tan doğrudan türemiş olamaz ise ve, az sonra daha kesin bir biçimde tekrar ele alacağımız üzere, çok büyük bir tarz farklılığından dolayı olsa bile, en azından ikisinin de, kimilerine göre (açıkça anlaşılacağı üzere, bizi İskenderiye döneminin epey ötesine götürecek biçimde) Eski Mısır tradisyonlarının oluşturduğu ortak bir kökeninin bulunduğu düşünülemez mi? Hemen söyleyelim ki bu çok suistimal edilmiş olan bir kuramdır; ve Yahudilik'e gelince, az ya da çok kurgusal bazı iddialara rağmen, onda Mısır tradisyonundaki herhangi bir şeyle en ufak bir bağlantı bulmak bize göre imkânsızdır (temelin kaçınılmaz olarak tüm tradisyonlarda aynı olması nedeniyle, burada sadece biçimden söz ediyoruz); kuşkusuz, gerek türeme gerekse basit yakınlık nedeniyle, ve yüzyıllar önce sönmüş olan bu tradisyonlara ilişkin olarak gerçekten bir şeyler kavranılabilmesi ölçüsünde, Keldânî tradisyonu ile arasında daha gerçek bağların bulunduğu düşünülebilir.

Pisagorculuk için sorun belki de daha karmaşıktır; ve –ister dar anlamda ister simgesel anlamda alınsınlar– Pisagor'un seyahatlerini illa ki şu ya da bu ulusun öğretilerinden (bazı ayrıntılar için bir şey söylenilemezse de, en azından esasa ilişkin olarak) alıntılar almak olgusuyla bağlantılandırmak gerekmez; daha çok bunların az ya da çok eşdeğer olan inisiyasyonlarla bazı bağları güçlendirmeye ya da kurmaya yönelik oldukları düşünülebilir. Aslında, Pisagorculuk özellikle Eski Yunan'da daha önceden var olmuş olan ve esas kaynağını başka yerde aramak gerekmeyen bir şeyin devamını oluşturmuş gibidir: "Sırlar"dan (*Mystères*), ve özellikle İâ çağından önce acayip bir zamansal rastlantıyla hemen hemen tüm ulusların tradisyonlarında biçim değişikliklerinin yaşandığı, şu VI. Yüzyıl döneminde muhtemelen bir "yeni-den adaptasyon"dan başka şey olmayan Orfecilik'ten söz etmek istiyoruz. Yunan Misterlerinin de Mısır kökenli oldukları sık sık

söylenilmiştir; fakat bu denli genel bir sav çok fazla “basitçe”dir (*simpliste*); ve şayet bu, (haklarında tersi düşünülmüş gibi görünse de) Elefsina Gizemleri örneği bazı durumlar için doğru olabilse, diğerleri hakkında yöneltilecek böyle bir sav hiçbir biçimde desteklenemez.²⁹ Dolayısıyla, gerek Pisagorculuk için olsun, gerekse önceki Orfecilik için olsun “bağlantı noktası”nın hiçbir biçimde Elefsina’da değil, fakat Delfi’de aranması gerekir; ve Delfi’nin Apollon’u hiç de Mısırlı değil, fakat –her hâlükârda İbranî tradisyonu için söz konusu edilemeyecek bir köken olarak– Uzak Kuzeylidir;³⁰ bu husus bizi doğrudan, sayılar ilimi ve bunun aldığı farklı biçimlere ilişkin olarak, en önemli noktaya götürür.

Bu sayılar ilimi, Pisagorculuk’ta, geometrik biçimler bilimiyle yakından bağıntılı olarak belirir; ve zaten, bu açıdan tamamen Pisagorcu olan Eflatun’da da bu böyledir. Burada Helen zihniyetinin, özellikle görsel biçimlerin değerlendirilmesiyle ilişkili olarak, karakteristik bir çizgisinin ifadesinin varlığı görülebilir; ve matematik ilimlerinin arasında Yunanların daha özellikle geliştirmiş oldukları şeyin geometri olduğu bilinmektedir.³¹ Ancak,

-
29. Musa ve aynı zamanda Orfe’nin Mısır tapınaklarındaki inisiyasyonlarının görüldüğü; hiçbir ciddi temele dayanmayan bazı anlatıların sadece birer fantazi/hayal ürünü olduklarını söylemeye gerek bile yok; Abbé Terrasson’un *Séthos*’undan beri bunlar Mısır inisiyasyonu üzerine anlatılmamış mıydı?
 30. Burada doğrudan türeme söz konusudur. Asıl tradisyonun Uzak Kuzeyli olması nedeniyle istisnasız tüm tradisyonel tarzlar sonuçta bu kökene bağlansalar bile, İbranî tradisyonu için söz konusu olduğu gibi, bu türemenin –tam olarak belirlenmeleri çok zor olan az ya da çok uzun bir araçlar dizisi vasıtası ile– çok dolaylı olarak oluşmuş olduğu durumlar da vardır.
 31. Buna karşın, cebir Hint kökenlidir ve Batı’ya çok sonraları, –ona hiç değişmemiş olan ismini (*el-cebr*) de vermiş olan– Araplar vasıtasıyla girmiştir.

en azından burada söz konusu olan “kutsal geometri”ye ilişkin olarak bir şey daha vardır: Pisagor ile Eflatun’un “geometrik” Tanrısı, en kesin ve deyim yerindeyse, “teknik” anlamında alındığında, Apollon’dan başkası değildir. Bu konuda bizi çok fazla uzaklara götürecek olan geliştirmelere giremeyiz ve belki başka bir vesileyle bu konuyu tekrar ele alıriz; şimdilik, bu olgunun Pisagorculuk ile Kabala’nın ortak kökenli oldukları savına açıkça zıd düştüğünü belirtmek bize yeterlidir ve özellikle birbirlerine yaklaştırıldıkları nokta –ve aslını söylemek gerekirse de, böyle bir yakınlıktırmayı düşündürtebilecek tek nokta– olan sayılar iliminin oynadığı rol nedeniyle iki öğreti arasındaki belirgin benzerlik açısından bile bu böyledir.

Bu aynı sayılar ilimi, Kabala’da, geometrik simgecilik ile hiçbir biçimde aynı şekilde bağıntılı değildir ve bunun böyle olduğu kolayca anlaşılır; zira bu simgecilik İbranîlerin ve Arapların, aslında olmuş oldukları gibi, yerli halklara uygun değildi.³² Buna karşın, burada Yunanlarda eşdeğeri olmayan bir şeyi buluyoruz: aralarındaki sayısal tekabülîyetler nedeniyle sayılar iliminin harfler ilimiyle yakın bağıntılılığı, hatta pek çok açıdan özdeşliği; bu, en azından bu şekliyle, İslâm bâtınîliğinin, yani sonuçta Arap tradisyonunun dışında başka hiçbir yerde görülmeyen ve Kabala’nın karakteristiği olan bir durumdur.³³

32. Bu hususa ilişkin olarak bkz. *Le Règne de la quantité et les signes des temps (Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri)* adlı eserin Kâbil ve Hâbil üzerine olan XXI. bölümü. Belirtmiş olduğumuz gibi, Süleyman’ın, Tapınağın inşası sırasında yabancı işçilere (yani mimarlara) çağrıda bulunmak zorunda kalmış olduğunun unutulmaması gerekir. Geometri ile mimari arasındaki yakın ilişki nedeniyle bu özellikle anlamlı bir olgudur.

33. Bu meyanda *gematria* sözcüğünün (bu sözcük Yunan kökenli olmakla birlikte aynı kökenden diğerleri gibi, görelî olarak yakın zaman-

Bu tür değerlendirmelere Yunanlarda rastlanılmaması ilk bakışta garip görünebilir;³⁴ zira onlarda da harflerin (İbranî ve Arap alfabelerinde eşdeğerleri bulunanlar için bunlardakinin aynısı olan) sayısal bir değeri vardır ve hatta tüm sayılandırma işareti bu bağlamdadır. Ancak, bu durumun açıklanımı yeterince basittir: Yunan yazısı aslında, –gerek, en çok öne sürüldüğü üzere, Fenike’den olsun, gerekse her hâlükârda, kesin bir belirlenim içermeksizin, “Doğu”dan (*qadmée*) olsun– dışarıdan ithal edilmedi ve harflerin isimleri bunu kanıtlayıcı niteliktedir ve de, sayısal ya da başka türden simgesellik açısından, hiçbir zaman dil ile gerçekten bütünleşmemiştir.³⁵ Tersine, İbranice ve Arapça gibi dillerde, sözcüklerin anlamları yazınsal (ya da edebî) simgesellikten ayrımlanamazlar; ve bunların, sözcükleri oluşturan harflerin sayısal değerlerinin belirlenimi bir yana, en derin –yani tradisyonel ve inisiyatik açıdan gerçekten önem taşıyan– anlamları açısından tam bir yorumlarını sunmak da imkânsızdır; zira, unutmamak gerekir ki, burada aslında “kutsal diller” söz konusudur; sayısal olarak eşdeğer olan kelimelerin arasında bulu-

larda ortaya çıkmıştır. Bu hiçbir biçimde bu sözcük ile ifade edilmek istenilenin daha önceleri var olmuş olmadığı anlamına gelmez), çoğu kez öne sürüldüğü gibi geometria’dan türememiş olduğunu hatırlatalım. Burada da söz konusu olan yine grammata/harfler ilimidir.

34. Yunan metinlerinde benzer bir şeye, ancak Hristiyanlık’la birlikte rastlanmaktadır ve dolayısıyla, açıkça İbranî kökenli olan öğelerin bir başka bağlama oturtulmaları söz konusudur. Burada özellikle İncil’in son kitabı *Apokalips*’e atıfta bulunuyoruz ve muhtemelen irfan (*gnosticisme*) ile ilişkili metinlerde de aynı türden şeyler bulunabilir.
35. Sözcüklerin simgesel yorumunda (örneğin Eflatun’un *Cratyle*’inde) bile bu sözcükleri oluşturan harfler değerlendirilmez; Sanskrit dilindeki *nirukta*’da da böyledir. Ancak, Hindu tradisyonunun bazı vecdelerinde çok gelişmiş bir harf simgeselliği varsa da bu burada söz konusu olandan tamamen başka ilkelere dayanır.

nan bağıntılar ve yol açtıkları ikameler, kimi kez bunun özellikle net bir örneğidir.³⁶ Dolayısıyla, burada, başlangıçta söylemiş olduğumuz gibi, aslında bu dillerin yapılarından kaynaklanan –ve Yunan dilinde görülenin tersine– dışarıdan yapılmış bir katkı olmaktan çok uzak olup, ona özgün “organik” bir biçimde bağlı olan bir şey vardır; ve hem İbranicede hem de Arapçada bulunan bu ögeye, haklı olarak, bu iki dilin ve ifade ettikleri iki tradisyonun ortak kaynağından, yani “İbrahimî” tradisyondan gelme olarak bakılabilir.

Dolayısıyla, şimdi bu iki değerlendirmeden gerekli sonuçları çıkarabiliriz: şöyle ki, Yunanlar ve İbranîlerdeki sayılar ilimini ele aldığımızda, onun birbirinden çok farklı iki biçime bürünmüş olduğunu ve bir yandan geometrik bir simgeselliğe, öte yandan yazınsal (edebî) bir simgeselliğe dayalı olduğunu görüyoruz.³⁷ Bunların birinden diğerine “alıntı”lar yapılmış olması söz konusu olamaz; sadece, kaçınılmaz olarak tüm geleneksel tarzların arasında görüldüğü üzere, eşdeğerlilikler vardır; ayrıca, bu durumlarda gerçek bir önem taşımayan ve gerçek başlangıcının (en zorakileri de dahil olarak) herhangi bir kronolojiye dahil edilebilecek çağların çok gerisine dayanması nedeniyle muhtemelen de çözümlenemez olan, “öncelik” konusunu ta-

36. Bazılarının daha “uygun” olduğu bahanesiyle Arapçayı Latin harfleriyle yazmak fikrinin tamamen kabul edilemez ve hatta (daha olağan nitelikteki değerlendirmeler bir yana, Arap harflerinin tümünün Latin alfabesinde karşılıklarının bulunmaması nedeniyle) saçma olmasının nedenlerinden biri de buradadır. Bazı Doğu uzmanlarının bu fikrin yayıcılığını yapmalarının gerçek motifleri, onların öne sürdüklerinden tamamen başkadır; ve bu motiflerin siyasî kaygılarla bağıntılı bir “anti geleneksel” niyet göz önüne alınarak araştırılması gerekir; fakat bu başka bir konudur.

37. “Dayalı” diyoruz, zira bu simgesellikler, iki durumda da sayılar iliminin belirgin “dayanağı”nı ve adeta “gövdesi”ni oluşturmaktadırlar.

mamen bir kenara bırakıyoruz. Ayrıca, ortak bir doğrudan köken varsayımının da aynı şekilde bir yana bırakılması gerekir; zira bu bilimin bütünleyici bir parçasını oluşturduğu tradisyonun bir yandan “Apolloncu” bir kaynağa, yani doğrudan Uzak Kuzey’e ve öte yandan da, (İbranî ve Arap isimlerinin de gösterdiği gibi) “Batı’nın kayıp adası”ndan gelmiş olan tradisyonel akım ile ilişkili olan “İbrahimî” tradisyonla bağıntılı bir kaynağa dayanmakta olduğunu görüyoruz.³⁸

38. Kutsallık-dışı aritmetik ile herhangi bir karıştırmayı önlemek için sürekli olarak “sayılar ilimi” deyimini kullanıyoruz; örneğin “arithmologie” gibi bir başka terim de kullanılabilirdi; fakat, yeni icad olan ve bazılarının özellikle, gerçek tradisyonel sayılar ilimiyle hemen hemen hiçbir ilişkisi olmayan bir tür “falcılık sanatı” ile ilişkilendirdikleri “numerologie” terimini, karma yapısında içerdiği “barbarizm” nedeniyle bir kenara bırakmak gerekir.

“YAHUDİ KABALASI”³⁹

bugüne dek Kabala üzerine, gerçekten ciddi bir nitelik taşıyan hiçbir inceleme yapılmamıştı; Adolphe Frank’ın kitabı, ününe rağmen, özellikle üniversite önyargılarıyla dolu ve İbrani-ce hakkında tamamen bilgisiz olan yazarının incelemeye çabalandığı konuyu anlamak yetisinden ne denli yoksun olduğunu gösteriyordu; Papus’ünkiler gibi, fantazi niteliğinde oldukları kadar da düzensiz olan bazı derlemelere gelince, bunlardan söz etmemek daha iyi. Dolayısıyla, burada doldurulması gereken can sıkıcı bir boşluk vardı ve Paul Vulliaud’nun⁴⁰ önemli çalışması bize bunu yapmak amacına yönelikmiş gibi görünmüştü; fakat, her ne

39. Bkz. *La Kabbale juive (Yahudi Kabalası)*, Gabriella Pirinoli tarafından tercüme edilerek, *Ignis* dergisinde (1925, s. 116) yayınlanmış olan yazı.

40. *La Kabbale juive: histoire et doctrine (Yahudi Kabalası: Tarih ve Doktrin)*, E. Nourry, Paris, 1923: 2 cilt: 520 ve 460 s.

kadar bu çalışma çok bilinçli olarak yapılmış ve epey ilginç şeyler içeriyor ise de, onu okuyunca belirli bir düş kırıklığına uğramış olduğumuzu itiraf etmemiz gerekiyor.

Çekinmeksizin öğütleyebilmekten çok mutluluk duyacak olduğumuz bu kitap, çok genel olan başlığının vaad eder göründüğünü içermiyordu ve kitabın içeriği kusursuz olmaktan çok uzaktı.

Aslını söylemek gerekirse, “eleştirel deneme” (*essai critique*) alt-başlığının bizi bu kitabın hangi zihniyet ile yazıldığı hususunda önceden uyarması gerekirdi; zira “resmî” bilim adamlarınca kullanıldığında, bu “eleştiri” kelimesinden ne anlamak gerektiğini çok iyi biliyoruz; fakat Vulliaud’nun o kategoriye dahil olmaması nedeniyle bu denli can sıkıcı bir yoruma müsait olan bir terimi kullanmış olmasından dolayı önce şaşırdık. Sonra, yazarın bu yolla, sezinletmek istediği niyetini daha iyi anladık; bu niyeti bir “çifte amaç”ının olduğunu belirttiği şu notta çok açıkça ifade edilmiş olarak bulduk: “Kabala’yı ve tarihini incelemek, sonra da, çoğunlukla iyi olarak tanınan yazarların uyguladıkları bilimsel yöntemi sunmak” (c. II, s. 206).

Dolayısıyla, onun için söz konusu olan bu yazarları izlemek ya da onların önyargılarını benimsemek değil, fakat tersine onları mağlup etmektir ki bundan dolayı onu ancak kutlayabiliriz. Yalnız şu var ki, onlarla onların zemininde ve bir tür, onların kendi silahlarıyla mücadele etmek istemiş ve bundan dolayı da benim yerindeyse eleştirileri eleştirmeye kalkışmıştır. Aslında, kendisi de irfanî bakış açısındadır; ancak, her ne kadar bunu bilerek yapmışsa da bu tutumun hangi noktaya kadar gerçekten ustaca ve yararlı olmuş olduğu sorusu akla gelebilir. Vulliaud, Kabalacı olmadığını öne sürüyor; ve bunu bizi şaşırtmış olan ve pek iyi anlayamadığımız bir ısrarla öne sürüyor. O halde, o da “profan” olmayı bir marifet sayan ve şimdiye dek sadece resmî çevreler-

de rastlamış olduğumuz ve onlara karşı haklı bir sertliğin örneğini sergilemiş olduklarından mı? İşi kendini basit bir amatör olarak nitelemeye dek vardiıyor; bu hususta onun kendisine haksızlık ettiğine inanmak isteriz. Böyle yapmakla, iddialarını tartıştığı yazarlara karşı ona gerekli olacak olan otoritenin büyük bir kısmından kendini yoksun kılmıyor mu? Kaldı ki şu, bir öğretiyi “kutsallık-dışı” bakış açısından, yani “dışarıdan” değerlendirmek tarafgirliğinin derin bir kavrayış elde etmeye bir engel oluşturduğu kanatindeyiz. Ve dahası, bu tutum yapay bile olsa bu durum onu daha az üzücü kılmaz; zira söz konusu kavrayışı elde etmiş olmasına rağmen, bu tutumu takınmakla ondan hiçbir belirti vermemek zorunda kalacaktır ve bu da öğretisel kısım açısından iyi olmayacaktır. Eleştirisel bölüme gelince, burada yazar nitelikli yargıktan çok kalem tartışmacısı figürü çizmektedir ki bu da onun için apaçık bir düşüklüktür. Ayrıca, tek bir yapıt için iki amaç çoktur ve muhtemelen biri fazladır; ve Vulliaud’nun durumunda, çoğu kez bu amaçlardan, yukarıda sıralamasını yapmış olduğumuz üzere, ikincisinin ona birinciyi unutturmuş olması çok üzücüdür; oysa en önemli olan birincidir. Tartışmalar ve eleştiriler başlıkları daha çok salt öğretisel türden bir konuyu belirten bölümleri de dahil olarak kitabın başından sonuna dek sürüyor; bir düzensizlik ve karışıklık izlenimi veriyor. Öte yandan, Vulliaud’nun yapmış olduğu eleştirilerin arasında, Renan ve Frank ile ve de bazı okültistlerle ilişkili olanlar örneği, tamamen doğrulanmış olanlar var ise de, daha tartışılabilir olan başkaları da vardır; nitekim özellikle Vulliaud’nun (*La Langue hébraïque restituée*’nin –yeniden oluşturulmuş İbranî dili– yazarına karşı Napolyon’un kinini miras almamışsa da, ki bu varsayım daha az gerçekçidir) bazı hahamsal kinlerini yansıtır nitelikte olan Fabre d’Olivet’ye ilişkin olanlar böyledir. Her hâlükârda ve hatta en haklı olanlar, layık olunmayan ünleri eleştirmeyc yönelik

olanlar söz konusu olsa bile, aynı şeyleri daha kısaca ve özellikle daha ciddi olarak ve de daha az saldırgan bir tonla söylemek mümkün olamaz mıydı? Yapıt bundan kuşkusuz kazançlı çıkardı; zira öncelikle, çok sık bürünmüş olduğu ve kötü niyetli kişilerin yazara karşı kolayca kullanabilecekleri bir tartışma yapıtı görünümünde olmazdı; sonra da daha kötüsü olarak öz (ya da, esas), sonuçta aksesuar niteliğinde ve yeterince görelî bir öneme sahip olan değerlendirmelere daha az feda edilmiş olacaktı. Başka üzücü kusurlar da var: örneğin, biçim kusurları kimi kez rahatsız edici; yalnızca son derecede çok olan ve yanlış doğru çizelgelerinin ancak çok küçük bir kısmını düzeltebildikleri izlenim yanılgılarından değil, fakat aynı zamanda çok sık rastlanılan ve ne denli iyi niyetli de olursa tipografi hesabına kaydedilmeleri zor olan yanlışlıklardan da söz ediyoruz. Bu şekilde çeşitli kalem sürçmeleri var. Bunların belirli bir miktarını ortaya çıkardı; ve ilginçtir ki bunlar, özellikle, sanki daha acele olarak yazılmış gibi ikinci ciltte bulunmaktadır. Nitekim, örneğin; Frank “Stanislas Koleji’nde” değil (s. 241) fakat, çok farklı olarak, “France Koleji’nde” felsefe öğretmeni-ydi. Yine, Vulliaud İbranîce uzmanı Louis Cappel’i kimi kez “Cappelle” ve kimi kez de “Capele” olarak yazmıştır; söz konusu kişinin imzası gözümün önünde olduğundan, burada onun isminin doğrusunu veriyorum. Vulliaud acaba bu ismi Latinleşmiş şekilde mi gördü? Tüm bunlar çok önemli değil, fakat buna karşın, 26. sayfada 26 harflik bir kutsal isimden söz ediliyor ve sonra bu aynı ismi 42 harfli olarak buluyoruz; bu farklılık gerçekten anlaşılmazdır, ve burada bir eksiklik olup olmadığı sorusu akla geliyor. Yine bu bağlamda olan, ancak gerçek bir haksızlığa neden olduğu için daha ciddi olan bir diğer ihmale değineceğiz: *Encyclopédie britannique*’in bir redaktörüne yönelik eleştirisini şu cümle ile sona erdirir: “Aynı makalede Kabalacı öğretilerin çok küçümsendiğini (*absurdly over estima-*

ted) ve aynı zamanda Zohar’ın bir saçmalık (*farrago of absurdity*) olduğunu söyleyen bir yazardan sağlam bir mantık beklenemezdi” (c. II, s. 418). Bu İngilizce kelimeler Vulliaud tarafından kullanılmıştır; oysa “*over-estimated*” küçümsenmiş anlamına gelmez (doğru olanı “*under estimated*” dir); tam tersine “beğenilmiş” anlamına gelir ki bu da açıkça diğer anlamın zıddıdır; ve dolayısıyla, söz etmiş olduğu yazarın kitabındaki hatalar ne olurlarsa olsunlar, gerçekte orada o yazara yakıştırılan çelişki hiçbir biçimde yoktur. Kuşkusuz, bunlar sadece ayrıntılardır; fakat başkalarına karşı bu denli sert ve her an onların hatalarını yakalamaya hazır olununca, kendince yapılabilecek olan hatalara karşı da olabildiğince dikkatli olmak gerekmez miydi? İbranîce kelimelerin çeviriyazılarında (*transcription*) gerçekten nahoş olan bir biçimsizlik vardır; hiçbir çeviriyazının tam olarak doğru olamayacağını iyi biliyoruz; fakat hiç değilse bir çeviriyazı (türü) benimsendiğinde, o ne olursa olsun, sürekli olarak onu kullanmak tercih edilir bir durumdur. Dahası, çok aşırı aceleyle tercüme edilmiş benzeyen ve daha tatmin edici tarzda yorumlanabilecek olan kelimeler var; bu hususta hemen yeterince açık bir örnek vereceğiz. II. cildin 49. sayfasında üzerinde diğerleri arasından *luz* kelimesinin yazılı olduğu bir resim var; Vulliaud *luz* fiilinin Buxtorf tarafından verilmiş olan çeşitli anlamlarını, pek uygun görmediği için her birine bir soru işareti ekleyerek sıralamış, ancak aynı zamanda olağan olarak “badem” ya da “çekirdek” (ve aynı zamanda da hem meyveyi hem de ağacı ifade ettiği için, “badem ağacı”) anlamına gelen bir adsal (*substantif*) *luz*’un da bulunduğunu (ya da bulunacağını) düşünmemiş. Oysa bu aynı adsal, haham dilinde, bedeninin, ruhun (bedensel - Ç.N.) ölümden sonra bağlı kaldığı ve tahrip edilemez olan bir bölümünü ifade eder (bu arada, Leibnitz’in kuramlarının muhtemelen bu İbranî tradisyonundan esinlenilmiş olduklarını belirtmek ilginç olacak-

tır); bu sonuncu anlam kuşkusuz en ilgi çekici olanıdır ve öte yandan *luz* kelimesinin resimde bulunduğu yer, bizce bu anlamı teyid edici niteliktedir.

Yazar, kimi kez, haklarında Kabala’dan çok daha az bilgi sahibi olduğu konulara da değinmek hatasını işlemiştir; oysa pekala da o konularda konuşmaktan sakınabilirdi ve böylece de –ne denli mazur görülebilir olsalar da (hiçbir biçimde her alanda aynı derecede yeterli olunamayacağı üzere) ciddi bir çalışmayı ancak yıpratabilecek olan– bazı yanlış ifadelerde bulunması önlenmiş olurdu. Nitekim, bu bağlamda olarak, “Çin teozofisi”nden söz edilen bir bölüm bulduk ve bu bölümde teozofi kelimesinin hiçbir anlamında teozofi olmayan ve hangi kaynağa dayanılarak yapılmış olduğunu pek bilemediğimiz (zira, gerçekten de referans eksiktir) özeti çok fantazi niteliğinde olan Taoizm’i tanımakta biraz güçlük çektik. Örneğin, “aktif doğa, *tièn*=gök” orada “pasif doğaya –*kouèn*=yeryüzü, toprak–” karşıt olarak alınmaktadır; oysa *Kouèn* kelimesi hiçbir zaman toprak (ya da yeryüzü) anlamına gelmez ve “aktif doğa” ve “pasif doğa” deyimleri Uzak Doğu kavrayışlarından çok daha fazla olarak Spinoza’nın “*nature naturante*”sini ve *natura naturata*’sını akla getirmektedirler. Burada, “aktif mükemmellik” (*Khièn*) ile “pasif mükemmellik” (*Kouèn*) (“doğa” değil de “mükemmellik” diyoruz) ve “gök” (*tièn*) ile “toprak, ya da yeryüzü” (*ti*), yani iki birbirinden farklı ikilem, büyük bir saflıkla birbirine karıştırılmışlardır.

