

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>

DİN VE FENOMENOLOJİ

Mircea Éliade'ın Eserlerine Toplu Bakış

Yayına Hazırlayan

Constantin Tacou



İ Z Y A Y I N C I L İ K

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

Din ve Fenomenoloji

İZ YAYINCILIK: 321
İnceleme-Araştırma dizisi: 75
İstanbul, 2000

ISBN 975-355-341-2

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
redaksiyon: İsmail Taşpınar
kapak: Hamdi Akyol
baskı, kapak baskısı, cilt: Umut Matbaası

İZ YAYINCILIK
Çatalçeşme Sk, Defne Han, No: 27/15 34410 Cağaloğlu/İstanbul
tel-faks: (212) 520 72 10

<http://www.izyayincilik.com>
e-mail: bilgi@izyayincilik.com

DİN VE FENOMENOLOJİ

Mircea Éliade'ın Eserlerine Toplu Bakış

Yayına Hazırlayan
Constantin Tacou

Türkçesi
Havva Köser

Z . Y A Y I N C I L I K

İçindekiler

Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik

Mircea Éliade'ın yapıtına bir bakış

JULIEN RIÉS

7

Éliade ve Derin Antropoloji

GILBERT DURAND

21

Yapısal Hermenötik ve Felsefe

DAVID RASMUSSEN

31

Hierofani, Sembol ve Tecrübeler

STEPHEN J. RENO

47

Dinî Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili

DOUGLAS ALLEN

63

Éliade'ın Yapıtının Çağdaş İnsan İçin Anlamı

CHARLES H. LONG

85

Şamanizm ve Edebiyat

JEAN BIÉS

97

Mitoslar ve Semboller

JACQUES MASUI

125

Kutsal Mimari ve Sembolizm

MIRCEA ÉLIADE

141

Simya Mitosu

MIRCEA ÉLIADE

173

Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik

Mircea Éliade'ın yapıtına bir bakış

• • •

JULIEN RIÉS

Bir yöntem arayışı

Georges Dumézil'in, eski Hint-Avrupalıların ilkel tarih bilimin ve üç bileşenli fikriyatı gibi önemli buluşlarıyla sonuçlanan yöntem ve araştırmasının Éliade üzerinde büyük etkisi vardır. Dumézil gibi Éliade da dinbilimini, mitolojiyi, âyinleri ve çeşitli halkların fikriyatını meydana getiren iç dengeleri, yapıları, mekanizmaları araştırmanın, bir dinler tarihçisi için ne denli önemli olduğunu anlar. Bu araştırmalar ve yaşamının bazı acı olayları onu, iki tür insan olduğu sonucuna ulaştırır: Bir yanda, kendi manevî dünyasıyla, mutlak bir gerçek olan kutsala inanan ve böylece, dünyada özgül bir varoluş biçimi üstlenen bir insan olan (homo religiosus); diğer yanda ise, aşkın olanı reddeden, dolayısıyla varoluşun anlamından kuşku duyan dinsiz (areligieus) insan... Éliade kendi yolunu bulur: Ona göre dinler tarihçisi, dinî olguların neler olduğunu ve neleri açığa vurduğunu göstermek zorundadır. 1949'da yayımlanan ve önsözü Dumézil tarafından yazılan, *Traité d'histoire des religions* (Dinler Tarihi) adlı yapıtı, kutsala dair, sembol ve dinî fenomenin (olayın) iç tutarlılığına dair geliştirilmiş yeni bir yöntem ve araştırmanın Éliade tarafından doğrulanmasıdır. Deneme amaçlı yapılan bu çalışma, ustaca yapılmış bir çalışmadır.

Homo religiosus'un düşünce ve bilinci üzerine yaptığı incelemeler Éliade'ı yazı dili olmayan halklarla ilgilenmeye yöneltir. Araştırmalarının bu safhasında, 1950 yılında Jung ile karşılaşır ve fikirlerinde bazı ortak yorumların bulunduğunu görür. Jung gibi, o da arketip karşısında etkilenir. Buradan hareketle, yeni bir yol açar ve azimle ilerler: İnsan bilincindeki, aşkın (transcendant) olanı tanımlamaya çalışır. Bu amaçla, bilinç ötesi olarak gördüğünü, bilinçdışı olanların (incoscient) içerisinden soyutlamayı dener. Éliade için bu, kutsalın, mitosun, ve sembolün incelenmesinde tutulacak kesin bir yoldur. İnsanlığın tarihî-dinî çok sayıdaki olayının (fenomen), temel birkaç dinî tecrübenin, sonsuz türde ifade edilmelerinden ibaret olduğuna inanır.

1956'dan itibaren Chicago'da öğretmenlik yapan Éliade, böylece kendini tamamıyla yaptığı araştırmaya verebilecek, ona göre tam anlamıyla bir bilim dalı olan dinler tarihinin, günümüz kültürel yaşamında oynayacağı önemli rolü de gösterebilecektir.

Tarih

Her dinî tecrübe, belirli bir kültürel ve sosyo-ekonomik çerçevede yerini alır; her dinî fenomen (olay) aynı zamanda tarihsel bir fenomendir. Dinler tarihinde de ilk adımı tarihçi atar. İlk olarak, dinî biçimlerin tarihi yeniden kurulur ve herbirinin toplumsal, iktisadî ve siyasî şartları belirlenir. Éliade'a göre, burada en önemli kaynakları bir yandan Asya'nın büyük dinleri, diğer yandan yazısı olmayan halkların kültürleri oluşturur. Bu nedenle, doğu bilimcilerin, tarihçilerin ve etnoğrafya uzmanlarının belgeleri ihmal edilemez. Bu belgeler, birbirlerinden oldukça farklıdır: metinler, anıtlar, kitabeler, sözlü gelenekler, çok farklı yerlerden gelme âdetler... Bu malzemelerin tarihsel ve yapısal farklılığı karşısında, eleştirel yöntemin tüm imkânlarının kullanımı gereklidir. Zaten, her belgenin kendi içinde, kutsalın özel bir şeklini açığa vurduğunu ve bir

hierofani (yani kutsalın tecellisi olarak kendini gösterdiğini) olduğunu bilmek gerekir. Bu hierofani (kutsalın tecellisi), kendi çerçevesine yerleştirilmesi gereken, gerçek bir tarihi belgedir; zira, her dinî tecrübe belirli bir tarihsel çerçevede ifade edilmiş ve iletilmiştir. Dinî fenomen saf bir durumda bulunmaz. Her dinî fenomen, insanlık tarihinin bir olayıdır. O halde, dinler tarihçisi öncelikle bir tarihçi olmalıdır.

Fenomenoloji

Dinler tarihinde ikinci girişim, fenomenoloğun girişimidir. Modern bilimin "fenomeni ölçüt meydana getirir" ilkesinden yola çıkarak, Éliade, kutsal özelliği nedeniyle, indirgenemez olarak kabul ettiği her dinî fenomenin incelemesinde, dini bir ölçütün esas alınmasını ister. Dinî fenomeni ruhbilim, toplumbilim ve filoloji aracılığıyla inceleme denemeleri yöntemsel bir yanlışlıktan ileri gelir: Dinî fenomen, kendi özünü oluşturan kutsal çerçevesinde anlaşılmalıdır. Dinî olguların karmaşıklığının, temel yapılarının ve belirttikleri kültürel çevrelerin çeşitliliğinin incelenmesi ne denli gerekli görünüyorsa, özellikle arkaik ve ilkel fenomenleri de ekleyerek, araştırma alanını gitgide geliştirmek de o denli önemlidir. Çünkü, her ne kadar dinbilim çalışmalarını vahyedilmiş tarihi dinlerle sınırlandırıyorsa da, dinler tarihi olabildiğince çok sayıda dinî olguyu inceleyecek biçimde alanını genişletmelidir. Burada, Éliade, varoluşun başlangıcına dinî yaşamın basit biçimlerini yerleştiren ve basitten bileşiğe (karmaşığa) doğru ilerleyen bir gelişim düşüncesini savunan evrimci görüşe karşı uyarıda bulunuyor. Dinler tarihçisi, yazısı olmayan toplulukların dinlerini, başlangıçta belli bir dini ideal ölçüt olarak alıp, bu dinle olan benzerliklerine veya ondan uzaklaşıp, bozulmalarına göre değerlendirmemeli. Bunun yerine, onların uygarlık ve kurumlarını kurarak, insanlığın varlığına bir anlam kattıklarına inandıkları kökenlerin mitik ve yaratıcı edimlerine inanan bu halkların kutsal tarihlerini anlamaya çalışmalıdır.

Éliade, dinî fenomeni tam anlamıyla belirleyebilmek amacıyla, onu en doğru biçimde karşıladığını düşündüğü hierofani kelimesini kullanır. Her dinî fenomen bir hierofani yani kutsalın tecelli etme eylemidir. "Her zaman aynı gizem dolu eylem: 'doğal' ve 'kutsal-dışı' (profane) dünyamızın tamamlayıcı parçaları olan nesnelerde, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, 'çok farklı' bir şeyin tecelli etmesi..."¹

Kutsal, doğa düzeninden farklı bir düzenden gelmiş bir gerçek gibi görünüyor. Bununla beraber, arı ve saf bir durumda kendini göstermiyor. Aksine, kendi doğal ortamlarında bulunmaya ve kendileri olmaya devam ederlerken aynı zamanda "çok farklı" birşey de olan varlıklar ve nesneler aracılığıyla tecelli ediyor. Böylece, kendisinde kutsalın tecelli ettiği insan (şaman, rahip), insan olarak kalmaya devam ediyor. Böyle olmakla birlikte, kutsalı gören kimsenin gözünde, kutsalın belirlediği varlık veya nesnenin apansız gerçekliği, doğaüstü gerçekle temas ettiğinde değişiyor, başkalaşılıyor. Bu, dinî tecrübenin temel anlamıdır. Éliade'ın yöntemine göre, her hierofani'de (kutsalın tecellisi), üç unsur birbirinden ayırmak gerekir: kendi normal çerçevesinde kalmaya devam eden, doğal nesne; ilham edilmiş içeriği oluşturan görünmeyen gerçeklik veya "çok farklı" olan yön; doğal nesne iken, kutsallık gibi yeni bir boyut kazanan aracı... Bu üçüncü özellik, nesneyi "çok farklı" olanın açığa çıkarıcısı haline getiriyor. Fenomenolojinin görevi, dinî fenomenlerin özlerini ve yapılarını anlamak, her hierofani'nin (kutsalın tecellisinin) anlamını yorumlamak, oradan da, ilham edilmiş içeriği ve dinî anlamını çıkarmaktır. "Fenomenologlar, dinî verilerin anlamıyla ilgilenirler."² Éliade, Petazzoni'nin, "dinî fenomenolojisi", tarihin dinî yönden ve dinî boyutlarıyla anlaşılmasını öngörür"³ şeklindeki kuramını be-

1. M. Éliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965, s. 15.

2. M. Éliade, *Le Nostalgie des origines*, Paris, 1971, s. 32. L'original a été publié en 1969 à Chicago sous le titre *The Quest*.

3. *Le Nostalgie des origines*, s. 32, note 9.

nimser. Böylece, fenomenoloji, her dinî biçimin zaman içindeki gelişimini (diakronisini) yeniden kurgulayarak anlamlarını belirtir.

Dinler tarihinde, fenomenoloğun çalışması, her kutsalın tecellisinin derin anlamını çözümleme denemesidir. Bir yanda tarihsel araştırma, diğer yanda ise psikoloğun, sosyoloğun, etnoğrafya uzmanını,⁴ filozofun ve ilâhiyatçının araştırması; bu ikisi arasından, dinler tarihçisini Éliade, fenomenolojik yönteminin içerisine yerleştiriyor. Çünkü, "dinî bir olgu olması hasebiyle dinî olgu üzerine, geçerli bilgilerin büyük çoğunluğunu o aktaracaktır."⁴ Bu yaklaşım, her hierofani'nin (kutsalın tecellisinin) biçimsel —morfolojik— ve tipolojik özelliklerini aktarmalı ve zaman içindeki gelişimini gösterek anlamını vermelidir. Ernest Junger ile yayınlanan ve oniki ciltten oluşan *Antaios* derlemesi, mitos ve sembol üzerine yapılmış, aynı perspektifte yeralan, çok bilim dalını dikkate alarak yapılmış bir araştırmadır.

Hermenötik

Tarihî yaklaşım ve tipolojik araştırmadan sonra, Éliade azimle üçüncü bir yönde araştırmalarını sürdürür; bu üçüncü yön hermenötiktir. Fenomenolog, hermenöt için ayrılmış olan karşılaştırma işiyle uğraşmaz. Tarihî araştırma ile düzenlenmiş, fenomenolojik inceleme ile doğru bir biçimde yorumlanmış olan belgelerden yola çıkarak hermenöt, mesajı açıklayabilmek ve sentezini yapabilmek amacıyla, bir karşılaştırma çalışmasına girişmelidir. Günümüz insanı tarafından anlaşılabilme amacı güden bu çalışma, dinî olguların içerdiği mesajı çözümleme işlemidir. Eğer morfoloji ve tipoloji, dinî bir olguyu dinî anlamda tanımlamayı sağlıyorsa, hermenötik de, dinî olgulardan tarihi aşan (transhistorique) özellikte olanları ayırmayı dener. Éliade, dinler tarihinin en az gelişmiş yö-

4. M. Éliade, *Le Chamanisme*, Paris, 2. ed., 1968, s. 12.

nünü oluşturan hermenötiğe daha fazla önem vermekte ısrar eder. "Hermenötik, bu görevini gerçekleştirdiği ölçüde (özellikle dinî belgeleri çağdaş insan için anlaşılır kılarak)⁵, dinler bilimi gerçek manada kültürel işlevini yerine getirmiş olacaktır. "Éliade'a göre, sentez en az analiz kadar bilimseldir. Analiz, anlamak ve yorumlamakla yetinir. Oysa, hermenötik dönüştürücüdür; insanı değiştirmeye uğraşır. Anlamları açığa çıkararak, yeni değerler yaratır, varlığın niteliğini değişikliğe uğratar. Hermenötik, okurun manevî dünya ile temasını sağlayarak, okur üzerinde uyarıcı bir etki yapar. Yine, Éliade'a göre, dinler tarihi, yeni bir hümanizmanın temelini oluşturabilir. Bu çerçevede, 1961'de dinler tarihinin karşılaştırmalı incelemesini yapabilmek amacıyla, meslektaşları olan J. M. Kitapawa ve Ch. M. Long ile birlikte uluslararası bir periyodik olan *History of Religions*'ı (Dinler Tarihi) kurar.

Günümüz kültürel yaşamında, gerek arkaik, etnolojik dinlerin ve büyük dinlerin anlaşılmasında, gerekse, tarih boyunca insan tarafından yaşanmış olan tüm durumların kavranılmasında, dinler tarihinin üstleneceği ağır sorumluluklar ile ilgilenmektedir Éliade. Daha 1969'da şu anlamlı cümleleri yazar: "Geçmişte üstlendiği görev ne olursa olsun, dinlerin karşılaştırmalı incelemesi, yakın bir gelecekte son derece önemli kültürel bir görev üstlenecektir. Şimdiki zaman, bizi, elli yıl önce hayal bile edemeyeceğimiz bazı mukayeselere zorluyor. Bir yanda, Asya'nın halkları tarih sahnesine henüz giriş yapmışken, diğer yanda, "ilkel" denilen topluluklar "büyük tarihin" ufuklarında belirmeye hazırlanıyor. Bu şu anlama gelir; asırlarca, tarihin pasif nesneleri durumunda bulunan bu halklar, tarihin aktif özneleri haline gelmek için uğraşıyorlar." Éliade⁶ homo religiosus'un sürekliliğinin ve varoluşsal durumunun anlaşılabilmesinde gerçek anlamda bir bi-

5. *Le Nostalgie des origines*, s. 19.

6. *Le Nostalgie des origines*, s. 19.

lim dalı kabul edilen dinler tarihini mükemmel bir araç olarak görür. Yine dinler tarihine baktığında, Batı'nın kültürel ufkunun gelişmesine, Doğu, Batı ve etnolojik kültürlerin yakınlaşmalarına katkıda bulunacak hümanist bir bilim dalı görür karşısında...

Kutsal

Éliade'ın bütün yapıtı, tarihi, fenomenolojik ve hermenötikten oluşan üçlü yaklaşım üzerine kurulmuştur. Araştırmasının merkezinde iki büyük eksen yer alır; kutsal ve sembol. Yüzyılın başında, Emile Durkheim ve Rudolf Otto, kutsal dinler tarihinin temeli yapmayı denerler. Avustralya dinlerini incelediği sırada, Durkheim, *mâna*'yı kutsal olarak tanımlar ve onu, kabilenin totemik tanrısının özü (substance) kabul eder. Durkheim'in tanımına göre kutsal, toplum tarafından, ortak ülkünün bireylerce yaşatılması amacıyla meydana getirilmiş, kollektif bilicin bir ürünüdür. Kutsalı, sosyolojik ve seküler bir açıdan ele alan bu görüşü Otto reddeder. Çünkü o kutsalda, *numinosum*'u yani bütün dinlerin temel unsurunu ve yaşayan ilkesini oluşturan ilahî değeri görür. Ruhun bir ilk verisi sayesinde insan, kutsalı keşfeder; ilahî olanla gerçekleşen bu temasta, onu "çok farklı" olana yaklaştıran, mistik ve tarif edilemez bir iç ilham alır. Otto'ya göre, insanlığın çeşitli dinlerinin kökeninde, insanlık tarihindeki kutsalın tecellisi bulunur.

Éliade, Durkheim'in araştırmasından, kutsalın kendini, kutsal-dışı (profane) olandan farklı bir biçimde gösterdiği anlamını çıkarır. Dünyada, kutsal ve kutsal-dışı, varlığın iki özel biçimini oluşturur. Otto tarafından dinî evren üzerine yapılmış hayranlık uyandırıcı, fakat eksik tahliller, kutsal ve dindışı üzerine kurulmuş varolan iki durumun, tarih boyunca, insan tarafından nasıl günümüze kadar taşındığını daha iyi anlatır. Éliade, Durkheim'in indirgemeci, sosyolojik bakış açısını ve Otto'nun sınırlı dayanaklarını bir kenara bırakarak, *homo religiosus*'un davranışlarının, kutsalın tecellisinin bilinci

çevresinde örgütlendiğini gösterir. Kutsal; âyinler, mitoslar, ilahî şekiller, nesneler, semboller, kozmoloji, insanlar, hayvanlar, bitkiler, yerler gibi çok değişik biçimlerde tecelli eder.

Hierofani'nin (kutsalın tecellisinin) diyalektik edimi, kutsalın, kendinden başka birşey aracılığıyla tecelli etmesidir; Bu bütünleştirme, paradoksal bir eylemdir, çünkü kutsal, nitelik açısından kutsal-dışı olandan farklı tecelli eder. Oysa tecellinin diyalektiği daima aynıdır. İnsan, kutsalın ansızın dünyada belirişine tanık olur. Böylece, "mutlak bir gereklik olan, dünyayı aşan ama yine orada tecelli ederek, onu gerçek kılan kutsalın varlığı"nı keşfeder.⁷ Kutsal, tecelli ederken, dünyaya yeni bir boyut katar. Bu boyut, kendi içinde belirgin bir boyut değildir. Dünyanın bu kutsal boyutunu keşfetmek, homo religiosus'a ait bir özelliktir. Bu keşif ile *homo religiosus*, dünyada özgül bir varoluşun sorumluluğunu yüklenir. Éliade, insanlığın dinî biçimlerinin çok geniş olan alanını tamamiyle kaplayan iki anahtar kavram kullanır: kutsal ve hierofani. Durkheim, dinler tarihini, kutsalın insan toplumları tarafından meydana getirilişinin tarihî evrelerini yazmaya indirger. Otto'nun bakış açısına göre dinler, tarihi, insan topluluklarının tarihinde aktif ve belirleyici bir etken olarak yer alan, kutsalın tecellilerinin keşfedilme çalışmasıdır. Éliade'a göre ise dinler tarihi öncelikle, taş devrinden günümüze kadar varlığının kutsal boyutunu yaşamış olan homo religiosus'un davranışlarının keşfedilmesiyle ve anlaşılmasıyla ilgilenir. Daha sonra dinler tarihçisi, hermenötik aracılığıyla, bu dindar insanın (*homo religieux*) tarih ötesi (*transhistorique*) olan mesajını ortaya çıkarmalıdır.

Sembol

Éliadecı araştırmada ikinci eksenî sembol oluşturur. Éliade'i, dini insanın davranışlarının yapılarını açıklamaya ve bu ya-

7. M. Éliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, 1965, s. 171.

pılara temel teşkil eden sembolleri çözümlemeye götüren sebepler, Asya düşüncesiyle kurduğu temas ve yazısı olmayan toplulukların dinleri üzerine yaptığı incelemelerdir. Lucien Levy-Burhl, dinî sembole, insanın doğa üstü dünyaya iştirakini sağlayıcı bir işlev yüklemiştir. Éliade'a göre ise sembol, bir yandan insanın tarih ötesi (transhistorique) dünyaya açılımını, diğer yandan aşkın (transcendant) olanla temasını sağlar. "Sembol, bir hierofani'yi (kutsalın tecellisini) meydana getirir veya devam ettirir. Diğer bir tecellinin açığa vuramayacağı, kutsal ve kozmolojik bir gerçeği açığa vurur."⁸ Böylece Éliade, sembolü ve işlevini, kutsalın diyalektiğine yerleştirir. Onu, bağımsız bir ilham şekli ve dünyanın bütünlüğü üzerinde bilinçlenmeyi sağlayıcı çok yönlü bir dil kabul eder. Sembol, hierofani durumunda, dindar insana kutsal boyutların bilgi ve bilincini ilham eden bir varlık, ilahî bir şekil, bir nesne, bir mitos veya bir âyin olacaktır. Sembol, hierofanizasyon (kutsalı tecelli ettirme) sürecini devam ettirerek, kutsal bir gerçeğin keşfini sağlar, böylece insanı, kutsal ile dayanışmayı gerçekleştirmeye götürür.

Etnolojik dinlerin incelenmesi, Éliade'a göre, dinî sembolizme girişin en iyi yoludur. Gerçekten de, kutsalın diyalektiği içinde, yaşamının akışını görmemize olanak veren *homo symbolicus*'u en iyi şekilde etnolojik dinlerin incelemelerinde buluruz. Etnolojik toplumların dindar insanı kutsalı, sembolik bir mantık dairesinde içerir; mitos, âyin, anlam ifade edici işaret (ideogrammes) derlemeleri, onun, kutsal tarihi okumasını ve yaşama geçirmesini sağlar. Mitosların sembolizmi sayesinde, bu adam yaşamın kaynaklarıyla olan ilişkisini sürdürür ve kişisel tecrübesini manevî faaliyete dönüştürür. Kısaca insan, anlık tecrübeyle tanıyamadığı bir boyutun ifşasına, sembol aracılığıyla tanık olur. Sembolle şifreye ulaşır ve kutsalın mesajını çözer. Éliade'a göre her dinî faaliyet bir parça

8. M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1974, s. 375.

sembolizm içerir ve metaempirik (deney ötesi) diye adlandırıldığı bir gerçeği hedefler.

Mitos

Éliade'ın yapıtında, kutsal ve sembolderen oluşan iki eksenli bir temel üzerine oturtulmuş, tarihi, fenomenolojik ve hermenötik üçlü yaklaşımında, en aydınlatıcı çalışması, bize göre, mitos üzerine yaptığı araştırmadır.⁹ Belgeler ona iki farklı yönden gelir; ilk olarak, tarih sahnesinde önemli rol oynamış halkların mitolojilerini sorgular: bunlar, Yunan, Mısır, Yakındoğu ve Hint mitolojileridir. Eleştirel analiz ona, bu mitolojilerin, bazı yerlerinden kesilip, yeniden yorumlandığını gösterir. Bundan dolayı Éliade, çok iyi hazırlanmış zengin bir etnoğrafya dosyasından tanıdığımız günümüz ilkel (primitif) toplumların yaşayan mitoslarını incelemeyi tercih eder. Mitos, bir davranışa bağlı olduğundan, etnoğrafik yöntem halkların yaşamından ve insanların etkinliklerinden onu yakalayıp, anlamayı sağlar. Bu tarihsel araştırmanın sağlam temelinden, Éliade mitosun merkezine giriş yapar. Burada tarihçi yerini, mitoslarda hakiki, kutsal ve örnek bir tarih keşfeden fenomenoloğa bırakır. Kozmogonik mitoslar, halkların kutlu tarihini açığa vurur: bu, dünyanın yaratılış dramını gösteren ve bütün yaratılış için örnek teşkil edecek modeller öneren, tutarlı bir tarihtir. Kaynak mitosları, başlangıçta varolmayan yeni bir durumu anlatır ve doğrular: soy ile ilgili mitoslar (mythes genealogique), şıfa ve ilaçların kökenine dair mitoslar, ilkel tedavi yollarıyla alâkalı mitoslar... Yenilenme mitosları, bir *renovatio mundi*, bir yeniden-yaratılışı gösterir: bir kralın tahtına oturması merasimini gösteren mitoslar, yeni yıl mitosları, mevsim mitosları, kaya üzerine yontulmuş tasvirler, sonsuz dönüş mitosları... Dine yeni katılanlara, bazı sır-

9. M. Éliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949; *Images et symboles*, Paris, 1952; *Mythe, rêves et mystères*, Paris, 1957; *Naissances mystique*, Paris, 1959; *Aspects du mythe*, Paris, 1963.

ların öğretilmesi esnasında yapılan âyinler de bu mitoslara bağlıdır. Eskatolojik, (ahirete müteallik) mitoslar ise, tufan, daların yıkılması, ve depremler gibi, geçmişin büyük felaketlerini anlatır.. Felaketlerden kaynaklanan bu yıkım manzarasının üzerine, yeni bir dünyanın yapılarını kurarlar. Aynı şekilde, Hintlilerin dünyanın çağlarına dair mitosları, ruh göçü (transmigration) öğretisinin de temelini oluşturur. Bütün bu sıraladığımız türlerde, değerler ölçütü, başlıca konusunu cennetsel kökenin oluşturduğu, kozmogonik mitos aracılığıyla düzenlenmiştir.

Fenomenolog yerini, mesajı ortaya çıkarabilmek amacıyla mitosu çözümleyecek olan hermenöte bırakır. Kozmogonik mitos çok yoğun bir mesaj içerir.¹⁰ İlahî varlıkların yaratıcı etkinliklerine ait bir gizemi açığa çıkarır. Kutsalın ansızın belirmesi dünyayı meydana getirir. Bu yaratılıştan yola çıkarak mitos, insanın kendi yaşamında yeniden üretmesi gereken bazı modeller belirler; insanı kutsal etkinliklerini ve ilahî modelleri kendine örnek almasını, mesaj yönlendirir. İnsan, örnek niteliğindeki ilahî davranışların devamlı güncelleştirilmesi suretiyle, dünyayı kutsalın dairesi içinde muhafaza etmelidir. Görüldüğü gibi, kozmogonik mitos, örnek alınan ve kuralcı olması gereken bir kutsal tarih anlayışı ortaya çıkarır. Böylece mitik davranış, değersiz bir davranış olmaktan çıkar. Mitik davranış dünyada, insanı aşan (transhumain) bir modele öykünüşle, örnek bir senaryonun tekrarıyla ve kutsal-dışı zaman ile olan alâkanın kopuşuyla sonuçlanacak olan bir varoluş şeklidir. Arketip (bir halkın kültürel eserleriyle ortaya çıkan ortak bilinçaltının içeriği—Ç.N.) ve merkez sembolizmi üzerine derinlemesine yaptığı incelemelerle, Éliade şunu açık bir biçimde gösterir: insan davranışları bir ilk edimi ve etkililiğini borçlu olduğu bir arketipi kendine kaynak ve referans olarak alır. Arketipin bilinçaltının içeriği, ideal ör-

10. M. Éliade, *Prestige du mythe cosmogonique*, dans *Diogène*, no. 83, Paris, 1958, 3-17.

nek) referans alındığı bu öğretiye, âyinlerin önemini, bayramların tarihlerini, zamanın değer kazanışını ve zamanın kutsal ve kutsal-dışı olarak ikiye ayrılışını da ekler. Böylece mitos, insan davranışlarına kutsalın tecrübesini ve bir başka âlem olan ilahî dünyanın bilincinin uyarılması ve korunması işlevini kazandırır. İnsan mitosun şifresini bildiği takdirde, tekrar başlangıçtaki temel olayın çağdaşı haline gelir, dünya onun için saydamlaşır. Şu halde mitos, kutsalın sembolik bir dilidir.

Mitos üzerine yapılan bu üçlü analizin bitiminde Éliade, dinler tarihçisinin, mitosu, bilinçaltının bir sürecine indirgeyen Freud ve Jung'un yolunu takip etmeyi reddetmesi gerektiğini belirtir; çünkü ona göre mitos, bilinçaltının bir süreci değil, gerçeğin bir yapısını kuran, doğa üstü varlıkların varoluş ve eylemlerini açığa vuran, insan davranışlarını kuralcı bir anlayışla yönlendiren, evrensel bir fenomendir. Yine aynı araştırmayı temel alarak Éliade, ilk Hristiyanlığın manevî ufkunu, mitosun hakim olduğu, arkaik toplumların ufkunun devamı olarak gören Bultmann'ın bakış açısının yanlışlığını da gösterir. Bultmann, aslında davranışlar düzeyinde yer alması gereken mitostan arındırma sorununu, öğretiler düzeyine yerleştirir. Bultmann'ın böyle bir çıkmaza sürükleyen şey, mitosun gerçek anlamı üzerine bilgi eksikliğidir.¹¹

Hermenötik ve karşılaştırmalı yöntem

Parlak geçen meslek yaşamının sonunda Mircea Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (İnançlar ve dinî düşünceler tarihi) adlı yapıtını yayınlar. Bu eserin ilk cildi bizi, "De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis", *Taş devrinden Eleusis'in gizemlerine* kadar götürür.¹² Öğretisinin ve araştırmasının önemli noktalarının toplandığı geniş sentezinde, ta-

11. *Aspects du mythe*, ss. 207-219.

12. M. Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. 1. *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Paris, 1976.

rih öncesi dönem ile Dionysos'un dinî anlayışının yayıldığı dönem arasında kalan zaman dilimindeki, dindar insanın davranışlarının temel tezahürlerini gösterir. Dinî fenomenlerin temel birliklerini sunarken, aynı zamanda ifadelerindeki tükenmeyen yeniliklerin de altını çizer. Yapıtının ikinci cildi, Burdha'dan hristiyanlığın zaferine kadar giden bir dönemi ele alır. 1983'de yayımlanan üçüncü cildi ise, (Hz.) Muhammed'den modern ateist inanç sistemlerine uzanan bir zaman dilimini inceler. Bu üç ciltlik çalışması, klasik anlamda bir dinler tarihi çalışması değildir. Éliade'ın özgünlüğü onun yönetiminden ve bakış açısından ileri elir. Bolca yararlandığı meslektaşlarının çalışmaları ve kendi yaptığı araştırmaları sayesinde konusuna hakim olduğu bu geniş kapsamlı tarihî veriler içerisinde, Éliade yeni bir bakış açısı getirir. Açıkça yapılmış bir tiplendirmeyi esas almak suretiyle kutsal üzerine kurulu, sembol ve mitosların dili aracılığıyla algılanan bir hermenötik sunar. Tarih öncesi çağlardan günümüze kadar insanlığın dinî belgeleri aracılığıyla ifade edilmiş varoluşsal durumları anlamaya çalışarak, *homo religiosus*'un idrakine ulaşmayı dener. Bu insanın davranışlarını inceleyerek şu sonuca ulaşır; "kutsal, bilincin tarihinde bir evre değil, bilincin yapısının bir unsurudur."¹³

Yaklaşık bir asır önce Max Müller, dinlerin karşılaştırmalı tarihinin temelini atar. Hint-Avrupalıların keşfi ile coşkusu artan ve dilin reddedilmez bir tanık —hatta duyulmaya değer tek tanık— olduğuna kanaat getiren Müller (*nomina sunt numina*'sı ünlüdür), karşılaştırmalı filolojiyi temel alarak natürist mitografyasını kurar, Hint dininin fikriyatına (ve dik düşünce) giriş yapar, eski Hint-Avrupalıların dinini ilk kez yorumlamaya çalışır.

Yapılan yeni bir çalışmayla eksikleri tamamlanan Hint-Avrupalılar üzerine hazırlanmış geniş dosyayı, Georges Du-

13. *Histoire des croyances*, s. 7.

mézil tekrar ele alarak aynı konuyu soybilimsel (genetik) ve bütünleyici (entegral) bir karşılaştırma yöntemi aracılığıyla incelemeyi dener. Mitolojik, epik, din bilimsel, tarihsel metinleri, dilbilimsel ve arkeolojik verileri ve sosyolojik fenomenleri karşılaştırmalı olarak inceleyerek, karşılaştırmalı dilbilimin kendi olguları için bulduklarını Hint-Avrupa alanı ve dinî olgular için de elde etmeye çabalar. Aradığı şey, tarih öncesi bir dizgenin belirli bir imgesidir. Dumézil'in araştırmasının sonucu çarpıcıdır. İzlerini aynı anda ilahiyatta, mitolojide, destanda ve toplumsal örgütlenmelerde bulduğumuz ortak bir Hint-Avrupa mirası keşfeder: egemenlik ve kutsal, güç ve savunma, verimlilik ve zenginlik. Üç işlevin ilahiyat öğretisine, Hint-Avrupa toplumunun üçlü fikriyatı cevap verir.

Asya'nın büyük dinlerini ve eski etnolojik dinî düşünceyi kapsayacak biçimde genişlettiği Hint-Avrupa dosyasına dayanarak sabırla yapılmış analizler sonucunda Éliade, ilk olarak kutsal ve sembol üstüne kurulmuş çok zengin bir morfoloji ve tipoloji çalışması ortaya çıkarır. Bu fenomenolojik temelden yola çıkarak, soybilimsel ve bütünleyici mukayese yöntemini dinler tarihinin tüm alanına yayar. Éliade, hierofani'nin (kutsalın tecellilerinin) çok geniş ve çeşitli alanında, temel bağlantı noktalarını ve uygunlukları arar. Bunu, ortak bir dinî mirasa ulaşmak için değil, davranışın arkeolojisini, düşüncenin yapısını, sembolik mantığı ve *homo religiosus*'un düşünsel evrenini keşfetmek amacıyla yapar. Mircea Éliade, dinlerin karşılaştırmalı tarihini cesur bir hamleyle genişleterek, içinde yeni bir hümanizmanın canlı kaynağını gördüğü yaratıcı bir hermenötiğin yolunu açar.

Éliade ve Derin Antropoloji

...

GILBERT DURAND

İnsan bilimlerinin 'toplumsal' olarak adlandırılanları özel bir konuma sahiptir. 1977'de yazılmaları alışlagelmiş bir durum iken, günümüzden otuz yıl kadar önce Mircea Éliade'ın *Traité d'histoire des religions* (Dinler tarihi araştırması) adlı yapıtını verdiği dönemde, tasavvuru bile bir cüret gerektirirdi. 19. yüzyılda etkin olan pozitivizmin atılımında, insan nesnesinin, geçmiş asırların ürünü olan temel fiziğe ve Claude Bernard'ın deneyciliğinin ve Pasteur'ün başarısının açıkça teyid etmek zorunda olduğu karışık bir biyolojiye uygulanan yöntemlerin aynılarının uygulanmasıyla anlaşılabilirliğine safça inanılmıştı. Sömürgeciliğin parlak çağında ortaya çıkan kültürel antropoloji, içinde doğduğu bu ortamın çift ve kibirli yetersizliğini miras alır. Bir yandan, evrimci bakış açısında bir dogma gibi kabul edilen, uygar olanla ilkeller ('iyi vahşiler' olsalar da) arasında daha o dönemde varolabilen 'farklılık' üzerinde ısrar eder; bu farklılaştırmayı, egzotizme ve arkaizme olan ilgi merkezinde genelleştirir; diğer yandan 'uygarlığı', totaliter bir 'mantıksal düşünce' yararına diğerlerinden ayırır ve birleştirir. Bu totaliter düşünce; tüm mantık öncesi kararsız araştırmaların, ilerlemeci ve mesianik sonucu olan, berat etmiş, vaftiz edilmiş, 'uygarlaşmış, beyaz

yetişkin' insanıdır. Lucien Levy-Bruhl'un 'Carnets'lerden önceki eseri, bir taraftan farklılıklar üzerine, diğerk taraftan ise gizli bir etnik merkez (ethnocentrisme) olan evrimci bir hiyerarşi düzenine dayanan antropolojinin, bu çifte yönelimlerini, savaş öncesi dönemde, güzel bir şekilde özetler. Ancak, kötü kültürel alışkanlıkların yıkılmaları güçtür. Günümüzden sadece on beş yıl önce, Claude Levi-Strauss tarafından gündeme getirilen,yapısal antropolojinin yanlış gidişatını belirttiğimiz gibi, Paul Ricoeur'ün Hristiyan Batı'ya özgü bir hermenötik ayrıcalık adına yaptığı eleştirilerdeki hatalara da değindik.¹ Yapısalcılığın oynamaktan hoşlandığı, biçimsel farklılık oyununun arka planında görüldüğü gibi, Ricoeur'ün 'kerigma'sının diğerk yüzünde de, bir yandan yeni pozitivizmin istatistik hilelerinde önemli yer tutan alışılmış tipe aykırılığın (atypicalite) gölgesini, —elbette iyi donanımlı—, diğerk yandan Batı'da açan uygarlık çiçeğinin sömürgeci ve misyoner kibrini görmek hiçde zor değildir.

Pozitivizmin gecikmeli mirasçısı kültürel antropolojinin,günümüzden onlarca yıl önce, içine düştüğü çıkmazdan kurtulabilmesi için bir 'şairin' onunla ilgilenmesi gerekiyordu. Ruhbilim Batı'daki özgün ilerleyişine, ruhbilimcilerin (Freud ile biraz çekingen olarak, Jung ile daha açıkça; —Spittelle şiirinin Jung'un düşünce sisteminde sahip olduğu önemli yeri unutmayalım— ve daha sonra ruh-bilimci-şair Charles Baudouin ile) rüyada, hayalde ve gündelik yaşamın anlamında belirlediğı şekliyle zihinsel yaratımı (şiir), ilgi odağına yerleştirdikleri gün kavuşur; bu öncülerle, ruhbilim, gündelik gerçekliğın herhangibir özelliğı olmayan olağanlıklarını yeniden mitleştirmektedir. Ruhbilimcilerin, estesyometrenin, kronometrenin ya da ayı gösteren ünlü parmağın verilerini dinlemek yerine, psişeyi dinledikleri gün, ruhbilimin tam mânasıyla varolduğunu görmek gerçekten ilginçtir.

1. Bkz, *Eranos Jahrbuch*'daki makale, 1964, XXXIII.

Yepyeni bir anlayışla, Bachelard'ın herhangi bir eserinin, sağlam ve derin 'mutlu okumasıyla' pekiştirilen, ruhun 'şiiir-selliğinin', en yakınında yerini alan ruhbilim, şiiirsel ve edebi yapıtlarla ilgilenme eğilimine sahip insanların düşüncelerinde verimli bir yankı uyandıracaktır. Kullanılan ismiyle 'Yeni Eleştiri', analitik psikolojinin fikirleriyle aynı doğrultuda ilerler. Jung, Allendy, Ch. Mauron, Lafforgue, Gilberte Aigrisse kaynakların ve etkilerin tarihsel sayımıyla ilgilenmekten çok, anlamı ortaya çıkaran, konular (tematik) ve imgesel yöntemlerle ilgilenen Yeni Eleştiri'yi meydana getirirler. Gerçekliğin ruh, imgelem ve yeniden değer kazanmış bir mitos tarafından yaşatıldığı anlatı, Éliade'ın deyiimiyle 'gerçek tarih', eski pozitivist eleştirinin totaliter ve lineer tarihselciliğinin (historicisme) yerini alıyordu.

İmgenin anlamsal içeriği çevresinde şairlerin, eleştirmenlerin ve psikologların bir araya toplanmaları gerçekleşirken, bir kültür bilimleri uzmanının —Atlantiğin öte yakasında, kültürel antropoloji deniyor—, parolayı bulması ve bir zamanlar pozitivizmin olabileceğine ihtimal bile vermediği modern zamanların bu oluşumuna iştirakı için uzun süre beklemek gerekti. Bizler Mircea Éliade'ın kişiliğinde, antropolojik bilgiye tutkun bir 'şair' bulduğumuz için çok şanslıydık. (Zaten o, günümüz rumen romancılığının en büyük isimlerinden biri değil midir?)

İşte bu durumda, antropoloji ve antropoloji aracılığıyla sosyoloji sayesinde, insan bilimleri epistemolojisiyle modernite arasında bağlantı gerçekleştirilebilir. Éliade'ın mitos ve imgeye yapıcı, antropolojik bir görev atfetmesini sağlayan fikir akımı, imgelerin 'etkililiğini' ve onların pozitif bilimin kavramsal yapısı karşısında düzenlenişlerini şaşıracak gözlemleyen Bachelard'ın yönelimleriyle bağlantılı olduğu gibi, zaman içinde de çağdaşıdır. Bundan yaklaşık 20 yıl önce antropolog yazarın yazılarını tutkulu bir şekilde okurken, iki buyruk tarafından çağrıldığımızı hissederdik: bunların ilki —bunu yal-

nızca büyük yetenek sahibi bir yazar keşfedebilirdi—, edebî gerçekliklerin ve deneysel pozitivizmin dogması içine hapsedilmiş modern anlayışın derinlerine kadar işlediği çağdaş düşünce, bilimsel buluşların yok olma tehlikesi karşısında, kendini, zamanı bilinmeyecek kadar eski olan mitoslara ve karşılaştırmalı mitoloji tarafından bir araya toplanmış büyük tasvirlerle açmalıydı. İstenen bu şeye karşılık, gerçekçi anlatının tek boyutlu akışı anlamın yoğunluğunu üstlenirken, karşılıklı olarak çağdaş edebiyat, kişileri ve kahramanları da, herbiri sırası geldiğinde antik mitolojileri aydınlatıyordu. Éliade'ın belirttiği gibi; aynen mitos anlatıcısı gibi, romancı da, 'tarihsel ve kişisel... zamandan çıkışı' meydana getiriyor, kendini 'masalımsı ve tarihi aşan bir zamana dalmış' olarak buluyor. Dinler tarihçisinden şu aykırı dersi öğreniyoruz: her insanî 'anlatı' (*historein*), objektif bir tarihsel zamanın yazgılarını okumaktan ibaret değildir, tam tersine, 'zamana karşı bir mücadele... ölmüş Zaman'dan, ezen ve öldüren Zaman'dan bir kurtuluş ümidi'dir. Diğer yandan, sosyo-kültürel farklılıkların iddialı bölünmelerinin uzağında, antropoloğun mukayeseciliği, tamamında, kerigmatik bir biçim alıyordu; farklı mitosların olayları, yaratıcı yazarın, şairin sezgileri sayesinde bir arketip tarzında (*archetypiquement*) yeniden toplanıyordu. Bir Bultmann veya Ricoeur'deki kerigmatizmin aksine, Éliade'da, kerigma'nın bir tür katolikleşmesine tanık oluruz. Çünkü, hiç bir durumda kerigma 'yeryüzüne geliş' olayı (*avenement*) değildir, hatta Hristiyanlıktaki tanrının bedene bürünmesi (*incarnation*) durumunda bile, kerigma 'ölmüş Zaman' tarafından, ya da Éliade'ın deyimiyle, kozmik 'tarih' veya profan oluş tarafından ifraz edilen 'objektif' bir olayın işareti olamaz. Hristiyan mistikler, —Angelus Silesius hatırıma geliyor— İsa'nın Cesar Tibere'nin emri altında meydana gelen tarihin (*historiographie*), kerigma olamayacağını daima söylerler; ancak 'yeryüzüne geliş' (*avenement*) olayında kararı yalnızca ruhun 'tarihinin' verebildiği, *Imitatio Christie* sağlar. Burada

da, en 'mutlu' olanlar, kutsal-dışı (profan) tarihin gözleriyle görmeden inananlardır. Kutsal-dışı tarihe göre, 'İsa'nın hayatı', tarih sayfalarında hemen hemen hiçbir iz bırakmamıştır.² Varoluşsal bir bağlılık (engagement) bulunmadığı için, yapı-salcılığı genellikle önemsiz bir '*Glasperlenspiel*'e dönüştüren; aynı zamanda, ister pozitivism gibi laik, isterse misyoner dini yayma gayretleri gibi dinî olsun, ya da her ikisi birlikte Bultmann ve Barth'ın pastoralı gibi olsun, imtiyazlı bir kerigmanın kibrini dönüştüren kısır ayırım o zaman atılır. Éliade şunu çok iyi görür; Hristiyanlık da bir din olduğuna göre, kendi içinde, mitik davranışları barındırmak zorundadır. Hristiyanlık, ayrıcalıklı ve tek bir kerigma üzerine kurulmamıştır. Dolayısıyla, bütün diğer dinler gibi o da, özelliklerini ve gelişme gücünü, her mitik anlatının bir örneğini oluşturduğu, *illud tempus*'tan farklı ('kutsallaştırılmış zaman', 'Kutsal Tarih') bir şey olmayan, bir *semper* ve *ubique* üzerine dayandığı ölçüde kazanır. Éliade sayesinde ('yabanıl düşünce'nin hayranlık verici savunmasına girişten önce), 'benzerliğin' insan bilimlerinde, en azından 'farklılık'la aynı derecede buluşsal değere sahip olduğunu düşünebiliriz. Mircea Éliade'ın, çok geniş ve emin derin bilgiye uzanan çalışması sayesinde karşılaştırmacılık, mekânın anlaşılmasında çok gerekli olan bu yakınlaşmanın görülmesini sağlar; mekânın anlaşılmasıyla, Malraux'nun güzel bir deyişiyle—'Homeros Mallarme'yle buluşur', 'İsa Yusuf'un, hatta, aynı zamanda Hermes ve Orfe'nin şekillerini alabilir.' Bu antropolojik yöntemle bir araya toplama sonucunda, Zürih'li psikolog Carl Gustav Jung'un da aynı dönemlerde, titiz araştırmalar sonucu keşfettiği, arketiplerin boyutlarını alan, büyük tasvirler ve büyük mitik senaryolar ortaya çıkar.

Burada, Éliade ismiyle derinlikler psikolojisinin ünlü kurucusunu birbirine yaklaştırmak çok da yersiz bir durum ol-

2. Bkz. 'L'Univers du symbole'deki makale, *Le Symbole*, Strasburg İnsan Bilimleri Üniversitesi, 1975.

maz. Öncelikle, her iki düşünürümüzün İsviçre'nin Ascona şehrinde, Eranos derneğinin çatısı altında sık sık karşılaşmalarını hatırlatalım. Bu bilimsel kuruluşun, günümüzde ve bilimsel ya da etik yakın geleceğimizde, yapıcı düşüncenin oluşumunda (bilerek veya gizliden) üstlendiği temel görevi anlatmanın şu anda yeri değil. Ancak şunu söyleyelim, Majeur Gölü kıyılarındaki bu hoş bölgede, Éliade, Jung, Scholem, Suzuki, Wilhelm, Tuci, Radin veya Corbin gibileri arasında derin ve verimli sohbetler gerçekleşmiştir. Bundan on yıl kadar önce, Mircea Éliade ile tanışma ayrıcalığına bizler de orada nail olmuştuk. Gerçek mânada 'yeni felsefe'nin öncüllerinin, bu Eranos buluşmalarında oluştuğunu, günümüzdeki aldatıcı görünümünün arkasına gizlenmiş olan *philosophia perennis* (ezelî hikmet) temel şartlarının da bu buluşmalar sayesinde meydana çıktığını söyleyebiliriz. Jung'un *imaginaire*'i (hayalî) ve Henry Corbin'in *imaginal*'i yanında, mitosun Éliade tarafından tescili, çok önemli bir işlev üstlenir.

Jung ve Éliade arasındaki yakınlaşmanın bizzat kendisine beklenmedik ne de rastlantısal bir olay değildir, belki bir "eş-zamanlılık" veya Tanrı'nın bir inayeti olarak da görebiliriz. Psişik işleyişin büyük arketipik kutuplarını belirleyen Jung'çu süreç, derinlikler psikolojisine açılımı sağlar; öyle bir psikoloji ki, sinirsel ve fizyolojik bağlantı ağına sıkışıp kalmayan, aynı zamanda biyolojik içtepelerde ve kişisel maceranın travma ve sansürlerinde duraksamaz; tam tersine, en alışılmış sıkıntılarda ve en olağan sinir hastalıklarında (nevrose) bizim koşulumuza ve türümüze ait kollektif bir bilinçaltının aşkınlığını (transcendence) keşfeden, büyük arketipik imgelerden yararlanan arketiplerin, fenomenolojiyi, *homo sapiens*'in psişesinin yapıcı bir *numeni*yle felsefî bağlamda uzlaştırdığı, somut bir koşulsuz buyruk türüdür. Aynı şekilde, Éliade'ın tüm teşebbüsleri, bütün insan türü için geçerli olan âyinler, mitoslar, kahramanlar ve mitik durumların bir çeşit ortak panteonuyla sonuçlanır. Düzen sağlayıcı tanrıların, usullerin, yasakların,

ilişkilere ait âdetlerin ayrıntılı incelemeleri, mitoslar, âyinler, çevrimsel zamana, yenilenme ya da başlangıç âyinlerine ait dinî pratikler, bir tür haritanın hazırlanmasını ve bu harita üzerinde mümkün bir 'derinlikler antropolojisinin' toprak ve adacıklarının belirtilmesini sağlar. Mircea Éliade'ın büyük bir şevk ve inançla önsözünü yazdığı, *Atlas des mondes imaginaires*'i (Hayalî dünyaların atlası) günümüzden onbeş yıl önce yayımlayamadık. Bu ortak eserin girişini yapması için Éliade'a rica ettik, çünkü *Traite d'histoire des religions* (Dinler tarihi incelemesi) adlı yapıt, araştırmacıları, Freud'den az zaman öncesine kadar henüz gizemini koruyan bu 'gezegenin' ve Teilhard de Chardin'in pozitif perspektifinde bulamayacağımız bu gerçek 'noosphere'in haritasını ortaya çıkarabilecek sistemli bir tasvir görevine çağırıldığını biliyorduk.

Bireysel psişeyi 'canlandıran' arketiplerin *terra incognita*'sını bulan Jung gibi Éliade'ın yapıtı da, cilt cilt, pozitivizm için çok büyük önem arzeden mitostan arındırma (demythologisation) —Bartheçü miras gibi dinbilimsel de olsa— gizlenmiş olan dünyayı aydınlığa kavuşturur: neticede bu dünya, kültürel tebliğ ve sosyal ilişkileri düzenleyen, büyük mitolojik değişmezliklerin dünyasıdır. Jungçu tahminler sayesinde ortaya çıkmış olan Mandala, Puer Aeternus veya Yaşlı Kral (Vieux Roi) gibi arketipsel tasvirler (figures) ile mitik demirci, ekinleri demetleyici tanrı ya da bitkiler tanrıçası, hatta 'katledilmiş ilahlar' gibi antropoloğun sayımının birer sonucu olanlar arasında yalnızca bir adımlık bir mesafe olduğunu hissediyorduk. Günümüzde, başvuru kaynağı olarak, klinik hekimine ait ayrıntılı çalışmaların ve antropoloğun derin bilgisinin özdeş bir gerçek derlemesiyle sonuçlanan araştırmaları yanında, baştan savma yapılmış felsefî denemelerin bilimsel başvuru kaynağı olarak kabul edildiğini görmek ne kadar rahatlatıcıdır?

Jung gibi Éliade da kan kaybetmiş pozitif inancın ve bu inancın bir ürünü olan yönünü kaybetmiş uygarlığın gerek-

tirdiği, yavaş adımlarla ilerleyen, yeniden mitoslaştırma girişiminin başındadır. Her ikisi de, günümüzün şiddetli felsefi çatışmalarını ya da Frankfurt taraflarındaki materyalizmin sarsıntılarını çok önceden sezmiş olan Nietzsche'nin, günün birinde gerçekleşeceğini tahmin ettiği, kendini tüketmiş değerlerin geri dönüşü olmayacak şekilde çöküşünü hazırlarlar. Başlangıcının parlak, epistemolojik vaadlerini, ahlâkî (moralement) bakımdan yerine getiremediği için çözülen bir pedagojinin kargaşasında, genellikle tehlikeli olan ve bütün bir insan türünü tehlikeye atan yeniliklerin karışıklığında Mircea Éliade, Jung, Dumezil ve diğerleri, sakın bir şekilde, titizlikle ve tek kelimeyle bilimsel olarak, makineleşmenin insanlık dışı uygarlığının itiraf edemediği, promethesel ilahları tarafından gizlenmiş olan *homo-sapiens*'in büyüklüğünü (ya da Adam Kadmon'un ne farkeder!) unutulmuşluktan kurtarır. Geç kalmış maddeciler, 'vantrilok' felsefe olmakla suçladıkları 'geri dünyaların' antropolojik ortaya çıkışları karşısında, bıyık altından gülmeyi sürdürüyorlar. Bizler, böyle bir tavıra gururla şu cevabı verebiliriz: bu 'vantrilokluk', bazı petoman ve sosyal bilimlerin sıkıcı, anlamsız ve faydasız tekboyutluluğuna değer! Jung ve Éliade gibi, bizim niyetimiz de bir kalem tartışmasına girmek değil, hiçbir zaman da böyle bir niyetimiz olmadı: *verum index sui*. Birakalım ölümler, kendi ölümlerini kendileri gömsünler!

Acaba, antropolojinin bu 'yöneliminin' takip edileceğinden rahatlıkla emin olabiliyor muyuz? Bu Yeni antropolojik ruhun özelliklerini başka yerlerde dile getirdik³; 'Yeni filozofların', üzüntüleri, pişmanlıkları ve dönüşleri, (henüz çekingenden olsa da) şimdiden yankılanıyor. Bu yeni anlayışa, Jung'un psikolojiyi, Éliade'ın da kültürel antropolojiyi eklediğini biliyoruz; benim gibilere de bunları sürdürmek kalıyor. Jung ve Éliade'ın gerçekleştirdiği gibi, (birçok gürültülü

3. Bkz. kitabımız, *Science de l'homme et tradition*, 'Nouvel Esprit anthropologique', Tête de feuilles yayınları, Sirac, Paris, 1974.

düşünür tarafından da bildirildiği gibi), tek boyutluluğun kırılması sayesinde, İnsan Bilimi içerisinde, bir 'derinlikler' metodolojisi ve epistemolojisi meydana gelir. Onun yardımına zıtlığın yeni mantığı ve niteliğelin (qualitatif) ilerlemiş matematiği yetişir. Ustam Bachelard'ın belirttiği gibi, bizler, bilimsel düşüncenin büyük bir dönemecindeyiz, ancak şu anda viraj antropoloji tarafından alındı. Bilimsel ve şiirsel ya da mistik yöntem olan karşıtlarının *conjunctio*'sunun gerçekleştiği bu 'yeni felsefenin' *contra-punctique* ahengini otuz yıl öncesine oranla daha iyi kuşatabiliyoruz. Yine aynı felsefeyi güçlendirmek amacıyla, Lupasco'nun mantığı ya da René Thom'un matematiği, hatta Chomsky'nin dilbilimi yardıma gelir. Mütevazi olarak Jung, tam olarak da Éliade sayesinde, yeni bir sosyoloji, benim gibi sosyoloji tarafından yönlendirilen bir uygulama alanına sahip olanlar için, mümkün olabilir. Bu kısa makalede, 'derinlikler sosyolojisinin', esin ve derin bilginin birleştiği büyük emeğin sonucunda, yolların kendisi sayesinde açıldığı rumen şair, romancı ve antropoloğa neler borçlu olduğunu belirtmek istedim.

Yapısal Hermenötik ve Felsefe

...

DAVID RASMUSSEN

G ünümüzde, yapısalcılığa olan rağbet, yapısal dilbilimin metodolojisini farklı çalışma alanlarına uygulamaya başlayan belli sayıdaki Fransız düşünür tarafından harekete geçirilmiştir. Yapısalcılığın önemi, onun, bir metodoloji olarak, insan bilimlerinin çok çeşitli problemlerine uygulanabilir olmasından ileri gelir. Mircea Éliade'ın çalışması, yapısalcılığın felsefe ve hermenötiğe ait problemlerin çözümünde uygulanabildiği özel bir girişim örneği sunar.

