

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

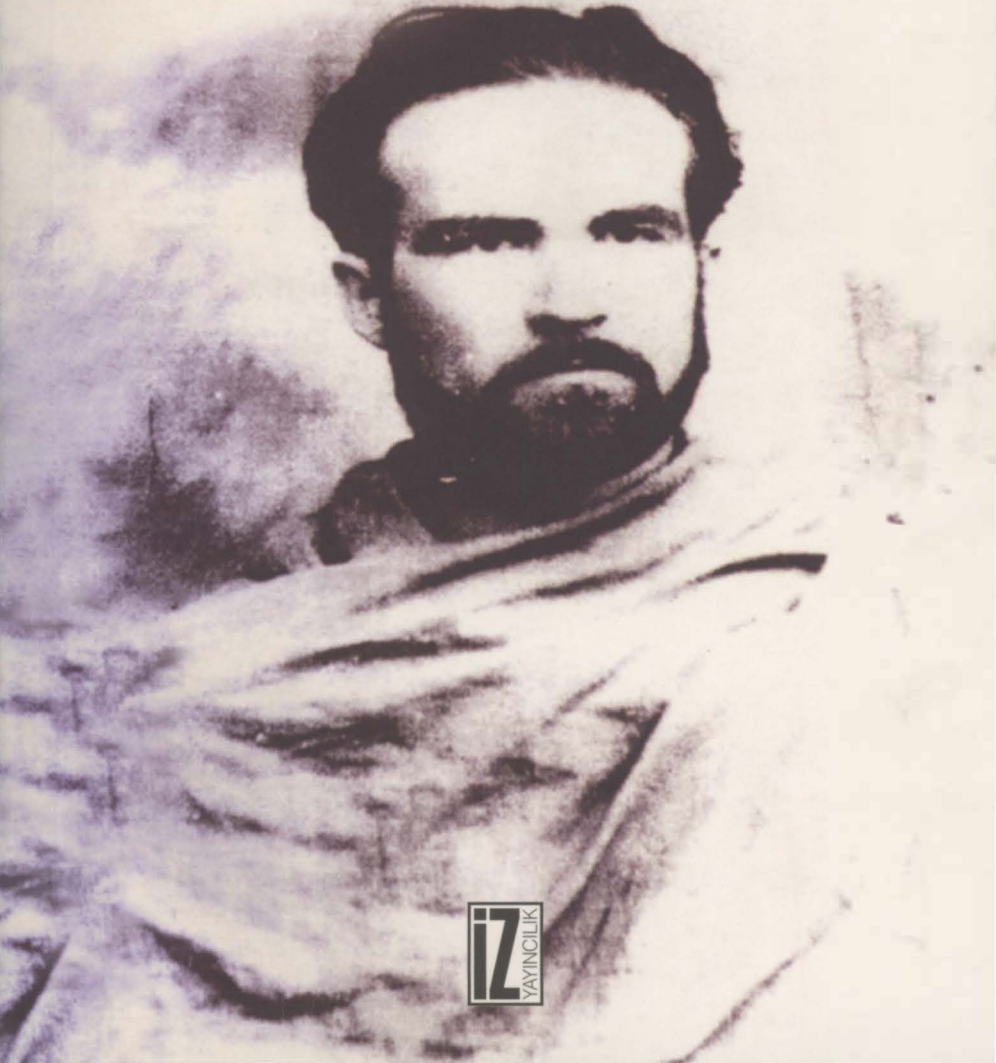
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

RAMAZAN ADIBELLİ

mircea eliade ve din

mircea eliade'nin din bilimi çalışmalarının metodolojik açıdan değerlendirilmesi



iz
YAYINCILIK

Mircea Eliade ve Din

*Mircea Eliade'nin Din Bilimi Çalışmalarının
Metodolojik Açıdan Değerlendirilmesi*

RAMAZAN ADIBELLİ

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2011

Sertifika no: 14444

İZ YAYINCILIK: 635

İnceleme araştırma dizisi: 225

ISBN 978-975-355-820

İstanbul, 2011

Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul

telefon: (212) 5207210

faks: (212) 5115791

www.iz.com.tr

e-posta: bilgi@iz.com.tr

kapak resmi:

Mircea Eliade'nin gençlik fotoğrafı

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık

Davutpaşa Caddesi Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/Zeytinburnu İstanbul

RAMAZAN ADIBELLİ

Mircea Eliade ve Din

*Mircea Eliade'nin Din Bilimi Çalışmalarının
Metodolojik Açıdan Değerlendirilmesi*



RAMAZAN ADIBELLİ; 1999'da Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans eğitimini tamamladı. 2001 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. 2002'de Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans öğrenimini Kapadokya Bölgesi'ndeki *Hristiyanlık Tarihi* başlıklı tezi ile tamamladı. 2009 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora çalışmasını tamamlayarak Doktor unvanını aldı. 2010'da Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalına yardımcı doçent olarak atandı. Özellikle Dinler Tarihinde metodoloji, Anadolu'da dini gruplar arasındaki ilişkiler gibi konularda çalışmalar yapan yazarın çeşitli dergilerde yayımlanmış yazılarıyla çok sayıda tercümesi bulunmaktadır. *Vehhabiler'in Ortaya Çıkışı*, (Jean Raymond'dan tercüme), Karahan Yayınları, Adana 2010. Yazar, evli ve iki çocuk babasıdır.

İçindekiler

KISALTMALAR	9
ÖNSÖZ	11

GİRİŞ

I. PROBLEM	17
A. Dinler Tarihinin Terminoloji Problemi	18
B. Dinler Tarihinde Metot Problemi	22
1. Tarihi Metot-Fenomenolojik Metot Dikotomisi	29
2. Metodun Araştırmadaki Yeri	33
a. Metot Kavramının Etimolojisi	35
b. Terim Olarak Metot Kavramının Tanımı	35
C. Epistemolojik bir Problem Olarak Metodoloji	39
D. Problem Cümlesi	46
E. Alt Problemler	46
II. AMAÇ	47
III. ÖNEM	50
IV. YÖNTEM	62
A. Genel Yaklaşımlar	62
1. Fenomenolojik Yaklaşım	63
2. Tarihi Yaklaşım	63
3. Hermenötik Yaklaşım	64
B. Varsayımlar	65
C. Kapsam ve Sınırlılıklar	65

BİRİNCİ BÖLÜM

HOMO RELIGIOSUS İLE MODERN İNSANIN DİNİ UFKU

I. <i>HOMO RELIGIOSUS VE DÜNYASI</i>	72
A. Din İncelemelerinde Kutsal Kavramı	73

1. Din İncelemelerinde Kutsal Kavramının Ortaya Çıkışı	78
2. Eliade'ye Göre Kutsal Kavramı	83
a. Kutsal Kavramının Etimolojisi	85
b. Rudolf Otto'nun Etkisi	88
c. Kutsalın Özellikleri	93
i. Ganz Andere ya da Bambaşka Olma	93
ii. Kratofani ya da Kuvvetin Tezahürü	95
iii. Gerçeklik	102
iv. Hierofani ya da Kutsalın Tezahürü	107
d. Kutsalın Diyalektiği	110
i. Kutsalın Paradoksu	113
ii. Kutsalın Kendini Sınırlandırması	117
iii. Kutsalın Biçimleri	118
iv. Coincidentia Oppositorum ya da Karşıtların Birleşmesi	119
v. Çokdeğerlilik	126
e. Sembol	129
i. Sembol Kavramının Etimolojisi	130
ii. Eliade'ye Göre Sembol Kavramı	131
iii. Psikanalitik Etki	138
iv. Sembollerin Özellikleri	143
v. Sembolün Mantığı	152
B. Homo Religiosus	167
1. Homo Religiosus Kavramının Ortaya Çıkışı	169
2. Eliade'nin Homo Religiosus Kavramını Kullanımı	171
3. Homo Religiosusun Tipik Özellikleri	173
a. Modern İnsanın Karşıtı Olarak Homo Religiosus	173
b. İnsanın Bilinç Yapısının bir Unsuru Olarak Din Duygusu	178
c. İnsan Bilincinin Geçirdiği Tarihî Safhalar	182
i. Yontma Taş Çağı	182
ii. Ziraatın Keşfinden Sonraki Dönem	183
iii. Madencilğin Keşfinden Sonraki Dönem	186
iv. Modern Çağ	188
d. Gerçekliğe Susamışlık ve Ebedilik Arayışı	189
e. Aşkınlık ve Mutlak Özgürlük Arzusu	192
C. Mit	194
1. Mit Tanımlamaları	197
2. Eliade'ye Göre Mit	202
3. Kozmogoni	212
4. Arketip	217
5. Cennet Özlemi	231

D. Kaosun Kozmosa Dönüşümü	237
1. <i>Homo Religiosusun Mekân Telakkisi</i>	238
a. <i>Kutsal Mekânın Ontolojik Boyutu</i>	250
b. <i>Merkez</i>	255
2. <i>Homo Religiosusun Tarih ve Zaman Tasavvuru</i>	264
a. <i>Arkaik Zihniyetin Yapısı</i>	264
b. <i>Devrî Zaman Tasavvurunda Mitin Rolü</i>	271
c. <i>Ritüel</i>	276
i. <i>Bayramlar ve Yeni Yıl Bayramı</i>	278
ii. <i>Kurban Ritüeli</i>	283
iii. <i>İnşa Ritüelleri</i>	286
II. MODERN İNSANIN DÜŞÜŞÜ	290
A. <i>Yahudilik</i>	291
B. <i>Rönesans</i>	298
1. <i>Doğanın Sekülerleşmesi</i>	299
2. <i>Tanrının Ölümü</i>	301
3. <i>İş Hayatının Sekülerleşmesi</i>	302
C. <i>Varoluşsal Krizin Nedeni:</i>	
Aşkın Boyutu Reddeden Rasyonalizasyon	303
1. <i>Kutsalın Bilinçten Bilinçaltına Düşüşü</i>	304
a. <i>Modern İnsanın Tarihi ve Zamana Bakışı</i>	316
b. <i>Modern İnsanın Mekâna Bakışı</i>	319
D. <i>Tarihin Terörü</i>	321
E. <i>Modern Dünyadaki Kriz</i>	325
1. <i>Gelenekselci Okul Perspektifinden</i>	
Modern Dünyadaki Kriz	326
a. <i>René Guénon</i>	328
b. <i>Julius Evola</i>	331
2. <i>Gelenekselci Okulun Mircea Eliade Üzerindeki Etkisi</i>	332
a. <i>Guénon, Evola ve Coomaraswamy ile Eliade'nin İlişkileri</i>	333
i. <i>René Guénon</i>	334
ii. <i>Julius Evola</i>	339
iii. <i>Ananda Coomaraswamy</i>	343
b. <i>Eliade'nin Gelenekselcilerden</i>	
Aldığı Kavramlar ve Düşünceler	351
3. <i>Mircea Eliade'ye Göre</i>	
Modern Dünyadaki Krizin Mahiyeti	356

İKİNCİ BÖLÜM

DİNLER TARİHİNİN KURTARICI FONKSİYONU

I. İNDİRGEMECİ YAKLAŞIMLARIN ELEŞTİRİSİ	365
A. Tarihselcilik	365
B. Dinin Kökeniyle İlgili Teoriler	371
1. Anglo-Sakson Antropoloji ve Evrimcilik	371
2. Andrew Lang, Wilhelm Schmidt ve Gerilemecilik	377
3. Freudizm	380
II. DİN BİLİMLERİ ARASINDA	
DİNLER TARİHİNİN AYRICALIKLI YERİ	390
A. Dinler Tarihine Özgü Konu: Kutsal ve “Bambaşka” Olanla Karşılaşmanın Doğuracağı Uyanış	395
B. Dinler Tarihine Özgü Amaç: Yeni bir Hümanizm Yaratmak	401
C. Dinler Tarihine Özgü Bir Metot Olarak Yaratıcı Hermenötik	408
1. Hermenötik Kavramının Etimolojisi	410
2. Hermenötik Kavramının Tarihî Gelişimi	411
3. Mircea Eliade’nin Yaratıcı Hermenötiği	422
a. Fenomenolojik Yaklaşım	424
b. Hermenötik Yaklaşım	452
III. BİR SOTERİOLOJİ OLARAK DİNLER TARİHİ	477

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ELİADE’NİN SİSTEMİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

I. ELİADE TEOLOJİ Mİ YAPIYOR?	503
II. ELİADE TARİH KARŞITI MI?	519
SONUÇ	531
KAYNAKÇA	547
EK: Mircea Eliade Kronolojisi	568

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
dip.	: Dipnot
dir.	: Directeur (Yayın Yönetmeni)
ed.	: Editor/Editeur (Editör)
eds.	: Editors/Editeurs (Editörler)
et al.	: Et alia (Ve diğerleri)
Fr.	: Fransızca/da/n
İng.	: İngilizce/de/n
İs.	: İspanyolca/da
İt.	: İtalyanca/da
Alm.	: Almanca/da
Krş.	: Karşılaştırınız
n°	: Numéro (Sayı)
No.	: Number (Sayı)
Rum.	: Rumence
s.	: Sayfa
vb.	: Ve benzeri
Vol.	: Volume (Cilt)
vs.	: Ve saire

Önsöz

Dünyanın dört bir yanından toplanan etnolojik, folklorik, antropolojik ve dinî verilerin Batı dillerine çevrilerek bu materyallerin bilimsel bir çerçevede incelenmesi gerektiği düşüncesinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmasıyla birlikte oluşmaya başlayan Dinler Tarihi disiplininin bir buçuk asırlık bir geçmişe sahip olmasına rağmen halen kendine has bir perspektif bulma çabasında olduğu görülmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden bir tanesi hiç kuşkusuz din fenomeni gibi soyut bir kavramın insan gibi değişken bir varlıkla bileşimi sonucunda ortaya çıkan karmaşık durumdan ileri gelmektedir.

Geçen bu süre zarfında dinî fenomenleri anlamak ve açıklamak üzere değişik mesleki donanımlara sahip birçok bilim adamı farklı teoriler öne sürmüşlerdir. Şunu da açıkça belirtelim ki ileri sürülen bu din teorilerinin birçoğu belirli ideolojik düşüncelerin ve önkabullerin sınırlarını aşamamıştır. Bu indirgemeci yaklaşımların geçersizliğini yüksek sesle ilan ederek dine "sempatik" yönden yaklaşılması gerektiğini ve dinî fenomeni "istediğimiz gibi" değil "olduğu gibi" anlamak gerektiği prensibini temel kriter olarak benimseyen bir Dinler Tarihi anlayışını geliştirmek gerektiğini savunan en önemli isimlerden biri de Mircea Eliade olmuştur. Çağımızın önde gelen dinler tarihçilerinden biri olarak nitelendirilen

Eliade, bir taraftan Dinler Tarihi disiplininin kendine özgü bir amaç ve kendine has bir metodla bağımsız bir bilim dalı hâline gelmesi, diğer taraftan da insanın manevi boyutunu dönüşüme uğratacak nitelikte manevi bir disiplin şeklinde düşünülmesi yönünde çaba sarfetmiştir. Eliade'nin hareket noktası bilginin nötr bir kategori olmadığıdır. Hint felsefesinde en açık biçimde ifade edildiği şekliyle bilgi aracılığıyla insan cehaletten ve dolayısıyla da ıstıraptan kurtulmaktadır. Yani bilgiden mahrum olan kişi cehalet içerisindeyken o bilgiye sahip olan kişi bu durumun dışına çıkabilmekte ve ıstırapın üstesinden gelebilmektedir. Dolayısıyla bilgiye sahip olmadan önceki kişi ile bilgiye sahip olduktan sonraki kişi aynı niteliğe sahip değildir. Elbette burada söz konusu edilen herhangi bir bilgi değildir. Bu bilgi/ler aşkın boyuta ilişkindir ve dolayısıyla da kutsal bir nitelik arz etmektedir.

Eliade'nin Dinler Tarihi disiplinine "yaratıcı hermenötik" işlevini yüklemesi onun bu disipline yaptığı en orijinal katkılarından biri olarak görülebilir. Eliade'nin düşüncesinde bu disiplini diğer bilim dallarından ve özellikle de dinî fenomenleri inceleyenlerden ayıracak olan husus bu yaklaşımdır. Bu yaklaşım sayesinde kutsalın bilgisi, sadece bilişsel alanla sınırlı kalmayıp varoluşsal boyuta da sirayet edecektir.

Ülkemizde Dinler Tarihinin bilimsel bir disiplin hâline gelmesi yarım yüzyıllık bir geçmişe dayanmaktadır. Dinler Tarihi alanında dünyanın diğer yerlerinde karşılaşılan problemlerle bugün Türk dinler tarihçileri de karşı karşıyadırlar. Bu problemlerin başında bu bilim dalının hangi amaç doğrultusunda ve hangi yöntem(ler)le konuları ele alacağı meselesi gelmektedir. İşte bu çalışma, bu probleme mümkün cevaplardan birini sunmuş olan Mircea Eliade'nin cevabını irdelemektedir.

Öncelikle Dinler Tarihi alanında muazzam bir bilgi birikimine sahip olan Eliade gibi bir bilim adamının din bilimi çalışmalarını inceleyerek neredeyse Dinler Tarihi disiplinin bütün problemlerini genel bir bakış açısıyla olsa da görme imkânı sunan bir konuyu bana teklif eden, kaynaklarından sı-

nırsızca yararlanmama imkân veren ve her şeyden de önemlisi sürekli pozitif enerjisiyle bu zor konuyu zevkle işlemem hususunda beni teşvik eden değerli hocam Prof. Dr. Harun Güngör'e en içten teşekkürlerimi arz ederim. Yine kaynak hususunda ve diğer hususlarda hiçbir zaman yardımını esirgemeyen ve çalışmamızı baştan sona okuyarak değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Mustafa Ünal'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bu çalışmanın gerçekleştirilmesi için hepsi de yabancı dilde olan birincil kaynakların temininde bana destek olan kardeşlerim Yunus Adıbelli ile Osman Adıbelli'ye müteşekkirim. Bu kaynaklara ulaşmanın ve bunları elde etmenin elbette bir de maddi yönü olmuştur. Bu hususta da her zaman beni destekleyen sevgili babam Mehmet Adıbelli'yi zikretmemek büyük bir haksızlık olurdu. Kendisine minnet ve şükran duygularımı ifade ediyorum. Bu çalışmayı baştan sona okuyarak yazım hatalarını düzelten eşim Şule Adıbelli'ye de ayrıca teşekkür ediyorum.

Ramazan Adıbelli

GİRİŞ

Problem

İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni, başkanı olduğu Uluslararası Dinler Tarihi Derneği tarafından 1954 yılında yayımlanan *Numen* dergisinin ilk sayısında kaleme aldığı giriş yazısında "Din[ler] Bilimi (*science des religions*) nedir, ne değildir?" sorusunun Edmund Hardy tarafından ta 1898'de *Archiv für Religionswissenschaft* dergisinde yazdığı "Was ist Religionswissenschaft?" başlıklı makalede sorulduğunu; fakat problemin hâlâ devam ettiğini ve hâlen bu disiplin içerisinde çalışanlar arasında bu disiplinin nasıl tasarlanması gerektiği, hangi metodun takip edilmesi gerektiği ve bu disipline hangi ismin verilmesi gerektiği konularında ciddi anlaşmazlıkların bulunduğunu bildirmektedir.¹ Pettazzoni'nin bu yazısından yarım asırdan fazla bir zaman geçmiş olmasına rağmen bugün, söz konusu problemlerin bir kısmının tamamen halledilmiş olduğunu söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Peki, bu problemler tam olarak neden kaynaklanmaktadır ve tarihî süreç içerisinde nasıl gelişmiştir?

1 Raffaele Pettazzoni; "Aperçu Introductif", *Numen*, Vol. 1, No. 1 (January 1954), s. 1.

A. DİNLER TARİHİNİN TERMİNOLOJİ PROBLEMİ

Din incelemelerini modern anlamda bilimsel bir anlayışla yürütme sürecini Friedrich Max Müller'in (1823-1900) başlattığı yönündeki görüş bilim camiasında genellikle kabul edilmektedir.² Gustav Mensching'in verdiği bilgiye göre Dinler Tarihinin ya da daha genel anlamda Din Biliminin öncüsü sayılan Müller, 1867 yılında yayımlanan *Chips from a German Workshop* isimli eserinin birinci cildinde bu yeni disiplini adlandırmak üzere *Religionswissenschaft* terimini icat etmiştir.³ Aydınlanma dönemi düşünürleri gibi o da "religio naturalis" ya da aklın orijinal doğal dini ile ilgilenmiş ve "hakikatin" belirli tezahürlerde değil, dinin en evrensel özünde bulunduğu fikrini ileri sürmüştür. Müller, orijinal hakikatin çeşitli dinler şeklinde farklılaşması sürecini, Eski Ahit'in Babil Kulesi Efsanesi'nde dillerin farklılığının kaynağını açıkladığı gibi buna benzer bir süreç olarak görmüştür.⁴ Müller'e göre her ne kadar zaman içerisinde dillerin sayısı artmış olsa ve bunlar genişlemiş ve değişikliğe uğramış olsalar da yine de insanlığın temel düşüncelerini bünyelerinde barındırmaktadırlar. Bundan dolayı bilimsel ilkeler dairesinde gerçekleştirilen karşılaştırmalı filolojik incelemeler sayesinde insanlığın sahip olduğu belli başlı dillerin en eski katmanlarına ulaşılarak insanlığın temel düşüncelerini oluşturan unsurlar aydınlatılmıştır. Dünyadaki bütün dillerin bir tek kökten geldiğini ima ederek dinin de dile benzediğini ifade eden⁵ Müller'e göre dünyanın başlangıcından bu yana tamamen yeni olan bir din yoktur.⁶ Yani diller gibi bütün dinler de bir kökten gelmektedir. Bu *kök din* ya da Almanca tabiriyle *urreligion* da Hristi-

2 Mircea Eliade; "Religions", *International Social Science Journal*, Vol. 29, No. 4 (1977), s. 615.

3 Gustav Mensching; *Histoire de la science des religions*, Lamarre, Paris 1955, s. 11.

4 Joseph M. Kitagawa; "Amerika'da Dinler Tarihi", (Çev.: Mehmet Şahin), Mehmet Aydın (ed.); *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 28.

5 Max Müller; *Chips from a German Workshop*, Londra 1867, s. xxvii.

6 Max Müller; *Chips from a German Workshop*, s. ix-x.

yanlığın ta kendisidir. Müller, bu düşüncesini St. Augustine’den alıntı yaptığı bir pasajla daha da açık hâle getirmektedir: “Şimdi Hristiyan dini diye isimlendirilen şey eski insanlarda da var olmuştur. Yani bu din, İsa’nın bedene girdiği ana kadar –ki bu andan sonra daha önce var olan bu din Hristiyanlık diye isimlendirilmiştir– insanlığın başlangıcından beri mevcuttur.”⁷ Hem dinin dile benzemesi hem de Dil Biliminin belirli ilkelere kavuşarak önemli sonuçlar doğurmasından hareketle Müller, *Religionswissenschaft*’ın da bu modele göre işlemlerini teklif etmiştir.⁸ Böylece Müller ve öğrencileri, dillerin tarihî gelişim safhalarını incelemek suretiyle “bilimsel yolla” dinin özüne ulaşabileceklerini ummuşlardır. Her ne kadar Hristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğu fikrini taşısa da Müller’e göre bu yeni disiplin gerçek bir bilimsel karşılaştırmaya dayanmalı ve bütün dinlere eşit mesafede durmalı, değer yargılarından uzak ve tarafsız, yani objektif olmalıydı. “Bilimin partizanlara ihtiyacı yoktur”⁹ diyen Müller, *Religionswissenschaft*’ı Karşılaştırmalı Teoloji (Comparative Theology) ve Teorik Teoloji (Theoretic Theology) olmak üzere iki bölümden oluşan bir yapı olarak tasarlamıştır.¹⁰ Joseph M. Kitagawa’nın belirttiği gibi Müller, *Religionswissenschaft* terimini, çok farklı olmasına rağmen bu yeni disiplinin Din Felsefesinden ve Teolojiden ayrıldığını göstermek için kullanmış¹¹ ve temel farkı, normatif olmayan bir disiplin inşa etmeye çalışmıştır.¹²

Almanca olan *Religionswissenschaft* teriminin diğer Batı dillerinde tam karşılığı olmadığı için dinî fenomenleri inceleyen disiplin, Fransızca konuşulan bilim çevrelerinde “Histoire comparée des religions” (Karşılaştırmalı Dinler Tarihi), “Science des religions” (Dinler Bilimi), “Histoire des religions” (Dinler Tarihi), “Etude générale des religions” (Genel Dinler İncele-

7 Max Müller; *Chips from a German Workshop*, s. xi.

8 Max Müller; *Chips from a German Workshop*, s. xviii-xix.

9 Max Müller; *Introduction to the Science of Religion*, Londra 1899, s. 26, 28.

10 Max Müller; *Introduction to the Science of Religion*, s. 16-17.

11 Joseph M. Kitagawa; “Amerika’da Dinler Tarihi”, s. 28.

12 Mustafa Alici; *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 27.

mesi), "Phénoménologie des religions" (Din Fenomenolojisi), "Sociologie des religions" (Din Sosyolojisi), "Religiologie"; İngilizce konuşulan çevrelerde ise "Comparative [Study of] Religion[s]" (Karşılaştırmalı Din[ler] [İncelemesi]), "Phenomenology of Religion" (Din Fenomenolojisi), "Science of Religion[s]" (Din[ler] Bilimi), "History of Religion[s]" (Din[ler] Tarihi) ve "Religiology" gibi terimlerle adlandırılmıştır.¹³ Ortak bir adı bulunmadığı için doğal olarak dinî fenomenleri inceleyen bilim adamlarının çalışmalarında bu disiplin farklı adlarla karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa (1915-1992) ve Charles H. Long gibi Chicago okulu mensupları "history of religions" kavramını kullanırken, Harvard'lı dinler tarihçisi Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), "comparative religions" terimini tercih etmiştir. Hollandalı din bilimcileri W. Brede Kristensen (1867-1953) ve Gerardus van der Leeuw (1890-1950), yaptıkları işin "din fenomenolojisi" olduğunu belirtirken, İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni (1883-1959) ve Alman kökenli din bilimcisi Joachim Wach (1898-1955), "allgemeine Religionswissenschaft"dan söz etmektedirler.¹⁴

Bu disiplinin bu kadar çok isim altında nitelendirilmesi "Dinler Tarihi" (History of Religions) teriminin, farklı "anlama ufkuna" (Verstehens-horizont) sahip farklı bilim adamlarına göre farklı anlamlar ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Bazılarına göre, Dinler Tarihi, karşılaştırmalı metodu kullanarak, dinlerin çeşitli yönlerinin incelenmesi ve tasvir edilmesi bakımından dünya dinleri içerisinde bir tür seyahattir. Diğerlerine göre, çeşitli dinlerin tarihî olgusunun temelini oluşturduğu için Dinler Tarihi, kesinlikle "dinin" felsefî bakımdan incelenmesidir. Bir diğerlerine göre ise Dinler Tarihi, sadece tek bir dini değil, birçok dini ele alan ve böylece de kilise tarihini andıran tarihî bir disiplindir. Böylece Dinler Tarihi disiplininin mahiyeti

13 Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris 1982, s. 28; Reinhard Pummer; "Religionswissenschaft or Religiology?", *Numen*, Vol. 19, No. 2/3 (August/December 1972), s. 94; Ugo Bianchi; *The History of Religions*, E. J. Brill, Leiden 1975, s. 24.

14 Guilford Dudley III; *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Temple University Press, Philadelphia 1977, s. 5.

hakkındaki bu müphemlik, şimdiye kadar bu disiplinin bu kadar çok isimle ifade edilmesine neden olmuştur. Bu karışıklığa bir son vermek üzere Dinler Tarihi alanında çalışan araştırmacıları tek bir çatı altında toplamayı amaçlayan dünya çapındaki örgüt, İngilizce bir isim olarak "The International Association for the History of Religions" (IAHR: Uluslararası Dinler Tarihi Derneği) adını benimsemiştir. "Dinler Tarihi" (History of Religions) teriminin "Genel Din[ler] Bilimi" (General Science of Religions) teriminin eşanlamlısı olarak düşünüldüğü, böylece disiplinin yapısının *Religionswissenschaft* bağlamında tartışılması gerektiği böylece açıklığa kavuşmuştur.¹⁵

Mircea Eliade de Dinler Tarihi (histoire des religions) ya da Mukayeseli Dinler Tarihi (Comparative Religion) gibi terimlerin ciddi biçimde müphem olduklarını çok iyi bilmektedir. Fakat bu terimler Eliade'nin yaşadığı dönemde yaygın bir şekilde kullanıldıkları için o da kendisini bunları kullanmak zorunda hissettiğini ifade etmektedir.¹⁶

Yukarıda ifade edilen hususlar özetlenecek olursa denilebilir ki genel olarak "Dinler Tarihi" terimi bilim camiasında üç farklı anlamda kullanılmaktadır.

- 1) Dar anlamda bu terimle her bir dinin kronolojik sıra takip edilerek tarihî bağlam içerisinde ele alınması kastedilmektedir.
- 2) Geniş anlamda "Dinler Tarihi" tabiriyle hem dar anlamdaki "Dinler Tarihi"ni hem de "Din Fenomenolojisi"ni kapsayarak tarihî ve fenomenolojik incelemeleri birleştiren bir disiplin kastedilmektedir.
- 3) En geniş anlamda ise bu isim Almanca "Religionswissenschaft" teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmakta ve bununla dinlerin salt tarihi incelemesini değil, dinlerin karşılaştırmalı incelenmesini; din morfolojisini ve

15 Joseph M. Kitagawa; "Amerika'da Dinler Tarihi", s. 26.

16 Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", *History of Religions*, Vol. 5, No. 1 (Summer 1965), s. 1, dip. 1.

din fenomenolojisini de ihtiva eden bir disiplin düşünülmektedir.¹⁷

Daha önce belirtildiği üzere "Religionswissenschaft" teriminin Fransızca'da tam olarak karşılığı olmadığı için bilimsel eserlerinin büyük çoğunluğunu bu dilde kaleme alan Mircea Eliade, eserlerinde "Dinler Tarihi" terimini yukarıda ifade edilen üçüncü anlamda, yani bu terimin en geniş anlamında kullanmıştır.¹⁸ Eliade, genelde "Dinler Tarihi" (histoire des religions) ya da "Mukayeseli Dinler Tarihi" (Comparative Religion) terimleriyle, ister herhangi (kabilevî, etnik veya millet üstü) bir dinin *tarihi tezâhürleri*, isterse de (tanrısal şekiller, ruh anlayışları, mitler, ritüeller, vs.; kurumlar vs.; dinî tecrübelerin tipolojileri vs. gibi) dinî hayatın *özel yapıları* söz konusu olsun, *dinî gerçekliklerin bütünüyle incelenmesini* kastetmektedir. Yani burada herhangi bir dinin bütünü, tarihî tezahürleri (kabile, etnik, milliyet ötesi) veya dinî hayatın özel yapısı (kutsal şekiller, ruh, mitoloji, dinî kurallar, müesseseler, dinî tecrübe tipleri v.s.) söz konusudur.¹⁹ Dolayısıyla Dinler Tarihi (Religionswissenschaft), bütün tarihî tezahürleri içerisinde insanın dinî tecrübesinin tamamını inceleme konusu yapmaktadır.²⁰

B. DİNLER TARİHİNDE METOT PROBLEMİ

1968 yılında yazdığı bir makalede H. Clavier, ilki 1900'de Paris'te, on birincisi 1965 yılında Claremont'da gerçekleştirilmiş olan Uluslararası Dinler Tarihi Kongrelerinin hepsinde

17 Arvind Sharma; "An Inquiry into the Nature of the Distinction Between the History of Religion and the Phenomenology of Religion", *Numen*, Vol. 22, No. 2 (August 1975), s. 81.

18 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971, s. 17, dip. 1.

19 Mircea Eliade; "Crisis and Renewal in History of Religions", s. 1, dip. 1.

20 Paul O. Ingram; "Method in The History of Religions", *Theology Today*, Vol. 32, No. 4 (January 1976), s. 383.

Dinler Tarihindeki metod meselesinin masaya yatırıldığını bildirmektedir.²¹ 11-17 Eylül 1960 tarihleri arasında Almanya'nın Marburg kentinde düzenlenen 10. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi önemli bir gelişmeye sahne olmuştur. Yahudi din bilimcisi R. J. Zwi Werblowsky, bu kongrede sunulan teolojik yönelimli bildirilerin yersiz olduğunu ifade ederek deneysel bir zemine dayanan bilimsel bir metodun benimsenmesini savunmuştur.²² Bu kongrenin sonunda Werblowsky ve Mircea Eliade de dâhil olmak üzere on yedi bilim adamı, din incelemesinin bilimsel zemine oturması için benimsenmesi gereken temel varsayımları içeren bildirinin altına imzalarını atmışlardır. Religionswissenschaft şeklinde ifade edilen Dinler Tarihi disiplini şu şekilde tanımlanmaktadır:

Religionswissenschaft, kendini Beşerî Bilimlerin bir dalı olarak kabul eder. Bu, dinî fenomeni, beşerî kültürün bir ürünü, özelliği ve yönü olarak inceleyen antropolojik bir disiplindir. Din araştırmacıları *olarak* din araştırmacılarının bulunduğu ortak zemin, (dinlerde olduğu takdirde) numinous ya da aşkınlık tecrübesini kavrama işleminin –her ne olursa olsun– tüm beşerî olgular gibi uygun metodlarla incelenmesi gereken elbette insan varoluşuna ve tarihine ait deneysel olgular olduğunu fark etmektir. Böylece olgusal ve deneysel fenomenin büyük kısmını oluşturan çeşitli dinlerin değer sistemleri de incelemelerimizin geçerli nesneleridir. Diğer taraftan, örneğin Teoloji ve Din Felsefesi gibi tamamen bağımsız diğer disiplinler içerisinde haklı bir yere sahip olsa da dinin mutlak değerinin tartışılmasına tanım gereği girilmemektedir.²³

Bu bildiri, Dinler Tarihi disiplini normatif birer disiplin olan Teoloji ve Din Felsefesinden farklı bir bilim dalı olarak tasarlayan Max Müller'in duruşunu hatırlatmaktadır. Burada Dinler Tarihinin en önemli metodolojik ilkesinin yapılan din

21 H. Clavier; "Résurgences d'un problème de méthode en histoire des religions", *Numen*, Vol. 15, No. 2, (May 1968), s. 94.

22 R. J. Zwi Werblowsky; "Marburg – And After?", *Numen*, Vol. 7, No. 2 (1960), s. 217.

23 Annemarie Schimmel; "Summary of the Discussion", *Numen*, Vol. 7, No. 2-3 (1960), s. 236-237.

bilimi çalışmalarının normatif nitelikte olmaması gerektiği hususu vurgulanmaktadır. Bunun dışında "metotlardan" bahsedilmekte; fakat bunların içeriği üzerinde durulmamaktadır. Beş yıl sonra Claremont'da düzenlenen kongrede, kongre başkanı Geo Widengren açılış konuşmasında Marburg bildirisinde benimsenen kararları hatırlatmıştır.²⁴ 1970'de Stockholm'da düzenlenen on ikinci kongrenin açılış konuşmasında Widengren, yeni oluşmakta olan Din Fenomenolojisinin, Dinler Tarihinden bağımsız bir disiplin olamayacağını ifade etmiştir.²⁵ Bu kongrede Dinler Tarihindeki metot probleminin en önemli meselelerden biri olduğu konusunda ortak bir görüş ortaya çıkmış ve bu konunun ele alınacağı özel bir kongrenin tertip edilmesi kararlaştırılmıştır.²⁶ Böylece Finlandiya'nın Turku kentinde 27-31 Ağustos 1973 tarihleri arasında "Din Bilimi Metodolojisi" (Methodology of the Science of Religion) konulu birinci metodoloji kongresi düzenlenmiştir.²⁷ 11-14 Eylül 1979 tarihleri arasında Polonya'nın başkenti Varşova'da gerçekleştirilen ikinci metodoloji kongresinde sunulan bildiriler *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions* başlığı ile yayımlanmıştır.²⁸ Yine Varşova'da 1989 yılında düzenlenmiş olan konferans bildirileri *Studies on Religions in the Context of Social Sciences: Methodological and Theoretical Relations* (Witold Tyloch (ed.), Polish Scientific Publishers, Warsaw 1990) adı altında yayımlanmıştır. Ayrıca 24-30 Mart 2005 tarihleri arasında Japonya'nın başkenti Tokyo'da düzenlenen 19. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi'nin tartışma konuları arasında "Din İncelemesinde Metot ve Teori" (Method and Theory in the

24 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 23.

25 Claas Jouco Bleeker; Geo Widengren; Eric J. Sharpe (eds.); *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for The History of Religions: Held with the Support of Unesco and Under the Auspices of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies, at Stockholm, Sweden, August 16-22, 1970*, E. J. Brill, Leiden 1975, s. 20-21.

26 Reinhard Pummer; "Religionswissenschaft or Religiology?", s. 93.

27 Lauri Honko (ed.); *Science of Religion: Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for The History of Religions held in Turku, Finland August 27-31, 1973*, Mouton Publishers, The Hague 1979, s. v.

28 Witold Tyloch (ed.); *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, Polish Scientific Publishers, Warsaw 1984, s. 9.

Study of Religion) konusuna yer verilmiştir.²⁹ Bu konu etrafında düzenlenen panellerde "din kavramı", "din incelemesine teorik yaklaşımlar", "dinî verilerin yorumu", "yabancı dinleri anlama problemi" vs. gibi konuların yeniden ele alınarak tartışılması, Dinler Tarihindeki metod probleminin günümüzde hâlâ tamamen halledilemeyen meseleler arasında bulunduğu-
nun açık bir göstergesidir.

Bu gelişmelere paralel olarak Dinler Tarihindeki metod probleminin ülkemizde de tartışıldığına dikkat çekmek gerekir. Ondokuz Mayıs Üniversitesi ile Türkiye Diyanet Vakfı, 27-29 Haziran 1989 tarihleri arasında "Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri" konulu sempozyum düzenlemiştir. Birçok bildirinin sunulduğu bu sempozyumda Dinler Tarihi alanında Günay Tümer, "Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji" başlıklı tebliğinde Batı'daki "Din Bilimleri" kavramının gelişim safhasını inceledikten sonra "Ülkemizde dinler tarihi çalışmalarında lisans-yüksek lisans, doktora seviyesindeki dersler ve tezlerde bütün bu hususlar göz önünde bulundurularak bir metodolojinin geliştirilmesi"³⁰ gerektiğini ifade ettikten sonra, bu problemin çözümü bakımından on beş maddelik öneri listesi sunarak yazısına son vermektedir.

Türkiye'deki Dinler Tarihi disiplinine bir metodoloji bulma konusunda atılan önemli adımlardan bir diğeri de İslâmî İlimler Vakfı'nca "Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı" dizisi çerçevesinde 25-26 Haziran 2005 tarihleri arasında düzenlenen on birinci toplantıda "Dinler Tarihinde Us'ül Mes'elesi"nin yeniden masaya yatırılması olmuştur.³¹ Mehmet Aydın'ın sunduğu "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış" başlıklı bildiri ile Mustafa Alıcı'nın "Dinler Tarihinde Çağdaş

29 Bu kongre hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Adıbelli; "XIX. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi", *Bilimname*, Sayı VI (2004/3), s. 223-237.

30 Günay Tümer; "Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (27-30 Haziran 1989), Samsun 1989, s. 148.

31 Bu toplantıda sunulan bildiriler ve müzakereler şu eserde yayımlanmıştır: *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Us'ül) Mes'elesi*, Cilt II, Erisar Neşriyat, İstanbul 2005.

Metodolojik Problemler" konulu tebliği bağlamında Dinler Tarihi disiplininin metodolojik problemleri Abdurrahman Küçük, Harun Güngör, Ali Erbaş, Ali Rafet Özkan, Ali İhsan Yitik, Kürşad Demirci, Fuat Aydın ve İsmail Taşpınar'dan oluşan müzakere heyeti tarafından enine boyuna tartışılmıştır. Mehmet Aydın'a göre Dinler Tarihindeki metodoloji tartışmaları henüz bitmiş değildir, bu durum da disiplin içerisindeki dinamizmi göstermektedir. Konuya olumlu yönden yaklaşan Aydın, bu durumu umut verici ve teşvik edici şekilde nitelendirmektedir. Mehmet Aydın, ülkemizde yapılan Dinler Tarihi çalışmalarında karşılaşılan temel problemin, araştırmacıdan kaynaklandığı sonucuna varmaktadır. Çünkü Aydın'a göre, "bu alanda çalışanların tamamı, İslâm ilâhiyatı eğitimi aldıkları için, yapılan bir dinî çalışmada İslâmî apolojetik motifi bir kenara bırakmakta zorladıklarını görüyoruz."³²

Mustafa Alıcı ise, adı geçen tebliğinde Türkiye'deki dinler tarihçilerinden beklenen şeyin, "metot ve teori konusuna daha fazla önem vermeleri ve özellikle yabancı dilde çalışmalar hazırlayarak hem kıtasal hem de küresel anlamda Dinler Tarihi geleneğine bilimsel katkılar sağlamaları ve bu akademik kültür içinde gerçek ve layık oldukları yere bir an önce kavuşmaları"³³ olduğu sonucuna varmaktadır.

Ali Erbaş, Dinler Tarihi öğretimine vurgu yapılması gerektiğini, bu açıdan da Dinler Tarihi kaynaklarının çok iyi bir şekilde tespit edilmesini ve faydalanılacak duruma getirilmesini savunmaktadır.³⁴

Metodolojide bir "bize özgü yol" olması gerektiğini düşünen Abdurrahman Küçük, bu konudaki problemlerin giderilmesi bakımından yapılması gerekenleri şu şekilde sıralamaktadır:

32 Mehmet Aydın; "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*, Cilt II, s. 1297.

33 Mustafa Alıcı; "Dinler Tarihi'nde Çağdaş Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*, Cilt II, s. 1360-1361.

34 Ali Erbaş; "Müzakereler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*, Cilt II, s. 1381.

1) Kitap yazarken, araştırma yaparken ve tez konusu verirken “ortak bir yöntem” oluşturulmalıdır. Dinler Tarihi’ne ait (Deskriptif/Nitelendirici, Karşılaştırma, Fenomenolojik gibi) metotların nerelerde ve nasıl kullanılacağına birlik/paralellik sağlanmalıdır; 2) Din tanımında ve dinlerin tasnifinde ortak bir anlayış geliştirilmelidir; 3) Türkiye’ye özgü terminoloji denemeleri yapılmalı ve kullanılan terimlerde birlik yolu denenmelidir; 4) Sembol ve simge kavramlarına açıklık getirilmeli, farklar ortaya konulmalı ve kullanımda paralellik oluşturulmalıdır; 5) Alanda yapılan araştırmalarda ve verilen tezlerde istişare yolu benimsenmeli, tekrardan kaçınılmalı ve yardımlaşmaya önem verilmelidir.³⁵

Bilim adamının sadece başkalarının düşüncelerini aktaran kimse değil, aynı zamanda kendi bilim alanı ile ilgili terminoloji üreten kimse olduğuna dikkat çeken Harun Güngör de Mehmet Aydın gibi “Türkiye’de akademik anlamda Dinler Tarihi araştırmacılarının İlahiyat Fakültesi kökenli olduklarını, bu sebeple de aldıkları temel eğitim gereği, Dinler Tarihi incelemelerinde İslâm’ı merkeze alıp, apoloji yaptıklarını, bu araştırmacıların kendilerini bundan bir türlü kurtaramadıklarını”³⁶ düşünmektedir. Güngör’e göre Türkiye’de Dinler Tarihi alanındaki temel metodolojik problem, “kelamcılar tarafından yapılmış olan din tanımıyla Dinler Tarihi çalışması yapmaya gayret etmek”ten kaynaklanmaktadır. .

Eğer biz dinî Sâmi toplumlarında olduğu gibi rab, kutsal, ulu, güçlü bir varlık olarak kabul edilen tanrı tarafından gönderilmiş emir ve yasaklar bütünü olarak algılar, onun ilmini yaparsak, bu Dinler Tarihi değil, Kelam-Teoloji olur. Bu da tabii olarak bizi mutlak doğruluğu kabul edilen bir şeyin doğruluğunu ispat etme sonucuna götürür.³⁷

35 Abdurrahman Küçük; “Müzakereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi*, Cilt II, s. 1395.

36 Harun Güngör; “Müzakereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi*, Cilt II, s. 1402. Kitapta bir baskı hatasından dolayı Harun Güngör’ün iki katkısı sırasıyla Ali Rafet Özkan ile Mustafa Alıcı’ya atfedilmiştir.

37 Harun Güngör; “Müzakereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes’esi*, Cilt II, s. 1402.

Bu toplantıda müzakereci olarak son sözü alan Güngör, metodoloji alanındaki problemlerin halledilmesi açısından yapılması gerekenleri beş maddede özetlemektedir:

- 1) Dinler Tarihi yaparken, biz Türk din tarihçileri olarak ortak kavramlar, terimler üretmeli ve bunları kullanmalıyız;
- 2) Dinler Tarihinde genelden özele yönelmeli, monografik incelemelere yer vermeliyiz;
- 3) Dinler Tarihi incelemelerinde günümüz Orta Asya Türk Topluluklarının dinî inanç ve pratiklerini de araştırma alanımıza dâhil etmeli, bu konuda eski Sovyet araştırmacılarının araştırmalarından da yararlanma yoluna gitmeliyiz;
- 4) Dinler Tarihi araştırmalarının belli bir amaç doğrultusunda ve araştırmaların birbirini tamamlayacak biçimde yapılmasına, araştırma konularının bu şekilde seçilmesine özen göstermeliyiz;
- 5) Klasik Dinler Tarihi çalışması yanında, Fenomenoloji, Dinî Etnoloji, Dinî Folklor ve Dinî Antropoloji çalışmalarına yer vermeliyiz.³⁸

Güngör'ün yukarıda belirtilen son noktada kısmen de olsa dikkat çektiği gibi Dinler Tarihi; Din Felsefesi, Psikoloji, Sosyoloji, Antropoloji, Tarih ve Teoloji gibi dinî fenomenleri inceleme konusu yapan diğer birçok beşerî bilimin ele aldığı malzemelerle ilgilenmektedir. Bundan dolayı da Dinler Tarihi disiplini diğer alanlar tarafından yutulma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dinler Tarihi disiplininin özerk bir bilim dalı hâline gelmesi her şeyden önce bu disiplinin kendi amaçlarına uygun bir şekilde dinî olguları inceleyen bir metot oluşturmaya bağlıdır.³⁹ Brauer'in vurguladığı bu husus üzerinde Eliade'nin özellikle durduğu ve din bilimi çalışmalarında gözettiği temel hedeflerden birinin de bu disiplini kendine özgü bir metodoloji ile donatarak özerk bir bilim dalı hâline gelmesini sağlamak olduğu konusu, bu çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

38 Harun Güngör; "Müzakereler", s. 1401.

39 Jerald C. Brauer; "Önsöz", Mehmet Aydın (ed.), *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 9.

1. Tarihi Metot-Fenomenolojik Metot Dikotomisi

Dinî tecrübenin anlamını açıklığa kavuşturmak isteyen dinler tarihçilerinin bir çoğunun ya dinî fenomenlerin "diakronik" yönü üzerinde duran "tarihî yönelimli" ya da bu fenomenlerin "senkronik tarafını" göz önünde bulunduran "fenomenolojik yönelimli" oldukları görülmektedir.⁴⁰

"Tarihî yönelimli" dinler tarihçileri, belirli dinî fenomenlerin farklı kültürlerde ve farklı tarihî dönemlerde "gerçekten nasıl oluştuğu" meselesi üzerine eğilmekte⁴¹, bunların nasıl hissedildiğini ve yaşandığını, tarih boyunca bunların nasıl dönüştüğünü, zenginleştiğini veya azaldığını göstermeye çalışmaktadır.⁴² Bu eğilimdeki bilim adamlarına göre Dinler Tarihinin ele aldığı obje, tarihî şartlar altında oluşan bir obje olduğu için Dinler Tarihi her şeyden önce tarihî bir disiplindir ve bundan dolayı da Tarih disiplinin modeline uymak zorundadır.⁴³ Tarih disiplini, belirli bir mekân ve belirli bir zaman içinde cereyan etmiş olan olayların araştırılması ve betimlenmesinden ibaret⁴⁴ olduğuna göre Dinler Tarihi de her şeyden önce bir süje olan grup, medeniyet ve "kültürel dünya" içerisinde tezahür eden veya bunlara ait olan dinin incelenmesi anlamına gelmektedir. Bu tür bir araştırma da ancak filolojiye dayanmak suretiyle yapılabilir. Bu durumda söz konusu olan belirli bir mekân ve belirli bir zamanda oluşmuş olan "dinî dünyayı" yeniden inşa etmektir.⁴⁵

İtalyan dinler tarihçisi Ugo Bianchi gibi bu yaklaşımın savunucuları, fenomenolojik yaklaşımı, "kutsal" ve "nihaî varlık" gibi dinî tipolojiler kullanarak aşırı basitleştirici ve genel-

40 Günay Tümer; "Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", s. 142-143.

41 Paul O. Ingram; "Method in The History of Religions", s. 386.

42 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28.

43 Ugo Bianchi; "History of Religions", Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 6, Macmillan, New York 1987, s. 400.

44 Ugo Bianchi; "Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)", *Numen*, Vol. 8, No. 1 (January 1961), s. 67.

45 Ugo Bianchi; "Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)", s. 67.

lemeci olduğu için keyfî, sezgilere fazla dayandığı için de ırasyonel bulmakta dolayısıyla da bu yaklaşımın bilimsel olmadığı görüşünü savunmaktadır.⁴⁶ Fakat bu yaklaşımı benimseyenler, aynı zamanda belirli dinî fenomenlerin tarihçesini ortaya koymanın, bunları anlamak için yeterli bir kriter oluşturmadığının da farkındadır. Dinî fenomenleri bu şekilde ele alan dinler tarihçilerini, Joseph M. Kitagawa, bir akvaryumun üzerinde dolaşan, iç taraftaki balıkla ilgili doğru ve tam gözlemlerde bulunan ve gerçekten konuyla ilgili bilgimize çok fazla katkıda bulunan, ama kendilerine akvaryum bağı olmanın nasıl birşey olduğunu hiç sormayan ve hiç de öğrenemeyen sineklere benzetmektedir.⁴⁷ Bundan dolayı da tarihî yönelimli dinler tarihçilerine göre Dinler Tarihinin metodu sırf "tarihî" bir metot değil, "karşılaştırmalı tarihî" bir metottur (comparative-historical method). Dolayısıyla bu yaklaşım hem tarihî-filolojik hem de "tarihî fenomenoloji" ya da "tarihî tipoloji" metotlarını içermektedir.⁴⁸

Dinî olguların nasıl oluştuğunu ve geliştiğini tam olarak bilmenin yeterli olmadığını, bunların anlamını da bilmenin gerektiğini⁴⁹ savunan "Fenomenolojik yönelimli" araştırmacılar ise tarihî ve kültürel bağlamları göz önünde bulundurmaksızın bütün dinî tecrübe şekillerinde ortak olan "yapıları" ve "anlamları" araştırmaktadır.⁵⁰ Bu şekilde Din Fenomenolojisi, dinî tecrübeyi tarihî ve kültürel bağlamdan tecrit ederek, yani zaman ve mekân faktörlerine bağlı kalmadan ondaki hakikati elde etmeye çalışmaktadır.⁵¹

P. D. Chantepie de la Saussaye'in Alman filozof Georg W. F. Hegel'den (1770-1831) alarak Dinler Tarihine dâhil ettiği

46 Ugo Bianchi; *The History of Religions*, s. 20.

47 Joseph M. Kitagawa; "Amerika'da Dinler Tarihi", s. 18.

48 Ugo Bianchi; *The History of Religions*, s. 10.

49 Mariasusai Dhavamony; *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome 1973, s. 14; Raffaele Pettazzoni; "Aperçu Introductif", s. 3.

50 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28, dip. 1.

51 Julien Riès; "Histoire comparée des religions", Paul Poupard (ed.); *Dictionnaire des religions*, 2e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985, s. 710; Paul O. Ingram; "Method in The History of Religions", s. 388.

“fenomenoloji” terimini⁵² Felsefedeki ile karıştırmamak lazımdır. Alman filozof Edmund Husserl’in (1859-1938) kullandığı anlamdaki Fenomenoloji, insan bilgisinin geçerliliği kuramını ifade etmektedir. Husserl’e göre Fenomenoloji, bir “mahiyet ilmi” olup mahiyetin “ne” olduğunu ve “nasıl” kavranabileceğini öğretmektedir.⁵³ P. D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920), Geo Widengren (1907-1996) ve Ake Hultkrantz (1920-2006) gibi din bilimciler, Din Fenomenolojisi adı altında çeşitli türden dinî fenomenlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesini ve tasnif edilmesini kastetmişlerdir. W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker (1898-1983), Jacques Waardenburg ve Mircea Eliade gibi din bilimciler göre ise Din Fenomenolojisi, *Religionswissenschaft* içerisinde özel bir dal, bir disiplin ya da bir metottur.⁵⁴ Bu gruptaki bilim adamlarına göre Din Fenomenolojisi, Dinler Tarihi alanından elde edilen olguları sistematik bir düzene sokarak bunların yapı ve anlamlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Fenomenolojik metodun dayandığı temel iki ilke “époque” ve “eidetic vision” ilkeleridir. Yunan kökenli bir kelime olan “époque” terimi, “yargıyı askıya almak” şeklinde ifade edilebilir. Bu ilke doğrultusunda araştırmacı önceden sahip olduğu kavramlara bağlı kalarak yargıda bulunmayan bir dinleyici konumuna gelmektedir. İkinci ilkedeki “eidos” kelimesi de Yunan kökenli olup “öz” anlamına gelmektedir. Bu ilkenin amacı ise dinî fenomenin özünü, yani onun esasını oluşturan unsur veya unsurları araştırmaktır.⁵⁵

Eliade’nin belirttiği gibi son zamanlarda bir takım bilim adamları Dinler Tarihi-Din Fenomenolojisi dikotomisini aşarak daha geniş bir perspektifi elde etme amacıyla bu iki yak-

52 H. Clavier; “Résurgences d’un problème de méthode en histoire des religions”, s. 100.

53 Mustafa Ünal; *Din Fenomenolojisi. Tarihçe, Yöntem, Uygulama*, Geçit Yayınevi, Kayseri 1999, s. 76.

54 Douglas Allen; “Phenomenology of Religion”, Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 11, Macmillan, New York 1987, s. 273.

55 C. J. Bleeker; “The Relation of *The History of Religions* to Kindred Religious Sciences”, *Numen*, Vol. 1, No. 2 (May 1954), s. 147.

laşımı bir arada kullanmanın gerektiği kanaatine varmıştır.⁵⁶ *Le Sacré et le profane* isimli eserinin önsözünde bu kitabı, "dinî olguların tarihî ve fenomenolojik bakımdan incelenmesine genel bir giriş" olarak tasarlamış olduğunu ifade edişinden de Eliade'nin bu iki yaklaşımın birbiriyle bütünleşmesi gerektiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.⁵⁷

Sırf olgularla Tarih yapılabileceğini düşünen tarihçileri "zavallılar" diye nitelendiren⁵⁸ Hollandalı bilgin Gerardus van der Leeuw⁵⁹ ve öğrencisi C. J. Bleeker⁶⁰ gibi bu iki yaklaşımın birbirinden farklı olduğunu fakat bunların ileride bir çatı altında birleşeceğini ifade eden Raffaele Pettazzoni⁶¹ de hayatının sonlarına doğru yazdığı bir makalede, Fenomenoloji ve Tarihin birbirini tamamladığını belirtmektedir. Pettazzoni'ye göre Etnoloji, Filoloji ve diğer tarihî disiplinler olmadan Fenomenoloji yapmak mümkün değildir. Diğer yandan Fenomenoloji, tarihî disiplinlere onların kavrayamadıkları bir din anlayışı sunmaktadır. Bu şekilde algılandığında, Din Fenomenolojisi, Tarihi, dinî açıdan anlamaktır (*Verständniss*). Dinî Fenomenoloji, dinî boyutlu bir tarihtir. Dolayısıyla Dinî Fenomenoloji ve Tarih, iki ayrı disiplin değil, bütünleyici Din Biliminin birbirini tamamlayan iki veçhesidir.⁶² Ancak Eliade, bu iki yaklaşımın belli ölçüde farklı felsefî mizaçlara tekabül etmesi dolayısıyla dinî fenomenlerdeki *özü* ve *yapıları* anlamaya çalışan bilim adamlarıyla tek kaygıları bu fenomenlerin *tarihini* ortaya koymak olanlar arasındaki metodolojik gerilimin bir gün tamamen

56 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28.

57 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965, s. 9.

58 Gerardus van der Leeuw; "Confession Scientifique", *Numen*, Vol. 1, No. 1 (January 1954), s. 13.

59 Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, Georg Allen & Unwin, Londra 1938, s. 685.

60 C. J. Bleeker; "The Relation of The History of Religions to Kindred Religious Sciences", s. 155.

61 Raffaele Pettazzoni; "Aperçu Introductif", s. 4-5.

62 Raffaele Pettazzoni; "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", (Çev. Mehmet Şahin), Mehmet Aydın (ed.), *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 79-80.

kaybolacağını düşünmenin saf dillik olacağını belirtmeyi de ihmal etmemektedir.⁶³

Her ne kadar Eliade birçok eserinde metodoloji konusunda bu tür açıklamalarda bulunmuş olsa da kendi metodolojisini sistematik bir biçimde izah etmemiştir.⁶⁴ Douglas Allen'in belirttiği gibi Eliade'ye yöneltilen en önemli eleştiriler onun metodolojisiyle ya da daha doğrusu onun "sağlam bir metodoloji"ye sahip olmayışıyla ilgilidir. Eliade'yi bu konuda eleştirenler, onun bilimsel eserlerinin hiçbir objektif temele dayanmayan tesadüfi hipotezler ve aşırı genellemelerden ibaret bir "yığıntı" olduğunu iddia etmektedir. Bunun tam tersini düşünen Allen ise Eliade'nin çalışmalarında karmaşık da olsa son derece gelişmiş bir metodolojinin bulunduğunu savunmaktadır.⁶⁵ Görünen o ki bu eleştirilerin çoğu metot ve metodoloji kavramlarının ne şekilde tasarlandığı hususundan kaynaklanmaktadır.

2. Metodun Araştırmadaki Yeri

Genel olarak Dinler Tarihi disiplininde bir metot probleminin bulunduğu, diğer taraftan Mircea Eliade'ye yöneltilen en ciddi eleştirilerin de metot konusunda olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Konunun daha açık hâle gelebilmesi için bilimsel araştırmaların temel unsurlarından birini oluşturan metodun araştırmadaki yerini belirlemek önem arz etmektedir.

Bir araştırmaya başlayabilmek için araştırmacının öncelikle şu üç soruyu kendisine sorması ve tatminkâr bir cevap bulma-

63 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28.

64 Russell T. McCutcheon; *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York 2003, s. 86; Douglas Allen; "Phenomenological Method and the Dialectic of the Sacred", Norman J. Girardot; Mac Linscott Ricketts (eds.); *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, The Seabury Press, New York 1982, s. 70; Francis P. Sullivan; "Book Reviews", *Theological Studies*, Vol. 40, No. 1 (March 1979), s. 167.

65 Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton Publishers, The Hague 1978, s. xii; Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 11.

sı gerekmektedir: “Neyi araştıracağım?”, “Niçin araştıracağım?” ve “Nasıl araştıracağım?” Bu sorulardan ilki araştırmanın konusunu, ikincisi araştırmanın amacını, üçüncüsü de araştırmanın metodunu belirlemeye yöneliktir. Genel anlamda araştırma için konu, düşünmeye konu olan her şeydir.⁶⁶ Daha spesifik olarak denilebilir ki bir araştırmanın konusu, o araştırmanın alanını, yani araştırmada hangi verilerin değerlendirileceğini tayin etmektedir. Diğer taraftan her araştırmanın bir amaca dayanılarak yapılması en temel bilimsellik ilkelerinden birini oluşturmaktadır.⁶⁷ Geleneksel bilimsel metot anlayışı, insan zihninin bir güçlük karşısındaki işleyişini yansıtmaktadır.⁶⁸ Aslında bütün araştırmalar, hissedilen bir problemin çözümü amacıyla başlamakta, aynı temel süreçlerden sonra elde edilen bulguların yazıya dökülmesi ile sona ermektedir.⁶⁹ Bireyi fiziksel ya da zihinsel yönden, doğrudan ya da dolaylı olarak rahatsız eden, kararsızlık ve birden çok çözüm yolu ihtimali görülen ve de giderilmek istenilen her güçlük, bir “problem”dir. Araştırmaya ilk hareketi veren bu zihinsel ya da fiziksel güçlüklerin ortadan kaldırılması ihtiyacıdır.⁷⁰ O hâlde problem, “insanoğlunu rahatsız eden bir durumdur” şeklinde ifade edilebilir.⁷¹ Hissedilen bir güçlük ile başlayan araştırma, problem çözmeye yönelik bir süreçtir. Problem çözümü ise, varolan durumdan özlenen duruma ulaşmaktır. Bu amaçla, araştırmacı, varolan duruma, yani probleme neden olan faktörleri araştırır, durumu aydınlatır ve problemin giderilmesi için gerekçeler sağlar.⁷² Bu bağlamda araştırmanın temel amacı problem çözümü için gerekli bilgi üretmek ya da ürünü veya uygulamayı geliştirmektir.⁷³ Bir araştırmanın temel safhalarından birini oluşturan “Na-

66 Zeki Arslantürk; *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, IFAV Yayınları, İstanbul 1999, s. 39.

67 Zeki Arslantürk; *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, s. 42.

68 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Beşinci Baskı, Ankara 1994, s. 15.

69 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 23.

70 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 22.

71 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 54.

72 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 55.

73 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 23.

sıl araştıracağım?” sorusunun, araştırmamanın metodunu belirlediği yukarıda ifade edilmişti. Bu soruya doğru bir cevap verebilmek için ayrıntılı bir biçimde metot kavramının analizini yapmak gerekmektedir.

a. Metot Kavramının Etimolojisi

Yunanca’da “ile, -e doğru” anlamındaki “meta” (μετά) ve “yol, bir şeyi yapma biçimi” anlamındaki “odos” (ódós) terkininden oluşan “methodos” (μέθοδος) kelimesi “en uygun şekilde bir hedefe ulaşmak” anlamına gelmektedir.⁷⁴ Sözlüklerde metot kelimesinin, bir işi yapmak üzere takip edilen düzeni, bir hedefe ulaşmak için zihnın takip ettiği yolu, usulü veya süreçler bütünü⁷⁵ (örneğin tümevarım metodu, tüm-dengelim metodu, diyalektik metot, deneysel metot gibi) ve bir işi düzenli ve mantıklı bir şekilde icra edebilmesi için zihnin fikirleri sınıflandırma ve sıralama özelliğine sahip oluşunu ifade ettiği belirtilmektedir.⁷⁶ Metot kelimesi mantık, düzen, fikir yürütme, sistem, işleyiş tarzı, teknik, tarz, kural, strateji, teori ve yol kelimelerinin eşanlamlısı olarak da kullanılmaktadır.⁷⁷

b. Terim Olarak Metot Kavramının Tanımı

Amiran Kurtkan Bilgiseven’e göre metot kelimesi, araştırma yolu ile bulunup ortaya konabilecek somut sebep-netice

74 Ainé Bescherelle; “Méthode”, *Dictionnaire National ou Dictionnaire Universel de la Langue Française*, Volume 2, Quatrième édition, Garnier Frères, Paris 1856, s. 505.

75 Louis Doche; “Méthode”, *Nouveau Dictionnaire de la Langue Française*, Librairie Ecclésiastique et Classique de Ch. Fouraut, Paris 1860, s. 895; Pierre Larousse; “Méthode”, *Petit Larousse Illustré*, Librairie Larousse, Paris 1907, s. 618; TDK, “Yöntem”, *Türkçe Sözlük*, Cilt 2, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 1643.

76 Paul Robert; “Méthode”, *Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française*, Dictionnaire Le Robert, Paris 1984, s. 1191.

77 Henri Bertaud du Chazaud; “Méthode”, *Nouveau Dictionnaire des Synonymes*, Hachette-Tchou, Paris 1971, s. 285.

ilişkilerini ve mümkün olduğu hâllerde bu ilişkilerin temelinde yer alan soyut bilimsel kanunları tespit edebilmek için izlenmesi gereken yol anlamına gelmektedir. Söz gelişi, bir tarihî olayın sebepleri gibi görünen çeşitli faktörler arasından her zaman ve her yerde geçerli olan sebepler tespit edilebilirse bu olayın genel sebepleri tespit edilmiş olmaktadır.⁷⁸ Bu tanıma ilave olarak, zihnî bir süreç olarak nitelendirdiği metodu, Zeki Arslantürk, "bilinmeyen bir şeyi bulup meydana çıkarmak veya bilinen bir şeyi başkalarına gösterip ispat etmek için düşünceleri iyi bir şekilde sıralamak ve kullanmak sanatı" diye tanımlamakta ve en geniş anlamıyla metodun, araştırmacıyı gerçeğe götüren yol olduğunu belirtmektedir.⁷⁹ Bilgiseven'in yukarıdaki tanımını benimseyen Günay Tümer ayrıca, metodu, "bir ele alış tarzı" olarak ifade etmektedir.⁸⁰

Bilimi, "doğru düşünme, sistematik bilgi edinme süreci" veya "bir çeşit doğru düşünme sanatı" olarak tanımlayan Orhan Türkdoğan'a göre bilimin amacı, dış dünyada doğru bilgiyi yanlış bilgidan ayırarak onu sistematik bir biçimde değerlendirmektir.⁸¹ Metot ise, Türkdoğan'a göre "inceleme veya araştırmada tutulan yol" demektir.⁸² Ancak değerlendirme aşaması iki şekilde gerçekleştirilebilmektedir: 1) Bilginin salt bilgi olarak değerlendirilmesi ve bilgi dağarcığına eklenmesidir, 2) Belirlenen bilginin "denemeli uygulamalarla" mevcut durumun iyileştirilmesinde fiilen kullanılması, kullanılabilme yol ve metotlarının geliştirilmesidir. Bunlardan birincisi temel, ikincisi ise uygulamalı araştırmaların ilgi alanlarını oluşturmaktadır.⁸³ Dolayısıyla Türkdoğan'ın yukarıdaki bilim tanımının sadece birinci maddeyle, yani sırf sistema-

78 Amiran Kurtkan Bilgiseven; *Sosyal İlimler Metodolojisi*, Filiz Kitabevi, Dördüncü Baskı, İstanbul 1994, s. 3.

79 Zeki Arslantürk; *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, s. 63-64.

80 Günay Tümer; "Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", s. 143.

81 Orhan Türkdoğan; *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1995, s. 13.

82 Orhan Türkdoğan; *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, s. 14.

83 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 22.

tik bilgi edinme süreciyle ilgili olduğu ve ikinci hususu, yani bilimin elde ettiği bilgilerin pratik olarak dünyaya yansımalarını tamamen gözardı ettiği görülmektedir.

Niyazi Karasar'a göre bilim, ilk görünüşte dağınık ve birbiriyle ilişkisizmiş gibi görünen bir dizi olguyu, belli bir sistem, belli bir bütünlük içinde açıklamaya çalışmaktadır.⁸⁴ Bunu yapabilmek için bilimin takip etmesi gereken yola metot denilmektedir. Bilimsel metot, "bilim üretmenin yolu", "bilimin süreç yönü", "kanıtlanmış bilgi elde etmek için izlenen yol", "uygulandığında bilime katkı getirmiş ve getireceğine güvenilen süreçler" ya da daha genel bir anlatımla "problem çözmek için izlenen düzenli yol" şeklinde ifade edilebilir.⁸⁵ Buna göre geliştirilen metot ve teknikler, araştırmalarda yararlanılan araçlardır.⁸⁶ Ancak, çoğu zaman bilimsel metot denilince araştırma esnasında kullanılması düşünülen teknikleri sistematik tarzda düzenlemek akla gelmekte, bu nedenle de metot ve teknik kavramlarının birbirine karıştırıldığı sıkça görülmektedir.⁸⁷ Metot, araştırmanın teşkili ile ilgili zihinsel bir süreçtir. Teknikler ise, araştırma esnasında gereken verileri toplamak ve bir düzene sokmak için kullanılan özel yolları ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸⁸ Dolayısıyla araştırma metodu, araştırmanın amacını gerçekleştirebilmek için kullanılan genel yaklaşımdır. Araştırma teknikleri ise araştırma metodunun gerçekleştirilebilmesi için kullanılan bilgi toplama araçlarıdır. Bir metot çerçevesinde bir veya daha çok veri toplama tekniği kullanılabilir.⁸⁹

Hem yukarıda zikredilen etimolojisine hem de bilimsel terminolojide kullanıldığı anlamlarına bakarak fonksiyonel açıdan ve genel olarak metot kavramını, "araştırmacıyı amacına götüren, hedefine ulaştıran yol ya da imkânlar bütünü"

84 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 12.

85 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 12-13.

86 Niyazi Karasar; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, s. 11.

87 Zeki Arslantürk; *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, s. 64.

88 Orhan Türkdoğan; *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, s. 167.

89 Orhan Türkdoğan; *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, s. 167.

olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla metot, araştırmacı ile amacı arasında bir köprü görevini yerine getirmektedir. Metot, araştırmacıyı amacına götüren araç, problemi hal etme sürecinde kendisine yol gösteren bir rehberdir. Bütün bu açıklamalardan sonra metodun belirleyicisinin de amaç ilkesi olduğu ortaya çıkmaktadır. Metodun niteliği, amaca ulaştırabilecek mahiyette olmasına bağlıdır.

Örneğin sosyal bilimlerin günümüzde ağırlık kazanan temel amacının toplumsal olguları betimlemek, toplumsal olgular arasındaki nedensellik ilişkilerini tespit etmek, bu yolla, toplumsal hayatın işleyişini, toplumsal değişimin belirleyicilerini ortaya koymak olduğunu ileri süren Ünsal Oskay'ın⁹⁰ bu görüşüne paralel olarak sosyal bilimler bünyesinde yer alan disiplinlerden biri olan Sosyolojiyi, Sami Güven, pozitif bir bilim olarak değerlendirmekte ve müspet/pozitif bilimlerin ana metodu, olguların tek tek gözlenmesinden başlayarak genelliklere ve yasalara ulaşmaya dayanan "tümevarım" metodu olduğu için bu bilim dalının da çeşitli düzeylerdeki amaçlarına ulaşabilmek için "tümevarım" metodunu kullandığını dile getirmektedir.⁹¹ Oysa Sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Auguste Comte, Sosyoloji'ye tamamen farklı bir amaç tayin etmişti. Comte, bu yeni disiplin sayesinde insanlığın yeniden oluşturulmasını mümkün kılan formü-

90 Ünsal Oskay; "Yöntembilim ile İlgili Bazı Düşüncelerin Eleştirisi", Ruşen Keleş (ed.); *Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem*, TODAİE Yayınları, Ankara 1976, s. 399.

91 Sami Güven; *Toplumbiliminde Araştırma Yöntemleri*, Ezgi Kitabevi Yayınları, Bursa 2001, s. 9.

92 Bu dönemde Comte'un "bilimsel" bir disiplin olan Sosyolojiye tayin ettiği amaçla siyasi bir hareket olan Sosyalizm tanımlamaları arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. *Dictionnaire de l'Académie française* (Fransız Akademisi Sözlüğü) 1837 yılında yapılan baskısında "sosyalizm", toplumun yeniden doğuşunu/yenilenmesini (régénération) savunan bir doktrin olarak tanımlanmaktadır (Jean-Pierre Laurant; "L'ésotérisme au XIXe siècle", *Cogito*, Sayı 46, Bahar 2006, s. 191). Aynı sözlüğün 1879 yılında yapılan baskısında "sosyalizm" kavramı bu kez, "toplumun durumunu değiştirmeyi ve onu tamamen yeni bir plan üzerine reforme etmeyi savunan insanların doktrini" olarak tarif edilmektedir (G. de Bertier de Sauvigny; "Liberalism, Nationalism and Socialism: The Birth of Three Words", *The Review of Politics*, Vol. 32, No. 2 (April 1970), s. 164).

lû bulduğunu ve bununla da kültürel ve sosyal alanda değişiklikler yapılabileceğini düşünüyordu.⁹² Bu teorik çabanın yanında Comte bir de pratik çaba göstermiştir ki bunun bir tür siyaset olduğu söylenebilir. Comte, 1830-1842 yılları arasında altı cilt hâlinde yayımladığı *Cours de philosophie positive* isimli eserden sonra ikinci önemli eserini kaleme almıştır: *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*. Bu eserde Comte okurlarının akıllarına hitap ederek onlara bir eylem planı, bir toplum projesi, bir siyaset tarzı sunmaktadır. Roger Lapointe'in belirttiği gibi o, bir parti kurarak politikaya atılmış değil; sadece düşüncelerini arz etmiş ve bu şekilde de manevi bir güç icra etmeye çalışmıştır. Görüldüğü üzere Comte, bugün Sosyolojinin temel ilkelerinden biri sayılan betimleme aşamasının ötesine geçerek içinde bulunduğu toplumu dönüştürme arzusuyla teorik planını çizdiği bu *İnsanlık Dini*'nin "peygamberi" konumunda görmüştür kendisini.⁹³

C. EPISTEMOLOJİK BİR PROBLEM OLARAK METODOLOJİ

Max Müller'den bu yana metodoloji, Dinler Tarihi alanında temelde aynı teknik süreçleri takip eden herkes tarafından anlaşılabilirlik belirli, açık kalıplar içerisinde "dinî veri"yi işleme teknolojisi olarak anlaşılmıştır. Dinî verilerin "bilimsel" yorumcuları olarak dinler tarihçilerinin görevinin de bu özel verilere uygun araştırma metodu geliştirmek olduğu kabul edilmiştir. Metodolojinin halledemediği bir şeyle karşılaşıldığı zaman, ya bu şeyin "din" olmadığı ileri sürülmüş ya da görmezlikten gelinmiştir.⁹⁴

93 Roger Lapointe; "Le pouvoir spirituel de la sociologie religieuse, Religiologiques", No. 9 (printemps 1994), <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/lapoint.pdf>, 04.08.2008.

94 Paul O. Ingram; "Method in the History of Religions", s. 392.

Ingram'a göre Mircea Eliade'nin bilimsel bir disiplin olarak Dinler Tarihinin hızlı bir şekilde yaratıcı/üretken bir dönemin sonuna yaklaştığı uyarısının doğru olduğuna dair günümüzdeki en önemli işaret, aslında bir anlama teknolojisi olarak anlaşılan metodolojinin bir alt-disiplin hâline gelmesidir. Günümüzde metodoloji bir bilimsel araştırma konusu ve temel ilgi meselesi hâline gelmiştir. Bunun sonucunda verileri, tutarlı anlam kalıpları biçiminde düzenlemek için uygun bir sistematik ve bilimsel metot geliştirmenin karşısında insanın örneğin "kutsal" ile karşılaştığı ve onu ifade ettiği sayısız biçimleri anlama işi önem bakımından ikinci plana itilmiştir. Bu süreç sonucunda dinî tecrübenin tarihî tezahürlerini tutarlı bir biçimde yazmak değil, tecrübî verilerin hangi teknolojiyle ele alınacağı hakkında yazmak önem kazanmıştır.⁹⁵ Dolayısıyla Dinler Tarihindeki asıl problem, anlama probleminin bir teknik mesele hâline dönüştürülmüş olmasından kaynaklanmaktadır.⁹⁶

Oysa, hiçbir metodoloji keşif ve anlama sürecinden önce geliştirilmemiştir. Bunun tersine her metodoloji soruşturma süreci esnasında gelişmektedir. Zîrâ temelde metot, ifade edilmiş bilginin kapalı şekillerine dayanan kavrayış içermelerini yorumlama yoludur. Keşif süreci, içermelerini geliştirmeye başlayan ehil bir bilim adamı tarafından açık hâle getirilen bir fark ediş olarak başlamaktadır. Fakat bütün araştırma alanlarında kapalı olanı açık hâle getirmek her zaman için araştırmacının felsefî ve epistemolojik yönelimine uygun olarak gerçekleşmektedir.⁹⁷ Zira araştırmacının düşünce tarzı, yani metodolojisi ile dünyada oluş tarzı karşılıklı bir ilişki içerisinde birbirine bağlıdır. Onun *nasıl* düşündüğü, *onun ne* olduğu ve *dünyanın* eskiden *ne* olmuş olduğu, şimdi *ne* olduğu ve gelecekte *ne* olacağı yönündeki düşüncelerini belirlemektedir. Bundan dolayı da Ingram'a göre metodoloji, bilimsel araştırmanın icra-

95 Paul O. Ingram; "Method in the History of Religions", s. 382-383.

96 Paul O. Ingram; "Method in the History of Religions", s. 383.

97 Paul O. Ingram; "Method in the History of Religions", s. 394.

sı için teknik beceriler geliştirme meselesinden ziyade epistemolojik bir problemdir.⁹⁸ Yani bütün araştırma disiplinleri için metodoloji, eldeki verilere düzgün bir şekilde uygulanabilecek teknik bir süreç dahilinde çalışma meselesi değil, felsefi-epistemolojik bir meseledir.⁹⁹ Örneğin Eliade, önceden oluşturulan bir metodolojiyi takip ederek “kutsal ve profan” diyalektiği ile mitlerin paradigmatik fonksiyonlarını keşfetmiş değildir. Aksine Eliade’nin çalışması, profan olana zıt olarak kutsal olanın mahiyetini daha önce hiç kimsenin dile getirmediği bir fark edişle başlamıştır. O, konuyu kendi hassasiyetleri, eğitimi ve zihinsel donanımı çerçevesinde ele almıştır. Zaten din konusunda var olan teoriler ve dinî inceleme metotları onun “keşfettiği” şekliyle kutsalın dinamiğini açıklamak için uygun araçlar değildi. Kapalı fark edişlerini açık hâle getirdikçe Eliade’nin metodolojisi, yani dinî tecrübeyi inceleme ve yorumlama tarzı gelişmiştir.¹⁰⁰

Dinler Tarihi metodolojisiyle ilgili temel problemlerden biri de objektiflik meselesidir. Belli sayıda araştırmacının aynı fenomenolojik teknik ve süreçleri kullandıklarında aynı deskriptif sonuçlara ulaştıkları zaman “objektif hakikatin” ortaya çıkarıldığı sanılmaktadır. Burada kullanılan objektiflik modeli, bilen kişiden bağımsız bir şekilde var olan ve bilinmiş olmalarından hiçbir şekilde etkilenmemiş olan hakikî “olgular”ın tarafsızca algılanmasıyla tespit edilen kartezyen bilgidir. Temel metodolojik problemlerden biri de buradan kaynaklanmaktadır.¹⁰¹

Alman filozof Hans-Georg Gadamer (1990-1990) gibi René Descartes (1596-1650) ve Francis Bacon’un (1561-1626) savunduğu bilimsel araştırmaya eşlik eden, epistemolojik tavrı reddeden Ingram’a göre Descartes’tan bu yana objektif bilgi için gözlemleyenin gözlemlediği şeyden, yani bilenin bildiği şey-

98 Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 389.

99 Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 392.

100 Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 394.

101 Paul O. Ingram; “Method in the History of Religions”, s. 388.

den ayrı görülmesinin bilimselliğin zarurî ilkelerinden biri olduğuna bilim adamlarının birçoğu inandırılmıştır.¹⁰² Oysa obje ancak süjenin kendisine doğru ilk adımı atmasıyla, kendisine yönelmesiyle kavranabilmekte; obje ancak süjenin kavranılması ve anlaşılmasıyla bilinebilmektedir. Böylece olgulardan ve olguların metodundan bahsedilirken gözlemlenen, kayıt altına alınan ve üzerinde düşünülen olguların söz konusu olduğu unutulmamalıdır.¹⁰³ Yani Dinler Tarihinin objesi Doğa Bilimlerinde olduğu gibi sabit, değişmeyen bir obje değil, ele alan araştırmacı tarafından belli ölçüde şekillendirilen bir objedir. Diğer taraftan bu obje, üzerine eğilen araştırmacının zihinsel yapısı üzerinde belli bir etki yaratmakta; bu bakımdan da süje hâline gelmektedir. Ayrıca diğer şeyler hakkında olduğu gibi araştırmacının dinî tecrübe hakkındaki bilgisi sınırlı, tarafgir ve tamamlanmamış vaziyettedir. Hakikatin sadece ufak parçaları elde edilebilmektedir. Bu parçalar da kişinin bakış açılarının, yeteneklerinin ve almış olduğu eğitimin etkisi altında şekillenmiştir ya da başka bir deyişle şartlandırılmıştır. Dolayısıyla bilgi, gözlem yapandan bağımsız bir vaziyette ve ondan etkilenmemiş olarak var olan "hakikatlerin" kişisel olmayan gözlemi vasıtasıyla elde edilmemektedir.¹⁰⁴ Böylece bir hadise, yani meydana gelen, ortaya çıkan bir şey olarak dinî fenomenin, diğer fenomenler gibi algılanması ve kayıt altına alınması sübjektif bir süreç içerisinde gerçekleşmektedir.¹⁰⁵ Epistemolojik sebepler kadar psikolojik sebeplerden dolayı ne mutlak objektifliğin ne de tamamıyla ön kabullere dayanmayan bir bilimsel disiplinin mevcut olmadığı dinler tarihçileri tarafından gitgide kabul gören bir görüştür. Örneğin bu bağlamda J. Wach, "izafî objektiflik"ten söz etmektedir.

102 Paul O. Ingram; "Method in the History of Religions", s. 389.

103 H. Clavier; "R surgences d'un probl me de m thode en histoire des religions", s. 100.

104 Paul O. Ingram; "Method in the History of Religions", s. 393.

105 H. Clavier; "R surgences d'un probl me de m thode en histoire des religions", s. 102.

Her ne kadar “objektif inceleme” terimi birçok araştırmacı tarafından kullanılmaya devam etse de bunlar şunun bilincindedirler: a) Hiçbir şahsın kendi yargılarını, ön kabullerini ve önyargılarını tamamıyla askıya alması mümkün değildir, b) “Objektif olarak gözlemleme” diye bir şeyin olmadığını modern Felsefe göstermiştir. Bütün gözlemleme faaliyetleri gözlemci tarafından yorumlanmayı içerir. Tarih bilgisi ise tarihî bakımdan şartlandırılmıştır. Bundan dolayı tarihçi kendi tarihselliğini aşamaz.¹⁰⁶

Bağımsız bir “bilimsel disiplin” olmak üzere inşa edildiği andan itibaren Doğa bilimlerinin ilkelerini örnek alan Dinler Tarihi de diğer beşerî bilimler gibi kendi verilerini bu ilkelere uydurmaya çalışmıştır. Gadamer, objektiflik ilkesi gibi bilimsellik kriterlerinden biri olarak kabul edilen doğrulanabilirlik ilkesine bütün bilgilerin tabi tutulması ideâl bir durum olsa da bu ideale çok nadiren ulaşıldığını ve bu ideale en çok yaklaştırmaya çalışan araştırmacıların da çoğu zaman bize söyleyecek gerçekten önemli bir şeylerinin olmadığını belirtmektedir.¹⁰⁷ Gadamer’e göre teknik bir hakimiyet empoze eden bir metodoloji anlayışı, anlamaya engel bile olabilmektedir.¹⁰⁸ Bundan dolayı da bilimsel metodoloji, hakikati elde etmeyi garanti etmemektedir. Gadamer gibi Eliade de ne Dinler Tarihinin ne de başka bir beşerî bilimin doğa bilimlerinden –özellikle de Fizikten– alınan, üstelik geçerliliği kalmamış modellere kendisini uydurmasının kabul edilemez bir husus olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹ Bunlara rağmen beşerî bilimlerde hakikati elde etmek imkânsız mıdır? Gadamer’e göre bilimsel metot aracının temin edemediği hakikate hermenötik ulaştırılabilir.¹¹⁰

Eliade’ye göre Dinler Tarihi başka türlü ulaşılması mümkün olmayan çok sayıda “anamlı durumları” ve dünyada

106 Reinhard Pummer; “Religionswissenschaft or Religiology?”, s. 114.

107 Hans-Georg Gadamer; *L’art de comprendre*, Aubier, Paris 1991, s. 47.

108 Jean Grondin; *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, CERF, Paris 1999, s. 36.

109 Mircea Eliade; “Crisis an Renewal in History of Religions”, s. 7.

110 Hans-Georg Gadamer; *Vérité et méthode*, Seuil, Paris 1996, s. 516.

oluş tarzlarını inceleyecek, çözümleyecek ve aydınlatacak durumdadır. Söz konusu olan sadece "ham materyaller" sunmak değildir.¹¹¹ Dinler tarihçisinden beklenen şey, anlaşılması güç olan davranışları ve durumları çözmesi ve açıklığa kavuşturması, yani kısaca unutulmuş, az bilinen veya ortadan kaybolan anlamları yeniden elde ederek veya bunları eski hâllerine yeniden kavuşturarak insan bilgisini ilerletmesidir. Bu tür katkıların orijinalliği ve önemi, tam olarak bunların kapalı veya ulaşılması zor olan manevi dünyaları keşfedip aydınlatmasından ileri gelmektedir.¹¹²

Eliade'ye göre diğer beşerî bilimlerde olduğu gibi Dinler Tarihi için de senteze giden yol hermenötikten geçmektedir. Ancak Dinler Tarihi için hermenötik daha karmaşık bir işlem olarak görülmektedir. Zira söz konusu olan "dinî olguları" sadece anlamak ve yorumlamak değildir. Tıpkı Montesquieu, Voltaire, Herder ve Hegel'in beşerî kurumların ve bunların tarihi üzerinde düşündükleri gibi bizzat tabiatlarından ötürü bu dinî olgular üzerinde yaratıcı bir tarzda düşünülebilir ve hatta düşünülmesi de gerekmektedir.¹¹³ Hermenötiğin her zaman için yeni kültürel değerlerin yaratılışına yol açması, onun "objektif" olmamasını gerektirmez. Hermenötik, bir bakıma bilimsel veya teknik bir "keşif" ile kıyaslanabilir. Keşiften önce yeni keşfedilen gerçeklik orada mevcuttu; fakat o ya görülüyor, ya anlaşılmıyor ya da kullanılması bilinmiyordu. Aynı şekilde yaratıcı hermenötik, daha önce kavranılmayan anlamları açığa çıkarır veya bunları öyle belirgin hâle getirir ki bu yeni yorumlamayı özümseyen bilinç artık önceki bilinç değildir.¹¹⁴ Neticede Eliade'nin "Tüm eksikliklere rağmen bir gün Dinler Tarihinin anayolu olarak kabul edileceği hususunda şüphem yoktur" dediği "yaratıcı hermenötik"¹¹⁵ insanı değiştirmektedir. Ona göre bu yaratıcı hermenötik, bir eğitimden ziyade bizzat var oluşun niteliğini dönüştürmeye

111 Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", s. 9.

112 Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", s. 10.

113 Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", s. 7.

114 Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", s. 8.

muktedir manevi bir tekniktir (technique spirituelle). Bu durum, özellikle tarihî-dinî hermenötik için geçerlidir. İyi bir Dinler Tarihi kitabı, okuyucu üzerinde bir uyanış etkisi meydana getirmelidir. Her tarihî-dinî hermenötik, ilke olarak benzer bir sonuca götürmelidir. Çünkü Avusturya, Afrika ve Okyanus mitlerini sunarak ve çözümleyerek Zerdüşt'ün ilahilerini, Taoist metinleri veya şamanik mitoloji ve teknikleri şerh ederek dinler tarihçisi modern bir okuyucu için bilinmeyen veya hayal edilmesi güç olan varoluşsal durumları ortaya çıkarmaktadır. Bu "yabancı" manevi dünyalarla karşılaşma da neticesiz kalmaz.¹¹⁶

Yukarıda ifade edildiği üzere diğer beşerî bilimler gibi Dinler Tarihi'nin amacının insan bilgisini ilerletmek olduğunu Reinhard Pummer¹¹⁷ gibi Eliade de kabul etmektedir. Fakat Pummer'in aksine Eliade, Dinler Tarihinin amacının sadece bilgiyi ilerletmek olmadığı görüşündedir. Zira bugün Dinler Tarihinin ele aldığı mit, ritüel, dinî sembolizm, ölüm tasavvurları, giriş törenleri gibi konular, bu disiplinin başlangıç döneminde olduğu gibi sosyologlar, antropologlar, psikologlar ve filozoflar tarafından ele alınıp işlenmiştir. Eğer Dinler Tarihi kendine has perspektifinden bu konuları değerlendirmezse, bugün dinler tarihçilerini meşgul eden problemler *bizatihi kaybolmayıp* sadece başka perspektiflerden farklı metotlarla başka amaçlar gözetilerek incelenecektir. Bu da Dinler Tarihinin otonom bir disiplin olarak yok olmasına neden olacaktır.¹¹⁸ Dolayısıyla böyle bir tehlikeden kurtulmak için Dinler Tarihi kendi amaçlarını ve bu amaçlara ulaştıran metotları belirlemelidir.

115 Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", s. 9.

116 Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", s. 8.

117 Reinhard Pummer; "Religionswissenschaft or Religiology?", s. 116.

118 Mircea Eliade; "Crisis an Renewal in History of Religions", s. 17.

D. PROBLEM CÜMLEŞİ

Mircea Eliade'nin din bilimi çalışmaları metodolojik açıdan değerlendirildiğinde ona göre insan bilgisini ilerletmek dışında Dinler Tarihinin nihai amacı ne olmalı; bu disiplin ne gibi bir işlevi yerine getirmelidir?

E. ALT PROBLEMLER

Bu temel probleme bağlı olarak şu alt problemler ortaya çıkmaktadır:

— Eliade'ye göre Dinler Tarihinin insan bilgisini ilerletme dışında bir amaç gütmesi gerektiği yönündeki düşüncesi disiplinin kendisinden mi, yoksa ele aldığı konudan mı kaynaklanmaktadır?

— Neden bu işlevi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Din Antropolojisi gibi dinî fenomenleri araştırma konusu yapan diğer disiplinler değil de Dinler Tarihi yerine getirmelidir?

— Böyle bir işlevi bu disiplinin yerine getirmesi mümkün müdür?

— Neden Eliade diğer birçok dinler tarihçisinden farklı olarak Dinler Tarihine farklı bir işlev yüklemektedir?

— Böyle bir amacı bu disiplin nasıl yerine getirecektir?

— Bu işlevin yerine getirilebilmesi için dinler tarihçilerinin ne gibi bir rol üstlenmeleri gerekmektedir?

Amaç

Ülkemiz İlahiyat Fakültelerindeki Dinler Tarihi derslerinde en çok okutulan ders kitaplarında Dinler Tarihi şu şekilde tanımlanmaktadır:

Dinler Tarihinin tarifi, tarihi ve karşılaştırmalı incelemelere göre iki şekilde yapılabilir. Tarihi incelemelere göre Dinler Tarihi; tarih ve filoloji metodlarını kullanarak dinleri doğuş ve gelişmesinden inanç, ibadet, ahlâk vb. konularına kadar, tarihi seyir içinde inceleyen bir disiplindir. Karşılaştırmalı incelemelere göre Dinler Tarihi; dinlerin diğer dinlerle olan münasebetlerini benzer, farklı ve ortak hususlarını karşılaştırmalı olarak ele alan bir bilim dalıdır.¹

Görüldüğü gibi Dinler Tarihinin konusu ve bu disiplin içerisinde kullanılan metotlar hakkında bilgi verilmekte; fakat bu disiplinin amacı hakkında hiçbir şey söylenmemektedir. Yani bir dinler tarihçisi, işini yaparken hangi maksatla bunu yapmaktadır? O, sırf bilgi için mi bilgi üretmektedir? Belirli bir konuda belirli biçimlerde veri toplamak, bir disiplini diğer disiplinlerden ayırmak için yeterli midir? Söz konu-

¹ Günay Tümer; Abdurrahman Küçük; *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Üçüncü Baskı, Ankara 1997, s. 10; Mehmet Aydın; *Dinler Tarihine Giriş*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1996, s. 4.

su bilgilerin hangi amaçla toplandığı ve hangi amaç doğrultusunda kullanılacağı hususları açıklığa kavuşturulmazsa bu soruların cevaplandırılabilmesi mümkün görünmemektedir. Doğa bilimlerinin bütün alanlarında elde edilen bilgilerin hayata yansıtılmaya çalışıldığı görülmektedir. Hatta günümüz dünyasında fen bilimlerinin yaptığı araştırmaların neredeyse tamamı hayatta karşılaşılan problemlerin çözümüne ya da ihtiyaçların giderilmesine yöneliktir. Durum bu iken neden doğa bilimlerinin benimsediği objektiflik ve doğrulanabilirlik gibi bilimsellik ilkelerine sıkı sıkıya bağlı kalmaya çalışan beşerî bilimler, özellikle de Dinler Tarihî ele aldığı konuları tasvir etmekten öteye geçememektedir? Bu durum disiplinin kendisinden mi yoksa onu belli sınırlar içerisine hapseden anlayıştan mı kaynaklanmaktadır?

Reinhard Pummer gibi biz de Felsefe ve bilim kuramının gelişmesiyle birlikte Dinler Tarihinin de kendi epistemolojisi- ni tekrar gözden geçirmesi gerektiğini düşünüyoruz.² Çalışmamızın amacı, Dinler Tarihi alanında yetişmiş en önemli bilim adamlarından biri olan ve bu disipline yeni bir perspektif kazandıran Mircea Eliade'nin fikirlerini temel alarak Dinler Tarihindeki epistemoloji problemine farklı bir yönden temas ederek bu disiplinindeki metodolojik problemlerin çözülmesine katkı sağlamaktır. Eliade'yi seçmemiz, onun farklı bir paradigmayı benimsemesinden dolayıdır. Eliade, Dinler Tarihi disiplinini, kendi zamanına kadar gelen dinler tarihçilerinden farklı bir şekilde tasarladığı için klasik Dinler Tarihi metodolojisine riayet etmemiş, büyük ölçüde de bu yüzden eleştirilmiştir. Eliade'yi diğer dinler tarihçilerinden ayıran en belirgin yönü, onun Dinler Tarihi disiplini için tayin ettiği fonksiyonda bulunmasıdır. Bu nedenle biz, Eliade'yi bu açıdan araştırma konusu olarak ele almayı uygun bulduk.

Şimdiye kadar Dinler Tarihinin problemleri üzerinde duran bilim adamlarının çoğu, bu problemlerin kökeninin me-

2 Reinhard Pummer; "Religionswissenschaft or Religiology?", s. 115.

metodolojik olduğunu savunmuştur. Bunlara göre uygun metodoloji bulunursa bu problemler çözülecektir. Elbette bazı problemler metodolojik kaynaklıdır. Ancak kanaatimizce asıl mesele Dinler Tarihinin genel metodolojisini belirleyen temel amacının olmayışından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı biz meselelere bir de tersten bakmayı teklif ediyoruz. Yani Dinler Tarihi için temel bir amaç bulunursa zaten metodoloji problemi büyük ölçüde kendiliğinden çözülmez mi? Zira sonuçta metod, terimin sözlük anlamıyla en uygun şekilde bir hedefe ulaştıran, bir yere götüren vasıta anlamına gelmiyor mu? Biz gideceğimiz yeri bilmiyorsak, bizi, ne kadar gelişmiş olursa olsun, herhangi bir vasıta herhangi bir yere ulaştırabilir mi? Bu sorular çerçevesinde çalışmamıza yön verecek olan hipotezleri şu şekilde sıralayabiliriz:

-Eliade, incelediği dinî verileri önceden oluşturulmuş bir metoda tabi tutmamaktadır. Bu durumda söz konusu olan bir metodun planlı ve programlı bir biçimde sıkı sıkıya uygulanması değil, araştırma esnasında metodun keşfedilmesi ve oluşturulmasıdır.

-*Homo religiosus*un tarih boyunca yaşadığı dinî tecrübeler içerisinde keşfettiği gerçekliklerin insanın varoluşsal boyutuyla alakalı olduğunu tespit eden Eliade, bu keşiflerin modern dünyada pratik alana dökülmesi gerektiğini düşünmektedir. Böylece o, kendi dönemine kadar bulguları hep teorik planda kalan Dinler Tarihini son tahlilde uygulamalı, yani pratik bir disiplin olarak tasarlamıştır.

-Eliade, gitgide sekülerleşen Batı insanının içinde bulunduğu bunalımın temel sebebinin manevi olduğu kanaatinde-dir. Eliade, Dinler Tarihinin yaratıcı hermenötüğü sayesinde Batı insanlığına yeni bir hüviyet kazandırarak onu bu bunalımdan kurtarmak istemektedir.

Önem

Mircea Eliade, çalışmaları ile 20. asırda en çok yankı uyandıran bilginlerden biridir. Özellikle 1986'da ölümünden sonra Batı'da Eliade hakkında birçok araştırma yapılmış, birçok kitap ve makale yazılmıştır. Ülkemizde Eliade'nin din bilimi çalışmaları ile ilk ilgilenenlerden biri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Harun Güngör olmuştur. Eliade'nin *Traité d'histoire des religions* adlı eserinin 18. bölümünü (s. 62-66) "Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semavi Tanrılar" şeklinde Türkçe'ye tercüme eden Güngör,¹ Geleneksel Türk dinindeki tanrı kavramının anlaşılması açısından Eliade'nin analizlerinin yeni ve bütüncül bir perspektif sunduğunu fark etmiştir.

Son yıllarda Eliade'nin birçok eserinin dilimize kazandırılması, onun düşüncelerinin ülkemizde giderek artan bir ilgi uyandırdığının açık bir göstergesidir. Eliade'nin şimdiye kadar dilimize çevrilen bilimsel çalışmaları şunlardan ibarettir:

- *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*; (Çev.: Mehmet Aydın), Birinci Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

1 Mircea Eliade; "Orta Asya ve Kuzey Kavimlerinde Semavi Tanrılar", (Çev.: Harun Güngör), *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1 (1983), s. 283-287.

1990, İkinci Baskı, Din Bilimler Yayınları, Konya 1995, 193 s.

- *Kutsal ve Dindışı*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınlar, Ankara 1991, 191 s.
- *İmgeler ve Simgeler*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınlar, Ankara 1992, 219 s.
- *Mitlerin Özellikleri*, (Çev.: Sema Rifat), Birinci Baskı, Si-mavi Yayınları, İstanbul 1993; İkinci Baskı, Om Yayın-ları, İstanbul 2001, 264 s.
- *Ebedî Dönüş Mitosu*, (Çev.: Ümit Altuğ), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994, 189 s.
- *Dinler Tarihi Sözlüğü*, (Ioan Couliano ile birlikte), (Çev.: Ali Erbaş), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, 366 s.
- *Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri*, (Çev.: İsmet Birkan) İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000, 560 s.
- *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, (Çev.: Mehmet Emin Öz-can), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002, 114 s.
- *Asya Simyası*, (Çev.: Lale Arslan), Kabalcı Yayınları, İs-tanbul 2002, 108 s.
- *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev.: Lale Arslan), Kabalcı Yayın-ları, İstanbul 2003, 455 s.
- *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1-3*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul. 2003, sırasıyla 462, 480 ve 328 s.
- *Demirciler ve Simyacılar*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, 264 s.
- *Mistik Hint Erotizmi*, (Çev.: Renan Akman), Kabalcı Ya-yınları, İstanbul 2004, 79 s.
- *Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev.: Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005, 600 s.
- *Zalmoksis'ten Cengiz Han'a. Daçya ve Doğu Avrupa Folk-loru ve Dini Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, 339 s.

Eliade'nin bu eserleri yanında ilk baskısı 1978'de, ikinci baskısı 1985'de yapılan ve Mircea Eliade'ye ilişkin makaleler derlemesinden oluşan *Cahier de l'Herne Mircea Eliade* (Constantin Tacou (ed.), Le Livre de Poche, Paris) başlıklı eserde bulunan makalelerden ikisi Mircea Eliade'nin kendisine ait olmak üzere toplam on makale dilimize Havva Köser tarafından çevrilerek *Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış* (İz Yayıncılık, İstanbul 2001, 295 s.) adı altında yayımlanmıştır.

Montréal'daki Québec Üniversitesi'nin Din Bilimleri Bölümü tarafından neşredilen *Religiologiques* dergisinin aynı zamanda yayın yönetmeni de olan Jacques Pierre, bu derginin ikinci sayısında "L'herméneutique et sa matrice langagière: L'exemple de Mircea Eliade" başlıklı bir makale yayımlamıştır. Pierre'in bu makalesi Zeki Özcan tarafından dilimize çevrilerek *Din Bilim Yazıları I* (Alfa, İstanbul 2001, s. 122-136) isimli kitabı içerisinde yer almıştır. Bu makalede Pierre, Eliade'nin din teorisinin merkezinde yer alan kutsal-profan diyalektiğinin, onun bilimsel eserleri ile edebî eserleri arasındaki diyalektiğe nasıl yansıdığını göstererek bu durumun epistemolojik sonuçlarını incelemektedir.

Bu çeviri faaliyetleri dışında ülkemizde Mircea Eliade'ye ilişkin ilk çalışma görebildiğimiz kadarıyla Elisabeth Özdalga'ya aittir. Özdalga'nın 1993 yılında Felsefe Kongresi'nde sunduğu "History and Beyond: Mircae [Doğrusu: Mircea] Eliade and The History of Religion" başlıklı bildirisi, Ahmet Çiğdem tarafından "Tarih ve Ötesi; Mircea Eliade ve Dinin Tarihi" (*Felsefe Dünyası*, Sayı 9, Ekim 1993, s. 51-59) başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir. Her ne kadar iddialı bir başlık taşısa da bu bildiri metni, Montgomery Watt'ın *Islamic Fundamentalism*, Mircea Eliade'nin *The Myth of Eternal Return, Myth and Reality* ve *The Quest*, Wilfred Cantwell Smith'in *Islam in Modern History* başlıklı kitaplarında sergilenen tarih anlayışlarına ilişkin görüşlerin kısa birer özetinden ibarettir.

Türkiye Diyanet Vakfı'nın yayımladığı *TDV İslâm Ansiklopedisi*'nin 1995 yılında piyasaya çıkan on birinci cildinde yer

alan "Eliade, Mircea"² maddesini Kürşad Demirci kaleme almıştır. Eliade'nin hayat hikâyesini özetledikten sonra Demirci, onun "morfolojik metot" diye tabir ettiği yaklaşımın aslında sistematik tasniften oluştuğu ve onun bir dinler tarihçisinden ziyade bir din fenomenologu olduğu konusu üzerinde durmaktadır. *Histoire des croyances et des idées religieuses* adlı kitabının üçüncü cildinde İslam konusunu işleyen Eliade'nin burada verdiği bilgileri Demirci tatmin edici bulmamaktadır. Demirci, İslam konusunda sübjektif değerlendirmelerde bulunan Tor Andrea, Régis Blachère veya Richard Bell gibi oryantalistlerin çalışmalarına dayanarak Eliade'nin sunduğu bilgilerin bizzat kendi fenomenolojik metoduna ters düştüğünü ima etmektedir. Diğer taraftan Eliade'nin "dinlerin daha ciddiye alınması gerektiği yolunda yaptığı gizli propaganda"dan söz eden Demirci'nin bir ansiklopedi maddesinin boyutlarını aşmamak gayesiyle olsa gerek bu konuyu daha fazla açmadığı görülmektedir.

Dinler Tarihi Derneği'nin 8-9 Kasım 1996 tarihleri arasında Ankara'da düzenlediği Dinler Tarihi Sempozyumu'nda Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi olan ve ilk kez Eliade'nin bir bilimsel çalışmasını (*La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971) dilimize kazandıran (*Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, İlk Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990; İkinci Baskı, Din Bilimler Yayınları, Konya 1995) Mehmet Aydın'ın sunduğu "Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metodoloji" (*Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Ankara 1998, s. 307-314) konulu bildiride Mircea Eliade hakkında biyografik ve bibliyografik bilgiler verildikten sonra onun Dinler Tarihinde takip edilmesi gereken metodolojiye ilişkin görüşlerine yer verilmekte ve onun önemle üzerinde durduğu hermenötik anlayışı tahlil edilmektedir. Yine Aydın tarafından *İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nde yayımlanan "Mircea Eliade'de Hermenötik ve Meto-

2 Kürşad Demirci; "Eliade, Mircea", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 33-35.

doloji" (*Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, 1997, s. 1-9) yazıda aynı konular işlenmektedir.

"Mircea Eliade'de Tarihsel Bilinç Sorunu"³ başlıklı makalesinde Burhanettin Tatar, Mircea Eliade'nin, Dinler Tarihini, "tarih terörü" diye adlandırdığı tarihin insan üzerindeki baskısını azaltmak ve insanı kendi tarihsel şartları tarafından basitçe belirlenen bir varlık olmaktan çıkarmak için rol üstlenmeye çağırıldığını belirtmektedir. Platon'un ideler kuramı ile Eliade'nin düşünce tarzı arasında paralellik gören Tatar, Eliade'yi, Platoncu yaklaşımı esas alan bir Dinler Tarihi düşüncesinin karakteristiğini modern dünyada en iyi temsil edenlerden biri olarak görmekte ve onun Kant ile başlayan modern tarihselciliğin "tarih içinde" görülmesi gereken şeylerden ziyade "tarihsel olayların kendisi" üzerinde oyalanmaya çalışan tarihsel bilincine tepki verdiğini ifade etmektedir. Tatar, hem Platon hem de Eliade'ye göre "Tarih"in kendi içinde gerçekleşen olayların anlamını doğrudan bize verebilecek nihai bir zemin olmadığını belirtmektedir.⁴ Tatar, Platon ile Eliade'nin iddiasını şu şekilde dile getirmektedir: "Tarihsel olay ve olguları "durum"a dönüştürerek hiçlikten, yokluktan (profanlaşmaktan) ve anlamsızlıktan (irrasyonellikten) kurtaran ve onları ontolojik açıdan aşan (*transcendent*) bir gerçeklik düzeyi vardır. Platon'a göre bu gerçeklik düzeyi "ideler", Eliade'ye göre ise "kutsal"dır."⁵ Tarihselciliği insan varlığının tarihsel şartlar içinde bastırılması ve soyutlanması olarak değerlendiren Eliade'ye göre Dinler Tarihinin güçlendireceği gerçek tarihsel bilinç, bu nedenle tarihselciliğe karşı koyacaktır. Bunun sonucunda ortak insan varlığının arkaik boyutlarında tecrübe edegeldiği ancak tarihin baskısı ya da ideolojileri tarafından bastırılmış kutsal tecrübesi yeniden doğacak ve bu da "Yeni bir Hümanizm"i doğuracaktır.

3 Buhanettin Tatar; "Mircea Eliade'de Tarihsel Bilinç Sorunu", *Milel ve Nihal*, Yıl 1, Sayı 1 (Aralık 2003), s. 8-19.

4 Buhanettin Tatar; "Mircea Eliade'de Tarihsel Bilinç Sorunu", s. 13-14.

5 Buhanettin Tatar; "Mircea Eliade'de Tarihsel Bilinç Sorunu", s. 17.

Tatar'ın Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin neşrettiği *Bilimname* dergisinde yayımlanan "Mircea Eliade'nin Modern Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi" (*Bilimname*, Yıl 1, Sayı 2, 2003, s. 75-83) adlı yazısında ifade ettiği üzere Eliade'nin modern rasyonel düşünceye eleştirisine ilişkindir. Bu yazı bir önceki yazının tamamlayıcısı niteliğindedir. Zira bu makalede de Eliade için modern profan rasyonel bilincin içine düştüğü çıkmazlar arasında en başta onun tabiattan ve ontolojiden (kutsal) kurtulmak ve özgürleşmek isterken kendisini tarihsel şartlanmışlık içinde sınırlaması ve soyutlaması geldiği ifade edilerek bir taraftan modern rasyonel düşüncenin diğer taraftan da bu düşüncenin bir ürünü olan tarihselci anlayışın modern profan insanı çıkmaza sürüklediği hususu vurgulanmaktadır. Bu makalede Tatar, rasyonel düşüncenin kendi varlığını ve özgürlüğünü yitirmeksizin rasyonel düşünce öncesiyle ilişkisini yeniden nasıl kurabileceği meselesini ele alan Mircea Eliade'nin yaklaşımını kısaca irdelemektedir. Tatar, Mircea Eliade'yi ilginç kılan hususun her ne kadar eserlerinde "rasyonel düşünce"yi doğrudan felsefî bir tartışma konusu yapmasa da sık sık arkaik bilinç ile modern profan rasyonel bilinç arasında varlık, zaman, mekân, tarih, kutsal ve mit gibi temel kavramlar noktasında ortaya çıkan ayırımları dile getirmesi ve her iki bilinci yer yer karşılıklı sorgulamaya tabi tutması olduğunu düşünmektedir. Tatar'a göre Eliade'nin temel amacı bir taraf lehinde sonuca varmak yerine her iki bilinci aşan yeni bir bilince, "yeni hümanizm" adını verdiği bilinç hareketine bizi sevk etmektir. Bu nedenle Eliade'nin "yeni hümanizm"i, rasyonel düşüncenin kendi varlığını ve özgürlüğünü yitirmeksizin rasyonel düşünce öncesiyle ilişkisini yeniden nasıl kurabileceği sorusunu yönlendiren bir rol üstlenmektedir.⁶

Mehmet Aydın ve Kürşad Demirci'den sonra Türkiye dinler tarihçileri camiası içerisinde Mircea Eliade ile ilgili-

6 Buhanettin Tatar; "Mircea Eliade'nin Modern Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi", *Bilimname*, Yıl 1, Sayı 2 (2003), s. 75-83.

yaklaşımı tamamladığına dikkat çekmektedir. Ancak bu yazıda da Eliade'nin yeni Hümanizm projesi ile hermenötik yaklaşımı arasındaki ilişki üzerinde durulmamaktadır.

Türkiye üniversitelerinde, özellikle de Dinler Tarihi anabilim dallarında Eliade'yi ve onun çalışmalarını tanımaya yönelik şu ana kadar dört adet Yükses Lisans tezi hazırlanmıştır. İlki, Ömer Faruk Harman'ın tez danışmanı olduğu Mustafa Hilmi Baş tarafından 1995 yılında "Mircea Eliade. Hayatı, Eserleri ve Düşüncesinin Temel Temaları" başlığı altında tamamlanmıştır. İki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde (s. 4-44) Eliade hakkında biyografik ve bibliyografik bilgiler verilmekte, Dinler Tarihinin genel hatlarıyla tarihî gelişimi üzerinde durulmakta ve Mircea Eliade'nin Dinler Tarihine bakışı kısaca açıklanmaktadır. Tezin ikinci bölümünde (s. 45-68) ise arkaik insan, mit, kutsal-profan, homo religiosus ve sembol gibi Mircea Eliade'nin düşüncesinin temel temalarını oluşturan bazı kavramlar izah edilmektedir. Tezin sonunda ek olarak Mircea Eliade ve Joseph M. Kitagawa'nın editörlüğünü yaptığı *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959) başlıklı eserde Eliade'nin "Methodological Remarks on the Study of Religion's Symbolism" isimli makalesinin "Dinî Sembolizm Etüdları Üzerine Bazı Metodolojik Mülâhazalar" başlığı altında (s. 71-90) çevirisi bulunmaktadır.¹⁵

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyelerinden Baki Adam'ın danışmanlığında Fatma Büşra Yılmaztürk, "Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı" başlıklı Yüksek Lisans tezini 2003'te tamamlamıştır (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). Tez, "Mircea Eliade'nin Hayatı ve Dinler Tarihi Çalışmalarındaki Yeri" (s. 11-47) ve "Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı" başlı-

15 Eliade'nin "Remarques sur le symbolisme religieux" başlığı altında *Méphis-tophélès et l'androgyné* (Gallimard, Paris 1962) isimli eserinde (s. 277-312) Fransızca versiyonunda yer alan bu makalenin Almanca versiyonunu dilimize Mehmet Soyhun çevirmiştir (Mehmet Aydın (ed.), *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 103-126).

ğını taşıyan iki bölümden oluşmaktadır (s. 48-77). Tezin asıl konusunu oluşturan ikinci bölüm sadece 29 sayfadan ibarettir. Yılmaztürk, Eliade'nin Türkçeye çevrilen kitaplarına (*Dinler Tarihine Giriş, Mitlerin Özellikleri, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Kutsal ve Dindışı, İmgeler ve Simgeler*) dayanarak Eliade'nin kutsal anlayışı hakkında bilgi vermeye çalışmaktadır. Ancak bu deskriptif yaklaşım Eliade'nin kutsal-profan diyalektiğine ilişkin teorisinin gelişim safhaları hakkında herhangi bir açıklık getirmemektedir. Oysa çalışmamızın ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere Eliade'nin kullandığı kavramlar zaman içerisinde gelişerek son hallerini almışlardır. Aynı şekilde Eliade'nin kutsalın niteliklerine ilişkin düşünceleri de zamanla gelişmiştir.

Rabia Dağlı'nın 2004 yılında hazırladığı "Mircea Eliade, Hayatı, Eserleri, Dinler Tarihine Katkıları" başlıklı Yüksek Lisans Tezinin (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004) danışman hocası Ali İhsan Yitik'tir. Bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Mircea Eliade'nin hayatı hakkında bilgi verildikten sonra (s. 1-8), onun bazı eserlerinin ve makalelerinin çok kısa birer özeti sunulmaktadır (s. 9-25). "Mircea Eliade'nin Dinler Tarihine Katkıları" başlıklı ikinci bölümde (s. 26-50) ise Eliade'nin kullandığı metodolojinin, tarihî, fenomenolojik ve hermenötik olduğu hususu üzerinde durularak bu kavramlar kısaca izah edilmektedir. Çalışmanın üçüncü bölümünde (s. 51-115) Dağlı, "Mircea Eliade'nin Düşüncesinin Ana Hatları"nı belirlemeye çalışmaktadır. Bu bölümde, Eliade'nin eserlerinin temel eksenini oluşturan "kutsal", "sembol" ve "mit" gibi kavramların çözümlenmesi yapılmaktadır. Çalışma, sonuç (s. 116-122) ve bibliyografya (s. 123-128) bölümleriyle sona ermektedir. Eliade'nin din bilimi çalışmalarından genel bilgiler vermeye çalışan Dağlı'nın bu Yüksek Lisans çalışmasındaki bazı eksiklikleri dikkat çekmektedir. Örneğin çalışmanın sonuç kısmında "kutsal bilinci yitirmiş günümüz modern insan"ından (s. 121) bahsedilmektedir. Oysa Eliade birçok yerde " 'kutsal'ın insan bilincinin tarihinde bir aşama olmayıp, bilakis insan bilinci-

nen diğer bir kişi de Mustafa Alıcı olmuştur. "Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade İçin Kısa Bir Rehber"⁷ başlıklı yazısında Alıcı, Eliade'nin özgeçmişini sunduktan sonra Eliade'nin din bilimi çalışmalarında benimsediği metodolojinin genel çerçevesini belirlemeye çalışmaktadır. Problem dört başlık altında ele alınmaktadır: "Tarih-Fenomenoloji Gerilimine Uzlaşmacı Çözüm: Eliade Metodolojisinin Anahatları", "Eliade Fenomenolojisinin İçyüzü: Kutsal-Profan Diyalektiği", "Eliade'nin Antropolojiye Katkısı: İnsanlığın Hizmetindeki Dinler Tarihi" ve "Süren Bir Karizma mı Biten bir Dönem mi? Eliade'ye Metodolojik Eleştiriler". Alıcı'ya göre;

Eliade'nin çok yönlü ama tek amaca giden Dinler Tarihçiliği, geniş bir alana yayılmış olup fenomenleri entegre edici bir yaklaşıma sahiptir. Öyle ki Eliade, sadece Hint merkezli Doğu dinlerini incelememiş aynı zamanda şamanizm, simya, fenomenoloji, hermenötik, arkaik din, din tarihi, batılı insanın dindarlığı gibi konularla da uğraşmıştı. Ama her şeyden önce, hiyerofani, sembol ve arketiplerinden oluşan mukayeseli fenomen yapıları ve kalıplarını detaylıca incelemeyle Eliade, dinler tarihçiliğini mükemmel hale dönüştürmeyi başarmış biridir.⁸

Alıcı'nın bu yazısı Eliade'nin din bilimi çalışmalarında ortaya çıkan teorik yapının ne kadar karışık ve karmaşık olduğunu açıkça göstermektedir. Bu durum da birçok araştırmacının Eliade'yi yanlış yorumlamasına neden olmuştur. Alıcı'nın; "Dahası Eliade için insandaki kutsal duygusu, sadece belli kişi ve zamanlarda bulunur"⁹ şeklindeki ifadesi de insanın bir *homo religiosus* olduğu yönündeki Eliade'nin temel antropolojik varsayımıyla çelişmektedir. "Arketip, dindarların hayran kaldığı ve model olarak benimsediği değerlerdir", "Arketip, [...] insanın hareket tarzını oluşturan yöntemler

7 Mustafa Alıcı; "Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade İçin Kısa Bir Rehber", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 9, Sayı 24 (2005), s. 51-74.

8 Mustafa Alıcı; "Kutsalın Peşindeki Adam", s. 55.

9 Mustafa Alıcı; "Kutsalın Peşindeki Adam", s. 62.

yumağı olmaktadır"¹⁰ şeklindeki ifadeler, Eliade'nin din bilimi çalışmalarının bütünü göz önünde bulundurulmadan değerlendirildiğinde araştırmacıyı ne derece yanılttığını göstermektedir. Diğer taraftan Eliade'nin din bilimi çalışmalarının altında yatan problematik keşfedilmeden, onun inşa etmeye çalıştığı sistemi ortaya koymak ve onun yeni Hümanizm projesine bir anlamı vermek imkânsız hâle gelmektedir. Alıcı, makalesinin son bölümünde, Eliade'nin metodolojisine yöneltilen eleştirileri on iki noktada ele alarak bölüm başlığı olan "Süren Bir Karizma mı Biten bir Dönem mi?" sorusuna sonuç kısmında "Bu bakımdan geleceğin Dinler Tarihçileri, Eliade'yi önlerindeki "arketip" olarak görebilir ve onun yönteminden ilhamlar alarak bu disiplini gelecekteki insanlık kültürü içinde geliştirebilirler"¹¹ diye cevap vermekte ve böylece de birçoklarının savunduğunun tersine Eliade döneminin sona ermediği yönündeki düşüncesini dile getirerek yazısına son vermektedir.

Aynı yıl *Dinbilimleri* dergisinde çıkan "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi"¹² başlıklı yazısında Alıcı, "Çağımızın en büyük Dinler Tarihçisi ve Din Fenomenoloğu" olarak nitelendirdiği Mircea Eliade'nin Dinler Tarihi disiplini için önemini şu ifadeyle vurgulamaktadır: "Fizik'te Einstein, Psikoloji'de C. Gustav Jung ne kadar önemliyse Din Fenomenolojisi'nde Eliade o denli önemlidir."¹³ Alıcı'ya göre Eliade, hemen hemen tüm Dinler Tarihi çalışmalarında "dinlerin entegre edici dünya görüşlerini ortaya çıkaran hermenötik bir fenomenoloji" sergilemektedir.¹⁴ Eliade'nin fenomenolojik yaklaşımını ana hatlarıyla betimleyen Alıcı, hermenötiğin bu

10 Mustafa Alıcı; "Kutsalın Peşindeki Adam", s. 63.

11 Mustafa Alıcı; "Kutsalın Peşindeki Adam", s. 74.

12 Mustafa Alıcı; "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri*, Cilt 5, Sayı 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2005), s. 100-106.

13 Mustafa Alıcı; "Kutsal'a Giden Yol", s. 101.

14 Mustafa Alıcı; "Kutsal'a Giden Yol", s. 101.

nin yapısındaki bir unsur" olduğu hususu üzerinde ısrarla durmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla Eliade'nin betimlediği 'homo religiosus', yani inanan bir varlık olarak insan kavramını tam anlamadan onun çalışmalarına nüfuz etmenin pek de mümkün olmayacağı kanaatindeyiz.

Şu ana kadar Türkiye üniversitelerinde Eliade'ye ilişkin hazırlanan en son Yüksek Lisans tezi Zübeyde Kaplan'a aittir. 2006 yılında tamamlanan "Mircea Eliade'nin Eserlerinde Toprak Ana, Kadın ve Doğurganlık" (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) konulu bu tezin danışmanlığını Kadir Albayrak yapmıştır. Bu çalışma, "giriş" ve "sonuç" bölümleri dışında dört kısımdan oluşmaktadır: 1) Doğurganlık Açısından Gök Tanrı ve Toprak Ana İlişkisi (s. 9-18), 2) Toprak Ana ve Doğurganlık (s. 19-27), 3) Kozmik Ögeler, Toprak Ana, Kadın ve Doğurganlık (s. 28-37), 4) Ana Tanrıça, Toprak Anaya Saygı ve Toprak Uygulamaları (s. 38-56). Bu çalışmada Kaplan spesifik bir konuya eğilerek Mircea Eliade'nin eserlerinde toprak ana, kadın ve doğurganlık konusunun nasıl yorumlandığını esas almış ve sonuç olarak kadın ile Toprak Ana arasında üretkenlik yönünden benzerlik olduğu kanaatine ulaşmıştır.

Ülkemizde Eliade ile doğrudan ilgili olarak yapılan bu birkaç çalışma dışında onun düşüncelerini sistematik bir şekilde inceleyen bir araştırmaya rastlamadık. Bugün Türkiye'de Dinler Tarihi alanında yapılan birçok çalışmanın teorik altyapısı Eliade'nin teorilerinden istifade edilerek oluşturulmakta ya da en azından onun teorilerine atıfta bulunulmaktadır. Fakat Eliade'nin ileri sürdüğü teorileri bir bütünlük içinde değerlendiren bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmanın temel amaçlarından biri de bu boşluğu doldurmaktır.

Modern anlamda Dinler Tarihi çalışmalarının mazisi ülkemizde yarım asrı geçmemektedir. Bundan dolayı olsa gerek-

16 Örneğin bkz. Mircea Eliade; "Din, Mit, Şiir Üzerine", *İktisat ve İş Dünyası*, Sayı 11 (Mayıs 1993), s. 35.

tir ki ülkemizde genel bir Dinler Tarihi anlayışı henüz ortaya konulamamıştır. Din ve Dinler Tarihi karşısında bir bakış açısı geliştirebilmemiz için bu konuda dünyanın diğer yerlerinde nelerin yapıldığını bilmemiz gerekmektedir. Türk dinler tarihçileri olarak dünya dinler tarihçilerinin çalışmalarından, geliştirmiş oldukları teorilerden, ortaya attıkları görüş ve düşüncelerden haberdar olmak elzemdir.

Mircea Eliade gibi sıra dışı bir dinler tarihçisinin Dinler Tarihi anlayışını anlamak ve idrak etmek bizim kendi Dinler Tarihi perspektifimizin oluşmasına katkıda bulunacaktır. Bu bakımdan Eliade'yi anlamak için de onun Dinler Tarihi projesini bütün karmaşıklığı içerisinde ortaya koymak gerekmektedir.

Yöntem

A. GENEL YAKLAŞIMLAR

1986 yılında hayata gözlerini yuman Eliade'den geriye yüzlerce makale, onlarca kitap, iki ciltlik hatırat, dört ciltlik günce, başkalarının onunla ilgili yazdığı bir o kadar kitap ve makale dışında bir şey kalmamıştır. Dolayısıyla Eliade'yi değerlendirenken kullanacağımız kaynaklar tamamen yazılı metinlerden oluşmaktadır. Bunlar da ister istemez tarihî bir bağlam içerisinde yazıldıkları için tarihî bir niteliğe sahiptir. Bir metni anlamak için üç yaklaşımın mümkün olduğundan bahsedilir:¹ 1) Metni yazardan bağımsız bir yapı olarak kabul ederek sırf metnin ortaya koyduğu anlamlar üzerinde yoğunlaşmak, 2) Metnin ortaya çıktığı tarihî şartları da hesaba katarak onu anlamak ve 3) Metni bir yazarın düşüncesi olarak görüp onun maksadını ortaya koymak. Biz bu yaklaşımları sırasıyla Fenomenolojik, tarihî ve hermenötik yaklaşımlar olarak ele aldık ve incelediğimiz konu gereği bu üç yaklaşımın aynı anda kullanılması gerektiği kanaatine vardık.

1 Örneğin bkz. Robert A. Segal; "How Historical Is The History of Religions?", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 1, No. 1 (1989), s. 3.

1. Fenomenolojik Yaklaşım

Bu çalışmada fenomenolojik yaklaşım doğrultusunda daha önce bahsedilen "époché" ve "eidetic vision" ilkeleri uygulanmıştır. "Époché" tekniği doğrultusunda araştırmacının kendi yargılarını askıya alarak önceden sahip olduğu kavramlara bağlı kalmak suretiyle yargıda bulunmayan bir dileyici konumuna gelmesi sağlanmaktadır. Fenomenolojik yaklaşımın ikinci ilkesi olan "eidetic vision" doğrultusunda konunun, yani Eliade'nin düşüncelerinin ve tasarımlarının özünü, yani bunların esasını oluşturan unsur veya unsurlar araştırılmıştır. Eliade, bazı düşüncelerini birçok yazısında ifade etmektedir. Bundan dolayı hem Eliade'nin Dinler Tarihi tasarımı oluşturan kavramları sınıflandırmak hem de onun bir konu hakkındaki görüşünü kavrayabilmek için bütün yazılarındaki o konuyla ilgili bilgileri bir araya getirip bunları karşılaştırdıktan sonra bir senteze varmak bu yaklaşımla mümkün olmaktadır. Bu yaklaşım sayesinde deyim yerindeyse bir fenomenologun fenomenolojisi yapılmıştır.

2. Tarihi Yaklaşım

Tarihî yaklaşım doğrultusunda hem Eliade'nin yaşadığı dönem çerçevesinde içinde bulunduğu tarihî, sosyal, kültürel ve politik bağlam göz önünde bulunduruldu hem de onun biyografisi ile bilimsel çalışmaları ve fikir dünyasında oluşan temel kavramlar arasındaki bağıntı tespit edilmeye çalışıldı. İster dinî olsun ister olmasın bütün fenomenler tarihî şartlardan belli ölçülerde etkilendikleri gibi insanlar da tarihî bağlam tarafından şekillendirilmektedir. Bu bakımdan hiçbir düşünürü kendi tarihî bağlamının ortaya koyduğu şartları göz önünde bulundurmadan anlamak mümkün değildir. Mac Linscott Ricketts'in haklı olarak belirttiği gibi Eliade'nin düşünceleri bir fanus içerisinde gelişmeyip yaşadığı dönemin kültürel ortamıyla ilişkilidir.² Örneğin Eliade

2 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, Columbia University Press, New York 1988, s. 4

de Hindistan'da bir süre ikamet etmesinin kendi düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli bir yere sahip olduğunu birçok yerde ifade etmiştir. Daha da önemlisi Eliade'nin hermenötik projesi, Batı insanının tarihî süreç içerisinde içine düştüğü durumun halli ile ilgilidir. Eliade, 20. yüzyılda değil de 19. yüzyılda yaşasaydı böyle bir projeyi aklına koyabilir miydi? Diğer taraftan Eliade'nin kullandığı kavramların birçoğunun zaman içerisinde ortaya çıktığını, bazılarının zamanla ortadan kaybolduğunu, diğerlerinin ise zamanla olgunlaştığını görmekteyiz. Tüm bu gelişmelerin nedenleri ve anlamları ancak tarihî yaklaşımla elde edilebilmektedir.