Doğu öğretilerinden söz etmeye başlamışken bu bağlamdaki bir diğer gözlemi sunacağız: Mısır uzmanları ile aynı türden diğer “uzman”lar arasındaki –bunların görüşlerine güvenmenin imkânsız olduğunu ortaya koyan– uyumsuzluğu çok yerinde olarak belirttikten sonra, Vulliaud aynı durumun Hint uzmanlarının arasında da bulunduğunu söylüyor ki bu doğrudur; ancak bu

son durumun diğerleriyle hiç kıyaslanamayacak olan bir durum olduğunu nasıl görmedi? Aslında, arkalarında gerçek izleyiciler bırakmaksızın yitip gitmiş olan eski Mısırlılar ve Asurlular gibi halklar söz konusu olduğunda (eldeki bilgileri) hiçbir doğrudan kontrol imkânımız yok, ve bazı parçasal ve varsayımsal (faraî) geliştirmelerin değerleri hakkında belirli bir kuşku duyulması çok normaldir; fakat uygarlıkları bize dek sürmüş ve hep canlı kalmış olan Hint ve Çin’e ilişkin olarak neyi nerede bulacağının bilmek tamamen mümkündür; önemli olan Hint uzmanlarının ne dedikleri değil, Hinduların kendilerinin ne dedikleridir. Kabala’nın gerçekte ne olduğunu belirlemek için sadece İbranî kaynaklarına yönelen ve Kabala’nın İbranî tradisyonu olması nedeniyle bunda da çok haklı olan Vulliaud, diğer tradisyonlar için de başka türlü hareket edilmemesinin gerektiğini kabul edemez mi?

Vulliaud’nun Uzak Doğu öğretilerinden çok daha iyi bilmediği (yani, haklarında Uzak Doğu öğretilerine ilişkin olarak sahip olduğu derecede az bilgi sahibi olduğu - Ç.N.) ve oysa Batı’yla ilişkili olmaları nedeniyle onun için ulaşılmaları daha kolay olan başka şeyler de var. Nitekim, örneğin; hakkında “resmî” ve profan tarihçilerin bildiklerinden daha fazla bir şey bilmiyorsa benzediği ve özde Hermesci olan karakteri de gözünden kaçmışa benzeyen Gül Haççılık; o sadece burada Kabala’dan tamamen farklı olan bir şeyin söz konusu olduğunu biliyor (ki, okültist ve modern bir “Kabalacı Gül Haç” fikri aslında salt bir fantezidir), fakat bu savı desteklemek ve basit bir olumsuzlamada kalmamak için Kabala ile Hermesçiliğin tamamen farklı iki tradisyonel tarz olduklarını kesin bir biçimde göstermek gerekirdi. Yine Gül Haççılık’la ilişkili olarak, Descartes’ın, Almanya’da bulunduğu sırada Gül Haç ile ilişkiye geçmeye çalışmış olduğunu (c. II, s. 235) anımsatmakla “klasik ilimin ulu kişilerinde küçük bir he-

yecan oluşturma nın” mümkün olacağını zannetmiyoruz, zira bu çok bilinen bir olaydır; ancak kesin olan şey, bunu başaramamış olduğudur ve yapıtlarındaki her türlü bâtinîliğe olabildiğince ters düşen zihniyet bu başarısızlığın hem ürünü hem açıklamasıdır. Açıkça ironik olan ve aradığı intisabı (ya da irtibatı - Ç.N.) bulamamış olan birinin tüm küskünlüğünü hissettiren bir sunu yazısını (*Thesaurus mathematicus*’un sunu yazısını), tersine Descartes’ın Fraternité’ye olası bir intisabının işareti olarak zikredildiğini görmek şaşırtıcıdır. Daha garip olanı, Vulliaud’nun Masonluğa ilişkin hatalarıdır; Kabala’dan söz etmeye kalkınca bir yığın karışıklık üreten Éliphas Lévi alay ettikten hemen sonra, Vulliaud’nun kendisi de Masonluktan söz ederken, Lévi’ninkiler kadar eğlendirici olan savlar ileri sürmüştür. Kabala ile Masonluk arasında hiçbir bağ bulunmadığını ifade etmeye yönelik olan şu bölümü aktaralım: “Masonluğu Avrupa ile sınırlandırmak olgusuna karşı olarak şu husus belirtilebilir: Masonluk evrenseldir, dünya çapındadır. Böyle olunca, acaba Çinliler ile Zencilerde de (Masonluğun) Kabalacı olduğu söylenilebilir mi?” (c. II, s. 319) Kuşkusuz, gizli Çin ve Afrika (özellikle Kongo) derneklerinin Kabala’yla hiçbir ilişkileri olmamıştır; fakat bunların, aynı şekilde Masonlukla da hiçbir ilişkileri olmamıştır; ve şayet Masonluk “Avrupa ile sınırlı kalmamış ise” bu yalnızca Avrupalıların onu dünyanın diğer kısımlarına sokmuş olmalarından dolayıdır. Ve işte yine aynı derecede ilginç olan bir şey: “(Masonluğun Kabala’dan esinlenilmiş olduğu kabul edilirse) bu anomali, yani Yahudi ırkına karşı sadece horgörü duyan Voltaire’in durumu nasıl açıklanır?” (s. 324). Dolayısıyla Vulliaud, Voltaire’in “Les Neuf Sœurs (Dokuz Kız Kardeşler)” locasına yalnızca onur niteliğinde olarak ve ölümünden altı ay önce kabul edilmiş olduğunu bilmiyor. Öte yandan, daha iyi bir örnek seçmiş olsaydı bile, bu yine bir şey kanıtlamayacaktı; zira en yüksek derecelerde bile, Masonluk hak-

kında hiçbir gerçek bilgisi olmayan pek çok mason vardır, hatta bunların çoğunluğu oluşturdukları bile söylenebilir (Vulliaud’nun, kuşkusuz, sıfatlarından etkilenecek çok haksız yere otoriteler olarak nitelediği Fransız Grand-Orient’inin (Büyük Doğu Locası’nın) ulu kişilerini de bunların arasına dahil edebiliriz. Yazarımız, tezine destek olarak, Almanya’da ve İsveç’te Yahudilerin dışlanmış oldukları Mason örgütlerinin bulunduğu olgusundan söz etseydi, bu onun için (sonraki geliştirmelerinde - Ç.N.) daha esin verici de olurdu; ancak, onun bu konuda hiçbir şey bilmediğini kabul etmek gerekir; zira buna en küçük bir imada bile bulunmuyor. Aynı bölümün son kısmında bulunan nottan şu satırları alıntılarlamak çok ilginç olacaktır: “çeşitli kişiler bize Masonluğun tek bir türü varmış gibi söz etmiş olmayı yakıştırabilirlerdi. Spiritüalist Masonluğun Fransız Grand-Orient’ine karşı yapmış olduğu büyük eleştirilerden habersiz değiliz; fakat her şey iyice ölçüp biçildiğinde, iki Mason okulu arasındaki bu çatışmayı bir aile tartışması olarak görüyoruz.” Sadece “iki Mason okulu” değil, fakat pek çok Mason okulu bulunduğunu; Fransız Grand-Orient’inin, İtalyan adaşı gibi, diğer Mason örgütlerince tanınmadığını; zira bunların Masonluğun bazı *land marks*’ını, yani temel ilkelerini dışladıklarını, ki bunun da yeterince ciddi bir “tartışma” konusu oluşturduğunu (oysa, diğer “okul”ların arasındaki ayrılıkların bu denli derin olmadığını) belirteceğiz. “Spiritüalist Masonluk” deyimine gelince, bazı spiritüalistlerin –Vulliaud’nun, bunlardan, genel olarak telkinlerine daha çok kapılmış olduklarının– icadı olan bu deyim kesinlikle hiçbir şeye tekabül etmemektedir. Ve biraz daha ilerde, “Spiritüalist Masonluk”un örnekleri olarak Ku-Klux-Klan’dan ve Orangiste’lerden (burada Royal Order of Orange’ın söz konusu olduğunu düşünüyoruz), yani –kuşkusuz üyelerinin arasında Mason olanların bulunabileceği fakat, kendilerinin, masonluk ile daha önce söz

etmiş olduğumuz, Kongo'daki gizli derneklerinkinden daha fazla bir ilişkileri bulunmayan ve— salt Protestan olan iki örgütten söz edildiğini görüyoruz. Kuşkusuz, Vulliaud tüm bunları ve daha pek çok şeyleri bilmeyebilir ve ona bir sitemde bulunmamız gerektiğini düşünmüyoruz; fakat, bunlar onun konusunun biraz dışında kaldığına ve öte yandan kendi konusunda bile tam olarak yetkin olduğunu öne sürmediğine göre, onu bunlardan söz etmeye zorlayan nedir? Her hâlükârda, şayet bu konuda kalsaydı, en azından bazı noktalarda yeterince doğru bilgiler edinmekte, —belirli bir gösterişle söz etmekten hoşlandığı, ender bulunan ve bilinmeyen— birtakım kitapları aramakta olduğundan daha az güçlükle karşılaşır.

Tabii ki tüm bu sakıncalılıklar bizim kitabın gerçek değerini kabul etmemizi ve tanık olduğu hatırı sayılır çabaya saygı duymamızı engellemezler; tam tersine, bu kusurların üzerinde bu denli durmuşsak bu, bir yazarı çok belirgin noktalarda eleştirmenin (aslında) ona yararlı olacağını düşündüğümüzden dolayıdır. Şimdi, Vulliaud, ona karşı çıkan modern yazarların (ki bunların arasında İsraililerin çok olması ilginçtir) tersine olarak Kabala'nın eskiliğini, özgül Yahudi ve sıkı sıkıya ortodoks karakterini çok iyi koymuştur; gerçekten “uscu” (*rationaliste*) eleştirilerde batinî tradisyonu zâhirî hahamlığa —sanki bunlar bir ve aynı öğretinin birbirini tamamlayıcı yönleri değillermiş gibi— karşıt olarak çıkarmak modadır. O, aynı zamanda (bu aynı “uscu”lar tarafından) çok yaygınlaştırılmış olup —Kabala'yı Yeni Eflatuncu öğretilerle bağıntılandırmak, Zohar'ı Leon'un Musa'sına atfetmek ve böylece onu bir XIII. yüzyıl ürünü yapmış olmak ve az ya da çok önemli olan diğerleri örneği— her türlü temelden yoksun olan birtakım efsaneleri de yıkmıştır. Dahası, Kabala'nın, bazılarının (kuşkusuz, onu Spinoza'nın —gerçekten panteist olan— kuramlarıyla bağıntılandırabileceklerini

zannederek) öne sürdüklerinin tersine, hiç de “panteist” olmadığını tam olarak koymuştur; ve çok yerinde olarak, bu deyim, sadece “bir huşu etkisi oluşturmak amacıyla” ve böylece daha sonraki tüm olası tartışmalardan kurtulunmuş olunacağı zannıyla, yerli yersiz en farklı kavrayışlara uygulanarak “garip biçimde suistimal edildiğini” belirlemiştir (c. I, s. 429). Bu suçma itham çok ucuza ve çok sık olarak tüm Doğu öğretileri için söz konusu edilmiştir; fakat, her ne kadar, yerli yersiz kullanılması nedeniyle sonuçta hiçbir şey ifade etmez hale gelse de, bu “panteist” deyimini bazı pısrık zihinler üzerinde etkisini daima göstermiştir; modern felsefe sistemlerinin icad etmiş oldukları deyimlerin yalnızca onlara uygulanabilecekleri ne zaman anlaşılacaktır? Yine Vulliaud, Yahudilerin, Kabala’dan farklı olan bir sözde “mistik felsefe”lerinin aslında hiçbir zaman var olmamış olan bir şey olduğunu göstermektedir; ancak buna karşın, söz konusu Kabala’yı nitelerken “mistisizm” deyimini kullanmak hatasını işlemiştir. Kuşkusuz bu husus bu kelimeye verilen anlama bağlıdır ve, sadece kökenbilim söz konusu olsaydı, onun belirttiği (ve müteal bilgi – “Gnose” – ile hemen hemen aynı olan) anlam desteklenebilirdi; zira “mistisizm” ile “mister” (yani, gizem - Ç.N.) aynı köke sahiptirler (c. I, s. 124 ve 131-132); ancak, bu deyim anlamını hatırı sayılır derecede değiştirmiş ve kısıtlamış olan kullanım tarzına iyice dikkati çekmek gerekir. Öte yandan, her iki durumda da, “mistisizmin bir felsefi sistem olduğu”nu kabul etmemiz imkânsızdır (s. 126); ve Kabala’nın Vulliaud’da çok sık olarak “felsefi” bir görünüm alması, onun “zâhiri” bakış açısının bir sonucudur. Bizce, Kabala bir felsefeden çok daha fazla olarak bir metafiziktir; ve mistik olmaktan çok daha fazla inisiyatiktir; zaten bir gün inisiyelerin yolu ile mistiklerin yolu arasındaki (yeri gelmişken simyacıların “kuru yol”u –*voie sèche*– ile “nemli yol”una –*voie hu-*

mide– tekabül ettiklerini belirteceğimiz) temel farklılıkları ortaya koymak fırsatını bulacağız. Her ne olursa olsun, şayet konuları, Vulliaud’nun özgün öğretisel bakış açısına kıyasla (göreliliğin önemlilik söz konusu olmakla birlikte, maalesef) çok fazla yer vermiş olduğu tarihselci bir bakış açısından ele alan bazı sözde bilim adamlarının kavrayışsızlıkları daima her şeyi sorun haline getirmeseydi, işaret etmiş olduğumuz değişik sonuçlara bundan böyle kesin olarak kabul edilmiş gözüyle bakılabilirdi. Özgün öğretisel bakış açısı konusunda, –her ne kadar, Kabala yöntemlerinin yer aldığı bölümlerde olduğu gibi, bunlarda da daha fazla geliştirmelerin ve belirlemelerin bulunması temenni edilir idiyse de– birinci ciltteki, *Ayn-Sof* ve *Sefirot*’lar (LX. Bölüm) ile *Şekina* ve *Metatron*’a (XIII. Bölüm) değin olan bölümlerin daha özellikle ilginç olduklarını söyleyeceğiz. Aslında, Kabala’ya ilişkin olarak daha önceden edinilmiş herhangi bir bilgisi olmayanların bunları okuduklarında yeterince aydınlanmış olup olamayacakları sorusu akla geliyor.

Saf öğretiye kıyasla her ne kadar ikincil nitelikte olsalar da, Kabala uygulamaları olarak adlandırılabilirler; ikinci kısımdaki törensellik (XIV. Bölüm), muskalarla (XV. Bölüm) ve Mesihçi görüşlerle (XVI. Bölüm) ilişkili olan bölümlerde gerçekten yeni olan ya da az bilinen şeylerin içerildiğini belirteceğiz; özellikle, XVI. bölümde Kabala tradisyonunun net ve özgün Yahudi karakterinin oluşumunda büyük ölçüde katkısı olan sosyal ve siyasal yöne ilişkin olarak pek çok bilgi yer almaktadır. Bütünlüğünde alındığında, Vulliaud’nun kitabı bize, özellikle, yanlış fikirlerin büyük bir bölümünü düzeltebilecek nitelikte gibi görünmektedir, ki bu da kuşkusuz bir şeydir ve hatta çok şeydir; ancak bu denli önemli olan ve basit bir girişten ibaret olmayan bir kitap için bu belki de yeterli değildir. Şayet, yazar bir gün bu kitabın ye-

ni bir baskısını yapacak olursa –her ne kadar yazarın kendini sınırlandırmaya çok meraklı olduğu “basit amatör” rolünü riske sokabilecek ise de– öğreti kısmını olabildiğince ayırması, birinci bölümü hissedilir derecede küçültmesi ve ikinciye genişletmesi temenni edilir.

Vuilaud’nun kitabının bu incelenimini sona erdirmek için, özellikle şayanı dikkat olan ve özellikle *Âlemin Hükümdarı* (*Le Roi du Monde*) adlı yapıtımızda, *Şekina* ve *Metatron*’a ilişkin olarak, daha önce sunmak fırsatını bulmuş olduğumuz değerlendirmelerle belirli bir bağıntısı olan bir konuda birkaç değerlendirme daha sunacağız. En genel anlamında *Şekina*, Ulûhiyet’in “gerçek varlığı”dır; ilk önce vurgulamamız gereken şey, bundan (yani, Ulûhiyetten - Ç.N.) özellikle söz edilen, Yazı (Écriture) bölümlerinin özellikle bir manevî merkezin –yani Tabernakl’ın, Süleyman ve Zorobabel Tapınaklarının– oluşturulması konusunun ele alındığı bölümler olduğudur. Düzenli bir biçimde belirlenmiş olan koşullara uygun olarak oluşturulan böyle bir merkezin, gerçekten, her zaman bir “ışık (ya da nûr - Ç.N.)” ile temsil edilen kutsal tezâhürün olduğu yer olması gerekir; ve her ne kadar Vuilaud (“Büyük Mimar” simgesinin hahamlara özgü alışlagelmiş bir istiare olduğunu kabul etmekle birlikte) Kabala ile Masonluk arasında var olabilecek tüm ilişkileri reddetmesine rağmen muhafaza etmiş olduğu “çok aydınlık ve çok muhterem yer” deyimini pekala da tapınakların inşasında yararlanılan ve yalnızca Yahudilere özgü olmayan eski ruhban biliminin bir kalıntısına benziyor. “Manevî etkiler” kuramını (bu deyim, İbranicesi *berakoth*, Arapçası *bereket* olan “benediction” –Tanrı’nın lütfu– deyimine yeğliyoruz) burada ele almamız yararsız olur; ancak konular sadece bu bakış açısından ele alındığında bile Éliphas Lévi’nin Vuilaud’nun aktarmış olduğu “Kabala üstadları bu konuda büyük sırlara sahiptirler” şeklindeki ifadesini açıklamak mümkündür.

Şimdi sorun, *Şekina*'nın çeşitli görünümlerde belirmesinden dolayı daha karmaşıklaşır; bunun, biri içsel diğeri dışsal olmak üzere iki temel görünümü vardır (c. I, s. 495); fakat burada Vuillaud yalnız “Yahudi Kabalası”nı incelemek amacıyla olmasına rağmen, var olduğunu kesin olarak belirtmiş bulunduğu Yahudi ve Hristiyan ilahiyatlarının arasında –*Şekina* ile ilişkili olarak– bulunan bağıntıları biraz daha net olarak açıklayabilirdi (s. 493). Nitekim, Hristiyan tradisyonunda onun söz etmiş olduğu iki yönü azamî açıklıkla belirten şöyle bir cümle vardır: *Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonae voluntatis*. *Gloria* ve *Pax* kelimeleri sırasıyla, ilkeye kıyasla içsel yöne, ve tezâhür alemine kıyasla zâhirî yöne gönderme yaparlar; ve bu iki kelime bu şekilde kavranıldıklarında niçin *melekler* tarafından “Tanrı’nın bizimle birlikte” ya da “bizde” doğuşunu (*Emmanuel*) ilan etmek için telafuz edilmiş oldukları hemen anlaşılabilir. Yine, birinci yön için, ilahiyatçıların “mutlu kılıcı rü’yet”in (*in excelsis*) onun içinde ve onun vasıtasıyla oluştuğu “saâdet nûru”na (*Lumière de gloire*) ilişkin kuramını anımsatmak da mümkün olur; ve ikinci yön için *Paix*’in (Barış), bâtinî anlamda, her yerde bu alemdeki (yeryüzündeki –*terra*–) manevî merkezlerin özel niteliği olarak gösterildiğini belirteceğiz. Öte yandan, İbranice kelimeyle açıkça aynı olan Arapça *sekîne* kelimesi, Gül Haççıların *Pax Profunda*’sının tam eşdeğeri olan “Büyük Barış” (*Grande Paix*) anlamındadır, ve bu Gül Haççıların “Kutsal Ruh’un Tapınağı” (Temple du Saint-Esprit) deyiminden ne anladıklarını kuşkusuz açıklayıcı niteliktedir. Yine aynı şekilde, “*Şekina* ile ilişkili gizli tradisyonun Mesih’in ışığı ile bazı bağıntılarının olması” bazı İncil metinlerini de kesin bir yoruma kavuşturucu niteliktedir (s. 503). Dolayısıyla bu sonuncu belirlemeyi yapan, Vulliaud’nun “*Pardes*’e, yani başka yerde açıklamış olduğumuz üzere, ‘Yüce manevî merkez’e götüren yolu izleyenlere özgü olan” tradisyondan söz et-

mesi amaçsız mıdır? Bu bizi yine başka bir belirlemeye götürür: biraz daha ileride “günah bağışlamaya ilişkin bir gizem”den söz edilir (s. 506); bu gizem bir anlamda “Barış” mefhumuyla bağlantılıdır ve bu bağlamda *Zohar*’dan şu alıntı: “Eden’den çıkan ırmak Jobel adını taşır” (III, 586) ve Jérémie’den de şu alıntı yapılır: “Köklerini ırmağa doğru uzatacaktır” (XVII, 8), buradan da (50.) yıldönümü kutlamasının ana fikrini “her şeyin ilk haline dönmesi” mefhumunun oluşturduğu çıkar. Burada, tüm tradisyonlarda öngörülen ve Dante üzerine olan çalışmamızda değinmiş olduğumuz, “ilk hale dönüş”ün söz konusu edildiği açıktır; ve “her şeyin ilk haline dönüşünün Mesih çağının (başladığının - Ç.N.) işareti olacağı” (s. 507) eklenildiğinde bu kitabı okuyacak olanlar bizim “Yeryüzü Cenneti” ile “Kutsal (ya da semavî) Kudüs” arasındaki ilişkilere değin olarak söylemiş olduklarımızı anımsayabileceklerdir. Öte yandan, burada söz konusu olan, her yerde ve her zaman, devresel tezâhürün çeşitli evrelerinde, tüm halkların tradisyonel simgeciliğinin, varlığın merkezi ve “ilâhî makam” olan –bu nedenle, bunu simgeleyen “Kutsal Sandık”ın saklı olduğu çadır”a (*tabernakl*) İbranicede, *Şekina* ile aynı kökten gelen bir isim olarak, *mişkan* ya da “Tanrı’nın mekânı” denilir– “gönül” (Hindu öğretisinde *Brahma-pura*) ile kıyasladığı *Pardes*’tir (yani cennetlerdir - Ç.N.), bu dünyanın merkezidir. Bir diğer bakış açısından *Şekina*, *Sefirot*’un sentezidir; oysa sefirot ağacında “sağdaki sütun” Cemâl/Merhamet (*Miséricorde*) tarafıdır ve “soldaki sütun” ise Celâl/Sertlik (*Rigueur*) tarafıdır; dolayısıyla bu iki yönü *Şekina*’da da bulmamız gerekir. Gerçekten, şayet insan günah işler ve *Şekina*’dan uzaklaşırsa Celâl güçlerinin (*Sârim*) eline düşer” (s. 507), ve o zaman *Şekina*, iyi bilinen “adaletin pençesi” deyimini hemen anımsatacak biçimde “sertliğin pençesi” olur; fakat tersine, insan *Şekina*’ya yaklaşırsa özgülleşir ve *Şekina* Tanrı’nın “sağ eli”dir, yani “adaletin pençesi”

o zaman “rahmetin eli” haline gelir. Bunlar, yine Yüce manevî merkezin bir diğer adı olan “Yargı Evi”nin (*Beith-Din*) gizlemelidir; ve ifade ettiğimiz iki yönün Hristiyan “kıyamet günü” tasvirlerinde cehennemde yanacak olanlar ile yanacak olmayanların yolları olduğunu söylemeye gerek bile yok. Aynı şekilde, Pisagorcuların (“çatallaşma” belirtir nitelikte olarak - Ç.N.) Y harfiyle belirttikleri, ve Herkül’ün erdem ile kötülük arasındaki serüveni efsanesiyle; Latinlerde *Janus* simgeselliğiyle birleştirilen gökssel ve cehennemsel iki kapı ile; Hindularda, aynı şekilde *Ganesha* simgeselliğiyle bağıntılandırılan iki devresel inici ve tırmanıcı evre ile zahirî olarak simgelenen iki yol arasında da bir yaklaşım oluşturulabilir. Nihayet böylece, –bunlar için Stoacılar Kant’a dek yapılmış olan tüm zâhirî, felsefî ve ahlâkî (*moral*) yorumlar bir kenara bırakıldığında– “sağduyu” ve “iyi niyet” gibi deyimlerin gerçekte ne ifade ettiklerini anlamak kolaydır.

“Kabala, *Şekina*’ya onunkilerle aynı isimleri taşıyan, dolayısıyla aynı karakterlere sahip olan bir Paredre veriyor” (s. 496-498), ve tabii ki bunun *Şekina* kadar çeşitli yönleri var; ismi *Metatron*, ve bu isim sayısal olarak *eş-Şadday*’a (İbrahim’in Tanrısı’nın ismi olduğu söylenen Kâdir-i mutlak’a) eşdeğer. *Metatron* kelimesinin etimolojisi çok belirsizdir; Vulliaud bu bağlamda pek çok varsayımdan söz etmektedir. Bunlardan biri, onu Keldânîlerin “yağmur” anlamına gelen ve köken itibarıyla “ışık/nûr” ile belirli bir ilişkisi olan *Mitra*’sından türetmektedir. Böyle olmakla birlikte, çeşitli Doğu tradisyonlarında yağmura atfedilen rolün bir alıntı içermemesi gibi, Hinduların ve Zerdüştilerin *Mitra*’sıyla (bu *Metatron* kelimesi arasındaki) benzerlik de Yahudilerin yabancı öğretilerden alıntılar yapmış olduğunu kabul etmek için yeterli bir neden oluşturmaz ve bu bağlamda Yahudi tradisyonunda, tüm dünyalara yayılan ve acayip bir biçimde simya ve Gül Haç simgeselliğini hatırlatan semavî

etkiyi temsil eden bir “çiy dökülmesi”nden olduğu gibi, –“Hayat Ağacı”ndan yayılan ve onun vasıtasıyla ölülerin diriltileceği (s. 99)– bir “ışık (ya da nûr) çiyi”nden de (*rosée de lumiere*) söz edildiğine işaret edelim.