Öyle görünüyor ki, arkaik ve doğu kültürleri sembolizmi ciddiye almanın imkân ve zarureti gitgide daha fazla hissediliyor. Peki bu nasıl gerçekleşecek? Diğer kültürlerin ya da geçmiş kültürlerin insanının günümüzde tekrar ele alınması bir sorun iken, onların anlaşılabilmesi de diğer bir önemli sorunu oluşturur. Geçmişte, arkaik ya da doğu sembolizmi, çağdaş bilincin gelişiminde yönlendirici merkezî bir nokta olarak önemli kabul edilmişti. Bazıları hâlâ bu yoruma önem verseler de tarihsel-evrimci varsayımların yerini, bu sembolizmi (tarihsel kökenlerinden hiçbir endişe duymadan), insan bilincinin otantik bir boyutu gibi anlamak isteyen görüşler aldı. Şayet, arkaik sembolizm bilincin bir boyutunun temsili gibi kabul edilebilirse, bu durumda yorum meselesi temel sorun haline gelir.

Ben burada, dinler tarihçisi ve fenomenolojist tarafından geliştirilmiş olan hermenötik içindeki bu yorum problemini ele almak istiyorum. Mircea Éliade, hiçbir zaman filozof statüsünü talep etmemesine ve başkaları tarafından böyle bir statüyle mükafatlandırılmamasına rağmen, kendi çalışmasını felsefî düşüncede başlangıç niteliği taşıyan bir merhale olarak kabul eder. Yorumun başlıca problemi, kutsal bir fenomenin (sembol, mit, hierofani) görünmesinden anlaşılmasına kadar devam eden prosedür sorunudur. Hermenötik süreç açıklığa kavuştuğunda ancak, felsefî düşünce alanında uygulanabilir bir yöntem olarak öne sürülebilir.

Éliade'ın düşüncesinde, hermenötiğin temelini oluşturan, bir karşıtlık mevcuttur; Meselâ onun, indirgemeci (reduction-niste) anlayışa muhalif oluşu gibi. İndirgemeciliğin tüm biçimleriyle sunduğu güçlük, onun, incelenen fenomene, doyurucu bir açıklama getirme eğiliminden kaynaklanır. Buradaki sav şudur: Kutsalın bir modalitesi (şekli), psikolojik, sosyolojik ve tarihsel birtakım tanımlara indirgenebildiğinde, onun asıl amacı kaybedilir. Bu şu anlama gelir; dinî bir biçim, olduğu gibi, özelliklerine uygun olan hermenötik araçlarla yorumlanmalıdır. Dinî bir biçimin psikolojik yorumu, yararlı hatta eğitici olabilir, ancak hiçbir zaman tamamlayıcı (exhaustif) olamaz. Psikolojik bir yorumun, tamamlayıcı olduğunu öne sürmek, indirgemeci anlayışa denk düşer. Diğer türden yorumlar da, benzer sonuçları verecektir.

İndirgemeci konum karşısında Éliade, kendi konumunu özgül referanslarla açık bir şekilde tanımlar. Durkheim ise bunu, sosyolojik terimlerle ifade etmeyi dener.

'Durkheim için din, toplumsal deneyin yansımasıdır... O, kutsal (veya Tanrı) ve toplumsal grubun, bir tek ve aynı şey olduğu sonucuna varır.'¹

Psikoloji aracılığıyla getirilen açıklama da, bir o kadar ye-

1. M. Éliade, 'The History of Religions in Retrospect: 1912-1962', *The Journal of Bible and Religion*, XXXI, no 2, Nisan 1963, s. 99.

tersizdir. 'Freud için din, insan toplumu ve genelde kültür gibi, temel bir ilksel cinayetle başlar.'² Bu, Freud'un indirgemeci anlayışını aydınlatan gizli psişik açıklamasıyla totemizmdir. Freud'un yöntemi, kutsal bir fenomenin (ancak) psişik bir fenomene indirgendiğinde gerçek anlamda anlaşılabilceğini öne sürer. Éliade, Freud'un bu fikrini paylaşır: kutsalın tezahürünün psikolojik bir anlamı vardır, ancak psikolojik anlamın, kutsalın tezahürünün tek anlamı olduğu fikrini kabul etmez. Aynı şeyleri, tarihsel indirgemecilik için de ifade etmek mümkündür. Dinî fenomenin tarihsel yorumları, dinî fenomeni, kendi özünde bulunan özellikler açısından değil, onu ortaya çıkaran tarihsel koşulların ışığında açıklamaya yönelirler.³

Bu kritik girişim, bizi, hermenötik ikilemin tam ortasına yerleştirir. Bir yöntemde, bağlanma ne şekilde olursa olsun yorum nesnesini kısıtlamaz mı? Yorumlayan ve yorumlanan nesne, öznel arası (intersubjectif) bir bağıntıya dahil edildiklerinde, neredeyse kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olan indirgemecilik (reductionnisme) problemi engellenebilir mi? Ben, her hermenötik konumun önceden varsaydığı, 'öznellik-arası' (intersubjectif) bağıntılardan kurtulmanın imkânsızlığına inanırım. Buraya kadar, psikolojik, sosyolojik ve tarihsel yorum kuramları, felsefî ve dinî yorumlama şekilleriyle eşit durumdalar. Bana göre, burada en önemli olay, öznellikler arası bu bağıntıların yerleştirilme biçimidir. Bir kuramın, kendini yorum nesnesine zorla kabul ettirdiği ölçüde indirgemeci olduğu söylenebilir. Buna karşı, bir kuramın araştırmaların neticesi olduğu söylenebildiğinde, onun, sonuçsal ya da nesnenin türevi olduğu kabul edilebilir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, indirgemeci kuramların tersine, Éliade, kutsal ile karşılaşmanın doğal sonucu gibi gördüğü bir hermenötik inşa etmeye çalışır.

2. Ibid., s. 101.

3. Ibid., s. 105.

Ne olursa olsun, Éliade hermenötiğinde, bu özgün tartışmalı durumun olumlu sonucu, kutsalın indirgenememe (irréductibilité) öğretisi oldu.

'Dinî bir fenomen, ancak kendi düzeyinde anlaşıldığında ve dinî bir nesne gibi incelendiğinde, olduğu gibi tanınabilir. Böyle bir fenomenin özünü, psikoloji, fizyoloji, sosyoloji, ekonomi, dilbilim ya da diğer yöntemler aracılığıyla anlamaya çalışmak yanlıştır; böyle yapıldığında, dinî fenomenin tek ve biricik indirgenemez unsuru olan kutsal gözardı edilmiş olur.'⁴

Felsefede bu, kutsala özgün ontolojik bir konum verilmesi gerektiği anlamına gelir. Kutsalın, inanan kimseye tezahür ettiği şekliyle bu özgün statüyü içerdiği söylenebilir. Yorumlanan nesneye dıştan gelme yabancı kurallar dikte ederek kutsalı dışlayıp atan bir yorum olmaması gerekir ki, başlangıç için gerekli olan bu tesbit ciddiye alınmalıdır. Yorumlayanın işlevi, kutsalın görünme koşullarını kavrayıp, imgeleminde yeniden yaratmak olacaktır. Bu bakış açısına göre, kutsal bir biçimin tezahürü için gerekli olan toplumsal koşulları, imgeleminde yeniden yaratmak imkânsızdır. Psikolojik perspektifte de durum aynıdır. Bu temel hermenötik teşebbüste en çekici bulduğum model, fenomenolojiye özgü alandan alınmış modeldir. Kutsalı indirgenemez bir biçim gibi anlama denemelerine, onun maksadına ilişkin (intentionnel) tarzını yakalama gibi, teknik bir deneme de eklenir. Kutsal bir biçim (fallus şeklinde yontulmuş bir taş ya da cinselliğin özel bir biçimi olarak kutsanmış bir inci), bizi meşgul eden problemin parlak örneklerini teşkil eder. Manevi panteonunda hiçbir zaman bu tipten nesnelere yer vermemiş olan seçkin Batılı'nın bariz arzusu, onları tezahürün olağan bir tarzı ya da doğal nesneler olarak anlama arzusudur. Bu durumda, gerçek anlamlar yitirilir, ya da Husserlci deyimle, bu nesnelerin, gerçek maksatlarının (intensiyonalite) keşfi gerçekleştirilemez.

4. M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot.

Éliade hermenötiğinin ikinci ilkesini oluşturan kutsal ve profanın diyalektiği, tam olarak, kutsal modalitenin maksadına ilişkin (intentionnel) özelliğini elde edebilmek amacıyla oluşturulmuştur.

‘Kutsal, niteliksel olarak, profandan farklıdır; bununla beraber, mümkün olan her şekilde ve kutsaldışı dünyanın herhangi bir yerinde tezahür edebilir. Çünkü o, bir hierofani aracılığıyla, her doğal nesneyi, aykırı biçimde değiştirme gücüne sahiptir; bu nesne görünüş itibarıyla değişmese bile, doğal nesne olarak varoluşu sona erer.’⁵

Bunun sonucu olarak, alışlagelmiş anlama yöntemleri, bize, kutsalın anlamını vermeyecektir, çünkü kutsal olağan bir biçimde tezahür etmez. Közmik sembol olağan şekillerle açığa çıkmaz. Kutsal; taşlarda, toprakta, gökyüzünde, insanlarda ve hemen hemen hayal edilebilecek tüm şekillerde zuhur eder. O halde, tezahürün modalitesi karmaşıktır. Diyalektik ilke de, başlıca bu karmaşıklığı anlamayı arzu eder. Kutsal, kutsal-dışı olanın içinde ve arasındadır: ‘Sayısız taşın arasından, bir tanesi kutsallaşır ve hemen o anda hayata doymuş bir hal alır.’⁶ Şu halde kutsal, zuhur ve onun aracılığıyla da kutsal tarafından asli görevinden uzaklaştırılmış olan olağan şeyler ve kutsal-dışı olanın şartları dahilinde algılanır. Öyle görünüyor ki, Éliade tarafından geliştirilmiş, kutsalın indirgenememe (irréductibilité) öğretisi, kutsalın görünme şartlarını, imgelem ile yeniden yaratır a girişimine götürür. Bu girişim, ancak kutsalın görünmesir deki karmaşıklığın diyalektik olduğu kabul edilirse mümkün olur. Bu karmaşıklık tanındığında, geriye, kutsal fenomenin tezahürünün özel maksada ilişkin (intentionnel) şeklini bulmak kalır.

Bu hermenötik yaklaşım, muhalifi olduğu konumun anlaşılmasıyla açıklığa kavuşturulabilir. ‘Max Müller ve Tylor döneminde, araştırmacılar, ilkel toplulukların doğal nesnele-

5. Ibid.

6. M. Éliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard.

re tapınmalarını anlamayı arzuladıklarında, natüralist kült ve fetişizmden bahsederlerdi. Ancak, kozmik nesnelerin kutsanması (vénération), *fetişizm* değildir. Bu, bizzat ağacın, su kaynağının ya da taşın kutsanması değildir; ancak, nesneler aracılığıyla tezahür eden, kutsalın kutsanmasıdır.⁷

Kutsalın gerektiği gibi algılanmasını sağlayacak ise başka bir meseledir. Bir problematiğin kurulması bir mesele algılama evresinden anlama evresine geçiş. Éliade'ın temel hermenötik başarısı, onun, başlangıçtaki kutsal tanıma evresinden, diyalektik karmaşıklığı ve kendine özgü maksadına ilişkin modalitesi içinde, kutsalın anlamını kavrama evresine geçişte gösterdiği başarıdır. Problem epistemolojik, çözümü ise yapısalıdır.

Kutsalın indirgenemezliği savı ve kutsal ile kutsal-dışı olanın diyalektiği, kutsalın görünmesi için gerekli olan koşulları hazırlamaktalar. Ancak hiçbir durumda, kutsal bir fenomenin anlamını vermezler. Ne araştırmacının, ne de inananın, özel bir fenomenin anlamını algılayamadığı durumlarla da karşılaşmak mümkündür.

'Büyücü bir kadın, kurbanının saçından bir tutamın da içinde bulunduğu mumdan yapılmış küçük heykelciği tutuşturduğunda, zihninde, yaptığı büyüünün dayandığı gizli kuram mevcut değildir.'⁸

Buradaki sorun, fenomenin açıklayıcı kuramına nasıl ulaşılabiliridir. Éliade bu oldukça zor hermenötik problemi ikiye ayırarak çözmeyi önerir. Öncelikle, her kutsal fenomenin tezahürünün, bir arketipe doğru yöneldiğini öne sürer.

'Hiçbir dinî biçim yoktur ki, hakiki arketipe olabildiğince yaklaşmak için uğraşmasın, diğer bir deyimle, tarihsel ek ve kalıntılarından kurtulmaya çabalamasın.'⁹

7. M. Éliade, 'The Quest of the Origins of Religion', *revue History of Religion*, 4, 1964 yazı. *La nostalgie des origines*, Gallimard, 1971.

8. *Ibid.*, no 4.

9. *Ibid.*, no 4.

Éliade'a göre arketip, kutsalın başlangıç yapısı olarak kabul edilebilir. Burada, Jung'un kollektif bilinçaltı şeklinde anlamlandırdığı arketiple, bir ayırım yapılmalıdır. İkinci olarak Éliade, belli bir tip ya da yapıya ait fenomenin, dizgeleşmeye (sistématisation) doğru yöneleceğini öne sürer. Bitkiler alanındaki kutsal tezahürlerinden (hiérophanie) bahsederken şöyle der: 'İlk olarak şunu belirtmeliyiz ki, tüm bu kutsal tezahürler (hiérophanie), tutarlı bir referanslar dizgesinin varlığını, bitkilerin kutsal anlamı ve diğerleri kadar anlaşılmaz kutsal tezahürler (hiérophanie) üzerine bir kuramın varlığını açığa vurur.'¹⁰

Bu durumda yapı iki düzeyde işler. İlk düzeyde, kutsal fenomenin aracılığıyla açıkça görünen bir başlangıç arketipi farkedilir. İkinci düzeyde, bu ilk yapı, yapısal müşterekliklerle genişletilmiş bir düzene doğru yönelir. Buradaki sava göre, özgül bir arketip, kendisi için değil, yani, somut ve tarihsel, özgül tezahüründe değil, bütün müştereklikler (associations) dizgesi keşfedildiğinde ya da en iyi durumda yeniden oluşturulduğunda anlaşılabilir.

Yapının ayırddedilmesindeki ilk problem morfolojiktir. Yapıları birbirine benzeyen fenomenleri, benzemeyenlerden ayırmak gereklidir. Bu, biçimsel (morphologique) bir sınıflandırma çalışmasıdır. Kozmik sembolizm üzerine hazırladığı çalışmasında Éliade, belli sayıdaki morfolojik tipi ayırdetmeyi başarır; gökyüzü ve gök tanrı sembolizmi, güneş ve güneş dair kült, ay, su, taşlar, toprak, kadın, bitkiler, tarım ve verimlilik, mekân ve zaman sembolizmi...

Bu morfolojik sınıflandırma gerçekleştirilirken, tarihsel yöntemden kaçınılmalıdır. Morfolojik bir tipin unsurlarından birinin, diğer bir morfolojik tipe geçişi tarihsel değildir. Böyle söylemekteki amaç, belli bir fenomenin tarihsel önemini değerden düşürmek değildir. Aksine, kutsalın tezahürleri

10. Ibid., no 4

(hiérophanie) arasında varolan tarihsel nitelik taşımayan bağıntı açıkça doğrulanmış olur. Bunun nedeni, kutsalın tezahürlerinin (hiérophanie) belirli bir tarihsel düzeni takip etmemeleridir. Dinî bilincin tarihinin oluşturulmasında biçimsel analiz ve sınıflandırmanın etkisi yoktur.

'Dinî fenomenler üzerine, en basitten başlayıp en karmaşığa doğru gidecek bir çalışmanın yapılması gerekli gibi görünmüyor. Çünkü böyle bir çalışma, en basit varsayımlardan ('manas', adete aykırı (l'insolite), vs.) başlayarak, totemizm, fetişizm, doğa ve ruhlara inançla, sonra tanrılar ve şeytanlarla devam edecek, en sonunda da, tanrının tekliği (monotheist) fikrine ulaşacak bir eserin ortaya çıkarılması anlamına gelir. Bu tür bir girişim tam anlamıyla nedensiz olurdu, çünkü, hiçbir kanıtla desteklenemeyecek olduğu halde, dinî fenomenin, en basitten en karmaşığa doğru ilerleyen bir evrim geçirdiği varsayımını zorunlu kılar: Buna rağmen geriye, yalnızca en temel kutsal tezahürleri (hiérophanie) içeren basit bir dini bulmak kalır.'¹¹

Dinî fenomenlerin, dinî duygunun gelişiminin tarihsel-evrimci varsayımı üzerinde sınıflandırılması, kutsalın belirmesindeki muhtemel olguların tahrifata uğramasıdır. İşte bu noktada Éliade, çağdaş ve ilkel düşünce arasındaki her türlü ayırımı engellemek isteyen Claude Levi-Strauss'un fikriyle buluşur. Éliade'in düşüncesine göre, hermenötik yöntem gibi, morfoloji (biçimbilim) de tarihsel-evrimci varsayımın yerini alacaktır; morfolojik yaklaşımın görevi de böylece, kutsal fenomenlerin anlaşılabilirlikle ilgili sorunlarına alternatif çözümler sunmak olacaktır.

Yukarıda, Éliade'in hermenötik yöntemiyle ilgili en anlamlı sorunun, kutsalın ilk belirme safhasından anlamının kabul edilme safhasına geçiş olduğunu belirtmiştik. O halde, bu problemin çözümünün tarihsel değil temel itibariyle yapısal olduğu söylenebilir. Kutsalın tüm tezahürlerinin ayırıcı

11. Ibid., no 4

özelliği, fenomenleri, tarihsel-evrimci bir şema üzerine yeniden yerleştirmemize olanak sağlamayan hususi maksada yönelik (intentionnel) tarzıdır. Morfolojik analizin temsil ettiği alternatif hermenötik, anlamı, kutsalın modalitelerinin müşterekliği (association) doğrultusunda algılamayı önerir. Éliade'a göre, anlamanın temelinde, imgelem (imagination) vasıtası ile yeniden kurma çalışması vardır; ancak bu, yapısalcılığın ilkelerine dayanan bir inşa çabasıdır.

Yapısalcılık üzerine kurulmuş bir hermenötiği en iyi aydınlatan benzerlik, yapısal dilbilim (linguistique) tarafından verilmiştir. *Cours de linguistique générale*'de¹², (Genel dilbilim dersleri) Ferdinand de Saussure, dil incelemelerinin, tarihsel dinamikler ve yapısal iç bağıntılar arasında bölünmeleri kavramını geliştirir. Saussure, bu ayrılmış çalışma alanlarına, art-zamanlı dilbilim (linguistique diachronique) ve eş-zamanlı dilbilim (linguistique synchronique) adlarını verir. Dil, ya kendi iç bağıntıları doğrultusunda ya da tarih içindeki dinamik gelişmesine göre incelenebilirdi. Art-zamanlı dilbilim, dil içindeki tarihsel dönüşüm ve gelişmeler üzerine odaklanır; eş-zamanlı dilbilim ise, dili, kendi içinde bağıntılara sahip bütünsel bir dizge (système global d'interrelations) olarak tasarlar. Éliade, (eş-zamanlı) yapısal modeli tercih eder. Bir sembol ya da mitos, insan bilincinin evriminde bir safhanın temsilcisi gibi kabul etmek yerine, Éliade, dinî bir fenomenin, global eş-zamanlı bir dizge içinde tuttuğu yeri yapısal açıdan sorgular. Bu, dinî fenomenlerin, dizgeleşmeye doğru yöneldiği fikrine götürür. Bu eğilim, kutsalın her özgül tezahürünün yönelimsel (intentionnel) şeklidir. Bu prensibe göre, görünme durumundan anlama durumuna geçişi oluşturan, biçimsel (morfolojik) bir analiz gereklidir.

'Dinler tarihinde bir tek şey önem taşır: insan ya da bir kıtanın suya batışı ve bu suya batışın kozmik ve eskatolojik an-

12. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1977.

lamının mitos ve âyinlerde mevcut oluşu; bütün bu mitos ve âyinlerin düzenlenmeleri ya da diğer bir deyimle, bir anlamda önceden varolan sembolik bir dizge halinde tesis edilmeleri...'¹³

Bazen, yapısalcılığın, bilinç ve öznelliğe önem vermediği düşünülmüştür. Böyle olmakla beraber, Éliade'a göre, yapısalcılık fenomenolojinin hizmetindedir. Kutsalın bir modalitesinin yönelmişliğinin (intentionnalité) keşfedilmesi ve böylece bilinç içinde imgesel (imaginative) bir yeniden yapılanmanın sağlanmasıyla anlama olayı gerçekleşir. Éliade, bu fenomenolojik sürece kendi damgasını vurur. Anlama olayı, özgül (spécifique) bir fenomenin yeniden oluşturulmasından çok, fenomenin kendi müşterek (association) dizgesi içindeki yerini tekrar almasıyla ortaya çıkar. Bu hermenötik yaklaşım, 'özeyönelik yeniden bütünleştirme' (reintegration eidétique) olarak adlandırılabilirdi. Bir fenomenin yapısının ayrılması ile, özeyönelik (eidétique) bir tahlil benzer olabilirdi.

Yönelimsel yapı, bulunduktan sonra, morfoloji ve yapısalcılık sayesinde doğru bir şekilde kendi müşterek dizgesi içerisine yeniden yerleştirilir. Bu yeniden bütünleştirme sonucunda fenomen anlaşılır. Kutsal-dışı aracılığıyla tezahür eden kutsalın yönelimsel şeklini kavramak amacıyla, Éliade'ın, morfolojik analiz ve özeyönelik yeniden bütünleştirme yöntemlerini uygulayarak gerçekleştirdiği hermenötik girişimler, öncelikle, indirgenemez bir biçim olarak kutsalın bağımsız geçerliliğinin tanınması üzerine bina edilmiştir. Şunu belirtmek gerekir ki, hermenötiğin temel görevini oluşturan yeniden bütünleştirme (reintegration), aleyhinde kurulduğu indirgemeciliğin tam mânasıyla zıddıdır.

Buraya kadar söylenenlerden çıkarılacak sonuç şu olabilir: Belirtildiği şekilde tasarlanan hermenötik, kutsalı bilinç tarihinin bir ânı olarak değil de, yalnızca bilincin bir ögesi

13. M. Éliade, 'The Quest of the Origins of Religion', *History of Religion*, no 4.

olarak değerlendirir. Daha önceki kutsal anlama çabalarıyla hermenötik karşılaştırıldığında, Éliade'ın kullandığı şekliyle yapısalcılığın neredeyse kökten bir revizyona uğradığı görülür. Bir anlamda tarihsel-evrimci varsayım, filozofu, kutsal üzerine yapılabilecek her türlü ciddi incelemeden uzaklaştırmaya çalışır. Lucien Levi-Bruhl, *La Mentalité primitive* (İlkel zihniyet) adlı kitabının sonuç bölümünde, bu sorunu ele alır; arkaik zihniyet ile çağdaş Avrupa zihniyeti arasındaki temel ayırım noktasını göstermeye çalışır:

‘Özet olarak şunu söyleyebiliriz; bizim zihniyetimiz (çağdaş Avrupa zihniyeti), herşeyden önce kavramsaldır, oysa ilkel zihniyet bu özelliğe sahip değildir. Dolayısıyla, yerli halkın dilini bilse ve onlar gibi konuşsa bile, bir Avrupalının onlar gibi düşünmesi oldukça zor, hatta imkânsızdır.’¹⁴

Burada şu sözkonusudur: ‘Avrupalı, soyut kavramları hemen hemen bilinçsizce kullanır. Dili, temel mantıksal süreçleri öylesine kolaylaştırır ki, bu kavramlar, çaba sarfetmesine gerek kalmadan ona gelir. İlkel toplumların, düşünceleri gibi dilleri de, neredeyse tamamıyla somut bir tabiata sahiptir.’¹⁵

Bu yaklaşımın felsefî sonuçları, arkaik deneyim, bilgi tarihinin, (çağdaş kuramsal bilgi için, yalnızca anlamlı arka plan sıfatıyla) ilginç bir verisini oluşturduğunu kanıtlar. Mitoslar ve sembolizme ilgi duyan Ernst Cassirer ve Suzanne Langer gibi filozoflar, insanın modern çağda tarihsel ortaya çıkışıyla ilgili tezlerini destekleyebilmek için oldukça zengin bir donanıma ulaşma imkânı buldular ve bu onların, arkaik deneyi ciddiye almalarını sağladı. Arkaik deneye göreli bir önem atfettiler, çünkü onu çağdaş insan hususundaki varsayımlarıyla aynı planda değerlendirmeyi seçtiler.

Burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: tarihsel-evrimci prensibe dayanıldığında, acaba bu deney ciddiye alınabilir

14. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, Paris, 1922.

15. Ibid., no 14.

mi? Bunun imkânsızlığını gösteren bazı sebepler var; kuramsal bir bilginin farazi üstünlüğü öncelikli olarak kabul edildiğinde, bunun sonucu olarak, arkaik deneyin mitos ve sembolleri daima bir alt imgelemin izlerini taşıyacaktır.

Daha önce gördüğümüz gibi, dinî modalitelerin temel özelliklerinin derin bir tahlili böyle bir yargıya müsaade etmez. Claude Levi-Strauss, bu ayrımı hükümsüz kılan olguların izahını parlak bir şekilde yapar:

‘Genellikle, bilimsel düşünce ve ilkel denilen zihniyetler arasında varolduğu öne sürülen farklılıkları açıklamak amacıyla yapılan girişimler, (incelenen nesnelerin her iki durumunda da, yaklaşık olarak aynı olduğundan emin olmak şartıyla) her iki düşünüşün, işlemsel süreçleri arasındaki niteliksel farklılıklara dayanır. Eğer bizim yorumumuz doğruysa, bu bizi bambaşka bir sonuca ulaştırır; mitik düşüncenin mantığı, çağdaş bilimsel düşüncenin mantığı kadar kesindir. Sözkonusu olan farklılık, zihinsel süreçler arasındaki niteliksel farklılık değil, uygulandıkları nesnelerin tabiatındaki farklılıktır.’¹⁶

Éliade’ın hermenötiği de benzer bir yargı taşır. Önceki dönemlerin ürünü olan bir sanat eseri, sırf bu nedenle değer yitirmedigine göre, eski tarihten gelme bir mitos ya da sembolizma’nın değeri de düşürülemez. Artı, mitos ve sembolizma, amaçları hususunda ve kendi mantık daireleri içinde, çağdaş düşüncenin ürünleri kadar kesinlik arzeder.

Öyle görünüyor ki yapısalcılar, kutsal alanında, arkaik ve doğu deneyimlerini değerden düşürmek için hiçbir geçerli neden bulamadılar. Aynı şekilde, meydana geldikleri kültürel bölge ya da tarihsel dönem ne olursa olsun, dinî deneylerin hepsini aynı derecede geçerli saymak için nedenler mevcuttur. Éliade’ın kanıtladığı gibi, kutsalın hermenötiği, antropolojinin ortaya çıkışı temeli üzerinde doğrulanamaz; çünkü, kutsalın

16. Claude Levi-Strauss, *L’Anthropologie structurale*.

evrimi tarihsel bir sıra izlemez. Daha iyisi, kutsalın deneyimi ve insanın çabaları, anlaşılır bir dünyaya ulaşmak amacıyla, karşılıklı bağıntı içerisinde dikkate alınabilir. O halde, kutsalın modalitelerinin yönelimsel verilerini bulma işi yapısal hermenötiğe düşer. Bu mânada, yapısal bir hermenötik, bilinç ve anlamın alanlarıyla ilgilenir. Bu durumda anlam, bize, kutsalı ciddi bir felsefî yaklaşımla ele alma imkânını verir.

Kutsalın, insan deneyiminin tek bir boyutunu temsil ettiği prensibi, indirgenemezlik kuramıyla bağıntı içindedir. Bu deneyin biricik niteliğini önemsememek, onu anlamayı reddetmek mânasına gelir. Onun, her türlü şeyin anlamını bulmak için insanın girdiği araştırmaların bir parçası olduğu fikri, ancak onu tanıyarak kabul edilir. Tasarlandığı haliyle kutsalın deneyimi, fenomenolojistlerin, dünyada bir varoluş biçimi olarak adlandırdıkları ve bir tür kendi kendine yapılanma şeklinde anlaşılabilir olan olguyla benzerlik arzeder. Kutsalın bir incelemesi, anlam üzerine yapılan bu araştırmanın felsefî açıdan anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Éliade bu durumu, tiyatroya yakışır bir dille şu şekilde tanımlar:

‘A. N. Whitehead, Batı’nın felsefî tarihinin, Platon’a yapılan bir dizi göndermeden ibaret olduğunu söyler. Batı düşüncesinin, bu göz kamaştırıcı soyutlama durumunu uzun süre muhafaza edebilmesi kuşkulu görünüyor.’¹⁷

Bu eleştirel yorumun kanıtlarını şu şekilde verir:

‘Batılı rasyonalist geleneğe yabancı olan düşünce tarzlarını anlama çabaları ya da sembol ve mitosların anlamını çözme çalışmaları, bilginin önemli oranda zenginleşmesini sağlayacaktır.’¹⁸

Olumsuz bir değer yargısına varmadan, kutsalın tezahürünün değerini olduğu gibi kabul eden bir hermenötiğin meydana gelmesi, bu açılımın temellerini atar.

17. M. Éliade, *Métophélès et l’androgynie*, Gallimard, 1952.

18 ve 19. *Ibid.*, no 17.

Kutsal üzerine yapılacak ciddi bir felsefî inceleme, yalnızca doğrulanabilir temeller değil, aynı zamanda bir yorum bağlamı gerektirir. Yukarıda, hermenötiğin ilk malzemesini hierofani, yani kutsalın tezahürünün oluşturduğunu belirtmiştik. Kutsalın tezahürünün görünmesi için gerekli kipler (modalite) sembol ve mitostur. Bu ikisi, birincil (primaire) bir dilin temel bileşenleri olarak, hermenötiğin bağlamını oluştururlar. O halde, kutsalın yorumu için elverişli durum, sembol ve mitosta mevcuttur. Böyle bir dil felsefî analizinin temelini teşkil eder. Bu birincil dil, felsefî düşüncenin ilk tohumlarını atar.

Özel bir dil özel bir hermenötik gerektirir. Sembol ve mitosun dili, söylevin özgül bir türünü oluşturduğu ölçüde, hermenötik özgül olarak o dili anlamak için tasarlanır. Daha önce gördüğümüz gibi, yorumun başlıca zorluğu, aldatıcı kısaltmalardan kaçınacak bir hermenötik oluşturabilmektir. Yapısal hermenötiğin felsefî yoruma uygulanabilmesi, her ikisi de aynı doğrultuda ilerlediğinde mümkün olur. Böyle olmakla birlikte, yapısal hermenötiğin temel zorunlulukları, felsefî yoruma dahil edildiğinde, felsefî yorum nedeniyle, her ikisini de benzer kabul etmek gerekir.

Öncelikle, kutsalın indirgenemez olduğuna dair tesbitin kabulü, kutsalın kipi olan sembol ve mitosun, felsefî düşüncenin ilk tohumlarını teşkil ettiği fikrine götürür. Felsefî yorum, özgül karakterini, kutsalın kipini kuşatmakla değil, bu ilk biçimin yansıması aracılığıyla bulur. Bu ana ilkeye bağlılık, yapısal ve biçimsel ilkeler temeli üzerinde, görünüşten anlama ya da duyarlıktan kavrayışa, hermenötik ya da yorumsal bir geçişi gerektirir. Son olarak, mantıksal düşünce ve mantık-öncesi düşünce arasındaki ayırımın ortaya çıkardığı sorunlardan kurtulmak isteniyorsa, imgelem yoluyla yeniden inşa çalışması, özeyönelik yeniden bütünleştirme (reintegration eidetique) çalışmasının yerini almalıdır.

Temel itibariyle, Éliade'ın girişimlerinin yeniden üretilmesi olan bu üç evreye felsefeye özgü bir dördüncü süreç ek-

lenmelidir. Felsefi yorum sadece sembol ve mitosun dilinin anlaşılmasıyla ilgili değildir, aynı zamanda bir doğrulama olanağını da içerir. Bu doğrulama, sembolik ve mitik ifadelerin referanslarını belirterek kendini gösterir. Bu çalışma, yapısal hermenötik kavramına gönderme yapılarak tanımlanabilir. Yapısal hermenötüğün, eleştirel ve yapıcı temelleri bu şekilde belirlenir. Sembolik ve mitik ifadelerin referansları, yalnızca kültürel ya da tarihsel değildir; çünkü hiçbir özel kültür ne de hiçbir çizgisel kuram onların anlamını açıklama gücüne sahip değildir. Yapısal hermenötüğün amacı, bilincin yapısının görünümünü olarak, sembolik ve mitik ifadelerin anlamını kavramak olduğuna göre, bunun tabîî sonucu, dinî dilin son başvuru kaynağının antropolojik olmasıdır ki bu, sembol ve mitosun kullanımının bilincin biricik boyutunu temsil ettiği anlamına gelir. O halde, filozofun nihâî görevi, bu dili, felsefî antropoloji bağlamına yerleştirmek olacaktır.

Burada, Éliade'ın yapısal hermenötüğünü önemli noktalarıyla belirttik ve felsefî yorum için arzettiği açılımı müşahade ettik. Bazıları için, bu girişimin meşruluğu hâlâ şüpheli olabilir. Bizler kendimizi, tarihte yaşayan, mitos ve tarih arasında ayırım yapan çağdaş insanlar olarak kabul ediyoruz. Bu ayırımın çok iyi yapıldığını söyleyemiyorum, ancak, ona olumsuz bir yorum vermenin hiçbir geçerli nedeni yoktur. İşte bu ayırım nedeniyle, belki de ilk defa, bilincin özel bir boyutu olarak, sembol ve mitosun olumlu işlevini anlama durumundayız. O halde, böyle bir araştırmanın, içinde yaşadığımız çağı anlamamıza olumlu olarak katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz. Éliade, 'egzotik ve ilkel sanatların keşfinin, yarım asır önce Avrupa sanatında gerçekleştirdiği yeniden canlanması felsefî alanda gerçekleştirmeye'¹⁹ yönelik olarak, arkaik ve Batılı olmayan kültürlerin mitos ve sembollerinin karşılaştırılmalarını önerir. Yapısal hermenötik alanındaki araştırmaların nihâî sonucuna belki de bu şekilde ulaşılır.

Hierofani, Sembol ve Tecrübeler*

• • •

S T E P H E N J . R E N O

B ilindiği gibi Mircea Éliade, dinler tarihinin kendine özgü çalışmalarını, sırf dinî sembollerle ilgilenen bir araştırma olarak tanımlamaktadır. Yani, bir yandan *homo religiosus*'un özel deneyine, diğer yandan *homo religiosus*'un evren üzerine edindiği fikirlere bağlanmış olan sembollerle uğraşan bir araştırma sözkonusudur. Acaba, bir dinler tarihçisi sıfatıyla Éliade, dinî sembollere, indirgemeci anlayıştan tam anlamıyla arınmış bir bakışla yaklaşmaya özen göstermiş midir? Mircea Éliade, dinî sembollerin formüle edilmesinde kültürel ve çevresel etkenlerin varlığını da gözönünde bulundurarak, bizzat dinî fenomenden yola çıkarak, farklı türdeki deney ve dinî ifadelerin temelini teşkil eden yapıları ayırdetmeye çalışır. Kendi sözcükleriyle ifade edecek olursak; Éliade daima, 'ilkel toplumlardaki insanın dinî davranışlarından yola çıkarak çözümlenebilecek olan varlık ve hakikat kavramlarını'¹ incelemeye özen gösterir.

* Bu deneme, 30 Nisan-1 Mayıs tarihleri arasında, California eyaleti, Santa Barbara Üniversitesi'nde gerçekleşen, Amerikan Din Akademisi'nin toplantıları esnasında S. J. Reno tarafından verilen tebliğin türkçe metnini oluşturmaktadır. Tebliğ, *Éliade's Progressional View of Hierophanies* başlığını taşımaktadır.

1. M. Éliade, *Cosmos and History, The Myth of the Eternel Return*, New York, Harper and Row Torchbooks, 1959, s. 3.

Şunu belirtmek gerekir: başlangıçtan itibaren olumsuz bir çift tesbit en önemli nokta üzerinde yoğunlaşmayı güçleştirmektedir. Hatta bahis konusu edilen araştırmanın başlangıcından itibaren de aynı durum sözkonusudur: Éliade'ın dinî sembolizm incelemelerinde kullandığı yaklaşım yöntemi üzerine yapılmış olan analitik incelemelerin görece önemsizliği, buna karşın diğer taraftan, araştırmalarının hiç kuşkusuz temel kavramını oluşturan dinî sembol kavramının, tüm çalışmalarının akışında ne şekilde anlaşıldığı ve hangi anlamda kullanıldığına dair sistemli hiçbir izahının bulunmayışıdır. Sembollerin yapısı ve kutsalın morfolojisi üzerine oldukça kısa bir açıklama içeren *Remarques méthodologiques sur l'étude du symbolisme religieux* (dinî sembolizm incelemesi üzerine metodolojik tesbitler) adını taşıyan denemesi dışında, dinler tarihi üzerine yaptığı araştırmalarının temel unsurunu —değişen değerleri ve süregelen oluşumu içerisinde dinî sembol— nasıl ve ne şekilde tasarlayıp yorumladığını açıkça gösteren hiçbir metin mevcut değildir. Şunu bir kere daha belirtelim, Éliade'ın bir bütün olarak kabul edilen dinler tarihi üzerine yaptığı tahlillerinin bize göre temel ögesini dinî sembolün oluşu ve sürekli değer değiştirmesi oluşturmaktadır. Burada, M. Éliade'ın eserlerinde ortaya çıkan farklı kullanımları sorgulamayı, daha sonra bunları mümkün olduğu kadar birbirine uygun bir kavram bütünlüğü içinde toplayıp birleştirmeyi deneyeceğiz.

Éliade'ın tüm yapıtı, dinî sembolün sürekli değer değiştirmesinin bir tür diyalektiğini tesis etmeye yönelmektedir. Bu hususu şu şekilde açıklamaya çalışacağız: İlk etapta, Éliade'ın çalışmalarında, kutsalın biçimine ve sembollerin yapısına farklı yaklaşım tarzlarını gözden geçirdikten sonra, elde ettiğimiz veya en azından ayrıntılı olarak gözden geçirme olanağı bulduğumuz malzemeyi temel alarak, dinî sembolün, kutsalın tezahürünün (hiérophanie) 'yeniden değer kazanma' girişimleri çerçevesinde değerlendirilebilecek birkaç

temel durumu belirlemeye çabalayacağız. Buradaki amaç, Éliade'ın çalışmalarında bu durumlardan hangisini seçtiğini göstermektir.

Éliade'ın eylem halindeki eseri içerisinde, çok yeni olmayan bir tarzda yapılan bu yön bulma çalışmaları, mevcut denemede, kutsalın tezahürlerinin (hiérophanie) 'ilerleyici vizyonu' olarak adlandırılacaktır. Hatta, bize göre, kutsalın tezahürlerinin ilerleyici vizyonu, en azından dolaylı olarak Éliade'ın, dinî fenomenin etkili diyalektiğini ve onun nihâî yapısını anlama şeklinin özünü oluşturmaktadır. Bir diğer teşebbüs de Éliade'ın, kutsalın tezahürlerine (hiérophanie) bakış açısının, en basitten (bir taş, bir ağaç) en mükemmele (örneğin, İsa'nın bedene bürünmesi) doğru ilerleyen, aşamalı ve yükselen bir iç gelişimi takip ettiğini göstermek amacıyla yapılacaktır. Bir taraftan, Éliade'ın bu görüşe temel itibarıyla dinî (teolojik) nedenlerden ötürü bağlandığını gösterirken, diğer taraftan, olgunun seçiminden, bu görüşün açık tercihten yola çıkarak tarihe ya da dinlerin fenomenolojisine ait belli sayıdaki metodolojik sonuçları doğru bir şekilde belirleyebilme imkânını elde edeceğiz.

Éliade, arkaik dünyadaki dininin, daima temel bir metafizik içerdiğini kabul etmektedir.² 'Kutsal' olarak kabul edilen, semboller, şifreler ve arketipler aracılığıyla, kutsal-dışı dünyada, gündelik deneyler dünyasında tezahür eden aşkın bir hakikat anlayışını belirtmesi, arkaik insanın —ontolojik kökenli arzulara dâcâr olan insan-temel niteliğini oluşturan—, hakikatin en derin gerçeği olarak kabul edilen kutsala âyinsel iştirakı aracılığıyla, otantik ve meşru bir şekilde varlıksal olarak kendini gerçekleştirme ihtiyacını tanıması, bu düşüncenin karakteristik özelliklerindendir.

2. M. Éliade: 'Bir mitos veya eski bir sembolün otantik anlamına ulaşabilmek için çaba sarfedildiğinde, bu anlamın, evrendeki belirli bir durumun idrakine varmayı temsil ettiği ve dolayısıyla metafizik bir konum içerdiği görülecektir.' *Cosmos and History*, s. 3. Bkz. M. Éliade, *Images and symbols, Studies in religious Symbolism*, New York, Sheed and Ward, 1961, s. 11.

Éliade, 'hiérophanie'³ (kutsalın tecellîsi) terimini, kutsalın, onun aracılığıyla ve içinde tezahür ettiği edimi tanımlamak için kullanacaktır. 'Her defasında birşeyleri, bir hierofani sayacak kadar ileri gittiğimde, orada, birşeyler kutsala özgü kiplerden (modalite) birini ifade etmeye çağrılmıştır.'⁴ ve ekler, '... dünyanın oluşumunu uzayda meydana gelen kopuş sağlamaktadır. Çünkü bu kopuş ve hierofani aracılığıyla gelecekteki her yönelimin merkezî eksenini olan değişmez nokta belirlemekte ve kendini göstermektedir. Kutsal uygun bir hierofani'de tezahür ettiğinde, sözkonusu olan yalnızca uzayın alt sürekliliğinde meydana gelen bir kırılma değildir; orada, ifşa (revelation) da tamamıyla farklı mutlak bir hakikat şeklinde olmakta ve yine bu sebeple, muazzam genişliğiyle kuşatan uzayın gerçektışıllığının da karşısı olmaktadır.'⁵

Kutsalın tezahürünün (hiérophanie) özel yapısıyla ilgili olarak Éliade, Kutsalın tezahürünün (hiérophanie) her defasında, onu tezahür etmeye angaje eden ya da bundan da öte, onu 'yeniden tanımaya' çağıran bizzat seçim aracılığıyla kendini belirttiğini savunmaktadır. Böylelikle basit hierofani (kutsalın tezahürü), kendi adına zaten kutsalı temsil ve angaje eden bir seçim olgusu üzerine kurulmuş olmaktadır. 'Söz edilen seçim, durumunun yeniliğinden, farklılığından veya marjinalliğinden başka bir şeyle kendini gösteremese bile, seçilmiş bulunanlar kuvvetli, etkili, eşsiz ya da verimli olarak kabul edilmektedirler. Bu şekilde seçilenler ve bu seçimle, hierofaniya da kratofani'nin taşıyıcısı sayılanlar, genellikle tehlikeli, yasaklanmış ya da dışlanmış hale gelmektedirler.'⁶ Diğer bir deyimle, hierofanik nesneler (kutsalın tezahür ettiği

3. M. Éliade, *Sacred and Profane: The Nature of Religion*, New York, Harper and Row, Harper Torchbooks yayınları, 1961, s. 11.

4. M. Éliade, *Patterns in Comparative Religion*, Cleveland, World Publishing Company, 1963, s. 10. Özgün versiyonu; *Traité d'histoire des Religions*, Paris, Payot, 1964. Bu eser, aşağıda, *Patterns* adıyla geçmektedir.

5. M. Éliade, *Sacred and Profane*, s. 21. Hierophanie üzerine ek bilgiler için, Bkz. op. cit. s. 12, 14, 26, 28, 36, 63-64, 117, 155-158; *Patterns*, s. 23-33, 446-448.

6. M. Éliade, *Patterns*, s. 23-24.

nesneler), bir taş veya bir ağaç oldukları için değil, kendilerinden farklı birşeyi ifşa ettikleri için kutlu sayılmaktadırlar. Tezahür durumuna geçmesiyle, seçilmiş nesne, başkası olmakta ve kendini çevreleyen diğer şeylerden ayrılmış gibi bir hal almaktadır. Bir anlamda nesne, kendisi olmaya son vermektedir. 'Kutsallık boyutu' kazandığı andan itibaren, profan (kutsal-dışı), dolaysız ve görünür kimliğinden farklı bir duruma gelmektedir.⁷

Kutsalın tezahürünün (hiérophanie) yapısı, acaba kutsalın bir diyalektiği üzerine mi kuruludur? Böyle bir düşünceye göre kutsal, daima herhangi bir profan nesnenin doğrudan gerçeği aracılığıyla tezahür edecektir, ancak bu şekilde algılanan tezahür, hiçbir durumda tam olamayacak, hatta bunu iddia dahi edemeyecektir. Kutsal hiçbir zaman kendini tamamıyla ifşa etmediği gibi, profan da kendini tümüyle kutsal dönüşüme bırakmamaktadır. Profan hiçbir zaman kutsal haline gelmez. Bu nokta son derece anlamlıdır. Nesne, olabildiğince kutsalın tezahürüne işaret etmekte veya onu belirtmektedir. 'Kutsal, kendinden farklı birşey aracılığıyla kendini ifade eder. Nesnelerde, sembollerde ya da mitoslarda belirir, ancak hiçbir zaman bütünüyle ve dolaysız olarak ortaya çıkmaz.'

Böyle olmakla beraber bir nesnenin, kutsalın tezahürünün taşıyıcısı olarak tanınması, onun, kutsalın belirli bir modalitesini açığa vurmaya çağrılmış olmasına dayanmaktadır. Bu nesnenin, kutsalı kısmî ve eksik bir biçimde temsil etmesine rağmen, seçimle belirlenen nesnenin, kendine verilen görevi yerine getirebilmesi için, bir 'yeniden değerlendirme' (réévaluation) işlemine katlanması gerekmektedir. 'Bu basit tezahürler hiçbir zaman 'kapalı' (closes) olmadıkları gibi yalnızca tek bir değerleri de yoktur. Değişebilir, gelişebilir, dinî içeriklerinde değilse bile, en azından biçimlerinde ve işlevle-

7. M. Éliade, *Patterns*, s. 26. Bkz. *Myths, Dreams and Mysteries*, New York, Harper and Row, Harpe Torchbooks yayınları, 1961, s. 12-13.

rinde yeniden değer kazanabilirler.⁸ Kendi çevresinden ayrılan hierofanik nesne, özellikle bu ayırım sebebiyle kutsal ilan edilmektedir. Kutsalın tezahürünün içerisinde gerçekleştiği bütüncül dinî perspektife göre, nesnenin kendisine atfedilen özel değer de değişime uğramak durumundadır.⁹

Éliade'a göre yeniden değerlendirme sürecinde, başlıca iki tehlike ortaya çıkmaktadır: Bir tarafta putperestlik olarak tanımladığı ve kabul ettiği hal yer alırken, diğer taraftan bunun karşısında, ilke olarak, putperestliğin şartsız ve mutlak mahkûmiyeti yer almak durumundadır.¹⁰ Bu davranışlardan ilkiyle yani putperestlikle (idolatrie) yetinildiğinde, kutsalın tezahürlerindeki çeşitliliği, kutsalın diyalektiğinin, tezahürlerinin ve tarihteki yerinin özellikleri doğrultusunda açıklama eğiliminde olan bir düşünce ile karşı karşıya kalınmaktadır. İkincisi takip edildiğinde ise, tersine, kutsalın tezahürlerinin çok çeşitliliği reddedilmekte ve yalnızca birinin, —genellikle tarih bakımından en yeni olanın— üstünlüğü ve birliği üzerinde durulmaktadır. 'Putperestlik ve putperestliğin mahkûm edilmesi, hierofani fenomeniyle yüzyüze gelmiş her bilincin önünde, neredeyse tabii bir biçimde kendini gösteren

8. M. Éliade, *Patterns*, s. 25.

9. Mitik bilincin diyalektiği üzerine yaptığı çalışmada, Ernest Cassirer, 'yeni-den değerlendirme' fenomenini, dinî 'yüce bilgelik'in' ışığında ele alır. Şunları söyler; 'Dinî işle', saf içsel dünyayı keşettikten sonra, tabii, dış varoluş dünyasından uzaklaşır ve o andan itibaren, dış varoluş dünyası, ruhunu kaybeder ve kendini 'ölmüş şeylerin' düzeyine düşmüş bulur.' 'O andan sonra, bütünlüğü içindeki dış dünya ve hassas imgeleri, tüm güçleriyle kendi temsillerini azaltmak durumundadırlar, zira bu, artık hiçbir maddî figür tarafından ifade edilmeyecek olan, saf özneliliğin yeniden derinleşmesine imkân sağlar.' *The Philosophy of Symbolic Forms*, cild II, 'Mythical Thought', 4. bölüm, 'The Dialectic of Mythical consciousness', New Haven, Yale University Press, 1966, s. 241.

10. Burada, 'putperestlik' kullanılmış olması üzücüdür, çünkü, bu terim, bazı olumsuz çağrışımları beraberinde getirmektedir. Oysa, Éliade tarafından kullanıldığı haliyle, teknik bir değer içermektedir. Éliade, 'putperestlik' terimini, 'geçmiş hierofanilerin, bir anlamda düzenli olarak korunmasından ve yeniden değer kazandırılmasından oluşan davranış' olarak tanımlar. *Patterns*, s. 26. ve, 'putları, fetişleri ve maddî işaretleri, tanrısallığın paradoksal canlanmaları gibi kabul eden cömert bakış açısı...' şeklinde tanımlar, op. cit., s. 27.

davranışlardır.¹¹ Bununla beraber, her iki davranış şeklini de haklı gösteren nedenler bulunmaktadır. Bunlar, dinî deneyin doğasından ve özellikle de tarihte ortaya çıkma tarzından kaynaklanan delillerdir.

Bu noktada, putperestliği mahkûm eden düşünce dikkate alınarak konuya başlandığında, yeni bir ifşa, yeni bir seçim ve yeni bir kutsal tezahürünün etkisiyle bir önceki hierofani'nin tükenemediği, özgün anlamını yitiremediği gözlemlenmektedir. Her ne kadar, önceki bir hierofani, belli bir dönemde, kutsalın belirli bir kipini (modalite) açığa vurmuş olsa da, yeni bir hierofani'nin ortaya çıkmasıyla, onun yükselişi önünde bir engel, gelişme ve eylemlerini önleyici ölü bir kabuk haline dönüşebilmektedir. Önceki hiérophanie, kutsalın daha az mükemmel ve daha az evrensel bir ifşasını temsil ettiği ölçüde, vâkıa karşısında bir engel oluşturmaktadır. İnananlar için, zamanca en yeni olan hierofani, en gerçek, en eksiksiz ve genel dinî perspektifin oluşumuyla en uyumlu olan hierofani'dir. Tarihsel bakış açısından, en eski hierofani, aynı dinî geleneğin önceki bir evresinde yapılmış bir seçimi temsil etmektedir. 'Yeni hierofani, insanların hayatında, onların güncel manevî ve kültürel ihtiyaçlarına uygun olarak, daha 'tam', daha sağlam bir ifşa gücü bulundurmaktadır. Süregelen dinî gelişimlerinin önceki safhalarında kabul görmüş kutsal tezahürlerine, acaba hiçbir dinî değer tanınmaz mı?'¹² Éliade, tezini anlaşılır kılmak amacıyla, kuvvet ve uygulamalarıyla Musevilerin sert tepkilerini çekmiş olan Ba'al ve Belit tanrısallığının ilkel kültünü aktarır. Yehova'nın mutlak egemenliği, en yüce ve en saf olarak kabul edilen bir tanrılık kavramını temsil etmekteydi. Bu son düşünce bir öncekinden daha evrensel bir kutsal kipi ve söylemini açığa vurduğu için diğerine tercih edilir.¹³ Éliade'a göre bütüncül (totale) bir di-

11. M. Éliade, *Patterns*, s. 26.

12. M. Éliade, *Patterns*, s. 25.

13. Konunun ayrıntıları için Bkz. M. Éliade, *Patterns*, s. 3-4.

nî perspektifin edinilmesiyle, putperestliğin mahkûmiyeti haklı gösterilmiş olmaktadır. Putperestliğe ait olarak tanımlanan konum ise, bir yer edinme diyalektiği ve teolojik doğrulanmasını hâlâ bulacaktır. 'Eski hierofanilerin aralıksız temsili ve yeniden değerlendirilmesinden meydana gelen bu konum, doğrudan tezahür etmeye elverişli olmayıp daima diğer birşey aracılığıyla tezahür eden bizzat kutsalın diyalektiği tarafından desteklenmektedir.'¹⁴ Putperestlik, daha önce temel ilkesini gördüğümüz kutsalın diyalektiğini dolaylı olarak tanımakta ve kullanmaktadır. Bu temel ilke şudur; her hierofani eksiktir, çünkü kutsal ancak kısmi olarak tezahür edebilmektedir. Böyle olmakla birlikte, canlı bir ifşa olgusu olduğu sürece, her hierofani gerçek kabul edilir. 'Hierofani'nin diyalektiği, açık bir seçim içermektedir. Birşey, kendinden farklı birşeyi canlandırdığı (veya ifşa ettiği) sürece kutsal haline gelir. Ancak, kutsal hiçbir zaman bütünüyle ve doğrudan görünmez.'¹⁵ Putperestlik, en az uygundan en uygun olana, eksiklik noktasından mutlaklıksınırına kadar ilerleyen hierofanilerin kesintisiz gelişimini tanıdığı gibi, hierofani'nin hakikatini de bildiğini öne sürmektedir.

Kutsalın diyalektiği —kutsalın daima kendinden farklı birşeyin içinde belirdiğini ve hiçbir zaman bütünüyle ifşa olmadığını doğrulayan kavram—, Eliade'ın *le paradoxe de l'incarnation* (bedene bürünme paradoksu) şeklinde adlandırdığı şeyi ortaya çıkarmaktadır. '...Her hierofani, hatta en basitleri bile, kutsal ve dindışının, varlık ve yokluğun, mutlak ve görelinin, ebedî ile değişecek olanın aykırı birliğini açığa vurmaktadır.'¹⁶ Her hierofani, bu paradoksun bir ilanıdır. Bir di-

14. M. Éliade, *Patterns*, s. 26.

15. M. Éliade, *Patterns*, s. 13, 26.

16. M. Éliade *Patterns*, s. 29. Aynı yerde şunları da gözlemler; 'kutsal ve profanın bu birleşmesi, varlığın çeşitli düzeylerinde derin bir kırılmaya yol açar. Bu, dolaylı olarak her hierofani'de mevcuttur, zira, her hierofani, kutsal ve profanın, ruh ve maddenin, ebedî ve faninin tenakuzlu bir arada varoluşunu ifşa eder ve gösterir.