3. Hermenötik Yaklaşım

Tarihî ve fenomenolojik yaklaşımlar, Eliade'nin yazılarında ortaya koyduğu düşüncelerini analiz edip sentezleyerek açıklamayı mümkün kılabilir. Fakat düşünceleri açıklamak yetmez, bunları anlamak da gerekmektedir. Açıklama (Alm.: Erklären) ile anlama (Alm.: Verstehen) arasındaki bağı hermenötik yaklaşım kurmaktadır. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), hermenötiğin amacının, yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak olduğunu ifade etmektedir. Ricœur gibi daha sonra gelen filozoflar bunun mümkün olmayacağını belirtmektedir. Zira sözlü mesajın aksine yazılı mesajda metin ile muhatap arasına giren zaman ve mekân mesafesi nedeniyle oluşan boşluk ve kopukluk, yazarın niyeti ile metnin anlamının örtüşmesini ortadan kaldırmakta ve böylece de metin semantik özerkliğe ulaşmaktadır. Farklı tarihî bağlamların içinde bulunulması nedeniyle metnin ilk ve asıl muhataplarına verdiği mesaj ile bize verdiği mesajın aynı olması mümkün değildir. Tarihî ve fenomenolojik yaklaşımlar sayesinde metnin ilk ve asıl muhataplarına verdiği mesajın anlamı ortaya konulabilir; fakat bu metnin bize ne ifade ettiğini, bizim için ne anlama geldiğini ortaya koyabilmek için hermenötik yaklaşımın gerekliliği apaçıktır. Hermenötik, yazı yoluyla sabit ve kalıcı hâle getirilmiş olan ve kültürel uzaklık nedeniyle bize yabancı olan düşünceyi üretken ve yaratıcı hâle getirme çabasından başka bir şey değildir.

B. VARSAYIMLAR

- Yaratıcı hermenötik sayesinde Dinler Tarihi, insanı değiştirmeye muktedir olması bakımından kelimenin tam anlamıyla bir "pedagoji"dir.

- Bu yaratıcı hermenötik bir eğitimden ziyade bizzat var oluşun niteliğini dönüştürmeye muktedir manevi bir tekniktir (technique spirituelle).

- Yaratıcı hermenötik sayesinde Dinler Tarihi, yeni "kültürel değerlerin" yaratılması için bir kaynaktır.

C. KAPSAM ve SINIRLILIKLAR

Eliade'nin bilim adamlığı yanında bir de edebiyatçı yönü vardır. Ana dili Rumence olan Eliade bu dilde birçok roman yazmıştır. Diğer taraftan Eliade Rumanya'da yaşadığı dönemlerde, yani 1940'lardan önce birçok Rumen gazete ve dergide köşe yazarlığı da yapmıştır. Bundan dolayı Eliade'nin kaleme aldığı yazı sayısı oldukça fazladır. Her ne kadar Eliade'nin romanlarında işlediği bazı motiflerle bilimsel çalışmalarında ele aldığı bazı konular arasında bir paralelliğin varlığı birçok araştırmacı tarafından tespit edilmiş olsa da bu çalışmada Eliade'nin sadece bilimsel çalışmaları değerlendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HOMO RELIGIOSUS İLE
MODERN İNSANIN
DİNİ UFKU

İnsana has bir fenomen ya da Günay ve Güngör'ün deyimiyle *beşerî bir gerçeklik* olan din,¹ Din Bilimleri içerisinde yer alan birçok diğer bilim dalı gibi Dinler Tarihinin de inceleme konusunu oluşturmaktadır. Bir konunun sınırlarını belirlemek her şeyden önce onu tanımlamakla başlar. Oysa bütün dinî tecrübeleri kapsayacak şekilde bir din kavramı tanımı üzerinde bilim adamlarının anlaşma sağlayamadığı bilinen bir gerçektir. Her tanımlama, tanımladığı gerçekliğin sınırlarını belirlemeye çalışır. Fakat tanımlanmak istenilen konu din kavramı gibi soyut ve de müphem olunca ortaya önemli bir problem çıkmaktadır. Şu halde din incelemelerinde araştırma konusunu tam ve net olarak belirlemeden araştırma yapmak mümkün müdür? Hangi fenomenler dinî fenomen olarak kabul edilmeli ve böylece Dinler Tarihinin araştırma alanına girmelidir? Ya da başka bir ifadeyle bir fenomeni dinî yapan kriter/ler ne(ler)dir? Henüz yeni sayılabilecek bir bilim dalı olarak Dinler Tarihinin bu sorularla karşı karşıya kaldığının ve kurulduğu ilk zamanlardan bu yana çözüm yolları aradığı bu sorunların çok iyi farkında olan ve dinî fenomeni tanımlamanın ne gibi bir yarar sağlayacağı hususunda kuşku duyan Mircea Eliade,² din kavramının yetersizliği problemini şu şekilde ifade etmektedir:

1 Ünver Günay; Harun Güngör; *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 25.

Kutsalın tecrübesini ifade etmek için “din” kelimesinden daha açık ve kesin bir kelimeye sahip olmamamız esef vericidir. Kültür plânında biraz sınırlı olmakla birlikte bu terim, bünyesinde çok uzun bir tarih taşımaktadır. Yine şüphesiz, ayırım gözetmeksizin bu kelimenin, eski Yakın Doğu’ya, Yahudiliğe, Hristiyanlığa ve İslâma veya Hinduizme, Budizme ve Konfüçyanizme ve aynı zamanda da “ilkel” denilen halklara nasıl uygulanabileceğini anlamak zordur. Fakat bir başka kelime aramak için belki de vakit artık çok geçtir ve de mutlaka Tanrıya, tanrılara veya ruhlara inanmayı içermeyip, kutsalın tecrübesine dayandığına ve dolayısıyla da varlık, anlam ve hakikat fikirlerine atıfta bulunduğu hatırlanırsa “din” kelimesi, işe yarayan bir terim olmaya devam edebilir.³

Din kavramı, farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda yaşanan dinî tecrübeler ve farklı kültürel bağlamlar içerisinde ortaya çıkan dinî olguların inceleme konusu yapılabilmesi için, yeterince açık ve net olmadığından dolayı Eliade, bu tür tecrübe ve olguların sahip olduğu esas oluşturucu unsur olan *kutsal* kavramını ön plana çıkarmaktadır. Dinin muhatabı olan ya da başka bir deyimle *kutsalın* tecrübesinin öznesi olan insanı belirtmek için diğer birçok terim yanında Eliade, Latince bir deyim olan *homo religiosus*, yani *dindar insan*⁴ tabiri-

2 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, s. 12.

3 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 9.

4 Eliade, *homo religiosus* tabirini kullanırken herhangi bir dine inanan, bir din sahibi olan, bir inanç dünyasına sahip olan insanı kastettiği açıktır. Türk Dil Kurumu’nun yayınladığı sözlükte *dindar* teriminin anlamı “Din inancı güçlü, din kurallarına bağlı (kimse), mütedeyyin” şeklinde belirtilmektedir. (“Dindar”, *Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, s. 533). Görüldüğü üzere Türkçe’deki *dindar* kavramı anlam kaymasına uğrayarak bir dine inanan insanın dinî pratikler frekansını, yani nitelik yönünü ifade eder hâle gelmiştir. Kelimenin etimolojisine bakıldığında bu kavram, Arapça kökenli *din* terimi ile *sahip olmak* anlamına gelen Farsça *dar* terimlerinden terkip edilmiştir. Yani *dindar* kavramının etimolojik anlamı, bir dini benimseyen, *din duygusuna sahip* olan insana işaret etmektedir. Biz de Latince *homo religiosus* (Fr.: *l’homme religieux*) kavramının Türkçe karşılığı olarak *dindar insan* deyimini benimsiyor ve bu son manada kullanıyoruz. *Homo religiosus*un karşıtı olarak ileride görüleceği üzere birçok kavram yanında Eliade, *l’homme areligieux* deyimini de kullanmaktadır. Biz de *dindar insanın* karşıtı olarak *dinsiz insan* deyiminin uygun olduğu kanısındayız. Nitekim Tahsin Saraç ve Ahmet Çe-

ni kullanmaktadır. Bu kavramın analizine geçmeden önce *kutsal* kavramını çözümlemenin daha yararlı olacağı kanaatindeyiz. Zira Bryan S. Rennie'nin de belirttiği gibi Eliade'nin çalışmalarında ele aldığı sembol, mit, ritüel, *hiyerofani*, *profan*, *coincidentia oppositorum*, *arketip*, *illud tempus*, *homo religiosus* vb. gibi diğer kategorilerin neredeyse tamamı *kutsal* kavramına ilişkin ve onunla ilişkili olarak betimlenmektedir.⁵ Bundan dolayı bu diğer kategorilerin doğru bir biçimde anlaşılabilmesi her şeyden önce *kutsal* kavramının bütün yönleriyle aydınlatılmasına bağlıdır.

tin Ertürk'ün *areligieux* sıfatının Türkçe karşılığında dinsiz sıfatını belirtmeleri de bu tercihimizi desteklemektedir (Bkz. Tahsin Saraç; *Büyük Fransızca Türkçe Sözlük*, Sekizinci Basım, Adam Yayınları, İstanbul 1999, s. 95; Ahmet Çetin Ertürk; *Bilge Sözlük*, İstanbul 1995, s. 56).

5 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany 1996, s. 17.

Homo Religiosus ve Dünyası

Kutsal ve profanın, insanların tarih boyunca benimstedikleri iki var oluş tarzına, yani dünyada var olmanın iki tarzına tekabül ettiği varsayımından hareketle Eliade, tipolojik açıdan insanları iki temel kategoriye ayırmaktadır.¹ Bu anlayışa göre, bir tarafta mutlak bir gerçekliğe, yani kutsala inanan ve bu doğrultuda bir hayat tarzını benimseyen *homo religiosus*; diğer tarafta ise herhangi bir aşkınlığın varlığını reddeden *dinsiz insan* (*l'homme areligieux*) bulunmaktadır.² Perspektifleri, dünyaya bakış açıları ya da Eliade'nin tabiriyle *Weltanschauung*ları farklı olan bu iki tür insan arasındaki temel ayrım, bunların kutsal algılamalarındaki farklılıktan ve bunun neticesinde de kutsal karşısında benimsedikleri konumların ve duruşların farklı oluşundan kaynaklanmaktadır.

1 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 20.

2 Julien Riès; "Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'oeuvre de Mircea Eliade", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978, s. 81. Bu makalenin Türkçe çevirisi: "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik. Mircea Eliade'nin Yapıtına bir Bakış", Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); *Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 7-20. Julien Riès; "Éliade Mircea", Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985, s. 513.

A. DİN İNCELEMELERİNDE KUTSAL KAVRAMI

Din bilimlerinin oluşmaya başladığı 19. yüzyılın sonlarına doğru dinin tanımı, en önemli metodolojik problemlerden biri olarak araştırmacıların karşısına çıkmıştır. Tüm dinleri tek kavram içerisinde tanımlamaya engel teşkil eden hususların başında Budizm gibi bazı dinlerde tanrı anlayışının bulunması yatıyordu. Bundan dolayı tanrı inancına bağlı olmaksızın bütün dinlere uygulanabilecek evrensel bir terimin bulunması gerekiyordu. Bu noktadan hareketle o dönemde birçok bilim adamı dinî fenomenlerin tamamını kapsayacak nitelikte din tanımlamaları yapmaya çalışmışlardır. Örneğin İngiliz antropolog Edward Burnett Tylor (1832-1917), 1871 yılında yayımlandığında İngiltere’de büyük bir ilgi uyandıran *Primitive Culture* adlı eserinin birinci cildinde “aşağı ırklar” (*lower races*) diye nitelendirdiği ilkel halkların dinlerinin sistematik şekilde incelenebilmesi için basit bir din tanımının gereğinden bahsetmektedir. Bu tanımın yüce bir tanrıya ya da ölüm sonrası he-saba inanç, putlara tapınma veya kurban icrası gibi hususları içermesi zorunlu kılınırsa birçok kabilenin din kategorisi dışında kalacağına dikkat çektikten sonra “asgari bir din tanımı” yapmaktadır. Buna göre din, “Ruhsal Varlıklara inanç”tan oluşmaktadır.³ Charles Darwin’in (1809-1882) 1859’da yayımladığı *On the Origin of Species (Türlerin Kökeni Üzerine)* adlı kitabı, pozitivist düşüncenin dorukta olduğu bir dönemde dinî fenomenleri metafizik prensiplere dayanmaksızın izah etmeye çalışan bilim adamları için teorik bir zemin hazırlamıştı. Örneğin İngiliz filozof ve sosyolog Herbert Spencer (1820-1903) evrim teorisini biyoloji bilimi ile sınırlamayıp, bu teoriyi bütün

3 Edward B. Tylor; *Primitive Culture*, Volume II, Second Edition, Londra 1873; Edward B. Tylor; “Animism”, Jaques Waardenburg; *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*. Volume 1: *Introduction and Anthology*, Mouton, The Hague - Paris 1973, s. 213-214. Ayrıca bkz. Eric J. Sharpe; *Comparative Religion: A History*, Second Edition, Duckworth, Londra 1986, s. 56; Samuel G. F. Brandon; “Origins of Religion”, Philip P. Wiener (ed.); *The Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4, Charles Scribner’s Sons, New York 1973, s. 96.

bilimlere uygulamak fikrini savunan en önemli isimlerden biridir. Böylece Darwin'in evrim teorisi sadece doğa bilimleri için değil aynı zamanda dinleri araştıranlar tarafından da temel bir postulat olarak kabul görmüştür. 20. yüzyılın başlarında dinler tarihi alanında yazılan kitapların hemen hemen hepsinde ele alınan dinî olgular, evrim teorisi doğrultusunda izah edilmeye çalışılmıştır.⁴ Örneğin J. Estlin Carpenter (1844-1927), 1913 yılında ilk baskısı yapılan *Comparative Religion* adlı kitabındaki; "Artık tüm din tarihi incelemesi sağlam bir şekilde bu büyük düşünce [evrim] üzerine kurulmuştur"⁵ ifadesi, evrim teorisinin dinler tarihi alanındaki etkisini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Eliade'nin belirttiği gibi bu dönem Batı bilim dünyası her şeyin (hayatın, evrenin, dillerin, dinlerin, ırkların, sanatın, kurumların vs.) kökenini arama saplantısı içerisindeydi.⁶ Bu evrimci anlayış doğrultusunda düşünen Tylor'a göre din insanlığın çocukluk safhasını, yani "ilkel bir zihniyeti" yansıtıyordu. Tylor, evrim süreciyle birlikte insanlığın dinin karanlıklarından sıyrılarak bilimin aydınlığına kavuşacağına inanıyordu. Ona göre dinin ilk safhası olan animizmden politeizm, bundan da monoteizm türemiştir. Dolayısıyla Tylor'un ileri sürmüş olduğu din tanımı, genel ve evrensel bir tanımlamadan ziyade insanlığın ilk din şeklini izah etme girişi ve bilimsel olmaktan ziyade tamamen ideolojik bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Tylor'un Oxford'daki kürsüsünü 1910 yılında devralan Robert Ranulph Marett (1866-1943), antropolojiyi "Darwin'in çocuğu" olarak nitelendirmekte ve "Darwinizmin reddi antropolojinin reddi" anlamına geleceğinin altını çizmektedir.⁷ Ancak Marett, Tylor'un "insanlığın

4 Eric J. Sharpe; "Some Problems of Method in the Study of Religion", *Religion*, Vol. 1, No. 1 (1971), s. 4.

5 J. Estlin Carpenter; *Comparative Religion*, Oxford University Press, Londra 1944, s. 33.

6 Mircea Eliade; "The Quest for the 'Origins' of Religion", *History of Religions*, Vol. 4, No. 1, (Summer 1964), s. 160. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 81; 85; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963, s. 100.

7 E. O. James; "The Threshold of Religion. The Marett Lecture, 1958", *Folklore*, Vol. 69, No. 3 (September 1958), s. 150.

zihinsel durumunun tarihi" olarak kabul ettiği evrim anlayışının aksine o, evrim ile ilerleme düşüncelerini birbirinden ayırmıştır.⁸ Tylor'un din konusundaki bu "asgari tanımlamasını" eleştiren Marett'e göre animizm, dinin en eski safhası değildir. Bundan önce bir safha daha bulunmaktadır. Marett, 1899 yılında *The British Association for the Advancement of Science*'ın Dover toplantısında sunduğu "Pre-Animistic Religion" başlıklı bildiri animizm safhası öncesini pre-animistik (animizmi öncesi) dönem diye nitelendirmekte ve bu düşüncesini ilk baskısı 1909 yılında yapılan *The Threshold of Religion* adlı kitabının önsözünde tekrarlamaktadır.⁹ Marett'in asıl amacı, dinin ilk şeklini belirlemek değildi. Zira Marett de insanlık tarihinin ilk safhalarına ulaşmanın imkânsız olduğu gibi ilk din şekli hakkında bilgi sahibi olmanın da büyük ölçüde imkânsız olduğunu biliyordu. Marett'in temel amacı, Tylor'un iddiasının aksine antropologlar tarafından "ilkel" diye adlandırılan insanların dininin "ruhsal varlıklara inanmak"tan daha fazla şey ifade ettiğini göstermekti.¹⁰ 1909'da *Archiv für Religionswissenschaft* dergisinde yayımlanan "The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion"¹¹ (Dinin Asgari Bir Tanımı Olarak Tabu-Mana Formülü) başlıklı yazısında Marett, daha önce dile getirdiği düşüncelerini daha sistematik bir biçimde sentezlemektedir. Animizmin "dinin asgari bir tanımı"nı oluşturduğu yönündeki Tylor'un teorisi ile büyü ve dinin başlangıç noktası itibariyle hiçbir ortaklıklarının bulunmadığı yönündeki Frazer'in teorisine katılmadığını bildirdikten sonra Marett, Cod-

8 Dale R. Bengtson; "R. R. Marrett and the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 47, No. 4 (December 1979), s. 647.

9 Robert R. Marett; "Pre-Animistic Religion"; *Folklore*, Vol. 11, No. 2 (June 1900), s. 165; Robert R. Marett; *The Threshold of Religion*, Second Edition, Methuen, Londra 1914, s. ix; Edwin O. James; "Robert R. Marett", *Folklore*, Vol. 54, No. 1 (March 1943), s. 271.

10 Robert R. Marett; *The Threshold of Religion*, s. viii.

11 Robert R. Marett; "The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion", *Archiv für Religionswissenschaft*, Vol. 12 (1909), s. 186-194. Bu yazının yeniden yayımlandığı yer: Robert R. Marett; "The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion", Jaques Waardenburg; *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*. Volume 1: *Introduction and Anthology*, Mouton, The Hague - Paris 1973, s. 258-263.

rington'un 1891 yılında piyasaya çıkan *The Melanesians* adlı meşhur eserindeki verilere dayanarak ilkel din tanımının tabu-mana formülüne dayandırılmasının daha doğru olacağını savunmaktadır. Marett, mana kavramının karşılaştırmalı Din Bilimi alanında evrensel bir kategori olarak kullanılabileceğini düşünmektedir. *Encyclopaedia of Religion and Ethics* için yazdığı "Mana" maddesinde Marett, yine Codrington'dan bol bol alıntılar yapmakta ve *manayı*, "fiziki olmayan doğüstü bir güç" olarak tanımlamaktadır.¹² Marett, *The Encyclopaedia Britannica* için 1911 yılında yazdığı "Din (İlkel)" maddesinde Tylor'un din tanımlamasının yetersizliğini bir kez daha dile getirmektedir. Marett'e göre bu tanımlama sadece dinin inanç boyutuna odaklanarak pratik boyutunu gözardı ettiği ve dindeki inanış ve pratiklerin sadece ruhsal nesnelere yönelik olmadığı hususunu hesaba katmadığı için iki yönden eksik ve dolayısıyla da yetersizdir. Bu eleştiriden sonra Marett, "ilkel dinleri" kapsayacak şekilde daha genel bir din tanımı ortaya koymaya çalışmaktadır: "Kutsalı, dinî nesne olarak ve buna eşlik eden ve kutsal karşısında duygu, düşünce ve eylemden oluşan, dinî tutumu da toplumu ya da toplumun üyesi olarak kabul edilen bireyleri refaha kavuşturan şey olarak tanımlayabiliriz."¹³

The Encyclopaedia Britannica'nın 1911'de yayımlanan baskısında din maddesinin Marett'in yazdığı "Primitive Religion" (İlkel Din) (s. 62-67) ve bunun devamında Joseph Estlin Carpenter'in kaleme aldığı "The Higher Religions" (Yüksek [Seviyeli] Dinler) (s. 67-76) maddesi şeklinde iki kısma ayrılmış olması o dönemde hakim bilim anlayışını sergilemesi bakımından ilginçtir. Görüldüğü üzere din maddesinin bu şekilde ele alınması bile o dönemki evrimci etkinin izlerini apaçık yansıtmaktadır.

12 Robert R. Marett; "Mana", James Hastings (ed.); *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume VIII, T. & T. Clark, Edinburgh 1915, s. 376.

13 Robert R. Marett; "Religion (Primitive)", *The Encyclopaedia Britannica*, Eleventh Edition, Volume XXIII, Cambridge University Press, New York 1911, s. 64.

1920'li yıllardan itibaren dinin karakterini tanımlamak açısından kutsal/profan ayrımının daha isabetli bir kriter olduğu kanaati doğmuştur.¹⁴ Nitekim 1927 yılında Marett, her ne kadar profan kavramına atıfta bulunmasa da kutsal kavramı ekseninde şekillendirdiği yukarıdaki tanımı daha da kısaltarak şu şekle sokmuştur: "Din, sonsuz bir iyiliği sembolize eden kutsala tapınmadır."¹⁵ Aşağıda görüleceği üzere İngiltere'de Durkheim'ın düşüncelerini ilk savunanlardan biri olan Marett'in¹⁶ bu tanımında Fransız Sosyoloji Okulunun etkisi açıkça görülmektedir.¹⁷

Her ne kadar Marett'in düşünceleri İngiltere'de çok etkili olmamışsa da Alman asıllı Protestan teolog ve mukayeseli dinler tarihçisi Rudolf Otto (1869-1937) ve Din Fenomenolojisinin öncülerinden sayılan Hollandalı dinler tarihçisi ve Hristiyan teolog Gerardus van der Leeuw gibi diğer ülkelerden birçok bilim adamı üzerinde etkisini göstermiştir.¹⁸

Kendisi de Otto ve Van der Leeuw'ün çalışmalarından yararlanan Eliade'nin Din Bilimi alanında oluşturmuş olduğu kavramsal çerçevenin daha iyi anlaşılabilmesi için bu bilgilere çalışmamızın ileriki safhalarında tekrar döneceğiz. Fakat önce Eliade'nin din teorisinin özünü oluşturan kutsal kavramının, din bilimleri bağlamında geçirdiği safhalar üzerinde durmak gerekir.

14 Hans G. Kippenberg; "Sacred and Profane", Erwin Fahlbusch et al. (eds); *The Encyclopedia of Christianity*, Volume 4, Eerdmans, Michigan 2005, s. 803.

15 Dale R. Bengtson; "R. R. Marrett and the Study of Religion", s. 651.

16 Robert Alun Jones; "Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion", *The American Journal of Sociology*, Vol. 92, No. 3, (November 1986), s. 609, dip. 26.

17 İngiliz Antropolog Edward E. Evans-Pritchard'a göre Marett, Durkheim'dan bolca aktarmaktan ve kelimelerle oynamaktan başka bir şey yapmamıştır (Edward E. Evans-Pritchard; *Des Théories sur la religion des primitifs*, Payot & Rivages, Paris 2001, s. 61).

18 Dale R. Bengtson; "R. R. Marrett and the Study of Religion", s. 647.

1. Din İncelemelerinde Kutsal Kavramının Ortaya Çıkışı

Anglo-Sakson antropolojiye tepki olarak Emile Durkheim (1853-1917) tarafından Marcel Mauss (1873-1950), Henri Hubert (1872-1927) ve Marcel Granet (1884-1940) gibi Fransız araştırmacıların katıldığı Sosyoloji Okulu kurulmuştur.¹⁹ Doğal/doğaüstü karşıtlığının Batı merkezli olduğunu savunarak, "doğaüstü" kavramını reddederek ve Budizmden dolayı tanrısal varlıklara atıfta bulunmaksızın bir din tanımı ortaya koymaları bakımından bu araştırmacılar Din Bilimi alanında yeni bir çığır açmışlardır.²⁰ Bu okula mensup bilim adamları, kutsal kategorisinin sistematik incelemesini yaparak bu kategorinin indirgenemezliğini savunmuşlardır. Bunların, dinî fenomenleri tanımlarken kutsal/profan ayrımını temel kriter olarak benimsedikleri görülmektedir. Durkheim ile birlikte kurdukları *L'Année Sociologique* dergisinin ikinci sayısında çıkan "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (Kurbanın Mahiyeti ve İşlevi Üzerine Deneme) başlıklı makalede Henri Hubert ve Marcel Mauss, kutsal kavramını hep sıfat şeklinde kullanmaktadır: *kutsal şeyler, kutsal hayvan, kutsal karakter, kutsal dünya, kutsal taş, kutsal yer, kutsal aileler, kutsal oda, kutsal ateş, kutsal kıyafet* vs. Kurbanın mahiyetinin ve toplumsal işlevinin incelendiği bu çalışmada kurbanın, dinî bir fiil olduğu ve dolayısıyla da dinî bir ortamda ve genelde din görevlileri tarafından gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Fakat kurban merasiminden önce hem kurbanı sunan, hem kurbanı kesen, hem kurban mahalli, hem kesim aletleri, hem de kurbanın kendisi, profan bir karaktere sahip olduğu için, kurban merasiminin ilk safhası, bunları kutsal dünyaya sokacak ayinlerin

19 Jacques Waardenburg; "Din Bilimlerinin Tarihçesi", (Çev.: Ramazan Adıbeli), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 16, Yıl 2004/1, s. 290. Ayrıca bkz. Andrew Strathern; Pamela J. Stewart; "Ritual Studies and Cognitive Science: Anthropology's Shifting Boundaries", Harvey Whitehouse; James Laidlaw (eds.); *Religion, anthropology, and cognitive science*, Carolina Academic Press, Durham 2007, s. xi.

20 Yves Lambert; "La 'Tour de Babel' des définitions de la religion", *Social Compass*, Vol. 38, No. 1 (1991), s. 74.

gerçekleştirilmesinden ibarettir.²¹ Böylece önemli bir dinî fenomen olan kurban ritüelini çözümleyen profan/kutsal temel ayrımına dayanan Hubert ve Mauss, kurban fenomeninin özet olarak kutsallaş(tır)ma/profanlaş(tır)ma süreçlerinden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ancak Hubert ve Mauss, bu ayrımın ontolojik bir ayrım değil, toplumbilimsel bir ayrım olduğu sonucuna varmaktadır. Dinî kavramları toplumsal olgularla, kutsal nesneleri de toplumsal nesnelerle özdeşleştiren Hubert ve Mauss'a göre toplumsal şeylerle ilgili olduğu için kurbanın işlevi toplumsaldır.²²

Aynı dergide çıkan "De la définition des phénomènes religieux" (Dinî Fenomenlerin Tanımlanmasına Dair) başlıklı yazısında Durkheim, bütün dinî fenomenleri kapsayacak bir tanım oluşturmaya çalışmaktadır. Tıpkı Hubert ve Mauss gibi kutsal terimini sadece sıfat olarak kullanan Durkheim, bu makalede bütün dinî organizasyonların, olguları, kutsal ve profanı ayırt etme temeline dayandığını ve bütün dinlerde tanrı kavramı bulunmasa da (örneğin Budizm gibi) kutsal/profan karşıtlığının bulunduğunu belirtmektedir.²³ Fakat yine Hubert ve Mauss gibi Durkheim da kutsal kavramını ontolojik bir kategori olarak değil, betimleyici ve analitik bir kategori olarak ele almaktadır. Zira Durkheim'ın amacı dinî fenomenleri, teolojik yaklaşımın ele aldığı açıdan değil, bilimsel yöntemi benimseyen toplumbilim perspektifinden değerlendirmek, yani metafizik ve teolojik postülatların yerine objektif prensipleri geçirmektir.²⁴ *Les règles de la méthode sociologique* adlı eserinin birinci baskısının önsözünde Durkheim, amacının, bilimsel rasyonalizmi beşerî davranışlara uygulamak olduğunu ifade etmektedir.²⁵ Bu nedenle de Toplumbi-

21 Henri Hubert; Marcel Mauss; "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'Année Sociologique* II, 1899, s.47.

22 Henri Hubert; Marcel Mauss; "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", s. 137.

23 Emile Durkheim; "De la définition des phénomènes religieux", *L'Année Sociologique* II, 1899, s. 15, 19.

24 Ünver Günay; *Din Sosyolojisi*, 5. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 137.

25 Emile Durkheim; *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895, s. viii.

limin inceleme konusu olarak seçtiği nesnelerin temel niteliği gözlemlenebilir, yani duyularla kavranılabilen alana ait olması gerekiyordu.²⁶ İnançlarından kaynaklanan önyargılara dayanan tanımlamaların herhangi bir bilimsel değeri bulunmadığına dikkat çeken Durkheim, metafizik açıdan nötr ve nesnel olarak işlem gören kutsal kavramını, herhangi bir grup tarafından kutsal kabul edilen şey olarak ele almaktadır. Böylece bu yaklaşımda dinî fenomenler, birer dinî gerçeklik olarak değil, birer toplumsal gerçeklik olarak görülmektedir.²⁷ Zira bir nesnenin, bir zaman diliminin veya bir mekânın bizatihi kutsal bir değeri yoktur; bunlara kutsallık niteliği kazandıran toplumun kendisidir.²⁸ Kutsallık düşüncesinin kaynağını toplum olarak belirleyen Durkheim, *L'Année Sociologique* dergisinin "Dinî Sosyoloji" bölümünden sorumlu Hubert ve Mauss'un çalışmalarından da ilham alıp bu düşüncelerini geliştirerek²⁹ 1912 yılında yayımlanan *Les formes élémentaires de la vie religieuse*³⁰ adlı meşhur eserinde ayrıntılı bir biçimde sunmaktadır:

İster basit, ister karmaşık olsun, bütün dinî inanışlar aynı ortak özelliği taşımaktadırlar: Bunlar, insanların tasarladıkları gerçek ya da ideal şeylerin genellikle *profan* ve *kutsal* ke-

26 Emile Durkheim; "De la définition des phénomènes religieux", s. 2.

27 William E. Paden; "Before 'the Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", Thomas A. Idinopolus; Edward A. Yonan (eds.); *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Science for the Study of Religion*, E. J. Brill, Leiden 1994, s. 203-208.

28 Veikko Anttonen; "What is it that we call 'religion'? Analyzing the epistemological status of the sacred as a scholarly category in comparative religion", Armin W. Geertz; Russell T. McCutcheon (eds.); *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Brill, Leiden 2000, s. 196; Veikko Anttonen; "Rethinking the Sacred: The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion", Thomas A. Idinopolus; Edward A. Yonan (eds.); *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Brill, Leiden 1996, s. 37.

29 François-A. Isambert; "L'Elaboration de la notion de sacré dans l' 'école' durkheimienne", *Archives des sciences sociales des religions*, Volume 42, Numéro 1 (1976), s. 38-39.

30 Durkheim'in bu eseri ilk kez H. Cahit tarafından dilimize "Din Hayatının İptidai Şekilleri" başlığı ile çevrilerek 1923 yılında Arap harfleriyle basılmıştır. Bu eseri günümüz Türkçesi'ne Fuat Aydın kazandırmıştır (*Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Ataç Yayınları, İstanbul 2005).

limelerinin yeterince iyi karşıladığı iki farklı terimin belirttiği iki sınıf, iki karşıt tür şeklinde sınıflandırılmasını içermektedirler. Dünyanın, biri kutsal olan her şeyi, diğeri de profan olan her şeyi içeren iki alana bölünmesi dinî düşüncenin ayırt edici özelliğidir; inanışlar, mitler, cinler, efsaneler eşyanın doğasını, bunlara atfedilen faziletleri ve güçleri, bunların birbirleriyle ve profan şeylerle olan ilişkilerini ifade eden temsiller ya da temsil sistemleridir.³¹

1899'da yayımlanan makalesinde dinî fenomenlerin ortak temel özelliğinin kutsal ve profan ayrımına dayandığı hususunu burada da belirttikten sonra Durkheim bu konuyu daha geniş bir şekilde açıklamaktadır: "[...] dinî fenomene özgü olan şey, onun her zaman bilinen ve bilinebilen evreninin var olan her şeyi içeren, fakat birbirini tamamen dışlayan iki kutupsal türe bölünmesini gerektirmesidir."³² Böylece Durkheim'a göre dinî sistemlere konu olan her şey kutsal ve profan olmak üzere iki *antitetik* alana ya da kategoriye ayrılmaktadır.³³ İnsanlık tarihinde kutsal ve profan kategorileri dışında birbirine bu derece karşıt başka kategoriler bulunmadığını dile getiren Durkheim'a göre kutsal ve profanı insan zihni her zaman ayrı türler, aralarında hiçbir ortak nokta bulunmayan iki dünya olarak tasavvur etmiştir. Fakat dinlere göre bu karşıtlık farklı şekillerde tasavvur edilmiştir.³⁴ Bu tasavvurun kaynağı ise toplumdur. Zira dinî güç, toplumun, bireylerine telkin ettiği nesnel duygudan başka bir şey değildir. Fakat bu duygu, onu hisseden bireylerin bilinçlerinin dışına yansımaktadır. Nesnelleşmek için bu duygu bir nesnede sabitleşmekte, bu da kutsal hâle gelmektedir.³⁵

1930'lu yılların sonunda Roger Caillois (1913-1978) ve Michel Leiris (1901-1990) ile birlikte Georges Bataille (1897-1962),

31 Emile Durkheim; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Quatrième Edition, Presse Universitaires de France, Paris 1960, s. 50.

32 Emile Durkheim; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 56.

33 Robert Launay; "Sacred and Profane", *New Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4, Charles Scribner's Sons, New York 2005, s. 2146.

34 Emile Durkheim; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 53.

35 Emile Durkheim; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, s. 327.

insan varoluşunun sosyal boyutunda kutsalın merkezi rolünü incelemek üzere *Sosyoloji Kolejini* (Collège de Sociologie) kurmuştur. Bu grup, Durkheim'ın kutsal ile profan arasındaki karşıtlığa ilişkin düşüncelerini temel alarak benimsediği yaklaşımı "kutsal Sosyoloji" şeklinde isimlendirmiştir.³⁶ İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Bataille, Eliade'nin Paris'e yerleşmesine yardımcı olmuştur.³⁷ 1948'den itibaren Eliade, Bataille'in neşrettiği *Critique* dergisine yazılarıyla katılmaya başlamıştır.³⁸

Durkheim'ın kutsalın kaynağı konusundaki görüşlerini eleştiren İsveçli din adamı ve dinler tarihçisi Nathan Söderblom, 1913'te yayımlanan *Encyclopaedia of Religion and Ethics*'te yazdığı *holiness* (kutsallık) maddesinde Tanrı kavramından ziyade dinde önemli olanın *kutsallık* olduğunu ve belirli bir tanrı kavramına sahip olmadan gerçek bir dinin var olabileceğini; fakat *kutsal* ve *profan* arasında ayırım gözetmeyen gerçek bir dinin mevcut olmadığını ileri sürmektedir.³⁹ Böylece yirminci yüzyılın başlarından itibaren din bilimcilerin birçoğu dinî fenomenleri anlamak ve açıklamak bakımından kutsal kavramının son derece önemli bir yere sahip olduğu konusunda ortak bir görüşe vardıkları görülmektedir. Fakat din bilimcilerin uzlaşamadıkları nokta, bu kavramın içeriği ve bunun nasıl ele alınması gerektiği hususudur. Örneğin Gerardus van Leeuw ve W. Brede Kristensen gibi din fenomenologları, sistematik

36 Paul Stonge; "In the Name of All is Holy: Classification and the Sacred", *es-harp*, No. 7 (Spring 2006), s. 7.

37 Steven M Wasserman; *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton 1999, s. 141; Mircea Eliade; *Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937-1960*, Gallimard, Paris 1988, s. 117;

38 1948 ile 1954 yıllarında arasında bu dergide Eliade'nin çıkan yazıları şunlardır: "Science, idéalisme et phénomènes paranormaux", *Critique*, n° 23 (1948), s. 315-323; "La mythologie primitive", *Critique*, n° 27 (1948), s. 708-717; "Origines et diffusion de la civilisation", *Critique*, n° 29 (1948), s. 897-908; "La souveraineté et la religion indo-européennes", *Critique*, n° 35 (1949), s. 342-349; "Phénoménologie de la religion et sociologie religieuse", *Critique*, n° 39 (1949), s. 713-720. "Actualité de la mythologie", *Critique*, n° 43 (1950), s. 236-243; "Symbolisme et histoire des religions", *Critique*, n° 83 (1954), s. 323-337.

39 Nathan Söderblom; "Holiness (General and Primitive)", James Hastings (ed.); *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume VI, Reprint, Edinburgh 1981, s. 731-732.

çalışmalarındaki materyali, kutsalın biçimlerini ve sembollerini göz önünde bulundurarak kutsal faaliyetin (aşkın) nesnesi ile (beşeri) öznesi etrafında düzenlemişlerdir. Friedrich Heiler (1892-1967) ve Gustav Mensching (1901-1978) gibi din bilimciler ise kutsalın mahiyeti, biçimleri ve yapısal türlerine göre materyallerini düzenlemişlerdir.⁴⁰

2. Eliade'ye Göre Kutsal Kavramı

Paola Pisi'nin de belirttiği gibi öncelikle Eliade'nin İkinci Dünya Savaşı'na kadar kaleme aldığı din bilimi incelemelerinde tek tük geçen ve çoğu zaman isim olarak değil de sıfat şeklinde kullanılan kutsal kavramının öncelikli analiz objesi olarak henüz kullanılmadığına dikkat çekmek gerekir. Eliade'nin o dönemde kaleme aldığı *Alchimia Asiatica* (1935), *Cosmologie și alchimie babiloniana* (1937), veya 1936-1937 yıllarında Bükreş Üniversitesinde verdiği derslere dayanan *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) gibi incelemelerde yapmak istediği şey daha ziyade folklor ve mitolojide bozulmuş vaziyette bulunan ve yaratılıştan önceki bölünmemiş bütünlüğe yeniden dâhil olma meselesi (réintégration) etrafında şekillenen ve bir bakıma başlangıçta/bidayette mevcut olan "arkaik bir metafizik"i yeniden oluşturmaktır.⁴¹ Dolayısıyla Eliade'nin kutsal kavramını yoğun bir şekilde kullanması İkinci Dünya Savaşı sonrasına tekabül etmektedir. Onun bu kavramı dinî fenomenlerin incelenmesinde temel bir analiz objesi olarak belirlediği ve tanımladığı ilk ve en önemli çalışması *Traité d'histoire des Religions*⁴² adlı kitabıdır. Eliade'nin bu kitabına bakıldığında Daniel L. Pals'ın haklı olarak belirttiği gibi ilk bakışta Elia-

40 Frederick J. Streng; "Sacred", *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Chicago 2007.

41 Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", Luciano Arcella; Paola Pisi; Roberto Scagno (eds.); *Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998, s. 48.

42 Bu eserin Türkçe'ye biri Fransızca'dan diğeri de İngilizce'den aktarılan iki çevirisi bulunmaktadır: Mircea Eliade; *Dinler Tarihi*ne Giriş, (Çev.: Lale Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003; Mircea Eliade; *Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev.: Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005.

de'nin Durkheim'in kutsalla ilgili teorisini tekrar ettiği sanılabilir.⁴³ Fakat daha yakından bakıldığında profanı bireyle ve bunun karşıtı olan kutsal da toplumla ilişkilendiren ve özdeşleştiren Durkheim'in din teorisi ile Eliade'ninki arasında son derece önemli farklılıklar bulunmaktadır.⁴⁴ Durkheim'in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* adlı meşhur kitabından otuz beş yıl sonra, antropologların yararlılığından kuşku duymaya başladıkları bir dönemde Eliade, kutsal kavramını *sosyal olgular* sahasında değil de *dinî olgular* sahasında yeniden tanımlamak amacıyla *Traité d'histoire des Religions* isimli eserinde *kutsal* ile *profan* ayrımını yeniden ele almıştır.⁴⁵ Bu kitabın önsözünde dinî fenomenin önceden tanımlanmasının yararı hakkında kuşku duyduğunu belirten Eliade, kutsal tanımlamanın kolay bir iş olmadığını ifade ettikten sonra Marcel Mauss'un öğrencisi Fransız sosyolog Roger Caillois'nun ilk baskısı 1939'da yapılan *L'homme et le sacré* isimli eserinin önsözünün ilk satırlarını olduğu gibi aktarmaktadır.⁴⁶

"Aslına bakılırsa genel itibariyle kutsal [le sacré] hakkında geçerli olarak ifade edilebilecek tek şey onun bizzat tanımında yer almaktadır; yani o [kutsal] profana karşıdır/karşıttır. Bu karşıtlığın mahiyeti ve biçimi aydınlatılmaya çalışıldığı anda en büyük engellerle karşılaşılır. Ne kadar basit/temel olursa olsun hiçbir formül, olguların labirentvarî karmaşıklığına uygulanamaz."⁴⁷

Caillois'nun tabiriyle basit/temel; fakat aynı zamanda oldukça muğlâk olan bu tanımlamayı Eliade'nin benimsemesi-

43 Her ne kadar Eliade'nin kutsal/profan kategorilerinin karşıtlığı üzerine kurduğu teorisinde yer alan bu terimleri daha derin bir ayrım gözeterek ele alsada Gill gibi bazı araştırmacılara göre Eliade bunları Durkheim'in çalışmalarından uyarlamıştır. Örneğin bkz. Glen R. Gill; *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth*, Doctoral Dissertation, McMaster University, 2003, s. 24.

44 Daniel L. Pals; *Seven Theories of Religion*, Oxford University Press, New York 1996, s. 164.

45 Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, Paris 2003, s. 373.

46 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 11.

47 Roger Caillois; *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1950, s. 17. Caillois'nun Eliade üzerindeki etkisinin sanılandan çok daha fazla olduğunu savunan

nin sebebi, kutsal ile profan arasındaki kutupsallığın arkaik ve evrensel olmasıdır.⁴⁸ Bundan dolayı Eliade, bu tanımlamanın, tabu, ritüel, sembol, mit, tanrı vs. gibi Dinler Tarihinin ele aldığı bütün dinî fenomenleri kapsayıcı olmasını istemektedir. Zira Eliade'ye göre "[d]inî fenomenle ilgili şimdiye kadar yapılan tanımların ortak noktası şudur: Her tanım, kendine göre *kutsalı* ve dinî hayatı, *profanın* ve seküler hayatın karşıtı olarak göstermektedir."⁴⁹

Bütün dinî fenomenlerin ortak paydası ya da başka bir tabirle asgari müştereği olarak ele alınan kutsal kavramının etimolojisi, hem yukarıdaki tanımlamanın daha iyi anlaşılmasını sağlayacak hem de bu kavramın Fransızca'daki semantik alanının Türkçe'dekinden birçok yönüyle farklı ve de çok daha geniş olduğunu gösterecektir.

a. Kutsal Kavramının Etimolojisi

Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Türkçe Sözlük*'te kutsal terimi şu şekilde tanımlanmaktadır:

1. *din b.* Güçlü bir dini saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes.
2. Tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kutsi, mukaddes: "*Aşkın kutsal tarafına inanmamı sarhoşluk belirtisi diye yorumladım.*"- H. E. Adıvar.
3. Bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen: "*Demokraside, insanın en doğal, en kutsal hakları bir pazarlık konusu olur.*"- N. Cumalı.
4. *felsefe.* Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan.⁵⁰

William E. Paden, Caillois'nun adı geçen eseri ile Eliade'nin *Le sacré et le profane* isimli eseri karşılaştırarak bu iki eser arasında on bir noktada benzerlik bulunduğunu saptamıştır (William E. Paden; "Before 'the Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", s. 201, dip. 35).

48 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris 1975, s. 130.

49 Eliade; *Traité*, s. 15. Vurgular yazara aittir.

50 "Kutsal", *Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005, s. 1271.

Görüldüğü gibi Türkçe’de sadece sıfat olarak kullanılan *kutsal* terimi, Fransızca’da hem sıfat (*sacré*) hem de isim olarak (*le sacré*) kullanıldığına dikkat etmek gerekmektedir. *Sacrer* fiilinin geçmiş zaman ortacı olan *sacré* terimi Latince’deki *sacer* kelimesinden türemiştir. 1856 yılında dördüncü baskısı yapılan *Dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française*’de kutsal kelimesinin tanımı yapılırken, onun *profan*ın karşıtı olduğu belirtilmektedir.⁵¹ Latince’deki *profanus* teriminden türemiş olan Fransızca’daki *profane* kelimesi de *kutsal* sözcüğü gibi hem isim hem de sıfat olarak kullanılmaktadır. *Profanus* sözcüğü, *önünde*, *dışında* anlamlarına gelen *pro* öneki ile *tapınak*, *mabet* anlamına gelen *fanum* teriminin bileşiminden oluşmaktadır.⁵² Aslen *kutsal* terimi, tapınağa, yani tanrısal alana ait olan şeyleri ifade etmek için kullanılıyordu. Dolayısıyla *sacer* tabiri hem alanları hem de nesneleri nitelendirebiliyordu.⁵³ *Profanus* ise bu alanın dışındaki alana ait olan şeyleri ve sırf bu tür mekânları belirtmek için kullanılmıştır. Bu sözcükten türetilen *profanare* fiili, sunuyu, tapınağı çevreleyen duvarın dışına çıkartmak anlamına geliyordu.⁵⁴ Aslında mekânsal ayrılığa dayanan bu profan/kutsal karşıtlığı, Romalı’ların iki kutuplu din anlayışının ve dikotomik sosyal düzeninin bir yansıması olarak karşımıza çıkmakta ve Philippe Borgeaud’nun belirttiği gibi

51 “Sacré”, *Dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française*, Tome deuxième, Quatrième édition, Paris 1856, s. 1246; “En ce sens il s’oppose à Profane”. Ayrıca bkz. “Sacré”, *Dictionnaire national ou Dictionnaire de l’Académie Française*, Tome second, Septième édition, Paris 1798, s. 693; “Sacré”, *Nouveau dictionnaire universel*, Tome second, Paris 1870, s. 1246: “N’est guère usité que par opposition au profane”; “Sacer, -cra, crum”, A. Ernout; A. Meillet; *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Troisième édition, Librairie C. Klincksieck, Paris 1951, s. 1033: “Ce qui est sacrum (ou sacre) s’oppose à ce qui est profanus.”

52 “Profane”, *Dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française*, s. 995.

53 Andrew Spicer; Sarah Hamilton; “Defining the Holy: The Delineation of Sacred Space”, Andrew Spicer; Sarah Hamilton (eds.); *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, Aldershot 2006. s. 2.

54 Carsten Colpe; “Sacred and the Profane, The”, Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 12, Macmillan Reference USA, New York 2005, s. 7964; W. S. Urquhart; “Profanity”, James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Volume X, Reprint, Edinburgh, 1980, s. 379.

Romalı'ların *kamu* ile *özel* arasında kurdukları karşıtlığa benzetilmektedir. Zira Latince'de bir iç avlu ya da bir ara yer bulunmadığı için kişi ya bir şeyin içinde ya da dışında olabiliyordu.⁵⁵

Bu etimolojik veriler, Caillois'nun adı geçen eserinde kutsal ve profanın semantik alanlarının birbirine nispetle, yani göreceli olarak belirlendiği hususunu doğrulamaktadır. Bu tanımlamaya göre kutsalın bittiği yerde profan, profanın bittiği yerde ise kutsal başlamakta. Diğer bir deyişle, kutsal olmayan profan, profan olmayan ise kutsal kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre kutsal ve profan, iki antitetik kategori oluşturmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi, Durkheim'ın anladığı kutsal/profan kutupsallığı da bu doğrultudadır. Fakat Eliade, dinî fenomenler dünyasında meselenin daha karmaşık olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin kutsal/profan diyalektiği sayesinde profan bir nesne kutsallık kazanarak her iki vasfı da aynı anda kendinde taşıyabilmektedir. Dolayısıyla Eliade'ye göre kutsal ile profan arasındaki ilişki *antitetik* olmaktan ziyade *diyalektiktir*. Zaten Eliade'nin *kutsal/profan diyalektiğinden* söz etmesi bundan dolayıdır. Yani her ne kadar bu iki kavram bir birine karşıt olsa da kutsal (tez) ve profan (antitez) aynı nesnede aynı anda varolabilmektedir (sentez). Bu durumu ifade etmek için Eliade, *coincidentia oppositorum* (karşıtların birleşmesi) kavramına başvurmaktadır. Böylece Eliade'nin kullandığı *coincidentia oppositorum* kavramı, kutsal ve profanın bu paradoksal sentezini ifade etmektedir. İleride ayrıntılı olarak göreceğimiz bu konuya geçmeden önce *kutsal* kavramının etimolojik analizine devam ettiğimizde bu kavramın semantik alanının sınırları daha da netleşecektir. Az önce, *kutsal* (*sacré*) teriminin Latince'deki *sacer* kelimesinden türetildiği belirtilmişti. *Sacer* sözcüğü ise *sancire* teriminden türemektedir. Bu terim de, *var olmak*, *gerçek olmak* anlamlarına gelen *sak-* kökünden türemiştir. Böylece *sacer* terimi, *sak-* hâle getirmek, yani *geçerlilik ve gerçeklik kazandırmak*, *bir şeyin gerçek hâle gelmesini sağlamak* anlamına gelmektedir.⁵⁶ Bu

55 Philippe Borgeaud; *Karşılaşma Karşılaştırma. Dinler Tarihli Araştırmaları*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 37.

da kutsal kavramının aynı zamanda ontolojik bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir.

b. Rudolf Otto'nun Etkisi

İlk defa Portekiz'in başkenti Lizbon'daki Romanya Büyükelçiliği'nde basın sekreteri olarak görev yaptığı 1942 yılında okuduğu Caillois'nun kitabındaki kutsal tanımını benimseyen Eliade,⁵⁷ daha sonraki yıllarda yazdığı eserlerde bu kavramın müphem ve eksik kalan taraflarını tamamlamaya çalışmıştır. Bu konuda Rudolf Otto'nun özellikle *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*⁵⁸ (Kutsal – Tanrısal Düşüncesindeki İrrasyonel Unsur ve Bunun Rasyonel Olanla İlişkisi) isimli eserinin son derece

56 Julien Riès; "Sacré", Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985, s. 1483.

57 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II: 1970-1978*, Gallimard, Paris 1981, s. 430.

58 Otto'nun bu eseri İngilizce'ye 1923 yılında *The Idea of the Holy* (Trans. John W. Harvey; Oxford University Press, Oxford 1923) başlığı altında çevrilmiştir. 1929'da André Jundt bu eseri Fransızca'ya çevirmiştir: *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (Payot, Paris 1929). Fransızca'da kutsal terimini ifade etmek için tek bir kelime (*sacré*) bulunurken İngilizce'de iki kelime bulunmaktadır (*holy* ve *sacred*). İngilizce'deki *holy* ve *sacred* terimleri farklı köklerden türemiş olsalar da eşanlamdır. Bundan dolayı da İngilizce kaynaklarda kutsalı ifade etmek için her iki kavram da kullanılmaktadır. Ancak İbranice'den ve Yunanca'dan İngilizce'ye çevrilen Kitap-ı Mukaddes metinlerinde geçen İbranice'deki *qadosh* ve Yunanca'daki *hagios* kavramları karşılığında sadece *holy* terimi benimsenmiştir (John R. Hinnells (ed.); *A New Dictionary of Religions*, Blackwell Publishers, Oxford 1995, s. 437; Willard Gurdon Oxtoby; "Holy (The Sacred)", Philip P. Wiener (ed.); *Dictionary of the History of Ideas*, Volume 2, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 511; Eric J. Sharpe; *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, (Çev.: Ahmet Güç), Arasta Yayınları, Bursa 2000, s. 49). Eliade'nin ilk olarak Almanca yayımlanan *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen* (Rowohlt Taschenbuchverlag, Hamburg 1957) adlı kitabı İngilizce'ye *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (Harcourt, New York 1959) ve Fransızca'ya *Le sacré et le profane* (Gallimard, Paris 1965) başlığı ile çevrilmiştir. Otto'nun adı geçen eserinin İngilizce çevirisinde Almanca *Heilige* terimi karşılığında *holy* sözcüğü kullanılırken Eliade'nin söz konusu kitabının başlığında yer alan aynı Almanca kelime karşılığında *sacred* teriminin tercih edilmesi, İngiliz dilinde *holy* ile *sacred* terimlerinin eşanlamlı olarak kullanıldığını bir kez daha göstermektedir. Dolayısıyla Eliade'nin bu kitabı yazarken ilham aldığı Otto'ya yakınlığını Fransızca'nın daha iyi yansıttığını söyleyebiliriz: *Le sacré* (Otto), *Le sacré et le profane* (Eliade).

önemli bir rol oynadığı görülmektedir. 1917'de yani milyonlarca insanın ölümüne sebep olan ve Batı'yı hem maddi hem de manevi bir bunalıma sürükleyen Birinci Dünya Savaşı'nın hemen akabinde yayımlanan bu eser, modernleşme hareketinin etkisiyle Batı'da meydana gelen dinî duygu ve değerler erozyonuna karşı sergilenen en belirgin tepkilerden birini temsil etmektedir. Otto'nun adı geçen eserini William James'in *The Varieties of Religious Experience* [Dinî Tecrübe Çeşitleri] başlıklı kitabıyla karşılaştıran Eliade'ye göre "dinî fenomenin anlaşılması bakımından en iyi girişi"⁵⁹ oluşturan James'in bu kitabının piyasaya çıkmasından on beş yıl sonra o rolü Otto'nun kitabı üstlenmiştir. Otto'nun 1937'de ölümü üzerine yazdığı bir yazıda Eliade,⁶⁰ Almanya'nın "Schleiermacher'den sonra Din Felsefesi alanında en üretken ve en orijinal dehalarından birisini kaybettiğini"⁶¹ belirterek onun önemini vurgulamakta ve Otto'nun orijinalliğinin *Das Heilige*'de yeni bir tez ileri sürmesinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Otto'nun tezi, kendisini yaratanına bağımlı hisseden bir insanın yaratılmışlık duygusunu betimlemeye çalışır. Otto'ya göre bu insan, yaratılmış, yani başka birinin eseri olduğunu hissetmekte ve onun varlığı, duruma göre farklı duyguları meydana getirmektedir.⁶² Bu bakımdan da Otto'nun bu hareket tarzı Eliade için ufuk açıcı olmuştur. Otto'nun adını ilk kez Üniversitede Felsefe hocası Ionescu'nun derslerinde duyan Eliade, onu 1937 yılında yazdığı "Nota despre geniu"⁶³ (Deha Hakkında Notlar)

59 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, L'Herne, Paris 2001, s. 123.

60 Mircea Eliade; "La moarte lui Rudolf Otto", *Revista Fundatiilor Regale* (1937) 4, No. 9, s. 676-79. Bu yazı, 1943 yılında basılan *Insula lui Euthanasius* adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır (s. 276-281). Bu kitap Fransızca'ya Alain Paruit tarafından iki farklı cilt hâlinde tercüme edilmiştir: Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, L'Herne, Paris 2001 ve Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, L'Herne, Paris 2001. Eliade'nin Otto ile ilgili yazısı, *Une nouvelle philosophie de la lune* başlıklı kitapta yer almaktadır (s. 123-127).

61 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 127.

62 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 124-125.

63 Mircea Eliade; "Nota despre geniu", *Vremea* (1937) 10, no. 511:4. Bu yazının İngilizce Mac Linscott Ricketts tarafından çevirisi: Mircea Eliade; "Notes about Genius (from Fragmentarium)", Norman J. Girardot; Mac Linscott Ricketts (eds.); *Imagination and Meaning*, s. 196-198.

başlıklı bir yazısında zikretmektedir. Doktorasını yapmak üzere gittiği Hindistan'ın Kalküta şehrinde Otto'ya 1929'da yazdığı mektupta *Das Heilige*'yı Rumence'ye çevirmek istediğini bildirmesi Eliade'nin bu eseri önemli bulduğunu gösteren argümanlardan bir tanesidir.⁶⁴ İsviçre'nin Ascona şehri yakınlarında Olga Fröbe-Kapteyn'in (1881-1962) "Batı ile Doğuyu buluşturmak" üzere 1933'ten beri yıllık düzenlediği Eranos konferansında sunduğu "Puissance et Sacralité dans l'Histoire des Religions" başlıklı bildiride⁶⁵ Eliade, Otto'nun adı geçen bu küçük ebatlı eserinin onlarca baskısı yapıldığını, ondan fazla dile çevrilerek dünya çapında yankı uyandırdığını ifade ettikten sonra "Bu eşsiz başarı nasıl izah edilir?" sorusunu sormak suretiyle bu esere olan hayranlığını bir kez daha dile getirmektedir. Eliade, Otto'nun benimsediği yaklaşımı yenilikçi ve orijinal bulmaktadır, çünkü;

Tanrı ve din fikirlerini incelemek yerine Rudolf Otto, dinî tecrübe biçimlerini çözümlemeye gayret etmiştir. [Otto] çok büyük bir psikolojik incelik ve hem teolog hem de dinler tarihçisi vasıflarını birlikte taşımasıyla bu tecrübenin içeriğini ve ona özgü özellikleri açığa çıkarmayı başarmıştır. [Otto] dinin rasyonel ve spekülatif yönünü ihmal ederek özellikle onun irrasyonel yönü üzerinde yoğunlaşmıştır.⁶⁶

Almanca olarak 1957'de yayımlanan *Das Heilige und das Profane* [Fr. *Le Sacré et le profane*] isimli eserinin giriş bölümünde bu ifadeleri tekrarlayan Eliade,⁶⁷ *Das Heilige*'nin ilk baskısından kırk yıl sonra Otto'nun çözümlemelerinin geçerliliğini hâlâ ko-

64 Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, s. 84. 1917 yılında yayımlandıktan sonra Otto'nun bu eseri 1923 yılında İngilizce'ye, 1924'te İspanyolca'ya, 1925 yılında İtalyanca'ya, 1927'de Japoncaya, 1928 senesinde Hollandaca'ya ve 1929 yılında Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Robert F. Davidson; *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1947, s. 3).

65 İlk önce: *Eranos-Jahrbuch 1952 (Band XXI): Mensch und Energie* başlıklı kitapta (Rhein-Verlag Zürich 1953, s. 11-44) yayımlanan bu bildiri daha sonra Eliade'nin *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, Paris 1957) eserinin altıncı bölümü olarak (s. 154-191) yeniden yayımlanmıştır.

66 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 154.

67 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 15.

rumaya devam ettiğini de ekleyerek büyük ölçüde Otto'nun bulgularına dayanarak ve ondan aldığı kavramlarla kutsal kavramını ayrıntılı bir şekilde betimlemektedir. Fakat Eliade'yi dindeki rasyonel olan unsurlarla rasyonel olmayan unsurlar arasındaki ilişkiler değil de bütünlüğü içerisinde kutsal fenomeni ilgilendirmektedir. Bundan dolayı Eliade'nin kutsal fenomenini sadece irrasyonel içeriği açısından değil, bütün karmaşıklığı içinde sunmayı amaçladığı görülmektedir.⁶⁸

Eliade'nin "bambaşka" (ganz andere) ve "kutsal" terimlerini kullanması, onun düşüncelerinin Rudolf Otto'nunkilerle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Oysa Otto ile Eliade'nin hem ele aldıkları konular hem de bunları değerlendirirken benimsedikleri yaklaşımlar bakımından önemli farklılıklar bulunmaktadır. Hristiyanlığı temel alarak çözümlemeler yapan ve onu diğer bütün dünya dinlerinden, özellikle de "fanatik" bir din⁶⁹ olarak gördüğü İslam'dan üstün olduğunu adı geçen eserinde sürekli tekrar eden Otto'nun,⁷⁰ dinleri birbirleriyle karşılaştırırken araştırmacının amacının bunların en mükemmel olanını tespit etmek olduğunu belirtmesi, onun teolojik yönelimini ve dolayısıyla da apolojetik tavrını çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır.⁷¹ Oysa kutsalı çok daha geniş açıdan ele alan Eliade, arkaik toplumlardaki dinî tecrübeler üzerinde yoğunlaşarak bunları fenomenolojik açıdan, yani bu dinî tecrübeleri yaşayanların gözüyle değerlendirmeye çalışmaktadır.

Otto ile Eliade arasındaki diğer bir önemli farklılığa İtalyan dinler tarihçisi Paola Pisi dikkatimizi çekmektedir. Ot-

68 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 16.

69 Rudolf Otto; *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, Paris 1949, s. 134.

70 Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 16, 89, 123, 136, 194, 221.

71 Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 228. Göttingen Üniversitesi (1910-1914) ile Breslau Üniversitesi'nde (1914-1917) uzun yıllar sistematik teoloji dersleri veren ve misyonerlik faaliyetlerini heyecanla destekleyen Otto, adı geçen eserini Dinler Tarihi ya da Din Psikolojisi perspektifinden değil Hristiyan Teolojisi perspektifinden yazdığını bildirmektedir (Robert F. Davidson; *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, s. 5, 9-10)

to'ya göre *numinous*un idrak edilmesi, farklılaşmamış olanla yeniden bütünleşme arzusunu değil, yaratılmışın bağımlılık duygusunu doğurmaktadır. Aslında yaratılmışlık duygusu Eliade'nin düşüncesinde yer almakta; fakat bu duyguyu Eliade, insanın bütünlüğünü yeniden elde etme (*réintégration*) arzusunun kökeni olarak yorumlamaktadır.⁷²

Otto'yu Eliade'nin nazarında cazip kılan şey, onun genel yaklaşımından ziyade kutsal kavramına getirdiği açılamdır. Otto, insanın dinî içgüdüye,⁷³ din duygusuna⁷⁴ ve daha genel olarak kutsallık duygusuna⁷⁵ sahip olduğunu ifade etmektedir. Otto'nun kutsalı bütün dinlerde canlı bir prensip,⁷⁶ *a priori* bir kategori,⁷⁷ insan ruhunda mevcut olan *a priori* bir unsur,⁷⁸ şeklindeki betimlemeleri kutsalı başka faktörlere indirgenemez bir kategori olarak ortaya koymaktadır. Ernst Troeltsch'ün (1865-1923) görüşlerinden de etkilenen Otto, adı geçen kitabında Alman filozof Jakob Friedrich Fries'in (1773-1843) dinî inancı üzerine oturttuğu rasyonel *a priori* yerine bağımsız bir dinî *a priori* getirmiştir. *A priori* kavramını ortaya koyan Immanuel Kant, evrensel biçimde görünen beşeri tecrübeyi rasyonel olarak yorumlayabilmek için gerekli düşünce kategorilerini insanın zihin yapısında var olan *a priori* prensipler olarak kabul etmiştir. Aynı doğrultuda hareket eden Otto, dinî bilincin ancak böyle bağımsız ve *a priori* bir yorum kategorisi aracılığıyla açıklanabileceği kanaatine varmıştır. Bu temel varsayıma dayanan Otto'nun din yorumu, dinin kökenini dinî olmayan faktörlerle bağımlı olarak izah etmek isteyen psikolojik, sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlara doğrudan ve açık bir vaziyette karşı çıkmaktadır.⁷⁹ Otto'nun kutsal kavramını *a*

72 Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 105-106, dip. 92.

73 Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 165, 228.

74 Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 197.

75 Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 195.

76 Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 20.

77 Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 160, 188, 229.

78 Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 192, 214.

79 Robert F. Davidson; *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, s. 159, 160.

priori bir kategori olarak değerlendirmesi, dini, rasyonel açıdan değerlendirenlere karşı bir cevap teşkil etmektedir. Robert F. Davidson, kutsalı bağımsız bir dinî kategori olarak ele almasını Otto'nun modern teolojiye sağladığı en önemli ve orijinal katkı olarak değerlendirmektedir.⁸⁰

Eliade'nin din bilimi çalışmalarını üzerine oturttuğu temel varsayımlardan biri de kutsalın indirgenemez bir kategori olduğu hususudur. Eliade, dinin animizm, naturizm, atalar kültü, ilk baba cinayeti vs. gibi teorilerin rasyonel bakış açısıyla harici faktörlere dayandırılarak izah edilmeye çalışıldığı bir dönemde, Otto'nun çıkıp dinî duyguyu insanın içinde var olan bir unsur olarak savunmasını takdir etmektedir.

c. Kutsalın Özellikleri

i. Ganz Andere ya da Bambaşka Olma

Eliade'ye göre kutsalla profan arasındaki kutupsallık, arkaik ve aynı zamanda evrenseldir. Kutsal, her zaman profandan "tamamen farklı/bambaşka" bir şey olmuştur.⁸¹ İnsanın kutsalla karşılaşması sonucu yaşadığı dinî tecrübeyi psikolojik boyutuyla ele alan Otto, Hristiyan Kilise Babası Augustinus'un (354-430) *İtiraflar*'ında ileri sürdüğü görüş doğrultusunda kutsalın özü ve mahiyeti itibarıyla akılla ihata edilmesi mümkün olmadığı için *ganz andere* yani *bambaşka* bir gerçeklik olduğu kanaatindedir.⁸² Bu tecrübe esnasında insan,

Kutsalın, yani bu *mysterium tremendum*un, ezici bir kuvvet üstünlüğü yayan bu *majestas*ın karşısındaki dehşet duygusunu, içinde varlığın mükemmel bütünlüğünün geliştigi *mysterium fascinans* karşısında dinî korkuyu keşfetmektedir. Otto, tanrısal kuvvetin bir veçhesinin ifşa edilmesiyle ortaya çıktıkları için bütün bu tecrübeleri *numene* ilişkin (Latince *numen*= tanrı) olarak belirtmiştir. *Numene* ilişkin olan adeta

80 Robert F. Davidson; *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, s. 13.

81 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 131.

82 Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 48.

bir *ganz andere*ymiş gibi, yani kökten ve tamamen farklı bir şeymiş gibi kendini göstermektedir. İnsanî veya kozmik olan hiçbir şeye benzememektedir; insan onun karşısında bir hiç olduğu, “yalnızca bir yaratık” olduğu ve İbrahim’in Rabbine hitap ederkenki sözleriyle, “sadece kül ve toz” olduğu (Yaratılış, XVII, 27) duygusunu hissetmektedir.⁸³

Dünyevi ve beşeri alanın dışına ait olan kutsalın temel özelliklerinden biri olan *ganz andere*, yani bambaşka olma hususu ifadeye döküldüğü zaman ister istemez bu vasfın dar bir alana hapsedilmiş olduğuna dikkat çekilmektedir.

Kutsal, kendini her zaman, “doğal” kuvvetlerden tamamen farklı bir kuvvet olarak açığa vurmaktadır. Şurası gerçek ki dil, *tremendum* veya *majestas* veya *mysterium fascinans*ı doğal alana veya insanın profan ruhsal dünyasına ait terimlerle, ancak basitçe ifade edebilir. Fakat bu analojik terminolojinin, tam olarak insanın *ganz andere*yi ifade etmeye muktedir olmayışından kaynaklandığını biliyoruz: Dil, insanın doğal tecrübesini aşan her şeyi, bizzat bu doğal tecrübeden alınan terimlerle telkin etme durumuna indirgenmektedir.⁸⁴

1952 yılında yazılan bu satırları Eliade, bundan beş yıl sonra yayımlanan *Le sacré et le profane* isimli eserinde⁸⁵ tekrarlamaktadır. Fakat bu iki pasaj arasındaki ince ayrım, Eliade’nin kullandığı terminoloji konusunda ipucu vermesi bakımından önemlidir. Yukarıdaki pasajda “doğal” kuvvetlerden tamamen farklı bir kuvvet [*puissance*] şeklindeki ifade, *Le sacré et le profane*’da “doğal” gerçekliklerden tamamen farklı bir gerçeklik [*réalité*] şeklinde ifade edilmesinden ortaya şöyle bir denklem çıkmaktadır: 1) *kutsal*=*kuvvet*, 2) *kutsal*=*gerçeklik*. Nitekim Eliade, bu denklemi bizzat doğrulamaktadır: “[...] kutsal, kuvvete ve her şeyden önce gerçekliğe eşdeğerdir”.⁸⁶

83 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 15-16.

84 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 155.

85 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 16.

86 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18.

ii. Kratofani ya da Kuvvetin Tezahürü

Eliade, kutsalın yapısı ve morfolojisiyle ilgili olarak *Traité* adlı kitabının birinci bölümünde ilk kez Yunanca kökenli *kratofani* kavramından söz etmektedir:

Edwin W. Smith'in dediği gibi "tuhaf, sıra dışı şeyler, alı-
şılmamış manzaralar, olağandışı uygulamalar, bilinmeyen
besinler, yeni yapım teknikleri tüm bunlar, gizemli güçlerin
tezahürleri olarak görülürler." [...] Bu tür olguların hangi öl-
çüde hierofani olarak kabul edilebileceğini daha sonra göre-
ceğiz. Her halükarda bunlar, kratofani, yani gücün tezahür-
leridir ve dolayısıyla da bunlara saygı duyulmakta ve bun-
lardan çekinilmektedir.⁸⁷

Hem bu pasajdan hem adı geçen kitap içerisinde *hierofani* ve *kratofani* kavramlarının sürekli olarak birlikte kullanılma-
sından iki farklı kavram arasında sıkı bir ilişki bulunduğu an-
laşılmaktadır. Bu iki kavram arasındaki ilişki birkaç sayfa
sonra şöyle izah edilmektedir: "Bu hierofanilere ilave olan
güç ve *etkinlik* kavramlarıyla sıkça karşılaştık; zaten geriye
bunların kutsal niteliğini kanıtlamak kaldığından dolayıdır
ki biz bunları kratofani diye isimlendirdik."⁸⁸ Dolayısıyla
Eliade, hierofaniyi, kutsal niteliği belirgin olan bir kratofani
olarak görmektedir. Bu aşamada Alan L. Miller iddiasının⁸⁹
tersine her hierofani bir kratofanidir.⁹⁰ Fakat her kratofani bir
hierofani olmayabilir. Eliade'nin böyle bir ayrıma gitmesi, di-
nî olgularla büyüsel olgular arasındaki ayrımı belirginleştir-
mek istemesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu tür bir ayrı-
ma gitmenin zorlukları kendini hissettirmektedir. Zira "'Do-
ğa', yalnızca bu kratofaniler veya hierofanilerle büyüsel-dinî
(magico-religieux) bir nesne hâline gelmektedir"⁹¹ şeklindeki
ifadesi Eliade'nin büyüsel olgularla dinî olgular arasında net

87 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 26.

88 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 33.

89 Alan L. Miller, "Power", Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second
Edition, Volume 12, Macmillan Reference USA, New York 2005, s. 7346.

90 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 157.

91 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 356.

bir ayrım yapmayarak hepsini tek bir kavramsal çatı altında toplama gayretinin açık bir göstergesidir. *Traité*'den iki yıl sonra yayımlanan *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*⁹² isimli eserde Eliade'nin hierofanileri ve kratofanileri kutsalın büyüsel-dinî tezahürleri olarak nitelendirilmiş olması da bunu göstermektedir.⁹³ Böylece hem büyüsel fenomenleri hem de dinî fenomenleri tek bir teorik zemine oturtmak isteyen Eliade'ye göre büyüsel pratiklerle ilişkili güç tecrübeleri kratofanileri, dinle ilişkili güç tecrübeleri ise hierofanileri meydana getirmiş olmaktadır.⁹⁴ Hemen her yerde karşılaşılsa da büyü, her zaman dinle birlikte olarak görünmesinden dolayı bu iki kavram arasında net bir ayrım yapmak kolay olmamıştır. Aynı zorlukla daha önce karşılaşılan Marett'in ilkel halklardan bahsederken kullandığı "magico-religieux" (büyüsel-dinî) kavramı birçok antropolog tarafından benimsenmiştir.⁹⁵ Örneğin Fransız etnolog Arnold van Gennep (1873-1957) büyü ile dini bölünmez bir bütün olarak ele almıştır.⁹⁶ Aynı şekilde Marett de din ve büyü'nün başlangıçta tek ve bölünmez bir sosyal fenomenin iki biçimi olarak değerlendirmektedir.⁹⁷ Thomas'ın belirttiği gibi aslında bu kavram kargaşasının altında yatan asıl mesele her ikisi de Batı'ya ait kavramlar olan "din" (religion) ve "büyü"nün (magie), inceleme konusu yapılan ilkel toplumlarda tam karşılığının bulunmayışındır. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse fenomenleri "dinî" ve "büyüsel" diye iki farklı kategoriye ayıran Batılı bilim adamlarının kendileridir. Hâlbuki söz konusu

92 Eserin Türkçe çevirisi: Mircea Eliade; *Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri*, (Çev.: İsmet Birkan), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.

93 Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, rééd. Payot, Paris 1983, s. 43.

94 "Biz ise "dinî" ve "büyüsel" yapıdaki tezahürlere işaret etmek üzere hierofani ve kratofani terimlerini sunduk. Kratofaniler, sadece ve basitçe beşer üstü bir gücün söz konusu olduğunu göstermektedir." (Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 275, dip. 2).

95 Edward E. Evans-Pritchard; *Des Théories sur la religion des primitifs*, s. 58.

96 Robert R. Marett; "Magic (Introductory)", James Hastings; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume VIII, T. & T. Clark, Edinburgh 1915, s. 246

97 Northcote W. Thomas; "Magic", *The Encyclopaedia Britannica*, Eleventh Edition, Volume XVII, Cambridge University Press, New York 1911, s. 305.

halklar bu tür fenomenler arasında ayırım gözetmemektedirler.⁹⁸ Batı bilim geleneği içerisinde yetişen Eliade'nin seleflerinin ortaya koymuş oldukları görüşlerden etkilenmemiş olması mümkün değildi. O da özellikle iptidai toplumlar söz konusu olduğunda "büyü" ve "din" ayırımından söz etmiş, dinî fenomenler için "hierofani" kavramını kullanırken büyüsel fenomenler için "kratofani" kavramını tercih etmiştir. Ancak zamanla bu yapay ayırımın temelsizliğini farketmiş olsa gerek ki Eliade, *Le chamanisme*'den sonra yazdığı eserlerde bir daha *kratofani* kavramını kullanmamıştır. Bunun yerine o, gücü, kuvveti, kutsala içkin bir nitelik olarak belirterek bu yapay ayırımı ortadan kaldırmıştır. İleriki yıllarda Eliade'nin bu kavramı farklı şekilde algıladığı anlaşılmaktadır. Hayatının sonlarına doğru *Encyclopedia of Religion* için Lawrence E. Sullivan ile birlikte yazdığı "Hierophany" maddesinde bu durum açıkça görülmektedir.⁹⁹ *Traité*'de "Hiç kuşkusuz her büyüsel-dinî olgu ya bir kratofani, bir hierofani ya da bir teofanidir"¹⁰⁰ diyerek tüm dinî veya büyüsel fenomenlerin üç ayrı unsura dayandığını belirttiği halde adı geçen makalede iki tür hierofaniden bahsetmektedir: Teofani ve kratofani. Bir ulûhiyet tecellisi söz konusu olduğunda bu *hierofani*, bir *teofanidir*, yani tanrının tecellisidir. Doğal olarak tecelli eden tanrısal figürün karakterine bağlı olarak teofaniler biçim ve anlam bakımından birbirlerinden çok farklıdır. Hierofaninin diğer türünü Eliade, *kratofani* terimi ile ifade etmektedir. Bu durumda kutsal, bir kuvvet ya da bir güç olarak tezahür etmektedir. Fakat bu kuvvet tabiat güçlerinden tamamen farklıdır. Az önce ifade edildiği üzere Eliade, *kratofani* ile *hierofani* kavramlarını kutsalın tezahürünün iki farklı kategorisi olarak görüyordu. Fakat daha sonra Eliade, *kratofani* kavramını *hierofani* kavramı içerisine dâhil ederek onun bir türü olarak

98 Northcote W. Thomas; "Magic", s. 306.

99 Mircea Eliade; Lawrence E. Sullivan; "Hierophany", Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 6, Macmillan Reference USA, New York 2005, s. 3970-3974.

100 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 367.

sunmuştur. Alan L. Miller'in yukarıda sözü edilen iddiası da ancak bu aşama için geçerli olabilir.

İtalyan dinler tarihçisi Natale Spineto'nun da belirttiği gibi Eliade'nin "güç" kavramını, Van der Leeuw'ün 1939 yılında yayımlanan *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* adlı eserini okumasıyla ilişkilendirmek mümkündür.¹⁰¹ 1933 yılında *Phänomenologie der Religion* başlığı ile yayımlanan ve İngilizceye *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology* başlığı altında aktararak 1938'de neşredilen bu kitabı Van der Leeuw, Jacques Martin'in yardımıyla Fransızca'ya aktararak 1948'de *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion* adı altında yayımlatmıştır. Eliade, 1949 yılında yazdığı bir tanıtım yazısında¹⁰² bu kitabı, dinler tarihine giriş mahiyetindeki kitapların "en iyisi" ve "her bakımdan mükemmel" olarak tanıtmaktadır.¹⁰³

Kitabının ilk sayfalarında dinin konusunu belirlemeye çalışan Van der Leeuw, sonuçta güç düşüncesinin dinî fenomenlerin temel yapısını oluşturduğu kanaatine varmaktadır.¹⁰⁴ Gücü, dinî fenomenlerin anlaşılmasında kilit kavram olarak gören Van der Leeuw'e göre din, gücün tecrübesidir. Oysa daha önce belirttiğimiz gibi Eliade, dini, kutsalın tecrübesi olarak tanımlamak suretiyle Van der Leeuw'den ayrılmaktadır. Van der Leeuw, iptidai insanın büyüsel olanla doğaüstü olanı güçlü olandan ayrı görmediği düşüncesindedir.¹⁰⁵ Böylece Van der Leeuw, iptidai zihniyet bakımından dinî fenomenlerle büyüsel fenomenlerin güç kavramı altında birlikte değerlendirilmesi gerektiği sonucuna var-

101 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 75; Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens?, Correspondance 1926-1959*, Cerf, Paris 1994, s. 177, dip. 5.

102 Mircea Eliade; "Van der Leeuw et la phénoménologie de la religion", *Critique*, n° 39 (1949), s. 713-720. Bu yazı daha sonra şu kitap içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 273-279.

103 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 276-277.

104 Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 27.

105 Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 24.

maktadır. Eliade'nin Van der Leeuw'den ayrılmak istediği ikinci nokta da tam buradan kaynaklanmaktadır. Bunun izleri *Traité* adlı eserde açıkça görülmektedir. Eliade, dinî fenomenlerin izahı ve anlaşılması bakımından Van der Leeuw'ün temel aldığı güç kavramını kullanmakla birlikte kutsal kavramını ön plana çıkarmış ve kutsalın tezahürünü ifade etmek için de *hierofani* terimini icat etmiştir. Ancak bu aşamada Eliade'nin konuyla ilgili düşüncelerinin tam netleşmediği anlaşılmaktadır. *Traité* adlı eserinde Eliade'nin "büyüsel" (magique) sıfatı ile "dinî" (religieux) sıfatını birlikte kullanması bu bakımdan dikkat çekicidir. Eliade'nin bu kitapta kullandığı terminolojinin sekiz yıl sonra yayımlanan *Le sacré et le profane* adlı eserinde kullanılan terminolojiyle karşılaştırılarak incelenmesinin konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını düşünüyoruz.

Tablo 1.1. *Traité İle Le sacré et le profane*'da Dinî Fenomenlere İlişkin Terminoloji

<i>Traité d'histoire des religions</i> (1949)	<i>Le sacré et le profane</i> (1957)
• <i>forces magico-religieuses</i> (büyüsel-dinî güçler) (s. 25, 28, 117, 121), • <i>la force magico-religieuse</i> (büyüsel-dinî güç) (s. 47, 117, 182), • <i>phénomènes magico-religieux</i> (büyüsel-dinî fenomenler) (s. 31), • <i>faits magico-religieux</i> (büyüsel-dinî olgular) (s. 347), • <i>valeur magico-religieuse</i> (büyüsel-dinî değer) (s. 217, 375, 389), • <i>rituels magico-religieux</i> (büyüsel-dinî ritüelle) (s. 313),	• <i>forces sacrées</i> (s. 30) (kutsal güçler), • <i>forces religieuses</i> (s. 109) (dinî güçler), • <i>phénomène religieux</i> (s. 11, 12) (dinî fenomen), • <i>faits religieux</i> (s. 9, 21, 22) (dinî olgular), <i>acte religieux</i> (s. 79, 159) (dinî eylem), • <i>valeur religieuse</i> (s. 102, 112, 130, 131, 134, 136, 155) (dinî değer), • <i>rituels</i> (s. 56 vd.) (ritüeller),

• <i>un espace magico-religieux</i> (büyüsel-dinî bir mekân) (s. 320), • <i>le temps magico-religieux et le temps profane</i> (büyüsel-dinî zaman ve profan zaman) (s. 326, 329), • <i>le temps magico-religieux</i> (büyüsel-dinî zaman) (s. 330), • <i>l'expérience magico-religieuse de l'homme/de l'humanité/de l'humanité tout entière</i> (insanın/insanlığın/tüm insanlığın büyüsel-dinî tecrübesi) (s. 356, 357, 367, 374, 375, 376, 379, 380, 381), • <i>expériences magico-religieuses</i> (büyüsel-dinî tecrübeler) (s. 360), • <i>symbolisme magico-religieux</i> (büyüsel-dinî sembolizm) (s. 378), • <i>Rares sont les phénomènes magico-religieux qui n'impliquent pas, sous une forme ou sous une autre, un certain symbolisme</i> (Şu veya bu şekilde belirli bir sembolizm içermeyen büyüsel-dinî fenomenler nadirdir) (s. 366), • <i>une signification magico-religieuse</i> (büyüsel-dinî bir anlam) (s. 368), • <i>une perspective magico-religieuse</i> (büyüsel-dinî bir perspektif) (s. 373), • <i>la puissance magico-religieuse</i> (büyüsel-dinî kuvvet) (s. 376), • <i>la vie magico-religieuse</i> (büyüsel-dinî hayat) (s. 380, 381).	• <i>espace sacré</i> (s. 10 vd.) (kutsal mekân), • <i>durée profane et temps sacré</i> (s. 63) (profan süre ve kutsal zaman), • <i>temps sacré</i> (s. 62 vd) (kutsal zaman), • <i>l'expérience du sacré</i> (s. 178) (kutsalın tecrübesi), • <i>expériences religieuses</i> (s. 60, 109, 125) (dinî tecrübeler), <i>l'expérience religieuse</i> (s. 19, 21, 22, 26, 27, 59, 81, 94, 109, 122, 130,) (dinî tecrübe), • <i>symbolisme religieux</i> (s. 85) (dinî sembolizm), <i>symbole religieux</i> (s. 112) (dinî sembol), • <i>signification religieuse</i> (s. 30, 54, 63, 81, 95, 134, 142, 143, 151, 173) (dinî anlam), • <i>perspective religieuse</i> (s. 139) (dinî perspektif), <i>la perspective de l'homme religieux</i> (s. 140) (dindar insanın perspektifi), • <i>puissance sacrée</i> (s. 18) (kutsal kuvvet), • <i>la vie religieuse</i> (s. 60, 107, 111, 112) (dinî hayat), <i>la vie spirituelle</i> (s. 170) (manevi hayat).

Yukarıdaki tabloda açıkça görüldüğü üzere Eliade, daha önce *büyükel-dinî* (magico-religieux) şeklinde nitelendirdiği güç, fenomen, olgu, değer, tecrübe, sembolizm, anlam, perspektif ve hayat gibi kavramları, Din Bilimi alanındaki teorik yapısının olgunluğa ulaştığı dönemde yazdığı *Le sacré et le profane* adlı eserinde nitelendirirken büyükel sıfatını kaldırarak sadece dinî sıfatı ile vasıflandırmaktadır. Aynı şekilde daha önce *büyükel-dinî* nitelik yüklediği, zaman, mekân, güç, kuvvet, tecrübe gibi kavramları kutsal sıfatı ile ilişkilendirmektedir. *Büyükel-dinî* nitelendirmesi *Le sacré et le profane* başlıklı kitabın sadece üç yerinde geçmektedir. Yeniden doğan çocuğun yere konulması ayininden bahsederken Eliade, sembolik şekilde gömülmeyi, suya daldırmaya yani vaftize benzetmekte ve her ikisinin de *büyükel-dinî* bir değere (*valeur magico-religieuse*) sahip olduğunu belirtmektedir (s. 124). Bir sonraki bölümü kadın, toprak ve bereket ilişkisine ayıran Eliade, kadının *büyükel-dinî* kuvvetinin (*pouvoirs magico-religieux*) bitkilerin hayatı üzerindeki etkisi hakkındaki inançtan bahsetmektedir (s. 125). Son olarak Eliade, modern insanın sahip olduğu "hurafe" ve "tabuların" *büyükel-dinî* bir yapı ve kökene (*une structure et une origine magico-religieuse*) sahip olduğunu ifade etmektedir (s. 174-175).

Son aşamada Eliade, dinî fenomenlerin temel unsuru olarak güç kavramı yerine *kutsal* kavramını din bilimi incelemelerinin merkezine oturtmuştur. Eliade'nin *hierofani* terimini icat edip bir müddet kullandıktan sonra kullanmaktan vazgeçmesi, onun kendine has bir üslup aradığı ve düşüncelerinin teorik alt yapısını oluşturmaya çalıştığı geçiş döneminin izlerini taşımaktadır. Bu son aşamada Eliade, hayranlık duyduğu ve belli ölçüde etkilendiği Van der Leeuw'un izlerini kendi çalışmalarında azaltarak özgünlük elde etmiştir.

iii. Gerçeklik

Kutsal kavramının temel özelliklerinden biri de onun *gerçeklik* kavramıyla sıkı sıkıya ilişkili olmasıdır.

Gerçek ve anlamlı bir dünya bilinci, sıkı sıkıya kutsalın keşfine bağlıdır. Kutsalın tecrübesiyle insan aklı, gerçek, kuvvetli, zengin ve anlamlı olarak görünenle bu vasıflardan yoksun olan arasındaki farkı kavramıştır. Gerçek, kuvvetli, zengin ve anlamlı olma vasıflarından yoksun olan şey, eşyaların kaotik ve tehlikeli akımıdır. Yani bunların tesadüfen ve anlamsız bir şekilde ortaya çıkışları ve ortadan kayboluşlarıdır.¹⁰⁶

Kutsalın gerçeklik yönü, onun geçici olmayıp kalıcı ya da İslami terminoloji ile ifade edecek olursak, onun ebedi oluşundan kaynaklanmaktadır. Kutsal, fani değildir, Hint dinlerindeki *maya* düşüncesi gibi bir rüyadan, bir hayalden de ibaret değildir. Bu bakımdan kutsalın gerçeklikle nitelendirilmesi onu mutlakiyet derecesine ulaştırmakta ve onu referans hâline getirmektedir. “Bir şey veya bir davranış şöyle ya da böyle kendisini aşan bir gerçekliğin parçası hâline geldiği için *değer* kazanmakta, dolayısıyla da gerçek olmaktadır.”¹⁰⁷

1937 yılında *Journal of the Indian Society of Oriental Art* dergisinde yayımlanan “Cosmical Homology and Yoga” başlıklı makalesinde Eliade, ilk kez *kutsal* terimini *gerçek* terimiyle, *profan* terimini de aldatıcı/kandırıcı/boş terimiyle eşdeğer olarak kullanmıştır. Daha önceki çalışmalarında bu kavramları kullanan Eliade, İngilizce yayımlanan ilk makalesi olan “Cosmical Homology and Yoga”da ilk kez *kutsal* ve *profan* çiftini Metafizikğin kullandığı kavramlardan *gerçek* ve *gerçekdışı*, *varlık* ve *yokluk* terimleriyle eşdeğer olarak kabul etmektedir: “Profan hayat, sadece Vedanta felsefesi için değil, bütün mistik veya metafizik sistemler için geçerlidir. Ancak bu kelime tarih boyunca hangi anlamlara gelmiş olursa olsun *kutsal*, hakikaten *gerçek* olandır.”¹⁰⁸

106 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 9-10.

107 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude-Henri Rocquet*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra 1982, s. 145.

108 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 821.

Eliade'nin gençlik yıllarında doktora yapmak üzere gittiği Hindistan'da geçirmiş olduğu sürenin onun daha sonra oluşturacağı dinler tarihi terminolojisine önemli ölçüde etki ettiği açıkça görülmektedir. Henüz yirmi iki yaşındayken gittiği bu ülkenin kendisini eğittiğini ifade eden Eliade, o dönemde üç şey keşfettiğini bildirmektedir:

1. Kutsallık tecrübesiyle hayatın yeni bir görünüm kazanabileceği hususu.
2. Geleneksel kültürlerde sembolizmin öneminin keşfi. Eliade, Romanya'dayken dinî konulara pek fazla ilgi duymadığını ve hatta kiliselerdeki ikonaları lüzumsuz birer fazlalık olarak gördüğünü söylemektedir. Hindistan tecrübesi, bu konuda da Eliade'nin bakış açısını değiştirmiştir. Bir süre yaşadığı Bengal köyünde kadınların ve kızların, fallık bir sembol olan *lingam* süslediklerini ve onu ellediklerini gören Eliade, bu nesnenin içerisindeki sembolü görmenin mümkün olabileceğini idrak etmiştir. Bunun sonucunda da bir ikonaya bakan Hristiyanın, sadece kucağında çocuk tutan bir kadın resmi görmediğini, aynı zamanda Bakire Meryem'i yani İsa'nın Anasını algıladığını idrak etmiştir.
3. Cilalı taş devri insanının keşfi. Hindistan'dan ayrılmadan kısa bir süre önce Eliade, bu ülkenin iç kesimlerini gezmiş ve buradaki insanların yaşattığı kültürün çok eski tarihi katmanlara ait olduğu dikkatini çekmiştir. Ziraata dayanan bu kültürü Eliade, "Cilalı taş medeniyeti" diye nitelendirmektedir. Ziraatın keşfiyle ortaya çıkan bu kültürün temel özelliği doğal dünyayı, hayat, ölüm ve yeniden doğuş şeklindeki kesintisiz bir devir olarak görmektir. Bitkilerin yaşamına has olan bu devir insanın yaşamına da hâkim ve aynı zamanda manevi hayat için bir model oluşturmaktadır. Daha da önemlisi Eliade, dünyanın her yerinde ziraatla geçinen bütün toplumların bu ortak kültürel mirasa sahip olduklarını fark etmiştir.¹⁰⁹

109 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 54-56.

1977 yılında Claude-Henri Rocquet'ye verdiği mülakatta Eliade, "[b]ana göre kutsal, her zaman gerçeğin ifşası, var oluşumuza anlam vererek bizi kurtaran şeyle karşılaşmamızdır" dedikten sonra insanın gökyüzünün uçsuz bucaksızlığını düşünmesi sayesinde aşkınlığa, yani kutsalın ifşasına ulaştığını bildirmektedir.¹¹⁰ Eliade'ye göre sadece gök kubbeyi temaşa etmek dinî bir tecrübenin gerçekleşmesine neden olabilmektedir. Gökyüzü sonsuz ve aşkın olarak görünmektedir. İnsan ve çevresinin temsil ettiği bu hiçe kıyasla gökyüzü tam anlamıyla *ganz andere* (bambaşka) olandır. Sadece sonsuz yüksekliğin bilincine varılmak suretiyle aşkınlık ifşa olmaktadır. "Çok yüksek olan" böylece tanrının bir sıfatı hâline gelmektedir. İnsanın ulaşamadığı üst bölgeler ve uzay alanları, aşkınlık, mutlak gerçeklik ve ebedilik niteliklerini kazanmaktadır. "Çok yüksek olan" insanın ulaşamadığı bir boyut olduğu için doğal olarak insanüstü güç ve varlıklara ait olarak düşünülmektedir. Ancak Eliade, bu noktada bir hususa daha dikkat çekmektedir. Yüksekliğin insanda aşkınlık duygusu uyandırma süreci mantıksal ya da rasyonel bir sürecin sonucu değildir. "Yüksekliğin" aşkın kategorisi insanın bütününe, yani aklına hitap ettiği kadar ruhuna da hitap etmektedir.¹¹¹

Yüksekliğin ve özellikle de gökyüzünün insanlarda aşkınlık duygusu uyandırdığı görüşünü desteklemek üzere Eliade, iptidai topluluklardaki birçok tanrı adının yükseklik, gök kubbe, meteorolojik fenomenlerle ilişkili olduğunu, doğrudan "Gökyüzünün Sahibi", "Gökyüzünde Oturan" vb. isimlerle anıldıklarını hatırlatmaktadır.¹¹²

Bu temel varsayım, Eliade'nin çeşitli kozmik düzeylerde tezahür eden hierofanilerin adeta bir dökümünü sunduğu *Traité d'histoire des religions* adlı eserinin yapısında açıkça kendini göstermektedir. Bu eserin birinci bölümünde kutsal

110 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 162.

111 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 46-47; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 102-103.

112 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 103.

lın yapısı ve morfolojisi hakkında temel bilgileri arz ettikten sonra hemen ikinci bölümde Eliade, gök ile ilgili hierofanile-ri ele almakta ve çeşitli kültürel alanlarda (Avustralya, Afrika, Kutup bölgesinde ve Orta Asya'da yaşayan halklar, Mezopotamya, Hindistan, İran, Yunan, Yahudilik) gök ile ilgili ritler ve sembollerden örnekler vererek gökyüzünde yer alan bir tanrı inancının evrensel bir olgu olduğu yönündeki varsayımını desteklemeye çalışmaktadır.¹¹³

Kutsal; insanı oluş, profan, yokluk gibi içerik ve anlam bakımından boş olan otomatizmlerden kurtararak gerçekliğe, yani varlığa ulaştırmaktadır.¹¹⁴ Bu bakımdan Eliade, kutsalın en önemli özelliğinin *gerçeklik* ile özdeş oluşundan kaynaklandığı kanısındadır.¹¹⁵ Eliade bu sonucu, arkaik toplum insanının genel tutumunu incelemek suretiyle elde etmiştir. Bu toplumlarda, insani fiiller kadar dış dünyaya ait nesnelerin de bizi bir değeri yoktur. Bir nesne ya da bir fiil, değer kazanıyor ve böylece gerçeklik niteliğini taşıyorsa, bu kendisini aşan bir gerçekliğe iştirak ettiğinden dolayıdır.¹¹⁶ Diğer bir ifadeyle Tanrıların ya da ataların yaptıkları her şey, bunların bütün eylemleri, kutsal alana dâhil olmakta ve böylece de insanlar için takip edilmesi gereken birer model hâline gelmektedir.¹¹⁷

Özellikle *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*¹¹⁸ isimli eserinde Eliade, modern dönem öncesi insanı için bir şeyin nasıl ve neden *gerçek* hâle geldiğini irdelemektedir. İncelediği örnekler neticesinde Eliade, bir şeyin üç şekilde *gerçeklik* kazandığını tespit etmiştir:

- 1) Arkaik insan için gerçeklik, semavi bir arketipin taklit edilmesine bağlıdır.

113 Bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 46-114.

114 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 40.

115 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 385.

116 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Paris 1969, s. 15.

117 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 80.

118 Mircea Eliade; *Ebedî Dönüş Mitosu*, (Çev.: Ümit Altuğ), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994.

- 2) "Merkez sembolizmi"ne iştirak etmekle gerçeklik elde edilmektedir. Şehirler, tapınaklar ve evler, "Dünyanın Merkezi"ne benzetilmek suretiyle gerçeklik kazanmaktadır.
- 3) Tanrıların, kahramanların ya da ataların başlangıçta ortaya koydukları fiilleri tekrar ettikleri ritüeller ve anlamlı profan davranışlar gerçek hâle gelmektedir.¹¹⁹

Bu noktada Ricketts'in değindiği bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Eliade'nin kutsalı gerçeklikle eşdeğer olarak tanımlaması, bu tespitin onun kişisel kanaati olduğu yönünde yanlış anlaşılmalara neden olmuştur.¹²⁰ Oysa yukarıdaki örneklerden açıkça görüldüğü üzere Eliade'nin bu ifadeleri kendi görüşünü değil, incelediği dinî fenomenlere inanan kişilerin inançlarını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Eliade'nin kullandığı gerçeklik kavramı, ontolojik bir durumdan ziyade hermenötik bir durumu ifade etmektedir. Yani dinler tarihçisi için önemli olan bir şeyin mutlak surette gerçek olup olmadığı değil, inanan bir insanın bu şeyin gerçek olduğuna inanmasıdır.

Bir şeyin neden gerçeklik kazandığını ise Eliade, günlüğüne düştüğü 31 Ocak 1961 tarihli notta örnekleriyle izah etmektedir:

Çölde susuzluktan ölen bir insanı hayal ediyorum. O an için su, mutlak gerçeklik olma özelliğine sahip. Gerisi önemsiz. Hakikaten gerçek olan tek şey, o adamı kurtarabilecek tek şey sudur. Ve bu adamın ya kendisinin suyu bulması ya da başka birinin ona su getirmesi sonucunda vs. son anda kurtulduğunu hayal ediyorum. Birkaç saniye içerisinde su, mutlak gerçeklik olma özelliğini kaybediyor ve bizim hepimiz için ne ise, yani önemli bir şey ama kolayca ulaşılabilir ve bu bakımdan da merak uyandırmayan bir şey hâline geliyor.

Başka bir örnek: Boğulmak üzeresiniz, o anda sizin için gerçek olan tek şey can kurtarma yeleği hâline gelir. Birisi onu

119 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 17.

120 Mac Linscott Ricketts; "In Defence of Eliade: Toward Bridging the Communication Gap between Anthropology and the History of Religions", *Religion: Journal of Religious and Religions*, 3 (Spring 1973), s. 28.

size fırlatıyor ve kurtuluyorsunuz. Bu yeleğin mutlak gerçeklik ve kurtarıcı olma özelliği o anda derhal kayboluyor.

Hem "mutlak" hem de aynı zamanda fani/geçici olan bu tip gerçekliklere ne ad verebilirim? Muhtemelen: epifanik gerçeklikler. Yani bunlar mutlak gerçeklik olarak sadece kısa süreliğine ve bazı anlarda bazı kişiler için tezahür etmektedir. Ancak yine de bunlar mutlaklardır. Zira bunlar tezahür etmemiş olsaydı, canlı varlık olarak insan yok olurdu.¹²¹

Burada da Eliade, gerçekliğin temel özelliği olarak fani oluşun tersini ifade eden mutlak oluşu göstermektedir. Kutsalın insan için bu kurtarıcı fonksiyonu üzerinde "Bir Soterioloji Olarak Dinler Tarihi" başlıklı bölümde ayrıntılarıyla durulacaktır. Fakat kutsalın bu ontolojik değerini belirttikten sonra onun profan alana dâhil olarak insanlarla nasıl temas kurduğu sürecini incelemek gerekmektedir. Zira Kant'ın ayırımını kullanırsak numen alanından fenomen alanına geçmeyle insan için gerçeklik bir anlam ifade etmektedir. Eliade'nin *büyük sır*¹²² diye nitelendirdiği olgu, kutsalın tezahür etme olayı, yani hierofanidir. Numen alanındaki kutsal, fenomen alanında hierofani'ye dönüşmektedir.

iv. Hierofani ya da Kutsalın Tezahürü

İnsanın kutsalın bilincine varması, kutsalın tezahür ederek kendini profandan tamamen farklı bir şey olarak göstermesinden kaynaklanmaktadır. Kutsalın bu tezahür etme olgusunu ifade etmek için Eliade, kendisinin icat ettiği *hierofani* terimini önermiştir.¹²³ Yunanca *kutsal* anlamındaki *hieros* ve *göstermek* anlamındaki *phainein* terimlerinden oluşan *hierofani* kavramını Eliade ilk kez *Traité*'sinde kullanmıştır.¹²⁴ Bu eser içerisindeki temel kavramlardan biri olan *hierofani* kavramı-

121 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I: 1945-1969*, Gallimard, Paris 1973, s. 356.

122 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 164.

123 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 17.

124 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 878; 981; 1139.

nın *Le sacré et le profane* (Almanca ilk baskı 1957) ile *Mythes rêves et mystères*'de (1957) sıkça kullanılmış olmasına rağmen *Le mythe de l'éternel retour* (1949)'da altı kez, *Initiation, rites, sociétés secrètes*'de (1959) sadece iki kez kullanılmış, *Aspects du mythe* (1963), *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), *Religions australiennes* (1972) başlıklı kitaplarda hiç kullanılmamış ve özellikle de üç ciltlik *Histoire des croyances et des idées religieuses*'da (1976, 1978, 1983) sadece birkaç kez kullanılmıştır. Rennie'ye göre bu durumun nedeni, Eliade'nin ya bu kavramın karmaşıklığından dolayı onu tatmin edici bulmamış olması ya da bunun eleştirilere maruz kalmış olmasıdır.¹²⁵ Ancak birinci baskısının genel editörlüğünü yaptığı *Encyclopedia of Religion*'da "Hierophany" maddesinin yer alması ve hatta bu maddeyi Lawrence E. Sullivan ile birlikte yazmış olması onun bu kavrama verdiği önemin en bariz kanıtı olsa gerek.

Kutsalın tezahür etmesi olayını ifade etmek için kullandığı *hierofani* kavramını tercih etme nedenini Eliade şöyle açıklamaktadır:

Bu terim kullanışlıdır. Çünkü hiçbir ek açıklama içermektedir. Etimolojik içeriği içinde yer alandan başka bir şeyi ifade etmemektedir: Yani kutsal bir şey bize görünüyor, tezahür ediyor. Denilebilir ki –en basitinden en gelişmişine– bütün dinlerin tarihi pek çok sayıda hierofaniden, yani kutsal gerçekliklerin tezahürlerinden ibarettir. Örneğin, kutsalın bir taş veya bir ağaç gibi herhangi bir nesnede tezahür etmesi gibi en basit hierofani ile Tanrının Mesih İsa'da tecessümü olan en üstün hierofani arasında bir kopukluk yoktur. Yapı bakımından aynı gizemli icraat karşısında bulunuyoruz. Dünyamıza ait olmayan bir gerçeklik, yani "bambaşka olan bir şey", "doğal", "profan" dünyamızın ayrılmaz bir parçası olan nesnelerde tezahür etmektedir.¹²⁶

Kutsalın dünyevi alandaki yansımasını sağlayan nesneyi Eliade, *almak, kabul etmek* anlamına gelen Fransızca *recevoir*

125 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 9.

126 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 155-156; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 17.

fiilinden türeyen *réceptacle* kelimesiyle nitelendirmektedir. Kutsalı bünyelerine kabul ederek onun doğal, yani profan dünyada tezahür etmesini mümkün kılan nesnelerin ne tarihî ne de çeşitlilik bakımından sınırlı oldukları görülmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca, herhangi bir yerde hiçbir biçimde kutsallık kazanmamış *herhangi bir şey* –nesne, hareket, fizyolojik fonksiyon, canlı ya da eşya vs.– olup olmadığını bilmiyoruz. Bu *şeyi* bir hierofani hâline gelmeye ya da belirli bir anda hierofani olmaktan çıkmaya iten nedenleri araştırmak apayrı bir konudur. Fakat insanın ele aldığı, hissettiği, karşılaştığı ya da sevdiği her şeyin bir hierofani olmuş olabileceği kesindir. Örneğin jestlerin, dansların, çocuk oyunlarının, oyuncakların vs. genel olarak dinî bir kökene sahip oldukları bilinmektedir: Bunlar vaktiyle kült jestleri ya da nesneleri olmuşlar. Hatta müzik aletlerinin, mimarlığın, ulaşım araçlarının (hayvanlar, arabalar, sandallar vs.) başlangıçta kutsal nesneler ya da etkinlikler oldukları bilinmektedir. Tarih boyunca kutsallık kazanmamış önemli hiçbir hayvan ya da bitki türünün var olmadığı düşünülebilir. Aynı şekilde tüm mesleklerin, zanaatların, endüstrilerin, tekniklerin kutsal bir kökeni olduğu ya da zamanla kült değerleri kazandıkları bilinmektedir. Bu liste, günlük alışkanlıklarla (kalkış, yürüyüş, koşu), çeşitli işlerle (avcılık, balık tutmak, tarım), tüm fizyolojik etkinliklerle (beslenme, cinsel yaşam vs.) ve muhtemelen de dilin başlıca sözcükleriyle vb. uzatılabilir.¹²⁷

Eliade'nin bu düşünceyi Gerardus van der Leeuw'den aldığı anlaşılmaktadır.¹²⁸ Bu noktada bir hususa dikkat etmek gerekmektedir. Dünyevi hayatın her alanına ait nesne, şahıs veya fiiller, tarih boyunca kutsal kabul edilmiş olsa da insanlığın tümü bu safhalardan aynı anda geçmemiş, her insan topluluğu bu hierofanilerin hepsiyle aynı anda tanışmamıştır. Bilakis belirli bir tarihî dönemde, dünyanın belirli bir yerinde her insan topluluğu kendine göre bazı nesneleri, hayvanları, bitkileri, fiilleri vs. hierofaniye dönüştürmüştür.

127 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 24.

128 Bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 275.

Bu noktada Dinler Tarihinin araştırma alanının sınırları daha belirgin hâle gelmektedir. Her dinî fenomen bir hierofani¹²⁹ olduğuna göre, araştırma konusunu belirlemiş olan dinler tarihçisinin görevi, Eliade'nin belgeler/vesikalar (documents) diye nitelendirdiği¹³⁰ bu hierofanileri analiz etmektir. Ancak burada karşımıza başka bir metodolojik problem çıkmaktadır. Bölümün başında Eliade'nin kabul ettiği dinî fenomen tanımlamasında *kutsal* ile *profanın* birbirine karşıt olarak sunulduğunu söylemiştik. Ama tarihin herhangi bir döneminde hemen her şeyin bir hierofani olarak ortaya çıkmış olabileceğini söylemek, dinî fenomenin bu tipik tanımıyla çelişmez mi? Diğer taraftan ne olursa olsun her şey kutsallık kazanabiliyorsa, kutsal-profana dikotomisi ne ölçüde geçerli bir dikotomidir?

d. Kutsalın Diyalektiği

Eliade'ye göre yukarıda sözü edilen çelişki, yalnızca görünüştedir. Çünkü her ne kadar her şey hierofani hâline gelebilir olsa da ve tarihin herhangi bir döneminde, herhangi bir yerde kutsallık kazanmamış ne bir nesne ne bir canlı ne de bir bitki vs. varsa da tarih süresince tüm bu hierofanileri bünyesinde topyekûn toplayan hiçbir din ya da ırk bilinmemektedir. Başka bir deyişle hangi din söz konusu olursa olsun her zaman kutsal nesnelerin ya da canlıların yanı sıra, kutsal olmayan nesneler ya da canlılar da bulunmuştur. Herhangi bir nesne grubu hierofaniye dönüşebilse de bu grubun içerisinde bu ayrıcalığı paylaşmayan nesneler her zaman bulunabilmektedir.¹³¹

Örneğin "taş kültü"nden söz edildiğinde tüm taşlar kutsal kabul edilmez. Gerek biçimleri gerek büyüklükleri ya da ritüel içerikleri yüzünden tapınma konusu olan bazı taşların

129 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 342.

130 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 13.

131 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 24.

her zaman var olduğu görülmektedir. Fakat burada söz konusu olan, bir taş kültü değildir. Bu kutsal taşlara artık sıradan taşlar değil, hierofani oldukları için, yani bir "nesne" olarak normal durumlarından başka bir şey hâline geldikleri için tazim edilmektedir.¹³² Bu taşlar artık hierofani oldukları için kutsalı yani *ganz andereyi* "göstermektedir".¹³³ Böylece sayısız taş arasında bir taşın kutsal hâle gelmesi, onun bir hierofani oluşturması veya *mana* içermesi ya da bir mitsel fiili andırmasından dolayıdır. Nesne onu kendi ortamından farklılaştıran ve ona anlam ve değer veren bir dıșsal gücün taşıyıcısı olarak görünür. Bu güç, nesnenin tözünde ya da biçiminde bulunabilir; bir kaya kutsal olarak görünür çünkü bizzat var oluşu kutsalın bir tezahürüdür. Bu kaya, dayanıklı ve parçalanamaz oluşu bakımından insanın sahip olmadığı özelliklere sahiptir; bundan dolayı da farklı bir var oluş tarzı sergilemektedir. İnsanın aksine kaya, zamana karşı direnir; gerçekliği kalıcılığıyla pekiştirilir.¹³⁴

Bu noktada Eliade, hierofanik süreçle doğrudan ilişkili olan putperestlik (idolatrie) meselesine dikkat çekmektedir. Bu süreçte hierofanik nesnenin kendisi değil, temsil ettiği şeyin tazim edildiğinin altını çizen Eliade'ye göre arkaik ve geleneksel dinlerin hepsinde görülen hierofaniler incelendiğinde tazim edilenin doğal nesneler (taşlar, ağaçlar, kaynaklar, vs.) değil, bu nesnelerin temsil ettiği tabiatüstü güçler olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁵

Kozmik ya da topraktan gelen bir nesnenin bizzat kendine tapılması olgusuna Dinler tarihinde hiç karşılaşılmamıştır. Şekli ya da özü ne olursa olsun, kutsal bir nesne, ya mutlak *gerçekliği* ifşa ettiği için ya da buna iştirak ettiği için kutsaldır. Her dinî nesne her zaman bir şeyi "somutlaştırmaktadır": bu da kutsaldır [...] Bu nesne, kutsalı, var olma yetisi

132 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 25.

133 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 17.

134 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 15.

135 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses III: De Mahomet à l'âge des réformes*, Payot, Paris 1983, s. 207.

–örneğin gök, güneş, ay, yeryüzü vs.– ya da biçimi (yani sembolik olarak, örneğin spiral-sümüklüböcek) ya da bir hierofani (kutsallaşmış belli bir yer, belli bir taş vs. kutsallaşmaktadır; belli bir nesne ayın aracılığıyla, başka bir nesneyle ya da “kutsal” bir kişiyle teması sonucunda vs. “kutsanmak”, “kutsallaşmaktadır”) vasıtasıyla somutlaştırmaktadır.

Böylece aya da hiçbir zaman kendisi için değil, ifşa ettiği kutsallık, yani kendinde yoğunlaşan güç, tezahür ettirdiği gerçeklik ve bitmek tükenmek bilmeyen hayat için tapınılmıştır. Ayın kutsallığı, ya doğrudan ay hierofanisi içerisinde ya da bu hierofaninin yüzyıllar boyunca doğurduğu temsiller –kişilikler, simgeler ya da mitler– içerisinde bilinmekteydi.¹³⁶

Putperestlik olgusu, nesnenin temsil gücünü kaybederek temsil ettiği şeyin yerine geçmesi şeklinde tanımlanabilir. Diğer bir deyişle nesnenin profan yönü kutsal olarak kabul edilmekte ve böylece kutsal düzey, profan düzeye indirgenmek suretiyle hierofanik boyut ortadan kaybolmaktadır.

Traité’nin yetmiş dördüncü bölümünde *taş kratofanilerini* ele alan Eliade, arkaik insanın zihninde hierofanik sürecin doğuşunu şöyle izah etmektedir:

Maddenin sertliği, sağlamlığı ve dayanıklılığı iptidai insanın dinî bilincinde bir hierofaniyi temsil etmektedir. Gücünün dolgunluğu içerisindeki görkemli kayadan, korkusuzca dikilmiş granit bloktan daha yakın, daha özerk ve de daha asil ve daha dehşet verici hiçbir şey yoktur. Her şeyden önce, taş *vardır*. Taş, her zaman, olduğu gibi kalır ve varlığını sürdürür; daha da önemlisi taş *çarpar*. Çarpmak için daha taş kavramadan insanoğlu onu karşısında bulur. Bedeniyle olmasa bile bakışıyla bunu yapar. İnsan, taşın sertliğini, sağlamlığını ve gücünü fark eder. Taş, ona beşerî durumunun geçiciliğini aşan bir şeyi ifşa eder; mutlak bir varlık tarzı. Taşın mukavemetliliği, hareketsizliği, büyüklüğü ve hatta tuhaf hatları beşeri değildir. Bunlar, gözleri kamaştıran, dehşete düşüren, cezbeden ve tehdit eden bir varlığa tanıklık etmektedirler. Büyüklüğü ve sertliği içinde, şekli veya rengi içinde insan, içinde bulunduğu profan dünyadan *başka* bir dünyaya ait bir gerçeklik ve güçle karşılaşmaktadır.

İnsanların taşlara taş olarak taptıkları bir dönemin olup olmadığını söyleyemeyiz. İlkelin tapınması en azından her zaman taşın içerdiği ve ifade ettiği başka bir şeyle ilgilidir. Bir kayaya ya da bir taşa hürmetle tapınılması, bunların *başka bir şeyi* temsil veya taklit ettikleri için, bir yerden geldikleri içindir. Bunların kutsal değeri hiçbir zaman kendi var oluşlarından dolayı olmayıp, sadece bu *bir şey* veya bu *bir yerden* dolayıdır. İnsanlar taşlara kendilerinden başka bir şeyi temsil ettikleri takdirde tapmışlardır.¹³⁷

Dolayısıyla nesnelerin kutsallıkları, bunların kutsala referanslarından kaynaklanmaktadır. Fakat nesnenin bu referansa sahip olma özelliğini kaybetmesine rağmen, kendi emsallerinden *bambaşka bir şey* olarak görülmeye devam etmesi durumunda putperestlikten bahsedilebilir. Ancak Eliade, dinler tarihinde bu anlamda bir putperestliğe rastlanılmadığına dikkat çekmektedir.

i. Kutsalın Paradoksu

En basit hierofani bile bir paradoks meydana getirmekte, yani anlaşılamaz ve çelişkili gibi gözükmektedir. Zira kutsalı tezahür ettirmek suretiyle herhangi bir nesne, etrafındaki kozmik ortama katılmaya devam ettiği için kendi olma özelliğini kaybetmeksizin başka bir şey hâline gelmektedir.¹³⁸ Paradoksal, dolayısıyla anlaşılmaz olan, kutsalın taşlarda ya da ağaçlarda tezahür etme olgusu değil, kutsalın kendisinin tezahür etmesi ve sonuç olarak kendini sınırlandırması ve göreceli bir nitelik kazanmasıdır.¹³⁹ Kutsalın bu durumunu belirtmek için Eliade, *hierofaninin diyalektiği* kavramını kullanmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere Eliade, *hierofani* teriminin kullanımını eserlerinde tedricen azaltmıştır. Bundan dolayı da o, daha sonra kaleme aldığı eserlerinde kutsalın bu

137 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 188.

138 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18; Mircea Eliade; *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952, s. 110.

139 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 38.

paradoksal durumunu ifade etmek için *kutsalın diyalektiği*, ya da *kutsal-profan diyalektiği* ve hatta *kamufraj diyalektiği* deyimlerini de kullanmıştır. En son kaleme aldığı eseri olan *Histoire des croyances et des idées religieuses*'ün ikinci cildinde Eliade, *profan bir nesnede kutsalın epifanisi* diye nitelendirdiği bu diyalektik süreçten bahsederken *hierofani* kavramını kullanmamış olması dikkate değer bir husustur.¹⁴⁰ *Traité*'sinde ise Eliade, her iki ifadeyi (*hierofaninin diyalektiği* ve *kutsalın diyalektiği*) eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Profan, alelade, sıradan bir nesnenin kutsallık kazanma sürecini Eliade burada şöyle izah etmektedir:

Hierofaninin diyalektiği, az çok açık bir seçim, bir biriciklik durumunu içermektedir. Bir nesne, kendisinden “başka bir şey” içerdiği (yani bunu ifşa ettiği) ölçüde kutsaldır. Şimdilik, bu “başka şey”in nesnenin benzersiz biçiminden, etkisinden ya da sadece “gücünden” kaynaklanmış olması -ya da nesnenin herhangi bir sembolizme “katılmasından” dolayı çıkarılmış olması ya da takdis ayini ile verilmiş olması, ya da nesnenin kasıtlı veya kasıtsız olarak kutsallıkla dolu bir alana (kutsal bir bölge, kutsal bir zaman, herhangi bir “kaza” –şimşek, günah vs.) sokulmasıyla elde edilmiş olması çok büyük bir önem arz etmez. Bizim açıklığa kavuşturmak istediğimiz şey, hierofaninin bir seçim, yani hierofanik nesnenin, çevresinin *geri kalanından* net bir biçimde ayrılması gerektiği hususudur. Gökyüzü, ya da alışılmış manzaranın tamamı veya “vatan” gibi çok büyük bir bölge hierofani hâline geldiğinde bile bu *geri kalan* kısım her zaman mevcuttur. Hierofanik nesnenin ötekilerden ayrılması *en azından kendi bakımından gerçekleşmektedir*; zira bu nesne, basit bir profan nesne olmayı bıraktığı anda bir hierofani hâline gelmekte ve böylece yeni bir “boyut” kazanmaktadır; kutsallık boyutu.¹⁴¹

Dünyaya ait olan profan nesnede kutsalın tezahür etmesi, onun profan boyutunu ortadan kaldırmamaktadır.¹⁴² Bu boyuta bir boyut daha eklenmekte; kutsalın diyalektiği sa-

140 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses II: De Gautama Bouddha au triomphe du Christianisme*, rééd., Payot, Paris 1983, s. 344.

141 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 25.

142 Mircea Eliade; Lawrence E. Sullivan; “Hierophany”, s. 3971.

yesinde bu profan nesne aynı zamanda kutsal bir nesne hâline gelmektedir.¹⁴³

Eliade'nin kutsal ile profan arasındaki karşıtlık düşüncesini yanlış yorumlayanlar olmuştur. Örneğin Thomas J. J. Altizer, kutsal ile profanı birbirini dışlayan ve mantıksal yönden karşıt iki kavram olarak değerlendirmiştir. Altizer'e göre bir nesne ya kutsal ya da profan olduğu için aynı anda hem kutsal hem de profan niteliklerini taşıması mümkün değildir.¹⁴⁴ Oysa daha önce ifade edildiği üzere Eliade, kutsal ile profanın birlikte varolduğunu savunmaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi Eliade, kutsalı profanın karşıtı olarak tanımlarken Durkheim gibi bu iki kavram arasında antitetik bir ilişki değil diyalektik bir ilişki görmektedir. Zira kutsal, hiçbir zaman doğrudan değil doğal ya da tarihî bir unsur aracılığıyla tezahür etmektedir.¹⁴⁵ Kutsal, dünyaya ait ve dolayısıyla profan bir nesne aracılığıyla aşikâr hâle gelmektedir. Hierofaninin bu paradoksal durumu, kutsalın doğrudan kendini göstermemesinden ve dolayısıyla da aşkınlığı yansıtması için profan bir nesneye ihtiyaç duymasından ileri gelmektedir. Altizer'in bu yorumunun yanlışlığına özellikle dikkat çeken Eliade, hierofanilerin profan dünyayı yok etmediklerini bir kez daha vurgulamaktadır.¹⁴⁶

Kutsalı tezahür ettirmek suretiyle hierofaniler, nesnelerin ontolojik statüsünü değiştirmektedir. Değersiz ve anlamsız bulunan bir taş, bir ağaç ya da bir kaynak, kutsallık içermeye

143 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 235, dip. 13.

144 Thomas J. J. Altizer; *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Westminster Press, Philadelphia 1963, s. 65.

145 Altizer'in bu hatasını fark eden bazı araştırmacılar şunlardır: Mac Linscott Ricketts; "Mircea Eliade et la mort de Dieu", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978, s. 113; Douglas Allen; "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 2 (April 1972), s. 181. Allen'in bu makalesinin Fransızca çevirisi: Douglas Allen; "L'analyse phénoménologique de l'expérience religieuse", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978, s. 128-138. Aynı makalenin Türkçe çevirisi: Douglas Allen; "Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili", Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); *Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 63-84.

146 Mircea Eliade; "Notes for a Dialogue", John B. Cobb (ed.); *The Theology of Altizer: Critique and Response*, Westminster Press, Philadelphia 1972, s. 241.

başladığı andan itibaren o dinî tecrübeye iştirak edenlerin nazarında paha biçilmez bir değere bürünmektedir.¹⁴⁷ Ancak görünüş itibariyle, yani fiziki anlamda bu profan nesnede bir değişiklik meydana gelmemektedir.¹⁴⁸ Kutsalın, profan dünyaya ait nesneler ve süreçler gibi kozmik gerçekliklerde tezahür etmesindeki ilk paradoks kutsallığın hem görünüyor hem de aynı anda gizlenmiş ya da Eliade'nin tabiriyle *kamufle* olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁹ Kutsal, bir taraftan profan nesnede kendini açığa vururken, diğer taraftan da bu nesnenin arkasına saklanarak gizlenmekte, şifreli hâle gelmektedir.¹⁵⁰ Bu anlayıştan yola çıkan Eliade'ye göre, bize görüldüğü şekliyle Tabiat mutlak gerçekliği temsil etmeyip, sadece bir şifredir.¹⁵¹ Diğer bir tabirle, "Doğa, hiçbir zaman *doğal* değildir"; yani rasyonalist zihniyete *doğal bir durum* ya da süreç olarak görünen şeyin dinî tecrübe seviyesinde bir *hierofani* olduğu görülmektedir.¹⁵² Dolayısıyla Kozmos, sadece dinî perspektiften bakıldığında "bir şifre" olarak görünmektedir.¹⁵³ Çünkü yapıları, biçimleri ve mevsimleri aracılığıyla bu Kozmos, mesajlar sunmakta, yani "konuşmaktadır". İnsan bu mesajları "dinlemekte" ya da "okumakta" ve bunun sonucunda da Kozmos karşısında tutarlı bir anlamlar sistemi karşındaymış gibi davranmaktadır. Kozmosun bu şifreleri doğru bir biçimde çözüldüğünde bunun kozmos ötesi gerçekliklere işaret ettiği görülmektedir.¹⁵⁴ Bu şifrelerin çözülmesine ise mitler yardım etmektedir.¹⁵⁵

Diğer taraftan bu dünyadakinden tamamen farklı bir düzeydeki gerçeklik, doğal ya da profan alana ait bir nesnede

147 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris 1977, s. 141.

148 Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe. Mémoire I, 1907-1937*, Gallimard, Paris 1980, s. 446.

149 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 60, 273. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses II*, s. 344.

150 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 506.

151 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 569.

152 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 356.

153 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 130.

154 Mircea Eliade; *Méplustrophélès et l'androgyné*, Gallimard, Paris 1962, s. 230-231.

155 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 126.

kendini göstermektedir. Değişmemiş gibi gözüken ve görünürde sadece kozmik alana ait olan bu nesne aynı zamanda aşkınlığa iştirak etmekte ve böylece aynı nesnede mutlak ile izafilik, ebedilik ile fanilik bir araya gelmektedir. Eliade'nin deyişiyle kutsal ile profanın bu paradoksal/akıl almaz birleşmesi (cette paradoxale coïncidence du sacré et du profane) sürecinde profan nesne yeni bir boyut kazanırken aynı zamanda kutsalın boyutu küçülmemekte, azalmaktadır. Zira dünyevi alanda kendini yansıtmak suretiyle kutsal, ister istemez sınırlı hâle gelmektedir.

ii. Kutsalın Kendini Sınırlandırması

Kutsalın diyalektiği gereği, kutsal her zaman bir şey vasıtasıyla ve cüzi olarak tezahür etmektedir. Eliade'nin *hierofani* diye isimlendirdiği bu *şeyin*, bu dünyaya ya da sınırsız kozmosa ait bir nesne, tanrısal bir figür, bir sembol, bir ahlâkî kural, hatta bir düşünce olmasının hiç önemi yoktur. Çünkü:

Diyalektik safha hep aynıdır. Kendinden başka bir şey vasıtasıyla kutsal tezahür etmektedir. Kutsal, nesnelerde, mitlerde ya da sembollerde görünür ama bunu hiçbir zaman tamamıyla ve doğrudan ve de bütünüyle yapmaz. Dolayısıyla mutlak surette değerlendirildiğinde kutsal bir taş, Vişnu'nun avatarası, Jüpiter'in bir heykeli ya da Yahve'nin bir epifanisi de aynı şekilde geçerlidir (ya da aldatıcıdır). Zira bütün bu durumlarda tezahür etmek suretiyle kutsal, kendini sınırlandırmış ve katışık hâle gelmiştir. En basitinden Logos'un İsa Mesih'teki tecellisine kadar bütün hierofani türlerini mümkün kılan bu paradoksal cisimleşme edimiyle dinler tarihinin her döneminde karşılaşılmaktadır.¹⁵⁶

Böylece profan nesnenin tamamen kutsala dönüşmediği gibi kutsal da kendini ne doğrudan ne de tamamıyla göstermektedir. Hierofaninin diyalektiği, sürekli olarak kutsal olmayan bölgeleri basite indirgeme ve sonunda bu bölgeleri yok etme

¹⁵⁶ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 35.

eğilimindedir. Örneğin bazı üst düzeydeki dinî tecrübeler, kutsal bütün Kâinatla özdeşleştirmektedir. Birçok mistiğe göre Kozmosun tamamı bir hierofaniyi oluşturmaktadır.¹⁵⁷

iii. Kutsalın Biçimleri

Eliade'ye göre kutsal, her biçimde tezahür etmektedir.¹⁵⁸ Ancak kutsalın tezahür biçimleri ve vasıtaları bir millettendir. Diğerine, bir medeniyetten diğerine göre farklılık göstermektedir. Kutsalın tezahür etmesi, dolayısıyla da kendini sınırlandırarak mutlak olma özelliğini kaybetmesi, bütün hierofanilerin sahip olduğu tipik yapıdır. Dinî tecrübenin özgüllüğünün anlaşılması bakımından bu husus son derece önemlidir.¹⁵⁹

Ancak bu durum bütün hierofanilerin tek düzeyde olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bazı hierofaniler aşikârken bazıları yapıları gereği daha silik, daha kapalıdır; bazılarında sıkça rastlanırken diğer bazıları çok nadir görülmektedir. Bu bakımdan kutsalın tezahürleri arasında düzey ve sıklık açısından da farklılıklar bulunmaktadır.¹⁶⁰

Eliade'ye göre en üstün hierofani, Tanrı'nın İsa Mesih'teki tecellisi ya da kendi ifadesiyle Logos'un İsa Mesih'teki tecessümüdür. Bu şekilde Tanrı kendini sınırlandırmayı ve tarihselleşmeyi kabul etmiştir. Bundan dolayı da İsa Mesih, Sanskritçe veya Çince konuşmamış, sadece Aramca konuşmuştur. Kutsalın kendini sınırlandırması olayını Eliade büyük sır, *mysterium tremendum* olarak nitelendirmektedir.¹⁶¹

Diğer taraftan dinî tecrübenin kâinatı *kutsal* ve *profan* şeklinde ikiye bölümlenmesi, mitoz bölünme şeklinde gerçekleşmemektedir. Çünkü hierofani vasıtasıyla profan, kutsala dönüşmektedir. Diğer taraftan da çeşitli sekülerleşme süreci so-

157 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 385.