“*Metatron* terimi muhafız, Efendi, elçi, aracı kelimelerinin tüm anlamlarını içerir” (s. 499); o “Yüz Meleğidir (ya da melekedir - Ç.N.)” ve aynı zamanda “Âlemin Hükümdarı”dır (*Sâr ha-ôlam*); o “duyulur âlemdeki kutsal tezâhürlerin oluşturunucusudur” (s. 492). Onun “göksel kutup” olduğunu ve bunun, “dünyanın ekseni” vasıtasıyla doğrudan ilişkide olduğu “Yeryüzü Kutbu”nda yansıması bulunduğu göre, söylenilmiş olduğu üzere, *Metatron*’un Musa’nın öğretmeni olmuş olduğunun söylenilmesi de bu bağlamda değil midir? Şu satırları da aktaralım: “Onun adı *Mikael*; o Tanrı’ya kurban olan Büyük Rahip. Ve İsraililerin yeryüzünde tüm yaptıkları göksel âlemde olanlarla uyum içinde olarak yapılmaktadır. Yeryüzündeki Büyük Ruhanî (ya da halife - Ç.N.), rahmetin hükümdarı *Mikael*’i simgeler... *Mikael*’in tezâhüründen söz edilen tüm bölümlerde *Şekina*’ya hamd söz konusudur” (s. 500-501). Burada İsraililer için söylenenler gerçekten ortodoks bir tradisyona sahip olan tüm uluslar için de söylenilebilir; dolayısıyla aynı şeylerin, tüm diğer tradisyonların kendisinden türemiş oldukları ve ona bağlı bulundukları ilksel tradisyon için haydi haydi söylenilmesi gerekir. Öte yandan, *Metatron* sadece Rahmet görünümüne sahip değildir; fakat onun Adalet yönü de vardır; semavî âlemde o sadece “Büyük Ruhanî” (*Kohen ha-gadol*) değil, fakat aynı zamanda “Büyük Hükümdar”dır (*Sâr ha-gadol*) da. Bu demektir ki onda hem krallık iktidarı hem de –özgün “aracı” rolüne tekabül eden– ruhbanlık iktidarı vardır. *Melik* (kral) ile *Melek* ya da “Elçi” kelimelerinin aslında bir ve aynı kelimenin iki biçimi olduklarına dikkat etmek gerekir; dahası *Meleki*, “benim elçim” (yani Tanrı’nın

elçisi, ya da “içinde Tanrı’nın bulunduğu melek”, *Maleak ha-E-lohim*) deyimini *Mikael*’in evirmecesidir (*anagramme*). Görmüş olduğumuz üzere *Mikael*’in *Metatron* ile özdeşleşmekle birlikte onun sadece bir yönünü temsil ettiğini eklemek uygun düşer; nurlu yüzün yanında bir de karanlık yüz vardır, ve burada karşımıza başka sırlar çıkar. Gerçekten de *Samuel*’in aynı zamanda *Sâr ha-ôlam* adını taşıması acaib gelebilir, ve *Vulliaud*’nun bu olguyu hiç yorum yapmaksızın belirtmekle yetinmiş olması bizi biraz şaşırttı (s. 512). Aşağı bir anlamda “bu dünyanın cini” (*le génie de ce monde*) olan, İncillerde söz edilen *princeps hujus mundi* olan bu sonuncu yöndür, ve sadece bu yöndür; ve gölgesi gibi olduğu *Metatron* ile olan bu bağıntı bir aynı adlandırmanın çifte anlamda kullanımını doğru kılar; ve aynı zamanda Yeni Ahid’in son kitabındaki 666 sayısının niçin aynı zamanda (özellikle, melek *Mikael*’e karşı, güneş şeytanı *Sorath* için oluşturulmuş olan) şemsî bir sayı olduğunun anlaşılmasını mümkün kılar. Yine, *Vulliaud*, Aziz Hippolyte’e göre “Mesih ile Decal’in amblemlerinin –aynı şekilde şemsî bir simge oluşturan– aslan olduğuna” dikkati çekiyor (c. II, s. 373); ve aynı gözlem, yılan ve başka pek çok simge için de yapılabilir. Kabalacı bakış açısından da yine, *Metatron*’un iki zıd yüzü söz konusudur; daha genel bir biçimde, simgelerin bu çifte anlamlılığı hususunda, muhtemelen henüz net olarak ortaya konulmamış olan, tüm bir kuram geliştirilebilirdi. Konunun, onu açıklamakta belki de en büyük güçlüklerle karşılaşılacak bu yanının üzerinde, en azından şimdilik daha fazla durmayacağız.

Yine *Şekina*’ya dönelim: bu, aşağı alemde, on *Sefirot*’un, bizim bakış açımızdan (kimi kez onun eş anlamlısı olan *Tsedek* –“Yargıç/Din Gününün Sahibi”– gibi) yeterince dikkate değer olan bir adlandırmayla, *Malkuth*, yani “Hükümdarlık” (*Règne*) denilen sonuncusu ile temsil edilir; ve *Malkuth* “yukarıda-

ki ırmaktan gelen suların, yani (rahmetlerin ya da manevî etki-lerin) döküldükleri –ve bunları bol bol saçan– hazne”dir (c. I, s. 509). Bu “yukarıdaki ırmak” ve ondan akan sular, garip bir şekilde, bize Hindu tradisyonunda semavî *Gangâ* ırmağına atfedilen rolü anımsatıyorlar, ve Gangâ’nın bir vechesini oluşturduğu *Şakti*’nin de *Şekina* ile, ikisinde de ortak bir “ilâhî inayetin” işlevin varlığı söz konusu olması açısından, belirli bir benzerlik içerdiği de gözlemlenebilir. Yahudi kavrayışlarındaki alışlagelmiş dışlayıcılığın böyle yakınlaştırmalarla pek bağdaşmayacağını iyi biliyoruz; fakat bunun böyle olması onların gerçekliğine hanel getirmez ve, bazı önyargılara kapılmak alışkanlığımız olmadığından dolayı, bizim için bunların belirlenmeleri çok büyük bir önem taşımaktadır; zira burada, dışsal biçimlerin görünüşteki çeşitliliğinin altında gizlenen temel öğretisel birliğin bir teyidi söz konusudur.

Semavî suların biriktiği hazne tabii ki dünyamızın manevî merkeziyle özdeştir; *Pardes*’in (Cennetin), dört bir yana dağılan dört ırmağı buradan fışkırır. İbranîler için bu manevî merkez, “dünyanın kalbi” adını verdikleri ve böylece onlar için Hinduların *Mêru*’sunun ve Perslerin *Elburz*’unun) eşdeğerini oluşturan, kutsal Siyon (Kudüs) dağıdır. “İsrail toprağının dünyanın merkezi oluşu gibi, Aziz Siyon’un İsrail Toprağının merkezi oluşu gibi, Siyon’un (Kudüs’ün) merkezi olan Tapınağın kalbi olan *Şekina*’nın mekânı, Yahudi kudsiyetinin (kutsal sandıklarının saklandığı) çadır Azizler azizidir (*Le Tabernacle de la Sainteté de Jéhovah est le Saint des Saints*)” (s. 509).

Bir vesileyle açıklamış olduğumuz üzere, Dante de Kudüs’ü böyle “manevî merkez” olarak tasvir eder; ancak, özgün Yahudi bakış açısından çıkıldığında bu özellik simgesel hale gelir ve artık sözcüğün dar anlamında bir yerellik içermez. İlk tradisyonun belirli koşullara farklı uyarlanımları olarak oluşturulmuş olan tüm

ikincil nitelikteki manevî merkezler yüce merkezin imgeleridir; Siyon, gerçekte, bu ikincil merkezlerin birinden başka şey olamaz; ve buna rağmen, bu benzeşiklik nedeniyle, simgesel olarak yüce merkez ile özdeşleştirilebilir ve, yalnızca İsrail Toprağı olmayan, “Kutsal Toprak”a ilişkin olarak daha önce söylemiş olduğumuz bunun daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır. “Kutsal Toprak” deyimiyle eş anlamlı olan, çok dikkate değer bir diğer deyim de “Canlılar Diyarı” (*Terre des Vivants*) deyimidir; “Canlılar Diyarı’nda yedi toprağın bulunduğu” söylenilir ve Vulliaud bu bağlamda “Bu diyarın, içinde yedi halkın yaşamış olduğu Kenan Diyarı olduğunu” söyler (c. II, s. 116).

Kuşkusuz bu, sözcüklerden çıkarılabilecek olan anlamlar açısından doğrudur; ancak, simgesel olarak bu yedi toprak, Hindu tradisyonuna göre, ortak merkezleri *Mêru* olan yedi *dwîpa*’ya tekabül etmez mi? Ve şayet böyle ise, bizimkinden önceki dünyalar “Edom’un yedi kralı” ile (ki bu sayı Yaradılış’ın –Tekvîn– yedi “gün”ü ile bağıntılıdır) temsil edildiklerinde, burada, *Kalpa*’nın başından şimdiki çağa dek geçmiş olan, yedi *Manu* çağıyla, kazai olamayacak denli kuvvetle vurgulanan bir benzerlik yok mudur? Bu birkaç fikri, sadece Vulliaud’nun kitabındaki verilerden çıkarılabilecek olan sonuçların bir örneği olarak veriyoruz; malesef okuyucuların büyük bölümünün bunun farkına varamayıp kendi imkânlarıyla gerekli sonuçları çıkaramayacakları kaygısı içindeyiz. Ancak, bir öğretisel bölüme ilişkin bu eleştiri niteliğindeki sunumuz ile Vulliaud’da bulunmasını beklemiş olduğumuzu, kaçınılmaz olarak kendimizi kısıtlamak zorunda kaldığımız sınırlar içinde biraz biz yaptık.

LE SIPHRA DI-TZENIUTHA

Ulliaud, bir “Kabala temel metinleri” dizisinin başlangıcı olarak, çok uzun bir giriş bölümünün ardından, *Siphra di-Tzeniutha*’nın bir tercümesini veriyor; gerçekte bu yapıtta, metnin –biri yazılı (ya da dar) anlamda, diğeri açılmış (ya da geniş) anlamda olmak üzere– iki versiyonunun varlığı söz konusudur ve giriş bölümü bu ikisinden de uzundur. Bu giriş, özellikle Jean de Pauly’nin *Zohar*’ından sonra böyle bir çalışmanın yararsız olmaktan uzak olduğunu göstermeye yönelike benziyor; yine en büyük bölümü *Zohar*’ın söz konusu Fransızca tercümesinin, gerçekten çok muammalı ve kökenleri tam olarak aydınlığa kavuşturulmamış bir kişilik olan çevirmenin yaşamına ilişkin olarak hemen hemen tüm bilinebilecek şeyleri içeren, ayrıntılı bir tarihçesine ayrılmış. Tüm bu hikâye çok ilginç; içerdiği boşluk ve yetersizlikleri açıklamak için o çalışmanın hangi koşullarda yapılmış olduğu ve yayıncının karşısına, biraz eziyet kuruntusuna (*mani de persecution*)

kapılmış olan zavallı Jean de Pauly ile, hangi acayip güçlüklerin çıkmış olduğu önemsiz değil. Ancak, bu ayrıntıların burada çok büyük yer tuttuğunu söyleyeceğiz; bunları okurken insanın neredeyse Vulliaud'nun tarihin küçük şeyleri diye adlandırılabilir olanları ele almamış olmasından üzüntü duyacağı geliyor; zira bu kuşkusuz, kitaba pek rastlanılmayan bir esinlilik katacaktı; ancak, o zaman da Kabala'ya değin incelemele-re yer kalmayacaktı.

Bu incelemelerin halihazırdaki durumuna ilişkin olarak, aynı giriş bölümü, Vulliaud'nun “doktora yapmış olanlara”, yani “resmi zevât” a ve sonra da, bazılarının Yahudilik üzerine kıyas kabul etmez bir otorite olarak göstermeye çaba harcadıkları Cizvit Babasına (*Père jésuite*), P. Bonsirven'e saldırdığı genel değerlendirmeler içeriyor. Bu tartışma, özellikle Kabala uygulamalarına ve Kutsal Kitab'a değin metinlerin zikredildiği eleştirilerdeki, “şaşırtıcı” nitelikte olan “tarz” a değin çok ilginç bazı hususları ortaya koymuştur; ve Vulliaud, bu bağlamda şunu ekliyor: “Çağdaş Yaradılış (kuramları) özellikle İncil anlatılarını uygun biçimde analiz etmekte yetersiz kalmıştır; zira Yahudi (dinsel metin) yorum yöntemlerini göz ardı etmiştir; Filistin'e yönelmek gerekir, zira İncil o bölgede oluşturulmuştur”. Bu, en azından eğilim olarak, bir diğer Cizvit Babasının, P. Marcel Jousse'un çalışmalarıyla uyum sağlamıyorsa benzetmektedir; ve yazıktır ki bu değerlendirilmemiştir, zira onu böyle meslektaşının karşısına çıkarmak nahoş gelmiştir... Öte yandan, Vulliaud, çok yerinde olarak Kabala metinlerindeki büyülü ya da sözde öyle olan formülleri (duaları) alaya alan ve onları hemen “saçmalık” olarak nitelendiren Katoliklerin kendi törenlerinde de aynı türden şeylerin bulunduğunu hesaba katmaları gerektiğine işaret etmektedir. Yine, “erotizm” e ve “müstehcenlik” suçlamasına ilişkin olarak şunu söylüyor: Katolıklara yö-

nelik eleştirilerde uscu (*rationaliste*) Protestanlara ve Yahudilere sesini ulaştırmadan önce, Katolik ilahiyatın, Kabala gibi, bizim ele aldığımız konularda kolayca alaya alınmaya müsait olduğunu düşünmeleri gerekirdi. Bunların, Katolikliğiyle övünen bir yazar tarafından söylenilmesi iyi bir şey; ve özellikle, kimi Yahudi ve Mason karşıtlarının bu mükemmel dersten yararlanmaları gerekirdi.

Giriş'te, özellikle *Zohar*'ın Hristiyan yorumuna ilişkin olarak işaret edilecek daha pek çok şey var: Vulliaud, Drach tarafından, daha çok zoraki olarak oluşturulmuş ve Jean de Pauly tarafından da kabul edilmiş olan bazı yakınlaştırmaları haklı olarak sakınarak karşılıyor. Kabala karşıtlarının, haksız olarak itiraz etmekten hoşlandıkları *Zohar*'ın eskiliği konusuna da değiniyor. Ancak, başka şeyler de var ki altlarını çizmekten memnuniyet duyuyoruz: Vulliaud "bazı temel bölümleri uygun bir biçimde tercüme etmek için Yahudi bâtinîliğinin gizemlerine inisiye olmanın gerektiğini" ve "Pauly'nin, *Zohar*'ın versiyonuna böyle bir inisiyasyona sahip olmadan girdiğini" söylüyor; daha ileride, Saint Jean İncili'nin, Yeni Ahid'in son kitabı gibi, "inisiyelere hitap ettiğini" belirtiyor; ve bu bağlamda daha başka cümleler de alıntılatabilirdik. Dolayısıyla, Vulliaud'da belirli bir tutum değişikliği var; bundan dolayı onu ancak kutlayabiliriz, zira buraya dek, "inisiyasyon" sözcüğünü telafuz etmekten garip bir sıkıntı duyuyordu ya da telafuz ettiğinde de bunu sadece –aslında, can sıkıcı bazı karışıklıklara yol açmamak için daha çok "yalancı inisiye" olarak adlandırması gereken– bazı "inisiye"lerle alay etmek için yapıyordu. Şimdi yazmış olduğu ise tam gerçeği ifade etmektedir; zira söz konusu olan, başka bâtinîlikler için olduğu gibi, Kabala'yla ilişkili olarak da, sözcüğün özgün anlamıyla "inisiyasyon"dur; ve bunun, Vulliaud'nun ifadelerinde özellikle göz önüne alarak benzediği, bir tür kriptogra-

fi çözümlenmesinden çok daha uzağa gittiğini eklememiz gerekir. Kuşkusuz bu da söz konusudur; fakat bu sadece bir dışsal biçim sorunudur, ancak öğretiyi kavrayabilmek için buradan geçmenin gerekmesi nedeniyle ihmal edilebilirlikten uzaktır; fakat vasıtaları amaç ile karıştırmamak ve bunları aynı düzeye koymamak gerekir.

Her ne olursa olsun, Kabalacıların, aslında çoğu kez, söylüyor gibi göründükleri şeylerden çok başka olan şeyleri ifade edebildikleri gerçektir; ve bu yöntemler onlara özgü değildir, zira bunlara Batı Orta-Çağ’nda da rastlanılır; Dante ve “Aşk Sıddıkları”na (*Fidèles d’Amour*) ilişkin olarak bunu belirlemek fırsatını bulduk; ve o zaman bunun, tümü de –“profan” olanların var sayabilecekleri gibi– salt ihtiyatlı davranmak şeklinde nitelendirilemeyecek olan, başlıca nedenlerini ifade ettik. Aynı şey İslâmî bâtinîlikte de var, ve Batı’da hiç kimsenin aklına gelebileceğini zannetmediğimiz bir noktaya kadar geliştirilmiş; Arap dili, İbranî dili gibi, buna hayranlık verici bir biçimde müsait. Burada sadece, Luigi Valli’nin, değinmiş olduğumuz yapıtta, Sûfîler ile “Aşk Sıddıkları”nda ortaklaşa bulunduğunu göstermiş olduğu, şu, en alışlagelmiş simgesellik söz konusu değil; çok daha iyisi var: basit bir dilbilgisi ya da coğrafya hatta ticaret kitabının aynı zamanda, onu yüksek içerikli biri inisiyatif yapıt yapan, başka bir anlam içermesi batılı zihinler için kabul edilebilir bir şey midir? Oysa bu bir gerçektir ve rastgele verilmiş örnekler de söz konusu değildir; bu tür üç kitap gerçekten vardır ve halen elimizde bulunmaktadır.

Bu bizi *Siphra di-Tzeniutha*’nın Vulliaud’daki anlamına ilişkin olarak hafif bir eleştiri yapmaya yöneliyor: “Gizemin Kitabı” değil de “Gizli Kitap” diyor; ve bunun için sunduğu nedenler bizce pek yeterli değil. Kuşkusuz, bazılarının yaptığı gibi “bu başlığın Siméon ben Yohai’nin, bu rabbinin bu kitapçığı giz-

li olarak oluşturduğu sıradaki kaçışını anımsattığını” düşünmek çocuksu olur; fakat gerçekte, “Gizli Kitap”tan çok daha yüksek ve derin bir anlamı olan, “Gizemin Kitabı”nda söylemek istenilen hiç de bu değildir. Burada, gizleme ya da saklama ile hiçbir ilişkisi bulunmayıp eşyanın tabiatı gereği öyle olan bir “gizem” (İbranicesi *sôd*, Arapçası *sırr* mefhumunun bazı inisiyatik tradisyonlarda oynadığı önemli role atıfta bulunuyoruz; bu bağlamda Hristiyan kilisesinin ilk dönemlerinde bir “gizem disiplini”ne sahip olmuş olduğunu ve “gizem” sözcüğünün, kökensel anlamda, özgün olarak “ifade edilemez olan”ı belirttiğini anımsatmamız gerekiyor mu?

Tercümeye gelince, iki versiyonun bulunduğunu söylemiştik; fakat sadece birinin işlevi var, zira dar anlamda olanı, çoğu kez bir anlaşılmazlık içeriyor. Zaten, pek çok vesileyle belirtmiş olduğumuz üzere, kutsal metinler ya da başka tradisyonel yazılar söz konusu olduğunda bu hep böyle olur, ve şayet kaçınılmaz olarak okul ve üniversite tarzı “kelimesi kelimesine” bir tercüme yapmak gerekseydi, bu metinlerin gerçekten tercüme edilemez oldukları ifade edilebilirdi. Gerçekte, biz dilbilimcilerinkinden tamamen farklı bir bakış açısında bulunduğumuz için, dar anlamlı versiyonun kimi kez, Vulliaud’nun dediği gibi, bir tür bulmaca ya da tutarsız saçma sapan sözler etkisi yaptığında, metnin anlamını veren ve onun anlaşılmasını mümkün kılan geniş anlamlı ve yorumlanmış versiyondur. Yalnız, yorumun daha geniş ve açıklayıcı olmayışına üzülmüyoruz; çok sayıda ve epey ilginç olmalarına rağmen, notlar her zaman yeterince, deyim yerindeyse, “aydınlatıcı” değiller ve, Kabala’yla ilişkili olarak önceden temel düzeyin ötesinde bilgi sahibi olmayanlarca anlaşılamayabilecekleri kaygısını veriyorlar; ancak, kuşkusuz bu cildi mutlu bir biçimde tamamlayacağını umduğumuz bu “temel metin”lerin devamını beklemek gerekiyor. Vulliaud, şimdi, söylemiş olduğu üzere, *Iddra Rabba*

ve *Iddra Zuta* üzerine, *Siphra di-Tzeniutha* ile birlikte *Zohar*'ın “ekleri ya da uzantıları” olmayıp, tersine onun “öğretinin tüm özünü, daha yoğun bir biçimde, bir tür içeren” merkezî kısımlarını (*les parties centrales*) oluşturacak olan, benzer bir çalışma yapmayı bize ve kendine borçlu.

ELEŖTİRİLER

MARCEL BULARD: *Le Scorpion, symbole du peuple juif dans l'art religieux des XIV^e, XV^e, XVI^e si cles (XIV., XV. ve XVI. Yüzyılların Dinsel Sanatında Yahudi Halkının Simgesi Olarak Akrep).*
(E.de Boccard, Paris).

Savoie'daki Saint-S bastien de Lans-le-Villard Kilisesi'nin resimlerini incelemekle iŖe baŖlayan yazar, keŖfedebildiĐi tüm benzer belgeleri toplamıŖ ve bunlardan, pek çok geliŖtirmeler de içeren, çok ayrıntılı bir inceleme oluŖturmuŖtur. Burada, gerek kiŖileŖtirilmiŖ Yahudi topluluğunun taŖıdıĐı sancağın üzerinde olsun, gerekse, daha sık olarak İsa'nın çektiği eziyetleri belirten bazı temsil  resimlerde olsun, akrep (*scorpion*) fig rasyonlarının kullanımı söz konusudur; bu sonuncu durumda, akrep sancağı, genel olarak baŖka amblemleri ve özellikle, açıkça hem Yahudilerin hem de Romalıların katılımlarını belirtmek üzerine, (*scorpion* sözcüğüyle iliŖkili olarak) S P Q R harflerini taŖı-

yan sancaklar ile bir arada bulunur; yazarın gözünden kaçmış olan ilginç bir şey, bu aynı harflerin, başka bir düzende sıralanmış biçimde (S Q R P) fonetik olarak akrep (*scorpion*) sözcüğünü oluşturmalarıdır. Bu simgenin yorumlanışına gelince, yazar, “Orta Çağ’daki hayvan öyküleri”ne ve Orta Çağ sonunun dramatik şiirine dayanarak özellikle, bir gerçekten uzaklaşma ve ihanetin oluştuğunu gösteriyor; ayrıca, tamamen doğru olarak söz konusu dönemde, önceleri “dogmatik” olan simgeciliğin esas olarak “moral (ya da ahlâkî)” hale gelmiş olduğunu belirtiyor ki bu da, simgeciliğin –tradisyonel zihniyetin zayıflamasının kaçınılmaz ve doğrudan sonucu olarak– dejenerelmeye çok yaklaşmış olduğunu söylemeye geliyor. Her ne olursa olsun, burada, en azından kökensel olarak, başka bir şeyin de, yani muhtemelen –ölüm mefhumuyla ilişkili olan– akrebin zodiyaksal işaretine yönelik bir telmihin varlığının da söz konusu olmasının gerektiğini düşünüyoruz; ayrıca bu bağlamda, böyle bir telmih olmaksızın, İncil’in yumurta ile akrebin birbirine zıt olarak gösterildiği bölümünün (Aziz Luka, XI, 11-12) tamamen anlaşılmasız olacağını da belirtebiliriz. Bir diğer ilginç ve muammalı nokta da, Yahudi şeriatı ile Diyalektiğe aynı ortak simgelerin, özellikle akrep ile kertenkelenin, uygulanmasıdır; burada Yahudilerin diyalektikteki ustalıklarının ünlülüğü örneği, sunulmuş olan açıklamalar bize, böyle bir ilişkiselliği açıklamakta gerçekten çok yetersiz görünüyor; ve diyalektiğin ustası olarak kabul edilen Aristo’nun eserlerinin ancak –Yahudi kökenli olması gerektiğinin söylenildiği– Deccal tarafından nüfuz edilebilecek ve uygulanabilecek olan saklı bir anlam içerdiklerinin öne sürüldüğü bir tradisyonu düşünmekten kendimizi alıkoyamıyoruz; burada, bu yönden araştırılması gereken bir şey var gibi görünmüyor mu?

SIR CHARLES MARSTON:

La Bible a dit vrai (İncil Doğruyu Söyledi).

Fransızca versiyonu LUCE CLARENCE.

(Plon Kitabevi, Paris).

Bu kitap, her şeyden önce, yöntemlerinde tarafgir ve sonuçlarında da yanlış olan ne varsa tamamen ortaya koyarak, deyim yerindeyse İncil “eleştirisi”nin mükemmel bir eleştirisi- ni içeriyor. Zaten, bu denli iddialı olan söz konusu “İncil eleştirisi” bugün çoğu kişinin gözünde ciddi bir biçimde değerini yitirmiştir; zira yakın zamanlarda yapılmış olan tüm arkeolojik buluşlar onu sadece yalanlamaktadır; belki de ilk kez bu buluşlar salt derin bilgi düzeyini aşan bir işe yaramışlardır... Zaten, tradisyonun gerçekten ne olduğunu bilenlerin bu tür kanıtlara hiçbir zaman gereksinimlerinin olmadığını söylemeye gerek yok; ancak bir tür “maddesel” ve gün gibi ortada olan olaylara dayanan, böyle kanıtların özellikle, sadece bu türden şeylere karşı hassas olan modern zihniyete yönelik olduklarının kabul edilmesi gerekir. Elde edilen sonuçların tüm “evrimci” kuralara doğrudan karşıt düştüklerini ve “tektanrıcılık”ın, hiç de bir sözde ilksel “canlılık”tan (*animisme*) itibaren oluşan uzun bir gelişme sürecinin sonunda ulaşılmış bir şey olmayıp daha ilk başlarda bile var olduğunu gösterdiklerini özel olarak belirteceğiz. Bir diğer ilginç nokta, alfabe yazısının, Musa döneminde ve hatta o dönemden de önce var olmuş olduğuna ilişkin kanıttır; ve hemen hemen Musa dönemiyle çağdaş olan metinlerde –“eleştiri”lerde “daha sonraları” oluşturulmuş olduğu öne sürülen– Esfâr-ı Hamse’dekilere (*Pentateuque*) benzer törenler tasvir edilmektedir; nihayet, İncil’de nakledilen ve gerçeklikleri tartışılmış olan pek çok tarihsel olay artık tamamen teyid edilmiş olmaktadır. Kuşkusuz bunun yanında, az ya da çok kuşku- lu olan pek çok nokta bulunmaktadır; ve dar ve tek yanlı bir

“edebîlik” yönünde çok ileri gidilmesinden kaygı duymak gerekir; zira o bağlamda söylenebilecek olan hiçbir şey kesinlikle, sözcüğün gerçek anlamında, tradisyonel bir nitelik taşımaz. Musa döneminin öncelerini içeren bir “İncil kronolojisi”nden söz edilebilmesine karşı çıkılabilir; İbrahim’in dönemi varsayılandan çok daha eski olabilir; ve Tufan (Nuh tufanı) için öne sürülen tarih onun önemini, Deucalion ve Ogyges tufanlarıyla kıyaslanabilecek nitelikte, yerel ve çok ikincil dereceden bir önem taşıyan bir afetinkine indirgeyici niteliktedir. Yine, insanlığın kökenleri söz konusu olduğunda, tradisyonel olan hiçbir şeyi bulunmayan ve bazı şeyler artık gerçek anlamlarında kavranılamaz hale geldiklerinde ortaya atılmış olan yorumlardan kaynaklanan Kafkas ve Mezopotamya saplantılarından sakınmak gerekir. Daha özel olan bazı noktaların üzerinde burada hiç duramayız; ancak şunu belirtelim: tüm tradisyonda “*Melkisedek*”in çok gizemli bir kişilik olduğunun kabul edilmesine” karşın, nasıl oluyor da o basitçe –adı da Salem değil, fakat Jebus olan– herhangi bir küçük kentin kralı yapılabiliyor? Ve yine, Medyen ülkesinin Akabe Körfezi’nin ötesinde olduğu görüşü, yanan çalılığın (Allah’ın Musa’ya görüldüğünde aldığı çalı yangını şekli - Ç.N.) Sina’nın (Sina çölünün) eteğindeki Sainte-Catherine Manastırı’nın küçük kilisesinde bulunduğunu kabul eden tradisyon ile bağdaşır mı? Fakat kuşkusuz, tüm bunlar henüz on senelik geçmişi olup giderek artacak olan ve gerçekten önem taşıyan bulguların değerini hiç azaltmaz; ve yıkıcı ve gelenek-karşıtı “eleştiri”ye karşı kanıtlar arayanlara ancak bu aydın ve bilinçli yapıtı okumalarını öğütleyebiliriz. Yalnız, birtirmeden önce, bir diğer bakış açısı konusunda bir uyarıda bulunmamız gerekiyor: yazar mucizeleri, peygamberliği ve genel olarak, yeterince can sıkıcı bir biçimde “Görülmeyen” olarak adlandırdığını açıklamak ya da en azından kabul ettirmek için

(her kategoriden okültistlerin çok kullandıkları ve suistimal ettikleri bir kavram olan) modern “metapsişik”e başvuruyor gibidir; gerçi bunu yapan tek o değildir, ve benzer bir eğilimin başka örneklerini de yakın zamanlarda gözlemledik; burada üzücü bir yanılgı vardır ve hatta burada, bilinçsiz olunduğı ölçüde artan bir tehlike de söz konusudur; “şeytanî hile”lerin, duruma göre her biçime büründüğünü ve hemen hemen tükenmez kaynaklara sahip olduklarını unutmamak gerekirdi!