ğer bakış açısına göre ise, kutsalın kısmen de olsa belli sayıda nesnelerde tecelli etmesi bile onun paradoksal durumunun göstergesidir. Buna göre kutsal, kendi içerisinde belirlenmemiş ve sınırsız olduğu halde, bir hierofani içinde iken belirlenmiş ve aynı nedenle kendi kendine belirli bir sınırlanmaya maruz kalmış halde tezahür etmelidir. İşte bu bedene bürünme paradoksunu Éliade, *mysterium tremendum* olarak adlandırmaktadır. 'Büyük gizem, kutsalın tezahür etme girişiminde ve tezahür edişinde ortaya çıkmaktadır; çünkü kutsal, kendini görünür kılarak kendini sınırlamakta ve kendiliğinden tarihselleşmektedir.'¹⁷

Éliade, bedene bürünme paradoksundaki gizemin, temel olarak teolojik bir yaklaşım çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer; diğer bir ifadeyle, hierofani'nin iç diyalektığının, dağınık bir düzen değil, genel bir düzen takip edecek, genel ve birleştirici bir yapı sunacak şekilde düzenlenmesi ve ele alınmasıyla ilgili olan, temel teolojik sorunun ışığında, bu paradoksun değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Éliade, Skolastik İlahiyatın bu konuya özgü cevabını hatırlatırken, —vacib olanın (necessaire), ârızî olan (contingent) içindeki zuhurunun diyalektığı— her سوالin ve gerçek anlamda her dinî girişimin başlıca çıkış yolunun tam olarak bu cevapta bulunması gerektiği fikrini destekler. Bu belirleyici durumda, Éliade'ın üstlendiği teolojik seçim, tam mânasıyla evrensel değildir; çünkü seçimi açık bir Hristiyanî yönelim içerdiği ölçüde evrenselliğini yitirmektedir. Bu hususta Éliade şunları yazmaktadır: 'Hatta tüm hierofanilerin, Bedene Bürünme mucizesini önceden bildiren basit temsiller oldukları ve her hierofaninin, Tanrı'nın insan türüyle etkin bütünleşme gizemini ifşa etmeyi denemiş ancak başarısızlığa uğramış birer teşebbüs olduğu söylenebilirdi.'¹⁸ Éliade'ın esas itibarıyla Hristiyan olan bakış açısı, devam eden satır-

17. M. Éliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, s. 125.

18. M. Éliade, *Patterns*, s. 29-30.

larda daha da belirginleşmektedir; 'Son tahlilde, ilkel hierofanilerin özünün, Hristiyanlık inancı ışığında incelenmesi, aşırı, gereksiz ya da anlamsız bir tutumun belirtisi olamaz; Tanrı, bir taş veya bir ağaç gibi, herhangi bir şekil altında tecelli etmekte özgürdür. Yukarıdaki cümleden bir an için 'Tanrı' kelimesi çıkarıldığında, şöyle bir anlam karşımıza çıkmaktadır: Kutsal, her türlü şekil altında, —hatta doğasına görünüşte çok yabancı olan bir biçimde bile— ortaya çıkabilmektedir. Doğrusu, burada paradoksal ve tüm idrakin ötesinde olan şey, kutsalın, taşlarda, ağaçlarda tezahür edebilmesi değildir; kısaca, tezahür edecek kadar ileri gidebilmesi, böylelikle kendini görelî ve sınırlı kılabilmesidir.¹⁹

Bu şekilde, açık bir Hristiyanî yönelim taşıyan bu açıklamaya başvurduktan sonra Éliade, hierofaniler karşısında belirli ve kesin bir tavır takınmakta, daha yukarıda kutsalın tezahür sorununun 'ilerleyici vizyonu' şeklinde adlandırdığımız şeyi bildirmekte ve dolaylı olarak sahiplenmektedir. Daha önce adı geçmiş olan metinlerden ortaya çıkanın da bu olduğu görülmektedir. Çünkü her hierofani, Tanrı'nın İsa-Mesih'te bedene bürünmesi mucizesinde bütünüyle açığa vurulmuş olanı, ifşa amacına ulaşmadan başarısızlığa uğramış teşebbüsler şeklinde görüldüğünde, Éliade, bu hierofanilerin, bir tür ilerleyen ölçek üzerinde harekete geçirilmiş olabileceklerini ve 'büyük tecelliye', 'Tanrı'nın İsa-Mesih'de bedene bürünmesi' olarak kabul edilen nihâî ve mükemmel tecelliye oranla, bir aşama düzeni takip ederek, niteliklerini açığa çıkarmaya çağrılmış olabilecekleri düşüncesini barındırır. Bu konudaki en özel fikirlerini Éliade, çok açık bir şekilde takip eden satırlarda belirtmektedir:²⁰

19. M. Éliade, *Patterns*, S. 29-30.

20. M. Éliade, *Patterns*, s. 30. Başka yerde şunları yazar: 'En basit hierofani ile, —örneğin, kutsalın taş, ağaç gibi herhangi bir nesnede tezahürü—, Tanrı'nın İsa'da vücut bulması olan en üstün hierofani arasında, gerçek sürekliliğin çözümü bulunmamaktadır.' *Myths, Dreams and Mysteries*, s. 124. ek bilgiler için bkz. op. cit., s. 125; *The Sacred and Profane*, s. 11, ve *Patterns*, s. 23, 26, 30, 448, 463.

‘Eğer, hierofaniler bütününün önemi, Bedene Bürünme mucizesini önceden bildiren seri temsiller olarak kanıtlanabilir ya da en azından gösterilebilirse, Hıristiyanî eğitimin ışığında anlaşılan bu mucizeyi önceleyen hierofaniler bütününün incelenmesi denenebilir. Bunun sonucunda, ilkel dinlerin yol ve nesnelerini, günaha dalmış bir topluluğun dinî bilincindeki yanlış gidişat ve bozulmaların belirtisi olarak saymaktan imtina ederek, onların herbirinde, Bedene Bürünme gizemini önceden bildirmeye ve temsil etmeye yönelik umutsuz girişimler yakalanabilirdi. Bütünlükleri içinde dikkate alındıklarında, hierofaninin diyalektiği aracılığıyla kendini ifade eden insanlığın tüm dinlerinin bu yönden, bir tek ve aynı Mesih beklentisi içinde oldukları görülür.’

‘Bedene Bürünme’ paradoksu —kutsalın kendiliğinden ve tümüyle tezahür etmeye yöneldiğini öne süren paradoks— üzerinde ısrar ettiğinde Éliade, yalnızca, hierofanilerle ilgili ilerlemeci görüşü doğrulamak amacıyla, Skolastik İlâhiyattan bir kanıt ödünç almaktadır. Hıristiyanî bir perspektiften baktığında, kendi özel girişimini desteklemek amacıyla, Ockham’ın aşağıdaki klasikleşmiş ifadelerini aktaran Éliade, acaba hâlâ göreceli olarak oldukça ortodoks olan bir konumda mı durmaktadır? ‘*Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam asinam. Pari ratione potest assumere lapidum aut lignum.*’²¹ ‘Her ne kadar, Hıristiyan öğretiyeye uygun görünmese de Éliade, Ockham ve skolastikleri yalnızca kendi hierofaniler vizyonunun ilerleyici boyutunu doğrulamak amacıyla aktarmaktadır. Aktarılan her iki kaynak, onun, herşeyden önce, kutsal için herhangi bir biçim altında tezahür edebilme özgürlüğünü talep etmesini sağlamaktadır. Oysa ki Hıristiyan inancı için, bu tezahür özgürlüğü —Bedene Bürünme mucizesinde açığa çıkarılmıştır—, her durumda, ancak daha yüksek bir şeyleri, ya-

21. M. Éliade, *Patterns*, s. 29.

ni Tanrı'nın İsa-Masih'in kişiliğinde zuhur etme olgusunu haber veren bir öncül olabilirdi. Teolojik açıdan, Tanrı'nın mutlak hakimiyet kavramı *post factum* bir kuramdır. Fakat bu yapılmalıydı; zira içinde bulunulan durumda, Tanrı'nın İsa-Masih'in kişiliğinde zuhur etmesi tezahür alanından geriye kalanı oluşturmaktadır. Ockham'ın da gözlemlediği gibi, '*Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam.*' Buna rağmen bedene bürünme paradoksuna bir cevap alabilmek amacıyla Éliade'ın Hıristiyanlık inancına yaptığı başvurular, kutsalın, farklı biçimler altında tezahür edebilmesi özgürlüğü hususunda, özgül dinî bir imtiyazın elde edilmesiyle sonuçlanır. Ancak bu, paradoksun özünü açıklamaya yetmeyeceği gibi, hierofanilerin tarihsel gelişlerinin ve hatta doğalarının anlaşılması amacıyla seri halinde dizilmelerini desteklemeye de yeterli olmayacaktır. Bu şu anlama gelmektedir: Éliade, hierofaninin yapısının gerçek doğasına ulaşmayı amaçlamadığı gibi, —eğer bunu hedeflemiş olsaydı, bu onu tesadüfen bir katılım ya da benzerlik öğretisine götürecekti—, tüm araştırmalarına temel teşkil eden, hierofanilerin ilerleyici vizyonu fikrinin varoluş nedeni hakkında da derin açıklamalara girişmez. Bu hususta verdiği açıklamalar, hierofaninin meydana gelme koşullarını içeren özgül bir dinî yaklaşımdan ibarettir; doğrusu bu izahlar —ne Hıristiyan öğretisi ne de diğerleri açısından—, hierofanilerin sıra halindeki düzeninde esas olarak etkin ve genel bir hiyerarşik düzeninin dikkate alınmak zorunda olduğu, temelin doğrulanmasını hiçbir şekilde açıklamamaktadır.

Böyle olmakla birlikte, biz yine de Éliade'ın çalışmalarına dayanarak, ancak bir bakıma Éliade'ın yerine, kutsalın tezahürlerinin kendi aralarında ayırdedilebileceği ve her türlü teolojik alıntı ve adlandırmadan arındırılmış, ilerleyen bir sıranın hızlı yükselişi doğrultusunda, kendi aralarında düzenlenebileceği metodolojik bir ilkeyi formüle etme olanağının varolup olmadığını araştırmak durumundayız. Bunu belirttikten sonra, bu metodolojik ilkenin, Éliade tarafından hiçbir za-

man açık ve belirgin bir şekilde sunulmamış olmasına rağmen, eserlerinde, en azından dolaylı olarak, derinlemesine yer aldığını ve diyalektik olarak bulunup ortaya çıkarılabileceği düşüncesini varsayalım.

Örtük bir şekilde ifade edilmiş olan bu metodolojik ilkenin, her defasında, bedene bürünme paradoksuyla karşılaşıldığında kendini gösteren, eylem durumuna geçen ve doğrulanan bedene bürünme derecesi (degré d'incarnation) olduğuna inanıyoruz.

Éliade'ın gözlemlediği gibi her kutsalın tezahürü, hatta en basiti bile, kutsal ve profanın, mutlak ve görelinin temel birliğini ifşa etmektedir. Bu noktadan itibaren, Éliade için en büyük gizem, kutsal ve profanın ilişkilendirilmesi durumundan doğan problemin içinde yer almaktadır. Her hierofaninin içerisinde —özellikle kendini gösterme eyleminde—, kutsal, kökten bir koşullanmaya maruz kalmakta ya da Éliade'ın sıklıkla belirttiği gibi bir 'tarihselleşme' (historicisation) sürecine eklenmeyi kabullenmek durumunda kalmaktadır. Oysa, kutsalın tezahürlerinin genel görüntüsünde, taşın hierofanisi ile ağacın hierofanisi, kutsalın daha az bir derecede koşullanmasını temsil etmektedir. Halbuki, hierofanik (tezahür ediminin) edimin temel yapısı, bütün durumlarda (taştan İsa-Mesih'e kadar) aynı kalır; ilkel nesneler, özellikleri itibarıyla, kutsalın yükselişinde, daha saydam, ifşa ettiği olgunun iletilmesine daha elverişli, kutsalı daha az sınırlayıcı, daha az engelleyici ve ona daha az zarar verici gibi görünmektedirler. Taş ya da ağaca atfedilecek ayırdedicilik payı, mesela, Nâsıralı İsa'nın zorunlu kılacağı ayırdedicilik payından açıkça daha az önem arz etmektedir. Sorunun biraz daha ayrıntılarına girildiğinde, hierofanik nesnenin, ayırdedici niteliği ne denli büyük olursa, kutsalın egemenliği de o denli büyük olacaktır denebilir. Éliade aşağıdaki satırları yazarken, bu metodolojik ayrıntıyı kabul etmiş gibi görünmektedir:²²

22. M. Éliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, s. 125-126.

'Kutsalın tezahürünün biçim ve anlamı, bir halktan diğerine, bir uygarlıktan diğer uygarlığa değişiklik göstermektedir. Burada şaşırtıcı olan, kutsalın, bizzat kendisinin tezahür ettiğini ve böylelikle kendini sınırlandırıp, mutlak olmaya son verdiğini öne süren, paradoksal —yani, anlaşılmaz— olgudur. İşte, dinî deneyin özgül karakterinden elde edilebilen idrakin kesin bilgisi, o noktada konumlanmaktadır. Gerçekten de, kutsalın tüm tezahürleri eşdeğer kabul edildiğinde, bu anlamda, en gösterişsiz hierofani (kutsalın tezahürü) ile en eşsiz theofani (Tanrı'nın tezahürü) aynı yapıyı temsil etmektedirler, bu sebeple aynı kutsal diyalektiğiyle açıklanmak zorundadırlar. Bizler de, insanlığın dinî yaşamında, sürekliliğin hiçbir zaman gerçek çözümünün olmadığı fikrine ulaşmış bulunuyoruz. Örnek olarak, bir taş atfedilebilecek hierofani ile en üstün theofanie, yani Tanrı'nın İsa'da Bedene Bürünmesi karşılaştırılabilir. Burada sözkonusu olan gizem, kutsalın aşikar kılınmasında veya kendine sınırlar koyarak ve tarihsel bir koşulu kabul ederek, tarihselleşerek kutsalın kendi kendisini aşikar kılmasında gizlidir. Bizler, bir taşın görünümünü alma durumunun zorunlu kıldığı, kutsalın sınırlandırılmasının muazzamlığı karşısında şaşırdığımız gibi, Tanrı'nın, kendisine sınır çizilmesini ve İsa-Masih'te ete bürünerek, tarihselleşmeyi ilke olarak kabul ettiğini çok çabuk unutmaya meyyalız. Bahsedilen bu büyük gizem, daha önce de belirtildiği gibi, *mysterium tremendum*'dur: Kutsalın kendi kendini sınırlamayı kabul etmesidir. İsa, Aramî dilini konuştu; ne Sanskritçe ne de Çince konuşmadı. Yaşamında sınırlar kabul etti, tarih tarafından da sınırlamalara maruz kaldı. Tanrı olarak varlığını sürdürürken, mutlak güce sahip değildi; aynen bizim gibiydi yada, bir başka düzlemde, bir taşta, bir ağaçta tezahür eden kutsalın, herhangi birşeye dönüşürken kendi kendini sınırlaması gibiydi. Elbette, sayısız olarak nitelenebilecek hierofaniler arasında da sonsuz sayıda farklılıklar mevcuttur. Ancak hiçbir zaman

gözardı edilmemesi gereken şey, yapılarının daima aynı olduğu ve tezahürlerinin diyalektiğinin de hiçbir zaman değişmeyecek olmasıdır.'

Bu metnimizde, özellikle şunu göstermek istedik: Tüm kutsalın tezahürleri aynı yapıyı içerseler ve aynı kutsalın diyalektiğine sahip olsalar da, aralarında farklılıklar mevcuttur, bu farklar birinden diğerine sonsuz büyüklükte ortaya çıkabilmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu noktada, belirli bir hierofanide, kutsal tarafından edinilmiş olan koşullanma derecesi üzerine kurulu temel bir farklılık bulunmaktadır. Éliade'a, Tanrı'nın bedene bürünme mucizesinden 'bütünsel (totale) hierofani' şeklinde sözetme yetkisi veren de, tam olarak bu farklılıktır. Aşağıdaki satırlarda Éliade'ın konu üzerine düşünceleri görülmektedir:²³

'Musevilik'de olduğu gibi, artık Tanrı yalnızca tarihin akışına müdahale etmekle yetinmiyor. Koşullanmış bir tarihsel varlık edinecek biçimde, kendisi bir insan bedeninde vücut buluyor. Görünüş itibariyle, Nâsıralı İsa, Filistin'de yaşayan kendi çağdaşlarından hiçbir şekilde farklı değildir. Zevahirde, ilahlık, sanki emilmişcesine, bütünüyle tarih içerisinde gizlidir. İsa'nın ne fiziği, ne psikolojisi, ne de 'kültürü' en ufak bir Tanrısal ışığı yansıtmaz. Diğer Filistin yahudileri gibi, İsa da yer, sindirir, susuzluk çeker ve sıcağa katlanır. Ancak, İsa'nın varlığıyla belirlenmiş 'tarihsel olay' gerçekte, eksiksiz bir hierofanidir; ifşa eder ve doğrular; hierofani, tarihsel olayı, ona en büyük varlık olmayı bahşederek, kendi içinde, kahramanca kurtarma amacı taşıyan üstün bir çaba gibidir.'

J. J. Alitzer'in²⁴ büyük sezgisine uygun olarak, Tanrı'nın İsa'da vücut bulma olayı, Éliade için *coincidencia oppositorum*'un eski sembolünün nihâi gerçekleşimi olarak durmak-

23. M. Éliade, *Images and Symbols*, ss. 169-170.

24. Thomas J. J. Alitzer, *M. Éliade and his Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963, s. 83.

tadır. Bu ise, kutsal ve profanın en radikal ifadelerinin etkin birleşiminin ve, bir kutsal ve bir profanın aynı şekilde en uç ve en nihâî diyalektik sentezinin bu gerçekleştirmede (yani zıtların birleşmesinde) arkasından belirlediği ölçüde geçerlidir.

Dinî Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili

...

DOUGLAS ALLEN

Dinî fenomenleri dinî olmayanlardan ayırdeden kriterlerle, dinî bir fenomenin anlamının izah edilmesini sağlayan kriterler arasında bir ayırım yapılabilir. Bir sanat eserinin diğerlerinden ayırılmasına ve mânâsının anlaşılmasına imkân veren ölçütlerin formüle edilmesinde de aynı ayırım söz konusudur.

Bu ayırmadan itibaren, Éliade'nin metodolojisi benim düşünceme göre, iki anahtar fikir sunmaktadır: Kutsalın ve profanın diyalektiği¹ ile sembolizmin veya sembolik yapıların baskın özelliği. Kutsalın diyalektiği üzerine yaptığı açıklamada Éliade, dinî fenomenleri ayırdetmeyi başarır; sembolizm ile ilgili yorumu, kutsal tezahürlerinin ekseriyetinin anlamını kavrayabileceği kuramsal çerçeveyi oluşturmaktadır. Sembolizm üzerine düşünceleri ise, yapısal hermenötiği için, fenomenolojik temeli meydana getirmektedir. Éliade'ın sembolizmi analizine eklenmiş kutsalın diyalektiği, onun yaklaşımdan kaynaklanan ve indirgenemez biçimde dinî olan 'mânâ'ya ulaştırır.

Bu incelemede, anahtar fikirlerden ilki üzerinde yoğunlaşacağız. Éliade, dinî fenomenleri vasıflandıran kriterleri belir-

1. 'Kutsalın diyalektiği', 'kutsal ve profanın diyalektiği', 'hierofanilerin diyalektiği' terimlerinin herbiri kullanılacaktır.

leme denemelerinde bu anahtar düşünceden yararlanır. Tahlil amacına yönelik olarak metodolojisinin birkaç ilkesini ele alacağız. Bu tür bir yaklaşım, Éliade hermenötiğinde, zamansal bir düzenin varlığını telkin edebilir. Éliade, öncelikle fenomenolojik *Èpoché*'yi ve *homo religious*'un deneyimine katılma eğilimini barındıran kutsalın indirgemeciliği üzerinde durur. Sonra, kutsalın tezahür koşullarını imgelem ile yeniden yaratmayı dener, ve kutsalın diyalektiğine göre kutsalın tezahürünün yönelmişliğini (intentionnalite) anlamaya çalışır. Nihâî olarak, kendi dinî sembolizmi yorumlama tarzı üzerine inşa edilmiş olan bir hermenötik doğrultusunda, mânâyı kavramaya çaba gösterir.

Mircea Éliade'ın metodolojisinde, zamansal bir düzenin varlığını telkin eden bu yorumun yetersiz olduğu âşikârdır; örneğin, yalnızca verilerin bildirdiklerinden yola çıkarak kendi yorumunu askıya almakta ısrar etmesi durumunda olduğu gibi. Fenomenologların en bilinçlilerinden olan Éliade, elbette ki, sadece *époque*'yi 'kullanmak' ya da 'hatırlatmakla' yetinemezdi. Fenomenolojik *époque*, belirli bir özeleştirme yöntemi, kendi içinde öznel bir incelemeyi, tabîi olduğu kadar 'bağımsız' olan dönüşümleri içermektedir. Sonuç olarak bizler, kendi kaidevi yargılarını askıya almasına yol açan ve *homo religious*'un deneyimlerinin mânalarını algılayabilme olanağı veren diğer metodolojik ilkeleri ve hermenötik çerçeveyi açıklığa kavuşturmadan, Éliade'ın fenomenolojik *époque*'sinin doğasını gerçek mânada kavrayamazdık.

Kısaca, Éliade metodolojisinde bütünü meydana getiren hermenötik ilkeleri ve elinizdeki çalışmada aydınlatılmamış yapısalcı ilkeleri sadece belirtmekle yetineceğiz. Zamansal düzene dair her yanılsama (illusion d'ordre temporel), analitik açıklama ihtiyacının istenmeyen sonucudur.

Éliade'a göre dinler tarihçisi², 'ampirik bir yaklaşım yön-

2. Bizler, 'dinler tarihi' deyiminden, bütünlüğü içerisinde, tarih, psikoloji, sosyoloji ve din fenomenolojisi gibi 'dalları' da içeren *Religionswissenschaft* disiplini-

teminden yararlanır' ve yorumlanması gerekli olan belgeleri toplamakla işe başlar³. Müller, Tylor, Frazer ve diğer geçmişteki araştırmacılardan farklı olarak çağdaş bilimadamları 'sırf tarihsel belgeler üzerinde' çalıştığını idrak eder.⁴ İnsanlığın dinî deneyimlerinin ifadeleri olan tarihsel verilerden yararlanmak üzere, Éliade başlangıç noktasına döner. Bu fenomenolojik yaklaşım aracılığıyla verileri çözümlemeyi, tanımlamayı ve *homo religious*'un *Lebenswelt*'ini oluşturan dinî fenomenleri yorumlamayı dener.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Mircea Éliade yorum gerektiren dinî belgeleri biraraya getirir, dinî fenomenleri betimlemeye çalışır vs. Ancak hangi belgelerin toplanacağına, hangilerinin yorumlanacağına nasıl karar verilecek? İşte bu ve benzeri sorulara cevap verebilmek için, dinî tezahürleri ayırdedebilmek amacıyla, Éliade'ın yararlandığı birkaç metodolojik ilkenin gösterilmesi gereklidir.

Kutsalın indirgenemezliği

Kutsalın indirgenemezliğinin⁵ metodolojik ilkesi, Éliade'ın geçmişteki indirgemeci yaklaşımlar hakkında yaptığı eleştiri-

ni anlamaktayız. Bkz. Joachim Wach, *Sociology of Religion*, Chicago University of Chicago, Phoenix Books, 1964, s. 1-2. İşte bu bağlamda Éliade'ı bir dinler tarihçisi olarak ya da daha hususi bir ifadeyle bir din fenomenoloğu olarak kabul etmekteyiz.

3. Mircea Éliade, 'Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism', *History of Religions: Essays in Methodology*, M. Éliade and Joseph M. Kitagawa yayınları, Chicago, University of Chicago Press, 1966, s. 88; Bkz. Éliade, *The Myth of the Eternal Return*, Willard R. Trask, New York, Pantheon Books, 1954, s. 5-6; *Patterns in Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed, New York, Meridian Books, 1966, s. 14-16.
4. Éliade, 'The Quest for the 'Origins' of Religion', *History of religions*, 4, no. 1, 1964, s. 169. Bu makale bazı değişikliklerle *The Quest*'te yayımlanmıştır: *History and Meaning in Religion*, Chicago, University Press, 1969, s. 37-53; *Patterns*, s. 2-3.
5. Bu inceleme bittikten sonra David Rasmussen'in makalesiyle karşılaştım, 'Mircea Éliade: Structural Hermeneutics and Philosophy', *Philosophy Today*, 12, no. 2/4 (1968), s. 138-146. Bu mükemmel makale, beni, kendi çalışmamın düzenini tekrar tekrar gözden geçirmeye zorladı. Ben de Rasmussen'in, Éliade hermenötiğinin temel ilkesi olarak 'kutsalın indirgenemezliği'ne verdiği önceliğe daha özgül bir tarzda uydum.

lerden anlaşılır gibi görünmektedir. Doğrusu bu anti-indirgemeci tutum bana, Éliade'ın geçmiş yaklaşımları reddetmesinin temelinde yatan neden gibi görünüyor. Burada eleştirisinin⁶ ayrıntılarına girmeye gerek yok, ancak göze çarpan birkaç noktayı ele almakla yetineceğiz. Genellikle önceden belirlenmiş belirli normlardan (rasyonalist, pozitivist, vs.) ilk etnolog ve filologlar, verilerini her ne pahasına olursa olsun tek yönde ilerleyen şemalara uyarlıyorlardı. Bir dinin, kendi mümini için ne gibi bir anlam ifade edebileceğini araştırma zahmetine girmiyorlardı. Çağdaş düşüncedeki atılımın ürünü olan değer yargılarında betimlemeye dahil edilmekteydi.

20. yüzyılda, Durkheim ile sosyoloji, Freud ile psikoloji, kutsalın yeni boyutlarını açığa çıkarmışlardır, zira dinin mânasını kendi sosyolojik veya psikolojik tahlillerine uyarlamaktaydılar. Benzer şekilde Éliade, yayılmacılığın (diffusionisme) ve işlevselciliğin (fonctionnalisme) verilerinden yararlandığını kabul eder, ancak yayılımın uygulanması ya da dinî bir fenomenin işlevinin belirlenmesi anlama verilen öneme mani değildir.

Éliade'ın eleştirisi, sıklıkla sözünü ettiği, aşağıda yer alan, anti-indirgemeci kuramla sonuçlanır: Dinler tarihçisi, dinî fenomenleri, dinî bir olgu olarak kendi referans alanlarında anlamaya çalışmalıdır⁷. Yorumumuzun diğer birkaç referans alanına indirgenmesi, onun maksadının (intentionnalite) gözardı edilmesi olur. 'Belli bir fenomenin özünü fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, ekonomi, dilbilim, sanat ya da diğer bir inceleme aracılığıyla anlamaya çabalamak yanlış bir girişimden ileri gelmektedir, zira bu araştırmada tek ve indirgenemez

6. Éliade, eleştirilerinin birçoğunu 'The History of Religions in Retrospect: 1912-1962', *Journal of Bible and Religion*, 21, no. 2, 1963, s. 98-109. Bu makale *The Quest*, s. 12-36'da genişletilmiş olarak yer alır.

7. Örnek olarak, Bkz. Éliade, *Myths Dreams and Mysteries*, New York, Harper & Bros, 1960, s. 13; 'History of Religions and a New Humanitarism', *History of religions*, I, no. 1, 1961. Bazı ek unsurlarla bu makale *The Quest*, s. I-II'de yeniden yayımlanır.

unsur olan kutsal unsuru eksiktir.⁸ Rudolf Otto, Wach, van der Leeuw ve daha birçoklarının görüşü ise şudur: dinler tarihçisi dinî tecrübenin temel olarak indirgenemez olan özelliğine saygı göstermelidir.

Éliade, usanmadan, indirgemecilik karşıtı düşüncesini şu ilkeyle açığa vurmaktadır; fenomeni gönderme yapan (referent) yaratır. Henri Poincare'nin ironik sorusunu sıklıkla aktarır: 'Fili sadece mikroskopla incelemiş olan bir doğa bilimci, bu hayvan hakkında yeterli bilgiye sahip olduğunu iddia edebilir mi? Mikroskop, bütün çok hücreli organizmalarda her yönüyle aynı olan hücrelerin yapı ve mekanizmalarını açığa çıkarır, fakat herşey bundan mı ibarettir? Mikroskopik ölçütte bu sorunun cevabında tereddüt edebiliriz. Ancak fili en azından zoolojik bir fenomen olarak sunma avantajına sahip olan insanî görüş düzeyinde, bu sorunun cevabı hiçbir şüpheye yer vermez.'⁹

Éliade'ın, kutsalın indirgenemezliği hakkındaki metodolojik prensibinin, bir dinler tarihçisinin görevine bakış açısından kaynaklandığı söylenebilir. Böyle bir tesbitin kanıtı, en azından başlangıcında bir tecrübeyi devam ettirmeye ve düşünce düzleminde kendini o tecrübeyi yaşamış insanla özdeşleştirerek, onu anlamaya çalışan, bizzat fenomenoloğun yönteminde bulunmaktadır. Kendi kuralcı referanslarını kendi verilerine uyarlayan önceki araştırmacılarından farklı olarak, Éliade, verilerinin ne gibi şeyleri ifşa ettiğini görebilmek amacıyla, fenomenleri, tahrif etmeden fenomen sıfatıyla değerlendirmeyi arzulamaktadır. Böylelikle bu veriler, bazı insanların kendilerince dinî saydıkları bazı tecrübeler yaşadıklarını görmeyi sağlamaktadır. Fenomenolog, öncelikle, kendi verileri tarafından ifade edilen başlangıçtan gelen gâyeye (in-

8. *Patterns*, s. XIII.

9. Éliade, 'Comparative Religion: It's Past and Future', *Knowledge and the future of Man*, Walter J. Ong yayınları. S. J., New York, Holt, Rinehart Winston, 1968, s. 251; *Patterns*, s. XIII; *Myths, Dreams and Mysteries*, s. 131.

tentionnalite) saygı göstermeli, bu gibi fenomenleri, dinî bir olgu olarak anlamaya çalışmalıdır.

Kısaca, indirgenemezliğin metodolojik ilkesi, gerçek mânada, fenomenolojik bir *époque*'nin varlığı hususunda ısrarlı olmaya dayanmaktadır. Bu noktada, Husserl'in fenomenolojik *époque*'sinin, indirgemeciliğe muhalif olduğunu hatırlatalım. Fenomenlere, genelde atfedilen yorumları 'parantez içine alarak' veya 'askıda tutarak', fenomenolog, fenomenleri 'sadece fenomen olarak' incelemeyi ve her ne olursa olsun anlamını keşfedip açıklığa kavuşturmayı denemektedir¹⁰.

Eğer dinî tecrübe ve ifadelerini gösteren indirgenemez bazı modların varlığı söz konusu ise, o halde 'idrak yöntemi-miz modun verisi karşısında eğilmelidir.'¹¹ *Homo Religiosus*, kutsalı sui generis gibi hissetmektedir. Eğer bizlerde, başkası tarafından yaşanmış dinî fenomenlere katılmayı ve hüsn-ü zan ile anlamayı arzuluyorsak, referansımız diğeriyle karşılaştırılabilir olmalıdır. Sonuç olarak Éliade, indirgenemez dinî fenomenler hususunda geçerli bilgiye ulaşabilmek amacıyla, indirgenemez dinî bir göndermede bulunanın (referent) önemi üzerinde durur.

Bu hermenötik ilkenin dikkate değer mânasını aydınlatabilmek için şu soruya bakalım; Şaman'ın hayvan sesleri çıkararak yaptığı tuhaf taklidi nasıl izah etmeliyiz? Bu fenomen genellikle, şamanın zihinsel sapkınlığının çarpıcı kanıtı olan patolojik 'cinnete tutulmuşun' bir tezahürü şeklinde açıklanmıştır. Kuralcı yargılarımızı bir kenara koyarak, öncelikle bu tür bir dinî tecrübenin bir başkası için ne gibi bir anlam ifade ettiğini kavramaya çalıştığımızı varsayalım¹²; böyle bir or-

10. Nathaniel Lawreace and Daniel O'Connor, 'The Primary Phenomenon: Human Existence', *Readings in Existential Phenomenology*, Nathaniel Lawrence and Daniel O'Connor yayınları, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1967, s. 7 (Önsöz).

11. Charles H. Long, 'The Meaning of Religion in the Contemporary Study of the History of Religions', *Criterion*, 2, no. 2, 1963, s. 25; Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York, Columbia University Press, 1961, s. 15.

12. Éliade, şamanizmin bir tür psikopatolojik duruma benzetilmesini reddetme-

tamda, şamanı hayvanlara bağlayan dostluk ilişkisi ve şamanın hayvanların dilini bilmesi, Éliade'a göre, 'cennetsi (paradisial)' bir sendromu açığa vurmaktadır. Hayvanlarla iletişim ve dostluk, başlangıçtaki insanın (l'hamme originel) 'cennetsi' durumunun kısmen de olsa yeniden bulunmasının araçlarıdır; bu mutluluk ve kendiliğinden oluş, 'düşüş'ten önce *in illo tempore*'de mevcuttur, oysa şimdi, kutsalı (pro-fan) insan için erişilmez bir durumdur. Buradan yola çıkarak Éliade, bu 'tuhaf davranışın', 'günümüzde büyük değere sahip olan, tutarlı bir fikriyatın parçasını' oluşturduğunu görür. 'Şiddetli cennet arzusu'nu barındıran bu fikriyat doğrultusunda Éliade, birçok şamanik fenomeni açıklamayı ve insanlık tarihi boyunca gelmiş diğer dinî fenomenlerle şamanın vecd tecrübesi arasında ilişkiler kurmayı başarır.¹³

Éliade, kutsalın indirgenemezliği üzerinde ısrar eder, fakat, indirgenemez tezahürlerin algılanmasında gerekli olan hermenötik altyapıyı (infrastructure) tanımlamaz. Şimdi, kutsalın tezahür koşullarını imgelem ile yeniden meydana getirmelidir; bunu yaparken, verilerinin yönelmişliği üzerinde yoğunlaşarak, fenomenolojik bir yaklaşım izliyor gibi görünmektedir.

Kutsalın indirgenemezliğini özetlerken, *homo religiosus*'un yaşamında yer almanın ve başkaları tarafından yaşanmış tecrübeleri iyi niyetle anlamaya çalışmanın gerekliliği üzerinde durmuştuk. Stephan Strasser şunu gözlemlemektedir: 'Bu otantik durumla, dünya artık bize, objektif veriler bü-

ye devam eder: 'patolojik kriz, dinî bir deneyim olarak değerlendirilip sıhha-te kavuşulduğunda ancak bir şaman haline gelinebilir.'; 'şamanizmin uygulanması bile daima bir şifayı, bir kontrolü ve bir deneyi beraberinde getirmektedir.' Şamanik katılım, 'bir nevroz tarafından algılanabilmesi oldukça güç olan aşırı karmaşık, teori ve tatbiki bir bilgiyi' içermektedir. (Bkz. *Shamanisme: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York, Pantheon Books, 1964, s. 14, 23-32; *From Primitives to Zen*, New York, Harper&Row, 1967, s. 423-424; 'Recent Works on Shamanism: A Review Article', *History of Religions*, I, no. 1, 1961. s. 155.

13. Éliade, 'The Yearning for Paradise in Primitive Tradition', *Daedalus*, 88, 1959, s. 258, 261-266.

tünü olarak değil, tüm anlamını, varoluşsal yönelimli bir hareketin akışında kazanan ve yine orada beliren, 'gâye içeren bir biçim' (Sinngebilde) olarak görünür.¹⁴

Éliade kendi verilerini incelediğinde, belli bir gâyeyi (intentionnalite) ifşa ettiklerini görür. *Homo religiosus*'un özgül varoluşsal maksadının ifadesi olan, 'gâye içeren biçim' için gerekli koşulları, imgelem ile yeniden yaratmayı dener. 'Kutsal indirgenemez bir biçim olarak anlama çabalarına, kutsalın yönelimsel modunu yakalama amacıyla olan teknik bir deneme de eklenmektedir. Éliade hermenötiğinin ikinci ilkesini oluşturan kutsal ve profanın diyalektiğinin başlıca hedefi de bu yönelimsel özelliği elde edebilmektir.'¹⁵

Din ve Kutsal

Kutsalın diyalektik yapısını daha iyi kavrayabilmek için öncelikle Éliade'ın dini ve kutsalı ne şekilde tasavvur ettiğini aydınlatacağız. Éliade'a göre, *'Histoire des religions* (Dinler Tarihi) başlığında vurgu, tarih kelimesine değil din kelimesine yapılmalıydı. Çünkü tarihi (tekniklerin tarihinden insan düşüncesi tarihine kadar) çeşitli şekillerde inceleme olanağı mevcuttur, buna karşın dini, yani dinî olguları ele almanın tek bir yolu vardır. Herhangi bir olgunun tarihi yazılmadan evvel, öncelikle bu olgunun, biçim ve içeriğiyle, muntazaman anlaşılmış olması gereklidir.¹⁶ Bu noktada apaçık bir soru belirlemektedir: Din nedir? C. J. Bleeker bu soruyu, dinler tarihinin sorabileceği, 'güncel dinî soruların aydınlatılmasına yönelik ilk katkı' olarak kaydeder.¹⁷

Roger Caillois'dan sonra Éliade şunu belirtir; 'dinî fenomenin şu ana kadar verilmiş tüm tanımlarının ortak bir nok-

14. Stephen Strasser, *The Soul in Metaphysical and Empirical Psychology* (Pittsburg, Duquesne University Press, 1962, s. 3.

15. Rasmussen, s. 140.

16. Éliade, *Images and Symbols*, New York, Sheed&Ward, 1961, s. 232.

17. C. J. Bleeker, 'The Future of the History of Religions', *Numen*, 7, fask. 3, 1960, s. 232.

tası bulunmaktadır: herbiri kendi üslubuyla kutsal ve dinî yaşamın, kutsal-dışı (profane) ve dünyevî yaşama karşıt olduğunu göstermektedir.' Caillois kutsal-profane ayrımının dinî fenomeni tanımlamada her zaman yeterli olmadığını kabul eder, ancak böyle bir karşıtlık, her din tanımının içerisinde örtük bir biçimde mevcuttur.¹⁸ 'Bu kutsal-profane karşıtlığı insanın dinî hayatının en önemli değişmeyenidir.'¹⁹

Éliade'a göre din, 'zorunlu olarak Tanrı'ya, ilahlara ya da ruhlara inancı içermez, fakat kutsalın tecrübesiyle daima ilişkilidir. 'Kutsal ve profane' dünyada iki varlık biçimi, tarihin akışında insan tarafından üstlenilmiş iki varoluş durumudur.²⁰ Dini profandan ayıran temel nitelik, dinin kutsal tarafından emilmiş olmasıdır. Kutsal, 'kuvvetin' (van der Leeuw), 'tamamıyla farklı olanın' (Otto), 'nihâî gerçeğin' (Wach) deneyimi olarak tanımlanabilir. Diğer dinî bağlamlarda ise kutsal, 'mutlak gerçek', 'varlık', 'sonsuzluk', 'ilâhî', 'metakültürel ve tarihi aşan', 'insanı aşan ve dünyayı aşan', 'yaşamın ve doğurganlığın kaynağı'²¹ hallerine dönüşmektedir.

Tüm bu kavramlar, din ve kutsal arasında varolan bağlantıyı daha iyi anlamamıza olanak verir. 'Mistik ışık' tecrübeleri üzerine yaptığı yorumlarda Éliade, bir tecrübenin, insanı kendi dünya hayatının veya tarihsel konumunun dışına attığında, niteliği bakımından farklı bir evrene, aşkın ve esen-

18. *Patterns*, s. 1; Éliade, *The Sacred and the Profane*, New York, Harper Torchbooks, 1961, s. 10; Roger Caillois, *Man and the Sacred*, Glencoe, Free Press, 1959, s. 13, 19.

19. Éliade, 'Structure and Changes in the History of Religion', Chicago, University of Chicago Press, 1960, s. 353. Winston L. King, *Introduction to Religion: A Phenomenological Approach*, New York, Harper & Row, 1968, s. 32'de şunları yazar: 'Klasik dilde, kutsal olmayan şey profandır; ancak günümüzde 'profane', yalnızca kutsal olmayana hatırlatmaktan çok, kutsalın karşıtını anımsatmaktadır.' 'Profane' kelimesine verilen bu anlamdan kaçınmamız gerektiği halde, bu terimi kullanmaya devam edeceğiz, zira Éliade'ın tüm yapıtında bu terim karşımıza çıkmaktadır.

20. 'Önsöz', *The Quest*, s. I; ve *The Sacred and the Profane*, s. 14.

21. Örneğin, Bkz. Éliade, *Rites and Symbols Initiation*, New York, Harper Torchbooks, 1965, s. 130; *Yoga: Immortality and Freedom*, New York, Pantheon Books, 1958, s. 165; *The Sacred and the Profane*, s. 28.

lik dolu bir dünyaya taşıdığında, dinî olabileceğini kavramış görünmektedir. 'Yoga, dinî bir değer barındırmaktadır. Çünkü, 'normal' ve 'dünyevî' olana, 'tabiî eğilimlere' karşı tepki göstermektedir. Yoga, 'özgürlüğe', 'güce', yani kutsalın sayısız modalitelerinden birine karşı istek uyandırmaktadır.' *Coincidentia oppositorum*'un sonsuz sayıdaki ifadeleri, dinî deneyimlerin varlığını açığa vurmaktadırlar. Bu ifadeler, insanın, dünya üzerindeki 'tabiî' ya da 'insanî' konumunu aşabilmek için yaptığı arayışlar şeklinde yorumlanabilir; yaşamındaki bu 'zıtlıkları' geçerek ve sonunda 'tam' (total)²² bir varlık durumuna ulaşacaktır.

Éliade, kutsalın bu tanımlarıyla, dinin daima aşkın bir görünüme büründüğünü bildirmeyi amaçlamaktadır. Bu aşkınlığı da, 'mutluluk ve mutlak güç', 'tarihi aşan ve dünyayı aşan' gibi adlandırmalarla ifade etmektedir. Ancak Éliade'ın burada yapmak istediği, dinin evrensel bir yapısını tanımlamaktır: onu özel bir betimlemeyle sınırlandırmak ya da ona bir içerik vermek, onu izafi kılmaktır. Tüm bu terimler fazlasıyla spesifiktir. Dinin evrensel karakterinin bu aşkın yapı doğrultusunda belirlenmesinde Éliade; Leeuw, Otto, Wach ve diğerleri tarafından önerilen tanımları reddetmez.

Dinin tanımlanmasında tüm bunların yeterli olmadığının farkındayız. Dinîlik barındırmayan bireyin (kendi mekân anlayışını sergileyen bilmadamı örneğinde olduğu gibi), aşkınlığın betimleyici ve maddî bir görünümünü hakim kıldığı örnekler de çok sayıdadır.

Homo religiosus için, dinî olan tarafı aşkınlıktan ayırdede-bilmek, ancak onun özgül kuralcı temelinden itibaren mümkündür. Bu ise kutsalın diyalektiğinde, 'değerlendirme ve seçim'in yapısı konusuna giriş tarzımızda bulunmaktadır. Burada sadece şunu belirtelim; din, seküler ve profan ile bağlantılı herşeyle kökten bir kopuşu gerektirmektedir. Böylelikle

22. Éliade, *Mephistopheles and the Androgyne*, New York, Sheed&Ward, 1965, s. 76, 78-124; Yoga, s. 96.

insanı, 'olağan' deneyin, görelî, tarihsel ve 'tabîî' dünyasının 'ötesine' taşımaktadır. Éliade, 'dinin temel işlevinin', 'aşkın'²³ değerler barındıran 'insanüstü' bir dünya 'özlemini' ortaya çıkarmak olduğunu tesbit edecek kadar ileri gider.

Éliade'ın *Le Sacré et le Profane* (Kutsal ve Dindışı) adlı eserinden alınmış aşağıdaki parça, din ile dinî olmayan insanın davranışını karşılaştırmaktadır:

'Dindar olmayan insan aşkın olanı reddetmekte, 'gerçeğin' izâfililiğini kabul etmektedir. Bazen, varoluşun anlamından kuşku duyduğu da olmaktadır. Dindar olmayan modern insan, yeni bir varoluşsal konum üstlenmektedir: yalnızlığında, kendini, tarihin özne ve etkeni olarak kabul eder, aşkınlığa başvurmaya reddeder. Diğer bir deyimle, tarihin akışında da gözlenebileceği gibi, insanı insanlık konumundan çıkarmak hiçbir modeli kabul etmemektedir. İnsan, kendini kendi yapmaktadır. Buna da tam anlamıyla, kendini ve kendini çevreleyen dünyayı kutsallıktan arındırdığında ulaşabilir. Özgürlüğünün önündeki asıl engel kutsaldır. Ancak tamamıyla demistifiye olduğunda kendisi olabilecektir. Gerçek anlamda özgürlüğüne ise, ancak son tanrıyı öldürdüğünde kavuşabilecektir.'²⁴

Aşkınlık hususunda, metafizik konumlara taraf olan son bilginler, Éliade'ı yolundan döndürmemelidirler. Éliade, 'dinî fenomenlerin değerinin anlaşılmasının, dinin aslında aşkın hakikatin gerçekleşimi olduğu düşüncesinin unutulmaması şartına bağlıdır.'²⁵ demek istemiyor. 'Bu noktada ampirik yaklaşımı belirgin olarak betimleyicidir. Dinî belgeleri, kut-

23. "Structures and Changes in History of Religion" da ve *City Invisible*, s. 366'da Éliade'a göre, "dinin temel işlevi, insanüstü bir dünyaya rûhanî ve aksiyomatik değerler dünyasına bir 'açılımı' sağlamaktır."

24. *The Sacred and the Profane*, s. 202-203.

25. Bleeker, no 17, s. 227. Kuralcı (normative) konumu, Profesör Werblowsky tarafından bir tebliğ esnasında reddedilir. Éliade ve diğer birçok dinler tarihçisi, Prof. Werblowsky ile işbirliği yapmak niyetindeydi.. Bkz. Annemarie Schimmel, 'Summary of Discussion', *Numen*, 7, fask. 3, Aralık 1960, s. 237.

sal-profan karşıtlığını ve *homo religiosus*'un kutsalı yaşayabilmek için profanı aşma teşebbüslerini açığa çıkarmaktadır.

Kutsalın diyalektiği

Dinî tezahürlerin yönelimsel (intentionnel) modunu kendi bağlamlarına yerleştirmek için, kutsalın diyalektik yapısını açıkça belirtmemiz gerekmektedir. Yapacağımız tahlil üç kısımdan oluşmaktadır: hierofanik nesnenin ayrılması ve kutsal-profan farklılaştırması; bu diyalektiğin içinde yeralan değerlendirme ve gizli seçim.

1. Ayırma ve farklılaştırma

Éliade'a göre dinî deneyimi yaşayan insan, kendisine görünen, başka yerden gelen birşeyin varlığına inanmaktadır. Bu başka yerden gelme 'birşey' kutsaldır, aldığı biçim ise profandır. 'Kutsalın ortaya çıkma eylemini belirtmek için *hierofani* kelimesini kullanacağız. Bu kelime kullanışlıdır, zira ek açıklamalar gerektirmez. Yalnızca etimolojisinde varolanı ifade etmektedir, yani kutsal şey tezahür etmekte ve kendini bize göstermektedir. En basitinden en gelişmişine kadar dinler tarihinin, kutsal gerçeklerin ifşaatı olan büyük hierofanilerden oluştuğu söylenebilir.'²⁶

Homo religiosus'u ilgilendiren de tam olarak hierofanilerdir. Kutsalın bu tezahürleri hiçbir zaman doğrudan açığa çıkmamakta daima doğal, tarihsel tam anlamıyla profan olgular aracılığıyla ortaya çıkmaktadırlar. *Homo religiosus* için profan, kutsalı açığa vurduğu ölçüde anlam taşımaktadır.

Kutsallaştırma süreci, kutsalı ifşa eden olgu ile geri kalanlar arsında 'kökten ontolojik bir ayrımı' beraberinde getirmektedir. Bir taş, yontuluşuyla, biçimiyle veya semavî kökeniyle diğerlerinden ayrılmaktadır; zira o, ya bir ölüyü ört-

26. *Myth Dreams and Mysteries*, s. 124; *Patterns*, s. 7 vd.; Kutsal-profan ayrımı üzerine yapmış kısmî bir tahlil, Éliade'ın din ve kutsal kavramlarıyla ilgili düşüncelerinin tartışılması esnasında sunulmuştur.

mekte veya bir barış antlaşmasının imzalandığı yere işaret etmektedir. Zira o, bir theofani'yi (tanrının tezahürü) temsil eder, ya da 'merkez'in bir imgesini oluşturur. Bir büyücü diğerlerinden ayrılmaktadır. Çünkü o, çeşitli fiziksel kusurları (sakatlık, fizikî şok, vs) ve bir ilineği veya olağanüstü birtakım olayları (şimşek, görüntü, düş, vs.) veraset yoluyla aldığı için tanrılar ya da ruhlar tarafından seçilmiştir.²⁷

Burada önemli olan nokta, diğer şeyin daima varolmasıdır. Yani, benzerlerinden ayrılan kişi ya da nesne, kutsal ifşa ettiği için 'seçilmiş' bulunmaktadır. Eğer bir kaya parçası bir diğerinden fazla dikkat çekiyorsa, bu yalnızca onun etkileyici doğal boyutlarından değil, daha çok, saygı uyandıran görünümünün aşkın olanı açığa vurmasından kaynaklanmaktadır. Aşkın, bir süreklilik, bir güç, kişi ya da nesneyi fâni olma halinden ayıran mutlak bir durumdur. Eğer büyücü farkediliyorsa, bu, yaşamış olduğu arazın ya da alışılmamış olayın, aşkın birşeyin 'göstergesi' olmasından ileri gelmektedir. O bir 'kutsal uzmanı'dır; insanın profanı aşp kutsalla temasa geçmesini ve ondan yararlanmasını sağlama gücüne sahiptir.

Dinler tarihçisi genellikle, hierofanileri tanımada zorluk çekmektedir. Atalarımızın, hierofanileri gördüğü yerlerde, bizler yalnızca doğal nesneler görmekteyiz. Éliade, 'ilkel için doğanın hiçbir zaman gerçekten 'doğal' olmadığını gözlemler. Gökyüzünün aşkınlık ya da sonsuzluk düşüncesini hatıra getirmesi kabul edilebilir görünürken, basit bir jestin, normal bir bedensel etkinliğin, iç karartıcı bir manzaranın, kutsal ifşa etmesi anlaşılmaz görünmektedir. Buna rağmen bizler, her fenomenin hierofanik güce sahip olduğu fikrine duyarlı kalmak durumundayız.

'Bizler, her yerde, psikolojik, ekonomik, manevî ve sosyal hayatımızın her safhasında, hierofanilerin ifşa olması fikrine kendimizi alıştırmalıyız. Elbette ki, birşeylerin (nesne, hare-

27. *Patterns*, s. 216-238; *Myth of the Eternal Return*, s. 4; *Shamanism*, s. 31-32; ve *Pas-sim*.

ket, psikolojik işlev, varlık, hatta oyun), tarihin herhangi bir anında, hierofaniye dönüşmediğinden kesin emin olamamaktayız. Cevaplanması gereken diğer bir soru da, bu sarıh nesnenin neden hierofaniye dönüştüğü veya belirli bir anda neden bundan vazgeçtiği sorusudur. Ancak şu kesin bir gerçektir; insanın kullandığı, hissettiği, anladığı veya sevdiği şey bir gün geldiğinde bir hierofaniye dönüşebilecektir.²⁸

Éliade'ın hierofanilere dair öğretisinin, dinî fenomenlerin natüralistik yorumlarına meydan okuduğu görülmektedir. Bizler, *homo religiosus*'un hierofani olarak algıladıklarında yalnızca doğal nesneler görmeye meyilliyiz. Kutsalın diyalektiğini ise, tezahürün 'tabiî' bir biçimi gibi açıklama eğilimine sahibiz. Ancak böyle birşeyin yapılması, kutsalın tezahürünün hakiki maksadının (intentionnalite) anlaşılmasının ihmal edilmesi olurdu.

Şimdi ise, hierofanilerin diyalektiğinde görüldüğü şekliyle, kutsal ve profan arasında varolan bağıntıyı inceleyeceğiz. Karışıklıkların ve yanlış yorumların kökeninde çoğu zaman bu diyalektik bağıntı yer almaktadır.

2. Paradoksal bağıntı

Thomas J. J. Altizer, 'kutsal, profanın zıddıdır' düşüncesinde, Éliade'ın 'temel ilkesini' ve fenomenolojik yönteminin açıklanmasını sağlayacak anahtarı görmektedir. Bu karşıtlık, kutsal ve profanın karşılıklı birlik içinde ya da mantıksal olarak mütenakız olduklarını söylemek istemektedir. Altizer, bu 'temel ilke'de, Éliade'ın, 'olumsuz bir diyalektik' doğrultusun-

28. *Patterns*, II, s. 38. Çok defalar Éliade, 'arkaik' dinlerin kutsal tezahürleri gördüğü yerde, bizi (çağdaş, seküler, Batılı bilimadamları) yalnızca doğal nesneler görmeye sevkeden şeyin, bizim Yahudi-Hıristiyan düşünme tarzımız olduğunu savunur. Geçmiş dinlerin, 'kozmik din duygusu' eleştirilirdi: Bir kaya, sadece bir kayaydı ve ona tapınılmamalıydı. 'Değerinden ve dinî anlamından arındırılmış doğa, bu şekilde, bilimsel bir araştırmanın en üst düzeyde 'nesnesi' haline gelebilirdi.', 'The Sacred and the Modern artist', *Criterion*, 4, no 2, 1965 ilkbahar, s. 23.

da gerçekleştirdiği çalışmanın anahtarını bulur: 'özel bir an, aynı zamanda hem kutsal hem profan olamaz'. Örneğin, dinî bir mitin anlaşılması, ancak 'profan dilin atılmasıyla' mümkündür.

'Kutsalın mânasına, modern insanın profan seçiminin oluşturduğu gerçeğin tersine çevrilmesiyle ulaşılmaktadır. '

Kısaca, kutsalın gözlenebilmesi, profanın inkar edilmesiyle, profanın gözlenebilmesi ise kutsalın reddiyle mümkündür.²⁹ Maalesef bu yorum, tezahürün dinî modunun diyalektik karmaşıklığını ortadan kaldırmakta, Éliade'ın fenomenolojik yöntemini aşırı derecede sadeleştirerek yöntemin tahrifine kadar götürmektedir.³⁰

Éliade'ın dinî verileri, kutsallaştırma sürecinde, kutsal ve profanın, birlikte, paradoksal bir bağıntı içerisinde varolduklarını göstermektedir. Bu süreç, hiérophanie'nin yönelimine (aynı hierofani'nin temelini ve yapısını oluşturmaktadır) denk düşmektedir. Éliade'dan vereceğimiz birkaç örnek bu noktayı aydınlatacaktır:

'Öncelikle kutsalın diyalektiğini hatırlayalım; herhangi bir nesne, kendi kozmik çevresinin bir parçası olmayı sürdürürken, paradoksal olarak bir hierofani, yani kutsalın toplanma merkezi haline gelebilir. ' '...ve hierofani'nin diyalektiği; bir nesne zaten olduğu şey olmayı sürdürürken, kutsal bir nesne haline gelmektedir.' Kutsalın diyalektiği, 'kutsal, kendinden farklı birşey aracılığıyla kendini ifade eder', 'her durumda, sınırlı ve somut bir biçim altında tezahür eder' olgusuna dayanmaktadır. 'Hierofanilerin varlığını uygun kılan, bedene bürünme paradoksudur.'³¹ 'Gerçekten de kutsal ve profanın,

29. Thomas J. J. Altizer, *Mircea Éliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, Wesminstert Press, 1963, s. 34, 39, 45, 65 ve Passim.

30. Bu paragrafı bitirdikten sonra, tesadüfen Éliade'ın kutsal-profan bağıntısı üzerine Altizer'in yaptığı yoruma benzer bir eleştiriyle karşılaştım; Mac Linscott Rickets, 'Mircea Éliade and Death of God', *Religion in Life*, 36, ilkbahar 1967, s. 43-48.

31. *Images and Symbols*, s. 84, 178; *Patterns*, s. 26.

varlık ve yokluğun, mutlak ve görelinin, sonsuzun ve oluşun paradoksal eş-zamanlılığı, her kutsal tezahüründe, hatta en basitinde bile ortaya çıkmaktadır. Her hierofani, kutsal ve profan, ruh ve madde, sonsuz ve fani,... gibi mütenakız cevherlerin bir arada varoluşlarını aşikar kılmaktadır. Hierofanilerin diyalektiğinin, kutsalın maddî bir şekil altında tezahür etmesinin, Ortaçağ teolojisi gibi karmaşık bir teoloji için de inceleme nesnesi olması tüm dinlerin temel sorunuyla karşı karşıya bulunulduğunun göstergesidir. Burada paradoksal olan ve görüşümüzden kaçan, kutsalın taşlarda, ağaçlarda tezahür edebilmesi değil, bir biçim alarak bu şekilde sınırlı ve görelî bir duruma gelmesidir.³²

Kutsal ve profanın diyalektiği tarafından ifşa edilmiş olan paradoksal bir arada varoluşu böylelikle kavramış bulunmaktayız. Paradoksaldır, zira olağan, sınırlı, tarihsel bir nesne tabîî durumunu muhafaza ederek, aynı zamanda sınırsız, tarihsel ve tabîî olmayanı ifşa edebilmektedir. Paradoksaldır zira, aşkın, tamamıyla başkası ebedî ve tarihi aşan nesne, sınırlı, görelî, kısıtlı ve tarihsel bir biçim almaktadır.

3. Değerlendirme ve seçim

Dinî verilerimiz, her hierofanide birlikte varolan paradoksal bağintıda gördüğümüz gibi, yalnızca kutsal ve profan arasındaki ayrımı açığa çıkarmamaktadırlar. Hierofanilerin diyalektiği, *homo religiosus*'un zorunlu olarak bir 'varoluşsal buhrana' sürüklendiğini gösterir: Bir hierofani'yi deneye tâbi tutarken, her iki durumu da değerlemek ve bir seçim yapmak durumunda kalır. Charles H. Long, değerlendirmeyi (evaluation) nasıl anladığını şu şekilde ifade eder: 'İnsan için dünya, kendi çevresinin sınırlılığı ve kısıtlılığı ölçüsünde mevcuttur; bu, kritik bir davranışı oluşturmaktadır. İnsan bu dünyaya, çok belirli bir anlam vermekte, ancak onu yönlendir-

32. *Patterns*, s. 29-30.

diren ana ilke ona, sanki gündelik yaşamının dışında yer alıyormuş gibi görünmektedir.³³

Hierofani'nin diyalektiğini yaşarken *homo religiosus* 'varoluşsal bir buhranla' karşı karşıya kalmakta ve tabii olarak kendi öz varlığını sorgulamaya başlamaktadır. Paradoksal bir arada varoluşlarında açığa çıktığı haliyle kutsal-profan karşıtlığına bağlı olan, ayırdetme (distinction), farklılaştırma (différenciation), değer (valeur) ve hatta anlam (signification) kavramlarının idrakine varır.³⁴ Bu ruh hali, beğeni ve varoluş alanında daha mânalıdır, 'bütünüyle başkadır', 'kuvvetlidir', temeldir, anlam yüklü, paradigmatic ve kuralcıdır.