158 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses III*, s. 207.

159 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 157; Mircea Eliade; Lawrence E. Sullivan; "Hierophany", s. 3972.

160 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 164, 166.

161 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 157.

nucunda kutsal tekrar profana dönüşmektedir.¹⁶² Dolayısıyla bu perspektiften bakıldığında kutsal ve profan, birbirinden kopuk iki unsur gibi değil, bir örnek vermek gerekirse bardağın içerisindeki hacmi dolduran su ve hava gibi görünmektedir. Nasıl ki bu iki unsur birbirini tamamlıyorsa, kutsalla profan da birbirini tamamlamaktadır. Yukarıdaki örneğe devam edecek olursak kâinatı bardak olarak, bardağın içindeki havayı profan olarak ve suyu da kutsal olarak ele alalım. Su miktarı azaldıkça hava miktarı artmakta, su miktarı artınca da hava miktarı azalmaktadır. Fakat bardağın hacmi hep aynı kalmaktadır. Zaman ve mekâna bağlı olarak bardaktaki su miktarı azalmakta veya çoğalmakta; hatta bazen buharlaşıp bardağın içinden tamamen çekilmektedir. Aslında kutsalın hem yukarıda analiz edilen etimolojisi hem de Eliade'nin kabul ettiği tanımlama da kutsal-profan düalitesinin, yani farklı karaktere sahip iki unsurun bir arada var olmasının bu yönünü açığa çıkarmaktadır. "Le sacré s'oppose au profane" ifadesinde kullanılan *opposer* fiilinin bir anlamı da *karşısında olma* olgusunu ifade etmektedir. Bu bakımdan tıpkı kutsal alanı temsil eden tapınak alanıyla bunun dışındaki profan alanın birbirleriyle karşı karşıya oldukları gibi, kutsal ve profan da bu şekilde karşı karşıyadırlar. Ancak bu izahın, kutsalın sadece bir yönünü izah ettiğine dikkat etmek gerekir. Yapıları gereği ne kutsal ne de profan statik bir karakter arz ederler. Ayrıca hierofaninin diyalektiği gereği kutsallık kazanan profan bir nesne bu iki karşıt karakteri bünyesinde taşımaktadır. Eliade bu olguyu Latince *coincidentia oppositorum*, yani *karşıtların birleşmesi* tabiriyle ifade etmektedir.

iv. *Coincidentia Oppositorum* ya da Karşıtların Birleşmesi

Eliade'nin çalışmalarında sıkça karşılaşılan kavramlardan bir diğeri de *coincidentia oppositorum* kavramıdır. Eliade'nin eserlerinde geçen birçok kavram gibi karmaşık olan bu kavra-

162 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 216.

mün semantik alanı da kesin olarak belirlenmemiştir. Ancak Eliade'nin çeşitli çalışmalarında bu konuyla ilgili olarak ileri sürdüğü görüşleri sentezleyerek bu kavram hakkında genel bir görüş açısı elde edilebilir ve semantik belirsizlik giderilebilir.

Eliade, 1938 yılında yayımlanan "La concezione della liberta nel pensiero indiano"¹⁶³ başlıklı makalesinde ilk kez, karşıtların birleşmesi, aynı nesnede, şahısta ya da davranışta var olması anlamına gelen *coincidentia oppositorum* kavramını kullanmıştır.¹⁶⁴

Özgürlük, yani bütün ve tam manevi özerklik, beşerî yaların ve sezgilerin "alt üst olma" fiili ve inkârı sayesinde gerçekleşmektedir. Buna karşılık bu "alt üst olma" fiilinin başka disiplinlerde manevi tutum (Bhagavad-Gita'da phalarishna vatragya: "amellerin meyvesinden vazgeçmek") anlamına geldiği halde tantrada somut bir fizyolojik (menin "yön çevirmesi") anlama sahip olmasının hiçbir önemi yoktur. Anlamı olan husus, özgürlükler meselesinde Hindistan'ın sunduğu bütün çözümler şu formülle özetlenebilir: bütün değerlerin alt üst edilmesi ve ("karşıtlar" aracılığıyla) bütün beşerî sezgilerin yok edilmesi. Oysa beşerî durum genelde kozmik evrimin bir neticesi olduğu için özgürlüğe giden yol, Kozmosdan kopmayı gerektirir. Her şeye rağmen, beşerî değer ve sezgilerin "alt üst" olması gibi önceden kozmosla eşdeğer olup ondan kopmak, olumsuz bir "Hayat" tasavvurunu içermemektedir. Bir *coincidentia oppositorum* sayesinde Hindistan, sonunda hayatı kabul etmektedir; zira Hint düşüncesine göre varlık yoklukla örtüşebilir ve Prajapati'nin ritüel nesnelerle örtüşebildiği gibi özgür bir ruh da dünyevi hayatına devam edebilir (*jivanmukta*).¹⁶⁵

Rönesans felsefesini konu edinen Lisans teziyle ilgili araştırmalar yapmak üzere İtalya'ya yaptığı seyahatlerden birin-

163 Asiatica, 4, 1938, s. 345-54. Daha sonra bu makale şu eserde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Insula lui Euthanasius*, Fundatia Regala pentru Literature şi Arta, Bucharest 1943, s. 69-83. Fransızcaya çevirisi: Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 73-85. Söz konusu makalenin yine Alain Paruit tarafından gerçekleştirilen Fransızca versiyonu daha önce yayımlanmıştır: Mircea Eliade; "La conception de la liberté dans la pensée indienne", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade, L'Herne*, Paris 1978, s. 168-171.

164 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 830, 1135.

165 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 85.

de Eliade, Nicolas de Cusa'nın (1401-1464) *coincidentia oppositorum* kavramıyla ilgili görüşlerinin yer aldığı *De docta ignorantia* isimli eseriyle tanışmıştır. Bu kavram Eliade'nin düşüncesinde kendi tabiriyle katalizör görevi görmüştür.¹⁶⁶ Matematik bilgiyi örnek alarak bilginin mahiyetini tespit etmek üzere kaleme aldığı bu eserde karşıtlıkların sadece eşyalar için geçerli olduğunu belirten Nicolas de Cusa'ya göre Tanrı bütün karşıtlıkların üzerindedir.¹⁶⁷ Aslında bu eserde Katolik bir din adamı sıfatıyla Nicolas de Cusa, iki karşıt öze sahip olan Tanrı ile beşerin akıl almaz bir şekilde nasıl birleştiklerini, yani Tanrı'nın İsa'da nasıl tecelli ettiğini ve dolayısıyla da bu tecellinin bir çelişki oluşturmadığını izah ve ispat etmeye çalışmaktadır. Bu anlayıştan hareketle de Nicolas de Cusa, Tanrıyı en iyi tanımlayan kavramın *coincidentia oppositorum* kavramı olduğunu savunmuştur.¹⁶⁸ Nicolas de Cusa'nın bu temel tanımından hareketle Eliade *coincidentia oppositorum* kavramını geliştirerek daha geniş anlamlı bir kavram hâline getirmiş ve dinler tarihi alanına uygulamıştır. Çünkü Eliade'ye göre karşıtların birleşmesi olgusu her dinî tecrübenin temelinde yer almaktadır.

Her hierofani, kutsalın dünyadaki her tezahürü "karşıtların birleşmesinin" örneğidir; bir nesne, bir varlık ya da bir davranış, o ana kadar olduğu şekilde kalmaya devam ederek kutsal hâle geliyor, yani bu dünyayı aşmayı başarıyor; dünyada var olduğu halde dünyayı aşıyor.¹⁶⁹

Kutsal ve profanın bu şekilde birleşmesinin aslında ontolojik bir düzey kırılması gerçekleştirdiğini belirten Eliade'ye göre tüm hierofaniler, Tanrı'nın İsa'da tecellisi mucizesinin habercileridir; her hierofani, insan-Tanrı birleşmesinin sırrını ifşa etme yönünde başarısız bir teşebbüstür.¹⁷⁰

166 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 21.

167 Nicolas de Cusa; *De la docte ignorance*, I/4.

168 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 115.

169 Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 358.

170 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 38.

Eliade bu kavramı, *Traité*'sinin "Mitlerin Morfolojisi ve İşlevi Başlığını" taşıyan on ikinci bölümde ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Eliade, *coincidentia oppositorum* kavramının, tanrısal gerçeklik paradoksunun en arkaik ifade edilme biçimlerinden biri olduğunu ve daha sonra kapsama alanının genişlediğini savunmaktadır.

[...] tüm karşıtlıkların örtüştüğü (daha da iyisi aşıldığı) bu tür bir kavramın, tanrının *en asgari* bir tanımını oluştursa ve tanrının, insandan "tamamen başka bir şey" olduğunu gösterse de *coincidentia oppositorum*, bazı din adamları kategorisi ya da dinî tecrübenin bazı biçimleri için örnek bir model hâline gelmiştir. *Coincidentia oppositorum* ya da bütün sıfatların aşılması olgusunu insan her biçimde gerçekleştirmektedir. "Orji" bunu dinî hayatın en basit düzeyinde gösterir: Orji, biçimsizliğe ve belirsizliğe geri dönüşü, tüm sıfatların yok olduğunu ve aynı zamanda tüm karşıtlıkların örtüştüğü duruma yeniden dönüşü temsil etmez mi? Ama diğer taraftan aynı öğretiyi, doğulu bilge ve zahidin tefekkür teknik ve yöntemlerinin mahiyeti ne olursa olsun tüm sıfatları tamamen aşmayı hedefleyen idealinde fark ediyoruz. Hintli veya Çinli zahit, bilge ya da "mistik", tecrübesinden ve bilincinden her tür "aşırılığı" yok etmeye, yani mükemmel bir tarafsızlık ve kaygısızlık durumunu elde etmeye, zevk ve acıya karşı duyarsız hâle gelmeye vs., özerk hâle gelmeye çalışıyor. Züht ve tefekkür vasıtasıyla aşırılıkların aşılması da "karşıtlıkların birleşmesi" ile sonuçlanmaktadır; böyle bir insanın bilinci artık çatışma nedir bilmez ve karşıtlık çiftleri – zevk ve acı, arzu ve iğrenti, sıcak ve soğuk, hoş ve nahoş vs. – tecrübesinden kaybolur ve aynı zamanda onda bir "bütünlük" gerçekleşir ve bu da tanrının kendinde birleştirdiği aşırılıkların "bütünlüğü" ile simetri arz eder.¹⁷¹

Tanrıyı tanımlamanın en kolay yolu olarak kabul ettiği karşıtların birleşmesi olgusunun sadece Tanrıya has olmayıp, üst düzeydeki dinî tecrübe şekilleri için bir örnek, bir arketip ve dolayısıyla da elde edilmesi gereken nihai hedef olarak belirlendiğini fark eden Eliade, daha sonraki çalışmalarında bu

171 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 352.

kavramın etki alanının aslında bundan da geniş olduğunu keşfetmiştir.

Dinler tarihçisi perspektifinden *coincidentia oppositorum* ya da bütünlüğün sırrı olgusu, sembollerde, nihai gerçeklik, ilahlığın Grundu ile ilgili teori ve inançlarda görüldüğü kadar Yaratılış'ı ilk Birlik'in parçalanmasıyla açıklayan kozmogonilerde, insan davranışlarının alt üst olmasını ve değerlerin birbirine karışmasını amaçlayan orjistik ritüellerde, karşıtları birleştiren mistik tekniklerde, erdişlik (*androgyne*) mitleri ile erdişikleştirme ritlerinde vs. de görülmektedir.¹⁷²

Görüldüğü gibi *coincidentia oppositorum* kavramı her zaman bütünlüşme olgusunu gerektirmeyip, dünyanın Cennet hâline yeniden dönüşünü de ifade edebilmektedir. İnsanın yaşadığı bu evrende gerçekleşmesi düşünülemeyen bu durumun tipik örneği olarak Eliade, *eskatolojik sendromdan* bahsetmektedir. Bu durumda bütün karşıtlar yok olup cennetvari bir hayat başlamıştır.¹⁷³

Özetle, bizzat kendi varlığında *coincidentia oppositorum* götüren bütün teknikleri harekete geçiren ve anlamlandıran şey, başlangıçtaki bütünlük ve mutluluk özlemidir. Arkaik dünyanın hemen her yerinde bu özlem ve şaşılacak çeşitlilikte sembolizm ve teknikler görülmektedir [...] ayrıca, birçok akıl almaz törenin temeli ve teorik açıklaması, başlangıçtaki insanın "cennetvari" hâline yeniden kavuşma arzusundan kaynaklandığı bilinmektedir.¹⁷⁴

Karşıtların birleşmesi konusunda en bariz örnekleri Eliade, Hint dinlerinde bulmaktadır. Örneğin, bir yoga tekniği olan samadhi aracılığıyla yogi, karşıtlıkları aşarak, tek bir tecrübe de boşlukla doluluğu, hayatla ölümü, varlıkla yokluğu birleştirmektedir. Nihai amaç, gerçekliği, çeşitli biçimlerini yaratılış ve zamanı, özellikle de gerçekliğin özne-nesne şeklindeki bölümlenmesini ortadan kaldırarak başlangıçtaki Birlik gibi tek

172 Mircea Eliade; *Méplhistophélès et l'androgyne*, s. 116-117.

173 Mircea Eliade; *Méplhistophélès et l'androgyne*, s. 175.

174 Mircea Eliade; *Le Yoga. Immortalité et liberté*, rééd., Payot, Paris 1972, s. 270.

biçim hâline getirmektir.¹⁷⁵ Bu akım ve mezheplerin biçimsel çeşitliliğinin görünüşte olduğunu ifade eden Eliade'ye göre bunların temel yapıları aynıdır.¹⁷⁶ Hepsinin amacı paradoksu gerçekleştirmektir: Yani bir taraftan bu dünyada yaşamaya devam ederken aynı zamanda da "beşerî durumu" ortadan kaldırarak aşkınlığa erişmek.¹⁷⁷ Tantrizmdeki "hayattayken kurtulmuş" olan *jivanmukta*, şahsında Buda ile beşeriliği birlikte barındırdığı için karşıtların birleşmesi durumunu gerçekleştirmiştir.¹⁷⁸ Hint düşüncesinde beşerî durum karşıtlıkların varlığı ile tanımlandığı gibi, bu durumun ortadan kaldırılarak kurtuluşa erişilmesi de bu karşıtlıkların aşılmasına ya da başka bir deyişle birlikte bulunmasına bağlıdır. Zira nihai gerçekliğe ulaşabilmek için beşerî durumun özelliği olan kutupsallığı yok etmek, karşıtlıkları aşmak zaruridir.¹⁷⁹

Bu noktada Eliade'nin iki tür kutupsallıktan söz ettiğini hatırlatalım:

1) Kozmik kutupsallık grupları:

- a) uzaysal yapıda olan kutupsallıklar: sağ/sol; aşağı/yukarı vs.
- b) zamansal yapıda olan kutupsallıklar: gündüz/gece; mevsimler vs.
- c) kozmik hayatın süreçlerini ifade eden kutupsallıklar: hayat/ölüm; bitkisel ritim vs.

2) Beşeri duruma ilişkin olan kutupsallık grupları:

- a) temel kutupsallık çifti, cinsiyet dikotomisi: erkek/dişi
- b) etnik dikotomiler: bizler/yabancılar
- c) mitolojik dikotomiler: muhalif İkiizler
- d) dini dikotomiler: kutsal/profan
- e) etik dikotomiler: iyi/kötü vs.

175 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 135, 232.

176 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 217.

177 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 220-221.

178 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 231-232.

179 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 109.

Kozmik kutupsallıklar, cinsel ya da dinî dikotomiler gibi bu dikotomi (ikili bölünme) ve kutupsallık gruplarından birçoğu diğerini gerektirmektedir.¹⁸⁰ Örneğin birçok dinî gelekte ideal insan olarak kabul edilen erdişi (androgyn), Eliade'nin temel kutupsallık çifti olarak gördüğü erkek/dişi karşıtlıklarının ortadan kaldırılarak bütünlüğün gerçekleştirildiği bir *coincidentia oppositorum* durumunu temsil etmektedir.¹⁸¹

1958 yılında düzenlenen Eranos toplantısında sunduğu "La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité"¹⁸² başlıklı bildirisinde konuyla ilgili bütün örnekleri sunduktan sonra Eliade, daha sonra ayrıntılarıyla göreceğimiz hermenötik yöntemi aracılığıyla şu senteze ulaşmaktadır:

Az çok *coincidentia oppositorum*u, karşıtların birleşmesini, parçaların bütünleşmesini içeren bütün bu mitler ve semboller, tüm bu ritler ve mistik semboller, bu efsaneler ve inanışlar bize neyi göstermektedir? Her şeyden önce insanın, beşerî durum denilen mevcut durumundan derin hoşnutsuzluğunu göstermektedir. İnsan kendisinin bölünmüş ve parçalanmış olduğunu hissetmektedir. Bu ayrılmışlığın mahiyetinin tam olarak farkına varmak insan için zordur. Zira o, bazen kendisinden tamamen *başka*, kuvvetli "bir şey"den ayrıldığını hissetmekte; bazen de varlığının en derininde hatırladığı, fakat belirgin hiç bir hatırasının aklında bulunmadığı zamansız, tanımlanamaz bir "durum"dan, yani Zaman ve Tarih'ten önce bidayette sahip olduğu bir durumdan ayrıldığını hissetmektedir. Bu ayrılık hem kendinde hem de dünyada bir kopuş olarak gerçekleşti. Terimin sadece Yahudi-Hristiyan anlamında değil, ama yine de bu, hem insan türü için kaçınılmaz bir felaketle hem de Dünyanın yapısındaki ontolojik değişiklikle kendini gösteren bir "düşüş"tü. Belirli bir bakış açısından *coincidentia oppositorum*u içeren birçok

180 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 275-276.

181 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, Paris 1978, s. 62.

182 Mircea Eliade; "La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité", *Eranos-Jahrbuch* 1958, Band 27: *Mensch und Frieden*, Rhein-Vlg., Zürich 1959, s. 195-236. Bu bildiri, "Méphistophélès et l'androgyn ou le mystère de la totalité" başlığı ile şu eser içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyn*, s. 111-179.

inanış, kaybolan bir Cennet özlemini, birbirleriyle çatışmaksızın karşıtların birlikte var olduğu ve çoklukların gizemli bir Birlik'in görünümelerini meydana getirdiği paradoksal bir durumun özlemini yansıttığı söylenebilir.¹⁸³

İnsanı, karşıtlıkları tek bir gerçekliğin tamamlayıcı görünümleri olarak tasavvur etmeye iten şey nedir? Eliade'ye göre, kaybolan Birlik'e yeniden kavuşma arzusudur. Fakat yukarıda sunulan örneklerden anlaşılacağı üzere ulaşılmak istenilen bu aşkınlık, bu Birlik durumu hedef olarak aynı olsa da, bunun biçimi kültürel bağlama göre farklılık arz etmektedir.¹⁸⁴

v. Çokdeğerlilik

Yapıları bakımından hierofaniler statik, değişime kapalı ve tek değerli değildirler. Bunlar, dinî içeriklerini artıramasalar da en azından biçimsel işlevlerini artırabilirler. Örneğin belirli bir tarihî dönemde kutsalın belirli bir biçimini tezahür ettiren bir kült taşıını düşünelim. Bu taş, kutsalın kendini çevreleyen kozmik ortamdan başka bir şey olduğunu, kaya gibi kutsalın da mutlak surette güçlü ve statik, gelecekte muaf olduğunu göstermektedir. Dinî planda değerlendirilen kült taşının bu ontofanisi (varlık tecellisi) tarih boyunca "şeklini" değiştirebilir. Şöyle ki, bu taş daha sonra hemen ifşa ettiği şey için değil, bir tapınak ya da sunak vs. gibi kutsal bir alana dâhil olduğu için ya da bir tanrının epifanisi olarak değerlendirildiği için tazim edilecektir. Bir hierofani, yani kutsallık taşıyan bir nesne hâline gelen bu taş, kutsalın diyalektiği gereği farklılaşmış olmasına rağmen çevresindeki ortama katılmaya devam etmektedir, fakat içinde bulunduğu dinî teoriye göre buna atfedilen değer değişiklik göstermektedir.¹⁸⁵

Tarih boyunca bazı hierofaniler yerel boyutu aşamazken bazıları evrensellik kazanmışlardır. Örneğin Sami kavimleri,

183 Mircea Eliade; *Méhistophèles et l'androgyné*, s. 176-177.

184 Mircea Eliade; *Méhistophèles et l'androgyné*, s. 178, dip. 86.

185 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 34; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 110.

tarihlerinin belli bir döneminde fırtına ve verimlilik tanrısı Ba'al ile verimlilik tanrıçası Belit çiftine tapmışlardı. Ba'al ve Belit kültü bir hierofaniydi. Yahudi peygamberler bu kültürleri günah olarak değerlendirdiler; fakat bu hierofani başka biriyle değiştirilene dek değerini korumaya devam etti. Sonunda kutsalın evrensel biçimini temsil eden ve yapısı itibariyle diğer kültürlerin de erişebileceği Yahvist hierofani galip geldi ve Hristiyanlık vasıtasıyla dünya çapında dinî bir değer kazandı. Bu şekilde bazı hierofaniler (ayinler, kültürler, tanrısal şekiller, semboller vs.) çokdeğerli ya da evrensel hâle gelmektedir. Buna karşılık bazıları da yerel ve "tarihsel" çapta kalmaktadır. Diğer kültürler bunlara erişemediği için, bu yerel hierofaniler, içinde doğdukları toplumun tarihinde bile geçerliliklerini kaybetmişlerdir.¹⁸⁶

Buraya kadar anlatılanlara bakılırsa, sanki Eliade'nin *hierofani* diye nitelendirdiği şey insandan bağımsız bir varlık alanına ait bir niteliğe sahipmiş gibi algılanabilir. Oysa hierofani, kutsalın inanan insanın zihnindeki tezahüründen ibarettir.¹⁸⁷ Kutsal ister bir taşta ya da bir ağaçta tezahür etsin isterse de bir tanrıda tecelli etsin, hierofanik süreç hep aynı şekilde işlemektedir.¹⁸⁸ Daha önce belirtildiği gibi bir kişinin, olayın ya da nesnenin hierofanik nitelik kazanması onun fiziksel özelliğini değiştirmemektedir. Peki, o zaman değişen nedir? Değişen şey, aslında insanın bu kişiye, olaya ya da nesneye yüklediği değer ve anlamdır. Dolayısıyla hierofanik sürecin ortaya koyduğu söz konusu değişim fiziki değil, sembolik ve metafiziktir. Metafizik boyut, insanın inanma yetisiyle alakalı olduğuna göre hierofaniler de böylece tamamen göreceli ve insana ilişkindirler. Florin Turcanu'nun da belirttiği gibi hierofaniler, aslında insanın kutsalı zihninde tasavvur etmesi ve onu algılama biçimiyle alakalıdır.¹⁸⁹ Hierofanilerin bu göreceli olma özelliğinden dolayı tarih boyunca bazı kişiler,

186 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 17-18.

187 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 23, 388.

188 Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 14.

189 Florin Turcanu; *Mircea Eliade*, s. 374.

olaylar ve nesneler birtakım insanlar tarafından kutsal kabul edilirken diğerleri tarafından reddedilmiştir. Örneğin, kutsal bir taş, her ne kadar dinî tecrübe sahibi insan için doğaüstü bir gerçeklik ifade etse de onu profan insanın nazarında diğer taşlardan ayrı kılan hiçbir özellik bulunmamaktadır.¹⁹⁰ Profan nazarların kavrayamadığı *Felsefe Taşı* için de aynı durum söz konusudur. Çocuklar bu taşla oynasa, hizmetçiler onu so-kağa atsa da bu taş her yerde elde edilmesi en zor şey olarak görülmektedir.¹⁹¹ Eliade'nin sıkça verdiği diğer bir örnek ise İsa ile ilgilidir. Yahudilerin çoğu, Mesih'in İsa'da tecelli ettiğine inanmadıkları gibi onun tanrılığına da inanmamışlardır.¹⁹² Oysa Hristiyanlar, İsa'yı Tanrının tecellisi olarak görüyorlar/dı. Yani bir Hristiyan için İsa en üst seviyede bir hierofani, daha doğrusu bir teofani iken diğerlerine göre onu diğer insanlardan ayıran hiçbir özellik bulunmadığı için o, alelade ve profandır. Hatta bazıları onu, yalancı ve sahtekâr biri olarak görmüşler/görmektedirler.

Kutsalın inananların zihninde zuhur ettiğini kabul etmek, insanın böyle bir yetiye sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. İnsanın bu yönüne işaret etmek üzere Eliade, *homo religiosus* kavramını kullanmıştır. Aslında Eliade'nin bütün din bilimi çalışmalarında *homo religiosus*ün dünyasını keşfetmeye ve bu dünyanın deyim yerindeyse yapı taşları olan *hierofanileri* anlamaya kendini adadığını söylemek mümkündür. Eliade, kendi ifadesiyle "her zaman bir şeye inanan insanları anlamaya gayret etmiştir."¹⁹³

Eliade, dinî fenomenleri, *hierofaniler* ve semboller olmak üzere iki türe ayırmaktadır. Doğrudan bir *hierofani* tarafından kutsallık kazandırılmayan bir nesne, sembole iştirak etmekle kutsal hâle gelmektedir.

190 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18.

191 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 141.

192 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses II*, s. 344.

193 Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe*. Entretiens avec Claude-Henri Rocqu-et, 2e éd., Pierre Belfond, Paris 1985, s. 152.

Daha önceki bölümlere hızlı bir şekilde göz atılırsa, duruma göre gök sembolizmiyle ya da toprak su, güneş, uzay, zaman vs. sembolizmiyle karşı karşıya olduğumuz gayet açık bir şekilde görülür. Haklı olarak bu çeşitli sembolizmlere hierofanilerin özel, yerel ve aralıksız biçimde tezahür ettirdiklerini daha açık, daha bütüncül ve daha üst seviyedeki bir tutarlılıkla tezahür ettirdikleri ölçüde özerk "sistemler" olarak bakılabilir.¹⁹⁴

Hierofaniler dışında insanın dinî dünyasını oluşturan yapılardan ya da Eliade'nin deyimiyle sistemlerden bir diğeri, sembollerin dili olan sembolizmdir.

e. Sembol

İnsan bilimlerindeki birçok kavram gibi sembol kavramı da üzerinde ittifak sağlanarak herkesin kabul ettiği bir tanıma kavuşmuş değildir. Michel Cazenave'in *Encyclopédie des Symboles* (Semboller Ansiklopedisi) adlı eserinin önsözünde belirttiği gibi sembol kavramı, Psikanaliz alanında Sigmund Freud (1856-1939) ve Carl Gustav Jung (1875-1961), Din Biliminde Fransız filolog Georges Dumézil (1898-1986) veya Alman filolog ve eski Yunan dini uzmanı Walter F. Otto (1874-1958) ya da Hristiyanlık içerisinde İsviçreli teologlar Karl Barth (1886-1968) veya Balthasar von Urs (1905-1988) gibi araştırmacılar tarafından kendi önkabullerine dayanılarak, kendi perspektiflerinden ele alınmış, kendi alanlarının mantığı çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmış ve bu bağlamda izah edilmiştir.¹⁹⁵ Aynı şekilde Mircea Eliade'nin din bilimi çalışmalarına bakıldığında onun da sembol ve sembolizm kavramlarını kendi perspektifinden ele alarak değerlendirdiği görülecektir. Eliade'ye göre evrensel tek din dilinin, sembollerin dili olduğu göz önünde bulundurulursa din incelemesinde sembollerini araştır-

194 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 377.

195 Michel Cazenave; "Introduction", *Encyclopédie des symboles*, Librairie Générale Française, Paris 1996, s. vii.

196 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1959, s. 255.

manın önemi daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü sembolizm, bütün dinlerin ve dinî fenomenlerin ortaklaşa paylaştıkları bir nitelik ve dolayısıyla evrensel boyutta anlaşılan bir dildir.¹⁹⁶

i. Sembol Kavramının Etimolojisi

Batı dillerindeki *sembol* terimi (İtalyanca: *simbolo*, Almanca: *Symbol*, İngilizce: *symbol*, Fransızca: *symbole*) Latince *symbolus* teriminden türemiştir. Bu da Latince'ye Yunanca bir kelime olan *sumbolon* teriminden geçmiştir. Antik Yunan'da bir çömlek parçası ikiye bölünür ve bu iki parçanın her biri kendi aralarında sözleşme yapan iki kişiye verilirdi. Sözleşme kapatılacağı an borçlu ya da borç veren kişilerin kendilerini tanıtmak maksadıyla ellerindeki iki kırık parçayı (*sumballein*) tam olarak birbirine ekleyebilmeleri gerekiyordu. Böylece *sumbolon* terimi, yeniden birleştirildiklerinde ortak bir kökene sahip olduğunu ispat eden kırılmış bir nesnenin iki parçasını ifade etmek için kullanılıyordu. Dolayısıyla sembol, bir tanıma ve tanınma işareti niteliğinde olan nesneyi ifade ediyordu.

Günümüzde sembol teriminin, başka bir şeyi temsil eden bir şey, duyularla ifade edilemeyen bir şeyi temsil eden somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal anlamlarını taşıdığı sözlüklerde bildirilmektedir.¹⁹⁷ Sembol, genellikle somut ve özel olan bir şeyin çoğu zaman soyut ve genel mahiyette olan başka bir şeyi temsil etmesi anlamını taşımaktadır.¹⁹⁸ Diğer bir tanımla sembol, soyut bir düşüncenin ve/ya görünmeyen bir şeyin görünen işaretidir.¹⁹⁹ Örneğin yedi kollu şamdan ya da Davut yıldızı Yahudiliğin; haç, Hristiyanlığın;

197 Örneğin bkz. *Webster's New Encyclopedic Dictionary*, Revised Edition, Black Dog & Leventhal Publishers, New York 1995, s. 1049; *Türkçe Sözlük*, s. 1727; *Le Petit Robert*, Dictionnaire Le Robert, Paris 1984, s. 1903. Ayrıca bkz. Galip Atasagun; "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, Yıl 1997, s. 396-387.

198 James W. Heisig; "Symbolism", Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 14, Macmillan, New York 1987, s. 204.

199 *The Penguin English Dictionary*, 2nd Edition, Penguin Books, Londra 2003, s. 1424; Frédéric Lichtenberger; "Symbole, symbolique", Frédéric Lichtenberger (dir.); *Encyclopédie des sciences religieuses*, Tome XI, Paris 1881, s. 763.

hilal ise İslamın sembolü olarak kabul edilmektedir. Bu semboller, bunları gören kişinin zihninde temsil edilen dini çağrıştırmaktadır. Annemarie Schimmel'in verdiği bilgiye göre Gustav Mensching de sembolleştirilen madde/nesne ve bu maddenin/nesnenin temsil ettiği manevi/ruhani hakikat olmak üzere her dinî sembolün iki unsurdan ibaret olduğunu belirtmektedir.²⁰⁰ Dolayısıyla algılanabilir alan ya da daha geniş anlamda somut/fiziki/maddi dünyaya ait olan sembol, algı ötesinde ya da genel olarak soyut/metafizik/manevi/ruhani dünyada yer alan bir gerçekliği temsil eden bir şeydir. Mensching'in haklı olarak belirttiği diğer bir nokta da dinlerde kullanılan her kavramın esas itibarıyla bir sembol olduğu hususudur. Çünkü temelde sembolik ifadelerden oluşan din diliyle beşerî ve dolayısıyla da maddi âleme ait kelimelerle büsbütün manevi/ruhani âleme ait hakikatler ifade edilmeye çalışılmaktadır.

ii. Eliade'ye Göre Sembol Kavramı

Mircea Eliade'nin eserlerinde en sık karşılaşılan kavramlardan bir diğeri de sembol kavramıdır. Eliade, çeşitli çalışmaları arasında tarih boyunca farklı kültürlerde yer alan farklı sembollerini incelemiştir. Eliade'nin sembollerle ilgili incelemelerin yer aldığı başlıca eserleri *Traité d'histoire des religions, Images et Symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux* adlı kitaplarıdır. Bu eserlerde Eliade, çeşitli kültürlerde yer alan farklı sembollerini araştırma konusu yapmıştır. Fakat her ne kadar sembollerin önemi ve yapıları üzerinde dursa da Eliade, bu kavramla ilgili teorisini sistematik ve ayrıntılı olarak önceki din bilimi çalışmalarında ortaya koymadığı gibi bu eserlerde de bu eksikliği giderme yoluna gitmemiştir.²⁰¹ Joseph Kitagawa ile

200 Annemarie Schimmel; "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt III, Sayı: 3-4, Ankara 1968, s. 68.

201 1930-1940'lı yıllarda Eliade'nin yazdıklarında *sembol* ve *mit* kavramlarıyla ilgili tanımlamalara rastlanılmadığını bildiren Ricketts, Eliade'nin hiçbir zaman "sistematik" olmadığını altını çizmektedir (Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1128). Stephen J. Reno ise "bizzat Mircea

birlikte editörlüğünü yaptığı ve 1959 yılında yayımlanan *The History of Religions: Essays in Methodology* başlıklı kitapta yer alan "Dinî Sembolizmin İncelenmesi Üzerine Metodolojik Açıklamalar"²⁰² başlıklı makalesiyle Eliade'nin bu eksikliği gidermeye çalıştığı; fakat yine de bu konudaki düşüncelerinin tamamını ortaya koymadığı görülmektedir.²⁰³

Eliade, *Traité d'histoire des religions* adlı kitabının son bölümü olan 13. bölümünü sembollerin yapısına ayırmıştır. Burada Eliade, her dinî olgunun ya bir *kratofani* ya bir *hierofani* ya da bir *teofani* olduğunu ifade ettikten sonra hepsi de birer sembolik sistem olan büyüsel-dinî sistemlere katılmak ya da dâhil olmak suretiyle ortaya çıkan *kratofaniler*, *hierofaniler* ve ya *teofaniler*le sıkça karşılaşıldığını bildirmektedir.²⁰⁴ Eliade, daha sonra sembolün işlevine işaret ederek bu kavramla neyi kastettiği konusunda ipucu vermektedir. Eliade'ye göre "sembol tutarlı ya da bozulmuş olsa bile bütün toplumlar da önemli rol oynamaya devam etmekte ve işlevi hiç değişmemektedir, bir nesneyi ya da bir fiili profan tecrübe perspektifinden görünenden *başka bir şeye* dönüştürmek."²⁰⁵ Eliade, sembolün bu işlevinin insanın yapısal özelliğinden kaynaklandığını düşünmektedir. Zira sembol, insanın sonsuza ka-

Eliade'nin kendisi tarafından araştırmasının temel kavramı olduğu apaçık görülen dinî sembolizm kavramını hangi anlamda ve ne şekilde kullandığına ilişkin araştırmalarında sistematik bir açıklamanın bulunmayışını" eleştirmektedir (Stephen J. Reno; "Hiérophanie, symbole et expériences", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978, s. 120. Adı geçen makalenin Türkçe çevirisi: Stephen J. Reno; "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 47-62).

202 Mircea Eliade; "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism", Mircea Eliade & Joseph Kitagawa; *The History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago 1959, s. 86-107. Bu eser, Mehmet Aydın'ın editörlüğünde dilimize kazandırılmıştır: Mircea Eliade ve Joseph Kitagawa; *Dinleri Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003. Eliade'nin söz konusu makalesi "Remarques sur le symbolisme religieux" başlığı altında Fransızca'ya çevrilerek 1962 yılında yayımlanan *Méphis-tophélès et l'androgyne* adlı kitabı içerisinde (s. 277-312) yer almaktadır.

203 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 298-299.

204 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 367.

205 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 373-374.

dar dünyayı kutsallaştırmaya devam etme ihtiyacını yansıtmaktadır. Eliade, bu durumu *homo religiosus*ün temel özelliklerinden biri olan ve daha sonra göreceğimiz “Cennet özlemi” kavramı ile ilişkilendirmektedir. “Cennet özlemi” kavramını ise Eliade kısaca “insanın hiç çaba harcamadan hatta farkında olmadan tamamen kutsal bir bölgede sürekli olarak bulunma isteği”ni ifade etmek için kullanmaktadır.²⁰⁶

Yukarıdaki bölümde *hierofani* konusu işlenirken *hierofaninin* de böyle bir özelliğinin, yani profan nesneyi görünenden *başka bir şeye* dönüştürme özelliğinin bulunduğu, hatta temel özelliğinin bu noktada yer aldığı söylenmişti. Bu tespitlerden hareketle *hierofani* kavramıyla sembol kavramı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat Eliade’nin ifadelerine bakıldığında bu iki kavram arasındaki farkı net bir şekilde kavramanın çok da kolay olmadığı görülmektedir.

Eliade, bir yandan *hierofani* ile sembolün aynı işlevi üstlendiğini; daha doğrusu sembolün *hierofaninin* diyalektiğini devam ettirdiğini ifade etmektedir: “Doğrudan bir *hierofani* tarafından kutsallık kazandırılmayan her şey sembole iştirak etmek suretiyle kutsal hâle gelmektedir.”²⁰⁷ Böylece hierofanilerin çoğunun sembolik hâle gelmeye elverişli olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan sembolün bir hierofaniyi devam ettirdiği ya da onun yerine geçtiği yani kutsal bir gerçekliği ifşa edebildiği bildirilmektedir.²⁰⁸ Eliade’nin bu açıklamalarından, her hierofaninin mutlaka bir sembol olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Eliade, bu hususu şu şekilde dile getirmektedir:

Daha kesin bir dille ifade edersek “sembol” terimi, sadece bir hiyerofaniyi devam ettiren ya da kendileri başka bir büyüsel-din [magico-religieux] biçimde (rit, mit, tanrısal biçim vs.) ifade edilemeyen bir “ifşayı/vahiyi” [révélation] oluşturan sembollere tahsis edilmelidir. Ancak kelimenin geniş anlamına bakılırsa, (herhangi bir nesnede bulunan büyüsel-dinî gücü şöyle ya da böyle “sembolize eden”) en basit

206 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 375-376.

207 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 374.

208 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 374-375.

kratofaniden bir bakıma tanrının insanda tecellisi mucizesinin “sembolü” olarak değerlendirilebilecek olan İsa’ya kadar her şey bir sembol olabilir ya da sembol rolünü üstlenebilir.

Etnoloji, Dinler Tarihi ve Felsefenin kullandığı dilde “sembol” kelimesinin her iki anlamını da kabul etmekte ve daha önce de tespit etme fırsatımız olduğu üzere her iki anlam, tüm insanlığın büyüsel-dinî tecrübesiyle desteklenmektedir. Bununla birlikte, sembolün hakiki yapısına ve işlevine hierofaninin uzantısı olarak ve ifşanın/vahyin [révélation] özerk biçimi olarak sembolün özel incelenmesiyle nüfuz edilebilir.²⁰⁹

Bu alıntı, aynı zamanda Eliade’nin sembolün kapsamını hierofaninkinden daha geniş olarak düşündüğünü açıkça göstermektedir. Daha önce belirtildiği üzere Eliade’nin düşüncesinde bütün hierofaniler sembolik değildir; ama bütün semboller birer hierofani olma özelliği taşımaktadırlar. Eliade’nin bu izahatı, hierofani ve sembol kavramlarının tanımları göz önünde bulundurulursa gayet tutarlı görünmektedir. Yukarıdaki bölümlerde ayrıntısıyla açıklandığı üzere fiziki dünyaya ait olan hierofanik nesne, inananların nazarında fizik ötesi yani metafizik bir gerçekliği ifşa etmektedir. Ancak inanmayanlar için bu nesne sadece fiziki bir gerçekliğe işaret etmektedir. Hierofanik nesne gibi sembol de algılanabilir alana aittir. Sembol, soyut ya da algılanabilir alanın dışında olan bir imgeyi çağrıştırmakta, metafizik bir gerçekliği hatırlatmaktadır. Dolayısıyla hierofanik nesne ile sembolün ortak noktası, her ikisinin de fiziki varlıklarının dışında yer alan “bambaşka bir şeyi” nakletmesi, ifşa etmesidir. Ancak nesneye veyahut eyleme ilâve olan bu değer, onun taşıdığı alelade değeri eksiltmemektedir. Bu bakımdan *hierofani* gibi sembol de kutsalın diyalektiğini aynen devam ettirmektedir. Örneğin merkez sembolizminin unsuru olan bir mesken, “Dünyanın Merkezi”nde yer aldığı varsayılıyor olmakla beraber, iklim, toplumun ekonomik yapısı ve mimari gelenek tarafından şekillenmiş olarak belli ihtiyaçlara cevap veren bir araç olma niteliğini yitirmemektedir.²¹⁰

209 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 376.

210 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 234-235.

Eliade'nin sembolü hangi alanlarda kullandığı incelenirse bu kavramın sınırları daha da belirgin hâle gelecektir. Bu konuyu en iyi aydınlatacak kitaplardan biri Eliade'nin *Traité d'histoire des religions* adlı kitabıdır. Bu kitapta Eliade, gökyüzü (s. 46-114), güneş (s. 115-138), ay (s. 139-164), su (s. 165-187) ve taşlar (s. 188-1207) ilgili sembolizmi sırasıyla ele alarak arkaik toplumlar bunların nasıl algılandığını incelemektedir.

Gökyüzü gerçekte nasılsa öyle görünür: sonsuz ve aşkın. Gök kubbe, tam anlamıyla insanın ve yaşam alanının oluşturduğundan "bambaşka bir şey"dir. Diyebiliriz ki gökyüzünün aşkınlığının sembolizmi sadece onun sonsuz yüksekliğinin bilincine varılmasıyla idrak edilir. [...] Tüm bunlar sadece gökyüzüne bakmakla elde edilen sonuçlardır; ama böyle bir çıkarsamayı mantıki ve akli bir süreç olarak görmek büyük bir hata olur. "Yükseklik", dünya ötesi ve sonsuz olma gibi aşkınlık kategorileri, bir bütün olarak insanda, yani onun hem aklında hem de ruhunda kendini göstermektedir. Sembolizm, bütüncül bilincin [la conscience totale], yani kendisini o şekilde keşfeden insanın, evrendeki konumunun bilincine varan insanın dolaysız unsurudur. Bu temel keşifler onun dramına organik bir şekilde o kadar bağlıdır ki aynı sembolizm onun bilinçaltının faaliyeti kadar manevi hayatının en asil ifadelerini de belirlemektedir. [...] Tekrar edelim: Gökyüzü herhangi bir dinî değer kazanmadan önce aşkınlığını ortaya koyar. Gökyüzü, yalnızca var oluşundan ötürü aşkınlığı, gücü ve değişmezliği "sembolize" etmektedir. O vardır çünkü o, yüksek sonsuz, değişmez ve kuvvetlidir.²¹¹

Arkaik kültürlerde gökyüzü sembolizmini incelemesi sonucunda gökyüzünün aşkınlığını nasıl ve niçin sembolize ettiğini Eliade bu şekilde ortaya koymaktadır. Eliade'ye göre yükseklik, dolayısıyla erişemezlik, sonsuzluk, değişmezlik ve kuvvet gibi nitelikler, gökyüzünü aşkınlığın sembollerinden biri ve de en önemlisi hâline getirmektedir. Yani gökyüzüne bakan insan sadece gökyüzünü değil, onun çağrıştırdığı şeyi, yani kutsalı da idrak etmektedir. Bu durum Kozmosun yapı-

211 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 46-47.

sından kaynaklanmaktadır. Zira Eliade'ye göre: "Tanrılar Dünyayı kendi varlıklarını yansıtmaması mümkün olmayacak bir biçimde yaratmıştır."²¹² Bu bölümden sonra güneşe ilişkin hierofanileri inceledikten sonra "Ay ve Ay Mistiği" başlıklı dördüncü bölümün hemen başında Eliade, ay sembolizmi hakkında şu bilgileri vermektedir:

Güneş, hiçbir "oluşum" içine girmeden her zaman olduğu gibi aynı kalır. Bilakis ay, büyüyen, küçülerek kaybolan bir gökcismidir. Bu gökcismi, tüm evrene hükmeden oluşum, doğum ve ölüm kanununa boyun eğmektedir. Tıpkı insan gibi ayın da "dokunaklı" bir tarihi vardır; zira insanınki gibi onun da zevali ölümle sonuçlanmaktadır. Üç gece boyunca ay, yıldızlı gökyüzünde görünmemektedir. Fakat bu ölümü, bir yeniden doğuş takip etmektedir; "yeni ay". Ayın karanlık ve "ölüm" içinde kaybolması hiçbir zaman kesin bir son değildir. [...] Sürekli olarak ilk biçimlere geri dönmek, bu sonsuz döngüsellik, ayın, hayat ritimlerini en iyi şekilde temsil eden gökcismi hâline gelmesine neden olmuştur.²¹³

Ay safhalarının doğum, büyüme, ölüm ve daha sonra yeniden doğma fikirlerini doğurduğu için insan kaderi ile ay arasında bir benzerliğin var olduğunu ifade eden Eliade, bir sonraki bölümde su sembolizmini ele almaktadır.

Öz bir ifadeyle suların tüm bilkuvve mevcudiyetlerin bütünü (la totalité des virtualités) sembolize ettiği söylenebilir [...] Ayrılmamışlığın ve bilkuvve mevcudiyetin ilkesi, her kozmik tezahürün temeli, bütün tohumların taşıyıcısı olan sular, bütün biçimlerin kendisinden kaynaklandığı ve bir felaket ya da kendi gerilemeleri sonucunda dönecekleri başlangıçtaki maddeyi sembolize etmektedir. [...]. Suyu dalma, ilk biçimlenmeden önceki ana geri dönüşü, bütünüyle yeniden olmayı, yeni doğuşu sembolize etmektedir; zira suya dalma, biçimlerin eriyerek yok olması ve varoluş öncesindeki ayrışmış hâle yeniden dönmek anlamına gelmektedir.²¹⁴

212 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 111.

213 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 139.

214 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 165.

Bir sonraki bölümde taşlarla ilgili sembolizmi ele alan Eliade'nin bu konudaki görüşleri şu şekildedir:

Maddenin sertliği, sağlamlığı ve dayanıklılığı iptidai insanın dinî bilincinde bir hierofaniyi temsil etmektedir. [...] Her şeyden önce, taş *vardır*. Her zaman olduğu gibi kalmakta ve varlığını sürdürmektedir; daha da önemlisi taş *çarpmaktadır* [...] Kaya, insana beşerî durumunun iğretiliğini aşan bir şeyi, yani mutlak bir varlık tarzını ifşa etmektedir. Taşın dayanıklılığı, hareketsizliği, ölçüleri ve de tuhaf biçimleri beşerî [alana ait] değildir. Bunlar, gözleri kamaştıran, dehşete düşüren, cezbeden ve tehdit eden bir varlığa delalet etmektedir. İnsan, taşın büyüklüğünde ve sertliğinde, biçiminde ya da renginde ait olduğu profan dünyadan *başka* bir dünyaya ait bir gerçeklik ve güç bulmaktadır.²¹⁵

Buraya kadar aktarılan alıntılardan Eliade'nin hierofani ile sembol arasında net bir ayrım yapmaya imkân veren kriterleri açıkça ortaya koymadığı görülmektedir. Sonuç bölümü sayılmazsa kitabın "Sembollerin Yapısı" başlıklı son bölümünde Eliade sembollerle ilgili teorik bilgiler sunmakta ve hierofani ile sembol arasındaki farkın nereden kaynaklandığını bu bölümde izah etmektedir.

Hierofani, dinî tecrübe içinde bir kopukluğu varsaydığı halde (zira şu ya da bu şekilde her zaman kutsalla profan arasında bir *kopukluk* ve birinden diğerine bir geçiş bulunmakta; bu kopuş ve geçiş de dinî hayatın özünü oluşturmaktadır) sembol, insanın kutsallıkla dayanışma içerisinde olmasını sağlamaktadır (ancak insan nadiren farkında olduğu için bu dayanışma belirgin değildir). İnsanların üzerlerinde taşıdıkları muska ya da yeşimtaşı ya da inciler, bunları taşıyanı sürekli olarak bunların temsil ettiği (yani sembolize ettiği) kutsal bölgeye dahil eder; oysa, bu süreklilik, ancak kutsalla profan arasında bir kopukluk olmasını varsayan bir büyüsel-dinî tecrübe aracılığıyla elde edilebilir.²¹⁶

Bu son alıntıda Eliade'nin sembolü hangi yönden hierofaniden farklı gördüğü noktası açıklık kazanmaktadır. Renn-

215 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 189.

216 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 375.

e'nin de belirttiği gibi Eliade sembolü anlayış ve idrakle ilişkilendirirken hierofanide böyle bir bağlantıyı gerekli görmektedir.²¹⁷ Daha açık ifade etmek gerekirse bir nesnenin hierofani olabilmesi için yani kutsal bir değere sahip olabilmesi için bu nesnenin inanan kişi tarafından böyle algılanması ve kabul edilmesi gerekmektedir. Oysa sembol için böyle bir şey söz konusu değildir.

Çünkü bir sembol, idrak edilip edilememe hususuna bağlı değildir. Sembol, her tür bozulmaya rağmen tutarlılığını unutulduktan sonra dahi korumaktadır. Binlerce yıl boyunca anlamını kaybedip daha sonra "yeniden keşfedilen" tarih öncesi simgeler bu duruma tanıklık etmektedir.²¹⁸

Eliade böylece sembolün sadece insanın bilinç düzeyiyle ilgili olmadığını ve tıpkı kutsal gibi insanın bilinçaltı düzeyinde yer aldığını ve böylece de "derin bir yapıya" sahip olduğunu ima etmektedir. Sembol, insanın sadece akli yönüne değil, bütününe hitap ettiği için dinî bir sembol bütünüyle bilinçli olarak kavranmasa da mesajını iletme niteliğini korumaktadır.²¹⁹ Derinlikler Psikolojisinin bildirdiklerine göre anlamı bilinç düzeyinde kavranmasa da sembol, mesajını iletmekte ve işlevini yerine getirmektedir.²²⁰

iii. Psikanalitik Etki

Eliade'nin bu düşüncelerini geliştirmesinde özellikle Freud ve Jung'un Psikanaliz alanında yaptıkları keşifler önemli bir rol oynamıştır. *Traité'*den üç yıl sonra yayımlanan *Images et symboles* adlı kitabının önsözünde sembol ve sembolizm kavramlarının öneminin ortaya konulmasında Psikanaliz akımının büyük bir rol oynadığını belirttikten sonra Eliade, sembollerin görünüm değiştirseler bile insan ruhunun gün-

217 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 49.

218 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 377.

219 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 112.

220 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 311.

deminden kaybolmayarak aynı işlevi yerine getirmeye devam edeceklerini ifade etmektedir.²²¹ "Sembolizm ve Psikanaliz" alt başlığını taşıyan bölümde Eliade, Psikanaliz disiplinin bilinçaltının keşfine atıfta bulunarak sembolizmin bilinçaltıyla ilişkili olduğunu dile getirmektedir.

Sembolik düşünce sadece çocuğa, şaire ya da dengesize mahsus bir alan değildir: Bu [sembolik düşünce], insanın özündedir, onun ayrılmaz bir parçasıdır [elle est consubstantielle à l'être humain]. Bu düşünce, dil ve kavramsal düşünce-den [la raison discursive] önce gelmektedir. Sembol, gerçeğin diğer bütün bilgi araçlarına meydan okuyan en derin bazı yönlerini açığa çıkarmaktadır. İmgeler, semboller ve mitler, ruhun sorumsuz yaratımları değildir; bunlar bir gerekliliğe cevap vermekte ve bir işlevi yerine getirmektedir: varlığın en gizli tarzlarını gözler önüne sermek. Böylece bunları incelemek bize "kısaca insanı" yani henüz tarihî şartlar tarafından meydana getirilmemiş olan insanı tanıma imkânı sunmaktadır. Her tarihî varlık, Tarih öncesi insanlığın büyük bir kısmını kendinde taşımaktadır. [...] hiçbir insanın tarihî olmayan [anhistorique] kısmının 19. yüzyılda sanıldığı gibi hayvanlar âleminde ve de sonuçta "Hayat" içerisinde kaybolmayıp, bilakis yön değiştirerek bunun çok üstüne *yükseldiği* görülmektedir: İnsanın bu tarihî olmayan kısmı, bir madalya misali daha zengin, daha bütün ve âdeta mutlu kılan bir varoluşun hatırasının damgasını taşımaktadır. Örneğin günümüzdeki Batı insanı gibi tarihsel bakımdan şartlanmış bir varlık olan insan [...] çoğu zaman kullandığı imgeler ve semboller aracılığıyla başlangıçtaki insanın cennetvari safhasına yeniden dâhil olmaktadır [...] Tarihselliğinden kaçmakla insan, beşerî bir var-

221 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 19. İsviçre'nin Ascona kentinde yıllık düzenlenen Eranos konferansına Eliade ilk kez 1950 yılının Ağustos ayında katılarak ve burada C. G. Jung, G. van der Leeuw, Louis Massignon vs. gibi kendi alanlarında dünya çapında üne sahip bilim adamlarıyla görüşmüş ve fikir alışverişinde bulunmuştur. Bu görüşmelerden ilham alan Eliade, dinî sembolizmle ilgili daha önce neşrettiği iki makalesini ("Notes sur le symbolisme aquatique", *Zalmoxis* II, 1939 ve "Le Dieu-lieu et le symbolisme des noeuds", *Revue de l'histoire des religions*, 1947-1948) gözden geçirmiş ve Eranos toplantılarında sunduğu bildirileri yeniden yayımlamayı düşünmüştür (Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 159). Uzun bir giriş ve "Sembolizm ve Tarih" başlıklı sonuç bölümlerinin de eklendiği bu eser *Images et Symboles* adıyla 1952 yılında piyasaya çıkmıştır.

lık olma niteliğinden vazgeçip "hayvanlık" içerisinde kaybolmamaktadır; o, "kayıp bir ceñnetin" dilini ve bazen de tecrübesini yeniden kazanmaktadır. Rüyalar, hayaller, özlernlerinin, arzularının, heyecanlarının vs. imgeleri, işte bütün bunlar, tarihsel yönden şartlanmış olan insanoğlunu "tarihî anın" kapalı dünyasından sonsuz derecede daha zengin manevi bir dünyaya taşıyan güçlerdir.²²²

Bu uzun alıntıdan Eliade'nin temel varsayımlarından birinin sembolik düşüncenin tarihsel şartlanmalar sonucunda ortaya çıkan ve dolayısıyla sonradan kazanılmış olan bir nitelik değil, bilakis insanın özünde var olan bir yapı, insanın ayrılmaz bir parçası olduğu şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile sembolik düşüncenin, insanın arızı bir niteliğı değil, zati bir niteliğı olduğu söylenebilir. Çünkü "[...] sembol, mit ve imge, maneyi hayatın özüne ait oldukları için bunlar kamufle olabilir, azalabilir, bozulabilir; fakat asla yok edilmeyecektir."²²³ Tarih dahi arkaik bir sembolizmin yapısını kökten değiştirmeye muktedir değildir. Tarih, sürekli yeni anlamlar katmakta, fakat sembolün yapısını yok etmemektedir.²²⁴ Eliade'nin dinî sembolleri tarih ötesi fenomenler olarak gördüğü açıktır. Sembolleri insan yaratmaz; onlar insana dışarıdan empoze edilmektedir. İnsan bunları hazır bulmakta ve dolayısıyla da semboller insandan önce gelmektedir.²²⁵ Eliade'nin burada kastettiğı semboller elbette *Traité* isimli eserinde ilk sıralarda ele aldığı ve "kozmik semboller" diye nitelendirdiğı gök, güneş, ay, su, taş, toprak sembolleridir. Ancak bu açıklamadan tarih boyunca yeni sembollerin ortaya çıkmadığı anlaşılmamalıdır.

Belirli tarihî durumlara bağı sembollerin bulunmuş olması birçok durumda kuşku götürmez. Örneğin ziraatın keşfinden önce belin, fallus ile tarla işlerinin de cinsi münasebetle özdeşleştirilmiş olamayacağı apaçıktır. Aynı şekilde 7 rakamının

222 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 13-15.

223 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 12.

224 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 118.

225 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 831.

sembolik değeri ve dolayısıyla da 7 dallı Kozmik Ağaç imgesinin Mezopotamya'da 7 kat gökyüzü tasavvurunu doğuran yedi gezegenin keşfinden önce ortaya çıkmış olamaz.²²⁶

Tarihî durumlara bağlı olarak ortaya çıkan sembollerin dinî sembol niteliğini kazanmış olması, bunların bir "Dünyanın" inşa edilmesine katkı sağlamalarından dolayıdır. Ziraatin keşfiyle, hayvanların evcilleştirilmesiyle, krallık sisteminin tesis edilmesiyle ortaya çıkan bu yeni dünyalara kendilerini ifade etme, insanlara kendilerini açma imkânı vermiştir. Nispeten yeni kültür safhalarında ortaya çıkan sembollerin arkaik sembollerle aynı kategoride değerlendirilmesini mümkün kılan, bu sembollerin daha arkaik sembollerle aynı şekilde teşekkül etmiş olmasıdır.²²⁷ Nitekim *Traité* isimli eserinde az önce sayılan sembollerden sonra ele alınan ziraatla ilgili sembolizm ve bundan sonra gelen tapınak ve saray sembolizmi Eliade'nin bu konudaki düşüncesinin sistematığını ortaya koymaktadır. Zira Eliade, adı geçen eserinde evrenin yapısında var olan ve dolayısıyla da insandan ve tarihten bağımsız olan doğal sembolleri arz ettikten sonra bunlarla analogiler kurarak uygarlığın ilerlemesiyle ortaya çıkan sembollerin nasıl bir dinî karakter kazandığını irdelemektedir.

Alman filozof Ernst Cassirer (1874-1945), sembol üretme kapasitesinin ve sembolleri kullanma yetisinin hem geçmişteki hem de günümüzdeki bütün insanlarda bulunan evrensel bir özellik olmasından hareketle insanoğlunun bu yönüne vurgu yaparak insan türünü nitelendirmek üzere *homo symbolicus* kavramını önermiştir.²²⁸ Bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla görüleceği üzere Eliade de din duygusunun ya da daha genel bir tabirle metafizik tasavvurların hem geçmişteki hem de günümüzdeki bütün insanlarda bulunan evrensel bir özellik olmasından hareketle insanoğlunun bu yönünü ön

226 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 306-307.

227 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 308-309.

228 James W. Heisig; "Symbolism", s. 205.

plana çıkarılmış ve bu doğrultuda insan türünü nitelendirmek üzere *homo religiosus* deyimini kullanmıştır. Hem sembolik düşüncenin hem de dinî düşüncenin insanı oluşturan birer yapı (structure)²²⁹ olduğu noktasından hareketle *homo religiosus*un aynı zamanda bir *homo symbolicus* olduğunu kabul eden Eliade, insanın din dünyasını anlayabilmek onun temel karakteristiğinden biri olan sembolik düşünceyi incelemekten geçtiğini ve bu bakımdan da dinî sembolizm incelemesinin bir dinler tarihçisi için son derece önemli ve hatta vazgeçilmez olduğunu düşünmektedir. Zira Eliade'ye göre insanı maymunlar gibi diğer canlılardan ayıran ve dolayısıyla da insanı insan yapan şeylerin başında dinî sembolizm gelmektedir.²³⁰ 1936 yılında yayımlanan "Yeni bir Ay 'Felsefesi' Hakkında"²³¹ başlıklı makalesinde Eliade, analizin değil sembolizmin hâkim olacağı bir döneme girildiğinin işaretlerini gördüğünü ve sembolizm konusunda bir kitap kaleme alma niyetinde olduğunu yazmaktadır.²³² 1937'de kaleme aldığı bir yazıda "mitleri üreten ve kültürleri yaratan sembolün metafizik işlevini" konu edinecek *Symbole, Mythe, Culture* başlıklı bir kitap yazacağından bahseden Eliade'nin²³³ 28 Temmuz 1950 tarihinde hatıra defterine düştüğü notta, bir gün *L'Homme comme symbole* (Bir Sembol Olarak İnsan) adlı bir kitap yazma arzusunda olduğundan söz etmesi de onun sembolizm konusuna verdiği öneme işaret etmektedir.²³⁴

229 Eliade, incelediği mitlerde ve dinî fenomenlerde çok sayıda değişkenin yanında her zaman tekrar eden motifler yani değişmezleri "yapı" diye nitelendirmektedir. Eliade bu yapıların son derece önemli olduğunun altını birçok yerde çizmiştir. Eliade'nin metodolojisi, mit ve din yorumu işte bu yapılar üzerine dayanmaktadır (Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York ve Londra 2002, s. 139).

230 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 223.

231 Mircea Eliade; "Despre o 'filozofie' a lunii", *Revista Fundatiilor Regale* (1936) 3, no. 12, s. 655-660. Bu makale daha sonra Fransızca olarak iki yerde yayımlanmıştır: Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, s. 242-245; Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 7-14.

232 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 8.

233 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 57.

234 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 123-124. Eliade, sözünü ettiği bu iki kitabı da yazamamıştır.

iv. Sembollerin Özellikleri

Eliade'ye göre bir *homo symbolicus* olan insanın tüm eylemleri sembolizm içerdiği için bütün dinî olgular da zorunlu olarak sembolik bir karakter arz etmektedir.

Her dinî eylem ve her kültürel nesnenin tecrübe ötesi bir gerçekliği hedeflediği düşünülürse bundan daha kesin bir şey olamaz. Kült nesnesi hâline gelen ağaca, ağaç olarak değil, hierofani olarak, kutsalın tezahürü olarak tapınılmaktadır. Ayrıca dinî olması bakımından her *dinî* eyleme doğaüstü değerlere ya da varlıklara atıfta bulunduğu için son tahlilde "sembolik" bir anlam yüklenmektedir.

Dolayısıyla dinî bir konuda yürütülen her araştırmanın, dinî bir sembolizmin incelenmesini içerdiği söylenebilir. Fakat Din Biliminde kullanılan yaygın dilde sembol terimini, sembolizmi aşikâr ve açık olan dinî olgulara tahsis etme yönünde bir uzlaşma mevcuttur. Örneğin tekerleğin bir güneş sembolü, kozmogonik yumurtanın farklılaşmadan önceki bütünlüğün sembolü, yılanın da taşla, cinsellikle ya da ölümlle ilgili bir sembol olduğundan söz edilmektedir.²³⁵

Daha önce belirtildiği üzere Eliade, sembol konusundaki teorik düşüncelerini 1958 yılında yazdığı makalede ayrıntılarıyla ortaya koymuştur. Bu yazıda Eliade sembollerin temel nitelikleriyle ilgili şu altı nokta üzerinde durmaktadır:

1. Dinî semboller, *somut tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan bir gerçeklik tarzı ya da bir Dünya yapısını* ortaya koyabilmektedir. Sembolün hangi anlamda beşerî tecrübenin erişemeyeceği bir gerçeklik tarzını ifade ettiğini göstermek bakımından bir örnek verelim: Tecessüm öncesini, kaotik ve bilkuvve mevcut olanı açığa çıkarabilen su sembolizmi. Burada söz konusu olan elbette ki bir rasyonel bilgi değil, düşünmeden önce canlı bilincin [sembolizm vasıtasıyla gerçekliği] bir kavrayışıdır. Dünya, bu tür kavrayışlarla teşekkül etmektedir. [...]

2. İptidailer için semboller, ya gerçek bir şey ya da dünyanın bir yapısıyla ilgili olduğu için daima dinîdir. Oysa ar-

235 Mircea Eliade; *Méplhistophélès et l'androgynie*, s. 292-293.

kaik kültür düzeyinde *gerçek* –yani güçlü, anlamlı, canlı olan– *kutsal* ile eşittir. Diğer taraftan Dünya, Tanrıların veya doğaüstü Varlıkların yarattığı bir şey olduğu için Dünyanın bir yapısını açığa çıkarmak tanrısal eserin bir sırrını ya da “şifreli” bir anlamını ifşa etmek anlamına gelmektedir. Bundan dolayı da arkaik dinî semboller bir ontoloji içermektedir; tabii ki sistematik [düşünce] öncesine ait olan bu ontoloji hem Dünya hem de insan varoluşu üzerine bir hükmün ifadesidir. Bu hüküm kavramlarla ifade edilmemiş ve her zaman kavramlarla ifade edilmeye imkân vermemektedir. [...]

3. Dinî sembolizmin temel bir karakteristiği çokdeğerli olması yani somut tecrübe düzeyinde ilişkileri aşikâr olmayan birçok anlamı aynı anda ifade edebilme kapasitesine sahip olmasıdır. Örneğin Ay sembolizmi, ayın safhaları, zamansal oluşum, sular, bitkilerin büyümesi, kadınlar, ölüm ve yeniden diriliş, insan kaderi, dokumacılık mesleği vs. arasındaki uyumlu tesanüdü açığa vurmaktadır. Son tahlilde Ay sembolizmi çeşitli kozmik gerçeklik düzeyleriyle bazı beşeri varoluş tarzları arasında “mistik” mahiyetteki bir ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Bu ilişkinin ne somut ve doğal tecrübeye ne de eleştirel düşüncede kendini gösterdiğini belirtelim. Bu [ilişki], dünyada “var olmanın” belli bir tarzının sonucudur. [...]

4. Dinî sembolizmin yapısal olarak birbirine bağlı birçok anlamı açığa çıkarma kapasitesinin önemli bir sonucu vardır: Sembol, *heterojen gerçekliklerin bir bütün içine yerleştiği ya da bir “Sisteme” dâhil olduğu bir perspektifi* ortaya koyabilmektedir. Diğer bir ifadeyle dinî sembol, insana Dünyanın belli bir bütünlüğünü keşfetme ve aynı zamanda Dünyanın bütünleyici parçası olarak kendi kaderini ortaya koyma imkânı sunmaktadır. Örneğin ay sembolizmi. Ay sembollerinin farklı anlamlarının hangi bakımdan bir “sistem” oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ay ritmi farklı kategorilerde (kozmozolojik, antropolojik, “manevi”) benzer yapıları açığa çıkarmaktadır: Her seferinde söz konusu olan Zaman ve devrî oluş kanuna tabi olan var olma tarzları yani bizzat yapısında ölüm ve yeniden doğuşu içeren bir “Hayata” yönelik varoluşlardır. Ay sembolizmi sayesinde artık Dünya, heterojen ve birbirinden ayrı gerçekliklerin keyfi bir birlikteliği olarak görünmemektedir. [...]

5. Dinî sembolizmin belki de en önemli –özellikle de daha sonraki felsefi spekülasyonlarda oynayacağı rol yüzünden önemli olan– işlevi, paradoksal durumları ya da başka

türlü ifade edilmesi imkânsız olan mutlak gerçekliğin bazı yapılarını ifade etme kapasitesidir. [...]

6. Son olarak dinî sembolizmin varoluşsal değerinin yani bir sembolün her zaman beşerî varoluşu bağlayan bir durum ya da bir gerçeklikle ilgili olduğu hususunun altını çizmek gerekmektedir. [...] Dinî sembol, gerçeğin bir yapısını ya da varoluşun bir boyutunu açığa çıkarmakla kalmıyor, aynı zamanda beşerî varoluşa bir anlam da katıyor. Bundan dolayıdır ki mutlak gerçeklikle ilgili semboller ile birlikte bunların mesajını deşifre eden insan için varoluşsal ifşalar teşkil etmektedir.

Dinî sembol, beşerî bir durumu kozmolojik bakımdan ve de kozmolojik bir durumu beşerî yönden ifade etmektedir; daha doğrusu dinî sembol, beşerî varoluş yapılarıyla kozmik yapılar arasındaki tesanüdü açığa çıkarmaktadır. İnsan, Kozmos içerisinde kendini “yalnız” hissetmemekte, sembol sayesinde “aşına” hâle gelen bir Dünyaya “açık” hâle gelmektedir.²³⁶

Sembollerin özellikleriyle ilgili bu uzun alıntıda aktarılan noktalar Eliade'nin *Traité d'histoire des religions* ve *Images et symboles* isimli eserlerinde yer alan sembollerle ilgili bilgiler ışığında okunduğunda daha açık hâle geldiği görülmektedir. Öncelikle *Traité* isimli eserinde Eliade'nin *dinî* sıfatıyla fenomen (*phénomène religieux*), olgu (*fait religieux*), olay (*événement religieux*), eylem (*acte/geste religieux*), plan/düzey (*plan/niveau religieux*), sistem (*système religieux*), duygu (*sentiment religieux*), nesne (*objet religieux*), karakter (*caractère religieux*), bütün (*ensemble religieux*), insan (*l'homme religieux*), dil (*langage religieux*) terimlerini sıkça nitelendirdiği halde sembol ya da *sembolizm* kavramlarını dinî sıfatıyla sadece iki yerde (s. 378: *symbolisme magico-religieux*; s. 387: *symboles religieux*) kullanmış olması dikkat çekicidir.

Bu kitabı okuyan ilk etapta sanki Eliade'nin bütün sembolleri *dinî* kategorisi altında değerlendirdiği izlenimine kapılabilir. Oysa yukarıda yer alan ikinci noktada Eliade'nin be-

236 Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgynie*, s. 296-305.

lirttiği husus onun bu konudaki tutumunu izah etmektedir. Eliade, adı geçen eserde arkaik dinlerdeki sembolleri incelediği için ve de arkaik insan için bütün semboller dinî bir nitelik arzettiği varsayımından hareketle sembol kavramını dinî/dinî olmayan ayrımına tabi tutmamıştır.

Ancak sembolizmin yalnızca “manevi” gerçekliklere atıfta bulunduğu yönünde bir inanca kapılmaktan kendimizi alıkoyalım. Arkaik düşünce açısından, “manevi” ile “maddi” [düzey] arasında yapılan böylesine bir ayrımın anlamı yoktur: Her iki düzlem birbirini tamamlayıcıdır.²³⁷

Eliade’nin benimsemiş olduğu fenomenolojik yaklaşımın getirmiş olduğu perspektif bir kez daha kendini göstermektedir. Zira bu yaklaşım gereği Eliade, olaylara inanan perspektifinden bakmaya çalışmakta, konuları bu açıdan değerlendirmektedir. İptidai ya da diğer bir ifadeyle arkaik insanın dünyasında tek çeşit sembol yani dinî sembol bulunduğu için *dinî* niteliğini belirtmeyi Eliade’nin gereksiz gördüğü anlaşılmaktadır. 1937 yılında yazdığı bir yazıda Eliade, bu hususu daha açık bir biçimde dile getirmektedir:

[...] geleneksel kültürlerde yaşayan insanların hareketlerinin çoğunluğu sembolik bir anlam taşımaktaydı. Bu ifade şu şekilde anlaşılmalıdır: Bireyin faaliyetleri en “profan” tezahürleri ve anlarında dahi daimi surette beşer üstü bir gerçekliğe yönelmiş bulunuyordu. Dolayısıyla insanın çoğu zaman bir “bütünlük” olarak sezgi yoluyla hissedilen mutlak bir gerçekliğe –evrensel Hayat, Kozmos– yeniden dâhil olması hedefleniyordu. Bundan dolayı insanın her hareketi, esas etkisi yanında onu başka bir surete sokan “sembolik” bir anlama sahipti.²³⁸

Birinci noktada ele alınan sembolün somut tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan bir şeyi ifşa etme kapasitesini Eliade, beşeri düşüncenin yaratıcı süreçleriyle ilişkilendirmektedir.²³⁹

237 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 233.

238 Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 55-56.

239 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 50.

Sembol, *doğal fenomenler olarak* kozmik ritimlerin yansıması olamaz, çünkü bir sembol her zaman, temsil ettiği kabul edilen kozmik hayatın görünüşünden *daha fazlasını* ifşa etmektedir. Örneğin güneşe ilişkin sembolizm ve mitler bize aynı zamanda Güneşin "geceye ilişkin", "kötü" ve "cenazeye ilişkin" bir yanını da göstermekte ki bu durum güneş fenomenine ilk bakışta *aşikâr* değildir. *Kozmik bir fenomen olarak Güneşte* bir bakıma *negatif* olan, görülmeyen bu yan, güneş *sembolizmini* oluşturan bir unsurdur; bu da sembolün daha başlangıçtan itibaren psişenin bir yaratımı olarak ortaya çıktığını kanıtlamaktadır. Bir sembolün işlevinin tam da başka bilgi araçlarıyla ulaşılmaması mümkün olmayan külli bir gerçekliği ifşa etmek olduğu hatırlanıldığında, bu durum daha da *aşikâr* hâle gelmektedir. Örneğin semboller tarafından bolca ve çok *basitçe* ifade edilen karşıtların birleşmesi, Kozmosun hiçbir yerinde *verili* değildir ve bu ne insanın somut tecrübesi ne de mantıklı düşüncesiyle ulaşılabilir niteliktedir.²⁴⁰

İnsanın ne somut tecrübe düzeyinde ne de akıl yetisiyle ulaşması mümkün olmayan karşıtların birleşmesi (*coincidentia oppositorum*) fenomeni ancak semboller vasıtasıyla ifade edilmektedir.

Üçüncü noktada sembolün aynı anda birçok anlamı ifade edebilme özelliğine sahip olduğu belirtilmektedir. Eliade, sembolü söz ve yazıyla kıyaslayarak bu ikisinin aksine sembolün *sırasıyla* (*successivement*) değil, *aynı anda* (*simultanément*) birçok anlamı ifade edebildiğini söylemektedir. Örneğin Çin folklorunda önemli bir yere sahip olan yeşimtaşı sembolizmi bu niteliktedir. Belirli renkte ve şekilde belirli sayıda yeşimtaşından oluşan bir bileklik, onu taşıyan kızın kuzeyden gelen bir aileye mensup olduğunu, babasının idareci olduğunu, üç kız kardeşe sahip olduğunu, mart ayında nişanlanacağını, falan şiir türünü sevdiğini vs. bildirmektedir.²⁴¹ Bu konuda diğer bir örnek olarak Eliade, ay sembolizmini göstermektedir. Aydınlık-karanlık çifti aynı

240 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 233-234.

241 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 70. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; "Jade...", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, s. 63-64.

anda kozmik gündüz ve geceyi, herhangi bir biçimin ortaya çıkmasını ve kaybolmasını, dünyanın yaratılışını ve yok oluşunu, bilkuvve mevcut olanla zahir olanı vs. sembolize edebilmektedir.²⁴² Dolayısıyla sembol, birçok anlam düzeyinin *sentezini* oluşturmaktadır.²⁴³ Dinî sembollerin çokdeğerli olma niteliğiyle ilgili diğer bir örnek mağralarla ilgilidir. Eliade'ye göre;

Mağara öteki dünyayı temsil ettiği gibi tüm evreni de temsil etmektedir. Mağara sembolizmini ve dinî işlevini algılamamızı sağlayan, onu karanlık –ve dolayısıyla da yeraltında– bir yer olarak doğrudan ve “doğal” olarak değerlendirmemiz değil, kutsallığı kendini “bütüncül” hâle getiren bir yere yani *kendiliğinden bir dünya* oluşturan bir yere girmenin doğurduğu tecrübedir. Ritüel mağarası, bazen karanlık gökyüzünü taklit etmektedir. Başka bir ifadeyle mağara, bir *imago mundi*, miyatür bir Evrendir. Bir mağarada yaşamak mutlaka gölgelerin arasına inmek anlamına gelmez; bu durum aynı zamanda farklı bir dünyada –daha geniş ve birçok varoluş tarzını (tanrılar, şeytanlar, ölülerin ruhları vs.) içerdği için daha karmaşık ve daha geniş ve dolayısıyla da “zenginlikler” ve sayısız bilkuvve mevcudiyetlerle dolu bir dünyada yaşamak anlamına da gelebilmektedir. [...] Ancak dinî sembolizmleri somut, fiziki ifadelerine indirgeyen XIX. yüzyıl bilim adamları tarafından empoze edilen “doğacı” yorumdan sonradır ki mağaraların ve yeraltı tapın mekânlarının kozmik anlamı tek bir değere, yani ölülerin ikametgâhına ve toprağın bereketinin kaynağına indirgenmiştir.²⁴⁴

Eliade'ye göre “nötr” hâle getirilmeden kozmik gerçekliğin çeşitli düzeylerini birleştiren sembolizmde “iptidai” düşüncenin sentetik yapısı mükemmel bir ifade aracı bulmaktadır. Sembolün çok değerli oluşu birçok anlamın birlikte var olmasına imkân vermekte ve aynı zamanda da “farklılığı” ve “heterojenliği” muhafaza etmektedir. Mezopotamya kültürlerin-

242 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 378.

243 Ion P. Culianu; “Mircea Eliade at the Crossroad of Anthropology”, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 27 (1985), s. 125.

244 Mircea Eliade; “Zalmoxis”, *History of Religions*, Vol. 11, No. 3 (1972), s. 264.

de dağ, merkezi yani mutlak gerçekliği sembolize ettiği gibi "öte dünyanın eşiği" anlamını da ifade etmektedir.²⁴⁵

Dördüncü noktada Eliade, sembolün birleştirici işlevine vurgu yapmaktadır. Eliade'ye göre hangi bağlamda olursa olsun sembol, birçok gerçeklik bölgeleri arasındaki temel birliği açığa çıkarmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere sembol, nesneleri profan tecrübe perspektifinden görünenden *başka şeye* dönüştürerek hierofaninin diyalektiğini devam ettirmektedir. Böylece semboller yani aşkın bir gerçekliğin işaretleri hâline gelen nesneler kendi somut sınırlarını iptal ederek münferit parçalar olmaktan kurtulmakta ve bir sisteme dâhil olmaktadır. Dahası bu semboller geçici oluşları ve parçalanmış bir karaktere sahip olmalarına rağmen söz konusu sistemin bütününe temsil etmektedir. Önemli olan bu hususun daha iyi anlaşılabilmesi için Eliade'nin giyim sembolizmiyle ilgili örneğini zikredilebiliriz. Giysi sembolünün belli bir topluluğa ait kişilerin anlayabildiği bir "dil" olduğunu ifade eden Eliade'ye göre bu tür semboller insanı bir yandan kozmosla öte yandan da ait olduğu toplulukla bütünleştirmektedir. Dolayısıyla sembolün bu noktadaki işlevi, kozmos ve toplum içinde insanın "tekillik" hâlini yani onun kendisini çevreleyen bu kozmik ve toplumsal ortamdan tecrit edilmişliğini ortadan kaldırarak onu daha geniş bir birlik olan toplum ve evrenle bütünleşmiş hâle getirmektir.²⁴⁶ "Sembol sayesinde insan, özel durumundan çıkarak genel ve evrensel ile doğru "açılmaktadır".²⁴⁷ "Sembol sayesinde ferdi tecrübe "uyanarak" manevi/ruhani bir eyleme dönüşmektedir. Bir sembolü "Yaşamak" ve onun mesajını uygun biçimde deşifre etmek Ruha doğru bir açılmayı ve sonuçta da evrensel girişini içermektedir."²⁴⁸ 1959-1964 yılları arasında Chicago Üniversitesi'nde Mircea Eliade'nin öğrencisi olan ve onun

245 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, Gallimard, Paris 1991, s. 32-33.

246 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 378-379.

247 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 179.

248 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 305.

Romanya'da kaldığı yıllarda yani 1945'e kadar kaleme aldığı yazıları inceleyen Mac Linscott Ricketts, Eliade'nin sembollerin, insanı sosyal ve kozmik düzeyde bütünleştirme işlevini 1932 yılında fark ettiği görüşündedir. Ricketts'e göre Eliade, hem başkalarının da kendi görüşüne benzer görüşlere sahip olduğunu gördükten hem de Hint sanatı ve düşüncesi uzmanı olan Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947) ve Güney Asya uygarlıkları uzmanı Fransız Paul Mus (1902-1969) gibi araştırmacılardan aldığı kavramlarla ancak 1936 yılının sonlarına doğru insanın Kozmosla bütünleşmesine aracılık eden büyük semboller hakkında yazma "cesaretini" bulmuştur.²⁴⁹

Altıncı noktada Eliade, "kozmetik semboller" diye tabir ettiği yıldızlar, su, mevsimler, bitkiler vs. aracılığıyla insanın hem evrenin yapısını hem de kendisinin dünyada var olma tarzını idrak edebildiğini bildirmektedir. Sembolün bu özelliği sayesinde kozmik gerçeklik düzeyiyle beşerî gerçeklik düzeyi birleşmektedir. Sembolün bu özelliği, dördüncü noktada zikredilen kozmik sistemle birleştirme özelliğine bir bakıma benzemektedir. Ancak burada sembol, insana yalnızca külli bir yapının bir parçası olduğu duygusunu kazandırmakla kalmıyor aynı zamanda beşerî varoluşla kozmik yapılar arasındaki analojiyi ortaya koyuyor ve böylece de insana çeşitli gerçeklik düzeyleri arasında serbestçe gezinebilme imkânı sunuyor. Bu bilinç seviyesine ulaşan insan, artık Kozmos içerisinde kendini "yalnız" hissetmemekte, sembol sayesinde "aşına" olduğu bir Dünyaya "açık" hâle gelmektedir. Somut tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan "aşkın" anlamları sembol açığa çıkarmaktadır. Eliade, sembole açık olan arkaik insanla sembolik düşüncüyü "bilinçaltına gömen" günümüz uygar insanı arasındaki temel farklılıklardan birinin bu husustan kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre "sembol sayesinde arkaik insanın hakiki varoluşu zamanımızın uygar insanı-

249 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 844-845.

250 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 381-382; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 9-10.

nın parçalanmış ve bozulmuş varoluşuna indirgenmemiştir".²⁵⁰ Burada Eliade, sembolik düşünce sayesinde kozmik ve metafizik dünyanın kapılarını açık hâle getiren ve böylece kendisini kozmik yapının bir parçası olarak idrak eden arkaik insanla kendisini maddi dünya içerisine adeta hapsederek kozmik ve metafizik gerçekliklerden tecrit eden çağdaş/modern insanın varoluş tarzlarını karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırma sonucunda elde ettiği bu hüküm, sanki Eliade'nin arkaik düşünceyi modern düşünceden üstün tutuyormuş gibi bir izlenim uyandırmış ve bu yönden de Fransız araştırmacı Daniel Dubuisson gibilerin yönelttiği sert eleştirilere maruz kalmıştır.²⁵¹

Mac Linscott Ricketts'in dikkat çektiği bir hususu burada belirtmekte yarar vardır. Ricketts, Eliade'nin Müslüman olduktan sonra Abdülvahid Yahya adını alan Fransız Hindolog ve düşünür René Guénon (1886-1951), İtalyan filozof Baron Julius Evola (1896/8-1974), Ananda K. Coomaraswamy, ihtida ettikten sonra İsa Nureddin el-Alevi el-Meryemi adını alan Frithjof Schuon (1907-1998) gibi Gelenekselcilerin genel olarak kullandığı "metafizik" kavramı yerine "Kozmik" kavramını tercih ettiğini bildirmektedir. Ricketts'e göre Eliade her ne kadar din bilimi çalışmalarında "metafizik" kavramını kullansa da "Kozmik" kavramını tercih ettiği görülmektedir. Semboller, insanı metafizik bir gerçeklik olan Kozmos içerisine dâhil etmektedir. Bu metafizik gerçeklik, dünyayı aşan mutlaklıktan ziyade insanın kendisiyle birleşmeye çalıştığı bir Birliktir. Kozmos, sadece temaşa ya da soyut bir vaziyette tefekkür edilmeyip, semboller aracılığıyla "somut" bir biçimde tecrübe edilen kutsal bir gerçekliktir. Ricketts'e göre Eliade'nin Gelenekselcilerden ayrıldığı ikinci husus da tam bu noktadadır.²⁵²

251 Bkz. Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science: L'oeuvre de Mircea Eliade*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2005.

252 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 857.

v. Sembolün Mantığı

Traité isimli kitabının 172. alt bölümünü (s. 380-382) bu konuya ayıran Eliade, hem dinî semboller hem de insanın bilincaltının ortaya koyduğu sembollerin her zaman tutarlı ve sistematik olduğu tespitinden hareketle “sembolün mantığı”ndan bahsedilebileceğini ifade etmektedir.²⁵³

Sembol, bize sistematik [düşünce] öncesine ait ontolojiyi yani kavramsal söz hazinesinin henüz oluşmadığı bir dönemin düşüncesinin ifadesini ortaya koymaktadır. Sadece bir örnek vermek gerekirse “oluşum” (*becoming*) terimi gayet geç bir tarihte ve yalnızca bazı yüksek seviyeli kültürlerle ait dillerde –Sanskritçe, Yunanca, Çince– ortaya çıkmıştır. Fakat “oluşum” sembolizmini doğuran imgeler ve mitler ta arkaik kültür düzeyinde görülmektedir. Spiral, dokumacılık, karanlıktan ışığın doğması, ayın safhaları, dalgalar vs. ile ilgili “oluşum” sembolü ve mitidir.²⁵⁴

Burada Eliade, insana ait iki idrak tarzından bahsederek temel öğelerini kavramların oluşturduğu ve akli melekeye dayanan konuşma dili ile yapı taşları semboller tarafından oluşturulan sembolik düşünce arasında net bir ayırım yapmakta ve hatta sembolik düşüncenin rasyonel düşünceden önce oluştuğunu ileri sürmektedir. Böylece Eliade’nin sembolizmi özerk bir bilgi tarzı, bağımsız bir anlama yetisi olarak kabul ettiği açıkça görülmektedir.²⁵⁵ Eliade’ye göre hierofani ve semboller, düşünce öncesine ait *sui generis* (nevi şahsına münhasır) özel bir dil (un langage pré-réflexif) oluşturdukları için bunları anlamak bunlara has özel bir hermenötik aracılığıyla mümkün olacaktır.²⁵⁶ Eliade, kavramsal düşünceyi (la pensée discursive) insanın akli yönüyle ilişkilendirirken sembolik düşünceyi (la pensée symbolique) “insanın muhayyile (l’imagination) diye adlandırılan esas ve daimi yönü” ile ilgi-

253 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 377-378, 380. Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 46.

254 Mircea Eliade; *Symbolism, the Sacred, and the Arts*, edited by Diane Apostolos-Cappadona, The Crossroad Publishing Company, New York 1986, s. 3. Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 54’ten alıntı.

255 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 9-10.

256 Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 555-556.

li görmektedir.²⁵⁷ Güncesinin 2 Ekim 1945 tarihine düştüğü notta Eliade, gerçeklik tarzlarını anlaşılır ve tutarlı bir biçimde ortaya çıkardığı için muhayyilenin bir bilgi aracı olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁸

Yapıları gereği İmgeler *çokdeğerlidir* [multivalentes]. Zihnin, eşyanın gerçekliğini kavramak için İmgeleri kullanıyor olması, bu gerçekliğin çelişkili bir biçimde tezahür etmesi ve dolayısıyla da kavramlarla ifade edilemez oluşundan kaynaklanmaktadır. (İster Doğuya, ister Batıya ait olsun birçok Teoloji ve Metafiziğin İmgeler ve semboller tarafından kolayca ve hatta sıklıkla ifade edilen bir varlık tarzı olan *coincidentia oppositorum* kavramsal olarak ifade etmek için sarf ettikleri boş çabalar bilinmektedir). Dolayısıyla *anlamlarından sadece bir tanesi ya da birçok atıf düzeylerinden sadece bir tanesi* değil, anlamlar demeti olarak İmgenin kendisi *hakikidir*. İmgeyi atıf düzeylerinden tek birine indirgeyerek somut bir terminolojiye aktarmak, onu parçalamaktan beter etmek, onu bilgi aracı olarak yok etmektir.²⁵⁹

Eliade'nin bu konudaki düşüncelerini şekillendirmesinde Psikanaliz akımının etkisini açık bir biçimde görmek mümkündür. 17. ve 18. yüzyıllarda rasyonalistler, deneyciler ve materyalistler tarafından, 19. yüzyılda Aydınlanma filozofları tarafından ve nihayet 20. yüzyılda bilimselciler tarafından "ruh hastalığı" olarak değerlendirilen *muhayyile* kavramını rehabilite eden en başta gelen bilim dallarından biri de Psikanalizdir. Derinlikler Psikolojisi, muhayyilenin, beynin son derece yaratıcı ve ifade edici bağımsız bir işlevi ve çoğu zaman da algılardan, bilinçli kavram ve düşüncelerden daha anlamlı olduğunu ileri sürmüştür.²⁶⁰ Böylece daha önce insanın dışında bulunduğu inanılan şeylerin aslında onun içinde yer aldığı ortaya çıkmıştır.²⁶¹ İşte bu sürecin akabinde,

257 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 22.

258 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 9.

259 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 17-18.

260 Corin Braga; "'Imagination', 'imaginaire', 'imaginal': Three Concepts of Defining Creativity", *JSRI*, No. 16 (Spring 2007), s. 62. 63.

261 Juan Eduardo Cirlot; *A Dictionary of Symbols*, Second Edition, Routledge, Londra 1983, s. xxiv.

yani 20. yüzyılın ortalarında Gaston Bachelard, Mircea Eliade, Charles Mauron, Gilbert Durand vs. gibi bilim adamları *muhayyile* ile ilgili teorilerini ortaya koymuşlardır. Muhayyeli dünyanın fiziki dünya kadar gerçek olduğu inancında olan Eliade,²⁶² her ne kadar Freud'un birçok konuda görüşlerini paylaşmasa ve hatta sert bir dille eleştirse de onun insan bilinçaltını keşfi ve dolayısıyla da sembollerin ve imgelerin kaynaklandığı yer olan muhayyilenin rasyonaliteden bağımsız bir alan oluşturduğunu ve daha da önemlisi muhayyilenin ontolojik bir boyuta sahip olduğunu ortaya koymasından dolayı eserlerinin birçok yerinde minnet duygularını açıkça ifade etmektedir.²⁶³

Eliade'nin incelemelerine bakıldığında *imge* ve *sembol* kavramları arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim *Images et symboles* adlı kitabına böyle bir başlık atması ve bu eserin önsözünde (s. 9-31) *imge* ve *sembol* kavramlarını çoğu kez yan yana kullanması (s. 10, 12, 13, 14, 17, 19) Eliade'nin bu düşüncesinin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak hem Eliade'nin imgelerin nereden kaynaklandığı meselesini anlamsız bulduğu için bu konu üzerinde durmamasından,²⁶⁴ hem de Morny Joy'un belirttiği gibi²⁶⁵ *imge* kavramı hakkındaki görüşlerini sistematik bir biçimde çözümlemediği için *imge* ve *sembol* kavramlarının aynı şeyi mi ifade ettiği, değilse bunlar arasında ne gibi farklılıkların ve/ya benzerliklerin bulunduğunu tespit etme işi araştırmacıya düşmektedir. Örneğin Robert Luyster, sembolün, aynı anda birçok anlam taşıyan bir imge olduğu görüşünü savunmaktadır.²⁶⁶ Ancak aşağıda sunulacak olan çözümleme Eliade'nin kullandığı

262 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 269.

263 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 12; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 12; Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 12-13.

264 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 17.

265 Morny Joy; "Images: Images and Imagination", Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 7, Macmillan, New York 1987, s. 106.

266 Robert Luyster; "The Study of Myth: Two Approaches", *Journal of Bible and Religion*, Vol. 34, No. 3 (July 1966), s. 236.

birçok kavram gibi sembol kavramını da tek bir anlam içerisine hapsetmenin mümkün olmadığını gösterecektir.

Eliade'nin *Images et symboles* adlı kitabının önsözünde yaptığı tanımlamadan hareketle bu problemi çözümlemeye çalışalım. Adı geçen kitapta Eliade, şöyle bir tanımlama yapmaktadır:

Etimolojik olarak "muhayyile" (imagination) [kavramı], "temsil, taklit" [anlamına gelen] *imago* ve "taklit etmek, tekrar etmek" [anlamına gelen] *imitor* [kavramı] ile ilişkilidir. Etimoloji bu kez psikolojik gerçeklikler kadar manevi gerçekliği de yansıtmaktadır. Muhayyile, örnek modelleri — İmgeleri — *taklit* etmekte, onları yeniden üretmekte, güncel hâle getirmekte ve sonsuz biçimde tekrar etmektedir. Hayal gücüne sahip olmak (avoir de l'imagination) demek, dünyayı bir bütün olarak görebilmek demektir; zira kavramsallaştırmaya direnen her şeyi göstermek İmgelerin görevidir ve de bu işe ancak onların gücü yeter. "Hayal gücünden yoksun" (manque d'imagination) insanın talihsizliği ve perişanlığı artık izah edilebilmektedir: O, hayatın ve kendi ruhunun derin gerçekliğinden kopmuştur.²⁶⁷

Eliade'nin bu pasajda açıkça *imge* kavramını, *örnek model* (modèle exemplaire) kavramı ile özdeşleştirdiğini görmekteyiz. Oysa ileriki bölümlerde ayrıntılarıyla görüleceği üzere *örnek model* kavramını ifade etmek için Eliade *arketip* terimini de kullanmaktadır. Dolayısıyla bu noktada Eliade'nin *imge* ile *arketipi* aynı şey olarak düşündüğü öne sürülebilir. Nitekim güncesine 30 Eylül 1951 tarihinde düştüğü notta Eliade, imgelerin ve arketiplerin insanda bulunan tarih dışı, bireyüstü ve "ebedi" şeyler olduğunu ima etmektedir.²⁶⁸ Arketip konusu ileride ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Ancak bu noktada daha önce belirttiğimiz gibi her ne kadar Eliade bu konuda da teorisini sistematik olarak ortaya koymamış olsa bile onun muhayille teorisinin Platonik gelenek içerisinde yer aldığı açıkça görülmektedir.

²⁶⁷ Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 23-24.

²⁶⁸ Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 158-159.

Platon'un idealar ya da biçimler (Yunanca: *eidos*) teorisine göre insanların algıladıkları dünya aslında gerçek dünya olmayıp gerçek dünyanın bir gölgesi, bir imgesiydi. Platon, bir mağaranın içinde zincire vurulmuş mahkûmlar örneğini verir. Bu mağara, insanların içerisinde yaşadıkları algılanabilir dünyayı, mahkûmlar ise insanları temsil etmektedir. Mağaranın duvarlarından yankılanan sesleri mahkûmlar, gölgelerin sesleri olarak algırlarlar. Platon'a göre tam bir yanılsama içerisinde olan bu insanlar, sadece bir imgenin gölgesinden ibaret olan şeyleri gerçek sanmaktadırlar. İnsan, dünyayı gerçekte olduğu gibi bildiğini zannetmektedir. Fakat o, sadece dünyanın zahiri yönünü idrak etmektedir. Algılanabilir dünyayı imgenin gölgesinden ibaret gören Platon, Cobin Braga'nın ifadesiyle imgeyi kopyanın kopyası olarak görmektedir.²⁶⁹ Platon, bir yanılsamadan ibaret olan bu dünyanın karşısına gerçek dünyayı temsil eden idealar dünyasını getirmektedir. Algılanabilir dünyadaki şeylerin, maddî olmayan, değişmeyen ezeli-ebedî modeli yani arketipi, idealar dünyasında yer almaktadır. Dolayısıyla Platon'a göre idealar, dünyanın arketipidir. Ricketts, Platon felsefesinden esinlenerek arketip kavramını sembolün orijinal biçimi anlamında kullanan Coomaraswamy'den alan Eliade'nin bu kavramı 1938 yılından itibaren sembollerle ilgili incelemelerinde sık sık kullandığını ifade etmektedir.²⁷⁰

Platon'un bu görüşlerini benimsediği için Eliade, idealist olarak değerlendirilmiştir. Hatta Douglas Allen gibi bir takım araştırmacılar, materyalizme karşı sık sık eleştiriler yöneltmesinden dolayı Eliade'yi metafizik bir idealist olarak görmektedir.²⁷¹

Şimdilik bu konuyu bir kenara bırakıp imge ile sembol arasındaki ilişkiye tekrar dönelim. Eliade, imgelerin tarih öte-

269 Corin Braga; "'Imagination', 'imaginaire', 'imaginal': Three concepts of defining creativity", s. 64.

270 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 853.

271 Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 131.

si bir dünyaya doğru menfezler (ouvertures) oluşturduğunu ifade etmektedir.²⁷² Başka bir yerde Eliade, sembolik düşünce-
nin, somut gerçekliği parçalayarak Evrene doğru menfez-
ler açtığını ve böylece sembolik nesneyi "açık bir dünya"ya
dâhil ettiğini dile getirmektedir.²⁷³ Dünyaya açılan bu men-
fezler, dindar insana Dünyayı tanıyarak kendini tanıma im-
kânı sağlamaktadır. Eliade'ye göre bu bilgi dinî olduğu için
ve varlığa atıfta bulunduğu için değerlidir.²⁷⁴ Eliade, "açık"
bir dünya ifadesinden neyi kastettiğini *Aspects du mythe* adlı
kitabında şöyle açıklamaktadır:

Dünya insana "konuşuyor" ve bu dili anlamak için mitle-
ri bilmek ve sembolleri deşifre etmek yeterlidir. Mitler ve Ay
sembolleri sayesinde insan, zaman, doğum, ölüm ve yeniden
diriliş, cinsellik, verimlilik, yağmur, bitkiler vs. arasındaki iliş-
kiyi kavramaktadır. Dünya böylece tesadüfen birlikte ortaya
atılmış nesnelerden oluşan yoğun bir kütle değil, uyumlu,
canlı ve anlamlı bir kozmostur. Son tahlilde Dünya bir dil ola-
rak kendini göstermektedir. Kendine has varlık tarzıyla, yapı-
ları ve ritimleri aracılığıyla insana konuşmaktadır.²⁷⁵

Başka bir dünyaya ait varlıkların ve güçlerin izlerini taşı-
dığı için bu dünya, "açık" olma niteliğine sahiptir.²⁷⁶ Bu açık-
lığı idrak etmek evrendeki sembollerin okunabilmesine ya da
Eliade'nin tabiriyle bunların deşifre edilebilmesine bağlıdır.
Tıpkı kutsalı idrak eden *homo religiosus*un karşısına bu yeti-
den yoksun olan profan insanı getirdiği gibi Eliade, sembolik
düşünceyi canlı tutan insanın karşısına modern insanı getir-
mektedir.²⁷⁷ Daha önce de belirtildiği üzere sembolik düşün-
ceye sahip olan insan *homo religiosus*ur. Dolayısıyla Eliade'ye
göre modern insan, diğer bir ifadeyle profan insan, sadece ho-

272 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 230.

273 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 234-235.

274 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 141-142.

275 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 176-177; Mircea Eliade; *Méplhistophélès et l'androgynie*, s. 296.

276 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 177.

277 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 120-121.

*mo religiosus*un değil, aynı zamanda *homo symbolicus*un da karşıtıdır. Modern bilincin aksine sembolik düşünceye göre dünya “açıktır”, yani bir nesne hiçbir zaman sadece kendisi değil, maddi varlığını aşan başka bir şeyin de işaretidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus daha vardır. *Homo symbolicus* modern insanın karşıtı olarak göstermekle Eliade, modern insanın sembolik düşünceden yoksun olduğunu savunmamaktadır. Bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi modern insan nasıl ki insan bilincinin bir yapısı olan kutsallıktan sıyrılamıyorsa, aynı şekilde sembolik düşünceden de kendini soyutlaması mümkün değildir. Yine profan insan/*homo religiosus* dikotomisinde olduğu gibi modern insan/*homo symbolicus* dikotomisindeki farklılığın da bilinç düzeyinde olduğu anlaşılmaktadır.

Tıpkı kutsalı algılayamayan profan insan gibi modern insan da Kozmosun dilini anlamamakta, sembolleri görememekte ve onları deşifre edememektedir. Güncesinin 24 Kasım 1945 tarihine düştüğü not, Eliade’nin bu konudaki düşüncesini aydınlatmaktadır:

Lupasco, [bir tabloda] başkalarına görünmez olan şeyleri ve sembolleri “gördüğümü” söylüyor ve o tabloyu bu kadar çok sevmeme hayret ediyor. Bu sembolleri görüyorsam, onlar burada mevcut oldukları için diye cevap veriyorum. Bir başkası bunları görmüyorsa, onlar burada olmadıkları için değil düpedüz o bunları göremediği içindir.²⁷⁸

Sembollerin temel özellikleri ile ilgili altıncı noktada belirtildiği üzere nihai gerçekliğe işaret eden semboller ancak bunların mesajını deşifre eden insan için varoluşsal ifşalar oluşturarak insan hayatına bir anlam katmaktadır. Diğer bir ifadeyle aşkın boyuta açılan pencereler, insanın sembollerin mesajını idrak etmesiyle mümkün olmaktadır.

Eliade’ye göre bu sembolizmin bir tapınak, bir ev, insan bedeni ya da evren gibi her tür “Kozmos”un üst tarafında bir

menfez olarak neden bulunduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Zira menfez, bir varlık tarzından diğerine, bir varoluşsal durumdan diğerine geçişi mümkün kılmaktadır.²⁷⁹

Eliade'nin imge kavramını hangi anlam(lar)da kullandığını iyi kavramak için onun *Images et symboles* adlı eserinde geçen imge teriminin analizinin bu kavramın semantik alanının belirlenmesinde yararlı olacağını düşünüyoruz. Eliade, adı geçen eserinde imge kavramını şu ifadeler içerisinde kullanmaktadır:

l'Image de ce "paradis océanien" (s. 12) ("okyanus cenneti" imgesi); les images paradisiaques refoulées par le positivisme et le scientisme (s. 13) (pozitivizmin ve bilimciliğin geri plana ittiği cennet imgeleri); l'Image de la Mère (s. 16, 17) (Anne İmgesi); ces images de la "nostalgie du paradis" (p. 20) (bu "cennet özlemi" imgeleri); l'image du Paradis Perdu (s. 20) (Kayıp Cennet imgesi); l'image de l'Homme parfait (s. 21) (Mükemmel insan imgesi); l'image de trois niveaux cosmiques (s. 51) (üç kozmik düzey imgesi); l'image des trois régions cosmiques (s. 52) (üç kozmik bölge imgesi); une image archaïque (s. 52) (arkaik bir imge); la Montagne Cosmique (s. 53) (Kozmik Dağ), l'Arbre du Monde et le Pilier central qui soutient les niveaux cosmiques (s. 53) (arkaik bir imge: Kozmik Dağ, Dünya Ağacı ve kozmik düzeyleri ayakta tutan merkezi Direk); une image symbolique du Cosmos (s. 54) (Kozmosun sembolik bir imgesi); l'image d'un escalier (s. 64) (bir merdiven imgesi); l'image de cette éternelle naissance et mort de la lune (s. 94) (ayın bu sonsuz doğuş ve ölümü imgesi); l'image archétypale de l'éternelle naissance (s. 94) (ebedi yeniden doğuşun arketipik imgesi); les images mythiques des cycles cosmiques (s. 95) (kozmetik devrelerin mitik imgeleri); une image sensible de la transcendance (s. 97) (aşkınlığın algılanabilir bir imgesi); cette image mythique : le zénith (s. 98) (şu mitik imge: zenit); cette image de transcender l'espace et le temps (s. 100) (şu mekân ve zamanı aşma imgesi); une autre image qui unit d'une manière heureuse le symbolisme de l'espace à celui du temps (100) (mekân ve zaman sembolizmini mutlu bir biçimde birleştiren

279 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 153.

başka bir imge); *image de la durée cyclique* (s. 102) (dairesel süre imgesi), *l'image bouddhique de l'œuf brisé* (s. 102) (Budizmdeki kırık yumurta imgesi); 1) *les images qui indiquent l'abolition du temps et partant, l'illumination, par une rupture des niveaux* (l' "Œuf brisé", l'Eclair, les Sept Pas du Bouddha, etc.); 2) *celles qui expriment une situation inconcevable* (l'immobilité du Soleil au zénith, la stabilité du flux des états de conscience, l'arrêt complet de la respiration dans la pratique Yoga, etc.), et, enfin, 3) *l'image contradictoire du "moment favorable", fragment temporel transfiguré en "instant de l'illumination"* (s. 107) (1) düzey kırılması ("kırılan Yumurta", Şimşek, Buda'nın Yedi Adımı vs.) aracılığıyla zamanın yok oluşunu ve dolayısıyla da aydınlanmaya işaret eden imgeler; 2) hayal edilmesi güç bir durumu (Güneşin zenitte sabit kalması, bilincin akış hallerinin durgunlaşması, Yoga pratiğinde nefesin tamamen durması vs.) ifade eden imgeler ve nihayet 3) "aydınlık anına" dönüştürülmüş bir zaman dilimi olan "uygun an"ın çelişkili imgesi; ces images mythiques (s. 109) (bu mitik imgeler); *l'image du "moment favorable"* (s. 110) ("uygun an" imgesi); *les images des situations contradictoires* (s. 110) (karşıt durum imgeleri); *l'image mythique de l'œuf dont la coquille est brisée par le Bouddha* (s. 115) (kabuğu Buda tarafından kırılan mitik yumurta imgesi); *les images archétypales* (s. 193) (arketipik imgeler); *l'image exemplaire de toute création est l'Ile qui soudainement se "manifeste" au milieu de flots* (s. 199) (her yaratılışın örnek imgesi, suların ortasında aniden "tezahür eden" Ada imgesidir); *l'image du Christ descendant dans le Jourdain lors de son baptême* (s. 203) (vaftizi esnasında Ürdün nehrine inen İsa Mesih imgesi); *image archétypale du Temps* (s. 208) (arketipik Zaman imgesi); *une image paradisiaque* (s. 208) (cennet imgesi), *l'image de la Croix - Arbre du Monde* (s. 214) (Dünya Ağacı olan Haç imgesi); *une image archaïque de la rénovation cyclique* (s. 216) (dairesel yenilenme arkaik imgesi), *le serpent est une des Images de la Nuit et de la vie larvaire, souterraine* (s. 216) (yılan, Gecenin ve yer altı dünyasının İmgelerinden biridir); *une Image d'élévation* (s. 219) (yükseklik İmgesi); *l'Image de la Femme* (s. 229) (Kadın İmgesi).

Eliade'nin *image* (imge) kavramına yüklediği anlamları çözümlmek ve şekil, resim, suret, tasvir, görüntü, timsal, hayal, tasavvur veya imge şeklinde dilimize çevrilebilen *image* kavramına daha derinden nüfuz edebilmek için yine etimolojik verilere müracaat etmemiz gerekecektir. Fransızca sözlüklerde *image* teriminin karşılığı olarak şu anlamlara yer verilmektedir:

—Heykel, resim, fotoğraf vs. aracılığıyla bir kişinin veya bir nesnenin betimlenmesi, tasvir edilmesi (resim, şekil, tasvir, portre, heykel, fotoğraf).

—Benzerlik veya analojiden dolayı farklı mahiyetteki maddi ya da soyut bir varlığı temsil eden şey (amblem, işaret, sembol, remiz).

—Soyut ya da görünmeyen bir varlığın algılanabilir hâle gelmesi, tezahür etmesi.

—Daha önce vuku bulan bir algı ya da izlenimin bunları meydana getiren nesne olmaksızın zihinde yeniden meydana gelmesi.²⁸⁰ Türkçe'deki *göz önüne getirme*, hayal *etme*, zihinde *canlandırma* deyimleri bu son anlama işaret etmektedir.²⁸¹

Görüldüğü üzere semantik alanı son derece geniş olan *image* terimi bir taraftan somut şeyler (resim, şekil, tasvir, portre, heykel, fotoğraf) için kullanılırken diğer taraftan da soyut bir varlığı temsil eden şeyler (amblem, işaret, sembol, remiz) için kullanılmaktadır. *Image*, bir taraftan fiziki/maddi bir niteliğe sahip (resim, şekil, tasvir, boya, portre, heykel, fotoğraf vb. gibi) nesneler için kullanılırken diğer taraftan da zihinsel boyutla sınırlı gerçeklikleri (hayal gibi) ifade edebilmektedir. Bazen de *image* terimi doğrudan sembol ve işaret kelimeriyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla çok anlamlı olan bu kelimenin Eliade'nin din bilimi yazılarında tek anlamda kullanılmış olması düşünülemez. Nitekim

280 Örneğin bkz. *Dictionnaire de la langue française*, Hachette, Paris 1993, s. 560; *Le Petit Robert*, s. 960.

281 Nitekim *Türkçe Sözlük* de imgenin bu anlamına işaret etmektedir. Bkz. "İmge", *Türkçe Sözlük*, s. 962.

Eliade'nin *Images et symboles* adlı eserinde yer alan yukarıdaki örneklere tekrar dönülecek olursa bu durum net bir biçimde görülecektir. Özellikle Cennet ile ilgili imgelerin *hayal* anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Cennet, geçmişte yaşanılmış bir tecrübenin hatırası olarak düşünülmekte ve ona yeniden kavuşmak istenilmektedir. Bunun dışında insanın aşkın boyuta geçişini ifade eden imgeler de *hayal* kategorisi altında değerlendirilebilir. Cennet imgeleri gibi zihinde tasarlanan, canlandırılan ve gerçekleşmesi özlenen şeyleri ifade eden bütün imgeleri bu şekilde değerlendirmek mümkündür. Eliade, imge kavramını benzerlik veya analogiden dolayı farklı mahiyetteki maddi ya da soyut bir varlığı temsil eden şey, yani sembol anlamında da kullanmaktadır.²⁸² İmge terimi, bir şeyin zihinde şekillendirilmesi, *zihinde canlandırma* anlamında kullandığımız *tasavvur* anlamını da içerebilmektedir. Bunların dışında yukarıda belirtildiği gibi Eliade, *imge* kavramını *arketip* anlamında da kullanmaktadır.

282 İmge kavramının sembolik yönünün daha iyi anlaşılabilmesi için Özcan Yüksek'in verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Yüksek'e göre "Türkler, derisi parçalanmadan çıkarılan atlarını birer im ya da simge hâlinde yaşatmak amacıyla içine saman doldurup saklardı. İçi saman dolu hayvana, 'kipi' derlerdi. Bugünkü dille söyler isek eğer, 'gibi'. [...] Gerçek, canlı attır; 'gibi' ise içi samanla dolu ölü at." (Özcan Yüksek; "İmge İmparatorluğu", <http://www.kesfetmekicinbak.com/atlasdan/atlasname/01034/>, 27.11.2007).

**Tablo 1.2. Eliade'nin Din Bilimi Çalışmalarında
İmge Teriminin Semantik Alanı**

<i>Image</i> teriminin ifade ettiği anlam	Örnekler
Tasvir	l'image du Christ descendant dans le Jourdain lors de son baptême (vaftizi esnasında Ürdün nehrine inen İsa Mesih imgesi);
Hayal	l'Image de ce "paradis océanien" ("okyanus cenneti" imgesi); les images paradisiaques refoulées par le positivisme et le scientisme (pozitivizmin ve bilimciliğin geri plana ittiği cennet imgeleri); ces images de la "nostalgie du paradis" (bu "cennet özlemi" imgeleri); l'image du Paradis Perdu (Kayıp Cennet imgesi); une image paradisiaque (cennet imgesi); cette image de transcender l'espace et le temps (şu mekân ve zamanı aşma imgesi); l'image de l'Homme parfait (Mükemmel insan imgesi);
Sembol	l'image de la Croix - Arbre du Monde (Dünya Ağacı olan Haç imgesi); une image archaïque de la rénovation cyclique (daireysel yenilenme arkaik imgesi); le serpent est une des Images de la Nuit et de la vie larvaire, souterraine (yılan, Gecenin ve yeraltı dünyasının imgelerinden biridir); une Image d'élévation (yükseklik imgesi); (üç kozmik bölge imgesi); une image archaïque; la Montagne Cosmique, l'Arbre du Monde et le Pilier central qui soutient les niveaux cosmiques (arkaik bir imge: Kozmik Dağ, Dünya Ağacı ve kozmik düzeyleri ayakta tutan merkezi Direk); une image symbolique du Cosmos (Kozmosun sembolik imgesi); l'image d'un escalier (merdiven imgesi); l'image d'un escalier (merdiven imgesi); une image sensible de la transcendance (aşkınlığın algılanabilir imgesi); l'Image de la Mère (Anne İmgesi); l'Image de la Femme (Kadın İmgesi); l'image de cette éternelle naissance et mort de la lune (ayın bu sonsuz doğuş ve ölümü imgesi); l'image bouddhique de l'œuf brisé (Budizmdeki kırık yumurta imgesi); 1) les images qui indiquent l'abolition du temps et partant, l'illumination, par une rupture des niveaux (l' "Œuf brisé", l'Eclair, les Sept Pas du Bouddha, etc.); 2) celles qui expriment une situation inconcevable (l'immobilité

	du Soleil au zénith, la stabilité du flux des états de conscience, l'arrêt complet de la respiration dans la pratique Yoga, etc.), et, enfin, 3) l'image contradictoire du "moment favorable", fragment temporel transfiguré en "instant de l'illumination" (1) düzey kırılması ("kırılan Yumurta", Şimşek, Buda'nın Yedi Adımı vs.) aracılığıyla zamanın yok oluşunu ve dolayısıyla da aydınlanmaya işaret eden imgeler; 2) hayal edilmesi güç bir durumu (Güneşin zenitte sabit kalması, bilincin akış hallerinin durgunlaşması, Yoga pratiğinde nefesin tamamen durması vs.) ifade eden imgeler ve nihayet 3) "aydınlık anına" dönüştürülmüş bir zaman dilimi olan "uygun an"ın çelişkili imgesi; l'image du "moment favorable" ("uygun an" imgesi); les images des situations contradictoires (karşıt durum imgeleri); l'image mythique de l'œuf dont la coquille est brisée par le Bouddha (kabuğu Buda tarafından kırılan mitik yumurta imgesi);
Tasavvur	l'image de trois niveaux cosmiques (üç kozmik düzey imgesi); l'image des trois régions cosmiques; image de la durée cyclique (dairesel süre imgesi); une autre image qui unit d'une manière heureuse le symbolisme de l'espace à celui du temps (mekân ve zaman sembolizmini mutlu bir biçimde birleştiren başka bir imge);
Arketip	les images archétypales (arketipik imgeler); l'image exemplaire de toute création est l'Ile qui soudainement se "manifeste" au milieu de flots (her yaratılışın örnek imgesi, suların ortasında aniden "tezahür eden" Ada imgesidir); l'image archétypale de l'éternelle naissance (ebedi yeniden doğuşun arketipik imgesi); les images mythiques des cycles cosmiques (kozmik devrelerin mitik imgeleri); image archétypale du Temps (arketipik Zaman imgesi); cette image mythique : le zénith (şu mitik imge: zenit); ces images mythiques (bu mitik imgeler).

Yukarıdaki tabloya bakıldığında, Eliade'nin imge terimini çoğu kez sembol anlamında kullandığı sonucu çıkmaktadır. Ancak bu iki kavramın örtüştüğü benzer yönler bulunsa da bu ikisi arasındaki farklılığın da gözardı edilmemesi gerekir. Aynı şekilde bu iki kavramın kendileri dışındaki bir gerçek-

liği çağrıştırmaları ve ona işaret etmelerinden hareketle bunları işaret kavramıyla karıştırmamak gerekmektedir.

Dinmodern insan sembolleri işaretlerden ve sembol kategorisi altında değerlendirilen diğer sembollerden ayıran temel unsurun imge kavramından kaynaklandığı görülmektedir. Stephen J. Reno'nun belirttiği²⁸³ gibi her ne kadar sembol ve işaret arasında net bir ayırım yapmak kolay olmasa da dinî sembollerin temsil ettiği şeylerin ya somut kavramlardan oluştuğu ya da maddi alanda karşılıkları bulunmadığı (Tanrı/lar, melek, şeytan, cennet, cehennem vb. gibi) söylenebilir. O halde zaman ve mekân bakımından sınırlandırılmış, tarih ve kültür tarafından şartlandırılmış fani bir varlık olan insanın bu beşer üstü, doğaüstü, aşkın varlık âlemiyle iletişim kurması, bunlara ulaşması ve bunları idrak etmesi nasıl mümkün olacaktır? Eliade'ye göre kozmik alanı beşerî alanla buluşturma işlevini dinî semboller gerçekleştirmektedir. Ancak sembol, temsil ettiği gerçekliğin doğrudan kendisini yansıtmaktan ziyade onun imgesini yansıtmaktadır. Böylece dinî sembolizmde imge, sembol ile sembolize edilen şey arasında köprü işlevi görmektedir. "Pozitivistlerin sonuncusu"²⁸⁴ diye nitelendirdiği ve Turcanu'nun ifadesiyle "hiçbir zaman sevmeyi"²⁸⁵ Freud'un "saf cinsellik" üzerine temellendirdiği teoriyi eleştirisinde Eliade'nin temel argümanı Freud'un her ne kadar bilinçaltını keşfetmiş olsa da imgeleri es geçtiği yönündedir. Eliade'nin "Otuz ya da kırk yıldır din konusunda ki tezlerinin geçersizliğini göstermeye çalıştığım"²⁸⁶ dediği Freud da 19. yüzyıldaki birçok bilim adamı gibi dinî semboller somut, fiziki ifadelerine indirgemıştır.²⁸⁷ Eliade'nin bu eleştirisi, imge konusunda gayet somut bir örnek sunarak bu konunun anlaşılmasında son derece önemli bir yere sahiptir.

283 Stephen J. Reno; "Religious Symbolism: A Plea for a Comparative Approach", *Folklore*, Vol. 88, No. 1 (1977), s. 77.

284 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 15.

285 Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, s. 203.

286 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 187.

287 Mircea Eliade; "Zalmoxis", s. 264.

Bilindiği gibi *Totem ve Tabu* adlı kitabında Freud'un ortaya attığı teoriye göre erkek çocuğu, babasını kıskanmakta ve annesine sahip olabilmek için bilinçaltında babasının ölmesini istemektedir. Yunan mitolojisinde Oedipus'un babasını öldürerek annesiyle evlenmesi mitinden hareketle Freud bu teorisine *Oedipus kompleksi* adını vermiştir.²⁸⁸ Eliade, Freud'un çocuğun annesine karşı duyduğu arzunun nedenini analiz ederken yanıldığı kanaatindedir. Çünkü "Hakiki olan Freud'un ima ettiği gibi hâlihazırdaki annenin kendisi değil, Anne İmgesidir. Gerçekliğini ve aynı anda hem kozmolojik hem antropolojik hem de psikolojik işlevlerini açığa çıkaran –açığa çıkarabilen sadece– Anne İmgesidir."²⁸⁹

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Eliade, Freud'un zannettiği gibi çocuğun arzuladığı şeyin somut bir anne değil, anne imgesi yani annelik olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Eliade, çocuğun arzuladığı şeyin, aslında beşeri bir varlık olan annesi değil, onun imgesi olduğu görüşündedir. Peki, ama bu Anne İmgesi neden ibarettir? Anne imgesini arzulamak ne anlama gelmektedir? Eliade'ye göre bu arzu;

[...] ister kozmolojik, ister antropolojik olsun mümkün olan bütün çeşitliliğiyle birlikte henüz "şekil almamış" canlı Maddenin büyük mutluluğuna yeniden dâhil olma arzusu, "Madde"nin "Ruh" üzerindeki çekiciliği, başlangıçtaki vahdet özlemi ve dolayısıyla da karşıtlıkları, kutupları vs. ortadan kaldırma arzusudur.²⁹⁰

Buna rağmen, Eliade, anne imgesinin değil de bizzat annenin kendisinin arzulandığı durumların olabileceğini kabul etmektedir. Bu durum, Eliade'ye göre imgenin "düşüş"nden yani somut düzleme indirgenmesinden kaynaklanmaktadır ve sembolün bu şekilde cismanileştirilmesi de psi-

288 Sigmund Freud; *The Origins of Religion: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and other works*, Penguin Books, Londra 1990, s. 189-190; 192.

289 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 16.

290 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 17.

şik bir krizin işaretidir.²⁹¹ Dolayısıyla Freud, nevrotik bir durumu alıp insan psişesinin genel bir prensibi konumuna yükseletmiştir. Başka bir tabirle Freud, istisnayı genel kural hâline getirmeye çalışmıştır. Eliade'ye göre Freud'un bu konudaki yanılışı materyalizme dayandığı için ister istemez indirgemeci olan yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Eliade'nin Freud'a yönelttiği eleştirileri ikinci bölümde ayrıntılarıyla ele alacağımız için bu konuyu burada noktalayıp hem din bilimi incelemelerinin konusu/nesnesi hem de dinî tecrübenin öznesi olan *homo religiosus* yani inanan bir varlık olarak insan konusuna geçmek istiyoruz.

B. HOMO RELIGIOSUS

Klasik Yunan filozofları Platon ve Aristo'dan sonra birçok Batılı düşünür tarafından insanın "düşünen bir hayvan" olduğu yönünde çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür.²⁹² Bunlara göre insanı diğer canlılardan ve özellikle de hayvanlardan üstün/farklı kılan özellik, onun akıl sahibi olmasıydı. Bu filozoflar, insanların gayri akli/irrasyonel yöndeki tutum ve davranışlarının "hayvani dürtüler"den kaynaklandığını savunuyorlardı. Aydınlanma çağında rasyonalist düşüncenin bilim dünyasına hâkim olmasıyla birlikte bu tür düşüncelerin yaygınlık kazanarak o dönemin bilimsel çalışmalarına da yansılığı görülmektedir.

291 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 18.

292 Bkz. Chan-fai Cheung; "Human Nature and Human Existence - On the Problem of the Distinction Between Man and Animal", *New Asia Academic Bulletin*, Volume 17 (2001), s. 366; Thierry Gontier; *De l'homme à l'animal*. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux, J. Vrin, Paris 1998, s. 15. Jean Jacques Rousseau insanı "animal doué de raison" (akıl sahibi bir hayvan) (Jean Jacques Rousseau; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755, s. LXI) olarak tanımlamakta ve "tefekür eden insanın bozulmuş bir hayvan" (l'homme qui médite est un animal dépravé) (s. 22) olduğunu savunmaktadır. Emile Durkheim ise, insanın düşünen bir hayvan olduğu yönündeki tanımlamadan hareketle insanın "toplumsal bir hayvan" olduğu görüşünü ileri sürmektedir (Emile Durkheim; *De la division du travail social*, 2e édition, Quadrige/PUF, Paris 1991, s. 339).

19. yüzyılda Tylor, Müller ve Frazer vs. gibi Din Bilimi alanında faaliyet gösteren bilim adamları da rasyonel düşünceyi yegâne kriter olarak kabul edip evrimci yaklaşımı din alanına uygulayarak dinin insanlığın rasyonel düşünceye sahip olmadan önceki safhasını, dolayısıyla da insanlık tarihinin geçici bir aşamasını oluşturduğunu savunmuşlardır.

20. yüzyıla gelince insanın düşünen bir hayvan olduğu yönündeki bu görüşe çeşitli çevrelerden itirazlar yöneltmeye başlamıştır. Birinci Dünya Savaşı ve Eliade'nin "modern dünyanın en feci tarihî krizi"²⁹³ diye tanımladığı İkinci Dünya Savaşı'nın milyonlarca insanın ölümüne neden olması, insanlığın geleceğini tehdit eden nükleer silahların icat edilmesi, doğal çevreye zarar veren ve istismar eden, yoksulluğun ve şiddetin çok daha geniş boyutlara taşınmasına imkân veren çeşitli teknolojilerin geliştirilmesi sonucunda ortaya çıkan tablo karşısında insanın ne derece rasyonel davrandığı konusunda ciddi şekilde kuşku duyulmaya başlanmıştır.

Diğer taraftan Derinlikler Psikolojisi, insan tutum ve davranışlarının meydana gelmesinde yalnızca aklın belirleyici bir rol oynamadığını ve bilinçaltında yatan arzu ve ihtiyaçların da bu konudaki belirleyiciliğinin önemine vurgu yapmıştır. İnsandaki duygu, hayal ve tasavvurlara vurgu yapan Varoluşçuluk ve Fenomenoloji, geleneksel felsefenin düşünceyi ön planda tutan ana çizgisinden ayrılmıştır. Feminizm, Postmodernizm ve Dekonstrüksiyonizm gibi akımlar, hâkimiyetini kurmak amacıyla rasyonaliteye dayanarak ideolojik gerekçeler üreten modernliğe sert eleştiriler yöneltmiştir. Yine bu yüzyılda müzik ve sanat alanında ortaya çıkan gelişmeler, rasyonel ve kavramsal düşüncenin geri plana itilmesine neden olmuştur.²⁹⁴

1907 yılında Romanya'da dünyaya gelen Eliade, çocukluk çağlarında Birinci Dünya Savaşı'nı, yetişkinlik döneminde İkinci Dünya Savaşı'nı görmüştür. Çocukluk çağında

293 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 22.

294 Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 134-136.

fen bilimlerine, özellikle de böcek bilimine merak saran Eliade, gençlik yıllarında felsefeye yönelerek Bükreş Üniversitesi'ndeki Felsefe bölümünden mezun olmuştur. Beş yaşında kendi kendine okumayı öğrenerek ortaya çıkan ve ömür boyu süren kitap kurdu olma özelliğinden ötürü Eliade'nin özellikle insan bilimleri alanında çıkan kitapları titizlikle takip ettiğini hatıratlarından ve güncelerinden anlıyoruz. Yukarıda bahsedilen akımların muhtemelen hepsine de aşına olan Eliade'nin din bilimi çalışmalarındaki kilit kavramlardan biri olan *homo religiosus* kavramının da bu tarihî bağlamın derin izlerini taşıdığı görülmektedir.

1. *Homo Religiosus* Kavramının Ortaya Çıkışı

İsveçli botanikçi Carolus Linnaeus'ün (1707-1778) biyolojik tasnif sistemini (taksonomi) geliştirdiği 18. yüzyılda Aydınlanma'nın rasyonellik ideali, beşerî bilimlerde de hâkimdi. Bunun sonucunda Linnaeus, insanın akıllı olma özelliğini ön planda tutarak, insan türünü diğer türlerden ayırt etmek için Latince kökenli *homo sapiens* kavramını icat etmiştir. Kısa bir süre sonra ortaya çıkan Romantik hareket ve yeni yeni gelişen beşerî bilimler, insanın akıllı olma karakteristiğinin yanındaki diğer boyutlarına vurgu yapmaya başlamışlardır. Böylece Linnaeus'ün ortaya koyduğu kavram modelinde insanın farklı yönlerini belirten yeni kavramlar ortaya çıkmıştır. Alman Romantik mitolog G. F. Creuzer (1771-1858) ve daha sonra Hollandalı tarihçi Johan Huizinga (1872-1975), insanın oyun oynama yönüne göndermede bulunan *homo ludens* kavramını kullanmıştır. Fransız felsefeci Henri Bergson (1859-1941), Alman politika teorisyeni Hannah Arendt (1906-1975) ve İsviçreli mimar ve roman yazarı Max Frisch (1911-1991) gibi bilim adamları, insanın icat ettiği aletler sayesinde bulunduğu ortamı kontrol altına alma özelliğine *homo faber* kavramıyla işaret etmiştir. Fransız felsefeci Gabriel-Honoré Marcel (1889-1973) ise insanın bu dünyada bir yolcu misali gelip geçici olduğunu vurgulamak üzere *homo viator*

tabirine başvurmuştur. Fransız antropolog ve Yapısalcı Antropolojinin en önemli isimlerinden biri olan Claude Lévi-Strauss ise insanın anlam üretme yönünün önemine işaret etmek üzere *homo significans* deyimini kullanmıştır. İletişim ve teknoloji araç ve gereçlerinin son derece hızlı bir artış gösterdiği günümüz Batı dünyasında, insanın farklı yönlerine işaret eden bu tür yeni kavramlar türetilmeye devam etmektedir: *homo economicus*, *homo Politicus*, *homo informaticus*, *homo ciberneticus*, *homo creativus*, *homo technicus-technologicus* vs. Bütün bu kavramların yanında bir de insanın inanma, inanç sahibi olma yönüne işaret eden *homo religiosus* kavramı bulunmaktadır. Bu kavrama, çalışmalarında yer veren bilim adamlarının *homo religiosus* kavramına çeşitli anlamlar yükledikleri görülmektedir.