DÖRDÜNCÜ KISIM

HERMES TRADİSYONU

j Evola'nın, *La Tradizione Ermetica nei suoi Simboli, nella sua Dottrina e nella sua "Ars Regia"*⁴¹, başlığı altında pek çok açıdan ilginç olup yakın zaman önce ruhbanlık inisiyasyonu ile krallık inisiyasyonu arasındaki ilişkilere değin olarak yazmış olduklarımızın yerindeliğini bir kez daha ortaya koyan bir kitabı yayınlandı.⁴² Burada, yazarın açıkça Hermesçilik ile bağınılandırdığı, ikincinin (yani, krallık inisiyasyonunun - Ç.N.) bağımsızlığının teyidini ve şu, biri –genel olarak Doğu'yu temsil eden– teemmülî/vecde dayalı (*contemplatif*) ve diğeri ise –genel olarak, Batı'yı temsil eden– faal (*actif*) olmak üzere iki ayrı, yani birbirine indirgenemez tradisyonel tipin varlığı fikrini buluyoruz. Yine Hermesçi simgeselliğe ilişkin olarak sunulan yo-

41. Bkz. I. cildi, G. Laterza, Bari, 1931. Bu eserin Fransızca tercümesi o zamanlar yapılmıştır.

42. Bkz. İnisiyasyona toplu bakışlar, XI. Bölüm.

ruma değin olarak, her ne kadar gerçek simyanın maddesel düzeyde değil de manevî düzeyde olduğunu gösteriyorsa da, böyle bir kavrayıştan etkilenmiş olması ölçüsünde, bazı sakıncaların bulunduğunu ifade etmemiz gerekir, ki bu tamamen doğrudur ve bu konuları incelediklerini öne süren modernlerce çoğu kez yanlış bilinmekte ya da bilinmemektedir.

Bu fırsattan yararlanarak, yine birkaç önemli kavramı ve en önce, bize bazı çağdaşlarımız yerli yersiz kullanıyorlarmış gibi görünen “Hermesçilik” sözcüğüne verilmesi gereken anlamı belirteceğiz. Bu sözcük, esas olarak, sonraları –kuşkusuz İskenderiye döneminde– Helenistik bir biçime bürünmüş ve bu biçim altında, Ortaçağ’da, hem İslâm alemine hem de Hristiyan alemine girmiş olan Mısır kökenli bir tradisyonun varlığına işaret eder; ve şunu da ekleyelim ki başta *kimya*⁴³ sözcüğü olmak üzere pek çok Arap teriminin ya da Araplaştırılmış terimin Avrupalı Hermesçilerce kabul edilmiş olmasının da kanıtladığı gibi, bu tradisyon Hristiyan alemine büyük ölçüde İslâm vasıtasıyla girmiştir. Dolayısıyla, bu adlandırmayı başka tradisyonel tarzlara uygulamak tamamen yanlış olur; kuşkusuz, bu başka yerlerde de onun eşdeğerleri yok demek değildir ve Hint, Tibet ve Çin’dekiler örneği, bu tradisyonel bilimin tam müteakibillerinin bulunduğu öğretilerde, doğal olarak yeterince farklı ifade ve yöntemlerle de olsa vardır da; fakat “Hermesçilik” sözcüğü telaffuz edildiğinde, ancak Yunan-Mısır kökenli olabilecek olan, açıkça belirli bir tarz ifade edilmiş olur. Aslında, bu öğreti taşıdığı ad nedeniyle, Yunanlarca Mısırlı *Thoth* ile özdeşleştirilen *Hermes* ile bağıntılandırılmıştır; ve onu esasta bir ruhban öğretisinden türemiş olarak sunmak-

43. Bu sözcük biçimselliğinde Arapçadır, ancak kökeninde öyle değildir; eski Mısır’a verilmiş bir ad olan *Kémi* ya da “kara toprak” sözcüğünden türemedir.

la Evola'nın tezine karşıt düşüldüğünü hemen belirteceğiz; zira Thoth, tradisyonu muhafaza edici ve iletici rolüyle, antik Mısır ruhbanlığının, ya da daha doğrusu, daha çok bu ruhban otoriteye borçlu olduğu ve inisiyatik bilgiyi onun adına ifade edip iletildiği “esinlenme ilkesi”nin (*principe d'inspiration*) temsilcisinden başka şey değildir.

Şimdi ortaya bir soru çıkıyor; bu “Hermesçilik” adı altında ifade edilen şey komple bir tradisyonel öğreti midir? Yanıt ancak olumsuz olabilir; zira, kesinlikle metafizik olmayıp sadece (“makrokozmos” ve “mikrokozmos” olarak çifte uygulanımıyla) kozmolojik düzeyde olan bir bilgi söz konusudur. Dolayısıyla, Hermesçiliğin, bu sözün İskenderiye döneminde aldığı ve o zamandan bu yana hep muhafaza etmiş olduğu anlamda, Mısır tradisyonunun bütünlüğünü temsil ettiği savı kabul edilir değildir; her ne kadar, Mısır tradisyonunda kozmolojik bakış açısı özellikle gelişmiş gibi görünmekteyse ve ondan, gerek metinler olarak olsun gerekse anıtlar olarak olsun, tüm arta kalmış olanlarda en belirgin olarak göze çarpanın bu bakış açısı olmasına rağmen, onun yalnızca ikincil ve olağan bir bakış açısından, öğretinin “berzah” (*monde-intermédiaire*) diyebileceğimizin bilgisini edinmeye yönelik bir uygulanımından başka şey olamayacağını hiçbir zaman unutmamak gerekir. Mısır tradisyonunun bu bölümünün nasıl olup da bir tür yalıtılmış olduğunu ve açıkça bağımsız olarak kalabilmiş olduğunu, sonra da İslâm bâtinîliğine ve Orta Çağ Hıristiyan bâtinîliğine girebilmiş olduğunu (ki, komple bir öğreti bunu başarıp bunlarla gerçekten bütünleşen bir parça haline gelemeydi ve onlara uygun bir başka bağlama oturtma ile (*transposition*) daha yüksek düzeyden gerçekleri ifade eden bir vasıta oluşturan tüm bir simgesellik sunamazdı) araştırmak ilginç, ancak kuşkusuz yeterince zor bir şey olurdu. Bu çok karmaşık konulara girmenin yeri burası değil; ancak

her ne olursa olsun, Hermesçiliğin özgün kozmolojik karakteri, Evola'nın kavrayışını doğrulamıyorsa da, en azından onu belirli bir ölçüde açıklamaktadır; zira bu tür bilimler, tüm geleneksel uygarlıklarda Kşatriya'lara ya da onların eşdeğerlerine özgü olmuş olan bilimlerdir; oysa saf metafizik Brahmanlara özgüydü. Bu nedendir ki Kşatriya'ların, Brahmanların manevî otoritesine karşı başkaldırmalarının sonucunda, kimi kez, eksik ve şu ilkelere ayrılmış ve hatta metafiziğin yadsınması ve “fizik” biliminin bağımlı olmak karakterinin ve de (bununla yakından bağıntılı olarak), çeşitli vesilelerle belirtmiş olduğumuz üzere, özellikle Kşatriya'ların kullanımına yönelik olan tüm inisiyatif eğitimlerin bilinmemesiyle “doğalcı” (*naturaliste*) yöne sapmış olan bilimlere indirgenmiş olan geleneksel akımların oluştuğu da görülmüştür.⁴⁴ Kuşkusuz bu, Hermesçilik kendiliğinde bir sapma oluşturmaktadır ya da özünde aykırı bir şey içeriyor demek değildir (böyle bir şey onun hak mezheplere uygun geleneklerle bağdaşmasını imkânsız kılardı); ancak, doğası itibarıyla böyle bir şeye çok müsait olduğunu kabul etmek gerekir; ve (zaten), daha genel olarak, bir tür kendileri için yaptıklarında –temel ilkeyle olan bağıntılarının gözden kaçırılmasına yol açması nedeniyle–, tüm geleneksel bilimler için bu tehlike söz konusudur. Hermesçiliğin, deyim yerindeyse “tekniki” olarak nitelendirilebilecek olan simya, bundan özellikle Kşatriya'ların doğasına uygun bir inisiyasyon tarzı anlaşıldığında, gerçekten bir “krallık sanatı”dır; bu durum, onun doğru bir biçimde oluşturulmuş olan bir gelenekün bütünlüğü içindeki tam yerini belirler ve ayrıca bir inisiyatif tahakkukun vasıtalarını, bunlar ne olurlarsa olsunlar, onun –daima saf bilgi bağlamında olan– son amacı ile karıştırmamak gerekir.

44. Bkz. özellikle, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (Manevî Otorite ve Dünyevî İktidar).

Evola'nın tezinde bize tartışma götürür gibi görünen bir diğer nokta, Hermesçilik ile “büyü” arasında, hemen hemen değişmez biçimde yapmış olduğu özdeşleştirmedir; onun bunu olağanından yeterince farklı bir anlamda aldığı bir gerçektir; ancak, bu durumun sadece üzücü karışıklıklara yol açmasından kaygı duyarız. Gerçekte, kaçınılmaz olarak “büyü”den söz edildiğinde, (“yalnızca” değil, fakat) özellikle duyuşal düzeyde cereyan eden, az ya da çok olağanüstü olaylar üretmeye yönelik bir bilim akla geliyor; bu sözcüğün kökeni ne olursa olsun, bu anlam o denli yerleşmiştir ki, bu anlamı ona bırakmak gerekir. Bu durumda o, geleneksel bilginin tüm uygulamalarının en aşağısı, hatta uygulamayı bireysel sınırlılıkları kendilerinde başka imkânları geliştirmelerine izin vermeyenlere bırakılan, en hor görüleni olur; yine olağan olmakla birlikte, gerçekten, kayda değer derecede daha yüksek olan şeyler söz konusu olduğunda ondan (büyü’den) söz edilmesinde hiçbir yarar görmüyoruz ve bunun, bir terminoloji sorunu olmakla birlikte yine de önem taşıdığını bilmek gerekir. Kaldı ki burada daha fazla bir şey de vardır: bu “büyü” sözcüğü, çağımızda, bazılarının üzerinde garip bir büyüleyici etkiye sahiptir ve önceki makalede belirtmiş olduğumuz üzere, böyle bir bakış açısına verilen önem de, metafizik ilkelerinden ayrımlanan geleneksel bilimlerin bozulması ile bağlantılıdır; dolayısıyla, işe her açıdan gerçek başlangıç olandan, yani –aynı zamanda, tüm geri kalanların ona göre ayarlanması gereken, “son” da olan– ilkedan başlanılmadığında tüm bu türden (yani geleneksel - Ç.N.) bilimleri yeniden oluşturma çabalarının karşılaştığı engel de kuşkusuz buradadır.

Buna karşın, sayın Evola ile tamamen anlaştığımız ve hatta onun kitabının en yararlı olduğu nokta olarak gördüğümüz husus, onun gerçek simyanın salt manevî ve “içsel –bâtınî–” doğada olduğunu vurgulamasıdır; nitekim bunun herhangi bir “kim-

ya”nın, sözcüğün normal anlamında, maddesel işlemleriyle kesinlikle hiçbir ilişkisi yoktur; simyayı savunanları ya da ona karşı çıkanları da dahil olarak, hemen hemen tüm modernler bu hususta acayip bir biçimde yanlış kavrayış içindedirler. Oysa eski Hermesçilerin –her ne kadar günümüz kimyacılarının pek hoşuna gitmeyecekse de– onların gerçek habercilerini (ya da öncülerini - Ç.N.) oluşturan “üfleyici”lerden (*souffleurs*) ve “kömür yakıcılar”dan (*brûleurs de charbon*) hangi terimlerle söz etmiş oldukları kolayca görülebilir ve 18. Yüzyıl’da bile Pernéty gibi bir simyacı “Hermetik felsefe” ile “adi kimya” arasındaki farkı vurgulamaktan geri kalmıyor. Nitekim, modern kimyanın doğuşuna yol açan şey, hiçbir biçimde, sonuçta (bazı çağdaş Okültistlerin uydurmuş oldukları “hiper kimya” örneği) onunla hiçbir ilişkisi olmayan, simya değildir; o (modern kimya) ötekinin yalnızca, simgelerin gerçek anlamlarına nüfuz edebilmek yeteneğine sahip olmayıp her şeyi dar anlamda yorumlayan ve tüm bunlarda sadece maddesel işlemlerin söz konusu olduğunu zannederek az ya da çok gelişmiş güzel deneyimlere atılanların kavrayışsızlıklarından kaynaklanan bir çarpıtılmışı ya da saptırılmışıdır. Arap aleminde de aynı şekilde, maddeci simya daima pek rağbet görmemiştir; hatta kimi kez bir tür sihirbazlıkla özdeşleştirilmiş, buna karşın, tek gerçek olan ve çoğu kez *Kimyâ-ı Saâdet* ya da “Mutluluk Kimyası” denilen manevî simyaya çok değer verilmiştir.⁴⁵

Bu, bayağı düzeyler için simyayı temsil eden, metal dönüşümlerinin (*transmutations*) mümkün olduğunu yadsımak gerekir demek değildir; ancak, tamamen farklı düzeylere ait olan şeyleri birbirine karıştırmamak gerekir ve *a priori* olarak niçin böyle dönüşümlerin sadece profan kimyadan (az önce söz etmiş olduğumuz “hiper kimya” da temelde bundan başka şey değildir) kay-

45. Gazzâlî’nin bu başlığı taşıyan bir çalışması vardır.

naklanan yöntemlerle yapılamayacak oldukları bile düşünülüyor. Ancak, konunun, sayın Evola'nın çok yerinde olarak işaret etmiş olduğu bir diğer yönü de vardır: şöyle ki, bazı bâtinî hâller-i tahakkuk ettirmeye ulaşmış olan bir varlık “mikrokozmos”un “makrokozmos” ile olan benzeşim ilişkisi sayesinde, mütekabil etkileri zâhirî olarak da oluşturabilir; dolayısıyla, spiritüel simyanın uygulamasında belirli bir dereceye ulaşmış olanın, bu nedenle, metal transmütasyonları oluşturabileceği –ancak tamamen rastlantısal sonuç sıfatıyla ve maddesel (ve) sözde [düzmece] simyanın yöntemlerinden hiçbirine başvurmaksızın sadece kendisindeki enerjilerin dışına bir tür öngörme ile– kabul edilebilirdir. Burada “teürji”yi ya da “spiritüel güçler” pratiğini sihirbazlıktan, hatta cadılıktan ayıran benzeri [karşılaştırılabilir] bir farklılık vardır: görünüşteki etkiler her iki tarafta da aynı iseler de, onları oluşturan nedenler tamamen farklıdırlar. Ayrıca, böyle güçlere gerçekten sahip olanların bunları genelde, en azından, uygulamalarını haklı kılan gerekçelerin varlığının söz konusu olduğu bazı çok özel durumların dışında, hiçbir zaman kullanmadıklarını da ekleyeceğiz. Her ne olursa olsun, hiçbir zaman gözden kaçırılmaması gereken ve gerçekten inisiyatik olan tüm öğretilerin temelini oluşturan husus, bu adı hak eden her tahakkukun, her ne kadar dışarıda yansımaları oluyorsa da, aslında bâtinî olduğudur; insan bunun ilke ve imkânlarını ancak kendisinde bulabilir ve bunu yapabilir, zira tüm var olanların mütekabilini kendinde taşır: *el-insânu remzu'l-vücûd*, “insan varlığın bir simgesidir” ve kendi özgün varlığına –merkezine varıncaya dek– nüfuz etmeyi başarır, tüm içerdikleriyle birlikte, tam bilgiye ulaşır: *men arefe nefsehu, fekad arefe rabbehu*, “Kendini bilen Rabbini bilir” ve o zaman her şeyin –onun dışında hiçbir şeyin en ufak bir gerçeklik derecesine sahip olamayacağı– İlkenin yüce birliğine dahil olduğunu da bilir.

HERMES

hermes tradisyonundan söz ederken, onun, –onu “makrokoz-
mik” ve “mikrokoz-
mik” olarak çifte kullanımında alarak-
metafizik düzeyde değil de sadece kozmolojik düzeyde olan bir
bilgiye dayandığını söylemiştik. Bu belirleme, katı gerçeğin ifa-
desinden başka şey olmamakla birlikte, Hermesçiliği kendi özgün
fantazileri arasında görerek, ayrım gözetmeksizin her şeyi onun
kapsamına dahil etmek isteyen bazılarının hoşuna gitme şansına
sahip olmamıştır; bu söz etmiş olduğumuz, bazılarının saf meta-
fiziğin ne olduğu konusunda hiçbir şey bilmedikleri bir gerçek-
tir... Her ne olursa olsun, burada tradisyonel ilimlerin gerek Her-
mesciliğin kapsamı içinde bulunanlarını gerekse Doğu’nun ya da
Batı’nın diğer öğretisel tarzlarına tekabül edenlerini hiçbir biçim-
de küçümsemek istemediğimizin iyi bilinmesi gerekir; fakat her-
şeyi yerli yerine koymayı bilmek gerekir ve her şeye rağmen, bu
ilimler, tüm uzmanlaşma ilimleri gibi, –aşağı bir gerçeklik dere-
cesine uygulanımını oluşturdıkları– ilkelere kıyasla ancak ikin-

cil önemde ve türev niteliğindedirler. Yalnızca, “krallık sanatı”nı “ruhbanlık sanatı”ndan⁴⁶ üstün tutanlar bunun tersini öne sürebilirler; ve belki de atıfta bulunmuş olduğumuz protestoların az ya da çok bilinçli nedeni temelde tamamen buradadır.

Herkesin düşünebileceği ya da söyleyebileceği şeylerle başka bir biçimde uğraşmadan (zira, tradisyon açısından bir şey ifade etmeyen bu bireysel görüşleri dikkate almak alışkanlığımız yoktur), daha önce söylemiş olduğumuzu teyid edici nitelikle olarak, birkaç yeni belirleme sunmakta yarar görüyoruz; ve bu belirlemelerde daha özellikle Hermes’e gönderme yapılmıştır, zira en azından Hermesçilik deyiminin bu sözcükten türemiş olduğu hususunda hiç kimsenin bir itirazı olamaz.⁴⁷ Yu-

46. Bu konuyu *Autorité spirituelle et pouvoir temporel (Manevî Otorite ve Dünyevî İktidar)*’de ele aldık. Masonluktaki “Krallık sanatı”na ilişkin olarak Hermes ile Hiram isimlerinin arasındaki ilginç benzerlik burada belirtilebilir. Kuşkusuz bu, hiçbir biçimde bu iki isim ortak bir dilbilimsel kökenden geliyorlar demek değildir. Fakat, yapıları aynıdır ve bulunan HRM harflerinin ikisinde de bulunması başka yakınlılaştırmalara da yol açabilir.

47. Hermesciliğin pekâlâ da Helen-Mısır kökenli olduğu ve –nasıl ki, örneğin, özgül İbranî olmayan bir öğretiyeye “Kabala” adı verilemezse– bu adlandırmanın başka tradisyonlarda, çeşitli biçimler altında, ona tekâbül edenlere uygulanmasının da mümkün olmadığı savını muhafaza etmemiz gerekir. Kuşkusuz, nasıl ki Arapçada, hangi biçim altında olursa olsun, inisiyasyonu tasavvuf olarak adlandırıyorsa, İbranice yazarken de genel olarak tradisyonu ifade etmek için kabala sözcüğünü kullanırız. Ancak İbranice, Arapça vd. sözcükler başka bir dilde kullanıldıklarında –haklı olarak yol açacakları benzetmeler hatta özdeşleştirmeler ne olurlarsa olsunlar– esas dillerinde karşılığı oldukları tradisyonel tarzlar için kullanılmalıdır ve kendiliğinde alınan belirli bir bilgi düzenini, onun belirli tarihsel durumlarda bürünmüş olduğu şu ya da bu tarihsel özel biçim ile hiçbir durumda birbirine karıştırmamak gerekir.

nan Hermes'i, gerçekten, söz konusu olana tam olarak yanıt veren ve özellikle –kuşkusuz, simgeselliğini başka vesilelerle daha tam olarak inceleyecek olduğumuz– başlıca özniteliğince (*le caducée*) ifade edilen karakterleri taşır; şimdilik bu simgeselliğin “beşerî kimya”⁴⁸ diyebileceğimiz ve –Hindu tradisyonundaki, *Hatha-Yoga*’dan kaynaklanan eşdeğer uygulamalar için söz konusu olduğu üzere, sadece yüksek bir tahakkukun hazırlayıcı vasıtaları olarak alınmaları gerekse bile– latîf (*subtil*) hâlin olanaklarını içeren ile öz olarak ve doğrudan bağıntılı olduğunu belirtmek bize yeterli olacaktır. Ayrıca bu, kozmik düzeye transfer edilebilir; zira insanda bulunan her şeyin dünyada müteka-bili vardır ve tersi;⁴⁹ yine burada, ve bu tekabüliyet nedeniyle, ikili doğaları bâtil’in (*caducée*) iki yılanı figürü ile çok net olarak gösterilmiş olan güçlerin işbaşında olduğu, özgün “berzah” söz konusudur. Yine bu bağlamda, Hermes’in –kendisine gök ve yeryüzü alemleri arasındaki bir aracı rolü atfedilerek– tanrıların habercisi ve tercümanı (*herméneutès*) olarak gösterildiğini ve ayrıca –aşağı bir düzeyde latif olanaklar alanıyla da açıkça bağıntılı olan– “psikopompa” (*psychopompe*) işlevine sahip olduğunu anımsatacağız.⁵⁰

48. Bkz. *L’Homme et son devenir selon le Vêdânta* (Vêdânta’ya Göre İnsan ve İnsanın Oluşumu –ya da Akıbeti–), XXI. Bölüm.

49. *İhvânü’s-Safâ Risâleleri*’nde söylenilmiş olduğu gibi, *el-âlem insân kebîr, ve’l-insân âlem sağîr* (dünya büyük bir insandır ve insan da küçük bir dünyadır). Zaten, bu tekabüliyet nedeniyledir ki, “mikrokozmetik” düzeydeki herhangi bir tahakkuk, bunu başarmış olan varlık için kazâî nitelikte olarak, –öyle bir amaç güdülmemiş bile olsa Hermes tradisyonu üzerine olan önceki bölümde metallerde dönüşüm (*transmutation*) oluşturan bazı durumlara değin olarak söylemiş olduğumuz gibi– “makrokozmetik” düzeydeki bir zâhirî tahakkuka yol açabilir.

50. Bu tanrıların habercisi ve psychopompe (psikolojik pompa, ya da bir tür psikolojik olarak motive edici) çifte işlevi, astrolojik olarak, sır-

Hermesçilik söz konusu olduğunda, Hermes'in burada –özdeşleştirilmiş olduğu– Mısırlı Thoth'un yerini tuttuğu, ve Thoth'un –tradisyonun muhafaza edicisi ve ileticisi olarak–, ruhbanlık bağlamında, özgün Bilgeliği temsil ettiği itirazı öne sürülebilir; bu doğrudur, ancak bu özdeşleştirme nedensiz olarak yapılmış olamayacağından dolayı, burada daha özellikle Thoth'un tradisyonun belirli bir bölümüne, “berzah”la ilişkili bilgileri içeren bölümüne tekabül eden belirli bir yönünün tasavvur edilmesinin gerektiği kabul edilmelidir; ve aslında kalıntılara dayanarak Eski Mısır Uygarlığı hakkında tüm bilinebilecek olan şey, özellikle bu türden bilgilerin o uygarlıkta çok daha gelişmiş olduğunu ve o bilgilere, orada, başka her yerdekenden çok daha fazla önem verilmiş olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu itirazın gerçek bir içeriğinin bulunmadığını iyi gösteren bir başka yakınlştırma, hatta başka bir eşdeğerlilik vardır: Hint'te Merkür gezegenine (ya da Hermes'e), kökü özgün anlamında Bilgeliği ifade eden bir sözcük ile *Budha* denilir; yine burada da özünde tüm bilgilerin esinleyici ilkesi olan bu bilgeliğin, bu özel işlev bağlamındaki, daha özel uygulananımının hangi düzeyde yapılmasının gerektiğini belirlemek yeterlidir.⁵¹

sıyla bir gündüz ve bir gece vechesi ile bağıntılandırılabilir. Yine öte yandan, burada caduceus'nun (Yunan mitolojisinde Hermes'in altından asası) iki yılanının simgeledikleri inici ve yukarı çıkıcı akımların bir tekâbüliyeti de söz konusu olabilir.

51. Her ne kadar ikisi de aynı temel anlamı ifade ediyorlarsa da, bu *Budha* ismi ile (*Śākya-Muni*'nin adı olan) *Buddha* ismini, –ki, semâvî *Budha*'nın bazı öz nitelikleri sonradan (o semâvî *Budha* tarafından irşad edilmiş ve dolayısıyla onunla bir tür özdeşleşmiş olarak kabul edilen) tarihsel *Buddha*'ya da atfedilmiştir– birbirine karıştırmamak gerekir. Bu meyanda, *Buddha*'nın annesinin adının *Mâyâ-Dêvî* olduğunu ve *Mâîâ*'nın da –Yunanlar ile Latinlerde– Hermes'in ya da Merkür'ün annesi olduğunu belirtelim.