İnsanın seçim ve değerlendirmesini Éliade çoğunlukla 'olumsuz bir tarzda' sergilemektedir. Hierofanilerin diyalektiği, insanın gündelik doğal varoluşunun önceliğini çarpıcı bir biçimde ortaya koyarlar. Kutsal ve profan arasındaki 'kopuş'tan sonra insan, gündelik olanı bir 'düşüş' olarak nitelendirir. 'Temel' ve 'gerçek' olarak değer verdiklerinden uzaklaştığını hisseder. Kendi 'doğal' ve 'tarihsel' yaşam tarzını aşmanın ve daima kutsal içinde yaşamamanın özlemini duyar.

Bu tartışmanın sonucu şu olsa gerek: hierofanilerin diyalektiği, profanı çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. *Homo religiosus* kutsalı 'seçmekte', gündelik yaşamın önemsizliğini reddetmektedir. Aynı zamanda, bu değerlendirme ve bu seçim sayesinde, insan sağlıklı düşünmeye, yaratıcı bir tarzda davranıp, kendini ifade etmeye başlamaktadır. İnsanın, profana atfettiği 'olumsuz değerlendirme' ile ifade ettiği 'olumlu' dinî değer, kutsal ile anlamlı bir iletişim ve *homo religiosus*'un bilincinde o an bir yapı oluşturan dinî bir eylemi kasdettiği (intentionnalité) zaman ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada, Éliade'ın fenomenolojik yorumunda yanlış

33. Charles H. Long, *Alpha: The Myths of Creation*, New York, George Braziller, Inc., 1963, s. 10-11.

34. Éliade, *Myth and Reality*, New York, Harper & Row, 1963, s. 139; G. Richard Welbon, 'Some Remarks on the Work of Mircea Éliade', *Acta philosophica et theologica*, 2, 1964, s. 479.

anlamalara sebebiyet veren bir hususu aydınlatmak üzere konunun dışına çıkacağız. Yorumlayıcıların ekseriyeti Éliade'ı, Éliade'ın kendi ilkelerinden yola çıkarak anlama çabası göstermemektedirler. Daha önce aktardığımız bir örneği ele alalım: *homo religiosus* kendi normal varlığında bir 'düşüş' görmektedir.

Çok sayıda yorumcu, düşüş'de Éliade'ın kişisel öğretisinin ana fikrini görmüştür. O, çağdaş sekülerleşmeyi, yalnızca kendi 'teolojik öğretisi' sebebiyle bir 'düşüş' olarak değerlendirmektedir. Éliade, tarihin bir 'düşüş' olduğuna inanan ve 'düşüşten önceki insan durumunun gerçeği üzerinde duran'³⁵ bir 'romantik'tir.

Bu yorumlardaki eksiklik, Altizer ve Hamilton'un, Éliade'ı kendi araştırma alanında yeterince ciddiye almamalarından kaynaklanmaktadır. Éliade'ın 'düşüş' hususundaki teolojik pozisyonunu birer teolog sıfatıyla eleştirirler. Oysa ki Éliade, bir dinler tarihçisi olduğunu öne sürmektedir. O, 'düşüş' hakkındaki fikirlerin, M. Éliade olarak kendini bağladığını savunmaz. Bu tür inanışlara bağlanan bizzat *homo religiosus*'tur.

Bir örnek verelim: Éliade, 'cennete dair mitosların' tümünün, ilk insanın özgürlük, ölümsüzlük ve tanrılarla kolay bir iletişim içerisinde yaşadığı 'cennetsel dönem'den bahsettiğine dikkat çeker. Maalesef insan, kutsal ve profan arasında kopuşa yolaçan önemli olgu, 'düşüş' nedeniyle tüm bunları yitirir. Mitoslar, 'düşüş' sonrasındaki' güncel varlığını anlamasında, *homo religiosus*'a yardımcı olmakta, onun 'düşüşten önceki'³⁶ Cennet'e olan özlemini dile getirmektedirler. *Homo*

35. Bkz. Kenneth Hamilton, 'Homo Religiosus and Historical Faith', *The Journal of Bible and Religion*, 33, no. 3, Temmuz 1965, s. 212, 214-216; ve Altizer, *Mircea Éliade and Dialectic of the Sacred*, s. 84, 86, 88, 161. Aşağıdaki tartışma konusu Éliade'ın düşüncelerine de uygulanabilir: 'Hristiyan bakış açısına göre', çağdaş dinsizliğin, yeni ve ikinci bir düşüş'e eşdeğer olduğu söylenebilir.

36. *Myths, Dreams, and Mysteries*, s. 59 vd.

religiosus için tarih bir 'düşüş' ise, tarihsel varlık da, kutsalın 'tarihi aşan' (mutlak, sonsuz, aşkın) önceliğine oranla daha alt ve ayrılmış olarak kabul edilmektedir.

4. Özet

Şimdi, hierofanilerin diyalektiğinde görünen kutsallaştırma sürecinin yapısını özetleyebiliriz.

1. Hierofanik nesnenin ayrılması ve, kutsal ve profan arasındaki farklılaşma daima mevcuttur. Tahlillerimizden yola çıkarak, kutsal ve profan karşıtlığının bulunduğu yerde dinin de bulunduğunu, ve kutsalın, daima aşkınlığı önceden sezdirdiğini hatırlatalım.

2. Bu karşıtlık, belirli bir diyalektik tansiyona göre deneye tâbi tutulmaktadır. Kutsal ve profan aynı paradoksal bağıntı içerisinde mevcuttur. Buradaki paradoks, doğası itibariyle aşkın (tamamıyla başkası, temel, ebedî, tarihötesi, vs.) olan kutsalın, profanda (görelî, sınırlı, tarihsel, doğal vs.) bedene bürünerek kendi kendini sınırlamasındadır. Ya da bu paradoksal birarada varoluşu, şu şekilde ifade edebiliriz: profan (sınırlı, doğal, vs) olan şey, doğal halinde kalmayı sürdürerek, aynı zamanda kutsal (sonsuz, aşkın, vs) olanı ifşa etmektedir.

3. *Homo religiosus*, yalnızca kutsalı profandan ayırmakla kalmaz, ayırım, kutsal ve profanın her hierofanide paradoksal olarak varolmaları aracılığıyla da kendini göstermektedir. Değerlendirme ve seçim kutsalın diyalektiğinden ayrılamaz durumdadırlar. Kutsal deneyiminden, kuvvetli, temel, mutlak, anlamlı, paradigmatik, kuralcı olan neşet etmektedir. İnsan, dünya üzerindeki durumunu belirlemek ve gelecekteki varoluşunun getireceği olanakları değerlendirmek için kutsala başvurur.

Yöntembilimsel (metodolojik) güçlük

Éliade'ın kutsallaştırma sürecinin evrensel yapısını yeniden oluşturma teşebbüslerinin, fenomenolojik yaklaşımına en sık

yöneltiren eleştiriyi de şekillendiren, bir tür yöntembilimsel gücüğü meydana getirdiğı görölmektedir. Bu ortak eleştiri genellikle, spesifik bir dinî tezahürün incelenmesi esnasında, Éliade'ın, tam anlamıyla sübjektif ve ayırım gözetmeyen genellemeler yardımıyla, kendi evrensel yapılarını formüle etmeyi başardığını savunmaktadır. Böylece, özgül dinî verilerinden, sonuç olarak her türlü yapıyı, evrensel ve 'karmaşık' (sophistiquées) anlamı çıkarmaktadır.

Bu metodolojik eleştirilerin ekseriyeti, bana göre, Éliade'ın çalışmalarında, John Stuart Mill ve diğer filozofların 'klasik' önermelerine benzeyen, tümevarımcı çıkarımlı (inference inductive) bir yaklaşım yöntemi şeklinin varlığını ima etmektedir. Eleştiriler, Éliade'ın tümevarımcı (inductif) sürecini tekrar ele almanın imkânsız olduğunu iddia ederler. Dinî tecrübenin evrensel ve 'derin' yapılarına uyarlanmış özel örneklerden itibaren genellemeler yapmanın olanaksızlığına inanırlar.

Kutsalın diyalektiğı üzerine yaptığı tahliller sonucu açığa çıkan dinî tecrübenin evrensel yapısını tanımlamayı nasıl başarmaktadır? *Patterns in Comparative Religion* adını taşıyan eserinin başlangıcında, 'dinî fenomenin önemsiz herhangi bir tanımını' vermekten kaçınacağını belirtir. Verilerini yalnızca 'tezahürlerin neden esas itibarıyla dinî olduklarını ve neleri açığa vurduklarını'³⁷ görmek amacıyla inceleyecektir. Daha sonra, Éliade'ın çok sayıda dinî tezahürü incelediğı ve her özel fenomen arasında ortak noktaların varlığını tesbit ettiğı görölmektedir; kutsal-profan karşıtlığı, aşkınlığa olan yatkınlık, vs.

Bu şekilde karakterize edilen dinî tecrübe değişime açık hale gelecektir. Éliade'ın din mefhumu, incelediğı belgelerin doğasıyla bağlantılı olarak değişmeye elverişlidir. Nihâî sonuçlarında Éliade, olasılığın farklı derecelerini sunmak zorundadır.

37. *Patterns*, s. 16, 14.

Ancak Éliade, dinî tecrübenin evrensel yapılarına, sanki a priori bir sentez konumuna sahiplermişcesine *gereklilik* (necessite) anlamı atfetmektedir. Nihâî çıkarımlarının (deduction) incelediği belgelerin doğasına bağlı oldukları kabul edilir. Fakat nihâî çıkarımları tahrife elverişli değildir: gelecekte bu yapılardan herhangi birini içermeyen dinî bir olgunun incelenmesi imkânsız olacaktır.³⁸ Éliade bu yapılara tümevarımcı bir genelleme süreciyle ulaşıldığında ancak, evrensel ve gerekli bir konumu verebilmelidir.

Bize göre din fenomenoloğu, bu temel yapılara, genellenin 'klasik' tümevarımcı (inductif) bir yöntemini uygulayarak ulaşmamaktadır. Zira böyle bir yöntem, sonuçlarında, yapılara atfettiği konuma uyarlanamaz.

Bizim düşüncemize göre, eğer Éliade kutsalın, profanın, mekânın ve kutsal zamanın, göğe yükselişin (ascension), özel giriş âyinlerinin (initiation), vs. yapıları gibi evrensel dinî yapıları formüle edebilirse, bu tür göstergelerin anlamlarını, genel fenomenolojik yönetime benzer bir prosedürle kavrayabilir. Deneyssel olarak incelenmiş verilere bağlı olan Éliade yapılarının statüsü, her ne kadar evrensel ve değişime elverişsiz olsalar da, fenomenolog filozofların ekseriyetinin düşünce-sinde yer alan fenomenolojik 'cevherin' statüsüne özdeş gibi görünmektedirler. Bize göre Éliade, dinî yapıları, tümevarım yöntemiyle anlayabilirdi, ancak burada, öze yönelik (eidétique) bir değişkenliğin de eşlik ettiği ve az da olsa fenomenolojik *Wesenchau'*ya benzeyen bir tür tümevarım sözkonusu-

38. Bunun, Altizer'in Éliade hakkında yaptığı eleştirilerin kaynağını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Altizer için modern din duygusu, aşkınlığı reddetmesiyle tanımlanabilir. Éliade tarafından dinî deney üzerine yapılan tahlillerin, çağdaş dine değil arkaik dine hak verdiğini öne sürer. Oysa Éliade, bu tür çağdaş deneylerin dinî olmadıkları halde, dinî rûhânî bir hava taşıdıklarını addeder, zira bu deneyler bilinç düzeyinde yaşanmayan aşkın bir yapıyı açığa vurmaktadırlar. Tahlillerinin çoğunluğunda Éliade, mitoslarda, âyinlerde, fikriyatlarda, özlemlerde, düşlerde, hayallerde, ve çağdaş insanın bilinç-dışı ya da hayali tüm deneylerinde ifadesini bulan, aşkın yapıyı çözümleme-ye çalışır.

dur. Bu yönde ilerlemek, bizleri bu çalışmanın sınırları ötesine taşıyacağı gibi, hem Éliade'ın din fenomenolojisiyle, hem de felsefî fenomenoloji ile bağlantılı olan birçok farklı kavramın açıklanmasını da gerektirecektir.

Éliade'ın Yapıtının Çağdaş İnsan İçin Anlamı

...

C H A R L E S H . L O N G

I.

Éliade'ın araştırmaları, son derece ciddi tarihî, etnolojik ve felsefî kaynaklara dayanmaktadır. Topladığı malzemelerin dinî anlamını çözmeden evvel, daima her alanın en iyi uzmanlarına danışmaya özen göstermiştir. Éliade'a göre dinler tarihçisi diğer bilim dallarında çalışan meslektaşlarının yardımlarını minnetle kabul etmelidir. Bununla beraber, bu yardım ve işbirliği onu, hususi görevi olan malzemeleri kesin ve belirgin özelliklerine göre yorumlama çalışmalarından uzaklaştırmamalıdır. Éliade'a göre, dinler tarihçisinin görevi bununla da bitmez; 'her dinî biçimin bir tarihi olduğunu ve kesin belirlenmiş kültürel bir kompleksin bütünleyici unsurunu oluşturduğunu anladıktan sonra, incelediği dinî biçimin mânasını, gayesini ve iletisini (message) çözümlemeli ve açıklığa kavuşturmalıdır.¹

Bu, dinler tarihçisinin bir tür hermenötiği uygulamak zorunda olduğu anlamını taşımaktadır. Bir taraftan, dinî anlam ve sembolleri indirgeyici olmayan bir tarzda çözümlemeli, diğer taraftan yorumlama işine başlayacağı durum ya da bağlamın bilincinde olmalıdır. Éliade'ın özgül ve somut dinî

1. M. Éliade, 'Mythology and History of Religions', *Diogenes*, no. 9, 1955, s. 99.

tahlillerine derinlik ve zenginlik kazandıran da hermenötiğe verdiği önemdir. Mircea Éliade, modern dünyanın beraberinde getirdiği rûhânî (manevî) problemin bilincindedir. Söylevi çağdaş insanın söylevidir ve yine çağdaş insana hitap eder. Çağdaşlarının birçoğu gibi Éliade da Martin Buber'in 'Tanrı'nın gözden kayboluşu' (éclipse de Dieu) olarak adlandırdığı şeyi gözlemler ve hisseder, ancak hakikatin, rasyonel ilkelere tarafından derece derece fethedildiğini kanıtlamak amacıyla dinler tarihiyle ilgilenen Aydınlanma Çağı düşünürlerinin aksine, Éliade daha çok Rönesans insanını anımsatan bir konumda yerini alır. Dinler tarihine, çağdaş insan için bir yaratıcılık ve yeniden doğuş kaynağı aramak için yönelir. Bu işi öznelliğe (subjectivité) ve romantizme kaymadan tamamlayabilmesi, onun derin dinî duyarlılığına ve araştırmacı niteliğine delalet etmektedir.

Çağımızın diğer düşünürleri gibi Éliade da çağdaş insanın rûhânî (spirituelle) bunalımının derinliğini görür. Modern insan üzerine sıklıkla aktarılan beyanları şu noktada odaklanır:

'Dindar olmayan insan, yalnızca modern Batı toplumlarında yeni bir varoluşsal konum üstlenmektedir; kendini tarihin özne ve etkeni olarak tanımlamakta ve aşkınlığa her türlü başvuruyu reddetmektedir. Diğer bir deyimle, Tarih'te, insan için insanlık durumunun (condition humaine) sunduğunun dışında diğer hiçbir modeli kabul etmemektedir. İnsan, *kendini kendi yapmaktadır*. Bunu da tam anlamıyla, kendini ve dünyayı kutsallıktan arındırdığı ölçüde yapabilmektedir. Özgürlüğünün karşısındaki asıl engel kutsaldır. Ancak bütünüyle demistifiye olduğunda kendisi olabilecek, son tanrıyı öldürdüğünde gerçek mânada özgürlüğüne kavuşabilecektir.'²

Modern insan bu çıkmaza, kendi tarihsel insan durumunu, tek hakiki gerçek olarak kabul ettiği için girmiştir. Éli-

2. M. Éliade, *The Sacred and the Profane*, New York, Harcourt Brace, 1959, s. 203.

ade'in yoga tahlilinde belirttiği gibi: 'yeni Batı felsefesinin inceleme nesnesini, insanlığın durumu ve daha da önemlisi, insan varlığının zamansallağı (temporalité) oluşturmaktadır. Bu nitelik, diğer tüm 'koşullanmaları' mümkün kılmakta, insanı 'koşullanmış bir varlık' yapmakta ve 'koşullardan'³, geçici ve belirsiz diziler yaratmaktadır. Gottfried Keller gibi, modern insana, 'özgürlüğün nihâî utkusunun kısır'⁴ olacağını farkettilen de işte bu tavidır. Éliade, araştırma alanını 'Dinler Tarihi' olarak adlandırdığında, üç yorum düzeyine atıfta bulunmaktadır. İlk olarak 'Tarih' terimi, günümüzde, insanın zaman içinde mevcut olma niteliğine (temporalité) verilen aşırı önemin ortaya çıkardığı problematiğin bilincine varmaya atıfta bulunmaktadır. İkinci olarak, 'Tarih', belgelerde, etnoloji dergilerinde, arkeolojik keşiflerde bulunduğu haliyle, insanın eylemlerinin, tavır ve davranışlarının anlatılması anlamını taşımaktadır. Nihayet 'din' kelimesi, insanda bir tür zihinsel tavır, varlığının belirli bir yönelimini içermektedir. Éliade, dinler 'tarihinin', dinî hakikate hiçbir özgül anlam vermeyen kuramlara ya da yöntemlere göre yapılanmasından ziyade, dinlerin anlamı doğrultusunda yapılanması gerektiğini düşünmektedir.

Belgelerin dinî kategorilere göre tahlili, sadece malzemelerin hakkını teslim etmez, aynı zamanda modern insanın günümüzde, dinî duyarlığın tavır ve yönelmişliğini yeniden keşfetmesini sağlar. Éliade, dinler tarihi disiplininin 'ıslahatçı' (reformateur) özelliğini vurgular.

'Uzun zamandan beri, Batı felsefesinin, kıskançlıkla kendi gelenekleri içerisine hapsolması, doğu düşüncesinin sorun ve çözümlerinden bîhaber olması, Batı'nın uygarlık tarihi tarafından oluşturulmuş olan insanlık durumlarının dışında

3. M. Éliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, London, Routledge & Regan Paul, 1958, s. 16.

4. Karl Mannheim tarafından aktarılmış, *Ideology and Utopia*, New York, Harcourt Brace, 1952, s. 225.

kalan diğer durumları ısrarla reddetmesi sonucunda, tehlikeli bir biçimde 'taşralılaşmaya' (ifademi bağışlayınız) doğru yöneldiğini düşünüyoruz. Metafiziğin hayatî problemleri, arkaik varlık bilimin (ontoloji) bilinmesiyle yenilenebilirdi.⁵

Éliade, modern dünyada birçok düşünür için, tarihsel gerçeğin en üst derecede gerçeği ifade ettiği şeklindeki düşünceye katılır, ancak tarihsel ve rasyonalist yorumlama tarzlarını hakikate ulaşmakta tek geçerli yol gören emperyalist düşünceyi onaylamaz. Dinî bir bakış açısından bakıldığında tarihsel gerçeğin 'Farklı olan' ile bir yüzleşmeye tanıklık ettiği görülmektedir. 'Farklı' burada, Rudolf Otto'nun dinin nesnesine, 'Tamamen Farklı' sıfatıyla atıfta bulunduğu zaman kullandığı anlamda anlaşılmalıdır. Éliade'ın 'Farklı olan' üzerine yorumu, Otto'nun 'Tamamen Farklı' yorumundan iki noktada ayrılmaktadır: Otto'nun yorumu öncelikle, dinî deneyimin akıldışılığı (non-rationnalite) üzerinde yoğunlaşırken, Éliade, bütünlüğü içerisindeki kutsal ile ilgilenir. Otto, ikinci olarak dinî deneyim ile dinî ifade arasında bir ayrım yapar. Éliade'ın, bu zamana kadar, dinî ifadenin ihtiva ettiği varoluşsal ve ontolojik vizyon ile daha fazla ilgilendiği görülmektedir.

Éliade için, dinin indirgeyici olmayan yorumunun anahtarı semboldür. Onun dinî sembol analizi, felsefî, toplumbilimsel ya da edebî çalışma alanlarından türememiştir. Bu anlamda, onun dinî sembolizm kuramı şu anda rağbet edilen diğer sembolizm kuramlarından ayrılmaktadır. Dinî sembolizm kuramında dinî özgüllüğe yaptığı vurgudan başka aynı zamanda, kuramını hermenötik bir araç haline getirmektedir. Dinî sembol aracılığıyla 'modern insan', bütününde tarihsel bilinçten mahrum olan Batılı kültürlerin haricindeki diğer kültürlerle otantik bir tarzda yüzleşme imkânına kavuşur. Bu yüzleşme günümüzde bir gereklilik halini almıştır. Dinî sem-

5. M. Éliade, *The Myth of Eternal Return*, London, Routledge & Regan Paul, 1955, s. X.

bol, modern insanın pozitivist düşünce tarafından gizlenmiş olan varlığının derinliklerini ifşa ederek, bilincini zenginleştirebilir. Éliade şu noktaya dikkat çeker:

'Bugün bizler, 19. yüzyıl insanının hatırına dahi getirmedği bir şeyi anlamak üzereyiz. Bu gerçek şudur; sembol, mitos ve imge (image), manevî hayatın özünü oluşturmaktadır. Bunlar değiştirilebilir, bozulabilir veya değer kaybedebilirler, ancak hiçbir zaman kökten sökülüp atılamazlar.'⁶

Semboller ve dinî mitoslar, Hıristiyanlığın tarihselleştirici (historicisante) eğilimlerinden kurtulmayı başarmış bulunmaktadır. Hatta bunları dindar 'olmayan modern insanın yaşamında görmek mümkündür; zira Éliade'ın belirttiği gibi 'mitik düşüncenin bazı görünüm ve işlevleri insanoğlunun oluşturu unsurlarındandır.'⁷ Her ne kadar semboller çağdaş insanın yaşamında gerçeküstü (surréaliste) bir düzlemde varlıklarını sürdürseler de, dinler tarihi bizlere bu sembollerin nasıl 'total' bir durumu, yani insanın varoluşsal bir durumunu ifade ettiklerini göstermektedir. Dinî sembolün tabiatı gereğince, insan onu kullanarak gerçek karşısında özel bir konumlanma tarzını açığa vurur. Éliade, dinî sembolün en önemli altı özelliğini aktarır:⁸

1. Dinî semboller, doğrudan deney düzeyinde belirgin olmayan bir dünya yapısını veya gerçeğin bir modalitesini ifşa yetisine sahiplerdir. Dünya, hayat olarak anlaşılmıştır, ilkel düşünce için yaşam, varlığın bir görünümüdür.

2. Semboller dinîdir, çünkü ya gerçek birşeyleri ya da dünyanın bir yapısını belirtirler.

3. Dinî semboller birden fazla anlama sahiptir; aynı anda belli sayıda anlamı ifade ederler.

6. M. Éliade, *Images and Symbols*, New York, 1961, s. 11.

7. M. Éliade, 'Survivals and Camouflages of Myth', *Diogenes*, no. 41, 1963.

8. Bkz. M. Éliade, 'Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism', *History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago, University of Chicago Press, 1959, s. 86-107.

4. Çok anlamlı olmaları hasebiyle, farklı türden gerçekler bir bütün halinde eklemlenebilmektedir.

5. Dinî semboller, böylelikle, paradoksal durumları ifade edebilirler.

6. Dinî semboller daima bir gerçeğe ya da insan varlığının bağlandığı bir duruma îmada bulunurlar.

Éliade, dinî sembolleri değişik yapıtlarında pekçok defalar çözümler; Öncelikle, *Traité d'histoire des religions* (Dinler Tarihi) adını taşıyan incelemesinde çok çeşitli sembolleri yorumlar; daha sonra, *Images et symboles* (İmgeler ve semboller) ve *Mythes, rêves et mystères*'de (Mitoslar, düşler ve gizemler) aynı çözümlemeleri tekrarlar. *Yoga* ve *Chamanisme* adlı eserlerinde, dinî deney ve dinî ifadenin özgül biçimleriyle ilgilenir. Tüm bu farklı dinlerin yorumları, biraz önce tanımladığımız dinî sembolün altı özelliğiyle yakından bağlantılıdır.

Éliade'ın tahlil ettiği sembolleri incelediğimizde, insanın nihâî olarak gökyüzü, su, taşlar, toprak, kadın, doğurganlık, tarım, zaman ve mekân gibi fenomenlerle belirtilen durumlara angaje olduğunu görürüz. Otantik bağlanmadan (engagement), yalnızca tarihselci kavramlarla sözetmek, insanî tanıklıklara haklarını teslim etmemek olur.

Sembolizm, insanın alıcılığına (receptivite) ve yaratıcılığına somut bir ifade vermektedir. İçerisinde insanın kendi varlığının toplamını angaje ettiği dünyayı anlama biçimleri —mesela, Éliade'ın *Yoga*'da bilinçötesi olarak adlandırdığı fenomen—, tarihsel bilincin dışında konumlanan sembollerde ifadelerini bulurlar. Modern çağdan önce, dinî semboller aracılığıyla hakikatin idrakine varılması, yaratıcılığın tarihselleştirici olmayan bir şeklini ifade ederdi. Yaratıcılığı, günümüzün çizgisel ilerlemeci kategorileriyle sınırlama ya da ekonomik terimlerle tanımlama eğilimine sahip olan bizler için sembolün anlamını doğrudan algılayabilmek oldukça zordur. Dinî sembollerin yapısı, gerçeğin özgül insanî (spécifiquement humain) bir boyutunu keşfetmemize olanak sağlayabilir. Bu insancıl

boyutun kaçınılmaz vasfı (attribut), her insanlık durumunda gerekli unsur olarak aşkının bilincine varılmasıdır.

Éliade'in tahlilleri, özel dinî geleneklerin incelenmesine dayansalar da, Gabriel Marcel'in 'périreligieux' (dinî olanı çevreleyenler) şeklinde adlandırdığı şeyi anlamamızı mümkün kılar. Bu 'périreligieux', 'dinî deneyin ve onun türevleri olan yapıların ebedî değişmezleri'nden⁹ başka birşey değildir.

II.

Şimdi de, Éliade'in yapıtının bir diğer yönünü ele alalım ve soralım; 'modern insan hakkında düşündükleri ne anlama gelmektedir?' Bu soruyu sorarken, içinde bulunduğumuz dönemin, Batılı insanın dinî duyarlılığının neredeyse kaybolduğu ve tüm kültürlerin, aşındırıcı bir modernizmin tehdidi altında bulunduğu bir dönem olduğunun bizlerde farkındayız. Birçok modern protestan teolog, büyük bir ciddiyetle, 'Tanrı'nın ölümü'nün yeni bir teoloji için temel teşkil edebileceğini ve 'dinsiz bir Hıristiyanlığın', henüz Rudolf Buttman'nın mitostan arındırma (démythologisation) programını kabul etmemiş olanlara canlı bir alternatif sunduğunu bildirirler.

Seküler dünyada, tüm başarı sosyoloji, antropoloji, etnoloji, psikoloji gibi beşeri bilimlere aittir ve hiç kimse, fizik ve tabii bilimlerin modern kültürün insanı üzerinde yaptığı büyüleyici etkiyi inkar edemez. Beşeri ya da tabii, bu bilimlerin herbiri insan varlığının hususî bir yönünü incelemekte ve yorumlamaktadır. Hepsi önemlidir, hepsi de bizlere, insan ve insanın doğası hakkında birşeyler öğretmiştir. Ancak hiçbirisi, insanın bütünlüğü üzerine eksiksiz bir açıklama getiremedi. Geleneksel bakış açısından bakıldığında, böyle bir yorum ancak kiliseden veya dinden beklenebilirdi. Fakat Batılı dinî gelenekler, bir yandan Batılı olmayan dinlerin Tarih'de keşfedilmeleri ve yerlerini almalarıyla, diğer yandan modern ça-

9. Gabriel Marcel, *Homo Victor: Introduction to a Metaphysics of Hope*, Harper and Brothers, New York, 1962, s. 62.

ğın bilimlerinin yeni düşünce biçimleri neticesinde mutlaklıklarını yitirerek görelî bir niteliğe bürüneceklerdir.

Éliade'ın bu duruma tepkisi beşeri bilimlerin, tabiî bilimlerin veya din bilimin göstergelerini ne reddetmek ne de kabul etmek şeklinde olur. Éliade'ın tepkisi daha ziyade, insanın *homo religiosus* veya 'tam' bir insan (*homme total*) sıfatıyla incelenmesini salık vermek olur. Bu yaklaşım tarzı, konu olarak insanın incelenmesini kapsayan farklı bilim dallarını bir bütün halinde toplamayı hedeflemektedir. Ancak, daha da önemlisi, insana kendi kendini yani kendi hakiki ve otantik varlığını 'yeniden keşfedebilme' olanağını vermeliydi. Böyle bir çalışma, beşerî bilimleri tamamlamalıydı. Gerçekte, Éliade'ın kendi araştırmalarının betimlendiği yöntem de böyle bir yöntemdir. Onu, beşeri bilimlerle içli dışlı olmaya iten şey, sadece konusunu tüm yönleriyle ele almayı düşünen bir üniversite hocasının hassasiyeti değil, bizzat hermenötik ilkesidir. Yapıtında, bu bakış açısından kaynaklanan bazı girişimlerle karşılaşabiliriz. Mesela, *Forgerons et Alchimistes*'de (Demirciler ve simyacılar) bilimin ilk kaynaklarına dair dinî bir yorum geliştirir; *Mythes, rêves et mystères*'de (Mitolar, düşler ve gizemler) ise, psişik fenomenlere nasıl dinî bir açıklama getirilebileceğini gösterir. Tüm eseri, tarihsel kaynakların derin bilgisine dayanmaktadır. Bu yöntemi kullanarak alanını hem yatay hem de dikey olarak genişletir; Tarih ile ve insanlığın kültürüyle ilgili herşeyi dahil etmek suretiyle yatay olarak; psikoloji, etnoloji, sosyal ve tabiî bilimlerin belirttiği şekilde insanın derin yapılarını incelemek suretiyle dikey olarak genişletir.

Éliade'ın yapıtını anlamak için, onu bütünsel ve seçici olarak nitelendirmek yeterli değildir. O'nun, dinin özgül karakteri ve indirgeyici olmayan bir yöntemi kullanmanın gerekliliği üzerinde ısrar etmesi, hermenötiğinin ilkelerini bulmamızı sağlar. Oldukça karmaşık din tanımı, bizlere yönteminin anahtarını sunmaktadır.

'Kutsal ve profan ayrımının olduğu yerde din de mevcuttur.'¹⁰ Kutsal tezahür ettiği zaman, insanın 'toplam' (totale) durumu yeniden değerlendirilir (révalorisée) (Éliade'in deyi-mi) ve yeni bir anlam düzeyine ulaşır. Éliade'in Chicago'da-ki selevi Joachim Wach'ın yazdığı gibi:

'Dinî tecrübe, nihâî gerçeklik olarak algıladığımız şey kar-şısında, tepki verme tarzımızdır. Diğer bir söyleyişle, bizler di-nî tecrübede, tek ya da bitmiş, maddî ya da diğer bir fenome-ne değil, deneyimin dünyasını oluşturan, herşeyin temelinde olan ve onları koşullandırıyor gibi görünen şeye tepki gösteri-yoruz. Dinî tecrübe, total varlığın, nihâî hakikat olarak algıla-nan şeye karşı gösterdiği *toplam* (totale) bir tepkidir.'¹¹

Éliade, yukarıda zikredilen parçaya kesin ve somut bir yorum getirir. Wach'ın, tüm deneyimlerimizin temelinde ol-duğunu ve onları şartlandırdığını söylediği hakikat, bu dene-yim türlerinin herhangi birinden türemiş olan bir yöntemle anlaşılamaz. Kendi özel nesnesine hakkını veren bir yöntem gereklidir. Éliade için bu nesne kutsal ya da aşkınlık, yöntem ise dinler bilimidir.

Éliade, Bu yöntem doğrultusunda, bizlere, dinler tarihin-de, insanın kendi biricik varoluşsal durumunu —doğrudan ya da doğal tecrübe düzleminde değil, aşkınlığa ve kutsalın tezahürüne başvurusu sayesinde— nasıl keşfettiğini gösterir. O halde, insan kendini ve dünyayı, imgeler ve dinî semboller aracılığıyla tanımaktadır. Yaşamın bu biricik verisinden ve aşkınlığın önceliğinden, her düzlemde insanlığın serüveni için gerekli temelleri oluşturan örnekler belgelerin içinde bol miktarda mevcuttur.

Çağdaş insanın özelliği olan aşkınlığın reddi, eski kültür-lerde de göze çarpmaktadır. Aşkınlığın en üstün sembolü gökyüzü tanrısıdır. Éliade'a göre, bu yüce tanrı, çok yüksek

10. M. Éliade, *Patterns in Comparative Religion*, London and New York, 1958, s. 14.
11. Bkz. Joachim Wach, *Types of Religious Experience Christian and Non Christian*, Chicago, U. C. P., 1951, s. 32-33.

bir yere yerleşmiş, pasif ve uzak bir tanrıdır. Onun, insanî durumunun nihâî şartı ve mahalli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak dinler tarihi bir başka eğilimi bildirmektedir: 'yaratıcıdan (en üstün tanrı) dölleyiciye geçiş, mutlak hakimiyetin aşkınlıktan ve tepkisizlikten, bitkilerin yeni figürlerinin, atmosfere ait figürlerin, verimli kılan figürlerin dinamizmine ve dramına doğru kayması anlamsız değildir. Bu açıkça gösterir ki, insanlar nezdinde tanrı kavramının zayıflamasının temel etkenlerinden birisi, *homo economicus*'un zihnindeki hayata ve hayata ait değerlerin, diğer değerlerin zararına olacak şekilde öneminin artmasıdır.'¹²

Modern insan ve kültürü, hiç kuşkusuz, Tanrı kavramının düşüşünün, nihâî ve en uç noktasını ifade etmektedir. Bu olumsuz düşünce, beşer dinlerinin incelenmesinde önemli yer tutsa da, olumlu bir nokta hemen göze çarpar; arkaik ve geleneksel insan, hiçbir zaman gerçekten aşkın hakikati unutmamıştır. Mitosları ve âyinleri, aşkınlığın ilk defa tezahür ettiği, o başlangıç zamanına yeniden dönme amacını taşır. Hatıra ve geri dönüşün rolü, tüm dinî sembollerde, karakteristik olarak yer almaktadır.

Dinî bir bakış açısından bakıldığında, insanın köklere dönüşü, aşkınlığı yeniden keşfetmesi ve yeni bir dünyada yaşamını sürdürmesi mümkündür. Éliade'ın çağdaş insana sunduğu işte bu imkândır. Burada, retorik ya da stratejik bir usulden de öte, gerçek bir imkân söz konusudur. Bunun gerçekleştiği de oldu. Dinler tarihi ve bilimler tarihinden de bildiğimiz gibi, bir birey ya da bir kültür bir keşif yaptığında, bu keşif, tüm birey ve kültürler için bir imkân haline gelmektedir. Dinî bakış açısına göre, Tarih geri döndürülemez değildir. Daha önce, arkaik âyinlerdeki zamanın tersine çevrilebilme özelliğine atıfta bulunmuştuk, ancak arkaik düzlemde, cennet özleminin en yoğun biçimini şamanist deney açığa

12. Éliade, *Patterns of Comparative Religion*, s. 127.

vurmaktadır. Aynı şekilde, gelişmiş kültürler düzleminde, insanın, aşkınlığın ve nihâî hakikatin ilk (primaire) düzeyine dönmesini ifade eden de yogadır. Şahsî düzlemde, şaman ve yoga, modern insana, ayrıntı düzeyinde değil de, yapı (structure) ve anlam (signification) düzeyinde verilen imkânı temsil etmektedirler. Bu durumda, Éliade'ın eserlerinin iki kalın cildini bu rûhânî tekniklerin tartışmasına ayırması hiç de şaşırtıcı değildir.

Éliade çağımızı karakterize eden çok sayıdaki sapkın hayat tarzı modelinde olduğu gibi, yoganın veya doğaya dönüşün seviyesiz herhangi bir taklidine kendimizi adayarak 'deri değiştirmemizi' istemiyor. Bizler bulunduğumuz noktadan işe başlamalıyız. Bizler, Tarihin çok değerli bir hakikati temsil ettiğini düşünen modern insanlarız. Bu durumun neticelerinin neler olduğunu anlamalı ve neticeleri daha dayanılır kılmak için başvuru kaynakları aramalıyız. İnsanın endişelerinin Tarih'e duyduğu ilgi oranında arttığını gözlemlemekteyiz. Yeni tarihsel eserlerin önemlilerinden Spengler ve Toynbee'nin eserleri, Tarih'in geleceği hakkındaki düşüncelerinde genel olarak kötümserdirler. Tarih, maddeci bir anlayışla tanımlandığında, ortaya çıkan problemlere kendi içinde bir çözüm sunamamaktadır. Maddeci bir Tarih yaklaşımı, teknolojinin gelişimini açıklamayı ve yaşamımızdaki maddî olanakların bolluğunun farkına varmayı sağlar, ancak bizlere anlam hissimizi neden yitirdiğimizi söyleyemez.

Éliade'ın bizlere gösterdiği yol şu şekilde tanımlanabilir: tarihselciliği, Tarih'e dinî bir değer yükleyerek yenmek... Profan sıfatına sahip Tarih, kutsal bir Tarih —inanç ediminin oluşturduğu bu geçişle tamamlanan *heilgeschichte* değil, insanın onun içinde ve onun sayesinde yaşamından zevk aldığı ampirik kozmos— haline gelebilir. Bu ise, aşkınlığın bilincine varılmadan gerçekleşemez. Bu bilinçlenme karanlığa bir geçiş değildir; bir bilim dalını temsil eder, bu bilim dalı sayesinde insan, çağımızın Batılı olmayan halklarının geçmişine ve

bugününe, "öteki"nin tarihine açılmalıdır. Aşkınlığa doğru bu açılma, insana, bu aşkınlığın ağırlığını ve sevincini kaldırmaya yatkın olan kendi varlığının derinliklerini hatırlatacaktır. Éliade modern dünyada hakikat meselesinden bahsedildiğinde hiçbir yer bulamayan insanın şiirsel, düşsel ve manevî yeteneklerinden sıklıkla sözeder. Yaratıcılık, beşeri düzlemdeki gerçek yaratıcılık, Tarihin dar yapısını aşarak ötesine geçer. Birgün yeni bir insanlık ortaya çıkarsa, o, beşerî kültürün eski durumlarının ve insanın değişmeyen arkaik derinliklerinin —düşleri, sembolleri, imgelemi ve gizemleri— yeniden keşfedilmesi neticesinde doğmalıdır. Éliade'ın gösterdiği yön de işte bu yöndür. Son olarak bu bildiride sunmaya çalıştığım fikirleri özetleyen Éliade'a ait kısa bir metni aktararak bitirmek istiyorum:

'Böyle olmakla birlikte, dinler tarihinin yardımıyla, insan, bir antropokozmos olan bedenın sembolikliğini yeniden keşfedebilir. İmgelemin çeşitli tekniklerinin, ve özellikle de şiirsel tekniklerin gerçekleştirdikleri, dinler tarihinin üretebilecekleri yanında çok önemsiz kalırlar. Tüm bunlar, çağdaş insanda dahi mevcuttur. Bunları yeniden aktif hale getirmek ve bilinç düzeyine çıkarmak kafidir. Modern insan, kendi öz antropokozmik —eski sembolizmin bir çeşidi— sembolikliğinin bilincini tekrar kazanarak, günümüzün varoluşçuluğu ve tarihselciliği tarafından hiçbir şekilde tanınmayan, yeni bir varoluşsal boyuta ulaşır. Bu, insanı, Tarih'ten soyutlamadan, nihilizme ve tarihselci rölativizme karşı savunan, otantik ve temel bir varlık tarzıdır. Zira, Tarih de birgün kendi gerçek anlamını keşfedebilecektir. Bu ise, muzaffer ve mutlak bir insanlık durumunun meydana çıkmasıdır.'¹³

Böylelikle Mircea Éliade, 'İyi Eylemini' tamamlamış olmaktadır: dinî duyarlılığını yaşatmak amacıyla insanı kozmoza yönlendirme çabaları başka türlü bir 'İyi Eylem' değil midir?

13. Éliade, *Images and Symbols*, s. 36.

Şamanizm ve Edebiyat

...

J E A N B I É S

Araştırma alanımıza oldukça yabancı görünen bir bilim dalından neşet etmiş olmasına rağmen, Mircea Éliade'ın yaptığı edebiyat eleştirisini ortaya çıkarmakta ve onu bir dizi kesin dönüşüme tâbi tutmaktadır. Dinler tarihi, mitoloji ve inisiyatik âyinlerin karşılaştırmalı incelemesi, Asya maneviyatının keşfi, eserlerinin ayrıntılı yaklaşımına bütünüyle farklı bir yönelim kazandırmaktadır. "Aynı zamanda gizemli ve büyülü anlamında, daha genel çerçevede 'din' mânasında kullanılan vecdin arkaik tekniklerinden biri"¹ olarak tanımlanan şamanizm bu yönelimde en önemli paya sahiptir. İndirgemeci sistemlerin aksine bu yeni eleştiri edebiyat öncesi zamana uzanarak sanatsal yaratımın ilk kaynaklarını keşfetmeye, modern sanat ve edebiyatın görünüşte profan olan dil ve evreninin hâlâ barındırmakta olduğu "kutsal" unsurları "bilinmeyen, gizlenmiş veya bozulmuş bir kutsal bile olsalar"² "demistifiye" etmeye taliptir.

1. *Le Chamanisme*, s. 15. —Fragments d'un Journal, s. 106, M. Éliade şunları yazar: "*Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Şamanizm ve vecdin arkaik teknikleri) adlı eserimin şairler, drama yazarları, edebiyat eleştirmenleri ve ressamlar tarafından okunmasını isterdim. Kimbilir, okuduklarından doğu bilimciler ve dinler tarihçilerin yaralandıklarından daha fazla yararlanma imkânları olur belki? ... "

2. *La Nostalgie des Origines*, s. 247.

Bu yenilenme; edebiyat ve diğer sanat dallarını kendi özlerine yönelten bir dönüşümdür. Bu “inisiyatik senaryolar” bulma arzusu manevî bir canlanma ve dönüşüm süreci olarak inisiyasyonun yeniden değer kazanmasını göstermekle kalmamakta, aynı zamanda benzer bir deneyime duyulan bir tür özlemin göstergesi olmaktadır.³ Sanatçının hiçbir dönemde bütünüyle reddetmediği arkaik insan ile yeniden bağlantı kurulmasını sağlamakta, aynı zamanda bizleri beşeriyetin kökenine hatta psikesinin derinliklerine değin götürmektedir. Éliade’ın yazılarında evrensel Orfe mitolojisinin sıklıkla yinelenmesi nedensiz değildir, zira bu mitos “şamanik ideoloji ve teknikle karşılaştırılabilecek çok sayıda unsur barındırmaktadır”: Orfe, Cehenneme sevilen kadının ruhunu aramaya gider. O, yabani hayvanları evcilleştirecek formülleri elinde bulundurmaktadır, aynı zamanda doktor, şair, “uygarlaştırıcı kahraman”dır.

Organları parçalanarak ayrıldıklarında, kafası cevap veren ilâhî bir varlık (oracle) olarak görevini sürdürecektir.⁴ —Éliade mitolojiden epeye’ye geçerek, Arthur romanlar dizisinde, birçok gelenekte mevcut olan Lancelot’nun geçmek zorunda olduğu Kılıç Köprüsü temasını ortaya çıkarır.⁵ —Epeye’den romana geçerek aynı şamanik yapıları romanda tesbit eder. Günümüz dünyası her ne kadar mitoloji bakımından fakir görünse de, mitoslar laikleşmiş olarak her alanda karşımıza çıkmaktadır: “mitik arketipler” çağımızın büyük romanlarında varlıklarını sürdürmektedirler.⁶ *Seraphita*’da Éliade, Avrupa’nın “merkezi konusunu androjin motifinin oluşturduğu son büyük sanat eserini” görmektedir:

3. Op. cit., s. 246.

4. *Le Chamanisme*, s. 308.

5. Op. cit., s. 377.

6. M. Éliade, *La Nostalgie des Origines* (s. 243) adlı eserinde, L. Cellier’nin *Roman initiatique en France au temps du Romantisme* (Romantik çağda initiatik romanın Fransa’daki durumu) üzerine savını ve *orfik descensus ad inferos*’dan itibaren Aurelia’nın batinî fikrini ifşa eden J. Richer’in *Nerval*’ini aktarır.

Bu bir başka yerde tantrik maithuna'nın somutlaştırdığı biçimiyle, "zıtların birlikteliğinin" bir örneğini oluşturmaktadır.⁷ Proust'a ait yıllık yenilenmeyi anımsatan bir sayfayı incelediğinde, kullanılan imge ve ifadelerin arkaik insanın davranışlarıyla uyum arzettiğini tesbit eder.⁸ Özellikle Jules Verne'in sezgilerine daha duyarlı yaklaşır. *Voyages au centre de la Terre* (Dünyanın merkezine yolculuk) adlı yapıtta, labirent içerisinde kaybolmaları, yeraltı dünyasına inışı, sulardan geçişi, ateş sınavını, canavarlarla karşılaşmayı, yalnızlık ve karanlık sınavını, gözalıcı yükselişi tesbit eder ve "macera tam anlamıyla inisiyatiktir (intisabî)"⁹ neticesine ulaşır. Nihâî olarak şiiri ele alan Éliade, Gerçeküstücü akımın mitik temaları ve başlangıç sembollerini ele alarak geliştirdiğini tesbit eder.¹⁰ Uyanıklık ve uyku halinin ya da bilinç ve bilinçsizliğin birarada varolmasını gerçekleştirme amacı taşıyan çok sayıda gerçeküstücü çalışma "bazı yoga ve zen uygulamalarını anımsatmaktadır."¹¹

Bizler de, Éliade tarafından belirlenmiş olan ilkeler doğrultusunda bizim edebiyatımızdan alınmış bu ilkeleri açıklayıcı birkaç klasik örnek sunmayı öneriyoruz. Bu örneklerin sınırlı olmadığını belirtmek herhalde gereksizdir. Az çok seçilebilir, zayıflamış ya da deforme olmuş ancak hâlâ sözkonusu inisiyatik kategorilere girmeye elverişli olan unsurları barındırmayan romanesk dramatik ya da şiirsel hemen hiçbir yapının bulunmadığını söylemek mübâlağa olmaz. Eğer mo-

7. *Techniques du Yoga*, s. 236-237. Balzac'ın hikayesini, uzun gece ve uzun gündüzlerin birbirlerini takip ettiği kutup dönencesi üzerine yerleştirmiştir. Büyük Zamanın kozmik "Gündüz ve Geceleri" olarak gördüğü Güneş ve Ay'ı kendinde birleştiren yogi için de aynı durum sözkonusudur.

8. *Fragments d'un Journal*, s. 390.

9. Op. cit., s. 232. "imge ve arketiplerin oluşturduğu tükenmez bir hazine"den, "özel bir belge"den bahseder.

10. *Mythes, rêves et mystères*, s. 35.

11. *La Nostalgie des Origines*, s. 138. Bkz. *Fragments d'un Journal*, s. 62-63: Breton, yogilerin ve onlar gibi daha birçok doğulu "gizemci"nin önerdiği amacı önermektedir.

dern edebiyat, kendini bize kutsallıktan arındırılmış muazzam bir dil yığını, politize olmuş, hümanist, moralist ve akılcı bir zihniyetten türemiş çok sayıda duygu ve düşünce biçiminde gösteriyorsa, bu aynı yığının içerisinde, dağınık unsurlar unutulmuşluk katmanlarını aşarak ve sayısız koşullanma tortusunu delerek hakiki şamanik hatıraları oluştururlar. Dağ üzerindeki değerli taş, yalıtılmış bir mısra, bir imge, terimler arası bağıntı, büyü, çağrışımlı bir nesne, bir mitos parçası, tarih öncesi ile günümüz dünyası arasında, bizim ve yine bizim aramızda bir bağ oluşturacaktır. Zaten, edebî iki yazar arasındaki sonsuz belirsizlikte bir medyum rolünü oynamak ve her yerinden taşan bir düşüncenin mütevazı taşıyıcılığını yapmak yaratıcının bir özelliği değil midir? "Çok defa, yazarın kendi eserinin anlamının derinliklerine inmediği bir gerçektir, şeklinde yazmaktadır Éliade."¹²

Éliade, şamanik süreci üç temel evreye ayırmaktadır: cehenneme inışı ve birbiri ardınca gelen sınamaları içeren inisiyasyon; ateşe hakimiyet ve hayvanların dilinin anlaşılmasını kapsayan güçlerin elde edilmesi; nebevî ifade ve gökyüzüne yükselme sıfatıyla şiiresel esin. Konumuzu, yeterince açıklayabilmek için, çalışmamız boyunca bu üçlü şemaya başvuracağız.

İnisiyasyon (Giriş)

Edebiyatın insanlığın acılarının muazzam bir repertuarı olduğu, bazen düşüşlerle, her türden arınmalarla, fizikî ve ruhî sınavlarla, yargılamalar, sorgulamalar, ayrılıklar, kopmalar, kahramanın ölümüne değin öldürmelerle ağırlaşan bütün inişlerin bir katoloğu olduğu söylenebilir. Edebiyatın, insanın mutsuzluğu ölçüsünde doğrulandığı ve ancak başlangıçtaki *illud tempus* aşıldığında ortaya çıktığı fikri savunulabilir. Diderot sanatın "altın çağ" da varolamayacağını iddia etmiyor muydu? ... Okur tarafından en fazla rağbet edilen eser-

12. *Images et Symboles*, s. 30.

leri ele alalım: *Éliade*, *Odysse* ve *Eneide*' den sonra, *Les Misérables* (Sefiller) gibi yapıtlar, *La Comédie Humaine* (İnsanlık Komedi), *Rougon-Macquart* ve *Des Hommes de bonne volonté* (iyi niyetli insanlar) dizilerinin farklı romanları, diğer taraftan ruhun zorluklara, hilelere, kaderin oyunlarına karşı verdiği mücadeleleri yeniden canlandıran antik mitolojilerin değiştirilerek yeniden uyarlanmış halleridir. Bizler yalnızca bu örneklerle ve bunlara yakın diğer eserlere gönderme yapabilir ve şahit olarak Jean Valjean, Gwynplaine, Birotteau, Julien Sorel, Emma Bovary, Coupeau, Jean-Christophe ya da Maïnon Lescaut gibi şahsiyetleri önerebiliriz.

Bunca denemeye rağmen ancak bir kısmı az da olsa günün zevkine uyarlanabilmiştir. Bu durum Flaubert'in *La Légende de Saint Julien l'Hospitalier* için sözkonusudur. Bir aziz olmadan —yani "mucizevî uçuş"unu tamamlamadan— önce, genç derebeyi masum hayvanların telef edilmesinden (işte bu noktada totem geyik ve kurtarıcı ortaya çıkar), kendi öz ailesinin katledilmesine kadar işlediği bir dizi suçtan arınmalıdır. "Başlangıçtaki ilk adam öldürme" olayının anısına gerçekleştirilen hayvanların kurban edilmesi, daha önce yapılmış olan insan katlinin izlerini silemez: anne—babanın ölmesi, bir saplantının, etkin bir düşüncenin somutlaştırılması şeklinde belirmektedir. Cehenneme inişin bir diğer imgesi de canavar tarafından yutulmaktır ki bunun ilk örneğini balinanın karnındaki Yunus'un yaşadıkları oluşturmaktadır. Bu ölüm ve diriliş âyini, embriyon hali yeniden oluşturma ve başlangıçtaki Kaos ortamına yeniden dönme amacını gütmektedir. "Başlangıçtaki bu belirsizliğe gerileme" durumu, eski kişiliğin feshini ve inisiye olabilecek olanın yeniden canlanışını beraberinde getirmektedir.¹³ Bu, *Sefiller* romanındaki ünlü bir sayfayı çok güzel resmetmektedir: Jean Valjean, Marius'u sırtına alarak pislik dolu yerlerden ("Leviathan'ın ba-

13. *Mythes, rêves et mystères*, s. 268.

ğırsakları”) geçer. Modern dünyanın tüm çirkinliklerinin bir hicviyle, kendi iç dünyasına yaptığı eski anılarla yüklü bir yolculuğun anlatısını birleştiren Daumal’ın *La Grande Beuverie* (İçki Âlemi) adlı yapıtının derin anlamı için aynı durum geçerlidir. Karşı konulması gereken canavarlar, toplumsal ve psikolojik engeller, felaketler ve nesneler haline dönüşebilmek için, vestiyerde kendilerine ait hayvan maskelerini bırakmışlardır. Buna rağmen bazen doğdukları halleriyle varlıklarını sürdürenler de bulunmakta —Gilliatt’ın ahtapotu ve Nemo’nunki—, hatta Zola’nın ustası olduğu epik açıklamalar sayesinde, modern hakikatlerden itibaren yeni bir mitoloji meydana getirmektedirler.

Çileyi konu edinen (asetik) incelemelerin ekseriyeti, onları oldukça ölçülü bir şekilde ve *Hamlet*’in lirizmi olmaksızın —“Poor Yorek”— ifade etmiş olan dinî edebiyattan çıkarılmışlardır. Bossuet, ölüme hayranlığını belirtirken —ölüm, şamanizm ve tantrik tefekküre (meditasyon) hiç de yabancı değildir ve beşeriyet halinin aşılmasına tekabül etmektedir,—¹⁴ gereksiz açıklamalardan kaçınmak için Tertullien’in dolaylı anlatımından yararlanır. Dünyevi ve ilkelerine bağlı bir halk kendine yapılan bu tür ölçsüzlükleri anlayamıyor ya da Narcisse’in oto—erotik yüceltmesindedir... Bununla birlikte, bizim *Mektuplarımız*’da, Villon ve ölüm danslarından itibaren varolan kendi iskeletinin ve cesedinin farkına varma olgusuna hızlı göndermelerle atıfta bulunulmuştur. Ronsard, “Son mısralarında” kendini olduğu gibi görme ve ifade etme cesaretinde bulunur:

“Zannederim yalnızca kemiklerden ve bir iskeletten ibaretim, / Etsiz, sinirsiz, kassız ve nabızsız...”

Baudelaire “Bir Hayvan Ölüsü”nde (*Une Charogne*) daha ileri giderek, kendi öz aşklarının parçalanışını hayranlıkla seyredecek denli kendini bırakır. İnisiyasyonu tamamlayan, ken-

14. *Le Chamanisme* s. 341.

di etini yemeleri için şeytanlara sunma fiilinden oluşan tantrik parçalama âyininin —tibetlilerdeki *tchoed*— “şamanist bir yapı”¹⁵ içerdiği açıkça görülmektedir. Geleceğin şamanı kendini işkenceye tâbi tutulmuş ve parçalara bölünmüş olarak görür. Bu olay Hristiyan azizlerin tarihi ile bazı benzerlikler göstermektedir. Pelikanın simgelediği Mesih’i de aynı azap beklemektedir; “*La Nuit de Mai*”nde (“Mayıs Gecesi”), pelikan —şamanın kendisi de bir kuş değil midir?— yavrularını beslemek için kendini feda eder. Bu “beşeri şölen”ler kalabalığına hizmet eden şairin sembolüdür. Daha önce adı geçen Flaubert’in *La Tentation de Saint Antoine* (Aziz Antoine’ın İmtihanı) adlı eserinde, büyük acılar görmüş olan kahraman vahşi hayvanların önüne atıldığında, hayvanların yırtıcı pençelerini hissettiğini ve çenelerinin arasında kendi kemiklerinin çatırtılarını duyduğunu zanneder. Antoine’ın *tchoed*’ini arzularının iç çekişmesi oluşturmaktadır: bunlar şehvet düşkünlüğü, kuşku, düşünsel gurur, psişik iktidar arzusudur. Diğer birçok edebî şahsiyetin maruz kaldığı bu yıkım süreci, bazı yazarlar tarafından bizzat yaşanmış olabilir: Bu noktada, Éliade *Sturm und Drang* evresinde, şamanik türden bir dizi çalkantılı deneyim geçiren Goethe’nin durumunu ele alır: Düşünsel ve psikolojik kararsızlık ve bedenın parçalanması şeklinde ortaya çıkan bu yıkım süreci dili de kapsayabilir.¹⁶ Éliade farklı sanat dallarının dilin yıkımıyla sonuçlandığını, bu yıkımın ise evrenin yeniden yaratılmasına doğru yönelen daha karmaşık bir sürecin ilk evresini oluşturan “Kaos durumuna gerileme”ye eşdeğer olduğunu belirtir. “Modern sanatçılar, hakiki bir başlangıcın, ancak hakiki bir sonun ardından gerçekleşebileceğini anlamışlardır.”¹⁷ Bu noktada, gerçeküstücülüğün (surrealism) yıkım (subversion) girişimini anmadan geçmeyelim.