Homo religiosus kavramının atıfta bulunduğu anlamlardan biri, belirli bir dinî topluluk içerisinde bulunan özel bir dinî şahsiyet, yani dinî bir liderdir. Bu görüşü geniş bir şekilde izah eden Alman felsefeci Max Scheler (1874-1928), *homo religiosus*un Tanrıyı kalbinde ve amellerinde bulundurduğu, kendi manevi şahsıyla ruhların dönüştürücüsü, yumuşayan ve teslim olan kalplere Tanrı kelamını yeni yollarla akitabilen kişi olduğunu; böylelikle de özel bir şahsiyet türünü ifade ettiğini savunmuştur.

Daha sonraki dönemlerde *homo religiosus* kavramına yüklenen iki yeni anlam, *homo religiosus*un dinî lider olarak tanımlanması yönündeki anlamı gölgede bırakmıştır. Artık bu terim, özel bazı fertleri tanımlamak yerine, Linnaeus'ün yaptığı gibi belirli bir türe, yani bütün insanlığa atıfta bulunmakta ve diğer birçok yönden farklı olarak dinin, insanlığı oluşturan unsurlardan biri olduğuna işaret etmektedir. Gerardus van der Leeuw de bu tür bir tanımlamayı benimseyerek Scheler'in yukarıda bahsi geçen *homo religiosus* tanımına karşı çıkmıştır.²⁹⁵

295 Gregory D. Alles; "Homo Religiosus", Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 6, Macmillan Reference USA, New York 2005, s. 4109-4110.

Van der Leeuw'e göre bir kuvvete sahip ve bir kuvvet icra eden olağan dışı bir varlık veya nesne ile karşılaşması sonucunda insanlar, bu kuvvete bir isim vermişler ve buna, Melanezyalı'lar, *mana*; Siu Kızılderilileri, *wakanda*; İrokua Kızılderilileri *orenda*; Araplar, *baraka*; Çinliler, *tao* demiştir. Bu kuvvetin faal bir kuvvet olduğunu gören insanlar onunla temas kuranları etkilediğini fark etmiş ve bu kuvvete sahip varlıkları (tanrılar, melekler, şeytanlar, krallar, kurtarıcılar vs. gibi) ve nesneleri (ağaç, su, taş, ateş vs. gibi) kutsal olarak değerlendirmiştir. *Homo religiosus*, varlıklarda ve nesnelerde mevcut olan bu aşkın kuvvetin etkinliğini hisseden insandır. Dolayısıyla Van der Leeuw bir kuvvet olarak değerlendirdiği kutsal vasıtasıyla *homo religiosus*u tanımlamaktadır: *Homo religiosus*, bir gücün, yani kutsalın varlığına inanan ve davranışlarını bu inanç doğrultusunda ortaya koyan insandır.²⁹⁶

2. Eliade'nin *Homo Religiosus* Kavramını Kullanımı

Mircea Eliade, elbette ki insanın çok boyutlu olduğunu bilmekte ve daha önce belirtildiği üzere insanın bir *homo symbolicus* olduğu gibi aynı zamanda bir *homo faber*, bir *homo ludens*, bir *homo sapiens* olduğunu kabul etmektedir.²⁹⁷ Ancak Eliade, insanın temel özelliğinin, onu diğer varlıklardan ayıran karakteristiğinin onun dinî duygulara sahip olabilme yetisinde saklı olduğuna inanmaktadır. Bu bakımdan Eliade, insanın *homo religiosus* yönüne vurgu yapmakta, onu bu yönüyle ele almakta ve onun bu boyutunu bütün ayrıntılarıyla çözümlmeye çalışmaktadır.

David Cave'in belirttiği gibi Eliade de Schleiermacher, Max Scheler ve Joachim Wach gibi *homo religiosus* kavramını karizmatik bireyi nitelendirmek için değil, Van der Leeuw'un

296 Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 23-28. Krş. Julien Riès; "Homo Religiosus", Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985, s. 725.

297 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, rééd., Payot, Paris 1980, s. 19.

kullandığı anlamda, yani bütün insanları nitelendirmek için kullanmıştır.²⁹⁸

Üçüncü bir anlamda ise *homo religiosus* kavramı insanlık türünün bütününe değil, modern, seküler bilincin ortaya çıkışından önceki beşerî var oluş tarzına işaret etmektedir. Mircea Eliade'nin bu kavramı bu son anlamda da kullandığı görülmektedir.²⁹⁹ Yukarıda ifade edilenleri Antonio Barbosa da Silva'nın terminolojisiyle özetleyecek olursak diyebiliriz ki Eliade, *homo religiosus* kavramını iki temel anlamda kullanmıştır:

- 1) İdeal anlamda: *Homo religiosus*, Eliade'ye göre kutsal en saf ve hakiki biçimde tecrübe eden *arkaik insanı* nitelendirmektedir.
- 2) Somut anlamda: *Homo religiosus*, farklı tarihî-kültürel bağlamlarda kutsal tecrübe eden dinî bireyleri nitelendirmektedir.³⁰⁰

Mircea Eliade'nin *homo religiosus* kavramını geç bir dönemde kullanmaya başlaması dikkat çekicidir. Bu kavramı Eliade, *Le Yoga, Traité d'histoire des religions* gibi kitaplarında kullanmadığı gibi, *Le mythe de l'éternel retour, Images et symboles* gibi daha sonraki çalışmalarında da kullanmamıştır. *Traité d'histoire des religions* başlıklı kitapta *l'homme moderne* (modern insan) karşısı olarak *l'homme primitif* (iptidai insan), *l'homme des cultures archaïques* (arkaik kültürlerin insanı), *l'homme archaïque* (arkaik insan), *l'homme religieux* (dindar insan) kavramları kullanılmaktadır. *Le mythe de l'éternel retour* isimli eserinde ise dindar insanı nitelendirirken Eliade'nin, *l'homme des civilisations historiques* (tarihi medeniyetlerdeki insan), *l'homme primitif* (iptidai insan), *l'homme des sociétés pré-modernes* (modernlik öncesi toplumlardaki insan), *l'homme*

298 Bkz. David Cave; *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York 1993, s. 92.

299 Krş. Gregory D. Alles; "Homo Religiosus", s. 4110.

300 Krş. Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular*, CWK Gleerup, Uppsala 1982, s. 196.

archaïque (arkaik insan), *l'homme des cultures traditionnelles* (geleneksel kültürlerin insanı), *l'homme des cultures archaïques* (arkaik kültürlerin insanı) terimlerini kullandığı görülmektedir. *Images et symboles* isimli eserde de modern insanın karşıtı olarak *l'homme archaïque* (arkaik insan), *l'homme des sociétés archaïques* (arkaik toplumlardaki insan), *l'homme primitif* (iptidai insan) kavramları yer almaktadır. Eliade'nin kutsal ve profanın diyalektik karşıtlığını en geniş şekilde sunduğu *Le sacré et le profane* isimli eserinde ilk kez kullandığı bu kavram on beş kez geçmekte; bunun yanında, *l'homme religieux* tabiri ise doksan kereden fazla yer almaktadır. Eliade'nin Dinler Tarihi perspektifinden oluşturduğu insan tipolojisi, onun kullandığı terimlerde de kendini göstermektedir: *l'homme des sociétés traditionnelles et orientales, l'homme de toutes les sociétés pré-modernes, l'homme privé de sentiment religieux, l'homme non-religieux des sociétés modernes, l'homme religieux des sociétés archaïques, l'homme moderne et areligieux, l'homme des sociétés modernes, l'homme areligieux des sociétés modernes, l'homme non-religieux, l'homme profane, l'homme des sociétés pré-modernes, l'homme moderne, l'homme prémoderne, l'homme religieux des sociétés primitives et archaïques, l'homme religieux des sociétés archaïques, l'homme primitif, l'homme areligieux, l'homme moderne areligieux, l'homme archaïque, hommes "sans-religion"*.

3. Homo Religiosusun Tipik Özellikleri

a. Modern İnsanın Karşıtı Olarak Homo Religiosus

Eliade, tıpkı kutsal ile profan arasındaki karşıtlık gibi din karşısında insanların tarih boyunca benimsedikleri iki tavır, dünyada var olmanın ve onu tecrübe etmenin iki temel ve birbirine karşıt iki şekli olduğunu ifade etmektedir. Bölümün başında da belirtildiği gibi bir tarafta mutlak bir gerçekliğe, yani kutsala inanan ve bu doğrultuda bir hayat tarzını benimseyen *homo religiosus*; diğer tarafta ise herhangi bir aşkınlığın varlığını reddeden *dinsiz insan* (*l'homme areligieux*) bu-

lunmaktadır. Bu iki kategoriye temel alarak insanın din karşısındaki duruşunu yansıtan ve yukarıda zikredilen kavramları şu şekilde yeniden tasnif edebiliriz.

**Tablo 1.3. *Le sacré et le profane*'daki
Dindarlık Tipolojisi**

Dindar insan	Dinsiz insan
<i>Homo religiosus</i> <i>l'homme religieux</i> (dindar insan)	<i>l'homme areligieux</i> (dinsiz insan) <i>l'homme moderne areligieux</i> (dinsiz modern insan) <i>l'homme non-religieux</i> (dindar olmayan insan) <i>hommes "sans-religion"</i> ("din-siz" insanlar) <i>l'homme profane</i> (profan insan) <i>l'homme privé de sentiment religieux</i> (dinî duygudan yoksun insan)
<i>l'homme des sociétés pré-modernes</i> (modern öncesi toplumlarındaki insan)	<i>l'homme des sociétés modernes</i> (modern toplumlardaki insan)
<i>l'homme des sociétés traditionnelles et orientales</i> (geleneksel ve Doğulu toplumlarındaki insan)	<i>l'homme areligieux des sociétés modernes</i> (modern toplumlardaki dinsiz insan)
<i>l'homme religieux des sociétés archaïques</i> (arkaik toplumlardaki dindar insan)	<i>l'homme non-religieux des sociétés modernes</i> (modern toplumlardaki dinsiz insan)
<i>l'homme religieux des sociétés primitives et archaïques</i> (iptidai ve arkaik toplumlardaki dindar insan)	
<i>l'homme prémoderne</i> (modern öncesi insan)	<i>l'homme moderne</i> (modern insan)
<i>l'homme primitif</i> (iptidai insan)	<i>l'homme moderne et areligieux</i> (modern ve dinsiz insan)
<i>l'homme archaïque</i> (arkaik insan)	

Bu tablonun da açıkça ortaya koyduğu gibi dinî açıdan Eliade, insanların iki karşıt kategoriye ayrıldıklarını ifade etmektedir. Bu bölünmeyi ortaya çıkaran tarihî süreç olarak da

modernlik gösterilmektedir. Dolayısıyla Eliade'ye göre insanlığın, özellikle de Batı insanının din tarihindeki kırılma noktasına modernlik neden olmuştur. "Modern insan, dünyasını kutsallıktan arındırmış ve profan bir var oluşu benimsemiştir."³⁰¹ Dindar olmayan insan, dünyanın kutsallığını reddeden, her tür dinî önkabulden arınmış, yalnızca "profan" bir var oluşu benimseyen insandır.³⁰² Eliade'ye göre profan bir var oluşu benimseyen bu modern insanla modernlik öncesi insan karşıttır.³⁰³ Nitekim Eliade'nin din bilimi çalışmaları kullandığı terminoloji bunu açık bir şekilde vurgulamaktadır. Buna göre, bir tarafta modern toplumların *dinsiz (hommes "sans-religion")*, *dindar olmayan (l'homme non-religieux)*, *din dışı (l'homme areligieux)*, *profan, dinî duygudan yoksun insanı (l'homme privé de sentiment religieux)*, diğer tarafta ise *modernlik öncesi, iptidai, geleneksel, arkaik ve Doğulu toplumların dindar insanı, homo religiosusu*, bulunmaktadır.³⁰⁴ Eliade, *Le sacré et le profane* adlı kitabında homo religiosusun açık ve net bir tanımını yapmaktadır: "İçinde bulunduğu tarihî bağlam her ne olursa olsun, *homo religiosus*, her zaman kutsala, bu dünyayı aşmasına rağmen onda tezahür eden ve dolayısıyla da onu kutsallaştıran ve ona gerçeklik kazandıran mutlak bir gerçekliğin varlığına inanmaktadır."³⁰⁵

301 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 19.

302 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 27.

303 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 83.

304 Eliade'nin *modernlik öncesi ve geleneksel* diye nitelendirdiği toplumlar, genellikle "iptidai" diye isimlendirilen toplumları ihtiva ettiği gibi Asya, Avrupa ve Amerika'nın eski kültürlerini de içermektedir (Bkz. Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 14). Primitif kavramını Eliade, yazısı olmayan, arkaik ve geleneksel toplumlarda yaşayan insanlar için kullanmaktadır (Bkz. Mircea Eliade; *Religion australiennes*, 2nd Ed., Payot & Rivages, Paris 1998, s. 6, dip. 1). Dolayısıyla bu kavram, dinin ve sosyal kurumların ilk şeklini belirlediklerini iddia eden ve hepsi de evrimci anlayışa dayanan sosyolojik, psikolojik, antropolojik ve tarihsel teorilerin kastettiği rasyonel düşünceden yoksun, aşağı seviyede, medeniyetsiz, barbar insan anlamında değildir (bu kavramın bilim adamları tarafından hangi anlamlarda kullanıldığı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Francis L. K. Hsu; "Rethinking the Concept 'Primitive'", *Current Anthropology*, Vol. 5, No. 3 (June 1964), s. 169-178). Böylece tıpkı mit kavramı gibi Batı dillerinde pejoratif bir anlama sahip olan "primitif" kavramını Türkçe'de "ilkel" sözcüğünden ziyade "iptidai" kavramının daha iyi karşıladığını düşünerek bu terimi kullanmayı tercih ettik. Eliade'ye göre

Modernlik öncesi döneme tekabül eden dindar insan/*homo religiosus* ve onun karşıtı olan modern dönemin modern/dinsiz insanı böylece dünyada iki var oluş tarzını temsil etmektedirler. Dindar insanın aksine dinsiz insan, aşkınlığı reddedip “gerçeklik”in göreceliliğini kabul etmekte ve hatta bazen var oluşun anlamı konusunda bile kuşkuya düştüğü anlar olmaktadır. Eliade’ye göre henüz belgeler ortaya bir şey koymamış olsa da geçmişteki büyük kültürlerde de dinsiz insanlar bulunmuştur; hatta arkaik kültür düzeyinde de bu tür insanların bulunmuş olması imkânsız değildir. Fakat dinsiz insan, sadece modern Batı toplumlarında tam anlamıyla kendini gösterme imkânı bulmuştur. Modern dinsiz insan yeni bir var oluşsal durumu üstlenmektedir:

O, kendisini sadece Tarih’in öznesi ve etkeni olarak görmekte ve aşkınlığa her tür başvuruyu reddetmektedir. Başka bir deyişle o, çeşitli tarihî durumlarda görülebilen insanlık durumunun haricinde hiçbir insanlık modeli kabul etmemektedir. İnsan, kendi kendini oluşturmakta ve bunu da kendisini ve dünyayı kutsallıktan arındırdığı ölçüde tam olarak yapabilmektedir. Kutsal, onun özgürlüğünün önündeki en büyük engeldir. Tamamen yanılığdan kurtarıldığı an ancak kendine gelecektir. Ancak son tanrıyı öldürdüğü zaman gerçekten özgür olacaktır.³⁰⁶

Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Her ne kadar Eliade, *homo religiosus*u *iptidai*, *geleneksel*, *arkaik* toplumların insanıyla özdeşleştirip bunu modern insanın karşıtı olarak gösterse de bu demek değildir ki modern dönemde *homo religiosus* artık yok olmuştur. Kutsallıktan son derece arındırılmış modern toplumlarda bile *saf hâliyle* dinsiz bir insan bulmak neredeyse imkânsızdır. *Dini olmayanların* çoğunluğu far-

bidayetin, yani başlangıcın kendi inanç sisteminde merkezi bir yere sahip olduğu için *iptidai* kavramının aynı kökten gelen bidayet kavramı ile olan ilişkisi daha iyi kavranılmaktadır. Son tahlilde Eliade, pozitivistlerin yaptığı gibi *iptidai* kavramını medeniyetsiz/vahşi toplumlardaki insanı değil, modernlik öncesinde yaşayan insanı ifade etmek için kullanmaktadır.

305 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 171-172.

306 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 172.

kinda olmadan dindar bir biçimde yaşamaktadır.³⁰⁷ Eliade'ye göre bu durum zorunludur, çünkü;

Bu *dinsiz insan*, *homo religiosus*un soyundan gelmekte ve istese de istemese de onun eseridir; o, atalarının üstlendikleri durumlar sonucunda oluşmuştur. Kısaca o [*dinsiz insan*], kutsallıktan arındırılma sürecinin bir sonucudur. Tıpkı "Tabiat"ın, Tanrı eseri olan Kozmosun tedrici bir sekülerleşmesinin ürünü olduğu gibi, profan insan da insan varoluşunun kutsallıktan arındırılmasının bir neticesidir [...] Başka bir deyişle profan insan, istese de istemese de dindar insanın tavrının izlerini hâlâ muhafaza etmektedir. Fakat bu izler, dinî anlamlardan arındırılmıştır. O ne yaparsa yapsın [*homo religiosus*un] mirasçısıdır. Geçmişini kesin olarak ortadan kaldıramaz, çünkü kendisi de bu geçmişin ürünüdür.³⁰⁸

Yeri gelmişken Eliade'nin eserlerinde sıkça geçen önemli bir kavrama işaret etmekte fayda vardır. Bu pasajda net olarak görüldüğü gibi Eliade, insan ve onun yaşadığı ortam, yani dünya arasında bir paralelliğin bulunduğunu ima etmektedir. Nasıl ki modern süreç sonucunda *homo religiosus*, *profan insan* hâline dönüşüyorsa, *Kozmos* da *Tabiata* dönüşmektedir. Sonuç olarak Eliade'nin, *homo religiosus*un yaşadığı dünyaya işaret etmek için tanrı eseri olarak telakki edilen dünyayı ifade etmek için *kozmos* kavramını (*Cosmos*), aşkın boyutla irtibatını kesen profan insanın yaşadığı dünyayı nitelendirmek içinse *tabiat* kavramını (*Nature*) kullandığını anlıyoruz. Ritüel vasıtasıyla kutsallık, dolayısıyla da gerçeklik kazanan bir mekân *kaostan kozmosa* dönüşmektedir.³⁰⁹

Kutsal/profan dikotomisinin göreceli olduğu gibi *homo religiosus/profan insan* dikotomisi de görecelidir. Daha önce belirtildiği üzere *homo religiosus/profan insan* ayrımı, modern dönemden sonra ortaya çıkmıştır. Bundan önceki dönemde, yani *arkaik*, *iptidai*, *geleneksel* dönemlerde *profan insan* anlayışı

307 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 173.

308 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 173.

309 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 23; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 83, 151-152.

yoktu. Modern dönemin en temel özelliklerinden biri olan rasyonalite vurgusu sonucunda ortaya yeni bir tür insan çıkmıştır: *profan insan*. Böyle radikal bir ayrımın gerçekte var olmadığını ifade etmesine rağmen Eliade'nin kullandığı fenomenolojik yaklaşım, böyle bir ayrımı gerekli kılmaktadır. Zira bu yaklaşım gereği bireyin kendisi hakkındaki inanç ve düşüncelerini hesaba katmak gerekmektedir. İşte *profan insan* kavramı da modernlik sonrası dönemde ortaya çıkan yeni bir insan türünün kendini tanımlamasının bir ürünüdür. Yukarıdaki pasajın üzerinde durduğu gibi insan, her ne kadar aşkın boyutu reddetse de içindeki *homo religiosus*u söküp atamaz. Bunun nedeni ise Eliade'nin din bilimi çalışmalarına yön veren temel antropolojik varsayımlardan birini oluşturmaktadır. Bu varsayım, Eliade'nin insan telakkisiyle ilgilidir.

b. İnsanın Bilinç Yapısının bir Unsuru Olarak Din Duygusu

Gençlik yıllarında yazdığı yazılardan oluşan ve 1932 yılında yayımlanan *Soliloques* başlıklı kitabında Eliade, dinî duygunun köklerinin bizzat Tanrının kendisi ve onun insan ruhundaki varlığı olduğunu ifade etmiştir.³¹⁰ 1935 yılında Bükreş Radyosu'nda yaptığı bir konuşmada Eliade, tarihin her döneminde ve dünyanın her yerinde insanın dinî tecrübe ihtiyacı hissettiğini ve belirsiz de olsa bir Tanrı bilgisine sahip olduğunu dile getirmiştir.³¹¹

Eliade, *Le sacré et le profane*'ın önsözünde, tamamen sekülerleşmiş bir var oluşun yeni bir din türüne yol açma ihtimali karşısında ortaya çıkabilecek üç gelişme şekline bahsetmektedir. Bunlardan ikincisine göre dindarlık, insan bilincinin yapısını oluşturan temel unsurlardan biridir. Dolayısıyla bütün dinler kaybolursa da dindarlık kaybolmayacaktır. 1969

310 Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharajah suivi de Soliloques*, Gallimard, Paris 1996, s. 184.

311 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 814.

yılında yayımlanan *The Quest. Meaning and History in Religion* isimli eserin önsözünde Eliade'nin kanaatinin bu yönde olduğu teyit edilmektedir. Ona göre "'kutsal', bilinç tarihinin bir safhası değil, bu bilincin yapısındaki bir unsurdur".³¹² Hayatının sonlarına doğru yazdığı üç ciltlik *Histoire des croyances et des idées religieuses* adlı eserinin 1976 yılında piyasaya çıkan birinci cildinin önsözünde yukarıdaki pasajı aynen aktarması³¹³ ve iki yıl sonra Claude-Henri Rocquet'ye verdiği mülakatta bu hususu yeniden vurgulaması³¹⁴ hem Eliade'nin bu konuda fikir değişikliğine gitmediğini hem de onun dinler tarihi felsefesini oturttuğu temel varsayımlardan birinin bu noktada yer aldığını kanıtlamaktadır.

Eliade, insandaki din duygusunun arızı bir nitelik değil, asli bir nitelik olduğunu düşünmektedir. Ancak, din duygusunun insanın fıtrî özelliklerinden biri olduğunu söylemek, kendilerini ate, ateist ya da agnostik olarak nitelendirenlerin öz tanımlamaları gözardı edilerek bütün insanlık tek kategoriye indirgenmiş olmuyor mu? Daha da önemlisi, insanların niyetlerinin tersine bir hükümde bulunarak Eliade kendi benimsediği fenomenolojik yaklaşıma aykırı davranmış olmuyor mu? Bu soruların cevabını, Eliade'nin hem insanın zihinsel yapısıyla ilgili tasarımı hem de *din* tanımlamasını göz önünde bulundurmadan elde etmek pek mümkün görünmemektedir.

312 "[...] the "sacred is an element in the structure of consciousness, not a stage in the history of consciousness." (Mircea Eliade; *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra 1969, s. i). İki yıl sonra Fransızca'ya çevrilen bu eserdeki pasajın çevirisi: "[...] le sacré est un élément dans la structure de la conscience, et non un stade dans l'histoire de cette conscience." (Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 10). "[L]e sacré est un élément de la structure de la conscience, et non un moment de l'histoire de la conscience." (Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 555). "[...] le sacré s'avère être un élément dans la structure de la conscience, et non un stade dans l'histoire de cette conscience." (Mircea Eliade; "Préface", Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 7. "[...] the sacred has shown itself to be an element in the structure of consciousness and not a stage in the history this consciousness." (Mircea Eliade; "Foreword", Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. vii).

313 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 8.

314 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 153-154.

Bölümün başında belirtildiği üzere, Eliade'nin dinden kastı, Yahudilik, Hristiyanlık, Budizm, Hinduizm, Caynizm vs. gibi herhangi bir müesses dine münhasır olmadığı gibi mutlaka Tanrıya, tanrılara veya ruhlara inanmayı içeren bir inanç sistemiyle de kısıtlı değildir. Eliade'ye göre din, kutsalın tecrübesine dayanmaktadır. Dolayısıyla bu müesses dinlerden hiçbirine mensup olmayan, hatta hiçbir Tanrıya, tanrılara ya da ruhlara inanmayan bir kişi de kutsal bir tecrübe yaşayabilir. Aslında Eliade'nin din kavramı ile dindarlık kavramını bazen eşanlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Eliade'ye göre kutsalın tecrübesi dinden ziyade dindarlık olgusuyla alakalıdır. Güncesine yazdığı 22 Haziran 1930 tarihli notta Eliade'nin bu konudaki düşünceleri açıkça ortaya çıkmaktadır: "Tek bir şeyin evrensel olduğuna inanıyorum: Dindarlık. Dindarlık çoğu zaman din ile çatışma hâlinde bulunmaktadır. Dindarlık, her dinî tecrübedeki ilk ve temel duygudur."³¹⁵ Henüz yirmi üç yaşındayken yazdığı bu satırlar, Eliade'nin daha sonra *kutsal* kavramı ile ifade ettiği şeyin temel anlamlarından birinin de dindarlık olduğunu göstermektedir. Herhangi bir dinî sisteme bağlı olma şartına bağlamadığı için Eliade'nin dindarlıkla metafizik tecrübe-lerin tamamını kâstettiği anlaşılmaktadır.

Nitekim Eliade de çocukluk yıllarında böyle bir tecrübe yaşadığını nakletmektedir: Eliade ailesinin Bükreş'teki evlerinin salonuna sadece bayram günleri ya da misafirler geldiği zamanlar giriliyordu. Çocuklar girmesin diye salonun kapısı genellikle kilitli tutuluyordu. Bir yaz günü, her nasıl olduysa kapı açık kalmıştı. Öğleden sonra kardeşiyle beraber kaldığı odasından ses çıkarmamak için sürünerek çıkan küçük Mircea, doğruca salona yöneldi. Hikâyenin gerisini Eliade'nin kendi ağzından dinleyelim:

Yine sürünerek salona giriyordum. Hissettiğim duygu beni adeta bulunduğum yere çivilemiş gibi oldu. Efsanevi

315 Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, s. 146.

bir saraya taşınmış bulunuyordum. Perdeler indirilmişti ve ağır yeşil perdeler zümrüt rengine, solgun, yanardöner ve neredeyse doğaüstü bir ışık sızdırıyordu [...] Başka bir dünyadan geliyor gibi gözüken bu ışık tarafından kuşatılmış vaziyette kocaman derin ve berrak su tabakaları gibi kendi görüntümü daha büyük, daha güzel ve de daha asil olarak bana yansıtan Venedik aynalarına hayran kalmıştım.

Bu keşfimi kimseyle paylaşmadım. Zaten kelimelerim kifayet etmezdi. Eğer o zaman bir yetişkinin kelime dağarcığına sahip olsaydım bir sırrın ifşasından bahsederdim.³¹⁶

İki cilt hâlinde yazdığı hatıra kitabının ikinci cildinde bu olayı nakleden Eliade, Claude-Henri Rocquet'ye bu alanın, yani ışık tecrübesini yaşadığı bu salonun aslında *kutsal* bir alan oluşturduğunu ifade etmiştir. Çünkü Eliade'ye göre bu özel alan, nitelik bakımından Rudolf Otto'nun tabiriyle *ganz andere*, yani *tamamen başka/bambaşka* idi. Bu alan, gündelik hayatın profan alanına ait değildi; bambaşka bir şeydi.³¹⁷ Bu pasajdan, Eliade'nin kutsalın tecrübesi dediği şeyin dinî tecrübeden daha geniş alanı kapsadığı anlaşılmaktadır. Sonuçta Eliade'nin bütün dinî fenomenleri kutsalın tecrübesi olarak gördüğünü; fakat bütün kutsallık tecrübelerinin birer dinî tecrübe olması gerekmediği şeklinde düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu açıklamalardan sonra "dinsiz" bir insanın kutsal bir tecrübe yaşayabileceğini söylemek gayet tutarlı hâle gelmektedir.

İkinci önemli noktanın ise Eliade'nin antropolojik tasarımıyla ilgili olduğu söylenmişti. Eliade'ye göre bir insanın kendini tanımlaması, o insanın tanımladığı şey olduğu anlamına gelmez. Nitekim, dinsiz insanlar için de bu durum geçerlidir, çünkü:

[...] "dinsiz" ["sans-religion"] insanların çoğunluğu hâlâ sahte dinleri ve değerini yitirmiş mitolojileri sahiplenmektedir. Profan insan, *homo religiosus*un soyundan geldiğine göre ve kendi tarihini, yani onu bugün olduğu hâliyle oluşturan dindar atalarının davranışlarını iptal edemeyeceğine göre bu

316 Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 14-15.

317 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 10.

durumda şaşılacak bir şey yoktur. Üstelik onun varoluşunun büyük bir kısmı varlığının derinliklerinden, bilinçaltı denilen bölgeden gelen itkilerle beslenmektedir. Sadece rasyonel olan bir insan [düşüncesi], bir soyutlamadan ibarettir; gerçekte böyle birine rastlanılmaz. Her beşerî varlık, hem bilinçli faaliyetten hem de irrasyonel tecrübelerden müteşekkildir.³¹⁸

Dolayısıyla Eliade'ye göre kendi bilinçaltından habersiz olduğu için bir insanın dinsiz olduğunu savunması, onun böyle olduğunu gerektirmez. Diğer taraftan günümüzdeki dindar insanların da ritüelleri yerine getirirken her zaman yaptıkları işin tam bilincinde oldukları anlamına gelmez.³¹⁹

c. İnsan Bilincinin Geçirdiği Tarihî Safhalar

Tarih boyunca insanlar, farklı sosyal, ekonomik, fiziki ortamlarda kutsal tecrübesi yaşamışlardır. İnsanın, ziraat, madencilik vs. gibi yeni teknik keşifler yapması neticesinde yeni *zihinsel sentezler* ya da başka bir ifadeyle Kozmosa ilişkin yeni tasavvurlar ortaya çıkmıştır. Her büyük keşif insana daha önce elde etmesi mümkün olmayan yeni tecrübelerin, *yeni kozmik plan ve ritimlerin* kapılarını açarak onun zihinsel durumunu değiştirmiştir. Bu temel keşifler sadece insanın ampirik bilgisini artırarak geçim kaynaklarının yenilenmesini ve bollaşmasını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda insana başka gerçeklik düzeylerini tecrübe etme imkânı sunmuştur. Bu tecrübeler sonucunda insanın gözleri önünde yeni kozmik düzeyler açılmıştır.³²⁰

i. Yontma Taş Çağı

Yaklaşık iki milyon yıl süren yontma taş çağında (paleolitik) yaşayan insanların dini, Eliade'ye göre iptidai avcılarının dinine benziyordu. Bu dönemde avcı ile avladığı hayvan ara-

318 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 178.

319 Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyné*, s. 118.

320 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 15-16.

sında ilişkiler kurulmuştu. Diğer taraftan hem avcıyı hem de avlanan hayvanları koruyan ilahlar olan "Hayvanların Efendileri" ile avcı arasında da ilişkiler kurulmuştu. Bundan dolayı iptidai avcı, kemiklere ve kana önem veriyordu. İlkel avcı, avladığı hayvanla arasında büyüsel bir bağın var olduğunu hissediyordu. Cilalı taş devrindeki insan ise insanlık durumunu bir çiçeğin, bir bitkinin hayatıyla karşılaştırarak bu iki hadise arasında benzerlikler keşfetmiştir.³²¹

ii. Ziraatın Keşfinden Sonraki Dönem

Ziraatın keşfi insana bol miktarda besin kaynağı sağlayarak ve böylece de hızlı bir nüfus artışını mümkün kılarak insanlığın kaderini köklü bir şekilde değiştirmiştir. Fakat bu keşfin daha da önemli bir sonucu, insanın bilinç düzeyinde gerçekleşmiştir. Ziraat sayesinde insanoğlu organik hayatın temel birliğini, tarla ve kadın arasındaki benzerliği, doğum süreciyle tohum ekme arasındaki analogiyi vs. keşfetmiştir. Ritmik hayat ve bir geriye dönüş olarak ölüm hadisesi gibi en önemli zihinsel sentezler, ziraatın keşfinden sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Nitekim kurtuluş umudunun en önemli temellerinden biri tarih öncesi ziraata ilişkin mitlerde ortaya çıkmaktadır.

Toprağın altında gizlenen tohum misali insanın da yeni bir biçim altında hayata yeniden dönebileceği ümidi yine bu safhada doğmuştur.³²² Bitkilerin evcilleştirilmesi daha önce ulaşılması imkânsız olan yeni bir varoluşsal durum meydana getirmiştir.³²³ Böylece ziraatın keşfi yeni bir dinî tecrübe türünün ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır. Eliade, zirai kültürlerin dinî faaliyetlerinin dünyanın periyodik olarak yenilendiği düşüncesi etrafında şekillendiği kanaatine varıldığı bu aşamadaki dinî sistemi, "kozmetik din" (religion cosmique) diye tanımlamaktadır. Bu dinî düşüncede evren, periyodik

321 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 57-58.

322 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 303-304.

323 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 49.

olarak yenilenmesi gereken bir organizma olarak görülmektedir. İnsan varoluşu gibi kozmik ritimler de bitkisel hayattan alınan kelimelerle ifade edilmektedir.³²⁴ Kısaca zirai toplumlara özgü olan kozmik dindarlıkta kutsalın/ilah(lar)ın nesnelerde veya kozmik ritimlerde tezahür ettiğine inanılmaktadır.³²⁵ Toprağın verimliliğiyle kadının doğurganlığı arasında kurulan ilişki sonucunda Büyük Tanrıça, Toprak Ana hâline gelmiştir. Dolayısıyla, ekonomik önem kazanmaları yanında kadınlar çok önemli bir dinî konum da elde etmişlerdir. Doğum, hayat, ölüm ve yeniden doğuş şeklindeki devir fikrini elde eden insan, kozmik devreye dâhil ederek kendi varoluşuna değer kazandırmıştır. Bitkilerin hayatıyla kendi hayatı arasındaki benzeşme, insanlık durumunun da bitkilerin kaderini paylaştığı, yani sonsuz biçimde doğum, ölüm ve yeniden doğuş devrelerinden oluştuğu inancını doğurmuştur.³²⁶ Bu olayı Eliade daha açık bir biçimde şöyle açıklamaktadır:

Elbette avcı, avladığı hayvanın ilkbaharda doğurduğunu biliyordu; fakat tohumla ekin arasındaki nedensel ilişkiyi ve tohumla insan dölü arasındaki benzerliği kavramıştır. Aynı zamanda, kadının ekonomik, sosyal ve dinî önemi sağlam bir biçimde yerleşmiştir. Gördüğünüz gibi teknik bir keşif olan ziraat sayesinde avcının karşılaştığından daha derin bir “gizem”, insan bilincinde zuhur etmiştir: Kozmosun, bir ritim, ölümle yakından ve mecburen bağlantılı bir hayatın içinde bulunduğu bir devirle yönetilen canlı bir organizma olduğu keşfedilmiştir. Zira tohum, ancak kendi ölümü sayesinde yeniden doğabilirdi. Dolayısıyla bu teknik keşif, insana bizzat kendi var oluş tarzını ifşa etmiştir.³²⁷

Ziraatın keşfiyle ortaya çıkan başka bir fenomen de kanlı kurban olayıdır. Avcı toplulukların tersine zirai topluluklarda kanlı kurban, özellikle de insan kurbanı bulunuyordu. Arkaik insan, tüm yaratmaların bir hayat transferi gerektirdiği-

324 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 53.

325 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 368.

326 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 57-58.

327 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 133.

ni düşündüğü için kanlı kurban yapılmadan hiçbir şeyin yaratılamayacağına inanıyordu. Kanlı kurban vasıtasıyla kurbanın enerjisi, yani hayatı yaratılmak istenilen şeye/işe intikal etmiş oluyordu.³²⁸

Claude-Henri Rocquet'ye verdiği mülakatta Eliade, "cılalı taş devri insanının keşfi"ni 1928-1931 yılları arasında Doktora çalışması yapmak üzere gittiği Hindistan'da yaptığı üç önemli keşiften biri olarak dile getirmektedir. Eliade, Hindistan'dan ayrılmadan birkaç ay önce bu ülkenin merkezi bölgelerini gezerek Ari öncesi halkların kalıntısı olan Santali yerlileriyle tanışma fırsatını yakalamıştır. Ziraata dayanan cılalı taş devri medeniyetinde oluşan ve bitkisel hayat süreci olan doğum, ölüm ve yeniden doğuş devresinden oluşan devrenin insan hayatı için geçerli olduğu gibi aynı zamanda manevi hayat için de bir model oluşturduğu yönündeki din anlayışının bu yerlilerde hâlâ yaşadığını şaşkınlıkla karşılayan Eliade, ziraatin gizemine dayanan Hindistan'daki bu halk kültürünün, Romanya ve Balkan halk kültürleriyle benzerlik arz ettiğinin farkına varmıştır. Çin'den Portekiz'e kadar ziraatin sağladığı cılalı taş devrinden miras kalan kültürel birliğin keşfini Eliade, bir ilhamı rabbani (révélation) olarak değerlendirmektedir. Eliade, Avrupa kültürünün köklerinin Yunan ya da Romalılardan ve hatta Akdeniz dünyasından çok daha eskiye, eski Yakın Doğu dünyasından da daha eskiye dayandığını ve dolayısıyla da sadece Avrupa'nın değil, Portekiz'den Çin'e, İskandinavya'dan Sri Lanka'ya kadar bütün kültürlerin aynı temel kültürel zemine sahip olduklarını keşfetmiştir.³²⁹ Arkaik toplumların paylaştıkları bu ortak zemini Eliade, "kozmetik dindarlık" diye nitelendirmektedir. Bu dindarlık anlayışının temel karakteristiği, kutsalın tarihî olaylar vasıtasıyla değil, bereketin sırrı ve kozmik yenilenme yollarıyla kendini doğru-
dan gösterdiği inancına dayanmasıdır.³³⁰

328 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 58-59.

329 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 55-56.

330 Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 285-286.

Madenciliğin ortaya çıkışıyla birlikte yeni bir dönem başlamıştır. Ziraatın keşfinde olduğu gibi maden işçiliğinin ortaya çıkması da beraberinde yeni bir manevi değerler dünyasının keşfini mümkün kılmıştır.³³¹

iii. Madenciliğin Keşfinden Sonraki Dönem

Teknik bir keşif olan madenciliğin keşfi, aynı zamanda insanın manevi dünyasında da birtakım değişiklikler meydana getirmiştir. Bu teknik sayesinde insan, maddelerin varlık tarzını değiştirebilecek güce sahip olduğunun farkına varmıştır.³³²

Madenciliğin her yerde kutsal bir zanaat olduğunun altını çizen Eliade, bu durumun nedenini şu şekilde izah etmektedir:

[...] madenler, varoluşun “profan unsurları” arasında yer almıyorlardı—bunlar dünya ötesi bölgelerden geliyordu. İster Gökten gönderilmiş olsunlar isterse de yerin bağrından koparılmış olsunlar bunlar her zaman “başka bir yer”den geliyordu. Bu durumda da arkaik kültürlerin mantığı tutarlılık göstermektedir. İnsana doğal olarak ait olmayan, onun yakınında bulunmayan, “varoluşun Âdemi hâline”ne katılmayan her şey, insanın doğasını değiştirdiği için esrarengiz, kutsal ya da şeytanidir. Madencilikle ilgili bütün inanışların başlangıçtaki, hakiki anlamı budur. Metaller, insanın doğasını değiştirmekte, onun varoluş hallerini değişikliğe uğratmaktadır. Bir taraftan cennetvari durum iptal edilerek (meyve ve tohum toplayıcılığı safhaları) yeni bir durumla değiştirildiği için, diğer taraftan da madenlerin insan topluluğunda mevcut olmalarının başka kozmik düzeylere ait bilinmeyen birçok büyüsel güç kattığı ve bu (kutsal ya da şeytani) kapalı güçlerin insan ruhuna yeni ufukları ifşa ederek ona başka tecrübelerle girişme imkânı sağladığı için bu değişim gerçekleşmektedir.³³³

Madencilik tecrübesiyle birlikte tıpkı embriyolar gibi madenlerin de toprağın bağrında büyüyüp geliştiği şeklindeki

331 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 59.

332 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 6.

333 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 64-65.

evrensel inanış ortaya çıkmıştır. Madenciler, zanaatlarının, madenlerin gelişimini hızlandırdığının farkına varmıştır.³³⁴ Bu bakımdan dünyayı canlı bir bütün olarak algılayan ve bir ev, bir fırın ya da bir sunak gibi en hareketsiz nesnelere bile bir doğum, gelişme, ölüm ve muhtemel bir yeniden doğuş atfedilen bu dönem insanı için madencilik basit bir teknik işlem olarak telakki edilmiyordu.³³⁵ Bir ruha sahip olmadan yani canlı olmadan hiçbir şeyin devam edemeyeceğini öngören bu *arkaik metafizik*³³⁶ doğrultusunda madenciler, Doğa ile işbirliği yaparak onun "daha çabuk doğurmasına" yardımcı olduklarına inanıyorlardı. Bu teknikler sayesinde insan, zamanın yerini aldığına ve böylece de yaptığı işle doğal sürecin yerine geçtiğine inanıyordu. Bu temel inanışların, daha sonra simya düşüncesinin doğuşuna neden olduğu görülmektedir.³³⁷

Eliade, ziraat gibi insanlık tarihindeki temel icatlardan biri olan madencilikğin keşfi sonucunda insanın yeni bir gerçeklik düzeyiyle temas sağladığını ve yeni bir Kozmosa dâhil olduğunu ve bunun sonucunda da insanlığın zihin yapısının tamamen değiştiğini ifade etmektedir.³³⁸ Madencilikğin yeni bir bilinç tarzının ortaya çıkmasında nasıl bir rol oynadığı konusunu ise Eliade şu şekilde izah etmektedir:

[...] her önemli yeni keşifle birlikte insanoğlu ampirik bilgilerinin sınırını genişletmek ve yaşam araçlarını yenilemekle kalmamış, yeni bir kozmik düzey keşfetmiş yani başka bir gerçeklik düzeyini tecrübe etmiştir. Zihinsel sıçrayışı doğuran şey, bizatihi metallerin keşfi değildir. İnsanoğlunun başka bir kozmik düzey bulmasına, yani o zamana kadar bilinmeyen ya da anlamsız görünen gerçekliklerle temas etmesine yardım eden şey, bu madenlerin "varlığı" olmuştur. Başka bir deyişle metalürji –tıpkı tarım vb gibi– insanın Kozmos

334 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 63.

335 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 94; Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 100.

336 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, L'Herne, Paris 1994, s. 37.

337 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 7, 63.

338 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 83-84.

hakkında edindiği imgeyi değiştirerek insanlık hâlini kökten değiştiren zihinsel sentezleri meydana getirmiştir. Sonraki keşifler tarafından aşılın ve amacından saptırılan bu zihinsel sentezler, insanlığın psişik ve manevi evriminin hakiki etmenleridir. Bu noktanın altını iyice çizmek gerekir, zira modern bilim, bu keşiflerin kozmolojik anlamlarını ve tecrübi değerlerini son derece ihmal etmiştir. Söz konusu olan var olma kavgasındaki (metal, ziraat vs. gibi) yeni bir alet değil, o zamana kadar insanın düzeylerine ve ritimlerine ulaşması mümkün olmayan başka bir Kozmosun açığa çıkmasıdır.³³⁹

Madenlerin keşfi ve madencilik ritüellerinin ortaya çıkması, insanın o güne kadar ulaşması mümkün olmayan gerçeklikleri keşfetmesine ve bunun sonucunda da dünyayı farklı şekillerde algılamasına ve ona farklı bir gözle bakmasına imkân vermiştir.

iv. Modern Çağ

Modern çağ, insanlığın din tarihi açısından bir kırılma noktasını oluşturmaktadır. Zira bu çağdan sonra kutsal karşısında yeni bir duruş ortaya çıkmıştır. Ziraatın keşfinden sonra Kozmosa tamamen entegre olan insanın tam aksine modern dönem insanı, kendini tecrit ederek bireysel boyuta adeta hapsolmuştur. Modern çağ, kutsalı evrenden tasfiye ederek Kozmosu profan hâle getirmekle yetinmemiş aynı zamanda insanın bilinç düzeyindeki dindarlık duygusunu da ortadan kaldırmıştır. Böylece din tarihinde *homo religiosus*-profan insan dikotomisi meydana gelmiştir. Eliade'nin din bilimi çalışmalarında ele aldığı temel konulardan biri de bu meseledir. Eliade'nin hermenötik projesi de birebir bu mesele ile ilgilidir. Bu konu, ileride ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Şimdilik *homo religiosus*un temel özelliklerini keşfetmeye devam edelim.

339 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 15-16.

d. Gerçekliğe Susamışlık ve Ebedilik Arayışı

Eliade'ye göre arkaik insanın temel özelliklerinden biri de *gerçeklik* tutkusudur.³⁴⁰ "Arkaik insan gerçeğe susamıştır"³⁴¹ demek suretiyle Eliade, arkaik insanın gerçeği olan bu gerçeklik ihtiyacını insanın hayati bir ihtiyacı olan suya benzetmektedir. Nasıl ki insanın fiziki olarak var olabilmesi için su elzemse, insanın manevi varoluşu için gerçeklik de o derece elzemdir. Arkaik zihniyet için gerçeklik, güç, etkililik ve süre olarak görünmektedir. Bundan dolayı en üstün derecedeki gerçek, kutsaldır. Zira mutlak bir biçimde var olan, etkili olan, nesneleri yaratan ve onlara süreklilik kazandıran tek şey kutsaldır.³⁴² Nitekim arkaik insanın bilincinde anlamı olan ve mutlak gerçeklikle ilişkilendiren her şey kutsal bir değere sahiptir.³⁴³ Böylece kutsalın en temel özelliğinin *gerçeklik* niteliğine sahip olduğu görülmektedir. Bir insan ne kadar dindar olursa o kadar gerçek olmakta, o derece anlamdan yoksun bir istikbalin gerçek dışılığından kendini sıyırmaktadır.³⁴⁴

İptidai kültürlerdeki bu gerçeklik arzusunu ifade etmek için kullandığı kavramlar dikkat çekicidir. Eliade bu gerçekliği Alman filozof Martin Heidegger'in (1889-1976) felsefesinde önemli kavramlarından birini oluşturan "ontique" terimi ile belirtmektedir. Bilindiği gibi Heidegger, "ontisch" yani varlık (Fr.: l'être (ontique)) ile "ontologich" var olan (Fr.: l'é-tant (ontologique)) arasında bir ayrım gözetmekte ve bunların birbiriyle karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir.³⁴⁵ Varlık, Tanrı ya da Platon'un ideaları gibi mutlak bir var olanla özdeşleştirilerek idrak edilmektedir. Dolayısıyla

340 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 204.

341 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 98: "[...] l'homme archaïque est assoiffé de réel [...]"; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 302: "[...] l'homo religiosus est assoiffé de réel [...]"; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 109: "[...] la soif du primitif pour l'ontique [...]"

342 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 23.

343 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 143.

344 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 385.

345 Michael Inwood; *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, s. 174.

bu bize hem Eliade'nin *homo religiosus*un ontolojik tasavvurlarına ilişkin teorisini oluştururken Heidegger'in dűőüncelelerinden faydalandığını hem de söz konusu teorisinin bel kemiğini oluşturan gerçek/gerçeklik kavramının altında yatan şeyin Tanrı/lar ve bunların ortaya koymuş oldukları şeyler yani arketipler olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla "arkaik insan gerçe(kli)đe susamıştır" derken Eliade, kutsalın en üstün ifadesi olan ve bütün kutsallıkların kaynağı olan Tanrı/ları arzuladığını kastetmektedir. Bu perspektiften bakıldığında *coincidentia oppositorum*/ zıtların birleşmesi kavramı daha net bir biçimde anlaşılmaktadır.

Günlük hayatta sıkça kullanılan sözcüklerden biri olan *gerçeklik* kavramının göreceli bir kavram olduğunu fark eden Eliade, bu karışıklığı gidermek için gerçeklik kavramının başına *mutlak* sıfatını ekleyerek ortadaki bu göreceliliği kaldırmaya çalışmaktadır. Çünkü *homo religiosus*un inandığı bu mutlak gerçeklik falan ya da filanın gerçeği değildir. Örneğın bir politikacı, tek ve hakiki gerçekliliğin, siyasi güç olduğuna inanır, bir milyoner, sadece zenginliğin gerçek olduğundan emindir, bir bilge, araştırmaları, kitapları ve laboratuvarları vs. için aynı şeyi dűőünmektedir. Oysa Eliade'ye göre bunların her birinin kendisinin görünürdeki hâlini ya da sahip olduğunu zanettiği şeyleri gerçekte yanlış olarak özdeşleştirmesi cahillikten ibarettir.³⁴⁶

Arkaik insan için hayat, kutsal olduğu için mutlak bir gerçekliktir.³⁴⁷ Dindar insana göre hayatın ortaya çıkmaması, dünyanın temel sırlarından biridir. Çünkü hayat/canlılık, bu dünyaya ait olmayan bir yerden gelmekte ve sonunda bu dünyadan ayrılarak yaşayanların çoğunun erişemeyeceği bilinmeyen bir yere gizemli bir biçimde çekilmektedir. İnsan hayatı, iki yokluk arasında kısa bir belirme olarak değil, varoluş öncesi olan ve ölümden sonra devam edecek bir olgu olarak algılanmaktadır. İnsan hayatının öte dünyadaki bu iki

346 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 76.

347 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 76.

safhası hakkında çok az şey bilinse de en azından bunların var olduğu konusu kesindir. Dolayısıyla dindar insan için ölüm, hayata son noktayı koymamaktadır; bilakis ölüm, insan varoluşunun farklı bir biçiminden ibarettir.³⁴⁸

Birçok dinde dünyevi hayat, ölüm sonrası hayat için bir hazırlık safhasını oluşturmaktadır. Hint dinleri ve birçok diğer dinlerdeki mistik akımlar, dünyevi hayatı olumsuzlayarak nihai amaç olan ölüm sonrası hayata vurgu yapmaktadır. Örneğin bir yogi için insan hayatı, diğer bütün hayatlar gibi tabiatı itibarıyla acı dolu ve geçicidir. Bu bakımdan gerçeklik ancak ölümsüzlüğe, ebediliğe ait olabilir. Bundan dolayı bitmek tükenmek bilmeyen karma düzenini çarkından kurtularak beşerî durumu ortadan kaldıran yogi, ölümsüzlüğe kavuşmakta; bizzat beşeriliğinin ölümü sayesinde ölümden kurtulmaktadır.³⁴⁹

İlkel kültürlerdeki düşünme tarzının Yunan düşüncesine dayanan modern düşünce tarzından açıkça farklı olduğunu savunan Eliade'nin bu konudaki tespitlerinin şu denklemle formüle edilebildiğini tekrar hatırlatalım: gerçeklik=kutsal=ebedilik/ölümsüzlük. Bu denklemin tersi ise; gerçek dışı=profan=geçicilik/fanilik/ölümlülük şeklinde ifade edilebilir. Etnografik bakımdan en az gelişmiş gruplarda bile tutarlı bir biçimde, bir sisteme ya da bir teoriye dâhil olan hakikatler bütünüünün yer aldığını tespit eden Eliade'ye göre bu denklemler arkaik zihniyetin temel yapısını oluşturmaktadır. Eliade'nin *pragmatik ontoloji* diye nitelendirdiği bu hakikatler bütünü yardımcıyla arkaik insan, gerçeğe dahil olmaya ve böylece de kurtuluşa ermeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu hakikatler sayesinde insan, anlamsız olandan, hiçlikten korunmakta, yani profan alandan kurtulmaktadır.³⁵⁰

Eliade'ye göre arkaik zihniyetin temel yapısını oluşturan bu eğilim sadece iptidai diye nitelendirilen halklar için değil,

348 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 128.

349 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 280-281.

350 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 41.

modernlik öncesi bütün toplumlar için geçerlidir.³⁵¹ *Homo religiosus* ve *dinsiz insan* olmak üzere Eliade'nin dinî bakımdan insanları ikiye ayırdığı daha önce ifade edilmişti. Eliade'nin az önce bahsedilen tespitlerinin genel olarak *homo religiosus* için geçerli olduğu söylenebilir.

e. Aşknlık ve Mutlak Özgürlük Arzusu

İnsandaki dinî tecrübe arzusunun "fitri" olduğunu belirten Eliade, bu duyguyu doğuran güdülerden bahsetmektedir. Eliade'ye göre "[i]nsanı özel kılan, Tanrıya ve diğer tür- lere kıyasla onun kişilik özelliklerini belirleyen şey, onun aş- klnlık güdüsü, kendini aşarak başkasına geçme, bireysellik çemberini bir an önce kırma arzusudur."³⁵²

Raffaele Pettazzoni başkanlığında 1955 yılının Nisan ayın- da 6. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi düzenlenmiştir. Washington Üniversitesi'nde Din Sosyolojisi profesörü olan Joachim Wach'ın da katıldığı bu kongrede Eliade "Le Vol ma- gique"³⁵³ (Büyüsel Uçuş) başlıklı bir bildiri sunmuştur. Eli- ade'nin ifadesine göre Wach, Eliade'nin *özgürlük ve aşklnlık* insanın varoluşunu oluşturan boyutlar arasında yer aldığını somut bir şekilde ispat ettiğini söylemiştir.³⁵⁴ Eliade'ye göre, "[...] özgürlüğün kökleri, bazı tarihî anların yarattığı koşul- larda değil, ruhun derinliklerinde aranmalıdır. Diğer bir ta- birle mutlak özgürlük arzusu, kültürel düzeyi ya da toplum- sal örgütlenme biçimi her ne olursa olsun insanın temel öz- lemleri arasında yer almaktadır."³⁵⁵

Şamanizmi örnek vererek Eliade, "Göğe yükselme ve "bü- yüsel uçuş" ya da görünmez ve yanmaz hâle gelmeyle ilgili

351 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18.

352 Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques*, s. 159.

353 Bu bildiri ilk olarak Uluslararası Dinler Tarihi Derneği'nin neşrettiği *Numen* dergisinde yayımlanmıştır: Mircea Eliade; "Symbolisme du 'vol magique'", *Numen*, Vol. 3, No. 1 (1956), s. 1-13. Bu yazı Eliade'nin *Mythes, rêves et mystères* isimli eserinin 6. bölümünün bir alt bölümü olarak "Le vol magique" başlığı altında tekrar yayımlanmıştır (s. 129-139).

354 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 182.

355 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 134-135.

ayin ve mitlerinin anlamı nedir?" diye sormakta ve akabinde de şu cevabı vermektedir:

Hepsi, günlük varoluş evreninde gerçekleşen bir kopuşu ifade etmektedir. Bu kopuşun çifte amacı aşikârdır: yükselme, uçma, bedeninin görünmez veya yanmaz hâle gelmesi vs. aracılığıyla *aşkınlık* ve *özgürlük* elde edilmektedir. "Aşkınlığı" ve "özgürlüğü" ifade eden terimlerin arkaik kültür düzeyinde yer almadığını belirtmeye gerek yok; fakat bunlar tecrübe edilmektedir; önemli olan da zaten budur. Mutlak özgürlük arzusu, kendisini yeryüzüne sınıksız bağlayan bağları koparıp sınırlarından kurtulma arzusu, İnsanın temel özellikleri arasında yer almaktadır.³⁵⁶

Bu aşamada Eliade'ye şöyle bir itirazda bulunulabilir: İnsan zaten özgür değil midir? İnsanın özgürlüğüne engel olan şey/ler nedir? Ya da daha doğrusu insan neden böyle bir duygu içerisinde bulunmaktadır? İnsan, özgür olmadığının farkına ne zaman varmıştır?

Eliade'ye göre bu durum, Kozmosun yapısı ve insanın dünyadaki "durumu" (la situation de l'homme dans le monde) ile ilişkilidir. İnsanın dünyadaki durumu, hangi açıdan incelenirse incelensin her zaman "bağ, bağlanma, bağlılık vs." fikirlerini içeren anahtar kelimelerle ifade edilmektedir. İnsanın nihai amacı işte bu "bağlar"dan kurtulmaktır.³⁵⁷ İnsan dünyadaki durumunun farkına vardıldıktan sonra böyle bir arzu doğmuştur.

İnsan bir şeyden "ayrıldığı" hissetmekte ve bu ayrılıktan sürekli bir acı, korku ve ümitsizlik doğmaktadır. İnsan kendisini zayıf ve yalnız hissetmektedir. Oysa bu "şey" –nasıl adlandırırsanız adlandırın– *güçlü* ve *bütündür* (daha doğrusu insan *olmayan*, insandan *başka* olan her şeyi içerdiği için "bütünleşmiştir"). İnsan, gücü (ilahi), bir bütün olarak, kendisiyle yetinen yabancı ve mükemmel büyük bir birlik olarak sezinlemektedir. İnsanın tutarlı olarak düşündüğü her şey ve

356 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 222.

357 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 152-154.

kasıtlı olarak yaptığı her şey Kozmosdaki konumunun bilincine vardığı andan itibaren tek bir amaca yönelmiştir: Bu "ayrılığı" yok etmek, başlangıçtaki birliği yeniden tesis etmek, (ister dolaylı bir güç, bir Tanrı ya da başka bir şey olarak tasavvur edilsin) "bütün"ün içine yeniden dâhil olmak. Her dinî fiil (ritüel, tapınma, litürji vs.) ne kadar iptidai olursa olsun kozmik birliğin yeniden tesis edilmesine ve insanın buna yeniden dahil olmasına yönelik bir girişimdir.³⁵⁸

İnsandaki bu parçalanmışlık duygusu, bu ayrılık fikri kendiliğinden mi meydana gelmiştir? Eliade'ye göre insandaki bu inanışa kaynaklık eden, insanın bu durumundan kendisini haberdar eden şeyler, mitlerdir.

C. MİT

Fransızca'daki *mythe* kelimesinin Türkçe karşılığı olarak sözlükte, *efsane*, *söylence*, *masal* kelimeleri belirtilmektedir.³⁵⁹ Eliade'nin Türkçe'ye çevrilen ilk bilimsel eseri olan *La nostalgie des origines* isimli kitaba Türkçe başlık olarak Mehmet Aydın, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu* (1. Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990; 2. Baskı, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995) adını seçmiştir. Bu eseri çevirirken Aydın'ın *mythe* kavramının Türkçe karşılığı olarak *mitoloji* terimini benimsediği görülmektedir. Eliade'nin *Le sacré et le Profane* adlı kitabını çeviren Mehmet Ali Kılıçbay ise (*Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara 1991), *mythe* kelimesi karşılığında *efsane* terimini kullanmıştır. Kılıçbay, *Images et symboles*'ü çevirirken de (*İmgeler ve simgeler*, Gece Yayınları, Ankara 1991), *efsane* terimini kullanmıştır. *Aspects du mythe* adlı eseri tercüme eden Sema Rifat (*Mitlerin Özellikleri*, Simavi Yayınları, İstanbul 1993) ise *mythe* kelimesini aynen (*mit* şeklinde) aktarmıştır. *Le mythe de l'éternel retour*'u çeviren Ümit Altuğ (*Ebedi*

358 Mircea Eliade; Mitul Reintegrării, Vremea, Bucharest 1942, s. 62. Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1137'den alıntı.

359 Örneğin bkz. Tahsin Saraç; *Büyük Fransızca Türkçe Sözlük*, s. 931.

Dönüş Mitosu, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994) ise terimin Yunanca telaffuzlu şeklini kullanarak *mitos* sözcüğünü tercih etmiştir. İsmet Birkan da *Le Chamanisme et les techniques archaïque de l'extase* başlıklı kitabı çevirirken (*Şamanizm*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1999) *mit* kelimesini kullanmıştır. *Alchimie Asiatique* adlı eseri çeviren Lale Arslan (*Asya Simyası*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002), *söylence* terimini kullanırken daha sonra çevirdiği *Traité d'histoire des religions*'un tercümesinde *mit* kelimesine yer vermiştir. *Cosmologie et alchimie babylonienne*'i tercüme eden Mehmet Emin Özcan (*Babil Simyası ve Kozmolojisi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002) gibi *Traité d'histoire des religions*'u İngilizce versiyonundan tercüme eden Mustafa Ünal (*Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, Serhat Kitabevi, Konya 2005) ve üç ciltlik *Histoire des croyances et des idées religieuses*'ü tercüme eden Ali Berktaş (*Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003) da *mit* terimini kullanmıştır.

Görüldüğü üzere Eliade'nin Türkçe'ye çevrilen eserlerinde dil bakımından bir uyumluluğun bulunduğu söylenemez. *Profane* kavramının Türkçe'ye çevirisi konusunda olduğu gibi *mythe* teriminin çevirisinde de bu kelimeye farklı çevirmenler tarafından farklı Türkçe karşılıklar verilmiştir. Sema Rifat haricinde, Eliade'nin kitaplarını Türkçe'ye ilk çevirenler, *mythe* kelimesinin karşılığında *efsane*, *mitoloji*, *söylence* gibi terimlere yer vermiştir. Daha sonra ayrıntısıyla göreceğimiz üzere Eliade'nin mitin tanımıyla ilgili en geniş açıklamaları yaptığı kitaplardan biri olan *Aspects du mythe*'i çevirenin bu kavram karşılığında *efsane* terimini kullanması zaten düşünülemezdi. Dolayısıyla çevirilerdeki eksikliklerin birinci nedeninin çeviren kişinin sadece çevirdiği kitabı okumuş olması ve o kitabın yazarının diğer kitaplarından haberdar olmamasından kaynaklandığı kanısındayız. Eliade'nin eserleri dilimize kazandırıldıkça onun daha iyi anlaşıldığı görülmektedir. Nitekim Eliade'nin dilimize çevrilen daha sonraki kitaplarında *mit* kelimesi konusunda zımni bir uzlaşmaya varılmış olduğu gözlemlenmektedir.

Yukarıdaki kavramlarla ilgili semantik problemlerin kaynaklarını tespit etmek bakımından Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ünde bu kavramlara yüklenen anlamlara göz atmak faydalı olacaktır:

Mit (isim, Fransızca *mythe*); 1. Geleneksel olarak yayılan veya toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren, tanrı, tanrıça, evrenin doğuşu ile ilgili hayalî, alegorik bir anlatımı olan halk hikâyesi, mitos: "*Ergenekon efsanesi bir mittir.*"- 2. *mecaz*. Efsaneleşen kavram veya kişi.

Mitoloji (isim, Fransızca *mythologie*); 1. Mitleri, doğuşlarını, anlamlarını yorumlayan, inceleyen bilim. 2. Bir ulusa, bir dine, özellikle Yunan, Latin uygarlığına ait mitlerin, efsanelerin bütünü: "*Yunan mitolojisi*"³⁶⁰

Efsane (isim, Farsça *efsâne*); 1. Eski çağlardan beri söylene gelen, olağanüstü varlıkları, olayları konu edinen hayalî hikâye, söylence. 2. *mecaz*. Gerçeğe dayanmayan, asılsız söz, hikâye vb.³⁶¹

Türkçe'de her ikisine *hikâye* anlamı yüklenmesi bakımından *mit* kavramının *efsane*, *söylence* kavramlarıyla eşanlamlı olduğu izlenimi uyanmaktadır. Kelimelerin ıstılah anlamları gözardı edilerek sadece sözlük anlamlarına bakıldığı zaman bunların eşanlamlı olduğu yani sanki her bir anlam diğerinin yerine kullanılabilir miş gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Böylece çevirilerdeki kavram kargaşasının diğer bir nedeni de kavramların semantik alanlarının sınırlarının net olarak belirlenmemiş olması olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa Eliade'nin çalışmalarına bakıldığında her ne kadar semantik alanlarını kesin çizgilerle belirlemek güç olsa da *kutsal*, *profan*, *mit*, *arketip* vb. gibi her bir kavramın kendi spesifik anlamına sahip olduğu görülmektedir.

Eliade'nin din bilimi çalışmalarının üzerine kurulduğu kitlit kavramlardan bir diğeri de *mit* kavramıdır. Eliade, dindar

360 *Türkçe Sözlük*, s. 1403.

361 *Türkçe Sözlük*, s. 603.

insanın çoğu zaman bilinçaltında olan derin arzusunu ortaya çıkaran şeyin mit olduğu kanaatindedir.³⁶² Eliade, çalışmalarında daha ziyade, mitolojilerinin canlı olduğu ve mitlerin insanların her faaliyetini ve davranışını yönlendirdiği için ağırlıklı olarak "ilkel", "iptidai" ve geleneksel toplumların yani "modern dünyayı" oluşturan toplumların ortaya çıkışından önceki toplumların mitolojilerine yer vermiş ve mit teorisini de bu bağlamda geliştirmiştir.³⁶³

a. Mit Tanımlamaları

Eliade, beşerî bilimlerde kullanılan kavramların birçoğu gibi mit kavramının da farklı şekillerde tanımlanması için dinler tarihçisinin önemli bir sorunla karşı karşıya geldiği problemine dikkat çekmekte ve mit kavramı ile neyin kastedildiği sorusunun büyük ölçüde seçilen dokümanlara bağlı olduğunu belirtmektedir.³⁶⁴ Rennie'nin "mit araştırmacısının sayısı kadar mit tanımı vardır" ifadesi, konunun ne derece karmaşık olduğu hakkında bir ipucu vermektedir.³⁶⁵ 20. yüzyıla gelinceye kadar Batı'daki felsefecilerin ve teologların çeşitli mit tanımlamalarının hepsi, Yunan mitolojisine dayanılarak yapılmıştı. Bundan dolayı da *mit* kavramına *hayalî*, *uydurma*, *gerçek dışı*, *kurgu*, *yalan* vs. gibi anlamlar yüklenmişti.³⁶⁶ Bilindiği gibi Homeros ve Hesiodos'un Yunan tanrılarıyla ilgili mitolojik ifadelerini eleştirerek bunların gerçekliğini reddeden Ksenofanes'ten (yaklaşık M.Ö. 565-470) sonra Yunanlılar, *mythos* kavramını her tür dinî ve metafizik değerden yavaş yavaş arındırmışlardır.³⁶⁷ Örneğin *Peloponez Savaşı Tarihi* yazarı antik Yu-

362 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 134.

363 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, Gallimard, Paris 1986, s. 79; Mircea Eliade; "Myths and Mythical Thought", s. 22.

364 Mircea Eliade; *The Quest*, s. 72.

365 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, s. 61.

366 Mircea Eliade; *The Quest*, s. 72.

367 Ksenofanes, Yunan tanrılarına antropomorfik nitelikler atfettileri için Homeros ve Hesiodos'u şöyle eleştirmiştir: "Homeros ve Hesiodos, insanlar tarafından yapıldığında ayıplanacak rezil ne kadar iş varsa hepsini tanrılara atfettiler ve hırsızlık, zina ve aldatma gibi birçok gayri meşru işi yaptırıldılar".

nan tarihçisi ve siyaset adamı Thucydides (yaklaşık M.Ö. 460-455) zamanında *mythodes* sıfatı, “mesnetsiz ve hayalî” anlamında herhangi bir hakikat ya da gerçekliğin karşısı olarak kullanılmaktaydı.³⁶⁸ *Logos* ve daha sonra *historia* kavramlarının karşısı hâline gelen *mythos* kavramı, sonunda “gerçekte var olamayan” şeyleri ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır.³⁶⁹ İncillerin Yunanca’ya çevrilmesiyle birlikte Yunan düşüncesinin kavramlarıyla kendini ifade etmeye çalışan Hristiyanlık, paganizme karşı yürüttüğü mücadelede *mit* kavramını bu anlamda kullanmıştır: Çünkü Hristiyanlığa göre Eski Ahit ile Yeni Ahit’in doğrulamadığı her şey yanlıştı, yani bir “efsane” idi. Doğal olarak Hristiyanlık kültürüyle beslenen on dokuzuncu yüzyıl Avrupa’sında da mit kavramı ile *gerçekliğe* aykırı olan şeyler kastedilmekteydi.³⁷⁰ Bu durumu Eliade şu veciz ifadeyle dile getirmektedir: “Yunan’lar, bundan yirmi beş asır önce öyle ilan ettikleri için bütün Avrupa dillerinde “mit” kelimesi bir kurguya işaret etmektedir.”³⁷¹

Bu bağlamda mit kavramını Antropoloji, Sosyoloji, Psikoloji, Edebiyat, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında incelemeler yapan çeşitli araştırmacılar, farklı şekillerde yorumlamıştır. Mitlerin kökeni, anlamı ve işlevi hakkında görüşlerini ortaya koyduğu 1897 yılında yayımlanan iki ciltlik *Contributions to the Science of Mythology* adlı eserinde Friedrich Max Müller

Eğer sığırların ve aslanların elleri olsaydı ve elleriyle resim yaparak insanlar gibi sanat eserleri üretebilselerdi bunlar da tanrılarını kendi şekillerine benzetirlerdi; atlar ata, sığırlar da sığıra benzetirdi.” Oysa Ksenofanes’e göre “Tanrıların ve insanların üzerinde olan Tanrı birdir. O, şekli ve aklı itibarıyla fanilere benzemez.” (Arthur Fairbanks (ed. ve çev.); *The First Philosophers of Greece*, Londra 1898, s. 67-69’dan alıntı). Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 189-190.

368 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 191

369 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 12; Mircea Eliade; “Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries”, Philip P. Wiener (ed.); *Dictionary of the History of Ideas*, Volume 3, Charles Scribner’s Sons, New York 1973, s. 307. Ayrıca bkz. Mehmet Aydın; *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005, s. 512-513.

370 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 21. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 200.

371 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 184-185.

(1823-1900), miti bir "dil hastalığı" olarak tanımlamıştır. Animizm teorisini ileri süren Edward Burnett Tylor (1832-1917), günlük tecrübenin mitlere dönüştürülmesinin temel nedeni olarak bütün doğanın canlı olduğu ve dolayısıyla kişileştirilebileceği inancına bağlayarak miti naif bir animist icat olarak görmüştür. Mitleri tıpkı bilim gibi fiziki dünyanın bir açıklaması olarak ele alan Tylor, miti iptidai bir bilim olarak değerlendirmiş ve onu modern bilimle karşılaştırarak bu ikisinin birbiriyle bağdaşamayacağı sonucuna varmıştır.³⁷² Modern bilimin gerçekleştiğine inanan Tylor'a göre mitlerin bir yanlış/yalandan ibaret olduğu konusunda hiç kuşku yoktu.³⁷³ Andrew Lang (1844-1912), miti, değersiz bir fantezi, Alman Pan-Babil ve Astro-Mitoloji Okulu, uzaysal fenomenlerin bir projeksiyonu olarak kabul etmiştir. Miti dünyanın bir açıklaması olarak tanımlayan Tylor'un aksine William R. Smith (1846-1894) ve Jane E. Harrison (1850-1928), miti, ritüelin söz hâline gelişi, yani ritüelin açıklaması olarak kabul etmiştir.³⁷⁴ Sigmund Freud ise miti ilk baba cinayetine ilişkin bir fantazm/fantazi olarak tanımlamıştır.³⁷⁵

Arkaik toplumlarla ilgili malumatların artmasıyla birlikte bu durumun 20. yüzyılın başlarından itibaren olumlu yönde değişmeye başladığı görülmektedir.³⁷⁶ Bu dönemden sonra Batılı araştırmacılar, mit kavramını "efsane", "uydurma",

372 Robert A. Segal; "Myth", Maryanne Cline Horowitz (ed.); *New Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4, Charles Scribner's Sons, New York 2005, s. 1561-1562; Robert A. Segal; "Myth in Religion" Neil J. Smelser; Paul B. Baltes (eds.); *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Volume 15, Elsevier, Amsterdam 2001, s. 10274; Robert A. Segal; *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2004, s. 17.

373 Robert A. Segal; "Jung's very twentieth-century view of myth", *Journal of Analytical Psychology*, Vol. 48, No. 5 (November 2003), s. 598.

374 Robert A. Segal; "Myth", s. 1564.

375 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 233. Bu teorilerin ayrıntıları için bkz. Mircea Eliade; "Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries", s. 307-312; Mircea Eliade; "Myths and Mythical Thought", Alexander Eliot; *The Universal Myths: Heroes, Gods, Tricksters and others*, Meridian Books, New York 1990, s. 15-21. Adı geçen bu eserin ilk baskısı: Alexander Eliot with contributions by M. Eliade and J. Campbell; *Myths*, McGraw-Hill, New York 1976.

376 Mircea Eliade; "Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries", s. 307.

“kurmaca”, “koca karı masalı” olarak tanımlamak yerine, onu, arkaik toplumlarda anlaşıldığı şekliyle, yani “gerçek bir öykü”ye işaret eden bir terim olarak kullanmaya başlamışlardır. Nitekim mit kavramının kazandığı bu yeni anlam, o dönemde yazılan sözlük ve ansiklopedilerde de açıkça görülmektedir. Örneğin 1920’li yılların başlarında Londra’da yayımlanan *Harmsworth’s Universal Encyclopedia*’da mitler, dünyadaki birçok halkın kutsal öyküler olarak kabul ettiği ve bunların kutsal olmayan öykülerin aksine gerçek olduğuna yani mitlerde anlatılanların gerçekten vuku bulduğuna inanıldığı belirtilmektedir.³⁷⁷

Hem gerçeklik hem de uydurma ve yalan anlamlarını aynı anda taşıır hâle gelen *mit* teriminin semantik alanının bu şekilde genişlemesi, bu kavramın gündelik dildeki kullanımında bazı yanlış anlaşılmaları ve anlam karışıklıklarını da beraberinde getirmiştir. Alan Dundes ve Percy S. Cohen’in belirttikleri gibi bu kelime, günümüzde Batı halk dilinde genellikle pejoratif anlamda kullanılmaktadır.³⁷⁸ Ancak bu kavram, “kurmaca” ya da “yanılsama” anlamlarında kullanıldığı gibi özellikle etnologlar, sosyologlar ve dinler tarihçileri tarafından “kutsal gelenek, ilk vahiy, örnek model” anlamlarında da kullanılmaktadır.³⁷⁹

377 John Alexander Hammerton (ed.); *Harmsworth’s Universal Encyclopedia*, Volume 9, The Educational Book, Londra 1922, s. 5615.

378 Percy S. Cohen; “Theories of Myth”, *Man*, New Series, Vol. 4, No. 3 (September 1969), s. 337; Alan Dundes; “Introduction”, Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra 1984, s. 1.

379 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 11. Bilimsel çalışmaların başlıklarına bakıldığında günümüzde birçok Batılı bilim adamının miti “aşlı olmayan”, “gerçek dışı”, “kuru iddia” ya da doğrudan “sahte” ve “yalan” anlamlarında kullandıkları görülmektedir. Mitin bu anlamını Türkçe’deki “masal okumak” deyiimiyle karşılamak mümkündür. Mit kavramının gerçeklik teriminin zıt anlamlısı olarak kullanımı ülkemizde de yaygınlık kazanmaktadır. Şu birkaç örneğin konuyu aydınlatmak için yeterli olacağını düşünüyoruz: Cengiz Şişman; *Sabatay Sevi ve Sabataycılar. Mitler ve Gerçekler*, Aşina Kitapları, Ankara 2008; Erdoğan Aydın; *Fatih ve Fetih. Mitler ve Gerçekler*, Kırmızı Yayıncılık, İstanbul 2008. TESEV tarafından 2004 yılında yayımlanan *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler* adlı kitabın başlığı da dilimizde mit ile efsane kavramlarının aynı anlamda kullanıldığını gösteren diğer bir örnektir.

Mit kavramını olumlu anlamda ele alan bilim adamlarından bir tanesi de modern antropolojinin kurucusu sayılan Polonya kökenli İngiliz antropolog Bronislaw Malinowski'dir (1884-1942). İptidailerin, mitlerin yanında bilim anlayışına da sahip olduğunu savunan Malinowski, hem hemşehrileri hem de meslektaşları olan Tylor ve Frazer gibi miti, "iptidai" bilimin karşılığı ve dolayısıyla da fiziki dünyanın bir izahı olarak görmemektedir.³⁸⁰

Malinowski, *İlkel Psikolojide Mit*³⁸¹ adlı kitapçığının başında kendi zamanına kadar mit konusunda ileri sürülen çeşitli teoriler hakkında kısa bilgiler verdikten sonra kendi gözlemlerinden hareketle bir mit tanımı yapmaktadır. Uzun yıllar aralarında kalarak Melanezya yerlilerinin kültürünü incelemesi sonucunda Malinowski, mitin modern romanlardaki öyküler gibi basit bir kurgudan ibaret olmayıp bilakis yaşanılan bir gerçeklik olduğunu keşfetmiştir. Bu tür topluluklarda mitin naklettiği olayların çok eski bir zamanda vuku bulduğuna ve bunların dünya ve insanın kaderi üzerinde halen etki ettiğine inanılmaktadır.³⁸² Böylece mitleri, kutsal birer anlatı/öykü (sacred tales)³⁸³ olarak tanımlayan Malinowski, 19. yüzyılın evrimci anlayışından ayrılarak dinî olguları içsel ba-

380 Robert A. Segal; "Jung's very twentieth-century view of myth", s. 601.

381 Bronislaw Malinowski, 1925 yılında Liverpool Üniversitesinde Sir James Frazer'ın onuruna verdiği konferansta sunduğu bu bildiri, bir yıl sonra müstakil bir eser olarak yayımlanmıştır: Bronislaw Malinowski; *Myth in primitive psychology*, Kegan Paul, Londra 1926. Bu kitapçık daha sonra yazarın "Büyü, Bilim ve Din" ile "Baloma: Trobriand Adalarında Ölü Ruhları" başlıklı iki denemesiyle birlikte yeniden yayımlanmıştır: Bronislaw Malinowski; *Magic, Science and Religion*, Doubleday Anchor Books, New York 1954. Malinowski'nin söz konusu kitapçığı Fransızca'ya çevrilerek yine üç makaleden oluşan ("Le crime et la coutume dans les sociétés sauvages", "Le mythe dans la psychologie primitive", "La chasse aux esprits dans les mers du sud") *Manurs et coutumes des Mélanésien. Trois essais sur la vie sociale des indigènes Trobriandais* (Payot, Paris 1933) adlı eserde yayımlanmıştır. Malinowski'nin bu eseri Hüsen Portakal tarafından dilimize çevrilmiştir: Bronislaw Malinowski; *İlkel Toplum*, (Çev.: Hüsen Portakal), Öteki Yayınevi, Ankara 1998.

382 Bronislaw Malinowski; *İlkel Toplum*, s. 102; Bronislaw Malinowski; "The Role of Myth in Life", Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative*, s. 198.

383 Bronislaw Malinowski; "The Role of Myth in Life", s. 203.

kış açısıyla ele almaya çalışmış ve bu olaylara inananlar perspektifinden bakmaya çalışmıştır.

Malinowski gibi mit kavramını olumlu yönde ele alan ve Dinler Tarihi disiplininin temel kavramlarından biri hâline getiren önemli isimlerden biri de hiç kuşkusuz Mircea Eliade'dir. Mit konusuyla ilgili on makalesini topladığı ve bu konuyla ilgili en önemli kaynaklardan birini oluşturan *Aspects du mythe* adlı kitabının "Mitlerin Yapıları" başlıklı birinci bölümünü Eliade, Malinowski'nin adı geçen makalesinden bir alıntıyla sonlandırmakta ve böylece de mit konusunda ya da en azından mitin bir gerçekliğe atıfta bulunduğu hususunda Malinowski'nin görüşlerini benimsediğini ima etmektedir.³⁸⁴

b. Eliade'ye Göre Mit

Mit kavramını, söz ve masal kavramlarından ayırıp *kutsal fiil, anlamlı hareket, ilk olay* kavramlarıyla ilişkilendirmek gerektiği görüşünde olan Eliade,³⁸⁵ bu semantik zorluklardan dolayı bütün bilginler tarafından kabul edilen ve aynı zamanda uzman olmayanların anlayabileceği bir mit tanımı yapmanın zor olduğunu ifade etmekte ve tüm arkaik ve geleneksel toplumlardaki mitlerin her türünü ve bütün işlevlerini kapsayacak şekilde bir mit tanımı yapmanın imkânsız olduğuna dikkat çekmektedir. Eliade'ye göre "mit, çeşitli ve birbirini tamamlayıcı birçok açıdan yaklaşılabilen ve yorumlanılabilen son derece karmaşık bir kültürel gerçekliktir".³⁸⁶ Bütün bu zorluklara rağmen Eliade'nin "en az kusursuz" olarak nitelendirdiği bir mit tanımı yapmaya çalıştığı görülmektedir:

Mit, kutsal bir öykü anlatır, bidayette, "başlangıçların" efsanevi zamanında gerçekleşen bir olayı nakleder. Bir başka deyişle mit, ister bütün gerçeklik olan Kozmos ister bir ada, bir bitki türü, bir insan davranışı veya bir kurum gibi Koz-

384 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 34.

385 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 349.

386 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 16.

mosun sadece bir parçası olsun, Doğaüstü Varlıkların icraatları sayesinde bir gerçekliğin nasıl meydana geldiğini anlatır. Dolayısıyla mit, her zaman bir “yaratılış” öyküsüdür: Bir şeyin nasıl meydana geldiği, nasıl *var* olmaya başladığı anlatılır. Mit, sadece gerçekten meydana gelen, tamamen tezahür eden şeyden bahseder. Mitlerdeki şahıslar Doğaüstü Varlıklardır. Bunlar, özellikle “başlangıç”taki eşsiz zamanda yaptıkları şeylerle bilinirler. Dolayısıyla mitler, bunların yaratıcı faaliyetlerini bildirir ve bunların eserlerinin kutsallığını (ya da sadece “doğaüstülüğünü”) gözler önüne serer. Özetle mitler, kutsalın (ya da “doğaüstü” olanın) dünyada çeşitli ve bazen de dramatik şekilde ortaya çıkışını tasvir eder. Dünyayı gerçek olarak tesis eden ve onu bugünkü hâline getiren işte kutsalın bu ortaya çıkışıdır. Dahası, Doğaüstü Varlıkların müdahaleleri sonucunda insan bugünkü hâle, yani ölümlü, cinsiyetli ve kültürel bir varlık olma durumuna gelmiştir.³⁸⁷

Yeni bir kozmik durumun ya da başlangıçtaki bir olayın ortaya çıkışını anlatan mitin, her zaman bir “yaratılış” öyküsü olması onun temel özelliklerinden biridir. Mit, bir şeyin nasıl gerçekleştiğini ve nasıl var olmaya başladığını anlatmaktadır.³⁸⁸ Mitin ontolojik boyutu buradan kaynaklanmaktadır.³⁸⁹ Mit, 19. yüzyıl bilim camiasında revaçta olduğu üzere gerçekliğe aykırı uydurma bir öykü değildir.³⁹⁰ Bu bakımdan meselelere inanan perspektifinden bakmaya çalışan Eliade’ye göre her mitoloji, aynı zamanda bir *ontofanidir*. Diğer taraftan mitlerin özneleri, Eliade’nin kullandığı deyimlerle *insanüstü Varlıklar*, *Doğaüstü Varlıklar*, *Tanrılar*, *yarı tanrılar* veya *tanrısal varlıklar*, *uygarlaştırıcı Kahramanlar* olduğu için bunların eseri ister istemez kutsal bir niteliğe sahip olmaktadır. Eliade, mitin gerçekliği konusunda kısa ve öz olarak şunu söylemektedir: “Arkaik dünya için mit, hakiki gerçekliğin yani kutsalın ortaya çıkışlarını anlattığı için gerçektir.”³⁹¹

387 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 16-17.

388 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 246.

389 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 79-80.

390 Robert Luyster; “The Study of Myth: Two Approaches”, s. 237.

391 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 50

Birçok araştırmacının ifade ettiği gibi Eliade, açıkça ifade etmese de aslında miti sembolizm içeren bir öykü olarak düşünmektedir.³⁹² Douglas Allen'in deyimiyle "mitler, kutsal gerçeklikleri ortaya koyan "hakiki" birer öykü ya da tarihi sunmak üzere sembollerin anlatım biçiminde bir araya getirildiği özel bir dinî fenomen kategorisini oluşturmaktadır".³⁹³

Mitin temel yapısal özelliklerinden bir diğeri de, bir sırri açığa çıkarmak, ya gerçeğin bir yapısını ya da beşerî bir davranışı temellendiren başlangıçtaki bir olayı ifşa etmektir. Mitin efsane ya da masal gibi kategorilerden farklı bir kategori oluşturması, özellikle bu niteliğe bağlıdır. Çünkü mit, *sırların* ifşası olarak algılanmamaya başladığı andan itibaren bozulmakta ve sonunda *efsane* ya da *masal* hâline gelmektedir.³⁹⁴ Bu noktada Eliade'nin, miti, efsane ve masal kategorilerinden tamamen ayırdığı açıkça görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği gibi Eliade'nin eserlerini dilimize çevirenlerin, mit kavramını *efsane*, *masal* şeklinde aktarmakla Eliade'nin düşüncesiyle tamamen ters düşüklerini ve böylece de okuyucuyu farkında olmadan yanıltıklarının altını çizmekte fayda vardır. Nitekim "gerçek bir öykü"ye³⁹⁵ dayanan mitle sahte/asılsız/gerçek di-

392 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1128; Robert Luyster; "The Study of Myth: Two Approaches", s. 235.

393 Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 129.

394 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85-86; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 13-15.

395 Fransızcadaki "histoire" terimi, Türkçe'de hem "tarih" hem de "öykü, hikâye" kavramlarının anlamını içermesi bakımından daha geniş bir semantik alana sahiptir. İngilizce'de de Türkçe'de olduğu gibi "histoire" teriminin karşılığında iki farklı terim bulunmaktadır. İngilizler "tarih" anlamında "history" sözcüğünü kullanırken "öykü, hikâye" anlamında ise "story" kelimesini kullanmaktadırlar. Dolayısıyla Fransızca'daki "histoire" kavramı hem daha geniş bir semantik alana hem de daha esnek bir kullanım özelliğine sahiptir. Oysa dilimizdeki "tarih" kavramı, belirli bir kronolojik zaman ve mekânda gerçekleşen olaylar için kullanılmaktadır. Hikâyede ise vurgu, bizzat anlatılmak istenilen şeyin/olayın kendisine yapıldığı için zaman ve mekânın pek önemli olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla mitin modern anlayıştaki bir tarih anlatmaktan ziyade bir öykü anlattığını söylemenin daha doğru olduğu kanısındayız. Nitekim Eliade'nin Claude-Henri Rocquet ile yaptığı söyleşide geçen "Le mythe raconte une histoire sacrée" (Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 16) ifadesi, bu söyleşiyi İngilizce'ye çeviren Derek Coltman tarafından "The myth tells a sacred story" şeklinde aktarılmıştır (Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 156).

şı öykülere dayanan efsane ve masallar arasındaki ayrımın daha iyi anlaşılabilmesi için Eliade, mitlerin hâlâ canlılıklarını koruduğu Kızılderili Pawnee ve Cherokee topluluklarını, Avustralya yerlilerinden Karadjeri'leri ve Togo yerlileri gibi toplulukları örnek göstermektedir.³⁹⁶ Bütün bu topluluklar, gerçek öykülerle asılsız/sahte öyküleri birbirinden ayırmakta, özellikle dünyanın başlangıcıyla ilgili mitleri gerçek öykü kategorisinde değerlendirmektedir. Dolayısıyla bu iki tür öykü, içerik bakımından tamamen farklıdır. Birinde kutsal ve doğaüstü olay ve şahıslardan bahsedilirken diğerinin içeriği ise profandır.³⁹⁷ Aşkın bir anlam ifade etmeyen olayları konu edindikleri için efsaneler ve masallar, sahte hikâyeler olarak değerlendirilmektedir.³⁹⁸ Bundan dolayı da arkaik insan için mit, yüksek derecede önem arz ederken, efsanelerin ve masalların bir değer ifade etmedikleri görülmektedir.³⁹⁹

Mitin ortaya çıktığı binlerce yıl öncesiyile bugünkü zaman arasındaki süre zarfında mitler değişikliğe uğrayarak içerikleri bozulmamış mıdır? Eliade'ye göre sonunda yazılı metinlerle nakledilir hâle gelen Büyük Mitolojiler gibi ilk seyyah, misyoner ve etnologların sözlü safhada tanıdıkları "iptidai" mitolojilerin de bir "tarihi" vardır. Yani bu mitolojiler, çağlar boyunca üst düzeydeki başka kültürlerin etkisi altında ya da son derece yetenekli bazı şahısların yaratıcı dehası sayesinde dönüşüme uğramış ve zenginleştirilmiştir. Tarih içerisinde yer alan tüm fenomenler gibi mitler de değişikliğe uğramıştır. Ancak "iptidailerin" mitleri zamanla değişikliğe uğramış olsa da hâlâ başlangıçtaki bir durumu yansıtmaktadır".⁴⁰⁰

396 Eliade bu örnekleri Pettazzoni'nin 1948 yılında yayımlanan ve dilimize "Mitin Gerçekliği/Hakikati" şekillerinde çevrilen "Verita del mito" (Studi e materiali di storia delle religioni, 21 (1947-1948), s. 104-116) başlıklı makalesinden aktarmaktadır. Bu makale daha sonra yeniden yayımlanmıştır: Raffale Pettazzoni; *Essays on The History of Religions*, E. J. Brill, Leiden 1954, s. 11-23; Raffale Pettazzoni; "The Truth of Myth", Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative*, s. 98-109.

397 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 20-21.

398 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 79.

399 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 24.

400 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 15.

Dolayısıyla mitin özü başlangıçtaki durumu yansıtır nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer mit, zaman içerisinde başlangıçtaki durumu ifade edemeyecek durumda bozulan ve varoluşsal karakterini kaybeden bir anlatı hâline gelirse o zaman bu anlatıya *mit* değil *masal* (fable) denilebilir.

Sadece *in illo tempore* (o zamanlar) gerçekleşen bazı olaylar ve o zamanda yaşamış insanlar hakkında anlatılanlar değil, aynı zamanda bu tür olaylar ve insanlarla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkisi bulunan her şey mitiktir.⁴⁰¹ Mit konusunda da Eliade'nin fenomenolojik yaklaşımı benimseyerek meselelere inananlar perspektifinden bakmaya çalıştığı açık bir biçimde görülmektedir. Mitler, kutsal oldukları, kutsal Varlıklardan ve olaylardan bahsettikleri için Avustralya yerlisinin, Çinli'nin, Hindu'nun ya da Avrupalı çiftçinin nazarında *gerçektir*.⁴⁰² İlkel ve arkaik toplumlar da mit, kutsal bir öykü anlattığı için mutlak hakikati ifade etmektedir.⁴⁰³ İnananlara göre her zaman gerçekliklere atıfta bulunduğu için mit, kutsal bir öykü, dolayısıyla da "gerçek bir öykü" olarak değerlendirilmektedir.⁴⁰⁴ Bu gerçek öykü/tarih, insanlık hâlinin öyküsüdür, tarihidir.⁴⁰⁵

Rennie'nin tabiriyle bir miti mit yapan şey, inanan kişinin niyetidir/kastıdır.⁴⁰⁶ Kutsal algılama konusunda olduğu gibi bir anlatının mitik karakter arzemesi kişilere göre farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla mit de kutsal kategorisi gibi göreceli bir niteliğe sahiptir. Bundan dolayı da bir takım insanların mit kabul ettiği şeyi bir başkaları efsane ya da masal olarak kabul edebilmektedir. Eliade'nin benimsemiş olduğu fenomenolojik yaklaşım, inanan kişi ile inanç konusu olan fenomeni arasındaki ilişkiyi incelerken araştırmacının problemi kendi perspektifinden değil, inanan perspektifinden de-

401 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 349.

402 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 76.

403 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 21.

404 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 17.

405 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 91.

406 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 73.

ğerlendirmesini gerektirmektedir. Bu prensip gereği Eliade, mitin gerçekliği konusunda da kendi açısından değil, inanan açısından bir gerçekliğin var olduğunu ima etmektedir. Yani buradaki gerçekliğin mutlak anlamda bir gerçeklik olması önemli değildir. Mühim olan, bu konudaki inanan kişinin kanaatidir. Dolayısıyla kişinin inanç dünyasında gerçeklik kategorisi altında değerlendirilen, daha açık bir ifadeyle var olduğuna/vuku bulduğuna inanılan her şey gerçeklik niteliğini üstlenebilmektedir.

1952'de Roger Caillois tarafından kurulan *Diogenes* dergisinin 1955 yılında çıkan dokuzuncu sayısında Eliade, birkaç kitap yanında İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni'nin *Miti e Leggende* (vol. I, *Africa-Australia*, Turin 1948; vol. III, *America Settentrionale*, 1953) ve *La Religion dans la Grèce antique, des Origines à Alexandre le Grand* (Paris 1953) adlı eserlerinin tanıtımını yapmaktadır.⁴⁰⁷ Bu yazıda Eliade, Pettazzoni'nin *Miti e Leggende*'in birinci cildinin önsözünde "kutsal bir öykü olduğu için mit, hakiki bir öyküdür" şeklinde ifade ettiği varsayımı kabullendiğini bildirmektedir.⁴⁰⁸ Böylece Pettazzoni'nin

407 Mircea Eliade; "Mythologies et religions", *Diogenes*, no 9 (Paris 1955), s. 99-116. Bu makale daha sonra aynı başlıkla şu kitap içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 143-166.

408 Pettazzoni'ye göre "Kutsal bir öykü olduğu için mit gerçek bir öyküdür" ("Myth is a true history because it is sacred history") (Raffaele Pettazzoni; "The Truth of Myth", Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative*, s. 102.) Pettazzoni'nin adı geçen makalesinin Türkçe çevirisi: Raffaele Pettazzoni; "Mitin Gerçekliği", (Çev.: M. Mete Taşlıova), *Milli Folklor*, Yıl 14, Sayı 53 (2002). Çeviri yönünden eksiklikleri bulunan bu makalenin yeniden yayımlandığı yer: Gülin Ögüt Eker; Metin Ekici; M. Öcal Oğuz ve diğerleri (ed.); *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Milli Folklor, Ankara 2003, s. 241-256. Fuat Aydın da aynı makaleyi "Mitin Hakikati" başlığı ile Türkçeye tercüme ederek Raffaele Pettazzoni'nin başka beş makalesini (Tektanrıcılığın Doğuşu, Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim, Tanrının Sıfatları Üzerine, Köken ve Yaratılış Mitleri, Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji) ve bir de ek (Mircae [Doğrusu: Mircea] Eliade ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişkiler) içeren derlemeye yayımlamıştır. Rafaella [Doğrusu: Raffaele] Pettazzoni; *Tanrı'ya Dair*, (Çev.: Fuat Aydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 69-84. Bu derlemenin sonunda bulunan ekte Natale Spineto, Pettazzoni ile Eliade arasındaki mektuplaşmaları konu edinen *L'histoire des religions a-t-elle un sens?* adlı eserin başında yazdığı "Les relations entre Mircea Eliade et Raffaele Pettazzoni" başlıklı bölüm (s. 33-74), Raffaele Pettazzoni ile Mircea Eliade arasındaki ilişkile-

mit=hakiki öykü denklemini benimseyen Eliade'ye göre *in illo tempore* gerçekleşen mitik olayların gerçek olma niteliği yanında bir de örnek teşkil etme özelliği bulunmaktadır.⁴⁰⁹

Mitlerin dile getirdiği olayların gerçekleştiği zamanı ifade etmek için Eliade'nin *başlangıçta* (au commencements, à l'origine), *başlangıçtaki zaman* (le temps primordial), *Zamanın başlangıcında* (au commencement du Temps) deyimleri yanında çok sayıda Latince tabir kullanması dikkat çekicidir: *in illo tempore*,⁴¹⁰ *ab origine*,⁴¹¹ *in principio*,⁴¹² *ab initio*.⁴¹³ *Kitâb-ı Mukaddes*'in Yunanca ve Aramice'den Jerome tarafından 382-405 tarihleri arasında Latinceye çevrilmiş ve *Vulgate versiyonu* olarak adlandırılan versiyonundaki ilk kelimesinin *in principio* deyimini olduğu hatırlanırsa,⁴¹⁴ Eliade'nin Hristiyanlığa atıfta bulunduğu net bir şekilde görülür.

Mit, zamanın yapısı hakkında önemli açıklamalar sağlamaktadır.⁴¹⁵ Kozmos var olmaya başlamadan önce kozmik zaman yoktu. Örneğin, bir bitki türü yaratılmadan önce onun

ri tahlil etmektedir. Huzeyfe Sayım tarafından dilimize kazandırılan bu yazının daha önce yayımlandığı yer: Natale Spineto; "Mircea Eliade ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişkiler", (Çev.: Huzeyfe Sayım), *Dinler Tarihi Araştırmaları I. Sempozyum: 8-9 Kasım 1996*, Ankara, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998, s. 381-412.

409 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 149-150.

410 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 349, 360; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 123, 150; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 14; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 175; Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 16; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 149; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 229; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 17.

411 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 360; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 26, 99; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 229.

412 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 73.

413 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 84; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 79.

414 *Kitâb-ı Mukaddes*'in Türkçe çevirilerinde bu deyim, "başlangıçta" kelimesiyle karşılanmıştır (Bkz. *Kitabı Mukaddes*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997, s. 5; *Kutsal Kitap: Yeni Çeviri*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001, s. 2. Fransızca çevirilerde ise "au commencement" ifadesi kullanılmıştır (Bkz. *La Sainte Bible*, (Tr. Louis Segond), La Maison de la Bible, Genève 1944, s. 1; *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, Paris 1975, s. 17).

415 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s.73.

daha sonra büyümesini, meyve vermesini ve yok olmasını sağlayan zaman da yoktu. Bundan dolayıdır ki her yaratılışın *Zamanın başlangıcında, in principio* gerçekleştiği düşünülmektedir. Modern düşüncenin bildiği zamanla yani kronolojik zamanla, mitin gerçekleştiği zaman, nitelik bakımından farklıdır. Mit, zaman dışı, süresi olmayan bir anda, kutsal bir zamanda gerçekleşmektedir. Zaman, yeni bir varlık türünün ortaya çıkmasıyla birlikte zuhur etmektedir.⁴¹⁶ Bu mitik zaman, nitelik bakımından profan zamandan, günlük ve kutsallıktan arındırılmış hayattaki tek düze ve geri dönüşü olmayan zamandan farklıdır.⁴¹⁷

Modern zihin perspektifinden mit, tarihi ortadan kaldırmaktadır. Fakat mitlerin çoğunluğu sadece *in illo tempore* gerçekleşen şeyleri dile getirmelerinden dolayı bunları muhafaza etmiş olan insan topluluğunun ve bu topluluğun Kozmosunun örnek bir tarihini oluşturduğunu belirtmek gerekir. *Ab origine* olup bitenleri anlattığı için kozmogonik mit de bir tarihtir. Ancak söz konusu olan bu tarih, geri dönüşü olmayan ve tekrarlanamayan olaylar anlamındaki modern tarih terimi değil, anlam ve değerini bizzat bu tekerrürde bulan tekrarlanabilen örnek bir tarihtir. Bidayette cereyan etmiş olan tarih tekrar etmelidir. Zira başlangıçtaki her epifani zengindir, yani bir kez tezahür etmekle tükenmez. Diğer taraftan mitler, içerikleri bakımından zengindir. Örnek oluşturan bu içerik, bir anlam sunmakta, bir şey yaratmakta veya bir şeyi ilan etmektedir.⁴¹⁸

Mit, tanrıların ya da tanrısal varlıkların Zamanın başlangıcında yaptıkları şeylerin öyküsünü anlatmaktadır.⁴¹⁹ Aynı zamanda mit, deneysel ve rasyonel yollarla elde edilmesi mümkün olmayan bir gerçekliği ifşa etmektedir.⁴²⁰ Bir miti anlatmakla, bir bakıma o mitin bahsettiği olayların gerçekleştiği kutsal zamanla çağdaş olunmaktadır.⁴²¹ Böylece mitin önemli

416 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 70.

417 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 73-74.

418 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 360.

419 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85.

420 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 350.

421 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 74.

özelliklerinden biri de insanın içinde bulunduğu bireysel, kronolojik ve tarihsel zamanı aşmasını sağlayarak onu sembolik olarak da olsa geçmişe döndürmesi, yani Eliade'nin deyimiyle *illud tempus*a götürmesidir. Mit, böylece bir süreden oluşmadığı için ölçülemez olan Büyük Zamana, yani kutsal zamana doğru bir açılımı gerçekleştirmektedir. Bir miti dinlemekle insan, profan durumunu ve "tarihsel hâlini" unutmaktadır.⁴²² Büyük Zamanı yeniden güncel hâle getiren mit, dinleyenlerin insan ötesi, tarih ötesi bir düzeye sıçramasını sağlayarak bireysel profanı varoluş düzeyinde ulaşılması mümkün olmayan bir gerçekliğe yaklaştırmaktadır.⁴²³ Tamamen metafizik bir gerçeklik olması bakımından bu nihai gerçekliğe ancak mitler ve semboller vasıtasıyla ulaşılabilir. ⁴²⁴

Eliade'ye göre her şeyin mutlak başlangıcını bilme çabası, arkaik zihniyetin karakteristiklerinden biridir. Kozmogonik mitin, dünyanın ya da Eliade'nin tabiriyle kozmosun nasıl meydana geldiğini anlatan mitlerin, inananlar nezdinde apayrı bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Nesnelerin *nasıl* varlık kazandığı anlatılarak bunlar açıklanmakta ve dolaylı olarak başka bir soruya cevap verilmektedir: *neden* bunlar varlık kazandılar? "Neden" sorusu, her zaman "nasıl" sorusu ile iç içedir. Ve bunun nedeni, bir şeyin *nasıl* doğduğu anlatılırken gerçek her varoluşun nihai sebebi olan kutsalın Dünyada zuhur etmesinin açıklanmasıdır.⁴²⁵

C. G. Jung ile birlikte 1941 yılında yazdıkları ve *Introduction à l'essence de la mythologie* adıyla Fransızca'ya çevrilen kitabın "Mitolojinin Kökeni ve Temeline Dair" başlıklı giriş bölümünde Yunan mitolojisi uzmanı Macar asıllı Charles Kerényi (1897-1973), modern bilimin, manevi dünyanın gerçeklikleriyle irtibatların kopmasına ve dolayısıyla da mitolojilerin an-

422 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 75; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 31-32.

423 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 76-77.

424 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 79.

425 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 86-87; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 80.

laşılmaz hâle gelmesine neden olduğunu bildirdikten sonra miti, "en eski zamanlara ait gerçekliğin bir anlatım biçiminde yeniden yaratılması"⁴²⁶ olarak tanımlamaktadır. Yunan mitolojisine dayanarak bir mit teorisi oluşturan Kerényi'ye göre mitoloji, olayların nedenlerini açıklamamakta, "neden?" sorusuna cevap vermemektedir.⁴²⁷ Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere Eliade, Kerényi gibi bu tür görüşlere sahip olanların iddialarını reddetmektedir. Eliade'ye göre mitler, dünyanın, insanın, hayvanların, bitkilerin vs. nasıl ortaya çıktığını anlatmakla aynı zamanda bunların kim/ler tarafından hangi koşullar altında ve niçin ortaya konulduğunu da açığa çıkarmakta ve böylece de *etiolojik* bir nitelik taşımaktadır. Bu suretle de dünya ve insan hayatı anlamlı hâle gelmiş olmaktadır.⁴²⁸ Bundan dolayı kozmogonik mit, arkaik dinlerde merkezi bir rol oynamaktadır.⁴²⁹ Bu durum sadece "iptidai" topluluklarda yaşayan insanlar için değil, bir Yahudi, bir Hristiyan ya da bir Müslüman için de aynı derecede geçerlidir. Zira Eliade'nin *homo religiosus* kavramı altında topladığı bütün bu insanlar için mitler, bidayette gerçekleşen olayları anlatmak suretiyle insanın bugünkü hâle neden ve nasıl geldiğini izah etmektedir. Bundan dolayı da *homo religiosus* için gerçek, otantik varoluş, bidayette gerçekleşen bu tarihin kendisine intikal ettiği ve bunun sonuçlarını üstlendiği andan itibaren başlamaktadır.⁴³⁰

Eliade, bidayette gerçekleşen bu "temel" olayların bütün dinlerde aynı olmadığını, Yahudilik ve Hristiyanlıkta bunların bugünkü insanlık durumunun temelinde bulunan *Cennet dramı* olduğunu düşünmektedir.⁴³¹

426 Carl Gustav Jung; Charles Kerényi; *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot & Rivages, Paris 2001, s. 20.

427 Carl Gustav Jung; Charles Kerényi; *Introduction à l'essence de la mythologie*, s. 21.

428 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 180-181.

429 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 77, dip. 1.

430 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 119.

431 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 120-121.

c. Kozmogoni

Nizam, intizam, düzen ve süs anlamlarını taşıyan Yunanca kökenli *kozmos* kelimesi (κόσμος), Fransızca'da (le cosmos), dünyayı, evreni ve bundaki düzeni ifade etmek için kullanılmaktadır. Kozmos kavramı, düzenli ve ahenkli bir evren tasavvurunu içermektedir. Aynı kökten gelen ve *kozmos* sözcüğünün zıt anlamlısı olan *kaos* terimi (Χάος) ise düzensizliği ve karışıklığı ifade etmektedir. Yunan mitolojisine göre tanrıların ortaya çıkmasından önce *kaos* mevcuttu. Yani dünya düzene sokulmamış ve şekil verilmemiş vaziyette, bir kütle hâlinde bulunuyordu. Kitâb-ı Mukades'te ise *kaos*, dünyanın yaratılışından önceki yokluğa işaret etmektedir.⁴³² *Kozmos* ve doğuş/doğum anlamına gelen *genesis* terimlerinden oluşan *Kozmogoni* kavramı ise dünyanın nasıl meydana geldiğini açıklayan teorileri içermektedir. Kozmogonik mit, *kaosun kozmosa* nasıl dönüştüğünü yani hiçliğin/yokluğun nasıl varlık kazandığını anlatmaktadır. Bireylerin ve toplumların kendi menşelerini açıklama ihtiyacı duydukları gibi kültürler de kendi kökenlerini bilme ihtiyacı hissetmiştir. Bundan dolayıdır ki neredeyse bütün kültürlerde yaratılış mitlerine yani kozmogoniye rastlamak mümkündür.⁴³³ Çeşitli kültürlerle ait çok sayıdaki kozmogonik miti Eliade, dört kategoriye ayırmaktadır: 1) *Ex nihilo* yaratılışı, yani yoktan varlığın meydana gelişini nakleden mitler, 2) suya dalış motifine yer veren mitler, 3) başlangıçtaki bir birliğin bölünmesi sonucunda gerçekleşen yaratılıştan bahseden mitler, 4) başlangıçtaki bir varlığın bedeninin parçalara ayrılmasıyla gerçekleşen yaratılıştan söz eden mitler.⁴³⁴

Geleneksel topluluklardaki insan için Kozmogoni, "başlangıcı" temsil etmektedir.⁴³⁵ Kozmos, tanrıların yarattığı en

432 "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı. Yer boştu, yeryüzü şekilleri yoktu; engin karanlıklarla kaplıydı." (Kitâb-ı Mukades, Tekvin 1/1-2).

433 David Adams Leeming; Margaret Adams Leeming; *Encyclopedia of creation myths*, ABC-CLIO, Santa Barbara 1994, s. vii-viii.

434 Mircea Eliade; "Myths and Mythical Thought", s. 26.

435 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 165.

üstün şeydir.⁴³⁶ Kozmogoni de en üstün tanrısal tezahürdür.⁴³⁷ Bir şeyin “başlaması”, onun yaratılması anlamına geldiği için kozmogonik mit böylece en üstün yaratma fiilini temsil etmekte⁴³⁸ ve her yaratma fiili için örnek bir model teşkil etmektedir.⁴³⁹ Kozmogoni, varlığın nasıl varlık kazandığını, yani varlığın nasıl meydana geldiğini izah etmektedir. Dünyanın yaratılışı, her şeyden önce varlığın bir tezahürüdür, yani bir *ontofanidir*. Kozmogonik mit, Kozmosun, yani dünyanın nasıl varlık kazandığını anlatmakta, bundan dolayı da mitler arasında en üstün yere sahip olmaktadır.⁴⁴⁰ Dünyanın yaratılışı, insanların, hayvanların, bitkilerin, sosyal kurumların vs. yaratılmasından önce vuku bulmuştur. Bundan dolayı da bir köyün ya da bir evin inşasından tutun, bir evlilik merasimine ya da bir çocuğa gebe kalma olayına varınca ya kadar her tür yaratma/peyda etme/ortaya koyma eylemine kozmogonik mit örnek teşkil etmektedir.⁴⁴¹ Eliade, birçok Avustralyalı kabilelerde olduğu gibi tam anlamıyla bir kozmogonik mit bulunmasa da dünyanın başlangıç safhalarını, yani dünyanın bugünkü hâle gelmesinden önceki durumunu betimleyen merkezi bir mitin her zaman bulunduğunu bildirmektedir.⁴⁴² Dünyanın ilk hâlini, bidayetini anlatan bu mitlerde dile getirilen bu kutsal hikâyeler, dünyanın, insanın ve toplumun var oluşunu izah etmekte ve bunun gerekçelerini belirtmektedir. Mitin hakiki bir öykü olarak görülmesinin sebebi buradan kaynaklanmaktadır.⁴⁴³

Mitin anlattığı öykü, büyüsel-dinî bir güçle birlikte gelen bir bilgi oluşturmaktadır. Bir nesnenin, bir hayvanın, bir bitkinin vs. başlangıcını yani ne şekilde var olmaya başladığını bil-

436 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 127.

437 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 73.

438 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 101.

439 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 225; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 48.

440 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 70.

441 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 530-531.

442 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 126.

443 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 234-235.

mek, bunlar üzerinde büyüsel bir güce sahip olma anlamına gelmektedir. Bu güç sayesinde bu şeyler üzerinde hâkimiyet kuruluyor ve bunlar istenildiği kadar çoğaltılabiliyor.⁴⁴⁴ Bir şeyin (örneğin bir bitkinin, bir hayvanın, bir kozmik nesnenin vs.) menşeyini, yani ilk kez nasıl varlık kazandığını anlatan mit sayesinde o şeye hükmetmek mümkündür.⁴⁴⁵ Eliade, başlangıca yeniden dönmek suretiyle yeniden doğulacağı, hayatın yeniden başlayacağı, bir ilacın ancak menşei bilinirse etkili olacağı yönündeki düşüncelerin dinler tarihinde sıkça görüldüğünü bildirmektedir.⁴⁴⁶ Bu düşüncelerin altında da Eliade'ye göre bir şeyin daha sonrakiler değil, ilk tezahürünün anlamlı ve geçerli olduğu inancı yatmaktadır.⁴⁴⁷ En eski halklardan Mezopotamyalı'lar gibi en uygar halklara kadar birçok toplum, tedavi aracı olarak kozmogonik miti törenle okuma yöntemini kullanmıştır.⁴⁴⁸ Ritüelle kozmogonik mitin okunması, insanın yeniden doğmasını amaçlamaktadır.⁴⁴⁹ Tedavi ritüeli, hastayı zaman içinde geriye doğru sürükleyerek dünyanın ve insanın yaratıldığı mitik çağa nakletmektedir. Nesnelerin ilk kez tezahür ettiği zamanı yeniden yaşamayı mümkün kılan "menşee dönüş" olgusu, arkaik toplumlar için son derece önemli bir tecrübe oluşturmaktadır.⁴⁵⁰ Bu çağda hastalığın ilk kez kendini gösterdiği ve şu an uygulanmakta olan tedavi sayesinde ilk kez iyileştirildiğine inanılmaktadır. Eliade'ye göre bütün arkaik tedavi yöntemlerinin temel prensibi "vecd" düzeyindedir. İçinde bulunulan zaman aşılıarak sembolik olarak hasta, beşerî durumu hazırlayan ve oluşturan önemli olaylarla (kozmogoni, insanın yaratılışı, hastalığın zuhuru, tedavinin keşfi) çağdaş hâle gelmektedir. Tedavinin etkili olması, hastalığın ilk kez iyileştirildiği bu mitik çağ ile

444 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 28.

445 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 33, 99.

446 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 30.

447 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 50.

448 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 50.

449 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 74.

450 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 51, 113; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 199; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 101-102.

çağdaş hâle gelme noktasına bağlıdır.⁴⁵¹ Eliade, arkaik toplumlar için söz konusu olanın hayatı tamir etmek değil, başlangıca yeniden dönmek suretiyle onu yeniden yaratmak, yeniden meydana getirmek olduğu sonucuna varmaktadır.⁴⁵² Çünkü zamanın meydana getirdiği eskimeyi, bozulmayı yok edebilmek için mutlak başlangıca dönerek yepyeni bir sayfa açmak gerekmektedir.⁴⁵³

Kozmogoni, her yaratma eylemi için temel bir örnek teşkil etmektedir. Bundan dolayı evrenin ve onun içindekilerin nasıl varlık kazandığını, yani nasıl yaratıldığını dile getiren kozmogonik mit de yaratıcı bir karaktere sahiptir. Bu mit sayesinde insan, evrenin nasıl yaratıldığını öğrendiği gibi kendisinin de bizzat yaratıcı olabilmesi için nasıl bir yol takip etmesi gerektiğini de öğrenmektedir.⁴⁵⁴ Bir şeyi güzel yapmak, inşa etmek, yaratmak, yapılandırmak, şekillendirmek; işte bütün bu eylemler, bir şeyin vücuda getirildiği, ona "hayat" kazandırıldığı ve sonuçta en üstün düzeyde ahenkli organizma olan Kozmosa benzetildiği anlamına gelmektedir. Oysa Kozmos, tanrıların örnek eseri, onların şaheseridir.⁴⁵⁵

Her şey, tanrısal ya da yarı tanrısal varlıklar vasıtasıyla varlık kazandığı için gerçekliklerin ve bizzat hayatın kendisi, dinî bir nitelik arz etmektedir.⁴⁵⁶ Yine bu nedenden dolayı dindar insan için *Doğa*, hiçbir zaman *doğal* olmayıp, her zaman dinî bir değere sahiptir. Kozmosu yaratan tanrılar, dünyanın ve kozmik fenomenlerin yapısında kutsalın çeşitli tarzlarını ortaya koymuşlardır. Yani dünya, öyle bir şekilde tasarılmıştır ki onu seyreden dindar insan, kutsalın ve dolaşısıyla da varlığın çeşitli şekillerini keşfetmektedir. Dünya,

451 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 230-231. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 133-134; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 93.

452 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 46; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 75; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 340.

453 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 166.

454 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 81, 83.

455 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 48-49; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 83-84.

456 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 80.

buradadır ve vardır. Dünyanın bir yapısı, bir düzeni vardır, yani o bir Kaos değil, bir Kozmostur. Bu bakımdan dünya, tanrıların yaratımı, onların eseri olarak kendini göstermekte; kutsalın çeşitli vechelerini açığa çıkarmaktadır. Gökyüzü, doğrudan ve “doğal” olarak sonsuz mesafeyi, tanrının aşkınlığını ifşa etmektedir. Yeryüzü, evrensel ana ve besleyici olarak görünmektedir. Kozmik ritimler, ahengi, sürekliliği ve verimliliği tezahür ettirmektedir. Bir bütün olarak bakıldığında Kozmos, gerçek, canlı ve aynı zamanda kutsal bir organizmadır. Böylece dindar insanın nazarında Doğa, her zaman kendini aşan doğaüstü gerçekliği ifşa etmektedir.⁴⁵⁷ Nitekim arkaik madenci kadar Batılı simyacı da tanrısal ya da en azından tanrısal bir boyuta sahip bir varlık olarak görüldüğü için Doğanın bir *hierofani* olduğuna inanmıştır.⁴⁵⁸

Mit, Doğaüstü Varlıkların icraatlarını ve kutsal güçlerinin ortaya çıkışını naklettiği için anlamlı bütün beşerî faaliyetlere takip edilmesi gereken bir model teşkil etmektedir.⁴⁵⁹ Mitin temel işlevlerinden biri, yiyip içme, evlenme, çalışma, eğitim, sanat veya bilgelik gibi anlamlı bütün beşerî faaliyetler ve ritler için örnek modeller oluşturmaktır.⁴⁶⁰ Gerçek ve kutsal olduğu için mit, örnek oluşturmakta ve dolayısıyla da tekrarlanabilir hâle gelmektedir. Böylece mit, bütün beşerî fiiller için bir model ve bununla birlikte bir gerekçe oluşturmaktadır. Başka bir deyişle mit, zamanın başlangıcında gerçekleşen ve insanların davranışları için model oluşturan gerçek ve anlamlı bir öyküdür. Bir tanrının ya da mitik bir kahramanın örnek fiillerini taklit etmek ya da sadece bunların maceralarını anlatmak suretiyle arkaik toplumların insanı, profan zamandan kopmakta ve mitin anlattığı olayın gerçekleştiği başlangıçtaki zamana (le Temps pri-

457 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 101-102.

458 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 147.

459 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 17-18; Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 156.

460 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 19; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 345; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 81.

mördial'), *Büyük Zamana* (le Grand Temps), yani kutsal zamana kavuşmaktadır.⁴⁶¹

Oysa biliyoruz ki insanüstü bir modeli taklit etme, örnek bir modeli tekrar etme ve Büyük Zamana açılan bir açıklıkla profan zamandan kopma hususları, "mitik tutum"un, yani mitte bizzat varoluşunun kaynağını bulan arkaik toplumlardaki insanın temel özelliklerini oluşturmaktadır. Bir mitin okunduğu ya da mitik bir şahsiyetin hareketlerinin taklit edildiği her seferde mitle çağdaş olunmaktadır.⁴⁶²

Anlamalı, yaratıcı ve faydalı gerçeklikleri ortaya koyduğu için *illud tempusta* ya da başka bir ifadeyle mitik çağda gerçekleşen olaylar, arkaik insan için bir örnek, takip edilmesi gereken bir model oluşturmakta ve bundan dolayı da önemli görülmektedir. Eski dünyanın ilk tarihçileri de böyle bir ilgiye sahiptiler. Onlara göre "geçmiş", taklit edilen bir örnek olduğu ölçüde anlam ifade etmekteydi. Mitin bu "örnek tarih" olma özelliğini Eliade, arkaik insanın ideal bir *arketipi* somut bir biçimde gerçekleştirme, ebediliği bu dünyada "tecrübi olarak" yaşama eğilimiyle ilişkilendirmektedir.⁴⁶³

d. Arketip

Batı dillerinde kullanılan *arketip* kavramı (Fransızca: archétype; İngilizce: archetype), Yunanca'daki *arkhetypon* kelimesinden gelen Latince'deki *archetypum* teriminden türemiştir. Yunanca *arkhe* (=başlangıç, ilk) ve *tupos* (=şekil, kalıp, model) terimlerinden mürekkep olan *arketip* terimi, başlangıçta *özgün/orijinal model, prototip veya ilk model* anlamlarını ifade ediyordu.⁴⁶⁴

461 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 21-22; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 150; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 33.

462 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 30.

463 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 361; Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 54.

464 Bkz. "Archétype", *Grand Larousse Encyclopédique*, Volume 1, Paris 1960, s. 539.

Helenistik dönem düşünürlerinin yazılarında sıkça kullanıldıkları *arkhe* ve *tupos* terimlerinden her biri çift anlamlıdır. *Tupos* terimi, hem rüzgâra hem de onun ortaya koyduğu belirtilere işaret etmektedir. Aynı şekilde hem damga hem de onun bıraktığı iz *tupoı'*dir. Hatta herhangi bir şekil ve bu şekilden türeyen nesneler de bu terimle ifade edilmektedir. Örneğin çocuk, ebeveyninin *tupos'*udur. Türkçe'de *tip* şeklinde kullanılan *tupos* kelimesi, sonuçta aynı kalıptan çıkmış gibi görünen birçok fenomenin ortaklaşa paylaştığı mahiyete veya özelliğe işaret etmek için kullanılmaktadır.⁴⁶⁵

Arkhe terimi ise hem zaman bakımından hem ontolojik anlamda ilk veya başlangıçta olana atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kelime, hem evreni idare eden güçlere hem de bedene hayat veren ruha işaret edebilmektedir. *Arkhe*, Batı felsefesinin ve Sokrates öncesi Eski Yunan felsefesinin en önemli temel kavramlarından biri olmuştur. Felsefenin ana disiplini sayılan metafiziğin ve genellikle bilimin, özellikle de fizik biliminin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Kelime, Felsefe geleneği içinde "fizikçiler" de denilen, Batı Anadolu kıyılarındaki kentlerde yaşamış Sokrates öncesi filozofların kullanımlarıyla "ilke", "temel", "ana madde" anlamlarını kazanmıştır.⁴⁶⁶ Antik Yunan filozofları, kendisinden varlığa geldiği "ilk töz", "maddî neden ya da ilke" yi ifade etmek için *arkhe* terimini kullanmıştır.⁴⁶⁷

Arketip terimi, Helenistik dönemin bazı din felsefecileri tarafından da eserlerinde kullanılmıştır. Yahudi teolog Philo Judaeus, *De opicifio mundi* isimli eserinde arketipten, insanın içinde bulunan ve onu Tanrıya benzer bir şekle sokan *imago dei* (Tanrı imgesi) olarak bahsetmektedir. Daha sonra Irenaeus, sözde Hristiyan sapkılara hücum ettiği *Against Heresies* isimli risalesinde Valentinli'lerin kozmogonilerini anlatmak-

465 Beverly Moon, "Archetypes", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Volume 1, New York 1987, s. 379.

466 "Arkhe", *Ana Britannica*, Cilt 2, İstanbul 1986, s. 305.

467 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 31.

tadır. Bir grup gnostik Hıristiyan olan Valentinli'lere göre Tanrı dünyayı yoktan var etmemiştir. Bunlar da Tanrıyı, Eflatun felsefesindeki Demiurgos gibi tasavvur etmektedir. Eflatun'a göre Demiurgos, bir şeyi yoktan var etmez yani yaratmaz; bunun yerine yaratılmış olana biçim vererek, onu düzenleyerek yeni şeyler meydana getirir. Demiurgos, kendi dışında var olan arketipik bir dünyayı doğrudan veya dolaylı yollardan kopyalayarak bu dünyayı meydana getirmiştir. Bu görüşe göre Demiurgos, canlı olmayan, fakat canlı bir modeli taklit eden bir robotu üreten mühendis tarzında dünyayı yaratmıştır. Adı geçen bu üç filozof, *archetupon* kelimesini kozmogonik bir prensibi ifade etmek için kullanmıştır. Bunların ortak görüşü, insan da dâhil olmak üzere evrenin yaratılışı, önceden var olan aşkın bir gerçekliğe bağlı olduğu şeklindedir.⁴⁶⁸

20. yüzyılda *arketip* kelimesi, Mircea Eliade ve Carl G. Jung gibi Batılı bilim adamları tarafından yeniden kullanılmaya başlanmıştır.⁴⁶⁹ Ancak bu terimin anlamı, Jung ve birçok çağdaş edebiyat eleştirmenleri tarafından genişletilmiştir.⁴⁷⁰ "Kolektif bilinçaltı" teorisini ileri süren Jung'a göre insanog-lunun geçirdiği değişik tecrübeler, belirli bir yoldan genetik olarak kodlanmakta ve sonraki kuşaklara aktarılmaktadır.⁴⁷¹ Jung'a göre *arketip* kavramı, kişinin tecrübe ve davranış modellerini belirleyen ve bilinçaltında bulunan dinamik yapılar için de kullanılabilir.⁴⁷² Jung'un düşüncesinde *arketip*, dünyanın her yerinde benzerlikler taşıyan düşünce modelleridir. Jung, bu tür arketipik imgelerin ve düşüncelerin kalıtsal olarak geçtiğini ve her insanın şuur altında bulunduğunu düşünmektedir.⁴⁷³

468 Beverly Moon, "Archetypes", s. 379.

469 Beverly Moon, "Archetypes", s. 379.

470 "Archetype", *The Columbia Encyclopedia*, Sixth Edition, Columbia University Press, 2004, s. 2604.

471 "Arketip", *Ana Britannica*, s. 305.

472 Beverly Moon, "Archetypes", s. 379.

473 Daryl Sharp; C. J. Jung *Lexicon: A Primer of Terms & Concepts*, Inner City Books, Toronto 1991, s. 27; "Archetype", *The Columbia Encyclopedia*, s. 2604.

Natale Spineto'nun belirttiği gibi "kutsal" ve "sembol" kavramları gibi Eliade'nin din bilimi çalışmalarında yer alan "arketip" kavramı da açık ve net olarak tanımlanmamıştır.⁴⁷⁴ Arketip kavramının muğlak olduğu görüşünü paylaşan Allen'e göre bu kavramın, Eliade'nin çalışmalarında iki temel anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birincisi; çok az da olsa Eliade, *arketip* kavramını Jung'un kullandığı anlamda ele almaktadır. Ancak Allen, Eliade'nin *arketip* kavramını Jung'un eserleriyle tanışmadan önce kullandığına ve Jung'un "kolektif bilinçaltı" teorisini benimsemediğine dikkat çekmektedir.⁴⁷⁵ Eliade, 1943 yılında yayımlanan *Comentarii la legenda Meșterului Manole* adlı kitabında ilk kez Jung'a atıfta bulunmakta,⁴⁷⁶ fakat bu kitapta kullandığı *arketip* kavramı konusundaki düşüncelerinin Jung'unkinden farklı olduğu hususunda herhangi bir bilgi vermemektedir.⁴⁷⁷ Ricketts'e göre adı geçen kitabı yazdığı vakitler Eliade, kendisinin kullandığı *arketip* kavramıyla Jung'un *arketip* telakkisinin birbirine benzediğini ya da en azından aralarında fazla bir farklılığın bulunmadığını düşünüyordu ve bu yüzden de Jung'u kendi düşüncelerini desteklemek için zikre diyordu. Eranos toplantılarında Jung ile uzun uzun konuşma fırsatı bulan Eliade, *arketip* kavramı konusunda kendisi ile Jung arasında önemli farklılıkların bulunduğunun farkına varmıştır.⁴⁷⁸ Eliade, *arketip* kavramını 1937'de yayımlanan *Cosmologie și alchimie babiloniana*⁴⁷⁹ adlı eserinde iki kez,⁴⁸⁰ 1939'da

474 Natale Spineto; "Mircea Eliade e gli archetipi", Luciano Arcella; Paola Pisi; Roberto Scagno (eds.); *Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998, s. 448.