Bu *Budha* ismine ilişkin olarak zikredilebilecek ilginç bir olgu vardır: bu isim, gerçekte İskandinav Odin'e verilmiş olan *Woden* ya da *Wotan* ismiyle aynıdır⁵²; dolayısıyla, Romalıların bunu Merkürleriyle özdeşleştirmeleri hiç de rastgele bir olgu değildir, ve ayrıca Cermen dillerinde, Merkür'ün günü olan çarşamba, bugün bile hâlâ Odin'in günü olarak Kabul edilir. Ancak daha da ilginç olanı, bu aynı ismin Orta Amerika'nın eski tradisyonlarının, Hermes'in özniteliklerine sahip olan *Votan*'ında tam bir ifadesini bulmasıdır; zira o *Quetzalcohuatl*'dır, "yılan-kuş"-tur, ve (sırasıyla, hava ve ateş öğelerine tekabül eden) bu iki simgesel hayvanın birleşimi Caduceus'un kanatları ve yılanlarıyla da ifade edilir.⁵³ Bu türden olgularda tüm tradisyonel öğretiler-

-
52. *b*'nin *v* ya da *w* olarak değişmesinin çok sık rastlanılan dilbilimsel bir olgu olduğu bilinir.
53. Bu hususta bkz. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée (Kutsal İlimin Temel Sembolleri)* adlı eserin VII. bölümünü oluşturan *Kuş Dilleri*'ne değin incelememiz. Bu incelemede yılan –şer ya da hayır yönünün söz konusu olmasına bağlı olarak– kuşun karşısında ya da yanında yer alır. Özellikle Meksika'da rastlanılan, pençelerinin arasında yılan tutan bir kartal figürünün yalnızca –Hindu tradisyonundaki– *Garuda*'nın *Nāga* ile savaşının temsil ettiği bir karşıtlığı (ya da kutuplaşmayı) çağrıştırmadığını da ekleyeceğiz. Özellikle arma simgeliğinde yılanın yerini kılıcın aldığı görülür (bu –Jüpiter'in kartalının elindeki yıldırımlarla yakınlaştırılabilecek biçimde– parıl parıl parlayan bir kılıç olduğunda özellikle çarpıcı bir yer değiştirme söz konusu olur) ve kılıç, en yüksek ifadesinde, Bilgeligi ve Kelâm'ın gücünü simgeler (bkz., örneğin, Yeni Ahid , I, 16). Mısırlı Thoth'un başlıca simgelerinden birinin, sürüngenleri yok edici, "ibis" olduğunu ve dolayısıyla bunun, İsa'nın bir simgesi haline gelmiş olduğunu belirtmek gerekir. Ancak, Orta Çağ'ın çift kafalı yılan (*amphisbène*) figüründe olduğu gibi, Hermes figürlerinde de yılanı iki zıd yönü ile görüyoruz (bkz., örneğin, *Le Roi du Monde –Âlemin Hükümdarı–*, III. Bölüm: dipnot).

rin temeldeki birliğinin bir işaretini görmemek için kör olmak gerekirdi; maalesef, simgeleri okumayı gerçekten bilenlerin ancak çok küçük bir azınlık oluşturdukları ve buna karşın, az ya da çok bozuk muhayyileleriyle “kutsal ilim”i yorumlayabileceklerini zanneden “profan”lara çok fazla rastlanılan çağımızda bu körlük çok yaygındır.

En az bunun kadar ilginç olan bir diğer nokta da şudur: İslâm tradisyonunda Seyidna İdris, aynı zamanda hem Hermes ile hem de Hanok ile özdeşleştirilir; bu çifte özdeşleştirme, Mısır ruhbanlığından da gerilere uzanan bir tradisyonel sürekliliğe işaret ediyor gibidir;⁵⁴ açıkça daha önceki bir dönemle ilişkili olan, aynı zamanda Seyidna İdris’e atfedilen ve onun özel etkisine tabi olmuş olan ilimler, Seyidna İsa ile ilişkilendirilen salt manevî ilimler değildirler; bunlar, ilk sırayı simya ile astrolojinin aldığı, “aracı” olarak nitelendirilebilecek olan ilimlerdir; ve özgün “Hermetik” olarak nitelendirilebilecek olan ilimler aslında bunlardır. Fakat burada, en azından ilk bakışta, alışlagelmiş tekabülîyetlere kıyasla yeterince acayip bir sıra değiştirme olarak kabul edilebilecek olan bir diğer değerlendirme söz konusudur: başlıca peygamberler arasında, daha sonraki bir incelemede göreceğimiz üzere, “Kutb”unu (*el-Kutb*) oluşturduğu, yedi [gezegensel/kat]

54. Bu özdeşleştirmeden, *Livre d'Hénoch*'un (*İdris'in Kitabı*), ya da en azından bu isim ile ifade edilenin, “Hermesci kitaplar” bütününün tamamlayıcı parçasını oluşturmasının gerektiği sonucunu çıkarmak gerekmez mi? Öte yandan, bazıları, ayrıca, İdris peygamberin Buddha ile aynı olduğunu söylüyorlar. Daha yukarıda belirtilmiş olan husus—aslında, Hermes'in Hindu karşılığı olan, *Budha* ile ilişkili olan—bu savın hangi anlamda alınmasının gerektiğini yeterince göstermektedir. İncil'deki Hanok'a gayet uygun düşen bir biçimde, İdris'in canlı olarak göğe kaldırılmış olduğu özellikle söylenildiğine göre, burada, ölümü bilinen bir olay olan tarihsel Buddha söz konusu olamaz.

semânın her birine hükümrân olan biri vardır; dolayısıyla, Merkür semasına hükümrân olan Seyidna İdris değil, fakat Seyidna İsâ'dır ve Seyidna İdris, Güneş semasına hükümrândır; ve doğal olarak bu, bunlara atfedilen bilimlerin astrolojik tekabüliyetlerinde aynı başka bağlama oturtmaya yol açar. Bu ortaya, burada tam olarak ele alamayacağımız çok karmaşık bir sorun çıkartır; daha sonra bu konuya değinmek fırsatını belki buluruz; ancak şimdilik, çözümü sezinlememizi belki de mümkün kılabilecek ve her hâlükârda, en azından burada basit bir karışıklıktan çok daha başka bir şeyin söz konusu olduğunu ve yüzeyci, “dıştan bakan” bir gözlemciye bir karışıklıkmış gibi görünecek olan şeyin, tersine, aslında çok derin nedenlere dayanmakta olduğunu gösterecek olan birkaç vurgulama yapmakla yetineceğiz.

Öncelikle, burada tradisyonel öğretiler bütün içinde bir yalıtılmışlık durumu söz konusu değildir, zira bunun tamamen benzeri olan bir şeyin İbranî melekût ilminde (anjeloloji) bulunduğu görülebilir: genel olarak Mikail, Güneş'in meleğidir ve Rafael de Merkür (gezegeninin) meleğidir; ancak bazen bu roller tersine dönebilir. Öte yandan, şemsî *Metatron*'u temsil eden Mikail bâtinî olarak İsâ ile özdeşleştirilmesine karşın, Rafael de adının da ifade ettiği üzere, “kutsal-şifacı”dır ve İsâ da “manevî-şifacı” ve “iyileştirici”dir;⁵⁵ ayrıca, İsâ ile gezegensel alemler arasında, Merkür tarafından temsil edilen ilke arasında başka bağıntılar da bulunabilir.⁵⁶ Yunanlarda tıbbın Apollon'a, yani güneşsel ilkeye

55. Bkz. *Le Roi du Monde (Âlemin Hükümdarı)*, III. Bölüm.

56. Buddha'yı *Vişnu*'nun dokuzuncu *avatârası* olarak kabul eden bazılarındaki bu yanlış anlamanın kaynağını belki de burada görmek gerekiyor. Gerçekte, semâvî *Budha* ile bağıntılı bir tezâhür söz konusudur; bu durumda güneşsel İsâ özgün olarak muzaffer İsâ, yani devrin sonunda gelmesi gereken onuncu *avatâra* olmaktadır. İlginçlik bağında olarak, Mayıs ayının ismini –Merkür'ün annesi olan (ve Pléia-

ve onun oğlu (Latinlerin “Esculape” dedikleri) Asklêpios’a atfedildiği doğrudur; ancak, “hermesçi kitaplarda” Asklêpios, Hermes’in oğlu yapılmaktadır ve onun bastonunun Caduceus ile yakın simgesel bağıntılarının olduğu da dikkate değer bir husustur.⁵⁷ Örneğin, bu tıbbı değin olan husus, ayrıca, bir aynı ilimin nasıl gerçekte farklı düzeylerle ilişkili olan ve dolayısıyla, yine –dışsal etkileri görünüşte benzer olsalar bile– farklı tekabüliyetlere yol açan yönlerinin bulunabileceğinin anlaşılmasını mümkün kılar; zira hem salt manevî (ya da büyüsel) tıp, hem de hermesçi (ya da spagirik) tıp vardır; bu durum burada ele almış olduğumuz konu ile doğrudan bağıntılıdır; ve tıbbın niçin, tradisyonel bakış açısından, ruhbansal bir bilim olarak kabul edilmiş olduğunu belki bir gün açıklarız.

Bir diğer yandan, ikisi de bedensel ölümleri söz konusu olmaksızın, semaya yükselmiş olan Hanok (Seyidna İdris) ile Élie (Seyidna Zülkifl) arasında hemen hemen daima yakın bir bağıntı kurulmuştur,⁵⁸ ve İslam tradisyonunda bunların ikisi de güneş

de’lardan biri olarak kabul edilen)– *Maia*’dan almış olduğunu anımsatacağız; daha sonra Hristiyanlık’ta –*Maria* ile *Maia* arasındaki, kuşkusuz salt fonetik olmayan bir özdeşleştirme ile– “Marie’nin ayı” deyişi oluşturulmuştur.

57. Escalupe’ün (Hermes’in oğlu Asklepios’un) bastonunun etrafında yalnızca bir tek yılan sarıdır; bu yılan iyi gücü simgeler, zira tıbbî dehanın söz konusu olmasıyla kötü güç ortadan kalkmak zorunda kalmıştır. Yine, bu aynı Escalupe’ün bastonu ile İncil’deki “tunçtan yılan” arasında bağıntı bulunduğunu belirtelim (bu konuda bkz. *Symboles fondamentaux de la Science sacrée –Kutsal İlimin Temel Sembolleri–*) adlı eserin XX. Bölümünü oluşturan, *Sheth* üzerine olan incelememiz.
58. Bunların, devrin sonunda, yeryüzünde tekrar tezâhür etmelerinin gerektiği söylenilir: bunlar, Yeni Ahid’in *Apokalips/Vahiy* bölümünde sözü edilen iki “şahit”tirler.

alanıyla ilişkilendirilir. Aynı şekilde, Gül Haç tradisyonuna göre, Hermetik “Büyük Yapıt”ın mimarı *Elias Artista*⁵⁹ –(Hindu tradisyonundaki *Chirajîvî*’ler, yani “uzun ömür bahşedilmiş olan” ya da tüm devir boyunca yaşayacak olan varlıklar anlamında)⁶⁰ “Ölüm-süz”lerin yeri olan ve “Dünya’nın Merkezi”nin veçhelerinden birini oluşturan– “Güneşin merkezi”nde ikamet eder. Tüm bunlar, kuşkusuz, çok dikkate değerdir ve bunlara, hemen hemen her yerde, simgesel olarak Güneş’i “Hayat Ağacı”nın⁶¹ meyvesi ile özdeşleştiren tradisyonlar da eklendiğinde, Güneş ile –Antikite’nin “küçük gizemleri” gibi, esas amacı insanın “ilksel hali”-nin tekrar oluşturulması olan– Hermescilik arasındaki özel bağlantı belki anlaşılır: devrin sonunda Gül Haççıların, Altın Kamış’ın (roseau d’or) tam ölçüsüne uygun olarak, (dört çağ doktrini bağlamında - Ç.N.) “dairenin dörde bölünmesi”ni gerçekleştirip, “semavî Kudüs” olarak “semadan yeryüzüne inmesi” gereken Gül Haççıların “Güneş merkezi” değil midir?

59. “Felsefî ateş”in doğasını bir tür yaşama geçirmektedir, ve İncil’deki öyküye göre, İlyas peygamberin “ateşten bir araba” ile göğe kaldırılmış olduğu bilinmektedir. Bu ateşimsi taşıt (ya da iletim aracı) –Hindu öğretisindeki (insan bedenindeki latif hâle tekâbülden) *taijasa-* ile bağıntılıdır (bkz. *L’Homme et son devenir selon le Vêdânta* (İnsan ve Vedanta’ya Göre İnsanın Oluşumu) XIV. bölüm).

60. Bkz. Aynı eser, I. Bölüm. Yine, simya açısından, Güneş ile Hindu tradisyonunda “madenî ışık/nur” olarak tasvir edilen altın arasındaki tekabüliyeti anımsatalım; Hermescilerin “içme suyu” (*l’eau potable*) da –Taoizm’de “altın likör” denilen– “ölümsüzlük içkisi (*âb-ı hayat*)” ile aynı şeydir.

61. Bkz. *Le Symbolisme de la Croix* (Haç’ın Simgeselliği) IX. Bölüm.

HERMES'İN TÜRBEİ

bazı “sözde inisiyatik” girişimlere değin olarak söylemiş olduklarımız, eski Mısır tradisyonuyla az ya da çok doğrudan ilişkili olan konulara çok az değinmiş olmamızın nedenlerini kolayca anlaşılır kılabilir. Bu bağlamda şunu da ekleyebiliriz: bugünkü Mısırlıların yitik (eski Mısır) uygarlığına ilişkin araştırmalarla hiç ilgilenmemeleri, bu çabaların bizi ilgilendiren bakış açısından hiçbir gerçek yararı olamayacağını göstermeye yeterlidir; aslında, şayet durum bunun tersi olsaydı, çok açıktır ki yabancılara bu araştırmaların bir tür tekeline vermezlerdi; zaten onlar da bu çalışmalarda basit bir derin bilgi düzeyini hiçbir zaman aşmamışlardır. Gerçek şu ki, Modern Mısır ile Antik Mısır arasında sadece coğrafi bir çakışma bulunup hiçbir tarihsel süreklilik yoktur; yine, söz konusu tradisyon, bir zamanlar var olmuş olduğu bu ülkeye (örneğin) Kelt ruhbanlığının bugünkü

Keltlere olduğundan da daha yabancısıdır; ve (bu yitik uygarlıktan geriye) çok fazla anıt kalmış olması bu durumu hiç değiştirmez. Konuları daha yakından incelemek fırsatını hiçbir zaman elde edememiş olanların bu bağlamda çok kolayca kapıldıkları yanlışlara son vermek için bu noktayı kesinlikle belirtmekte çok yarar görüyoruz; ve aynı zamanda, bu vurgulama, Antik Mısır'a dayanarak, Mısır'da varlığını sürdürmekte olan bir şeye yönelmiş oldukları kanaatini yaratmak isteyen "sözde inisiye"lerin savlarını da daha tam olarak çürütecektir; bu hiç de tamamen hayalî bir varsayım değildir ve bazılarının, genel bilgisizliğe bel bağlayarak, ki maalesef bunda da tamamen yanılmaktadırlar, işi gerçekten bu tür savlar öne sürmeye dek vardıklarını biliyoruz.

Ancak tüm bunlara rağmen, az önce atıfta bulunmuş olduğumuz kitaplara değin eleştirilerimizde söz etmek zorunda kalmış olduğumuz bazı fantastik (ya da uydurma - Ç.N.) öykülerin inanılmaz derecede çoğalması nedeniyle, şu son zamanlarda bizden talep edilmiş olan bazı açıklamaları yapmaya kendimizi adeta zorunlu hissediyoruz. Ayrıca, bu açıklamaların, gerçekte Mısır tradisyonunun kendisi üzerine değil de, sadece Arap tradisyonunda ona ilişkin olarak bulunanlar üzerine olacağını belirtmemiz gerekiyor; ulaşılabilecek sonuçların önemini hiç abartmak istememekle birlikte şunu ifade edelim ki, gerçekten burada, en azından yeterince ilginç ve her şeye rağmen bazı karanlık noktaların aydınlanmasına katkıda bulunabilecek olan belirlenimler vardır.

Büyük Piramit'in neye yaramış olduğunun aslında bilinmediğini daha önce ifade ettik ve aynı şeyi genel olarak piramitler için de söyleyebiliriz; en yaygın görüş, onların anıt-mezarlar olduklarıdır ve kuşkusuz, bu varsayım yanlış diye bir şey yoktur; anca, bir diğer yandan, modern arkeologların, bazı önyar-

gılar nedeniyle, her yerde türbeler keşfetmeye çabaladıklarını da biliyoruz ve bu bizde biraz kuşku yaratıyor. Her hâlükârda, Büyük Piramit'te, şimdiye dek hiçbir mezar bulunmadı; fakat, herhangi bir mezar bulunsaydı bile bu durum muammayı tam olarak çözmüş olmayacaktı; zira açıktır ki, bu onun aynı zamanda, –gerçekten mezar olarak kullanılmış olan– diğer piramitler için de söz konusu olabileceği üzere, belki de daha önemli olan başka şeyler için de kullanılmış olması ihtimalini ortadan kaldırmayacaktı ve yine, bazılarının düşünmüş olduğu gibi, bu yapıların sonradan mezar olarak kullanılmış olup ilk önceleri başka amaçlarla kullanılmış olmaları da mümkündür. Ancak, buna karşı, bazı eski ve az ya da çok tradisyonel bir karakter taşıyan verilerin gerçekten türbelerin söz konusu olduğunu teyid eder gibi oldukları itirazı yöneltilecek olursa, her ne kadar ilk bakışta acayip gibi gelecekse de, sunacağımız değerlendirmelerden de çıkacak olduğu üzere şunu diyeceğiz: söz konusu türbelerin tamamen simgesel bir anlamda alınmaları gerekmez mi?

Nitekim, kimileri Büyük Piramit'in Seyidna İdris'in (peygamber Hanok'un), ikinci piramitin ise, daha sonra değinecek olduğumuz üzere, bunun hocası olan bir diğer şahsiyete ait olduğu söylenilir; fakat bu şekilde ifade edildiğinde ve dar anlamda alındığında apaçık bir saçmalık söz konusudur, zira Hanok ölmemiş, fakat canlı iken semaya yükseltılmıştir; dolayısıyla onun nasıl mezarı olabilir? Ancak burada, Batı tarzında tutarsız “efsane”lerden söz etmekte fazla aceleci olmamak gerekir; zira bu durum için şöyle bir açıklama sunulmuştur: Piramit'e gömülmüş olan İdris'in bedeni değil, fakat ilmidir ve bundan, bazıları gömülmüş olanın onun kitapları olduğu anlamını çıkarmaktadır; fakat, böyle sadece kitapların gömülmüş olduğu iddiası ne denli gerçekçidir ve (öyle olsa bile) bu durum herhangi bir bakış açısı

sından ne önem taşıyabilir?⁶² Bu kitapların muhtevasının hiyeroglif yazısıyla anıtın içine yazılmış olduğunu iddia etmek kuşkusuz çok daha makul olurdu; fakat maalesef, Büyük Piramit'te hiçbir türden simgesel yazı ya da figür bulunmamaktadır.⁶³ Durum böyle olunca, ortada kabul edilebilir nitelikte olan bir tek varsayım kalmaktadır: o da İdris'in ilminin Piramit'te gerçekten saklı olduğudur; piramitin yapısında, dış ve iç düzenlemesinde ve oranlarında içerilmekte olduğudur; ve modernlerin bu bağlamda yapmış oldukları ya da yapmış olduklarını zannettikleri "keşif"lerde geçerli olarak nitelendirilebilecek olan tüm şey, sonuçta, bu antik tradisyonel ilimin çok küçük kırıntılarıdır.

Bu yorum ayrıca, temelde, piramitlerin kökenine ilişkin bir diğer Arap yorumu ile tamamen uyuşmaktadır; bu yorumda, piramitlerin tufan öncesi dönemde Kral Surid tarafından yaptırılmış olduğu iddia edilir: Tufanın çok yakında olacağını rüyasında gören bu kral, bilgelerin planlarına uygun olarak piramitleri yaptırmış ve ruhbanlara, ilimlerinin sırrını ve bilgeliklerinin temel kurallarını piramitlere saklamalarını buyurmuştur. Oysa, Hanok ya da İdris'in de tufan öncesinde yeryüzünde yaşamış olduğu ve Mısır

62. Gerçek bir türbeye, törensellik gereği olarak, kitaplar konulmasının bundan tamamen farklı bir durum olduğunu belirtmeye gerek bile yoktur.

63. Tüm bunlara ilaveten, kimi kez az ya da çok fantazi niteliğinde olan acayip iddialarla karşılaşılmaktadır; nitekim, *H. B. of L.*'nin organı olan *Occult Magazine*'de (Aralık 1885 sayısı, s. 87) "Hermes'in Kitabı'nın 78 yaprağının piramitlerden birinde gömülü olarak bulunduğu"na ilişkin bir imaya rastladık. Burada açıkça Tarot söz konusu edilmektedir; fakat bunun bir Hermes'in, Thoth'un ya da Hanok'un Kitabı olduğu –bazı çok yeni yorumların dışında– hiçbir yerde öne sürülmemiştir ve bu (Tarot) ancak –Mısırlı oldukları iddia edilmiş olan– Bohemyalılar kadar Mısırlıdır. *H. B. of L.*'ye ilişkin olarak bkz. *Le Théosophisme* adlı eserimiz.

ruhbanlığının bilgilerini ve –giderek aynı tradisyonel eğitim işlevini sürdürecektir olan– ruhbanlığını edinmiş olduğu kaynağı oluşturan Hermes ya da Thoth ile özdeşleştirildiği bilinmektedir; dolayısıyla, bu şekilde piramitlerde bulunmakta olan aynı kutsal ilimdir.⁶⁴

Bir diğer yandan, tufanı önceden sezerek, tradisyonel bilgilerin muhafaza edilmesi için yapılmış olan bu anıt, yeterince bilinen bir diğer öyküyü, kimilerine göre Hanok tarafından, kimilerine göre ise Seth tarafından yaptırılmış olup üzerlerine tüm ilimlerin yazılmış olduğu iki sütunun öyküsünü hatırlatıyor; ve burada Seth'e ilişkin olarak yapılmış olan değerlendirme bizi, mezarının ikinci piramitte bulunduğu öne sürülen şahsiyete götürmektedir. Mezarı ikinci piramitte bulunan şahsiyet gerçekten Seyidina İdris'in hocası idiyse, bu şahsiyet Seyidina Şit'ten, yani Âdem'in oğlu Seth'ten başkası olamaz; eski Arap yazarları onu, görünüşte acayip gelen, *Aghatîmûn* ve *Adhîmûn* isimleriyle ifade ederlerdi; ancak bu isimler, yararlı yönüyle alınan yılan simgeselliğiyle bağıntılı olup başka bir vesileyle ifade etmiş olduğumuz üzere, Seth'e tamamen uygulanabilen Yunanca *Agathodaimôn* isminin bozulmuş şekilleridir.⁶⁵ Böylece Seth ile Hanok arasında

-
64. Yine, Arap değil de Kıptî bir yorumda, Piramitlerin kökeni –Âd'ın oğulları– Şedîd ve Şeddâd ile bağıntılandırılmaktadır. Bundan ne gibi sonuçlar çıkarılabileceğini pek kestiremiyoruz ve buna pek büyük bir önem vermek gerekiyor gibi görünmüyor; zira burada “dev”lerin (ya da “deha”ların –*géants*–) söz konusu edilmesinin dışında ne gibi bir simgesellik içerilmiş olabileceği anlaşılmıyor.
65. Bkz. *Sheth* (Şit) üzerine olan incelememiz *Symboles fondamentaux de la Science sacrée (Kutsal İlimin Temel Sembolleri)* XX. Bölüm, Yunanların Agathodaimôn'u da sık sık “Dünya Yumurtası” (Œuf du Monde) ile bağıntılı olarak –yine yılan ile temsil edilen– Kneph ile özdeşleştirilmiştir. Burada da yine aynı simgesellik söz konusudur. Yılan şer yönü olan *Kakodaimôn*'a gelince, o açıkça Mısırlıların Set-Typhon'u ile özdeşir.

kurulan özel bağıntı –bunların aynı zamanda yeryüzü Cenneti-ne yani “ilksel hâl”e bir dönüşü içeren bazı tradisyonlarla ve piramitlerin yönleriyle ilişkisi olan bir “kutup” simgeselliğiyle bağıntılarının olması bakımından– çok dikkate değerdir; ancak bu da başka bir konudur, ve biz sadece “manevî merkez”lere yeterince açık bir biçimde bir gönderme içeren bu olgunun, piramitlerin bir inisiyasyon yeri oldukları varsayımını teyid edici nitelikte olduğunu belirteceğiz ki bu, sonuçta, onlarda bulunan bilgileri –en azından bu inisiyasyon devam ettiği sürece– “canlı” tutmanın normal bir yoludur.