15. Op. cit. aynı sayfa. Yazar, Boudha’nın, önceki hayatlarında, kendi bedenini aç hayvanlara sunduğu Jataka’ya gönderme yapar.

16. *La Nostalgie des Origines*, s. 245.

17. *Aspects du Mythe*, s. 92.

Cehenneme inişin nihâî sonucu, "Tanrı'nın ölümü"nün şairleri olan ve ancak zorunluluk halinde *deus otiosus*'a hayat hakkı tanıyan bu "ilkelerin" uzak torunları olan nihilist yazarlar tarafından gerçekleştirilmiştir: Milton ve Swift gibi derinliklere inmiş olan ancak Virgile, Dante, Bunyan'dan farklı olarak oradan çıkamayan ve inisiyatik sürecini yarıda kesen Sartre, Camus, Vian ve Bataille'ın durumu böyledir. İşte bu uçurumun dibinde modern ruh "iyi vahşi"nin hayalini kurmakta, "çocuksu aşkların yeşil cennetinin" ya da "daha önceki Yaşam'ın", René'den Grand Meaulnes'a, *Le livre de mon ami*'den (Arkadaşımın kitabı) *Petit Prince*'e (Küçük Prenses) kadar çocukluğunun arayışında olan yazarların yazdıkları bunca sayfaların atıfta bulunduğu başlangıçtaki mutluluk dolu *illud tempus*'a duyduğu özlemi haykırmaktadır.¹⁸

İktidarın elde edilmesi

Şaman'ın inisiyasyonu, ruhunun bedeninden çıkarak uçmasını sağlamaktadır.¹⁹ "Uçma" ve "dans" kavramları, vecd halindeki yükselişin, yani çoğu zaman erişilmez olan bölgelere yapılan yolculuğun mecazi ifadeleridir. Éliade'ın Çinli âyinler hususunda bahsettiği bir hayvanın koregrafik taklidi, edebiyatın muaf olmadığı maskeli ve kostümlü balolarda bulunmak durumundaydı. Sologne'un eski bir çiftlik evinde, Meaulnes'un da katıldığı kılık değiştirmiş genç kızların eğlencesinde, âyinsel anlamını yitirmiş olmasına rağmen bu öykünmeden parçacıklara rastlamak mümkündür. Buradaki giysi sembolizmi, Bhagavad-Gita'ninki ile bazı noktalarda uyushmaktadır; ancak özellikle eski bir dönemin giysileri arasından genç adamın yaptığı seçim Budizm'deki yeni ve farklı bir doğuşu hatırlatmaktadır.

Tambur sesinin ortaya çıkardığı vecd hali muhayyel bir at gezintisine benzetilmektedir; Altaylı şamanın tamburu

18. *Nostalgie des Origines*, s. 201-202'de, Éliade Amerikalı yazarlardan sözedir.

19. *Le Chamanisme* s. 359.

"at"²⁰ olarak adlandırılmıştır. "Éliade, asil atın en üstün derecede şamanik hayvan olduğunu yazar; dört nal ve baş döndürücü hız "uçuşun" diğer bir deyimle vecdin geleneksel ifadeleridir."²¹ At, arzu edilen "düzey kopuşu"nu, bir dünyadan diğer bir dünyaya geçişi gerçekleştirmektedir. Şairleri Helikon'un üzerinde taşıyan Pegase'nin mitolojik yer değiştirmesi de aynı şeye işaret etmektedir. Hugo'nun *Chansons des rues et des bois* (Sokakların ve ormanların şarkıları) adlı eserinin başında Pegase'a adadığı gürültülü şiiri hatırlayalım. Bu piyes kendi yazarının açığa çıkaramayacağı bazı merak ve rastlantılar sunmaktadır. Hugo, Orfe'yi hatırlattır; düşsel deneyime doğrudan göndermede bulunur: "çimenlik, rüyanın rengidir". Bu çimenlik "güzel" (charmant) olarak, yani "hoş şeylerle" bezenmiş olarak nitelendirilir; "charmant" (güzel—hoş) Sanskritçe'deki *çraman*'ın (a) fonetik anagramıdır; Çraman, pali dilindeki samana aracılığıyla tunguz dilinde shaman kelimesini vermiştir.²² Bahsedilen şiir sekiz heceli (octosyllabes) mısralardan oluşmuştur; Éliade "sekiz bacaklı atın tipik şamanik unsurlar taşıdığını."²³ belirtir.

"Vizyon" ve "düşleri" en az kendileri kadar gizemsel ilhamlar taşıyan arkaik dünyanın ağıtçı, falcı ve şair kadınları tarafından ölümlerin ardından yakılan ağıtlar, şamanın ölümlerin ruhlarını yönetici (caractère psychopompe) özelliğinden türemektedir.²⁴ Oradan da, dağ ve deniz perilerinin göğüslerini dövdükleri —ayinsel jest—, *La jeune Tarentine*'den (Genç Tarentine) kalbi "Doğa'nın sesini işiten" Ophélie'ye kadar sayısız başlıklar taşıyan, ölmüşlerin anılarını yaşatan lirik şiir kaynaklanmaktadır.

20. Op. cit., s. 320.

21. Op. cit., s. 134-135.

22. Op. cit., s. 385.

23. Op. cit., s. 365. ,

24. Op. cit., s. 285.

“Cenaze törenine giden salyangozların şarkısı” *Paroles* şiirinde Prevert —habersizce— Éliade’a göre genelde hayvanların temsil ettiği ölümlerin ruhlarını yöneten şaman konusunu, sonbaharla gelen ölüm (bağrında tohumları taşıyan Toprak-Ana’ya dönüş) ve yeniden doğuş (“ölmüş olan tüm yapraklar yeniden doğdu”), kutsal sarhoşluk, hayvanların ve bitkilerin iman birliği, cenaze törenleri sembolizmi ile bağlantılı olarak kabuğun mucizevî değeri konusunu ve devrevi yenilenmenin ilkesi olan sular ve bitkilerle organik bağı bulunan Ay konularını yeniden keşfeder.²⁵ Éliade, bu konularda bazı hayvanların “sembol” ya da “şaraplı ekmek âyinine Mesih’in maddî varlığıyla hazır bulunuşu” (presence) haline geldiklerini söyler: “biçimleri ya da varlık tarzları ayın mukadderatını anımsatmaktadır.” Éliade, kabuğunun içerisinde belirip kaybolan salyangoz örneğini verir.²⁶ Ancak “hiçbir kayboluş kesin değildir: yaşayan cisimlerin ölümü, varoluşun —gizli ve geçici— bir şeklidir.”²⁷ En nihayetinde, ölüm-süzlük için söylenmiş bir ilâhîden başka birşey olmayan şiir, bu cümlelerin yorumundan yararlanabilir.

Edebi yaratım akılcılığın hakimiyetine girdikçe, mitolojik ve harikulade güçler konusu —Patanjali tarafından beyan edilmiş siddhiler—²⁸ peri masallarına sığınmak üzere geri çekilir. Ciddi olarak nitelendirilen edebiyatta ise, genellikle nükteli tarzda sunulan kalıntılara rastlanmaktadır. M. Ayme’nin *Passe-Muraille*’ında olduğu gibi “eşsiz vergi” yogilerin belirlenmiş güçlerinden birini oluşturmakta ve Bardo’nun dördüncü boyutunda yer almaktadır. Yoginlerin “görünmezliği” konusunu Gide, *Roi Candaule* adlı yapıtında yeniden ele alır. Candaule’ün Gyges’e bağışladığı yüzük, herkesin gözü önünde “bir buz tanesi gibi”²⁹ erimesini sağlar. Bir diğer güç

25. *Images et Symboles* s. 164.

26. *Traité d’histoire des Religions*, s. 147.

27. Op. cit., s. 220.

28. *Le Yoga*, s. 94.

29. Görünmezlik üzerine açıklamalar için bkz. *Techniques du Yoga*, s. 202—203.

“tüm arzuların yerine gelmesi” kamavasayitra peri masallarında sıkça yer almaktadır. Grimm kardeşlerin derlemesinin (“*Le roi-Grenouille*” Kurbağa kral) açılışı şu cümleyle yapılmaktadır: “Eski zamanda, henüz arzuların gerçekleştiği dönemlerde...”

Bu gücün modern çağa uyarlanmış biçimi *La Peau de Chagrin* adlı yapıtta ortaya çıkmaktadır; Valentin’li Raphael tüm dileklerinin gerçekleştiğine şahit olur. (Hikaye, kahraman kendini hiçbir arzu duymamaya zorladığında, yogilere özgü bir el çekmeyle çift yönlü bir görünüm kazanır.) Burada özel olarak belirtilmesi gereken eser *Contre cruel*’dir. Zira Villiers, Orfe mitosunun farklı bir yorumunu getirdiği bu eserinde, ölmüş karısından diyagram ve konsantrasyonunu destekleyici —Tibetlilerin Yıdam’ı— bir unsur olarak yararlanan Athol kontunu tanıtır bizlere; Kont, karısını görünür hale getirmeyi ve gerçeklik kazandırmayı başarır, ta ki ona sarıldığıni zannettiği, fakat onu sonsuza değin yitirdiği ana kadar...

Éliade, “ateşe hakimiyeti” *Rig-Veda*’dan beri bilinen tapas, “çilekeş gayret” kavramıyla karşılaştırır.³⁰ Kor halindeki kömür üzerinde çıplak ayakla yürüyen şamanın gücü, Ortaçağın “İlâhî mahkeme” adı verilen dava usullerini (ordalie) hatıra getirmektedir. Batı’da *Ramanaya*’daki Sita’nın yargılanmasıyla yankı bulan bu davalardan birine *Tristan* ve *Iseut*’de tanık olmaktadır: Eşi Kral Marc’ı aldattığından şüphe edilen Sarışın İseut kollarını ateş korlarının içerisine daldırmak zorunda kalır. Kor halindeki demir çubuğu tutarak dokuz adım atar, avuçlarını açtığında herkes “derisinin, erik ağacının eriklerinden daha sağlıklı bir durumda” olduğunu görür. Yakın bir zamanda, “ateşe hakimiyet” doğrudan anlamını yitirerek, mecazi mânasıyla yeniden ortaya çıkar. Duyguları aklının denetiminde olan Corneille’in kahramanı kendini “yakan” “ateşi” hakimiyeti altında tutmayı bilir. 17. yüzyıl ede-

30. *Le Chamanisme* s. 209 ve 323.

biyat akımlarından olan Preciosité'nin (yapmacıklık, aşırı ki-barlık) sözcük dağarcığı ve ülküsü bazı kozmogonik (evrenin yaratılışına dair) mitosları anımsatan unsurlar taşımaktadır. Éliade, tapas ile ısınarak dünyayı yaratan Prajapati örneğini verir. İnisiyatik kaynakları kanıtlanmış olan Courtois (12. yüzyıl saray edebiyatı) akımı şiirinden miras kalan aşk ve fik-ri çalışmanın birliği, Soylu kadının sevgilisinden talep ettiği zorunlu nitelikler arasında yer almaktadır: bu demek oluyor ki, nişanlılık döneminin uzunluğu en kuramsal düzlemde if-fetle eşanlamlıdır.³¹

Hayvanlarla özdeşim, şamanik sürecin en önemli sonuçla-rından biridir. "Ata 'veya inisiyasyonun efendisi' olan hayvan öteki dünya ile gerçek ve doğrudan bir ilişkiyi simgelemektedir."³¹ Böyle bir hayvanla özdeşim "kendi benliğinden çıkış"ı ve insanüstü bir varlık biçiminin edinilmesiyle sonuçlanan olağanüstü bir dönüşümü açıklamaktadır. "İnsan, bu mitik hayvan haline geldiğinde, kendinden çok daha yüce ve çok daha kuvvetli bir başka şeye dönüşmekteydi. Aynı zamanda yaşamın ve evrensel yenilenmenin merkezi olan mitik Var-lık'da aksetme fiilinin, vecd ile sonuçlanmadan evvel, gücü-nün hissini ifşa eden ve kozmik yaşamla birleşmeyi gerçekleştiren esenlik deneyimini (experience euphorique) harekete geçirdiği düşünülebilir."³³ Bu özdeşim, şamanın öykündüğü hayvanın postuna bürünmesiyle maddîleştirilir. Bu noktada "arслан postu taşıyan eşek" benzetmesiyle karikatürize edilen, Neme arslanının postunu taşıyan Herakles akla gelmektedir. Fabl ve öğüt verici hikayeler (apologues), geleneksel uygarlık-larda sahip olduğu inisiyatik değeri miras alan mitosun işle-vini, kendi etik anlayışları düzeyinde yeniden ele almaktadır-lar. Ovide'in *Les Metamorphoses*'unda (Dönüşümler), hayvan dönüşümlerinin anısı bulunmaktadır. Gregoire'ın böceğe dö-

31. Op. cit., s. 323.

32. Op. cit., s. 89.

33. Op. cit., s. 359.

nüşme sahnesinde Kafka'nın yaptığı, aynı konuyu daha trajik bir biçimde yeniden işlemek olmuştur. *Caracteres*'in (La Bruyère, 17. yüzyıl) "meraklısı" Diphile kendini kanaryalarına benzetmekteydi: "Onun kendisi bir kuştur, sorgucu vardır, cıvıldar, bir kuş gibi tünar; geceleyn rüyasında tüy değıştirdiğini ya da kuluçkaya yattığını görür."

Hayvanların mükemmel bir şekilde taklit edilmesi, dille-
rinin anlaşılmasını ve onlarla konuşulmasını, yani "Doğa'nın
sırlarının" tanınmasını ve peygamberane bir tavırla olacakla-
rın bilinmesini gerektirir. Hayvan sesinin taklit edilmesi özel-
likle yaşama yeni bir boyut sağlamaktadır; bu boyut "kendi-
liğinden oluş, özgürlük, tüm kozmik ritimlerle beraber "sem-
pati" ve dolayısıyla esenlik ve ölümsüzlüktür."³⁴ Hayvanla-
rın ve insanların karşılıklı barış içerisinde yaşadıkları, aynen
Le Roman de Renart'ında, *La Fontaine*'in *Fables*'inde, Buriyatlı
(Baykal gölünün güneyinde bir bölge) şamanlar arasında ya-
şamış olan V. Khlebwikov'un ve Lettrizm'in kurucusu I.
Isou'nun sonuçsuz denemelerinde olduğu gibi "hayvanların
konuştuğu" zamanlardaki Cennet'i yeniden oluşturur. Ma-
sallardaki hayvanların gerçekte şamanize olmuş şamanlar
olup olmadığı sorulabilir. *Éliade*, atın kurban edilmesi esna-
sında kaz gibi öten altaylı şaman örneğini verir.³⁵ Aristo-
fan'ın *Les oiseaux* (kuşlar) (epopoy, popoy, popopopoy) ve *Les*
Grenouilles (kurbağalar) (Brekekekeks, koaks, koaks) adlarını
taşıyan iki komedisinde bu dilden örnekler yer almaktadır.

Bu şekilde hayvanlara özgü niteliklere bürünme, bunu
bir gerileme hatta yapmacıklık olarak gören eleştirmenler
arasında başarı elde edemez. Ancak acaba eleştirmenler put-
perest mitolojisi ve Hristiyan hayvan masallarıyla yenilen-
miş olan "kanla bezenmiş kaplan" ya da "kuzu gibi yumu-
şak" türünden ifadelerin arka planındaki antik kaynağı ayır-
dedebiliyorlar mı? veya şairin hayvansı fantazileriyle, onun

34. Op. cit., aynı sayfa.

35. Op. cit., s. 161: Ungaigakgak, ungaigak, kaigaigakgak, kaigaigak.

arkaik *underground*'u arasındaki bağı algılayabiliyorlar mı?.. Victor Hugo, *Les Contemplations* adlı eserinde iddia edildiği kadar gülünç bir durumda mıdır? Yoksa daha çok, kaplan gibi kükreyerek şu şekilde haykıran malezyalı şamana benzer mi?

"Ey gökgürültüleri, eğer siz havlıyorsanız,
Ben de kükreirim... "

Şiirsel Esin

Éliade çok sayıdaki epik konu ve motiflere, aynı şekilde epik edebiyatın sayısız klişe ve kahramanlarına vecdî bir kaynak atfeder: Tüm malzeme şamanların insanüstü dünyalara yaptıkları yolculukları ve maceraları anlatan anlatılardan alınmıştır. "Vecd öncesi esenlik, muhtemelen evrensel lirizmin kaynaklarından birini oluşturmuştur", şeklinde yazar. Diğer ruhlar tarafından sarılmış olan, trans halinde iken hayvanların dilini anlayan şaman, "dilbilimsel (linguistique) yaratımın ve lirik şiirin ritimlerinin oluşumu için gerekli ilk girişimi başlatan"³⁶ "ikinci bir durum" elde eder. Kendi sırlarını bizzat kendilerinin açıkladığı, kaynaklara dönüş yolunu karrantan silsile halindeki alüvyonları aşarak onları insanlığın ilk çağlarına tekrar bağlayan, aynı zamanda hem ıstırap hem lütuf saatleri olan şairlerin ilham aldıkları o anlar, "ayinsel ölüm"ün somut deneyimi ve "profan insan durumunun aşılması" olan şamanik vecdin bir uzantısıdır. Bunun izlerine Batı kökenli eserlerin bazı aşırı anlayışlarında rastlamaktayız, Pleiade'nin (16. yüzyıl edebiyat akımı; antik yapıtlara öykünmeyi esas almaktadır—Ç.N.) daha önce hissetmiş olduğu ve "Doğa'nın üstün mutluluğu" şeklinde adlandırdığı Antikite "tutkusunu" yeniden ele alan bir Claudel örneğini aktarabiliriz. Şairi sitila eden Ruh'un sabırsızlığı olarak adlandırılan ilk "Od-lirik şiir", Sanat tanrıçaları Müzlerin "or-

36. Op. cit., s. 396—397.

kestra ahengindeki neşe"leridir. Romain Rolland'ın *Jean Christophe* (Delikanlı) adlı yapıtındaki tanıklığı daha klinik ve otobiyografiktir. Rolland genç bir müzisyenden şu şekilde bahseder: "Bir sıkıntı bütün vücudunu sarıyordu, sırtı hafifçe titriyor tüyleri dikenleşiyordu. Düşmemek için masaya kenetlenmişti. Son ana kadar, tedirgin bir halde kelimelere sığmayacak birşeylerin, belkibir mucizenin belki bir Tanrı'nın beklentisi içindeydi", nihâî "hayranlığa" kadar... Bu yönde, daha az retorikle daha derinlere inen Breton, *Second Manifeste*'inde (İkinci Tecelli), "psişik eylemin ürünlerinin" ve "zihnin edilgin yaşamının" koşulsuz serbestisini savunur. Ona göre ilham (esin), "ruhumuzun bütünüyle elde edilmesinden" başka birşey değildir.

Şamanik vecdin amacı, başlangıçtaki özgürlük ve esenliği yeniden oluşturmak üzere profan zamanı ve aynı anda Tarih'i ilga etmektir. Şaman, mitolojilerde sözü edilen zamanın mevcut olmadığı başlangıç dönemine doğru kanatlanır, tamburun ahengiyle cennetteki varoluşun yeniden etrafını sardığını hisseder. Bunu ise tanrılarla buluşmak için Gökyüzü'ne yükselmek suretiyle —bu ilk şamanlara özgü bir nitelik olmuştur, *Bergeracı Cyrano*'nun hava yolculuklarına duyduğu özlem örnek verilebilir—, ya da daha alelâde bir biçimde ruh içerisinde yer değiştirmek yoluyla —Düşüş sonrası şamanların ve onların torunları olan şairlerin durumudur— gerçekleştirir. Mucizevî uçuşun salt sembolik özelliği hakkında Éliade, "onun sırlı şeylerin ya da metafizik gerçeklerin anlaşılmasını"³⁷ sağladığını söyler. Her iki durumda adım sembolizmi Gökyüzü'ne yükselmeye denk düşmekte ve tam olarak "basamakları" ya da şamanik ağacın kertiklerini kapsamaktadır."³⁸ Éliade, Bodhisattva'nın "yedi adım"ını, insan koşu-

37. op. cit. s. 373. Éliade Rig-Veda'ya göndermede bulunur. "Zekâ, kuşların en hızlısıdır" ve Pançavinça-Brahmana: "Anlayan kimse kanatlara sahiptir." Düşüncenin hızını ve sevinç durumunu belirtmek için "kanatlara sahip olmak" deyimini kullanırız.

38. Op. cit., s. 314.

lunun aşılması olarak adlandırır.³⁹ Heredia'nın *Les Trophées*'sinden (Ganimet) alınmış olan aşağıdaki mısra;

"Muhteşem Okçu kamışların arasında bir adım atar"

Merkez'e doğru gerçekleşen bu gösterişli ve sun'i yürüyüşü resmedebilir —Kamışlar— Axis Mundi'yi simgelemektedir, bunlara yay ve ok sembolizmi de eklenebilir.

Daumal, kar üzerindeki adımların çıkardığı sesi anımsayarak (*tyak, tyak*) aynı sembolizme göndermede bulunurken, gökyüzü yolculuğu esnasında sibiryalı şamanın haykırırlarını (*tçok, tçok*) tuhaf bir şekilde yeniden bulur.⁴⁰ *Le Mont Analogue* (Benzer Dağ) şamanik unsur yönünden oldukça zengindir. Burada fikir vermesi açısından birkaç örnek verelim: Adalı dağ sembolizmi, Dünya'nın Ekseni sembolizmi⁴¹, Yeryüzünü Gökyüzüne bağlayan bir ipin kullanılması⁴², ruhları anayurtlarına götüren "cenaze sandalı"nın tekrarı olan gemi sembolizmi⁴³, mevsimlerin ve kutupların tersine dönmesi⁴⁴, aykırı ve "ayrıcılık bir anda"⁴⁵ Benzer Dağ'a (*Mont Analogue*) giriş, "Gökyüzü'ne yükselme yetisini ihsan eden" billur kaya parçalarına oldukça yakın *péradam*⁴⁶, "yeni insanın"⁴⁷ çıktığı arındırıcı ve yeniden canlandırıcı yağmur, "suda beliren hierofani". Daumal *Grand Jeu*'den (Büyük Oyun) itibaren "ilkel zihniyete", "folklora", beşeriyetin inisiyatik geleneklerine ilgi duymuş ve hatta "deneysel bir metafiziğe" ulaşmaya niyetlenmiş olsaydı tüm bunlar çok daha hayranlık uyandırıcı olurdu. Ölümünden ancak bir yıl sonra geldiği Fransa'da Éliade'ın çalışmalarını tanıma fırsatı bulamadı.

39. Op. cit., s. 318.

40. Op. cit., s. 163.

41. *Images et Symboles*, s. 198.

42. *Le Chamanisme*, s. 123.

43. Op. cit., s. 281.

44. Op. cit., s. 234.

45. *Images et Symboles*, s. 97.

46. *Le Chamanisme*, s. 123.

47. *Images et Symboles*, s. 200.

Mitosların anlatılması ve devamında şiirlerin okunması, anlatıcıları ve dinleyicileri “kutsal bir zamana taşımakta”, “paradoksal bir âna” girdirmektedir; paradoksaldır, çünkü ölçülemez, zira süre mefhumu yoktur. Şair, bu niteliksel (kalitatif) zamanı kozmik ve kişisel solunumların ardarda dönüş gelmelerini yeniden algılanabilir kılan ritimden itibaren tekrar yaratmaktadır.

Pranayama tarafından solunum ritminin düzenlenmesi ve yogi’nin düşünce ve psyko-zihinsel gücünü odaklamasına yardım ederek iç dünyasının tanzim edilmesi, şiirsel ritmin meydana getirdiği etkilere benzetilebilir. Hiçbir şair Peguy kadar, “zaman dışına çıkışı” mısralarının uzunluğu ve yardımcı çağırıcı niteliğiyle bizim nezdimizde bu denli gerçek kılamamıştır, hiçbiri onun kadar bizi ebedî şimdiki zamanda konumlandırmak amacıyla zamanda uçuşu durdurmayı başaramamıştır.

Şair kendini Yaradılış’ın çağdaşı haline getirir; eseri Evren’in Yaradılış (Kozmogoni) sürecini yeniden üretir. Éliade, Belleğin kişileştirmesi olan Mnemosyne’in Sanat Tanrıçaları Müzlerin anası olduğunu belirtir. Müzler tarafından elde edilen şair, “kaynakların bilinmesi” anlamına gelen “Mnemosyne bilimine” doğrudan dahil olmaktadır. Bu bilim Evren’in yaradılışı, tanrıların soykütüğü, beşeriyetin doğuşu gibi konuları kapsamaktadır. “Başlangıç belleği” sayesinde ilk hakikatlere ulaşır.⁴⁸ “Şair, Evren’in yaradılışına (kozmogoni) iştirak edencesine dünyayı keşfeder.” Ve dahası; “Bir görüşe göre, her büyük şairin dünyayı yeniden yaptığı söylenebilir.”⁴⁹ “arketipler cenneti”ne yabancı olmayan şair, kendisi minyatür bir evren —kendi şiiri— yaratarak, Evren’i yaratan Tanrı’nın (Demiurge) *in illo tempore*’de tamamlanmış olan arketipsel jestini taklid eder. Burada *La Semaine*’i (Hafta) oluşturan Du Bartas’ı, Eve’i oluşturan Peguy’i ve Superville’in *La*

48. *Aspects du Mythe*, s. 149.

49. *Mythes, rêves et mystères*, s. 36.

Fable du Monde'u (Dünya'nın hikayesi) anmadan geçemezdik; ayrıca, inancın ve kutsal yazının bir sentezi olan, Tanrı'nın bir mimesis'ini sunan, dünyanın hesabını tutmaya ve onu kendi şiirinin gerekleri doğrultusunda tamamlamaya çabalayan Claudel'in yazısını da unutmamak gerekir.

Şiirin tedaviye yönelik değeri bu düzeyde yer alıyor olabilir, zira Yaradılış'ın çağdaşı haline gelmek demek "başlangıcın bütünlük durumunu yeniden yaşamak", yeniden doğmak ve "doğum esnasında bütünlüğünü tekrar oluşturmak" demektir. Zaman içerisinde başlangıca doğru çıkmak, daha önceki varoluşlara ulaşmak, onları yaşamak dolayısıyla anlamak ve biriktirilmiş karma türü eylemlerin toplamını yakmak mânasına gelir.⁵⁰ Geçmişteki yaşantılarımızın bu şekilde ayrıntılı olarak gözden geçirilmesi, yogi'ye ait bir erkin "bilgelik güçlerinden sekizincisinin"⁵¹ eseridir. Bu olay Proust'un girişimini hatırlatmaktadır: Kesintisiz dönüşümler geçiren —yavaş yavaş kaybolan bir evrenin göbeğinde, benin bütünüyle budist bakış açısı— bir bireysellik aracılığıyla, belleginin kıyısındaki "kaybedilmiş zamanı" başlangıca doğru çıkar, bir tek ve aynı yaşam içerisinde, daha önceki yaşamlarını yeniden canlandırır.

Éliade, yeteneklerin mücadele ettiği yarışmalarda, mitolojik-âyinsel ve kozmogonik mücadelelerin yön değiştirdiğini görür; bu yarışmalar "mukavemet güçlerine" karşı verilen başlangıçtaki savaşı yinelemektedir. "Şairler arasında yapılan yarış, yaratıcı bir eylem oluşturmaktadır; yani hayatın yenilenmesini içermekte, kış âyini (Yeni Yıl festivali) ne rastlamaktadır."⁵² Éliade bu olayı, Eski Çin'in iki karşıt çifti Yin-Yang'a ve, buna bağlı olarak iki cinsiyetin birbirlerini tamamlayıcı karşıtlığına yaklaştırmaktadır. "İlkbahar ve sonbaharın müşterek bayramlarında, yüzyüze sıralanmış karşıt

50. Op. cit., s. 50 ve 52

51. *Le Yoga*, s. 184 ve 331.

52. *La Nostalgie des Origines*, s. 315.

kalpler mısralar aktararak karşılıklı olarak birbirlerini tahrik ediyorlardı.”⁵³

Bu âyinsel kavgaların sonucunu Virgile’in Bucolique’lerinde buluruz —*amant alterna Camenae*— ve aynı konu daha sonraları Eglogue, Bergerie, Pastorale şeklinde adlandırılan çoban türkülerimizde biraz daha çekingen olarak yeniden ele alınmıştır. Bu âyinsel mücadelenin konusunu aynı şekilde, Molière’in komedilerinde, klasik tragedyanın nazım biçimli diyaloglarında görmekteyiz. Bu durumda, çift kutupluluk İskender’in kılıcının zor bir engeli onu kesmek suretiyle gerçek mânada çözemediği gibi, nihâî kılıç darbesiyle onu ne ilga edebilmiş ne de aşabilmiştir; oysa ki Virgile de, çobanların uzlaşmaya dayalı tatlılıkları tibetli rahiplerin teolojik tartışmalarındaki sözlü saldırganlıklarından uzak ise, “üçüncü bir seçenek” bulunmaktadır; Damete ve Menalque’i galip ilan eden Palémon gibi bir hakem, Taocu Çin’de uzlaştırıcı hierogamie (bir Tanrı ve bir Tanrıça’nın kutsal birleşmesi) nin yaptığını, yani “karşıtların birleşmesini” gerçekleştirir.

Ancak dünyanın yeniden yaratılması demek, öncelikle sözün yaratılması, “hergün kullanılan gündelik dilin ilga edilmesi, kişisel ve ayrıcalıklı, ve nihayetinde sırlı yeni bir dilin icad edilmesi”⁵⁴ anlamına gelmektedir. Éliade aynı düşüncüyü başka bir yerde açıklar: “şiir, dili yeniden yapar ve uzatır; her şiirsel dil, öncelikle gizli bir dil olmakla faal hale gelir, kişisel bir evrenin, bütünüyle kapalı bir dünyanın yaratılmasıyla başlar.”⁵⁵ Bu şekilde Proust —daha önce adı geçen yazarları bir kez daha analım—, prizma biçimli stilinde, Bizans mozaikleri ya da İslâm mimarîsinin gömme sanatları gibi büyük bir titizlikle işlenmiş ara cümlelerin, yansımaların, akislerin ve karşılıklı benzetmelerin sayısını arttırır. Bıktırın-caya kadar aynı sözcükleri yineleyen Peguy, onları kesin ola-

53. Op. cit., s. 331-332.

54. *Mythes, rêves et mys ères*, s. 36.

55. *Le Chamanisme*, s. 397.

rak kullanmak yerine, bu kelimelere güç ve ihsan yükleyerek, başlangıçtaki ısıltılarını iade ederek yararlanma yolunu seçer. Claudel ise, Éliade'ın savunduğunun aksine, gündelik kullanımın sözcük dağarcığına yönelir, ancak bazı değişiklikler yapmayı ihmal etmez. ("Bu kelimeler gündelik dilin kelimeleridir, ancak hiçbir durumda aynı değildirler...")

Fikrî gelişmeyi hedef alan çalışmalar bütünüyle, sözün özünü aramaya koyulan Mallarmé ve Valéry ise, "kabilenin sözcüklerine daha saf bir anlam" yüklemektedir; birinin çalışması "tertemiz bir dil", diğerkinki "dil içerisinde dil" ile sonuçlanır"... Éliade şöyle devam eder: "en saf yazınsal eylem, olayların derinliğini ifşa eden vecd ya da 'ilkelerin' dinî ilhamlarına benzer bir iç deneyimden itibaren dili yeniden yaratmaya çalışır."⁵⁶ Yazarlık eğilimi ve eserin ilk tohumu bu tür bir başlangıç deneyiminden doğmaktadır. Proust'un yapıtında, kaybolmuş ve yeniden bulunmuş Zaman katedralinin ortaya çıkacağı, bir tür primale tatma ve şimşek olan ünlü madeleine bölümünü tanıyoruz. Peguy Jean d'Arc ile karşılaşmasından esinlenmeyi sürdürecektir, Genç Claudel'in Notre-Dame ziyareti onun için iyi bir malzeme olacaktır. Bunlara, onbeş yaşında *Les Martyres*'deki (Şehitler), Frenklerin savaş şarkısını okumasıyla tarihsel eğilimi uyanan Augustin Thierry'yi, Janicule üzerindeki Rolland'ın vecdini, Duino'daki Rilke'yi 3 sayısız aydınlık geceyi yaşamış olan diğerlerini ekleyebiliriz.

İnsanlığın varoluşunun temel verileri — "yalnızlık, kararsızlık, çevreleyen dünyanın düşmanlığı"— karşısında diğer kimselerden daha hassas olan şaman, modern zamanlarda şair olarak kendini göstermektedir, bununla birlikte Daumal'in yaklaştırmaya çalıştığı "beyaz şair" olmayı sürdürmektedir: "vecd öncesi esenlik", *Pouvoirs de la parole*'un (Sözün Gücü) yazarının "merkezî heyecan" olarak adlandırdığı şeye

56. Op. cit., s. 397.

tekabül etmektedir. Éliade şamanın sinir hastası olmadığını özellikle belirtir, "o herşeyden önce iyileşmeyi başarmış bir hastadır, kendi kendini iyileştirmiştir."⁵⁷ Genel olarak ruh hastalığını andıran geleceğin şamanının geçirdiği yönünü yitirme dönemi, bilinçaltıyla, Jung'un deyimiyle "gölgeyle" hakiki bir yüzleşmeye tekabül etmektedir. Şairin yaşadığı da böyle bir sıtma dönemidir, ancak şair iç dünyasının karanlıklarından gelen bu taarruza her zaman mukavemet gücünü gösteremez. Bu durumda geleceğin şamanı yalnızlığı seçer, hayallere dalarak ormanlarda avare gezer, değişik düşüncelere kapılır. Bu eylemler, "bilinmez bir iyiliğin" arayışına kapılmış, birbirleriyle çelişen arzulara düşar olmuş, "kendi kalbinin şeytanı tarafından elde edilmişcesine" ıssız fundalıklarda dolaşan, çevresinde uçuşan kuşları (onu mucizevî uçuşa davet ederler) gözleriyle takip eden René'nin "tutkularının dalgalarında" yankısını bulmaktadır. Şairin kabuğuna çekilme ihtiyacı, şamanik özelliğin tezahürüdür. Şamanın çadırının, küçük kulübesinin ve yurdunun yerini günümüzde yazarın kulesi almıştır. Jung, Bollingen'de bulunan kendi kulesini "olgunlaşma yeri" ve "ana kucağı" olarak nitelendirir. Burada, "ilham alınan meskenler"den bazılarını hatırlatmakla yetinelim: Montaigne'in Perigord şatosunda yer alan kulesi, Maine Giraud da Vigny'nin kulesi, Chateaubriand'ın Kurtlar Vadi'sinde (Vallée aux Loups) yer alan kulesi, Emmanuel'in Eygalières'deki kulesi, Proust'un Arche'ı, Hugo'nun Hauteville-House'daki look-out'u, ...vs.

Şaman ve şair, her ikisi, " arkaik mitos ve teolojileri yaşaymayı sürdüren, sembolizmle kuşatılmış" "insanın, zaman aşım-

57. Op. cit., s. 39-40. Éliade, şamanize olmaya ihtiyaç duyan Yakutlu Şaman Tasput'un durumunu aktarır: "Uzun süre onu yapmaksızın durduğunda, kendini iyi hissetmezdi." Balzac'dan London'a, Hugo'dan Éliade'a kadar yazarların birçoğu aynı duyguyu paylaşmaktadır: Bu hususta Éliade şunları itiraf eder: "Bütün bir günü tek bir satır yazmaksızın geçirdiğimde, elimde olmadan uçtuğumu hissederdim." *Fragments d'un Journal*, s. 36. Bu Pline l'Ancien'in Çağrı hakkında bahsettiği *nulla dies sine linea*'dır.

mina uğramayan esas parçasını" oluşturan imgelemin gücüyle birleşmişlerdir. Éliade, imgelemin "bireyin sağlığı, iç yaşamının zenginliği ve muvazenesi açısından"⁵⁸ arzettiği önem üzerinde durur. Şamanların bilgilenmesinin, genellikle "onları en üst derecede kutsal yaşama" kavuşturan rüyalar sırasında gerçekleştiğine dikkat çeker. Nerval'den başlayarak rüyalar üzerine kurulmuş edebiyat eserleriyle şamanların bilgilenme yollarını birbirlerine yaklaştırmaktan çekinmez. İmgelem, şaman ve yogilerin de başvurduğu, afyon ve diğer uyuşturucu maddelerin kullanımı gibi bazı sun'î yollarla daha etkin bir hale getirilebilir.⁵⁹ Burada şunu ekleyelim, çok sayıda şair çeşitli nedenlerle afyon, kanabis, haşhaş ve daha güncel olan morfin gibi uyuşturucu maddelere başvurmaktadır.⁶⁰

Şamanlar, insan topluluğunun savunucuları, "en üst derecede şeytan" karşıtlarıdır. Hayatı, sağlığı, üretkenliği savunurlar; onlar "kutsalın uzman"larıdır. Bazı zamanlarda, sarhoş gemi (bateau ivre) gibi, "insanın gördüğünü zannettiği" şeyleri görürler. Onlar "seçilmişlerdir", bu şekilde diğer insanlara kapalı olan kutsalın alanına erişirler. "Dinî deneyimlerinin yoğunluğuyla topluluğun diğer fertlerinden ayrılmışlardır." Bir "eğilimin"⁶¹ belirtileri olan bazı nitelikler sayesinde diğerlerinden ayrılırlar. Tüm bu özellikler modern zamanların şairini biçimlendiren özelliklerle karşılaştırılabilir, bazen sitenin yaşamı için gerekli bir birey, insanları Aydınlığa götüren bir "müneccim" olarak ortaya çıkar, bazen de çaresizce "lanetlenir" ve marjinalliğe terkedilir.

58. *La Nostalgie des Origines*, s. 13'de imgelerin taklit edilmesi üzerinde durur. *Mythes, Rêves et Mystères*, s. 130-131'de ona göre "hayalî boyutta, hayalî boyut değerini görmüş olan" derinlikler psikolojisine göndermede bulunur.

59. *Le Chamanisme*, s. 311.

60. Belge niteliğinde olan bazı isimler sayalım: 19. yy: Gautier, Nerval, Maupassant, Rimbaud, Jarry, Quincey, Coleridge, Poe, Whitman. 20. yy: Magre, Loti, Farrere, Apollinaire, Jacob, Cocteau, Vache, Daumal, Gilbert—Lecompte, Michaux, Cendrars, Malraux, Vailland, Artaud, Huxley, Ginsberg, Leary, Kerouac, Burroughs.

61. *Le Chamanisme*, s. 24.

Şamanizmin bu yararcı yönü değişmez bir nitelik değildir. "Çok sayıda şaman, sırf kendi zevki için tambur çalar ve şarkı söyler."⁶² Bu tür bir bağımsızlık, bizleri daha profan bir şiire ve günümüzdeki anlamıyla edebiyata doğru götürmekte, çevresine karşı ilgisiz, daha biçimsel bir yazın kuramının, sanat sanat içindir teorisinin tohumlarını atmaktadır.

Éliade'ın edebiyatta yeni yaklaşımlar konusunu irdeleyen yapıtının verilerinden yola çıkarak söylenebilecek sözlerin birkaçı bu şekilde sıralanabilir.

Bu uygulama Éliade'ı, düşünce ufuklarının genişlemesi ve derinleştirilmesi açısından mutlak bir yenilenmenin kaynağı olan hakiki bir inisiyatik eleştirinin öncüsü durumuna getirmektedir. "Günümüzde, sanat alanında —öncelikle edebî sanat, şiir, roman— yeni bir Rönesans yaşanacak ise, bu yenden doğuş öncelikle mitosların, dinî sembollerin ve arkaik davranışların işlevlerinin yeniden keşfedilmesiyle gerçekleşecektir."⁶³

İnisiyatik eleştiri, yaratıcıları, beşerî mekânın dar sınırlarından çıkararak, onlara yeni bir yorum düzeni ve özgün uygulamalar sunarak esin kaynaklarını zenginleştirir. Yunan mitolojisinden günümüze ulaştığı biçimiyle Orfe Mitosu örneği alındığında Éliade, şairin yabancı dillerdeki versiyonlardan haberdar olmasını, Sibiryâ, Polenezya, Hint-Amerikan mitolojilerini de dikkate almasını arzu eder.⁶⁴ Orfe mitolojisi için geçerli olanlar, diğer egzotik mitolojinin tümü için de geçerlidir.

62. Op. cit., s. 153.

63. *Fragments d'un Journal*, s. 352. Daha ileride Éliade şunu ekler: "Günün birinde benim araştırmalarım edebî ilhamın unutulmuş kaynaklarını bulma girişimi olarak değerlendirilebilir."

64. Orfe destanının sanatçılar üzerinde yaptığı etkiyi bilmekteyiz: Rilke, Cocteau, Emmanuel, Apollinaire, Politien, Henderson, Rubens'den Chagall'a kadar birçok ressamın tablosu, Gluck öncesi ve sonrası çok sayıda opera ... Monteverdi ve Striggio'nun (1607) *Orfeo*'su mutlu sonla noktalanır, bu son Yunan geleneğinden kopuşu belirtmekte ve yapıtı beklenmedik bir şekilde polenezya ve Orta Asya mitoslarına yaklaştırmaktadır.

Diğer taraftan bu eleştiri, “inisiyatik sembol ve senaryoların varlığını sürdürdüğü” bilinçaltı ile insanı uzlaştırmaktadır.⁶⁵ “Adlandırıldığı üzere bilinçaltı, ‘bilinçli yaşamdan’ çok daha fazla “yazınsal”dır —aynı zamanda daha “felsefî ve daha “mistik”tir—”⁶⁶ Bu yönden Éliade’ın araştırmaları, sıklıkla gönderme yaptığı Jung’un araştırmaları ile aynı noktada birleşmektedir.

İnisiyatik eleştiri yalnızca sanatçı ile ruhu arasında varolan bağı doğrulamakla kalmaz, bu bağın gerçek anlamda ne olduğunun anlaşılmasına yardımcı olur. Bu bağ, masalımsı *illud tempus* ile bizim payımıza düşen *hic et nunc* arasında ilişki kuran, görünüş itibarıyla zamana aykırı, en eski insan topluluğundan imtiyazlı bir tanıktır. Yontma taş devri cadılarıyla bizim *poetry-men*’imiz (şiir adamları) arasında büyük bir fark yoktur. Her ikisi de, aynı verasete sahip olarak, günümüzün yaşayan insanlarını geçmişteki en eski atalarına bağlayan sürekliliğin karanlık ilerleyişini açık tutmaktadırlar. Onlar, kendilerinde kaynakların ve arketiplerin anısının herkes-ten fazla yeşerdiği kimselerdir. Oysa, insan “hakikati öğren- bilmek ve Varlık’a katılmak”, ebediyete yükselmek, insanlık koşullarını dokuyan karşıtlıkları aşabilmek için bu anıyı sak- lamak durumundadır. Şairler, modern zamanların şamanla- rıdır; bu, onların temel özelliklerinden biri olan adapte ola- mama durumunu açıklamaktadır.

İnisiyatik eleştiri nihâî olarak, Éliade’ın “dünya çapında yeni bir hümanizm” şeklinde adlandırdığı kuramının temel ilkelerini ifşa eder. Kuramını, arkaik kültürlerin farklı verile- rini ve örtülü psikenin derin bölgelerinin verilerini bir bütün halinde gözönünde bulundurarak meydana getirir: psikeyi oluşturan imgeler, düşler, mitoslar ve semboller çoğu zaman anlaşılmamış olsalarda, daima mevcut olmuşlardır.

65. *La Nostalgie des Origines*, s. 247.

66. *Images et Symbols*, s. 15.

Bilinmeyenleri aydınlığa kavuşturma ve ortak noktaların belirlenmesinden oluşan bu geniş çalışmada, şair, karşısına çıkabilecek tehlike ve zorluklarla oynayabilmelidir. Onun belirleyici bir rolü vardır: insanları belleğe çağırmak ve bizzat “mutlak başlangıçların” derinliklerinden yeni bir şafağın izlerini yakalamaktır.

Mitoslar ve Semboller

• • •

J A C Q U E S M A S U I

Mircea Éliade, yalnızca bir dinler tarihçisi, bir mitoloji bilgini ve bir doğubilimcisi değildir, o aynı zamanda bir tarih filozofudur. Acaba kendisi bunu biliyor mu? Muhtemelen Éliade bu sıfatı reddedecektir. Oysa, yeni kitaplarının birçoğunda, konulara değer biçebilmek ve özellikle kendi uzmanlık alanını aşan tarih ve zaman konularında derin açıklamalar getirebilmek düşüncesiyle, kararlılıkla incelenen belgelerin eleştirel sorgulamasının da ötesine geçer. Eserinin, profan üzerine yaptığı çekici etkinin nedeni de bu olsa gerek.

Éliade, Her ne kadar bilimin ve bağlı olduğu bilim dallarının sadık hizmetkârı olsa da, kendi çalışma konularını ileri noktalara taşımaya muvaffak olur. Zaten, derin bilgi ile en ince önseziyi, etkin ve emin bir çalışma yöntemi ile, temel noktayı ifade eden esnek ve kesin bir stili bu denli ahenkle uzlaştıran bir diğer araştırmacıya az rastlanmaktadır.

Éliade'ın son yapıtı üzerine aşağıda yapacağımız kısa değerlendirmeleri, bir uzman sıfatıyla yapacağımızı iddia etmiyoruz. Özenle yapılmış tahlilleri başkalarına bırakacağız. Bizler, Éliade'ın son eserlerinden yayılan felsefî rezonanslar ve metafizik sonuçlarla sınırlı kalacağız.¹ Bu konular büyük

1. *Le Mythe de l'éternel retour*, Gaillimardi 1949-1950; *Traité D'histoire des religions*, Payot, 1949; *Le Chamanisme*, Payot 1951, ve *Images et Symboles*, Gallimard, 1952.

önem arzetmekte ve dikkatle yapılmış bir incelemeyi gerektirmektedirler.

Avrupa'da, ortodoks bir topluluğun ortasında doğması nedeniyle olsa gerek, Éliade, hiçbir zaman Batılı felsefî düşünceyi tek başına yeterli görmedi. Yunan düşüncesine, doğulu bağlantılarını unutmayan bir Helenizm'e hayrandı. Henüz çok genç yaşlarda, onda şöyle bir kanaat hasıl olur: 'Batı felsefesi, deyim yerindeyse 'taşralılaşma' tehlikesiyle karşı karşıyadır: öncelikle, kendini kendi geleneklerine hapsederek ve örneğin doğu düşüncesinin sorun ve çözümlerinden haberdar olmayarak...' Böylelikle Asya düşüncesine girmenin gerekliliğini görür ve bu düşünceyi yerinde öğrenmeye karar verir. Hindistan'da geçirdiği üç yıl içerisinde Sanskritçesini mükemmelleştirir, aynı zamanda özellikle o dönemlerde büyük değere sahip olan felsefe tarihçisi Das Gupta'nın hakim olduğu Calcutta Üniversitesinde Hindu manevîyatının sorunları üzerinde tefekkür olanağı bulur.

Avrupa'ya döndükten sonra, Bükreş Üniversitesinde dinler tarihçisi profesörü olmadan az bir zaman önce, 1936 yılında yayımlandığında uzmanların hemen ilgisini toplayan bir tez (doğrudan fransızca yazılmış) hazırlar.

Éliade, bir dinler tarihçisidir, ancak eğilim olarak *doğulu perspektifte yer alan* bir dinler tarihçisi... Araştırmalarının başlangıcında, 'hazırlanmış' en eski ve en zengin dinî tezahür olan *yoga*'nın kökenine inerek yaptığı geniş incelemeler yer alır. Tezinin konusu, *Essais sur les origines de la mystique indienne*² (Hind mistik düşüncesinin kaynakları üzerine denemeler). Bildiğimiz kadarıyla, yorumlayıcıları tarafından malesef, genellikle zarar verilmiş bir konu üzerinde hazırlanmış bu kadar eksiksiz ve bu kadar zengin bir diğer yapıt mevcut değildir.³

2. Bkz. gözden geçirilerek tamamlanmış yeni baskı, Editions Payot, Paris.

3. Cahiers du Sud Yayınlarından çıkan, yoga üzerine (kökeni, yöntemleri, etkileri, vs.) yapılmış inceleme ve denemeleri toplayan önemli bir derleme mevcuttur.

Daha ilk kitabında, M. Éliade'ın metafiziğe olan eğilimi, bir bilginin kaleminden görmeye alışık olmadığımız büyük bir şiirsel duyarlılıkla etkisini ikiye katlayacak şekilde kendini gösterir. Bu deneme daha sonra, kısaltılmış olarak yeniden ele alınır: 1949 yılında yayımlanan *Techniques du yoga*. Roman-ya'ya döndüğünde, dinî tecrübenin fenomenolojisini içeriden inceleyen, yeni bir biçimde, büyük bir dinler tarihi oluşturmaya tasarlar. Bu çalışma için gerekli malzemeleri toplamaya koyulur, ancak savaşın başlamasıyla çalışmaları yarım kalır. Bu dönemde, önemli denemelerinin birçoğu, Éliade tarafından kurulan ve Bükreş ile Paris'de yayımlanan *Zalmoxis* uluslararası dinî araştırmalar dergisinde, 1938-1942 yılları arasında neşredilir. Savaş sonrası Fransa'ya yerleşen Éliade, bu *Tarih'e* nihayet el atar ve çalışmasını 1948 yılında tamamlar.

Artık, eski toplumların insanının ve 'ilkel'in vahşi olarak kabul edildiği zamanlarda değiliz. Günümüzden kısa bir zaman öncesine kadar, tüm ilkelerin, beşerî hayatın mantık öncesi (prélogique) bir evresine ait olduğunu tesbit eden bir öğretiyi, uzun yıllar süren çalışmalar neticesinde hazırlayan önemli bir fransız bilgin, daha sonra bu bilginin gerçekte bağdaşmadığını kabul etmek durumunda kalır. O toplumların da en az bizimki kadar mantıksal bir dünyada yaşadıklarını, fakat gösterge ve değerlerinin anlaşılabilmesi için, onların zihniyetleri hakkındaki tüm düşüncelerimizi bütünüyle gözden geçirerek düzeltmemiz gerektiğini büyük bir içtenlikle itiraf eder.⁴ Çalışma ilerdikçe çarpıcı sonuçlar elde eder. Onlar henüz filozofa ulaşamadılar, ancak büyük bir değerlendirmenin artan bir güçle kendini hissettireceği zamanlar hiç de uzak değildir. Mircea Éliade bu yolda bir öncüdür. Topladığı malzemelerin ve getirdiği yorumların neticeleri, kültür tarihini, metafiziğin ve teolojinin kaynaklarını vs. yenileyebilecek olan çok geniş bir sentezin yolunu açar.

4. Bkz. *Les Carnets de Levi-Bruhl*, Paris, 1949.

Éliade, dinler tarihi uzmanı olarak 'kutsalın' ifadeleri olan (mitoslar, semboller ve imgeler) incelemesiyle kendini sınırlı tutar. Bu incelemeyi iki perspektif doğrultusunda yapar: bunların ilki, temel teşkil eden büyük temaları ve mitos ve sembollerin yapısını ortaya çıkarabilmek için, dinler tarihi tarafından biriktirilmiş olan verilerin incelenmesidir. Amaç, bu verilerin içerdiği arkaik, geleneksel ve ilkel toplumların bireysel ve toplumsal yaşam ilişkilerini oluşturan arketiplerin bulunmasıdır. Bu inceleme herşeyden önce bilimsel ve analitiktir. Éliade'ı başarıya ulaştıran, çok etkili bir çalışma yöntemi ve geniş dilbilimsel bilgileridir. Bu eserleri arasında *Traité d'histoire des religions* (Dinler Tarihi) adlı eseri de yer almaktadır.

Yine aynı toplumlar üzerine ikinci perspektifini, dinî fenomenin kendi içinde incelenmesi, vecd teknikleri, çile çekme ve tahakkuk (réalisation) yöntemleri oluşturmaktadır. *Yoga* üzerine savı ve *Techniques du Yoga* bu kategoride yer almaktadırlar. *Le Chamanisme* adlı yapıtında ise, şamanizmi çeşitli tarihsel ve kültürel yönleriyle, aynı zamanda mistik, büyümlü ve geniş anlamda 'din' mânasında vecdin eski tekniklerinden biri olarak ele alır. Bu yapıt uzmanların görüşüne göre, *Traité* gibi, dinler bilimi tarihinde önemli bir dönemeci temsil etmektedir.

Giriş bölümünde yazdığı gibi: 'Şamanizm'de, bizim rûhânî dünyamızdan bütünüyle farklı, ancak ne tutarlılık ne de ilgilenme bakımından ondan geri kalmayan bir dünya ile karşılaşırız. Her iyi niyet sahibi hümanistin bîgâne kalmayacağı bilgiler olduğunu düşünüyoruz; zira, uzun bir zamandan beri hümanizm, hâlâ çok önemli ve verimli olsalar da artık Batılı rûhânî geleneklerle tanımlanmamaktadır.'

Bu çalışmasında olduğu gibi tüm yapıtlarında, problemlerin incelemesini, bütünü kapsayacak şekilde genişletir, bunu da kendisine yöneltilen övgülere yaraşır bir bağımsızlıkla gerçekleştirir. 'Taşralılığı' aşarak, kültür tarihinin bütününe kuşatabileceği yüksek bir noktaya yerleşir. Özelin sıkı bir tah-

lilini yapmasına rağmen genel konularda daha rahattır. Başlangıçtaki amacı, insanın evrensel olanla bağlantı noktasını açığa vuran ve bütün insanlık için geçerli olan büyük arketip-sel değişmezliklerin araştırılmasıdır.

Böyle olmakla birlikte, daha önce de belirttiğimiz gibi, M. Éliade, biçimlerin eleştirel incelemesiyle sınırlı kalmaz. Zaman zaman, eski toplumların bazı anlamlı mitoslarını ve evrensel dinî sembolizmi, günümüzün insanı için yorumlar, kendi uzmanlık alanından yola çıkarak çok daha geniş alanlarda gezinir.

Bu girişimler (*Le mythe de l'éternel retour* ya da *Images et Symboles*) (Ebedî dönüş mitosuna ya da İmgeler ve Semboller) sayesinde, soyut dizgelerin mimarları son yüzyılın tarihselci filozoflarına herhangi birşey borçlu olmayan tarihin daha doğrusu tarih-ötesinin (meta-histoire) muazzam felsefesi, eski ontoloji aracılığıyla belirmektedir. Éliade, Hindistan'a 'kendi kişisel' kuramlarına daha az önem atfettiği için borçludur. Konularını, esas olarak olgulardan ve örneklendirilmiş somuttan yani, mitoslar ve sembollerden alır.

İlk bakışta böyle bir girişim paradoksal görünebilir: Nasıl olur da mitoloji ve sembolik tarih anlayışımızı tamamıyla yeniler? Eski dünyanın ilk tarihçileri için, 'geçmiş' öykünülen bir örnek olduğu ölçüde, bütün bir insanlığın pedagojik bir toplamı olduğu ölçüde anlam ifade ederdi. (*Traité*, s. 367). Tarihin, birbirini takip eden mutluluk veya mutsuzluk verici olaylardan çok, kendi varlığını zamanda ve mekânda bütün olarak gerçekleştirme amacı taşıyan geçici ya da kalıcı kararsızlıklar ve başarılar silsilesi, bir insan biyografisi olduğu genellikle unutulur.

Bu insan biyografisi kavramı, yeni bir belirginlikle kendini kabul ettirmekte, etnoloji, antropoloji vs. gibi bilim dallarını zenginleştirmektedir. M. Éliade, dinî fenomenlere, tarihlerinden çok, biçimleri ve tezahürlerinin iç incelemeleriyle yaklaşan bir eğilimin büyük olasılıkla en dikkat çekici temsilcisi-

dir. Bizleri nesnelerin hakiki tabiatından uzaklaştıran, aldatıcı ve son derece karmaşık bir varoluş yaratan, otantik ve varoluşsal varlığı boğan tarihten kaçınır. Tarih a-metafiziktir (metafizik değildir). Ancak, zihinsel biçimlerin bir tür arıtımını sağladığı bir gerçektir. Hayranlık verici, aynı zamanda ürpertici diyalektikler bir düzene sokulmuştur. Akıl, görülmemiş derecede gelişirken, tabîî insan yapısında ve altyapısında (infrastructure) çok az değişime uğramıştır. Böyle olmakla birlikte, maddî uygarlık, artık güçlkle ulaşabildiği varlığının merkezini besleyen yaşayan cevheri yavaş yavaş kemirirken, dış yüzeyinde bir taşkınlık, onu ağlarına hapsedecek göz boyayıcı biçimler sergilemektedir. M. Éliade bu noktada şunu tesbit eder —bunu söyleyen tek kişi de Éliade değildir—; şu anda bizler, tarihin bir devrinin sonuna ulaşmaktayız (*Mythe de l'éternel retour*; Ebedî dönüş mitosu'ndan çıkan sonuç da aynıdır). Evrenin gizli kanunlarından ayrılmaz olan bir tür global diyalektik devinimle, bizler, onun çalışmalarına benzer çalışmalarla, —Diğer tarafta, arkeoloji aynı içtepiye cevap vermiyor mu?— tarihten önce ya da tarih dışında, insanın tabiatını derece derece yeniden bulmaktayız, sanki yeni bir kültürel ya da rûhânî başlangıç ancak ve öncelikle en başa dönmekle gerçekleştirebilmiş gibi... Her manevî 'gerçekleşim', her 'yeni doğum'; 'başlangıç durumunu', eksiksiz insan durumunu, İslâmî geleneğin belirttiği gibi 'kâmil insan'ı (universal), kendi içinde bir nevi yeniden canlandırmaya katkıda bulunmuyor mu?