475 Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 162.

476 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 87, 145-146.

477 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1142, 1152.

478 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1153.

479 Mircea Eliade; *Cosmologie și alchimie babiloniana*, Vremea, Bucharest 1937. Bu kitabın Fransızca çevirisi Alain Paruit tarafından yapılmıştır: Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, Gallimard, Paris 1991. Türkçe çevirisi: Mircea Eliade; *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2002.

480 "Genel olarak Yunanlı'larda delta üçgeni, kadını sembolize ediyordu ve Pisagorculara göre bu, yalnızca geometrik kusursuzluğundan dolayı değil, evrensel bereketin kaynağının ideal bir arketipini oluşturduğu için bir *arkhê*

yayımlanan "İnsula lui Euthanasius"⁴⁸¹ başlıklı makalenin bir pasajında iki kez,⁴⁸² *Mitul Reintegrării*⁴⁸³ adlı eserinde de iki kez kullanmıştır. Buralarda *arketip* kavramı, kelimenin sözlük anlamında yani *prototip* ve *orijinal model* anlamlarında kullanılmaktadır. Bu ve bundan önceki yazılarında Eliade, *tip*, *prototip*, *model* vs. terimlerini *arketip* terimiyle eşanlamlı olarak kullanmaktadır.⁴⁸⁴ *Traité* ve *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* adlı eserlerinde *arketip* kavramını sıkça kullanması Eliade'nin bir "Jungcu" olduğu ve kullandığı *arketip* kavramının Jung'un bilinçaltının kolektif arketipleri teorisindeki ile aynı olduğu yönünde bir intibanın uyanmasına neden olmuştur.⁴⁸⁵ Pettazzoni'ye yazdığı 19 Mayıs 1947 tarihli mektubunda Eliade, kitabını (*Archétypes et répétition*) yeni tamamladığını ve yayımlanmasını beklediğini ifade ettikten sonra kitabın başlığını ima ederek *arketip* kavramının Jung'un kullandığı kavramla aynı anlamda olmadığına dik-

genêseastî." (Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 80). "Tam bir Gök-Yeryüzü benzeşimi ve Büyü üzerine kurulu bir *Weltanschauung* içerisinde her şeyin arketiplere katıldığını, hepsinin kendiliğinden ya da katılım yoluyla belli bir büyüsel özelliği olduğunu unutmayalım." (Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 81).

481 Mircea Eliade; "İnsula lui Euthanasius", *Revista Fundatiilor Regale* (1939) 6, no. 7, s. 100-109. Bu yazı, daha sonra makaleler derlemesinden oluşan şu kitapta yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *İnsula lui Euthanasius*, s. 5-18. Fransızcası: Mircea Eliade; *L'Île d'Euthanasius*, s. 7-19.

482 "Cezara ve İeronim'in aşkına varıncaya kadar –ki bu bir "tecrübe" değil uzatılmış bir cennetvari "hal"dir– bunlar tam bir çıplaklık içerisinde bulunmakta, diğer bir deyimle bütün "biçimler"den soyutlanmış, tüm bireyselliklerden kurtulmuş, arketiplere yani "oluş" olmaksızın bilebilen varlıklara indirgenmiş bir vaziyette bulunmaktadır. Dolayısıyla arketipe dâhil olma, asli günahın bir sonucu olarak değerlendirilen beşerî tecrübenin yok edilmesi anlamında (Calinescu'ya Eminescu'nu saplantısı gibi) bir gerilemeden söz edilebilir." (Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s.16).

483 Mircea Eliade; *Mitul Reintegrării*, Vremea, Bucharest 1942. 1939-1940 yılları arasında *Universul Literar* adlı dergiye yazdığı makalelerinden oluşan bu yüz dokuz sayfalık küçük kitabın *Il mito della reintegrazione* (Jaca Book, Milano 1989) başlıklı İtalyanca çevirisi dışında diğer Batı dillerinde çevirisi bulunmamaktadır.

484 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1148-1149.

485 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1152; Mac Linscott Ricketts; "In Defence of Eliade", s. 22. Eliade'nin Jung'un *arketip* teorisini kabul ettiği görüşünde olan bazı araştırmacılar: Hugh J. Bihler; "Patterns in Comparative Religion", *Theological Studies*, Vol. 19 (1958), s. 598.

kat çekmektedir.⁴⁸⁶ Arketip teorisini en geniş şekilde sergilediği *Archétypes et répétition* (Arketipler ve tekerrür) alt başlıklı *Le mythe de l'éternel retour* adlı kitabının 1959 yılında yayımlanan İngilizce çevirisinin *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* başlıklı ikinci baskısına yazdığı sunuş yazısında Eliade, bu yanlış anlaşılmaya özellikle dikkat çekerek kendisinin kullandığı *arketip* kavramının Jung'unkiyle karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmektedir.

Kitapta [*Le mythe de l'éternel retour*] "örnek modeller", "paradigmalar" ve "arketipler" gibi terimleri belirli bir olguyu –yani geleneksel ve arkaik toplumların insanını, kurumlarının modellerini ve çeşitli davranış kategorilerinin normlarını zamanın başlangıcında "vahyedildiğine/ifşa edildiğine" inandığı için ve dolayısıyla insanüstü ve "aşkın" bir kökene sahip olduklarının düşünülüğünü vurgulamak için kullandım. "Arketip" terimini kullanırken Profesör C.G. Jung tarafından betimlenen arketiplere atıfta bulunmadığımı belirtmeyi ihmal ettim. Bu üzücü bir hata olmuştur. Zira, Jung'un psikolojisinde çok önemli bir rol oynayan bu terimi tamamen farklı bir anlamda kullanmak, karışıklığa neden olabilirdi. Profesör Jung'a göre arketiplerin kolektif bilinçaltının yapıları olduğunu söylemem yeterli. Fakat, ben kitabımın hiçbir yerinde derinlik psikolojisinin sorunlarına değinmediğim gibi kolektif bilinçaltı kavramını da kullanmıyorum. Dediğim gibi, ben "arketip" terimini, tıpkı Eugenio d'Ors gibi, "örnek model" ya da "paradigma"yla eşanlamlı olarak yani son tahlilde Augustinus'un kullandığı anlamda kullanıyorum. Ancak, günümüzde bu sözcüğe, ona yeni bir anlam veren Profesör Jung tarafından yeniden itibar kazandırıldığı için artık "arketip" teriminin, özellikle belirtilmediği sürece Jung öncesi anlamda kullanılmaması galiba doğru olur.⁴⁸⁷

Arketip terimini birinci anlamında yani "paradigma" ve "örnek model" anlamında kullanan Eliade, aynı terimi kolektif bilinçaltının yapıları olarak ele alan Jung tarafından yeni-

486 Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens?*, s. 155.

487 Mircea Eliade; *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, 9th Edition, Princeton University Press, Princeton 1991, s. xiv-xv.

den popüler hâle getirilen bu kavramı kullanmakla hata ettiğinin farkına varmış ve bir daha yanlış anlaşılmalara mahal vermemek için arketip kavramını daha sonraki çalışmalarında kullanmaktan vazgeçmiştir. Bunun yerine Eliade, "örnek model" (modèle exemplaire), "paradigma" (paradigme) gibi kavramlar kullanmıştır.⁴⁸⁸ Claude-Henri Rocquet ile 1977 yılında yaptığı söyleşide Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* adlı kitabına "Archétypes et répétition" alt başlığını vermesinin bir hata olduğunu, bunun yerine "Paradigmes et répétition" (Paradigmalar ve tekrür) alt başlığının daha uygun olacağını bildirmekte ve kendisinin kullandığı *arketip* teriminin Jung'unkinden farklı olduğunu bir kez daha hatırlatmaktadır. Son tahlilde Eliade, arketipe, mitlerde ortaya çıkan ve ritüel aracılığıyla güncel hâle getirilen "örnek model", "örnek olay" anlamını yüklediğini ifade etmektedir.⁴⁸⁹ Ancak birçok araştırmacıya göre her ne kadar Eliade, kendi kullandığı arketip kavramının Jung'unkinden tamamen farklı olduğunu savunsa da birçok yerde onunkıyla aynı anlamda kullanmıştır.⁴⁹⁰

Eliade'nin "Augustinus'un kullandığı anlamda kullanıyorum" şeklindeki ifadesinin tam olarak neyi kastettiğini anlamak bakımından bu konuyu biraz daha açmakta fayda vardır. Glen R. Gill, Eliade'nin burada Hristiyan Kilise Babalarından Augustinus'un (354-430), 388/395 yılları arasında

488 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 167. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Traté d'histoire des religions*, s. 271-272. Eliade'nin Jung'a ve derinlikler psikolojisine en çok atıfta bulunduğu *Images et Symboles* başlıklı kitabının Türkçe çevirisinde *arketip* kavramı, Mehmet Ali Kılıçbay tarafından "ilk model" şeklinde aktarılmıştır. Bu çeviri, bir açıdan doğru kabul edilebilir. Ancak Eliade'nin arketip kavramını hem "ilk model" dışında "paradigma", "örnek model" ve "imge" gibi birden çok anlamda hem özellikle adı geçen bu kitabında Jung'un arketip teorisine atıfta bulunarak kullandığı göz önünde bulundurulursa Kılıçbay'ın çevirisinin Eliade'nin din bilimi çalışmalarında anahtar kavramlardan birini oluşturan bu kavramı tek bir boyuta indirgediği gibi Jung ile ilişkisini görünmez hâle getirdiği ve dolayısıyla da bu kavramı eksik ve çoğu zaman da semantik düzeyde anlamsızlaştırdığı görülecektir.

489 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 163-164; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 108.

490 Mac Linscott Ricketts; "In Defence of Eliade", s. 25; Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 150.

yazdığı tahmin edilen *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (Seksen Üç Farklı Soru) adlı kitabının "İdealar" konusuna ayırdığı 46. babına atıfta bulunduğunu düşünmektedir.⁴⁹¹ Bu pasajda Augustinus, idealar terimini ilk kez Platon'un kullandığını ve kendisinin de bu kavramı ondan aldığını ifade ettikten sonra bu temel ideaların değişmez, sonsuz ve de Tanrısal özellikte olduklarını bildirmektedir.⁴⁹² Augustinus'un bu konudaki düşüncesi de Platon'a dayanmaktadır. Her ne kadar Augustinus, "arketip" terimini kullanmamış olsa da⁴⁹³ onun bu kavram yerine kullandığı Latince "ideae principales" kavramı, Yunanca'ya genellikle "archetypos" şeklinde tercüme edilmektedir. Platon'un ideaları, insan hayatının başlamasından önce tanrıların zihinlerinde oluşan saf zihinsel formlardı ve bundan dolayı da fenomenlerin nesnel dünyası bunlara bağlıydı.⁴⁹⁴ Dolayısıyla Platon ve onun idealar teorisine dayan Augustinus gibi Eliade de arketiplerin tanrısal/aşkın ya da daha genel anlamda kutsal bir karaktere sahip olduğunu düşünmektedir. Ona göre, "aslında insan hayatı, her biri bir bakıma birer teofani olan (birkaç arketipe indirgenebilecek) başlangıçtaki/ilk davranışları (*gestes primordiaux*) hiç durmadan tekrar etmekten ibarettir."⁴⁹⁵ Dolayısıyla Eliade, dinî fenomenlerin arketiplerin yansımalarından ibaret olduğu düşüncesindedir. Başka bir ifadeyle dinî fenomenlerin arketipik özelliği, bunların tanrısal/kutsal eylemlerin kopyası olmalarından kaynaklanmaktadır. Eliade'nin arketip kavramına yüklediği ikinci anlam işte budur. *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943) adlı eserinde Eliade, kurban konusunda ele aldığı arketip kavramının bu yönünü çok açık bir biçimde ifade etmektedir:

491 Glen R. Gill; *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth*, s. 29-30.

492 M. Raulx (ed.); *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome V, Bar-le-Duc 1867, s. 442.

493 Anthony Stevens; "The Archetypes", Renos K. Papadopoulos (ed.); *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Applications*, Routledge; Londra ve New York 2006, s. 80.

494 Anthony Stevens; "The Archetypes", s. 79.

495 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 120.

[...] bir tanrının başlangıçtaki/ilk davranışını taklit etmek daha derin anlamlar taşımaktadır. Bu (kutsal olduğu için gerçek bir eylem olan) taklit, kurban edeni, teofaninin meydana geldiği başlangıçtaki mekân ve zamanla buluştur-maktadır. Diğer bir ifadeyle insanın yaptıkları ancak ulûhi-yet tarafından yapılan bir şeyi taklit ederse başarılı olma şan-sına sahiptir; zira yalnızca kutsal, *gerçekten* yaratabilir. Fakat tanrısâl yaratma, arketiptir, yani bu yaratma, "o zamanlar" ve bir kere olup bitmiştir. İnsan, yaptıklarına gerçeklik ka-zandırabilmek için hem tanrısâl eyleme uygun bir biçimde yaratmalı hem de aynı zamanda "o zamanlar", yani bu tan-rısâl eylemin yapıldığı zamanda yaratmalıdır. Dolayısıyla sembolik olarak insan, eylemlerinin her biri gerçekliğe yö-nelmiş vaziyette yaratılış ve kozmogoniye yeniden meydana getirmektedir.⁴⁹⁶

Eliade'nin arketip kavramına üçüncü bir anlam yükledi-ğini düşünüyoruz. İptidai mistik tecrübe ile Hıristiyan mis-tiklerin hayatının, aynı arketipi yani "başlangıçtaki Cennete yeniden dâhil olma"yı ifade ettiğini belirten Eliade,⁴⁹⁷ bur-a da arketipin arzulan, kavuşulmak istenilen bir "durum" olduğunu ima etmektedir. İmge kavramını yukarıda çözüm-lerken bu kavramın aynı anlamı ifade ettiğini yani Eliade'nin imge kavramını arketip anlamında da kullandığını söylemiş-tik. Burada ise *arketip* kavramının *imge* kavramı anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz.

Araştırmacıların çoğu, adeta Jung ile özdeşleşen *arketip* kavramı ile Eliade'nin din bilimi çalışmalarında yer alan ar-ketip kavramının aynı anlamı taşıyıp taşımadığı konusu üze-rine eğilerek Eliade'nin Jung'dan etkilenip etkilenmediği so-rununu tartışmışlardır. Yukarıda Eliade'nin böyle bir yakınlı-ğı bizzat reddettiği belirtildi. Ancak şunu da belirtmekte fay-da var ki Jung'un arketip teorisi de tarihî süreç içerisinde ge-lişerek son hâlini almıştır. Jung, tüm beşerî tecrübe ve davra-nışlarının altında yatan ve bütün insanların zihinlerinde yer

496 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 164-165.

497 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 221.

alan evrensel yapıları ifade etmek için 1912 yılında "ilk imgeler" (primordial images) kavramını kullanırken bu aynı yapıları ifade etmek üzere 1917 yılında "kolektif bilinçaltının etkenleri" (the dominants of the unconscious) ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Jung, arketip kavramını ilk kez 1919 yılında çıkan bir yazısında kullanmıştır.⁴⁹⁸ Buna rağmen bazı araştırmacılar yine de Eliade'nin bazı yerlerde arketip kavramına Jung'un yüklediği anlamı ya da buna yakın bir anlamı yüklediğini savunmaktadır. Hatta Barbosa da Silva, Eliade'nin kullandığı arketip kavramının Jung'unkiyle aynı olduğunu savunmaktadır.⁴⁹⁹ Pisi ise meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak diğer bir hususa dikkat çekmektedir. Pisi'ye göre Eliade'nin arketip teorisi, Jung'unkinden daha ziyade Comaraszewsky'nin düşüncesinin izlerini taşımaktadır.⁵⁰⁰ Ama bu iki bilim adamının arketip hakkındaki görüşlerinin benzerliğini ya da farklılığını tartışmadan önce Eliade'nin arketip teorisini izah edip daha sonra bir karşılaştırma yapmanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Eliade'ye göre mahiyetinden bağımsız olarak her mit, *in illo tempore* gerçekleşen bir olayı dile getirmekte ve böylece daha sonra bu olayı tekrar edecek olan fiiller ve durumlar için bir örnek oluşturmaktadır. Tarihî bir olayla mitik bir olay arasındaki temel fark işte bu durumdan ileri gelmektedir. Mitik olay *arketip* bir hâle geldiği ve dolayısıyla tekrar edilebildiği halde tarihî olayın böyle bir imkânı yoktur. Örneğin İstanbul, Türkler tarafından 1453 yılında fethedilmiş, 14 Temmuz 1789 tarihinde ise Bastille hapishanesi ele geçirilip mahkûmlar salınmış ve böylece o gün, Fransız ihtilalinin başlangıç noktası olarak kabul edilmiştir. Bu olaylar, diğer bütün tarihî olaylar gibi bir kere gerçekleşmiştir ve tekrar edilemez. Oysa arkaik toplumlarda yaşayan insan için ritler vasıtasıyla *ab origine* gerçekleşen şeyler tekrar edilebil-

498 Anthony Stevens; "The Archetypes", s. 76.

499 Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 212.

500 Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 67.

meğtredir.⁵⁰¹ Her ritüel, insan tarafından icra edilen her anlamlı fiil, mitik bir arketipi tekrar etmektedir. Bu tekrar, profan zamanın yok olmasına ve insanın bildiğimiz süreyle hiçbir alakası olmayıp mitik zamanın o ezeli anını oluşturan büyüsel-dinî bir zamana sıçramasına neden olmaktadır. Yani diğer büyüsel-dinî tecrübelerle birlikte mit, insanın aslında bir *illud tempus*, yani tarih ötesi *cennet* zamanı olan zamansız bir çağa dâhil olmasını sağlamaktadır. Herhangi bir riti icra eden kişi, profan zaman ve mekânı aşmaktadır. Aynı şekilde mitik bir modeli taklit eden ya da sadece bir mitin anlatılışını ritüel olarak dinleyen kişi, profan gelecekte koparak Büyük Zamana ulaşmaktadır.⁵⁰²

Mitin ana işlevlerinden biri, bütün ritler ve yeme, çalışma, cinsel hayat, eğitim vs. gibi anlamlı tüm beşerî faaliyetler için örnek modelleri “belirlemektir”.⁵⁰³ Örnek olması bakımından dans olgusu gösterilebilir. Farklı kültürlere ve tarihî dönemlere ait mitleri incelemesi sonucunda Eliade, her dansın *in illo tempore*, mitik dönemde, bir “ata”, totemik bir hayvan, bir tanrı ya da bir kahraman tarafından yaratıldığı için her zaman örnek bir fiili ya da mitik bir anı andırdığı sonucuna varmaktadır. Bu tekrar aracıyla da “o zaman”, yeniden güncel hâle gelmektedir.⁵⁰⁴ Aynı şekilde arkaik insan için yemek yeme eylemi sadece fizyolojik bir olay değil, aynı zamanda “dinî” bir eylemdir de. Çünkü yenilen şeyler, doğaüstü varlıkların yaratıkları şeylerdir ve *ab origine* yani dünyanın başlangıcında mitik atalar bunları ne şekilde yemişlerse öyle yenilmektedir.⁵⁰⁵

Geleneksel toplumlarda, gündelik hayatta icra edilen önemli fiillerin tanrılar ya da kahramanlar tarafından *ab origine* ortaya konulduğuna inanıldığı için insanlar bu örnek fiil-

501 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 26.

502 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 360; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 38.

503 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 87; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 32.

504 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 42.

505 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 61; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 16.

leri sonsuz biçimde tekrar etinektedirler.⁵⁰⁶ Eliade, modern insanla arkaik insan arasındaki en anlamlı farklılığın bu noktada bulunduğunu düşünmektedir. Arkaik insan için herhangi bir nesne, bir *prototipe* iştirak ettiği ölçüde, bir fiil de başlangıçtaki (örneğin yaratılış gibi) bir fiili tekrar ettiği takdirde anlam ifade etmektedir.⁵⁰⁷

Devamlı surette yapılan bu tekrarlar, ilk bakışta varoluş karşısında olumsuz bir tutum gibi görülebilir. Aynı örnek eylemlerin, aynı mitik senaryoların sonsuz biçimde tekrar edilmesi, yaratıcılığı yok etmekte ve kişisel girişimi felce uğratmaktadır. Sonunda insan, bir daire etrafında dönercesine ebedi bir dönüş içinde yaşar hâle gelmektedir. Bir bakıma arkaik insanın ve daha genel olarak Musa döneminden önce yaşayan insanın idealinin bir daire ile sembolize edilebileceği söylenebilir. Fakat Yahudi-Hristiyan toplumlarından önce yaşayan halkların zaman telakkisi yani dairesel Zaman, çevrimsel Zaman, kısaca Ebedi dönüş tasavvuru göz önünde bulundurularak bu durum anlaşılmalıdır. Yahudi-Hristiyan değerlerle beslenen bizler için bu tasavvur, karanlık ve karamsar görünmektedir; fakat bir "iptidai" ve bir Doğulu için bunun dehşet verici hiçbir yanı yoktur.⁵⁰⁸

Eliade'ye göre geleneksel topluluklarda yaşayan insanın tarihi reddetmesi ve sonsuz biçimde arketipleri taklit etme arzusu, onun gerçek olana susamışlığını ve profan varoluşun anlamsızlığı içerisinde kaybolmaktan duyduğu dehşeti

506 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 46.

507 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 15: "[...] pour l'homme archaïque, un objet n'a de signification que dans la mesure où il participe d'un prototype, et un acte que dans la mesure où il répète un acte primordial (par exemple, la création)" ([...] arkaik insana göre bir nesnenin, bir prototipe iştirak ettiği ölçüde, bir eylem de başlangıçtaki bir eylemi (yaratılış gibi) tekrar ettiği ölçüde anlamlıdır). Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 151: "[...] bir nesnenin, bir prototipe iştirak ettiği ölçüde, bir eylemin de başlangıçtaki bir eylemi tekrar ettiği ölçüde anlamı vardır". Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 48: "[...] aynı arkaik ontoloji: Bir nesne veya eylem bir arketipi taklit ya da tekrar ettiği ölçüde gerçek hale gelmektedir. Böylece gerçeklik sadece tekrar ve katılım yoluyla elde edilmektedir ve örnek bir modelden yoksun olan her şey anlamdan yoksundur yani gerçekliğe sahip değildir)."

508 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 84-85.

yansıtmaktadır. Bu tutum, gerçeklik dışı şeylerden oluşan profan dünyaya karşı mutlak bir gerçekliğin var olduğu inancına dayanmaktadır. Zira bu inanca göre profan dünya, gerçek dışını, yaratılmamış, var olmayanı, kısaca hiçliği temsil etmektedir.⁵⁰⁹ Diğer taraftan aynı paradigmatik eylemlerin sonsuz biçimde tekrar edilmesi, arkaik insanın yaratıcılığını yok etmemektedir. Bilakis "mitler, insanı yaratmaya teşvik etmekte ve onun yaratıcı ruhuna sürekli yeni perspektifler açmaktadır."⁵¹⁰

Buraya kadar anlatılanların sadece arkaik insan için geçerli olduğu ve dolayısıyla da modern insan için arketipin bir anlam ifade etmediği sonucu çıkarılmamalıdır.

Arketip, giderek daha aşağı seviyelere "düşmüş" olsa da yaratıcı olmaya devam etmektedir. Örneğin, Talihliler Adası [Iles Fortunées] ya da Yeryüzü Cenneti miti, yalnızca profan insanların muhayyilesini meşgul etmekle kalmamış, deniz keşifleri yüzyılına kadar denizcilik bilimini meşgul etmiştir. Neredeyse bütün denizciler, tamamen belirli bir ekonomik amaç (Hindistan yolu) güdenler dahi deniz seferine çıkarken Mutlular Adasını [Iles des Bienheureux] ya da Yeryüzü Cennetini keşfetmeyi de hedeflemiştir. Hatta içlerinde Cennet Adasını bulduklarını zannedenler yok değildi. Fenikelilerden Portekizlilere bütün büyük coğrafi keşiflerin arka planında bu cennetvari ülkeyi bulma rüyası vardır.⁵¹¹

Eliade'ye göre tarih içerisinde yer alan bütün olaylar gibi arketipler de ister istemez zamanın etkisi altında kalmıştır. Yukarıdaki alıntıda belirtildiği gibi arketipler, daha aşağı seviyelere düşmüştür. Arketip, arkaik insanın hayatındaki yere kıyasla modern insanın hayatında çok daha düşük seviyededir. Buna rağmen "en uzak geçmişten intikal eden modellerin yok olduğu söylenemez. Bunlar "modern bilinç" için hâlâ geçerlidir."⁵¹²

509 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 109-110.

510 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 176.

511 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 362.

512 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 361-362.

Eliade'nin arketip kavramına ilişkin görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra bu görüşlerin oluşmasında Coomaraswamy'nin yeri meselesine tekrar dönebiliriz. Bu konuyla ilgili olarak her iki bilim adamının çalışmalarında kullanılan ifadeleri karşılaştırarak meseleyi aydınlığa kavuşturan Pisi'nin analizleri çok isabetli görünmektedir. Pisi, arketip kavramının başlangıcını Eliade'nin insanların inşa ettiği yapıların semavi modelleri ve kozmogonik kurbanın tekrarı olarak insan kurbanı hakkındaki incelemelerine bağlamakta ve bunların "arketip" kavramıyla ilişkili olarak Coomaraswamy'nin çalışmalarında da bu motiflerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Pisi'ye göre bu durum, bir terminoloji meselesinden ibaret değildir; çünkü Coomaraswamy, "örnek model" anlamında "arketip" kavramını Eliade'den çok önce kullanmıştır. Diğer taraftan Eliade'nin "arketip" terimini Andrae ile Guénon'un çalışmalarında bulmuş olabileceği de ihtimal dahilindedir.⁵¹³

Arketip düşüncesini Eliade, arkaik ontolojinin temel niteliklerinden biri olarak görmekte ve eylemlerle nesnelerin gerçeklik kazanma sürecini arketip telakkisiyle ilişkilendirmektedir. Bir nesnenin gerçeklik kazanması için başlangıçtaki arketipi taklit etmesi, eylemin gerçeklik kazanması için de arketipi tekrar etmesi gerekmektedir. Pisi, Eliade'nin ilk kez *Comentarii la legenda Meșterului Manole*'de (1943) formüle ettiği bu düşüncüyü Coomaraswamy'nin çok daha önce yazdığını örnekleriyle göstermektedir. Coomaraswamy, hem sanatı, "semavi prototiplerin taklidi" olarak görmekte hem de 1936'dan sonra geleneksel toplumda ritlerin ve daha genel olarak tüm anlamlı beşerî eylemlerin, başlangıçtaki tanrısal eylemlerin taklit ve tekrarını oluşturduğu yönündeki tezini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Coomaraswamy, "örnek model" ya da "prototip" anlamında arketip kavramını Eliade'den çok önce kullanmıştır. 1938 yılında kubbe sembolizmiyle ilgili yazdığı yazısında Coomaraswamy, mimari eserde de kozmogoninin tekrar edildiğine dikkat çekmektedir. Bundan dolayı da kozmogoniyi tek-

513 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 67.

rar eden her beşerî yapı, “dünyanın merkezinde”, kutsal bir yerde bulunmaktadır. Eliade, bu telakkilerin Platonik bir yapıya sahip olduğu sonucuna varmaktadır.⁵¹⁴

Birçok konuda olduğu gibi Eliade’nin arketip teorisinin de senkretik bir yapı arzettiği görülmektedir. Eliade’nin arketip kavramını iki anlamda kullandığı yönündeki Allen’in yukarıdaki tespiti hem doğrulanmakta hem de daha anlaşılır hâle gelmektedir. Son tahlilde Eliade’nin arketip kavramına yüklediği anlamlar, hem Coomaraswamy’dan hem Jung’tan izler taşımaktadır. Arketip, bir taraftan taklit ve tekrar edilen “örnek bir model” olarak ele alınırken diğer taraftan da insan bilincinin değişmez bir özelliği olarak değerlendirilmektedir. Ancak Eliade’nin arketip kavramı, Coomaraswamy ve Jung’tan alınan unsurların dışında daha farklı niteliklere sahip bir kavram olarak karışımıza çıkmaktadır. Eliade, arketip teorisini oluştururken sadece bu konuda var olan düşünceleri sentezlemekle yetinmemiş, ayrıca o, bu kavrama yeni boyutlar da kazandırmıştır. Her şeyden önce Coomaraswamy gibi Gelenekselciler bu kavramın teorik yapısını aşkın, metafizik bir gerçeklikle ilişkilendirirken Eliade, bunun yerine arketipi mitik bir gerçeklikle ilişkili görmektedir. Diğer taraftan Gelenekselcilerin geleneksel düşünce ile modern düşünce arasında kesin bir karşıtlık görmelerinin aksine Eliade, bu iki düşüncenin bilinçaltı aracılığıyla birbirine bağlandığını düşünmektedir. Bu bakımdan da Eliade’nin arketip teorisinin bu son kısmını oluşturmada Derinlikler Psikolojisinin ve özellikle de Jung’un arketip telakkisinin önemli bir rol oynadığı kesinlik arz etmektedir.

e. Cennet Özlemi

Eliade, Platon’un zikrettiği başlangıçtaki Cennet mitinin evrensel bir karakter arz ettiğini savunmakta ve bu görüşünü desteklemek amacıyla Hint ve İran dinlerinde, Yahudilikte ve Yunan-Latin geleneklerinde ve hatta yamyamlarda dahi bu

514 Paola Pisi; “I ‘tradizionalisti’ e la formazione del pensiero di Eliade”, s. 67-70.

mitin izlerini gösteren örnekler sunmaktadır.⁵¹⁵ Eliade, incelediği bütün kozmogonik mitlerde ortak bir yapının bulunduğunu keşfetmiştir: “*in illo tempore* sıkı bir bütünlük mevcuttu. Bu bütünlük Dünyanın ya da insanlığın meydana gelebilmesi için bölündü ya da kırıldı.”⁵¹⁶ Dolayısıyla yaratılışla birlikte Kozmos da bölündü. Güncelerinden bölümler yayımladığı üç ciltlik *Fragments d'un journal*'in birinci cildinde Eliade'nin *in illo tempore* (o zamanda) yer alan bu sıkı bütünlükten neyi kastettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Burada Eliade, Yaratılıştan önceki Kozmosun henüz Tanrıdan ayrılmamış olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁷ Dolayısıyla bidayette ilk insanlar da Tanrıdan ayrılmış değildi.⁵¹⁸

Birçok arkaik din, bir dağ, bir ağaç, bir merdiven ya da bir sarmaşık vb. aracılığıyla gökyüzü ile bidayette bütün insanların iletişim hâlinde olduğunu; fakat daha sonra bu iletişimin kesildiğini anlatan bir mite sahiptir.⁵¹⁹ Bu mitler, belli bir mitik olay (ritüel bir hata) sonucunda gökyüzünün birden yeryüzünden ayrıldığını, ağaç ya da sarmaşanın kesildiğini, tepesi gökyüzüne değen dağın düzleştiğini anlatmaktadır. Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki iletişimin kesilmesi sonucunda tanrılar, uzaklaşarak birer *deus otiosus* hâline geldiler. Eliade'nin, mitlerin dile getirdiği bu hatayı Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki Âdem ve Havva'nın Cennetten atılmasını ifade eden “düşüş” (la chute) kavramıyla belirttiği görülmektedir.⁵²⁰ Başlangıçtaki cennetvari hayatın yitirilmesini sembo-

515 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 141; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 44, 78. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 208, 221.

516 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 165.

517 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 254.

518 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 220.

519 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 51-52, 219-220; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 79, 85-86. Mitik çağda yerle gök arasında bir iletişimin var olduğunu ve daha sonra bunun koptuğunu anlatan mit, şamanizmin temel ideolojisini oluşturmaktadır (Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 126-127, 215-216). Eliade, buna benzer mitlerin, Çinlilerde de bulunduğunu örnekleriyle aktarmaktadır (Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 344-345, 351, dip. 1).

520 Mircea Eliade; *Méplistophélès et l'androgyne*, s. 243.

lize eden bu *düşüş* sonucunda insanlar da *bugünkü insanlık durumunu* karakterize eden ölümlülük, ızdırap ve zamanlılık durumuna geldiler. O zamandan beri kahramanlar, şamanlar, hekim adamlar, mistikler, hükümdarlar ya da sihirbazlar gibi sadece bazı imtiyazlı varlıklar, gökyüzüne çıkarak aşkın varlıklarla görüşebilmekte, yani *in illo tempore* kopmuş olan iletişimi yeniden kurabilmektedirler.⁵²¹ Bu iletişimin nasıl yeniden kurulduğu konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için “arkaik toplumların en üstün derecedeki mistik tecrübesi”⁵²² olarak nitelendirdiği şamanizmin temel öznesi olan şaman örneği verilebilir.

Şaman, sırrını ancak kendisinin bildiği bir teknik aracılığıyla –geçici bir süreliğine ve sırf kendi şahsi çıkarı için– Gökyüzüyle iletişimi sağlayabilmekte ve Tanrı ile diyaloga yeniden başlayabilmektedir. Diğer bir deyişle o, tarihi (“düşüşten”, yani Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki doğrudan iletişimin koptuğu andan itibaren geçen bütün zamanı) ortadan kaldıracılabilmekte, *geriye dönerek* cennetteki duruma yeniden kavuşmaktadır. Bu mitik *illud tempus*a yeniden dâhil olma, vecd içerisinde gerçekleşmektedir: Şamanik vecd, cennetteki duruma yeniden kavuşmanın ya şartı ya da sonucu olarak değerlendirilebilir.⁵²³

Zaman ve Tarihi (düşüşü) ortadan kaldırarak başlangıçtaki İnsanın durumunu yeniden elde etme şeklinde görünen mistik vecd, iptidailerde olduğu gibi Hristiyan teolog ve azizlerde de bir Cennete dönüş ifadesidir. Eliade, ister iptidai olsun ister diğerleri olsun, çeşitli mistik tecrübelerin çekirdeğini Cennet özleminin oluşturduğu sonucuna varmaktadır.⁵²⁴ *In illo tempore* (o zamanda) vecd gerekmiyordu çünkü ruhla bedenin ayrıl-

521 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 141; Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 44-45; Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses II*, s. 19-20; Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 119; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 50, 80, 91, 124; Mircea Eliade; *Méphisophélès et l'androgyne*, s. 244-245.

522 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 87.

523 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 220.

524 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 92.

ması mümkün değildi, yani ölüm yoktu. Ölümün zuhur etmesiyle birlikte ruhu bedenden ayrılmış ve böylece de insan-ı kâmilin birliği bozulmuştur. Dolayısıyla Eliade, şamanın vecd hâlinde, yani manevi olarak gerçekleştirdiği yükselişi/miracı (ascension) da önceki duruma yani başlangıçtaki duruma kıyasla bir düşüş olarak görmektedir.⁵²⁵

Trans esnasında şaman, bu insanlık durumunu –yani “düşüş”ün sonuçlarını– ortadan kaldırmaya ve cennet mitlerinin bahsettiği başlangıçtaki insanın durumunu yeniden elde etmeye gayret etmektedir. Vecd, geçici olarak bütün beşerîyetin başlangıçtaki durumunu mevcut hâle getiriyor. Şu farkla ki, artık şaman, başlangıçtaki insanın yaptığı gibi Gökyüzüne bedeniyile değil vecd aracılığıyla sadece ruhen yükseliyor.⁵²⁶

Başlangıçtaki bütünlüğün (*la totalisation primordiale*) bölünmesinden önceki durum, Eliade’ye göre *mükemmel insanlığın durumunu* (*la condition de l’humanité parfaite*), *başlangıçtaki insanın cennetvari durumunu* (*la condition paradisiaque de l’homme primordial*) yansıtmaktadır. Bu aşamada cinsiyet ayrımı henüz meydana gelmemişti (erdişlik miti).⁵²⁷

“Cennet”e dair mitik anılara ilişkin bildiğimiz tek şey “düşmüş insan”ın şimdiki hâlinde gerçekleşmesi asla mümkün olmayan manevi bir mutluluğa ve bütünlüğe sahip ideal bir insanlık manzarasını karşımıza çıkarmasıdır. Gerçekten, birçok halkın mitleri, insanların ne ölümü, ne çalışmayı, ne de acıyı bilmediği, bol miktarda yiyeceğe kolayca sahip olduğu çok eski bir çağa imada bulunmaktadır. *In illo tempore* tanrılar yeryüzüne iniyor ve insanların arasına karışıyor; insanlar da kolaylıkla göğe çıkabiliyordu. Bir ritüel hatanın sonucunda Gök ile Yer arasındaki iletişim kesilmiş ve Tanrılar göklerin en yüksek yerlerine çekilmişlerdir. O zamandan beri insanlar, geçimlerini sağlamak için çalışmak zorunda kalmış ve ölümsüz olma niteliğini yitirmişlerdir.⁵²⁸

525 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 124.

526 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 124.

527 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 355-356.

528 Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 109.

Mit konusunda diğer bir önemli çalışması olan *Mythes, rêves et mystères* adlı kitabında Eliade, Cennet mitlerinin bir kültürden diğerine farklılık gösterdiğine, fakat bazı ortak hususların tekrerrür ettiğine dikkat çekmektedir.

O zaman insan ölümsüzdü ve Tanrı ile yüz yüze görüşebiliyordu; mutluydu ve beslenmesi için çalışması gerekmiyordu. Bir Ağaç onun geçimini sağlıyor ya da tarım aletleri onun yerine robotlar gibi kendi başlarına çalışıyordu. Cennet mitinin, Gökyüzü ile Yeryüzü arasındaki bağ, hayvanlar üzerindeki hâkimiyet vs. gibi başka önemli unsurları da mevcuttur.⁵²⁹

Eliade, bir kaza ya da bir günah yüzünden başlangıçtaki mükemmelliğin ve büyük mutluluğun kaybedildiğini anlatan mitlerin evrensel olduğunu bildirmektedir.⁵³⁰ Güncesinin 6 Ocak 1964 tarihine düştüğü notta Eliade, insanın yaratılışına ilişkin iptidai mitlerin çoğunu gözden geçirdiğini ve her seferinde mitik çağda vuku bulan bir ya da bir dizi olay neticesinde insanın ölümlü, cinsiyetli, hayvanlar âlemiyle hasım hâle geldiği hususuyla karşılaştığını yazmaktadır.⁵³¹ Eliade'ye göre şayet *in illo tempore* (o zamanda) bu olay gerçekleşmemiş olsaydı insan ölümlü olmaz, taşlar gibi sonsuz yaşayabilir, yılanlar gibi deri değiştirebilir, kısaca hayatını sonsuza kadar yenileyebilirdi. Ölümün bidayetini anlatan mit, *in illo tempore* gerçekleşen kazayı anlatmakta ve böylelikle de insanın *neden* ölümlü olduğu sorusuna cevap sunmaktadır.⁵³²

Eliade'ye göre insan, bir anlık için de olsa mitin anlattığı o duruma yeniden gelme ihtiyacını hissetmektedir.⁵³³ Çünkü "'Cennet özlemi', varlığının bütünüyle kutsala katılmak istediği halde bu bütünlüğün aslında sadece görünürde olduğunu ve gerçekte bizzat varlığının bir kopuş sonucunda oluştu-

529 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 44-45.

530 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 267; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 85.

531 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 445.

532 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 24.

533 Mircea Eliade; *Trinité d'histoire des religions*, s. 355-356.

ğunu keşfeden insanın derin arzularıyla ilişkilidir.”⁵³⁴ Yaratılış sonucunda dünyanın ikiye bölünmesinden önceki duruma yeniden dönmeyi arzulayan insanı Eliade, *kozmetik insan* (l’homme cosmique) diye nitelendirmektedir.⁵³⁵

Eliade’ye göre Cennet özlemi, insanın Kozmos içerisindeki belirli bir durumunu yansıtmaktadır. Bu özlem, monoteist dinler açısından bakıldığında ilk insanın işlediği asli günah sonucunda meydana gelen “düşüş”ünden (la chute), yani Cennetten atılmasından önceki durumuna yeniden kavuşma özlemindendir.⁵³⁶ Düşüşten önceki dönemi Eliade, *Hayal Zamanı* (le Temps du Rêve) diye nitelendirmektedir.⁵³⁷

Bu bağlamda Eliade’nin mit analizine dayanarak din kavramı hakkında getirdiği yorum da gayet orijinaldir. Eliade’ye göre Yahudilik ve Hristiyanlığın *din* dediği şey, işte ilk insanın bu düşüşünün bir neticesidir.⁵³⁸ Avustralya yerlilerinin dinini incelediği *Religions Australiennes* başlıklı eserinde ise Eliade, “din ya da dinî faaliyet dediğimiz şeyin aslında günümüz Aranda kabilesinin mitik geçmişiyile ilişkisini sürdürebilmesi için kullandığı teknikler ve icra ettiği geleneksel ritlerden ibaret” olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁹

Eliade’ye göre özellikle edebiyat sayesinde Yeryüzündeki Cennet miti, “okyanus cenneti” şekline dönüştürülerek günümüze kadar intikal etmiştir. Bu mitin insan ruhunda icra ettiği işlev aynı şekilde devam etmektedir: “Adada”, “Cennette” hayat, Zaman ve Tarihin dışında cereyan ediyordu; insan mutlu, özgür ve koşullanmamıştı; yaşayabilmek için çalışması gerekmiyordu; kadınlar güzeldi, sonsuz gençliğe sahipti ve hiçbir “kanun” onların aşkını sınırlandırmıyordu.⁵⁴⁰ Görüldüğü gibi Eliade, iki tür tarih ve zaman bulunduğunu varsaymaktadır. Mitlerin gerçekleştiği zaman ve tarihle mo-

534 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 125.

535 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 48, 67-68.

536 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 322.

537 Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 75; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 55.

dern anlamdaki zaman ve tarih birbirinden farklıdır. Daha ileride bu konu, ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Fakat şimdilik bu farklılığın temel karakteristiğini belirtelim. Mitik zaman, döngüseldir, mitik tarih de örnekseldir. Bunun aksine modern anlayıştaki zaman, çizgisel ve tarih de bireyseldir.

Daha önce de belirtildiği üzere Eliade, insanın tarihsel bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte onun Tarihten önceki insanlığın büyük bir bölümünü kendinde taşıdığını savunmaktadır. Bu noktada Eliade'nin antropolojik tasavvurlarından biri daha ortaya çıkmaktadır. Buna göre her insan, tarihî şartlar tarafından ne kadar şekillendirilmiş olursa olsun bu koşulların ötesinde ortak bir kimliğe sahiptir. Bütün bu tarihî koşulların insandan çıkarıp attığınız zaman karşınıza Eliade'nin "kısaca insan" diye tabir ettiği bir insan tipi ortaya çıkmaktadır. Mit incelemesi de işte bu tür insanı daha iyi tanımaya yaramaktadır.⁵⁴¹ Mitleri arkaik dönemdeki bütün insanlığın manevi yaratımlarının özel bir kategorisi olarak gören Eliade'ye göre geleneksel mit grupları bundan dolayı birbirleriyle kıyaslanabilmektedir.⁵⁴²

D. KAOSUN KOZMOSA DÖNÜŞÜMÜ

Yukarıdaki bölümde belirtildiği üzere Eliade, kozmogonik mitlerin yani dünyanın nasıl meydana geldiğini anlatan mitlerin bütün dinlerde merkezi bir öneme sahip olduğunu ve insanlar için birer arketip yani örnek model oluşturduklarını savunmaktadır. Kaosun yani şekil almamış, biçimlenmemiş hiçliğin ve yokluğun varlık kazanarak şekle bürünmesi, düzen ve ahenkli bir bütün yani kozmos hâline gelmesini ifade eden kozmogoniye taklit etmek suretiyle *homo religiosus*da

538 Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 116.

539 Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 58.

540 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 12-13.

541 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 14.

542 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 73.

meydana getirdiği yapıları, yerleştiği mekânları kozmosa dönüştürme yani kutsallaştırma ihtiyacı hissetmektedir. Kozmos hâline getirilen yapı ya da mekân, kutsal bir nitelik kazandığı için etraftaki yapılardan ve mekânlardan farklılaşmaktadır. Dolayısıyla *homo religiosus* açısından mekânsal düzeyde bir homojenlikten bahsedilemez; çünkü profan insanın aksine *homo religiosus* nazarında kutsallık bakımından bütün mekânlar aynı değere sahip değildir.⁵⁴³ Aynı şey, zaman için de söylenebilir. *Homo religiosus*a göre nitelik bakımından zaman da tek düze değildir. Fiziki dünyanın iki temel boyutunu oluşturan mekân ve zaman telakkilerini Eliade, din bilimi çalışmalarının esas konusu olarak kabul ettiği kutsal kavramı perspektifinden değerlendirmekte ve *homo religiosus*la profan insana bu açıdan bakarak dünyada varolmanın iki tarzını temsil eden bu iki insan tipi arasındaki farklılığın en bariz biçimde bunların mekân ve zaman telakkilerinde kendini gösterdiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

1. *Homo Religiosus*un Mekân Telakkisi

Eliade'nin din bilimi çalışmaları kronolojik sırayla ele alınarak incelendiğinde onun mekânın nasıl kutsallık kazandığı ya da kutsal hâle getirildiği, kutsal mekânların temel niteliğinin neler olduğu vs. gibi konularla ilgili teorik çatısının zamanla olgunlaştığı net bir biçimde kendini göstermektedir. Eliade'nin kutsal mekânla ilgili çalışmalarına göz atıldığında bu husus, 1937 yılında yayımlanan *Cosmologia și alchimie babiloniana* adlı eserinde ilk kez ele aldığı kutsal mekân fenomeninin teorik bir zemine oturtulması, Eliade'nin din bilimi çalışmalarında kullandığı kavramların kazanılması ve kendi metodolojik çerçevesine dâhil edilmesiyle paralellik arz etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Eliade, *hierofani*, *kutsal/profan diyalektiği* gibi kavramları özellikle 1949 yılında neşredilen *Traité* adlı eserinde olgunlaştırmış ve daha sonra-

543 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 26.

ki çalışmalarında da bu temelden hareketle dinî fenomenleri analize girişmiştir. 1956'da yazdığı *Le sacré et le profane* adlı eserinde kutsal zaman ve kutsal mekân fenomenlerini kutsal/profan diyalektiği açısından ele alan Eliade, kutsal mekân fenomenine ilişkin teorik düşüncelerine bu eserde nihai şeklini vermiştir.

Eliade, kutsal mekân fenomeniyle ilgili görüşlerini Romanya'dayken yazdığı *Cosmologia și alchimie babiloniana* adlı kitabının "Kozmos ve Büyü" başlıklı birinci bölümünde ele almakta ve konuyla ilgili analizlerini özellikle etimolojik verilere dayanarak yapmaktadır.

Bu kitapta Babilliler ve Asurlular gibi Mezopotamya medeniyetlerine ait dökümanlara dayanan Eliade, bu arkaik kültürdeki temel tasavvurun gök ile yeryüzü arasında tam bir benzeşimin (homologie) bulunması şeklinde olduğunu ifade etmektedir.

Bunun anlamı, Yeryüzünde var olan her şeyin bir biçimde Gökte de var olduğu gibi yeryüzünde var olan her şeye, Gökte tamamen özdeş bir şey tekabül etmektedir; Yeryüzündeki bu şey, Göktekinin ideal bir modeli olarak gerçekleştirilmiştir. Ülkeler, nehirler, kentler, tapınaklar –ki bunların, Kozmosun birebir imgesi olduğunu göreceğiz– belli bir kozmik düzeyde de gerçek anlamda var olmaktadır.⁵⁴⁴

Bu temel tespitten hareketle Eliade, Babillilerin inşa ettikleri bütün yapıların Gök-Yeryüzü benzeşimini içerdiğini ifade ettikten sonra arkaik kültürlerin kutsal bir mekân olarak kabul ettikleri tapınağın taşıdığı sembolizmi çözümlemektedir. Bu konuda Eliade, Uzakdoğu Fransız Okulu'nun mensubu olan Paul Mus'un 1935 yılında yayımlanan *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes* adlı çalışmasında vardığı sonuçlardan yararlandığını açıkça dile getirmektedir.⁵⁴⁵ 1937'de yazdığı "Bara-

544 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 25.

545 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 31.

budur, templul simbolic"⁵⁴⁶ başlıklı makalede Eliade, 302 sayfalık önsözle devasa bir hacme sahip olan Mus'un bu eseri karşısındaki hayranlığını bir kez daha ifade etmekte ve Mus'u "derin bilgisi sonsuz ve sezgisi bitmek tükenmek bilmeyen" bir araştırmacı olarak nitelendirmektedir.⁵⁴⁷ Java adasında bulunun bu ünlü Budist tapınağını inceleyen Mus'un temel varsayımı şudur: "Barabudur, Evrenin sembolik bir temsilinden başka bir şey değildir".⁵⁴⁸

Mezopotamya kültürlerini anlayabilmek için bunların dünya tasavvurlarını yani kozmolojilerini bilmek gerektiğinin altını çizen Eliade, bu temel tasavvurun hayatın bütün alanlarına yansıdığını savunmaktadır.⁵⁴⁹ Bundan dolayı da Eliade'ye göre gök-yeryüzü benzeşimi bütün yapılarda sembolize edilmiştir. Bu temel tasavvurdan hareketle Eliade, Babillilerin tapınakları olan zigguratların bir dünya gibi inşa edildiği için *kozmetik dağ*ı sembolize ettiği sonucuna varmaktadır. Kozmik dağ sembolize eden bu yedi katlı Mezopotamya tapınağı böylece "oluş hâlinde" olmayan, bozulmayan ve ölüme maruz kalmayan gerçek dünyayı temsil ediyordu. Zigguratın katlarını birbirine bağlayan basamakları tırmanarak yükselmek, mutlak gerçekliğe yaklaşmak anlamına geliyordu.⁵⁵⁰ *Kozmik dağ* ise bir *imago mundi* olarak kabul ediliyor ve böylece de tapınak kutsal bir mekân hüviyeti kazanmış oluyordu.⁵⁵¹ Kısaca ziggurat, Kozmosu temsil ediyordu.⁵⁵²

Mezopotamya kozmolojisinde ve mimarisinde yer alan isimlerden hareketle Eliade, *tapınak* ile *kozmetik dağ*ın aynı şeyi yani *merkezi* sembolize ettikleri sonucuna varmaktadır.

546 *Revista Fundatiilor Regale* (1937) 4, no. 9, s. 605-17. Bu yazı daha sonra şu derlemede yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Insula lui Euthanasius*, s. 50-68. Alain Paruit tarafından Fransızca'ya çevrilen bu yazı ilk önce Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, s. 229-236'da yayımlanmış ve daha sonra Eliade'nin adı geçen eserinin Fransızca çevirisinde yer almıştır: Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 229-236.

547 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 57-58.

548 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 59.

549 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 51.

550 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 24.

551 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 29-30.

552 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 33.

Kozmik dağın tapınakla özdeş olduğunu gösteren Nipur'daki tapınakla kutsal kulelerin adlarına varıncaya kadar durum böyledir: "Dağ Evi", "bütün ülkelerin Dağ Evi", "Fırtınalar Dağı", "Kararlar (kehanetler) Evi", "Kabir Evi", "Gök ile Yeryüzü arasındaki Bağ", vs. Zigguratın Sümerce adı olan U-Nir (dağ), Jastrow'a göre "çok uzaktan görünen" anlamına gelmektedir.⁵⁵³

Mezopotamyalıların şehirlerine verdikleri adlara bakarak bunların da merkezi sembolize ettikleri sonucuna varan Eliade'ye göre içerisinde tapınağın bulunduğu şehir, evrenin merkezi olarak kabul ediliyordu.⁵⁵⁴ Nitekim Sami topluluklar, Kudüs'ü dünyanın merkezi kabul ettikleri gibi Müslümanlar, içerisinde Ka'be bulunan Mekke'yi dünyanın merkezi olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla Eliade'ye göre tapınak, kent, kozmik dağ gibi kutsal mekânların ortak özelliği, bunların bir merkezi temsil etmeleridir. Nitekim ziggurat da dünyanın direği, gök ile yeryüzünün birleştiği yer olarak telakki ediliyordu.⁵⁵⁵

Görüldüğü gibi Eliade, bu çalışmasında sezgisel olarak bazı neticeleri elde etmiştir. Özellikle de kutsal mekân fenomeninin temel karakteristiklerinden biri olan merkez hâline gelme olgusunu keşfetmiştir. Kitabın başlığı okuyucuyu yanıltabilmektedir. Zira kitabın başlığına bakınca sadece Babil medeniyeti inceleme konusuymuş gibi bir izlenim uyanmaktadır. Oysa Eliade, hem Sümer, Babil, Asur, İsrail, Arabistan, Mısır vs. medeniyetleri olmak üzere bütün Yakın Doğu'dan hem de Yunanistan, Çin, Hindistan, Java ve İskandinavya folklorundan, ayrıca Eski ve Yeni Ahit ile Apokrifa'dan, Kilise Babalarından, Rig Veda'dan, Kur'an ve daha sonra yazılan İslami kaynaklardan örnekler sunmaktadır. Ricketts'in haklı olarak belirttiği gibi Eliade bu verileri "kaotik" bir düzende arz etmektedir.⁵⁵⁶ Bunun nedeni Eliade'nin bu tür fenomenlerin evrensel ya da

553 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 30.

554 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 30-31, 41.

555 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 41.

556 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 836.

en azından bütün arkaik ve geleneksel kültürlerin ortaklaşa paylaştığı bir olgu olma niteliğini vurgulamak istemesinden kaynaklandığı apaçıktır. Ancak Eliade'nin bu fenomenleri derinlemesine çözümleyecek kavramsal donanımına henüz bu dönemde sahip olmadığı da anlaşılmaktadır. Örneğin daha sonraki çalışmalarında dinî fenomenlerin temel yapı taşı olarak gösterdiği *hierofani* kavramı bu çalışmada henüz yoktur. Düşüncelerini sistematize edecek teorik altyapıya henüz sahip olmadığı için Eliade, tapınak, kent, kozmik dağ gibi kutsal mekânların bir merkezi temsil ettiklerini ifade etse de bu mekânların neden başka bir şeyi değil de bir merkezi sembolize ettikleri hususunda ikna edici bir cevap sunamamaktadır.

Diğer taraftan o, gök ile yeryüzü arasındaki benzeşimi "büyüsel bir dünya görüşü" ve "evrensel bir büyü" olarak tanımlamakta ve bunun "büyüsel bir mütekâbiliyet" kanunundan kaynaklandığını, gök ile yeryüzü arasında "mütekâbiliyet" ve "etkileşim" ilişkilerinin bulunduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁷ Oysa daha sonra kaleme aldığı yazılarında bu izah tarzını bir daha kullanmamıştır. Bu durum Eliade'nin zaman içerisinde bu konudaki düşüncelerini değiştirdiğini ya da en azından geliştirdiğini yansıtmaktadır.

Cosmologia și alchimie babiloniana adlı kitapta dikkat çeken diğer bir husus ise Eliade'nin daha sonraki çalışmalarında geliştirilmiş bir biçimde karışımıza çıkan önemli düşüncelerinden birine kısaca işaret etmesidir: Yaratılış, yani ikiye bölünmüş bir dünya telakkisi. Arkaik insanın bu kozmolojik tasavvurları aslında Eliade'ye göre bu bölünmüşlük durumunu ortadan kaldırma çabasını yansıtmaktadır.⁵⁵⁸

"Barabudur, temple symbolique" başlıklı makalesinde Eliade, bu konuya tekrar dönerek bir Budist tapınağı olan Barabudur'un taşıdığı mimari sembolizmin de tıpkı zigguratlardaki sembolizm gibi insanın Yaratılıştan önce yer alan baş-

557 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 45-46, 48.

558 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 48.

langıçtaki Kozmosa yani Vahdete (unité) yeniden ulaşma ümidini yansıttığını bildirmekte ve bu hususu iptidailerin manevi hayatının en önemli prensiplerinden biri olarak kabul etmektedir.⁵⁵⁹

Bu çalışmasında Eliade, Mezopotamya, Hint ve Çin kozmolojilerini, "antik kozmolojiler" olarak nitelendirmekte ve bu medeniyetlerin hepsinin benzer kozmolojilere sahip olduğunu savunmaktadır. Eliade'ye göre tüm bu kültürlerde "kapalı bir Dünya" olarak telakki edilen tapınak, bir dünya imgesi olarak değerlendirilmektedir. Bu boş kürenin merkezinde gök ile yeri birbirinden ayıran, Evreni ayakta tutan kozmik direk bulunmaktadır. Bu eksen sembolizmi bütün geleneksel kültürlerde yer almaktadır. Tapınak, kozmik Dağ, Direk, Ağaç gibi bütün semboller eşdeğerdir. Evrenin eksenini bunların hepsi dünyanın merkezidir ve de dünyayı ayakta tutmaktadır.⁵⁶⁰

Eliade, tıpkı Roma, Kudüs, Mekke ve Mezopotamya şehirleri gibi Asya'daki her şehrin oturanlar tarafından *Evrenin merkezi* olarak kabul edildiğini bildirmektedir.⁵⁶¹ Eliade'nin bu ifadesinden açıkça anlaşıldığı üzere kutsal mekânla ilgili bütün çözümlemeleri, onun çok erken bir dönemde fenomenolojik yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Eliade burada da konuları inanlar açısından değerlendirmeye çalışmaktadır.

Her kutsal şehrin, tapınağın yani kozmik dağın temsil ettiği "kozmetik direk" in bulunduğu yer olduğuna inanılmaktaydı. Dolayısıyla tapınağın inşasıyla birlikte merkez inşa edilmiş oluyor ve böylece bütün şehir kutsallık kazanıyordu. Her kutsal şehir gibi her tapınak, dünyanın merkezinde bulunduğu için dünyanın imgesi olarak kabul ediliyordu. Herhangi bir yere tapınak inşa edilebildiği için dünyanın merkezi de her yerde inşa edilebilirdi.⁵⁶²

559 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 68-69.

560 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 65.

561 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 65. Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 41

562 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 66-67; Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 129.

Eliade, böylece kutsal mekânın temel niteliğinin bir merkez hâline gelme özelliği üzerinde durmakta ve bunun nedenini kozmolojik mitle ilişkili olarak izah etmektedir. Eliade'ye göre bir yere hâkim olma ya da bir yapı inşa etme faaliyetlerinin tümü dünyanın yaratılış arketipini taklit ettiği için dünyanın merkezinde gerçekleşmeleri gerekmektedir. Zira birçok farklı geleneğe göre yaratılış merkezde başlamıştır.⁵⁶³ Bundan dolayı arkaik insan bir yere yerleşeceği zaman sembolik olarak Yaratılış olayını tekrar eden ritleri icra etmekteydi. Profan alan, "kozmetik" hâle getirildikten sonra iskân edilmekteydi.⁵⁶⁴ Dolayısıyla bir araziye yerleşmek, bir dünya tesis etmekle eşitti.⁵⁶⁵ Eliade, Arkaik toplumlardaki kutsal mekân anlayışını izah ederken arkaik insanın inanış tarzını Platonik bir perspektifte değerlendirmektedir. *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) adlı eserinde dünya ile *ideal prototipi* temsil eden semavi dünya arasındaki benzeşim fikrini tekrar eden Eliade, bu durumun bazı geleneklerde yer aldığını ifade etmektedir.⁵⁶⁶ Her ne kadar Eliade'nin kullandığı kavramlardan onun Platon'un idealar dünyasını ima ettiği anlaşılrsa da Eliade bu kitabında Platon'un adını zikretmemektedir. Adı geçen eserden altı yıl sonra yayımlanan *Le mythe de l'éternel retour* başlıklı kitapta Eliade düşüncelerine açıklık getirmektedir.

İran Zervani geleneğinin kozmolojisinde soyut ya da so-
mut her dünyevi fenomen, aşkın ve görünmez bir semavi var-
lığa, Platon tarzı bir "idea"ya tekabül etmektedir. Her nesne-
nin, her kavramın iki vechesi vardır: *menok ve getik*. Bir görü-
nür gök varsa bir de görünmez *menok* göğü vardır. Yaşadığı-
mız dünya bir semavi dünyaya tekabül etmektedir. *Getah'* da
yani bu dünyada icra edilen her erdemin bir de yukarıda asıl
gerçekliği temsil eden semavi bir karşılığı bulunmaktadır.⁵⁶⁷

563 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 123, 129; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 315.

564 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 21,

565 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 47; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 91.

566 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 129.

567 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 18.

Aynı şekilde tapınak ve şehirlerin de tanrısal prototipleri bulunmaktadır.⁵⁶⁸ Platon'un ideal sitesinin semavi bir prototipi bulunduğu gibi Eliade'ye göre arkaik insan da platonik bir ontolojiye sahiptir.⁵⁶⁹ Böylece iptidai ontolojiye göre:

Bir nesne ya da bir eylem, ancak bir arketipi *taklit* veya *tekrar* ettiği ölçüde gerçeklik kazanmaktadır. Böylece gerçeklik yalnızca *tekerrür* veya *katılma* yoluyla kazanılmaktadır. Örnek modeli olmayan her şey "anlamdan yoksun", yani, gerçeklikten yoksundur. Dolayısıyla insanlar, arketipik ve paradigmatic olma eğilimi göstermektedirler. Geleneksel kültürlerdeki insan, (modern bir gözlemciye göre) kendisi olmaktan çıktığı ölçüde gerçek olduğunu düşündüğü ve *bir başkasının* hareketlerini *taklit* ve *tekrar* etmekle yetindiği için bu eğilim paradoksal gözükebilir. Başka bir deyişle o, ancak "hakikaten kendisi" olmaktan çıktığı ölçüde *gerçek* olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki bu "iptidai" ontoloji, Platonik bir yapıya sahiptir.⁵⁷⁰

Eliade'ye göre arkaik maneviyat açısından dünyanın biza-tihi bir anlamı, bir değeri yoktur. Dünyayı anlamlı kılan, onun dünya ötesi bir prototipe iştirak etmesidir. Çünkü arkaik ve geleneksel kültürlerde "var olmak", her şeyden önce örnek modele yani kozmogonik mite uygun bir vaziyette inşa edilen bir dünyada yaşamak anlamına gelmektedir.⁵⁷¹ Arkaik insanın oturduğu şehrin ya da inşa ettiği tapınağın semavi modelleri/arketipleri bulunduğu gibi arazileri sulayan ırmaklarıyla, kendisine gıda sunan tarlalarıyla vs. birlikte etrafındaki bütün bölge de semavi modellere sahiptir. Bunların gerçeklik ve geçerlilik kazanması arketipik bir modele iştirak etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁵⁷²

Yeni, bilinmeyen bir beldeye yerleşmek, yaratılış eylemine eşdeğerdir. Çünkü nasıl ki yaratılışla kaos kozmosa dönüş-

568 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 19.

569 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 21.

570 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 48-49.

571 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 500. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 44.

572 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 22

müşşe Yaratılış eylemini sembolik olarak tekrar eden ritleri icra etmek suretiyle bu mekânı kutsal hâle getirerek oraya yerleşmek de kaosu kozmos hâline dönüştürmek anlamına gelmektedir.⁵⁷³

Dikkat edilirse *Cosmologia și alchimie babiloniana*' dan on iki yıl sonra yayımlanan *Le mythe de l'éternel retour* adlı eserinde Eliade, arkaik insanın gök-yeryüzü benzeşimine dayalı bu dünya telakkisinin Platon'un idealar âlemine benzer bir yapıya sahip olduğunu ifade etmekte fakat bunun "büyüsel bir dünya görüşü"nden kaynaklandığından bahsetmemektedir. Bu konuda Eliade, "insanların arketipik ve paradigmatic olma eğilimi"nden söz ederek yeni bir izah tarzı getirmektedir.

Daha önce belirtildiği üzere Eliade'nin kavramsal donanımını tamamlayarak düşüncelerini sistematik hâle getirdiği *Traité* adlı eserinin onuncu bölümünü "kutsal mekân" fenomenine tahsis etmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi Eliade *hierofani* kavramını icat ederek bütün dinî fenomenleri bu açıdan değerlendirmektedir. Çünkü ona göre bütün bu fenomenlerin ayırt edici özelliği, kutsal bir niteliğe sahip olmalarıdır. Adı geçen kitabında Eliade, arkaik toplumların kutsal mekân telakkisini de *hierofani* kavramı aracılığıyla çözümlemektedir. "İstisnasız her kratofani ve hiyerofani, ortaya çıktığı mekânı dönüştürmektedir: O ana kadar kutsal olmayan bu alan, profan mekânlıktan kutsal mekânlığa terfi etmektedir."⁵⁷⁴

Kutsal mekân kavramı, başlangıçtaki *hierofaninin* tekrarı düşüncesini içermektedir. Bu *hierofani* o alanı etraftaki profan alandan tecrit ederek kutsal hâle getirmektedir. Kutsalın tezahür etmesi böylece *homojen* olan profan alanı farklılaştırarak *heterojen* ve de yegâne hâle getirmektedir. *Hierofani* aynı zamanda bu mekânı bir "merkez" hâline getirmektedir. Eliade'ye göre kutsal mekân kategorisi altında değerlendirilen fenomenler her ne kadar çok ve çeşitli olsalar da bu tür feno-

573 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 21, 22.

574 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 310

menlerin ortak noktası hepsinin bir merkez oluşturma niteliğine sahip olması ve dolayısıyla da kutsallıkla buluşmayı (communion avec la sacralité) mümkün kılmasıdır.⁵⁷⁵

Aslında kutsal mekânların süreklilikleri, hierofanilerin özerkliğine işaret etmektedir; kutsal, kendi diyalektiğinin yasalarına göre tezahür etmekte ve bu tezahür insana *dıştan* empoze edilmektedir. Kutsal mekânı "tercih etmenin" tamamen insana bırakıldığını düşünmek, kutsal mekânların sürekliliklerini açıklayamaz hâle getirmek demektir.⁵⁷⁶

Eliade'nin buradaki kutsal mekândan kastı, kutsal kabul edilen kayalar, su kaynakları, ormanlar vs. gibi doğal mekânlardır. Ancak az sonra göreceğimiz üzere Eliade de Van der Leeuw gibi bunların doğal olarak kutsallık arz eden mekânlar olduğu kanısındadır. Fakat bu mekânların dışında mesken ve tapınak da kutsallaştırma ritüeli (rituel de consécration) aracılığıyla kutsal hâle getirilmektedir. Peki, ama bir mekân nasıl kutsal hâle gelmektedir? Ya da başka bir deyişle bir yerin kutsal bir mekân olarak değerlendirilebilmesi hangi kriterlere bağlıdır?

Aslında, mekân asla insan tarafından "seçilmez", yalnızca onun tarafından "keşfedilir"; başka bir deyişle kutsal mekân insana *kendini* şu ya da bu biçimde *gösterir*. Kutsal mekânın "kendini ifşa etmesi" ille de doğrudan hierofanik biçimler aracılığıyla (*şu mekân, şu kaynak, şu ağaç* vs.) gerçekleşmez; kutsal mekân, kozmolojik bir sisteme dayalı ve onun üzerine kurulu geleneksel bir teknik aracılığıyla da meydana gelmektedir. *Orientatio* [yönelim], bu tür yerleri keşfetmek için kullanılan yöntemlerden biridir.

Kutsal hâle gelmesi gereken mekânlar yalnızca tapınaklar değildir elbet. Bir ev inşa etmek de benzer şekilde profan mekânın dönüştürülmesini gerektirmektedir. Ancak her durumda, mekâna sık sık başka bir şey tarafından işaret edilmektedir. Bu şey, oldukça açık bir hierofani, *orientatio*yu ve

575 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 311.

576 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 311-312.

falı tesis eden kozmolojik prensipler ya da bazen en basit bir şekilde çoğu zaman hierofani yüklü bir hayvan olabilmektedir. [...] Bir yerde karınca, fare vs. bulunup bulunmaması kesin bir hierofanik işaret olarak kabul edilmektedir. Kimi zaman, evcil bir hayvan, örneğin bir boğa serbest bırakılır; birkaç gün sonra bu boğa aranır ve bulunduğu yerde kurban edilir; şehir işte bu noktada kurulacaktır.⁵⁷⁷

Kutsal mekânların ortaya çıkışının keyfî bir duruma yani tesadüfe ya da profan nedenlere bağlı olmadığı hususunu Eliade 1943 yılında yayımlanan *Comentarii la legenda Meşterului Manole* adlı kitabında daha önce de ifade etmiştir.⁵⁷⁸ *Le sacré et le profane* adlı kitapta ise Eliade aynı düşüncüyü tekrar ederek insanların, kutsalın mahallini tercih etme özgürlüğüne sahip olmadıklarını, onu sadece aradıklarını ve esrareniz işaretleler aracılığıyla keşfettiklerini ifade etmektedir.⁵⁷⁹ Eliade'nin kutsal mekân fenomeniyle ilgili teorisini oluştururken Van der Leeuw'den etkilendiği açıkça kendini belli etmektedir. *Cosmologia şi alchimie babiloniana* adlı kitabında Van der Leeuw'e atıfta bulunmayan Eliade, bu çalışmasında kutsal mekânın nasıl tercih edildiği meselesine de girmemektedir. Oysa beş sene sonra yayımlanan *Comentarii la legenda Meşterului Manole* adlı çalışmasının bibliyografyasında Eliade, Van der Leeuw'nün 1940'da piyasaya çıkan *L'homme primitif et la religion* adlı eserini zikretmektedir.⁵⁸⁰ *Traité* adlı eserinde Eliade, kutsal mekânın insanlar tarafından tercih edilmediği şeklindeki düşüncüyü Van der Leeuw'nün *Religion in Essence and Manifestation* adlı eserinden aldığını açıkça bildirmektedir.⁵⁸¹

Adı geçen kitabın elli yedinci alt bölümünü (s. 393-402) kutsal mekân fenomenine tahsis eden Van der Leeuw, kutsal mekânın kendini çevreleyen alandan ayırt edilerek bağımsız bir değer kazandığı hususuna özellikle vurgu yapmakta-

577 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 312.

578 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 116.

579 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 31.

580 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 251.

581 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 312.

dır.⁵⁸² Kutsal mekân homojen bir yapıya sahip değildir.⁵⁸³ Temel kutsal mekânlar, ormanlar, mağaralar, kayalar ve dağlardır. Ancak bu doğal mekânlar dışında ev ve tapınakların inşa edileceği zaman bunların kutsal mekân hâline gelmesi için öncelikle inşa edilecek mekânın tayini gerekmektedir. Van der Leeuw'ye göre insanlar bu tür yerleri seçme selahiyetine sahip değildirler. Bunlar sadece bu tür mekânları keşfedebilirler. Bu keşfetme işini Van der Leeuw, yön bulma, yönelen/dir/me anlamlarına gelen *Orientation* kavramı ile nitelemektedir.⁵⁸⁴ Ayrıca sadece ev ve tapınak değil köy ve şehirler gibi yerleşim yerleri de "seçilmiş/ayırt edilmiştir" (selected) ve böylece de kutsal bir konuma sahiptir.⁵⁸⁵

Bütün bu veriler, kutsal mekânları insanların tercih etmediği, kutsal mekânın heterojen bir yapıya sahip olduğu, mekânı kutsallaştırmak için kullanılan bir teknik olan *orientation* hususundaki düşüncelerini Eliade'nin Van der Leeuw'den aldığını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Ancak Van der Leeuw, bu tür fenomenlerin temel tezahürü olarak güç olgusunu gösterirken Eliade, Van der Leeuw'den aldığı verileri kendi perspektifinden, yani kutsalın diyalektiği çerçevesinde değerlendirerek sistematik hâle getirmiştir. Görüldüğü üzere diğer birçok konuda olduğu gibi kutsal mekân fenomenine ilişkin teorisini oluştururken de Eliade'nin fikirlerinin tek bir kişiden değil, birçok araştırmacıdan mülhem olduğunu söylemek doğru olur. Olağanüstü bir okuma hevesi, bitmek tükenmek bilmeyen azmi sayesinde Din Bilimi alanında piyasaya çıkan eserlerin neredeyse hepsinden haberdar olup bunların birçoğunu okuyan Eliade'nin düşüncelerindeki sentetik yapı, her aşamada kendini göstermektedir. Bu bakımdan Eliade'nin tek yönlü ve tek taraflı kaynaklardan değil, araştırdığı konularla ilgili bütün kaynaklardan yararlanarak bir gram bal üretmek için binlerce çiçekten polen toplayan arı misali eksiksiz çalışmalar ortaya koy-

582 Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 393, 395, 398.

583 Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 393.

584 Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 398.

585 Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 399.

ma arzusu özellikle güncelerini ve hatıratını okuduktan sonra hiçbir kuşkuyla yer bırakmamaktadır.⁵⁸⁶ Böylece *homo religiosus*un mekân telakkisini ortaya koymaya çalışırken de Eliade'nin aynı anlayışla hareket ettiği gözlemlenmektedir.

a. Kutsal Mekânın Ontolojik Boyutu

Eliade, *homo religiosus*un nazarında ancak kutsal mekânın gerçeklik değerine sahip olduğunu savunmaktadır.⁵⁸⁷ Eliade, *homo religiosus*un mekân telakkisini onun kutsala ve dolayısıyla da gerçekliğe karşı duyduğu ilgi ile ilişkilendirmek suretiyle konunun ontolojik boyutu üzerinde durmaktadır. Eliade'nin *homo religiosus*un mekân telakkisiyle ilgili teorisi insanın böyle bir yapısal özelliğe sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır.

586 Eliade'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kaleme aldığı güncelerinden seçtiği kesitler Fransızca olarak üç cilt hâlinde yayımlanmıştır: *Fragments d'un journal I* (1945-1969) (Gallimard, Paris 1973); *Fragments d'un journal II* (1970-1978) (Gallimard, Paris 1981); *Fragments d'un journal III* (1979-1985) (Gallimard, Paris 1991). Ayrıca Eliade'nin iki ciltlik hatıratı yine Gallimard yaynevi tarafından yayımlanmıştır: *Les Promesses de l'équinoxe* (1907-1937). *Mémoire I* (Gallimard, Paris 1980); *Les Moissons du solstice* (1937-1960). *Mémoire II* (Gallimard, Paris 1988). Eliade'nin hem hayatı hem düşünceleri hem de din bilimi çalışmalarının kronolojik seyri hakkında en sağlam bilgilere ulaşmak bakımından bu eserlerin son derece önemli olduğunu belirtmeye gerek bile yok. Eliade'nin günceleri İngilizceye dört cilt hâlinde çevrilmiştir: *Journal I: 1945-1955* (Chicago University Press, Chicago 1990); *Journal II: 1957-1969* (Chicago University Press, Chicago 1989); *Journal III: 1970-1978* (Chicago University Press, Chicago 1989); *Journal IV: 1979-1985* (Chicago University Press, Chicago 1990). Bu güncelerin birinci ve dördüncü cildinin çevirisi Eliade'nin eski öğrencilerinden Amerikalı Mac Linscott Ricketts tarafından yapılmıştır. Diğer taraftan Eliade'nin iki ciltlik hatıratını da Ricketts çevirmiştir: *Autobiography. Volume 1: 1907-1937: Journey East, Journey West* (Chicago University Press, Chicago 1981); *Autobiography. Volume 2: 1937-1960: Exile's Odyssey* (Chicago University Press, Chicago 1988). Ricketts'in kaleme aldığı iki ciltlik *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945* (Columbia University Press, New York 1988) başlıklı eseri, Eliade'nin İkinci Dünya Savaşı öncesine kadarki hayatının ve çalışmalarının incelendiği önemli bir kaynaktır. Eliade'nin çalışmalarını inceleyebilmek için Rumence öğrenen Ricketts, bu eserinde Eliade'nin Rumence yazdığı ve o dönemler henüz Batı dillerine çevrilmemiş olan ilk din bilimi çalışmalarını ele almıştır. Rumen tarihçi Florin Turcanu'nun yazdığı *Mircea Eliade biyografisi* (*Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire, La Découverte*, Paris 2003) bu konuda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

587 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 50.

Dindar insan ancak kutsal bir dünyada yaşayabilir; çünkü sadece böyle bir dünya varlığa katılmakta, *gerçekten var olmaktadır*. Bu dinî gereklilik, yatışmaz bir ontolojik susuzluğu ifade etmektedir. Dindar insan, *varlığa* susamıştır. Meskûn dünyasını çevreleyen “Kaos” karşısındaki dehşeti, *hiçlik* karşısındaki dehşetine tekabül etmektedir. “Dünyasının” ötesine uzanan bilinmeyen mekân, kutsal hâle getirilmediği için kozmikleştirilmemiş, hiçbir yönünün belirlenmediği biçimsiz basit bir araziden ibarettir. Hiçbir yapının ortaya çıkmadığı bu profan mekân, dindar insan nazarında varlık dışını temsil etmektedir. Şayet o, bir aksilik sonucunda bu mekânda kaybolacak olduğunda Kaos içerisinde eriyormuş gibi kendini “ontik” özünden boşalmış hissetmekte ve sonunda da *sönüp* gitmektedir.⁵⁸⁸

Eliade’ye göre iptidai insan, çıkış yolu görülmeyen ümitsiz her durumu bir Kaos olarak algılamaktadır. Karanlıklar içerisinde kaybolmuşçasına o, kendi yönünü belirleyemekte ve dolayısıyla da kendisini aydınlığa kavuşturacak çıkış yolunu bulamamaktadır.⁵⁸⁹ Onun dehşeti işte bu durumdan kaynaklanmaktadır. Yön bulamama, yani sınırsız, bilinmeyen ve tehdit edici bir arazide kaybolmuşluk hissi ile insan uzun süre yaşayamamaktadır.⁵⁹⁰ Kaos içerisinde yaşayamayan insan, her zaman düzenli ve her zaman sabit bir noktası, yani bir merkezi bulunan bir dünyada yaşama ihtiyacı hissetmektedir. Düzenli dünyanın modeli ise Kozmostur.⁵⁹¹ Kozmos kendini aşan başka bir düzeyle yukarıdan iletişim hâlinindedir. Geleneksel toplumlardaki insan “açık” bir Kozmos içerisinde yaşama ihtiyacı duyuyordu. Eliade, yukarıdaki diğer dünya ile iletişim kurma ihtiyacının evrensel bir olgu olduğu kanaatindeydi.⁵⁹² Kutsal mekânların temel özelliklerinden biri, diğer kozmik düzeylerle iletişim kurmayı mümkün kılan menfezlere sahip olması dolayısıyla dindar insan için kutsal

588 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 61.

589 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 86-87.

590 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 13.

591 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 310; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 87, 89.

592 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 215.

bir mekânda yaşamak bir zarurettir.⁵⁹³ Çünkü insan, anlamlı ve anlaşılır bir dünyada yaşamak istemektedir.⁵⁹⁴ Hâl böyle olunca da *homo religiosus*, mekânı kutsal hâle getirmek için birçok tekniğe başvurmaktadır.⁵⁹⁵

Eliade, dindar insanın iki tür mekânı bir birinden ayırdığını ifade etmektedir. Bir tarafta kendisi için bir anlam ifade eden kutsal mekân, ya da başka bir ifadeyle ritüel aracılığıyla inşa edilen mekân yani "Kozmos" ya da "Dünya", diğer tarafta ise kutsal hâle getirilmeyen biçimlenmemiş, yapısız mekân, yani "kaos" bulunmaktadır.⁵⁹⁶ Ritüelin bir araziye kutsallaştırması, onu kozmikleştirmesi, yani onu bir kozmos, bir dünya hâline getirmesi anlamına gelmektedir. Bu ritüel esnasında sembolik olarak kozmogoni tekrar edilerek kaos kozmosa dönüşmektedir.⁵⁹⁷

Geleneksel toplumlarda, ister avcı-çoban, ister ziraatçı isterse de şehir medeniyetine ait olsun mesken, bir *imago mundi*, yani bir dünya imgesi olarak telakki edildiği için ve de dünya tanrılar tarafından yaratıldığı için kutsal hâle getirilmektedir. Kısaca mesken dünyayı yansıttığı için ona benzetilmektedir. Ancak bu benzetme farklı şekillerde gerçekleştirilebilmektedir. Eliade meskeni ritüel aracılığıyla Kozmosa dönüştürmenin, yani ona bir *imago mundi* değeri kazandırmanın iki yolundan bahsetmektedir: a) İskan edilecek alan bir köy ise merkezi bir noktadan itibaren dört yönün yansıtılmasıyla (projection) Kozmosa benzetilir; aile meskeni söz konusu olduğunda ise *Axis Mundi*nin sembolik olarak kurulmasıyla; b) inşa ritüeli aracılığıyla kozmolojiyi tekrar etmek suretiyle. Çünkü her yeni mesken Dünyanın Yaratılışını tekrar etmektedir.⁵⁹⁸ Böylece

593 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 322; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 31.

594 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 44.

595 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 31.

596 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 500; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 32-34.

597 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 33, 61.

598 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 51; 53. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 92.

iskan edilen her arazi, şehir ve köy, Evreni taklit ettiği gibi yön bulma ritüeli ve merkez sembolizmi aracılığıyla bir *imago mundi* hâline gelmektedir.⁵⁹⁹

Yanılsamadan ibaret bir dünyada değil, gerçek bir dünyada yaşamak arzusunda olan dindar insan nazarında gerçek olan, gerçekten var olan, kutsal mekândır.⁶⁰⁰ Eliade bir taraftan bu dikotomik mekân anlayışını az önce belirttiğimiz gibi insanın yapısal özelliğine diğer taraftan da kutsalın niteliğine bağlamaktadır. Yukarıdaki bölümlerde ayrıntılarıyla analiz edildiği için bu hususlara tekrar dönmek istemiyoruz. Ancak şunu hatırlatalım ki Eliade, kutsalı gerçeklikle eş tutmaktadır; daha doğrusu *homo religiosus*un böyle bir tasavvura sahip olduğunu savunmaktadır. Eliade'ye göre dindar insan nazarında kutsal, gerçeklik ve ebedilikle eşdeğerdir. Buna karşılık profan, acı ve ıstırap doludur ve geçicidir ve dolayısıyla da fani olduğu için gerçek dışıdır ve dolayısıyla da bir yanılsamadan ibarettir. Diğer taraftan ebediliği elde etmek insanın yapısal bir özelliğidir. Bundan dolayıdır ki insan kutsala, yani gerçek ve ebedi olana yönelmektedir. Eliade, *homo religiosus*un mekân telakkisinin de böyle bir anlayışın sonucu olarak karşımıza çıktığını düşünmektedir.

Kutsalın tezahürü ontolojik olarak dünyayı tesis etmektedir. Hiçbir referans noktasının bulunmadığı sonsuz ve homojen alan içerisinde hiçbir şekilde yön bulma (orientation) mümkün değildir. Bir mutlak "sabit nokta"yı, bir "merkez"i açığa çıkarmakla *hierofani*, insanın yön bulmasını sağlamaktadır. Zira yön bulma ancak sabit bir noktaya dayanılarak gerçekleştirilmektedir.⁶⁰¹ Eliade'ye göre dindar insanın "dünyanın merkezine" yerleşme çabası bu durumdan kaynaklanmaktadır. Aslında merkez olgusu insanın karanlıklar içerisinde yön bulamayarak kaybolmaktan duyduğu dehşetin çaresidir.

599 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 93.

600 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 11; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 26, 31.

601 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 32; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 34; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 25-26.

İptidai kültürlerde yön tayin etmek (*orientation*), yani alanı dört ufka bölmek suretiyle bir Dünya tesis edilmiş oluyordu. İki düz çizginin kesişmesi ve dört ufkun dört istikamete (doğu, batı, güney ve kuzey) yansıtılması gerçek bir "Dünya yaratılışını" temsil ediyordu. Çünkü bütün yön tayin etme, köyleri ve şehirleri kurma teknikleri bir kozmolojiye dayanıyor bu da son tahlilde bir kozmogonik mite dayanıyordu.⁶⁰² İnsanlar yerleştikleri yerleri kozmogonik mitin bildirdiği örnek modele uygun bir biçimde "kozmetik" hâle getiriyorlardı. Bütün geleneksel kültürlerde bir mekânı kozmik hâle getirmek, onu kutsallaştırmak anlamına geliyordu.⁶⁰³

Diğer taraftan kutsalın bir mekânda tezahür etmesiyle birlikte bir "düzey kopuşu" meydana gelmekte, yukarıdan (tanrısal âlem) ya da aşağıdan (aşağı bölgeler, ölümler âlemi) bir "menfez" açılmaktadır. Bu menfez sayesinde kozmik düzeyler (yer, gökyüzü ve yeraltı) arasında iletişim kurulmakta ve bir varlık tarzından diğerine geçiş mümkünleşmektedir. Mekân bu şekilde "açık" hâle geldiği için aşkın boyutla iletişim kurulabilmektedir.⁶⁰⁴

Eliade'ye göre insanın "ontolojik susamışlığı" en iyi kutsal mekân fenomeninde görülmektedir. Çünkü bir menfeze sahip olan bu tür mekânlarda tanrılarla iletişim kurmak mümkün olduğu için onlara en yakın olunduğuna inanılmaktadır.⁶⁰⁵ Bu durum, insanın "tanrılarla iletişim hâlinde olan yukarısından açık" bir mekânda bulunmayı arzu etmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁰⁶ Kaos içerisinde yaşayamayan İnsan, ancak aşkın boyuta doğru "açılan" bir dünyada yaşayabilir.⁶⁰⁷ Bir "kutsal merkez" olmaksızın insan yaşayamaz.⁶⁰⁸ Be-

602 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 87.

603 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 91-92

604 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 38-60; Ayrıca bkz. *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 131.

605 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 61-62.

606 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 81.

607 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 32; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 36, 146.

608 Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 63.

şerî var oluş, gök ile sürekli iletişim sayesinde ancak mümkündür.⁶⁰⁹ Başka bir yerde Eliade, "dindar insanın, 'tanrısal bir dünya'da yaşama özlemini"nden bahsetmektedir. Eliade, bu dinî özlemin Yaraticının ellerinden çıktığı o başlangıçtaki anda olduğu şekliyle saf ve kutsal bir Kozmosda yaşama arzusunun bir ifadesi olduğu sonucuna varmaktadır.⁶¹⁰ Dolayısıyla kutsal mekân fenomenini işlerken Eliade'nin bu konuyu da yukarıda ele alınan antropolojik tasavvurlarına dayandırdığı görülmektedir.

b. Merkez

Le mythe de l'éternel retour adlı kitabında Eliade, kutsal mekâna ilişkin teorisini ortaya koyarken iki varsayımdan hareket ettiğini bildirmektedir: 1) Her yaratma/ihdas etme/inşa etme/yapma eylemi en üstün derecede kozmogonik bir eylem olan Dünyanın Yaratılış eylemini taklit etmekte; 2) dolayısıyla Yaratılış bir merkezde cereyan ettiği için tesis edilen her şeyin de Dünyanın Merkezinde gerçekleşmesi gerekmektedir.⁶¹¹ *Traité* adlı eserinde Eliade, bu iki önemli varsayıma üç yenisini ekleyerek kutsal mekâna ilişkin teorisini daha sistematik hâle getirmeye çalışmaktadır. Bu üç yeni varsayım şunlardan ibarettir: 1) Dünyanın merkezinde "kutsal Dağ" bulunmaktadır; Gök ile Yeryüzü burada buluşmaktadır; 2) her tapınak ya da saray ve bunların uzantısı olarak her kutsal şehir ve her kraliyet konağı bir "kutsal Dağ" ile özdeşleştirilerek her biri "merkez" konumuna gelmektedir; 3) tapınak ya da kutsal şehirden *Axis Mundi* (dünyanın eksen) geçtiği için bunlar Gök, Yeryüzü ve Cehennemin birleştiği nokta olarak kabul edilmektedir.⁶¹² Kutsal mekân fenomenine ilişkin teorisine son şeklini verdiği *Images et symboles* adlı eserinde Eliade, geleneksel toplumların kutsal mekân fenomenine dair

609 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 35-36.

610 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 62.

611 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 31-32.

612 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 316.

inanışlarının bir "sistem" oluşturduğu sonucuna varmakta ve bu sisteme "Dünya sistemi" adını vermektedir. Bu sistemin umdelerini Eliade kısaca şu şekilde özetlemektedir: a) Kutsal bir mekân, alanın homojenliği içerisinde bir kopuşu meydana getirmektedir; b) bu kopuş bir "menfez" ile sembolize edilmektedir. Bu açıklık aracılığıyla bir kozmik bölgeden (Gökten Yeryüzüne ve tersi) diğerine geçiş mümkün hâle gelmektedir; c) Gök ile iletişim, hepsi de *Axis Mundi*ye atıfta bulunan (direk, merdiven, dağ, ağaç, sarmaşan vs.) bir takım imgelerle ifade edilmektedir; d) bu kozmik eksen etrafında Dünya uzanmaktadır. Dolayısıyla bu eksen ortada, "Yeryüzünün göbeğinde" bulunmakta olup Dünyanın merkezini temsil etmektedir.⁶¹³

Yukarıda zikredilen maddelerin sentezi olarak *axis mundi* nin temsil ettiği merkezin iki temel işlevinin ortaya çıktığı söylenebilir. Etrafındaki biçimsiz alana bir yapı kazandıran merkez, bir yandan gök ile iletişimi sağlamakta diğer taraftan da bir referans teşkil ederek insanların yön bulmasına yardımcıdır.⁶¹⁴

Kutsal mekânın merkez hâline gelmesiyle "kutsal dağ" ya da "kozmetik dağ" arasındaki ilişki ilk bakışta anlaşılması zor gibi gelebilir. Ancak daha önce kutsal kavramını izah ederken Eliade'nin insandaki aşkınlık duygusunu yükseklik düşüncesinin doğurduğu yönündeki görüşü hatırlanırsa dağ ile kutsal arasındaki ilişki daha rahat kurulabilir.

Dağ, göğe daha yakın olduğu için çift yönlü bir kutsallığa sahip olmaktadır. Bir yandan aşkınlığın uzaysal sembolizmine katılmaktadır ("yüksek", "dikey", "yüce" vs); öte yandan da atmosfer hierofanilerinin en üst düzeyde kendilerini gösterdikleri alandır ve bundan dolayı da tanrıların meskenidir. Bütün mitolojilerin Yunanistan'daki Olympos dağının bundan daha çok ya da daha az ünlü bir varyantı olan bir kutsal dağı vardır. Bütün semavi tanrıların yükseklerde kendilerine

613 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 38.

614 Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 62

tahsis edilen kült yerleri bulunmaktadır. Dağların taşıdığı dinî ve sembolik değerler çok fazladır. Dağ, çoğu zaman gök ile yerin birleştiği yer dolayısıyla da bir "merkez", dünya Ekseninin geçtiği nokta, kutsallık dolu bir bölge, çeşitli kozmik bölgeler arasında geçişlerin gerçekleşebileceği yer olarak kabul edilmektedir. Böylece Mezopotamya inanışlarına göre, "Ülke-ler Dağı", gök ile yeri birleştirmektedir [...] ve Hint mitolojisi-ndeki Meru Dağı dünyanın merkezinde bulunmaktadır; üzerinde kutup yıldızı parlamaktadır. Ural-Alтай halklarının da merkezi bir dağı vardır. Zirvesinde kutup yıldızı bulunan Sumbur, Sumur ya da Sumeru. [...] İran inanışlarına göre kutsal dağ Haraberezaiti (Harburz) dünyanın merkezinde bulunmaktadır ve göğe bağlıdır [...]. Edda adlı eserde Himingbjörg, adından da anlaşılacağı üzere bir "semavi dağdır"; burada gökkuşağı (Bifröst) gök-kubbeye erişmektedir. Benzer inanışlar Finlandiyalılarda, Japonlarda vs. bulunmaktadır.

Gök ile yerin birleştiği nokta olması dolayısıyla "dağ", dünyanın merkezinde" yer almaktadır ve büyük bir olasılıkla da dünyanın en yüksek noktasıdır. Bu nedenle kutsal bölgeler -"kutsal yerler", tapınaklar, saraylar, kutsal şehirler-"dağlarla" özdeşleştirilerek birer "merkez" hâline gelmektedir. Yani bunlar büyüsel bir biçimde kozmik dağın zirvesine dahil olmaktadır.⁶¹⁵

Kutsal mekânın temel niteliğinin merkez olma özelliğini *Cosmologia și alchimie babiloniana* adlı eserinde ele alan Eliade, merkez sembolizmi konusunu *Traité* adlı kitabında "Le Centre "du Monde"" (Dünyanın "Merkezi") başlıklı bir alt bölümde (s. 316-319) ayrıca incelemektedir. *Traité* ile aynı yılda piyasaya çıkan *Le mythe de l'éternel retour* adlı kitabının "Le symbolisme du "Centre"" ("Merkez" Sembolizmi) (s. 24-30) başlıklı bölümünde bu konu üzerinde yeniden durulmaktadır. 1952'de yayımlanan *Images et symboles* adlı eserinde Eliade'nin aynı başlıkla, yani "Symbolisme du "Centre""⁶¹⁶ ("Merkez" Sembolizmi)

615 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 92-93.

616 Eliade bu yazıyı İsviçre'nin Ascona şehrinde düzenlenen Eranos toplantısında "Psychologie et histoire des religions: à propos du symbolisme du 'Centre'" başlıklı bir bildiri olarak sunmuş ve daha önce yayımlatmıştır: *Eranos-Jahrbuch*, 19 (1950), s. 247-282.

başlıklı birinci bölümünde (s. 33-72) kutsal mekân fenomeni-
nin en önemli unsurlarından birini oluşturan merkez sembo-
lizmini daha geniş bir biçimde ele aldığı görülmektedir.

Images et symboles adlı eserinde Eliade, kutsal mekânlarda-
ki merkezilik olgusu konusunda genel bir kural sunmaktadır.
Tapınakların "Dünyanın Merkezi"nde bulunduğu kabul
edildiği gibi profan mekân içerisinde yer alan her kutsal me-
kân, yani kutsalın dâhil olduğu her alan bir "merkez" olarak
kabul edilmektedir. Bu tür mekânlar inşa edilebilir.⁶¹⁷ Çünkü
sabit bir noktayı temsil eden merkez ya keşfedilerek ya da
yansıtılarak (projection) meydana gelmektedir.⁶¹⁸ Bu ifade ile
kutsal mekânın insanlar tarafından seçilemeyeceği yönünde-
ki daha önce belirtilen husus çelişkili görünmektedir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Eliade, kutsal mekânın temel
özellığının bir merkez oluşturduğu noktası üzerinde durmakta
ve bunun nedenini kozmolojik mitle ilişkili olarak izah etmek-
tedir. Dünyanın yaratılışı bir merkezde başladığı gibi insan da
dünyanın merkezinde yaratılmıştır.⁶¹⁹ Kutsal, mutlak gerçek-
likle eşdeğer olduğu için merkez de böylece mutlak gerçekliği
temsil etmektedir.⁶²⁰ Ebediliğe, ölümsüzlüğe kavuşmak isteyen
dindar insan, kutsalla doğrudan temas sağlayan merkeze
mümkün olduğunca yakınlaşmaya ve böylece de selametini
sağlamaya çalışmaktadır.⁶²¹ Dindar insan, "tanrılarının yanıba-
şında yaşamayı arzulamakta ve bunun için çabalamaktadır."⁶²²
Dinlerdeki hacc fenomenini de Eliade bu bağlamda izah etmek-
tedir. Eliade'ye göre hacc etmek ya da bir tapınağa girmek vs.,
merkeze yönelmek anlamına gelmektedir.⁶²³ Nitekim daha

617 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 65-66.

618 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 26, 35; Mircea Eliade; *Occultisme, sorcel-
lerie et modes culturelles*, s. 32.

619 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 29; Mircea Eli-
ade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 29; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 55.

620 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 30.

621 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 148-149; Mir-
cea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 31.

622 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 81.

623 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 139-140.

önce belirtildiği gibi hâlâ günümüzde dünyanın en önemli hacc merkezlerinden kabul edilen Kudüs ve Ka'be gibi kutsal mekânlar, arkaik zamanlardan beri dünyanın merkezi olarak kabul edilmiştir.

Ka'be, "dünyanın merkezi" olarak kabul edilmekteydi. Ka'be, yalnızca dünyanın merkezi olmakla kalmıyor, Ka'be'nin üstünde, göğün merkezinde "Göğün Kapısı" bulunuyordu. Bu kapı, Ka'be'nin gökten düşerken açtığı deliktir ve bu delikten Yeryüzünün Gök ile iletişimi gerçekleşebilmektedir. Buradan *Axis Mundi* (dünyanın eksen) geçmektedir.⁶²⁴

Yine aynı şekilde önemli bir Budist hacc merkezi olan Barabudur tapınağı Kozmosun bir imgesi olarak kabul edilmektedir. Zigguratlar gibi yapay bir dağ biçiminde inşa edilen bu tapınağın katlarına tırmanarak dünyanın merkezine yaklaşılmaktadır. Zira kutsal mekânlar kozmik dağların zirvelerine benzetilmektedir. Kozmosun merkezinde yer aldıklarına inanıldığı için tapınak ya da kutsal şehir üç kozmik bölgenin yani Gök, Yeryüzü ve Cehennem'in buluştuğu noktayı temsil etmektedir.⁶²⁵ Merkez sembolizminin en yaygın örneklerinden biri, evrenin ortasında yer alan ve her üç dünyayı da birbirine bağlayan *Kozmik Ağaçtır*.⁶²⁶ Eliade, 1951 yılında yayımlanan *Le chamanisme* adlı eserinde birbiriyle iletişim hâlinde olan üç kozmik bölge tasavvurunun sadece şamanizme has bir fenomen olmadığını ve bunun gök ile doğrudan iletişimin mümkün olduğu inancıyla ilgili evrensel bir inanç olduğunu bildirmektedir.⁶²⁷ Oysa adı geçen eserden sadece bir yıl sonra yayımlanan *Images et symboles* adlı eserinde Eliade, "merkezin" bu üç bölgenin kesiştiği noktayı oluşturmasının üç kozmik bölge tasavvuruna sahip olan kültürler için geçerli olduğuna dikkat çekmektedir.⁶²⁸

624 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 197.

625 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 27.

626 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 55.

627 Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 215.

628 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 50-51.

Eliade'ye göre bu kültürlerde yer alan bütün kutsal mekânlar bir *hierofani* içermektedir.⁶²⁹ Yani bu mekânlarda kutsalın tezahür ettiğine, ortaya çıktığına inanılmaktadır. Böylece kutsalın tezahür etmesiyle kutsal hâle gelen mekânın temel niteliği merkez, yani eksen hâline gelerek kozmik bölgeleri birbirine bağlamasıdır.⁶³⁰ Dolayısıyla kutsal hâle gelen her mekân, yani hierofani ve teofanilerin ve hatta herhangi bir işaretin cereyan ettiği her mekân bir "merkez" niteliği kazanmaktadır.⁶³¹ Oturulmak ya da "hayati alan" olarak kullanılmak amacıyla iskân edilen her arazi ilk önce "kaos"tan "kozmos"a dönüştürülmektedir. Ritüel aracılığıyla bu araziye bir "biçim" verilerek *gerçek* hâle getirilmektedir.⁶³² Aynı şekilde her mesken kut-sallaştırılarak iskân edilmektedir. Böylece bütün tapınaklar, meskenler, saraylar ve şehirlerin hepsi ortak bir nokta üzerinde, yani Evrenin Merkezinde yer almaktadır.⁶³³

Daha önce de belirttiğimiz gibi Eliade'nin inceleme alanını yukarıda bazılarının adını zikrettiğimiz arkaik ve geleneksel toplumlar oluşturmaktadır. Dolayısıyla merkez sembolizmini incelerken de Eliade verilerini bu tür toplumlardan almaktadır.⁶³⁴ Eliade'nin betimlediği dünya işte bu tür toplumların dünyasıdır. Bu tür toplumlar dünyayı bir mikrokozmos şeklinde telakki etmektedir. Her mikrokozmosun bir merkezi bulunmaktadır. Bu merkezde kutsal ya temel bir hierofani ya da doğrudan tanrıların epifanileri şeklinde tezahür etmektedir.⁶³⁵ Eliade'ye göre bu "merkezler" çok sayıda olabilmektedir. Bütün kutsal mekânlar arketipik kutsal mekânın bir tekrarıdır. Bundan dolayı kutsal mekânın yapısı, tek bir merkez içinde sınırsız sayıda mekânın bir arada var olmasını mümkün kılmaktadır.⁶³⁶

629 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 29.

630 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 25.

631 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 315; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 30.

632 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 23.

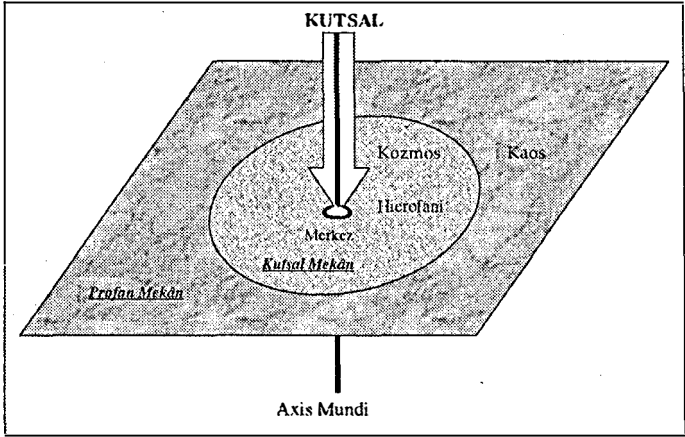
633 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 319.

634 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 500.

635 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 47, 49.

636 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 323-324.

Eliade'nin kutsal mekânın temel yapısına ilişkin verdiği bilgileri aşağıdaki şekilde sentezlemek mümkündür.



Şekil 1.1. Mekânın Kutsallaşma Süreci

Eliade, kutsal mekân fenomeniyle ilgili çözümlemelerinin sonucunda şu neticeye varmaktadır: "Kutsal mekânların diyalaktığı "cennet özlemini" açığa vurmaktadır".⁶³⁷ Bunun izahını ise Eliade kozmolojik mitte bulmaktadır. Çünkü daha önce de bahsedildiği üzere kozmolojik mitlere göre bidayette/başlangıçta tanrısal ya da yarı-tanrısal varlıklar Yeryüzü üzerinde faaliyetlerini icra ediyordu. İnsanın tanrılarla yeniden birlikte olmayı ve ilk yaratıldığı gibi saf ve güçlü bir dünyada yaşamayı arzulaması nedeniyle "kökenlerin" özlemi dinî bir özlemdir. Eliade, bu durumu, "başlangıçların mükemmelliği özlemi" ve "cennet özlemi" ile de ifade etmektedir.⁶³⁸

Eliade, kutsal mekânla Dünyanın yaratıldığı zamanı, yani başlangıçtaki zamanı temsil eden mitik zaman arasında ayrılmaz bir bağın varlığından söz etmektedir. Her ne kadar me-

637 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 323.

638 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 82; Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 570.

kân ve zaman iki farklı boyutu temsil etseler de bunların keşiştiği bir nokta bulunmaktadır. Kozmogonik mit, zaman ve mekânı birleştirmektedir.⁶³⁹ Aslında zaman ve mekânın bu ilişkisi günlük hayatta her insanın yaşadığı bir tecrübe türüdür. Nitekim Eliade de kendi hayatından bir örnek sunarak mekânın ve zamanın nasıl bir ilişki içerisinde bulunduğu hususuna açıklık kazandırmaktadır. Eliade, Venedik'e her gittiğinde buraya ilk seyahat ettiği zamanı yeniden yaşadığını dile getirmektedir. Dolayısıyla mekân bütün geçmişi kendinde barındırmakta ve insanın o geçmişi yeniden keşfetmesini ya da diğer bir ifadeyle o geçmişe yeniden dönmesini mümkün kılmaktadır. Böylece mekân insanı yıllar öncesine götürerek ona geçmişe doğru bir yolculuk yaptırmaktadır.⁶⁴⁰ Dolayısıyla burada mekânın insanın karşısında kayıtsız kaldığı bir nesne değil, bilakis insana etki eden bir özne hâline geldiği görülmektedir. Kutsal mekânların hepsi bu niteliğe sahipken Eliade, günlük tecrübe düzeyinde dahi mekânın nitelik bakımından farklı olan bu iki türünü yaşamanın mümkün olduğunu bildirmektedir. Eliade'nin küçükken girilmesi yasak olan salonlarına izinsiz girip apayrı bir tecrübe yaşadığı konusuyla ilgili daha önce verdiğimiz örnekte (bkz. "İnsanın Bilinç Yapısının Bir Unsuru Olarak Din Duygusu" başlıklı bölüm) benzer bir tecrübeyi bizzat yaşamıştır. Nitelik bakımından bambaşka olan mekân kutsaldır.⁶⁴¹ Mekân, sabit ve tekdüze görünse de aslında görecelidir ve dolayısıyla kişiye göre farklı anlamlar taşıyabilmektedir. Yani mekân ve özellikle de kutsal mekân, aslında kendinden başka bir şeyi çağrıştırmak suretiyle sembolik bir nitelik kazanmaktadır. Dolayısıyla kutsal mekânın, zamanın sembolik ifadesi hâline geldiğini söylemek pekâlâ mümkündür.

Mekânın sembolik ve kutsal boyutuna ilişkin yaşadığı kişisel tecrübeler yanında Eliade, zamanın farklı boyutlarına ilişkin tecrübeler de yaşamıştır. Otobiyografik bir roman

639 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 500.

640 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 101.

641 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 10.

özelliği taşıyan *Miyop bir Delikanlının Romanı*⁶⁴² adlı eserinde Eliade, on altı yaşındayken Kraliyet Vakfı Kütüphanesi'nde geçirdiği zamanla günün diğer zamanlarının birbirlerinden tamamen farklı olduğunu ve "tuhaf saatler" diye nitelendirdiği kütüphanede geçirdiği zamanın süre ile ifade edilmeyeceğini yazmaktadır. Ricketts'e göre Eliade, işte bu tecrübeler sonucunda mekân gibi zamanın da farklı niteliksel düzeylere sahip olabileceğini sezinlemiştir. Zamanın farklı ritimlere ve farklı türlere sahip olduğunu keşfeden Eliade, akıp giden ve hafızada iz bırakan günlük hayattaki zamanla kütüphanede geçirdiği süresi olmayan/süresiz zaman arasında yaptığı ayrımı daha sonra profan zamanla kutsal zaman arasında da yaptığı görülecektir.⁶⁴³

Zamanın bu iki boyutu herkes tarafından günlük hayatta yaşandığı içindir ki Eliade'yi en "profan" zihninin bile kutsal zamanı, litürjik zamanı anlayabileceği sonucuna sevk etmiştir. Bu konuda örnek olarak Eliade, tiyatro ve müziği vermektedir. Nasıl ki litürjik zaman, saatin ve takvimin gösterdiği profan zamandan farklı ise bir tiyatro oyununda sergilenen zaman da günlük hayattaki zamanın dışına bir "seyahat"tir. Aynı şekilde müzik de insanı farklı bir zaman boyutuna taşıyabilmektedir.⁶⁴⁴

Eliade'nin verdiği bu örnekler onun metodolojik konumu hakkında ipucu vermektedir. Çünkü kutsal tecrübe ile profan tecrübe arasında böyle bir analojinin varlığından söz ederek Eliade, aslında modern toplumlara çok uzakmış gibi görünen kavram ve düşünce kalıplarının algılanmasının ve kavranmasının imkânsız olmadığını ima etmektedir.

642 Rumence aslı *Romanul adolescentului miop* başlıklı olan bu kitabı Eliade 1922-1925 yılları arasında yazmış ve *Cuvântul, Viata Literara ve Universul Literar* adlı dergi ve gazetelerde parçalar hâlinde yayımlatmıştır. Bu kitabın Fransızca çevirisi: Mircea Eliade; *Le roman de l'adolescent myope*, Actes Sud, Arles 1992.

643 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 69.

644 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 103.

2. *Homo Religiosus*un Tarih ve Zaman Tasavvuru

*Homo religiosus*un inanç sistemi evrenin mekân boyutunu, algılayışını belirlediği gibi aynı zamanda fiziki âlemin diğer boyutu olan zaman boyutunu da aynı şekilde belirlemektedir. Tıpkı mekân telakkisi konusunda olduğu gibi zaman konusunda da Eliade, modern çağ ile arkaik düşünce arasındaki farklılığa ısrarla vurgu yapmaktadır. Çünkü Eliade'ye göre arkaik dünyayı modern toplumlardan ayıran temel noktalardan biri de zaman karşısındaki duruştur.

Eliade, arkaik insanın zaman telakkisine ilişkin teorisini tek bir çalışmada baştan sona incelememiştir. Diğer konularda olduğu gibi bu konuyu da Eliade çeşitli din bilimi incelemelerinde ele almıştır. Dolayısıyla bu konuda da Eliade'nin düşüncelerinin sentezini oluşturmak, araştırmacıya düşmektedir. Diğer konularda olduğu gibi Eliade'nin bu konudaki düşünceleri de Din Bilimi repertuarına kazandırdığı yeni kavramların ortaya çıkmasıyla paralel bir biçimde gelişmiş ve doğal olarak da zaman içerisinde olgunlaşmıştır.

a. Arkaik Zihniyetin Yapısı

Eliade'nin arkaik toplumlara ilişkin düşüncelerini anlayabilmek açısından onun antropolojik tasavvurlarını bilmek son derece önemlidir. Eliade'nin ilk kez *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943) adlı eserinde ortaya koyduğu arkaik düşünceye ilişkin teorisi daha sonraki çalışmalarının üzerine dayandığı temel paradigmalardan biridir. Bu kitapta Eliade, "halk zihniyeti/toplumsal zihniyet" (la mentalité populaire) ve "folklorik zihniyet" (la mentalité folklorique) işleyiş tarzını ortaya koymaya çalışmaktadır. Eliade'ye göre toplumsal zihniyet ya da başka bir deyişle arkaik bilinç, bireysel olayların gayri şahsi bir kategoriye dahil edildiği ölçüde, yani tarihî "hakikiliğini", tarihî ve "bireysel" özelliklerini yitirip bir arketip hâline geldiği öl-

çüde muhafaza etmektedir.⁶⁴⁵ Diğer bir deyişle halk bilinci/toplumsal bilinç ne kronolojiye ne tarihî olayların gerçekliğine ne de tarihî şahsiyetlerin hakikiliğine ilgi duymaktadır.⁶⁴⁶ Eliade, diğer geleneksel kültürler gibi özel ve bireysel olana değil, örnek modellere ve paradigmatik olaylara ilgi duyan Hindistan'ın Büyük İskender tarafından işgal edilmesine ve bu fethin daha sonraki tarihini etkilemiş olmasına rağmen bu büyük tarihî şahsiyetin adını bile muhafaza etmediğine dikkat çekmektedir.⁶⁴⁷ Bu konuda Eliade'nin verdiği diğer bir örnek İsrail dini ile ilgilidir. İsrail dinindeki tarihî olaylar ve şahsiyetler, paradigmatik kategorilere göre o derece şekillendirilmiş ki çoğu zaman bunların tarihî gerçekliğini tespit etmek mümkün değildir. Musa adındaki tarihî şahsiyetin gerçekliği hususunda kuşku duyulmasa da onun biyografisi bir türlü oluşturulamamıştır. Diğer taraftan tarihî bir olay olarak bilinen Mısır'dan çıkış hadisesi, tüm Yahudi halkının göçü değil, sadece Musa'nın başında bulunduğu grubun hicretinden ibaret olduğu halde daha sonra bütün İsrail kabileleri tarafından üstlenilmiştir. Eliade'nin burada dikkat çekmek istediği asıl nokta Mısır'dan çıkış olayının arkaik bir kurban ritüeli olan Paskalya ile ilişkilendirilmiş olmasıdır. Kozmik dindarlığa (ilkbahar bayramı) ait bir ritüel, tarihî bir hadisenin anısı olarak yorumlanmıştır.⁶⁴⁸ Bu olay kozmik nitelikli yapıların Yahudilik tarafından kutsal tarihin bir anına nasıl dönüştürüldüğünü ve aynı zamanda tarihî bir olayın *kategori* hâline dönüştürülerek ne şekilde paradigmatik bir nitelik kazandığını da göstermektedir.

645 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 41; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 62-63. Eliade'nin tarih kavramından kastı, bir süre olarak telakki edilen ve bir daha dönmek üzere akıp giden zamandır (Bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 341). Mantıklı olarak böyle bir tarih içerisinde vuku bulan bir hadise de bir daha tekrar etmemektedir ve dolayısıyla tektir, bireyseldir. Mitik olay ise bunun aksine arketiptir.

646 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 212.

647 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 173.

648 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 190-191.

Eliade, "Tarihî bir olayın ya da gerçek bir şahsiyetin hatırasını toplumsal hafıza neden iki ya da üç yüzyıldan daha fazla koruyamamaktadır?" diye sormakta ve hemen akabinde de şu cevabı vermektedir:

"Çünkü onun [popüler/toplumsal hafızanın], bireysel eylemleri ve gerçek kişilikleri hatırlaması güçtür. Toplumsal hafıza başka yapılarla işlemektedir; olaylar yerine *kategoriler*, tarihi şahsiyetler yerine *arketipler*. Tarihî şahsiyetler mitik modellerine (kahramanlar vb.) benzetilmekte, tarihî olaylar ise mitik eylemler kategorisi (canavara karşı savaş, düşman kardeşlerin mücadelesi vs.) ile özdeşleştirilmektedir."⁶⁴⁹

Arketip hâline gelen tarihî şahsiyetlere az önce zikredilen Musa dışında örnek olarak Zerdüş, Gautama Buda ya da İsa vb. gibi kişiler gösterilebilir. Fakat Eliade, bunların yanında 1371 ila 1395 yılları arasında Sırbistan kralı olarak hükümranlık süren Marko Kraljevic veya Rodos şövalyelerinin büyük efendisi olan Dieudonné de Gozon (1346-1353) gibi daha küçük çapta tarihî şahsiyetlerin de arketip hâline geldiğini belirtmektedir.⁶⁵⁰ Tarihî bir şahsiyetin örnek bir kahramana ve tarihî hadisenin mitik bir kategoriye dönüştürülmesi olgusunu Eliade, "arketip teorisi" diye tanımlamaktadır.⁶⁵¹ Kolektif/toplumsal hafızanın bu karakteristiğini Eliade, "tarihî olmayan/tarih dışı" (anhistorique) ve hatta "tarih karşıtı" (anti-historique) olarak nitelendirmektedir.⁶⁵² Raffaele Pettazzo-ni'ye yazdığı 10 Şubat 1949 tarihli mektupta Eliade, tarihî bakımdan en fazla şartlandırılmış insanda bile arketipe yani tarih ötesine (trans-historique) karşı bir eğilim keşfedince ve her dinî eylemin insanın tarihi aşmasına yardım ettiğini tespit edince şaşırdığını ifade etmektedir.⁶⁵³

649 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 39-40.

650 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 317.

651 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 159.

652 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 59, 62, 103; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 331. Eliade'ye göre dini hayat geneli itibariyle zaten tarih dışı bir niteliğe sahiptir (Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 15.)

653 Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens?*, s. 200-201.

Tarihî olay, arketip kategorisine dahil edildiği zaman geridöndürülemezlik niteliği kaybolarak sonsuz sayıda tekrar edilebilen bir anın güncellenmesi hâline gelmektedir.⁶⁵⁴ Dolayısıyla bir kez vuku bulan ve tekrar edilmesi mümkün olmayan tarihî olayların aksine arketipik olay tekrar tekrar meydana getirilebilmektedir. Eliade, arkaik insanın bütün tutumlarında ve icra ettiği bütün ritüellerin altında yatan niyetin “zamanı değersizleştirmek” olduğu kanaatindedir. Eliade’ye göre arkaik insanın düşüncesi şu şekildedir: “Eğer değer verilmezse zaman var olmaktan çıkar; üstelik algılanabilir hâle geldiğinde zaman (insanların “günahları”ndan dolayı, yani insanın arketipten uzaklaşarak sürenin içerisine düştüğünde) yok edilebilir.”⁶⁵⁵ Nitekim hâlâ arketipler âleminde yaşayan iptidai toplumlar, periyodik olarak dertlerinden ve günahlarından kurtulduklarına inanmaktadırlar.⁶⁵⁶

Folklorik zihniyetin neden bu şekilde işlediği konusunu Eliade, şöyle izah etmektedir: “Arkaik insanın korkuları gerçek dışılık, anlamsızlık ve ölümdür; o, varlığının en derininde nihai ve mutlak gerçeklikten başka bir şeyi arzulamamaktadır.”⁶⁵⁷ Bu sonuca Eliade, arkaik inanışları dikkatlice inceleyerek ölüm korkusu, ölümsüzlük arzusu, yaşama aşkı gibi motiflerin hiç durmadan tekrarlandığını gördükten sonra vardığını ifade etmektedir.⁶⁵⁸ Diğer taraftan Eliade, adı geçen eserinde Rumen halk kültüründe önemli bir yere sahip olan Manole usta efsanesini incelediği hâlde arkaik zihniyetten bahsetmesi onun Rumen halk inanışlarıyla arkaik kültürlerdeki inanışlar arasında ortak bir kültürel mirasın varlığına inandığının açık bir göstergesidir. Daha önce de ifade edildiği üzere Hindistan’da kaldığı sürede Eliade, bu ortak kültürel mirasın farkına varmıştı. Nitekim *Le mythe de l'éternel retour* adlı eserinde Eliade, Avrupa’da halk katmanlarının bilinci

654 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 43-44.

655 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 103.

656 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 91.

657 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 43.

658 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 43.

tarafından günümüze dek sürdürülen tarihsel olayların kategorilere, bireylerin arketiplere indirgenme sürecinin arkaik ontolojiye uygun olarak gerçekleştirildiğini açıkça ifade etmektedir.⁶⁵⁹ Eliade, bu zaman tasavvurunun ve bu "özel antropolojinin" Yahudilik öncesi bütün insanlığın ortak mirası olduğu kanaatinde-dir.⁶⁶⁰

Eliade, böylece arkaik düşüncenin temel karakteristiğini ölüm ve yok olma korkusu olarak belirlemekte ve arkaik düşünceye ilişkin bütün teorisini bu temel üzerine oturtmaktadır. İleride göreceğimiz "tarihin dehşeti" (la terreur de l'histoire) konusu da Eliade'nin bu antropolojik tasavvuruyla yakından alakalıdır. Eliade'ye göre ölüm korkusunun doğurduğu bu gerçeklik "saplantısı" nedeniyle arkaik insanın yaptığı veya düşündüğü her şey ya tanrısal bir prototipin ya da kozmolojik bir davranışın kopyası olmakta ve her zaman aynı hedefi gütmektedir; *gerçeğe* katılmak, gerçekliğin tam ortasında bulunmak. Bundan dolayı da arkaik insan için nesneler, tecrit edilmiş, gerçek dışı ve geçici birer obje olma durumundan sıyrılıp metafizik prensiplerin taşıyıcısı veya amblemi hâline geldikleri zaman bir anlam ifade etmektedir.⁶⁶¹ Bir modeli olan ve nihai bir gerçekliğe iştirak eden Eliade'nin bahsettiği bu metafizik prensipler, arketipler olduğuna göre arkaik insan da hayatını bu arketiplere uygun bir biçimde düzenlemektedir. Hatta Eliade'ye göre insan yaşamı, aslında hiç durmadan, hepsi de bir bakıma birer teofani olan ve birkaç arketipe indirgenebilecek olan başlangıçtaki davranışları diğer bir ifade ile *in illo tempore* gerçekleşen birkaç mitik hadiseyi tekrar etmekten ibarettir.⁶⁶² Çünkü yalnızca arkaik düşünce perspektifinden *in illo tempore* meydana gelen şeyler gerçektir.⁶⁶³ Bu düşüncesini Eliade, şu şekilde

659 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 60.

660 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 15; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 94.

661 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 43-44.

662 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 120-121; Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 107; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 333.

663 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 50.

de ifade etmektedir: "Dinsel bir yaratıyı (yani tanrısal bir biçimi, ayini, miti, kültü) oluşturan unsurlar ne kadar çok ve ne kadar çeşitli olursa olsun ifadeleri sürekli olarak belli bir arketipe dönme eğilimindedir."⁶⁶⁴ "Her 'tarihî motif', mümkün olduğunca arketipine yaklaşma eğilimindedir." Yani tarih tarafından şartlandırılan her dinî motif, zaman ve mekân koşullarından sıyrılarak, yani tarihî kalıntılarından temizlenerek evrensel hâle gelme arketipine kavuşma eğilimindedir.⁶⁶⁵ Arkaik insanın yaptığı her şey, gerçekliğe dâhil olan her şey kozmogoninin arketipine tekabül etmektedir.⁶⁶⁶ Tanrının yaptığı dışında gerçeklik yoktur. Dolayısıyla insanın gerçekliği elde edebilmek için tanrının davranışlarını tekrar etmekten başka çaresi yoktur.⁶⁶⁷ Eliade, paradigmatik davranışların bu tekrarını "orijinal bir ontoloji"nin ifadesi olarak görmektedir.⁶⁶⁸

Kutsal zaman konusunda buraya kadar anlatılanlarla Eliade'nin bu konuyu fenomenolojik yaklaşım gereği eşzamanlı/senkronik bir biçimde ele aldığını görüyoruz. Daha sonra ayrıntılıyla göreceğimiz üzere Eliade'ye yöneltilen önemli metodolojik eleştirilerden biri de dinî fenomenleri incelerken tarihî süreci hesaba katmadığı şeklindedir. Bu eleştirilere bir bakıma cevap olarak Eliade, dinleri tarihi perspektiften, yani diakronik olarak ele alan ve tarih boyuncu ortaya çıkan bütün dinî sistemleri sentezleyerek din tarihinin adeta bir özetini sunmaya çalıştığı üç ciltlik *Histoire des croyances et des idées religieuses* adlı eserinde devrî zaman tasavvurunun oluşum süreci hakkındaki görüşlerini somut bir biçimde ifade etmektedir.⁶⁶⁹

Özellikle tarım işleri çerçevesindeki kozmik zaman tecrübesi, sonunda *dairese zaman* ve *kozmetik devre* tasavvurunun hâ-

664 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 62.

665 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 159-160; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 387-388.

666 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 194.

667 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 24.

668 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 16.

669 Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* adlı eserinin birinci cildinin "Uzun Devrim: Ziraatın Keşfi: Mezolitik ve Neolitik" başlıklı ikinci bölümde (s. 40-67) incelemektedir.

kim olmasına neden olmuştur. Dünya ve insan varoluşu bitkisel hayat terimleriyle değerlendirildiklerine göre, kozmik devre de aynı ritmin sonsuz tekrarı olarak algılanmaktadır; doğum, ölüm, yeniden doğum. Vedalar sonrası Hindistan'ında bu tasavvur, birbiriyle uyumlu iki öğreti hâlinde geliştirilecektir; sonsuza kadar tekrar eden devreler (*yuga*) tasavvuru ve ruh göçü (tenasüh) tasavvuru. Diğer yandan dünyanın periyodik olarak yenilenmesi etrafında şekillenen arkaik düşünceler yeniden ele alınıp yorumlanarak Yakın Doğu'nun birçok dinî sistemi içerisine dâhil edilmiştir. İki bin yıl boyunca Yakın Doğu'ya ve Akdeniz dünyasına hâkim olacak kozmolojilerin, eskatolojilerin ve Mesihi inanışların kökleri neolitik çağda yaşayan insanların tasavvurlarına dayanmaktadır.⁶⁷⁰

Ziraatın keşfini insanlığın din tarihinde bir dönüm noktası hatta bir devrim olarak gören Eliade, Yakın Doğu'nun belirleyici rolü olduğuna inanmaktadır. Zira ziraat, neolitik kültür ve nihayetinde şehir medeniyeti, Yakın Doğu'da bulunan bir merkezden yayılmıştır.⁶⁷¹ Ziraat işleri sonucunda insan kendi varoluşu ile kozmik düzenin işleyişi ve özellikle de bitkisel hayatın devrî biçimde işleyişi arasındaki analogileri kurmuş ve bu temel tasavvur neticesinde de zaman ve mekân telakkilerini geliştirmiştir. Bu çağ insanı; sonbaharda sararıp solan ve sonunda yok olan ağaçlar, bitkiler, çiçekler ilkbaharda nasıl yeniden yeşerip canlanıyorsa, ay nasıl hilalken büyüyüp dolunay oluyor ve kaybolduktan üç gün sonra tekrar ortaya çıkıyorsa, gecenin sonunda gün nasıl yeniden doğuyor ve kıştan sonra nasıl ilkbahar oluyorsa insan varoluşu da böyle bir kaderi paylaşıyor olmalıdır diye düşünmüştür. Kozmik düzenle kendi var oluşu arasındaki benzerlikleri keşfeden arkaik insan, ölümün geçici bir varlık tarzı olduğu ve ölümden sonra hayatın yeni ve sonsuz biçimlerinin ortaya çıkacağı kanaatine varmıştır.⁶⁷² Böylece neolitik dönemde zaman kozmik düzenin yansıttığı devrî şekilde tasavvur edilmeye başlanılmıştır.

670 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 54.

671 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 63.

672 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 281-282.

Yukarıdaki pasajdan net bir biçimde ortaya çıkan diğer bir husus da Eliade'nin arkaik insan diye tabir ettiği şeyin aslında ziraatın keşfi sonucunda neolitik çağda ortaya çıkan tasavvurlara sahip insan prototipini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu insan türünü Eliade, "iptidai" veya "arkaik" insan diye de nitelendirmektedir. Bu insanın temel özelliği, mekânı beşer üstü varlıklarla iletişimi mümkün kılan kutsal bir merkeze sahip bir alan ve zamanı da kozmik zamana benzeterek devrî şekilde, yani ortaya çıktığı ana yeniden dönerek yenilendiği, yeniden meydana geldiği şeklinde tasavvur etmesidir.

b. Devrî Zaman Tasavvurunda Mitin Rolü

Eliade'nin bahsettiği bu başlangıçtaki davranışları insanlara nakleden şeyler mitlerdir, özellikle de başlangıç mitleri yani kozmogonik mitlerdir.⁶⁷³ Başlangıçtaki bu zamanı, yani dünyanın yaratıldığı anı ifade etmek için Eliade, "jadis" (eskiden), "en ce temps-là" (şol vakit), "alors" (o zaman), "au commencement" (başlangıçta/bidayette), "au début de l'Histoire" (Tarihin başında), "le Grand Temps" (Büyük Zaman) gibi kavramların yanı sıra, sıkça Latince "in illo tempore", "ab initium", "ab inition", "ab origine" vs. gibi terimleri de kullanmaktadır. Böylece Eliade'nin arkaik insanın zaman tasavvurunu da kozmogonik mite dayandığı açıkça görülmektedir. Nitekim Eliade, "kozmogonik zamanın bütün kutsal zamanlara örnek teşkil ettiği"⁶⁷⁴ için kutsal zaman tasavvurlarının anlaşılmasında kozmogoninin vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu düşünmektedir.

Eliade'nin mitik zaman konusundaki görüşlerinin de Van der Leeuw'den etkilendiği anlaşılmaktadır. *Traité d'histoire des religions* başlıklı kitabında Van der Leeuw'ün *L'homme primitif et la religion* adlı eserinden yaptığı "Rit, başlangıçtaki bir zaman diliminin tekrarıdır" ve "Başlangıçtaki zaman bütün za-

673 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 56.