Bir vurgulama daha yapacağız: Âdem ve Şit’in daha önce yazmış olduklarından sonra, İdris ya da Hanok’un da pek çok kitap yazmış olduğu söylenilir;⁶⁶ bu kitaplar Mısırlıların kutsal kitaplarının ana örneklerini oluştururlar ve daha yeni olan *Hermetik Kitaplar* da bunların bir tür “tekrar uyarlanımları”ndan (*réadaptation*) ibarettirler, yine *Hanok’un Kitapları* adı altında bize kadar gelmiş olanlar da böyledir. Öte yandan, Âdem’in, Seth’in ve Hanok’un kitaplarının, çeşitli peygamberlerce iletilmiş olan öğreti için daima söz konusu olduğu üzere, doğal olarak, tradisyonel bilginin çeşitli yönlerini içermeleri gerekir. Bu koşullarda, söz etmiş olduğumuz iki piramitin yapılış biçimleri arasında Hanok ile Seth arasındaki farklılıklara herhangi bir biçimde teka-bül eden bir şeyin bulunup bulunmadığı ve hatta üçüncü piramitin de aynı şekilde Âdem ile herhangi bir ilişkisinin olup olmadığı sorusunu yöneltmek ilginç olabilir; zira, her ne kadar bu bağlamdaki herhangi bir imaya hiçbir yerde rastlamamışsak da, sonuçta, bu üçüncü piramitin tufan öncesinin büyük peygamberleri üçlemine tamamlamasının gerektiğini düşünmek yeterince

66. Bu kitaplar için belirtilen sayılar değişiktir ve çoğu durumda, bunlar sadece simgesel nitelik taşırlar; bu husus zaten ikinci derecede bir önem taşımaktadır.

mantıksaldır.⁶⁷ Tabii ki, bu konuların bugün çözümlenebilecek konulardan olduklarını hiçbir biçimde düşünmüyoruz; kaldı ki tüm “modern” araştırmacılar, Büyük Piramit’e, deyim yerindeyse hipnotize olmuş durumdadırlar; oysa bu piramit, diğer ikisinden (çok çarpıcı bir farklılık oluşturacak denli) fazla büyük de değildir ve ona verdikleri istisnai önemi haklı kılmak için, piramitlerin arasında yönü doğru olanın sadece o olduğunu öne sürdüklerinde, belki de, yönle ilişkili bazı değişikliklerin sadece o piramitleri inşa edenlerin bazı ihmalleri sonucu olmayıp çeşitli “tradisyonel” dönemlerle ilişkili olan bir şeyi yansıtıyor da olabileceklerini düşünmemiş olmak hatasını işlemektedirler; fakat, modern Batılıların, bu tür konularda onları araştırmalarında (sağlıklı bir biçimde) yönlendirmeleri için birazcık da olsa doğru ve kesin mefhumlara sahip olmaları nasıl beklenebilir?⁶⁸

Yine önemli olan bir diğer husus da, Hermes isminin Arap tradisyonuna yabancı olmadığıdır;⁶⁹ ve bu isim ile –aralarındaki tek farkı sonundaki, köküne hiç dahil olmayan bir harfin oluşturduğu ve piramitin Arapça ifade edilişi olan– *Haram* (çoğulu *Ahrâm*) ismi arasındaki benzerlikte sadece bir “çakışma” mı

-
67. Bunun Piramitlerin inşasının tamamen onlara atfedilmesinin gerektiği anlamına hiç değil, fakat, yalnızca onlara atfedilen tradisyonel bilimlerin bir “uygulanması”nı (ya da onların söz konusu tradisyonel bilimlere sahip olduklarının bir “tesbiti”ni) oluşturduğu anlamına geldiği, kendiliğinden anlaşılan bir şeydir.
68. Büyük Piramitin diğer ikisinden farklı olduğu fikri çok yeni (bir fikir gibi görünmektedir. Bu meyanda, halife el-Me’mûn’un Piramitlerin içinde ne bulunduğunu öğrenmek için onlardan birini açtırmış olduğu söylenilmektedir; böylece açılan Büyük Piramit olmuştur. Ancak, muhtemelen Halife, Büyük Piramit’in kesinlikle özel bir niteliği olmasının gerektiğini düşünmemiştir.
69. Sözcüğe, esas biçimi olan *Hermes*’in yanında, bazı yazarlarda, açıkça onun bir tahrifi olan *Armîs* biçiminde de rastlanılır.

görmek gerekir? Hermes'e *el-Müselles bi'l-Hikem*, "üç kere hikmetlenmiş Hermes"⁷⁰ denilir ki bu isim Yunanca sıfat *Trismegistos*'a eşdeğerdir, ancak ondan daha açık bir ifadedir; zira Yunanca olanda ifade edilen "yücelik", temelde Hermes'in öz niteliği olan bilgeliğin sonucundan başka şey değildir.⁷¹ Bu "üçlü"lüğün başka bir anlamı da vardır; zira kimi kez üç ayrı Hermes'i ifade eder: tufan öncesi'nde yaşamış olduğu kabul edilen ve "Hermeslerin Hermes'i" denilen birincisi Seyidina İdris ile özdeşleşen Hermes'tir; tufan sonrası dönemde yaşamış oldukları kabul edilen diğer ikisi ise, "Babilli Hermes" (*el-Babilî*) ile "Mısırlı Hermes"tir (*el-Mısırî*); bu durum Mısır ve Keldanî tradisyonlarının doğrudan ve –tufan öncesi olduğunun kabul edilmesi nedeniyle, Atlantis tradisyonundan başka bir şey olamayacak olan– bir ve aynı temel kaynaktan türeme olduklarını yeterince açık olarak gösteriyor gibidir.⁷²

Kuşkusuz, Mısır uzmanlarınıninkilerden olduğu kadar "Piramitin sırrı"nın modern araştırmacılarının bakış açılarından da o

-
70. *Hikem* sözcüğü *hikmet*'in çoğuludur. Ancak, tekil ve çoğul olarak her iki tarzda da "bilgelik" anlamında kullanılır.
71. *Müselles* sözcüğünün üçgen anlamına da geldiğini belirtmek belki de ilginç olacaktır; zira rahatça burada Piramitin yüzlerinin –onun planlarını yapmış olanların "bilgeliklerini" gösteren– üçgensel biçimiyle bir bağıntı bulunabilirdi. Ayrıca, üçgen "Kutup" simgeselliğiyle de bağlantılıdır ve bu sonuncu açıdan Piramitin, sonuçta, "Kutsal Dağ"ın bir imgesinden başka şey olmadığı çok açıktır.
72. Tüm bunların, her hâlükârda, asıl Tradisyondan yeterince uzak düştükleri kolayca anlaşılacak olan bir şeydir; ve bunu (asıl tradisyonu) iki özel tradisyonun ortak kaynağı olarak özellikle nitelemek pek bir şey ifade etmez; zira –zaten– o istisnasız olarak tüm tradisyonların kaynağıdır. Öte yandan, üç Hermes'in, kronolojik bir anlam taşıyan sıralanımından Kalde tradisyonunun Mısır tradisyonuna kıyasla belirli bir önceliği olduğu sonucu çıkarılabilirdi.

denli uzak olan tüm bu değerlendirmeler hakkında ne düşünülürse düşünülün, (bu) piramitin gerçekten “Hermes’in türbesi”-ni temsil ettiği söylenilebilir; zira onun bilgeliğinin ve ilminin sırları orada, keşfedilmelerini çok güç kılan bir biçimde saklıdır.⁷³

73. Hazır bu konu üzerindeyken, bir diğer modern fantaziye dikkati çekeceğiz: bazılarının, Büyük Piramit’in inşasının hiçbir zaman bitirilememiş olduğu hususuna hatırı sayılır derecede önem verdiklerini belirttik. Gerçekten de tepe kısmı eksik kalmıştır; ancak bu meyanda tüm söylenebilecek olan bu konuda tanıklıkta bulunmuş olan en eski –ancak yine de görelî olarak (yani Piramitlerin inşa edildikleri döneme kıyasla - Ç.N.) yeni– yazarların onu her zaman bugünkü şeklinde (tepe kısmı eksik olarak - Ç.N.) görmüş oldukları anlaşılmaktadır. Buna dayanarak (bazılarının yaptığı gibi - Ç.N.), kalkıp da eksik olan tepe kısmının İncil’in ve Tevrat’ın çeşitli bölümlerinde sözü edilen “Köşe taşı”na (*pierre angulaire*) tekabül ettiğini öne sürmek pek tutarlı değildir. Zira, çok daha özgün olarak tradisyonel olan verilere göre, sözü edilen taş (ya da tepedeki eksik kısım - Ç.N.) hiç de bir “pyramidion” (piramit biçiminde tepe) değil, fakat basbayağı “tavan”dır, ve bu kısmın “inşaatı yapanlarca eksik bırakılmasının” nedeni şuydu ki, onlar yalnızca *Squary Masonry*’ye inisiye olmuş olup (yani dikey inşaatın tekniğini bilmekte olup - Ç.N.) *Arch Masonry*’nin (yani kavisli inşaat tekniğinin - Ç.N.) sırlarını bilmemekteydiler. Yeterince ilginç olan şey, Birleşik Devletler mühüründe, üzerinde piramitin bir tür tepesini oluşturacak biçimde –onu çevreleyen bulut çemberleriyle ayrılmış ve hatta yalıtılmış olarak– parıltılı bir üçgenin yer aldığı kesik bir piramit figürünün bulunmasıdır. Ancak, bazı sözde-inisiyatik organizasyonların biraz kuşkulu biçimde kullanmak istedikleri bu mühürün üzerinde en azından acayip olan başka ayrıntılar da vardır. Nitekim, piramitin taş dayanaklarının on üç olan sayısının (Yusuf’un oğullarının iki yarı-kabilesi ayrı sayılarak) İsrail kabilelerinin sayısına tekabül ettiği söylenilmektedir ve bu belki de, Büyük Piramite ilişkin olarak, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere, onu –daha çok karanlık amaçlarla– bir tür “Yahudi-Hristiyan” anıtı yapmaya yönelik bazı çağdaş saçmalıklarla tamamen bağıntısız değildir.

KİTAP ELEŞTİRİLERİ

ENEL: *Les Origines de la Genèse et l'enseignement des Temples de l'ancienne Égypte*. Cilt I, birinci ve ikinci bölümler. (Kahire Fransız Arkeoloji Enstitüsü).

Onca yüzyıl önce sönmüş olan Eski Mısır tradisyonunun gerçekte ne olmuş olduğunu saptamak kuşkusuz çok güçtür ve hatta bugün tamamen imkânsızdır; yine, Mısır uzmanlarınca yapılmaya girişilen çeşitli yorumlar ve tekrar oluşturmalar büyük ölçüde farazî ve çoğunlukla da kendi aralarında çelişkilidirler. Bu kitap, Mısır üzerine yapılmış olan alışlagelmiş çalışmalardan, övgüye değer bir anlaşılma kaygısı taşınarak oluşturulmuş olması nedeniyle ve aynı zamanda da –“resmî”lerin, kendi paylarına, daha çok, inkâr etmeye ya da tamamen bilmezden gelmeye eğilimli oldukları– simgeciliğe çok haklı olarak büyük önem verilmiş olmasından dolayı farklıdır; ancak, orada sunulan görüşler diğerlerinden daha az mı farazîdirler? Özellikle, bunların bir tür tek yanlılıkla, Mısır tradisyonları ile İbranî tradisyonları arasında

sabit bir paralellik bulmak saplantısından yola çıkılarak oluşturulmuş olduklarını gördükten sonra bu hususta biraz kuşkuluyuz; öyle ki, temel aslında her yerde aynı olmakla birlikte, söz konusu iki tarzın birbirine gerçekten o denli yakın olduklarını kanıtlayan hiçbir şey yoktur; yazarın öne sürdüğü ve muhtemelen başlığın da telkin etmek istediği aralarındaki doğrudan türemişlik ise tartışılır olmaktan da ötedir. Buradan, az ya da çok zorlama ürünü olan birtakım savlar ortaya çıkıyor; dolayısıyla bu bağlamda, örneğin, Mısır öğretisinin evrensel tezâhürü “yaratılış” vechesi altında kavradığının kesin olup olmadığı sorusu akla geliyor; muhakkak ki bizden çok daha tutarlı olan Eskilerin beyanlarında bu hususu olumlayıcı nitelikte olan hiçbir belirti yoktur ve bu bağlamda, aynı ilkenin kimi kez “Yaratıcı/*Créateur*” olarak kimi kez ise sadece (Eflatun felsefesinde - Ç.N.) “Evreni düzenleyici/*Démiurge*” olarak nitelendirildiğini gördüğümüzde kuşkumuz daha da artıyor; hiç değilse, açıkça birbiriyle bağdaşmaz olan bu iki rolden birisi seçilebilirdi... Bir diğer yandan, kuşkusuz, dilbilimsel değerlendirmelerin de ihtiyatla karşılanmaları gerekir; zira Mısır tradisyonunda kullanılmış olan dil de bize bu tradisyonun kendisi kadar yabancıdır ve yine bazı yorumların okültist kavrayışlardan belirgin bir biçimde aşırı etkilenmiş olduklarını da eklemek gerekir. Her şeye rağmen bu, birinci kısmı Evren’e (Kâinât) ve ikinci bölümü de İnsan’a ayrılmış olan bu ciltte üzerlerinde durmaya geçecek denli önem taşıyan ve hatta bir kısmına ilişkin olarak, –maalesef yazarın hemen hemen hiç bilmiyora benzediği– Doğu tradisyonlarıyla yapılacak karşılaştırmaların İncil’e yapılan göndermelerden çok daha teyid edici olabileceği vurgulamalar yok demek değildir. Tabii ki burada ayrıntılara giremeyiz; bir örnek vermiş olmak için sadece, bu bağlamda, Büyüğü Ayı Takımyıldızı’yla ilişkili olan Kalça (*Cuisse*) Takımyıldızı ve Kutup için kullanılan “Kalçanın başı” (*Chef de la Cuisse*) de-

yimlerini zikredeceğiz; bu bağlamda ilginç yaklaştırmaların varlığı söz konusudur. Son olarak, yazarın Büyük Piramit’e ilişkin olarak bunun hem bir “şemsî tapınak” hem de “Evrenin yasalarının bilgisini ölümsüzleştirmeye” yönelik bir anıt olduğu şeklindeki görüşünü belirtelim; bu varsayım, en azından, bu bağlamdaki pek çok diğerleri kadar makuldur; ancak, iş “Hıristiyan ve İbranî kutsal kitaplarındaki saklı simgeselliğin Büyük Piramit’in yapılışı sırasında cereyan eden olaylarla doğrudan bağıntılı” olduğunu söylemeye gelince, bunun bize her açıdan biraz fazla gerçek dışı bir sav gibi görüldüğünü belirtelim!

ENEL: *A Message from the Sphinx.*
(Rider and Co, Londra)

Aynı yazarın bir başka kitabındaki Eski Mısır tradisyonuna ilişkin olarak tüm yeniden oluşturma ve yorumlama denemelerinin salt farazî nitelikte olmalarından kaynaklanan –ve geçen sene belirtmiş olduğumuz– sakıncalılıklar, aynı görüşlerden bazılarının daha kısa biçimde ifade edilmiş olarak birinci bölümünde yer aldığı bu kitap için de geçerlidirler. Kitap hiyeroglif yazısının –bu yazı türündeki anlam çoğulluğuna ilişkin olarak–, tamamen doğru ve yeterince genel olarak bilinen ilkelere dayanan bir incelenimi ile başlıyor; fakat bu anlamları ifade etmeye kalkışmak ve ayrıntıya girmek istenildiğinde, işin içine az ya da çok fantazi karıştırılmayacağından nasıl iyice emin olunabilir? Yine belirtelim ki, “ideografik” (resimlerle ya da işaretlerle yazılmış) terimi, burada belirtilmiş olduğu gibi, sadece duyuşsal olarak algılanabilir nesneler için kullanılmaz ve yazı söz konusu olduğunda, o sonuçta “simgesel”in eş anlamlısıdır ve aynı derecede sıkıcı olarak, yersiz kullanılmış olan daha pek çok sözcük var: Mı-

sır öğretisinin, temelde “tektanrıcı” olması gerekir; şu açıdan ki, istisnasız olarak hiçbir tradisyonel öğreti ilkesel birliği kabul etmezlik edemez; ancak, bu “tektanrıcılık” sözcüğü özgül dinsel tarzların dışında bile bir kabul edilebilirliğe sahip olmakla birlikte, öte yandan, herkesin “çoktanrıcılık” olarak adlandırdığını “panteizm” olarak adlandırmak doğru olur mu? Daha ciddi olan bir diğer yanlış anlamamanın sonucu ise, yazarın pek çok durumda açıkça melekler ve gök varlıkları aracılığıyla yapılan büyü ile diğer (yani, adi - Ç.N.) büyüü birbirleriyle karıştırmasıdır (ki bu, sonuçta, psikik ile manevînin birbirine karıştırılması olmaktadır); zira “kelam gücü”nün (*puissance du verbe*) söz konusu olduğu her yerde onu görüyor, bu da onu büyüünün başlangıçta da hayatı önemde bir rol oynamış olmasının gerektiğine inanmaya götürüyor. Oysa tersine, büyüünün egemenliği, sık sık açıkladığımız üzere, başka yerlerde olduğu gibi, Mısır’da da ancak, az ya da çok sonraki bir dejenerasyonun sonucudur. Yine, fazla uzağa gitmeden, modern “evrimci” kuramlara ilişkin yeterince şanssız bir tavizi belirtelim: şayet, o eski çağlardaki insanlar, onlara atfedilen kaba ya da düşük nitelikli zihniyete sahip idiyeler, aynı çağlardaki, tamamen tersi niteliklere sahip oldukları gözlemlenen o “inisiye”ler nereden çıkmıştı? Anti tradisyonel “evrimcilik” ile tradisyonel verilerin kabulü arasında seçme yapmak gereklidir, ve her uzlaşma ancak çözümlenemez çelişkilere götürür. İkinci bölüm İbranî Kabalası’na ayrılmıştır, ki bu durum yazarın bu bağlamdaki fikirleri bilinmediğinde şaşırtıcı gelebilir: gerçekte, ona göre, İbranî tradisyonu Mısır tradisyonundan doğrudan türemiştir, bu ikisi “bir aynı zincirin ardışık halkaları” gibidirler. Bu konuda ne düşündüğümüzü daha önce söyledik, ancak bir kez daha ifade edelim: kuşkusuz yazar Mısır tradisyonunun Atlantis’ten türemiş olduğunu kabul etmekte haklıdır; ancak bunu tek kabul eden o değildir, ve özellikle Keldanî tradisyonu için de

aynı şey söz konusu gibidir; başka bir vesileyle değinmiş olduğumuz, “üç Hermes”e ilişkin Arap öğretisi bu yakınlığı yeterince net olarak belirtmektedir; ancak, şayet böyle temel kaynak aynı ise bu tarzların farklılığı muhtemelen özellikle –biri Mısır ile ilişkili olarak Güney’den gelen, diğeri ise Keldanîlerle ilişkili olarak Kuzey’den gelen– diğer akımlarla olan karşılaşmalarca belirlenmiştir. Oysa İbranî tradisyonu esas olarak “(Hz.) İbrahim” ile bağıntılıdır, dolayısıyla Keldanî kökenlidir; Musa’nın yapmış olduğu tekrar uyarlamada, kuşkusuz, mekân durumları sonucu özellikle, az ya da çok ikincil nitelikteki tradisyonel bilimlere ilişkin olarak, Mısır öğelerinden yararlanılmıştır; ancak bu olgu söz konusu tradisyonu hiçbir biçimde –halkına ve diline yabancı olan bir başka çizgiye oturtacak tarzda– özgün çizgisinin dışına çıkarmamıştır. Ayrıca, tüm tradisyonel öğretilerin ortak köken ve temele sahip olduğu kabul edildiğinde, bazı benzerliklerin varlığının gözlemlenmesi hiçbir biçimde bir doğrudan türemişliği söz konusu etmez: örneğin, yazarın *Sefirotlar* ile Mısır “Ennead”ı arasında kurmak istediği bağıntılar için de bu böyledir ve gerektiğinde, ilksel tradisyona kadar uzanmayacak denli fazla özel noktalarla ilişkili benzerliklerin varlığı kabul edilse bile, her hâlükârda bu durum Mısır tradisyonu ile Keldanî tradisyonu arasındaki yakınlık ile rahatça açıklanır. İlksel İbranî yazısının hiyerogliflerden kaynaklandığı savına gelince, bu da tamamen boş bir varsayımdır; zira aslında, bu yazının ne olduğunu hiç kimse tam olarak bilmemektedir; hatta bu bağlamda bulunabilecek olan tüm belirtiler, daha çok bu savın tersini düşündürücü niteliktedirler. Ayrıca, İbranice için esas oluşturan, rakamların harflerle bağıntılandırılmasının nasıl olup da hiyeroglif sisteminden alıntılanabildiği anlaşılmamaktadır. Dahası, İbranice ile Arapça arasında var olan ve burada en küçük bir imada bile bulunulmamış olan yakın benzerlikler de açıkça bu varsayı-

ma karşıt düşmektedirler; zira Arap tradisyonunun da Mısır'dan çıkmış olmasının gerektiği kolay kolay –ciddi olarak– ortaya atılabilecek bir sav değildir! Çabucak, öncelikle sanata ilişkin –her şeye rağmen doğru olan şeyler içeriyorlarsa da, tartışılardan da öte olan bir teyidden yola çıkılarak oluşturulmuş olan– görüşlerin bulunduğu, üçüncü kısma geçeceğiz; en azından daha fazla belirleme yapmaksızın, “sadece bir tek sanat olduğunu” söylemek mümkün değildir; zira temeldeki birliğin, yani simgesel olarak ifade edilmiş olan fikirlerin tarzların çoğulluğunu hiçbir biçimde reddetmediği çok açıktır. Sonraki bölümlerde yazar toplu bir bakış sunuyor; ancak bu toplu bakış, temenni edildiği gibi aslına uygun tradisyonel ilimler üzerine olacağına, onların, az ya da çok bozularak çağımıza dek gelmiş olan –özellikle kâhinaliğe değin– birkaç kalıntısı üzerinedir; “okültist” kavrayışların yazarın üzerindeki etkisi burada özellikle can sıkıcı bir tarzda kendini göstermektedir. Yine, antik tapınaklarda öğretilen bilimlerin bazılarının modern ve “üniversitelerde yapılan” bilimlere tamamen eşdeğer olduklarını ifade etmenin tamamen yanlış olduğunu ekleyelim; gerçekte, belirgin bir nesne (ya da konu - Ç.N.) benzerliğinin bulunabildiği yerde bile bakış açıları daha az tamamen farklı değildi, ve tradisyonel ilimler ile profan ilimler arasında daima gerçek bir uçurum vardır. Son olarak, bazı ayrıntı hatalarını belirtmeden geçemeyeceğiz, zira bunların arasında gerçekten şaşırtıcı olanları vardır: nitekim, iyi bilinen “denizin dalgalanması”, “Samudra Mutu” imgesiyle ilişkilendirilmektedir. Ancak bu, yazarın Hindu tradisyonundan ve özellikle İbranî dilinden daha çok aşına olması gereken şeylere değin olan hatalarına kıyasla belki de daha mazur görülebilirdir. Müthiş ihmal edilmiş bir konu da olsa yalnızca başka bağlama oturtmanın söz konusu olduğu durumlardan söz etmeyelim; fakat, aslında *Aiq Bekar* olana (İbranicede olduğu kadar Arapçada

da var olan gizyazılı sistem; mason alfabelerinin ilk örneği görülebilir) nasıl sürekli olarak *Ain Bekar* denilebilir; ayrıca nasıl, *kaf*’ın son şekli, sayısal değerleri açısından *nun*’unkiyle karıştırılabilir ve nasıl olur da *mim* yerine, hiç var olmamış olan bir “*samək* final”den (sonuncu *samək*) söz edilebilir? Tekvîn’in mütercimlerinin *thehôm*’u, İbranice metinde *thehôm* değil de *maim* sözcüğünün bulunduğu bir yerde, “sular” olarak tercüme ettiklerine ya da *Ain Sof*’un tam anlamının, aslında olduğu üzere “sınırsız” (*sans limite*) değil de, “Yılların Eskisi” (ya da “Yıllanmış”) olduğuna nasıl inan verilebilir? *Ietsirah*’ın anlamı “Yaratı” (yani *Beriah*) değil, fakat “Oluş”tur; *Zohar* “semavî binit” (ki burada *Merkabah* ile karıştırılma vardır) değil, “İhtişam”dır; ve yazar *Talmud*’un ne olduğunu hiç bilmiyor gibidir; zira onu *Notarikon*, *Temourah* ve *Gematria*’dan oluşuyor olarak kabul etmektedir; oysa onlar, onun zannettiği gibi “kitap” değil, fakat Kaba-la yorumlama yöntemleridir! Burada duruyoruz; ancak böyle hataların yazarın, tahkik edilmesi güç olan hususlardaki savlarının körü körüne kabul edilmesini ve (özellikle, antik - Ç.N.) Mısır üzerine olan kuramlarına sakınca görülmesizin güven duyulmasını hiç de teşvik edici olmadıkları kabul edilecektir...

XAVIER GUICHARD: *Éleusis Alésia*:

Enquête sur les origines de la civilisation européenne.

(*Avrupa Uygarlığının Kökenleri Üzerine Araştırma*)

(F. Paillart Yay., Abbeville).

Bu kitapta sunulmuş olan görüşler ne olurlarsa olsunlar, her hâlükârda, kitabın gerektirmiş olduğu çalışmaya, –meslekî uğraşlarından arta kalan tüm boş zamanlarını ayırarak, yirmi yılı aşkın bir süresini bu kitabın hazırlanmasıyla ilişkili araştırmalara

vermiş olan– yazarın sabır ve sebatına saygı duymak gerekir. Böylece, sadece Fransa’da değil, fakat tüm Avrupa’daki isimleri, kimi kez yeterince bozulmaya uğratılmış biçimde de olsa, *Alésia* isminden türetilmiş benzeyen tüm yerleri incelemiştir; bu türden epey yer saptamıştır ve hepsinin de bazı ortak topografik özelliklere sahip olduklarının farkına varmıştır: “onlara yarımada şeklini verecek biçimde küçük ya da büyük akarsularla çevrilidirler” ve “hepsinde de maden kaynakları vardır”. İsimleri *Alésia*’dan türemiş olan bu yerler tarih öncesi ya da en azından, “ilk-tarihsel” dönemden itibaren imtiyazlı durumları nedeniyle (isimlerini ifade eden sözcüğün ilk anlamında) “toplantı yerleri” olarak seçilmişler ve daha sonraları ise bu yerlerde genel olarak bulunmuş olan pek çok kalıntının da gösterdiği gibi yerleşim merkezleri haline gelmişlerdir. Sonuçta tüm bunlar, tamamen akla yatkındırlar ve sadece, söz konusu bölgelerde “uygarlık” olarak adlandırılanın olağan olarak düşünülenden çok daha eskilere dayandığını ve gerçek bir sürekliliğinin de olmamış olduğunu göstermektedirler. Bu bağlamda belki, yalnızca, bazı isim uyarlamalarını sakınca ile karşılamak gerekir: örneğin, *Alésia* ile *Éleusis* arasında yapılan özümleme yazarın zannettiği kadar tutarlı olmayabilir; ve zaten genelde, yazarın bazı değerlendirmeleri pek çok noktada yetersiz olan ya da pek güvenilir olmayan bir dilbilgisine kanıt oluşturmaktadırlar; doğru olup olmadıkları hususunda kesin bir yargıya varılamayanlar bir yana bırakılsalar bile, özellikle Batı Avrupa’da, yukarıda belirtmiş olduğumuz sakınca ile karşılamak gerekliliğini haklı kılacak sayıda isim bağıntılandırılmaları vardır. Kaldı ki, kökeni ve karakterleri ne olurlarsa olsunlar, bu eski “uygarlık”ın (*Alésia*’nın –*Éleusis* ile bağıntılandırılacak denli– Ç.N.) bize şaşırtıcı gelebilecek (ya da olağanüstü - Ç.N.) olan hiçbir şeyinin olmadığı kendiliğinden anlaşılacaktır; yazar “*Alésia* ile ilişkili olan” yerlerin, bir merkezin etra-

fından yayılan ve Avrupa'nın bir ucundan diğerine uzanan hatların üzerinde muntazam biçimde sıralandıklarını gözlemlemiştir; "Alésia güzergâhları" olarak adlandırdığı ve hepsi de, Alaise yakınlarındaki (Doubs) Poupet tepesinde birbirine yaklaşan (ya da birleşen - Ç.N.) bu hatlardan yirmi dört tane saptamıştır. Bu jeodezik hatlar sisteminin dışında, merkezi aynı "Alésia"nın -Myon denilen yerdeki- bir başka noktasında bulunan bir "meridyen", bir "ekinoks hattı" ve iki "gündönümü hattı"ndan oluşan bir ikinci sistem daha vardır ve yine (bazıları öncekilerin birkaçıyla çakışan) ve çeşitli enlem ve boylam derecelerine tam olarak tekabül eden hatlar oluşturan "alésia ile ilişkili" yerler dizisi vardır. Tüm bunlar yeterince karmaşık olan ve maalesef içindeki her şeyin tam bir kesinlik taşıdığının söylenemeyeceği bir bütün oluşturur: birinci sistemin yirmi dört hattının tümü de aralarında eşit açılar oluşturmaz; zaten başlangıç noktasındaki çok ufak bir yön hatası belirli bir mesafede hatırı sayılır bir sapmanın oluşması için yeterlidir, bu da yeterince geniş bir "yaklaşıklık" payı gerektirir; "Alésia ile ilişkili" olup da bu hatların dışında bulunan yalıtık yerler de, dolayısıyla istisnalar ya da anomaliler de vardır... Öte yandan, merkezî "Alésia"nın tamamen özel öneminin ne olduğu pek iyi anlaşılmıyor; muhtemelen gerçekten böyle bir öneminin varlığı söz konusu olabilir; ancak, sonuçta yeterince istisnai olan hiçbir şey içermeyen ve başka pek çok yer ile bağıntılı olan birkaç efsanenin dışında buna ilişkin herhangi bir izin kalmamış olması yeterince şaşırtıcıdır; her hâlükârda, burada çözümlenmemiş olan ve hatta bugünkü durumda çözümlenemez de olan, bir sorun vardır. Her hâlükârda daha ciddi olan bir başka itiraz daha vardır ve o da şudur: bir yandan, en başta görülmüş olduğu üzere, "alésia ile ilişkili olan yerler" doğal arazi yapısından kaynaklanan bazı koşullar ile tanımlanmaktadır; öte yandan ise, belirli bir dönemde bazı kişilerce yapay ola-

rak çizilmiş olan hatlar üzerinde yer almaktadırlar: tamamen farklı nitelikte olan bu iki sav birbiriyle nasıl bağdaştırılabilir? Böylece “Alésia ile ilişkili olan yerler”in bir tür, iki ayrı tanımı söz konusu oluyor, ve bunların neyin hikmetiyle birbiriyle birleşebilecekleri anlaşılamıyor; en azından bu bağlamda bir açıklama yapılması gerekirdi; ve böyle olmadığına göre burada bir tutarsızlığın bulunduğunu kabul etmek gerekir. “Alésia”ya ilişkin karakterler taşıyan yerlerin çoğu doğal biçimde belirli hatlar boyunca uzanırlar denilseydi, durum farklı olurdu; bu belki acayip kaçardı, fakat temelde, imkânsız bir şey olmazdı; zira dünya, gerçekte, zannedilenden çok daha “geometrik” olabilir ve bu durumda, insanların tek yapacakları şey bu hatların varlığını kabul etmek ve onları “Alésia ile ilişkili olan” çeşitli yerleri birbirine bağlayan yollar olarak görmek olurdu; şayet bu söz konusu hatlar basit bir coğrafi kuruntudan ibaret değillerse bunun başka hiçbir olurunı göremiyoruz. Yollardan söz ettik, ve gerçekten de “Alésia güzergâhları”nda, çoğu Calais, Versailles, Myon, Millières gibi adlar taşıyan yerleşim merkezlerinin oluşturduğu belirli “mesafe gösteren dikme”lerin bulunmasından bu çıkmaktadır; bu yerler merkezden, yazarın itibari olarak “Alésia ölçüsü” diye nitelediği, belirli bir ölçü biriminin tam katları olan mesafelerde bulunuyorlar; ve özellikle dikkate değer olan husus, Yunan *stade*’ının (Eski Yunanlarda bir ölçü birimi - Ç.N.), Roma ve Galya birimlerinin ilk örneği olan bu birimin bir derecenin altıda birine eşit olmasıdır; buradan da bu birimin uzunluğunu belirlemiş olan insanların yerkürenin gerçek boyutlarını kesin olarak bilmelerinin gerektiği çıkar. Bu bağlamda, yazar, Strabon ve Ptoleme örneği, “klasik” antikite coğrafyacılarının sahip oldukları bilgilerin, bunların kendi bulgularının sonucu olmaktan uzak olup, büyük kısmı o zamanlar kaybolmuş olan çok daha eski, hatta “tarih öncesi” bir ilimin kalıntıları olduklarına işaret ediyor. Bizi şa-