Halbuki, arkaik insan, onu takip eden geleneksel kültürlerin insanı gibi, kendini 'merkezle' özdeşleştirmeye yatkın, tabîî olarak ontolojik bir insan olmanın üstünlüğüne sahiptir. M. Éliade'ın en öncelikli görevi, bu 'ilkel' ontolojinin temel biçimlerini anlaşılır bir dille yeniden düzenlemeye çalışmak olmalıdır. Bu anlayış, tüm arkaik tezahürleri birer saçmalık olarak gören Frazer ve rakiplerinin çalışmalarından çok uzaktır. Tam tersine, arkaik ve geleneksel dünyadan, bugün, derin bir

bilgelik, beşere ve herhangi bir çağa ait olmayan, bilimsel kanunlar kadar nesnel bir bilginin varlığı su yüzüne çıkmaktadır. Éliade bizleri bu olağanüstü bilgiye davet eder. Onunla zamanı aşarız ve tarihsiz geçmişin ebedî bugününe, insanın tarihten korktuğu, tüm gücünü, —kutsal olduğu gibi muhafaza etmeyi sağlayacak ‘yeniden gençleştirme’ âyinleriyle—, eskiyen zamanı düzenli aralıklarla yenilemeye yönelttiği, hem çok uzak hem de ebedîyyen yakın bir döneme ulaşırız.

Images et Symboles’de biraraya getirilmiş kısa denemelerin mükemmel bir giriş oluşturduğu bu heyecan verici çalışmanın neticelerini ana hatlarıyla inceleyelim. *Le Mythe de l’éternel Retour* (Ebedî dönüş mitos) ile, genellikle, yazarın düşüncesini senteze tâbi tutmakta ve önemli incelemelerde analitik olarak sergilenenleri açıklığa kavuşturmaktadır.

Mitos, zaman kavramına sıkı bir şekilde bağlıdır. Zaman ve zamanın yıpratıcılığı karşısında bir savunma cephesi oluşturmaktadır. Muhalifi olduğu tarihi kutsallaştırır, zira, o, bir başka kategoriye, sonsuzluk kategorisine mensuptur.

Mitosun görevi (bir mitosun anlatısı), bizi uyandırmak, nesneleri oldukları gibi görmemizi sağlamak ve cehaleti uzaklaştırmak amacıyla iç görüşümüzü kapatan kabukları parçalamaktır. Bizi, bizim zamanımızın, profan zamanın, görelî ve fani zamanın her an maskeleydiği Hakikat içerisine tekrar yerleştirmektedir.

Kısaca maneviyat, fizik ötesi gerçekleşme zamana sıkı sığıya bağlanmış bir problemdir (bir mistik ve aynı zamanda bir metafizikçi olan şair Milosz bu konuda yanılmamıştı).

Başlangıçta, arkaik toplumlarda, tarihin tamamıyla inkar edilmesi neticesinde görünür bir durgunluk mevcuttur. Bu dönemler, çevrimsel birçok kuramın ilk zamanlarıdır. Zamanın akışına bağlı olarak ortaya çıkan bozulmayı önlemek için ortak yaşamı destekleyen mitik arketipler bütünü, düzenli olarak yeniden canlandırılır. Böylelikle, enerjileri yenilenmiş, etkinlikleri yeniden canlandırılmış olmaktadır.

Bu düzenli aralıklarla teşekkül eden yeniden oluşum ve kutsal zamana 'giriş', 'en ilk ve zaman dışı bir anda, *bir kutsal zaman* diliminde, *in principio....* yer alan mitik' olayların yeniden güncelleştirilmesiyle gerçekleşmektedir. O kendini özel bir karaktere sahip törenler esnasında gösterir; örneğin, 'bir mitos anlatılırken, profan zaman —en azından sembolik olarak— ilga edilir: anlatıcı ve dinleyiciler kutsal ve mitik bir zamana aksederler' (*Images et Symboles*, s. 74).

Arkaik dünya ile çağdaş toplum arasında varolan temel farklılık, zaman kavramı etrafında dönmektedir: 'profan zamanın, örnek modellerin taklid edilmesi ve mitik olayların yeniden güncelleştirilmesiyle ilga edilişi bütün geleneksel toplumun hususi bir yönü gibi durmaktadır' (*ibidem*, s. 74). Kısaca, 'mitos, Zaman'da ve çevreleyen dünyada bir kopuşu içermektedir. Büyük Zaman'a, kutsal Zaman'a doğru bir açılımı gerçekleştirmektedir' (*ibidem*, s. 75). Kendini zamanla özdeşleştirmek, kendini gerçek dışı ile, devingen ile, oluş ile özdeşleştirmektir. Zamana ait olmasına, bireysel ve ortak yaşam için gerekli zamansal eserleri gerçekleştirmesine rağmen, geleneksel toplumun insanı, düzenli olarak zamanla olan özdeşimini kırmaya uğraşır. Bunu da —mitos sayesinde—, Merkezin yolunu, 'ona bütün hakikati, 'kutsallığı' veren kendi öz Merkez'ini yeniden bulmak için yapar. (*ibidem*, s. 68)

Binlerce yıl boyunca, arkaik toplumların hayatı bu şekilde devam eder. Kutsal düzen, hiçbir çatlak olmaksızın, hiçbir kişisel girişimin tehdidine maruz kalmaksızın muhafaza edilir. Ancak öyle bir zaman gelir ki, bir 'gelişme' meydana gelir, nihayet gerçek bir kültür doğar. Fakat bu kültür, uzun zaman, verimli hale gelmiş gizli bir kutsalın sınırları dahilinde kalır. Çin ve Hindistan'da olduğu gibi...

Burada şunu belirtmek gerekir; bu sürekli yenilenme, kökeni daima *in illo tempore*, dolayısıyla insan üstü olan mitosların tarihe aykırı (an-historique) başlangıçları sayesinde

mümkün olmuştur. Zaman ortak bir irade ile tekrar canlandırıldı. Bazı aralarda, arketipler ya da Éliade'ın dediği gibi örnek modeller, düşüşe geçmelerini engellemek için, toplumu ve aynı zamanda bireyi yeniden verimli hale getirmek durumundadırlar. Bunun sonucu olarak, yinleme düşüncesi ve ya Ebedî dönüş, pre-sokratiklerde büyük önem kazanır.

Arkaik toplumların yaşamının daha sonraki bir evresinde, zihinsel biçimlerin zenginleşmesi oranında (henüz akıl yürütmeye dayalı düşünceden bahsetmiyoruz), geleneksel insan, farkına varmaksızın zamana, periyodik yeniden canlanışın erişemediği özel bir değer verme durumuna gelir. Tek kelimeyle, zamanın bağımsız bir diyalektiğe göre aktığını kabul eder. Oysa ki, 'zamanın devam etmesi nedeniyle devamlı olarak kozmik durumu dolayısıyla insanlığın durumunu ağırlaştırır' (*Le Mythe*, s. 19). Böyle olmakla birlikte, her büyük gelenekte değişik biçimler altında rastlanan bir doktrinin doğduğu bu özel diyalektiğin işleyişi hakkında bilgi sahibi olmak gerekir: kozmik devirler ve insanlığın çağları. Arkaik insanın 'kavrayışları' bunları ilke olarak zaten içermektedir. Kozmik devirler ve insanlığın çağları öğretisi kısaca şu şekilde açıklanabilir: İnsanlık, bir hakikat çağından (mitosların kutsal değerlerini koruduğu, zamanın 'eskimediği' bir çağ), sürekli hızını arttırarak insanı kemiren zamandan, genellikle sadece rastlantısal yollardan ulaşılabilen kutsala kadar herşeyin değerini yitirdiği bir karanlıklar çağına geçmektedir. Herşey anlamını yitirdiğinde yıkım gerçekleşmektedir.

Zamanın eskimesini açıklayan kozmik devirlerin hazırlanışı, arkaik toplumların başlangıçtan gelen yapısını az çok değişikliğe uğratiyorsa, yine oldukça önemli diğer bir gelişme, günün birinde İbrani bir kavimde ortaya çıkmalıydı. İbrahim 'yeni bir dinî boyut getirir: Tanrı, kişisel olarak tezahür eder. Bu yeni boyut, Musevi-Hıristiyan düşüncesine 'inancı' mümkün kılmaktadır'. O zamandan itibaren, 'tarihsel olay, Hıristiyanlığın St. Augustin'den itibaren oluşturmaya çalıştı-

ğı tarih felsefesi için' temel teşkil eden, 'bir theophanie (Tanrı'nın tezahürü) haline gelir' (*Le Mythe*, s. 164, *passim*).

'Burada sözkonusu olan, geleneksel tecrübeden bütünüyle farklı bir tecrübe, 'inanç' olduğuna göre, Hıristiyanlıkta dünyanın periyodik yeniden canlanması insanın yeniden canlanmasıyla açıklanmaktadır. Buna göre, Hıristiyan kimse için tarih yeniden oluşturulabilir, bu ise her bir inanan tarafından gerçekleştirilebilir. Hıristiyanların sene içindeki törenleri, İsa'nın Doğumunun çilesi (Passion), ölümünün ve yeniden dirilişinin (resurrection) dev ve gerçek bir yinelenmesi ile, tüm bu gizemsel çerçevenin bir Hıristiyan için ifade ettikleri —yani; doğumun, ölümün, Kurtarıcının dirilişinin *in concreto* yeniden güncelleştirilmesiyle yapılan kişisel ve kozmik yeniden bütünleştirme— üzerine kuruludur' (*Le Mythe*, s. 192-194, *passim*).

Dinî tecrübenin temelini oluşturan unsurlardan biri ya da onun başlıca varoluş nedeni, arkaik insanı dayanılmaz bir şekilde, 'mitik' ve cennetsi bir 'zamanda' yeniden bütünleştirmeye sevkeden, zamana karşı bir direniştir; halbuki, kültürün diğer ucunda, mistiği Mutlak ile birleşmeye götürmektedir. Her durumda, hayatın kısalığından, zamanı ve ölümü aşan bir duruma yeniden dahil olarak kaçıp kurtulma arzusu bulunmaktadır. Éliade'ın en önemli araştırmalarının içeriklerini gereği gibi açıklamanın yeri burası değildir. Yalnızca, gelenekselci bir metafizik uştasının 1925 yılında Sorbonne'da bir konferans esnasında verdiği tavsiyeleri hatırlatmakla yetinelim; 'metafizik bilgiye gerçek anlamda ulaşmayı amaçlayan bir kimsenin öncelikli olarak yapması gereken şey zamanın dışında, başka bir deyimle söylemek gerekirse zamansız (non-temps) olanda yerini almasıdır' ve ekler, 'bütün geleneklerde, bütünsel bir bireyselliğin gerçekleşmesi, ilksel durum şeklinde adlandırdıkları durumun yeniden kurulması (restauration) anlamına gelmektedir' (Réne Guénon: *La Métaphysique orientale*, Paris, 1939, s. 17).

Yeniden zaman ve tarih konularımıza dönelim: Bir zaman gelir, 'dinlerin kurucuları' ortaya çıkar; örneğin, İbrahim'in geleneğinde olduğu gibi, tarihe mutlak bir başlangıç vererek ona bir anlam yüklerler. Budizm ve İslâm'a oranla daha belirgin olarak zamanda mutlak bir başlangıç noktasına sahip olan Hıristiyanlığın durumu da böyledir. Her ne kadar, yeniden ele alıp değerlendirdiği arkaik insanlığın mitoslarıyla yoğrulmuş olsa da, Hıristiyanlık temel bir yeniliği temsil eder. Tarihe bir amaç yükler. Kendinde böyle bir eğilim barındırırdı, zira ilk defa, 'peygamberler tarihe bir değer yüklerler, devirin (cycle) —herşeye sonsuz defalar yinelenme olanağı sağlayan mefhum—, geleneksel vizyonunu aşmayı başarırlar, tek yönlü bir zamanı keşfederler. Tarihsel olayların, Tanrı'nın iradesiyle belirlendikleri ölçüde kendi içlerinde bir değere sahip oldukları fikrinin, ilk defa açıkça ortaya çıktığı ve geliştiği görülmektedir. Halka ait olan bu Tanrı, arketipsel jestlerin yaratıcısı olan bir ilah değildir. Ancak, tarihe devamlı müdahale eden ve olayların arkasından iradesini ortaya koyan bir kişiliktir. Tarihsel olgular, böylelikle, insanın Tanrı karşısındaki 'durumları' haline gelmektedir. O zamana değin hiçbir şeyin kendilerine sağlayamadığı dinî bir değer kazanmaktadırlar. Tarihin anlamını, Tanrı'nın tezahür etmesi (epiphanie de Dieu) olarak tesbit eden ilk topluluğun Yahudiler olduğu söylenmektedir. Bu düşünce beklendiği gibi, Hıristiyanlık tarafından alınmış ve geliştirilmiştir.' (*Le Mythe*, s. 154-155)

Bu uzun alıntıyı aktarmamızın nedeni, insanlık tarihinin temel olayına vurgu yapmasıdır. Zamana bir değer ve tarihe bir anlam yükleyen bu koyu Yahudi-Hıristiyan eğilimi her ne kadar yumuşatılsa da, şu gerçek değişmemektedir: 'Musa, 'Kanun'u belli bir 'yerde' ve belli bir tarihte almıştır ve İsrail (daha sonraları Hıristiyanlığın yapacağı gibi), tarihsel olayları, Yehova'nın etkin mevcudiyetleri gibi kabul ederek 'kurtarmayı' dener.' Tarihin bir amacı olduğuna göre, peygamberlere ve Mesih'e olan inancın da kabul edilmesi oldukça mantık-

lı olur. Devamını biliyoruz... Mesih ortaya çıkar ve Hıristiyanlık, felsefesini, aklın bağımsız gücünü keşfetmiş olan Yunan düşüncesi üzerine bina eder. Bu ittifak, dünyanın yüzünü değiştirmek zorundaydı.

Bununla beraber, cennet özlemi, (Éliade'ın da gösterdiği gibi, zamanın ilga edilmesi, mitik başlangıca geri dönüş, — yeryüzü ile gökyüzü arasında doğrudan bir iletişimin varolduğu bu dönemi, şaman kendi adına vecd halinde iken yeniden canlandırmaktadır—, yeryüzü cennetine duyulan özlemi açığa vurmaktadır), Hıristiyanlığın uzun tarihinde varolan değişik dönemlerde pek çok defalar önem kazanmıştır⁵. Bu, ortodokslukta canlılığını muhafaza eden, Mesih'in ikinci gelişinin haberidir; Mesih'in âhîr zamandaki son gelişidir (Parousie) (altın çağ artık tarihin kaynağında değil önündedir ve tamamlanacaktır). Günümüzde, Joachim de Fiore'un *Evangelie Eternel*'i (Ebedî İncil), Berdiaff'ın düşüncesine büyük etki yapmalıydı. Éliade'ın belirttiği gibi 'Kalabralı rahip, dünya tarihini üç büyük döneme ayırır; bu dönemlerin herbiri, Teslis'in farklı bir kişiliğinden ilhamını almakta ve farklı bir kişisi tarafından yönetilmektedir. Bu dönemlerin herbiri, tarihte uluhiyetin yeni bir boyutunu ifşa etmekte ve insanlığa, son evresinde —Kutsal Ruh'tan ilham alır—, mutlak rûhânî özgürlükle sonuçlanacak olan, gittikçe artan bir mükemmellik sağlar' (*Le Mythe*, s. 214-215).

5. M. Éliade, *Le Chamanisme*'de, şamanın vecd halinin, ilksel insanın durumunu canlandırdığını belirtir: 'vecd esnasında şaman, Tanrı'dan ayrılmamış ilk insanların cennetteki varoluşlarını yeniden canlandırmaktadır. Diğer bir deyimle, tarihi ('düşüş'ten itibaren geçmiş olan bütün zaman) ilga etmeyi başarır; geriye döner, başlangıçtaki cennet koşullarını tekrar yerleştirir.' der ve şunu ekler (*Images et Symboles*, s. 219): 'Kilise Babalarına göre, mistik yaşam, Cennet'e geri dönüşten meydana gelmektedir.'

Burada aktardıklarımızla yetineceğiz, ancak, vecdin ilkel biçimlerinin, karşılaştırmalı mistik incelemelerinde yeni bir alan açtığı da gerçektir: Şamanizm-katılma (initiation) törenleri-yoga- mistik (Hıristiyanlıktaki anlamıyla) vs. gibi terimleri bütünleştiren ve birbirlerinden ayrılan noktaları değerlendirmeye aday bir alandır. *Le Chamanisme* ve *Images et Symboles*'de birçok sayfa, bu hususa atıfta bulunmaktadır.

Ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra Hristiyanlık âleminde yankı uyandıran Joachim Fiore'un girişimine ve daha az tanınan ve adları unutulmuş diğer tüm denemelere rağmen, çevrimsel anlayış, daima geriye döndürülemez bir zaman düşüncesini dayatmış olan Hristiyanlığa yabancı kalmıştır. Éliade'a göre, onu kurtaran, tarihsel olayı hierofani şeklinde değiştirmesidir. 'Zaman ve tarihe vermiş olduğu değere rağmen, Yahudi-Hristiyanlık, Tarihselcilikle değil, bir tarih teolojisiyle neticelenir'. Geçen yüzyılda gelişen tarihselcilik, 'Hristiyanlığın ayrışmasının bir ürünüdür; yeniden birleşmesi, tarihsel olayın tarihsellik-ötesi olduğuna inancın yitirilmesi ölçüsünde gerçekleşir.' (*Images et Symbols*, s. 223-224, passim.)

Bu şekilde, modern insanın karşılaştığı en önemli problemlerden birine parmak basmış bulunmaktayız: Çağdaş insan, tarihe mutlak bir değer vererek (Hristiyanlık'tan doğan, tarih teolojisinin bozulması sebebiyle), kendisini tamamıyla kendi kaderinin efendisi ve —Marks'ın gençlik yazılarında sözünü ettiği— gelecekteki Mesih'in kurucusu yapmış olmuyor mu? İbraniler zamanından itibaren eskatoloji, kaybedilene ve başlangıçtan gelen arketiplerin uzaklaştırılmalarına karşılık bir 'denkleştirme' olmadı mı?

Doğayı ve mekânı fethettiğine göre, herşey onun için mümkündür. Zaten Tanrı ölmemiş miydi? Fakat Tarihsel baskı, diğbir tarihötesi modelin ihyasına olanak vermez. Bu noktada kendimize şu soruyu yöneltiriz: kendini tanıyan ve tarihin yaratıcısı olmayı arzulayan, her türlü kutsaldan arındırılmış bu insan kendisinin sebebiyet vereceği tüm felaket ve yıkımlara acaba nasıl katlanabilecekti?

Gerçek şu ki, insanın tüm bu kötülöklere tahammülü gitgide zorlaşmaktadır; ciddi olarak kendine olan güvenini yitirmeye başlamıştır. 'Modern insanın övündüğü tarihi yapma özgürlüğü, hemen hemen tüm insan türü için bir aldatmacadır.' Zaten 'geleneksel insan karşısında, modern insan ne öz-

gür bir varlık, ne de tarihin bir yaratıcısı görüntüsü vermektedir. Ona kalan olsa olsa iki olanaktan birini seçme özgürlüğüdür: 1. Çok küçük bir azınlığın yaptığı gibi tarihe karşı gelmek; 2. İnsanlığın bir alt varlığına ya da kaçışa sığınmak...' (Le Mythe, s. 231, passim.)

Günümüzde, mistik olan üzerine yapılan incelemelerin tekrar önem kazanması ve dağınık bir düzenle ortaya çıkan ruh ile alakalı olan şeylerin çekiciliği, firar ihtiyacından doğduğu gibi, başlangıç değerlerini yeniden bulma, kökenlere yeniden ulaşma, Éliade'ın *Traité* ve *Images et Symboles*'de uzun uzun söz ettiği 'merkez'e yeniden kavuşma ve hakikate duyulan büyük arzudan ileri gelmektedir. Bu yönde, ilk bakışta araştırma nesnelerinden oldukça uzak görünen çalışmalar, bizleri tam tersine, günümüzün en önemli problemlerine götürmektedir. Bu ise Éliade'ın bir tarih felsefecisi olduğunun en iyi göstergesidir.

Mircea Éliade'ın gündemde olan yapıtının felsefî perspektiflerine yaptığımız genel bir bakıştan sonra, eserinde geniş yer ayırdığı semboller ve imgeler alanına girmeden bitiremezdik.

'Arkaik insan, kendini yalnızca tarihin yaratıcısı olarak tanımlayan modern insandan daha fazla yaratıcı olarak kabul edilme hakkına sahiptir' şeklindeki tesbitinin altına bizler ancak, tüm oranlar korunduğunda ve herbiri kendi yaşam 'koşullarında' değerlendirildiğinde imzamızı atarız.

Çağdaş insanın büyüklüğü, onun, evreni yaratan bir tanrı misali kullandığı niceliğin efendisi olmasından ileri gelmektedir. Fakat nitelik açısından bakıldığında da durum aynı mıdır? Bugün, üzerinde yaşadığımız bütün imgeler, yaralandığımız tüm semboller, tüm cevherlerinden arındırılmış olsalar ya da sözcük dağarcığımızın bir kelimesini oluştursalar ve soyut bir şekilde hafızamızda taşınırsalar da, bütün bunlar sonsuz uzaklıktaki bir geçmişten gelmektedir. 'Bir anlamda, dünyada meydana gelen hiçbirşey yeni değildir, zira, her-

şey başlangıçtaki aynı arketiplerin yinelenmesinden ibaret-
tir.' (*Le Mythe*, s. 134). Böyle olmakla birlikte, bunların değer-
lerini yitirdikleri ya da gizlendikleri de olmaktadır, zira bazı
zamanlar onları okumayı başaramamaktayız. Farklı şekiller-
de değer yitirirler; 'örneğin epik mitos, ballad ya da roman
tarzında, yahut da 'hurafeler', alışkanlıklar, özlemler, vs. bi-
çimi altında daha küçük boyutlarda varlıklarını sürdürebil-
mektedirler. Ancak, en uzak geçmişten günümüze değin ula-
şan modeller kaybolmazlar; gerçekleştirme değerlerini yitir-
mezler. Gittikçe alt düzeylere incek kadar 'değerini kaybet-
mesine' rağmen, arketip yaratıcı olmayı sürdürmektedir.'
(*Traité*, s. 367-369, *passim*)

Mitoslar için doğru olanlar semboller için de geçerlidir.
İnci, buna mükemmel bir örnek teşkil eder. Zira, inci sembo-
lizminin kökeni tarih öncesine değin uzanmaktadır. Binlerce
yıl süresince, çok çeşitli değerlere dayanak teşkil etmiştir. İn-
ci sembolizmi, kökeninde metafiziksel idi; ancak daha sonra
'yorumlanarak, farklı şekilde 'yaşayarak', hurafelerde yer al-
dığı anlam düzeyine, bugün bizim için temsil ettiği ekono-
mik estetik anlam düzeyine ulaşıncaya kadar değer yitirmeyi
sürdürür.' (*Traité*, s. 376).

Herşeyden önce, sembolün değerinin özünde bulunan ve
arketipsel olan değerinin bilincine varmak çok önemlidir. Mi-
tos ve imge ile birlikte, 'ruhî hayatın özüne aittir... Sembolik
düşünce, insan varlığıyla aynı cevherden gelmektedir; dilden
ve akıl yürütmeye dayalı düşünceden önce gelmektedir.
Sembol, gerçeğin diğer bilgilenme yollarına meydan okuyan
bazı yönlerini —en derin olanları— açığa vurur. Bir ihtiyaca
cevap verir, bir işlevi yerine getirir, bu işlev, varlığın en gizli
kiplerini (modalite) ortaya çıkarmaktır.' (*Images et Symboles*, s.
12-15).

Sembolizmin incelenmesi, insanın saf haliyle tanınmasına
ya da en azından 'tarihin şartlarıyla henüz birleşmemiş', ba-
zen rüyalarda, hayallerde ve özlemlerimizin imgelerinde açı-

ğa çıkan şekliyle tanınmasına olanak verir. 'Çağdaş insanın, aralıksız kutsallıktan arınması, ruhî hayatının içeriğini tahrif etmiş, imgeleminin kaynaklarını ise parçalamıştır: Denetlenemeyen alanlarda, çok sayıda mitolojik artık varlığını sürdürmektedir.' (*ibidem*, s. 20). Günümüzde yapılacak olan, ontolojik anlamlarını yeniden bulabilmek amacıyla, sembol ve imgelerin kökenlerine tekrar ulaşmaya çalışmaktır. M. Éliade, bu çalışmada, çağdaş insanın manevî hayatını yenileyecek başlangıç noktasını görmektedir. Böyle düşünmekte çok da haksız sayılmaz, zira çabalarımız nafîle; sembolün hakimiyeti o denli büyük ki, modern insanın 'önemini yitirmiş mitoslarla ve değer kaybetmiş imgelerle beslenmeyi sürdürmesi' engellenemez bir duruma gelmiştir. Bizler, analitik psikolojinin kirli sularında yüzdüğümüz sürece, varlığımızın derin kaynaklarından uzaklaşmaya devam edeceğiz. Eğer bizler, arkaik ontolojinin dayandığı, dünyanın ve nihâf olarak kültürün büyük anlayışlarına temel teşkil etmiş olan arketiplerin, örnek modellerin ve imgelerin kaynaklandığı 'merkez'i tüm saflığı ve bolluğu ile ifade etmeyi istiyorsak, sembolizmden yararlanmayı yeniden öğrenmek zorundayız.

Bu konuda Éliade'ın tesbiti şudur: 'kültürleri, bir biçim (morfoloji) ya da stillerin tarihinden çok daha fazlası olan kültür felsefesini mümkün kılarak 'kurtaran', arketiplerin sürekliliği ve evrenselliğidir' (*Images et Symboles*, s. 228). Kültürleri 'açık' tutan, imgeler ve sembollerdir. Kendi özel ve ontolojik yapılarıyla kültürlerin ruhî tabanını oluşturanlar yine onlardır. 'Eğer imgeler aynı zamnada aşkın olana bir 'açılma' olmasalardı, sonumuz, herhangi bir kültür içerisinde boğulmak olurdu... Stilistik ve tarihsel olarak koşullandırılmış her manevî yaratımdan itibaren, arketipe ulaşılabilir...' (*ibidem*, s. 229). Önemli olan da budur, zira, bu yaratımın, geçerli, büyük ve güzel (Yunan heykelciliği gibi; eski arketiplerin mükemmel biçimi) olabilmesi için, kaynağını tarihötesi bir dünyadan alması gerekmektedir. Saf halde bulunan imgelem,

gerçek mânada ilâhîdir, ya da Berdiaeff'in dediği gibi, 'İmgelem aracılığıyla, ebediyette beliren ilâhî müşahadeler aracılığıyla, yine onların gerçekleşimi olarak kalmaya devam ederek, Tanrı dünyayı yaratır' der ve şunu ekler, 'günümüzün psikolog ve psiko-patolojistleri imgeleme, olumlu ya da olumsuz öncelikli bir önem atfetmektedirler. İmgelemenin, hayatta sanıldığından çok daha büyük bir rol oynadığını keşfederler. Hastalıklar ve psikozlar onun aracılığıyla doğmakta, yine onun aracılığıyla insan tekrar sağlığına kavuşmaktadır.'⁶

Bize göre, hiçbirşey, mitosların, sembollerin ve imgelerin, yalnızca insanın bilgilenmesi ve yönelimi bakımından değil, aynı zamanda onun yenilenmesi açısından taşıdığı sonsuz önemi, kültürün ve tarih felsefesinin konuları kadar açıklıkla gösteremezdi. Bir Metafizik oluşturmakta yetersiz kalan Heidegger, Batılı filozof için kurtuluş yolunun, yeniden Sokrat-öncesi (pré-sokratique) düşünceye bağlanmakta olduğunu düşünür. Bu şu anlama gelmektedir; bizler, bütün varlığımıza yeniden sahip olmayı ve yeni bir kültür inşa etmeyi istiyorsak, o halde geleneksel varlık biliminin (ontoloji) kaynaklarına dönmek zorundayız.⁷

6. Bkz. *Destination de L'homme*, Paris, 1933, s. 189.

7. Makalemizin sonlarına yaklaştığımız dönemde, 'Bibliothèque de Philosophie Scientifique'de (Flammarion) Strasburg Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Profesörü M. Georges Gusdorf'a ait bir kitap yayımlanır: *Mythe et Metaphysique - "Felsefeye giriş"*. Çağımızın önemli etnoloji ve mitoloji uzmanlarının çalışmalarına dayanarak, yazar, insan düşüncesinin gelişimi üzerine ilginç bir sentez kaleme alır. Bildiğimiz kadarıyla, mitos üzerine yapılmış sayısız araştırmaları, metafizik açıdan yorumlamayı amaçlayan ilk denemedir.

Kutsal Mimari ve Sembolizm

...

MIRCEA ÉLIADE

Mimarî sembolizm üzerine yapılan çalışmalar, özellikle 1925 yılı sonrasında artmış ve büyük değer kazanmıştır. Burada, Ananda Coomaraswamy'nin araştırmalarını¹, Paul Mus'un anıtsal *Barabudur*'unu², Profesör Giuseppe Tucci'nin gösterişli yayımlarını³, Walter Andrae'nin⁴, Stella Kramrisch'in⁵, Carl Hentze'nin⁶ ve H. Sedlmayr'ın⁷ incelemelerini zikretmek yeterlidir. Tüm bu araştırmaların ortak özelliği yöntemleridir. Adı geçen yazarlar, deneysel bilimlerin ilkelerinden yola çıkarak —indirgeyici yön-

1. *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge, 1935; 'Symbolism of the Dome', *Indian Historical Quartely*, XIV, 1938, s. 1-56 ve *Figures of Speech or Figures of Thought*' da, London, 1946, yeniden yayımlanan incelemeler.
2. Paul Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, I-II, Hanoi, 1935.
3. G. Tucci, *Mc'od rten e -ts'a nel Tibet Indiano ed Occidentale. Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato*, Indo-Tibetica, vol. I, Roma, 1932; id., *Il Simbolismo architettonico dei tempi di Tibet Occidentale*, Indo-Tibetica, III-IV, Roma, 1938.
4. W. Andrae, *Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient*, Berlin, 1930; id., *Die ionische Saule, Bauform oder Symbol?*, Berlin, 1933.
5. Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, c. 2, Calcutta, 1946.
6. C. Hentze, *Bronzegerat, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit*, Anvers, 1951.
7. H. Sedlmayr, 'Architectur als abbildende Kunst', *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte*, 225/3, Viyana, 1948; id., *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich, 1950.

temi uygulayarak—, ‘açıklamalar’ aramak yerine, ihtimal dahilinde olan karşıtlıkları ya da göze çarpan saçmalıkları önceden yargılamaksızın, çeşitli kültürler tarafından kabul edildiği şekliyle, dinî anıtlar sembolizmini sunmaya çalışırlar. Örneğin, bir Hindu, evinin ‘dünyanın ‘merkezinde’ bulunduğunu belirttiğinde, onun bu inancı, manevî bir hakikatin neticesinde ortaya çıkmış yaşanmış bir gerçek olarak kabul edilecektir, ancak bu iddia, demistifiye edilmek (gizemsizleştirmek) amacıyla, bilimsel indirgemenin deneyine tâbi tutulmayacaktır. Tüm Hindu evlerinin aynı iddiada bulundukları varsayıldığında, bu tür merkezlerin sayılarının sonsuz olduğu anlamına gelir ki, bu, elbette saçmadır. Batılı bilginler bu tür inançlardan şu zorunlu sonucu çıkarttılar: ‘dünyanın merkezlerinin işlendiği kutsal mekân ile, geometrinin profan mekânı arasında hiçbir ilgi yoktur. Profan mekân farklı bir yapıya sahiptir, farklı bir deneyime cevap vermektedir.’

Dinî bir anıt sembolizmine bağlı anlamı belirten, sözlü ya da yazılı tanıklıklara sahip olunmadığında, problem daha da hassas bir hal almaktadır. Birçok durumda, başlangıçtan gelen anlam ciddi bir şekilde değişmektedir. Tarihsel yıkımlar veya kültürel çöküntüler sonrasında, kutsal bir anıtın ilk anlamının tamamıyla yitirildiği de olmaktadır. O halde, sırf sembolik yapıların tahlili üzerine inşa edilmiş olan yorumların şüpheli olma ihtimali vardır: sözlü ya da yazılı tarihsel belgelerle desteklenmemiş, ileri derecede bir yorumun, sadece araştırmacının görüş açısını temsil ettiğini ve yerinde bir tanıklık tarafından doğrulanmadığı müddetçe tahkik edilemez olarak kalmaya devam edeceği düşünülebilir.

Neyse ki, derinlikler psikolojisi, en şüphecileri bile rahatlatacak türden bulgulara sahiptir. Bir sembolün işlevinin ve değerinin, gündelik yaşam ve bilinçli faaliyet düzleminde tükenmediği gösterilebilmiştir. Bir kimsenin, yeşil bir ağaç imgesinin kozmik bir yenilenmeyi simgelediğini, ya da rüyada çıkmış bir merdivenin, bir varlık tarzından bir diğerine ge-

çiş anlamına geldiğini ve de düzeyde bir kopuşu bildirdiğini anlayıp anlamaması o kadar önemli değildir. Bir tek olgu önem taşımaktadır: bir kimsenin rüyalarında ya da uyanık iken gördüğü hayallerinde bu tür imgelerin mevcudiyeti, bir 'yenilenme' ya da bir 'geçiş'e benzeyen psişik süreçleri açıklamaktadır. Diğer bir deyimle, sembol, kendi iletisini iletir, anlamı, bilinç tarafından algılanamamış olsa da, (sembol) işlevini tamamlamış olur.

Derinlikler psikolojisinin getirmiş olduğu bu açıklamalar, bize göre oldukça önemlidir⁸. Bir psikoloğun kendisini çok defalar hastasının anıları veya düşleri karşısında bulması gibi, etnoloji uzmanı, dinler tarihçisi ve dinî sembolizm uzmanı, kendisini çok defa belgeleriyle karşı karşıya bulmaktadır. Burada, hasta kimse yaşamış olduğu imgelerin anlamının bilincinde değildir, ancak bu imgelerin onun varlığı üzerinde etkili oldukları ve onun davranışlarını yönlendirdikleri inkar edilemez. Aynı şekilde, ilkel bir topluma tanıklık eden dinî bir sembolizmin yorumu sözkonusu olduğunda, dinler tarihçisi, yalnızca yerli bulguların bu sembol üzerinde söylediklerini dikkate almamalı, aynı zamanda sembolün yapısını ve bu yapının açığa vurduğu bilgileri de sorgulamalıdır. Daha sonra göreceğimiz gibi, bir çadır ya da bir kulübe, dumanın çıkması için gerekli olan üst taraftan bir açıklığa sahip ise, bundan başka, sahipleri, Kutup Yıldızının gökyüzü çadırında benzer bir açılımı sağladığına inanıyorlarsa —bizler, çadır ya da kulübenin sembolik olarak 'dünyanın merkezinde' bulunduğu sonucuna ulaşabiliriz; sakinleri, bugün bu sembolizmin bilincinde olmasalar da... Burada en önemli olan nokta, dinî insanın tavrıdır; bu tavır, bazen vermek durumunda kaldığı açıklamalarında veya el üstünde tuttuğu mitos ve semboller aracılığıyla açığa çıkmaktadır.

8. Burada, derinlikler psikolojisinin yöntemlerinin dinler tarihi incelemelerine uygulanması sözkonusu değildir. Psikoloji ile dinler tarihi arasındaki bağıntıları diğer çalışmalarımızda ele alacağız.

Başlangıç niteliğindeki bu birkaç not ile konumuza girmiş bulunmaktayız. Tapınakların ve insan meskenlerinin sembolizmini anlamak, herşeyden evvel, mekânın dinî değer kazanmasını anlamaktır; diğer bir deyimle, kutsal mekânın yapısını ve işlevini tanımaktır. Bu tür sembolizm ve âyinler, bir tapınak ya da bir sarayın kaydolduğu mekânı, aynı zamanda hem bir *imago mundi*'ye hem de dünyanın bir merkezine dönüştürmektedirler.

İlk bakışta, mukaddes bir mekânın (sanctuaire) en üstün derecede kutsal bölgeyi temsil etmesi bize kuşku götürmez bir olgu olarak görünür. Şunu belirtelim ki, yeri kutsallaştıran şey, her zaman onun dinî bir yapı olması değildir: yerin kutsallığı, kutsal yapının inşasından da önce gelmektedir. Ancak her iki durumda da sözkonusu olan kutsal bir mekândır; çevreleyen kozmik ortamdan nitelik olarak farklı bir bölge, kutsal-dışı (profan) mekânın içerisinde diğerlerinden farklılaşarak ayrılan bir alan sözkonusudur. O halde, en mütevazisinden en gösterişlisine kadar, her türlü dinî yapının kökeninde, ölçüsüz, karmaşık, tanınmayan, profan mekânın alanıyla kuşatılmış kutsal bir mekân düşüncesini buluruz. Karmakarışık bir alan, çünkü örgütlenmemiştir; az tanınan bir alan, çünkü ne sınırları ne de yapısı bilinmemektedir. Dindışı mekân, belirgin olarak kutsal mekânın karşıtıdır, çünkü kutsal mekân belirli sınırlara sahiptir, kusursuz bir yapılanması vardır, onun bir 'merkezi olduğunu' ve bir 'merkezde toplandığı' söylenebilir.

Herhangi bir mekân neden kutsal bir mekâna dönüşmektedir? Çünkü, kutsal bir nitelik orada tezahür etmiştir. Bu cevap bize çok basit ve çocuksu gelebilir. Ancak, anlaşılması oldukça güç bir cevaptır. Zira, arkaik toplumların bilincinde, kutsalın bir tezahürü, bir hierofani, mekânın homojenliğinde gerçekleşen bir kopuşu içermektedir. Daha basit bir deyimle ifade edersek, kutsalın herhangi bir mekânda tezahür etmesi, bu tezahürün gerçekliğine inanan kimse için, aşkın bir haki-

katin orada mevcut olması anlamına gelmektedir. 'Hakikat' ve 'aşkınlık' terimlerinin, arkaik toplumların sözcük dağarcığında bugünkü şekliyle yer almadığını belirtmeye gerek yoktur sanırım. Ancak, burada, bizim için önemli olan sözcük dağarcığı değil, davranıştır (comportement). Halbuki, arkaik toplumlara ait olan insanın davranışı, kutsal-profan karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Kutsal, profan olandan tamamen farklı birşeydir. Dolayısıyla, profan dünyaya ait değildir, başka yerden gelmekte ve bu dünyayı aşmaktadır. Bu sebeptendir ki, kutsal, en üst derecede gerçektir. Kutsal tezahürü, daima varlığın bir ifşasıdır.

Kutsal mekân

Şu ana kadar söylediklerimizi kısaca özetleyelim; Kutsal mekân, dünya ötesi aşkın hakikatlerle iletişime olanak sağlayan, düzeydeki bir kopuş neticesinde meydana gelmektedir. Bu ise, kutsal mekânın, bütün halkların yaşamında tuttuğu önemli yeri gözler önüne serer. İnsan, diğer dünya ile, ilâhî varlıkların veya atalarının dünyası ile ancak böyle bir mekânda iletişim kurabilir. Kutsallaşmış her mekân, öteki dünyaya, aşkın olana doğru bir açılımı temsil etmektedir. Hatta, belli bir döneme kadar, aşkın olana doğru bu tür açılımlar olmadığında, diğer dünya ile, tanrıların ikâmet ettiği kutsal dünya ya da gerçek dünya ile iletişimi sağlayan emin bir yol bulunmadığında insanın yaşayamadığı bile söylenmektedir. Bu 'açılma'nın (ouverture) bazen bizzat dinî yapı ya da meskenin gövdesinde açılarak —örneğin bir delik şeklinde— somutlaştırıldığını görmekteyiz.

Bir mekânın, bir hierofani ile kutsallaştırılabileceğini; insanın da, bazı âyinleri yerine getirerek kutsal mekânı inşa edebileceğini daha önce belirtmiştik.⁹ İlâhî bir görünmenin, bir hierofani'nin, herhangi bir yeri kutsallaştırdığını ve

9. Bkz. *Traité D'histoire des Religions*, Paris, 1949, s. 317 vd.

dinî bir yapının inşasını zorunlu kıldığını gösteren sayısız misali burada tekrarlamayacağız. Çok defalar, gerçek mânada bir theofani'ye (Tanrısalsal bir tezahür) ya da bir hierofani'ye (kutsal tezahürüne) gerek bile olmamaktadır: herhangi bir *gösterge*, yerin kutsallaştığını belirtmeye yeterli olur; vahşi bir hayvan takip edilir, öldürülür, öldürüldüğü yere dinî yapı dikilir veya, evcil bir hayvan —örneğin bir boğa— serbest bırakılır, birkaç gün sonra arama çalışmaları başlar ve yine aynı yerde, yakalanan hayvan kurban edilir. Daha sonra bir mezbah inşa edilir ve köy bu mezbahın çevresinde tesis edilir.

Bizi özellikle, kutsal bir mekânın *inşası* ile ilgili sembolizm ve âyinler ilgilendirmektedir. Kutsal mekânın, bu dünya ile, yukarıda ya da aşağıda yeralan, tanrılar dünyası ya da ölümler dünyası arasında iletişimin mümkün olduğu yer olduğunu belirtmiştik. Üç kozmik alan imgesi, —genellikle, Gökyüzü, Yeryüzü ve yeraltı bölgesi—, bu üç alan arasındaki iletişim, düzeydeki bir kopuşu getirmektedir. Diğer bir deyimle, bir tapınağın kutsal mekânında, bir düzeyden bir diğerine geçiş, özellikle ve öncelikle Yeryüzü'nden Gökyüzü'ne geçiş mümkün kılınmıştır. Şunu belirtelim, kozmik düzlemler arasındaki iletişim, aynı zamanda ontolojik bir kopuşu da içermektedir: bir varlık tarzından bir diğerine geçiş, profan durumdan kutsal duruma ya da Yaşam'dan Ölüm'e geçiş... Bu sembolik karmaşıklık —üç kozmik bölüm arasındaki iletişim ve bağ—, Mezopotamya uygarlığına ait bazı kraliyet şehirleri ve tapınak isimlerinde belirgindir: Nipur, Larsa, Babylone isimlerinde olduğu gibi 'Yeryüzü ile Gökyüzü arasındaki bağ' şeklinde adlandırılmaktadırlar. Babylone, bir Bab-ilâni, 'tanrıların kapısıdır, zira tanrılar Yeryüzü'ne oradan inerlerdi. Diğer taraftan, tapınak ya da kutsal şehir, aynı zamanda yeraltı bölgeleriyle bir bağ oluştururdu. Babylone, bab-apsi, Apsû kapısı, Yaradılış öncesi Kaos Sularını belirtir- bina olmuşdu. İbranilerde de aynı geleneğe rastlanmaktadır: Kudüs

Tapınağı'nın kayası derin bir şekilde, *tehôm*'un (*apsû* kelimesinin İbranice karşılığı) içine uzanıyordu.¹⁰

Buna göre, üç kozmik alan arasındaki kesişme noktası, tapınak ya da kutsal şehir 'dünyanın merkezini' oluşturmaktadır, çünkü, Evren'in eksenini *Axis Mundi* oradan geçmektedir. Kudüs Tapınağı'nın, üzerine inşa edildiği kayanın, *umbilicus terrae*'da bulunduğu kabul edilmektedir. 12. yüzyılda Kudüs'ü ziyaret eden İzlandalı Hacı Nicolas de Thvera, Kutsal Mezar hakkında şunları yazar: 'Dünyanın ortası orasıdır; orada, yaz mevsimi günlerinde güneş ışığı, gökten dik açı oluşturacak şekilde iner.'

Bu satırlarda, Ortaçağ'ın sonlarına kadar varlığını sürdüren, sağlam bir arkaizmin kozmolojik anlayışı mevcuttur. Ortaçağ'a ait haritalarda, Kudüs daima dünyanın merkezinde yer alırdı. Ancak bu imge, Hristiyan tecrübesinin farklı düzenlemelerinde sürekli olarak yeniden değerlendirmeye tâbi tutulurdu. Abelard ise şunları yazmaktadır: 'dünyanın ruhu dünyanın ortasında yer alır: o halde, Kurtuluş'un geldiği Kudüs, Yeryüzü'nün merkezinde yer almaktadır.'¹¹ Teolojik ve felsefi kökenli bu tür teoriler, daha basit ve daha eski inançların bir uzantısıdır. Adem de, yaratıldığı yerde, yani Kudüs'te, Golgotha (İsa'nın çarmıha gerildiği tepenin aramî dilindeki ismi—Ç.N.) üzerinde toprağa verilir; Kurtarıcı'nın kanı O'nu arındırır.¹²

Universalis Columna

Axis Mundi, pek çok defalar, Gökyüzünü taşıyan bir sütun şeklinde tasarlanmıştır. İskender Galyalıları, dünyada en çok korktukları şeyin ne olduğunu sorduğunda, aldığı cevap,

10. Bibliyografik bazı bilgileri, *Le Mythe de L'éternel retour*, Paris, 1949, s. 30 vd.; *Images et Symboles*, Paris, 1952 s. 52 vd. eserlerimizde bulabiliriz.

11. Bibliyografik metin ve referanslar için bkz. Lars-Ivar Ringbom, *Graltempel und Paradies. Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter*, Stockholm, 1951, s. 255 vd., 284 vd.

12. Bkz. *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 33; *Traité d'histoire des religions*, s. 324.

Gökyüzünün çökməsi haricinde hiçbirşeyden korkmadıkları şeklinde olur. (Arrien, *Anabasis*, I, IV, 7). Aziz Patrick ve Brigit, dünyayı ayakta tutan direkler hakkında, kelt düşüncesine ait farklı bilgileri ulaştırmışlardır.¹³ Benzer inançlara Germanlerde de rastlanmaktadır: 800'lü yıllara doğru yazılmış olan *Chronicum Laurissanse breve*, Charlemagne'ın Saxonlara karşı verdiği savaşlardan biri esnasında (772), Saksonların ünlü 'Irmensûl' (*fanum et lucum corum famosum Irminsul*) kutsal ormanını ve Eresburg kentindeki tapınağı yıktırdığını bildirilmektedir. 860'lara doğru, Radolphe de Fulda, bu ünlü sütunun 'hemen herşeyi ayakta tutan, Evren'in sütunu' (*universalis columna quasi sustinens omnia*) olduğunu belirtmektedir.¹⁴ Bu kozmolojik imgeye oldukça sık rastlanmaktadır. Romalılarda (Horatius, *Odes*, III, 3), Veda'nın hakim olduğu eski Hind'de (*Rig Veda*, I, 105; X, 89, 4, vs.) kozmik direk skambha'ya rastlandığı gibi (14bis), aynı zamanda, Kanarya Adaları¹⁵ halklarında ve Kwakiutl (İngiliz hakimiyeti altındaki Kolombiya), Nad'a de Flores (İndonezya) gibi birbirlerinden uzak kültürlerde de, aynı kozmolojik imgeyi bulmaktayız. Kwakiutl'lular, bakır bir direğin, üç kozmik düzeyden (aşağıdaki dünya, Yeryüzü, Gökyüzü) geçtiğini düşünürler: Bakır direğin Gökyüzüne girdiği noktada 'yukarıdaki dünyanın Kapısı' bulunmaktadır. Bu kozmik direğin, Gökyüzünde görünen imgesi San anyolu'dur. Yeryüzünde ise, intisab törenleri adayları tarafından 'yamyamların direği' olarak adlandı-

13. *Irische texte*, I, s. 25.

14. Jan de Vries, 'La valeur religieuse du mot germanique irmis', *Cahier du sud*, 1952, s. 18-27, s. 18-19; id., *Altgermanische Religionsgeschichte*, I, Leipzig, 1935, s. 186-187. 14. bis. Burada Brahman, dünyayı, hem kozmik eksen hem de varoluşsal altyapı olarak destekleyen *urgrund* sıfatıyla, *Skambha* ile özdeşleştirilmiştir; bkz. M. Éliade, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, s. 125. Binlerce örnek arasından, bu örnek, çok eski tarihli şema ve kozmolojik imgelelerin daha sonraki dönemlerde felsefi açıdan değer kazanmalarını göstermektedir.

15. Dominik Wölfel, 'Die Religionen der vorindogermanischen Europa', *Christus und die Religionen der Erde*, Viyana, 1951, c. I, s. 163-537, s. 433.

rılan, dinî evin kutsal direği şeklinde ortaya çıkmaktadır: Bu, kesilmeden önce duaların edildiği, yarıdan fazlası dinî evin damından dışarı uzanan (bu nedenle dam kırılır: 'kırılmış dam' sembolizmini ve âyinsel önemini daha ileride göreceğiz), on ila oniki metre uzunluğunda dağ servisi (tronc de cedre) kütüğüdür.¹⁶ Törenlerde direk, temel bir görev üstlenmektedir: dinî eve kozmik bir yapı veren odur. Ayinlerde söylenen şarkılarda, ev 'Bizim Dünyamız' olarak adlandırılır ve çömezler hep birlikte şunu bildirirler: 'Ben Dünya'nın Merkezi'ndeyim (...) Ben Dünya'nın direğinin yanındayım, vs.'¹⁷: kozmik direğin kutsal sütuna ve dinî evin Evren'e benzetilmesi, Nad'a de Flores'lilerde (Endonezya) de mevcuttur. Kurban direğinin ismi 'Gökyüzü'nün Direği'dir, Gökyüzünü taşıdığı kabul edilir. Nad'a'nın doğusunda yer alan Nage halkı ise kesin olarak şunu belirtmektedir: Direk, Gökyüzü'nün Yeryüzü üzerine düşmesini engellemektedir.¹⁸

Kozmik dağlar

Başka semboller, bir tapınağın 'dünyanın merkezi' ile olan bu aynîleşmesini pekiştirmektedir. Herşeyden önce, tapınak veya kraliyet kenti kozmik dağa benzetilmektedir. Mezopotamya tapınakları şu şekilde adlandırılmışlar; 'Ev'in Tepesi', 'Fırtınalar tepesi', 'Bütün Toprakların Tepesinin Evi', vs. Oysa, birçok gelenekte, Kozmos, doruğu Gökyüzü'ne değen bir

16. Eski Hind'de benzer dualar, kurban direği (*yupa*) yapılacak olan ağaç kütüğüne yöneltilmişti: M. Éliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris 1951), s. 362 vd.

17. Bkz. Werner Müler tarafından özetlenip biraraya getirilmiş F. Boas'ın yapıtları: *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, s. 17-20.

18. P. Arndt, 'Die Megalithenkultur des Nad'a', *Anthropos*, 27, 1932, s. 11-64, s. 61-62. Hein Geldern, Assam, Batı Birmanya'da ve Celebres adalarında, menhir (tek parça taştan düşey olarak yapılmış tarih öncesi anıtı) ve âyinsel direk arasındaki bağıntıları belirtir; 'Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien', *Anthropos*, 23, 1928, s. 276-315, s. 283. Bkz.: Josef Röder, *Pfahl und Menhir*, Dominik Wölfel, prototarihsel Akdeniz'de, odundan yapılmış direğin, daha kaliteli olan bakır ve tunç devrinden kalma taş yapının (*megalithe*) yerini aldığına inanır, op. cit., s. 213.

dağ şeklinde tasvir edimiştir: Gökyüzü'nün ve Yeryüzü'nün yukarıda karşılaştıkları nokta 'dünyanın merkezi'dir. Bu kozmik dağ, gerçek bir dağ ile özdeşleştirilebilir ya da mitik olabilir—ancak, daima dünyanın merkezinde yerini almaktadır. Hint kozmo-mitolojisindeki Meru dağının durumu böyledir: 'dünyanın göbeği' biçiminde adlandırılmış olan Filistin'deki Gerizim gibi, ya da Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki Golgota gibi, gerçekte varolan dağlar için de aynı durum sözkonusudur. Bunun sonucu, dinî yapılar sembolik olarak kozmik dağlara benzetilmiştir. Örnekleri çoktur: Mezopotamya'nın ziggurat'ı tam mânasıyla kozmik bir dağdır, katları gezegenlere ait yedi göğü simgelemektedir. Hakiki *imago mundi* olan Barabudur tapınağı da bir dağ biçiminde inşa edilmiştir.¹⁹

Bu geleneklere göre, 'merkez', sadece kozmik dağın doruğu, yani dünyanın en yüksek noktası olmakla kalmaz, aynı zamanda, en 'yaşlısı'dır; zira o nokta yaratılışın başladığı noktadır. Hatta bazı kozmolojik geleneklerin, yaratılışı, terimlerini sanki embriyolojiden aldığı bir 'merkez' den itibaren açıkladıkları görülmektedir.

'Çok Aziz Olan, dünyayı bir embriyon gibi yarattı. Göbekten itibaren gelişmiş olan ambriyon gibi, Tanrı dünyayı göbekten itibaren yaratmaya başladı ve oradan diğer bütün yönlerle yayıldı' *Yoma* şunu belirtmektedir: 'dünya, Sion'dan başlanarak yaratılmıştır.'²⁰ Rabbi bin Gorion ise Kudüs'deki kaya hususunda şunları söylemektedir: 'onun adı, Yeryüzü'nün temel Taşı'dır, yani, Yeryüzü'nün göbeğidir, zira bütün bir Yeryüzü oradan itibaren yayılmıştır.'²¹

Kozmolojinin kopyası olan insanın yaratılışı da, dünyanın merkezinde gerçekleşmiştir. Mezopotamya geleneğine

19. Bkz. *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 32 vd.

20. A. J. Wensinck tarafından aktarılan mektuplar, *The Ideas of the Western Semites concerning the Novel of the Earth*, Amsterdam, 1916, bkz. 19 ve 16.

21. W. Roscher, 'Neue Omphalosstudien', *Abh. d. Königl. Sachs. Gesell. Wiss. Phil. Klasse*, c. 31. 1. 1915, s. 16.

göre, insan, 'Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki bağın' bulunduğu 'Yeryüzü'nün göbeğinde' şekillendirilmiştir. *Ahuro-mazda*, ilk insan olan Gayomerd'i, dünyanın merkezinde yaratır. Adem'in balçıktan yaratıldığı cennet de elbette Evren'in merkezinde yer almaktadır. Cennet 'Yeryüzü'nün göbeği' idi, bir Suriye geleneğine göre, diğerlerinden çok daha yüksek bir dağın üzerine kurulmuştu. Yahudi apokalipti ve *mid-rash*, Adem'in Kudüs'te, yani dünyanın merkezinde şekillendirildiğini belirtmektedir.²²

'Merkez'in kutsallığı düşüncesine uygun olan tüm bu inançların tutarlı ve tamamen eklemelenmiş özelliğinin belirtilmesi çok önemlidir. Tek tek kavramlar değil 'dizge' (sistem) oluşturan bir düşünceler (idées) bütünü sözkonusudur. Şu anda yaptığımız gibi, 'merkez'in şu ya da bu yönüne dair örnekler aktarırken sembolün genel yapısı gözden kaçırılmaktadır. Oysa, tüm bu görünümüler zincirleme olarak birbirlerine bağlıdır ve bağımlı oldukları kavramsal dizgenin ortaya çıkması için bir bütün halinde toplanmayı gerekli kılmaktadır. Burada bir örnek aktararak konumuzu sınırlayacağız: İran geleneğine göre, İran ülkesi hem 'dünyanın merkezi' ve hem de *imago mundi*'dir; çünkü kozmik dağ orada Gökyüzü'ne değmektedir. İlk insan orada yaratılmış ve Zerdüş peygamber, yine orada, bu imtiyazlı topraklar üzerinde ve 'Zaman'ın ortasında' doğmuştur. Gerçekten de İran geleneği, Evren'i (Kozmos), altı ışınli, ortasında göbek çukuru şeklinde geniş bir delik bulunan bir çark biçiminde tasarlamaktadır.²³ İranlıların Ülkesi (*airyanem vaejah*) dünyanın merkezi ve kalbidir.²⁴

Sâsânî geleneğine göre, Zerdüş'tün doğduğu şehir Shiz,

22. Bkz. referans *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 36-37

23. Bkz. *Bundahishn*, V, ve Lars-Ivar Ringbom tarafından yeniden oluşturulan kart, *Graltempel und Paradies*, s. 280, şek. 81. Bkz. Henry Corbin'in aydınlatıcı yorumu, 'Terre celeste et Corps de resurrection d'apres quelques traditions iraniennes', *Eranos-Jahrbuch*, XXII, Zürih, 1954, s. 97-194, s. 114 vd.