674 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 74.

manlara örnek teşkil eder" şeklindeki iki alıntı Eliade'nin kutsal zamanın şekillenmesindeki mitin rolünü ortaya koyması için gerekli teorik bilgiyi sağlamıştır. Van der Leeuw'un verdiği bu bilgilerden hareketle Eliade, mitik zamanın iki temel niteliğini ortaya koymaktadır: 1) Mitik zaman tekrar edilebilir bir özelliğe sahiptir; 2) Tarihin dışında olsa da bu mitik zamanın bir başlangıcı vardır. Bu da tanrının dünyayı yaratıp düzene soktuğu, uygarlığı getiren kahramanın ya da atanın herhangi bir faaliyeti gösterdiği bir ana tekabül etmektedir.⁶⁷⁵

Nasıl ki modern insan kendini beşeriyet tarihinin bir ürünü olarak görüyorsa arkaik toplumların insanı da kendisinin mitik bir tarihin yani *in illo tempore*, zamanın başlangıcında vuku bulan bir takım hadiseler sonucunda içerisinde bulunduğu hâle geldiğine inanmaktadır. Bu bakımdan Eliade, arkaik toplumlardaki tarihin başlangıçtaki birkaç olayla sınırlı kaldığı için bir tür "kapalı" tarih olduğunu ifade etmektedir. Ancak Eliade günümüzde tamamen kapalı bir tarihe sahip herhangi bir iptidai topluluğun artık bulunmadığını da eklemeyi ihmal etmemektedir. Zira her toplum ve her medeniyet, yabancı kültürel unsurları benimseyerek kurumlarının en azından bazı yönlerini değiştirmiş ve bundan dolayı da tarihî şartlar tarafından etkilenmiş bulunmaktadır. Buna rağmen Eliade, modern toplumun aksine iptidai toplumlardaki bütün bu yeniliklerin insanüstü kaynaklı birer "ifşa" olarak kabul edildiği ve dolayısıyla da kutsallaştırıldığı görüşündedir.⁶⁷⁶ Avustralya yerlilerini örnek gösteren Eliade, bunların hayatlarında dış tesirlerin meydana getirdiği değişikliklerin farkında olduğunu; fakat bu etkileri tarihî birer hadise olarak değil, mitik varlıkların müdahaleleri olarak algıladıklarını bildirmektedir.⁶⁷⁷

In illo tempore yani başlangıçtaki zamanda arketipler ilk kez meydana gelmiştir. Arkaik insan bu paradigmatik davran-

675 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 332.

676 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 14-15.

677 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 76.

nışları tekrar etmek suretiyle bir eylem ya da bir nesneye gerçeklik kazandırmaktadır. Bu tekrar, zımni olarak profan zamanın, sürenin ve tarihin yok olmasını sağlamakta ve böylece örnek davranışı yineleyen kişi bu örnek davranışın ortaya çıktığı mitik döneme intikal etmiş olmaktadır. Ancak bu durum sadece ritüeller veya beslenme, cinsi münasebet, seremoniler, avlanma, savaş, çalışma vs. gibi önemli eylemler esnasında vuku bulmaktadır. Arkaik insanın yaşamının geriye kalan kısmı, profan zaman içerisinde, "oluş" içerisinde geçmekte ve bundan dolayı da anlamdan ve değerden yoksun bir hâle bürünmektedir.⁶⁷⁸

Modern toplumların aksine arkaik toplumlarda zaman ne homojen ne de tek düze bir fenomen olarak algılanmaktadır.⁶⁷⁹ Zamanı heterojen bir yapı olarak görmeyen arkaik düşüncedeki zaman telakkisinin temel karakteristiği zamanı iki farklı kategoriye ayırmasıdır; hierofanik/kutsal zaman ve profan zaman. Ritüellerin icra edildiği zaman, ya bir ritüel aracılığıyla idrak edilen ya da bir arketipin tekrarı ile gerçekleştirilen mitik zaman ve kozmik ritimler, kutsal zaman niteliği taşımaktadır.⁶⁸⁰ Arketipi yani örnek modeli olmayan olaylar bir değer kesbetmemektedir. Çünkü bu tür olaylar gelip geçişi bir karaktere sahiptir.⁶⁸¹ Başlangıçtaki mitik zamanın bugüne taşınması olarak idrak edilen kutsal zaman, döngüsel yönde ilerlemekte ve bu doğası gereği de geridöndürülebilir bir nitelik arz etmektedir.⁶⁸² Bu da mitik çağın ne kadar uzak olursa olsun erişilemez olmadığı ve ritüel aracılığıyla yeniden meydana getirilebileceği düşüncesine dayanmaktadır.⁶⁸³ Böylece devrî zaman (temps cyclique) tasavvuruna sahip olan arkaik toplumlarda her dinî bayram ve her litürjik zaman mitik bir geçmişte, bidayette gerçekleşen kutsal bir

678 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 50.

679 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 63.

680 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 336-327, 328; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 93.

681 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 46.

682 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 107.

683 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 54.

hadisenin güncel hâle getirilmesinden ibarettir. Bayrama iştirak etmek, günlük zamansal süreden çıkıp bayramın yâd ettiği mitik zamana dâhil olmak anlamına gelmektedir.⁶⁸⁴ Her periyodik bayramda, bir önceki yıldaki ya da bir önceki yüzyıldaki bayramda tezahür eden aynı nitelikteki zaman meydana gelmektedir. Çünkü her bayram, o bayramın ilk kez ortaya çıktığı anı, yani mitik anı temsil etmektedir. Dolayısıyla kutsal zamanın temel özelliklerinden biri de tekrar edilebilir bir niteliğe sahip olmasıdır.⁶⁸⁵

Eliade'ye göre merkez sembolizminin herhangi bir tapınağı, sarayı ya da binayı mitik alanın merkezî noktasına taşıdığı gibi arkaik insanın icra ettiği her anlamlı ve gerçek eylem, yani arketipik davranışın tekrarı olan her eylem, profan zamanı yükümsüz kılarak mitik zamanla çağdaş olunmasını sağlamaktadır.⁶⁸⁶ Aynı şekilde arketipik bir davranışın tekrarı sayesinde her an ve herkes tarafından kutsal zaman elde edilebilmektedir.⁶⁸⁷ Dolayısıyla arkaik ontoloji perspektifinden söz konusu olan, zamanın geriye döndürülmesidir. Eliade, devrî zaman tasavvuruna sahip olan arkaik kültürlerin "tarih"e tahammül edemediği için onu sürekli ilga etme çabasında bulunduklarını düşünmektedir.⁶⁸⁸ Geçen tarihî süreyi yok ederek yepyeni bir varoluş başlatma amacını güden bu "geriye dönüş" düşüncesinin çok çeşitli bağlamlarda görünmesi, Eliade'ye göre bu düşüncenin beşer zihnini sürekli meşgul ettiğinin bir kanıtıdır.⁶⁸⁹ Eliade, arkaik düşüncedeki devrî zaman tasavvurunun aslında bir soteriolojiyi, yani tarihi tahammül edilebilir hâle getiren bir for-

684 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 63; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 94.

685 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 64; 94-95.

686 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 51.

687 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 333-334.

688 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 51, 67. R. Pettazzoni'nin *La confessione dei peccati* adlı eserine dayanarak en basit beşerî toplumlar da bile "tarihi" hafızaya, yani hiçbir arketipe dayanmayan ferdi hadiselerin hatırasına tahammül edilemediğini ifade etmektedir (Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 92).

689 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 122.

mül olduğu şeklindeki bu görüşünü *Le sacré et le profane* adlı kitabında veciz bir ifadeyle özetlemektedir: "Tarihî hadiselerin profan *süresini* (durée) mümkün kılan şey, *ebedi şimdiki zamandır* (éternel présent)." ⁶⁹⁰

Ancak Eliade, arketiplerin sürekli tekrarı ve her seferinde başlangıçtaki mitik zamana yeniden dönme olgusunun arkaik insanı hayata karamsar bakmaya değil tam aksine insan varoluşunun ölüm ve yok olmaktan kurtulduğu inancına sevkettiğine dikkat çekmektedir. Hatta Eliade, tekrarın her ne kadar paradoksal görünse de arkaik insan için yaratıcı bir yöne sahip olduğunu bildirmektedir. Örnek bir davranışın her tekrarı sonucunda yeni bir şey varlık kazanmaktadır. Çünkü tekrar edilen bu davranışlar, tanrılar ya da yarı tanrılar tarafından icra edildiği için birer yaratma eylemini oluşturmaktadır. Yaratmak, bir şeyi var etmek, yani ona gerçeklik kazandırmak anlamına geldiği için yaratma eylemlerini/arketipleri tekrar etmek de kaçınılmaz olarak yaratıcı bir eylemi meydana getirmekte, yani o eylemi gerçeklik boyutuna taşıyarak onu anlamlı hâle getirmektedir. Dolayısıyla bu tekrarın bir anlamı vardır. ⁶⁹¹ Fakat Eliade, tekrar etme olgusunun dinî içeriği boşaltıldığı zaman kaçınılmaz olarak kötümser bir dünya görüşüne sevk ettiğine de dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Başlangıçtaki bir durumu yeniden elde etmenin bir aracı olmaktan çıktığı zaman, yani kutsal niteliği kaybaldığı anda devrî zaman düşüncesi sonsuz defa kendi etrafında dönen ve sonsuza dek tekrar eden bir daire şeklinde telakki edilmekte ve bundan dolayı da insanı dehşete düşürmektedir. Bu duruma örnek olarak Eliade, kozmik devreler doktrininin yer aldığı Hint dinlerini göstermektedir. ⁶⁹²

690 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 79.

691 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 108.

692 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 95; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 85-86.

c. Ritüel

Eliade, geleneksel toplumlarda bilinçli ve kasıtlı olarak zamanın sürekli ortadan kaldırılmaya çalışıldığını bildirmektedir. Kozmogoniyi bir bakıma güncel hâle getiren bir dizi ritüel aracılığıyla mazi silinmekte ve Zaman yeniden oluşmaktadır.⁶⁹³ Böylece hâlihazırdaki zamanla, yani şimdiki zamanla mitik zaman arasındaki köprüyü ritüel kurmaktadır. Zira ritüel, insanı başlangıçtaki mitik döneme, başlangıçtaki zamana taşımakta ve hayal dönemi ile çağdaş hâle getirmektedir.⁶⁹⁴

Geleneksel insana göre bir arketipik modelin taklit edilmesi, o arketipin ilk kez ortaya çıktığı mitik anın yeniden güncel hâle getirilmesidir. Dolayısıyla ne periyodik ne de kolektif olan bu törenler de profan zaman, sürenin akışını durdurmakta ve bu törenleri yapanları mitik zamana *in illo tempore*ye nakletmektedir. Bütün ritüellerin tanrısal bir arketipi taklit ettiğini daha önce görmüştük.⁶⁹⁵

Eliade'ye göre her rit, *in illo tempore*, bidayette yani tarihin başlangıcında gerçekleşen arketipik bir davranışın tekrarından ibarettir. Tekrar aracılığıyla rit, arketipi ile örtüşmekte, profan zaman ilga olmaktadır.⁶⁹⁶ Başka bir yerde "her ritüel *in illo tempore* gerçekleşen başlangıçtaki bir davranışın tekrarından ibarettir"⁶⁹⁷ ifadesinden Eliade'nin rit ile ritüeli eşanlamlı olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Ritin icra edildiği zaman, nitelik bakımından profan zamandan farklıdır, yani profan zaman gibi akıp gitmemekte ve hep aynı kalmaktadır.⁶⁹⁸ Böylece ritüelin gerçekleştiği zaman hep aynı zamanı, yani bu ritüelin ilk kez icra edildiği anı, yani mitik zamanı temsil etmektedir.⁶⁹⁹ Bundan dolayı da rit/ritüel, geçen profan zamanı yok

693 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 74-75.

694 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 36; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 63; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 110.

695 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 93.

696 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 40.

697 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 271.

698 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 24.

699 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 24; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 329.

ederek arkaik insanı ritüelin tanrısal varlıklar tarafından tesis edildiği *in illo tempore*ye, yani mitik zamana taşımaktadır.⁷⁰⁰

Ritler, tanrılar ya da atalar tarafından ortaya konulduğuna inanıldığı için her ritüelin tanrısal bir modeli, yani bir arketipi vardır.⁷⁰¹ Ritin tekrar edildiği her seferde tanrının ya da atanın zamanın başlangıcında, yani mitik bir zamanda sergilediği arketipik davranış taklit edilmektedir.⁷⁰²

Arkaik toplumların, Hint dinlerinin ve İç Asya'nın kadim kavimlerinin devrî bir zaman tasavvuruna sahip olduğu biliniyordu. Dolayısıyla Eliade'nin bu konuda anlattıkları çok orijinal gelmeyebilir. Ancak Eliade, bu kutsal zaman tasavvuru konusundaki katkısının bu tasavvurun altında yatan asıl niyeti keşfetmesi olduğunu düşünmektedir. Zira Eliade'ye göre devrî zaman tasavvuru, insanın süreye direnme ve onu reddetme arzusunu yansıtmaktadır.⁷⁰³ Bu tasavvur, insanı yukarıda bahsedilen korkularından kurtarmaktadır.

Ritüel, profan Zamanı ilga ederek mitteki kutsal Zamanı geri getirmektedir. Tanrılarının *in illo tempore* gerçekleştirdikleri kahramanlıklarla çağdaş olunmaktadır. Zamanın geridöndürülemezliğine karşı başkaldırmak, insanın "gerçekliği inşa etmesine" yardımcı olmakta ve diğer taraftan da onu ölü Zamanın yükünden kurtarmakta ve ona maziye ortadan kaldırarak yeni bir hayat başlayabileceği ve dünyasını yeniden yaratabileceği teminatını vermektedir.⁷⁰⁴

Eliade, arkaik toplumların devrî zaman tasavvurunun aslında bir soteriolojiyi ifade ettiğini ima etmektedir. Bu tasavvur *homo religiosus* korkularından ve özellikle de ölüm ve yok olma korkusundan, yani nihilizmden kurtararak hayatı yaşanabilir ve hayattaki sıkıntıları tahammül edilebilir hâle getirmektedir.

700 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 331; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 71; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 31.

701 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 34.

702 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 331.

703 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 51, dip. 1.

704 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 175.

Eliade, bütün ritüellerin altında yatan temel ideolojinin aslında insanın tarihi ilga ederek, tarihî anı aşarak başlangıçtaki hâle yeniden kavuşmak ve böylece de yenilenmiş, yani yeniden doğmuş gibi olma arzusunu ifade ettiği düşüncesindedir.⁷⁰⁵ Eliade, zamanı iptal ederek periyodik olarak yenilenme ihtiyacını diğer bir deyişle dünyayı yeniden yaratmak üzere ritüel aracılığıyla yok etme ihtiyacını bütün arkaik ve geleneksel toplumların ortaklaşa paylaştıkları temel bir husus olarak görmektedir.⁷⁰⁶ Eliade'ye göre yenilenmeye ilişkin bütün araçlar aynı amacı gütmektedir: Kozmogonik eylemin tekrarı ile geçmiş zamanı yok etmek, sürekli *in illo tempore*ye dönerek tarihi ilga etmek.⁷⁰⁷ Geleneksel toplumlardaki insanın bu tutumu, onun geçmişi yok ederek bu geçmişten kurtulmak için periyodik olarak zamanı askıya alıp tarihin seyri tersine çevirerek *in illo tempore*, yani başlangıçtaki o zamana dönüp yeniden doğma, yeniden başlama ve yenilenme ümit ve inancını yansıtmaktadır.⁷⁰⁸ Kutsal zaman tasavvurunun ritüellerde ne şekilde ortaya çıktığını göstermek bakımından Eliade, farklı kültürel ortamlara ve farklı tarihî dönemlere ait inanç sistemlerinden örnekler vermektedir. Ritüel-zaman ilişkisine örnek olması bakımından şu birkaç örnek üzerinde durmak yararlı olacaktır.

i. Bayramlar ve Yeni Yıl Bayramı

Daha önce belirtildiği üzere tekdüze bir zaman telakkisine sahip olan modern insanın tersine dindar insan, profan ve kutsal olmak üzere iki tür zaman tanımaktadır. Bunlardan birincisi, yani profan zaman, geçici bir süreyi oluşturmaktadır.

705 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 283; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 34.

706 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 103; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 29-30; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 133; Mircea Eliade; *Méplhistophélès et l'androgyné*, s. 215, 219.

707 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 98; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 340.

708 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 285.

İkincisi, yani kutsal zaman ise *homo religiosus* nazarında kutsal takvimi meydana getiren bayramlar esnasında periyodik olarak elde edilebilen nitelikte bir "ebediyetler dizgesi"ni (une suite d'éternités)⁷⁰⁹ oluşturmaktadır. Bu tasavvurun kökeni de Eliade'ye göre kozmogonik mite ilişkin inanışlara dayanmaktadır. Dünyanın yaratılışı, en büyük ilahi eser olduğu için bu olayın kutlanması birçok dinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu dinlerde yeni yılın ilk gününün, yaratılışın ilk gününe tekabül ettiğine inanılmaktadır.⁷¹⁰ Böylece her yeni yıl, zamanın başlangıcına yeniden dönmek, yani kozmogoniyi tekrar etmek anlamına gelmektedir.⁷¹¹ Bundan dolayı da yeni yılın başında icra edilen seremoniler, yaratılışın yani kozmogoninin bir tekrarını temsil etmektedir. Bu tasavvura göre dünyanın her yeni yılda yenilenmesi, yani yeniden doğması gerekmektedir.⁷¹² Zira zamanın akıp gitmesiyle birlikte

709 Bu kavramı Eliade, Henri Hubert'in 1905 yılında yayımlanan "Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie" (Din ve Büyüdeki Zaman Tasavvuruna Dair Kısa bir İnceleme) başlıklı makalesinden alarak olduğu gibi aktarmaktadır. Eliade'ye göre dinî bayramlar, inanları içerisinde bulundukları profan zamandan, yani profan, bireysel ve kişilerarası olayların toplamından oluşan bir zamandan çıkartarak bidayette gerçekleşen kutsal olayın mitik zamanına kavuşturmaktadır. Başlangıçtaki bu zaman, profan zamanın tersine akıp gitmemekte hep aynı kalmakta ve bayramların periyodik olarak tekrar edilmesiyle sonsuz sayıda yeniden elde edilebilmektedir. Eliade, yukarıdaki kavramı kutsal zamanın bu yönüne vurgu yapmak için kullanmaktadır. Bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 79. Zaman konusunu sosyolojik açıdan ilk kez ele alan Hubert'in adı geçen makalesi daha sonra Marcel Mauss ile birlikte yaptıkları ve 1899'da *Année sociologique*'de (tome II, s. 29- 138) yayımlanan "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" (s. 1-130) başlıklı uzun makale ile Mauss'un 1904 yılında yayımlanan "L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques" (s. 131-187) başlıklı çalışmasının da yer aldığı *Mélanges d'histoire des religions* (Alcan, Paris 1909) adlı eserde (s. 189-229) yeniden yayımlanmıştır. Bu esere dayanarak kutsal zamanın ebedilik niteliğini Eliade, *Traité d'histoire des religions* adlı eserinde (s. 332, 334) yanlışlıkla Mauss'a atfetmektedir. Oysa zaman tasavvuruna ilişkin bu kitaptaki bölüm Henri Hubert'e aittir. Hubert'in bu çalışması hakkında daha fazla bilgi için bkz. Francois-A Isambert; "Henri Hubert et la sociologie du temps", *Revue Française de Sociologie*, Vol. 20, No. 1 (Jan. - Mar., 1979), s. 183-204. Ancak Eliade bu yanlışının farkına varmış olsa gerek ki *Le sacré et le profane* adlı eserinde (s. 79) bu konudan bahsederken her iki yazarın da adını zikretmektedir.

710 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 93.

711 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 69.

712 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 283.

bidayetten uzaklaşmakta, bu saflık bozulmakta, zaman ka-
nununa tabi olan her şey eskimekte, kirlenmekte, yıpranmak-
ta ve sonunda da yok olmakta ve nihayetinde de başlangıçta-
ki mükemmellik kaybedilmektedir.⁷¹³ Ancak dairesel şekilde
tasavvur edilen yıl düşüncesi, bu durumu bertaraf edebilecek
cevabı sunmaktadır. Tanrıların *in illo tempore* sergiledikleri
davranışları, ritüeller aracılığıyla tekrar etmek suretiyle dün-
yanın meydana geldiği anı geri getirmek, dünyayı tekrar o ilk
hâline sokmak anlamına gelmektedir.⁷¹⁴ Böylece yenilenen
dünya, başlangıçtaki mitik zamanda, yani yaratılışın vuku
bulduğu zamanda olduğu gibi saflığına yeniden kavuşmak-
tadır. Başlangıca, kökene (ad originem) yeniden dönme olgu-
sunu ifade etmek için Eliade ilk kez *Initiation, rites, sociétés
secrètes*⁷¹⁵ adlı kitabında “regressus ad uterum” (ana rahmine
geri dönüş) kavramını kullanmakta ve böylece de bu olguyu
doğum hadisesine benzetmektedir.⁷¹⁶ Böylece Eliade, başlan-
gıca dönmeyi insan hayatının başladığı yer olan ana rahmine
yeniden dönmeye benzetmektedir. Buna paralel olarak sem-
bolik bir biçimde kozmogoniye, yani dünyanın yaratılışına
iştirak eden bireyin ve toplumun bir yıl boyunca işlediği gü-
nah ve hatalar da yakılarak yok olmakta ve böylece birey de
anasından doğduğu ilk günkü gibi saf ve günahsız bir hâle
gelmektedir.⁷¹⁷ Yeni yıl bayramlarının yansıttığı diğer bir be-
şerî karakteristik ise, arkaik insanın tarih dışı bir varoluşu el-

713 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 70.

714 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 17.

715 *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard, Paris 1959) başlığı altında yayımlanan bu kitap, Eliade'nin 1956 yılında Chicago Üniversitesi'nde düzenlenen Haskell Konferansları çerçevesinde sunduğu “Patterns of Initiation” konulu konferanslara dayanmaktadır. İkinci baskıda kitap yeni bir başlıkla yayımlanmıştır: *Initiation, rites, sociétés secrètes*. W. R. Trask tarafından İngilizce'ye çevrilen bu kitabın, orijinal Fransızca versiyonundan önce yayımlanmış olması dikkat çekicidir: *Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture* (Harper-Harvill, New York ve Londra 1958). Kitabın İngilizce çevirisi daha sonra şu başlık altında yeniden yayımlanmıştır: *Rites and symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, Harper Torchbooks, New York 1965.

716 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 123.

717 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 69; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 72.

de etme, yani bütününüle kutsal olan bir zamanda yaşama arzudur. Bunun için de zamanın bütününüle yenilenmesi, yani sürenin "ebediyete" dönüşmesi gerekmektedir.⁷¹⁸

Görüldüğü üzere dinî bayram, başlangıçtaki mitik bir olayın, aktörleri tanrılar veya yarı-tanrısallık varlıkları olan "kutsal bir tarihin" sadece yâd edilmesi değil, onun yeniden güncel hâle getirilmesi, yani yenilenmesidir.⁷¹⁹ Bu "kutsal tarih", mitlerde anlatıldığı için bayrama katılanlar, tanrıların ve yarı-tanrısallık varlıklarının çağdaşları hâline geldiklerine inanmaktadır. Böylece bayram ritüelleri, inananları sembolik olarak bidayete, yani başlangıç zamanına nakletmektedir. Sonuçta dindar insan, profan süreden çıkarak sabit ve ebedi nitelikli kutsal zamana dâhil olmaktadır.⁷²⁰ Dolayısıyla dindar insan, her bayramın başlangıçtaki zamanda cereyan ettiğine inanmaktadır.⁷²¹

Eliade'ye göre yeni yıl bayramı gibi bütün yenilenme seremonileri, bütün bayram ritüelleri de bidayette vaz edilen arketiplerin taklit edilmesinden ibarettir.⁷²² Ritüel, tarih ve zamanı ortadan kaldırmaktadır. *Homo religiosus*a göre ritüel, doğası gereği *in illo tempore* gerçekleşen örnek bir ritüeli tekrar ettiği gibi aynı zamanda bu arketip ritüelin cereyan ettiği o mitik anda vuku bulmaktadır.⁷²³

Yeni yıl seremonileri aracılığıyla zaman ve tarihin ortadan kaldırılmasının nedenini Eliade, felsefi bir yorumla izah etmeye çalışmaktadır. Eliade'ye göre bu durum, insanın yaratılışla birlikte ortaya çıkan bölünmüşlük hâlinde önceki külli varlığı yeniden elde etme çabasının bir ifadesidir. Zamanın durduğunu anlatan mitlerin çeşitli biçimlerde günümüze kadar varlığını sürdürmesini Eliade, bu mitik ana yeniden dâhil

718 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 337.

719 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 73.

720 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 93-94.

721 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 77.

722 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 78; Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 284.

723 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 284.

olma arzusunun derin bir manevi ihtiyacı yansıttığının bir delili olduğunu düşünmektedir. Örnek olarak Eliade, Helen düşüncesinden Yahudi inanç sistemine varıncaya kadar birçok inanç sisteminde "ebedi dönüş" ve "zamanın ilk duruma yeniden getirilmesi" fikrinin önemli bir yer işgal ettiğini bir dirmektedir. Son tahlilde Eliade, bu dairesel zaman ve ebedi dönüş düşüncesini antropolojik bir tasavvurla ilişkilendirmektedir. Eliade'ye göre oluş (devenir) düşüncesi insanı dehşete sürüklediği için ebedi dönüş mitinde zaman sürekli olarak geçtiği yerden bir daha geçerek oluş hâlinde kurtulmaktadır.⁷²⁴ Zamanın sabit ve statik bir şekle bürünmesiyle birlikte "ebedi dönüş", "ebedi hâlihazır" durumunu doğurmakta ve bu da insanı içinde bulunduğu dehşetten kurtarmaktadır. Burada yine döngüsel zaman tasavvurunun ve "zaman ile oluş düşüncelerinden temizlenmiş bir ontolojiyi yansıtan bu 'ebedi dönüş'" ⁷²⁵ fikrinin arkaik düşüncedeki soteriolojik işlevi net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Eliade'nin asıl vurgu yapmak istediği nokta da zaten burasıdır.

Eliade'ye göre kendini periyodik olarak yenileyen bir kozmos düşüncesini yansıtan yeni yıl ritüelleri diğer taraftan da başka bir tasavvuru yansıtmaktadır: "Kayıp cennet" in muhayyel imgesinin doğurduğu "başlangıçtaki mükemmellik" fikri, yani şimdiki insanlık durumundan önce var olan bir saadet devri bulunduğu yönündeki inanç. Dolayısıyla mükemmelliğin başlangıçta bulunduğu düşüncesinin çok eski ve çok yaygın olduğunu bildiren Eliade, yeni yıl ritüelinin aynı anda iki işlevi yerine getirmiş olduğunu düşünmektedir: 1) Kozmik yenilenmeyi sağlamak; 2) başlangıçtaki saadetin yeniden elde edilebileceği ümidini vermek.⁷²⁶

Eliade, kutsal zamana ilişkin bu teoriyi hem mitik zamanın günümüze hem de inanan kişinin mitin gerçekleştiği o ilk

724 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 284-285.

725 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 107.

726 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 70-1. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 229.

ana taşındığını ifade etmek suretiyle konuyu karmaşık bir hâle sokmaktadır. Yani söz konusu olan, insanın başlangıçtaki zamana kavuşması mı, yoksa başlangıçtaki zamanın insanın yaşadığı hâlihazırdaki zamana gelmesi mi? Diğer birçok konu gibi bu meseleyi de Eliade'nin muğlâkta bıraktığı görülmektedir.

ii. Kurban Ritüeli

Eliade'ye göre her kurban ritüeli *ab origine*, yani zamanın başlangıcında bir tanrı tarafından icra edilen ilk kurbanı tamı tamına yeniden meydana getirmekle kalmamakta, aynı zamanda o başlangıçtaki mitik an içinde vuku bulmaktadır. Başka bir deyişle, her kurban ritüeli, ilk kurbanı tekrarlamaktadır. Ritin profan zamanı ve süreyi askıya almasıyla tüm kurbanlar başlangıçtaki aynı mitik anda icra edilmektedir.⁷²⁷ Kurban eden kişi de arketipik kurban olayını tekrar etmesi dolayısıyla ölümlülerin/fanilerin profan dünyasından ayrılarak ölümsüzlerin tanrısal dünyasına intikal etmektedir.⁷²⁸

Eliade'nin kurban ritüelini kapsamlı bir biçimde incelediği ilk çalışması, *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943) adlı kitabıdır. Bu kitapta söz konusu edilen, Manole ustanın Argeş manastırını inşa etmesi için eşini kurban etmesidir. Balkanlarda yaygın olan ve birçok versiyonu bulunan bu efsanenin Eliade'ye göre diğerlerinden çok daha üstün olan Rumence versiyonu kısaca şu şekildedir:⁷²⁹ Manole usta ve iş arkadaşları Argeş manastırını inşa etmek üzere işe başlarlar. Fakat gündüz ördükleri duvar ertesi gün yıkılır. Duvar tekrar örülür ama ertesi gün yine yıkılır ve bu olay günlerce tekrar eder. İşlerin ilerlemediğini gören voyvoda kızar ve bütün ustaları diri diri duvarın içerisine gömmekle tehdit eder. Üzgün ve düşünceli bir vaziyette yatan Manole usta bir rüya görür. Bu rüyada eğer kendilerine ye-

727 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 49.

728 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 50.

729 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 60.

mek getirmeye gelen ilk kadını duvarın içine gömmezlerse duvarın yine yıkılacağı bildirilir. Ertesi gün ustalara ilk yemek getiren tam da Manole ustanın hanımı olmasın mı? Manole usta tüm isteksizliği ve üzüntüsüne rağmen hanımını diri diri duvara gömmek durumunda kalır ve bundan sonra da artık duvar bir daha yıkılmaz. Bu efsaneye dayanarak Eliade, aslında başlangıçta inşa edilen yapıların ya da imal edilen nesnelerin ayakta kalabilmesi için insanların kurban edildiği fakat daha sonra insan kurbanlarının yerini hayvan kurbanlarının aldığı sonucuna varmaktadır.⁷³⁰

Eliade, bu fenomeni de kozmogoni ile ilişkili olarak izah etmektedir. Ona göre kurbanın bu şekilde icra edilmesi dünya yaratılırkenki kurbanı benzetilmesinden dolayıdır. Bu tür kurbanın amacı, tanrısal bir modele uyarak başlangıçtaki yaratılış eylemini tekrar etmek suretiyle "canlandırmak"tır. Dolayısıyla canlandırmanın başlangıçtaki arketipi ne ise aynı sonuca varmak için aynı eylemi yapmak gerekecektir.⁷³¹ Kutsal olduğu için gerçek olan başlangıçtaki bu tanrısal eylem, kurban eden kişiyi teofaninin gerçekleştiği başlangıçtaki mekân ve zamana taşımaktadır. Yaptıklarına gerçeklik kazandırabilmek için insan, gerçek olan, yani kutsal olan bir modele uymalıdır.⁷³²

Traité d'histoire des religions başlıklı kitabında kurban fenomenini yeniden ele alan Eliade, bu kez kurban fenomenini "tarım ve bereket kültleri" çerçevesinde incelemekte ve özellikle de insan kurbanı üzerinde durmaktadır. Avrupa folklorunda ziraatla ilgili inanış ve pratiklerden örnekler verdikten sonra Eliade, şu sonuca varmaktadır:

Gerçek bir insan kurbanını içeren ritüel bir senaryonun kalıntılarıyla karşı karşıya olduğumuz muhtemeldir. [...] Tüm bu tarımsal seremonilerin dünyanın büyük bir kısmına bazı merkezlerden (Mısır, Suriye, Mezopotamya) yayılmış

730 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 99.

731 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 106-107.

732 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 164-165.

olması ve pek çok halkın bu ilk senaryoların yalnızca birkaç kırıntısını benimsemiş olması muhtemeldir.⁷³³

Bu tezini desteklemek üzere sözünü ettiği insan kurbanı fenomeninin aslında daha yaygın ve hatta evrensel olduğunu göstermek amacıyla Eliade, Kuzey ve Orta Amerika'nın bazı halklarında, Afrika'nın bazı bölgelerinde, Pasifik adalarının bazısında ve Hindistan'daki Dravid halklarının birçoğunda hasat dönemlerinde insan kurban edildiğine dair delillerin bulunduğunu ifade etmektedir.⁷³⁴

Kurbanın bidayette gerçekleşen kozmogonik bir eylemin tekrarı olduğu yönündeki varsayımını Eliade, burada da yinelemektedir.

Bu insan kurbanlarının anlamı, kutsalın güçlerinin mevsimlik olarak yenilenmesine ilişkin arkaik teoride aranmalıdır. Bir "gücün" yenilenmesini amaçlayan her rit ya da dramatik senaryo *ab initio* meydana gelen kozmogonik türden ilk eylemin bir tekrarıdır. Yenilenme kurbanı, yaratılışın ritüel aracılığıyla "tekrar" edilmesinden ibarettir. Kozmogonik mit, bedeninden dünyaların meydana geldiği, otların bittiği vs. başlangıçtaki bir devin ritüel (yani şiddetli) ölümünü içermektedir. Özellikle tahılların ve bitkilerin kökeni bu tür bir kurbanla ilişkilendirilmiştir [...] otlar, buğday, asma vs. *in illo tempore*, yani "başlangıçta" ritüelle kurban edilen mitolojik bir yaratığın etinden ve kanından bitmiştir. Aslında, hasatta tezahür eden gücün yenilenmesi için insan kurban etmek, tohumlara hayat veren yaratılış eyleminin tekrarını amaçlamaktadır. *Ritüel, yaratılışı yeniden meydana getirmektedir*; bitkilerde etkin olan güç, zamanın durması ve başlangıçtaki kozmogonik bütünlük anına geri dönüşle yenilenmektedir. Kurbanın parçalanmış bedeni, başlangıçtaki mitik varlığın ritüelle parçalanmasıyla tohumlara can veren bedenine tekabül etmektedir.

Bunun, hasadın güçlendirilmesi ve çoğaltılması amacıyla gerçekleştirilen her insan ya da hayvan kurbanının kökenin-

733 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 289-290.

734 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 290.

de bulunan ideal senaryo olduğu söylenebilir. Bunun basitçe en açık ve en somut anlamı, hasatlarda ortaya çıkan kutsal gücün yenilenmesidir.⁷³⁵

Görüldüğü üzere Eliade, kurbanı da kozmogonik mitle ilişkilendirerek bu eylemin arketipik bir özelliğe sahip olduğunu ifade etmektedir.

iii. İnşa Ritüelleri

Eliade, Manole usta efsanesinde anlatılan inşa ritüeli gibi çok farklı dönem ve kültürlerle ait inşa ritüellerinin bir arketipe indirgenebileceğini ifade etmektedir: “Bir ruh verilmediği sürece hiçbir şey ayakta kalmaz.”⁷³⁶ Eliade’ye göre arkaik inşa ritüellerinin altında yatan canlı bir varlık kurban edilmesiyle “canlanmazsa” hiçbir şeyin ayakta kalamayacağı yönündeki tasavvur, kozmolojik mitle ilişkilidir. Kozmogoni, yani dünyanın yaratıldığı esnada tanrı her yaratılışın bir kurban –kozmetik devin şiddetli ölümü– gerektirdiğini göstermiştir. Bir şeyin canlı olabilmesi için ona bir ruh aktarmak gerekirken bu da kurban aracılığıyla gerçekleşmektedir.⁷³⁷ Eliade, inşa ritüellerinin dayandığı kozmogonik ve antropogonik mitlerin bir sentezini sunmaktadır:

1. Yüce tanrı ya da tanrılar, kozmosu, bir devi (Purusah, Ymir) ya da bir deniz canavarını (Tiamat) kurban ederek yarattılar.
2. “O zamanda” vuku bulan ritüel ölüm, kozmosu canlandırdığı, ona can ve ruh verdiği için kozmos meydana gelmiştir.
3. Bu canlandırma, sadece kozmosa devin ruhunu ve canını nakletmekten ibaret olmayıp öncelikle çeşitli varlık biçimleri içerisinde devin “hayatının” uzamasını mümkün kılan kurbanın büyüünden kaynaklanmaktadır.

⁷³⁵ Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 292-293.

⁷³⁶ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 38.

⁷³⁷ Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 93, 173.

4. Antropokozmosu bilmeyip sadece başlangıçtaki deniz canavarına yer veren geleneklerde (örneğin Mezopotamya'da) insan, bir tanrının (Kingu) kurban edilmesi ya da bir yüce tanrının (Marduk) kendini kurban etmesi sonucunda yaratılmaktadır.
5. Başka bir hayatı kurban ederek "hayat" ve "ruh" verilmezse hiçbir şey kalıcı olamaz.
6. Henüz bütün imkânlarını tüketmemiş ve kaderini henüz gerçekleştirmemiş bir hayatın akışını kestiği için yalnızca ritüel ölüm (şiddetli ölüm) yaratıcıdır. Gerçekten ritüel ölüm (ve bunun uzantısı olarak anlamlı olması şartıyla yani bir kaza değil de bir kurban olması şartıyla her şiddetli ölüm) hayatı "nakletmenin" ötesinde meydana getirdiği yeni yaratılışın devamını temin eden bir güç meydana getirmektedir.⁷³⁸

Eliade, bu mitolojik tasavvuru genelleştirerek bütün inşa ritüelleri için geçerli görmektedir. Eliade'ye göre şehrin, bir evin, bir kilisenin, bir tapınağın, bir köprünün vs. inşası esnasında icra edilen kurban ritüeli, dünyanın meydana gelmesi için *in illo tempore* icra edilen ilk kurbanın taklidinden başka bir şey değildir.⁷³⁹ Bu düşüncesine yöneltilebilecek itirazları bertaraf etmek üzere Eliade, savunmasını baştan hazırlamaktadır.

Her inşaat, başlangıçtaki anı, yani hiçbir "tarih" izi taşımayan bir hâlihazırın bütünlüğünü yeniden meydana getirme eğiliminde olduğu için bir mutlak başlangıçtır. Elbette, günümüzdeki inşa ritüelleri büyük ölçüde kalıntılardan ibarettir ve bunları icra edenlerin bilincinde ne ölçüde bir tecrübenin tekabül ettiğini belirtmek güçtür. Ama bu rasyonalist itiraz dikkate alınmayacak kadar önemsizdir. Önemli olan, insanın her ne türden olursa olsun inşaatlarında kozmogoniyi yeniden meydana getirme ihtiyacını hissetmiş olması, bu yeniden meydana getirmenin onu dünyanın başlangıcının mitik anı ile çağdaş duruma getirmesi ve kendini yenilemek için o ana olabildiğince sık dönme ihtiyacını hissetmiş olma-

738 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 161-163.

739 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 44, 94; Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 319.

sıdır. Modern dünyada hâlâ inşaat ritüellerini devam ettirenlerin bunların anlam ve sırrına ne derecede vakıf olduklarını söyleyebilmek için büyük bir basiret sahibi olmak gerekmektedir. Kuşkusuz bu kişilerin tecrübeleri daha ziyade profandır: İnşaatla başlayan “yeni çağ”, o evde oturacak olanların hayatında “yeni bir aşama” şeklinde yansımaktadır. Ancak güncelleştirilmelerinin doğurduğu tecrübeler artık sadece profan bir karakter arz etse bile mit ve ritin yapısı gene de değişmez: Bir inşaat, dünyanın ve yaşamın yeni bir organizasyonudur.⁷⁴⁰

Son tahlilde Eliade, inşaat ritüelinin de diğer ritüeller gibi profan zamanı ortadan kaldırarak insanı kozmogoninin gerçekleştiği ana taşıdığını ileri sürmektedir.⁷⁴¹ Tabi ki bütün bu anlatılanlar sembolik olarak gerçekleştirilmektedir. Aslında Eliade bu ritüelleri icra edenlerin inanç dünyasını günümüz insanına taşımaya çalışmaktadır. Ancak Eliade, benimsediği metodoloji gereği bunu çok nadiren ifade etmektedir. Yani Eliade’nin çalışmalarında “inanana göre”, “inanana nazarında”, “inanıyorlar”, “böyle bir inanca sahiptir” vb. gibi ifadeler pek rastlanılmamaktadır. Bu durum Eliade’nin üslubunu açıkça yansıtmaktadır. Joachim Wach’ın ölümünden sonra Chicago Üniversitesi Divinity School’daki Dinler Tarihi kürsüsünde göreve başlayan Eliade’nin meslektaşları Charles H. Long’un ifadesi bu durumu net bir biçimde ortaya koymaktadır.

“Wach’dan sonra onun [Eliade’nin] tarzı gayet tuhaf gelmişti. Bir ritüel ya da sembolü izah ederken “...inanıyorlardı” gibi bir ifadeyi neredeyse hiç kullanmazdı. Daha çok şöyle bir şey söylerdi: “...ve ilah zuhur etti”. Gözlerimiz önünde dinin muhayyel dünyasını betimlemeye çalışan bir söylemin içerisine girmiş oluyorduk.”⁷⁴²

740 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 93-94.

741 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 318.

742 Charles H. Long; “A Look at the Chicago Tradition in The History of Religions: Retrospect and Future”, Joseph M. Kitagawa (éd.); *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, MacMillan, New York ve Londra 1985, s. 93. Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, s. 429’ dan alıntı.

Fenomenolojik yaklaşım gereği Eliade, dünyayı inanan nazarından betimleme çabasındadır. Eliade, çelişkili gibi gözükseler bile dinî tasavvurları anlayabilmek için “bunları icat eden zihniyetin özel şartları altına yeniden girmek” gerektiği inancındadır.⁷⁴³ Diğer taraftan Eliade’nin hem pozitivistler, rasyonalistler, materyalistler vs. gibi dine muhalif tutum sergileyelerin (antagonistlerin) hem de teologlar gibi dinî fenomenleri savunmacı bir perspektiften değerlendirenlerin (apolojetlerin) kullandığı terminolojiden mümkün olduğunca uzak durmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

743 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 332.

Modern İnsanın *Düşüşü*

Eliade, *modern* kavramını daha önce de kısaca belirttiği-miz gibi insanın dine karşı takındığı belirli bir durumu ifade etmek için kullanmakta, *modern insan* (l'homme moderne) kavramını da *homo religiosus* kavramının karşıtı olarak tanımlamaktadır. *Modern dünya* terimi ile Eliade, hem çağdaş Batı dünyasını hem de Rönesans ve Reform döneminden sonra pozitivizm ve tarihselcilik tarafından şekillendirilerek ortaya çıkan zihniyeti kastetmektedir. Eliade'nin *modern dünyası* kendilerini artık Yahudi-Hıristiyan ideolojisine bağlı hissetmeyenlerden oluşmaktadır. Eliade, Batı'nın tümüyle böyle bir anlayışa sahip olduğunu düşünmemektedir. Ona göre resmi eğitim ve kültür tarafından biçimlendirilmiş olan şehirleşmiş toplumların dışında kalan ve özellikle de Avrupa'nın ortası ile güney doğusunda yer alan ve ziraatla uğraşan kitleler hâlâ Hıristiyanlığın kısmen etkilediği geleneksel bir manevi ufka sahiptir.¹ Modern dünyada yer alan insanlar, kutsallığı giderilmiş bir dünyada kutsallığı giderilmiş bir hayat sürmekte ve dolayısıyla da herhangi bir dinî tecrübe yaşamamaktadır.² Öz bir deyişle *modern insan* din-

1 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 23, dip. 1.

2 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 269.

darlıktan yoksundur ve dolayısıyla da herhangi bir dinî duyguya sahip değildir.³

Yukarıdaki ifadelerden açıkça anlaşılacağı üzere Eliade, *modern insan* kavramını insanlık tarihinin geç bir döneminde ortaya çıkan yeni bir insanlık hâlini betimlemek için kullanmaktadır. Dolayısıyla modern insan, insanlık tarihinin bir aşamasını oluşturmakta ve bu bakımdan da tarihin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten ileride ayrıntılarıyla izah edileceği üzere *modern insanı* Eliade, *tarihî insan* (l'homme historique) ile eş tutmaktadır. Yine, önceki bölümlerde ifade edildiği üzere Eliade, *modern insanı*, *homo religiosus*un eksilmiş bir versiyonu, bozulmuş bir türevi olarak görmektedir (bkz. "Modern İnsanın Karşıtı Olarak *Homo Religiosus*" ve "İnsanın Bilinç Yapısının bir Unusuru Olarak Din Duygusu başlıklı bölümler). Kutsallık duygusunu bilincin bir yapısı olarak kabul eden Eliade, *homo religiosus* olma hâlini asıl bir kategori olarak ele almaktadır. Dolayısıyla Eliade'nin betimlediği bu *homo religiosus* kategorisi de arketipik bir özellik göstermektedir.

Eliade böylece *modern insanı* *homo religiosus*un tarihî süreç içerisinde dönüşüme/değişime uğramış hâli olarak görmektedir. Mademki Eliade'nin modern kategorisi altında değerlendirdiği bu insan türü tarihî bir fenomendir, o hâlde bu fenomenin nasıl meydana geldiğine, hangi tarihi süreçlerden geçtiğine bir göz atalım.

A. YAHUDİLİK

Eliade, din dünyasının temel yapılarından biri devrî zaman tasavvuru olan *homo religiosus*un tarihindeki ilk kırılmayı Yahudiliğin meydana getirdiğini düşünmektedir. Eliade'ye göre Yahudilik, devrî zaman tasavvuruna son vererek

3 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 137, 151; Mircea Eliade; *Forgers et alchimistes*, s. 156.

“Tarih”i icat etmiştir.⁴ Böylece tarihî zamanı icat eden Yahudiliğe göre Tanrı Tarihte tezahür etmiştir.⁵ Zamanın bir başlangıcı olduğunu ve bir de sonu olacağı düşüncesini kabullenen Yahudiliğin tanrısı Yahve kozmik zamanda değil tarihî zamanda tezahür etmektedir.⁶ Böylece Eliade’ye göre Yahudilik, kutsalı kozmik bir düzeyden alıp tarihî düzeye yerleştirmiştir. O zamana kadar İbraniler “tarihe tahammül edebilmek” için, yani askerî hezimetlere ve siyasi aşağılanmalara katlanabilmek için zamanlarındaki olayları, ejderin geçici zaferini ve özellikle de sonunda bir Kral-Mesih tarafından öldürüldüğünü anlatan çok eski kozmogonik-kahramanlık mitiyle yorumluyorlardı.⁷ Fakat,

[...] ilk kez tarihî olayların Tanrının iradesince belirlendikleri için *bizatihi* bir değere sahip oldukları düşüncesinin kabul gördüğü ve gitgide yayıldığı görülmektedir. Yahudi halkının bu Tanrısı artık arketipik davranışları yaratan bir Doğu tanrısı değil, durmaksızın tarihe müdahale eden, iradesini olaylar (işgaller, kuşatmalar, muharebeler, vs.) aracılığıyla açığa vuran bir şahsiyettir. Tarihsel olgular böylece insanın Tanrı karşısındaki “durumları” [situations] hâline gelmekte ve böylece de daha önce hiçbir şekilde sahip olamayacakları dinî bir değer kazanmaktadırlar. O hâlde, Tanrı’nın tezahürü [épiphane] olarak tarihin anlamını ilk keşfedenlerin İbraniler olduğu haklı olarak söylenebilir ve bu yaklaşım, beklenildiği üzere Hristiyanlık tarafından devralınmış ve de yankılandırılmıştır.⁸

Arkaik insanın arkaik davranışları tekrar etmesi üzerine dayalı devrî zaman tasavvurunun *iman* (la foi) esasına dayalı yeni bir dinî tecrübe türü getirilerek İbraniler tarafından tarihî zaman tasavvuruna nasıl dönüştüğünün anlaşılması bakımından Eliade, İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban ediş olayını örnek göstermektedir:

4 Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 380.

5 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 85.

6 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 98.

7 Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 52.

8 Mircea Eliade; *Le mythe de l’éternel retour*, s. 122.

Biçimsel olarak İbrahim'in kurbanı, İbranilerin Peygamberler dönemine kadar içerisinde yer aldıkları Eski Doğu dünyasında sıkça uygulanan ilk çocuğun kurban edilişinden başka bir şey değildir. İlk çocuk, çoğu zaman bir tanrının çocuğu olarak telakki edilmekteydi; filvaki, arkaik Doğu'da genç kızların tapınakta bir gece geçirmeleri ve tanrı (onun temsilcisi olan rahip ya da elçisi yani "yabancı") tarafından hamile bırakılmaları adettendi. Bu ilk çocuğun kurban edilmesiyle tanrıya ait olan, O'na iade edilmiş oluyordu. Böylece taze kan, tanrının tükenmiş enerjisini artırıyor (zira bereket tanrıları denilen tanrılar, dünyanın ayakta kalmasını sağlamak ve ondaki bollukları temin etmek için sarf ettikleri çaba sonucunda kendi tözlerini tüketiyordu; dolayısıyla bunların da periyodik olarak yenilenmeleri gerekiyordu). Ve bir anlamda İshak, Tanrı'nın oğluydu. Zira İshak, Sara'nın doğurganlık çağını çoktan geçtikten sonra ona ve İbrahim'e verilmişti. Fakat İshak, *iman*larından dolayı verilmişti onlara; O, *iman* ve ahdin çocuğuydu. Onun İbrahim tarafından kurban edilişi, biçimsel olarak Eski Sami [paléo-sémitel] dünyasında yeni doğan bebeklerin kurban edilişine benzese de içerik bakımından bunlardan tamamen farklıdır. Eski Sami dünyasının tümünde böyle bir kurban, dinsel işlevine rağmen sadece bir *adet*, anlamı tamamen kavranılabilir bir rit iken İbrahim'in durumunda bu imani bir eylemdir. İbrahim bu kurbanın neden kendisinden istenildiğini *anlamaz*; ancak o, yine de bunu yerine getirir, çünkü Rab böyle istemiştir. Görünürde saçma olan bu eylemle İbrahim yeni bir dinî tecrübeyi yani *imanı* tesis etmektedir. Diğerleri (tüm Doğu dünyası) İbrahim ve halefleri tarafından açılacak olan bir kutsallık düzeni içinde davranmayı sürdürmüştür. Kierkegaard'ın terminolojisini kullanacak olursak bunların kurbanları "genel olan"a aitti, yani sadece Kozmosdaki kutsal enerjinin dolaşımından (ilah-tan doğaya ve insana, sonra insandan -kurban aracılığıyla- tekrar ilaha vs.) ibaret olan arkaik teofaniler üzerine kuruluydu. Bunlar, gerekçeleri kendi içlerinde bulunan eylemdi; bunlar mantıklı ve tutarlı bir sisteme dâhildi: Tanrı'ya ait olan ona dönmelidir. İbrahim nazarında İshak, doğrudan ve maddi bir gebeliğin ürünü değil Rab'den gelen bir *armağan*dı. Tanrı ile İbrahim arasında bir uçurum uzanıyordu, aralarında derin bir kopuş vardı. İbrahim'in dinî eylemi yeni bir dinî

boyut meydana getirmiştir: Tanrı, hiçbir rasyonel (yani genel ve öngörülebilir) gerekçe olmaksızın lütufta bulunan, emreden ya da isteyen ve kendisi için *her şey mümkün* olan kişisel, “tamamen farklı” bir varlık olarak kendini göstermektedir. Bu yeni dinî boyut, Yahudi-Hristiyan anlamdaki bir “iman”ı mümkün kılmaktadır.⁹

Bu uzun alıntıda verilen örneği Eliade, Yahudi dininin geleneksel yapılara kıyasla ne kadar farklı olduğunu göstermek için zikretmektedir. Zira Eliade’ye göre İbrahim’in tecrübesi, insanın kozmos içindeki yeni dinî konumu olarak değerlendirilebileceği gibi peygamberlik ve mesihçilik aracılığıyla tarihî olaylar da İsrailoğulları elitlerinin bilincinde o güne kadar bilinmeyen bir boyutta görünmektedir: Tarihi olay, hem Yahve’nin iradesinin hem de onunla kendi seçtiği halk arasındaki kişisel ilişkilerin ortaya çıktığı bir *teofani* hâline gelmektedir.¹⁰ Böylece elçiler döneminde Tanrının iradesi tarafından belirlendikleri için birer *teofani* olarak algılanan tarihî olaylar, bizatihi bir değere sahip olarak algılanmaya başlanmıştır. Tarihî olaylar, insanın Tanrı karşısındaki “durumları” olarak algılandıkları için de dinî bir değer kazanmıştır.¹¹ Tanrı ile seçilmiş halk arasındaki ilişkilerden ibaret olan dolayısıyla görünürde sırf “millî” bir karakter arz eden bu “kutsal tarih”in sonraki zamanlarda tüm insanlık için örnek bir model hâline geldiği görülmektedir.¹²

Tanrının epifanisi olarak tarihi değerlendirme düşüncesi Yahudiliğin mirasçısı olan Hristiyanlık tarafından yeniden ele alınarak daha geniş bir boyuta kavuşturulmuştur.¹³ Yahudilik’te olduğu gibi Hristiyanlık, tanrıyı tarihe müdahale ettirmekle yetinmemiş, bir beşer ve tabiatıyla da tarihî bir varlık olan İsa’yı bizzat tanrı konumuna getirerek Tanrının ta

9 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 127-128. Krş. Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 188.

10 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 128-129. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 98.

11 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 370.

12 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 184.

13 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 370.

kendisini tarihselleştirmiştir.¹⁴ Sonuçta Filistin’de yaşayan çağdaşları ile arasında görünürde hiçbir farklılık bulunmayan Nasıralı İsa’nın tanrılaştırılması ile birlikte tanrısal unsur tamamen tarihin içinde gizlenmiştir.¹⁵ Daha önce de belirttiğimiz gibi Eliade, İsa’nın tanrılaştırılması olayının en üst seviyede bir *hierofani* olduğunu ifade etmekte ve bu durumu *co-incidentia oppositorumun*, yani karşıtların birleşmesinin en bariz örneği olarak görmektedir. Ancak Eliade’nin Hristiyanlığın tarih karşısındaki duruşu hakkındaki görüşü çelişkili gibi görünmektedir. Bir taraftan Eliade, Hristiyanlığın Yahudi peygamberler tarafından ortaya konulan tarih tasavvurunu devam ettirdiğini savunurken diğer taraftan da *Images et symboles* adlı eserinin son bölümünü oluşturan “Symbolisme et Histoire” (Sembolizm ve Tarih) başlıklı yazısında olduğu gibi “Hristiyanlık, tarihi ortadan kaldırmak için geldi; Hristiyanın en büyük ümidi, tüm Tarihe son verecek olan Mesih’in ikinci gelişidir”¹⁶ diyerek onu Yahudilikten farklı ve hatta üstün gördüğü izlenimini uyandırmaktadır. Dolayısıyla hem Hristiyanlığın tanrısının tarih içerisinde eriyip gittiğini hem de diğer taraftan tarihi ortadan kaldırdığını belirten Eliade’nin bu ifadelerinden Hristiyanlığın geriye bir şey bırakmadığı sonucu çıkmaktadır. Bu kavramsal kargaşanın en önemli nedeninin Eliade’nin farklı din bilimi çalışmalarında sınırları net olmayan kavramlar kullanarak aynı düşünceyi farklı şekillerde ifade etmesinden kaynaklandığını düşünüyoruz. *Le sacré et le profane* adlı eserindeki pasajda Eliade’nin bu karmaşık düşüncesi biraz daha açıklık kazanmaktadır. Bu pasajda Eliade, tanrının tarihselleşmesinin yani tarihe dâhil olmasının tarihi kutsallaştırdığını belirtmektedir.¹⁷ Daha önce ifade edildiği üzere Eliade’nin *tarih* kavramından kastı, bir süre olarak telakki edilen ve bir daha dönmek üzere akıp

14 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 224; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 157.

15 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 224.

16 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 227.

17 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 98.

giden zamandır. İsa'nın içinde tecelli ettiği bu tarih ise sonsuz sayıda tekrarı mümkün kılan devri özellikli mitik zamandır. Eliade, kutsal nitelikli mitik zamanı Yahudi peygamberler tarafından ortaya konulan tarihi zamanın karşıtı olarak görmektedir. Eliade'ye göre İsa'nın tecellisi, o anı bir *illud tempus*, yani mitik düşüncedeki bidayet anına dönüştürmektedir. Dolayısıyla Eliade, Hristiyanlığın İsa'yı tanrılaştırmasının tarihî ortadan kaldırdığını söylerken aslında onun tarihi zamanı ortadan kaldırarak mitik zaman niteliği kazandırdığını kastettiği anlaşılmalıdır.¹⁸

Diğer taraftan bu tasavvur değişikliğine rağmen Eliade, Yahudi-Hristiyan geleneğinde ortaya çıkan Mesihçilik ve millenarist hareketlerin yine de Kozmosun yenilenebileceği yönündeki inanca dayandığını ifade etmektedir.¹⁹ Eliade, farklı şekilde olsa bile bu inançlarda da devrî zaman düşüncesinin kendini gösterdiği kanaatindedir.

Nihayetinde dünyanın yeniden meydana geleceği yönündeki mesihi inanışlar da *tarih-karşıtı* (anti-historique) bir tavır sergilemektedir. Tarihi artık görmezden gelemediği veya periyodik olarak yok edemediği için İbrani, az veya çok uzak bir gelecekte *kesin olarak son bulacağı ümidiyle* ona tahammül etmektedir. Tarihî olayların ve zamanın geri çevrilemezliği tarihin zamanla sınırlandırılması yoluyla telafi edilmektedir. Mesihiliğin manevi ufkunda tarihe direniş, arketip ve tekerrürlerin geleneksel ufkunda olduğundan daha sert görünmektedir; burada tarih, Yaratılışın periyodik olarak tekrar edilmesi ve zamanın periyodik olarak yeniden meydana getirilmesi aracılığıyla reddedilir, görmezden gelinir ve yok edilirken Mesihi anlayışta tarihe, eskatolojik bir işleve sahip olduğu için katlanılmalıdır. Tarihe katlanabilmeyi mümkün kılan şey de onun bir gün yok olacağının bilinmesidir. Böylece tarih, ne ebedi bir hâlihazırda/şimdide yaşama bilinci (arketiplerin ortaya çıktığı zaman dışı anla birleşme) ne de periyodik olarak tekrarlanan bir ritüel (örneğin yılbaşı ritleri vb.) aracılığıyla değil, gelecekte yok edilmekte-

18 Bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 98.

19 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 231.

dir. Yaratılışın periyodik olarak yeniden meydana gelişi yerini gelecek bir *in illo tempore*de gerçekleşecek tek bir yeniden meydana gelme olayı almaktadır. Fakat tarihe nihai ve kesin bir son verme isteği de tıpkı diğer geleneksel tasavvurlar gibi tarih karşısı bir tavidir.²⁰

Eliade, ziraate geçtikten sonra insanlığın dinî düşüncesi-nin zaman açısından kozmik düzeni örnek alan devrî zaman tasavvuru ile mekân açısından bir merkez etrafında oluşan kutsal mekân tasavvuru şeklindeki temel niteliklere sahip zaman tasavvurunun belirli bir yapıyı koruyarak Yahudiliğin, daha doğrusu İbrahim'in ortaya çıkışına kadar olduğu gibi devam ettiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla din tarihinde birinci kırılma noktası olarak Eliade, Yahudiliğin ortaya çıkışını göstermektedir. Eliade'ye göre daha önce *homo religiosus* için doğa, işaretler ve hierofanilerle doluyken Yahudilik ve Hristiyanlık kozmosdan kutsalı boşaltmış ve onu "nötr" ve "alelade" hâle getirmiştir.²¹

(Bazıları tarafından "kutsal" kabul edilen) bir taşın sadece bir taş olduğuna, gezegenlerin ve yıldızların sadece birer kozmik nesne olduğuna, diğer bir tabirle bunların ne tanrılar, ne melekler ne de şeytanlar olmadıklarını (ve de olamayacaklarını) Batı dünyasına inandıranlar, elçiler, havariler ve bunların halefleri olan misyonerler olmuştur. Doğadan kutsalın tasfiye edilmesine yönelik bu uzun sürecin sonucunda Batı insanı, atalarının hierofaniler ve kutsal varlıklar gördüğü yerde sadece doğal bir nesne görebilmiştir.²²

Sonuç itibariyle Eliade, kozmosun kutsallığının yok olmasına yol açan en önemli etkenlerden birinin de Hristiyanlık olduğu düşüncesindedir.²³

20 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 129-130.

21 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 665.

22 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 28-29.

23 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 327-328.

B. RÖNESANS

Din tarihindeki ikinci kırılma noktası olarak Eliade, Hıristiyan Batı topraklarında ortaya çıkan Rönesans hareketini göstermektedir. 1927 yılında yazdığı bitirme tezi dolayısıyla Eliade, Marsile Ficin, Giordano Bruno, Leonardo, Galileo, Bruno ve Machiavel gibi Rönesans felsefesine şekil veren düşünürleri yakından inceleme fırsatı bulmuştur.²⁴ Eliade'nin bu dönemde elde etmiş olduğu sonuçların daha sonraki çalışmalarına temel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Araştırmaları neticesinde Eliade, Rönesans felsefesinin aşkınlıkla ilişkilerin kötüleşmesi sonucunu doğurduğu kanaatine varmıştır. Eliade'ye göre bu dönemde doğa, ikinci plana itilerek insan, her şeyin ölçüsü hâline getirilmeye çalışılmıştır.²⁵ Aşkınlık düzeyindeki tüm ilişkileri kopararak her şeyi beşerî boyuta indirgemeye çalışan Rönesans, bu sürecin sonunda aşkınlığın yerine üç şeyi ikame etmiştir: akıl, deney ve doğal gözlem.²⁶ Eliade, doğal olarak Rönesans'ın ahlâkı dinden ayırarak laik bir ahlâk (morale laïque) meydana getirdiğini, ama genel itibarıyla ahlâksız (immoral) olduğunu ifade etmektedir.²⁷ Aslında Rönesans'ın ahlâk düşüncesinden dinî değerleri tamamiyle dışladığını söylesek daha doğru olur. Çünkü Rönesans, aşkın boyutla tüm ilişkileri kesmiş ve manevi olan şeylerin yerine profan olanları getirmiştir. Dolayısıyla Rönesans'ın meydana getirmeye çalıştığı yeni hümanizmin manevi değerlerden tamamen yoksun olduğu görülmektedir.²⁸ Böylece akılcılığı (rationalisme) ve deneyciliği (empirisme) yegâne kriter olarak kabul edip sadece bunlar aracılığıyla gerçeğin

24 Kitabı Fransızca'ya çeviren Alain Paruit'in aktardığı bilgiye göre çok iddialı bir plana sahip olan bitirme tezinin sadece ilk üç bölümünü kaleme almıştır: "Hümanizm, konsiller ve Yunanlıların Gelişi", "Antik Değerlerin Restorasyonu ve Aşılması" ve "İspanya'da Felsefi Rönesans" (Mircea Eliade; *Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance suivi d'Itinéraire italien*, Gallimard, Paris 1992, s. 9).

25 Mircea Eliade; *Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 10.

26 Mircea Eliade; *Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 49.

27 Mircea Eliade; *Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 32.

28 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 184.

elde edilebileceğini savunan Rönesans hümanizmi, insanı merkeze almak suretiyle fani/ölümlü olan insanı mutlaklık mertebesine yükseltmeye çalışmıştır.²⁹

Rönesans, benimsediği akıl, deney ve doğal gözleme dayalı paradigmlar yüzünden Batılı insanın zihninde mekanik bir dünya görüşünün meydana gelmesine neden olmuştur.³⁰ Rönesans'ın başlattığı bu hareketi on dokuzuncu yüzyılda pozitif bilimler doruk noktasına ulaştırmıştır.³¹ Hızlı bir şekilde ilerleyen bu sürecin sonunda Batı insanının hem hayatındaki hem de dünyasındaki kutsallıklar tasfiye edilerek bunlar seküler hâle gelmiştir.³² Mutlak referans olarak Tanrının yerine bilim ikame edilmiştir.³³ Doğal olarak da fiziki evrenle kendini sınırlandıran pozitivist bilim, metafizik alanı kökten reddetmiştir. Ancak Eliade'ye göre kendini bilinç düzeyinde hüküm süren akıl ile sınırlandıran modern düşünce, kutsal sadece bu düzeyden silebilmiştir. Muhayyilenin hâkim olduğu bilinçaltında ise kutsal, var olmaya ve etki etmeye devam etmektedir.

1. Doğanın Sekülerleşmesi

Rönesans ile başlayan ve birkaç yüzyıldır devam eden rasyonelleşme hareketi sonucunda dindarlık neredeyse tamamen ortadan kaybolmuştur. Bu durum aslında doğanın rasyonel düşünce tarafından seküler hâle getirilmesinin sonuçlarından bir tanesidir. Dünya, dinî içeriğinden boşaltılmıştır.³⁴ Rasyonalizm, modern insanın bakış açısını değiştirerek en güçlü kozmik hierofanilerden biri olan güneş sembolizmini bile sekülerleştirmiştir.³⁵ Arkaik insan, doğayı hierofanile-

29 Seyyid Hüseyin Nasr; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 183.

30 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 83, 85.

31 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 837

32 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 43.

33 Jean-Pierre Laurant; "L'ésotérisme au XIXe siècle", s. 201.

34 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 137. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 130.

35 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 116, 136.

rin kaynağı ve çalışmayı da bir ritüel olarak kabul ediyordu.³⁶ Rönesans'a kadar kendisini doğanın bir parçası olarak algılayan bu arkaik insanın aksine kendisini sırf tarihî bir varlık olarak kabul eden modern insan, içerisinde yaşadığı dünyadaki kutsallıkları tasfiye etmek suretiyle kozmolojik boyutu kaybetmiş ve böylece de "içine kapanmış", hem doğadan hem de kendinden uzaklaşmış ve sonuç itibarıyla de noksanlaşmıştır.³⁷ Eliade'nin bazı çalışmalarında geçen *homme total* yani *insan-ı kâmil* kavramı işte bu nakıs hâle gelen insanın aksini, yani kozmosla bir bütünlük içerisinde kendini gören insanı ifade etmektedir.³⁸ Eliade'ye göre bu *insan-ı kâmil*i temsil

36 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 154.

37 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 32; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 171-172; Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 10; Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 25.

38 *Homme total* deyimini *insan-ı kâmil* şeklinde çevirmemizin nedeni bundan dolayıdır. İnsan-ı kâmil, noksansız, bütünlüğü bozulmamış tam insanı ifade etmektedir. Bazı çevirmenler bu deyimini *mükemmel insan* şeklinde çevirmiştir (Örneğin Mehmet Aydın: *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 4, 14). Eliade'nin buradaki kastı hiçbir kusuru bulunmayan bir insan değil, bütünlüğü bozulmamış, yani bilinci bölünmemiş insandır. Dolayısıyla *Homme total* deyimini *mükemmel insan* şeklinde çevirmekten ziyade *insan-ı kâmil* şeklinde aktarmak daha uygun görünmektedir. Bu kavram, İslam Tasavvufunun temel kavramlarından biri olan *insan-ı kâmil* ile doğrudan ilişkili olmasa da bazı yönleriyle bu ikisinin anlam bakımından örtüştüğü görülmektedir. Örneğin 15. yüzyılda yaşayan İbn Arabi okuluna mensup olan Abdülkerim el-Cîlî, klasik tasavvuf anlayışına uygun olarak *insan-ı kâmil*in Hz. Muhammed'den ibaret olduğunu belirtmekle beraber (Abdülkerim el-Cîlî; *İnsân-ı Kâmil*, (Çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 372) bu kavramı daha genel anlamda Hakk'ın suretinde yaratılmış olan ve Allah'ı her boyutuyla yansıtan bir varlık olarak insan türünü ifade etmek için kullanmaktadır (Abdullah Kartal; *Abdülkerim Cîlî. Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 201). Dolayısıyla sufilerin insanın taşıdığı ilahi öze işaret etmek için kullandıkları *insan-ı kâmil* kavramı ile Eliade'nin ayrılmaz bir parçası olarak kutsalı bilincinde taşıyan insanın bu yönüne işaret etmek için kullandığı *homme total* kavramı bu yönden birbirine benzemektedir. Bu iki kavramı buluşturan husus aslında her ikisinde de insanın ve kâinatın/kozmosun yaratılmış/mahlûk olduğu noktasındadır. Diğer bir deyişle *insan-ı kâmil* düşüncesi, insanın içinde bulunduğu evrenle aynı kaynaktan geldiğini dolayısıyla da bu evrenle bir tesanüdün varlığının bilincinde olma durumunu ifade etmektedir. Zira sufi anlayışa göre "küçük alem olan insanla büyük alem olan evren, yekdiğerini yansıtan ayna gibidirler" (Titus Burckhardt; *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.: Fahreddin Arslan), 2. Baskı, Kitabevi, İstanbul 1995, s. 93). Eliade'nin formülasyonu ise şöyledir: "[...] belli bir kültür aşamasından sonra insan kendisini bir mikrokozmos olarak telakki etmektedir. O, tanrıların Yarat-

eden *homo religiosus*dur.³⁹ Sonuç olarak bu kozmik boyutu yok eden modern insan için kozmos, saydam, hareketsiz ve sessiz hâle gelmiştir. Artık gizemi kaybolan kozmos hiçbir mesaj vermez ve hiçbir "şifre" taşımaz olmuştur.⁴⁰

Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin (1844-1900) 1880 tarihinde kahramanı Zerdüş'tün ağzından Tanrı'nın öldüğünü ilan etmesini de Eliade, kutsalın kozmosdan tahliyesinin bir aşaması olarak görmektedir.⁴¹ Böylece Freud'un *Totem und Tabu* adlı eserini yayımlanmasından otuz yıl önce Nietzsche, Tanrının öldüğünü, daha doğrusu insan tarafından öldürüldüğünü bildirmiştir.⁴² Her ne kadar Yahudi-Hristiyan Batı dünyası için bu fenomen yeni idiyse de bu, dinler tarihinde çok eskiden görülen bir olgudur.⁴³

2. Tanrının Ölümü

İptidai topluluklarda gökyüzünün derinliklerine çekilerek insanların işlerine karışmadığına inanılan Büyük Tanrı, bir *deus otiosus* hâline gelmektedir. Sonuçta bu Tanrı unutulmakta, diğer bir ifadeyle o ölmektedir. Onun öldüğünü anlatan mitler olmasa da o dinî hayattan ve hatta bazen de mitlerden tamamen yok olmaktadır.⁴⁴ İptidailerde de "Tanrının ölümü" fenomeni bulunsa da bu onlar için Nietzsche'nin ilan ettiği gibi Tanrının insan eliyle "öldürülmesini" değil onun uzaklaşarak ortadan kaybolmasını ifade etmektedir.⁴⁵ Üstelik ipti-

tıklarının bir parçasıdır; başka bir deyişle o, Kozmosda gördüğü "kutsallığı" kendinde bulmaktadır. Bunun neticesinde onun hayatı kozmik hayatla özdeş hale gelmektedir. İlâhi bir eser olan kainât, beşerî varoluş için örnek bir imge hâline gelmektedir" (Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 140).

39 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 27.

40 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 151. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 171-172.

41 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 86. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 25.

42 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 90.

43 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 87.

44 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 87.

45 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 90.

dailerin Büyük Tanrısının ortadan kaybolmasıyla birlikte yeni bir tanrılar panteonu meydana geliyordu. Oysa Nietzsche'nin düşüncesine göre Yahudi-Hıristiyan Tanrısının ölümünden sonra insan, kutsallıkların tamamen tasfiye edildiği bir dünyada tek başına yalnızlık içerisinde yaşamalıydı. Eliade'ye göre içkin ve kutsallıktan tamamen arındırılmış olan bu dünya tarihten ibarettir. Tarihî bir varlık olarak insan, Tanrıyı öldürmüş ve bu cinayetten dolayı da yalnızca tarih içerisinde yaşamak zorunda kalmıştır.⁴⁶

3. İş Hayatının Sekülerleşmesi

Modern dünya ile birlikte beslenme, cinsellik, oyun ya da çalışma gibi bütün hayati tecrübeler kutsallıktan arındırılmış ve bütün bu fizyolojik faaliyetler manevi anlamdan yoksun hâle gelmiştir.⁴⁷ Dolayısıyla modern dünya tüm bu faaliyetlerin dinî anlamını yitirmiştir.⁴⁸ Geleneksel toplumlarda dinî bir boyuta sahip olan çalışma faaliyeti modern sanayi toplumlarında tamamen sekülerleşmiştir.⁴⁹ Sekülerleşen bu toplumlarda ziraat işleri de sekülerleşmiş ve sırf ekonomik amaçla yapılan profan birer eylem hâline gelmiştir.⁵⁰ Eliade'ye göre modern dünyadaki iş hayatının sekülerleşmesi en çok zaman bakımından etkisini göstermektedir. Zira modern toplumdaki insan, zamandan kurtulamadığı için kendisini mesleğinin tutsağı olarak görmektedir. Mesleğini icra ettiği anlarda zamanın pençesinden sıyrılıp kaçamayan modern insan, bu durumdan boş zamanlarında kurtulmaya çalışmakta ve bundan dolayı da eğlenceye önem vermektedir. Eliade'ye göre modern toplumlarda icat edilen eğlence sayısının gideerek artması bu insanın zamana karşı kendini korumasının bir

46 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 87-88.

47 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 19, 143.

48 Mircea Eliade; *Méplhistophélès et l'androgyné*, s. 213.

49 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 349; Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 156.

50 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 85-86.

51 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 37.

ifadesidir. Daha da önemlisi bu durum, insanlık hâli ile birleşiktir (consubstantielle à la condition humaine).⁵¹

C. VAROLUŞSAL KRİZİN NEDENİ: AŞKIN BOYUTU REDDEDEN RASYONALİZASYON

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde;

Hristiyanlık da dâhil tüm bilinen dinler, sadece temelden yoksun değil, aynı zamanda genelde bilimin ilerlemesine engel teşkil ettikleri gerekçesiyle kültürel planda tehlikeli olarak değerlendirilmiştir. O dönemin *intelligentsiası* arasında en yaygın kanaate göre filozofların Tanrının varlığını ispat etmenin imkânsız olduğunu ortaya koydukları şeklindeydi. Ayrıca [pozitif] bilimlerin insanın yalnızca maddeden oluştuğunu ve dolayısıyla da "ruh"a, bedenden bağımsız ve ondan sonra da var olmaya devam eden bir zatiyete benzer herhangi bir şeyin var olamayacağını ispat ettiği iddia ediliyordu.⁵²

Modern bilim, doğadaki kutsallığı yok etmek suretiyle oluşabilmiştir.⁵³ Daha önce birer hierofani olarak telakki edilen ve dolayısıyla kutsal bir kaynağa dayandırılan doğal fenomenleri modern bilim, maddi ve fiziki nedenlere indirgemek suretiyle izah etmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi Eliade'ye göre nasıl ki doğa Tanrı eseri olan Kozmosun sekülerleşmesinin bir ürünü ise aynı şekilde profan insan da beşerî varoluşun kutsallıktan arındırılmasının bir sonucudur.⁵⁴ Ancak Eliade'nin sözünü ettiği bu sekülerleşme ve kutsallıktan arındırılma sürecinin göreceli bir nitelik arzettiği görülmektedir. Eliade, insanın yapısı gereği kutsallık duygu ve algısından kendini tamamen sıyıramayacağı kanaatindedir. "Kökten sekülerleşen modern insan her ne kadar kendisini ate ya da dinsiz olarak tanımla-

52 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 74-75.

53 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 154.

54 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 173.

sa veya din karşısında kayıtsız olduğunu söylese de yanılmaktadır. Zira o, içindeki *homo religiosus* yok edememiştir.⁵⁵ Ama mademki bütün insanlar kutsallık duygusuna sahipse neden bazıları kutsallıkları reddetmekte? Ve neden Eliade, sekülerleşmeden bahsetmektedir?

1. Kutsalın Bilinçten Bilinçaltına Düşüşü

Kutsallıktan en üst seviyede uzaklaşan modern toplumlarda dahi saf hâliyle dinsiz insana rastlamanın ender bir vaka olduğunu ifade eden Eliade'ye göre "din-siz"lerin çoğunluğu hâlâ kendilerine rağmen dindar biçimde davranmaktadır.⁵⁶ "En arkaik dinî tecrübe bile hiçbir zaman tamamen yok olmamaktadır."⁵⁷ En katı dinsiz insan bile varlığının derininde dinî yönelimli bir tutuma sahiptir.⁵⁸ Dolayısıyla Eliade, sekülerleşmeden bahsederken kutsallık düşüncesinin tamamen ortadan kaybolduğunu kastetmemektedir. Modern çağda yaşayan dinsiz insan, *homo religiosus*un davranışlarını, inançlarını ve dilini devam ettirmekte; fakat bunlardaki kutsal boyutu yok ederek, yani bunların başlangıçtaki anlamlarından soyutlayarak, dinî içeriklerini ortadan kaldırarak devam ettirmektedir.⁵⁹ Başka bir deyişle modern insan, dini "unutmuştur"; fakat kutsal, onun bilinçaltında gömülü vaziyette yaşamaya devam etmektedir.⁶⁰ Aynı şekilde Yüce Varlık düşüncesi bilinçten yok olsa da bilinçaltı düzeyinde yaşamaya devam etmektedir.⁶¹ Bundan dolayı Eliade, "kutsalın yok oluşu" (*désacralisation*) yerine "kutsalın gerilemesinden" (*dégradation du sacré*) bahsetmenin daha doğru olacağına dikkat çekmektedir.⁶² Dünyadaki kutsallıklar yok olmuş gö-

55 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 400.

56 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 173; 157-158.

57 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 389.

58 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 179.

59 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 269.

60 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 27.

61 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 125.

62 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 245.

rünse bile dinî tutumla kutsalın yapıları bilinçaltında, rüyalarda ve muhayyilede var olmaya devam etmektedir.⁶³ Böylece Eliade, dinsiz insanın da her ne kadar herhangi bir dinî sisteme mensup olmasa ve hatta metafizik gerçeklikleri reddetse de aslında farkında olmadan dinî yapıya sahip tecrübeler yaşadığını ima etmektedir. C. G. Jung'un "bilinçaltı her zaman dinîdir" yönündeki ifadesini tekrar eden Eliade, *homo religiosus* teorisini Psikanalizin bilincin yapısıyla ilgili sonuçlarıyla destekleyerek dindarlığın insanın yapısal bir özelliği olduğunu savunmaktadır. Böylece Eliade'nin daha önce ifade edilen "'kutsal', bilinç tarihinin bir safhası değil, bu bilincin yapısındaki bir unsurdur" şeklindeki düşüncesi daha yalın bir biçimde dile getirilmiş olmaktadır. Dindarlığı reddeden modern insanın bilinçaltı kendisine rağmen dindar bir yapıya sahip olmaya devam etmektedir. Bundan dolayı da seküler toplumlardaki insan açısından din, "bilinçsiz" hâle gelmesine rağmen psişe üzerinde önemli bir işlevi yerine getirmeyi sürdürmektedir.⁶⁴

Modern insanda kutsalın bilinç düzeyinden bilinçaltına geçişini Eliade, Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki "düşüş" hadisesine benzetmektedir.

Yahudi-Hıristiyan perspektifinden dinsizlik (la non-religion) insanın yeni bir düşüşüyle eşdeğerdir: Dinsiz insanın (l'homme a-religieux), dini bilinçli biçimde yaşama, dolayısıyla da onu anlama ve benimseme kapasitesini kaybettiği söylenebilir; fakat atası ve ilk insan olan Âdem'in birinci "düşüş"ten sonra manevi bakımdan körelmiş olsa da Tanrının Dünyadaki izlerini yeniden bulmasına yetecek akli muhafaza ettiği gibi o da varlığının en derininde onun [dinin] hatırasını hâlâ taşımaktadır. Birinci "düşüş"ten sonra dindarlık, yırtılmış bilinç (la conscience déchirée) düzeyine düş-

63 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 246-247.

64 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 296-270; Mircea Eliade; *Méhistophélès et l'androgyne*, s. 24.

65 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 180-181.

66 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 391.

müştü; ikincisinden sonra ise daha da aşağıya, yani bilinçaltının derinliklerine düşmüştür, yani "unutulmuştur".⁶⁵

Bu "ikinci düşüş"ten sonra modern insanın dinî hayatı bilinçsiz hâle gelmiş, yani bilinçaltına itilmiş ve dolayısıyla da dindarlık bilinçaltı düzeyine indirgenmiştir.⁶⁶

Kitâb-ı Mukades rivayetine göre insan, düşüşten (la chute) sonra Tanrı ile "karşılaşma" ve onu "anlama" imkânını kaybetmişti; fakat onun izlerini doğada ve kendi bilincinde yeniden bulacak kadar akla sahipti. (Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrının ölümüne tekabül eden) "ikinci düşüş"ten sonra modern insan, kutsal bilinç düzeyinde yaşama imkânını kaybetmişti ama o, kendi bilinçaltı tarafından beslenmeye ve yönlendirilmeye devam etmektedir. Ve bazı psikologların bize durmadan hatırlattıkları gibi kutsallık yüklü motifler ve itkilere dönüşmesi bakımından bilinçaltı "dinîdir".⁶⁷

Bu iki alıntıdan Eliade'nin sekülerleşme teorisinin de bu çalışmanın başında belirtilen din ve kutsal tanımlamalarına dayandığı ortaya çıkmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Eliade, din derken herhangi müesses bir dini değil, genel olarak kutsalın tecrübesini kastetmektedir. Kutsal da kısa bir tanımlamayla "bambaşka" olanın tecrübesi olduğuna göre, insanı içerisinde bulunduğu mekân ve tarihî zamandan koparak sembolik ya da muhayyel surette başka yer ve zamanlara taşıyan bütün tecrübeler kutsal bir niteliğe sahiptir. Eliade, modern insanın geleneksel değerler dünyası ile ya rüyalarında ya da muhayyel tecrübelerde karşılaştığını ifade etmekle rüyaların ve muhayyel tecrübelerin kutsal bir niteliğe sahip olduğunu ima etmektedir.⁶⁸ Hemen yukarıdaki alıntının yer aldığı makalenin başlığını "Modern Sanatta Kutsalın Devam Etmesi"⁶⁹ şeklinde koyması bile Eliade'nin bu konudaki düşüncesini açıkça ortaya koymaktadır.

67 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 27.

68 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 40.

69 Mircea Eliade; "La permanence du sacré dans l'art contemporain": XXe siècle, n.s. vol. 26 (Paris 1964), s. 3-10. Bu makale daha sonra şu kitapta yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 25-30.

Eliade'nin kastettiği şey, aslında kutsallık düşüncesinin modern dünyada var olmaya devam etmesinden ziyade mitik düşüncenin sekülerleşen modern toplumlarda yansımalarını bulmanın mümkün olduğu hususudur. Eliade'nin yukarıdaki başlığı koyması kanaatimizce modern sanatın tamamen profan bir nitelikte olduğunu savunanlara bir meydan okumadır. Zira Eliade, kendini tamamen kutsallıktan soyutlanmış addeden modern sanatın yanıldığını kapalı bir biçimde ima etmektedir. Eliade'ye göre mitik tutum ve düşünce laikleşmiş ama son derece profan görünen modern toplumlar da kaybolmamıştır.⁷⁰ Uzun bir laikleşme sürecinden geçtikleri için modern toplumlarda varlıklarını sürdüren bu mitik temaları tespit etmek elbette kolay değildir.⁷¹ Ancak her ne kadar laikleşmiş, şekil değiştirmiş, bozulmuş ve işlevlerini kamufle etmiş olsalar da Eliade, her yerde ve özellikle de edebiyat ve görsel sanatlarda mitleri ve mitik imgeleri tespit etmenin mümkün olduğunu savunmaktadır.⁷² Eliade'nin bu düşüncesi, modern dünyada varlıklarını sürdüren mitik tutumların arkaik zihniyetin kalıntıları olmadığına ve mitik düşüncenin insanoğlunun yapısal özelliğinden kaynaklandığı varsayımına dayanmaktadır.⁷³ Aslında Eliade'nin bu konudaki görüşünün nüvesi, henüz otuz yaşındayken yazdığı *Cosmologia și alchimie babiloniana* (1937) adlı kitabında bulunmaktadır. Eliade'ye göre:

Bir ilmin ya da tekniğin geleneksel anlamı kaybolduğunda insan, malzemesine başka bir değer yüklemekte ve onu farklı şekilde kullanmaktadır. Sadece anlamın bozulması kanununun –ki bundan asli bir anlamın başkalaşmasını, kaybolmasını ya da unutulmasını kastediyoruz– doğal sonucu olan malzemenin muhafazası kanunu bulunmaktadır.⁷⁴

70 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 22, 39, 144; Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 165.

71 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 27.

72 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 26, 33; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 174.

73 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 223.

74 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 21.

Eliade'ye göre başlangıçtaki işlevi ve asli anlamı kaybolduktan sonra bazı davranışların ve sözlü ifadelerin muhafaza olduğu şeklindeki bu kanun, özellikle folklorda görülmektedir. Eliade, insanlığın zihinsel tarihinin kesintisiz bir evrim olmaktan ziyade "temel sezgilerin" (intuitions fondamentales) bozulması ve yok olması devrelerinden oluştuğu kanaatindedir.⁷⁵ *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) adlı kitabında Eliade, bu düşüncesini daha da netleştirmektedir.

Ancak arkaik maneviyatın naklettiği modeller kaybolmuyor ve gerçekleşme kapasitesini yitirmiyor çünkü bunlar, insanın kozmos içerisindeki yerinin bilincine vardığı zaman keşfettiği arketipik sezgiler ve başlangıçtaki evrensel imgelerdir. İnsana kozmos içerisindeki varoluşunu geçerli kılama imkânı veren bu arketipik sezgiler, bütün içedönük işkencelerine rağmen "modern" bir bilinç için de geçerlidir.⁷⁶

Bu alıntıdan Eliade'nin *temel sezgiler* dediği şeyle aslında *arketipik sezgileri* (intuitions archétypales) kastettiği açıklık kazanmaktadır.

Demek istediğimiz şu ki; insan, kozmos içerisindeki yerinin bilincine vardığı andan itibaren ortaya çıkan arketipik sezgileri hariç her şeyden kaçıp kurtulabilir. Günümüzde modern insan tarafından meydana getirilen en utanç verici davranışlarda bile cennet özlemini tespit etmek mümkündür. Başka yerde belirttiğimiz gibi zuhur eden tanrıya inanmayı reddettiği andan itibaren insan, salon okültizmine (occultisme de salon) ve ruhçuluğa inanmaya başlıyor ve aynı şekilde (Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi) mistisizmin ortadan kaldırıldığında yedek bir mistisizm olan traktör mistisizminin geliştiği gözlemleniyor. *Mutlak*, sökülüp atılamaz; sâdece bozulabilir. Deşifre ettiğimiz şekliyle ontige o kadar susamış olan arkaik maneviyat, çağımıza kadar uzanmaktadır. Ancak bu [maneviyat], eylem olarak, yani insanın gerçek bir gerçekleşme imkânı olarak değil de sanatlar, bilimler, sosyal mistisizm vs. gibi bağımsız değerleri yaratma özlemi şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁷⁷

75 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 21-22.

76 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 239-240.

77 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 244-245.

Eliade, *Traité d'histoire des religions* adlı eserinin "Mitlerin Bozulması" başlıklı 165. bölümünü (s. 361-363) *Commentaires sur la légende du maître Manole* (237-244) adlı eserinin son sayfalarını oluşturan bölümden olduğu gibi aktarmıştır. Bu iki pasaj karşılaştırıldığında Eliade'nin *arkaik motifler*⁷⁸ deyimiyle mitleri kastettiği açıkça görülmektedir.

Eliade, birçok din bilimi çalışmasında modern toplumlarda mitik düşüncenin devam ettiğini gösteren örnekler sunmaktadır. Modern insanın mitolojik davranışının kamufle oluşunun, özellikle onun zaman karşısındaki tutumunun incelenmesiyle keşfedilebileceğini düşünen Eliade, modern toplumda en belirgin mitik özelliğe sahip fenomenin, okuma faaliyeti olduğu görüşündedir.⁷⁹ Zira okuma faaliyeti, mitlerinkine benzer biçimde modern insanın "zamandan çıkmasını" sağlamaktadır. Okumak, insanı içerisinde bulunduğu zamandan kopararak başka zamansal boyutlara taşımakta ve dolayısıyla da ona içinde bulunduğu olağan tarihsel zamanın dışında farklı bir tarihî tecrübe yaşamasını mümkün kılmaktadır.⁸⁰ Eliade'ye göre diğer sanat dallarından daha çok edebiyat, tarihî zamana karşı bir isyan ve insanın içerisinde yaşamak ve çalışmak zorunda olduğu zamandan farklı zamansal ritimlere dâhil olma arzusunun yansıtmaktadır. Böylece Eliade, insanın içinde bulunduğu bu kişisel ve tarihsel zamanı aşma arzusunun, modern insanın mitolojik düşüncenin bazı kalıntılarını hâlâ üzerinde taşıdığına delalet ettiğini düşünmektedir. Diğer taraftan edebiyat aracılığıyla kendini gösteren bu mitolojik tutum, arkaik toplumlardaki mitik işlevle paralellik arzettiğidir. Zira her iki durumda da insan, kendini ezip geçen ve sonunda da ölüme mahkûm eden zamandan kurtulmanın ümidini taşımaktadır.⁸¹ Bu düşünceyle Eliade, mo-

78 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 237.

79 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 33-34; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 234.

80 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 174.

81 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 234-235.

dern dünyada romanların, mitlerin işlevini üstlendiği sonucuna varmaktadır.⁸²

Çağdaş Batı medeniyetlerinde edebiyat, çok önemli rol oynamaktadır. Bir "eğlence" ve tarihî gündemden kurtulmanın bir yolu olarak okuma eylemi, modern insanın özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla onun, geriye itilmiş ya da yeterince tatmin edilmemiş dinî ihtiyaçlarını görünürde "seküler" olan -fakat aslında çağdaş şahsiyetler şeklinde kamufle olan mitolojik figürler taşıyan ve gündelik hayata ait maceralar biçiminde geçiş senaryoları sunan- bazı kitapları okuyarak tatmin etmesi doğaldır.⁸³

Daha da önemlisi Eliade, arkaik toplumlarda olduğu kadar modern toplumlardaki insanın da mitsiz yani örnek "anlatılar" olmaksızın yaşayamayacağını savunmaktadır.⁸⁴

Eliade'ye göre modern insanın yanısıra edebiyat zamanından kurtulmak için başvurduğu diğer vasıta ise görsel sanatlardır.⁸⁵ Her ne kadar Ortaçağ sanatlarında olduğu gibi modern sanatta kutsallık aşikâr olmasa da Eliade, onun tamamen yok olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ifade etmektedir: "Başkalaşmış olsalar da arkaik motiflerin ilk görünüşte son derece kişisel, sanatkârın bireysel tecrübeleri ve içinde yaşadığı çağın bağlamı tarafından etkilenmiş görünen şeyde yani sanat eserinde bile kendini göstermektedir."⁸⁶

Modern çağda artık görünürde "profan" nitelikli biçimler, amaçlar ve anlamlar altına gizlenerek tanınamaz hâle gelen kutsalın, alışılmış din dili ile ifade edilmediği için doğrudan ve kolayca fark edilmesi mümkün olmadığına dikkat çeken Eliade'ye göre büyük çoğunluğu inançsız olan çağdaş sanatçıların eserlerinde kutsalın kamufle olması bilinçli ve kasıtlı bir davranışın sonucu değildir. Her ne kadar bu sanatçıların

82 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 163.

83 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 281.

84 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 168.

85 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 34.

86 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 237.

dindar olmasalar da tanınmaz bir surette de olsa kutsal bunların eserlerinde mevcuttur.⁸⁷ Örnek olarak Eliade, modern sanatçıların, zaman ve tarihin bozmadığı yeni ve saf bir evrene kavuşmak amacıyla geleneksel sanat anlayışlarını yıkmaya çalıştığını göstermektedir. Eliade'ye göre iptidai ve eski Ortadoğu haklarının inandığı "kozmik din" in temel özelliklerinden birinin de yeniden yaratmak için ritüeller aracılığıyla periyodik olarak dünyayı yok etmek olduğuna dikkat çekmektedir. Eliade, yeni bir tarzı ortaya çıkarmak için eski sanat anlayışlarını yıkmayı amaçlayan modern sanatçının bu tavrı ile yeni bir dünyayı amaçlayan geleneksel toplumlardaki anlayış arasında paralellik kurmaktadır.⁸⁸ Dolayısıyla Eliade'nin önemli keşiflerinden biri, profan bir karaktere sahip olduğu düşünülen modern sanatta dinî yapılar ve değerler tespit etmiş olmasıdır.⁸⁹ Daha önemlisi Eliade, edebiyat ve sanatın, modern insanın bilinç düzeyinde var olmayan dinî hayatını tatmin ettiğine inanmaktadır.⁹⁰

Eliade'nin sekülerleşmeden neyi kastettiği burada daha açık bir biçimde kendini göstermektedir. Eliade'ye göre sekülerleşme, kutsallıkların tasfiye edildiği bir dünyada kutsalın hayali/muhayyel evrenlerde yer alan ve buralara etki eden kutsalın bilinçten silinerek bilinçaltına münhasır hâle gelişini ifade etmektedir.⁹¹

Modern dünyada kutlanan ve görünürde profan bir nitelik arz eden bazı bayram ve kutlamalar da Eliade'ye göre mitik bir yapıya sahiptir ve mitik bir işlevi yerine getirmektedir. Örnek olarak Eliade, yeni yıl şenliklerini, çocuğun doğumunu, bir evin inşasını ya da yeni bir daireye yerleştikten sonra gerçekleştirilen kutlamaları zikretmektedir. Hatta Eliade, modern dünyada çok sayıda dinimsi adetlerin (coutumes para-religieuses) bulunduğunu ve bu konuda bir gün bir kitap

87 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 26-27.

88 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 29.

89 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 12.

90 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 469.

91 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 206.

yazma arzusunu dile getirmektedir.⁹² Eliade'ye göre yaratılışın periyodik olarak tekrarını içeren mitik arketipi ile bu kutlamalar arasındaki mesafe ne kadar uzak olursa olsun bunlar, modern insanın da bu tür senaryoları periyodik olarak yeniden gerçekleştirmeye duyduğu ihtiyacı ifade etmektedir.⁹³ Eliade, tüm bu kutlamaların altında yatan ortak motifin yenilenme özlemi (la nostalgie de la renovatio), yenilenmiş, yani yeniden yaratılmış bir dünyada yeni bir tarihin başlayacağı ümidi olduğu neticesine varmaktadır.⁹⁴

Dinsiz insanın hayatında doğum, evlilik ve ölüm gibi birer geçişi temsil eden olaylar, profan dünyada sekülerleşerek ritüel karakterlerini yitirmiştir. Ancak Eliade'ye göre seküler toplumlarda geçiş merasimleri her ne kadar birer dinî eylem olarak var olmasa da geçişe ilişkin motifler, kutsallıktan soyutlanmış vaziyette hâlâ varlıklarını sürdürmektedir.⁹⁵ Modern insanın birçok tutum ve davranışlarında geçiş senaryoları görmenin mümkün olduğunu ifade eden Eliade, bunların modern insanın bilinçaltında yer aldığı için fark edilmediğine dikkat çekmektedir.⁹⁶

Daha da ilginç Eliade, nazizm ve komünizm gibi görünürde seküler olan bu iki siyasi hareketin dahi mitolojik unsurlar taşıdığını ve bunun da modern dünyanın belli bir sosyal sınıf, siyasi parti ya da lider tarafından gerçekleştirilecek evrensel bir yenilenmenin (renovatio) eskatolojik ümidini hâlâ taşıdığına işaret ettiğini savunmaktadır.⁹⁷ Eliade'ye göre yirminci yüzyıl Avrupa tarihini derinden etkileyen bu iki siyasi hareketin bu dünyanın sonunu ilan ederek bolluk ve mutluluk dolu yeni bir çağın başlangıcını müjdelemeleri, bunların eskatolojik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.⁹⁸ Eliade'nin ateist bir ideolojiyi savunan Marksizmin as-

92 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 223.

93 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 26-27.

94 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 33.

95 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 157-159.

96 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 280.

linda eskatolojik bir mitolojiyi benimsediğini özellikle vurgulaması dikkat çekicidir. Eliade, bu konuya *Le sacré et le profane, Méphistophélès et l'androgyné, Aspects du mythe* adlı eserlerinde tekrar tekrar değinmektedir. Eliade'ye göre proletaryanın zaferiyle bir altın çağın meydana geleceği yönündeki Marksist mit, modern siyasi eskatolojilerin en gelişmişini ve en belirginini oluşturmaktadır.⁹⁹

Marx, Asya-Akdeniz dünyasının büyük eskatolojik mitlerinden birini yeniden ele alarak tamamlamaktadır: Çektiği acıların dünyanın ontolojik statüsünü değiştireceği beklenen Doğru'nun ("seçilmiş", "kutsanmış", "masum", "elçi" ve günümüzde proletaryanın) kurtarıcı rolü. Gerçekten Marx'ın sınıfsız toplumu ve bunun sonucunda tarihsel baskıların yok olmasının en yakın örneği, çeşitli geleneklerde tarihin başlangıcını ve sonunu dile getiren Altın Çağ mitinde bulunmaktadır. Marx, bu saygın miti, Yahudi-Hristiyan mesihi ideoloji ile zenginleştirmiştir: Bir yandan proletaryaya tanıdığı peygamberane rol ile kurtarıcı işlev; öte yandan da İsa ile Decal arasında olan ve birincinin nihai zaferiyle sonuçlanan apokaliptik mücadeleye rahatlıkla benzetebileceğimiz İyi ile Kötü arasındaki nihai mücadele bulunmaktadır. Marx'ın *tarihin mutlak sonu* konusundaki Yahudi-Hristiyan apokaliptik umudunu kendi hesabına yorumlaması da anlamlıdır. Bu noktada o, tarihin baskılarının insanlık hâliyle özdeş olduğunu ve bunların asla tamamen yok edilemeyeceğini savunan diğer tarihselci düşünürlerden (örneğin Croce ve Ortega y Gasset) ayrılmaktadır.¹⁰⁰

Bu örnek, Eliade'nin modern dünyada kutsallıkları kökten reddettiğini iddia eden bir siyasi hareketin dahi mitolojik bir yapıya sahip olduğu ve dolayısıyla insana özdeş olan mitolojik düşüncenin her ne kadar şekil değiştirse ve bozulsa da

97 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 226-227; Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 58, dip. 2.

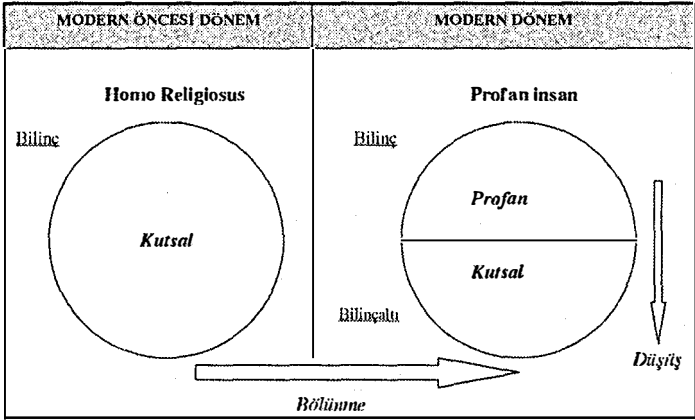
98 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 91.

99 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 226.

100 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 175-176. Eliade'nin bu alıntıyı, *Aspects du mythe* (s. 225-226) adlı eserine olduğu gibi ilave etmesi onun bu konuya ne derece dikkat çekmek istediğinin bir başka delilidir.

hiçbir zaman yok olmayacağı yönündeki tezini destekleyen en önemli argümanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eliade'nin *homo religiosus*un profan insana dönüşme sürecini buraya kadar anlatılanlara dayanarak şematik olarak şu şekilde ifade etmek mümkündür:



Şekil 1.2. *Homo Religiosus*un Profan İnsana Dönüşme Süreci

Bu tabloya bakıldığında Eliade'nin *homo religiosus*u neden *l'homme total*, yani *insan-ı kâmil* diye tabir ettiği net bir biçimde görülmektedir. *Homo religiosus*, kutsal bilinç düzeyinde yaşarken profan insanda kutsal bilinçten bilinçaltına düşmüştür. Eliade'nin bahsettiği "ikinci düşüş", dikey çizgi ile belirtilen bu durumu ifade etmektedir. Bilinç düzeyinin bir bölünmeye uğraması sonucunda *insan-ı kâmil* (*l'homme total*), yani bilinç bütünlüğü parçalanmamış olan insan, *düşmüş insan* (*l'homme déchu*) hâline gelmiştir. Eliade, *insan-ı kâmilin* tamamen kutsallıktan arınmadığını ve böyle bir şeyin gerçekleşmesinin de zaten mümkün olmadığını özellikle belirtmektedir.¹⁰¹

Eliade'nin sekülerleşme ve laikleşmeden kastettiği şey de yine dikey çizgi ile ifade edilen kutsalın bilinçaltına düşme

101 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s.13.

sürecini yansıtmaktadır. Eliade'ye göre kutsallık duygusu insanda yok olmamakta, sadece bilinç düzeyinden bilinçaltı düzeyine düşmektedir. Diğer bir açıdan Eliade'ye göre sekülerleşme kavramı, gerçekten de kutsalın yok oluşunu ifade etmekte; ama bu yok oluş sadece bilinç düzeyiyle sınırlı kalmaktadır. Teolojik tasavvurlar, dini inanç ve dogmalar, ritler, kurumlar vs. yavaş yavaş ortadan kaybolmaktadır. Buna rağmen, profan insan, bunun farkında olmasa bile kutsal tecrübeler yaşamaktadır. En ileri düzeyde sekülerleşmiş toplumlardaki görünürde dinî olmayan fenomenlerde bile Eliade, kutsalın yeni ve orijinal şekillerini tespit etmenin mümkün olduğu kanaatindedir.¹⁰² "Kozmosa karşı yürütülen uzun bir bağımsızlık savaşının ürünü"¹⁰³ olan modern insan, içinde yaşadığı dünyayı kutsallıklardan temizlediği gibi bilincini de aynı işleme tabi tutmuştur. Ancak bilinçaltı bağımsız bir bölge olduğu için kutsal, bu alana sığınıp kalmıştır. Dolayısıyla evrenin tamamında tezahür eden kutsal, geleneksel toplumların aksine modern toplumlarda yaşayan insanın sadece rüya, hayal ve insanın ilham kaynağı olan muhayyile ve hatta onun beklentileri, özlemleri, arzu ve ümitleri gibi bilinçaltına ilişkin faaliyetlerde kendini göstermektedir. Bu bakımdan Eliade'nin, modern insanın bilinçaltını kutsalın son kalesi olarak gördüğünü söylemek yanlış olmasa gerek.

Homo religiosus ile profan insan arasındaki farkların en belirgin şekilde zaman ve mekân tasavvurlarında görüldüğünü düşünen Eliade, özellikle *Le sacré et le profane* adlı eserinde bu iki insan kategorisi arasında bu açılardan karşılaştırma yapmaktadır. Yukarıda *homo religiosus*ün mekân ve zaman tasavvurları üzerinde ayrıntılarıyla durduk. Şimdi de Eliade'nin kutsalın bilinçaltına düştüğü modern insan perspektifinden zaman ve mekânın ne şekilde algılandığı hakkındaki analizlerine bir göz atalım.

102 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 12. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 49.

103 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 201.

a. Modern İnsanın Tarih ve Zamana Bakışı

Eliade, arkaik insanla modern insanın zaman karşındaki duruşları arasındaki farklılığı göstermek üzere ilginç bir yöntem kullanmaktadır. *Aspects du mythe* adlı eserinde Eliade, empatik bir yaklaşımla bu iki tür insanın yerine kendini koyarak bunların bu konuda nasıl akıl yürütecekleri konusunda tahminde bulunmaya çalışmaktadır. Eliade, önce modern insanın zaman karşısında nasıl bir tutum içerisinde bulunduğunu, tarihteki yerini nasıl gördüğünü izah etmektedir.

Bir modern [insan] şu şekilde akıl yürütebilir: Ben bugün bu haldeysem, bu durum, başıma bir takım olayların gelmesinden dolayı olmuştur; fakat bu olaylar bundan 8000-9000 yıl önce ziraat keşf edildiği için, antik Yakın Doğuda şehir medeniyetleri geliştiği, Büyük Iskender'in Asya'yı fethettiği ve Augustus'un Roma İmparatorluğunu kurduğu için, bilimsel keşiflerin yolunu açarak ve sanayi medeniyetinin gelişmesini hazırlayarak Galile ve Newton'un Evren tasavvuru noktasında devrim yaptıkları için, Fransız İhtilali gerçekleştiği için, Napolyon savaşlarından sonra hürriyet, demokrasi ve sosyal adalet fikirleri Batı dünyasını alt üst ettiği için vs.¹⁰⁴

Modern insan böylece içerisinde bulunduğu durumu, kendi zamanına gelene kadar tarih boyunca gerçekleşmiş olayların sonucu olarak görmektedir. Arkaik insansa böyle düşünmemektedir.

Aynı şekilde bir "iptidai" de kendi kendine şöyle diyebilir: Ben bugün bu haldeysem, benden önce birtakım olaylar gerçekleştiği içindir. Ancak o, hemen ardından şunu ilave etmelidir: [Bunlar] *mitik çağ*da gerçekleşen olaylar oldukları için *kutsal bir tarih* oluşturuyor; çünkü bu dramın şahısları, insanlar değil Doğaüstü Varlıklardır. Daha da öte modern insan kendini evrensel Tarih seyrinin bir neticesi olarak değerlendirdiği hâlde bunu [bu tarihi] bütünüyle bilme zorunda hissetmezken arkaik toplumlardaki insan, kabilesinin mitik tarihini hatırlamak mecburiyetinde olduğu gibi bir de

104 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 25.

onun [mitik tarihin] büyük bir bölümünü belirli aralıklarla kendi gününe taşımaktadır. Arkaik toplumlardaki insanla modern insan arasındaki en önemli farklılık bu noktada kavranılmaktadır; olayların geridöndürülemezliği modern insan için Tarihin temel özelliği iken arkaik insan için bu husus gerçeklik arz etmemektedir.¹⁰⁵

Ancak Eliade, her ne kadar yapıları itibariyle birbirinden farklı olsalar ve hatta birbiri ile taban tabana zıt gibi görünse-ler de¹⁰⁶ mitik zamanı benimseyen arkaik toplumlardaki zaman tasavvuru ile tarihî zamanı benimseyen modern toplumların zaman tasavvurunun ortak bir özelliğinin bulunduğunu da ifade etmektedir.

Birisi geleneksel, tüm iptidai kültürlerde (berrak biçimde formüle edilmemiş olsa bile) bulunan, periyodik olarak *ad infinitum* yeniden meydana gelen devrî zaman tasavvuru; diğeri ise (kendisi devrî olmakla birlikte) zaman dışı iki sonsuzluk arasındaki bir parça olan sonlu zaman biçimindeki modern anlayış. Hemen hemen tüm bu "Büyük Zaman" teorileri, ardışık çağlar miti ile bir arada bulunmaktadır; burada "altın çağ" daima devrenin başlangıcında, paradigmatik *illud tempus*un yakınında yer almaktadır. Her iki doktrinde –sonsuz devrî zaman ve sınırlı devrî zaman doktrininde– bu altın çağ yeniden meydana getirilebilmektedir; diğer bir ifadeyle ilk doktrinde bu altın çağ sonsuz kez, ikincisinde ise sadece bir kere tekrarlanabilmektedir.¹⁰⁷

*Homo religiosus*un kutsal mekân ve kutsal zaman tasavvurlarının ortak noktası, her ikisinin de insanın başlangıçtaki durumu yeniden elde etme arzusunu yansımasıdır. Yukarılarda ayrıntılarıyla izah edildiği üzere bu başlangıçtaki durum, tarih düzeyinde değildir; bu bakımdan da kronolojiyle hesap edilmesi imkânsızdır. *Homo religiosus*un sürekli olarak yeniden meydana getirmeye çalıştığı mitik zamanın temel niteliği, tanrıların varlığından dolayı kutsal olmasıdır. Tanrıların mev-

105 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 25-26.

106 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 326.

107 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 130-131.

cut olduğu mükemmel bir dünyada yaşama arzusunu Eliade, "cennetvari bir hâlin özlemi" (*la nostalgie d'une situation paradisiaque*), "kökenlerin özlemi" (*la nostalgie des origines*), "başlangıcın mükemmelliği özlemi" (*la nostalgie de la perfection des commencements*), "ebedilik özlemi" (*la nostalgie de l'éternité*) ya da Hristiyan terminolojiye ait bir tabirle kısaca "Cennet özlemi" (*nostalgie du Paradis*) kavramlarıyla ifade etmektedir.¹⁰⁸

Sonuç olarak insan, her düzeyde profan zamanı ortadan kaldırarak kutsal zamanda yaşamak istemektedir. Dahası zamanı bütünüyle yeniden meydana getirme, yani süreyi ebedi bir ana dönüştürmek suretiyle ebediyet içerisinde [...] yaşama arzu ve ümidi ile karşı karşıyayız. [...] Kutsal mekânda devamlı ve doğrudan kalabilme arzusu, arketipik davranışların tekrarı sayesinde sürekli olarak ebediyet içerisinde yaşama arzusunu doğurmaktadır. Arketiplerin tekrarlanması, insanın insani varoluş çerçevesinde paradoksal bir biçimde de olsa ideal biçimi (=arketip) gerçekleştirme ve yükünü taşımaksızın, yani geridöndürülemezliğine maruz kalmaksızın süre içinde bulunma arzusunu ifade etmektedir. Bu tür bir arzu, içerdiği her şeyle dünyevi varoluşun, dünyadan kopuşu gerektiren bir "maneviyat" uğruna değerini düşüren "maneviyatçı" bir tutum olarak yorumlanamayacağının altını çizelim. Tam aksine, "ebedilik özlemi" diye isimlendirebileceğimiz şey, insanın somut bir cenneti arzu ettiğini ve bu cenneti elde etmenin *burada*, yani dünya üzerinde ve *şimdi*, şu anda gerçekleşebileceğine inandığına delalet etmektedir. Bu anlamda kutsal zaman ve kutsal mekânla ilgili mitler ve ritler, insanın hâlâ ulaşabileceğini düşündüğü "dünyevi bir cennetin" nostaljik hatıraları ve bir tür "tecrübi" ebediyet şeklindeki ortak bir paydada buluşuyor gibi görünmektedir.¹⁰⁹

Böylece arkaik insanın zaman tasavvurundan hareketle Eliade, bu anlayışın derin analizi sonucunda ortaya çıkan özün ya da başka bir ifadeyle yapının, bütün insanlarda mevcut olduğunu ima etmektedir. Eliade'nin önceki bölümlerde ayrıntılarıyla izah edilen kutsal tanımlaması ve onun antropolojik

108 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 81-82.

109 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 341-342.

varsayımları göz önünde bulundurulduğunda konu daha iyi anlaşılacaktır. Eliade'nin kutsalı, bilincin bir yapısı olarak tanımladığını belirtmiştik. Eliade'nin kutsal=gerçeklik=ebedilik=ölümsüzlük şeklinde daha önce özetlediğimiz varsayımını da hesaba katınca bu varsayımın bütün insanlar için geçerli olduğu sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla kutsallık duygusunu varlığının en derininde taşıyan her insanın ebedilik arzusu taşıdığı yönünde genel bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Zaten Eliade'ye göre modern toplumlardaki varoluşsal bunalım da buradan kaynaklanmaktadır. Arkaik zaman tasavvuru, profan zaman içerisinde bir kırılma (rupture) meydana getirerek insanı kutsal zamana geri dönmek suretiyle onu zamanın yok edici etkisinden kurtarmaktadır. İnsan varoluşuna soteriolojik bir boyut kazandıran bu dairesel, geridöndürülebilir ve yeniden meydana getirilebilir nitelikli devrî zamanın aksine modern toplumlardaki dinsiz insanın zaman tasavvuru, onu içerisinde bulunduğu tarihi ana hapsedmektedir. Aşkın boyuttan yoksun olan profan zaman, insanı tek boyuta, yani beşerî boyuta indirgenmiş bir varoluşa mahkûm etmektedir.¹¹⁰

b. Modern İnsanın Mekâna Bakışı

Geleneksel toplumların aksine modern toplumların mensubu olan dinî olmayan/ dinsiz birey, yani dünyanın kutsallığını reddederek her tür dinî varsayımdan arındırılmış bir varoluşu benimseyen profan tecrübe düzeyindeki bir insan için mekân, homojen ve nötrdür. Daha önce belirtildiği üzere kutsal mekân sabit bir noktaya, bir merkeze sahip olduğu için insanın yön belirlenmesinde etkin bir rol oynamaktadır. Bu merkez sayesinde kutsal düzeye irtibat sağlanabilmektedir. Bu bakımdan kutsal mekân mutlak bir değere sahiptir. Profan mekân ise bütün bu özelliklerden yoksundur. Homojen olan profan mekânın bütün parçaları, nitelik bakımından birbirine eşdeğerdir.¹¹¹

110 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 64-65.

111 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 26-28.

Buna paralel olarak sanayi toplumlarında yer alan insanların meskenlerini algılama biçimleri de değişmiştir. Meşhur mimar Le Corbusier'nin ifadesiyle ev, bir "oturma makinesi" hâline gelmiştir. Böylece sanayi toplumlarında seri hâlinde üretilen makinelerden biri konumuna getirilen ev, Kozmosun kutsaldan arındırıldığı gibi aşkın boyutla irtibatı tamamen kesilmiş ve sadece işlevsel yönü ön plana çıkmıştır: İnsanların çalışabilmesi için dinlenmelerini sağlamak.¹¹²

Ancak Eliade, profan mekân tecrübesinin kutsal boyutu ortadan kaldırdığını ifade etmekle birlikte profan hayatı seçen bir insanın, dünyayı ne kadar kutsaldan arındırırsa arındırsın dinî davranışı yok edemeyeceğine bir kez daha dikkat çekmektedir. Dolayısıyla profan tecrübe düzeyindeki mekân tasavvuru da kutsal mekân tasavvuruyla ortak yönlere sahiptir. Bunların en önemlisi, dinden son derece uzak olan bir insan nazarında da profan mekân, içerisinde memleket, ilk aşkların yaşandığı yer, gençlik yıllarında ziyaret edilen yabancı bir ülkedeki ilk şehrin bir köşesi ya da bir sokağı vb. gibi diğerlerinden tamamen farklı yerler bulunmaktadır. İnsan için özel anlamlar taşıyan bu tür mekânlar, bireyin kişisel dünyasının "kutsal yerleri"dir.¹¹³ Kutsal mekânın mutlak değil de göreceli olma özelliğini Eliade, bu hususa bağlamaktadır. Profan mekânla kutsal mekân arasındaki bu benzerliği sağlayan ortak niteliğin, her ikisinin de sembolik bir mahiyet arzemesinde saklı olduğu söylenebilir. Kutsal mekânın merkezi, kutsalı sembolize ederek insanı kutsala götürürken, profan mekân, insanın kendisini merkez hâline getirmekte ve onu kendine döndürmektedir. Eliade'nin yukarıda kutsal mekânların menfezlerinden bahsetmesi bu noktada daha iyi anlaşılmaktadır. Zira kutsal mekânda farklı bir düzeye geçiş mümkündür. Eliade, bu durumu ifade etmek için "menfez" (ouverture) kavramını kullanmıştı. Oysa profan mekân kapalıdır, yani profan mekân, başka düzeylere bireyin erişmesini

112 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 49.

113 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 27-28.

mümkün kılacak açıklıklara, menfezlere sahip değildir. Dolayısıyla profan mekân, tıpkı profan zaman gibi insanı beşerî boyut içerisine adeta hapsedmektedir.

Herhangi bir soteriolojik işleve sahip olmayan, yani hiçbir kurtuluş imkânı sunmayan bu profan zaman ve mekân, din-dar olmayan insanı tarihî olaylar karşısında dehşete düşür-mekte ve onu bunalıma sokmaktadır. Tarihî felaketlere bir anlam bulma ümidinden yoksun profan insanın bu tecrübe-sini Eliade, "tarihin terörü" diye nitelendirmektedir.

D. TARİHİN TERÖRÜ

Eliade, başından geçen tarihî olaylara bir anlam vereme-menin sonucunda, bu olaylar karşısında dehşete kapılma duygusunun profan insana özgü bir durum olduğu düşünce-sindedir. Geleneksel dünyada bir fert ya da topluluğun uğra-dığı imtihanlar şeklinde algılanan tarihî hadiseler, modern dünyada tüm tarih ötesi anlamlarından soyutlandıkları için "tarihin terörü"nü doğurmaktadır. Dolayısıyla tarihin terörü, "dinî duygudan yoksun, kutsallıkların tasfiye edildiği bir dünyada yaşayan ya da yaşamayı arzulayan insanın tecrübe-sidir."¹¹⁴ Eliade'ye göre Babil esaretindeki bir İsrailoğlu, bü-yük acı çekiyordu ama çekilen bu acının ona göre bir anlamı vardı: Yahve halkını cezalandırmak istiyordu. Hegel için de her olay ve her sınav, evrensel Ruhun bir tezahürü olduğu için bir anlamı vardı.¹¹⁵

Eliade, modern düşüncenin, kutsallıkları ve mitleri berta-raf etmesi sonucunda tarihî olayları anlamdan yoksun bırak-tığı kanaatindedir. Örneğin Truva savaşı, Büyük İskender'in seferleri, Jul Sezar'ın öldürülmesi vs. gibi tarihî hadiseler, herhangi bir soteriolojik mesaj taşımadıkları için anlamdan yoksundur. Oysa mitik olaylar, insanın hakiki doğasının far-

114 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 18.

115 Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe*, s. 146-147.

kına varmasına ve bunun sonucunda da kendisinde bir uyanışın gerçekleşmesine imkân tanımaktadır.¹¹⁶ Aşkınlığı reddeden ve gerçekliğin göreceli olduğunu kabul eden modern insanın içine düştüğü bu anlamsızlıktan doğan çıkmazın yanında ölüm tecrübesinin de anlamsız hâle gelmesiyle birlikte modern insanın dehşeti bir kat daha artmıştır. Eliade, hem kendisini hem de içinde yaşadığı dünyayı kutsallıktan soyutlayan modern insanın korkusunun, onun tarihsel bir varlık olduğu yönündeki tasavvuruyla gizli bir biçimde ilişkili olduğu kanaatindedir. Bu tarihsel bilinç ise ölüm fenomenini kutsaldan soyutlayan modern insanın ölüm ve yok olma durumu karşısındaki tedirginliğini yansıtmaktadır.¹¹⁷ Zira hiçlik ve ölüm karşısındaki korku, modern medeniyete özgü bir fenomen olarak görünmektedir. Diğer toplumlar nazarında ölüm bizatihi ve nihai bir son olarak değil, başka bir varlık tarzına geçiş olarak algılanmaktadır. Elbette bu toplumlar da ölüm karşısında tedirginlik duymaktadır. Ama bu geleneksel toplumlarda ölüm fenomenini lüzumsuz ve saçma bir tecrübe olarak algılamak yerine bunu yeni bir varlık düzeyine ulaşabilmek için vazgeçilmez bir tecrübe olarak değerlendirilmektedir. Dinî içeriği boşaltılan ölüm fenomeni, modern toplumlarda hiçlikle özdeşleştirilmekte ve bu hiçlik karşısında da eli kolu bağlı hâle gelen insan, dehşet ve tedirginliğe mahkûm olmaktadır.¹¹⁸ Eliade'nin modern insandan kastının, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla hiçbir bağı kalmamış Batı insanı olduğunu bir kez daha hatırlatalım. Bu konuyla ilgili olarak Eliade şu sonuca varmaktadır: İnsan ne kadar "modern" olursa tarihin terörü karşısında o kadar savunmasız bir duruma düşmektedir.¹¹⁹

Daha önce de belirtildiği üzere Eliade, arkaik ve geleneksel toplumlarda mitlerin dünyanın varoluşunu anlamlandırır-

116 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 168.

117 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 65; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 148, 172.

118 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 65-66.

119 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 174.

dığı gibi insanın kendi varoluşunu da anlamlandırdığını ve insanların bugünkü hâle nasıl düştüğünü, yani neden ölümlü birer varlık hâline geldiklerini izah etmek suretiyle ölüm hadisesine bir anlam kazandırdığı görüşündedir.¹²⁰ Henüz yirmili yaşlardayken Eliade, aşkınlığı, değerler üreten bir dayanak, insan hayatına yön veren referans noktası ve adeta bir mihenk taşı olarak tanımlamaktadır.¹²¹ Mekân ve zamanı görecelilikten kurtararak mutlak bir değer kazandıran şeyin hierofani olduğu üzerinde ayrıntılarıyla durduk. Nasıl ki kutsal, bir mekânda tezahür etmesiyle insanın o mekânda yön bulmasını sağlıyorsa, aşkınlık da insan hayatına bir yön kazandırıyor. Karanlık gecede yolunu şaşıran insanın içine düştüğü dehşet, çok daha büyük ölçüde aşkınlıktan, yani mutlak değerlerden ve son tahlilde değer ve anlamdan yoksun bir hayatı benimseyen profan insanın kaderi hâline gelmektedir.

Ölümü, bir varlık tarzından diğerine geçiş şeklinde telakki eden ve bu şekilde "tarihin terörü"ne karşı manevi bir savunma mekanizmasına sahip olan geleneksel toplumların aksine ölümü yok olmakla eş tutan modern toplumlarda ölüm korkusu, dehşet verici bir boyuta ulaşmaktadır.¹²² Eliade'ye göre kendisini tarihin eseri olarak gören modern insanı selamete götüren yolda ilerlemesini bizzat bu Tarih telakkisi engellemektedir.¹²³ Eliade'nin büyük harfle yazdığı *tarih* kavramından kastının bir süre olarak telakki edilen ve bir daha dönmemek üzere akıp giden zaman olduğunu ve kutsal bir öykü anlatan, paradigmatic nitelikteki mitin karşıtı olduğunu bir kez daha hatırlatalım. Mit, insan varoluşuna bir anlam kazandırdığı hâlde Tarih böyle bir işleve sahip değildir. Dolayısıyla Tarih, insanın nasıl ve niçin meydana geldiğini izah edemediği gibi onun geleceği ve nihayeti hakkında da herhangi bir bilgi sunma yetisine sahip değildir.

120 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 46-47.

121 Mircea Eliade; *Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 10.

122 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 34, 41. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 132.

123 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 190.

Tarih'e getirdiği eleştiriyi Eliade, bilimsel yaklaşıma da getirmektedir. Gadamer gibi Eliade de özellikle bilimsel yaklaşımın temel kriterlerinden biri olan objektiflik ilkesini eleştirmekte ve "'objektif' olmak için kendilerine eziyet eden zavallı meslektaşlar"ın,¹²⁴ "bilginlerin objektifliğini taklit" etmenin¹²⁵ yanlışlığından ve "objektif açıklamaların/izahların saçmalığı"ndan¹²⁶ bahsetmektedir. Tarih gibi bilim de bazı şeyleri açıklayabilmektedir; ama bunlara bir anlam verme konusunda yetersiz kalmaktadır. Bu noktada, Jacques Pierre'in verdiği yakın bir zaman içerisinde öleceğini öğrenen bir kanser hastası örneğini düşünelim. Hastanın "Ben neden ölüyorum?" sorusuna uzman doktor, bilimsel bir izah getirerek "Metastaz dolayısıyla" şeklinde bir cevap verecektir. Çünkü metastaz, kanser hastalığının ölüme neden olmasının başlıca nedenidir. Fakat burada bir yanlış anlaşılmanın söz konusu olduğu apaçıktır. Bilim adamının objektif cevabı probleme bir açıklama getirmekte ama ölüm hadisesine bir anlam verememektedir.¹²⁷ Yani bu durumda insanın varoluşuna bir anlam kazandırılmamaktadır. Eliade'nin "objektif açıklamalarının saçmalığından" neden söz ettiği şimdi daha iyi anlaşılmaktadır. Ölüme anlam bulmaya çalışan birine bu durumu kanserli hücrelerin yayılması ile izah etmek her ne kadar objektif olsa da gerçekten anlamsız ya da Eliade'nin ifadesiyle "saçma" gelecektir.

Eliade, modern çağın gitgide tarihselleştiği, yani tarih ötesi modellerden uzaklaştığı kanaatindedir.¹²⁸ Bu çağın ürünü olan *tarihsel insan* da (*l'homme historique*) *dişmiş insana* (*l'homme déchu*), yani kutsalı bilinç düzeyinde yaşama tecrübesinden mahrum olan insan tipine tekabül etmektedir.¹²⁹ Kendi varoluşunu sırf tarihî veriler çerçevesinde anlamlandır-

124 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 348.

125 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 428.

126 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 438.

127 Jacques Pierre; "Hermenötik ve Dilsel Ana Kalıbı: Mircea Eliade Örneği", Zeki Özcan (Der. ve Çev.); *Din Bilim Yazıları I*, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 135-136.

128 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 175.

129 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 203.

maya çalışan modern insanın adeta elini kolunu bağlayarak onu şaşkına çeviren şey, ölümden sonra hiçbir şeyin olmadığı ve ölümün kendisinin de bir hiçten ibaret olduğu yönündeki nihilist inançtır.¹³⁰ Örneğin varoluşçu felsefenin önde gelen isimlerinden Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre'ın (1805-1980) benimsediği bu inanca göre insan, saçma ve anlamdan yoksun bir dünyaya atılmış bir yabancından başka bir şey değildir.¹³¹ Eliade'nin çağdaş Batı toplumlarındaki varoluşsal krizden ve dinî boşluktan söz etmesi işte bundan dolayıdır.¹³²

E. MODERN DÜNYADAKİ KRİZ

Birinci Dünya Savaşı, Batı'da Rönesans ile başlayarak 19. yüzyılda doruk noktasına ulaşan rasyonalist ve buna bağlı olan evrimci ve materyalist teorilerin ne derece geçerli olduğu hususunda büyük kuşklar uyandırmıştır. Bu tarihî faciadından sonra Batı'nın ileriye doğru değil geriye doğru gittiği tespiti yankı bularak Batılı değerlerin yeniden gözden geçirilmesi düşüncesini doğurmuştur.¹³³ Batı'nın içerisinde bulunduğu bunalımı ilk fark eden elbette Eliade değildir. Örneğin Alman tarihçi ve filozof Oswald Spengler (1880-1936), Birinci Dünya Savaşı'nın hemen akabinde piyasaya çıkan ve ikinci baskısı 1922 yılında yapılan *Batının Çöküşü* adlı eserinde Batı dünyasının yaşadığı tarihî bunalımı irdelemekte ve bu sorunun, "felsefi bir mesele" olduğu sonucuna varmaktadır.¹³⁴ Daha sonra bu mesele üzerinde en fazla kafa yoranlar gelenekselci okula mensup yazarlar olmuştur.

130 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 393.

131 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 82.

132 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 267.

133 Bkz. Christoph Auffarth & Hubert Mohr; "Introduction: The Academic Study of Religion—Historical and Contemporary Issues", Kocku von Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, Volume I, Brill, Leiden ve Boston 2006, s. xx.