şırtan husus, bu tür belirlemelerinin olmasına karşın, “resmî” öğretimde tüm “tarih öncesi”nin üzerlerine kurulmuş olduğu “evrimci” kuramları kabul etmesidir; ister bunları gerçekten kabul etsin, ister yalnızca bunlara karşı çıkmaya cüret edememiş olsun, yazarın tutumunda tam olarak mantıksal olmayan ve tezini çok zayıflatan bir şey vardır. Gerçekte, sorunun bu yönü ancak tradisyonel ilimler mefhumuyla açıklanabilir, ve kökeni ampirik olmayan, –burada sadece, çoğunlukla zannedilenden biraz daha eskiye dayandırılan– bir sözde “ilksel” cehaletten insanın yavaş yavaş çıkmasını sağlayacak biçimde, uzun bir gözlemler dizisi sonunda “tedricî olarak” oluşmuş olmayan bir ilimin var olduğu olduğuna değin en ufak bir kuşku ifadesine bile rastlanılmayan bu incelemenin hiçbir yerinde bu mefhuma değinilmiyor. Tradisyonel veri yokluğu, tabii ki, “alésia uygarlığı”nın doğuşunun kavranılış tarzını da etkiliyor: her şey kökeninde ve hatta çok daha sonralarına kadar “kutsal” ve törensel bir karakter taşıyordu; dolayısıyla, –aşırı modern bir bakış açısına yanıt veren ve hatta kimi kez bazı bağıntıları tamamen altüst edici nitelikte olan– şu ya da bu özel noktada (çok yersiz olan bir terim ile) “dinsel” etkilimlerin var olmuş olup olmadıkları sorusunun sorulmasına gerek yoktur. Böylece, “Champs-Élysées” (Yunan mitolojisinde, kahramanların ya da önemli kişilerin öldükten sonra dinlendikleri yer. Ölüler diyarı - Ç.N.) isminin “Alésia ile bağıntılı” isimlerden olduğu kabul edildiğinde (ki, bu biraz farazî bir şey gibi görünmektedir) bundan ölülerin yerleşim yerlerinin yakınlarına gömülmeleri şeklindeki bir kavrayışın varlığını çıkarmak gerekmez; tersine, daha çok bu yerleşim yerlerinin bu kavrayış ile düzenlenmiş olan ve –beşerî yaşamın tamamen tradisyonel bilgi ile oluşturulduğu zamanlardaki şekilleriyle süregelenmiş olsalar bile– basit “yararcı” (töresel ya da törensel –ibadet niteliğinde olan– Ç.N.) fiillerden kesinlikle çok daha fazla değer taşıyan (bir) tö-

reselliğin gereklerine uygun olarak (ölülerin gömülmüş olduğu yerlere yakın olacak biçimde - Ç.N.) seçilmiş ya da tahsis edilmiş olduklarını düşünmek gerekir. Öte yandan, “Alésia gizemleri”-nin “kitonik kült”lerle⁷⁴ bir bağlarının bulunması mümkündür (ve mağara simgeselliğine ilişkin olarak belirtmiş olduklarımız bunların, bazı durumlarda inisiyatik “gizemler” ile olan ilişkilerini açıklar); ancak yine, bu iddianın dayanağını oluşturan anlamı daha fazla belirginliğe kavuşturmak uygun olur; her hâlükârda, “Ana Kraliçe” kuşkusuz doğadan tamamen başka bir şeydi; olmaya ki bundan –“naturalist” bir kavrayış olmayan– *Natura naturans* anlaşılmak istenilmesin. “Ana Kraliçe”ye egemenlik tanınmasının, açıkça karakteristiğini oluşturduğu *Kali-Yuga*’nın başlangıç dönemlerinden geriye uzanamayacağını eklememiz gerekir ve bu belki de “Alésia uygarlığı”nın “tarihi”ni, yani onun devrî dönemini, daha tam olarak belirlememizi mümkün kılar: burada kesinlikle, sözcüğün olağan anlamındaki “tarih”ten çok önceye dayanan, ancak bununla birlikte, gerçek kökenlerden de epey sonraki bir şey söz konusudur. Nihayet, “Avrupa uygarlığı”-nın kökeninin, yabancı ve özellikle Doğu etkilerinin tüm için içine girmesinin dışında, yine Avrupa olduğunu ortaya koymak yazarı çok meşgul etmiş gibidir; ancak, aslını söylemek gerekirse, konunun böyle konulmaması gerekirdi. Tradisyonun ve dolayısıyla tüm “uygarlık”ların ilk kökeninin, gerçekte Batı ya da Doğu değil de, Uzak Kuzey (ya da poyraz rüzgârı diyarı - Ç.N.) olduğunu biliyoruz; fakat söz konusu dönemde, bu “Alésia uygarlığı”nın oluşumuna daha doğrudan yol açmış olan bir ikincil akımın varlığı düşünülebilir ve gerçekte, mevcut çeşitli belirtiler, bu

74. *Kiton*, Yunanca dünya anlamına gelen birçok kelimedenden biridir. Tipik olarak *Gaia* ve *Ge* gibi yerin yüzeyi; veya *Khora* gibi hakimiyet altındaki dünya parçası toprak anlamına değil, toprağın içi anlamına gelir. Bolluk ve bereket kadar mezarı da anımsatır.

bağlamda özellikle Atlantis'in kaybolmasından sonra Batı'dan Doğu'ya yayılmış olduğu dönemdeki Atlantis akımını düşündürebilir; tabii ki bu sadece bir fikirdir; ancak, en azından, bu araştırmaların sonucunda elde edilenler içinde tüm gerçekten tutarlı olanların tradisyonel veriler çerçevesi içinde rahatça değerlendirilmesini mümkün kılar. Her hâlükârda, "Alésia ile bağıntılı yerler" gibi bir konunun ancak "kutsal coğrafya" bakış açısından ele alınabileceğine kuşku yoktur; fakat, bunun kuşkusuz antik tradisyonel ilimler arasında tekrar oluşturulmaları büyük ve hatta pek çok noktada, üstesinden hiç gelinemeyecek güçlüklerle karşılaşacak olanlardan biri olduğunu belirtmek gerekir ve bu alanda bazı muammalara rastlanılması nedeniyle hiçbir önemli büyük felâketin meydana gelmemiş olduğu dönemlerde bile, yerkürenin çehresinin acayip bir biçimde değişip değişmemiş olduğu sorusu akla gelmektedir.

NOËL DE LA HOUSSAYE:

Les Bronzes italiotes archaïques et leur symbolique.

(Éditions du Trident, Paris).

Bu inceleme, yeterince karanlık ve pek çok başka şey için söz konusu olduğu üzere, Hristiyanlık çağından altı yüzyıl öncesine inmek mümkün değil gibi görünen bir konunun ele alınmasıyla, paranın Akdeniz havzasındaki kökenlerinin incelenmesiyle başlıyor. Yazar, paranın, modernlerin bu bağlamdaki tamamen profan kavrayışlarının tersine "Eskiler için kutsal bir şey" olduğunu ve bu durumun taşıdığı simgelerin anlamının açıklanmasını mümkün kıldığını iyi anlamıştır; hatta daha ileri gidilerek, bu simgelerin bir manevî otorite tarafından uygulanmış olan bir kontrolü ifade edebileceklerini de düşünüyoruz. Sonraki ve

daha özellikle Roma ve İtalya ile ilişkili olan kısımlar çok daha farazi: *Aeneas* ismi ile Latince *airain* (tunç) ismi arasında yapılmış olan yakınlaştırma, imkânsız değilse bile, yeterince tartışılmalıdır; ve onun seyahatlerinin çeşitli etaplarında bronz paranın yayılmasını sağlamaktan başka herhangi bir amaç görmemek belki de *Aeneas* efsanesinin çok kısıtlı bir tarzda yorumlanmasıdır; bu ne denli önemli bir olgu olsa da, ancak, kuşkusuz bir tradisyonun bütünüyle bağıntılı olan, bir ikincil olgu olarak görülebilir. Her hâlükârda, bu *Aeneas* efsanesinin Atlantis ile herhangi bir bağıntısının olabileceği fikri bize daha aslına yakın gibi görünmektedir: önce, Küçük Asya'dan (Anadolu'dan) İtalya'ya doğru gerçekleştirilmiş olan seyahatlerinin başlangıç noktası kuşkusuz Batı tarafında değildir; sonra, öyle bir çağdan söz ediyorlar ki, tam bir kesinlikle belirlenemiyorsa da her hâlükârda Atlantis'in kaybolmasından binlerce yıl sonrasının çağı; ancak bu çok hayali kuram üzerlerinde durmayacağımız birkaç dilbilimsel fantazi gibi, muhtemelen söz konusu incelemenin en önce kısmen *Atlantis* dergisinde yayınlanmış olmasına atfetmek gerekiyor. Paraların üzerindeki simgelerin sayıp dökülmesi mümkün olabileceği kadar tam olarak yapılmış gibi görünmektedir, ve yapının sonuna paraların Akdeniz havzasındaki dağılımını içeren (ya da hangi bölgenin hangi parayı kullandığının belirlenmesini mümkün kılan - Ç.N.) özetleyici tablolar eklenmiştir; ancak, kuşkusuz bu simgelerin anlamları üzerinde söylenecek çok şey vardır; ve hatta bu açıdan biraz şaşırtıcı boşluklar vardır. Nitekim, gemi ya da sandalın Janus'u ifade eden simgelerden biri olduğunun yeterince bilinmesine rağmen, Roma asının üstünde, Janus'un resmiyle birlikte yer alan bir gemi pruvasının "Satürn (ya da Zuhâl)" ile ilişkili olduğunun ifade edilmesinin bir açıklamasını bulamıyoruz: ve yine, aslında "ziraat çağı" olana, onun tam tersi olarak "hayvancılık çağı" denilebilmesi de ilginçtir; zira hayvancı-

lıkla uğraşanların aslında göçebe olmalarına karşın ziraatle uğraşanlar toprağa yerleşmişlerdir; dolayısıyla (göçebe bir yaşamın söz konusu olduğu - Ç.N.) “hayvancılık çağı”, “kentlerin oluşumu” ile nasıl çakışabilir (ya da bağdaşabilir)? Dioscures’e ilişkin olarak söylenmiş olanlar bunun anlamını hiç aydınlatmıyor ve Kabires’e için de bu böyle; ancak özellikle, nasıl oluyor da yazar bu sonuncuların imgeselliğinin madencilik ile ve hatta daha özel olarak bakır ile yakın ilişkisi olduğuna dikkat etmemiş gibi görünüyor; oysa bunun yazarın işlemiş olduğu konu ile doğrudan ilişkisi vardır.

NOËL DE LA HOUSSAYE:

Le Phœnix, poème symbolique.

(Éditions du Trident, Paris)

Böyle bir şiiri değerlendirebilecek niteliğe sahip değiliz; ancak simgesel açıdan, bu konu bize beklenebilecek olandan daha da az açık olarak sunulmuş gibi görünüyor; öyle ki, Feniks (Anka) efsanesinin “devrî” ve “şemsî” karakteri bile çok net olarak konulmamış; yumurta simgesine gelince, bunun yapıtta nasıl kavranılmış olduğunu anlamayı başaramamış olduğumuzu itiraf ediyoruz; başlık bir yana bırakıldığında, yapıtın bütününde simgesel nitelikte olmaktan çok “felsefî” nitelikte olan bir esinlenmenin söz konusu olduğu izlenimi uyanmaktadır. Öte yandan, yazar “Heliopolisli Kardeşler” (*Frères d’Héliopolis*) adlı bir organizasyonun var olmuş olduğuna ve bununla bir Mısır tradisyonu arasında ilişki olduğuna ciddi olarak inanır gibidir; Avrupa’da sık sık Mısır ile ilişkili çok ilginç fikirler ortaya atılır. Kaldı ki Feniks’in öncelikle Mısır Heliopolisiyle ilişkili olduğu kesin midir? Suriye Heliopolisi de vardı, ve (eski) Suriye’nin tamamen bugün-

kü Suriye’den ibaret olmadığı da dikkate alınırsa, bu bizi gerçeklere daha çok yaklaştırabilir; aslında gerçek, görelî olarak yakın geçmişteki bu çeşitli “Güneş Siteleri”nin hiçbir zaman Uzak Kuzey’deki (ya da “poyraz rüzgârı bölgesi”ndeki) “Şems Diyarı”nın ikincil imajlarından başka bir şey olmadıkları ve dolayısıyla, “tarihsel olarak” bilinen tüm türetilmiş biçimlerin ötesinde, Feniks simgeselliğinin ilksel tradisyon ile doğrudan bağıntılı olduğudur.

LETTRES D’HUMANITÉ, III. Cilt

Guillaume Budé Ortaklığı’nın yayını olan *Lettres d’Humanité*, III. cildinde (1944), Paul Maury’nin, *Le Secret de Virgile et l’architecture des Bucoliques* (Virgile’in Gizemi ve Pastoral Mimari) başlıklı ilginç bir incelemesini içeriyor. Yazar burada, hemen hemen *Divine Comédie*’deki (İlahi Komediya) kadar şaşırtıcı olan gerçek bir “mimari” keşfetmiştir; bunu bir özet şeklinde ifade etmek yeterince zor, fakat yine de en azından başlıca çizgilerini belirtmeye çalışacağız. Öncelikle, çoban türkülerine (ya da küçük kır anlatılarına) ilişkin olarak, I. ve IX. egloglar (dünya –yaşamı– sınavları bağlamında), II. ve VIII. türküler (gönül sınavları bağlamında), III. ve VII. egloglar (kurtuluşa ermek bağlamında), IV. ve VI. egloglar (doğaüstüne değin ifşaatlar bağlamında) arasındaki bir simetriye (bakışlımlılığa, ya da bir tür aynı bağlamda olmaya - Ç.N.)) dikkat etmiş; bu sekiz pastoral şiiri, ilk dördünde yükselen (*ascendante*) ve son dördünde ise inen (*descendante*) olarak, iki yönlü bir gelişim yani bir tür (tepeleri birleşik - Ç.N.) çifte merdiven oluştururlar; bu merdivenlerin tepesinde “büyük pastoral şiir” olarak adlandırdığı V. eglog (Daphnis) vardır. Geriye, “profan aşkın kutsal aşka, noksan inisiye olmuş ten zevkleri insanının yenilenmiş (renove) insan idealine karşıt

oluşu gibi, V nolu egloga karşıt olan X nolu eglog (Gallus) kalıyor; bunlar (yani, “Gallus” ile “Daphnis” - Ç.N.) su ve topraktan oluşmuş küre ile gök arasında (bulunan) ruhların arasında gidip geldikleri iki sınırdır. Sonuç olarak, bunların bütünü, -V. eglogun apsidini (kiliselerde sunağın arkasındaki bölüm - Ç.N.), X. türkünün ise bunun (apsidin) karşıt ucunu oluşturduğu- bir tür “küçük kilise” ya da daha çok “Pisagorvâri bazilika” planı oluşturur; ikisinin arasında diğer türküler, yan yana iki sıra olarak ve simetrik (bakışimli ya da aynı bağlamda - Ç.N.) olanlar birbirinin karşısına gelecek biçimde sıralanırlar. Ancak hepsi bu kadar değildir, ve daha sonra yer alan vurgulamalar daha da olağanüstüdürler: söz konusu olan şey, aralarında, kuşkusuz rastlantısal olmayan pek çok başka simetrilerin bulunduğu çeşitli pastoral türkülerin mısra sayısıdır. İlk bakışta, bu sayısal simetrilerin bazılarında (aynı sayılar değil de) sadece birbirine yaklaşık sayılar söz konusuymuş gibi görünmektedir; ancak, yazarın gözlemlemiş olduğu bunların arasındaki küçük farklılıklar, yazarı metindeki bazı tahrifleri (eklenmiş ya da çıkarılmış mısralar) belirlemeye “konumlandırma”ya yöneltmiştir; ancak bunlar pek fazla değildirler ve salt dilsel değerlendirmelerin sonucunda daha önce belirlenmiş olanlarla çakışmaktadırlar. Bu durumda simetrier tamamen tutarlı olmaktadır; ancak, bunların içerildiği ve bunları kavrayabilmek için gerekli olan çeşitli tabloları burada sunmamız, maalesef imkânsızdır.

Yalnızca, anlamlı bir ısrarla yinelenen başlıca sayılar “Pisagorcuların büyük Kozmos’un uyumuyla ilişkilendirdikleri” 183, 333 ve 666’dır; bu sonuncu aynı zamanda “bir Pisagor sayısıdır, -8’in üçgeni (*triangle*) olan- 36’nın üçgensel sayısıdır (*nombre triangulaire*)”; bunun aslında “şemsî” bir sayı olduğunu ekleyeceğiz ve *Apokalips*’te (İncil’in son kitabında) ona verilmiş olan anlamın, yazarın söylediği gibi, bir değerlerin alt üst olması de-

ğil, fakat gerçekte –pek çok başka simge gibi hem “hayır” hem de “şer”i içeren– bu sayının karşıt vechesinin bir uygulandır. Virgile, bu iki anlamdan birincisini dikkate almıştır; şimdi, onun bu 666 sayısını, daha özel olarak yorumcu Servus’un V nolu (–şemaya göre - Ç.N.– merkezi) pastoral şiiri, Daphnis’in Sezar’ın kendisinden başka şey olamayacağı şeklindeki görüşünde de teyid edildiği üzere, “Sezar’ın sayısı” yapmak istemiş olduğu doğru mudur? Kuşkusuz, bunda tutarsız olan hiçbir şey yoktur ve yeterince dikkate değer olan başka yaklaşımlar da bu yorumu destekleyici niteliktedirler; ayrıca, Sezar’ın rolünün sadece “dinsel” değil, fakat aynı zamanda gerçekten “bâtınî” nitelikte olan yönü düşünülecek olursa, burada sadece “politik” bir uygulama görmemek gerektiğini de ekleyeceğiz. Bu hususlarda daha fazla açılmayız; fakat, sayı simgeselliğiyle ilgilenenlerin özellikle okumalarını önereceğimiz bu yapının ilginçliğini belirtmiş olmak için yeterince söz söylemiş olduğumuzu düşünüyoruz.

Aynı yayınlar arasında yer alan, Hipokrat ile ilişkili başka makaleler üzerlerinde biraz düşünmeye yöneltici nitelikte: bugün tıp çevrelerinde bir “Hipokrat’a dönüş”ten çok söz ediliyor; ancak gariptir ki o, iki farklı –hatta birbirine zıd– biçimde kavranılıyor; şöyle ki, kimileri onu tradisyonel bilgilerin savunucusu olarak görürken –ki, haklıdır–, kimileri de buradaki gibi, onun tam tersi bir nitelikte olduğunu düşünmektedirler. Bu sonuncular Hipokratik tıba “felsefi”, yani bu sözcüğe verdikleri anlam uyarınca, “uscu” (*rationaliste*), hatta “laik” bir karakter atfetmektedirler (Hipokrat’ın ruhban bir aileden geldiğini ve bu durumun onun hekim olmasında başlıca rolü oynamış olduğunu unuttular mı acaba?) ve bu sıfatıyla, onu –alışıl gelmiş modern önyargı uyarınca doğal olarak sadece “ampirizm” ve “hurafe” olarak görmek istedikleri– antik ruhbansal tıba karşıt olarak göstermektedirler ! Tradisyonel hipokratçılık yandaşlarının dikkatini

bu husus üzerine çekmenin ve onları, fırsatı çıktığında, durumu düzeltmeye ve bu can sıkıcı yoruma karşı tepki göstermeye an-gaje etmenin yararsız olacağını sanmıyoruz; her ne kadar henüz sadece basit bir eğilimi göstermek durumunda ise de birçok ba-kış açısından kesinlikle önem taşıyan bir hareketin haklı ve nor-mal amacından saptırılmasına göz yummak gerçekten üzücü olur.

LETTRES D'HUMANITÉ, IV. Cilt

Lettres d'Humanité (İnsanlık Mektupları) (c. IV, 1945), Pier-re Grimal'ın, "Tanrı Janus ve Roma'nın kökenleri" (*Le Dieu Ja-nus et les origines de Rome*) üzerine, tarihsel bakış açısından ilginç olan ve az bilinen pek çok bilginin sunulduğu, uzun bir incele-mesini içeriyor, fakat maalesef yazar bunlardan gerçekten önemli olan hiçbir sonuç çıkaramamış. Yazar, her şeyi "doğa güçleri" ya da "toplumsal işlevler" gibi o denli "basit ve bayağı" mefhumla-ra indirgemek isteyen "dinler tarihçileri"ni eleştirmekte kuşku-suz büyük ölçüde haklıdır; fakat kendi açıklamaları da, daha in-ce bir karakter taşımakla birlikte, temelde çok daha fazla tatmin edici midirler? Az ya da çok farazî olup, "gitmek" anlamına gelen ve "geçiş" anlamını da içeren bir arkaik *ianus* sözcüğünün varlığı neyin düşünülmesini gerektirirse gerektirsin, bu sözcük ile tan-rı Janus'un ismi arasında kökende hiçbir yakınlık bulunmadığı-nı görüyoruz, zira basit bir isim çekimi farklılığı kökün ortak ol-masını hiç engellemez; aslını söylemek gerekirse, bunlar sadece ciddi bir içeriği olmayan dilbilgisel ince ayrıntılardır. Janus ismi-nin en önce Latince olmadığı kabul edilse bile (zira, Grimal için Janus en önceleri bir "yabancı tanrı" idi) Latince ile Sanskrit di-linde ortaklaşa bulunan "i", gitmek, kökü başka dillerde de bu-lunmayacak mıydı? Yine, yeterince tutarlı olan bir başka varsa-

yım daha yürütebilirdi: Romalılar bu Tanrı'yı kabul ettiklerinde onun ismini niçin –daha sonraları kabul ettikleri Yunan tanrılarının isimleri için yapmış oldukları gibi– kendi dillerindeki ona eşdeğer bir sözcük ile değiştirmemişlerdi? Sonuçta Grimal'ın tezi eski Janus'un hiçbir zaman bir “saray tanrısı” olmadığı ve bu karakterin ona ancak daha sonraları, iki –biçimsel olarak birbirine tamamen benzemekle birlikte– farklı sözcüğün birbirine karıştırılmasıyla yakıştırılmış olduğu şeklindedir; ancak tüm bunlar bize hiç de ikna edici gelmiyor, zira sözde “rastlantısal” bir çakışmanın var olduğu savı asla hiçbir şey açıklamaz. Zaten, “saray tanrısı” simgeselliğinin derin anlamını onun kavrayamamış olduğu çok açıktır; bu simgeselliğin Janus'un yıllık devri ile ilişkili olan –bu simgeselliği aynı Janus'un yazarın belirtmiş olduğu gibi, bir “gök tanrısı” ve aynı zamanda da inisiyasyon tanrısı oluşu ile yeterince bağıntılandıran– rolü ile yakından bağıntılı olduğunu da acaba görmüş müdür? Bu sonuncu husustan hiç söz edilmemiş; ancak “Janus'un bir inisiyatör, inisiyatörlerin tanrısı olmuş olduğu” belirtiliyor; fakat bu sözcük burada, sadece, gerçekte inisiyasyon ile kesinlikle hiçbir ilişkisi olmayan, saptırılmış ve tamamen profan olan bir anlamda alınıyor... Roma'nın dışında başka yerde bir tanrı *bifrons*'un varlığına ilişkin ilginç vurgulamalar vardır; fakat bundan, “Janus'un Roma'da tamamen bir Suriye Ouranosu olduğunu” çıkarsamak aşırı abartı olur; sık sık belirttiğimiz gibi, çeşitli tradisyonların arasında bulunan benzerlik, bunların birinden diğerine “alıntı”ların yapılmış olmasını gerektirmekten çok uzaktır; ancak her şeye “tarihsel yöntem”i uygulamanın yeterli olduğunu zannedenlere bu durumu anlatmak mümkün müdür?

Aynı ciltte, bizim için hiçbir önem taşımayan ancak yine de bir vurgulama yapmayı gerektiren, “Yaşamdaki Beatrice ve Dante'nin yapıtı” (*Béatrice dans la vie et l'œuvre de Dante*) üzerine

bir makale de yer almaktadır: Luigi Valli ve birçok diğerleri tarafından *Fedeli d'Amore* (Aşk Sıddıkları) üzerine yapılmış olan tüm çalışmalardan sonra, Dante ile meşgul olduğunda (yazar, muhtemelen Dante'de demek istemiştir - Ç.N.) bâtınî ve inisiyatik nitelikteki bir anlamın varlığının farkına varılmaması (ya da farkına varmak istenilmemesi) nasıl mümkün olabilmıştır? Burada sadece R. P. Mandonnet'nin teolojik yorumuna atıfta bulunmaktadır. Bu yorum kuşkusuz çok yetersizdir; ancak, tamamen zahirî nitelikte (bir yorum) olmakla birlikte, her şeye rağmen, –Beatrice'de yalnızca “etten ve kemikten bir kadının” varlığını gören– kaba yorumun üzerinde olan bir anlamın varlığını kabul eder. Ancak, “daha psikolojik ve daha insanî bir açıklamaya” elverişli olduğu öne sürülerek savunulan, sonuçta modernlerin daha çok hoşuna giden ve –Dante ve çağdaşlarına tamamen yabancı olan– “estetik” (dışgörünümsel) ve dar anlamlı önyargılara daha uygun düşen, bu dar anlamlı yorumculuktur.