24. *Videvdad*, I, 3; Ringbom, s. 292.

Evren'in merkezinde yer almaktadır.²⁵ Bir pehlevi metni, Zerdüş'tün 'Zaman'ın ortasında', yani insanın yaratılışından altıbin yıl sonra ve yeniden dirilişten altıbin yıl önce yaşadığını belirtmektedir. Kalbin, bedeninin tam ortasında bulunması gibi, 'İran ülkesi, diğer tüm ülkelerden daha değerlidir, zira o, dünyanın merkezine yerleştirilmiştir.'²⁶ İşte bu nedenle İranlıların 'Kudüs'ü olan Shiz, kraliyet gücünün başlangıçtan beri gelen yeri olarak kabul edilmektedir.'²⁷ Sasani kralı II. Hüsrev'in hükümdarlığı tüm bunları sembolik olarak göstermektedir: O, Evren'i temsil ederdi.²⁸ Böyle bir düşünce, sadece İranlılara özgü değildir. Antik Yakın Doğu'nun *Weltanschauung*'u da (dünya tasavvuru) aynı düşünceye sahipti: Kraliyet siteleri, Evren'in birer imgesi idiler. Ve kral, kozmokrat, *Axis mundi*'yi, Kutup'u canlandırmaktaydı.²⁹

Mimarî ve kozmogoni

Daha önceki satırlarda, Merkez'in kozmogonik anlamı verilmişti: Her yaratılış, kozmogoni (Evren'in yaratılışı) veya antropogoni (İnsan'ın yaratılışı) olsun, bir merkezde yerini almakta ya da bir merkezde başlamaktadır. Merkezin, düzeydeki kopuşun (repture de riveau) meydana geldiği, mekânın kutsallaştığı ve bu şekilde en üstün hakikate dönüştüğü yer olduğu hatırlanırsa, bu olayların başka türlü gelişemeyeceği anlaşılmış olur. Yaratma olayı, bir hakikat yoğunluğu, diğer bir deyişle, kutsalın dünyada aniden belirmesini gerektirmektedir. Bunun sonucu olarak, her inşaat ya da imalatın kendine örnek aldığı model Evren'in yaratılışıdır. Dünyanın yaratılışı, referans düzlemi ne olursa olsun, insanın yaratıcı her türlü

25. Ringbom tarafından bir araya getirilmiş ve yorumlanmış referanslar, s. 294 vd. ve passim.

26. Saddar, LXXXI, 4-5; Ringbom, s. 327. Bkz. H. Corbin, op. cit., s. 153 vd.

27. Bkz. Ringbom, s. 295 vd; H. Corbin, s. 123 vd.

28. Ringbom, op. cit., s. 75 sq.; H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953, s. 19 vd.

29. L'Orange, op. cit., s. 13 et passim

davranışı için ana örneği teşkil etmektedir. Vedic dönemi Hind'de, bir toprak parçası, ateş tanrısı Agni'ye ithaf edilmiş bir ateşgedenin inşası sayesinde meşru yollardan elde edilmiş sayılırdı. Ancak böyle bir yapı, Yaratılış'ın mikrokozmetik taklidinden başka birşey değildi. Gerçekten de, *Çatapatha Brahmana*'ya göre, içerisine kil katılarak karıştırılan su, ilksel Su-yu temsil etmektedir; mezbaha temel teşkil eden kil Yeryüzüdür; yan duvarlar, Atmosfer'i temsil etmektedir, vs.³⁰ Mezbah inşa edilirken, kozmogoni yinelenmekteydi. Böylelikle, tutulan toprak parçası, kaotik durumdan, düzenli duruma geçiş yapmaktaydı; 'düzenlenmiş' (cosmisé) olmaktaydı.

Bir toprak parçasına sahip olmanın, bir köyün kurulmasının yada, dinî bir evin inşa edilme fikrinin, Evren'in yaratılışının sembolik yinelenmesini temsil ettiğini gösteren çok sayıda örnek verilebilir. Bir merkezden itibaren oluşturulan daire ya da kare, bir *imago mundi*'dir. Görünen Evren'in, bir merkezden itibaren genişip dört ana yöne yayılması gibii, köy de bir kesişme noktası çevresinde oluşmaktadır.³¹ Köyün dört bölüme ayrılması, Evren'in dört ufka ayrılmış olmasına denk düşmektedir. Köyün ortasında genellikle boş bir yer bırakılmaktadır; Orada, daha sonra, damı, sembolik olarak Gökyüzü'nü temsil edecek olan (bazı durumlarda, Gökyüzü, bir ağacın tepesi ya da bir dağ imgesi ile belirtilmiştir), âyinin icrâ edildiği bir ev inşa edilecektir.³² Aynı dikey ekseninde, diğer uçta, bazı hayvanlar (yılan, timsah, vs.) ile ya da karanlıkların ideogramı ile simgelenen ölümlerin dünyası yer almaktadır.³³ Köyün kozmik sembolizmi, dinî yapının ya da kültün icrâ edildiği evin yapısında yinelenmiştir. Yeni Gine'de bulunan Waropen'de 'insanların evi' köyün ortasında yer almak-

30. *Çatapatha Brahmana*, I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 vd.; bkz. *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 121 vd.

31. C. Tj. Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954, s. 11.

32. Berthling; *ibid.*, s. 8.

33. Bu ikonografik özelliğe Çin, Hindistan, Endonezya ve Yeni Gine'de rastlanmaktadır; bkz. Bertling, *op. cit.*, s. 8.

tadır: çatısı Gökkubbeyi temsil etmekte, dört duvar, mekânın dört yönüne denk düşmektedir. Ceram'da (Endonezya'daki adalar grubundan birisi), köyün kutsal taşı Gökyüzü'nü simgelemekte ve onu taşıyan taştan yapılmış dört sütun Gökyüzü'nü ayakta tutan dört direği canlandırmaktadır.³⁴ Kuzey Amerika'da da benzer örneklerle rastlanmaktadır.

Eski İtalya ve Cermenlerde de benzer anlayışlarla karşılaşmak bizleri şaşırtmamaktadır: zira, burada, çok yaygın arkaik bir düşünce sözkonusudur. Bir mâbedin ya da bir şehrin inşası, Evren'in 'inşasının' tekrar edilmesine denk düşmektedir: bir merkezden itibaren, dört ufuk dört ana yönde belirlenmektedir.³⁵ Romalı *mundus*, dört parçaya bölünmüş yuvarlak bir çukurdu, bir taraftan Evren'in imgesi iken diğer taraftan, insan meskenlerinin örnek bir modelini oluşturmaktaydı. *Roma quadrata*'nın bir kare biçiminde değil, dört parçaya ayrılmış bir şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmiştik.³⁶ *Mundus*, tabii olarak *omphalos*'a, yani, Yeryüzü'nün göbeğine benzetilmiştir: Kent, *orbis terrarum*'un ortasında yer almaktaydı.³⁷ Bu düşüncelerin, Cermen kentlerinin yapılarını da açıklığa kavuşturduğu kanıtlanabilir.³⁸ Aynı kozmolojik şema ve âyinsel senaryoyu, çok çeşitli kültürel bağlamlarda görmekteyiz: bir toprak parçası üzerine yerleşmek, bir dünyanın kurulmasına eşdeğerdir.

Hindistan'da, bir evin inşası mevzubahis olduğunda aynı sembolizm anlayışını bulmaktayız. İlk taşın yerleştirilmesinden önce, müneccim, dünyayı taşıyan yılanın üzerinde bulunan kurulma noktalarını belirlemektedir. Bir işçi ustası bir kazığı yontar, yılanın başını sabitleştirmek amacıyla kazığı, tam

34. Bkz. referans Bertling, op. cit., s. 4-5

35. Bkz. Carl Hentze'deki sembolik özellik, *Bronzezeit, Kultbauten Religion im alten China der Chang-Zeit*, s. 198 vd., et passim.

36. *Mundus* üzerine, bkz. Werner Müller, *Kreis und Kreuze. Untersuchungen zur sakralen Siedlung bei Italikern und Germanen*, Berlin 1938, s. 61 vd.; *Roma quadrata* üzerine, ibid., s. 60, F. Altheim.

37. W. H. Roscher, W. Müller'de, *Kreis und Kreuz*, s. 63.

38. W. Müller, op. cit., s. 65 vd.

olarak belirlenen noktada toprağa girdirir. Daha sonra, bir temel taşı, kazığın üstüne yerleştirilir. Böylelikle, köşe taşı, tam olarak 'dünyanın merkezinde' yerini almaktadır.³⁹ Diğer taraftan, kurma fiili, Evren'in düzenlenmesi eylemini yinelemektedir; zira, kazığı yılanın başına sokmak ve 'sabitleştirmek', Soma'nın ya da Indra'nın ilksel jestini taklit etmektir; *Rig Veda*'da belirtildiği gibi, Indra 'yılanı kendi yatağında öldürdüğünde' (VI, 17, 19) ve Indra'nın şimşegi onun 'kafasını koparttığı'nda' (I, 52, 10) da aynı durum sözkonusudur. Yılan burada, kaosu, şekilsizliği, görünmezliği sembolize etmektedir. Kafasının kopartılması ise, yaratma eylemine ve gerçekleşmemiş olandan, şekilsizlikten, biçimselliğe geçişe eşdeğerdir.

Burada şunu belirtelim, bu son örnekte, bir tapınak ya da kutsal bir kentin tesisi değil, basit bir evin inşası mevzubahistir. Bizi ilgilendiren iki konu, —yani, Evren'in yaratılışının tekrarı ve merkez sembolizmi—, sadece kutsal mimarîye özgü değildir: bizim modern görüşümüze göre, kutsal-dışı bir mesken olan bir yerin inşası sözkonusu olduğunda da aynı âyin ve semboller bulunmaktadır. Oysa, bu konuda yanıldığımız açıkça ortadadır; geleneksel toplumların insanı için, mesken profan değildir; mimarî yapısıyla, aynen bir tapınak gibi kutsallaştırılmıştır. Bu, önemli bir sorunu da beraberinde getirmektedir: insan meskenleri sembolizmi mi dinî yapı sembolizminden türemiştir, yoksa tersi mi olmuştur? Bu sorunun cevabını ileride vermeyi deneyeceğiz.

Templum-tempus

Şimdi yapacağımız ise, tapınaklar sembolizminin yine önemli bir yönünü aydınlatmak olacaktır. Eğer dinî yapı 'dünyanın merkezi'nde kurulmuş ve yapımın ritüeli (usûlü) Ev-

39. Bkz. *Le Mythe de l'éternel retour*, s. 40'daki atıflar. Ateş mezbahının yeri, Doğu'ya dönülerek ve bir mızrak atılarak (çamy) belirlenirdi: mızrağın toprağa saplandığı ve dikili kaldığı yer 'merkez'i' oluştururdu, *Pancavimça Brahmana*, XXV, 10, 4 ve 13, 2; Bkz. A. Coomaraswamy, 'Symbolism of the Dome', s. 21, n. 28.

ren'in yaradılışını (kozmogoni) taklid etmekte ise, bunun neticesinde, dinî yapı Evren'in bir sureti, bir *imago mundi* haline gelmekteyse, dinî binanın yapısında, zamansal sembolizmle karşılaşmaya hazır olmalıyız. Zira Evren (Kozmos) yaşayan bir organizmadır, dolayısıyla doğal ve devrî zamanı, yani yılı oluşturan, çembersel zamanı da ihtiva etmektedir. Bu zamansal sembolizme bazı geleneklerde rastlanaktayız. Örneğin, Flavius Joseph'in (Ant. Jud., III, 7; 7) Kudüs mâbedine dair verdiği bilgilerde: dinî yapının üç bölümü üç kozmik bölgeye uygun düşmektedir (avlu 'denizi', yani alt bölgeleri; Beytü'l-makdis Yeryüzü'nü ve Kudsü'l-akdes Gökyüzü'nü temsil etmektedir); masanın üzerinde yer alan on iki ekmek, yılın on iki ayıdır; yetmiş kollu şamdan yedilikleri (decans) (yedi gezegenin onluklar halinde zodyak burçlar kuşağına bölünmesini) temsil etmektedir. Mâbed inşa edilirken yalnızca bir dünya kurulmuyordu, aynı zamanda kozmik zaman da kuruluyordu.

Templum ve *tempus* arasındaki etimolojik yakınlığı, her iki terimi de 'kesişme' kavramıyla yorumlayarak açıklayan ilk kişi olma şerefi Hermann Usener'e aittir.⁴⁰ Daha sonra yapılan araştırmalar, bu buluşu daha da belirgin hale getirmişlerdir: Uzaysal ve zamansal (specio-temporel) bir ufukta, *templum* uzaysal bir 'dönemeci', *tempus* ise zamansal bir 'dönemeci' belirtmektedir.⁴¹

Kutsal bir yapının zamansal sembolizmi, eski Hind'de de tanık olarak gösterilmektedir. Veda dönemi Hind mezbahı, Paul Mus'e⁴² göre, maddileştirilmiş zamandır. *La Çatapatha Brahmana* (X, 5, 4, 10) bunu açıkça söylemektedir: 'Ateşin mezbahı Yıl'dır (...). Geceler, çiti ören tuğlalardır ve bunların sayısı 360'dır, çünkü bir yılda 360 gece bulunmaktadır. Günler ise *yapusmati* tuğlasıdır, bunların sayısı 360'dır, çünkü bir

40. H. Usener, *Götternemen*, 2. baskı, Bonn, 1929, s. 191 vd.

41. Bkz. W. Müller, *Kreis und Kreuz*, s. 39. Bkz s. 33 vd.

42. *Barabudur*, I, s. 384.

yılda 360 gün mevcuttur. 'Diğer taraftan, Yıl *Prajapati*'dir (kozmik tanrı). Her yeni Vedik mezbahın inşasıyla, sadece Evren'in yaratılışı tekrarlanmakla ve Parajapati yeniden canlanmakla kalmaz, aynı zamanda 'Yıl' yeniden inşa edilir, yeniden 'yaratılarak' zaman yenilenir.⁴³

Burada şunu belirtmek gereklidir: bu tür kozmogoniko-zamansal anlayışlar sırf gelişmiş uygarlıklara özgü değildir: Kültürün arkaik evrelerinde de bu tür anlayışlarla karşılaşmaktadır. Örneğin, bazı Algonkin (Odjibwa, vs) ve Siyu (Dakota, Omaha, Winnebago, vs) kabilelerinde, katılım törenlerinin gerçekleştiği kutsal kulübe, Evren'i temsil etmektedir. Damı gökkubbeyi simgelemekte, tabanı Yeryüzü'nü, dört duvar ise kozmik mekânın dört yönünü temsil etmektedir. Mekanın âyinsel inşası, üçlü bir sembolizm ile belirtilmiştir: dört kapı, dört pencere ve dört renk dört ana yönü ifade etmektedir.⁴⁴ O halde, kutsal kulubenin inşası kozmogoniyi tekrarlamaktadır, zira bu küçük ev Dünya'yı temsil etmektedir.⁴⁵ Oysa, Dakotalar, 'Yıl, Dünya'nın etrafındaki bir çemberdir'⁴⁶ —yani kendi kutsal kulübelerinin etrafında dolanan bir çember— demektedirler. Yılı, dört ana yön içerisinden ilerleyen bir akış olarak algılamaktadırlar.⁴⁷ Kutsal kulübeyi, Evren'e özdeş tutan Lenapelar'a göre, Yarattıcı, eli *Axis Mundi*'nin karşılığı olan merkezî sütunda olmak üzere, gökkubbenin doruğunda oturmaktadır. 'Dünya'nı yaratılışı' şeklinde adlandırılan bayram esnasında, kulubenin içinde —Evren'in

43. Oluşturulmuş zaman üzerine, bkz. Paul Mus, *Barabudur*, c. II, s. 733-789.

44. Werner Müller tarafından gruplandırılıp yorumlanmış kaynaklara bkz., *Die blaie Hütte. Zum Simbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern*, Wiesbaden, 1954, s. 60 vd.

45. Mitoslar, bu kozmik sembolizmi açıklamakta ve doğrulamaktadır: ilk katılımın sahnesi Bütün Kozmos oldu; Werner Müller, op. cit., s. 63.

46. W. Müller, op. cit., s. 133.

47. Ibid, s. 134. Kozmos'un, Ev sıfatıyla, uzaysal-zamansal anlayışı, *Çatapatha Brahmana* tarafından formüle edildiği şekliyle, I, 66, 1, 9: 'Yıl'ı kazanan tek kişi onun kapılarını bilendir, zira, içeriye nasıl gireceğini bilmeyen kimse için ev ne işe yarar?'

merkezinde—, bir dans sunulmakta, ve dansçılar, bu merkezî sütun çevresinde gelişim göstermektedirler.⁴⁸ Benzer bir sembolizm içeren, daha başka törenler de sayılabilir; örneğin, Kaliforniya'nın Karukları, Yurokları ve Hupa kabilelerinin 'Dünyanın Yenilenmesi' şeklinde adlandırdıkları ve kozmogoninin âyinsel yinelenmesinin bir taraftan dünyanın merkezî sembolizmini, diğer taraftan ise uzayın inşası ve kozmik zamanın yenilenmesini ihtiva eder...⁴⁹

Uzaysal-zamansal sembolizm, sözcük dağarcığıyla da aydınlığa kavuşturulmaktadır. Yokutlar, 'dünya' terimini, 'yıl' anlamında kullanırlar: 'dünya geçti', yani 'bir yıl akıp gitti' derler. Yukiler de, 'yıl'ı, 'Yeryüzü' ya da 'dünya' kelimeleriyle ifade etmektedirler. Aynen Yokutlar gibi, bir yıl sona erdiğinde 'Yeryüzü geçti' derler.⁵⁰ Kriler'de (Cris) de, 'dünya', 'yıl'ı belirtmektedir ve Saltolar, Yeryüzü ve yılı eşit olarak bölerler.⁵¹

Sembolizm ve tarih

Kuzey Amerikan toplumlarının inançlarını aktarmakla, ileride ele almayı düşündüğümüz probleme, yani, dünyanın merkezlerinin, dinî yapıların ve konutların tüm kozmolojik-mimarî sembolizminin kökenine ve tarihine giriş yapmış olduk. Problem son derece zor; burada, sorunu tüm karmaşıklığıyla ele alma veya çözümleme gibi bir iddiamız yok. Aynen diğer kültür olguları —Mitoloji, sosyal ve ekonomik yapılar, maddî uygarlık— gibi, kozmolojik anlayışların ve onların mimarî sembolizm alanında uygulanmalarının da bir tarihi bulunmaktadır: bir kültürden diğerine geçişte, zorunlu olarak zen-

48. W. Müller op. cit., s. 135.

49. A. L. Kroeber ve E. V. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native North-West California*, Antropological Record, XIII, Nr. I, University of California, Berkeley 1949.

50. Kroher, *Handbook of the Indians of California*, Washington, 1925, s. 498 ve 177.

51. A. I. Hallowell, *American Anthropologist*, N. S. 39, 1937, s. 665. Meksika piramidinin 364 basamağı veya 366 hücresi olduğunu hatırlayalım.

ginleşme ya da fakirleşme şeklinde bazı değişikliklere uğramışlar, bünyelerinde yer aldıkları toplumlar tarafından farklı biçimlerde özümsemiş ve değerlendirilmişlerdir. Birkaç örnek verelim: Karl Lehmann, kutsal anıtların göksel sembolizminin Batıya sirayetini, İlkçağ'dan Ortaçağ'a kadar olan dönemde göstermiştir: Alexander Coburn derin bilginin ürünü *The 'Dome of Heaven' in Asia* (Asya'da Gökkuşbu) adlı eserinde araştırmaları Asya'ya kadar uzatır.⁵² Bu yazarın düşüncesine göre, Batılı mimarlar tarafından ifade edildiği şekliyle gökkubbe (dome celeste) sembolizmi, miladi ilk bin yılda Hindistan ve Pasifik'e kadar tüm Asya'ya yayılmıştır. Şunu belirtelim ki Soper⁵³, sadece Batı'da hazırlanıp olgunlaştırılmış olan ve ona göre, dünyanın diğer noktalarında bağımsız şekilde keşfedilemeyecek derecede karmaşık olan formüllerin ve mimarî tekniklerin yayılımı ile ilgilenmektedir. Fakat Soper, örneğin Çin ve Hindistan'a Batılı desteğin öncülüğünü yapan temel mimarî biçimler üzerinde tartışmamaktadır. Soper'in savını bütünüyle kabul ettiğimizi farzedelim; böyle bir durumda, Batı kaynaklı yeni etkilerin, özellikle olgunlaşmamış mimarî tarzların aktarılması neticesinde meydana geldiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Asya'nın dinî anıtlarında görülen gökkubbe sembolizminin, Batılı düşünce ve tekniklerin bir neticesi olduğu sonucuna varılamaz. Bu tür bir sembolizmin, bin yıldan daha önceleri, Hindistan'da geniş olarak işlendiğine inanabilmek için, Coomaraswamy'nin *The Symbolism of the Dome* (Kubbe Sembolizmi) adlı eserini okumak yeterlidir.⁵⁴

52. 'The Dome of Heaven', *The Art Bulletin*, XXVII, s. 1 vd.

53. A. C. Soper, 'The Dome of Heaven in Asia', *The Art Bulletin*, XXIX, 1947; s. 225-248. Akdeniz sanatının Orta Asya sanatı üzerine etkilerini görmek için bkz. Mario Bussagli, 'L'influsso classico ed iranico sull'arte dell'Asia centrale', *Rivista dell'Istituto Nazionale d' Archeologia e Storia dell'arte*, Nuova Serie, II, 1953, s. 175-262.

54. Burada söz konusu olan, Doğu Avrupa'nın tarih öncesinde, Yakın-Doğu ve Kafkasya'da görülen kozmik-mimarî sembolizmdir; Ferdinand Bork, *Die Geschichte des Weltbildes*, Leipzig, 1930; Richard Pittioni, 'zum Kulturgeschichtlichen Alter des Blockbaues', *Wiener Zeitschrift für Volkskunde*, XXXVI, 1930, s. 75

Bu örnek bilgilendiricidir; zira, tarih tarafından taşınmış olan dışarıdan desteğin, yerli inançlar temeli üzerine nasıl biriktiğini ve yeni ifadelerin doğuşuna ne şekilde meydan verdiğini göstermektedir. Bunun en bariz örneğini, *Barabudur* tapınağı oluşturmaktadır. Paul Mus, bu anıtın ne şekilde, Hind düşüncesinin bir toplamını temsil ettiğini açıklamaktadır; mimarî formülünün menşei, Mezopotamya uygarlığına ait kozmolojik bir şemaya uzanmaktadır. Zira, Hindlilere ait, yedi veya dokuz gök gezegeni anlayışı, muhtemelen babil kökenlidir. Bu olgular açıklığa kavuşturulduğunda, bir diğer sorun kendini göstermektedir: Hind ve Endonezya halkları, Mezopotamya uygarlığının muhtemel etkilerine maruz kalmadan önce, dünyanın merkezi sembolizmini ve üç düzeyin kozmolojik şemasını tanımıyorlar mıydı? Bu sorunun cevabı, ancak doğrulayıcı nitelikte olabilir. Gerçekten de, sadece eski Hind ve Endonezya'da değil, Hind-Mezopotamya etkilerinin henüz hissedilmediği bazı arkaik toplumlarda da, üç kozmik bölgeyi birbirine bağlayan kozmik dağ veya merkezi ağaç sembolizmine rastlanmaktadır. Örneğin, Malacca yarımadasının Pigmees Semang'larında⁵⁵, Tibetlilerin eski dinleri Bon'a özgü olan kozmik üçe bölünme, Hind tesirinden çok önceleri mevcuttu.⁵⁶ Üçlü grup (triade) ve üç rakamının sembolikliği, Eski Çin ve Avrasya'da geniş yer tutmaktadır.⁵⁷ Avustralyalılar'da ise, Dünya'nın merkezi sembolizmi önemli bir görev üstlenmektedir.

Benzer bir durumla, Orta ve Kuzey Asya'da karşılaşmaktayız. Güney kökenli kozmolojik şemaların, kuzey kutbunda

vd.; Leopold Schimidt, 'Die Kittinge. Probleme der Burgenladischen Blockbausppeicher', *Burgenladische Heimatblätter*, X, Heft 3, 1950, s. 97-116.

55. M. Éliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, s. 253 vd.

56. Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Wiesbaden, 1950, s. 139.

57. E. Erkes, 'Ein Marchenmotiv bei Lao-tse', *Sinologica*, III, 1952, s. 100-105; P. Cyrill u. K. Karansinki, *Tibetische Medizinphilosophie*, Zürich, 1953, s. 320 ve passim.

yer alan Sibiry'a'ya değin yayıldığını bizler de bilmekteyiz. Orta ve kuzey Asyalıların anlayışı, yedili, dokuzlu veya onaltılı gökyüzü kavramı, Mezopotamya düşüncesine ait yedi gökyüzü gezegeni düşüncesinden türemektedir.⁵⁸ Fakat, dünyanın merkezi sembolizmi, ve kutsal mekânın ve Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki iletişimin mitik-âyinsel karmaşıklığı, Orta ve Kuzey Asya'da, Hind-Mezopotam etkisi ortaya çıkmadan evvel zaten mevcuttu. Asırlarca, üst üste gelen dalgalar halinde kendini gösteren bu etkiler, daha eski ve daha basit yerli kültür zemini üzerine birikirler. Orta ve kuzey Asya'daki tüm insan konutlarının yapısında, üç kozmik bölgeyi birbirine bağlayan Ağaç veya Direk sembolizmini görmek mümkündür. Ev bir *imago mundi*'dir. Gökyüzü, merkezî bir sütun tarafından ayakta tutulan sınırsız bir çadır şeklinde tasarlanmıştır: Diğer bir deyimle, çadırın kazığı veya evin merkezdeki direği, dünyanın sütunlarına benzetilmiş ve bu isimle belirtilmişlerdir.⁵⁹ Merkezî direk, kuzey kutup bölgesindeki Amerikalı ve Asyalı ilkel halkların meskenlerinin karakteristik bir unsurunu oluşturmaktadır. Önemli bir âyinsel görev ve sahiptir: Göksel Yüce Varlık onuruna adanan kurbanlar ve yöneltilen dualar bu direğin ayağında gerçekleştirilmektedir.⁶⁰ Aynı sembolizm, Orta Asya'nın hayvan yetiştirici çoban topluluklarında da muhafaza edilmiştir. Ancak burada, orta direkli koni biçimli çadırın yerini yurt (mongolların deri

58. Gerekli kaynaklar ve tartışmalar *Le Chamanisme*, s. 251 vd., 435 vd.'de bulunabilir.

59. M. Éliade, *Le Chamanisme*, s. 235 sq, Bkz. G. Rank, *Die Heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, *FF Communications*, No. 137, Helsinki, 1949, s. 91 vd., 107 vd.; Dominik Schröder, 'Zur Religion der Tujen des Sininggebiete, Kukunor', *Anthropos*, 48, 1953, s. 202-259, s. 210 vd.

60. W. Schmidt, 'Der heilige Mittelpfahl des Hauses', *Anthropos*, 35-36, 1940-1941, s. 966-969; P. M. Hermanns, 'Uiguren und ihre neuentdeckten Nachkommen', *Anthropos*, 1940-1941, s. 90 vd.; G. Rank, op. cit., s. 110 vd., Direk (*axis mundi*) veya dalları olmayan ağaç (Dünya Ağacı), gökyüzüne ulaştıran bir merdiven olarak kabul edilmiştir: Şamanlar bu merdiveni, göksel yolculuklarında tırmanmaktadırlar; M. Éliade, *Le Chamanisme*, s. 118 vd., ve passim.

çadırı—Ç.N.) almıştır. Direğin mitik-âyinsel işlevi, dumanın çıkışı için çadırın üst kısmında bırakılan deliğe geçmiştir.⁶¹ Konutun ortasına dikilmiş kutsal direğe, Afrika'da Hami ve Hamitoid çoban toplumlarında da rastlanmaktadır.⁶²

Bu ogular bütünü, dünyanın merkezi sembolizminin, antik Yakın-Doğu'da bilgece hazırlanmış olan kozmolojilerden önce geldiğini kanıtlamaktadır. 'Dünyanın merkezi' ifadesi, Kwakiutl⁶³ ve bazı Zuni⁶⁴ mitoslarında, kelimesi kelimesine ve aynı sembolizmle yüklü olarak yer almaktadır. Yakın zamanda yapılan bir çalışmada⁶⁵, E. de Martino Avustralyalı Arunta kabilesinin Achilpa halklarında, kutsal direğin (ka-uwa-auwa) mitolojik-âyinsel unsurlarını anlaşılır bir biçimde açıklamaktadır. Bu halkın geleneklerine göre, ilâhî Varlık Numbakula, mitik zamanlarda, gelecek Achilpaların topraklarını 'düzenlenmiş' (cosmisé), atalarını yaratmış ve kurumlarını kurmuştur. Numbakula, bir zamk ağacı kütüğünden kutsal direği biçimlendirdikten ve onu kan ile ovduktan sonra, kutsal direğe tırmanarak Gökyüzünde kaybolur. E. de Martino, toprağın örgütlenmesinin, bir merkezden itibaren yayılan 'kozmiğeleştirme'ye (evrenleştirme) tekabül ettiğini ve *kauwa-auwa* direğinin, kozmik eksenini temsil ettiğini göstermiştir; direğin âyinsel rolü, bu açıklamayı tamamıyla doğrulamaktadır. Yolculukları esnasında, Achilpalar kutsal direği daima beraberlerinde götürürler ve takip edilecek yöne, direğin eğimi doğrultusunda karar verirlerdi. Devamlı yer

61. M. Éliade, *Le Chamanisme*, s. 238; G. Rank, op. cit., s. 222 sq. Şamanlar bu açıktan uçmaktadırlar; *Le Chamanisme*, s. 238.

62. W. Shimidt, 'Der heilige Mittelpfahl', s. 967. Merkezi direğin daha sonraki mitolojik-dini değer kazanması üzerine bkz. Evel Gasparani, *I Riti popolari slavi*, Venedik, 1952, Istituto Universitario di Ca'Foscari, s. 62, vd.; id., 'La cultura lusaziana e i protoslavi', *Ricerche Slavistiche*, I, 1952, s. 88.

63. W. Müller, *Weltbild und kult der Kwakiutl-Indianer*, s. 20.

64. Bkz. Elsie C. Parson, *Pueblo Indian Religion*, Chicago, 1939, s. 218 vd., R. Pettazzoni tarafından çevrilip yorumlanmış mitos, *miti e Legende III*, Torino, 1953, s. 520 vd.—özellikle s. 529.

65. E. De Martino, 'Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini', *Studi e Materiali di Storia della Religioni*, XXIII, 1951-1952, s. 51-56.

değiştirmelerine rağmen, bu şekilde hiçbir zaman 'dünyanın merkezinden' uzaklaşmazlar, daima bir merkeze bağlı kalarak Numbakula'nın kaybolduğu Gökyüzü ile iletişimi sürdürürlerdi. Direğin kırılması bir felakettir; bir anlamda 'dünyanın sonu', kaosa geri dönüştür. Spencer ve Gillen, kutsal direğin kırıldığında, bütün bir kabilenin üzüntüye kapıldıklarını, bir süre amaçsızca dolaştıklarını ve sonunda toprağa diz çökerek kendilerini ölüme bıraktıklarını gösteren bir mitosunu aktarmaktadırlar.⁶⁶

Bu son örnek, merkezin kozmolojik (düzenleyici) işlevini ve soteryolojik (kurtarıcı) görevini açıkça göstermektedir. Alchilpalar, hakiki *axis mundi*, âyinsel direk sayesinde, ilâhî alan ile iletişim kurabildiklerini düşünmektedirler. Bir toprağın örgütlenmesi, 'kozmize edilmesi', onun kutsallaştırılmasına tekabül etmektedir. Böylece, ne denli karmaşık olursa olsun, her tapınak ya da dinî yapı sembolizminin temelinde, düzeydeki kopuşun gerçekleştiği bir mekânın, kutsal mekânın birincil deneyi bulunmaktadır.

Kendi Evrenini yaratmak

Bu anlattıklarımızın getirdiği sonuçlara daha ileride değineceğiz. şimdilik şunu belirtmekle yetinelim: Bir toprak parçasında ikamet etmek, yani yerleşmek, bir konut inşa etmek daima, bütün bir topluluğun varoluşunu angaje eden hayatî bir kararını içermektedir. Bir bölgeye 'yerleşmek', onu örgütlemek, orada ikamet etmek, varoluşsal bir seçimi ř erektiren eylemlerdir: bu, onu 'yaratarak', sorumluluğunu üstlenmeye hazır olduğumuz 'Evren'in seçimidir. Daha önce gördüğümüz üzere, her insan yerleşimi, bir Merkez'in tesbitini ve ufukların tasarlanmasını ihtiva etmektedir, yani toprağın kozmize edilmesini ve bu bölgenin, tanrılar tarafından yaratılmış ve yine onla-

66. Spencer ve Gillen, *The Arunta*, London, 1926, I, s. 388; E. de Martino, op. cit., s. 59. şoktav Hintlilerinin, kutsal direk ve uzak yerlere yolculukta oynadığı rol ile ilgili gelenekleri için, bkz. R. Pettazzoni, De Martino'nun makalesi üzerine not, s. 60.

rın ikamet ettiği örnek Evren'in benzeri olan bir Evren'de dönüşümünü içermektedir. O halde, bir ülkenin tamamına sahip olma biçiminde veya basit bir konut edinme şeklinde olsun, her türlü insan yerleşimi, Kozmogoniyi (Evren'in yaratılışını) yinelenmektedir. Genelde kozmogonik mitos bir 'meydana getirme', bir 'eser' veya bir 'yaratma' ile ilgili olan her türlü mitos ve âyinin modelini oluşturmaktadır.

Eğer, yaşamak amacıyla seçilmiş olan mekânı 'kozmize etmek' için Evren'in yaratılışının (kozmogoninin) sembolik olarak yinelenmesi daima gerekliyse, arkaik insanlığın kültürel tarihi bu evrenleştirmeyi (cosmisation) gerçekleştirmenin çeşitli yollarını tanımaktadır. Bizim konumuz açısından, iki kültürel tarza ve iki tarihsel evreye tekabül eden iki tutumu ayırmak yeterlidir: (1) Bir toprak parçasının, dünyanın merkezi sembolizmiyle 'kozmize edilmesi'; bu işlem, Evren'in yaratılışını (kozmogoni) taklid eden bir işlemdir; ancak burada sözkonusu olan, yukarıdaki ile iletişimi sağlayabilmek için, bir merkezin basit yansımasına indirgenmiş bir kozmogonidir. (2) Kozmogoninin daha dramatik bir yinelenişini içeren 'kozmikleştirme'; gerçektende, belirli bir kültür tipinden itibaren, Evren'in yaratılış mitosu (kozmogonik mitos), Yaradılışı, ilksel bir devin (*Ymir, Purusha, P'an-ku*) öldürölüşüyle izah etmektedir: bu devin uzuvları farklı kozmik bölgelere hayat vermektedir. Diğer mitos gruplarına göre, ilksel Varlık'ın kurban edilmesi sonucunda, onun cevherinden sadece Evren değil, aynı zamanda besin bitkileri, insan ırkları ya da farklı sosyal sınıflar da kaynaklanmaktadır. Bizim konumuzu ilgilendiren de işte bu türden mitoslardır. Bir 'yapı'nın (ev, teknik yapı veya rûhânî eser) sürekliliğini koruyabilmesi için canlanmış olması, bir yaşama ve bir ruha sahip olması gereklidir. Ruh 'aktarımı', ancak kanlı bir kurban verilmesi neticesinde mümkün olabilir. Dinler tarihi, etnoloji, folklor, Bauopfer'in (yani, bir yapı inşaatı uğruna verilen kanlı ya da sembolik kurbanlar) sayısız biçimlerini bilmekte-

dirler. Bu mitik-âyinsel kompleksi diğer çalışmalarımızda incelemiştik.⁶⁷ Burada, bu mitik-âyinsel kompleksin, başlangıçtan beri varolan bir varlığın kurban edilişini açığa vuran Evren'in yaradılışı mitolojisiyle ortak olduğunu belirtmek yeterlidir. Kültürel tarih perspektifinde, Bauopfer'in (inşaat kurban töreni) mitik-âyinsel kompleksi, ilk çiftçilerin *Weltanschauung*'unun (Alman etnoloji terminolojisinde *Urpflanzen* şeklinde adlandırılmaktadır) bütünleyici unsurunu oluşturmaktadır.

Burada şu noktayı unutmayalım: bir bölgeye yerleşmek, aynen bir meskenin inşası gibi, önceden yapılması gereken bir 'kozmiikleştirme'yi içermektedir. Bu kozmiikleştirme işlemi, sembolik (merkezin tesbiti) veya âyinsel (kuruluş kurbanı, başlangıçtaki kozmogonik paylaşımın kopyası) olabilmektedir. 'İçerisinde ikamet edilmeyen kaos'u bir 'Kozmos'a dönüşme şekli nasıl olursa olsun amaç aynıdır; mekânı kutsallaştırmak, tanrılar tarafından ikamet edilen mekâna özdeş kılmak ya da bu aşkın mekânla iletişim kurmaya elverişli bir duruma getirmektir. Oysa, bu işlemlerin herbiri, insanın hayatî bir karar almasını zorunlu kılmaktadır; dünyaya, ancak onu yaratma sorumluluğunu üstlenerek yerleşilebilir. Madem ki insan daima ilâhî modelleri taklide çalışmaktadır, o halde bazı kültürlerde varolan, başlangıçtan gelen bir trajediyi (biraz önce aktardığımız örnekte, başlangıçtan gelme bir Varlık'ın öldürülmesi ve parçalanması) devrî olarak yinelemek zorundadır. İnşaatın (bir köy, dinî bir yapı, bir ev) kanlı kurbanları bir tarafa bırakılsa da, bir mekânın seçimi ve kutsallaştırılması bütün bir insanlığı bağlamaktadır; kendi dünyasında yaşamak için öncelikle onu yaratmak gereklidir, bu yaratmayı gerçekleştirmek ve sürekli kılabilmek için ödenmesi gereken bedel her ne olursa olsun...

67. Bkz. makalemiz 'Manole et le monastère d'Arges', *Revue des Etudes Roumaines*, 3-4, 1957, s. 7-28, *De Zalmoxis a Gengis-Khan*, 1970, s. 162-185'de yeniden ele alınmış.

Ev ve insan bedeni

Yukarıda, tapınaklar sembolizminin temelinde, kutsal mekânın birincil tecrübenin bulunduğunu belirtmiştik. Bu olgudan birçok önemli sonuç çıkmaktadır: Bunların ilki, 'dünyanın merkezi' sıfatıyla tapınaklar sembolizmi, insan meskenlerinin kozmolojik sembolizminin daha sonraki oluşumudur. Daha önce de belirtildiği gibi, kuzey kutup bölgesindeki her ev, kuzey Asya'nın her çadırı ve her yurt'u, dünyanın merkezinde yer alıyormuş gibi tasarlanmıştır: merkezî direk ya da duman deliği *axis mundi* anlamına gelmektedir. O halde şu söylenebilir: arkaik toplumların insanı sürekli olarak kutsallaştırılmış bir mekânda, kozmik düzeyler arasında sağlanan iletişim ile 'açık' tutulan bir Evren'de yaşamaya çalışmaktadır. Belirli bir kültür evresinden itibaren, insan meskeni, tanrısal meskene öykünmektedir. İkinci bir sonuç ise şu olacaktır: kozmize edilmiş toprak ve insan meskeni, madem ki aynı anda hem Evren'in hem de ilâhî meskenin tekrarıdır, bu durumda, Evren, ev (ya da tapınak) ve insan bedeni arasında kurulabilecek özdeşlikler için kapı açık bırakılmaktadır. Bu türden özdeşleştirmelere Asya'nın tüm üst kültürlerinde rastlanmaktadır. Bu tür özdeşliklere, hatta arkaik kültür düzeyinde bile rastlanmaktadır. Evren-ev-insan bedeni özdeşliği, Hindistan'da hâlâ güncelliğini koruyan ve Batı'da ise Rönesans'a değin uzanan, felsefî kuramların ortaya çıkışına sebebiyet vermiştir.⁶⁸ Hind düşüncesinin karakteristik yönlerinden birini oluşturan bu sayısız özdeşlikler üzerinde durmayacağız. Burada, özellikle, Evren'i bir insan şeklinde sunan jansenizme değineceğiz, ancak bu kozmolojik antropomorfi, bütün Hindistan'a özgü ayırıcı bir niteliktir.⁶⁹ Bu düşünce, arkaik bir düşüncedir: kökeni, Evren'in do-

68. Özel bir incelemede bu soruna tekrar değineceğiz. Şimdilik bkz: 'Cosmical Homology and Yoga', *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Haziran-Aralık 1937, s. 188-203; *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, s. 237 vd.

69. Örneğin H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlin, 1952; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920.

ğuşunu başlangıçtan itibaren varolan bir devden yola çıkarak açıklayan mitolojilere değin uzanmaktadır. Hind dinî düşüncesi, geleneksel Evren-insan bedeni özdeşliğini sıklıkla kullanmıştır. Bunun nedeni açıktır: Evren gibi, son tahlilde beden de, üstlenilen varoluşsal bir durum ve bir şartlanmalar dizgesidir. Yogi'ye ait yapının ince bir fizyolojisini içeren âyinlerde, omurga kozmik direğe (skambha) veya Meru dağına; nefes, rüzgara; göbek çukuru veya kalp ise 'dünyanın merkezi'ne benzetilmiştir.⁷⁰ Ancak özdeşleştirme, insan bedeni ile âyinin bütünü arasında da yapılmaktadır. Kurban edilecek yer, kurban için gerekli aletler ve uygun davranışlar, çeşitli organlar ve fizyolojik işlevlerle özdeşleştirilmektedir. Bu tür bir özdeşleştirme dizgesi sayesinde, organik eylemler ve öncelikle cinsel deney kutsallaştırılmaktadır, —özellikle tantrik dönemde— kurtuluşa eriştirecek yol olarak kabul edilmektedir.⁷¹ Âyinsel olarak Evren'le veya vedik mezbah ile (*imago mundi*) özdeşleştirilen insan bedeni, aynı zamanda bir eve benzetilmektedir. Bir hathayoga metni bedenden 'bir direği ve dokuz kapısı olan ev' şeklinde bahsetmektedir. (*Goraksa Çataka*, 14).

Tüm bunlar şu mânaya gelmektedir: insan, örnek konuma, bir anlamda yazgısı gereği, bilinçli olarak yerleşerek, kendini 'evrenleştirmektedir'; diğer bir deyimle, Evren'in bütünü tanımlayan, bir 'dünya' oluşturan ve karakterize eden ritimler ve karşılıklı şartlanmalar sistemini, insanî ölçekte yeniden meydana getirmektedir. Özdeşleştirme ters yönde de işlemektedir: tapınak veya ev, herbiri bir insan bedeni olarak kabul edilmektedir. Kubbenin 'gözü' terimi, birçok mimarî gelenekte sıklıkla kullanılan bir terimdir.⁷² Fakat burada, bir olguyu vurgulamak gereklidir: Bu eşdeğerli im-

70. M. Éliade, *Le Yoga*, s. 124 sq., 237 sq., vs.

71. Örneğin *Brhadâranyaka-Up.*, VI, 4, 3 vd., ve *Le Yoga*, s. 256 vd.'de aktarılan ve yorumlanan mistik erotizm üzerine benzer metinler.

72. Ananda Coomaraswaamy, 'Symbolism of the Dome', s. 34 sq.

gelerin herbiri —Evren, ev, insan bedeni—, bir başka dünyaya geçişi mümkün kılan bir 'üst açıklığı' sunmakta veya buna elverişli olmaktadır. Bir Hind kulesinin üstteki deliği, *brahmarandhra* adını taşımaktadır.⁷³ Oysa biliyoruz ki, bu terim, kafatasının tepesinde bulunan ve yoga-tantrik tekniklerde de temel bir rol üstlenen 'açıklığı' belirtmektedir.⁷⁴ Ölüm anında ruh bu delikten uçmaktadır. Bu noktada, ruhun çıkışını kolaylaştırmak için ölen yogilerin kafataslarının kırıldığını hatırlatalım.⁷⁵

Ölünün ruhunun bacadan (duman deliği) ya da damdan ve özellikle de 'kutsal açının'⁷⁶ üzerinde yer alan dam kısmından çıktığı inancına sahip olan bu Hind adedinin karşılığını, Avrupa ve Asya'da çok yaygın olan bazı inançlarda bulmaktayız. Kutsallaştırılmış mekânın 'kutsal açısı', bazı Avrupa-Asya konut tiplerinde merkezî direğe tekabül etmekte ve dolayısıyla 'dünyanın merkezi' rolünü oynamaktadır; uzayan can çekişme durumlarında, damın bir ya da birkaç tahtası sökülmemekte, hatta tamamıyla kırılmaktadır.⁷⁷ Bu adetin mânası açıktır: Beden-Kozmos'un diğer imgesi olan ev, üst kısmından kırıldığında ruh bedenden daha kolay ayrılacaktır.

73. A. Coomaraswamy, op. cit., s. 46, no. 53. Tapınağın 'gözü'nün eşdeğeri olan bu boru ağzı, en azından sembolik olarak merkezi direktten, yapının (Cosmos) damına belirttiği, 'delik'e (*Axis Mundi*) tekabül etmektedir. Bazı stupalarda, damın dikey olarak uzanması, somut bir biçimde belirtilmiştir: bkz. Coomaraswamy, op. cit., s. 18. Bkz. A. Coomaraswamy, 'Svayamâtman: Janua Coeli', *Zalmoxis*, II, 1939, 1941'de yayımlandı, s. 1-51.

74. M. Éliade, *Le Yoga*, s. 245 sq., 270 sq.

75. Éliade, *Le Yoga*, s. 400. Bkz. A. Coomaraswamy, 'Symbolism of the Dome', s. 53, no. 60.

76. G. Rank, *Die Heilige Hinterecke*, s. 45 vd.

77. G. Rank, op. cit., s. 47. Açıklık, ölünün ruhunun evden kesin olarak uzaklaşmadığına inanıldığı dönemde, ruhun evden çıkışı ve tekrar geri dönüşü için bırakılmıştır. Burada eski Çin'e ait ölü küllerinin saklandığı ev (urne) anlayışını hatırlatalım; bkz. Carl Hentze, *Bronzezeit, Kultbauten, Religion*, s. 49 vd., ve *passim*. Bazı cenazeevleri, ölünün ruhunun girişini ve çıkışını sağlayan bir üst açıklık sunmaktadır. C. Hentze tarafından yeniden oluşturulan bir kore mezarında bulunan pişmiş toprak örneği; 'Contribution à l'étude de l'origine typologique des bronzes anciens de la Chine', *Sinologica*, III, 1953, s. 229-239, şek. 2-3.

Hind mistik kelime haznesinin, insan-ev özdeşleştirmesi- ni ve özellikle kafatasının, dam ya da kubbeye benzetilme olayını muhafaza etmiş olması dikkat çekicidir. Temel mistik deneyim, yani insanlık konumunun aşılması, bir çift imgeyle ifade edilmiştir: damın kırılması ve havada uçuş. Budist metinler, 'sarayın çatısını kırarak havada uçan'⁷⁸, 'kendi iradele- riyle uçarken evin çatısını kırarak geçen ve ağaçlara giden'⁷⁹ Arhatlardan bahsetmektedir; arhat Moggalava, 'kubbeyi kı- rarak havaya atılır.'⁸⁰ Bu imge yüklü formüller iki şekilde yo- rumlanmaya müsaittir: ince fizyoloji ve mistik deney düzle- minde, 'vecd', ve ruhun *brahmarandhra* aracılığıyla uçması sözkonusu iken metafizik düzlemde koşullanmış dünyanın ilga edilmesi mevzubahistir. Arhatların 'uçuşunun' iki anla- mı, varoluşsal düzeyin kopuşunu, bir varlık tarzından bir di- ğerine geçişi veya tam mânasıyla, koşullu varoluştan koşul- suz bir varlık biçimine yani mükemmel özgürlüğe geçişi ifa- de etmektedir.

Arkaik fikriyatların ekseriyetinde 'uçuş' imgesi, insanöte- si (tanrı, büyücü, 'ruh') bir varlık tarzına geçişi, son tahlilde istenildiği gibi harekete geçme özgürlüğünü yani ruh konu- munun elde edilmesini bildirmektedir.⁸¹ Arhat, imgesel bir biçimde, Evren'i aştığını, paradoksal hatta düşünülemez bir varlık tarzı olan mutlak özgürlüğe (bu duruma verilen birkaç isim: *nirvana*, *asamsrita*, *samadhi*, *sahaja* vs.) ulaştığını göster- mektedir. Mitolojik düzeyde, dünyanın şiddetli bir kopuş ey- lemiyle aşılmasına dair bu örnek hareket, kozmik Yumur- ta'yı, bir diğer deyimle 'cehaletin kabuğunu' kırdığını ve 'Bu-

78. *Jātaka*, III, s. 472.

79. *Dhammapada Atthakatha*, I, 63; Coomaraswamy, 'Symbolism of the Dome' s. 54.

80. *Dhammapada Atthakatha*, III, 66; *Jataka*, IV, 228-229; Coomaraswamy, s. 54. Ar- hatların uçuşu üzerine, bkz. *Chamanisme*, s. 367 vd. ve *Yoga*, s. 205 vd., 276 vd., 207. Eskimo acemi şaman, ilk defa, *quamaneq*'i ('ilham' veya şimşek') de- nediginde, 'içinde bulunduğu evin sanki ansızın havalandığını' hisseder. Rasmussen, *Chamanisme*'de aktarılmıştır, s. 69.

81. Bkz. makalemiz, 'Symbolisme du Vol Magique', *Numen*, 3, s. 1-13.

da'nın mutluluk verici evrensel onurunu' elde ettiğini ilan eden Buda'nın hareketidir.⁸²

Bu son örnekler, insan meskenleriyle ilgili eski sembollerin önemini ve sürekliliğini göstermektedir. Devamlı değişimliğe uğramalarına, yeni mânalarla zenginleşmelerine, daha iyi eklemelenmiş düşünce dizgeleriyle bütünleşmelerine rağmen, bu arkaik semboller belirli bir yapı birliğini korumayı başarmışlardır. 'Dünyanın merkezi', Axis mundi, kozmik düzeyler arasında iletişim, varoluşsal kopuş gibi fikirler değişik kültürler tarafından farklı şekillerde yaşanmış ve değerlendirilmişlerdir. Bu farklılıklar üzerine incelemeler yapılabilir, belirli kültürel devirler —tarihsel anlar veya uygarlık 'stilleri'— arasında varolan bağıntılar ve sembolik ifadeler belirlenebilir. Ancak, formüllerin değişkenliği ve istatistik türden farklılıklar, tüm bu semboller sınıfının yapı birliğini engellememektedir. Bu sembollerin sürekliliği bir sorun ortaya çıkarmaktadır; şu sorulabilir: bu türden semboller temel bir varoluşsal deneyi, özellikle insanın Evren'deki özgül konumunu ifade etmezler mi? Tüm bu sembollerin temelinde, mekânın ayrışıklığı (heterogeneite de l'espace) düşüncesi bulunmaktadır; her türlü kültür düzeyinde karşılaşmakta olup, başlangıçtan gelen bir deneye, bizzat kutsalın tecrübesine cevap vermektedirler. Aynı zamanda hem profan mekânın yanında olup, hem de onun karşısı olan, düzeydeki kırılmanın meydana geldiği, ve bu şekilde insanötesi olanla iletişimin sağlandığı kutsal mekân mevcuttur.

Kutsal mekânın deneyimi ve kavramıyla bağlantılı olan diğer temel bir fikirle karşılaşmaktayız: Her meşru ve sürekli durum bir Kozmos'a, mükemmel tarzda örgütlenmiş Yara-

82. *Suttavibhanga*, Parijika, I, 1, 4, Paul Mus tarafından yorumlanmış, 'La notion du tempsversible dans la mythologie buddhique', *l'Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*'den bir alıntı, Section des Sciences religieuses, 1938-1939, Melun, 1939, s. 13; bkz. M. Éliade 'Le Temps et l'Éternité dans la pensée indienne', *Eranos Jahrbuch*, XX, 1952, s. 219-252, s. 238; id., *Images et Symboles*, Paris, 1952, s. 100 vd.

dılış'ın örnek modelinin taklidi olan bir Evren'e dahil olmayı gerektirmektedir. Tapınak, ev, beden gibi ikâmet edilen meskenler Kozmos'tur. Ancak bunların herbiri, kendi varlık tarzı doğrultusunda, bir 'açıklık'ı muhafaza etmektedir, çeşitli kültürler tarafından bu açıklığa atfedilen mâna ne olursa olsun (tapınağın 'gözü', baca, duman deliği, *brahmarandhra*, vs.)... Şu veya bu şekilde içinde oturulan Kozmos —beden, ev, toprak, bu dünya— yukarının aracılığıyla, kendini aşan bir başka düzeye iletişim kurmaktadır. Geleneksel toplumların insanının 'açık' bir Kozmos'da yaşama ihtiyacı duyması önemsiz bir olay değildir; çeşitli türden meskenlerde tesbit ettiğimiz 'açıklıkların' somut özelliği, yukarıdaki diğer dünya ile bu türden bir iletişim ihtiyacının evrenselliğini ve sürekliliğini kanıtlamasıdır.

Upanişad ve budizm sonrası Hindistan'da olduğu gibi, kozmik olmayan bir dinde, üst düzleme doğru bir açılma, insanlık durumundan insanüstü bir duruma geçişi değil, aşkınlığı, Evren'in ilgasını ve özgürlüğü ifade etmektedir. Buda tarafından 'kırılmış yumurta' veya Arhatlar tarafından kırılan dam ile Yeryüzü'nden Gökyüzü'ne *Axis Mundi* boyunca geçiş veya duman deliğinden geçiş sembolizmi arasındaki felsefi anlam farkı çok büyüktür. Hind gizemi ve felsefesi, varoluşsal kopuşu ve aşkınlığı ifade edebilecek imgeler arasından, damın kırılmasına dair bu ilksel imgeyi tercih etmiştir. İnsanlık durumunun aşılması, imgesel bir biçimde, 'evin yıkılması' diğer bir deyimle oturulmak için seçilmiş olan kişisel Kozmos'un yok olmasıyla, açıklanmaktadır. 'Yerleşilmiş' olan her 'sabit mesken', felsefi düzlemde, üstlenilmiş varoluşsal bir duruma tekabül etmektedir. Damın kırılma imgesi, her 'konunun' ilga edildiğini, dünyada ikametinin reddedildiğini, Hind düşüncesine göre, koşullu tüm dünyanın lağvedilmesini gerektiren mutlak özgürlüğün seçildiğini belirtmektedir.

Simya Mitosu

• • •

M I R C E A É L I A D E

Simyanın başlangıçtaki anlam ve amaçlarının yeniden aslına uygun bir hale getirilebilmesi, çağdaş tarihsel belgelerin öngörüsü sayesinde gerçekleşmiştir. Günümüzden az bir zaman öncesine kadar simya, kimya biliminin başlangıç evresi (protokimya) olarak, yani, saf, bilim öncesi ya da tam tersine, kültürle hiçbir bağı olmayan budalaca hurafeler yığını olarak kabul edilirdi.

İlk bilim tarihçileri, simya metinlerinde, kimyasal fenomenlerin gözlemlerini veya içerebilecekleri buluşları ararlar. Ancak böyle bir girişim, büyük şiirsel yapıtların, tarihsel açıdan doğruluklarına, ahlâkî kurallara ya da felsefî içeriklerine göre değerlendirilip ve sınıflandırılmasına tekabül edecektir. Simyacıların, tabiî bilimlere katkıda bulundukları bir gerçektir, ancak bunu, sadece mineral özlere ve canlı maddelere duydukları ilginin neticesi olarak dolaylı bir şekilde yapmışlardır. Zira onlar, soyut fikirli, derin bilgi sahibi mütefekkirler olmaktan ziyade 'deneyci' idiler. Böyle olmakla birlikte, 'deneme'ye olan eğilimleri, doğal alanla sınırlı kalmaz. *Forgerons et Alchimistes*¹ (Demirciler ve simyacılar) adlı eserimde

1. *Forgerons et Alchimistes*, Paris, 1955. "The Forge and the Crucible: A Postscript", *History of Religions*, VIII, 1968, s. 74-78.

göstermeye çalıştığım gibi, simyacıların, mineral veya bitkisel maddeler üzerinde yaptıkları deneylerin daha yüksek bir amacı bulunmaktaydı: bu maddelerin kendilerine özgü varlık tarzlarını değişikliğe uğratmak...