134 Oswald Spengler; *Batının Çöküşü*, (Çev.: Giovanni Scognamiglio; Nuray Sengeli), İkinci Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997, s. 19-20.

1. Gelenekselci Okul Perspektifinden Modern Dünyadaki Kriz

Batı dillerinde *Tradisyonalizm* şeklinde ifade edilen *Gelenekselcilik*, ezeli bir hikmetin (Latince ifadesiyle *Sophia Perennis*) varlığını iddia etmesinden dolayı *Perennializm*, *Perennial Felsefe* veya *Sophia Perennis* olarak da adlandırılmaktadır.¹³⁵ Ancak bazı araştırmacılara göre *Perennial Felsefe* ile *Sophia Perennis* tamamen özdeş değildir. Çünkü biri aynı hakikatin fikri yönünü, diğeri ise onun somutlaşmış/tahakkuk etmiş yönünü ifade etmektedir.¹³⁶ Batı dillerinde *sophia perennis* kavramıyla ifade edilen geleneğe Hindular, *sanathana dharma*, Müslümanlar ise *el-himetü'l-halide* (ya da Farsça *javidan kirad*) tabirini kullanmaktadır.¹³⁷ Bu okul, gökyüzü ile

135 Perennial Felsefe tabirini ilk kez XVI. yüzyılda yaşayan ve Vatikan kütüphanecisi olan Augustinus Steuchius'un kullandığı kabul edilmektedir. 1540 yılında yazdığı bir kitabın başlığını *De philosophia perenni sive veterum philosophorum cum theologia christiana consensu libri X* şeklinde koymuştur (Leroy E. Loemker; "Perennial Philosophy", Philip P. Wiener (ed.); *The Dictionary of the History of Ideas*, Volume 3, Charles Scribner's Sons, New York 1973, s. 458). Steuchius'un bu kitaptaki temel tezi, felsefe dünyasında gerçekten hiçbir şeyin yeni olmadığı, bazı hakikatların en eski düşünürler tarafından da bilindiği ve bu hakikatlerin tarih boyunca nesilden nesile nakledildiği yönündedir. Böylece Steuchius'a göre Perennial Felsefe, insanlığın bidayetinden bu yana var olan bir felsefedir (Charles B. Schmitt; "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 4 (October-December 1966), p 521-522). Sedgwick'e göre aslında Steuchius, Perennial Felsefe terimini 15. yüzyılda Floransa'daki Platon Akademisi'nin başkanı olan Marsilio Ficino'nun düşüncesini betimlemek için icat etmiştir. Ficino'ya göre tüm dinler ortak bir kökeni paylaşıyordu. Daha sonra Zerdüştlük, Firaun dini, Platonizm ve Hristiyanlık gibi çeşitli biçimlere giren tüm dinler, ilk dinden türemişlerdi (Mark J. Sedgwick; *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 23-24). Daha sonra bu düşüncüyü Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) savunmuştur. Aldous Huxley'in 1945 yılında yayımlanan *Perennial Philosophy* adlı kitabı, bu kavramı, din ve felsefe alanında uzman olmayanlara tanıtmıştır. Bu eser, dilimize çevrilmiş bulunmaktadır: Aldous Huxley; *Kalıcı Felsefe*, (Çev.: Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul 1996. Huxley'in bu kitabında yanlışlıkla Perennial Felsefeyi Leibniz ile başlatması (s. 8) dikkat çekicidir.

136 Seyyed Hossein Nasr; *The Need for a Sacred Science*, State University of New York Press, New York 1993, s. 53.

137 Seyyed Hossein Nasr; *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, New York 1989, s. 68. Batılılar tarafında "Hinduizm" diye adlandırılan

yeryüzünün henüz “birleşik” olduğu bir zamanda doğrudan vahiy yoluyla alınan, asli veya arketipik insanın manevi ve zihni/fikri mirasını oluşturmuş olan bir *Asli/İlk Geleneğin* (Primordial Tradition) varlığını kabul etmektedir.¹³⁸ Gelenekselcilerin var olduğunu savundukları Gelenek, kelimenin etimolojisinin ifade ettiği gibi geçmiş nesillerden gelen beşerî bilgilerin daha sonraki nesillere aktarılmasını değil, aşkın bir düzeyden gelen bilgiyi (bâtınî bilgi: marifet) ve bu bilginin aktarılmasını içermektedir. Dolayısıyla Gelenek, kaynağa kadar uzanan kopuksuz bir zincirin varlığını kabul etmektedir. Bu zinciri ifade etmek için dilimizde Arapça kökenli *silsile* kelimesi kullanılırken bu terim, İbranicede *shelsheleth* ve Sanskritçede *paramparam* şeklinde ifade edilmektedir. Bu noktada bugün genellikle kullanıldığı anlamıyla belirli ve sınırlı bir grup ya da kişilere açık olduğu ve yalnız onlar tarafından anlaşılabilirdiği öne sürülen bir bilgi türünü işaret eden bâtinî/ezoterik/içrek bilgi ile doğaüstü güçler edinmeye yönelik olduğu söylenen ve gizli tutulan, ancak belirli kişilere açılan okült/gizli bilgiyi birbirinden ayırmak gerektiğine dikkat etmek gerekir.¹³⁹

Gelenekselci okulun kurucusu Fransız metafizikçi ve yazar René Guénon’dur. Mark J. Sedgwick, Gelenekselci okulun en önemli temsilcilerini doğum yılına göre şu şekilde sıralamaktadır:

dini, kendi müntesipleri “ezeli kanun” anlamına gelen *Sanatana Dharma* şeklinde adlandırmaktadır. Bu terim, aynı zamanda Batılıların *religio perennis*, *sophia perennis* veya *philosophia perennis* şeklinde adlandırdıkları *Ezeli Hikmet* kavramına tekabül etmektedir (Steven J. Rosen; *Essential Hinduism*, Praeger Publishers, Westport 2006, s. 24, 37). Ayrıca bkz. Jean Varenne; “Hinduizm”, Mehmet Aydın (çev. ve ed.); *Din Fenomeni*, 2. Baskı, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995, s. 292; James B. Robinson; *Hinduism*, Philadelphia 2004, s. 3, 176; Constance A. Jones; James D. Ryan (eds.); *Encyclopedia of Hinduism*, Facts On File, New York 2007, s. 233.

138 Seyyed Hossein Nasr; *The Need for a Sacred Science*, s. 57; Seyyed Hossein Nasr; “The Traditionalist Approach to Religion”, Willam C. Chittick; *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, World Wisdom, Bloomington 2007, s. 22-23

139 Refik Algan; “Ezoterizme Genel Bir Giriş”, *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006), s. 127.

- Coomaraswamy, Ananda Kentish (1877-1947): Sonradan Amerikan vatandaşlığına geçen İngiliz kökenli sanat tarihçisidir.
- Guénon, René (1886-1951): Fransız kökenlidir; daha sonra Mısır vatandaşı olmuştur. Gelenekselciliği geliştirmiştir.
- Evola, Baron Julius (1869/8-1974): İtalyan vatandaşıdır. Siyasi Gelenekselciliği geliştirmiştir.
- Eliade, Mircea (1907-1986): Sonradan Amerikan vatandaşlığına geçen Rumen asıllı dinler tarihçisidir.
- Schuon, Frithjof (1907-1998): Alman asıllı olup sonradan Fransız vatandaşlığına ve daha sonra İsviçre vatandaşlığına geçmiş ve en sonunda da Amerika'ya yerleşmiştir. Sufi Gelenekselciliği geliştirmiş ve Aleviyye (daha sonra Meryemiyye olan) tarikatı kurmuştur.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1933): İran asıllıyken daha sonra Amerikan vatandaşı olmuştur. İslami Gelenekselciliği İran'da ve İslam dünyasının diğer yerlerinde yaymıştır.¹⁴⁰

Listede görüldüğü üzere Sedgwick, Eliade'yi de Gelenekselci okulun en önemli temsilcilerinden biri saymakla beraber çalışmalarında Gelenekselciliğe açıkça atıfta bulunulmadığı için onu "'soft' (hafif) bir Gelenekselci" olarak nitelendirmektedir. Eliade'nin bu okula mensubiyetine ilişkin tartışmaya geçmeden önce gelenekselcilerin modern dünyanın krizi hakkında ileri sürdükleri temel görüşlere bir göz atalım.

a. René Guénon

René Guénon 1927'de piyasaya çıkan kitabında Batı'nın geçirdiği kriz meselesini gelenekselci perspektiften ele almıştır. Guénon'un bu kitabının *La crise du monde moderne* (Modern Dünya Krizi)¹⁴¹ şeklindeki başlığı bile onun on dokuzuncu

140 Mark J. Sedgwick; *Against the Modern World*, s. xiii.

141 Bu eser, Marco Pallis ile Richard C. Nicholson tarafından İngilizce'ye "The Crisis of the Modern World" (Londra 1962) başlığı altında yapılan çevirisi esas alınarak dilimize aktarılmıştır: René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev.: Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1979.

yüzyılın başlarındaki Batı'nın içerisinde bulunduğu durumu ne şekilde gördüğünü yansıtmaları bakımından yeterlidir. Guénon, Batı'nın bu "karanlık çağ"ını, Hristiyanlığın parçalanmaya başladığı on dördüncü yüzyıldan başlatmaktadır. Guénon'a göre modern çağ, çoğunlukla kabul edilen Rönesans ve Reform'dan iki asır önce geleneksel ruhtan kopuşla oluşmaya başlamıştır. Rönesans ve Reform aslında modern çağın müsebbibi değil, bu geleneksel ruhtan kopuşun birer tamamlayıcısıdır.¹⁴² Guénon, dünya medeniyetlerini iki kategoriye ayırmaktadır: Bir tarafta geleneksel ruha sadık kalan medeniyetler ki bunlar Hint medeniyeti başta olmak üzere Doğu medeniyetleridir; diğer tarafta ise gelenek karşıtı olan ve koşar adımlarla felakete sürüklenen modern Batı medeniyetidir.¹⁴³ Rönesans'ın *hiimanizm* adı altında insanüstü düzeyi yok sayarak insanı her şeyin ölçüsü hâline getirmesi olayını Guénon, "bireysellik" (individualisme) diye nitelendirmekte ve Batı'nın yaşadığı çöküşün nedeni olarak bunu göstermektedir.¹⁴⁴ Bireyin üstünde herhangi bir manevi otoritenin varlığını kabul etmeyen bireysellik, daha sonra hepsi de materyalizme dayanan rasyonalizmi, natüralizmi, pragmatizmi ve hatta Protestanlığı doğurmuştur.¹⁴⁵ Batı'da gelişen tüm bu fikri ve dinî akımlar, gelenekten uzaklaşılmasına neden olmuş ve bunun sonucunda da manevi bir bunalım meydana gelmiştir.

Guénon, bu manevi krizden kurtulmanın yolunun geleneği yeniden canlandırmadan geçtiğini düşünmektedir. Zira Rönesans'tan beri bireyselliği içerisine sıkıştırılan insanın beşerî boyut dışında başka bir boyuta sahip olduğunu modern düşünce unutturmuştur. Yapılması gereken, insanın metafizik hakikati kavrayabilecek bir organa sahip olduğu bilincini yeniden uyandırmaktır.¹⁴⁶ Bunun yolu da geleneğin hâlâ canlı olduğu

142 René Guénon; *La crise du monde moderne*, Gallimard, Paris 1946, s. 29, 97.

143 René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 38, 54, 58.

144 René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 90-91.

145 René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 93-94, 99, 129.

146 Xavier Accart; "René Guénon et l'école 'traditionnelle'", *Cogito*, Sayı 46, Bahar 2006, s. 219.

Doğu ile temasa geçmekle mümkün olacaktır.¹⁴⁷ Aslında Guénon, bu düşüncesini, 1924 yılında yayımlanan *Orient et Occident* adlı eserinde dile getirmişti.¹⁴⁸ Bu eserin önsözünde Rudyard Kipling'in "Doğu Doğu'dur, Batı da Batı ve bu ikisi hiçbir zaman birleşmeyecektir" sözünün aksine böyle bir yakınlaşmanın mümkün olduğuna inandığını belirten Guénon, "Batı'nın iflasi"ndan söz etmekte ve bunun "hakiki" sebeplerini irdelediğini bildirmektedir.¹⁴⁹ *La crise du monde moderne* adlı eserini "hakikat her şeyin üstesinden gelir" anlamındaki Latince "Vincit omnia Veritas" şeklindeki vecize ile bitirmesi Guénon'un bu konudaki inancının en açık göstergesidir.¹⁵⁰

Aslında bütün meselenin cehaletten kaynaklandığı sonucuna varan Guénon şu önemli tespitte bulunmaktadır: "[...] şayet bütün insanlar, modern dünyanın gerçekten ne olduğunu anlasaydı onun varlığı derhal sona ererdi; çünkü onun varlığı geleneksel ve insanüstü hakikatin inkârından başka bir şeye dayanmamaktadır."¹⁵¹

Jean Borella'nın belirttiği gibi¹⁵² Guénon'un nihai hedefi, modern dünyanın ortadan kalkmasından ziyade, yukarıdaki alıntıda açıkça görüldüğü şekliyle geleneksel ve insanüstü hakikati inkâr eden zihniyetin ortadan kalkmasıdır. Bu meselenin halli için bilgiden başlamak gerektiğini düşünen Guénon,¹⁵³ son tahlilde Batı'nın krizinin epistemolojik bir nedene dayandığını ima etmektedir.

Batı'da geleneksel ruhun izlerinin sadece Katoliklikte görüldüğünü ifade eden Guénon,¹⁵⁴ *La crise du monde moderne*

147 René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 104.

148 Örneğin bkz. René Guénon; *Doğu ve Batı*, (Çev.: Fahrettin Arslan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 216.

149 René Guénon; *Doğu ve Batı*, s. 7, 10.

150 René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 183.

151 René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 170.

152 Jean Borella; "René Guénon et la crise du monde moderne", *René Guénon (1886-1951): Colloque du centenaire Domus Medica, Le cercle de lumière*, Paris 1993, s. 19.

153 René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 170.

154 René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 103.

adlı kitabında geleneksel ruhun yeniden canlandırılması konusunda. Katolikliğin temel teşkil edeceği görüşündedir.¹⁵⁵ Fakat daha sonra Guénon'un, Batı'nın yeniden manevi canlılık kazanmasının Hristiyanlık aracılığıyla gerçekleşeceği düşüncesinden vazgeçtiği görülmektedir.

b. Julius Evola

Gelenekselci çizginin önemli temsilcilerinden bir diğeri İtalyan Julius Evola (1898-1974), 1934 yılında en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen *Modern Dünyaya Başkaldırı* adlı kitabında aynı mesele üzerine eğilerek Guénon'un üzerinde durmadığı noktaları açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır.

Bu eserde temel tez olarak, yüzyıllar boyunca etkilerini sürdüren bazı sebeplerin maddi ve manevi bozulmaya yol açmaları sonucunda modern dünyanın bir çöküş safhasına girdiğini savunan Evola'ya göre "modern sapmalar"ın tümünün tam olarak anlaşılması, bugünkü uygarlığı doğuran sebeplerin zuhurundan önce var olan kadim Evrensel Uygarlığın ruhuna yönelmekle mümkün olur.¹⁵⁶

Evola'nın Guénon'dan ayrıldığı en önemli nokta, Batı'nın içerisinde bulunduğu bunalımdan nasıl kurtulacağı hususudur. Her iki yazar da bu sorunun ancak geleneğe yeniden dönmekle aşılabileceğini paylaşıyor da Evola, geleneği Katoliklik aracılığıyla yeniden canlandırılmanın mümkün olabileceğini belirten Guénon'un bu görüşüne katılmamaktadır.

Modern dünyanın kriz içinde bulunduğunu açık bir biçimde ifade etmiş olan yazarlar arasında, çareyi Katoliklikte arayanlar olmuştur. Batının hiçbir zaman Geleneğe tam olarak uygun bir düzene sahip olamamış olmasında (Protestan, Ortodoks, Katolik biçiminde bölünmüşlüğüyle) Kilisenin payı olduğu düşünülerek, Avrupa'nın geleneksel bir tarzda

155 René Guénon; *La crise du monde moderne*, s. 175.

156 Julius Evola; *Modern Dünyaya Başkaldırı*, (Çev.: Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 9-10.

bütünleştirilmiş bir Katolikliğe dönüşle selamete ulaşabileceği sanılmıştır. Fakat bu da bir yanılgıydı.

Çok daha elverişli maddî, ahlâkî ve entelektüel şartlar varken bile dönüşüm yapma kabiliyetinden yoksun olduğunu gösteren Katolikliğin bugün bu radikal ve evrensel dönüşümü gerçekleştirebilecek güce sahip olması nasıl mümkün olur?¹⁵⁷

21 Kasım 1933'de Kahire'den yazmış olduğu bir mektupta Guénon, Evola'nın bu eleştirisine şu cevabı vermektedir:

[...] size şunu ifade etmeyi gerekli gördüm: Ben, Batıda tradisyonel zihniyetin, Katolikliğe dayalı olarak yeniden oluşturulabileceğine hiçbir zaman inanmadım. Benim böyle bir şeye inanacak kadar saf olmadığımı bilmeniz gerekir; fakat mektupta açıklayamayacağım bazı nedenlerden dolayı, durumu netleştirmek için böyle bir şeyi söylemem ve böyle bir olasılığı göz önüne getirmem gerekiyordu ve bu tamamıyla beklediğim (olumsuz) sonucu verdi.¹⁵⁸

Evola'ya yazdığı bu mektup, Guénon'un geleneğin nasıl yeniden canlandırılacağı hususunda ne gibi bir çözüm yolu düşündüğü meselesini daha da çetrefil hâle getirmektedir. Daha da önemlisi, Guénon'un bu tutumu, *La crise du monde moderne* adlı kitabını okuyanları yanlış bir izlenime sevk etmektedir. Geleneğe dönüş, Katoliklik aracılığıyla gerçekleşmeyecekse o halde ne ile gerçekleşecektir? Bu soruya ne yazık ki Guénon açık ve net bir cevap sunmamıştır.

2. Gelenekselci Okulun Mircea Eliade Üzerindeki Etkisi

Eliade'nin hangi yönlerden ve ne derecede Gelenekselci okuldan etkilendiğini, hangi kavram ve düşünceleri bu akımdan aldığını tespit etmek, onun dinler tarihi disiplinine yüklediği görev ve bu amaca ilişkin metodolojisini aydınlatmak bakımından son derece önemli bir yere sahiptir. Eliade'nin ge-

¹⁵⁷ Julius Evola; *Modern Diniyaya Başkaldırı*, s. 524.

¹⁵⁸ Julius Evola; *Modern Diniyaya Başkaldırı*, s. 532-533, dip. 2.

lenekselcilerle ilişkisini inceleyen ilk araştırmacılardan biri Ricketts'dir. Eliade'nin İkinci Dünya Savaşı'na kadar kaleme aldığı yazıları inceleyen Ricketts'in daha önce bahsi geçen iki ciltlik çalışması, Eliade'nin Din Bilimi alanında geliştirdiği görüşler, teoriler ve metodolojinin oluşum safhasına tekabül etmesi bakımından önemlidir. Son yıllarda Eliade'nin gelenekselci okul mensupları ile ilişkileri birçok araştırmacı tarafından masaya yatırılarak çeşitli açılardan inceleme konusu yapılmıştır.

a. Guénon, Evola ve Coomaraswamy ile Eliade'nin İlişkileri

Eliade'nin gelenekselcilerle ilişkilerini ele alan ilk çalışmalardan biri, 1986 yılında yayımlanan İtalyan antropolog Crescenzo Fiore'un *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade* adlı eseridir. Bu eserde Fiore, Eliade'nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında yazdıklarından hareketle onun dairesel zaman kavramını, "taklit, katılım ve tekrar" olarak gerçeklik düşüncesini ve miti ontolojikleştirmesini gelenekselcilerden aldığı sonucuna varmaktadır. Mac Linscott Ricketts'in 1988 yılında yayımlanan daha önce sözünü ettiğimiz kitabı, Eliade'nin İkinci Dünya Savaşı öncesinde kaleme aldığı ve birçoğu Batı dillerine henüz aktarılmamış olan din bilimi incelemelerini gün yüzüne çıkarması, Eliade'nin metodolojik düşüncesinin gelişim süreci hakkında önemli bir açıklık kazandırmıştır. Ancak Ricketts, bu iki ciltlik çalışmasında Eliade'nin gelenekselci düşünürlerle ilişkisine sadece bir paragraf ayırarak konuyu genel bir açıdan ele almakla yetinmiştir.¹⁵⁹ Guénon, Evola ve Coomaraswamy gibi geleneksel okul mensupları ile Eliade'nin ele aldıkları konular ve kullandıkları terminolojiyi titiz bir biçimde inceleyen İtalyan din bilimci Paola Pisi'nin "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade" adlı çalışması, Eliade'nin din bilimi çalışmaları üzerinde Gelenekselci okulun bu önde gelen temsilcilerinin ne gibi bir etki

159 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 62.

bıraktığı konusuna önemli bir açıklık kazandırmaktadır. Bu konuyla ilgili o güne kadar yapılan çeşitli çalışmaları inceleyerek vardığı sonuçları 2001 yılında yayımlanan "Mircea Eliade and Traditionalism"¹⁶⁰ adlı makalede sunan Natale Spineto'nun bu çalışmasında ise konu sentetik bir biçimde ortaya konulmaktadır.

i. René Guénon

Claude-Henri Rocquet ile 1977 yılında yaptığı söyleşide Eliade, René Guénon'un kitaplarını oldukça geç okuduğunu ve özellikle onun *L'homme et son devenir selon le Vedanta* adlı kitabını çok derin ve güzel bulduğunu ifade etmektedir.¹⁶¹ Ricketts'e göre Eliade'nin Romanya'daki kitaplığında bulunan *La crise du monde moderne* adlı kitaba 18 Haziran 1929 tarihini yazarak imzalamış olması onun bu kitabı o yıl okuduğunu göstermektedir. Ayrıca Eliade'nin 1927 yılında yazdığı "Spiritual Itinary" başlıklı yazı dizisinde Guénon'un *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* adlı eserine atıfta bulunması onun bu eseri daha önce okuduğuna işarettir.¹⁶²

Rocquet'nin sorusu üzerine Eliade'nin gelenek kavramından ne anladığının ifadesi, onun gelenekselcilikle ilişkisinin olup olmadığı hakkında önemli bir açılım sağlamaktadır.

Gündelik dilde "gelenek" terimi çok farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Bu terim, sosyal yapılara ve ekonomik sistemlere, insan davranışına, ahlâkî kavramlara, teolojik görüşlere, felsefi konumlara, bilimsel tutumlara vs. atıfta bulunabilmektedir. "Objektif olarak" –diğer bir ifadeyle dinler tarihçisinin elde edebileceği delil hesaba katılarak– *tüm* arkaik ve Doğulu kültürler kadar ister kentsel ister kırsal olsun vahyedilen dinler –Yahudilik, Hristiyanlık, İslam– tarafından yapılandırılan *biitin* toplumlar "geleneksel"dir. Pratikte

160 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", *Aries*, Vol. I, No. 1 (2001).

161 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 149.

162 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1382, dip. 12.

bunların hepsi kendilerini, hem dünyanın tam bir açıklamasını ve insanlığın bugünkü durumunun bir gerekçesini oluşturan hem de tüm insan davranışı ve faaliyetleri için örnek modellerin bir *summumunu* [en üst düzeyde olanını/doruğunu] oluşturan bir *traditionun* [geleneğin], bir "kutsal tarihin" muhafızları olarak görmektedirler. Fakat geleneksel toplumların büyük çoğunluğunda bazı öğretiler batıdır [ésoterique] ve bundan dolayı da bir giriş töreni [initiation] vasıtasıyla nakledilmektedir. Artık günümüzde "Gelenek" terimi çoğu kez "bâtınlılığı", yani gizli bilginin kırılmamış zincirini ifade etmek için kullanılmaktadır. Neticede "Gelenek" in müntesibi olduğunu iddia eden birisi, "üyeliğe kabul edilmiş kimse" [initiate] olduğunu, "gizli bir öğretinin" emanetçisi olduğunu ima etmektedir. Ve bu da en iyi durumda bir yanılısamadan ibarettir.¹⁶³

Eliade, hayatının geç bir döneminde kaleme aldığı "L'occulte et le monde moderne"¹⁶⁴ başlıklı yazısının son bölümünde Guénon'u "modern Bâtınlığın/ezoterizmin en yetkin temsilcisi" olarak tanımlamakta ve onun 1921 yılında yayımlanan *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* adlı kitabından "âlimane ve parlak bir şekilde yazılmış" diye bahsetmektedir. Az önce ifade edildiği üzere Guénon, *Orient et Occident* ile *La crise du monde moderne* adlı kitaplarında Batı dünyasının geri dönüşü olmayan bir çöküş dönemine girdiğini ve de sonunun yaklaştığını ilan etmektedir. Hint geleneğinden aldığı kavramlarla bu meseleyi ifade eden Guénon'a göre Batı, hızlıca *kali-yuganın*, yani kozmik bir devrenin sonuna yaklaşmaktadır. Bu süreci değiştirmek ya da yavaşlatmak için hiçbir şey yapılamaz. Yeni bir devre ancak bu devrenin

163 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 149-150.

164 Her yıl Freud Memorial Lecture çerçevesinde düzenlenen ve yirmi birinci toplantıda sunulan bu bildiri *Journal of the Philadelphia Association for Psychoanalysis* (Vol. 1, No. 3 (September 1974), s. 195-213.). Bu çalışma daha sonra Eliade'nin beş din bilimi incelemesiyle birlikte yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashion: Essays in Comparative Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1976. Kitap daha sonra Fransızca'ya Jean Malaquais tarafından çevrilmiştir: Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*.

tamamen yok olmasından sonra meydana gelecektir. Bundan dolayı Guénon, kozmik veya sosyal bir *renovatio* (yenilenme) yönünde herhangi bir ümit taşımamaktadır. Eliade, dünyanın çok yakında ve felaketli bir vaziyette son bulacağını ilan eden Guénon'un bu karamsar bakışını eleştirmektedir.¹⁶⁵

Hatıra defterine yazdığı 11 Kasım 1966 tarihli notta Eliade, Guénon'un yaklaşımını Marx ve Freud'unakilere benzeterek bunları bilimsel niteliği bulunmayan spekülasyonlar olarak kabul etmektedir.

Guénon ve "geleneğin" diğer "hermetistleri" tarafından söylenen şeyler, (bunların iddia ettiği gibi) *tarihî* gerçeklik düzeyinde anlaşılmamalıdır. Bu spekülasyonlar, sistematik şekilde birbirine bağlı anlamlar evrenini oluşturmaktadır; bunlar büyük bir şiir ya da romanla kıyaslanmalıdır. Marksist ve Freudcu "açıklamalar" için de aynı şey söz konusudur: muhayyel evrenler olarak değerlendirildiği takdirde bunlar gerçektir. "Deliller" az sayıdadır ve kesin değildir –bunlar bir roman ya da şiirin tarihî, sosyal ve psikolojik "gerçekliklerine" tekabül etmektedir.

Aslında bütün bu genel ve sistematik yorumlar, Dünyanın anlaşılması için gayet faydalı *mitolojik kreasyonları* oluşturmaktadır; fakat bunlar, yazarlarının düşündüğü gibi "bilimsel açıklamalar" değildir.¹⁶⁶

1951 yılında eşi Christinel ile İtalya'ya seyahat eden Eliade, en son 1937 yılında hocası Nae Ionescu'nun evinde kendisiyle görüştüğü Evola'yı evinde ziyaret etmiştir. Hatıratında bu olayı naklettikten sonra Eliade, René Guénon gibi Evola'nın "ilk/asli bir gelenek" (tradition primordiale) var olduğunu kabul ettiklerini ve kendisinin yapay bir niteliğe sahip olduğunu ve tarihîlikten yoksun olduğu için böyle bir geleneğin varlığına inanmadığını yazmaktadır. Eliade'nin verdiği bu bilgiler onun Gelenekselcilik karşısındaki konumunu net bir biçimde belirlemektedir.¹⁶⁷ Ancak Eliade'nin 1930'lar-

165 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 90-91.

166 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 531-532.

167 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 153-154.

da yazdığı yazılara bakıldığında Guénon hakkında herhangi bir eleştiriye rastlanılmadığı gibi onun meziyetlerinden bahsetmesi dikkat çekicidir. 1932 yılında kaleme aldığı bir yazıda okuyucularına Guénon'un *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion* adlı kitabını tavsiye etmekte ve onu Madame Blavatsy ile kıyaslayarak Guénon'dan "dikkate değer bir okültist, muazzam derecede bilgili ve bahsettiği konu hakkında gerçekten bilgi sahibi olan" biri olarak söz etmektedir.

1937 yılında Ananda Coomaraswamy ile ilgili yazdığı yazıda ise Eliade, Guénon'un *Orient et Occident* ile *La crise du monde moderne* adlı kitaplarının piyasaya çıktıklarında yeterince yayılmamasını "talihsizlik" olarak değerlendirmektedir.¹⁶⁸ Başka bir yerde Eliade, Guénon, Evola ve Coomaraswamy'nin kitaplarının dar bir okuyucu çevresi dışında tanınmadığını esefle karşılamaktadır.¹⁶⁹ 1937 yılında yazdığı "Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor" başlıklı yazıda Coomaraswamy'ye kıyasla Guénon ile Evola'yı "amatörler" (dilettantes) diye nitelendirmektedir.¹⁷⁰ Ricketts, bunun Eliade'nin Guénon'a karşı olumsuz ifade kullandığı tek örnek olduğunu bildirmektedir. O dönemde yazdığı diğer yazılarda Eliade'nin Guénon'u zikrederken ya tasdik edici ifadeler kullanmış ya da yorumsuz bırakmış olması dikkat çekicidir.¹⁷¹ Yaklaşık kırk yıl sonra Claude-Henri Rocquet ile yaptığı söyleşide Eliade, René Guénon hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

[...] Guénon'un aşırılık ve polemikçi yönü; Modern Batı kültürünü toptan reddedişi, sanki Sorbonne'da ders ver-

168 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 98.

169 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 848.

170 Eliade'nin "Folklorul ca instrument de cunoaştere" başlıklı bu yazısı (*Revisita Fundațiilor Regale* (1937) 4, no. 4, s. 137-152) daha sonra şu derlemede yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Insula lui Euthanasius*, s. 28-49. Alain Paruit tarafından "Le folklore comme moyen de connaissance" başlığı altında Fransızca çevrilen bu yazı ilk önce Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, s. 172-181'da yayımlanmış ve daha sonra Eliade'nin adı geçen eserinin Fransızca çevirisinde "Le folklore comme instrument de connaissance" başlığı ile yer almıştır: Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 29-49.

171 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 847-848.

mek, bir insanın tüm entelektüel kabiliyetsizliğini temin etmek için yeterliymiş gibi beni bütünüyle rahatsız ediyordu. Kendisinde hoşlanmadığım bir başka şey de modern bazı sanat ve edebiyat çalışmalarını gizlice küçümsemesiydi ya da örneğin Dante'nin yalnızca "Gelenek", yani pratikte René Guénon'un geleneği açısından anlaşılabilceği düşüncesine sevk eden üstünlük kompleksi. Söylemeye gerek yok; Dante çok büyük bir şairdir ve onu anlamak için de şiiri sevmeli ve her şeyden önce onun geniş şiir âlemi derinlemesine bilinmelidir.¹⁷²

Peki, ne oldu da başlangıçta sempati ve belli bir hayranlıkla yaklaştığı Guénon'u Eliade sonradan sert eleştirilere tabi tutmuştur? Ricketts'e göre Eliade, her ne kadar Guénon'un övülecek birçok yönünü ön plana çıkarmış olsa da onu bir bilim adamı olarak değerlendirmiyordu. *Traité d'histoire des religions* adlı eserinin sembolizmle ilgili bölümünde zikredilen *Le symbolisme de la croix* isimli kitabı ile Guénon'un modern okültizmdeki yerinden bahsettiği ve az önce zikrettiğimiz *Occultisme* adlı çalışmasındaki atıflar dışında Eliade hiçbir yerde Guénon'un herhangi bir çalışmasını referans göstermemektedir. Hatta Eliade'nin o dönemlerde kaleme aldığı hiçbir incelemenin bibliyografyasında Guénon'un adı bile geçmemektedir.¹⁷³ Gerçekten de bu argümanlar Ricketts'in görüşünü destekler mahiyettedir.

Ancak Paola Pisi gibi Natale Spineto da Eliade'nin bu tutumunun yine de olumsuz yönde yorumlanmaması gerektiği görüşündedir.¹⁷⁴ Zira Eliade, özellikle İkinci Dünya Savaşı öncesinde kaleme aldığı yazılarında referans gösterme hususunda ihtiyatlı davranmış ve sadece tarihî-filolojik metoda uygun şekilde yazılan çalışmalara atıfta bulunmuştur. Dolaşısıyla Guénon ile Evola'nın yazılarında yer alan düşüncelere imada bulunurken Eliade, doğrudan bu iki ismi referans göstermek yerine, aynı fikirleri sağlam bir bilimsel zemine

172 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 149.

173 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 848.

174 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 64, dip. 22.

oturtarak tartışan Coomaraswamy'nin yazılarına atıfta bulunmayı tercih etmiştir. Eliade'nin Guénon ile Evola hakkında "amatörler" nitelemesini kullanması ise bir eleştiriden ziyade bunların Coomaraswamy'nin aksine herhangi bir bilimsel alanda uzman sıfatına sahip olmadıkları anlamındadır.¹⁷⁵

Florin Mihaescu ise Eliade ile Guénon arasındaki ilişkilerin tarihinin üç safhada değerlendirilmesi gerektiği görüşünü savunarak bu konuya farklı bir perspektif kazandırmaktadır. Mihaescu'ya göre gençlik yıllarında Eliade, Guénon'un eserlerini hayranlıkla okumakta ve onu yazılarında zikretmektedir. İkinci safha 1970'li yıllara kadar uzanmaktadır. Bu safhada artık Eliade batılı entelektüel çevrelere dâhil olmuştur ve Guénon'un çalışmalarına atıfta bulunmamaktadır. Son safhada ise uluslararası şöhrete kavuşan Eliade, Guénon'u zikretmeye yeniden başlamakta ve onun önemini kabul etmektedir.¹⁷⁶

ii. Julius Evola

Eliade'nin Guénon'dan sonra Gelenekselci okulun en önemli isimlerinden bir diğeri olan Evola'ya karşı benzer bir tutum sergilediği görülmektedir. Evola'nın çalışmalarıyla 1927'den itibaren tanışan Eliade,¹⁷⁷ 1935 yılında Evola'nın *Rivolta contro il mondo moderno* adlı kitabı hakkında bir tanıtım yazısında onu "savaş dönemi kuşağının en ilginç zihinlerinden biri" olarak tanıtmaktadır.¹⁷⁸

1951 yılında Evola'yı ziyareti sırasında birçok konuyla birlikte çağdaş Batı kültürlerinin "kokuşmuşluğu" hakkında da konuşmuşlardır. Eliade, tarihî olmayan örnek "gelenek" açısından Evola'yı haklı bulmaktadır. Ancak Eliade, ona katılmadığı noktayı şu şekilde ifade etmektedir: "Fakat beni ilgilendiren mesele başkaydır: İnsan zihninin yaratıcılığına inan-

175 Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 85-86, dip. 22.

176 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 64.

177 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 64.

178 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 849.

dığım takdirde ümitsiz olamam; kültür, alacakaranlık bir dönemde bile bazı değerleri iletmenin ve belli bir manevi mesajı nakletmenin tek aracıdır.”¹⁷⁹

Hatıra defterine yazdığı 11/ Kasım 1966 tarihli notta Eliade'nin Guénon'un yaklaşımını Marx ve Freud'unakilere benzeterek bunları bilimsel niteliği bulunmayan spekülasyonlar olarak kabul ettiğini az önce belirtmiştik. Bu kez Eliade, Evola'nın yaklaşımını da Marx ve Freud'unakilere benzetmektedir. Ancak Eliade, bu kez bu benzetmesinin nedenini daha açık bir ifadeyle dile getirmektedir. “Batı'ya ait manevi kreasyonların hermenötüğünü yalnızca bunların “bâtını” anlamıyla sınırlandırmak, Marx ve Freud tarafından parlak bir biçimde sergilenen materyalist türden bir indirgemeyi ters yönde tekrar etmektedir.”¹⁸⁰

Bu alıntı, Eliade'nin Gelenekselciliği materyalist yaklaşımların karşı kutbunda görmekle beraber, bunun da sonunda bir indirgemeci yaklaşım olarak gördüğünün açık bir ifadesidir. Hatıra defterindeki notta Eliade'nin bu yaklaşımları neden “bilimsel” bulmadığı daha iyi anlaşılmaktadır.

1937 yılında yayımlanan “Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor” adlı makalesinin hemen başında Eliade, etnografik ve folklorik dokümanların bilgi aracı olup olmayacağı, olacaksa da bunun hangi ölçüde olacağı sorusunu sormakta ve iki tür araştırma türünden bahsetmektedir. Eliade'ye göre bir tarafta Rumen filozof ve kültür tarihçisi Lucian Blaga'nın metodu, diğer tarafta ise yine folklorik ve etnografik dokümanlardan hareketle Vedalar gibi bazı önemli metinlere ve Asya'daki klasik döneme ait arkaik mimari yapılara dayanarak yegâne bir manevi geleneğin varlığını ispat etmeye çalışanlar bulunmaktadır. Eliade, bu ikinci gruba René Guénon, Julius Evola, Ananda Coomaraswamy, Asur uzmanı arkeolog Ernst Walter Andrae, oryantalist ve arkeolog Paul Mus ve Asur ve Sümer uzmanı Alfred Jeremias gibi bilim adamlarını dâhil etmektedir.¹⁸¹ Eliade,

179 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 154.

180 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 154.

181 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 29-30.

belirli bir topluluğun kültürü üzerine yoğunlaşarak onun "tarzını" ve "özellikliğini" ortaya koymaya çalışan yöntemle modernlik öncesinde tüm insanlığın iştirak ettiği ortak bir dünya görüşünü ispat etme amacında olan bir metot arasında net bir ayrımın varlığından söz etmektedir.¹⁸² Eliade'nin *Revista Fundatiilor Regale* (1937) dergisinin dördüncü sayısında yazdığı bu yazıdan sonra aynı derginin dokuzuncu sayısında yazdığı "Barabudur, templul simbolic" (Barabudur, Sembolik Tapınak) başlıklı makalesinde kendisinin takip ettiği metot hakkında verdiği bilgilerden onun da ilk makalesinde zikrettiği ikinci gruba ait araştırmacıların takip ettikleri metodu benimsediği görülmektedir. Daha önce belirtildiği üzere Eliade, *Symbole, Mythe, Culture* başlıklı bir kitap yazma planından söz etmektedir. Bu kitapta kullanılacak metot hakkında verdiği bilgiler konuya açıklık kazandırması bakımından önemlidir:

Bu eser [*Symbole, Mythe, Culture*], kültür felsefesiyle ilgili modern kitaplar serisine dâhil olmayacaktır; zira bu kitap, belirli bir kültürün morfolojik incelemesinden hareket etmeyip metafizik geleneklerin evrenselliğini ve insanlığın ilk medeniyetlerindeki sembolizmin birliğini ispat etmeye çalışacaktır.¹⁸³

Eliade, birinci yazısında Gelenekselci okulun önde gelen isimlerinden Guénon, Evola ve Coomaraswamy'yi aynı kategori altında değerlendirirken ikinci makalede kendisinin de Blaga gibi "belirli bir kültürün morfolojik incelemesi" yerine Guénon, Evola ve Coomaraswamy gibi "metafizik geleneklerin evrenselliğini ve insanlığın ilk medeniyetlerindeki sembolizmin birliğini ispat etmeyi" amaçlayan metodu takip edeceğini bildirmektedir. Dolayısıyla Eliade, Gelenekselcilerin benimsediği metodolojik yönelimi daha cazip bularak bu yönelimden yana tercihini kullanmaktadır. Eliade'nin bu tutumunun sebebine 17 Ekim 1937 tarihinde *Vremea* (Rumence: Zaman) dergisinde çıkan "Protoistorie sau Ev Mediu" (Proto-Tarih veya Ortaçağ) başlıklı yazısında açıklık kazandırmak-

182 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 852.

183 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 57.

tadır. Bu yazısında Eliade, din, mitoloji ve sembolizm gibi fenomenleri irrasyonel olduğu gerekçesiyle reddeden on dokuzuncu yüzyılda Batı'daki tüm bilim alanlarına hâkim olan tarihselci yaklaşımın yavaş yavaş aşıldığını belirtmekte ve artık "bir bilgi aracı olarak sembol"ün yeniden kabul göreceğini ifade etmektedir.¹⁸⁴ Eliade'nin İkinci Dünya Savaşı öncesindeki yazılarında Guénon, Evola ve Coomaraswamy'nin çalışmalarını referans göstermesi, tarihselci diye nitelendirdiği evrimci pozitivist yaklaşım karşısında yepyeni bir yaklaşım tarzı sergileyen bir akımı temsil etmeleri bakımından ilgi çekici bulduğundan dolayıdır.¹⁸⁵ Gelenekselcileri diğer birçok düşünce akımından ayıran temel duruş, bunların gerçekliğin mahiyeti konusunda benimsedikleri görüşten ileri gelmektedir. Gelenekselcilik, Avrupa'ya Ortaçağ'dan sonra yerleşen rasyonalizm ve deneyselcilğe dayanan ve bugün Batı dünyasındaki bilim çevrelerinin birçoğunda hâkim gerçeklik görüşünü reddetmektedir.¹⁸⁶ Gerçekten de gerçekliği fiziksel ya da tarihî gerçekliğe indirgeyen bilimselci düşüncenin aksine gelenekselciler, dini, zamana ve dünyevi alana indirgemeyi reddetmişlerdir.¹⁸⁷ Daha sonra ayrıntılarıyla üzerinde duracağımız bir mesele de Eliade'nin din bilimi teorisini şekillendiren temel yaklaşımlardan biri olan indirgemeciliğe karşı tutumu ile örtüşmektedir. Ancak Eliade, daha sonra kaleme aldığı din bilimi çalışmalarında Gelenekselci okulun önde gelen isimlerinden Guénon ile Evola'ya atıfta bulunmazken bu okulun diğer bir önemli ismi olan Ananda Coomaraswamy'ye karşı farklı bir tutum sergilediği açıkça görülmektedir. "Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor" başlıklı makalesinde sözünü ettiği iki araştırma türünden bahsettikten hemen sonra Eliade, şöyle bir ifade kullanmaktadır: "Bize gelince, biz kültür felsefesinin elde ettiği sonuçlar kadar Ananda Cooma-

184 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 854.

185 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 11. Krş. Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 47; Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 854.

186 Seyyed Hossein Nasr; "The Traditionalist Approach to Religion", s. 22.

187 Seyyed Hossein Nasr; *The Need for a Sacred Science*, s. 56.

raswamy ile Carl Hentze gibi [araştırmacıların] arkeolojik, folklorik ve etnografik dökümanlara dayanan "œcuménique" [evrensel] incelemelerini de değerli buluyoruz"¹⁸⁸

Eliade'nin bu ifadesi, onun Coomaraswamy'yi diğer gelenekselcilerden farklı gördüğü izlenimini uyandırmaktadır. Eliade'nin Coomaraswamy'ye gösterdiği bu ayrıcalığın sebebi acaba nedir? Coomaraswamy'yi Guénon ile Evola'dan farklı kılan şey nedir? Coomaraswamy, Guénon ve Evola'dan farklı mı düşünüyordu? Yoksa Coomaraswamy aynı düşünceleri farklı bir tarzda, yani bilimsel formata uygun bir biçimde sunduğu için mi Eliade onu referans göstermeyi tercih etmiştir?

iii. Ananda Coomaraswamy

Coomaraswamy, kendisiyle bizzat hiç görüşmemiş olsa da Guénon'un fikirlerine katılan ve hatta ona hayranlık duyan biriydi. Guénon gibi Coomaraswamy de ilk Geleneğe, yani *Philosophia Perennise* inanıyor ve modern dünyadaki sanatı, edebiyatı ve kültürü önemsemiyordu. Ancak Guénon'un aksine Coomaraswamy, akademik camiadan hiçbir zaman uzaklaşmamıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında yazdıklarında Eliade'nin René Guénon ve diğer bâtınîlerin aksine Filoloji, Arkeoloji, Sanat Tarihi, Etnoloji, Folklor ve Dinler Tarihi araç ve yöntemlerini elden bırakmadan kendi yorum tarzını geliştiren Coomaraswamy'ye daha yakın olduğu hissedilmektedir.¹⁸⁹ 1937 yılında *Revista Fundatiilor Regale* dergisinde "Ananda Coomaraswamy"¹⁹⁰ başlığını taşıyan yazısında Coomaraswamy'den "çağımızın en büyük bilginlerinden biri" ve "olağanüstü bir düşünür"¹⁹¹ diye bahsetmesi Eliade'nin ona duyduğu hayranlığın bir ifadesi olsa gerek.

188 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 30.

189 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 77.

190 Bu yazı, 1943 yılında basılan *Insula lui Euthanasius* (s. 265-275) adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır. Fransızca çevirisi: Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 97-106

191 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, L'Herne, Paris 2001, s. 101.

1926 yılından itibaren Ananda K. Coomaraswamy'nin çalışmalarıyla tanışan Eliade, 1930'lu yılların sonlarına doğru da onunla yazışmaya başlamıştır.¹⁹² Eliade, 1939 yılında ilk sayısı çıkan *Zalmoxis. Revue des Études Religieuses* adıyla kurduğu Dinler Tarihi dergisi için makale toplamak üzere Raffaele Pettazzoni, Carl Hentze, Jean Przyluski, Benjamin Rowland gibi birçok bilim adamıyla yazışmış ve bunlardan makaleler toplamıştır.¹⁹³ Bu bağlamda Eliade, Coomaraswamy ile de mektuplaşmaya başlamış ve bu mektuplaşmalar tek tük de olsa Coomaraswamy'nin öldüğü 1947 yılına kadar devam etmiştir.¹⁹⁴ İki bilim adamı arasındaki mektuplaşma faaliyeti İkinci Dünya Savaşı esnasında sekteye uğrasa da savaştan sonra tekrar başlamıştır. Nitekim güncesinin 12 Ekim 1946 tarihine düştüğü notta Eliade, 1940'tan beri Ananda Coomaraswamy'den ilk kez bir mektup aldığını bildirmektedir.¹⁹⁵ Bu mektuplaşmaların içeriği sadece bilimsel konularla sınırlı kalmamıştır. Eliade, Amerikan Üniversitelerinde kendisine bir iş bulması için Coomaraswamy'den yardım istemiştir. Ancak savaş nedeniyle Almanya'dan ABD'ye sığınan çok sayıda bilim adamı Üniversite kadrolarını doldurduğu için Coomaraswamy, Eliade'ye ancak Arizona'da bulunan The Verde Valley School'da Fransızca öğretmenliği görevi bulabilmiştir. Ekonomik yönden sıkıntı çeken Eliade, hayal ettiği konumdan ve asıl uğraş alanından çok uzak olan bu görevi kabul etmek zorunda kalmış; 19 Eylül 1947 tarihinde Coomaraswamy'nin ölmesiyle birlikte Eliade'nin bu beklentisi de boşa çıkmıştır.¹⁹⁶

Eliade'nin Coomaraswamy'ye, Guénon ile Evola'ya duyduğu yakınlık ve aralarındaki sıcak ilişkiden dolayı bazı araştırmacılar, Eliade'nin Geleneksel okula mensup olduğu yönünde bir sonuca varmaktadırlar. Örneğin 1995 yılında yayımlanan

192 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 65-66.

193 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 21.

194 William W. Quinn, Jr.; "Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)", s. 5-6.

195 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 42.

196 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 70; Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 53, 108.

"Mircea Eliade'nin Hayret Verici Bâtınîliği"¹⁹⁷ başlıklı makalesini Dubuisson, Eliade'nin Guénon ile Evola'ya sempati duymasından hareketle onun düşünce biçiminin temel özelliğinin bâtinî (ésotérique) bir nitelik taşıdığı tezi çerçevesinde kaleme almıştır.¹⁹⁸ Dubuisson, Bâtinîlik uzmanı olan Fransız araştırmacı Antoine Faivre'in ortaya koymuş olduğu kriterler çerçevesinde Eliade'nin din bilimi çalışmalarında ortaya koymuş olduğu düşüncelerini karşılaştırarak onun bu çalışmalarının bâtinî özellik taşıdığını savunmaktadır. Faivre, bir çalışmanın "bâtinî" diye nitelendirilebilmesi için dört özelliği taşıması gerektiğini belirtmektedir: 1) Evrenin çeşitli birçok unsurunu birbirine ve bunları da vahyedilmiş büyük kitaplara bağlayan kapalı tekabülîyetlerin varlığına inanç; 2) Doğanın, "deşifre" edilmesi gereken bir kitap olarak değerlendirilmesi; 3) Tanrısal olanla yaratılmış dünyayı birbirinden ayıran sırlara nüfuz edebilmek için imgeler, semboller, ritüeller, ruhlr gibi muhayyile tarafından kullanılabilen araçların var olması; 4) İkinci bir doğum, bilgi tarafından bireyin metamorfoza uğraması. Bunların dışında tercihe bağlı iki ölçüt daha bulunmaktadır: 1) İnsanlığın bütün dinî geleneklerinde iz bırakmış olan kadim geleneğe inanç; 2) Üstattan tilmize bilgilerin nakledilmesi. Eliade'nin din bilimi çalışmalarından pasajlar aktararak tezini desteklemeye çalışan Dubuisson, bütün dinî geleneklerin bir ilk geleneğin takipçileri olduğu yönündeki kriter dışında, onun yukarıda sayılan kriterleri taşıdığı dolayısıyla da onun din anlayışının çağdaş bâtinî gelenekte yer alan temalardan mülhem olduğu sonucuna varmaktadır.¹⁹⁹ Ancak Spineto'nun da belirttiği gibi her şeyden önce Gelenekselcilik ve ilk/asli Gelenek (primordial

197 Daniel Dubuisson; "L'ésotérismes fascisant de Mircea Eliade", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107, 1995, s. 42-51. Bu makale, daha sonra yeniden yayımlanmıştır: Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 111-128.

198 Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 111.

199 Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 115-120. Krş. Antoine Faivre & Karen-Claire Voss; "Western Esotericism and the Science of Religions", *Numen*, Vol. 42, No. 1 (January 1995), s. 60-63 [Türkçe çevirisi: Antoine Faivre & Karen-Claire Voss; "Batı Ezoterizmi ve Dinler Bilimi", *Cogito*, Sayı 46, Bahar 2006, s. 153-155].

Tradition) gibi ana kavramlar, Eliade'nin yazılarında görünmemektedir.²⁰⁰ Üstelik daha önce belirttiğimiz gibi Eliade, açıkça böyle bir geleneğin varlığına inanmadığını ifade etmiştir. Faivre'nin sıraladığı hususların bir kısmını Eliade'nin çalışmalarında bulmak mümkündür. Ancak bu hususların Eliade'nin kendi kişisel kanaatinden ziyade araştırma konusu yaptığı dinî fenomenlerin yapısından kaynaklandığını düşünüyoruz. Bu durum da sık sık tekrar ettiğimiz bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır: Eliade'nin din bilim çalışmalarında genel bir metodoloji olarak benimsemiş olduğu fenomenolojik yaklaşım. Dolayısıyla Eliade'nin din bilimi çalışmalarında tasvir ettiği fenomenler kendi iç dünyasını değil, o fenomenlere inanan ve bunları tecrübe edenlerin dünyasını yansıtmaya amacı gütmektedir. Bu bakımdan Eliade'nin incelediği fenomenlerin bir kısmı gerçekten de Faivre'in anladığı biçimde "bâtınî" kabul edilebilecek bir niteliğe sahip olabilir. Ancak Eliade'nin bu tür fenomenleri inceleme konusu yapması, onun da "bâtınî" olduğu sonucunu kesinlikle doğurmaz. Spineto'nun verdiği örneği tekrar edecek olursak, nasıl ki cinayet vakalarını inceleyen kriminologların katil olmadığı gibi ahlâkçıların da ahlâkî yönden kusursuz olması beklenemez ve aynı şekilde bâtinîliği inceleyen kişinin de bâtinî olarak vasıflandırılması uygun olmaz.²⁰¹

Bir düşünce tarzının bâtinî kabul edilebilmesi için gereken şartları sıralayan Faivre'in, ileri sürdüğü yukarıdaki son kritere dayanarak Eliade'nin Amerika'da bulunduğu dönemde öğrencisi olan ve Coomaraswamy üzerine bir doktora tezi hazırlayan William W. Quinn Jr., Coomaraswamy ile Eliade arasındaki ilişkilerin üstat-tilmiz ilişkisine benzediği tezin den hareketle Eliade'nin Geleneksel okula mensup olduğunu iddia etmektedir.²⁰²

200 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 69.

201 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 81.

202 Quinn'in bu Doktora çalışması daha sonra kitap şeklinde yayımlanmıştır: William W. Quinn; *The Only Tradition: Philosophia perennis and culture in the writings of Ananda K. Coomaraswamy and René Guénon*, State University of New York Press, Albany 1997.

Eliade'nin din bilimi çalışmalarında kutsal geleneğin önde geldiğini ifade eden Quinn,²⁰³ Kutsal geleneğin dayandığı temel düşünceyi şöyle açıklamaktadır:

Ananda Coomaraswamy, René Guénon ve Frithjof Schuon gibi kutsal Gelenek düşünürleri *a priori* ve değişmeyen, metafizik mahiyetli, her zaman gerçekliğini koruyan, her dönem ve her çağda açıklayanları olan, ilk prensiplere dayanan bâtinî ilk Geleneğin varlığına inanmaktadır. Bu açıklayıcıların bazı durumlarda yeni dinleri ortaya koyanlar olduğuna inanılmaktadır. Bunlar var olan sembolleri ve istiareleri bütün dünya dinlerinde ve modernlik öncesi felsefelerde yer alan bu ilk prensipleri açığa çıkarmak için kullanmıştır.²⁰⁴

Quinn'in, Eliade'nin de bu düşünceye katıldığını ispat etmek üzere öne sürdüğü argümanlardan ilki, Coomaraswamy ile Eliade arasındaki ilişkinin üstat-tilmiz arasındaki ilişkiye benzediği yönündedir. Bu bağlamda Coomaraswamy'nin ölümünden sadece birkaç hafta önce Eliade'nin kendisine yazdığı 26 Ağustos 1947 tarihli mektupta benimsediği üslubu Quinn dikkat çekici bulmaktadır. Zira Eliade, bu mektupta Coomaraswamy'ye "Cher Maître" (Sayın Hocam) şeklinde hitap etmiş ve ona "takdir ve minnettarlık duygularını" ifade ederek mektubunu sona erdirmiştir.²⁰⁵

Quinn, Eliade'nin *History of Religions* dergisinde çıkan "Some Notes on 'Theosophia Perennis': Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin" başlıklı yazısında "Hiç şüphe yok ki Ananda Coomaraswamy, bu yüzyılın en bilgili ve yaratıcı bilim adamlarından biriydi"²⁰⁶ şeklindeki ifadesine dikkat çekmektedir.²⁰⁷ Quinn'e göre Eliade'nin bu övgü dolu ifadesi onun

203 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 77.

204 William W. Quinn, Jr.; "Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)", *Nova Religio*, Vol. 3, No. 1 (October 1999), s. 147.

205 William W. Quinn, Jr.; "Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)", s. 151.

206 Mircea Eliade; "Some Notes on 'Theosophia Perennis': Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin", *History of Religions*, Vol. 19, No. 2 (1979), s. 171.

207 William W. Quinn, Jr.; "Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)", s. 151-152.

Coomaraswamy'nin kabul ettiği ezeli/kadim hikmet (sophia perennis) fikrine katıldığını gösteren diğer bir argümandır.

Eliade'nin kutsal Gelenek çizgisinde yer aldığından böylece emin olan Quinn'e göre Eliade, hem Üniversite hem de Dinler Tarihi camiasında *Philosophia Perennis*in (kadim hikmet) geçerliliğini reddedenler tarafından bâtınîlik ya da başka bir etiketle nitelendirilmekten çekindiği için bu konudaki görüşlerini açıklamamıştır. Kutsal Gelenek'in sözcülüğünü açıkça üstlenerek din incelemeleri alanında itibarını riske atmak istemeyen Eliade, Quinn'e göre bu geleneğin gerçekliği hususunda başkalarını ikna etmeye çalışmış ve bu konuda da başarılı olmuştur.²⁰⁸

Spineto, bu konuda Quinn'in argümanlarını sağlam bulmamaktadır. Zira Spineto'ya göre Eliade'nin Coomaraswamy'ye yazdığı mektuplarda ona "cher Maître" şeklinde hitap etmesi gelenekselci anlamda üstad-tilmiz ilişkisinin bulunduğunu ve dolayısıyla da Eliade'nin Coomaraswamy'ye intisap ettiğini göstermez. Zaten Eliade, bu terimi Üniversite'den hocası olan Nae Ionescu için kullandığı gibi,²⁰⁹ Raffaele Pettazzoni, Vittorio Macchioro ve Giuseppe Tucci gibi isimlere hitap ederken de kullanmıştır.²¹⁰ Diğer taraftan yukarıda belirtildiği üzere

208 William W. Quinn, Jr.; "Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)", s. 152.

209 *Le Yoga. Immortalité et liberté* adlı kitabını Eliade, kendisinin Hindistan'a gitmesini sağlayan Manindra Chandra Nandi ile Kalküta Üniversitesi'nde felsefe hocalığı yapan Surendranath Dasgupta'ya ve Nae Ionescu'ya ithaf etmektedir. Ancak Eliade'nin Nandi için "hâdim" (*mon protecteur*), Dasgupta için "gurum" (*mon guru*) ve Ionescu için "hocam" (*mon maître*) ifadelerini kullanması dikkat çekicidir (Mircea Eliade; *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris 1972, s. 3).

210 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 78. Pettazzoni ile Eliade'nin birbirlerine yazdıkları mektupları derleyerek yayımlayan Spineto'nun *L'histoire des religions a-t-elle un sens?*, *Correspondance 1926-1959* başlıklı çalışması bu konuda birçok örnek taşımaktadır. Örneğin Eliade, Pettazzoni'ye yazdığı mektuplarda "Illustre Maître" (Ünlü Hocam) (s. 98), "Cher Maître" (Kıymetli Hocam) (s. 134), "Mon Cher Maître" (Benim Kıymetli Hocam) (s. 134) şeklinde hitap etmektedir. 23 Haziran 1936 tarihinde Pettazzoni'ye yazdığı mektupta Eliade "Aslında Siz benim din incelemeleri konusunda ilk ve en değerli Hocamsınız (*mon premier et le plus précieux Maître*)" (s. 113), 10 Şubat 1949 tarihli mektupta ise "Tarihî-dinî incelemelerimin ta başından

Eliade'nin hatıratında ilk geleneğin varlığına inanmadığını açıkça yazması karşısında bunun aksine inandığını savunmak onun ya yalancı ya da "takiyyeci" olduğu anlamına gelir. Quinn, gerçekten de Eliade'nin bazı korkularından dolayı "takiyye" yaptığını ima etmektedir. Quinn gibi Eliade'nin bunu "iyi niyetle" yaptığını düşünenlerin yanında onu bu konuda sert eleştirilere tabi tutanlar da olmuştur. Örneğin Daniel Dubuisson, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Eliade'nin Guénon ile Evola'dan uzak durmasındaki amacın akademik camiaya dâhil olmak olduğunu iddia etmektedir. Dubuisson'a göre Eliade, Üniversite'de bir kadro elde edebilmek için "truva atı" stratejisini kullanmıştır.²¹¹

Konuya başka bir açıdan yaklaşan Claudio Mutti, Eliade'nin Avrupa'yı yeniden gelenek yoluna sokabilmek için Doğu hikmetine başvurmak gerektiğini ileri süren Guénon'un teorisini kabul ettiği kanaatindedir. Spineto'ya göre "Gelenek" terimini bir süreliğine parantez içine alacak olursak bu teori, Eliade'nin çalışmalarında sürekli yer alan ana temalardan bir tanesidir. Ancak bu kanaat Eliade'de Guénon'un kitaplarını okumasından önce, yani dinler tarihi ve Doğu'ya karşı tutku derecesine varan bir ilginin gelişmeye başladığı çileli lise yıllarında incelediği teozofi yazılarından kaynaklanmaktadır.²¹²

Eliade'yi "soft (hafif)" bir Gelenekselci olarak nitelendiren Sedgwick de Mutti gibi düşünmektedir. Fakat Sedgwick'e göre Eliade'nin Gelenekselcilikle ilişkisini, onun kullandığı kavramlardan ziyade amaçlarında ve dolayısıyla da meto-

beri sizi tek Hocam (mon seul Maître) olarak gördüm..." (s. 200) şeklindeki ifadelerini kullanmaktadır. Michel Meslin'in adı geçen esere yazdığı önsözde belirttiği gibi bu ifadeler de hoca-öğrenci ilişkilerini andırmaktadır (Michel Meslin, "Preface", Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens?*, (s. 8)). Dolayısıyla Eliade'nin Coomaraswamy'ye "Hocam" şeklinde hitap etmesi, ona ayrıcalık tanıdığı anlamına gelmez. Bu ifade tarzı daha ziyade Eliade'nin çalışmalarından etkilendiği bu bilim adamlarına duyduğu saygıyı göstermektedir.

211 Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 182, dip. 103.

212 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 68.

dunda aramak gerekir. Sedgwick, Eliade'nin projesinin evrensel mitlerde ve sembollerde ifade edildiği şekliyle insan dindarlığının genel bir modelini inşa ederek insanın kendisini anlaması ve dolayısıyla da kültürel yenilenmeye aracılık etmek olduğunu ve bu girişimin de Guénon'un *Orient et Occident* adlı kitabında yazdıklarına çok yakın bulduğunu ifade ederek aslında Eliade'nin betimlemiş olduğu dindarlığın bu genel modelinin, seküler elbiselerle giydirilmiş Perennial Felsefe olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre Eliade, tüm kariyeri boyunca verileri bir araya getirmeye yönelik Gelenekselci araştırma projesini daha bilimsel metotlarla devam ettirmiştir. Dolayısıyla Eliade'nin ele aldığı konu, Gelenekselcilerinki ile aynıdır. Fakat Eliade buna "gelenek" demek yerine "arkaik din" demiştir.²¹³

Daha önce ifade edildiği üzere dinî ve manevi konularda kendi kişisel düşüncesini açıklamaktan kaçınan ve bu konularda oldukça ketum davranan Eliade'nin gerçekten de Gelenekselci okula mensup olduğunu ya da olmadığını kesin bir dille söylemek imkânsızdır. Ancak her ne kadar Quinn, Sedgwick veya Dubuisson gibi araştırmacılar, böyle bir ilişkinin varlığını iddia etse ve Eliade de bunu açıkça reddetse de onun din bilimi çalışmalarında kullandığı terim ve kavramlar, ele aldığı konular ve yaklaşım tarzı bakımından Gelenekselci okula mensup adı geçen bilginlerin çalışmalarından etkilendiği hususunda araştırmacılar arasında ittifak bulunmaktadır.

Eliade'nin din bilimi çalışmalarında yer alan temel kavramların bazılarını gelenekselcileri okuması sonucunda elde ettiği böylece kesinlik kazanmaktadır. Bu durum, özellikle antropo-kozmik müteakabiliyet, sembol, kutsal merkez, geleneksel zamanın "dairese" niteliği, kozmogoninin tekrarı olarak insanların inşa ettiği yapılar, reentegrasyon (yeniden dahil olma) olarak kurban, erdişlik ve arketip gibi kavramlar için geçerlidir.²¹⁴

213 Mark J. Sedgwick; *Against the Modern World*, s. 112, 191

214 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 68.

b. Eliade'nin Gelenekselcilerden Aldığı Kavramlar ve Düşünceler

Dubuisson, Eliade'nin din bilimi incelemelerinde yer alan merkez sembolizmi, kozmik ağaç, merdiven, labirent, köprü, ışık, düğüm, su ve giriş töreni gibi temel kavram ve sembollerin, Guénon'un 1925 ile 1950 yılları arasında değişik dergilerde çıkan yazılarının derlemesinden oluşan *Symboles de la science sacrée* adlı kitabının konusunu oluşturduğuna dikkat çekmektedir.²¹⁵ Gerçekten de Guénon'un adı geçen eserde ele aldığı bazı konu başlıkları ile Eliade'nin inceleme konusu yaptığı bazı dinî sembolleri karşılaştırdınca karşıya ilginç bir tablo çıkmaktadır.

Tablo 1.4. Guénon İle Eliade'nin Ele Aldığı Bazı Ortak Semboller

Guénon'un işlediği konular (<i>Symboles de la science sacrée</i> adlı kitapta toplanan)	Eliade'nin işlediği konular
L'Arbre du Monde (Dünya Ağacı) (1939)	• Symbolisme de l'Arbre cosmique (Kozmik Ağaç Sembolizmi) (<i>Le sacré et le profane</i>, s. 127-131) • Arbre cosmique (Kozmik Ağaç) (<i>Traité d'histoire des religions</i>, s. 236-237)
Liens et noeuds (Bağlar ve Düğümler) (1950)	• Le "Dieu lieu" et le symbolisme des noeuds ("Bağlayan" Tanrı ve Düğümler Sembolizmi) (<i>Images et symboles</i>, s. 120-163)
Le symbolisme de l'échelle (Merdiven Sembolizmi) (1939)	• Symbolisme de l'ascension (Yükseliş Sembolizmi) (<i>Images et symboles</i>, s. 61-62; <i>Traité d'histoire des religions</i>, s. 98-99)
L'idée du Centre dans les traditions antiques (Antik Geleneklerde Merkez Fikri) (1926)	• Symbolisme du "Centre" ("Merkez" Sembolizmi) (<i>Images et symboles</i>, s. 33-72)

215 Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 146-147.

Bu tabloda görüldüğü üzere Guénon'un inceleme konusu yaptığı sembolleri, Eliade'nin tekrar ele alması bir tesadüf müdür? Dubuisson'a göre Guénon'un aksine Eliade, bu sembolleri "ilk gelenek" ile ilişkilendirmese de Guénon'un bu sembollere ilişkin yorumlarını alarak kendi perspektifinden sistematize etmeye çalışmıştır.²¹⁶

Pisi, Guénon'un yazılarında en sık rastlanan motiflerden biri olan merkez sembolizmi konusunda onunla Eliade arasındaki ortak noktaların oldukça fazla olmasının bir tesadüf olamayacağına dikkat çekmektedir. Pisi, Guénon'un yazıları ile Eliade'nin merkez sembolizmini etraflıca işlediği *Cosmologie și alchimie babiloniana* (1937) başlıklı çalışmasını karşılaştırıp bu ortak düşünceleri tek tek tespit ederek yaratılışın merkezde başladığı, merkezin yeryüzü ile gökyüzünün birleştiği yer olduğu, kutsal dağ ile dünyanın ekseninin (axis mundi) merkez ile eşdeş olduğu, insanın merkeze dönmek suretiyle gerçekliğe yeniden dâhil olduğu ve dolayısıyla da kurtuluşa erdiği, Hristiyanlardaki haçın bir dünya eksenini (axis mundi) temsil ettiği yönündeki düşünceleri Eliade'nin Guénon'dan aldığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Diğer taraftan Eliade de tıpkı Guénon gibi sembolün çok anlamlı olma niteliğine sahip olduğu düşüncesindedir. Eliade, özellikle adı geçen eserinde ele aldığı beşerî yapılarla semavi modeller arasındaki tekabülîyet konusunda da Guénon'dan ilham almış gibi görünmektedir.²¹⁷ Ancak merkez sembolizmi konusunda Uno Holmberg ve Paul Mus'un etkileri gözardı edilmemelidir. Ricketts'e göre "axis mundi" sembolizmini Eliade, Coomaraswamy ve Mus'tan almıştır.²¹⁸ Fakat Ricketts, Coomaraswamy ve Mus'un da bu konuda büyük bir ihtimalle Guénon'dan etkilenmiş olabileceğine dikkat çekmektedir.²¹⁹ Dolayısıyla sembolizm konusunda Eliade'nin benimsemiş olduğu düşüncelerin çoğunda her ne kadar doğrudan Guénon referans gösterilmese de dolaylı olarak da olsa ondan

216 Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 147.

217 Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 51-52.

218 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 824.

219 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1376-1377.

kaynaklanmaktadır. Ancak Pisi'nin haklı olarak belirttiği gibi her ne kadar Guénon ile Eliade'nin sembolizm hakkında söyledikleri şeylerin birçoğunda benzerlik bulunsa da bu iki araştırmacının bu konudaki yaklaşımı arasındaki önemli farklılık gözardı edilmemelidir. Guénon'a göre hakiki bir ontolojik temele sahip olan sembol, gerçekliğin yapısını, yani farklılaşmamış temel Birlik'in yansıması olan varlığın çeşitli düzeyleri arasındaki ahengi tezahür ettirmektedir. Oysa Eliade'ye göre sembolik düşünce, insanın evrene birlik kazandırma, bölünmemiş bir bütünlük içerisine dâhil olma arzusunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Eliade, Guénon ile Evola gibi gelenekselcilerin düşüncesinden türeyen kavramların normatif değerini ortadan kaldırarak sırf morfolojik bir anlamda, yani "arkaik metafiziği" anlamak için kullanmaktadır. Bundan dolayı sembollerin evrensellliğini izah etmek üzere ilk geleneği öne süren gelenekselcilerin aksine Eliade, din bilimi çalışmalarında ne böyle bir gelenekten bahsetmekte ne de "bâtınî" bir marifetten. Ayrıca Eliade, Guénon ile Evola'nın aksine tarihin geriye doğru ilerleyen devrelerden oluştuğu görüşüne katılmamaktadır.²²⁰ Tarihin dairesel bir yön takip ettiğini ve insanlığın şu anda iniş safhasında olduğu yönündeki Evola ile Guénon'un bu "kötümser" diyebileceğimiz tarih düşüncesine karşın Eliade, "iyimser" bir tarih anlayışı geliştirmiştir. Zira Eliade'ye göre daha önce söylediğimiz gibi her yeni büyük keşif, her yeni medeniyet, insana yeni bir kutsallık tecrübesi kazandırmaktadır.

Eliade'nin din bilimi çalışmalarında konu edilen "yeniden bütünleşme" (réintégration) olarak kurban ve ritüel konuları Coomaraswamy'de de görülmektedir. "Rupture de niveau" (düzey kopuşu) deyimi ise Paul Mus'tan alınmıştır. Pisi, Eliade'nin *Comentarii la legenda Meşterului Manole* ve *Fragmentarium* adlı eserlerinde yer alan folklor kavramının Evola ve Coomaraswamy'ninkiyle benzerlik arz ettiğini ve bunların da bu kavramı Guénon'dan aldıklarını tespit etmiştir.²²¹

220 Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 52.

221 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 67.

Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında Eliade'nin Gelenekselci okul mensuplarının çalışmalarından tamamen etkilendiği izlenimi uyandırabilir. Ancak derin bir analiz, Eliade'nin gelenekselcilere ait kavram ve terimleri farklı bir kavramsal çerçeveye dâhil ederek kullandığını gösterecektir. Böylece Eliade, birtakım gelenekselci temaları farklı bir bağlama dâhil etmek üzere almaktadır. Kullanılan terminoloji ve ele alınan inceleme konuları bakımından Eliade ile gelenekselciler arasında önemli benzerliklerin bulunmasına rağmen birçok yönden o, bu düşünce akımından ayrılmaktadır. Örneğin, arketip kavramı, gelenekselcilere göre sırf metafizik bir değere sahip olduğu halde Eliade'ye göre çeşitli anlamlara sahiptir.²²² 1937 yılında kaleme aldığı bir yazıda Eliade, sembolün yeniden keşfinden bahsetmekte ve bu yeniden keşifte gelenekselci düşünceden daha geniş bir kültürel fenomenin var olduğuna inanmaktadır.²²³ Yine Eliade, gelenekselcilerin kullandıkları temel kavramlardan biri olan "metafizik" kavramını değiştirerek yerine "kozmos" terimini kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü Eliade, Kozmosu, aşkın bir mutlaklıktan ziyade insanın kendisiyle bütünleşmek istediği metafizik bir gerçeklik olarak tanımlamaktadır.²²⁴

Eliade'nin gelenekselcilerden ayrıldığı en önemli noktalardan bir diğeri de onun dinî fenomenlerin ayırt edici özelliği olarak gördüğü kutsal/profan karşıtlığıdır. Eliade'nin aksine Coomaraswamy'nin eserlerinde kutsal kavramı, isim olarak değil, sıfat olarak kullanılmaktadır. Coomaraswamy de Guénon gibi modernliğin karakteristik özelliği olması dışında, kutsal/profan ayrımının geleneksel uygarlıklar için geçerli olmayacağı kanaatindedir. Guénon'a göre geleneksel medeniyetlerde her şey kutsal bir karaktere sahiptir ve bundan dolayı kutsal/profan ayrımı söz konusu değildir. Guénon, bu tür ayrımın ortaya çıkışını geleneksel medeniyetin dejenere oluşuna bağlamaktadır.²²⁵ Eliade, din bilimi ça-

222 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 70.

223 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 72.

224 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 857.

225 Paola Pisi; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", s. 106, dip. 93.

lışmalarını kutsal/profan karşıtlığı bağlamında ele alırken gelenekselciler daha ziyade geleneksel toplumla modern toplum karşıtlığı üzerinde durmaktadır. Gelenekselcilerin arkaik olanla modern olan arasında gördükleri katı karşıtlığın aksine Eliade, arketiplerin modern insan üzerinde etki etmeye devam ettiğinin altını çizmektedir.²²⁶

İtalyan dinler tarihçisi Enrico Montanari'ye göre Guénon ile Eliade'nin perspektifleri özellikle iki yönden büyük farklılık göstermektedir.

Birincisi; gelenekselci yönelime göre günümüz uygarlığı zamansal devrenin ("Kali-yuga") son safhasında bulunmaktadır. Fakat gençlik yıllarında dahi bu tür düşünceleri benimsemeyen Eliade, 1957'de yazdığı *Das Heilige und das Profane* adlı eserinde Kali-yuga doktrininin Hint rahip sınıfı tarafından öğretilen versiyondan türediğini ifade etmektedir. Eliade, kozmik devreler doktrininin "kozmetik dindarlık duygusunun kaybedildiği"nde (lorsque le sens de la religiosité cosmique s'obscurcit, *Le sacré et le profane*, s. 95) neler olduğunu göstermesi bakımından bir örnek olarak kullanmaktadır. Diğer bir deyimle Eliade, Guénon'un hakikaten geleneksel ve objektif olarak değerlendirdiği bu doktrini, gelenekten uzaklaşıldığı zaman nelerin olacağını gösteren bir örnek olarak zikretmektedir.

İkincisi; Eliade "iptidai" kültürün değerini methetmekte ve şamanı *homo religiosus*un arketipi olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla o, bu konuda da şamanizmi dejenere olmuş bir fenomen olarak gören Guénon'unkine zıt bir görüşü benimsemektedir.²²⁷

Spineto'nun belirttiği gibi yukarıda aktarılanlar göz önünde bulundurulduğunda Eliade'nin Evola ve Guénon'dan aldığı bilgilerle daha sonra oluşturduğu teorik yapıyı akademik ve bilimsel referanslarla desteklediğini savunan-

226 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 71.

227 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 75.

ların görüşlerinin bir geçerliliği kalmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.²²⁸

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Eliade'yi tek düşünce akımına bağlamak mümkün değildir. O, hiçbir okul ya da bilginin düşüncelerini baştan sona olduğu gibi kabul ederek kendi çalışmalarına dâhil etmemiştir. Eliade'nin din bilimi çalışmalarında birçok düşüncenin kendi perspektifinde sentezlendiği görülmektedir. Din bilimine ilişkin teorisini meydana getiren kavramları oluştururken Eliade, birçok kaynaktan yararlanmıştır. O, kutsal kavramını oluştururken Fransız Sosyoloji okulu mensubu Roger Caillois'dan, Henri Hubert ve Marcel Mauss'tan güç/kratofani, *homo religiosus* kavramlarını kullanırken Gerardus van der Leeuw'den, sembol, arketip kavramlarını geliştirirken gelenekselci okuldan, mitin ontolojik boyutu konusunda Bronislaw Malinowski ve Raffaele Pettazzoni gibi birçok bilim adamının düşüncelerinden yararlanmıştır. Dolayısıyla Eliade'nin din bilimi çalışmalarında ele aldığı konular ve kullandığı kavramların adı geçen bilim adamları ve düşünce okullarından izleri taşıması gayet doğaldır. Ancak daha önce ifade ettiğimiz gibi Eliade, bu düşünceleri kendine has bir perspektif içerisine dâhil ederek sentezlemiştir.

3. Mircea Eliade'ye Göre Modern Dünyadaki Krizin Mahiyeti

Evola ile Guénon gibi Eliade de Batı medeniyetinin sona yaklaştığı kanaatini paylaşmaktadır.²²⁹ On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Batı'da Hristiyanlık değerlerine dayalı toplumun yerini, sanayi toplumuna dayalı ve "modern" diye tabir edilen dünya almıştır. Diğer bir ifadeyle dinî değerlere dayalı bir medeniyetin yerine, rasyonel düşünceye dayalı bir medeniyet geçmiştir.²³⁰ Modern dünyanın aslında yeni bir me-

228 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 76.

229 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 357.

230 Bkz. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 23, 28.

deniyet türünü oluşturduğunu ifade eden Eliade, bu süreci, ziraatın keşfiyle birlikte ortaya çıkan süreçle kıyaslamaktadır. Ziraatın keşfiyle birlikte göçebe avcılarının dinleri, mitolojileri ve ahlâkî tasavvurlarından oluşan bir dünya yok olmuş ve yerine yeni bir dünya meydana gelmiştir. Bu durum, büyük manevi bunalımlara yol açmış ve “ ziraatın ölüme mahkûm ettiği ‘eski dünya’yı temsil edenlerin feryatlarının sona ermesi için binlerce yıl geçmiştir.”²³¹ Eliade’ye göre Hıristiyan Batı medeniyetinden sonra da yeni bir dünya meydana gelecektir. Modern dünyadaki krizin nedeni budur.

Eliade’yi bu tür düşünceye sevk eden etkenlerin başında Birinci Dünya Savaşı gelmektedir. Zira savaş sonucunda sonsuz ilerleme efsanesi, bilim ve tekniğin umumi barışı ve sosyal adaleti sağlayacağı yönündeki inanç, rasyonalizmin hâkimiyeti ve agnostisizme yönelim büyük bir yara almıştı. Dolayısıyla bu savaş, Eliade açısından bir dönüm noktası olarak algılanmıştır. Eliade’ye göre Batı’nın yaşadığı kriz, savaş öncesindeki kuşaklara ait düşüncelerin artık geçersiz olduğunun bir deliliydi. Artık yeni varoluş nedenleri bulmak “yeni kuşağa” düşüyordu.²³² Bu amaçla henüz bir Üniversite öğrencisi olan Eliade, 1927 yılında *Cuvântul* (Söz) gazetesinde *Itinerariu spiritual* başlıklı on iki bölümden oluşan bir yazı dizisi kaleme almıştır. “Yeni kuşak” ın bir temsilcisi olan Eliade’nin bu yazı dizisinde benimsemiş olduğu yaklaşıma dikkat çeken Ricketts’in bu tespiti son derece önemlidir. Zira Eliade, bu yazı dizisinde görüldüğü üzere nasıl ki kendi kuşağının manevi yapısını ve kaderini tayin etmeye çalışıyorsa, yıllar sonra bir dinler tarihçisi olarak dinler tarihi disiplininin bütününün şeklini ve amaçlarını tayin etmeye çalışmıştır.²³³ Bu dizide yer alan “Intre catedra și laborator” (Sınıf ile Laboratuvar Arasında) alt başlıklı yazıda Eliade, belirli alanlarda uzmanlaşan bilim adamlarının “diğer gerçeklik düzeylerin-

231 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 157.

232 Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 189-191.

233 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 246.

den habersiz" oldukları için, yeni kuşağın bilimsel çalışma ile sınırlı kalmayıp bilimsel bakış açısını da başka işlevlerin sonuçlarıyla tamamlaması gerektiğini savunmaktadır. Ricketts'in dikkat çektiği diğer bir önemli husus, Eliade'nin bu yazıda bilime karşı sergilediği tavrın, ömrünün sonuna kadar devam etmesidir. Eliade, her ne kadar Din Bilimi alanındaki çalışmalarını "bilimsel" olarak nitelendirse de o, bununla sınırlı kalmamış ve elde ettiği sonuçları yorum işlemine (hermenötik) tabi tutarak daha geniş bir kültürel bağlam içerisine dâhil etmeye çalışmıştır.²³⁴

Henüz yirmi yaşındayken Batı'nın içerisinde bulunduğu kriz konusunda kafa yorarak bu durumdan kurtulmanın yollarını arayan Eliade'nin daha sonraları bu süreci beşerîyet tarihi ölçeğinde değerlendirerek daha geniş bir perspektiften ele almış olması ve yukarıdaki tarihî karşılaştırmaya dayanarak bu krizlerin aşılabileceği sonucuna varması, onu bu krizin aşılması konusunda ümitvar olmasına sevk etmiştir.²³⁵ Güncesine düştüğü 25 Kasım 1959 tarihli notta, Paris'te oturduğu daireye dönüşünde her akşam sokağın her iki tarafında park hâlindeki arabaları görünce sanayi toplumunda ezilen, bunalan insan sorununu hatırlayan Eliade, Batı toplumunun maruz kaldığı krizin asıl boyutunun manevi olduğunu tespit edip bu duruma nasıl gelindiğini izah etmekte; fakat bu konuda son noktayı koymamaktadır.²³⁶ Sadece problemin tespitiyle yetinmeyen Eliade, bunun çözümü için kendince bir çıkış yolu sunmaktadır. Dolayısıyla Eliade'nin bu tavrı, onun, bu problemin çözülebilir bir nitelikte olduğu inancını yansıtmaktadır. Örneğin çalışmanın sekülerleşmesinin modern toplum-

234 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 251-252.

235 Güncesine düştüğü 1 Mart 1961 tarihli notta Eliade şunları yazmaktadır: "Dün akşam Loyola University'de bir konferans sundum: "Mitin Doğası ve İşlev". Heyecanlı bir tartışma. Buna rağmen çok geç kalındığından, neredeyse hiçbir şeyin artık kurtarılamaz hâle geldiğinden endişe ediyorum. Keşke Batı dünyası ve Hristiyanlık bu şeyleri –mit, sembol, kozmik din– yarım asır önce anlamış olsaydı... Keşke... (Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s.). Bu alıntı, Eliade'nin Batı'nın manevi krizi aşması konusunda zaman zaman karamsarlığa düştüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

236 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 312.

larda derin yaralar açtığını ifade ettikten sonra Eliade, hemen şöyle bir ilavede bulunmaktadır: "[...] fakat hiçbir şey gelecekte yeniden kutsallaşmanın meydana gelmeyeceğini göstermez."²³⁷ Bu ifadeden Eliade'nin manevi krizden önceki safhaya geriye dönüş konusunda ümitvar olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla Eliade, modern dünyanın içinde bulunduğu manevi krizden kurtulmasının mümkün ve gerekli olduğunu düşünmektedir. Daha da önemlisi Eliade, bu tespiti yapmakla yetinmeyip aynı zamanda bu kurtuluşun gerçekleşebilmesi için bir reçete, bir çözüm yolu da teklif etmektedir. Bu bakımdan Eliade'nin çalışmalarını sadece teorik bir çerçevede değerlendirmenin yanlış olacağı kanaatindeyiz. Güncesine düştüğü 12 Mayıs 1953 tarihli notta Eliade'nin o günkü Batı düşüncesinin yaşadığı kriz ile kendi teorik çalışmaları arasındaki gizli bağlantılardan bahsetmesi onun bu konudaki tutumu hakkında önemli bir ipucu vermektedir.²³⁸ Eliade'nin bilimsel çalışmalarında ele aldığı konuların seçimi ve bunları işleyiş tarzı, "bilim için bilim yapmak" yerine pratik bir amaca yönelik olduğuna açıklık kazandırmaktadır. Eliade'nin Romanya'da bulunduğu yıllarda kaleme aldığı yazılarını inceleyen Mac Linscott Ricketts de aynı sonuca ulaşmaktadır.

Mircea Eliade'nin Romanya'da yazdığı yazıları incelediğimizde, onun çalışmalarında her zaman "saklı bir amacı" olduğunu, verileri meraktan ya da "tarih"e ilgi duyduğu için toplayan ve tasnif eden objektif bir bilim adamından ziyade modern insanın hayatının zenginleşmesine ve Batı kültürünün yenilenmesine katkı sağlayan "mistik bir hümanist" olduğunu açıkça görüyoruz. Başlangıçta o, sadece kendi kuşağı ve Romanya kültürüyle ilgiliyken zamanla ufkunu genişleterek tüm modern dünyayı ilgi alanı içerisine dâhil etmiştir. Bir açıdan kişisel ve kültürel sentezleri manevi tecrübelere dayanarak oluşturma amacı, Eliade'nin tüm çalışmalarındaki birleştirici ilke olarak görülebilir.²³⁹

237 Mircea Eliade; *Forgerons et Alchimistes*, s. 157.

238 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 209.

239 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1208-1209.

Eliade, Avrupa'da yaşanan krizi Avrupalı olmayanların bakış açısıyla değerlendirerek onu dinî bir perspektife yerleştirdiğini açıkça ifade etmektedir.²⁴⁰ Portekiz'de ikamet ettiği yıllarda tuttuğu günlüğe 2 Şubat 1944 tarihinde yazdığı not, Eliade'nin bu konudaki düşüncesini net bir biçimde ortaya koymaktadır.

[...] [b]ilim camiasında kendimi bir Truva atı olarak görüyorum ve misyonum, Bilim ile Felsefe arasında çok uzun zamandır devam edegelen "Truva Savaşı"na kesin bir son vermektir. Arkaik hayatın metafizik anlamını bilimsel olarak geçerli kılmak, yani incelemelerimin geleneksel kültürlerdeki insanı doğru biçimde değerlendirerek ve düzgünce anlayarak amacına ulaştığı yönünde sosyologları, karşılaştırmacı dinler tarihçilerini, etnografları ve folkloristleri ikna etmek istiyorum. Etno-tarihî bilimlerin bugün içerisinde bulundukları çıkmazdan kurtulmalarının tek yolunun bu olduğuna inanıyorum.²⁴¹

Modern dünyanın geçirdiği krizin, manevi nitelikli bir kriz olduğu kanaatine varan Eliade,²⁴² Dinler Tarihi disiplini bu problemi çözüme kavuşturmada aracılık edebilecek tek vasıta olarak görmektedir. Eliade'ye göre modern insanı içinde bulunduğu bunalımdan kurtaracak, ona bir çıkış yolu gösterecek olan nihilizm veya Marksizm gibi indirgemeci ideolojiler değil, bu bilimdir. Çünkü Eliade'ye göre "varoluşun kutsal boyutu nasıl yeniden elde edilecektir?"²⁴³ sorusuna ancak Dinler Tarihi cevap sunabilir. Zira hem sonsuz defa tekrar edilebilmesi hem de aynı zamanda aşkın kökenli kabul edilmesi ve dolayısıyla da beşer üstü başka bir dünyadan alınan vahiy olarak değerlendirilmesi dolayısıyla her varoluşsal krizin örnek çözümü dindir. Takip edilecek örnek modeller su-

240 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 216.

241 Mircea Eliade; "Fragments from Portuguese Journal", *Studia Philosophia - Editia nr.1* din 2006, <http://hiphi.ubbcluj.ro/studia/?page=art.php&an=2006&nr=1&art=09&lang=en>, 03.04.2008.

242 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 157-158.

243 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 312. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Ocultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 28.

nan dinî çözüm, krizi hallettiği gibi, aynı zamanda varoluşu ne olağan ne de şahsi olmayan, yani evrensel değerlere "açık" hâle getirerek insana böylece kişisel durumları aşma ve sonuçta da ruh âlemine erişme imkânı vermektedir.²⁴⁴ Burada Eliade ile gelenekselci okul arasındaki fark kendini açıkça göstermektedir. Evola gibi Eliade de modern kültürün bozulduğunu düşünmekte; fakat o, yine de yeise düşmemektedir. Eliade, Asya'nın tarih sahnesine girmesi ve arkaik toplumların maneviyatlarının keşfinin etkili olacağını öngörerek hermenötik aracılığıyla profan alan içerisinde gizlenen kutsalın yeniden gün yüzüne çıkacağına inanmaktadır.²⁴⁵

Manevi krizin çözümünün dinden geçtiğini belirten Eliade'ye dine bigane olan insana dinin nasıl bir fayda sağlayacağı sorusu sorulabilir? Yani din karşısında hermetik kalan ve hatta antipatik bir tavırla onu kökten reddetme eğilimindeki bir insan, hasta olduğu zaman ilacının din olduğunu bil-mese ya da bildiği hâlde bunu kullanmayı reddetse o ilaç ona fayda sağlayabilir mi? Eliade'ye göre bilinçaltı, dinin rolünü üstlendiği için kişisel iradenin dışında bir işleve sahiptir. Delfarca söylendiği gibi, dinî düşünce insanın yapısal bir özelliği olduğu için ya da başka bir deyimle kutsal, bilincin bir yapısı olduğu için kişinin bilinç düzeyinde yer almasa bile onun ruhsal hayatı üzerinde etki etmektedir. Zira tam anlamıyla dinî bir tecrübe ve dünya görüşüne sahip olmasa da modern toplumlardaki dinsiz insanı bilinçaltı beslemekte ve ona yardım etmektedir.²⁴⁶

244 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 178-179; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 16-17.

245 Natale Spineto; "Mircea Eliade and Traditionalism", s. 76.

246 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 180.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNLER TARİHİNİN
KURTARICI
FONKSİYONU

İndirgemeci Yaklaşımların Eleştirisi

Mircea Eliade'nin din bilimi çalışmalarında aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacak olan düşünce akımlarını eleştirmesi de bir bakıma onun Batılı zihniyetini açığa vurmaktadır. Zira Batı'da özellikle de Felsefe alanında yeni bir görüş ya da teori ortaya atılmadan önce, önceki teoriler eleştirilerek çökertilmeye çalışılır. Bu yeni teorinin gücü de eski teorileri ne derece etkin bir biçimde ortadan kaldırdığına bağlıdır.

A. TARİHSELÇİLİK

Eliade, tarihselcilik düşüncesini Alman filozof Georg W. F. Hegel ile başlatmaktadır. 1947 yılında Hegel'in *Leçon sur la philosophie de l'histoire* adlı kitabını okuyan Eliade, bu kitabın "doğru olmayan bilgiler" ve yanlışlarla dolu olduğunu ve Hegel'in sık sık yanlış olduğunu, ama evrensel tarihi, bir bütün olarak değerlendirdiği için ona saygı duyduğunu ifade ettikten sonra onun "tarihsel" bakışına var gücüyle karşı çıktığını dile getirmektedir.¹ Eliade'ye göre tarihî olaylara tarih ötesi bir anlam

1 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 64-65.

ve gerekçe bulma anlayışına, tarihî olaya bizatihi bir değer atfeden Hegel itiraz etmiş ve bu düşünceyi Marksizm ile Varoluşçuluk gibi düşünce akımları daha da ileriye götürerek devam ettirmiştir.² Spineto'nun haklı olarak belirttiği gibi "tarihselcilik" kavramı ile aslında Eliade, tarihî olayların aşkın bir anlamı olabileceğini reddeden bütün düşünce tarzlarını kasdetmektedir.³ Böylece Eliade, "historicisme, Historicismus, storicismo"nun, Marksizmin ve bazı varoluşçu akımların aynı tarih felsefesine sahip olduklarını iddia etmektedir.⁴ Hatta Eliade, kültürü ve manevi hayatı, cinsellik, ekonomi, tarih vs. gibi bir alt kategoriye indirgeyerek izah etmeye çalışan tüm yaklaşımları "tarihselcilik" kategorisi altında değerlendirmektedir. Bu bağlamda Eliade, dini, cinsellik aracılığıyla tanımlamaya çalışan ve dinî tutumu nevrotik bir tavır olarak gören Freud'u da bir "tarihselci" olarak görmektedir.⁵ Eliade'in kurduğu denkleme göre Fransız tarihselciliği (historicisme), Benedetto Croce (1866-1952), Ernesto de Martino (1908-1965) ile Giovanni Gentile'in (1875-1944) ortaya koyduğu İtalyan tarihselciliği (storicismo), Heinrich John Rickert (1863-1936), Ernst Troeltsch, Georg Simmel (1858-1918), Karl Mannheim (1893-1947) ile Heidegger'in temsil ettiği Alman tarihselciliği (Historicismus) ve Ortega y Gasset'in (1883-1955) temsil ettiği İspanyol tarihselciliği birbirine denktir.⁶ Eliade'nin bu farklı düşünce okullarının tarih düşüncesi arasındaki önemli farklılıkları gözardı ederek bunların hepsini tarihselcilik kategorisi altında değerlendirmesi ve bunlara karşı çıkması,⁷ bunların hepsinin indirgemeci bir yaklaşım benimseyerek insanı beşerî boyuta münhasır kılmalarından dolayıdır.

Eliade'ye göre arketipik ve tarih dışı (anhistorique) bir nitelik arz eden arkaik tasavvur ile Hegel'den sonra ortaya çı-

2 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 165.

3 Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens?*, s. 258, dip. 5.

4 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 63.

5 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 378

6 Bkz. Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 168.

7 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 226.

kan tarihî yaklaşım birbirinin karşıtıdır.⁸ Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* adlı eserinde Hegel'in tarihselcilik anlayışına karşı çıkış nedenlerini uzun uzadıya sergilemektedir. Hegel'e göre tarihî olay, Evrensel Ruhun bir tezahürüydü. Bu anlayışı, her tarihî olayı tanrısal iradenin bir tezahürü olarak gören Yahudi peygamberlerin tutumuna benzeten Eliade, bunun yine de tarih ötesi bir anlam taşıdığıнын altını çizmektedir. Marx, bu anlayışı daha da ileri götürerek tarihi tamamiyle aşkın anlamdan boşaltmış ve onu sınıf çatışmalarının bir epifanisi hâline getirmiştir.⁹ Hegel'e karşı yönelttiği eleştiriyi *Le sacré et le profane* adlı eserinde daha açık bir biçimde ifade eden Eliade'ye göre Hegel, Yahudi-Hristiyan ideolojisini alıp evrensel tarihin bütününe uygulamıştır: Hegel'e göre Evrensel Ruh, sürekli olarak tarihî olaylarda tezahür etmektedir. Tarih boyunca vuku bulan her şey, Evrensel Ruhun istediği doğrultusunda gerçekleşmiştir. Tarihselciliği Hristiyanlığın parçalanmasının bir ürünü olarak gören Eliade'nin temel itirazı, bu anlayışın, tarihî olayı adeta kendi sınırları içerisine hapsederek soteriolojik/kurtarıcı, tarih ötesi herhangi bir anlam ifade etme imkânını yok etmesinedir.¹⁰

Eliade'nin tarihselciliği aslında, modern insanın zaman ve tarih felsefesi olarak düşündüğü anlaşılmaktadır.¹¹ Tarihî olayın tarih ötesi boyutuna olan inancın yok olması sonucunda oluşan tarihselciliği, Hristiyanlığın bozulmasının/gerilemesinin bir ürünü olarak gören Eliade'ye göre devrî zaman tasavvuruna son vermeye devam eden Hristiyanlık, İsa'yı tarihselleştirmesine rağmen insanı selamete ulaştırmak üzere tarih ötesi bir hedef güttüğü için felsefi değil, teolojik bir tasavvura sahiptir.¹² Felsefi bir yapı arzeden tarihselcilik ise, tarih ötesi boyutu yitirmiş diğer bir ifadeyle herhangi soteriolo-

8 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 159.

9 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 166-167.

10 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 99-100.

11 Bkz. Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 175, dip. 8.

12 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 224; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 99.

jik bir amaç taşımayan ve herhangi bir tarih ötesi mesaj iletmeyen bir düşünce tarzı olarak ortaya çıkmıştır. Eliade'nin tarihselciliği, Hristiyanlığın tarih tasavvuru bakımından sekülerleşmiş hâli olarak gördüğü açıklık kazanmaktadır. Temel hareket noktası, Hristiyanlıktaki tarih tasavvurunun tarih ötesi boyutunu ortadan kaldıran tarihselcilik, insanın sadece kökeni tarafından değil, aynı zamanda kendi tarihi ve tüm insanlık tarihi tarafından meydana getirildiğini varsayarak zamanı sekülerleştirmiştir. Kendisini bidayette meydana gelen olayların ürünü olarak gören arkaik insanın inancının tersi olan bu anlayış, aynı zamanda bazı tarihî olayların ve şahsiyetlerin ayrıcalıklı konumunu ortadan kaldırarak tüm olayları ve şahsiyetleri tek düzeye indirgemıştır.¹³ Tarihî fenomenleri sosyo-ekonomik etkenler gibi alt düzeydeki "şartlanmalara" indirgemenin, bu fenomenlerin sahip oldukları örnek anlamları yok etmek anlamına geldiğini belirten Eliade, bu durumun, "objektif olarak" tanımak ve ona hâkim olmak amacıyla Batılı modern insanın evrendeki doğaüstü tüm anlamları tasfiye ederek dünyayı sistematik biçimde bayağılaştırılmaya başladığı 19. yüzyılda doruk noktasına ulaşan pozitivist ve materyalist düşüncenin bir sonucu olduğu kanaatindedir. Artık bu tarihî gerekçe bir anlam ifade etmediği için Eliade, tarihî fenomenleri sosyo-ekonomik nedenlere indirgeyerek izah edenlerin tutumunu son derece basit bulmaktadır.¹⁴

Eliade'nin tarihselcilik kategorisi altında topladığı bu düşünce akımlarının bir diğer ortak özelliği de hepsinin insanı aynı sonuca, yani kötümserliğe, karamsarlığa ve nihilizme sevk etmesidir.¹⁵ Diğer tabirle tarihselcilik, insanı "tarihin terörüne/dehşetine" sevkettiği için Eliade tarafından sertçe eleştirilmiştir. Çünkü tarihselci perspektif, zamanı, kaçınılmaz olarak ölüme, yani yokluğa götüren bir süre hâline indirgediği için tarihî olaylara tahammül etme imkânını, ıstıraplara göğüs germe

13 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 59.

14 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 287. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 228-229.

15 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 28.

gücünü ve bunlardan kurtulma ümidini ortadan kaldırmakta ve dolayısıyla da bu "manevi kuraklık", insanın tarih ve zaman karşısında dehşete kapılmasına neden olmaktadır.¹⁶

Eliade'nin din bilimi çalışmalarında sık sık Marksizmi eleştirmesinin ayrı bir öneme sahip olduğu kanaatindeyiz. Zira Eliade'nin kaderini değiştiren en önemli etkenlerden biri Marksizm olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Romanya, Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiş, 1947 yılında ise komünist Romanya Halk Cumhuriyeti ilan edilmiştir. 1989 yılında yapılan devrim, Çavuşesku iktidarı ile birlikte komünist rejime son vererek demokrasiye geçmesini sağlamıştır. Eliade'yi sürgün durumuna düşürerek bir daha ülkesine geri dönmesini imkânsız hâle getiren işte bu tarihi gelişmedir. Eliade, kendisinin vatanından, ailesinden, sevdiklerinden ve mazisinden ayrı düşmesine sebep olan bu durum karşısında sessiz kalmamış ve kendi usulünce bu düşünceye karşı çıkmış ve ülkesinin bu talihsizlikten kurtulması için gizlice mücadele etmiştir. Eliade'nin hermenötik projesi değerlendirilirken onun değerlendirmesini yapan hiçbir araştırmacının dikkat etmediği bu noktanın da hesaba katılmasının son derece önemli olduğu düşüncesindeyiz.

Rocquet ile yaptığı söyleşide Eliade'nin verdiği bilgiler onun, ülkesindeki komünist rejime karşı nasıl bir tavır takındığı hakkında önemli açıklamalar getirmektedir. Eliade, Romanya'nın içine düştüğü bu trajik durum karşısında bir şeyler yapmanın gerektiğine karar verdikten sonra elinden gelen tek şeyin kültürel alanda faaliyet göstermek olduğunu fark etmiştir. Böylece Eliade, Emil Cioran gibi Paris'te bulunan birçok Rumen sürgün ile birlikte manifesto imzalamanın ya da gazetelerde protesto yazıları yayımlamanın ve dolayısıyla politik faaliyetlerin bir fayda sağlamayacağı, herkesin kendi alanında bir şeyler yapması gerektiği kanaatine varmıştır. Bu bağlamda Paris'te *Romanya Araştırma Merkezi* kurulmuş ve bir de edebi-

16 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 168, 169-170; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 100.

yat ve kültür cemiyeti oluşturulmuştur. Bu cemiyet, *Luceafarul* (Sabah Yıldızı) adında bir dergi yayımlamış, özgür bir Romanya düşüncesini yaygınlaştırmak amacıyla Romanya'da yayımlanmayan edebiyat, tarih ve Felsefe kitapları neşretmiştir.¹⁷ Görüldüğü üzere siyasi değişimin kültürel dönüşüm aracılığıyla gerçekleşeceğine inanan Eliade'nin Marksizmi, dinler tarihi perspektifinden ele alarak analiz etmesi ve onu sert eleştirilere tabi tutması bu tarihî dönemin bir sonucudur. Eliade'nin Marksizm üzerinde ağırlıklı olarak durması da sözünü ettiği-miz bu kültürel mücadelenin bir kolu olarak görünmektedir.

Eliade'nin din bilimi çalışmalarında Marksizm hakkındaki analizleri gözden geçirildiğinde onun, diğer tarihselci yaklaşımlar gibi Marksizmin de modern insanı içerisinde bulunduğu bunalımdan kurtarmak için geçer akçe olmadığını ima ettiği açıkça görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere her ne kadar ateist bir doktrini savunsa da Eliade'ye göre Marksizm de mitolojik bir karakter arz etmektedir. Zira Marksizm, arkaik bir mit olan Altın Çağ mitini sırf beşerî bir boyutta yeniden ele alarak onu tarihin başlangıcına/bidayetine koyacağı yerde tarihin sonuna koymuştur.¹⁸ Eliade, kozmogonik miti eskatolojik bir mit hâline dönüştürerek onu tarihin terörüne karşı bir reçete olarak sunan Marksizmin asıl yanılmasının ve hatta anlamsızlığının/saçmalığının bu noktada olduğunu düşünmektedir. Zira Cennet'in gelecekte yer alacağını savunan Marksizm, ileride sınıfsız bir toplumun meydana gelmesiyle cennetvari bir düzenin ortaya çıkacağını vaad etmek suretiyle tarihin acı olaylarını ve insanların çektikleri bütün sıkıntıları tahammül edilebilir hâle getirmeye çalışmaktadır. Eliade, Marksizmin vaat ettiği bu komünist eskaton (dünya sonu) vuku bulmadan dünya yok olacak olsa bütün tarihin ve insanlığın çektiği tüm acıların hiçbir anlamı kalmayacağına dikkat çekmektedir.¹⁹ Aslında Marksizmin bu vaaadinin boş olduğunu görmek için dünyanın yok olma-

17 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 79-80.

18 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 168.

19 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s.304.

sına gerek bile kalmamıştır. 1989 yılında Marksizmin kalesi olan Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla birlikte bu ideoloji de tarihin derinliklerine gömülmüştür. Fakat ne yazık ki bu tarihi andan üç yıl önce dünyaya gözlerini yuman Eliade, "hasmının" yok oluşuna tanıklık edememiştir.

B. DİNİN KÖKENİYLE İLGİLİ TEORİLER

Auguste Comte ile Herbert Spencer'den Edward B. Tylor ile James Frazer'e kadar birçok araştırmacı, 19. yüzyılda bilim camiasında temel paradigma olarak kabul edilen evrimciliği (İng.: evolutionism, Fr.: évolutionisme, Alm.: evolutionismus, Osm.: tekâmüliyet) beşerî bilimler alanına uygulamaya çalışmıştır. Bu bilim adamlarının temel hedefi, dinin nasıl meydana geldiğini tespit etmek, yani dinin ilk şeklini belirlemek olmuştur. Evrimcilere göre tıpkı canlıların basitten karmaşığa doğru ilerleyerek bugünkü hâle geldikleri gibi din de aynı süreci takip etmiştir. Bu düşünceye göre dinin gelişimi politeizm, monoteizm ve sonunda da bilim safhalarından oluşan bir süreci takip etmektedir. Bu görüşe karşı çıkan Andrew Lang ile Wilhelm Schmidt'e göre ise politeizm, monoteizmin bozulmuş hâliydi. Dolayısıyla dinin gelişiminde bir ilerlemeden, bir evrimden değil bir gerilemeden, bir bozulmadan söz etmek gerekiyordu. Evrimciliğin tersini savunduğu için Eliade bu ikinci yaklaşımı "gerilemecilik" (décadentisme) diye nitelendirmektedir.

1. Anglo-Sakson Antropoloji ve Evrimcilik

İlk kez 1924 yılında adını duyduğu James Frazer'i okuyabilmek için İngilizce öğrendiğini söyleyen Eliade,²⁰ onun *The Golden Bough* (Altın Dal) ile *Folklore in the Old Testament* (Eski

20 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 317, 451; Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 136.

Ahit'te Folklor) adlı eserlerini 1927'de okumuştur. Bu iki eser sayesinde "ilkel dinlerin ve folklorun bitmek tükenmek bilmeyen zenginliğinin" farkına vardığını beyan eden Eliade,²¹ 1937 yılında yazdığı bir yazıda *Folklore in the Old Testament*'in ikinci cildinde dünyanın her yerinden ve her döneme ait onlarca kaynağa atıfta bulunan Frazer'i "yorulmak bilmeyen" biri olarak nitelendirerek ondan övgüyle bahsetmektedir.²² 1939'da kaleme aldığı kutsal ağaç sembolizmiyle ilgili yazısında Eliade, 19. yüzyılın sonunda doğa bilimlerinde olduğu gibi beşerî bilimlerde de revaçta olan evrimci anlayış doğrultusunda ileri sürülen "ilkel ahmaklık" fikrinin etnografi, arkeoloji ve dinler tarihi gibi birçok alanda yapılan incelemeler tarafından sorgulandığını ifade etmektedir. Bu düşünceye göre başlangıçta ahmak olan insan tarih içerisinde evrime uğrayarak daha olgun, daha zeki, daha ahlâklı ve daha güçlü hâle gelmiştir. Eliade, geçen zamanın, yani tarihin bir inancın ya da bir kurumun özünü mutlaka zenginleştirmediğini, başlangıçta yer alan her şeyin (fikirler, adetler vs.) bugünkü durumun ya da yüz yıl sonraki durumun gerisinde olduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirterek bu evrimci anlayışa itiraz etmektedir.²³ Evrimcilerin "ilkel ahmak" diye nitelendirdikleri insan tipinin aslında *homo religiosus* olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Dolayısıyla evrim sürecinin en başında yer alan *homo religiosus*, evrimcilere göre zamanın ilerlemesiyle yok olacaktı. Örneğin Auguste Comte, birbirini sırasıyla takip edecek olan teolojik, metafizik ve pozitif çağlardan geçileceğini ve son aşamada, yani pozitif çağda bilimin hâkim olmasıyla birlikte irrasyonel ve dolayısıyla da metafizik ve dinî düşüncenin yok olacağını varsaymıştır. Comte'un "üç hâl kanunu"ndan esinlenen Frazer ise, insanlığın evrim sürecinin büyüsel, dinî ve bilimsel olmak üzere üç safhayı takip edeceğini düşünüyordu. Daha önce belirttiğimiz gibi Eliade inanma duyusunun insan bilincinin yapısal bir

21 Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 124.

22 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 39.

23 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 44.

özelliği olduğuna inanmakta ve "insan türünün birliği",²⁴ "beşerî zihnin tarihinin derin ve bölünmez bütünlüğü", "insanlığın manevi tarihinin birliği",²⁵ "insan zihninin ve ruhunun ve tarihinin birliği"²⁶ konusundaki düşüncelerini dile getirerek insan zihninin her yerde aynı aşamalardan geçtiğini savunmaktadır.²⁷ Dolayısıyla Eliade, *homo religiosus*un tarihin ilk safhalarında değil insanın içinde olduğunu düşünmekte ve bu yüzden evrimci yaklaşımları baştan yanlış bulmaktadır. En ilkel ve arkaik toplumları incelerken bile bu kültürlerle "sempatik" bir biçimde yaklaşmasını Eliade bu düşüncesine bağlamaktadır. Zira ona göre bir Romanyalı olarak inceleme konusu yaptığı Avustralya yerlisinden ya da bir Eskimodan kendisinin de binlerce yıl önce farkı yoktu.²⁸

Eliade'ye göre 19. yüzyılda arkaik düşünceyi anlayan çok az kişi çıkmıştır. Emperyalizmin doruk noktasına ulaştığı bu çağda hâkim olan tarihselcilik ve bilimcilik yaklaşımları yanında Batılıların gururlarından dolayı özellikle Asya kültürlerini küçük görmeleri geleneksel düşünceyi anlamaya engel olmuştur. Bu bağlamda Kızılderililerin kültürlerinde yer alan bir putun işlevini, yani Kızılderililerin taştan ya da kilden yapılmış bu puta değil, onda mevcut olduğuna inandıkları güce taptıklarını anlamak için onlarca yılın geçmesi gerekmiştir.²⁹ Spencer ve Frazer gibi Batılı bilginlerin üstünlük komplekslerinden dolayı anlayamadıkları bir başka örnek ise Avustralya yerlileridir. Toplamacılık ve deşiricilikle geçinen bu halkların en eski hayat tarzını temsil ettiği varsayılarak bunları incelemek suretiyle dinî ve sosyal kurumların kökeninin keşfedilebileceğine inanılıyordu.³⁰ Bu araştırmacılara göre taş çağına ait ilkel bir topluluk olarak gördükleri Avustralya yerlilerinin

24 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 120.

25 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 10.

26 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 137.

27 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 34.

28 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 137.

29 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 46.

30 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 184.

zihinsel ve ruhsal düzeylerinin düşüklüğü dolayısıyla bir tanrı inancına sahip olmaları mümkün değildi. Zira bu araştırmalara göre tanrı fikri, dinî evrimin tepesinde yer almaktaydı. Oysa bu yerliler, evrimin henüz ilk safhalarındaydı.³¹ Eliade'ye göre bu yanlış değerlendirmelerin temelinde evrimci düşünürlerin antropolojik tasavvurları bulunmaktadır. İlk insanların hayvana yakın bir tarzda düşündükleri için evrimciler, bunların psikolojilerinin ve davranışlarının da bu hallerine uygun olduğunu kabul etmiştir.³² Dolayısıyla Avustralyalı yerli halkları incelemekle dindarlığın ilk biçimini tespit etmek boş bir hayalden ibaretti. Zira bu yerli halkların incelenmesi, olsa olsa arkaik bir medeniyetin yapısını ve anlamını anlamaya yarayabilirdi. Ancak bu durum, insanlığın kökeni ya da ilk safhaları hakkında bir tahminde bulunmak için bile yeterli değildi.³³

Comentarii la legenda Meşterului Manole (1943) adlı kitabında Eliade, Frazer ile Tylor gibi yazarların kitaplarının halk dindarlığına ilişkin materyal sunmaları bakımından bir değere sahip olduklarını, fakat bu materyali açıklamak için ileri sürdükleri teorilerin artık geçersiz olduğunu ifade ederek eleştirmektedir.³⁴ Ancak Eliade, "insan ruhunun" benzer koşullarda benzer şekilde davrandığını savunarak tarihi hesaba katmayan Frazer ile Tylor'un yanlış metot kullandıklarını ifade ettikten sonra bunlar gibi kendisinin de hangi tarihî dönemlere ait olduklarını dikkate almadan çok değişik dokümanlara başvuracağını bildirmektedir.³⁵ Frazer ile Tylor gibi evrimci bir yaklaşımla dinî verileri yorumlayan İngiliz Antropologları gençlik yıllarında ilgi ve merakla okurken zamanla Eliade'nin bu konudaki görüşü değişerek bunların çalışmalarının hiçbir manevi değer taşımadığı şekline bürünmüştür.³⁶ Peki, ne olmuş da

31 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 27.

32 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 19.

33 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 186.

34 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 10.

35 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 35.

36 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 34.

Eliade'nin bu konudaki görüşleri zaman içerisinde olumludan tamamen olumsuzla dönüşmüştür? Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle Eliade'nin evrimci antropologlara yönelttiği eleştirileri ayrıntılarıyla ele almak gerekmektedir.

Çalışmamızın birinci bölümünde evrimci yaklaşımların din bilimleri alanında nasıl ortaya çıktığı konusunu ayrıntılarıyla incelediğimiz için tekrar o konuya dönmek istemiyoruz; ancak konuyla ilgili bir özet olması bakımından adı geçen araştırmacıların ileri sürdükleri teorileri kısaca hatırlatmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. 1871 yılında yayımlanan *Primitive Culture* (İlkel Kültür) adlı eserinde Tylor, dinin ilk şekli olarak animizmi, yani doğanın canlı olduğu, bir ruh taşıdığı yönündeki inancı, Frazer ise 1890 yılında iki cilt hâlinde yayımlanan *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Altın Dal: Büyü İle Din Hakkında Bir İnceleme) başlıklı kitabında büyüü ileri sürmüştür.³⁷ Pozitivist düşünceye sahip olan Tylor ve Frazer'e göre kadim insanlığın dinî hayatı, atalar korkusuna dayanan ya da "ilkel ahmaklık"tan kaynaklanan birtakım "hurafelerden" (superstitions) ibaretti.³⁸ O dönemin pozitivist iklimi içerisinde yetişen bu bilim adamları, diğer kültürleri küçük gördükleri için bakış açıları da önyargılarının ötesine geçememiştir.³⁹ Eliade, dinî tasavvurların anlaşılması yönünde bu tür yaklaşımlarla bir adım dahi atılamayacağına dikkat çekmektedir.⁴⁰ Arkaik kültürlerdeki kutsallığı anlamak, her şeyden önce bu tür önyargıların tasfiye edilmesine bağlıdır.⁴¹

Animist teoriye karşı çıkan Robert R. Marett, 1900 yılında yayımladığı "Preanimistic Religion" başlıklı makalesinde animizm öncesinde *mana* diye isimlendirdiği, belirsiz ve gayri şahsi bir gücün varlığı inancına dayanan bir dinî safhanın

37 Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 36, 76; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 159.

38 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 232.

39 Bkz. Mircea Eliade; *Le Yoga. Immortalité et liberté*, s. 6.

40 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 175.

41 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 23.

bulunduğunu ve bu tecrübenin ruh mefhumu içermediği için Tylor'un tanımladığı animizm safhasından daha eski olduğunu savunmuştur.⁴² Tylor ile Frazer, dinin mutlak başlangıcını keşfettiklerini savunurken daha önce de ifade edildiği üzere evrim (evolution) ile ilerleme (progress) düşüncelerini birbirinden ayıran Marett, dinin genel gelişimiyle ilgili bir teori inşa etmeyi düşünmemiştir.⁴³

Eliade, Marett'in teorisinin de birkaç nedenden dolayı yanlış olduğunu ifade etmektedir. Birinci husus, mana olgusu dinlerin hepsinde yer almadığı için evrensel bir nitelik arz etmemektedir. Dolayısıyla ilkel dine ilişkin genel bir teoriyi gayri şahsi büyüsel bir güç olduğu doğrulanmayan mana kavramı üzerine inşa etmek hem yanlış hem de aldatıcıdır. Mana olgusuna sahip olan iptidai topluluklarda bile bu tecrübe tek başına değildir beraberinde Yüce Varlık kültünün izlerine rastlamak mümkündür. Hatta Eliade'ye göre mana fikrinden ziyade iptidai toplumların hemen hepsinde *deus otiosus* tarzında bir tanrı inancına rastlanmaktadır.⁴⁴ Eliade'nin eleştirdiği ikinci nokta ise mana kavramını tanımlarken Marett'in şahsiyet kategorisine başvurarak manaya gayri şahsi bir nitelik atfetmesine ilişkindir. Eliade'ye göre iptidailerin bilincinde şahsi-gayri şahsi, cismani-gayri cismani tarzında kategoriler bulunmadığı için arkaik maneviyat düzeyinde bir anlam ifade etmeyen bu kavramı, gayri şahsi bir güç olarak tanımlamak yanlıştır. Marett'in arkaik dine ilişkin meseleyi uygunsuz bir zeminde değerlendirmesinin yanlışlığını ortaya koymakla yetinmeyen Eliade, işin doğrusuna da işaret etmektedir. Eliade'ye göre mesele ontolojik düzeyde ele alınarak var olan/gerçek ve var olmayan kategorileri çerçevesinde değerlendirilmelidir.⁴⁵ Eliade'nin din bilimi çalışmalarına bakıldığında gerçekten de kendisinin tüm dinî fenomenleri

42 Bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 30; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 35, 84-85.

43 Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 85.

44 Bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 32-34.

45 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 162.

bu temel iki kategori çerçevesinde yorumladığı görülmektedir. Örneğin kutsal, mit, kutsal zaman, kutsal mekân vb. gerçeklikle ilişkilendirilirken, profan, efsane/masal, profan zaman, profan mekân vb. kavramların gerçeklikten yoksun bir nitelikte oldukları belirtilmektedir.

2. Andrew Lang, Wilhelm Schmidt ve Gerilemecilik

1898 yılında *Modern Mythology* adlı eseri yayımlandıktan bir yıl sonra piyasaya çıkan *The Making of Religion* başlıklı kitabında Andrew Lang, dinin ilk şeklinin animizm olduğunu savunan Tylor'un teorisini reddederek Avustralya yerlileri ya da Andaman adalarında yaşayanlar gibi bazı en ilkel halklarda yüce tanrıların varlığına inanıldığını savunuyordu.⁴⁶ Ancak eski yazarların ya yeterli bilimsel formasyona sahip olmadıkları ya da inceledikleri konulara dinî bir önyargıyla yaklaştıklarını düşünen Lang gibi öğrencisi olan Wilhelm Schmidt de birer rasyonalistti.⁴⁷ Dolayısıyla Eliade'ye göre bu ikisi de diğer evrimci düşünürler gibi aynı metodolojik hataya düşmüş ve önyargılarıyla hareket etmişlerdir. Örneğin Lang, mitolojik düşünceyi bir bozulma alameti olarak algılıyor ve Avustralya yerlilerinin dinini incelemesi sonucunda Avustralyalı evrensel babalarla ilgili çok az sayıda mite rastladığı için mitin irrasyonel olduğunu ve dolayısıyla da yüksek seviyede ahlâkî olan dinî değerlerle bağdaşmaz olduğunu düşünüyordu.⁴⁸ Diğer taraftan Tylor, Avustralya yerlilerinin dinlerinde yer alan yüce tanrılara ilişkin inançları, Hristiyan misyonerlerin faaliyetlerinin etkisine dayandırırken Lang, tam tersini yaparak bu tanrıları adeta Hristiyanlığın tanrı tasavvuruna benzetiyordu.⁴⁹ Oysa Avustralya'nın güney-doğusunda yaşayan yerlilerin, gökyüzünde bulunan yü-

46 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 82-84.

47 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 23-24

48 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 22, 27-28.

49 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 22.

ce bir tanrıya inandıkları ve bu inancın çok eskilere dayandığı tespit edilmişti.⁵⁰

Katolik bir din adamı olan Wilhelm Schmidt'in arkaik toplumlarda tanrı tasavvurunu incelediği ve 1912 yılında ilk cildi yayımlanan *Der Ursprung der Gottesidee* adlı eserinin on ikinci cildi, yazarın ölümünden sonra 1955'te piyasaya çıkmıştır. Katı bir rasyonalist olan Schmidt, bu eserde "Urmonotheismus" diye adlandırdığı bir "asli monoteizm" in varlığını savunuyordu. Lang'dan da ileri giderek Schmidt, Batılıların tanrı tasavvurunun aynısını iptidailerde de bulmaya çalışarak bu tanrının tek, yaratıcı, âlimi-kül ve kâdiri-mutlak olma özelliklerine sahip olduğunu ispat etmeyi amaçlıyordu. Schmidt'e göre bu yüce Varlık inancı, mitolojik düşüncenin oluşmasından önce bulunan dinî gelişim safhasına ait olduğu için mit ile ilişkisi bulunmamaktaydı. Eliade'nin Schmidt'e yönelttiği en önemli itiraz bu noktadan kaynaklanmaktadır. Zira Eliade, her tür dinin kökeninde mitik bir yapının yer aldığını düşünmektedir. Eliade'ye göre din ile miti birbirinden ayırarak bu "rasyonel" unsurlarla "irrasyonel" unsurlar arasındaki ayrımı tarihî araştırmanın doğruladığını ilan etmek, tipik bir rasyonalist Batılı tavidir.⁵¹ Schmidt, bir nedenin mantıksal yönden araştırılmasının, ilkel insanı tanrı kavramını bulmaya sevk ettiğini düşünüyordu. Schmidt'e göre dindeki irrasyonel unsurlar, ilk hakiiki dinin dejenere olması sonucunda ortaya çıkmıştı. Bu teorisini tarihî olarak ispat etmek üzere Schmidt, Tarihî Etnoloji disiplini kurmuştur. Oysa Eliade'nin belirttiği gibi bu "asli din" in tarihini yazmak, kaynak yokluğundan dolayı imkânsızdır. Zira eldeki en eski tarihî kaynaklar yontma taş devrinin (paleolitik) ötesine geçmemektedir. Bundan dolayıdır ki, bu devirden önce yüzbinlerce yıl boyunca insanların neler düşündükleri, nelere inandıkları hakkında hiçbir şey bilinmemektedir.⁵² Diğer taraftan Eliade'ye göre din, insanın kutsalla karşı-

50 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 20-21.

51 Bkz. Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 28-30. Wilhelm Schmidt'in teorisi hakkında bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 37, 50-52.

52 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 52-53. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Bri-*

laşması sonucunda meydana gelen *sui generis* (nevi şahsına münhasır) bir tecrübedir.⁵³ Dolayısıyla bu tür tecrübeyi rasyonel boyuta indirgemekle Schmidt hata etmiştir.

Eliade'nin Schmidt'i eleştirdiği bir diğer nokta ise *Urmonotheism*ustaki yüce Varlığın mahiyetiyle ilgilidir. Eliade, arkaik insanın dinî tasavvurunda bir yüce varlık inancının bulunmasını muhtemel; fakat arkaik insanın dinî ufkunda yer alan bu yüce Varlığın 18. yüzyıldaki teist anlayışın tanrısı gibi telakki edilmesini yanlış bulmaktadır. Eliade'ye göre sembolik düşüncenin hâkim olduğu insanlığın bu arkaik safhasında yüce Varlık, semavi tanrı karakterini kaybetmeksizin hayvan şeklinde tezahür edebilen bir tanrı olduğu şeklinde bir hipotez ilere sürmek daha isabetlidir. Bu tür yüce Varklıklara inancın yanında başka dinî inançlar da bulunuyordu. Mevcut kaynaklara göre bu safhada "saf din" değil, baskın hâle gelmeye meyilli belirli bir dinî biçim vardı.⁵⁴

Eliade, evrimcilikle gerilemecilik düşüncesini savunuların aynı metodolojik hataları işledikleri kanaatindedir. Her iki ideoloji de dinlerin kökeni ve başlangıcı meselesine sapanmıştı. Her ikisi de bu başlangıcın "basit ve saf" olduğu varsayımını paylaşıyordu. Ancak evrimciliğin ve gerilemeciliğin savunucuları, başlangıçtaki bu basitliğe tamamen farklı anlamlar yüklüyordu. Evrimcilere göre "basit" (simple), "temel" (élémentaire), yani "hayvan davranışına çok yakın" anlamına geliyordu. Gerilemecilere göre ise iptidai basitlik ya bir tür saadet ve manevi mükemmellik (Andrew Lang ile Wilhelm Schmidt) ya da medeniyetin bozulmasına ve gerile-

ser le toit de la maison, s. 276. Bu konuda Pettazzoni de Yüce Varlık düşüncesinin Schmidt'in iddia ettiği gibi mantıksal-nedensel düşüncenin ürünü değil, mitsel düşüncenin bir ürünü olduğunu ve bu düşüncenin insanın zihinsel/entelektüel ihtiyacından ziyade varoluşsal ihtiyaçtan kaynaklandığını savunmaktadır (Raffaele Pettazzoni, "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", s. 74; "Yüce Varlık: Fenomenolojik Yapı ve Tarihsel Gelişim"; Raffaele Pettazzoni; *Tanrı'ya Dair*, s. 28).

53 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 52.

54 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 217-218; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 53.

mesine neden olmasından önce İyi Vahşinin (Bon Sauvage) doğal basitliğidir (Jean-Jacques Rousseau).⁵⁵ Bu iki ideolojinin ortak noktası her ikisinin de arkaik dinlerin çizgisel yönünde, yani basitten karmaşığa doğru ilerlediklerini iddia etmeleriydi. Ancak birine göre (evrimciler) bu ilerleme aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşirken diğerine göre (gerilemeciler) yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşmişti.⁵⁶

Eliade, Tylor, Frazer, Marett, Lang ve Schmidt'in bu teorileri tartıştıkları çağın çoktan kapandığını biliyordu.⁵⁷ Fakat buna rağmen onun bu araştırmacılarından sık sık söz etmesinin nedeni bizce Eliade'nin kendi metodolojisini ifade etme şeklidir. Çalışmamızın ilk sayfalarında belirttiğimiz gibi Eliade, kendi metodolojisini net ve açık bir biçimde sistematik olarak ortaya koymamıştır. Buna rağmen Eliade'nin dinî incelemelerde nasıl bir yol takip edilmesi gerektiğine ilişkin düşüncülerinin birçoğunu, bu alanda yapılan yanlışların neler olduğunu, yani nelerin yapılmaması gerektiğini, bildirdiği hususlardan öğrenmek mümkün olmaktadır.

3. Freudizm

Eliade'nin din bilimi çalışmalarına bakıldığında en çok eleştirilenlerden birinin de Sigmund Freud olduğu görülmektedir. Ancak Eliade'nin Freud'a karşı tutumu biraz farklıdır. Zira imge konusunu işlerken ifade ettiğimiz gibi bir taraftan Eliade, Freud'un bilinçaltını keşfetmesinden dolayı ona büyük hayranlık duyarken, diğer taraftan da ona imge, sembol ve dinin kökeni gibi konularda sert eleştiriler yöneltmektedir. Eliade, Freud'un bilinçaltına ilişkin teorisi ile birçok pozitivist ideolojilerden sadece bir tanesi olan Freudcu ideolojiyi birbirinden ayırmak gerektiğine dikkat çekmektedir.⁵⁸ Eliade'nin Fre-

55 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 8.

56 Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 9.

57 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 57. Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 111.

58 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 89.

ud'a yönelik eleştirileri onun ortaya koymuş olduğu ideoloji, yani Freudizm ile alakalıdır.