GEORGES DUMÉZIL:

L'Héritage indo-européen à Rome. (Gallimard, Paris)

Dumézil tamamen profan bir bakış açısından yola çıkmış; ancak araştırmaları sırasında bazı tradisyonel verilerle karşılaşmış ve de –en azından oldukça kuramsal oldukları söylenebilecek dilsel-fikirsel fikirler üzerine sürekli dayandırmaya çalıştığı için– dikkatten kaçmayan, ama her zaman tümüyle kanıtlanamayan ve tamamıyla kabul edilebilecek çıkarımlar yapmıştır. Kaçınılmaz olarak çok bölük pörçük olan bu verilerden yalnızca ve bir tür sistematik olarak –her yerde bulmak istediği ve gerçekten de çoğu durumda söz konusu olan, fakat onun uzmanlaşmış olduğu alan ile sınırlanıldığında bile, dikkate alınması gereken tek şey olma-

yan– “üç ögeli (üç taraflı, üç yönlü, *-tripartite-*)” bölünme örneği bazı şeylere “saplantılı” hale gelmiştir. Bu ciltte hâlihazırda çalışmaları özetlemiştir; zaten en azından, kesin sonuçlara ulaşmış olduğu şeklinde bir iddiası yoktur ve zaten art arda sürüp giden yeni keşifleri onu, varmış olduğu sonuçları pek çok kez değiştirmeye yöneltmiştir. Temelde söz konusu olan, Roma tradisyonundaki doğrudan “Hint-Avrupa” halkları olarak adlandırılan halkların henüz –varlıklarını birbirlerinden bağımsız olarak sürdürecekleri biçimde– belirli dallara ayrılmamış oldukları çağa dayanıyor görünen öğeleri ortaya çıkarmaktır. Kuramın temelini; Jupiter, Mars ve Quirinius’tan oluşan zatlar üçlüsü mefhumu ve bunların üç toplumsal işleve tekabül etmeleri oluşturur; her şeyi toplumsal bakış açısına bağlamak istiyor gibidir; bu da ilkeler ile onların uygulamaları arasındaki gerçek ilişkilerin yeterince kolayca altüst edilmelerine yol açma riskini taşır. Yazar da, onun ufkunu açıkça sınırlayan, belirli bir “hukukçu” (*juriste*) zihniyet de var; bu zihniyetin, onun Roma uygarlığını incelemiş olmasından mı yoksa bu tür zihniyete olan bir eğiliminden mi kaynaklandığını bilmiyoruz; ancak her hâlükârda, bizce bu iki husus birbiriyle tamamen bağıntısız değil. Bu yapıtta ele alınmış olan konuların ayrıntısına burada giremeyiz; ancak hiç değilse bu değerlendirmelerin hatırı sayılır bir kısmının onun üzerine dayandırılmış olması nedeniyle, gerçekten ilginç olan bir hususa işaret etmemiz gerekiyor; bu da, başka yerlerde “mit”ler olarak sunulan pek çok öykünün, tüm belli başlı ana çizgileriyle, burada, Roma’nın ilk dönemlerinin tarihi olarak sunulmuş olmasıdır; bundan da Romalıların, aslında ilk başlangıçta onların “mitoloji”leri olan şeyleri “Eski Tarih” şekline dönüştürmüş oldukları sonucunu çıkarmak gerekiyor. Belki de bu yorumu, onu aşırı genelleştirerek, suistimal etmemek gerekmele birlikte, Dumézil’in vermiş olduğu örneklerle bakılacak olursa bunlarda gerçek-

lik payı taşıyan şeyler var gibi görünüyor; özellikle “kutsal tarih” söz konusu olduğunda, bazı durumlarda tarihin “mit”i tekrar üretip üretemeyeceği ve onu “beşerîleştirilmiş” bir biçimde sunup sunamayacağı sorusunun akla gelebileceği doğrudur; fakat sonuçta tarihsel olguların simgesel değerlerinden (ya da simgeselliklerinden - Ç.N.) başka şey içermeyen böyle bir konunun modern zihniyete sunulmasının bile mümkün olmadığı kendiliğinden anlaşılan bir şeydir.

İNDEKS

A

adaletin pençesi 93
adamah 55
Âdem 38, 50, 55, 56, 57, 58, 135, 136
Adhîmûn 135
adi kimya 118
Adi-Manu 20
Aeneas 154
Aeneas efsanesi 154
Agathodaimôn 135
Aghatîmûn 135
Agni 43, 44
Ain Bekar 147
Ain Sof 147
Aiq Bekar 146
akrep sancağı 105
aktif doğa 84
aktif mükemmellik (Khièn) 84
Alaise 149

Âlemin Hükümdarı (Le Roi du Monde) 12, 39, 47, 58, 91, 125, 127
Âlemin Hükümdarı (Sâr ha-ôlam) 12, 95
Alésia 147, 148, 149, 150, 151, 152
Alésia gizemleri 152
Alésia güzergâhları 149, 150
Alésia ile ilişkili olan yerler 149, 150, 153
Alésia ölçüsü 150
Alésia uygarlığı 151, 152
Almanya 37, 85, 87
Altın Kamış (roseau d'or) 129
ampirizm 158
Ana Kraliçe 152
anima 58
Antik Mısır 131, 132
antik Mısır ruhbanlığı 115

antik ruhbansal tıp 158
 antik tradisyonel ilimler 153
 Aor-Agni 43, 44
 Apollon 74, 75, 127
 Araplar 74, 75
 Arap tradisyonu 75, 132
 Argos 55
 Aristo 106
 art ardalık açısı 19
 Asklêpios 128
 astroloji 126
 Asurlular 85
 Aşk Sıddıkları 102, 161
 Atlantik 10, 38
 Atlantis 10, 11, 37, 39, 40, 47,
 48, 49, 50, 51, 55, 138,
 144, 153, 154
 Atlantis âlemi 49
 Atlantis dergisi 40
 Atlantis tradisyonu 40, 47, 48, 55
 Atlantis Tula'sı 40
 Avrupa uygarlığı 152
 ayının diyarı 41
 Ayn-Sof 90

B

Batı dünyası 11
 Batı hermetizmi 21
 Béatrice dans la vie et l'œuvre de
 Dante 160
 Bereshith 49
 Beriah 147
 berzah (monde-intermédiaire) 115,
 123, 124
 beşerî düzen 29
 beşerî kimya 123
 Bhûta 23
 bifrons 160
 bireyselcilik 45
 Bonsirven, P. 100

boquer 49
 Brahmanlar 116
 Brahma-pura 93
 Budha 124, 125, 126, 127
 büyü 59, 117, 144
 Büyük Ayı takımyıldızı 47
 Büyük Ayı Takımyıldızı 142
 Büyük Barış (Grande Paix) 92
 Büyük Mimar 91
 Büyük Piramit 132, 133, 134, 137,
 139, 143
 Büyük Ruhani 95
 Büyük Yapıt 129
 büyük yıl 23, 24, 30, 49

C

Caduceus 125, 128
 Calais 150
 canlıcılık (animisme) 107
 Canlılar Diyarı 98
 Cappel, Louis 82
 Celâl/Sertlik (Rigueur) 93
 Cemâl/Merhamet (Miséricorde) 93
 Champs-Élysées 151
 Chef de la Cuisse 142
 Chirajîvî 129
 Cuisse 142

Ç

çemberin dörtlü dağılışı (quadratu-
 re du cercle) 21
 Çin 84, 85, 86, 114
 Çin teozofisi 84
 çoktanrıçılık 144

D

dakshina 65
 Dante 57, 93, 97, 102, 160, 161

Daphnis 156, 157, 158
 Deccal 96, 106
 Delfi 74
 Denge 47
 Der Aufgang der Menschheit 37
 De Sarachaga 45
 Descartes 85, 86
 Deucalion ve Ogyges tufanları 108
 Dharma 21
 Dioscures 155
 Divine Comédie 156
 Doğu tradisyonları 142
 dört çağ 21, 129
 dörtlünün dolaşımı (ya da dağılı-
 mı) (circulature de qu-
 adrant) 21
 Drach 101
 dünyalar zinciri 66
 dünyanın kalbi 97
 düşüş (chute) 21
 Dwâpara-Yuga 21, 24
 Dwîpa 18, 19

E

ebedî dönüş 27
 Eden 93
 Edom 19, 57, 58, 98
 Edomlular 57
 Edom'un yedi kralı 19, 57, 58, 98
 Eflatun 70, 74, 75, 76, 142
 Eflatun felsefesi 142
 Elburz 97
 Elefsina Gizemleri 74
 Éleusis 147, 148
 Eliade 27, 28, 29
 Elias Artista 129
 Élie (Seyidna Zülkifl) 128
 Éliphas Lévi 86, 91
 Emmanuel 92
 Encyclopédie britannique 82

entelektüel sezgi 44
 ereb 48, 49
 erets 56
 esas tradisyon 65
 Esav 57
 esinlenme ilkesi 115
 Eski Mısır tradisyonu 141, 143
 Eski Mısır Uygarlığı 124
 estetik sezgi 44
 eşzamanlılık açısı 19
 Evola, J. 113, 115, 116, 117, 119
 Evreni düzenleyici/Démiurge 142
 evrimcilik 144
 ezeliyet ve ebediyet 27

F

Fabre d'Olivet, A. 42, 81
 Fedeli d'Amore 161
 Fenike 76
 Feniks (Anka) efsanesi 155, 156
 Frank, Adolphe 79, 81, 82
 Fraternité 86

G

Gallus 157
 Ganesha 94
 Gangâ 97
 Gematria 147
 geometrik simgecilik 75
 gizem disiplini 103
 Gizemin Kitabı 102, 103
 Gloria in excelsis Deo, et in ter-
 ra Pax hominibus bonae
 voluntatis 92
 göksel kutup 95
 gök (tiên) 84, 123, 144, 157, 160
 gönül 93, 156
 Grand-Orient (Büyük Doğu Loca-
 sı) 87

Greko-Latin antikitesi 21
 Grimal, Pierre 159, 160
 Grönland 38
 Gül Haççılık 85
 gündönümleri 30
 gündönümü eksenini 49
 Güneş merkezi 129
 Güneş seması 127
 Güneş Siteleri 156
 gün-tün eşitliği (equinoxe) eksenini 49

H

Hâbil 11, 59, 75
 Hanok 126, 128, 133, 134, 135, 136
 Hanok'un Kitapları 136
 Haram (çoğulu Ahrâm) 137
 harfler ilimi 68, 72
 Hatha-Yoga 123
 Hayat Ağacı 95, 129
 hayvancılık çağı 154, 155
 Helen zihniyeti 74
 Heliopolisli Kardeşler 155
 Herkül 94
 herméneutès 123
 Hermes 114, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 134, 135, 137, 138, 139, 145
 Hermes, Babilli 114, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 134, 135, 137, 138
 hermesçi (ya da spagirik) tıp 128
 Hermesçiler 118
 Hermesçilik 85, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 122, 124, 129
 Hermesçi simgesellik 113
 Hermes'in türbesi 139
 Hermeslerin Hermes'i 138

Hermes, Mısırlı 114, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 134, 135, 137, 138
 Hermes tradisyonu 121, 123
 Hermetik felsefe 118
 Hermetik Kitaplar 136
 Hiêron de Paray-le-Monial 45
 Hindu kozmik devirler öğretisi 15
 Hindular 85, 94
 Hindu tradisyonu 11
 Hint-Avrupa halkları 162
 hiper kimya 118
 Hipokrat 158
 Hipokrat'a dönüş 158
 Hipokratik tıp 158
 Hippolyte, Aziz 96
 hiyeroglif 134, 143, 145
 homo 56
 Hristiyan 11, 21, 92, 94, 101, 103, 114, 139
 Hristiyan alemi 114
 Hristiyanlık çağı 153
 Hristiyan tradisyonu 92
 humanus 56
 humus 56
 hurafe 158
 Hyperborea 10, 37

I

Iddra Rabba 103
 Iddra Zuta 104
 Idumea 57
 Ietsirah 147

İ

iabashah 56
 ianus 159
 İblis 59
 İbrahim'in dönemi 108

İbrahimî tradisyon 77
 İbranî Kabbalası 19
 İbranîler 75, 77, 97
 İbranî tradisyonu 49, 55, 74, 85, 144, 145
 ideografik 143
 İdris 126, 127, 128, 133, 134, 135, 136, 138
 ilâhî makam 93
 ilerleme 21, 63
 İlkenin yüce birliği 119
 ilkesel birlik 144
 ilk hale dönüş 93
 İlksel Manu 20
 ilksel tradisyon 38, 47, 49, 50, 95, 145, 156
 İncil 6, 30, 50, 57, 76, 92, 100, 106, 107, 108, 126, 128, 129, 139, 142, 157
 İncil kronolojisi 108
 inisiyasyon 101, 116, 136, 160
 inisiyatik tradisyon 61
 inisiyatik zincir 66
 “iniş” (descente) 21
 İsâ 64, 73, 105, 125, 126, 127
 İsâ çağı 73
 İskenderiye 69, 73, 114, 115
 İskenderiye dönemi 73, 114
 İslâm alemleri 114
 İslâm bîatınılığı 11, 68, 72
 İslâm tradisyonu 20, 58, 59
 İsrailliler 95
 İsrail Toprağı 97, 98
 İsveç 87
 İtalya 41, 154
 İzlanda 38

J

Jambu-Dwîpa 19
 Janus 94, 154, 159, 160

Jebus 108
 Jérémie 93
 Jobel 93
 Jupiter 162

K

Kabala 61, 62, 68, 69, 70, 72, 75, 79, 80, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 94, 99, 100, 101, 103, 122, 147
 Kabalacı Gül Haç 85
 Kabala tradisyonu 69
 Kâbil 11, 59, 75
 Kabires 155
 kadîm 39, 64
 kadmôn 63, 64
 Kaf Dağı 20
 Kalde 51, 138
 Kaldeliler 23
 Kali-Yüga 21, 24, 49, 152
 Kalpa 16, 17, 18, 98
 Kant 94
 Katolik ilahiyat 101
 Katolikler 100
 kadem 63, 64
 kelim gücü (puissance du verbe) 144
 Keldânî, -ler 138, 144, 145
 Keldânî tradisyonu 73
 Kelt 41, 51, 131
 Keltler 51
 Keltlik 11, 40, 41
 Kelt modeli 41
 Kelt ruhbanlığı 131
 Kelt ve Keldânî tradisyonları 51
 Kenan 19, 98
 Kenan Diyarı 98
 kible 65, 66
 kiblî 65
 kıdem 63

kırmızı ırk 50, 56, 57
 kırmızı ırk tradisyonu 56
 kırmızı toprak 56
 kırmızı varlık 56
 kış gündönümü 49
 kıyamet günü 94
 kimya 114, 117, 118, 123
 Kimyâ-ı Saâdet 118
 Kohen ha-gadol 95
 kozmik devirler 15
 kozmik düzen 29
 kozmik mevsim 32
 kozmik yıl 30, 32
 krallık inisiyasyonu 113
 krallık sanatı 116, 122
 Krita-Yuga 21, 24
 Kşatriya 41, 116
 Ku-Klux-Klan 87
 kuru yol 89
 Kutb, el- 20, 126
 kutsal ada 40
 kutsal aşk 156
 kutsal ateş 59
 Kutsal Bilimin Temel Sembolleri
 11, 12
 kutsal coğrafya 153
 Kutsal Dağ 138
 kutsal diller 76
 kutsal geometri 75
 Kutsal İlimin Temel Sembolleri 37,
 41, 68, 125, 128, 135
 kutsal ilim, -ler 126
 kutsal ilimler 67
 Kutsal Kitab 100
 kutsallık-dışı 28, 29, 39, 43, 81
 Kutsal Ruh'un Tapınağı (Temple du
 Saint-Esprit) 92
 Kutsal Sandık 93
 kutsal tarih 163
 kutsal tezâhür 91
 Kutsal Toprak 98

Kutsal (ya da semavî) Kudüs 93
 Kuzey Atlantik 38
 Küçük Asya 154
 küçük devir 32

L

La Langue hébraïque restituée 81
 La Tradizione Ermetica nei suoi
 Simboli, nella sua Dot-
 trina e nella sua "Ars Re-
 gia" 113
 Le Cour, M. Paul 37, 38, 39, 40,
 41, 42, 43, 44, 45
 Le Dieu Janus et les origines de Ro-
 me 159
 Leibnitz 83
 Le Secret de Virgile et l'architectu-
 re des Bucoliques 156
 Les Neuf Sœurs (Dokuz Kız Kar-
 deşler)" locası 86
 Lettres d'Humanité 156, 159
 Loka 18
 luz 83, 84

M

maddeci simya 118
 makrokozmos 119
 Maleak ha-Elohim 96
 Malkuth 96
 Mandonnet, R. P. 161
 manevî akıl (intelligence) 43
 manevî etkiler 91
 manevî ilimler 126
 manevî merkez 92, 97, 136
 manevî otorite 153
 manevî simya 118
 Manu 17, 18, 20, 23, 98
 Manu çağı 98
 Manu çağları 17

Manvantara 17, 18, 20, 21, 22,
23, 24, 38, 40, 47, 49,
50, 51, 55, 58
Marcel Jousse, P. 100
Mars 162
Masonluk 86
Masonluk (Birleştire) 86, 87, 91
Maury, Paul 156
Medyen 108
melekût ilminde (anjeloloji) 127
Melkisedek 108
merkezî Amerika 24, 47
Merkür 124, 125, 127
Merkür seması 127
Mêru 19, 20, 97, 98
Mesih çağı 93
Mesih'in ışığı 92
metafizik 10, 44, 45, 115, 116,
117, 121
metafizik tahakkuk 44
Metatron 90, 91, 94, 95, 96, 127
Mısır 11, 73, 74, 84, 114, 115,
122, 124, 126, 131,
132, 134, 138, 141,
142, 143, 144, 145,
146, 147, 155
Mısır "Ennead"ı 145
Mısır Heliopolisi 155
Mısırlılar 50, 85
Mısır ruhbanlığı 126, 134
Mısır tradisyonu 73, 115, 145,
155
Mikael 95, 96
Mikail 127
mikrokozmos 119
Millières 150
mister 89
mistisizm 89
mişkan 93
mit 162, 163
mitra 59

Mitra 94
modern kimya 118
modern Mısır 131
Musa 74, 88, 95, 107, 108, 145
Musa dönemi 107
mutlu kılıcı rü'yet 92
Müselles bi'l-Hikem, el- 138
Myon 149, 150

N

Napolyon 81
Natura naturans 152
natura naturata 84
nemli yol 89
nephesh haiah 58
Niceliğin Egemenliği ve Çağın Ala-
metleri 11, 12, 75
Notarikon 147
Nuh tufanı 108

O

Odin 125
Orangiste 87
Orfecilik 73, 74
Orta Amerika 125
Orta Çağ Hristiyan batınlılığı 115

P

panteist 88, 89
panteizm 144
Parashu-Râma 41, 42
Pardes 92, 93, 97
pasif doğa 84
pasif mükemmellik (Kouèn) 84
Pâtâla 18
Pauly, Jean de 99, 100, 101
Pax Profunda 92
Pentateuque 107

Pernéty 118
 Persler 23
 Piramitin sırrı 138
 piramitler 132, 133, 134
 Pisagor 21, 73, 75, 157
 Pisagorcular 94
 Pisagorculuk 70, 72, 73, 74, 75
 Pléiade 48, 127
 Pléiades takımyıldızı 48
 Poupet tepesi 149
 princeps hujus mundi 96
 profan aşk 156
 profan ilimler 146
 profan kimya 118
 psikopompa (psychopompe) 123
 Ptoleme 150

Q

Quetzalcohuatl 125
 Quirinius 162

R

Rafael 127
 rahmetin eli 94
 rasyonel akli (raison) 43
 reenkarnasyon 27
 Regnabit 44
 Renan 81
 Roma ası 154
 Romalılar 105, 160, 162
 Roma tradisyonu 162
 Roma uygarlığı 162
 Royal Order of Orange 87
 ruhbanlık inisiyasyonu 113
 ruhbanlık sanatı 122

S

saâdet nûru 92

saf entelektüellik 43
 Sainte-Catherine Manastırı 108
 Saint Jean İncili 101
 Saint-Sébastien de Lans-le-Villard
 Kilisesi 105
 Salem 108
 Samudra Mutu 146
 Samuel 96
 Sapta-riksha 48
 saray tanrısı 160
 Sâr ha-gadol 95
 Sârim 93
 Satürn 154
 Satyavrata tufanı 50
 Satya-Yuga 21
 sayılar ilimi 68, 74, 75, 78
 sayı simgeselliği 158
 Sefirot 90, 93, 96
 sefirot ağacı 93
 sekîne 92
 semavî Kudüs 129
 sertliğin pençesi 93
 Seth 12, 135, 136
 Sezar 158
 silsile 66
 Siméon ben Yohaï 102
 simgecilik 141
 simya 94, 114, 116, 118, 126, 129
 Sina 108
 Siphra di-Tzeniutha 99, 102, 104
 siyah ırk 57
 Siyon 97, 98
 sonbahar gündönümü 49
 Sorath 96
 sözde inisiye 132
 Spinoza 84, 88
 Spiritüalist Masonluk 87
 Stoacılar 94
 Strabon 150
 Sûfiler 102
 Surid, Kral 134

Suriye Heliopolisi 155
 Suriye Ouranosu 160
 Süleyman ve Zorobabel Tapınak-
 ları 91
 Swarga 18
 swastika (gamalı haç) 40, 42
 Symboles fondamentaux de la
 Science sacrée 11, 40,
 125, 128, 135

Ş

Şadday, eş- 94
 Şakti 41, 97
 Şekina 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
 97
 şelşeeth 66
 şemöl 65
 Şems Diyarı 156
 şimâl 65
 Şit 135, 136

T

tabakalar 20
 Tabernakl 91
 Tajjasa 58
 Talmud 61, 147
 Taoizm 84, 129
 tarih felsefesi 29
 tarihin dehşeti 29
 tarihin reddi 29
 tarihsel varoluş 29
 tējas 58
 tekaddum 63
 tektanrıcılık 107, 144
 Tekvîn 98, 147
 Temourah 147
 teozofi 84
 Têtraktys 21
 teürji 119

thehôm 147
 Thesaurus mathematicus 86
 Thishri 49
 Thoth, Mısırlı 114, 115, 124, 125,
 134, 135
 Timaios 70
 Toltekler 40, 47
 tradisyon 9, 10, 20, 22, 31, 39, 47,
 49, 50, 61, 65, 66, 69,
 70, 95, 108, 114, 122,
 131, 156
 tradisyonel bilgi 117, 151
 tradisyonel çağlar 27
 tradisyonel hipokratçılık 158
 tradisyonel ilimler 68, 146, 151,
 153
 tradisyon zinciri (şelşeeth ha-kab-
 balah) 66
 Trêtâ-Yuga 21, 24
 triple enceinte 11, 40
 Trismegistos 138
 Tsedek 96
 tufan 50, 134, 135, 136, 138

U

uyarlanma 71
 uygarlıklar kronolojisi 31
 Uzak Doğu öğretileri 85
 Uzak Kuzey Atlantisi 37, 38
 Uzak Kuzey (Hyperborea) 10, 37,
 39, 41, 47, 48, 78, 152,
 156
 Uzak Kuzey tradisyonu 40
 Uzak Kuzey Tula'sı 40, 47
 uzay simgeselliği 19

Ü

üç Hermes 138, 145

V

- Vaivaswata 23
 Valli, Luigi 102, 161
 Varâha 41
 Vârâhî 41
 Vedalar 39
 Versailles 150
 Virgile 156, 158
 Voltaire 86
 Votan 125
 Vulliaud, Paul 79, 80, 81, 82, 83,
 84, 85, 86, 87, 88, 89,
 90, 92, 94, 96, 98, 100,
 101, 102, 103

W

- Wirth, Herman 38
 Woden 125
 Wotan 125

X

- Xisuthros 23

Y

- yaban domuzunun diyarı 41
 Yahudi bâtnîliği 101
 Yahudi-Hristiyan tradisyonu 21
 Yahudi Kabalası 11, 79, 92
 Yahudiler 89, 94
 Yahudilik 69, 72, 73, 100
 Yahudi şeriatı 106
 yalancı inisiye 101

- Yaratıcı/Créateur 142
 yaratılış 142
 Yargı Evi (Beith-Din) 94
 Yaşayanlar Diyarı 19
 yedi âlem 19, 20
 yedi göksel "Kutb" 20
 yedi Rishis 48
 yedi yeryüzü "Kutbu" 20
 yemîn ya da yemen 65
 Yeni Ahid 96, 101, 125, 128
 Yeni Dünya (Nouveau Monde) 11
 Yeni Eflatunculuk 69, 72
 Yeryüzü Cenneti 93, 136
 Yeryüzü Kutbu 95
 yeryüzü (ti) 84
 yinelenme 27
 yukarıdaki ırmak 97
 yumurta simgesi 155
 Yunan Hermes 122
 Yunanistan 41
 Yunanlar 23, 41, 77, 124
 Yunan-Latin tradisyonları 11
 Yüce manevî merkez 92, 94
 Yüce Merkez 47
 Yüz Meleği 95

Z

- zâhirî tradisyon 61
 zamanların işareti 51
 zaman simgeselliği 19
 Zerdüştfiler 94
 ziraat çağı 154
 Zodyak 47, 48
 Zohar 57, 83, 88, 93, 99, 101,
 104, 147

RENÉ GUÉNON KİTAPLIĞI

İslâm Manevîyâtı ve Taoculuğa Toplu Bakış/

René Guénon

Manevî İlimlere Giriş/René Guénon

Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler/René Guénon

Kadîm Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar/

René Guénon

Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar/

J. Evola-R. Guénon

Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi/René Guénon

Dante ve Ortaçağ'da Dinî Sembolizm/René Guénon

Alemin Hükümdarı/René Guénon

Hristiyan Mistik Düşüncesi/René Guénon

GELENEKSEL FORMLAR ve KOZMİK DEVİRLER

RENÉ GUÉNON

Çeviren: Lütü Fevzi Topaçoğlu

René Guénon'un bu derlemede bir araya getirilmiş olan makaleleri, onun çalışmalarının belki de en "özgün" -aynı zamanda çoğu okur için de en şaşırtıcı- olan yönünü temsil etmektedirler. Bu kitaba bilinmeyen, ancak tarih-öncesini ve insanlığın ilkçağ tarihini içeren, bir tarihten parçalar ismi verilebilir; zira bu tarihin başlangıcını bugünkü insanlığın başlangıç dönemlerindeki tradisyon oluşturmaktadır.

Burada sadece, gerek Guénon'un kendisi tarafından gerekse ölümünden sonra onun yazılarını derleyenler tarafından daha önce hiçbir kitapta yer verilmemiş olan yazılar bir araya getirilmiştir. Yine bu derleme, bizce özellikle, yazarın çalışmalarının bütünü hakkında daha önceden bilgi sahibi olan okurlara yöneliktir; Guénon'un sergilediği metafizik onlar için tradisyon tarihinin kefi olacaktır.



insan yayinlari