Tarihsel belgelemenin (historiographie) perspektifindeki yeni değişim, önemli kültürel bir fenomeni oluşturmaktadır. Fakat bu hususta yapacağımız tahliller bizleri oldukça uzaklara götürecektir. Bu yeni anlayışın örnekleri, Joseph Needham ve Nathan Sivin'in Çin simyası²; Paul Kraus ve Henry Corbin'in İslâm simyası³; H. T. Shepard'ın Helenistik simya⁴; Walter Pagel ve Allen G. Debbus'ün Rönesans ve sonrası⁵ üzerine yaptıkları araştırmalarda görülebilmektedir. John Dee ve benzerleri üzerine yapılmış umut verici birkaç eseri anmadan geçmeyelim.

Simyayı, kendi özgün bağlamına daha doğru bir şekilde yerleştirebilmek için, şu nokta hatırlanmalıdır: simya, mevcut olduğu her kültürde, daima bâtınî (ezoterik) veya 'mistik' bir geleneğe sıkı sıkıya bağlanmıştır; Çin'de Taoculuk'a; Hindistan'da Yoga ve Tantrizm'e; Helenistik Mısır'da Gnos'a (ir-

2. Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, 1954, cilt II ve V, 2, 1974; Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Cambridge, Mass., 1968; *History of Religions*, X, 1970, s. 178-182.

3. Paul Kraus, "Jabir ibn Hayyan: Contributions a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam" (İslâm'ın bilimsel düşünce tarihine katkıları), I-II, *Memoires de L'institut d'Égypte*, Kahire, 1942, s. 1-406; Henry Corbin, "Le Livre du Glorieux de Jabir ibn Hayyan", *Eranos Jahrbuch*, 18, 1950, s. 47-114; *En Islam iranien*, I-IV, Paris, 1971-1972, index, c. IV, s. 5; simya, simyevî.

4. "Gnosticism and alchemy", *Ambix*, 6, 1957, s. 86-101; "The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy", *Ambix*, 7, 1959, s. 42-76; "The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins", *Ambix*, 10, 1962, s. 83-96.

5. Walter Pagel'e ait çok sayıdaki metinden Bkz. özellikle, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Age of the Renaissance*, Basel and New York, 1958; Fransızca çev. Paracelse, Paris, 1963; *Das medizinische Weltbild des Paracelsus, seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden, 1962. Bkz. Allen G. Debus, *The English Paracelsians*, Londra, 1965; *The Chemical Dream of the Renaissance*, Cambridge, 1968; "Alchemy and the Historian of Science", *History of Science*, 6, 1967, s. 128-138; "The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to Van Helmont", *History of Science*, 12 (1974), s. 253-259.

fân); İslâm ülkelerinde, Hermetizm ve Bâtınî (Ezoterizm) mistik ekollerine; Ortaçağ ve Rönesans dönemi Batı âleminde ise Hermetizme, Hristiyan ve sekte gizemcilik (misticizm) ile Kabala'ya... Kısaca tüm simyacılar, sanatlarının, büyük bâtınî ve 'mistik' geleneklere benzeyen veya karşılaştırılabilir amaçlar güden bâtınî (ezoterik) bir teknik olduğunu ilan etmektedirler.

Bazı simya uygulamalarının özgül niteliğini daha ileride ele alacağım. Şimdilik, burada, sırrın, yani, simyevî teknik ve öğretilerin bâtını aktarımının önemini belirtmek istiyorum. En eski Helenistik metin, *Physiké kai Mystiké* (muhtemelen, M. Ö. II. yüzyıl tarihli), bu kitabın bir mısır tapınağının sütununda gizlendikten sonra nasıl keşfedildiğini anlatmaktadır. Klasik bir Hind simya çalışmasının başlangıç bölümünde, tanrıça Rasarnava, Shiva'dan *Jivanmukta*, yani 'yaşamında kurtuluşu ermiş' bir varlık haline gelebilmenin sırrını ister. Shiva ise cevap olarak, bu sırrın tanrılar arasında bile çok az bilindiğini belirtir. Çinli simyacıların en ünlülerinden biri olan Ko Hung (260-340), sırrın önemi üzerinde ısrar ederek şunları söyler: 'Sır, etkili reçeteleri kaplamaktadır... başvuru maddeler alışlagelmiş bayağı maddelerdir, fakat şifreleri bilinmediği takdirde, anlaşılmaları mümkün değildir.'⁶ Simyevî metinlerin, sırlara vâkıf olmayan kimselerce anlaşılmaz olma arzusu, Rönesans sonrası Batı edebiyatında oldukça yaygınlaşır. Rosarium Philosophorum'da adı geçen bir yazar şu noktayı açıklamaktadır: 'felsefe taşının dilini, ancak onun nasıl yapıldığını bilen kimse anlar.'⁷ *Rosarium*, okuru, bu soruların aynen şiirin, fabl ve meselleri kullandığı gibi 'mistik bir tarzda' aktarılması gerektiği hususunda uyarmaktadır. Kısaca, 'gizli bir dil' ile karşı karşıya bulunmaktayız. Bazı yazar-

6. Ko Hung, *Pao-p'u Tzu*, bölüm. 16, çev. Lu-Ch'iang Wu ve Tenney L. Davis, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 70, 1935, s. 221-284, bkz. s. 262-263.

7. *Forgerons*, s. 170.

lara göre, 'sırrın kitaplarda ifşa edilmemesine dair bir yemin'⁸ dahi bulunmaktaydı.

Oysa bilindiği gibi sır, örneğin, seramik, metalürji, tıp, matematik vs. gibi takriben tüm teknik ve bilimlerin başlangıcında, genel bir kuralı oluşturmaktaydı. Yöntemlerin, malzemelerin ve reçetelerin, Çin, Hind, Antik Yakın Doğu ve Yunan'da, gizli aktarımını gösteren zengin bir belgeleme bulunmaktadır. Hatta daha yakın bir dönemde, Galien gibi bir yazar, öğrencilerini, öğrettiği tıp biliminin, Eleusis'in sırlarındaki⁹ katılımcının (initie, müntesib) *telete*'yi algıladığı şekilde, öğrenilmesi gerektiği hususunda uyarır. Gerçekten de, bir kimseye bir mesleğin, bir teknik ya da bir bilimin sırları ifşa edildiğinde, o kimse bir 'initiation'a (katılım, intisab) tâbi tutulurdu. Oysa, Asya veya Batı simyasında, sırların nakli, daha geniş bir mitik taslağın bütünleyen kısmını oluşturmaktaydı. Bu mitik taslak şu şekilde ifade edilebilir: Zamanların başlangıcında, bu sırlar birkaç mitik Zâta aktarılmıştır, ancak daha sonra bunlar 'gömülmüş', diğer bir deyişle, özenle gizlenmiştir. Uzun süren bu gizleme dönemi, yakın bir zamanda sona ermiştir. Başlangıçtan gelen ifşaya bu şekilde yeniden ulaşılabilir. Ancak, bu ifşayı, özel bir intisab (initiation) sınavına tâbi tutulduktan sonra seçilmiş olan birkaç mürid paylaşmaktadır.

Çok eski zamanlardan beri gizlenmiş ve ancak kısa bir süre önce açığa çıkmış ya da yeniden keşfedilmiş olan ilkel ifşanın mitolojik teması, devrimizden önceki son dört yüzyılda büyük gelişme göstermiştir. Bu temaya, Hindistan'da rastlanıldığı gibi, Yakın-doğu, Mısır ve Akdeniz kültürlerinde de rastlanmaktadır. Helenistik çağda, Eflatun'un öğrencisi Heraclide du Pont'dan (M.Ö. 388-310) itibaren tanrıların cevaplarını içeren Musevilere ait sayısız kitaplar, Yahudi apokaliptik (âhir zamanda meydana gelecek olaylarla ilgili literatür,

8. Zadieth Senior, *Forgerons*, s. 170'de aktarılmış.

9. Bkz. *De Usu Partium*, 7, s. 14.

pseudo-epigrafik (Kanonik literatür dışında olduğu kabul edilen) eserler ve Corpus Hermeticus'a¹⁰ değin uzanan bir 'ifşa edebiyatı' gelişmektedir.

Bu metinlerde açığa vurulan sırlar, tarih içerisinde yakın bir zamanda gerçekleşecek olan önemli olaylarla bağlantılı olabilmektedirler (tanrıların cevaplarını içeren (oraculaire) yapıtlar ve apokaliptik eserler için de durum aynıdır) veya mükemmeliyete, 'bilgelige', selamete hatta ölümsüzlüğe ulaşma yollarını öğrettiklerin iddia etmektedirler.

Simyevî edebiyat, burada ikinci kategoriye dahildir; Çinli, Hindli, Müslüman ve Avrupalı simyacıların yazıları, insanı iyileştirecek, hayatını sonsuza kadar uzatabilecek, aynı zamanda değersiz metalleri mükemmelleştiren, diğer bir deyimle onları, insana ölümsüzlüğü bahsedebilecek olan simyevî altına çevirme sırrına vakıf yöntemlere, deneylere ve reçetelere atıfta bulunmaktadırlar. Simyevî yapının gerçekleşimi, sırrın düzenini ve gizliliğini ortadan kaldırmamaktadır. Ko Hung'a¹¹ göre, iksiri elde ederek ölümsüz (*hsien*) hale gelen müridler, dünyanın çeşitli yerlerinde dolaşmalarını sürdürür ancak, ölümsüzlüklerini gizlerler; bu halleri yalnızca birkaç simyacı tarafından bilinmektedir. Hindistan'da, Sanskritçe ve yerli dilde yazılmış ve bazı ünlü *sidhilerle* ilgili muazzam bir edebiyat mevcuttur. Sidhiler, yüzyıllar boyunca yaşayan, ancak kendilerini nadiren ifşa eden yogi-simyacılarıdır.¹² Orta ve Batı Avrupa'da da aynı inanç biçimiyle karşılaşılmaktadır: Bazı hermesçi ve simyacıların, kendi çağdaşları tarafından tanınmadan sonsuza değin yaşadıkları kabul edilir. Nicolas Flamel ve eşi Pernelle bunun iyi bir örneğidir. 17. yüzyılda, aynı mitos Rose-Croix (Gül Haçlılar) hakkında

10. Bkz. Martin Hengel tarafından analiz edilmiş metinler; *Judaism and Hellenism*, Philadelphia, 1974, I, s. 211-243; II, s. 139-164.

11. *Pao-p'u Tzu*, bölüm 3, çev. Eugene Feifel, *Monumente Serica*, 6, 1941, s. 113-211, özellikle s. 182 vd.

12. Bkz. M. Éliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, New York 1958, s. 296-297; *Le Yoga*, 1972 baskısı, s. 299-300.

anlatılmış, 18. yüzyılda ise daha âvâm düzeyine inerek, gizemli Saint-Germen kontu hakkında bu tür bir mitos ortaya atılmıştır.

Uzun süren karanlık bir dönem sonrasında yeniden keşfedilmiş olan ve Günümüzde ise yaptıkları çalışmaların sırlarını saklı tutmaya angaje olmuş birkaç kimsenin tasarrufunda bulunan bu mitolojik taslak ya da diğer bir deyimle kökeni başlangıçta yer alan ifşa, simyanın anlaşılabilmesinde çok büyük önem arz etmektedir. Simyevî *opus*'un (eser) evreleri, bir intisabı (initiation), yani, insan durumunun kökten dönüşümünü amaçlayan bir dizi özgül deneyi oluşturmaktadır. Bunu başaran sırlara vakıf olmuş kimse, profan dili kullanarak yeni varoluş tarzını gerektiği gibi ifade edememekte, bunun neticesinde 'gizli' bir dil kullanmak durumunda kalmaktadır. Diğer taraftan, *Bhikku*'lara 'mucizevî güçler'ini (*siddhi*) göstermelerini yasaklayan Buda gibi, aynı sebepler sonucunda, olağanüstü uzun bir ömrü, 'dünyevi ölümsüzlüğü' reddedecektir; zira, bu tür 'olağanüstü güçler', bilgisizleri şaşırtabilir, masumları doğru yoldan saptırabilirdi.¹³ Burada simyanın kökenini¹⁴ tartışmayacağım, ancak simyevî araştırmaların amacını, şu sayacaklarımızın oluşturduğu da bir gerçektir: sağlıklı ve uzun ömür, değerce düşük metallerin altına dönüştürülmesi, ölümsüzlük iksirinin üretilmesi. Tüm bunlar, Doğu ve Batı'da uzun bir tarih öncesine sahiptir.

Bu tarih öncesi, anlamlı bir şekilde, belli bir mitolojik-dini yapıyı açığa vurmaktadır. Gerçek şu ki, uzun bir ömrü, gençleşmeyi, ölümsüzlüğü bahsedebilecek olan bir kaynağı, bir ağacı, bir bitkiyi ve aynı türden her türlü maddeyi anımsatan sayısız mitoslar bulunmaktadır. Bu noktada, Veda'ya ait *Soma*, İranlıların *hacma*'sı, Yunanlıların ölümsüzlük bahşeden içeceği

13. Bkz. Éliade, *Yoga*, s. 179; *Le Yoga*, s. 183-184.

14. Bkz. Éliade, "The Forge and the Crucible: A Postscript", s. 77-78; N. Sivin, op. cit., s. 22-23; Robert P. Multhau, *The Origins of Chemistry*, New York, 1967, s. 82-83; özellikle Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, V, 2, s. 14 vd.

(ambroisie), keltlerin ölümsüzlük besini içeren mitik kazanı belirtilebilir veya, Gençlik Pınarı, mucizevî çimler ve ulaşılmazı güç bir ağacın gençlik veren meyveleri de burada sayılabilir. Oysa simyevî bütün geleneklerde, özellikle Çin simyasında, özgül bitki ve meyveler, hayatın uzatılması ve ebedî gençliğin yakalanması hususunda önemli rol oynamaktadırlar.

Eski mitik-âyinsel şema ile simyevî araştırma arasındaki süreklilik, başlangıç kaynaklarına yeniden dönüşün canlandırıldığı törenin uyarlanması ve yeniden yorumlanmasında daha açık bir şekilde resmedilmiştir. Eski Hindistan'da, intisab (initiatique) (*diksa*) âyinin arketipi (ideal örneği) ayrıntılı olarak bir *regressus ad uterum*'u yeniden oynamaktadır; baş oyuncu, sembolik olarak döl yatağını temsil eden bir k Lübeye hapsedilmiştir. Orada, bir embriyon haline gelir. K Lübeden çıktığında ise, döl yatağından çıkan embriyonla özdeşleştirilir. Ve onun, 'tanrıların dünyasında doğmuş'¹⁵ olduğu ilan edilir. Hind tıbbının en önemli uzmanlarından biri olan Caraka'nın, hastaları iyileştirmede, özellikle yaşlılara gençleştirmede benzer bir tedavi yöntemini önermesi, bu noktada anlamlıdır. Hasta, bir *regressus ad uterum*'a tâbi tutulacağı karanlık bir odaya hapsedilir. (Bu tedavi, 1938 yılının Ocak-Şubat aylarında, bilgin brahman Mandan Mohan Mahaniya üzerinde uygulanmıştır. Hind basınından öğrenildiğine göre, çok ileri yaşlarda olan bilgin brahman odadan çıktığında, altmış yaşındaki bir insan gibi görünmekteydi). Özgül olarak gençleştirmeye vakfedilmiş âyinsel törenlerin bir kısmı *Ayurveda*, tam mânasıyla 'bitki bezinin organik suyunun yolu'¹⁶ anlamına gelen *rasayana* şeklinde adlandırılmaktadır. Fakat, *rasayana* terimi, 'simya'yı belirtmeye başladı, *rasa* kelimesi ise daha sonraları 'civa' anlamında kullanıldı. Bîrûnî, "civa'yı "altın" diye anlamakla hata etmiştir. Bu şekilde bir

15. Bkz. M. Éliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, 2. basım, Paris, 1976, s. 118-119.

16. Bkz. Arion Rosu, "Considérations sur une technique de *rasayana* ayurvedique", *Indo-iranien Journal*, 17 (1975), s. 1-29, özellikle s. 4-5.

intisab âyini (rituel initiation), döl yatağına sembolik bir dönüşün gerçekleşmesi, ardından daha yüksek bir mâneviyatla yeniden doğuş, hassaten yeniden gençleştirmeye tahsis edilmiş bir teknik olarak, Hindlilerin geleneksel tıp sistemine entegre olur. Daha sonraki kullanımlarında, aynı teknik 'simya' anlamını kazanmaktadır.

Regressus ad uterum, taocu teknik 'embriyon solunumu'na da dahildir. Mürid, solunumu, aynen cenin gibi, kapalı bir ortamda taklid etmeyi dener. Bu yoga uygulamasıyla ulaşılmak istenen amacı, ünlü bir taocu cümle şu şekilde izah eder: 'Temel'e, kökene geri dönülerek, yaşlılık uzaklaştırılmakta, cenin durumuna yeniden dönülmektedir.'¹⁷ Bir diğer tao metni, konuyu şu şekilde sunmaktadır: 'Bu nedenle Buda (Yon-lai Tat-hagata), rahmetiyle, ateşin simyevî çalışma yöntemini açığa çıkarmış, (hakiki) doğasını ve yaşamdan kısmetine düşen hisseyi yeniden oluşturmak amacıyla, insana yeniden döl yatağına girmeyi öğretmiştir.'¹⁸ Batı simyasında bu konuya sıkça rastlanmaktadır. Kitabımda aktarılmış olan sayısız örnekten, Paracelsus'un aşağıdaki cümlesini anımsatacağım: 'Tanrı'nın melekûtuna girmek isteyen kimse, öncelikle, bedeniyle annesinin içerisine girmeli ve orada ölmelidir'. Bir 18. yüzyıl incelemesinde şu satırları görmekteyiz: 'İkinci bir defa doğmadığım takdirde, semâvî melekûta ulaşamam. Bu nedenle, annemin bağrına, yenicen canlanmak amacıyla tekrar dönmeyi arzu ediyorum...'¹⁹ Tüm bu semboller, âyinler ve teknikler, merkezî bir düşünceye vurgu yapmaktadırlar: yeniden gençleşebilmek veya uzun bir ömür elde edebilmek için, başlangıçtaki kaynaklara yeniden dönerek, hayata tekrar başlamak gereklidir. Fakat bu düşünce, zamanın yani geçmişin ilgâ edilme olasılığını da barındırmaktadır, zamanın akışı üzerinde belirli bir

17. *T'ai-si K'ou Kiue* ("Oral Formulas for Embryonic Breathing"), *Forgerons et Alchimistes*'de aktarılmıştır.

18. *Forgerons*'da aktarılmış, s. 124.

19. *Forgerons*'da aktarılmış metinler, s. 159.

denetimi zorunlu kılmaktadır. Geçmişteki maden işçisi ile maden işletmecisinin inanç ve uygulamalarının altında hemen benzer bir düşünce okunabilmektedir. 'Mineral özler, Toprak-Ana'nın kutsallığına iştirak etmekteydiler. Maden filizlerinin, embriyonlardan ne eksik ne de fazla olarak, Toprağın karnında 'yetiştikleri' şeklindeki bir düşünceyle, çok erken dönemlerde karşılaşmaktayız. Metalürji sanatı, böylelikle, doğurucu (obstetrique) bir nitelik edinmektedir. Maden işçisi ve işletmecisi, yeraltı embriyolojisinin gelişimine müdahale etmektedirler: maden filizlerinin büyüme hızını arttırmakta, Doğa'nın eserine katkıda bulunmakta ve daha çabuk doğurmasına yardımcı olmaktadırlar'. Kısaca, insan, kendi yöntemleriyle, yavaş yavaş Zaman'ın yerine geçmekte, çalışması Zaman'ın eserinin yerini almaktadır.²⁰

Bu tür bir anlayışın sonuçlarına daha ileride değineceğiz: maden işletmecileri, ateş sayesinde, 'çocuk' maden filizlerini, 'erişkin' madenlere dönüştürmektedirler. Bunu yaparken, şöyle bir düşünceye sahiptirler; eğer daha uzun bir zaman bırakılmış olsaydı, maden filizleri, anneleri olan Toprağın bağrında, 'saf' madenler haline dönüşmüş olacaktı. Dahası, 'hakiki' madenler, bin yıl gibi bir müddet rahatsız edilmeden 'büyümeye' bırakılmış olsalardı, altın haline gelmiş olacaktı. Bu inanç, geleneksel toplumların birçoğuna yayılır ve Batı Avrupa'da, sanayi devrimine kadar varlığını sürdürür. M.Ö. II. yüzyılda, Çinli simyacılar, 'değersiz' madenlerin uzun yıllar sonrasında, 'seçkin' madenlere dönüştüğünü açıklamışlardır. Güney Doğu Asya'nın bazı halkları da aynı düşünceyi paylaşmışlardır. 'Böylelikle, Annamlılar, maden ocaklarında bulunan altının yüzyıllar boyunca olduğu yerde yavaş yavaş oluştuğuna ve eğer daha başlangıçta yer kazılmış olsaydı, altının bulunduğu yerde, bronzun bulunmuş olacağına inanırlardı.'²¹

20. Bkz. *Forgerons*, s. 8.

21. Bkz. *Forgerons* s. 53.

Daha fazla örnek vermek gereksizdir. Burada, yalnızca 18. yüzyılda yaşamış bir simyacıyı zikretmekle yetineceğim. 'Eğer, niyetinin gerçekleşmesine mâni herhangi bir engel bulunmamış olsaydı, Doğa, bütün ürünlerini tamamına erdirmiş olacaktı. [...] Bu sebeple, eksik madenlerin doğumunu, Düşük doğumlar ve Ucube doğumları gibi değerlendirmek durumundayız. Zira bu doğumlar, Doğa kendi eylemlerinden uzaklaştırıldığı için, elini kolunu bağlayan bir direnişle karşılaştığı ve alıştığı üzere düzenli bir şekilde eyleme geçmekten alıkoyan engellerle karşılaştığı için meydana gelmektedir. [...] Bir tek Maden üretmek istemekte, fakat birden fazla Maden üretmek mecburiyetinde bırakılmaktadır.' Oysa, bunların içerisinde sadece altın 'arzuladığı çocuk'tur. Altın, 'meşru oğludur, zira, onun hakiki ürünü yalnızca altındır.'²²

O halde, altının 'seçkinliği', onun olgunluğa erişmiş bir ürün olmasından ileri gelmektedir; diğer madenler, olgun olmadıklarından 'bayağı'dırlar. Diğer bir deyimle, Doğa'nın nihâî amacı, mineral krallığın, eksiksiz 'olgunlaşmasının' özenle tamamlanmasıdır. Madenlerin altına dönüşmeleri, onların mukadderatlarında yazılıdır, zira Doğa, mükemmeliyete doğru ilerleyen bir yönelim göstermektedir.

Altının hareketlendirdiği bu inanılmaz tebcil, bizleri bu nokta üzerinde durmaya itmektedir: *Homo Faber*'in harikula-de bir mitolojik anlatısı mevcuttur; tüm bu mitoslar, destanlar ve epik şiirler, doğal dünyanın ilk insanlar tarafından kesin olarak fethedilişini anlatmaktadır. Fakat altın, *Homo Faber*'in bu mitolojiye dahil değildir. Altının yaratıcısı *homo religiosus*'dur; bu maden esas itibarıyla, sembolik ve dinî nedenlerle değer kazanmaktadır: Ne alet ne de silah yapılamamasına rağmen, altın, insanların kullandığı ilk maden olmuştur. Tarihin akışında taşın, bronz, daha sonra demir ve nihâî olarak çelik işlerinde kullanılmasındaki teknolojik yeniliklerde,

22. *Ibid.*

altın hiçbir rol oynamamaktadır. Dahası, işlenmesi en zor olan maden altındır; altı gramla oniki gram civarında altın elde etmek için, bir ton maden filizinin yüzeye çıkarılması gerekmektedir.

Alüvyonlu depoların işlenmesi, genellikle daha az karmaşıktır, fakat aynı zamanda daha az kazançlı olmaktadır: bir metre küp kuma, birkaç santigram alüvyon... Buna karşın, petrolün işlenmesi, çok daha basit ve yalındır: böyle olmakla birlikte insanlar, firavunlar zamanından günümüze değin emek gerektiren zorlu araştırmalarını sürdürmüşlerdir. Altının, başlangıçtan beri varolan sembolik değeri, doğanın ve insan varoluşunun kademe kademe kutsallıktan arınmasına rağmen, hiçbir zaman ilga edilememiştir.

M.Ö. 8. yüzyıldan itibaren biraraya getirilmiş olan Vedik dönemi sonrası âyinsel metinleri *Brahmanalar*, 'altın, ölümsüzlüktür' sözünü tekrarlamaktadırlar. Bu şekilde, madenleri simyevî altına çeviren iksir elde edildiğinde, ölümsüzlük de elde edilmiş olacaktır. Madenlerin dönüştürülmeleri, mucizevî bir gelişmeye tekabül etmektedir. Ünlü simyacı Arnold de Villanova'ya göre, 'Doğa'da, dokunduğu tüm eksik cisimleri kendiliğinden dönüştüren, Sanat'ın keşfettiği ve mükemmeliyete taşıdığı, bir tür saf madde bulunmaktadır.' Diğer bir deyimle, İksir (ya da Felsefe Taşı), Doğa'nın çalışmasını aynı anda hem tüketmekte hem de tamamlamaktadır. Frater Simone da Colonia'nın *Speculum minus alchimiae*'de söylediği gibi: 'Bu sanat bize, İksir olarak adlandırılan, tamamlanmamış madenlerin üzerine döküldüğünde onları bütünüyle mükemmelleştiren, yine aynı amaçla icad edimiş bir ilacın yapımını öğretmektedir.'²³ Ben Johnson, *L'Alchimiste* (akt II, sahne II) adını taşıyan piyesinde aynı düşünceleri işlemektedir. Kahramanlarından Surly, madenlerin gelişiminin hayvan embriyolojisiyle kıyaslanabileceği, yumurtadan çıkan civciv

23. *Forgerons*'da aktarılmış olan metinler, s. 172-173.

örneğinde olduğu gibi, herhangi bir madenin Toprağın derinliklerinde yavaş yavaş olgunlaşarak nihayet altına dönüşeceği fikrini kabul edip etmemekte tereddütlüdür. 'Çünkü', der Surly, 'yumurta Doğa tarafından, bu sona ulaşacak şekilde düzenlenmiştir; yumurta *in potentia* bir civcivdir.' Subtle şu cevabı verir: 'Aynı şeyleri bizler de, kurşun ve diğer madenler hakkında söylemekteyiz; zira, dönüşebilmek için yeterli zamanları olsaydı, onlar da altına dönüşmüş olacaktı.' Bir diğer kahraman olan Mammon ekler: 'Bizim Sanatımız işte bu noktada gerçekleşmektedir'

İksir, tüm organizmaların, zamansal tabii akışını, yani büyümelerini hızlandırma yetisine sahiptir. Ramon Llull şu satırları yazmakta: 'İlkbaharda, muazzam ve olağanüstü sıcaklıkla Taş, bitkilere hayat verir: bir parça tuzun eşdeğeri olan bir miktar Taşı, su ile dolu ceviz kabuğunda eritip, bir bağ kütüğünü suladığında, mayıs ayında olgun üzüm verecektir.'²⁴ Arap (İslâm) ve Batı simyası gibi, Çin simyası da, İksir'in tedaviye yönelik evrensel erdemlerini yüceltmektedir. Ko Hung, İksir'in bayağı madenleri 'iyleştirebileceğini' ve onları altına dönüştürebileceğini sıklıkla tekrarlamaktadır. Roger Bacon da, Taş ya da İksir ifadelerini kullanmaksızın, *Opus Majus*'unda, 'kötülükleri ve en değersiz madenin çürümelerini ortadan kaldıran, bedenin pisliklerini yıkayabilen ve bu bedenin yıpranmasını engelleyerek yaşamını birkaç yüzyıl daha uzatan bir hekimlik'ten bahsetmektedir. Arnold Villanova'ya göre, 'Felsefe Taşı, her hastalığı iyileştirmektedir. [...] Bir ay sürecektir bir hastalığı bir günde, bir yıllık bir hastalığı oniki günde, daha uzun süreli olanını ise bir ayda iyileştirmektedir. Yaşlı insanlara gençliklerini bahsetmektedir.'²⁵ Öyle görünüyor ki, *opus alchimicum*'un başlıca sırrı, müridin, beşeri zaman ve kozmik zaman üzerindeki hakimiyetiyle bağlantılıdır.

24. Bkz. *Forgerons*, s. 173.

25. *Ibid.*

Doğa'da, üç önemli zamansal ritim ayırdedilebilmektedir: jeolojik zaman, bitkisel ve hayvansal zaman, beşeri zaman. Diğer bir deyişle, Tabiat, onu meydana getiren herşeyin —maden filizleri, taş, bitkiler, hayvanlar ve insanlar— bir döllenme, bir filizlenme ve bir doğum neticesinde olduğu, yaşayan muazzam bir organizmadır. Böyle olmakla birlikte, her yaşam biçimi için, zaman içinde mevcut olan ritimler farklıdır; minerallerin olgunlaşma düzeyine gelmeleri birkaç bin yılı alırken, bitkiler birkaç ay içerisinde filizlenmekte, meyve vermekte ve ölmektedirler. Zaman'a hükmedebilmek için, onun farklı ritimlerini kontrol altına almak, yani zaman içerisinde mevcut olan devirleri kendi aralarında değiştirebilmek gereklidir. Daha önce de gördüğümüz gibi, ilk maden işçi ve işletmecileri, minerallerin gelişimini ateş ile hızlandırabileceklerine inanıyorlardı. Simyacılar ise daha fazlasını istiyorlardı; bayağı maddenleri 'iyileştirebileceklerini', olgunlaşmalarını hızlandırarak onları daha seçkin madenlere çevirebileceklerini ve nihayet altına dönüştürebileceklerini düşünüyorlardı. Ancak daha da ileri giderek, ürettikleri İksir'in insanları iyileştirdiği, gençleştirdiği, yaşamlarını sonsuza değin uzattığı ve insanı ölümsüz varlık haline getirdiği farzedilirdi. Kısaca, simyacılar için hayat, organik zamanın görünmesiydi (epiphanie). Simyacının, tabii çevrime aktif müdahalesi, 'eskatolojik' olarak nitelenebilecek yeni bir unsur dahil etmektedir.

Simyevî *opus*: şifa, hızlandırılmış olgunlaşma, tabiatın yarattıklarının mükemmelleşmesi, doğal bir eskatolojiyi ortaya çıkarmaktadır. Simyacı, Tabiat'ın gelecekteki 'Sonunu ve şanlı gerçekleştirmesini' önceden görmektedir.

Böyle bir düşünce, Teilhard de Chardin'in, Mesih aracılığıyla yapılacak kozmik bir kurtuluşa, yani kozmik maddenin kutsal ekmek ve şarap âyini tarafından dönüştürülmesine (transmutation) olan inancı ile kıyaslanabilir.

Daha sonra göreceğimiz gibi, Teilhard de Chardin'in teolojisi ile, özellikle de Mesih tarafından gerçekleştirilmiş koz-

mik eskatoloji umudu ile, geç gelen Batı simyasının dinî fikriyatı arasında bir simetri bulunmaktadır. Bu sorunlardan bahsetmeden önce, simyanın Orta ve Batı Avrupa'daki gelişimini kısaca özetlememiz gerekmektedir. İtalyan Rönesansı'nın başlangıcında, Yeni-Eflatunculuğun ve Helenistik hermetizmin yeniden keşfedilmesinin verdiği heyecan iki yüzyıl daha devam eder. Günümüzde şunu bilmekteyiz; Yeni-Eflatuncu ve hermetik öğretiler, felsefe ve sanat dalları üzerinde derin ve yaratıcı bir etki yapmışlar; simyevî kimyanın, tıbbın, doğal bilimlerin, eğitimin ve siyaset kuramının gelişmesinde büyük rol oynamışlardır.²⁶

Minerallerin büyümesi, madenlerin dönüşümü, İksir ve zaruri sır gibi simya ile ilgili bazı temel verilerin, Ortaçağ'dan Rönesans'a ve Reform'a kadar ulaştığını hatırlatmadan geçmeyelim. Örneğin, XVII. yüzyıl bilginleri, madenlerin büyümesi düşüncesini tartışmaksızın, simyacıların, Doğa'ya bu işinde yardım edip edemeyeceklerini ve, 'şimdiye kadar bunu yaptığını iddia edenlerin dürüst insanlar mı, budala mı, sahtekâr mı?'²⁷ olduğunu tartışırlar. Akılcı ilk büyük kimyacı olarak kabul edilen ve ampirik deneyleriyle tanınan Herman Boerhaave (1664-1739), o dönemde, hâlâ madenlerin dönüştüğüne inanmaktaydı. Simyanın, Newton'un bilimsel devriminde tuttuğu önemli yeri birazdan göreceğiz. Yeni-Eflatunculuğun ve Hermetizmin etkisiyle, Ortaçağ'ın İslâm ve geleneksel Batı simyası kendi referans sistemini genişletir. Aristocu modelin yerini, insan, Evren ve Yüce Tanrı arasındaki rûhânî vasıtaların rolünü vurgulayan Yeni-Eflatuncu model almıştır. Simyacı ile doğanın işbirliği hususundaki bu eski evrensel inanç, o dönemden sonra Hristiyanı bir anlam kazanır. Simyacılar, Mesih, kendi ölümü ve dirilişiyle insanı nasıl kurtardıysa, *opus alchimicum*'un aynı şekilde Doğa'nın

26. W. Pagel, *Paracelsus*; Frances Yates, *Giardino Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1965; *The Rosicrucian Enlightenment*.

27. Betty J. Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, s. 44.

kurtuluşunu sağlayacağına inanırlardı. XVI. yüzyıl hermetis-
ti Heinrich Kunrath, Felsefe Taşı'nı, 'Makrokozmos'un oğlu'
İsa-Mesih'e, benzetmekteydi; nasıl ki Mesih, bizzat insanın
kendisi olan mikrokozmosun bütünlüğünü sağladıysa, Felse-
fe Taşı'nın keşfinin de aynı şekilde makrokozmosun hakiki
doğasını açığa vuracağını düşünmekteydi.²⁸ C. G. Jung, Rö-
nesans ve Reform dönemi simyasının bu yönüne çok önem
verir; Mesih ve Felsefe Taşı arasında varolan paralelliği özen-
le inceler.²⁹ XVIII. yüzyıl'da, Benedikt (Saint-Benoit'ya bağlı
kilise) papazı Dom Pernety, Hristiyan *Mysterium*'un simyevî
açıdan yorumunu şu şekilde özetlemektedir:³⁰ 'İksirleri, baş-
langıçtan itibaren dünyanın evrensel ruhunun bir kısmını
oluşturmuş, başarı ve değişmeyen mükemmellik olan sona
ulaşmadan önce, gerekli tüm işlemlerden geçmek üzere, içe-
risinde vücut bulduğu bakir topraktan dışarı çıkarılmıştır. İlk
hazırlık devresinde, Basile Valentin'in deyimiyile, kanını akı-
tınca kadar ıstırap çeker; çürüme esnasında ölür; siyahın
yerini beyaz renk aldığında, mezarın karanlıklarından çıkar
ve şanlı bir şekildē tekrar dirilir; bütünüyle cevherleşmiş ola-
rak gökyüzüne yükselir; Raimond Lulle'ün belirttiği gibi ora-
dan, yaşayanları ve ölüleri yargılar ve herbirini eserleri doğ-
rultusunda ödüllendirir.' 'Ölüler', insanın, ateşe dayanama-
yan, Cehennem'de yok olan, kirlenmiş ve bozulmuş bir par-
çasına tekabül etmektedir.

Rönesans'dan itibaren, eski pratik (operationnel) simya,
yeni dönemlerdeki mistik ve kristolojik yorumları gibi, doğal
bilimleri ve sanayi devrimini zafere ulaştıran olağanüstü kül-
türel dönüşümde belirleyici rol üstlenmiştir. İnsan ve doğa-
nın, simyevî *opus* tarafından kurtarılma ümidi, Giacchino da
Fiore'den itibaren Hristiyan Batı dünyasının zihnini meşgul

28. *Ibid.*, s. 54.

29. *Psychology and Alchemy*, 2. baskı, Princeton 1968, s. 345 vd. ("The Lapis-Christ parallel").

30. Dom A. J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermetique*, Paris, 1758; yeni basım.,
"Arche" yayınları, Milan, 1969, s. 349.

eden bir *Renovatio* özleminin uzantısıdır. Bu yenileşme çabaları, 'Manevî Rönesans', Hristiyanlığın en büyük amacını oluşturmaktadır, ancak, kurumsal dini yaşamda gitgide önemini yitirmiştir, bunun birçok sebebi bulunmaktadır. Buradaki özlem, daha çok aslına uygun bir 'manevî yeniden doğuş' özlemi, müşterek bir *métanoia* umudu, Ortaçağ ve Rönesans dönemi halk hareketlerine, gelecekte haber veren dinî doktrinlere, mistik vizyonlara, hermetik İrfana esin kaynağı oluşturmuş olan umudun biçimini değiştirme özlemidir. *Opus Alchimicum*'un kimyasal yorumu olarak adlandırılabilircek şey, bu umuda esin kaynağı olmuştur. Ünlü simyacı, matematikçi ve kâmil bilgin John Dee (127 yılnda doğmuş), imparator II. Rudolf'u, madenleri dönüştürme sırrına vakıf olduğuna inandırır; J. Dee gizli işlemler ve özellikle de simyevî işlemlerden neşet etmiş olan rûhânî güçlerin dünyayı değiştirebileceklerine inanmaktaydı.³¹ Birçok çağdaşı gibi İngiliz simyacı Elias Ashmole, simyanın, astrolojinin ve büyü- nün, döneminin bilimlerini kurtaracağına inanmaktaydı. Gerçekten de, Paracelsus ve Van Helmond'un öğrencilerine göre doğa, ancak 'kimyasal felsefe' (yani yeni kimya), veya 'gerçek tıp'ın incelenmesiyle anlaşılabilir; ³² yeryüzü ve gökyüzünün sırlarını ifşa edecek anahtar ise astronomi değil kimyadır; simya, ilâhî bir anlam taşımaktaydı.

Yaratma eylemi kimyasal bir süreç olarak anlaşıldığından, yeryüzü ve semavî fenomenler kimyasal terimlerle ifade edilmekteydi; 'kimyacı filozof', dünyevi ve ilâhî cisimlerin sırlarını, makroevren-mikroevren bağıntılarına dayanarak keşfedebilirdi. Robert Fludd, kan dolaşımının kimyasal tanımını, güneşin çevrimsel hareketiyle koşut olarak vermektedir.³³

31. Cf. Peter French, *John Dee*; R. J. V. Evans, *Rudolf II and his World*, s. 218-228. John Dee'nin Kunrath üzerinde yaptığı etki hakkında bkz. Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, s. 37-38.

32. A. G. Debus, "Alchemy and the Historian of Science", s. 134.

33. A. G. Debus, "The Chemical Dream of the Renaissance", s. 7, 14-15.

Birçok çağdaşları gibi Hermesçi ve 'kimyacı filozoflar' sosyal, kültürel ve dini kurumların kökten değişmesini bekler ve bunu hazırlamak için çaba gösterirler.

Bu evrensel *renovatio*'nun kaçınılmaz ilk evresini Bilim alanındaki reform oluşturmaktadır. Bilginin yenilenmesini savunan Rose-Croix'ların (Gül-Haç'lar) fikir akımını 1614 yılında anonim olarak yayınlanmış bulunan *Fama Fraternitatis* adlı küçük bir kitap harekete geçirmiştir.

Düzenin efsanevi kurucusu Christian Rosenkrantz, tıp biliminin ve tüm bilimlerin hakimi olma gibi bir üne sahiptir. Sadece Rose-Croix'lar tarafından ulaşılabilmiş olan, gizli kalmış çok sayıda kitabı yazmıştır.³⁴ Daha önceki dönemlerden de bilinen bu süreci, 17. yüzyılın başında bu şekilde yeniden bulmaktayız. Yüzyıllarca gizli kaldıktan sonra yeniden keşfedilmiş olan başlangıçtan gelen ilhamı, sırlara vakıf bir topluluğa ileten mitik bir kişilikle karşılaşmaktayız. Birçok Çin, tantrik ve Helenistik metinde olduğu gibi, bu yeniden buluş, samimi olarak hakikat ve kurtuluş arayışında olan tüm insanların dikkatini çekmek amacıyla dünyaya ilan edilmiştir. Bu kurtuluş profanlar için yasak olsa bile... *Fama Fraternitatis*'in yazarı, gerçekte, Avrupalı tüm bilim adamlarını, kendi sanatlarını yeniden değerlendirmeye ve bu reformu hızlandırmak için Rose-Croix'lara katılmaya davet ediyordu. Bu çağrıya rağbet o denli büyük olur ki, on yıldan daha kısa bir süre içinde, bu gizli dayanışma ile ilgili yüzlerce kitap yayımlanır. 1619 yılında, *Fama*'nın yazarı olduğu zannedilen Johann Valentine Andrea, muhtemelen Bacon'un *Nouvelle Atlantis*'ini yazarken etkilenmiş olduğu, *Christianopolis* adını taşıyan eserini yayımlar.³⁵ *Christianopolis*'de, Andreae, 'kimyasal felsefe'

34. Debus, "The Chemical Dream", s. 17-18. *Fama Fraternitatis*, *The Rosicrucian Enlightenment*'da yeniden yayınlanmıştır, s. 238-251. Une traduction française de *Fama*, de *Confessio Fraternitatis R.C.*, 1615, et de *The Chymical Marriage of Christian Rosencreutz*, de J. V. Andreae (1586-1654) a été faite par Bernard Gorceix, *La Bible des Rose-Croix*, Paris, 1970.

35. Andreae, *Christianopolis*, *An Ideal State of the Seventeenth Century*, New York

üzerine bina edilmiş olan yeni bir bilgi yönteminin oluşturulması amacını güden bir birliktelik meydana getirmeyi önermektedir. Bu ütopya kentin araştırma merkezi, 'gökyüzü ve yeryüzünün birleşeceği', 'yeryüzünde iz bırakmış ilâhî sırların keşfedileceği'³⁶ bir laboratuvar olacaktır.

Fama Fraternitatis ve Rose-Croix'ların savunucuları arasında, kraliyet Koleji mensuplarından olan, fizikçi ve mistik simya bağlılarından Robert Fludd da bulunmaktadır. Gizli bilimler üzerine ciddi bir eğitim almamış kimsenin, her kim olursa olsun, doğal felsefenin üstün bilgisine ulaşmasının imkânsız olduğunu belirtir; ona göre 'hakikî tıp' bu felsefenin temelini oluşturmaktadır: mikroevren olan insan bedeni hakkındaki bilgimiz bize, Kâinat'ın yapısını öğretmektedir; Bizi Yaratıcımıza götürmektedir; aynı şekilde, Kâinat hakkındaki bilgimiz ne denli fazla ise, kendi benliğimiz hakkında öğrendiklerimiz o denli artmaktadır.³⁷

Özellikle Debus ve Frances Yates'in çalışmaları, 'kimyasal felsefe' ve gizli bilimler üzerine kurulmuş olan bu doğa bilimleri araştırmasının sonuçlarını aydınlatmaktadır. Simyevî reçetelerin, iyi donanımlı laboratuvarlarda yapılan deneylerle derinleştirilmesine önem verilmesi akılcı (rasyonel) kimyanın yolunu açmıştır. Bilimadamları arasında gerçekleşen sistemli ve sürekli bilgi alışverişinin sonucunda, çok sayıda Akademi ve bilimsel topluluk ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, 'gerçek simya' mitosu, bilimsel devrimin yazarlarını etkilemeye devam etmektedir. 1658 yılında yayımlanmış bir denemede, Robert Boyle tıbbî ve simyevî sırların serbest do-

ve Londra, 1916. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, s. 145-146; Debus, "The Chemical Dream", s. 19-20; John Warwick Montgomery, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654), Phoenix of the Theologians*, I-II, La Haye, 1973.

36. *Christianopolis*, s. 196-197.

37. Robert Fludd, *Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens*, Leiden, 1616, s. 89-93, 100-103, Debus tarafından aktarılmış, op. cit., s. 22-23.

laşımını savunmaktadır;³⁸ Newton ise, simya sırlarının açıklanmasının tehlikeli olacağını düşünmekte ve Royal Society sekreterliğine, Boyle'un 'bu konu üzerindeki mutlak sırrı'³⁹ muhafaza etmesi gerektiğini bildirmektedir.

Newton, simyevî inceleme ve deneylerinin sonuçlarını, bazıları başarıya ulaşmış olsalar da hiçbir zaman yayınlamamıştır. 1940'lı yıllara değin ihmal edilmiş olan çok sayıda simyevî el yazmaları, profesör Dobbs'un *Les Fondements de L'alchimie newtonienne*⁴⁰ (Newton simyasının temelleri) adlı kitabında derinlemesine incelenmiştir. Dobbs'a göre, Newton, 'o güne kadar ve ondan sonra hiç kimsenin incelemeyeği şekilde eski simyanın tüm eserlerini', ayrıntılı olarak incelemiştir (sayfa 88). Bu çalışmasında, kendi kozmolojik sistemi içerisine yerleştirebilmek için, küçük dünyanın yapılarını aramaktaydı: evrensel çekim kuvvetini keşfetmesi bile onu tam mânasıyla tatmin etmez. 1668-1696 yılları arasında yaptığı yoğun deneylerine rağmen küçük cisimlerin devinimini yöneten enerjiyi bulmayı başaramaz. Böyle olmakla birlikte, 1679-1680 yılları arasında ciddiyetle incelemeye başladığı yörüngesel devinimlerin dinamiği konusu, evrenin kimyasal çekimi hakkındaki düşüncelerinin uygulamasını oluşturmaktadır.⁴¹

38. Deneme, Margaret E. Rowbottom'un yaptığı bir ekle yeniden yayımlanmıştır, "The Earliest published writing of Robert Fludd", *Annals of Science*, 6, 1950, s. 376-389. "If... the Elixir be a secret, that we owe wholly to our Makers Revolution, not our own industry, methinks we should not so much grudge to impart what we did not labour to acquire, since our Saviour's prescription in the like case was this: *Freely ye have received, freely give*" vs., Rowbottom, s. 384. Yukarıda aktarılan parça Dobbs tarafından alıntılanmıştır, *The Foundations of Newton's Alchemy*, s. 68-69.

39. Henry Oldenburg'a gönderilen 26 Nisan 1676 tarihli mektuptan..., Newton, *Correspondance*, II, s. 1-3, bazı parçalar Dobbs tarafından aktarılmıştır, op. cit., s. 195.

40. 1936-1939 yılları arasında John Maynard Keynes'in kısmen bulduğu Newton'a ait simyevî el yazmalarının tarihi Dobbs tarafından ayrıntılı olarak anlatılmaktadır, s. 6 vd.

41. Richard S. Westfall, "Newton and Hermetic Tradition", *Science, Medicine and Society in Renaissance, Essays to honor Walter Pagel*, Allen G. Debus tarafından yayımlanmış, New York, 1972, cilt II, s. 183-198. Özellikle s. 193-194; Dobbs, s. 211.

MacGuire ve Rattansi'nin de gösterdiği gibi Newton şuna inanmaktadır: İlk dönemlerden itibaren, "Tanrı, tabiî felsefenin ve gerçek dinin sırlarını birkaç seçilmiş insana öğretmiştir; Daha sonraları bu bilgi kaybedilmiş, ardından kısmen de olsa tekrar bulunmuş ve masal ve mitolojik formüllerin içerisine dahil edilerek profandan kurtarılmaya çalışılmıştır. Bu bilgiye, modern çağda, deney aracılığıyla yeniden ulaşılabilir."⁴²

Bu nedenle, Newton genellikle, hakiki sırların saklı olduğunu umut ettiği en bâtinî (esoterique) kısımlara yönelmiştir.

Çağdaş mekanik fiziğin kurucusu olan Newton'un, başlangıçtan gelen gizli tezahür inancını ve de simyanın temelini teşkil eden dönüşüm ilkesini hiçbir zaman reddetmemiş olması oldukça anlamlıdır. Optik üzerine yaptığı çalışmasında şunları yazmaktadır: 'Cisimlerin Işığa dönüşmesi, ve Işığın Cisme dönüşmesi, bu tür bir Dönüşüm'den memnun görünen Tabiat kanunlarına uygundur.'⁴³ Profesör Dobbs'a göre, 'Newton'un simya düşüncesi o denli sağlam bina edilmiştir ki, genel kurallar hakkında hiçbir zaman kuşkuya düştüğü olmamıştır. 1675 yılından sonraki, tüm çalışması, bir anlamda, simyayı mekanik felsefeyle bütünleştirmeye adanmıştır.'⁴⁴ *Principia* adlı eseri yayımlandığında, hasımları, şiddetle Newton'un gücünün, gerçekte, gizli güçler olduğunu iddia ederler. Dobbs, bu eleştirilerde gerçek payı bulunduğunu kabul eder: 'Newton'un güçleri, Rönesans döneminin gizli (occulte) edebiyatında yer alan sırlı sempati ve antipatilere çok benzemektedir. Fakat Newton, bu güçlere, madde ve enerjinin gücüne eşdeğer ontolojik bir konum vermiştir. Bu güçlere ölçülebilir bir değer belirleyerek, mekanik felsefelerin, et-

42. Dobbs, s. 90, E. McGuire ve P. M. Rattansi'ye atıfta bulunmakta, "Newton and the 'Pipes of Pan' ", *Notes and Records of the Royal Society of London*, 21, 1966, s. 108-143.

43. Newton, *Optics*, Londra, 1704; 4. baskının düzeltilmiş hali, 1730; New York, 1952, s. 374 Dobbs tarafından aktarılmış, s. 231.

44. Op. cit. s. 230.

kinin(impact) hayali mekanizması üzerinde yükselmelerine olanak sağlamıştır.' Profesör Richard Westfall, *Force in Newton's Physics* adlı kitabında şu sonuca ulaşmaktadır. Hermetik geleneğin mekanik felsefeyle bütünleşmesi çağdaş bilimi doğurmuştur. Ancak modern bilim, olağanüstü gelişmesi içerisinde, hermetik mirasını unutmuş veya reddetmiştir.⁴⁵ Diğer bir deyimle, Newton mekaniğinin zaferi, aynı zamanda kendi bilimsel ülküsünün de yıkılışı olmuştur. Zira, Newton ve çağdaşları çok farklı bir bilimsel devrim beklentisi içerisindeydiler; Rönesans döneminin yeni simyacılarının umut ve amaçlarını sürdürerek geliştirmek... Bu umut ve amaç Doğa'nın kurtarılmasıdır. Paracelsus, John Dee, Comenius, J. V. Andreae, Ashmole, Fludd ve Newton gibi çok farklı niteliklere sahip insanlar, simyada, daha yüksek bir teşebbüsün modelini görmektedirler; bu model, insanın, yeni bir bilimsel yöntem aracılığıyla mükemmelleştirilmesidir. Bu insanlara göre böyle bir yöntem, inançüstü (supraconfessionnel) bir Hristiyanlığı, hermetik geleneğe ve tabii bilimlere —tıp, astronomi, mekanik fizik— dahil edecektir. Bu sentez gerçekte, eflatunculuğun, aristotalesciliğin ve yeni-eflatuncuların metafiziki gerçekleştirmelerinin önceki benzerleriyle karşılaştırılabilecek, yeni bir dinî yaratımdır. 17. yüzyılda böyle bir bilginin hazırlanmış olması, Hristiyan Avrupa'nın nihâî dinî girişimini temsil etmektedir. Pithagoras ve Eflatun, eski Yunan'a bilimin dinî sistemlerini sunmuşlardır; ancak bunlar, sanatın, bilimin ve teknolojinin, kozmolojik, etik ve 'varoluşsal' yönleri olmaksızın anlaşılamayan Çin kültürünün karakteristik özelliklerine sahiptir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; Simyacı, ilk insanların Doğa'yı dönüştürme teşebbüsleri neticesinde doğmuş olan, çok eski bir tasarının nihâî evresini tamamlamıştır. Simyevî dönüşme kavramı, kökeni çok eskilere dayanan, insan edimi-

45. Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, Londra ve New York, 1971, s. 377-391; Dobbs, op. cit., s. 211.

nin Doğa'yı dönüştürebileceği inancının son ifadesini oluşturmaktadır. Simya mitosu nadiren rastlanan iyimser mitoslardan biridir; zira *opus alchimicum*, yalnızca Doğa'yı dönüştürmekle, mükemmelleştirmek ya da yeniden canlandırmakla yetinmemekte; insan varlığına sağlık, ebedî gençlik, hatta ölümsüzlük bahşederek onu mükemmelleştirmektedir.

Dinler tarihi perspektifinden bakıldığında şu söylenebilir: İnsan, kayboluşu tüm dünyada sayısız trajik destanlara ilham kaynağı olan başlangıçtaki mükemmelliğine simya sayesinde yeniden kavuşur.

Simyacıya göre insan bir yaratıcıdır. Doğa'yı yeniden canlandırmakta ve Zaman'a hükmetmektedir; ilâhî yaradılışı mükemmelleştirmektedir. Bu 'doğal eskatoloji', nadiren rastlanan iyimser görüşlü Hristiyan ilâhiyatlarından biri kabul edilen, Theilhard de Chardin'in evrimci ve kurtarıcı kozmik ilâhiyatı ile karşılaştırılabilir. Simyevî düşüncelerin 19. yüzyıl fikriyatında hâlâ varlığını sürdürmesi, insanı, tükenmeyen imgelemi ile yaratıcı bir varlık şeklinde tanımlayan anlayış ile izah edilebilir. Simyevî düşünceler bu yüzyılda bütünüyle sekülerize olmuşlardı. Simya biliminin ortadan kalkmasıyla, bu fikirlerin varlıklarının da tehlikeye girdiği görülmektedir. Deneysel bilimlerin başarısı, simyanın düş ve fikirlerini ortadan kaldıramamıştır, ancak yeni 19. yüzyıl fikriyatı, onları, sonsuz ilerleme mitosu çevresinde gün ışığına vuruyordu. Deneysel bilim ve sanayileşme tarafından doğrulanan bu yeni fikriyat, simyacıların binlerce yıllık düşlerini yeniden almış, kökten sekülerleşmelerine rağmen, onlara yeni bir açılım kazandırmıştır.⁴⁶ Tabiatın mükemmelleşmesi ve kurtuluşu mitosu, doğayı dönüştürme ve özellikle de 'enerji'ye çevirme amacıyla olan sanayi toplumlarının prometeuscu tasarımlarında farklı biçimler altında varlığını sürdürmektedir.

Yine 19. yüzyılda, insan Zaman'ı devirmeyi başardı. or-

46. Éliade, *Forgerons*, s. 178-179.

ganik ve organik olmayan varlıkların tabiî ritimlerini hızlandırma arzusu, daha o dönemde gerçekleşmeye başlamıştır. Organik kimyanın ürünü olan sunî maddeler, doğanın binlerce yılda üretebildiği maddelerin, laboratuvar ve fabrika ortamında hazırlanmasıyla zamanın hızlandırılabilme hatta ilga edilebilme olanağının bulunduğunu kanıtlamışlardır. Bu, 19. yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar, bilimin ulaşmayı hayal ettiği en üst noktayı oluşturan, yalnızca protoplazmanın birkaç mütevazı hücresinin üretilmesi şeklinde de olsa, hayatın sunî olarak üretilmesi mânasına gelmektedir.

İnsan, Doğa'yı, fizik ve kimya bilimleri sayesinde fethe ederek, zamanın kölesi olmaksızın, doğanın rakibi haline gelebilir, zira o durumda işlerini, bilim ve işçilik yerine getirecektir. Bu şekilde, kendi özünü bulmakta, uygulamalı zekasını ve çalışma kapasitesini keşfederek, modern insan zamansal vakit işlevini, diğer bir deyimle zamanın görevini üstlenmektedir. Başlangıçtan itibaren çalışmaya mahkûm edildiği bir gerçektir; ancak geleneksel toplumlarda, emeğin dinî ve ibadet boyutu bulunmaktadır. Günümüz çağdaş sanayi toplumlarında, emek tam anlamıyla sekülerize edilmiş durumdadır. İnsan, tarihinde ilk defa, diğer toplumlarda çalışmayı tahammül edilir kılan kutsal boyut olmaksızın, doğadan 'daha iyi ve daha hızlı yapma' görevini üstlenmiştir.

İnsan emeğinin, bu şekilde kökten sekülerleştirilmesinin, ateşin kullanılmaya başlanması ve tarımın keşfi ile karşılaştırılabilecek derecede önemli sonuçları olmuştur.

Ancak bu da ayrı bir konuyu oluşturmaktadır...⁴⁷

47. Bkz. *Forgerons*, s. 182-185.