Eliade'ye göre Freud'un bilime en büyük katkısı Psikanaliz bilimini geliştirerek insan bilinçaltını keşfi ve dolayısıyla da sembollerin ve imgelerin kaynaklandığı yer olan muhayyilenin rasyonaliteden bağımsız bir alan oluşturduğunu ve daha da önemlisi muhayyilenin ontolojik bir boyuta sahip olduğunu, yani gerçek dışı olmadığını ortaya koymasıdır. Bu keşfe bağlı olarak daha önceleri Freud'un rüyaların tamamen şifreli bir dil oluşturduğunu ispat etmesini Eliade dâhiyane bir buluş olarak görmektedir.⁵⁹ Eliade, mitolojilerle rüyalar arasında semboller, imgeler ve figürler noktasında paralelliklerin varlığından söz etmektedir.⁶⁰ Eliade, rüyalarda zaman ve mekân kategorilerinin değişime uğramasının bir bakıma mitlerde zaman ve mekânın yok oluşunu hatırlattığına dikkat çekmektedir. Bilinçaltının özel bir mitolojinin yapısına sahip olduğunu savunan Eliade, bilinçaltının "mitolojik" olduğunu söylemektedir. Daha da önemlisi Eliade'ye göre modern insanın, yani bilinç düzeyindeki kutsal değerleri tasfiye eden profan insanın kozmik kutsallıkla gerçek teması, yalnızca bilinçaltı aracılığıyla sağlanmaktadır.⁶¹ Freud'un birey farkında olmasa da imgelerin ve sembollerin taşıdıkları "mesajı" ilettiklerini ispat etmesine dikkat çeken Eliade, sembolizmle ilgili metodolojik prensiplerinden birini doğrudan bilinçaltının bu özelliğine dayandırmaktadır. Eliade, bilinçaltının bu özelliği sayesinde dinler tarihçisinin bir sembolü yorumlarken belirli bir tarihî dönemde, belirli bir toplumda kaç kişinin o sembolün anlamlarını ve sonuçlarını anladığını öğrenmesine gerek kalmadığını düşünmektedir.⁶² Aynı şekilde bilinçaltının yapısından dolayı bazı temayüller ve varoluşsal kararlar bilinçle değil, bilinçaltıyla ilişkilidir.⁶³ Ancak Eliade,

59 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 90. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 131.

60 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 12-13.

61 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 100, dip. 1.

62 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 47.

63 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 205.

Freud'un, bilinçaltının anlamını ve işlevini libido gibi rasyonalist gerekçelere indirgemesini doğru bulmamakta ve bunu metodolojik bir yanlış olarak görmektedir. Eliade'ye göre beşerî durumun aşılabilmesi için bilinçaltı gerekli olabilir ama bilinçaltının nihai amacı bir sırdan ibarettir.⁶⁴

Eliade nazarında psikanalizi diğer beşerî disiplinlerden farklı kılan başka bir nokta ise, bu disiplinin insanın başlangıcına ilişkin yaklaşımıdır. Zira diğer beşerî bilimler insanın başlangıcının/bidayetinin/aslının kusurlu olduğunu ve bu durumun evrimle düzeldiğini iddia ederken Psikanaliz, her insanın bidayetinin mutluluk dolu olduğu ve bir tür Cennetten oluştuğunu savunmaktadır. Psikanalize göre insanın bidayeti, gerçek başlangıcı, ilk çocukluk çağıdır. Bu çağda çocuk cennetvari mitik bir zaman içerisinde yaşamaktadır. Psikanalizin geliştirdiği tekniklerle geriye dönülerek bu ilk çocukluk çağında yaşanan bazı travmatik kazalar yeniden yaşanabilmektedir.⁶⁵ Freud'un bu buluşu Eliade için son derece ufuk açıcı olmuştur. Zira Freud'un bu tespitleri Eliade'ye bir taraftan mitik zamanın başlangıcında cennetvari bir durumun yer aldığı düşüncesini, diğer taraftan da mitik, zamanın insanı o ilk çağa periyodik olarak geri döndürme özelliğini teorik açıdan izah etme imkânı veren araçlar sunmuştur. Diğer bir ifadeyle ırk ya da tarihî çevreden bağımsız olarak bütün insanların sembolik ve mitik düşünceye sahip olduklarını ileri süren Freud, Eliade'nin bu konudaki tereddütlerini ortadan kaldırmıştır.⁶⁶ Psikanalizin varsayımlarıyla mitolojik düşünce arasında paralellik gören Eliade'nin bu düşüncesi aşağıdaki tabloda karşılaştırılmaktadır.⁶⁷

64 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 328.

65 Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 100-101. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 57.

66 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 43.

67 Bkz. Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 102; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 56-57.

**Tablo 2.1. Mitolojik Düşünce İle
Psikanalitik Varsayımlar Arasındaki Paralellikler**

Psikanalitik Varsayımlar	Mitik Düşünce
İnsanın başlangıcını ilk çocukluk çağı oluşturur	İnsanın başlangıcını/bidayetini mitin anlattığı altın çağ oluşturur
İlk çocukluk çağında mutluluk durumu mevcuttur	Bidayette insan cennetvari bir durum içerisinde
Psikanalitik teknikler aracılığıyla ilk çocukluk çağına dönülerek bazı anlar yeniden yaşanılabilir	Mitlerin söylenmesiyle bunların bidayete ilişkin anlattıkları olaylar yeniden güncel hâle getirilebilir yani yeniden yaşanılabilir
İlk çocukluk çağına dönülerek psikolojik hastalıklara neden olan kriz tespit edilir ve böylece de bu hastalık iyileştirilebilir	Sembolik olarak kozmogoninin gerçekleştiği ana dönülerek var olmaya başlanılır ve böylece daha sonra meydana gelmiş olan hastalık tedavi edilmiş olur

Eliade materyalist ve pozitivist olan Freud'un dinin kökeni ve işlevi hakkındaki teorisini ve dinî tecrübelerle diğer manevi faaliyetler hakkındaki yorumlarını ise tartışmalı, basit ve hatta aptalca bulmaktadır.⁶⁸ Psikanaliz sayesinde Freud da kendini kökenleri bulma akımına kaptırmakla medeniyetin ve dinin ilk safhasına ulaştığını düşünüyordu. Freud'a göre dinin ve kültürün başlangıcı, ilk cinayete dayanıyordu ve Tanrı, aslında kabiledaki bütün kadınları kendine ayırdıktan sonra, kovduğu oğullarının kendisini kıskanmaları sonucunda bunlar tarafından öldürülen babanın yüceltilmiş hâlinen ibaretti.⁶⁹ Böylece Freud, dinin ilk baba cinayetiyle başladığına inanmakla dini, cinsel dürtülerden kaynaklanan tarihî bir olaya bağlı kılmış oluyordu. Ona göre bu facia, aynı zamanda insanlar arasındaki benzerlikleri izah etmiş oluyordu.

68 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 298, 206.

69 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 90; Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 14. Krş. Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 27, dip. 1.

Böylece Freud, teorisini Darwin ile Frazer gibi insanlığın biyolojik düzlemdeki birliği üzerine değil, psişik düzlemdeki birlik üzerine dayandırmış oluyordu.⁷⁰ Eliade, oldukça çok sayıda psikanalistin ve Batılının Freud'un bu izahının bilimsel açıdan doğru olduğuna inanmış olmalarını ve hâlâ da inanmaya devam etmelerini şaşırtıcı bulmaktadır.⁷¹ Zira Psikanaliz, insanı 19. yüzyıldaki materyalist ideoloji tarafından şartlandırılmış bir bilim adamının inandığı bir şeyi gerçek olarak görmeye zorlamaktadır.⁷² Freud'un betimlediği öldürülen baba mitini meşhur eseri *Totem und Tabu*'da⁷³ kendisinin uydurduğuna dikkat çeken Eliade, iptidai dinlerin ya da mitolojilerin hiçbirinde böyle bir olaya rastlanılmadığı için entelektüel elitler tarafından böyle gülünç bir hipotezin ciddi bir bilimsel teori olarak kabul edilmesinin anlaşılmasız olduğunu bir kez daha dile getirmektedir.⁷⁴ Üstelik Freud'un teorisini üzerine inşa ettiği Oedipus kompleksi, toplumların hepsinde bulunmamaktadır ve dolayısıyla bu durm, psikolojik bir olgu olduğu kadar sosyolojik bir olgudur.⁷⁵ Freud'un "Ben, tam bir bilim adamı değilim" sözünü hatırlatmakla Eliade, Freud'un ideolojik yönüne bir kez daha vurgu yapmaktadır.⁷⁶ Erich Fromm'un Freud ile ilgili analizi, onun, Psikanalizi sadece bir bilimsel disiplin olarak tasarlamadığını,

70 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 453.

71 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 91.

72 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 507.

73 Eliade'nin Freud'un bu kitabını "roman noir anthropologique" (antropolojik bir roman noir) (Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 529), "roman noir frénétique" (çılginca bir roman noir), "extravagant roman gothique" (saçma bir gotik roman) (Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 15) şeklinde nitelendirmesi dikkat çekicidir. Fransızca'da İngilizce'deki "gotik novel"ın karşılığı olarak kullanılan "roman noir", genelde maddi sıkıntıları olan bir detektifin üstlendiği davayı konu edinen edebi türdür. Dolayısıyla Eliade, bu kitapta anlatılanların birer hayal ürünü hikâyeden/masaldan ibaret olduğu gibi aynı zamanda bunların çılginca ve saçma olduğunu da ilave ederek bu kitabın hiçbir bilimsel değeri bulunmadığını ima etmektedir.

74 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 350-351; Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 15-16.

75 Bkz. Sophie Moreaux-Carré; "Jung critique de Freud. La question du symbolisme", *Res Publica*, n° 22 (1999).

76 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 472.

aynı zamanda bunu bir *harekete* dönüştürmeye çalıştığını çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Sosyolog ve iktisatçı olan Karl Marx gibi, bir tıpçı olan Freud'un, bilim adamlığı yanında başka bir amacı daha vardı: Dünyayı dönüştürmek. Bir terapist ve bir bilim adamı görüntüsü altında Freud, Psikanalizi yarı siyasal bir yapıya kavuşturarak bir reform gerçekleştirmeyi amaçlamıştır.⁷⁷ Fromm daha da ileri giderek Psikanaliz hareketinin dinî bir yapıya sahip olduğunu savunmaktadır.⁷⁸ Gerçeğe kendisinin sahip olduğuna inanan Freud'un laik ve bilimsel dini, insanın akla aykırı tutkularının akıl yoluyla denetim altına alınmak suretiyle Batılı insanın "sahte tanrıları" terk etmesini ve böylece de yanılsamalardan kurtulmasını amaçlıyordu.⁷⁹ Fromm'un dikkat çektiği diğer bir husus ise, rasyonalizmin doruk noktasını temsil eden Freud'un aynı zamanda rasyonalizme öldürücü darbeyi vuran kişi olmasıdır. Freud, insan davranışlarının kaynağının bilinçaltında yattığını ve bireyin bilinçli düşüncelerinin davranışlarını sadece önemsiz derecede etkilediğini göstermekle aklın insan hayatındaki rolünü ikinci plana itmiş oluyordu.⁸⁰ Freud'un bu çelişkisini yakalayan Eliade, aslında Freud'un teorisini bu açıdan değerlendirerek önemli bulmaktadır.

Freud hakkında Eliade'nin "ona göre cinsellik her şeydi"⁸¹ ifadesini kullanması Freud'un indirgemeciliğinin niteliğini açıklaması bakımından önemlidir. Freud'un bu indirgemeci tutumunu Eliade, onun en iyi öğrencilerinden biri olan Jung'un yaklaşımı ile karşılaştırarak daha belirgin hâle getirmektedir. Bilindiği gibi Jung, 1912 yılında ilk baskısı yapılan *Wandlungen und Symbole der Libido: Beiträge zur Entwicklungs-geschichte des Denkens* (Libidonun Dönüşüm Ve Sembolleri: Düşünce Gelişiminin Tarihine Bir Katkı) adlı kitabının ya-

77 Erich Fromm; *Sigmund Freud'un Misyonu*, (Çev.: Emre Ak), Öteki Yayınevi, Ankara 1998, s. 84-85.

78 Erich Fromm; *Sigmund Freud'un Misyonu*, s. 106, 109.

79 Erich Fromm; *Sigmund Freud'un Misyonu*, s. 106, 114, 116.

80 Erich Fromm; *Sigmund Freud'un Misyonu*, s. 115.

81 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 558.

yımlanması üzerine Freud ile ipleri koparmış ve Freud'un Psikanaliz okuluna karşı Analitik Psikoloji okulunu kurmuştur. Ascona'da düzenlenen Eranos toplantılarına ilk kez 1950 yılında katılan Eliade, bu toplantılara 1932'den beri katılan Jung ile birçok konuda uzun uzun konuşma fırsatı bulmuş ve böylece onu ve onun düşüncelerini yakından tanıma fırsatını elde etmiştir. Jung'u Eliade'nin nazarında üstün kılan şey, onun Freud'un Psikanaliz okulunun taşıdığı bilimci ve pozitivist önyargılardan erken bir vakitte kurtulmuş olmasıdır. Freud'un aksine Jung, hem araştırmalarında tarihi hesaba katmakta hem de manevi hayatı ve kültürü çocukluk çağına ait cinsel komplekslerin epifenomenlerine indirgememektedir.⁸² Bu bağlamda Freud'un Oedipus kompleksine ilişkin yorumunu reddeden Jung, annenin, ensest arzusunun konusu değil, besleyen ve koruyan bir figür olduğunu savunmaktadır.⁸³ Jung'u Eliade'ye cazip kılan asıl noktanın onun yüklendiği misyon olduğu anlaşılmaktadır.

Jung basit bir "bilgin" olarak kalamazdı: O, keşiflerinin ufkunu sürekli genişletmeli ve manevi krizinden çıkması için modern insana bir yol açmalıydı. Zira diğer birçok kişi gibi Jung'a göre de modern dünya bir kriz içerisinde bulunmaktadır ve bu kriz, ruhun derinliklerinde yer alan henüz çözümlenmemiş bir çatışmadan ileri gelmektedir.⁸⁴

1952 yılında Jung ile yaptığı görüşmeyi Eliade, Paris'te çıkan *Combat* dergisinde yayımlamıştır.⁸⁵ Bu yazı, Eliade ile Jung'un düşünceleri arasındaki paralellikleri ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Dinî tecrübenin gerçekliği konusunda Jung'un görüşü şu şekildedir:

Bana göre dinî tecrübe gerçektir, hakikidir: Bu tür tecrübelerin ruhu "kurtarabileceğini", onun bütünlüğünü hızlan-

82 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 46.

83 R. Andrew Paskauskas; "Freud's Break With Jung. The Crucial Role of Ernest Jones", Renos K. Papadopoulos (ed.); *Carl Gustav Jung: Critical Assessments*, Routledge, Londra ve New York 1992, s. 266.

84 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 46.

85 Mircea Eliade; "Rencontre avec C.G. Jung", *Combat*, 9 octobre 1952.

dırabileceğini ve manevi dengeyi sağlayabileceğini düşünüyorum. [...] Tanrının varlığının bir *coincidentia oppositorum* olarak ruhun derin tecrübesinde tezahür ettiğini görüyorum –ve tüm dinler tarihi, bütün teolojiler Tanrının gerçekliğini ifade etmek için en eski ve en çok kullanılan formüllerden biri olduğunu teyit etmektedir. Rudolf Otto’nun söylediği gibi dinî tecrübe numinoustur ve bir psikolog olarak benim nazarımda gündelik zaman, mekân ve nedensellik kategorilerini aşması bakımından diğerlerinden farklıdır.⁸⁶

Jung’un modern insanın yaşadığı krizin kaynağı hakkındaki düşüncesi ile Eliade’nin bu konudaki tespitinin aynı yönde olduğu dikkat çekmektedir. Jung’a göre;

Müminin imanı, büyük bir manevi güçtür; ruhsal bütünlüğünün garantisidir. Fakat ben bir hekimim: hemcinslerimin iyileşmesiyle/kurtulmasıyla ilgilenirim. Maalesef, imanın tek başına bazı varlıkları iyileştirme gücü kalmamıştır. Modern dünyada kutsallık tasfiye edilmiştir; bundan dolayı da krizdedir. İnsan, kendi manevi hayatının daha derin bir kaynağını yeniden keşfetmelidir.⁸⁷

Daha önce ifade edildiği üzere henüz öğrencilik yıllarında Batı’nın manevi bir kriz geçirdiği teşhisini koyan Eliade’nin bu fikrini pekiştirmesinde ve bu probleme bir çözüm yolu bulma girişimine yönelmesinde Gelenekselci okulun önemli etkisi olmuştur. Ancak bu problemin çözümü bakımından Gelenekselcilerin sunduğu ilk geleneğe yeniden dönüş fikrinden ziyade Eliade’nin Jung’un yaklaşımını daha yakın bulduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan yalnızca metafizik gerçekliğin evrensel ve otonom olduğunu, psikanaliz, tarihî materyalizm vb. yaklaşımların bazı gerçeklikleri izah ettikleri hâlde her şeye bir açıklama getirebilecekleri iddiasında bulunarak indirgemeci bir tavır segilediklerini düşünen Eliade’nin neden Jung’a yakınlık duyduğu daha iyi anlaşılmaktadır.⁸⁸ Diğer bir önemli

86 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 50.

87 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 51.

88 Bkz. Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques*, s. 189-190.

husus ise Eranos toplantısına katıldığı 1950 yılından itibaren Jung'un düşünceleriyle yakından ilgilenen Eliade'nin özellikle sembollerin varlıklarını sürdürdükleri konusunda oluşturduğu teorinin alt yapısını Jung psikolojisi sayesinde inşa etmiş olmasıdır. *Traité d'histoire des religions* adlı eserinde Eliade, aynı sembolik motiflerin tarih boyunca dünyanın çeşitli yerlerinde görüldüklerini örnekleriyle sunmakta fakat bunların nasıl ortaya çıktıklarını izah etmemektedir. Bir taraftan bu durumun sadece yayılcılık olgusuyla izah edilemeyeceğini fark eden Eliade, diğer taraftan da bir sembolün ya da bir mitin yeni bir kültür tarafından neden kabul edildiği sorusuna da cevap bulmaya çalışıyordu. Jung'un teorisinde Eliade, temel sembol ve imgelerin evrensel oluşlarına ilişkin kendi teorisinin eksik kalan kısmını tamamlamak için gerekli desteği bulmuştur.⁸⁹ 1950 yılında ilk kez katıldığı Eranos toplantısında sunduğu konferansta Eliade, Derinlikler Psikolojisinin, Dinler Tarihine nasıl bir katkı sağladığını şu kelimelerle ifade etmektedir:

Sembollerin ve mitik temaların modern insanın psişesinde yaşamaya devam ettikleri hususuna dikkat çekerek ve arkaik sembolizmin arketiplerinin kendiliğinden yeniden keşfedilmesinin ırk veya tarihi bağlam fark etmeksizin tüm insanlarda ortak bir olgu olduğunu göstermek suretiyle derinlikler psikolojisi, dinler tarihçisinin son tereddütlerini ortadan kaldırmıştır.⁹⁰

Jung ile Eliade birçok konuda ortak görüşe sahip olsalar da aralarında önemli farklılıkların bulunduğu da gözardı edilmemelidir. Hem Jung hem de Eliade, mitin konusunun insanın gündelik hayatta karşılaştığı gerçeklikten daha derin bir gerçeklik olduğunu düşünmektedir. Mitin işlevi insanı daha derin bir gerçeklikle temasa geçirmektedir. Eliade ile Jung arasındaki en önmeli fark, bu derin gerçekliğin yeri konusuyla ilgilidir. Eliade'ye göre bu derin gerçeklik insanın dışında bulunurken Jung bunun insanın içinde bulunduğunu

89 Mac Linscott Ricketts; "In Defence of Eliade", s. 26.

90 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 43.

savunur. Eliade'ye göre bu derin gerçeklik kutsal dünyadan oluşurken Jung'a göre bu, insanın bilinçaltıdır. Diğer taraftan Eliade'ye göre kutsal sadece bir derin gerçeklik değil aynı zamanda da nihai bir gerçekliktir.⁹¹ Daha sonra göreceğimiz üzere kutsalı bilinçaltının derinliklerinden çıkararak tekrar bilinç düzeyine getirmeyi hedefleyen Eliade'nin hermenötik projesi açısından bu nokta çok önemlidir.

Daha önce de belirtildiği üzere Jung'u Freud'dan ayıran en önemli yönlerden biri, onun metafizik gerçekliği kabul etmesidir. Eliade'nin tarihselcilik, Marksizm, varoluşçuluk ve Freudizm gibi düşünce akımlarını *indirgemeci* olarak nitelendirmesi son tahlilde bunların insan varoluşunu metafizik/manevi/dinî açıdan değerlendirmemelerinden dolayıdır.⁹² Kısaca bu materyalist akımlar/ideolojiler insanın manevi boyutunu ya görmezden gelmiş ya da tamamen inkâr etmiştir. Dolayısıyla Eliade'ye göre bir *insan-ı kâmil* (homme total) olan insanı tek boyuta indirgeyen bu yaklaşımların onu anlaması mümkün değildir. Üstelik bu tarihselci yaklaşımların hiçbirisi insanı tarihin teröründen koruyacak niteliğe sahip değildir.⁹³

91 Robert A. Segal; *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Walter de Gruyter, Berlin 1986, s. 91-92.

92 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 12.

93 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 178.

Din Bilimleri Arasında Dinler Tarihinin Ayrıcalıklı Yeri

G eçmişte dinî fenomenleri ve daha genel olarak dindarlığı açıklamaya çalışan pozitivist, evrimci veya gerilemecî teorilerin modası artık geçmiştir. Günümüzde dinî fenomenler, Din bilimleri çatısı altında toplanan Dinler Tarihi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Etnolojisi, Din Felsefesi ya da Teoloji gibi disiplinler tarafından konu edilerek her birinin kendi metodu ve perspektifi doğrultusunda incelenmektedir. Ancak Eliade'ye göre bu disiplinler arasında Dinler Tarihinin farklı bir yeri bulunmaktadır. Zira dinî olguyu, psikolojik, sosyal, etnik, felsefi ya da teolojik bir olgu olarak değil, dinî bir olgu olarak ele aldığı için bu konuda en fazla söz söyleme imkânına sahip olan disiplin Dinler Tarihidir.¹ Ancak burada Eliade'nin kastettiği Dinler Tarihi disiplininin bugün Üniversitelerde kürsüleri bulunan bilim dalından daha farklı olduğuna dikkat etmek gerekmektedir. Çalışmamızın başında Eliade'nin "Dinler Tarihi" terimiyle

1 Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 12. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyné*, s. 280.

(histoire des religions) sadece tarihi değil, dinî morfoloji ve dinî fenomenolojiyi de içine alan bir disiplini kastettiğine dikkat çekmiştik. Hatta biraz sonra görüleceği üzere Eliade bu disipline hermenötik yaklaşımı da katarak felsefi bir boyut kazandırmak istemektedir. Eliade'nin kullandığı diğer birçok kavram gibi "dinler tarihi" kavramı da sınırları tam belirtilmediği için muğlâk kalmaktadır. Eliade'nin, kafasında tasarladığı disiplini ifade etmek için çoğu zaman kullandığı "dinler tarihi" teriminin dışında aynı disiplini kastederek "Din Bilimi"² (*la science des religions*) ifadesini kullanması ve bu disiplinin "kültür felsefesi"³ (*une philosophie de la culture*), "felsefi antropoloji"⁴ (*une anthropologie philosophique*), "tarih felsefesi"⁵ (*une philosophie de l'histoire*) ve hatta "din felsefesi"⁶ (*philosophie des religions*) gibi alanları da kapsadığını belirtmesi onun klasik anlamda bir Dinler Tarihi düşünmediğini açık bir biçimde göstermektedir. Dolayısıyla Eliade'nin söz konusu terimlerle Dinler Tarihini, hem Tarihi hem Din Fenomenolojisini hem de Din Felsefesini içine alan geniş bir disiplin olarak tasarladığı anlaşılmaktadır.

Eliade'nin temel hedeflerinden biri, kuruluşundan bu yana Antropoloji, Etnoloji, Sosyoloji, Din Psikolojisi ve hatta Oryantizm ile birbirine karıştırılan Dinler Tarihi disiplininin bağımsız bir disiplin hâline gelmesidir.⁷ Eliade, sadece Dinler Tarihinin dinî konuları inceleyen diğer disiplinlerden farklı olduğunu ifade etmekle yetinmemekte, din bilimi çalışmalarının birçoğunda bu farklılıkların neler olduğunu da izah etmektedir. Eliade'nin Dinler Tarihi disiplini ile diğer disiplinler arasında yaptığı karşılaştırmalara bir göz atalım.

2 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 19.

3 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 228; Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 8-9; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 245; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 7; Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 426.

4 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 323.

5 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 164.

6 Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 382

7 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 35.

Eliade'ye göre Etnoloji sadece "ilkel" diye isimlendirilen toplumlarla ilgelenirken Dinler Tarihi gelmiş geçmiş bütün dinî olguları, araştırma alanına dâhil etmektedir.⁸ Dolayısıyla Etnoloji veya Antropoloji gibi sınırlı bir alanı araştıran disiplinlerin genel bir din teorisine ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla insanın dinî davranışı hakkında genel değerlendirmeleri en iyi dinler tarihçileri yapabilir.⁹ Dinler Tarihi, "ilkel" dinleri bir kenara bırakarak Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi monoteist dinler üzerinde yoğunlaştığı için sınırlı bir kapsama sahip olan Teolojiden de farklıdır. Bunun yanında dinler tarihçisinin yaklaşımı, teologun yaklaşımından da farklıdır. Her Teoloji, yaratıcı Tanrı ile yarattığı insan arasındaki ilişkilerin derinleşmesini ve aydınlığa kavuşmasını hedefleyen dinî tecrübenin içerikleri hakkında sistematik bir düşünceyi gerektirmektedir. Oysa dinler tarihçisi, anlamak ve başkaları için anlaşılır hâle getirmek amacıyla ele aldığı tarihî-dinî olgulara ampirik bir tarzda yaklaşarak dinî olgunun hem anlamı hem de tarihi üzerinde durmaktadır. Bu aşamadan sonra dinler tarihçisinin de araştırmalarının sonuçlarını sistematize ederek dinî olguların yapısı üzerinde düşünmesi gerektiğine dikkat çeken Eliade'ye göre dinler tarihçisi işini bir fenomenolog ya da bir din felsefecisi gibi tamamlamalıdır.¹⁰

Eliade'ye göre Dinler Tarihi disiplininin diğer beşerî bilimlerden ayrıcalıklı konumu, ele aldığı konunun mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Dinler tarihçisi yontma taş devrinden günümüze kadar insanlık tarihinin tamamını inceleme konusu yaparak insanın zihninin temel ve derin birliğini diğer araştırmacılardan daha iyi görebilmektedir.¹¹ Dolayısıyla insan zihninin evrensel tarihini ortaya koyabilecek tek disiplin, Dinler Tarihidir.¹² Diğer taraftan Dinler Tarihi, inceleme ko-

8 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 23-24. Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 102.

9 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 280.

10 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 280-282.

11 Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe*, s. 140.

12 Mircea Eliade; *Fragmentes d'un journal II*, s. 91.

nusu yaptığı bu bol miktarda materyali kendi yaklaşımıyla ele almakta ve folklorcular, etnologlar ya da filologlar gibi eski inanışların ya da kuramların “kalıntılarını” belirtmekle ya da bunların çeşitli tarihî tabakalarını çözümlemekle yetinmemektedir.¹³ Beşerî bilimlerin sentez yapmaktan çekinmelerini eleştiren Eliade, dinler tarihçisinin (tarih öncesi uzmanından folkloriste kadar) çeşitli disiplinlerin uzmanları tarafından ortaya konulan sonuçları felsefi bir perspektifte sentezlemesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁴ Eliade’nin Dinler Tarihi disiplinin nihai amacını bu felsefi perspektife bağlaması, kendisinin modern dünyanın bir kriz hâlinde olduğu yönündeki problematiğin felsefi bir nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Eliade’ye göre modern Batı dünyasındaki krizin mahiyeti insanın varoluşuyla ilgilidir, yani varoluşsaldır.

Dinler tarihi aşağıya ulaşıyor ve temelde insani olanla temas kuruyor; insanın kutsalla olan ilişkisi. İçinde bulunduğumuz krizde Dinler Tarihi son derece önemli bir rol oynayabilir. Modern insanın krizleri, anlam yokluğu karşısında bilinci uyandığı sürece büyük ölçüde dinî [nitelikte] olmaktadır. İnsan, varoluşunun anahtarını kaybettiğini hissettiğinde, hayatın anlamının ne olduğunu bilemez hâle geldiğinde bu kuşkusuz, dinî bir problemdir. Zira din tam da “Varoluşun anlamı nedir?” yönündeki soruya bir cevaptır. Böyle bir kriz anında, böyle bir kafa karışıklığında en azından Dinler Tarihi, dünyanın mitik ve dinî gelenekleriyle yüklü Nuh’un Gemisi yerine geçebilir. Bundan dolayı da bu “bütüncül disiplin”in (*total discipline*) başat bir işleve sahip olacağını düşünüyorum.¹⁵

Eliade’nin felsefi formasyonlu bir Dinler Tarihçisi olduğu, bu pasajda kendini açıkça hissettirmektedir. 1938 yılında yazdığı bir yazıda Eliade, doğru soruyu sormanın önemi üzerinde durarak varoluşunun anlamı hakkında soru sormayı

13 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 146, 200.

14 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 143, 253; Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 254.

15 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 148-149.

reddeden insanın iflas ettiğinden bahsetmektedir.¹⁶ Görüldüğü gibi Eliade'nin Dinler Tarihi problematiğini felsefi bir perspektifte ele alma düşüncesi, erken bir dönemde oluşmuştur. Temel soruyu Felsefe sorduğu için Eliade, felsefi adımın mutlaka atılması gerektiğine inanmaktadır. Bilindiği üzere Felsefenin bir dalı olan Metafizik de iki alt dala ayrılmaktadır: Kozmoloji ve Ontoloji. Kozmoloji, evrenin bütünü ve insanın evren içerisindeki yerini incelerken Ontoloji şu temel sorulara cevap bulmaya çalışır: Gerçekten var olan nedir? Varoluş nedir? Varoluşun anlamı nedir? Eliade'nin felsefi yaklaşımı zaruri görmesi insanı bu soruları sormaya sevk etmesinden dolayıdır. Sonuçta Eliade, Dinler Tarihi yaklaşımı ile felsefi yaklaşımın birbirini tamamladığını düşündüğü için bu iki yaklaşımı birleştirmek istemektedir. Zira Eliade nazarında biri doğru soruyu sorarken diğeri buna cevap sunmaktadır. Soru sorulmadan cevap meydana gelmeyeceği gibi cevapsız bir soru da herhangi bir meselenin çözüme kavuşması yönünde bir katkı sağlayamaz. Eliade'nin sisteminin temel hareket noktasının modern insanın içerisinde bulunduğu manevi kriz olduğunu bir kez daha hatırlatalım. Bu problemin çözümü ise yukarıdaki soruyu sormak suretiyle anlam yokluğunu ortadan kaldırmaktan geçmekte ve din de bu soruya cevap verdiği için dini incelemek gerekmektedir. Diğer taraftan din, insanın kutsalla olan ilişkisini ifade ettiğine göre Dinler Tarihi, kutsal konusu üzerine eğilerek tarih boyunca kutsal karşısında insanların nasıl bir duruş içerisinde bulunduklarını tespit edebilir. Böylece Dinler Tarihini diğer beşerî bilimlerden üstün kılan en önemli husus, evrensel bir boyut olan kutsalı kendine konu edinerek felsefi bir antropolojinin oluşmasını sağlamasından ileri gelmektedir.¹⁷

16 Bkz. Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 190-192.

17 Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 29-30.

A. DİNLER TARİHİNE ÖZGÜ KONU: KUTSAL VE “BAMBAŞKA” OLANLA KARŞILAŞMANIN DOĞURACAĞI UYANIŞ

Eliade, Dinler Tarihi disiplinin diğer beşerî bilimler arasında üstün bir konuma sahip olmasının temel nedenlerinden birinin inceleme konusundan kaynaklandığını savunmaktadır.

Eliade, Fransız matematikçi ve bilim felsefecisi Henri Poincaré'nin (1854-1912) “Bir fili yalnızca mikroskopla inceleyen bir doğabilimci, bu hayvanı yeterince tanıdığını düşünebilir mi?” sorusundan hareketle “fenomeni meydana getiren şey ölçektir” prensibini ileri sürmektedir. Bu prensibe göre nasıl ki filin mikroskopla incelenmesi onun hücresel özelliklerinin ötesinde bir anlam taşımıyorsa dinî fenomen de dinî ölçekte incelenmediği zaman, anlamını kavramak mümkün olmaz. Yani dinî fenomeni fizyoloji, Sosyoloji, Ekonomi, Dilbilim, Sanat vs. aracılığıyla kavramaya çalışmak, onun kutsal karakterini gözden kaçırmak anlamına gelir. Ancak Eliade, “saf dinî” yani sadece dinî bir boyuta sahip fenomen bulunmadığına dikkat çekerek adı geçen yaklaşımların da dinî fenomeni farklı açılardan incelemelerine itiraz etmemektedir.¹⁸ Eliade'nin itirazı, her bir yaklaşımın tekeli bir anlayışla yalnızca kendi açıklamasını geçerli görmesinedir. Hatta Eliade, dinler tarihçisinin yanlış ve eksik karşılaştırmalar yapmaması için çeşitli alanlardaki uzmanlarla işbirliği yapması ve disiplinler arası bir diyalogun kurulması gerektiğine inanmaktadır. Çünkü Dinler Tarihinin kullandığı materyalleri Tarih, Filoloji, Arkeoloji, Etnoloji, Folklor gibi disiplinler sunmaktadır.¹⁹

Dinin özünü oluşturan kutsal kavramı üzerine eğilen Dinler Tarihi disiplini, insanın kutsallık tecrübelerini konu edinmekte, tarih boyunca insanların kutsalı nasıl tasavvur

18 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 11; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 27; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 105.

19 Bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 165-166; Mircea Eliade; *Méphis-tophélès et l'androgyné*, s. 283-285; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 152-153, 487; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 172.

ettikleri ve onunla nasıl ve ne türden ilişkiler geliştirdiklerini incelemektedir. Araştırma konusu itibariyle dinin özünü inceleyen bu disiplinin dini ve dinî tecrübeyi diğer disiplinlerden daha iyi anlamasını Eliade gayet doğal bulmaktadır. Bu çalışmanın ilk bölümünde belirtildiği üzere Eliade, kutsal kavramını sadece "dinî" diye nitelendirilen tecrübelerle de sınırlandırmamaktadır. Rudolf Otto'nun dinî tecrübeye ilişkin teorisinden hareketle Eliade, kutsalı "bambaşka olan" şeklinde tanımlamakta ve böylece insanın gündelik, alelade tecrübelerini aşan, yani onu sembolik ve ya hayalî olarak farklı zamansal ve mekânsal boyutlara taşıyan tecrübelerin tamamını kapsayacak biçimde geniş ve esnek tutmaktadır.

1933-1940 yılları arasında yazdığı yazılarda Eliade, Hindistan'ın bağımsızlığını elde edeceği ve bununla beraber Asya'nın tarih sahnesine geri döneceği yönünde tahminlerde bulunuyor ve bu olayın sadece siyasi bir anlam taşımadığını düşünüyordu. Eliade, Doğu maneviyatı ile Batı maneviyatı arasında eşit düzeyde yeni bir karşılaşmanın meydana geleceğini ve bu diyalogun gerçekleşebilmesinin de gerçek Doğu maneviyatının Batı'da doğru biçimde anlaşılması şartına bağlı olduğunu öngörüyor ve bu diyalog için en uygun zemini Dinler Tarihi disiplininin sağlayacağını savunuyordu.²⁰ Hem Asya'nın tarih sahnesine dönüşünün hem de iptidai halkların keşfinin mutlaka bir sonuç doğuracağına inanan Eliade'ye göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "başkaları" ve "bilinmeyenler" ile karşılaşmak, Batılılar için tarihî bir zorunluluk hâline gelmişti.²¹ Eliade, bu tarihî olayın kültür ve maneviyat alanında önemli yansımaları olacağını ve evrensel normlar olarak kabul edilen Avrupalı değerlerin imtiyazlı konumunu kaybedeceğini düşünüyordu. Avrupa kültürü, taşralı hâle gelmek istemiyor idiye de geleceğin kültürel değerlerini yaratacak olan bu Asyalı ve arkaik kül-

20 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 92.

21 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 13; Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 154.

türlerle diyalog kurmak zorundaydı.²² Eliade'nin bu karşılaşmanın Avrupa'nın manevi yenilenmesi açısından oldukça önemli sonuçlar doğuracağına kesin gözüyle baktığı anlaşılmaktadır. Eliade, ilk kez 1927 yılının Nisan ayında görüştüğü Giovanni Papini'yi 17 Mayıs 1952 tarihinde Floransa'daki evinde ikinci kez ziyaret etmiştir. Üç saat süren bu görüşmede birçok konunun yanında Doğu ile Batı arasındaki ilişkiler de konuşulmuştur.²³ Bu mülakat, Asya'nın tarih sahnesinde yeniden görülmesine ilişkin Eliade'nin görüşleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Eliade, bu olayın Batı'nın büyük bir iç kriz yaşadığı bir döneme tekabül etmesinin Avrupa maneviyatının geleceği açısından önemli sonuçlar doğuracağına inanmaktadır. Materyalizmin geleceği olduğuna inanmadığını belirten Eliade, Asya'nın da Batılılaşmakta olduğunu ve dolayısıyla Doğu'nun Batı'ya fazla bir şey veremeyeceği kanaatinde olan Papini'nin bu karamsar görüşüne katılmadığını ifade etmektedir.²⁴ Dolayısıyla Eliade, Doğu ile Batı karşılaşmasını, Batı'nın manevi bunalımının giderilmesi bakımından bir çıkış yolu olarak görüyor ve bütün ümitlerini tamamen farklı dünya telakkileri olan bu iki kültür arasında gerçekleşecek olan diyaloga bağlıyordu. Eliade'ye göre gerçek diyalog, her bir kültürün merkezî değerleri üzerine dayanmalıydı. Zira bu değerleri düzgünce anlayabilmek için bunların dinî kaynaklarını tanımak gerekiyordu.²⁵ Bunun nedeni ise bütün kültürlerin dünyanın ve insan varoluşunun dinî açıdan birer değerlendirilmesi olarak ortaya çıkıp bu şekilde oluştukları için dinî bir yapıya sahip olmalarıdır.²⁶

22 Mircea Eliade; *Mythos, rêves et mystères*, s. 61; Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 265; Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 11.

23 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 176, 178. Eliade, Papini ile yaptığı bu söyleşiyi birkaç ay sonra yayımlatmıştır: Mircea Eliade; "À Florence, chez Giovanni Papini"; *Les Nouvelles littéraires*, 5 mars 1953. Bu yazının yeniden yayımlandığı yer: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 57-66.

24 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 64-65.

25 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 19.

26 Mircea Eliade; *Mythos, rêves et mystères*, s. 62.

Eliade'nin bu düşüncelere sahip olmasında Hindistan'da kalmasının ve Hint maneviyatını yakından incelemesinin büyük etkisi olduğu açıktır.

Kadim Hindistan, [...] diğer kültürlerden daha iyi bir şekilde dünyada bol miktarda görünen arkaik bir temanın çeşitli düzeylerde yeniden ele alınarak yaratıcı bir vaziyette yeniden yorumlanmasını ortaya koymaktadır. Hindistan'daki olgular incelenidiği zaman beşerî varoluşun derin boyutunu açığa çıkarmayı hedefleyen temel bir sembolün her zaman "açık" olduğunun farkına varılmaktadır. Başka bir deyişle Hindistan, böyle bir sembolün insanın Kozmos içerisindeki durumunu çıplak vaziyette ortaya koyan her tecrübenin zincirleme sembolleşmesi olarak nitelendirilebilecek şeyi başlatabileceğini örnek biçimde sergilemekte ve böylece de ilk sonuçları ifade ederek sistematik öncesi düşünceye teşvik etmektedir.²⁷

Eliade'nin kafasında Hindistan ve daha genel anlamda Doğu kültürleri ile "ilkel" denilen arkaik kültürler, Avrupalıların kaybettikleri şeyi bünyelerinde hâlâ taşıyordu.

Batılı insanın varoluşun kutsal boyutunu yitirmiş olması Eliade'nin sık sık vurgu yaptığı bir husustur. Eliade, bu boyuta yeniden kavuşma yolunun ona sahip olan bu "bambaşka" kültürlerle temastan geçtiğini düşünüyordu. Bu "bambaşka" olanla karşılaşmayı formüle ederken Eliade'nin Rudolf Otto'nun "das ganz andere" (bambaşka olan) olarak tanımladığı kutsal kavramına atıfta bulunduğunu bir kez daha hatırlatalım. Farkında olunmasa bile dinî yapıda bir tecrübe meydana getirdikleri için Eliade, bu tür tecrübeleri "dinimsi" (parareligieux) kabul etmektedir.²⁸ Eliade, çeşitli türden arkaik toplumlara ait insanlarla karşılaşmanın Batılı insanın kendi durumuna açıklık getirerek modern dünyanın manevi krizine bir çözüm sunabileceği için kültürel açıdan "yaratıcı" olacağını düşünmektedir.²⁹ Diğer bir deyişle bu

27 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 260-261.

28 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 21; Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 14-15.

29 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 20, 22; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 63.

karşılaşmalar insan varoluşuna ilişkin felsefi problematiği, yani metafizik problemleri yenileyebilecek niteliktedir.³⁰ Bu konuda Eliade nasıl bir yaklaşım sergileneceği hususunda yol gösterici bilgiler de vermektedir. Eliade'ye göre Batılılar kendilerini başkalarının gözünde nasıl göründükleri şekliyle görmeye, yani kendilerini doğulu ve arkaik toplumların perspektifine yerleştirmeye çalışmalıdır. Bu karşılaştırma ve bu perspektif değişik Dinler Tarihi disiplini tarafından mümkün hâle getirildiği için Eliade bir kez daha bu disiplinin diğer beşerî bilimler arasındaki imtiyazlı konumuna vurgu yapmaktadır.³¹ Çünkü Eliade'ye göre diğer kültürlerin temsilcileri tarafından nasıl görüldükleri ve nasıl değerlendirildiklerini bilmek için bunlarla diyaloga geçilmelidir ve bu da ancak onların dinî ufkundaki perspektife yerleşilebilirse mümkün olur. Karşılaşma ancak bu perspektifte geçerli ve yararlı olur.³² Eliade, pek yakında gerçekleşeceğini tahmin ettiği bu diyaloga oldukça önem vermekte ve bu manevi perspektif değişikliğinin dünya çapında yeni bir hümanizme yol açacağını düşünmektedir.³³ Ancak Eliade, bu yeni hümanizmin, Rönesansın ortaya koyduğu hümanizmden tamamen farklı olacağına dikkat çekmektedir. İnsanı sadece rasyonel tarafına indirgeyen Rönesans'ın aksine Eliade'nin tasarladığı Dinler Tarihi disiplini, "bütüncül/külli bir disiplin" (une discipline totale) hâline gelerek insanın bütünüünün bilgisine ulaşmayı sağlayacaktır. Zira dinler tarihçilerinin inceledikleri dökümanların ifade ettikleri varoluşsal durumları anlamak insanı daha derinden bilmemizi sağlayacaktır.³⁴ Bu yeni hümanizm de bu bilgi üzerine kurulacaktır. Daha açık bir anlatımla Eliade, dinler tarihçisinden Batılı insanın aşına olmadığı birçok durumu bulup

30 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 18. Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 13.

31 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 62-63; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 300-301.

32 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 62.

33 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 77; Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 20.

34 Bkz. Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s.14-17.

açıklığa kavuşturmasını beklemektedir.³⁵ Diğer bir ifadeyle dinler tarihçisi, *homo religiosus*un davranışını/tutumunu anlayarak başkalarına açıklamalıdır.³⁶ Dinler tarihçisinin anlamı ortaya çıkarma işlemine Eliade "hermenötik" adını vermekte ve Doğu'daki özellikle de Hint dinlerindeki manevi tecrübelerin hermenötiği aracılığıyla yeni bir hümanizmin ortaya çıkacağını savunmaktadır.

Oybirliği ile Doğu, kendisi de bir tür "varoluş"tan (yani "ıstırap"ın tespitinden) söz etse de var olanın ontolojik indirgenemezliği fikrini reddetmektedir. Ancak Doğu, insan varlığının kaderini nihai ve indirgenemez olarak kabul etmemektedir. Doğulu teknikler her şeyden önce beşerî durumu iptal etmeye ya da aşmaya çalışmaktadır. Bu bakımdan (pozitif anlamda) özgürlükten ya da (negatif anlamda) özgürleşmeden bahsedilebileceği gibi gerçek anlamda bir *yaratmadan* da söz edilebilir; zira söz konusu olan gerçekten de *yeni bir insan* yaratmak ve tarihsel insanın tasavvurunda asla meydana getirmediği bu tanrı-insanı insanüstü bir düzlemde yaratmaktır.³⁷

İnsanı maddi düzeye indirgeyen Rönesans hümanizmine karşılık Eliade'nin tasarladığı yeni hümanizmin amacı, insan varoluşuna insanüstü boyutunu yeniden kazandırmaktadır. Nitekim "modern insan için dünyadaki varoluşun kutsal boyutunu yeniden bulma imkânı"nı³⁸ sorgulaması Eliade'nin bu kaygısının en açık ifadesidir. Eliade'nin tasarladığı bu yeni hümanizmin aslında bir "karşı hümanizm" niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Yani Eliade, Rönesans ile başlayan süreci tersine çevirerek insanı bilincinin bölünmesinden önceki hâline dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Böylece bilinçaltına indirgenen kutsal, tekrar bilinç düzeyine çıkma şansını elde edecektir. Bunun sonucunda da kutsal algılama bakımından nakıs bir konumda olan modern Batı insanının zihni, yeni bir boyut kazanarak bütüncül hâle gelecektir. İşte bu *yeni insan*, bilinci bölünmemiş insan, yani *biütiinciil insandır* (homme total).

35 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 20.

36 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 138.

37 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 177-178.

38 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 50.

B. DİNLER TARİHİNE ÖZGÜ AMAÇ: YENİ BİR HÜMANİZM YARATMAK

1950'li yılların sonunda Amerikan üniversitelerinin sadece birkaçında Dinler Tarihi kürsüsü bulunuyordu. Teoloji ve Din Sosyolojisi ile ilgili birçok dergi vardı; fakat Dinler Tarihi konusuna hasredilen bir dergi yoktu. Eliade, bu eksikliği fark ederek 1960 yılının kış aylarında Chicago Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden meslektaşları olan Joseph Kitagawa ve Charles Long ile birlikte *History of Religions* dergisini neşretmeye başlamıştır.³⁹ Bu derginin ilk sayısına yazdığı "History of Religions and a New Humanism"⁴⁰ (Dinler Tarihi Ve Yeni Hümanizm) başlıklı makalesinde kafasında tasarladığı Dinler Tarihi disiplinin amacını imalı yolla dile getirmektedir. Zaten makalenin başlığı bile bu izlenimi uyandırmak için yeterlidir. Bu yazıda dinler tarihçisinin, dinî bir formun tarihini, yani kronolojik gelişimini ortaya koymakla ya da onun sosyolojik, ekonomik veya politik bağlamını izah etmekle işinin tamamlanmış olmayacağına dikkat çeken Eliade'ye göre Din Bilimi ancak dinî dökümanların anlamını modern insanın zihninde anlaşılır hâle getirdiği zaman gerçek kültürel işlevini yerine getirmiş olacaktır.⁴¹ Son tahlilde Eliade, dinler tarihçisinin amacının yeni bir hümanizmin doğuşunu sağlamak olduğu düşüncesindedir.⁴² Ölümünden bir buçuk yıl önce hatıra defterine yazdığı 13 Ekim 1984 tarihli notta Eliade, genel düşünce sisteminin dinler tarihinin hermenötiğine dayalı "küresel" yeni hümanizmden oluştuğunu açıkça ifade etmesi, onun din bilimi çalışmalarındaki hem amacının ne ol-

39 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 232-233

40 Mircea Eliade; "History of Religions and a New Humanism", *History of Religions*, Vol. 1, No. 1 (Summer 1961), s. 1-8. Bu makale genişletilerek "A New Humanism" başlığı ile yedi makalenin daha bulunduğu şu eserin ilk bölümü olarak yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *The Quest*, s. 1-11. Bu makalenin Fransızca çevirideki yeri: Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 17-32. Adı geçen makalenin Türkçe çevirideki yeri: Mircea Eliade; *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 7-17.

41 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 18-19.

42 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 25-26.

duğunu hem de bu amacı gerçekleştirmek için hangi metodu kullandığını açık ve net bir biçimde ortaya koymaktadır.⁴³

Eliade'nin "yeni bir hümanizm" kavramını aslında çok daha erken bir dönemde kullandığı görülmektedir. Harvard Üniversitesi hocalarından bilim tarihçisi George Sarton'un 1927 yılında yayımlanan *Introduction to the History of Science* adlı kitabı hakkında *Cuvantul* dergisinde bir değerlendirme yazısı yazan ve Sarton'un kullandığı aynı kavramı kullanan Eliade, "yeni hümanizm"i filolojiye dayanan hümanizmin anladığı gibi değil, bilimin ilerlemesinde görülen insanı araştırıp değerlendirecek bir dizi metot olarak tanımlamaktadır.⁴⁴ 1939 yılında yazdığı "Romanya'da Tıp Tarihi"⁴⁵ başlıklı yazısında Eliade, bilim tarihi özellikle de tıp tarihi aracılığıyla yeni bir hümanizmin gerçekleşebileceği düşüncesini tekrar etmektedir.⁴⁶ Ricketts'in haklı olarak belirttiği gibi bu dönemde yeni hümanizmin bilim tarihi aracılığıyla gerçekleşeceğini düşünen Eliade, daha sonra bu görevi en iyi Dinler Tarihi disiplininin üstleneceğine karar vermiştir.

David Cave, Johann Wolfgang von Goethe'nin (1749-1832) *Urpflanzesine* (kök bitki) atıfta bulunarak yeni hümanizm kavramının, Eliade'nin hayatının bilimsel ve edebi çalışmalarının özünü oluşturduğunu iddia etmektedir.⁴⁷ Ziolkowski gibi biz de Cave'in meseleyi abarttığını ve aslında Eliade'nin din bilim çalışmalarında yer alan diğer kavramlar gibi "yeni hümanizm" kavramının da zamanla gelişerek oluştuğunu düşünüyoruz.⁴⁸ Diğer taraftan, Eliade'nin Romanya'dayken

43 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal III: 1979-1985*, Gallimard, Paris 1991, s. 170.

44 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 316-317.

45 Mircea Eliade; "Istoria medicinei în România", *Revista Fundațiilor Regale* (1936) 3, no. 6, s. 664-669. Bu yazı, 1943 yılında basılan *Insula lui Ethnasilus* adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır (s. 162-169). Fransızca çevirisi: Mircea Eliade; *L'Île d'Ethanasilus*, s. 145-152.

46 Mircea Eliade; *L'Île d'Ethanasilus*, s. 148-149.

47 David Cave; *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, s. 140.

48 Bkz. Eric J. Ziolkowski; "Mircea Eliade's Vision for a New Humanism by David Cave", *History of Religions*, Vol. 36, No. 2 (Nov., 1996), s. 173.

gelişmeye başlayan yeni teorik perspektiflerine entelektüel açıdan Hindistan'ın hiçbir katkı sağlamadığını ifade eden Cave'i, çalışmamızın birinci bölümünde incelediğimiz "Hindistan'ın Üç Dersi"nden söz eden Eliade'nin bizzat kendisi yalanlamaktadır.⁴⁹ Özellikle kutsallık ve hayatın yeni bir görünüm kazanacağı hususunu Hindistan'da keşfettiğini belirten Eliade'nin, adı geçen makalesinde bahsettiği yeni hümanizmin bu temel kaideye dayandığı göz önünde bulundurulursa onun yeni hümanizm kavramının radikal bir değişime uğradığı kesinlik kazanır. Yine Eliade'nin düşüncelerinin doğuşunu belirli dönemlere bağlamanın yanlış ve verimsiz olduğunu, onun düşünceleriyle hayatının evrime uğramaktan ziyade açıklığa kavuştuğunu savunan Cave'in bu görüşünün tam tersini düşünüyoruz.⁵⁰ Zira açıkça görüldüğü üzere Sartre'dan etkilenerek yeni hümanizmin yeni kurulmakta olan Bilim Tarihi disiplininin sağladığı "sistematik bilgi" aracılığıyla kültürel değişimin gerçekleşeceğine inanan 1927'deki Eliade ile Hindistan tecrübesinden sonra gerçekliğin kutsallıkla özdeş olduğunu ve dolayısıyla da varoluşsal dönüşümün kutsal aracılığıyla gerçekleşeceğine inanan 1961'deki Eliade'nin düşüncelerinin değişmediğini söylemek kesinlikle mümkün görünmemektedir.

Eliade'nin kullandığı "yeni hümanizm" kavramının başındaki "yeni" sıfatı aslında bu kavramın hem doğuşu hem de içeriği hakkında önemli ipucu vermektedir. Zira bu kavram, hümanizm teriminden türetilmiştir ve dolayısıyla ona

49 Dinî sembolizm hakkındaki görüşlerinin büyük ölçüde Hindistan tecrübesi sayesinde geliştiğini ifade eden Eliade, bu kültürlerle karşılaşmasının kendi çalışmaları üzerinde önemli etkiler bıraktığını dile getirmektedir (Mircea Eliade; "Foreword", Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. xi). Ayrıca bkz. Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 143; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 214. Kripal'a göre Eliade, "belirleyici" tecrübeleri Hindistan'da yaşamıştır. Özellikle *karşıtların birleşmesi* (*coincidentia oppositorum*) kavramının en bariz örneklerini Hindistan'da görmüş ve bu konudaki düşüncelerini bu kişisel tecrübesine dayanarak geliştirmiştir (Jeffrey J. Kripal; "The Visitation of the Stranger: On Some Mystical Dimensions of The History of Religions", *Cross Current*, Vol. 49, No. 3 (Fall 1999), s. 374).

50 David Cave; *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, s. 21.

atıfta bulunmaktadır. Bu bakımdan yeni hümanizm, (eski) hümanizmin üzerine kurulduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla Eliade'nin (eski/klasik) hümanizmi nasıl değerlendirdiği konusuna kısaca da olsa tekrar dönmek, onun yeni hümanizminin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Daha önce belirtildiği üzere hümanizm, Rönesans döneminde insanı evrenin merkezine yerleştirerek onu her şeyin ölçüsü hâline getirmiştir. Zaten Batı dillerine Latince *humanus* kelimesinden (Fr.: humain, İng.: human, İt.: umano, İs.: humanos, Rum.: umane) geçen *hümanizm* kelimesinin etimolojisi de bu durumu açık bir şekilde yansıtmaktadır. Hümanizm, Tanrı/kutsal merkezli (théocentrique/hiérocentrique) bir evreni insan merkezli (anthropocentrique) bir evrene dönüştürmüştür. Eliade'ye göre Batı'ya has olan bu tutum, aynı zamanda düşüncenin kendi içine kapanarak "taşralı" hâle gelmesine neden olmuştur.⁵¹ Eliade'nin tasarladığı yeni hümanizmi "karşı hümanizm" olarak nitelendirmemiz, onun bu süreci tersine çevirme düşüncesiyle ilişkilidir. Eliade'nin amacı aslında bu merkez kaymasını düzeltmek, yani modern dünyanın insan merkezli anlayışını kutsal merkezli anlayışa dönüştürmektir. Diğer bir deyişle Eliade'nin amacı, Batı insanına başka dünyalara açılan pencereler sunarak manevi bir uyanış meydana getirmektir.⁵² Bu uyanışı gerçekleştirebilecek tek disiplinin Dinler Tarihi olduğuna inanan Eliade'ye göre aynı zamanda bir "manevi teknik"⁵³ olan Dinler Tarihi disiplini "yeni bir insan" doğurabilir.⁵⁴

Yeni hümanizm hakkındaki Eliade'nin düşüncesinin kronolojik gelişim seyri takip edildiğinde onun ta başından beri bu yeni hümanizmin bilgi üzerine dayalı olduğu ve bilgi aracılığıyla gerçekleşeceği kanaatinin mevcut olduğu fakat bu bilginin kaynağının ne olacağı hususunda zamanla değişikli-

51 Mircea Eliade; *Le mythe de l'éternel retour*, s. 12.

52 Bkz. Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 63; Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 414.

53 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 12.

54 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 44.

ğe gidildiği görülmektedir. Yeni bir insan telakkisinin bilgi aracılığıyla elde edilebileceğini ifade eden Eliade,⁵⁵ bu nitelikteki bilginin bilim tarihi ve özellikle de tıp tarihi tarafından sağlanacağını düşünürken daha sonra bu konuda fikir değişikliğine giderek yeni hümanizmi ancak Dinler Tarihi disiplininin aktaracağı bilginin meydana getireceğine kanaat getirmiştir. Ancak bu son görüşe varmadan önce Eliade'nin başka bir görüşten daha geçtiği görülmektedir.

1952 ve 1953 yıllarında Nobel Barış Ödülüne layık görülen Amerikalı Evangelist pastor Frank Buchman'ın (1878-1961) liderliğini yaptığı Oxford Group Movement (Oxford Grubu Hareketi) ile ilgilenen Romanya kralı II. Carol, bu grubun düzenlediği kongreye gözlemci olarak 1936 yılında Eliade'nin gönderilmesini emretmiştir. Eliade üzerinde önemli bir etki bırakan bu tecrübe onu kutsallıktan uzak olan modern insanın ilgisini dinî gerçekliklere çekme konusunda düşünmeye sevk etmiştir.⁵⁶ Oxford'dan dönüşünde yazdığı "Devrim Niteliğinde Yeni Bir Edebiyat Türü"⁵⁷ başlıklı yazısında Eliade, yalnızca "Hristiyan Devrimi" ile modern dünyanın kurtulacağını savunan bu hareketten hoşkuyla bahsetmektedir.

Bu grubun övdüğü yeni, manevi/ruhsal, Hristiyan insan modern dünyanın paradokslarıyla baş edebilecek tek kişidir. O, kültürün ve ruhun üstünlüğünü kurtararak aynı zamanda Avrupa'yı da kurtarabilecek tek kişidir. Frank Buchman'ın sağduyusu, yeni, devrimci bir *insan* gerçekleştirmeden *yeni* hiçbir şeyden söz edilemeyeceğini anlamasına imkân vermiştir. İnsan her şeyin başındadır. "It starts a revolution, by starting one in you." –Devrim, insanın kendi içinde başlamasıyla başlar.⁵⁸

55 Mircea Eliade; *L'Île d'Ethanasius*, s. 148.

56 Mircea Eliade; *Les promesses de l'équinoxe*, s. 434.

57 Mircea Eliade; "Un nou fel de literatura revolutionara", *Revista Fundatiilor Regale* (1936) 3, no. 11, s. 431-36. Bu yazı, 1943 yılında basılan *Insula lui Ethanasius* adlı kitapta yeniden yayımlanmıştır (s. 170-179). Fransızcası çevirisi: Mircea Eliade; *L'Île d'Ethanasius*, s. 153-161.

58 Mircea Eliade; *L'Île d'Ethanasius*, s. 160.

Eliade'nin sağ görüşlü politikacı Corneliu Zelea Codreanu'nun (1899-1938) kurduğu Demir Muhafızlar hareketine aynı yıllarda sempati duyması bir tesadüf değildir. Eliade'nin bu sempatisi 1970'lerin sonundan itibaren onun hakkında faşist eğilimli ve antisemit olduğu yönünde sert ve çoğu zaman da maksatlı eleştirilere yol açmıştır.⁵⁹ Fakat olaylar, tarihî bağlamları içerisinde değerlendirildiği zaman anlamlı olmaktadır. Eliade, "yeni bir insan" gerçekleştirmeyi hedefleyen Codreanu'nun hareketini siyasi bir nitelikte değil etik ve dinî nitelikte olduğu için cazip bulduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Eliade'ye göre her büyük devrim, askeri ya da siyasi hareketten ziyade maneviyatın üstünlük kazanmasıyla başlamaktadır.⁶¹ Eliade'nin bu düşüncesi de Hindistan ikameti esnasında oluşmuştur.⁶² Eylül 1932'de yaptığı bir radyo konuşmasında Eliade, Zerdüş'tün, Buda'nın, Muhammed veya Martin Luther'in birer "devrimci" olduğunu ileri sürerek manevi devrimin evrensel tarihin değişmez değeri olduğunu dile getirmiştir.⁶³ Tıpkı Buchman'ın "yeni insan"ı gibi Codreanu'nun hayalini kurduğu yeni insan da Hristiyanî değerlerin yeniden canlanmasıyla ortaya çıkacaktı. Fakat Codreanu, Protestanlık öğretisini temel alan Buchman'ın aksine Ortodoksluğu savunuyordu. Eliade'nin her iki hareketi de methetmesi, onun "yeni insan"nın nasıl bir özellikte olacağı hususundan ziyade böyle bir devrimin gerçekleşmesi hususundaki kesin kanaatini yansıtmaktadır. Eliade'nin din bilimi çalışmalarında dinî fenomenlerin birçoğunda (hastalık, geçiş törenleri, ölüm vb.) görünen motiflerden birinin yeni bir şeyin veya insanın ortaya çıkabilmesi için eskisinin yok edilmesi gerektiği, diğer ifadeyle bir kozmosun meydana gelebilmesi için önce kaos saf-

59 Güncesine yazdığı 4 Temmuz 1979 tarihli notta Eliade, faşist olduğu gerekçesiyle eleştirilmesi ve kendisine saldırılması yönünde İsrail'den açık talimatların geldiğinden bahsetmektedir (Mircea Eliade; *Fragments d'un journal III*, s. 39).

60 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 35.

61 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 600; Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, s. 210.

62 Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, s. 156

63 Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, s. 211.

hasına dönülmesi gerektiği hususu üzerinde durulmaktadır. Eliade'nin 1930'lu yıllarda yeni hümanizm ile ilgili düşüncesinin kaos safhasına dönülmesi, yani mevcut insanlık durumunun yetersizliği ve dolayısıyla da ortadan kaldırılarak yenisine yer verilmesi konusundaki kesinliği ifade etmektedir. Ancak kaos safhasının gerekliliği hakkında kesin bir kanaate varan Eliade, kozmosun nasıl meydana geleceği hususunda bir arayış içerisinde. Bundan dolayı da "yeni bir insan" modeli sunan akımları ayırım gözetmeden adeta alkışlamaktadır. Eliade'nin bu arayışı, ileride ayrıntılarıyla görüleceği üzere kendi modelini bulana kadar devam edecektir.

Eliade, yeni bir hümanizmin gerekliliği düşüncesine erken bir dönemde sahip olduğu gibi bu yeni hümanizmin son tahlilde epistemolojik bir zemine dayandığı konusunda da gençlik yıllarında kanaat sahibi olmuştur. Batı insanının içerisinde bulunduğu manevi krizin halli için bilgiden başlamak gerektiğini düşünen Guénon'un bu krizin epistemolojik bir nedene dayandığı yönündeki düşüncesini bir kez daha hatırlayalım. Üniversite yıllarında Guénon'un çalışmalarıyla tanışan Eliade'nin ondan etkilenmiş olması muhtemel görünmektedir. Ancak her iki düşünürün teşhisi aynı yönde olsa da daha önce de belirttiğimiz gibi çözüm yolları farklıdır.

Buraya kadar anlatılanlardan Eliade'nin din bilimi çalışmalarındaki temel yapının bilimsel metodolojinin genel mantığına uygun nitelikte olduğu görülmektedir. Öncelikle Eliade, Batı medeniyetinin manevi bir kriz içerisinde bulunduğu yönündeki problemi tespit etmekte ve daha sonra bu problemin çözümüne yönelik bir girişimde bulunmaktadır. Bu problemin halline yönelik olarak Dinler Tarihinin amacı, modern insanın zihninde bir uyanışın meydana gelmesini sağlamaktır. Son aşama ise bunun nasıl gerçekleşeceği, yani amaca nasıl ulaşılacağı meselesiyle, kısaca metotla ilgilidir.

C. DİNLER TARİHİNE ÖZGÜ BİR METOT OLARAK YARATICI HERMENÖTİK

Eliade, dinî fenomenleri yeni bir metotla inceleme ihtiyacını erken bir dönemde hissetmiştir. Eliade, *Alchimia Asiatica* (1935) adlı kitabında Hint ve Çin simyalarının ne birer tecrübi bilim ne de birer ön kimya değil, mistik ve soteriolojik teknikler olduğunu "yeni" ve "devrimci" bir metot aracılığıyla ispat etmeye çalışmaktadır.⁶⁴ İki yıl sonra yayımlanan *Cosmologie și alchimie babiloniana* (1937) adlı kitabında Eliade, kimyanın, kozmolojik bir bilim ve bir kurtuluş/selamet tekniği olduğu konusuna tekrar değinmektedir.⁶⁵ *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943) adlı eserinde Manole usta efsanesinin birçok dilbilimci ve halkbilimci tarafından incelendiğini belirttikten sonra Eliade, aynı problematik üzerine aynı metotlarla eğilmenin çok yeni bir şey kazandırmayacağını ifade etmektedir.⁶⁶ Daha önce de belirtildiği üzere Eliade'nin Gelenekselcilere ilgi duymasının başında bu metot arayışı gelmektedir. Ancak Eliade'nin hermenötikten bir metot olarak bahsetmesi geç bir döneme rastlamaktadır. *Techniques du Yoga* (1948) başlıklı kitapta hermenötik kavramı, yorum anlamında bir kere geçmektedir (s. 149). Her ne kadar Eliade, 1949 yılında yayımlanan *Traité d'histoire des religions* başlıklı çalışmasında hermenötik (s. 36, 37, 38, 132) kavramına dört kez yer verse de bu terimi yorum (interprétation) anlamında kullanmaktadır. Aynı yıl piyasaya çıkan *Le mythe de l'éternel retour*'da ise bu terim hiç geçmemektedir. *Le Chamanisme*'de de bu kavrama rastlanılmamaktadır. 1952 yılında yayımlanan *Images et symboles* adlı kitabına yazdığı önsözünde sembollerin yorumunun geçerliliği bağlamında zikrettiği hermenötik (s. 29-30) kavramını Eliade, yine yorum anlamında kullanmaktadır. Almanca versiyonu 1957 yılında yayımlanan *Le sacré et le profane*'da hermenötik terimi görülmemektedir. Bu

64 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 8.

65 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 113.

66 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 27

örnekler, Eliade'nin, hermenötik kavramını geç bir dönemde kullanmaya başladığını göstermektedir. Diğer taraftan, onun bu kavramdan Dinler Tarihi disiplininin metodu olarak bahsetmesi daha geç bir döneme rastlamaktadır.⁶⁷ 1961 yılında yazdığı "History of Religions and a New Humanism" başlıklı makalesinde Eliade, ilk kez bu konudaki düşüncelerine açıklık kazandırarak hermenötiği bir metot olarak değerlendirmeye başlamaktadır. Dört yıl sonra aynı dergide yazdığı "Crisis and Renewal in History of Religions"⁶⁸ başlıklı yazısında Eliade, "yaratıcı hermenötik"i Dinler Tarihi disiplininin metodolojisi olarak ilan etmektedir. Bu konuyu ayrıntılarıyla ele almadan önce tıpkı mit ve profan kavramları gibi hermenötik kavramının da Eliade'nin dilimize aktarılan çevirilerinde farklı anlamlar yüklenmiş olması hem bu kavramın spesifik anlamını ortadan kaldırdığına hem de Eliade'nin sistemini anlaşılmaz hâle soktuğuna dikkat çekmek istiyoruz.

Eliade'nin dilimize çevrilen çalışmalarının birçoğunda *hermenötik* teriminin, *yorum* şeklinde çevrildiği görülmektedir. Az sonra görüleceği üzere Eliade'nin özellikle kullandığı bu kavram, anlam itibariyle bazı yönlerden *interprétation*, *commentaire*, *exégèse*, *explication* terimleriyle örtüşmektedir. Fransızca'da bu kelimeler eşanlamlı olarak kullanılabilmektedir.⁶⁹ Din Bilimi alanında dilimizde yorum kelimesi karşılığında genelde kullanılan *interprétation* sözcüğü yerine Eliade'nin özellikle *hermenötik* kavramını kullanması dikkat çekicidir. Eliade'nin din bilimi çalışmalarının nihai amacının anlaşılması bakımından temel bir yere sahip olan bu kavramın dilimize *yorum* şeklinde çevrilmesi, hem neden Eliade'nin bu kavramı

67 Krs. Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1206.

68 Mircea Eliade; "Crisis and Renewal in History of Religions", *History of Religions*, Vol. 5, No. 1 (Summer 1965), s. 1-17. Bu makalenin "Crisis and Renewal" başlığı ile yeniden yayımlandığı yer: Mircea Eliade; *The Quest*, s. 54-71. Bu makalenin Fransızca çevirideki yeri: Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 97-123. Adı geçen makalenin Türkçe çevirideki yeri: Mircea Eliade; *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 65-82.

69 Örneğin bkz. Henri Bertaud du Chazaud; *Nouveau Dictionnaire des synonymes*, Hachette-Tchou, Paris 1971, s. 257.

tercih ettiği hususunu, hem onun bu kavrama yüklediği anlamı hem de onun din teorisi içerisinde bu kavramın sahip olduğu yerin anlaşılması açısından önemli bir engel teşkil etmektedir. Eliade'nin hermenötik teorisi, Batı'da Schleiermacher ile başlayan modern hermenötik teorisi ile ilgili görüş ve tartışmalar göz önünde bulundurulmadan bağlamından kopararak anlaşılabilir. Bu düşüncemizin nedenleri aşağıdaki analizlerden sonra daha iyi anlaşılacaktır.

1. Hermenötik Kavramının Etimolojisi

Batı dillerindeki *hermenötik* terimi (Alm.: hermeneutik, Fr.: herménautique, İng.: hermeneutics) Latince'deki *hermeneutica* kelimesinden türemektedir.⁷⁰ Bu terim de Yunanca'daki ἑρμηνεύειν (*hermeneuein*) fiilinden türemiştir. Bu fiil, eski Yunanca'da üç temel anlama işaret etmektedir: İfade etmek (dile getirmek, söylemek, konuşmak), yorumlamak (açıklamak, izah etmek) ve tercüme etmek/çevirmek. Son iki anlam birbirleriyle örtüşmektedir. Zira tercüman/çevirmen, yabancı bir anlamın ne ifade ettiğini anlaşılır hâle getirmekte, yani izah etmektedir.⁷¹ Nitekim *tercüman/çevirmen* anlamında Fransızca'da hem *traducteur* hem de *interprète* kelimelerinin kullanılması bir dilden başka bir dile aktarmanın bir yorum (*interprétation*) işi olduğuna vurgu yapmaktadır. Sonuçta *hermeneuein* fiili iki temel anlam taşımaktadır: İfade etmek ve yorumlamak.

Martin Heidegger gibi birçok filozof ve araştırmacı, hermenötiği Yunan mitolojisinde yer alan Hermes ile ilişkilendirmektedir.⁷² Hermes, Zeus'un emirlerini ölümlülere ve tanrılara ileten ve Olymposlu diğer tanrılar arasında da haberleşmeyi sağlayan bir tanrıdır. Dolayısıyla tanrılarla insanlar

70 Richard E. Palmer; *Hermenötik*, (Çev.: İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 20.

71 Jean Grondin; *L'universalité de l'herméneutique*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, s. 6-7.

72 Bkz. Richard E. Palmer; *Hermenötik*, s. 40.

arasında haber getirip götüren bir elçi konumunda olan Hermes, anlaşılmaz olanı, insanların anlayacağı bir söz kalıbına dökerek ya da başka bir ifadeyle aşkın ifadeleri içkin ifadelere, yani anlaşılır kelimelere dönüştürerek bir nevi tercümanlık/çevirmenlik yapmış oluyordu.⁷³ Dolayısıyla insanların tarihsel durumlarını, sınırlılıklarını yani fani oluşlarını, anlama ve kavrama düzeylerini göz önünde bulunduran Hermes, aşkın mesajı, tanrıların gizemli mesajını insanlara lâfzen değil, içerik olarak yani bu mesajın anlamını aktarıyordu.

2. Hermenötik Kavramının Tarihî Gelişimi

Tarih boyunca çeşitli düşünürler tarafından yeni anlamlar yüklenen hermenötik kavramının az önce ifade edilen etimolojik anlamlarına yenileri eklenmiştir. Tarihî gelişim süreci içerisinde farklı şekillerde anlaşıldığı için tarih boyunca bu terim belli bir ilmî disiplini değil altı farklı disiplini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Hermenötik kavramının modern dönemde, daha doğrusu Protestan Reformasyonundan sonraki dönemde kullanıldığı şekliyle "altı modern tanımı"nı Richard E. Palmer, şu şekilde sıralamaktadır: (1) Kitâb-ı Mukades'in tefsirine ilişkin teori; (2) genel filolojik metodoloji; (3) linguistik anlama bilimlerinin hepsi; (4) insan bilimlerinin (Geisteswissenschaften) metodolojik temeli; (5) varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi; (6) insanların mit ve sembollerin arkasında yatan mânâları anlamlandırma metodolojisi.⁷⁴ Bu tanımlamaların hepsinin ortak noktasına bakılırsa hepsinin anlam meselesiyle ilgili olduğu görülecektir.

18. yüzyıla kadar hermenötik kavramı, "Kutsal yazıyı açıklama kuralı"⁷⁵ olarak tanımlanmıştır. Bu bağlamda hermenötik, Kitâb-ı Mukades'teki murad-ı ilahiye belirlemek amacıyla

73 Bkz. Osman Bilen; *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 22.

74 Richard E. Palmer; *Hermenötik*, s. 63.

75 Aine Bescherelle; *"Hermeneutique"*, *Dictionnaire National ou Dictionnaire Universel de la Langue Française*, s. 128.

takip edilmesi gereken yolu ifade eden bir tefsir usulü olarak anlaşılmıştır. 18. yüzyılda rasyonalizmin ve buna bağlı olarak da klasik filolojinin gelişmesi sonucunda Kitâb-ı Mukades'e uygulanacak yorumlama metotlarının diğer kitaplara uygulanan metotlarla tamamen aynı olduğu savunularak hermenötik daire, laik metinleri de içine alan bir yorum teorisi biçiminde genişletilmiştir. *Hermeneutica sacra* ile *hermeneutica profana* arasındaki ayrımın kaldırılması konusunda Kilise'nin tekelci otoritesine karşı başlattığı Protestanlık hareketinin lideri olan Martin Luther'in (1483-1546), Kitâb-ı Mukades'e bakış açısını ve dolayısıyla da hermenötik anlayışını, yani Kitâb-ı Mukades'i tefsir etme usulünü değiştirme noktasında oldukça önemli bir yere sahip olduğunu söylemek gerekmektedir. Nitekim Dilthey'in hermenötik biliminin Protestanlıkla başladığını ifade etmesi de bundan dolayıdır.⁷⁶ Protestanlığın "geleneğin otoritesi"ne karşı çıkarak yerine "metnin otoritesi"ni koymasıyla birlikte kutsal metinlerin yazıldıkları tarihî şartların ve yazarların niyetlerinin/maksatlarının de/da dikkate alınması sonucu doğmuştur.⁷⁷

Hem modern hermenötiğin hem de modern Protestan teolojinin "babası" kabul edilen ve Protestan bir teolog olan Friedrich Schleiermacher, Martin Luther'in açtığı yoldan devam ederek o güne kadar Hristiyanlığın kutsal metinlerini tefsir etme aracı olarak görülen hermenötiği dogmatik unsurlardan ayıklayarak genel bir anlama teorisine dönüştürmeye çalışmıştır. Schleiermacher'in hareket noktası, hermenötik sürecin, söylemin anlaşılmadığı hususuna dayanmasıdır. *Yorum sanatı* diye nitelendirdiği hermenötik, anlama ulaşmak için tüm şartlara sahip olmalıdır.⁷⁸ Schleiermacher'e göre kutsal metinleri anladığımız için bunların kutsal olduğunu biliyoruz. Kutsal kitaplar özel bir hermenötik gerektirir; fakat özel olan, evrensel olan aracılığıyla anlaşılabilir. Dolayısıyla

76 Jean Grondin; *L'universalité de l'herméneutique*, s. 42.

77 Osman Bilen; *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 39.

78 Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987, s. 73.

genel bir hermenötik gerekir.⁷⁹ Schleiermacher'ın Kilise geleneği içinde gelişen tefsir anlayışına yenilik kazandırması şu ifadesinde net bir biçimde görülmektedir: “[Kutsal] Yazılar da aynı şekilde yorumlanmalıdır; zira Ruhü'l-Kudüs yazarlar aracılığıyla onların bizzat konuştuklarından farklı söylemde bulunamazdı.”⁸⁰ Kitâb-ı Mukades hermenötiğinin/tefsirinin ne dil ne de tür bakımından özel bir yere sahip olmadığını dile getiren Schleiermacher,⁸¹ böylece tüm metinleri eşit düzeyde ele alarak genel bir hermenötik teori ya da kendi ifadesiyle bir *anlama sanatı* oluşturmayı tasarlamıştır. Schleiermacher'e göre yorumun iki hareket noktası bulunmaktadır: Hem dilin kendisini hem de o dili konuşanı anlamak. Birbirini tamamlayan bu çift yönlü girişim nedeniyle yorum bir sanattır. Yorumun birinci kısmına ilişkin işlemi Schleiermacher, *gramatikal anlama* diye adlandırmaktadır. Diğeri ise *teknik anlamadan* ibarettir. Gramatikal yorum, metnin dili ile ilgilenirken psikolojik boyuta sahip olan teknik yorum, yazarın gerçekten ne demek istediğini, yani niyetini, maksat ve düşüncesini ortaya koymaya çalışır.⁸² Schleiermacher'ın öne sürdüğü diğer bir hermenötik ilke ise özel olanın evrensel olan aracılığıyla ve evrensel olanın da özel olan aracılığıyla tam bir anlamının gerçekleştiği hususudur. Yani parça, bütün içerisinde ve bütün de parçalar aracılığıyla kavranmalıdır. Diğer bir ifadeyle ayrıntı ancak bütünden hareketle anlaşılabilir. Bu ilkeye *hermenötik daire* adı verilmektedir.⁸³ Schleiermacher, temel ilke olarak belirlediği “Yazar kadar ve hatta yazardan daha iyi anlamalıyız”⁸⁴ şeklindeki ifadesiyle hermenötiğin amacını belirlemektedir.⁸⁵ Schleiermacher'ın metni en az yazar kadar

79 Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 32.

80 Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 121.

81 Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 191.

82 Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 33-37.

83 Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 125, 185.

84 Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 34.

85 Schleiermacher, bu düşüncesini değişik ifadelerle birçok defa dile getirmektedir: “Yazarı kendisini anladığından daha iyi anlamak” (s. 72); “mükemmel anlayış, söylemde bulunanı kendisini anladığından daha iyi anlamaktır” (s. 108); “Öncelikle söylemi, müellifinin anladığı kadar iyi anlamalıyız ve sonra-

anlamalıyız demesi, yazarın metni ortaya koyarken bazı şeylerin bilincinde olmadığını düşündüğünden dolayıdır.⁸⁶ Bilinçaltı teorisinin henüz formüle edilmediği bir dönemde Schleiermacher'ın yazarın bilinçaltında olanı bilinç düzeyine çıkarma işlemini hermenötiğin işlevi hâline getirmesi önemli bir ilerleme olarak kaydedilmelidir.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Almanya'da beşerî bilimler Alman İdealizminin belirlediği bilimsellik kavramı çerçevesinde gelişmeye başlamıştır.⁸⁷ Wilhelm Dilthey (1833-1911), insan bilimlerini doğa bilimlerinin metotlarıyla anlamının mümkün olmadığını fark edererek *Natura* (doğa) ile *Culturanın* (kültür) iki farklı dünyayı oluşturduğu için aynı metotlarla incelenemeyeceği sonucuna varmıştır. Bunun sonucunda da Dilthey, bu iki farklı alanı (Geisteswissenschaften ve Naturewissenschaften) inceleyen iki farklı metodolojinin bulunması gerektiğini savunur ve hermenötiği insan bilimlerinin (Geisteswissenschaften) metodolojisi olarak takdim eder. Açıklama (erklären), gözlem ve deneye dayalı olan doğabilimsel metodolojiye karşılık insan bilimlerinin metodolojisi olan hermenötik, anlamaya (verstehen) dayanır. İnsan bilimleri olayları maksat/niyet/amaç ve anlam kategorileri çerçevesinde, doğabilimleri ise olayları neden ve sonuç bağlamında değerlendirmelidir. Dilthey'in bu yaklaşımının altındaki temel neden, filolojik ve yorumsal problematiği tarih problematiğinin hizmetine sunmak istemesinden ileri gelmektedir. Dilthey'in yaşadığı dönemde deney yoluyla elde edilen bilgi makbul sayıldığı için o da "geçmişten gelen bir metni nasıl anlarız?" ya da başka bir ifadeyle "tarihî bilgi na-

sında ondan daha iyi anlamalayız" (s. 124); "Yazarı, kendisini anladığından daha iyi anlamalıyız; çünkü bizde bilinçli hale gelmesi gereken birçok şey onda [yazarda] bilinçsiz durumdadır" (s. 128); "[...] bir yazarı kendisini ifade ettiğinden daha iyi anlamak..." (s. 170). Hatta bir yerde Schleiermacher, hermenötiği "bir yazarın düşüncelerini bulma sanatı" olarak tanımlamaktadır (s. 160).

86 Bkz. Friedrich D. E. Schleiermacher; *Herméneutique*, s. 76, 108.

87 Andrus Tool; "Wilhelm Dilthey on the Objectivity of Knowledge in Human Sciences", *Trames*, Vol. 11, No. 1 (2007), s. 3.

sıl mümkün olur?", "beşerî bilimlerin imkânı nedir?" gibi sorulardan hareketle tarihî bilgiye doğa bilimlerinin elde ettikleri bilgiye benzer bir şekilde bilimsel bir boyut kazandırmayı düşünmüştür. Dolayısıyla Dilthey'in beşerî bilimleri doğa bilimlerinininkine kadar saygın bir metodoloji ve epistemolojiye kavuşturma girişimi pozitivizme bir karşılık olarak gelişmiştir.⁸⁸ Dilthey'in doğanın açıklanmasına (erklären) karşılık tarihin anlaşılması (verstehen) düşüncesini getirmesi Ricœur'e göre onun anlama olayını psikoloji dairesi içerisinde çözmek istemesinin bir ürünüdür.⁸⁹

"Bir şeyi anlamak ne demektir? Kendimi anlamamın neyi ifade ettiğini kendimize soralım. Birine karşı tiksinti duyuyorum. Tiksinti duyma fenomenine aşınayım ama bunun nedenini yeniden meydana getiremiyorum (re-create). Geçmiş düşündüğümde bu daha da aşikârdır. Geçmiş eylemlerimin motiflerini yeniden meydana getiremiyorum. Başka birini anlamadığım zaman bu diğerinin durumunu kendi içimde yeniden yaşayamıyorum. Dolayısıyla her anlama, psişemde [zihnimde] bir yeniden meydana geliş içermektedir. İnsanın yeniden meydana getirme kapasitesi nerede aranmalıdır? Somut düşünce kapasitesinde değil, muhayyileyle ilgili bir süreçte. Bilimsel işlemlerin temeli yaratıcı muhayyileye dayanmaktadır."⁹⁰

Yukarıdaki pasajda açıkça görüldüğü üzere Dilthey, her insanın kendisini başkalarının zihinsel hayatına taşıma kapasitesine sahip olduğunu varsaymaktadır. Dilthey'in bu "empatik anlama" teorisi tecrübenin zihinsel/ruhsal olarak yeniden yaşanılması (Erlebnis) düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla beşerî bilimler, toplum ve tarih içerisinde eylemde bulunan bireyin bilimi olan psikolojiye, diğer bir ifadeyle ruhbilimine dayanmalıdır. Böylece Dilthey, hermenötiğe psi-

88 Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 48-49.

89 Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 50.

90 Wilhelm Dilthey; *Selected Works - Volume IV: Hermeneutics and the Study of History*, Princeton University Press, Princeton 1996, s. 229.

kolojik bir yön tayin etmiştir.⁹¹ Diğer taraftan Dilthey, anlamayı, tecrübe edilen bir süreç olarak düşünmekte ve hem anlamın objektifleştiğini hem de tecrübi yolla objektif nesne hâline gelen bu bilginin yeniden meydana geleceğini savunmaktadır. Açıklamaya/izaha (erklären) dayalı olan doğabilimlerinin temel kriterlerinden objektiflik ve deney yoluyla bilginin yeniden üretilmesi prensiplerinin anlamayı (verstehen) amaçlayan beşerî bilimlerin tarafından da yerine getirildiği için Dilthey, bu bilimlerin de kendilerine has bir metodolojiye sahip olduğunu ve dolayısıyla da doğabilimleri kadar "bilimsel" olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

Ancak Dilthey'in anlamayı yeniden yaşamakla özdeşleştirmesi, onun beşerî bilimlerin metodolojisi olarak takdim ettiği hermenötik teorisini zor duruma sokmaktadır. Duygu, düşünce ve inançları bilinmeyen insanların tecrübeleri nasıl yaşanacak? Diğer taraftan kitabında yazdıkları dışında kendisi hakkında hiçbir şey bilinmeyen bir yazarın kastettiği şeyleri nasıl anlarız? Metni anlamak yazarla empati yapmaktan geçiyorsa o halde yazarı bilinmeyen metinleri anlamak mümkün olmayacak mıdır? Bu ve buna benzer sorular Dilthey'in hermenötik teorisinin çok sağlam bir zemine oturmadığını ve birçok zayıf yönünün bulunduğunu ve daha sonraki gelişmeler de insan bilimlerine uygun bir metodoloji bulma girişimi niteliği taşıyan bu hermenötik projenin kabul görmediğini göstermektedir.

Dilthey'den sonraki adım beşerî bilimlerin epistemolojisini mükemmelleştirmek yerine onun temel iddiası, yani kendilerine ait bir metodoloji sayesinde doğabilimleriyle rekabet edip edemeyecekleri problemi tartışılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda "nasıl biliriz?" sorusu yerine yeni bir soru ortaya çıkmıştır: "Yalnızca anlam içerisinde varolan bu varlığın varlık tarzı nedir?".⁹²

91 Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 51.

92 Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 53-54.

Martin Heidegger, hocası Edmund Husserl'in fenomenolojik metodunu kullanarak anlamının ontolojik boyutu üzerine yoğunlaşmaktadır. Heidegger'e göre hermenötik, ne metin yorum bilimini ne de *Geisteswissenschaften*in metodolojisini değil, fenomenolojik açıdan varoluşun (*Dasein*) açıklanmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla hermenötik, anlamının ontolojik boyutunu teşkil etmektedir. Hermenötik, beşerî bilimlerin üzerinde düşünmez; bu bilimlerin üzerine inşa edilecekleri zeminin ontolojik açıklamasını/izahını yapmaya çalışır.⁹³

Hermenötik terimini sıfat olarak ilk kullanan Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Dilthey'den devraldığı *Geisteswissenschaften* ile ilgili teorisini yeniden ele alarak linguistik, ontolojik ve estetik bakımdan yeni ve çok daha geniş bir zemine yerleştirmeye çalışmıştır.⁹⁴ Gadamer, hermenötik felsefeyi hem bilim ve teknikler aracılığıyla insanla doğanın birbirinden ayrılmasını hem de beşerî bilimlerin aracılığıyla insanın kendi içinde bölünmesini betimleyen ve aynı zamanda bu kültürel ve tarihî gerçeklikten çıkışın tek yolunun bütün insanlar için ortak bir birleştirici zemin olan dilin ön plana çıkarılmasından geçtiğini göstermeye çalışan bir girişim olarak tasarlamaktadır. Gadamer, dünyanın ve insanın "yanlış" tanınmasına sebep olan bilim ve tekniklerin doğurduğu bu modern beşerî durumu aşmak, "hakiki" bir bilgiye, "otantik" bir tecrübeyi ifade eden bir hermenötik tecrübeye bir an önce ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Gadamer'e göre günümüzde dünyadan bahsetme biçimimiz (doğabilimi), kendimizden bahsetme biçimimiz (beşerî bilimler) ve tarihimizden bahsetme biçimimiz (tarih bilimi) bilimin otoritesi altında gerçekleşmektedir. Felsefe yapma biçimi de bilimsel metodun ve teknik bilginin tek taraflı görüşü içerisine hapsedilmiştir. Dolayısıyla bizi kendimizden uzaklaştırarak hayatlarımızı "faydalı olan"a mahkûm eden metotlar ve teknikler yüzünden kendimizden kopmuş, yani kendi kendi-

93 Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 55.

94 Hans-Georg Gadamer; "Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", Hüsamettin Arslan (Der. ve Çev.); *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Döniş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 1.

mize yabancılaşmış durumdayız. Bundan dolayı da modern bilim kavramı ve ona bağlı olan metot kavramıyla yetinemeyiz. Pozitivizmin idealindeki “metot” düşüncesi, evrensel bir bilimsellik kriteri hâline dönüştürülmek istenmiştir. Tüm araştırma alanlarına tek bir çalışma tarzını empoze etmeyi amaçlayan bu yaklaşım, mekanik nedenselliği ve tekrar edilebilirliği ön plana çıkararak yaratıcıyı yok etmiştir. Modern varoluşun problematiğini bu şekilde ortaya koyan Gadamer, insanların bu yabancılaşma durumuna son vererek hem insanların kendileriyle hem de birbirleriyle tekrar birleşmesini sağlayacak bağın dil olduğunu savunmakta ve bilimsel metodun karşısına dünyanın ve insanların tekrar edilmez biçimde anlaşılmasını sağlayan bir hermenötik ideali getirmektedir.⁹⁵ Çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz gibi Gadamer, objektiflik ve doğrulanabilirlik gibi bilimsellik ilkelerine bütün bilgilerin tabi tutulmasının ideal bir durum olduğunu ve bu ideale çok nadiren ulaşıldığını ve de bu ideale en çok yaklaşılmaya çalışan araştırmacıların da çoğu zaman bize söyleyecek gerçekten önemli bir şeylerinin olmadığını belirtmektedir.⁹⁶ Gadamer’e göre teknik bir hakimiyet empoze eden bir metodoloji anlayışı, anlamaya engel bile olabilmektedir.⁹⁷ Bundan dolayı da bilimsel metodoloji, hakikati elde etmeyi garanti etmemektedir. Gadamer’in meşhur eserine *Walrheit und Methode* (Hakikat ve Metot) adını koymasının bir kinayeden ötürüdür. 1960 yılında yayımlanan bu eser aslında 19. yüzyılı meşgul eden “objektif gerçek ve doğru metot” anlayışına karşı girilen bir polemik niteliğindedir.⁹⁸

1960 yılında yayımlanan *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II : La symbolique du mal* adlı kitabında hermenötiği, sembolleri yorumlayan genel bir metot olarak tanımlayan Fransız filozof Paul Ricœur (1913-2005), bu kavramın sınırla-

95 Christian Ruby; “Hans-Georg Gadamer. L’herméneutique: description, fondation et éthique”, EspacesTemps.net, <http://www.espacestemp.net/document355.html>, 23.06.2008.

96 Hans-Georg Gadamer; *L’art de comprendre*, Aubier, Paris 1991, s. 47.

97 Jean Grondin; *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, CERF, Paris 1999, s. 36.

98 E. D. Hirsch; “Gadamer’in Yorum Teorisi”, (Çev.: Ramazan Ertürk), *İslâmî Araştırmalar*, Cilt 16, Sayı 3 (2003), s. 405.

rını genişleterek her tür söylemi (discours) yorumlayan bir teoriye dönüştürmeyi amaçlamıştır.⁹⁹ Ricœur, hermenötiği, "belirli bir metnin veya bir metin olarak kabul edilebilecek işaretler bütünü'nün tefsirini, yani yorumunu düzenleyen kurallar teorisi"¹⁰⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Ricœur, söylemi de bir metin olarak değerlendirmektedir.¹⁰¹ Daha doğrusu "metin, yazı tarafından sabitlenen bir söylemdir".¹⁰² Tıpkı Heidegger ve Gadamer gibi Ricœur'ün hermenötik çabası da modernliğe karşı bir cevap niteliği taşımaktadır. Zira Ricœur'e göre modernlik, hierofanileri, kutsalın alametlerini ve insanın kutsalla ilişkilerini yok etmiştir.¹⁰³ Ricœur'ün hermenötik tasarımı da kendinden önce gelen filozofların görüşlerinin eleştirisi ile başlar. Psikolojik zemine dayanarak gerçek anlamın yazarın niyetine/amacına ya da metnin arkasındaki "hayat"a indirgenebileceği düşüncesi Schleiermacher ile başlayıp Dilthey'e kadar devam etmiştir. Ricœur, bu önyargıyı ortadan kaldırmak istemektedir. Konuşan kişi muhatap olarak karşımızda bulunduğu zaman bu konuşan kişinin niyeti/amacı ile dile getirdiği sözlü mesajın anlamları birbirleriyle o derece örtüşmekte ki konuşanın neyi kastettiğini anlamakla onun sözlü mesajının anlamını kavramak aynı şey hâline gelmektedir. Fakat mesele sözlü mesajın yazıya döküldüğü anda ortaya çıkmaktadır. Zira bu süreç yazarın niyeti ile metnin anlamı arasındaki özdeşliği ortadan kaldırarak bir ayrışmayı meydana getirir. Bu durum aynı zamanda metne "özerklik" kazandırır. Metin artık yazarın onu ortaya koyduğu zaman kastettiği anlam çemberini kırarak kendini yeni ve daha geniş birsemantik alan içerisinde bulur. Görüldüğü gibi Ricœur, metnin anlamını yazarın niyeti/amacı ile sınırlı tutmaya çalışan ya da en azından onunla ilişkilendirilmesini za-

99 Karl Simms; *Paul Ricœur*, Routledge, New York 2002, s. 31.

100 Paul Ricœur; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, s. 18.

101 Paul Ricœur; *Hermeneutics and the Human Sciences*, s. 45.

102 Paul Ricœur; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986, s. 154.

103 Paul Ricœur; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969, s. 284.

ruri gören Schleiermacher'ın bu görüşüne "metnin semantik özerkliği" kavramı ile karşı çıkmaktadır. Ancak Ricœur, hermenötiğin bu şekilde psikolojiden soyutlanmasının yazarın kastettiği anlam kavramının tüm anlam ve önemini yitirdiği sonucuna götürmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Ricœur, iki aşırı uçta bulunan iki yanlış yaklaşımdan bahsetmektedir: "Niyet yanlışlığı" ve "mutlak metin yanlışlığı". İlkinde metnin geçerli herhangi bir yorumu için yazarın niyetini kriter kabul ederken ikincisinde ise metnin yazarı tamamen gözardı edilerek metin, yazarsız bir varlık veya nesne olarak görülmektedir. Peki, mademki bu iki yaklaşım da yanlışsa o zaman metni ya da diğer bir deyişle sabitlenen sözü/söylemi anlamak için nasıl bir hermenötik yaklaşım gerçekleştirilmektedir? Ricœur'e göre metnin semantik özerkliğinden dolayı burada bir diyalektik ilişki söz konusudur. Yani yazarın kastettiği anlam ile metnin ortaya koyduğu anlam birbirlerinin diyalektik tamamlayıcıları oldukları için bunlar ancak birbirlerinin yardımlarıyla anlaşılabilir durumundadır.¹⁰⁴

Sözün yazıya dökülmesi sonucunda ortaya çıkan diğer bir önemli problem de metnin ortaya çıktığı zaman, mekân ve hedef kitlesinin değişmesiyle birlikte oluşan uzaklaşma (distanciation) ve yabancılaşma (aliénation) sorunudur. Gadamer'in Ricœur'ü etkileyen en önemli düşüncelerinden bir tanesi bu uzaklaşma kavramıyla ilgilidir. Gadamer gibi Ricœur de her metnin tarihsel bir ürün olması hasebiyle yazarla okuru zaman ve mekân açısından ayırdığını kabul etmektedir. Ancak bu durumu "yabancılaştırıcı" bulan Gadamer'in aksine Ricœur, bunu "pozitif ve üretici" bulmaktadır.¹⁰⁵ Hatta Ricœur'e göre beşerî bilimlerin ihtiyaç duyduğu nesnellik zeminini sunduğu için bu yabancılaştırıcı uzaklaşma gereklidir.¹⁰⁶ Gadamer, bir metin yorumunu konuşma sürecine ben-

104 Paul Ricœur; "Edebi Eleştiri ve Felsefi Hermenötiğin Bir Problemi Olarak 'Yazmak'", (Çev.: Ramazan Ertürk), *Doğu Batı*, Yıl 6, Sayı 22 (Şubat, Mart, Nisan 2003), s. 181-182.

105 Karl Simms; *Paul Ricœur*, s. 39.

106 Paul Ricœur; "The Hermeneutical Function of Distanciation", *Philosophy Today*, Vol. 17, No. 2 (Summer 1973), s. 129.

zetmektedir. Ona göre konuşma, dil aracılığıyla iki kişinin bir konu üzerinde anlaşmalarını ifade etmektedir. Dolayısıyla bir metni yorumlamak da onunla konuşmak anlamına gelmektedir. Ancak yazı işaretleriyle kayıt altına alınan bir konuşma olduğu için her metin yabancılaşmış bir konuşmadır. Gadamer'e göre hermenötik çaba, metni yazı kalıbından çıkararak tekrar konuşma hâline dönüştürmesini sağlayarak yabancılaşma durumuna son vermektir. Diğer bir ifadeyle yorumda söz konusu olan, uzaklaşmayı ortadan kaldırmaktır.¹⁰⁷ Metnin bireyler arası iletişimin özel bir durumundan çok daha fazlasını oluşturduğunu savunan Ricœur, yorumu konuşma sürecine benzeten Gadamer'in modelini reddetmektedir.¹⁰⁸ Ricœur, Gadamer'in hermenötik faaliyetin amacı olarak gösterdiği uzaklaşmayı ortadan kaldırmaya vurgu yapmak yerine "benimseme" (appropriation) kavramına vurgu yapılması gerektiğini düşünmektedir. Zira yorum, "yabancı" olanı "yakınlaştırıyor", "eşitliyor", "çağdaş ve benzer" hâle getiriyor ve böylece de "yabancı" olan, benimsenir hâle geliyor.¹⁰⁹ Bu yabancılaşma sorununun yaratıcı bir hermenötik aracılığıyla çözüleceği kanaatinde olan Ricœur, bunun reçetesini de vermektedir: Okumak. Zira okuma, uzaklaşmadan dolayı yabancılaşan metni bu durumdan kurtararak yeni bir yakınlığa yerleştirir. Son tahlilde Ricœur, hermenötik çabayı yazma-okuma diyalektiğiyle ilişkilendirir. Bir taraftan yazmak, mesajı uzaklaştırıyor ve dolayısıyla da yabancılaştırıyorsa diğer taraftan okumak da mesajı yakınlaştırıyor ve "yabancı olan"ı "benim olan" yapıyor (appropriation), diğer bir ifadeyle "diğer oluş"u "kendi oluş" hâline getiriyor. Dolayısıyla Ricœur nazarında hermenötik, uzaklaşma ve yabancılaşmayı yaratıcı/üretken hâle getirme çabasından başka bir şey değildir.¹¹⁰

107 Barry D. Smith; "Distanciation and Textual Interpretation", *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 43, n° 2 (juin 1987), s. 208.

108 Paul Ricœur; "The Hermeneutical Function of Distanciation", s. 130.

109 Barry D. Smith; "Distanciation and Textual Interpretation", s. 212.

110 Paul Ricœur; "Edebi Eleştiri ve Felsefi Hermenötüğün Bir Problemi Olarak 'Yazmak'", s. 194.

3. Mircea Eliade'nin Yaratıcı Hermenötiği

Bu bölümün başında bahsedildiği üzere Eliade, erken bir dönemde dinî fenomenleri ele alan araştırmacıların kullandıkları metotların yetersizliği ve hatta yanlışlığı hakkında bir kanaate varmış ve bu konuda kendi metodunu geliştirmeye başlamıştır. Hindistan'dan ülkesine döndükten sonra yayımlanan ilk kitabı olan *Soliloquii*¹¹¹ adlı eser, Eliade'nin o dönemde sahip olduğu kişisel düşünceleri hakkında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Yirmi yaşını henüz yeni aşmış olan Eliade'nin yeni bir metodoloji arayışına girdiği görülmektedir.

Bir düşünce sistemi, eleştiri veya tartışma ile değil, yenisinin ortaya çıkmasıyla yok olur. [...] Yeni sonuçların doğması eski metotların eleştirilmesiyle değil, ancak yeni bir metot ve yeni bir yaratımla gerçekleşebilir. [...] Modern bilimlerin ve kültürün metodolojisinin yetersizliklerini ve çelişkilerini gözler önüne seren bir eleştiri onu reforme etmez. Şayet reform gerçekleşecekse bu, görme ve anlama bakımından hiçbir yardımı olmayan mevcut sistemlerden daha geniş ve daha doğru yeni bir metot aracılığıyla olacaktır.¹¹²

Otuz yaşındayken yazdığı *Cosmologie și alchimie babiloni-ana* (1937) adlı eserinde Eliade, yukarıda sözünü ettiği bu yeni metot konusunda somut bir adım atmaktadır. "Kültür felsefesine giriş"¹¹³ mahiyetinde tasarladığı adı geçen eserde "doğa bilimleri" ile ilgili Babil ve Asur'a ait dökümanları değerlendiren bilim tarihçilerinin yanlış metot kullandıklarını düşünen Eliade'ye göre Avrupalıların bilimsel paradigmaları, başka kültürleri anlamak için yeterli ve uygun değildir. Dolayısıyla bu tür kültürleri incelerken başka kriterlere, yani yeni bir metoda başvurmak gerekmektedir. Babil simyasını

111 Mircea Eliade; *Soliloquii*, Carte cu Semne, Bucharest 1932. Seksen üç sayfalık bu kitap, Eliade'nin 1928 ve 1929 yıllarında Hindistan'dan *Cuvântul* dergisine gönderdiği on sekiz yazı ile birlikte Alain Paruit tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek şu eser içerisinde yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques*.

112 Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharadjah suivi de Soliloques*, s. 187.

113 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 426.

ve kozomolojisini incelediği bu eserde Eliade, kendisinden önce "hiç kimsenin kullanmadığı" bu "yeni metot"un "insanlığın zihinsel gelişimin evrimini anlamak bakımından bir devrim gerçekleştireceği"ni ileri sürmektedir.¹¹⁴ Peki Eliade'nin heyecan ve gururla icat ettiğini savunduğu bu metot nedir? Aslında adı geçen eserde Eliade, bu konuya çok fazla bir açıklık getirmemektedir. "Kadim Mezopotamya kültürlerinin oluşturduğu şekliyle "doğa bilimleri" üzerine eğilirken onların Dünya tasavvurlarını, kozmolojilerini zihnimizde sürekli canlı tutmazsak bunlardan hiçbir şey anlamama tehlikesiyle karşılaşırız."¹¹⁵ Bu kısa cümle Eliade'nin yeni metodu ve "başka kriterler" hakkında önemli bir ipucu vermektedir. Burada Eliade, bilim adamının kendi dünya görüşüyle, yani kendi paradigmalarıyla değil, incelediği kültürün sahip olduğu paradigmayla meseleye yaklaşmasını salık vermektedir. Eliade'ye göre Babil ve Asur medeniyetlerindeki simya ve metalürji gibi olguları inceleyen Batılı bilim tarihçilerinin "bilimsel hakikatler" aramasının yanlış bir metot olması, söz konusu olguların bu kültürlerde böyle bir değere sahip olmasından dolayıdır. Bu kültürler, bu tür olguları ortaya koyarken "bilimsel hakikati" elde etme peşinde değildi. Bunların amacı ve maksadı farklıydı. Eliade, daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu "devrimci metotla" konuyu yeniden ele almış ve simyanın soteriolojik bir teknik olduğunu göz önünde bulundurarak bunun metafizik değeri üzerine odaklanmıştır.¹¹⁶ Eliade, tıpkı metalürji gibi kimyanın da aslında bir tür ilkel kimya ya da ön kimya olmayıp insanı dönüşüme uğratan manevi ve soteriolojik bir teknik olduğunu ispat ettiğini düşünerek bu yanlış giderdiği kanaatindedir. Objektif inceleme ve değerlendirme kriterleri bulmaya çalışan Eliade,¹¹⁷ olguların bunları meydana getiren zihinsel evren bağlamında ince-

114 Bkz. Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 14-24.

115 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 24.

116 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 258.

117 Bkz. Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 22-23; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 94.

lenmesi gerektiğini düşünmektedir.¹¹⁸ Yani olaylara inanan perspektifinden bakmak, dünyayı onun gözüyle görmek gerekmektedir. Eliade'nin bu metodolojik ilkesine bu çalışma boyunca "fenomenolojik yaklaşım" şeklinde sık sık vurgu yaptık. Ancak Eliade'nin metodolojisinin olaylara inanan gözüyle bakmaktan da öteye giderek subjektif değerlendirmelerden objektif ilkelere ulaşmaya çalıştığını da hemen belirtelim. Şimdi Eliade'nin dinî tecrübeyi fenomenolojik açıdan nasıl incelediği konusu üzerinde ayrıntılarıyla duralım.

a. Fenomenolojik Yaklaşım

Julien Riès, Eliade'nin din bilimi çalışmalarında kullandığı metodolojinin üç aşamadan oluştuğunu ifade etmektedir: tarihî, fenomenolojik ve hermenötik. Tarihî yöntem, her dinî fenomenin aynı zamanda bir tarihî fenomen olduğunu ve dolayısıyla da bu fenomenlerin tarihî süreç içerisinde nasıl meydana geldiklerini ve nasıl geliştiklerini ortaya koyabilmek için öncelikle bunların sosyal, ekonomik ve siyasi bağlamlarının açıklığa kavuşturulmasını gerektirmektedir.¹¹⁹ Gerçekten de Eliade'nin din bilimi çalışmalarında kullandığı verilerin kaynağı metinler, yapılar, yazıtlar, sözlü rivayetlerden oluşan tarihî materyallere dayanmaktadır. Daha önce Dinler Tarihinin ayrıcalıklı yeri konusu işlenirken teologla dinler tarihçisi arasındaki temel farklardan bahsederken Eliade'nin dinler tarihçisinin tarihî-dinî olguları ele alarak "tecrübi bir yaklaşım metodu" kullandığı hususu üzerinde durduğunu dile getirmiştik.¹²⁰ Ancak Eliade, yine daha önce belirtildiği üzere dinî fenomenlerin arketipik ve dolayısıyla da tarih dışı niteliklerini, yani evrensel ve değişmez olan unsurları/yapıları ortaya koymayı amaçladığı için bunların tarihî bağlamlarını, diğer bir ifadeyle

118 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 10.

119 Julien Riès; "Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique", s. 81-82. Julien Riès; "Éliade Mircea", s. 514.

120 Bkz. Mircea Eliade; "Methodological remarks on the study of religious symbolism", Mircea Eliade; Joseph M. Kitagawa (eds); *The History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago 1959, s. 88.

değişken yönlerini dikkate almamaktadır.¹²¹ Studstill'in deyi-miyle Eliade, tarihi analiz safhasına girmemektedir.¹²² Eliade'nin metodolojisinin birinci aşamasını tarihî yaklaşımın oluşturduğu yönündeki Riès'in görüşü bizce pek isabetli görülmemektedir.¹²³ Bir sonraki bölümde görüleceği üzere zaten Eliade'ye yöneltilen en önemli eleştirilerden biri de onun din bilimi çalışmalarında incelediği dinî fenomenlerin tarihî bağlamını hesaba katmadığı şeklindedir. Eliade'nin en önemli yorumcularından biri olan Douglas Allen ise Riès'in sıralama-sındaki birinci noktayı (tarihî yaklaşımı) atlayarak Eliade'nin metodolojisindeki ilk aşamayı fenomenolojik yaklaşımın oluşturduğunu ifade etmektedir ki bizce bu çözümleme daha isabetlidir. Allen'e göre Eliade öncelikle fenomenolojik *époque* il-kesini ve *homo religiosus*un tecrübesine katılma yönündeki ça-bayı içeren kutsalın indirgenemezliği hususu üzerinde dur-makta, daha sonra kutsalın tezahürünün koşullarını hayalî olarak yeniden oluşturmaya ve kutsalın diyalektiği bakımın-dan kutsalın tezahürünün maksadını kavramaya çalışmakta ve son olarak da kutsalın tezahürünü hermenötik aracılığıyla anlamayı amaçlamaktadır.¹²⁴

121 *Traité d'histoire des religions* adlı kitabında tarihî perspektifi dikkate almadı-ğını ifade eden Eliade (*Traité d'histoire des religions*, s. 387), bir çalışmanın va-kanüvisliğin kronolojik perspektifinde gerçekleşme de dinler tarihi başlığı-nı hak ettiğini savunmaktadır (*Le chamanisme et les techniques archaïques de l'ex-tase*, s. 13).

122 Randall Studstill; "Eliade, Phenomenology and the Sacred", *Religious Studi-es*, Vol. 36, No.2 (2000), s. 179.

123 Riès'in daha sonra bu konudaki düşüncesini değiştirdiği görülmektedir. 1990 yılında kaleme aldığı yazısında Riès, Tarih, Fenomenoloji ve Hermenö-tiğin Dinler Tarihinin üç "yolu" olduğundan söz etmektedir. Fakat Eliade'nin din bilimi çalışmalarında tarihî safhanın bulunduğunu ifade eden Riès, bura-da "fenomenlerin tarihî süreç içerisinde nasıl meydana geldiklerini ve nasıl geliştiklerini ortaya koyabilme" meselesinden bahsetmeyerek, bu aşamanın incelenen materyallerin (metinler, yapılar, ritüeller, kıyafetler, sözlü rivayet-ler, mitler, ritler, gezi notları, ilahiler, dualar, misyoner raporları vs.) tarihî ni-telikte oluşunu dikkate almayı gerektirdiğini belirtmektedir (Julien Riès; "La méthode comparée en histoire des religions selon Georges Dumézil et Mircea Eliade", Ugo Bianchi (ed.); *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVII AHR Congress, 3-8 September 1990, "L'Erma" di Bretschneider*, Roma 1994, s. 716)

124 Douglas Allen; "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Ex-perience", s. 170-171.

Eliade, fenomenolojik yaklaşımının hareket noktasını şu şekilde ifade etmektedir: "Fenomenleri meydana getiren şey, ölçektir."¹²⁵ Diğer bir deyişle "Bir fenomeni gözlemlerken benimsenen perspektif, bu fenomenin oluşmasında çok önemli bir rol oynamaktadır."¹²⁶ Bir fenomenin "gerçekliği" ya da "hakikiliği" hakkında hüküm verirken dinî değerler ölçeği temel alınmalıdır. Zira dinî olmayan bir perspektiften bakılırsa aynı fenomen, "yanlış", "hayalî" yada bir "yanılsama" olarak görülebilir.¹²⁷ Eliade'nin indirgemeci yaklaşımları eleştirilmesi ve bunların dinî fenomenleri anlamamalarının temel nedenini bu ilkeye bağladığını daha önce ifade etmiştik. Bir asırdan beri dinî olguların dilbilimsel, ekonomik, sosyolojik, fizyolojik, psikiatrik ve hatta erotik ölçekte değerlendirilmeye çalışıldığını belirttikten sonra Eliade, sitemvari bir şekilde "Bir kez de olsa neden tam anlamıyla dinî ölçeği denemiyoruz?" diyerek geçmişte uygulanan metotların yetersiz ve hatta geçersiz olduğunu ve dolayısıyla da yeni bir metoda başvurmak gerektiğine işaret etmektedir.¹²⁸ Eliade'ye göre en güvenilir metot, her fenomeni kendi "atıf düzeyi"nde incelemektir.¹²⁹ Yani dinî bir fenomenin derin anlamı bunun ikincil yönlerine ya da bağlamlarına indirgendiğinde değil kendi atıf düzeyinde değerlendirildiğinde ortaya çıkmaktadır.¹³⁰ Fenomenolojik yaklaşımın, dini teolojik ve indirgemeci yaklaşımlarla incelenmesine karşı geliştirildiğine dikkat çeken Barbosa da Silva'nın bu tespitin yukarıda verilen bilgiler göz önünde bulundurulursa Eliade için de geçerli olduğu aşıkardır. Normatif olan teolojik yaklaşım, "gerçek din" olarak kabul edilen bir dinin yanlış olduklarına hüküm verilen diğer bütün dinlerle karşılaştırılmasını içermektedir. 20. yüzyılın başlarında başta Protestan teologlar olmak üzere Hıris-

125 Mircea Eliade; *Forgerons et alchimistes*, s. 118; Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 274; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 27.

126 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 164.

127 Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 216.

128 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 274.

129 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 12.

130 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 25.

tiyan bilim adamları arasındaki yaygın yaklaşım buydu.¹³¹ Çalışmamızın en başında Din Biliminin (Religionswissenschaft) kurucusu sayılan Max Müller'in bu yeni bilim dalını normatif değerlere dayanan Din Felsefesinden ve Teolojiden ayırmaya çalışmasına rağmen kendisinin de teolojik varsayımlardan tamamen kurtulamadığına dikkat çekmiştik. Dinî fenomeni sadece sosyal (Durkheim), ekonomik (Marx) veya psikolojik (Freud) bir olgu olarak sunmaya çalışan araştırmacıların benimsediği indirgemeci yaklaşımları şiddetle eleştiren Eliade'nin Din Fenomenolojisinin bu iki kriterini yerine getirmesi, din fenomenologu kategorisi altında değerlendirilmesi için yeterlidir.¹³²

Fenomenolojik yaklaşımın *époque* ilkesi ile öncelikli olarak hedeflenen nokta bir tecrübeyi, o tecrübeyi yaşayan kişi gibi anlamaya çalışmaktır.¹³³ Kendi inançlarını ve önkabullerini askıya alan araştırmacı, incelediği dinî fenomenin "gerçek" ya da "meşru" olup olmadığı meselesiyle ilgilenmez. Ancak burada Barbosa da Silva'nın dikkat çektiği bir hususun önemini vurgulamak gerekmektedir. Hiçbir araştırmacının farkında olsun ya da olmasın yabancı bir dine normatif olmayan ve teolojik yönden nötr bir şekilde, yani önkabullerinden tamamen soyutlanmış bir vaziyette yaklaşması mümkün değildir. Dolayısıyla araştırmacıdan beklenmesi gereken şey, normatiflikten tamamen yoksun olması değil, kendi önkabullerinin farkında olmasıdır. Bu farkında oluş, yabancı dinleri incelerken onun önkabullerinin önyargılara dönüşmesini engelleyecektir. İnanan kişinin inancını olduğu gibi betimleme kriteri de fenomenolojik analiz için tek başına yeterli değildir. Zira sadece bu kriterle dayanılarak inananların kendi tecrübeleri hakkındaki

131 Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 73.

132 Barbosa da Silva, Eliade'nin benimsediği metodolojiden hareketle onun bir din fenomenologu olduğunu ve dolayısıyla da dar anlamda bir dinler tarihçisi olmadığını savunmaktadır (Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 109, 124).

133 Douglas Allen; "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", s. 173.

ifadelerine ve yorumlarına güvenilirse inananların "dinî" diye nitelendirdikleri fenomenlerin hepsini dinî fenomen olarak kabul etmek gerekecektir ki bu da saçma ve içinden çıkılmaz bir durumun ortaya çıkmasına neden olur.¹³⁴

Paul Ricœur'e göre;

Din Fenomenolojisinin amacı, açıklamak değil betimlemektir. Açıklamak demek, dinî fenomenleri onu [meydana getiren] nedenleriyle, kökeniyle ya da ister psikolojik, sosyolojik veya başka olsun onu işleviyle ilişkilendirmek anlamına gelmektedir. Betimlemek, dinî fenomeni kült ve inanç içerisinde, rit ve mit içerisinde ortaya çıkan ve amaçlanan nesniyle ilişkilendirmektir.¹³⁵

Paul Ricœur'ün bu ifadesi Eliade'nin "Böyle bir fenomenin özünü Fizyoloji, Psikoloji, Sosyoloji, Ekonomi, Dilbilim, Sanat vs. aracılığıyla kavramaya çalışmak, ona ihanet etmektir; indirgenemez ve sadece onda olanı, yani onun kutsal karakterini gözden kaçırmak anlamına gelmektedir"¹³⁶ şeklindeki ifadesi ile karşılaştırıldığında her ikisinin de temel fenomenolojik ilkelerden biri olan indirgenemezlik presibini dile getirdiği görülür. Dinî fenomeni, sosyolojik, psikolojik, teolojik, ekonomik vs. bir fenomen olarak değil, dinî bir fenomen olarak ele alan ve onu dinî bir perspektiften değerlendirmeyi "morfolojik yaklaşım"ın bir gereği olarak gören Eliade'nin aynı düşüncesi- ni Ricœur, fenomenolojik bir ilke olarak sunmaktadır.

Böylece Eliade'nin *Traité d'histoire des religions* adlı eserinde "morfolojik"¹³⁷ inceleme ile ifade ettiği şeyin, aslında fenomenolojik yaklaşım olduğu açıklık kazanmaktadır.¹³⁸ Eli-

134 Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 75.

135 Paul Ricœur; *Le conflit des interprétations*, s. 314.

136 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 11.

137 "morphologie du sacré" (Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 9, 13, 15); "morphologie religieuse" (Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 202, 209);

138 Geo Widengren'e göre Eliade'nin *Traité d'histoire des religions* adlı kitabındaki metot "tamamen fenomenolojiktir" (Geo Widengren; "Mircea Eliade Sixty Years Old", *Numen*, Vol. 14, No. 3 (November 1967), s. 165.

ade'nin tarihî bakış açısının karşısına (point de vue historique) morfolojik bakış açısını (point de vue morphologique) getirmesi, dinî fenomenlerin iki açıdan değerlendirilebileceğini göstermektedir.¹³⁹ Eliade'nin tarihî bakış açısı ile kastettiği şey hususunda ilk bakışta bir problem yok gibidir. Asıl problem, onun "morfolojik bakış açısı" dediği şeyle tam olarak neyi kastettiğidir.

Herhangi bir tasnif yapabilmek için fenomenolojik yaklaşım, inceleme konusu yapılacak fenomenlere ad koymakla, daha geniş anlamda bu fenomenleri tanımlamakla işe başlar.¹⁴⁰ Bu aşamada ortaya çıkan problem, dinî nitelikte olan fenomenlerle diğer fenomenlerin birbirinden nasıl ayrılacağı hususuyla ilgilidir. Dinî fenomenleri belirlemek için hangi kriter/ler kullanılmalıdır? Bir fenomenin dinî olup olmadığını araştırmacı nasıl bilecektir? *Homo religiosus*un zihinsel dünyasını tanımayı amaçlayan Eliade,¹⁴¹ inanan kişi için dinî bir anlam taşıyan tüm olayları ve nesneleri "dinî fenomen" kategorisi altında değerlendirmektedir. Eliade'ye göre "büyüsel uçuş" ile ilgili her inanış, her yükseliş riti, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki bir iletişim motifini taşıyan her mit dinler tarihçisi açısından gerçektir.¹⁴² "İnşa Ritüelleri" bölümünde bu konu üzerinde yeterince durduk. Bir örnek olması bakımında Eliade'nin mitleri efsane ve masallardan ayırırken kullandığı kriterin inananlarının bu anlatıları ne şekilde değerlendirmiş olduğunu hatırlayalım. İnananlar için "gerçek" kabul edilen anlatılar "mit" kategorisine dâhil olurken diğerleri efsane ya da masal olarak kabul edilmektedir. Diğer bir örnek ise "Dünyanın Merkezi"nde bulunma inancıyla ilgilidir. Köylerinin veya evlerinin dünyanın merkezinde yer aldığına inanan birçok iptidai topluluğun bu inançlarını redde-

139 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 14.

140 Gerardus van der Leeuw; *Religion in Essence and Manifestation*, s. 674. Ayrıca bkz. Carsten Colpe; "Phenomenology of Religion", Erwin Fahlbusch et al. (eds); *The Encyclopedia of Christianity*, Volume 4, Eerdmans, Michigan 2005, s. 177.

141 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 140.

142 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 114.

derek böyle bir şeyin mümkün olmayacağını savunmanın bu insanların dünyasını anlama adına hiçbir şey kazandırmayacağına dikkat çeken Eliade'ye göre dünyanın merkeziyle ilgili sembolizm ancak bu inanç kabul edildiği takdirde anlaşılabilir.¹⁴³ Önemli olan şey, dinler tarihçisinin kendisine neden bu insanların dünyanın merkezinde yaşadıklarına inandıklarını sormasıdır.¹⁴⁴

Ancak her ne kadar Eliade, dinî fenomenleri inananların inançları doğrultusunda ele almayı kabul etse de incelemelelerini bu aşamayla sınırlı tutmamaktadır. Bu durum araştırmanın ilk safhası için geçerlidir. Bir sonraki aşamada Eliade, araştırmacının sadece incelediği fenomenleri inananların nasıl anladığını betimlemekle yetinmesi gerektiği, aksi takdirde normatiflikten kurtulunamayacağını savunan Norveçli dinler tarihçisi ve din fenomenologu W. Brede Kristensen'in betimleyici fenomenolojisinin ötesine geçmektedir.¹⁴⁵ Bunun nedeni, daha önce belirtildiği üzere inanan kişilerin kutsal olarak kabul ettikleri fenomenlerin birçoğunun bilinçaltlarından kaynaklanması ve dolayısıyla da akli/mantıksal yolla bunları izah etmelerinin mümkün olmamasıdır. Bundan dolayı da Eliade, dinî fenomenin yapısına ulaşmak için inananların inandıkları şeyler hakkında dile getirdikleri hususlar kadar bunların dile getiremedikleri hususları da hesaba katmak gerektiğine inanmaktadır.¹⁴⁶

Fakat hiçbir normal insan bilinçli ve rasyonel faaliyetine indirgenemez. Zira modern insan, rüya görmeye, âşık olmaya, müzik dinlemeye, tiyatroya gitmeye, film izlemeye ve kitap okumaya hâlâ devam etmektedir. Kısaca o, sadece tarihîve

143 Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 9.

144 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 135.

145 Kristensen'e göre her din kendi perspektifinden, yani müntesiplerinin anladığı şekilde anlaşılmalıdır (W. Brede Kristensen; "On the Study of Religious Phenomena", Jaques Waardenburg; *Classical Approaches to the Study of Religion*, s. 391. Ayrıca bkz. Richard J. Plantinga; "W. B. Kristensen and the Study of Religion", *Numen*, Vol. 36, No. 2 (December 1989), s. 176-177).

146 "Sembollerini kullananlar bunların teorik sonuçlarının farkında mıdır?" (Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 28)

doğal bir dünyada değil, aynı zamanda varoluşsal, özel bir dünyada ve muhayyel bir evrende yaşamaktadır. Bu özel dünyaların ya da muhayyel evrenlerin "dinî" yapı ve anlamlarını tanımak ve aydınlığa kavuşturmak öncelikle dinler tarihçisi ve fenomenologuna düşmektedir.¹⁴⁷

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere Eliade, insanın bilinç düzeyindeki dinî tecrübeden ziyade bilinçaltındaki dinî yapı ve anlamların gün yüzüne çıkarılmasını salık vermektedir. Hatta Segal'ın belirttiği gibi Eliade, kişilerin bilinçli ifadeleri ve kanaatlerinin ötesinde yer alan anlamları elde etmeye çalıştığı gibi bazen bunların tam tersi bir sonuca ulaşmaktadır.¹⁴⁸ Eliade'nin kendilerini ate, ateist ya da agnostik olarak nitelendirenlerin öz tanımlamaları gözardı ettiğini daha önce söylemiştik. Eliade'ye göre kökten sekülerleşen modern insan her ne kadar kendisini ate ya da dinsiz olarak tanımlasa veya din karşısında kayıtsız olduğunu söylese de yanılmaktadır. Zira "o, içindeki *homo religiosus* yok edememiştir."¹⁴⁹ Görüldüğü üzere kutsallık duygusu fitri olduğu için insanın bunun farkında olup olmamasını önemsiz bulan Eliade'nin yaklaşımı bireylerin bilinçsel boyutunun ötesine ulaşmayı amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle Eliade, dinî fenomenlerin öznel yönünü yansıtan inananlar için ifade ettiği anlamlardan ziyade bunların nesnel yönünü, yani yapılarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu noktada Eliade'nin özneliği aşarak dinî fenomenleri nesnelleştirmeyi amaçladığı için daha önce ifade edilen "objektif inceleme ve değerlendirme kriterleri" ile neyin kastedildiği daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu kitapta, dinî fenomenleri tarihî perspektifleri içerisinde incelemekten kaçınarak bunları oldukları gibi, yani birer

147 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 13-14.

148 Robert A. Segal; "How Historical is the History of Religions?", s. 13; Robert Segal; "Eliade, Mircea", Neil J. Smelser & Paul B. Baltes, *International Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences*, Volume 7, Elsevier, Amsterdam 2001, s. 4407; Robert A. Segal; "Between a Rock and a Hard Spot", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 17, No. 4 (December 1978), s. 468.

149 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 400.

hierofani olarak ele almakla yetindik. Böylece su hierofanilerin yapısını açıklamak üzere bir taraftan Hristiyanlıktaki vaftizi diğer taraftan da Okyanusya'daki, Amerika'daki ya da Yunan-Şark antik çağındaki mitleri ve ritleri yan yana getirerek bunları birbirinden ayıran her şeyi, kısacası tarihi gözardı ettik. Dikkatimizi doğrudan dinî probleme yöneltmeyi amaçladığımız için tarihî perspektifin gözardı edilmesi kendiliğinden doğrulanmış oluyordu.¹⁵⁰

Bu pasaj Eliade'nin metodolojisi hakkında önemli ipuçları vermektedir. *Traité d'histoire des religions* adlı eserinin sonuç bölümünde bulunan bu alıntı aynı kitabın giriş kısmında "morfolojik bakış açısı" diye nitelendirilen yaklaşımın tarihi gözardı ettiğini, dinî fenomeni inanan kişi perspektifinden ele almayı içerdiğini ve dinî fenomenin genel yapısını açığa çıkarmak için karşılaştırmannın önemini ortaya koymaktadır. Eliade'ye göre dinî fenomenlerin genel yapısını ve her birinin özel anlamlarını kavrayabilmek, her şeyden önce bu fenomenleri karşılaştırmakla mümkün olmaktadır.¹⁵¹ 1957 yılında Eranos toplantısında sunduğu "'İç Işığı'nın Anlamları'"¹⁵² başlıklı uzun bildirisinde Eliade, "morfolojik yaklaşım"ı kullandığını ifade etmektedir. Eliade'nin bu yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için bu yazıya bir göz atalım. Eliade, öncelikle şu varsayım ile incelemesine başlamaktadır: "Tüm doğaüstü ışık tecrübelerinin ortak paydası şudur: Böyle bir tecrübeyi yaşayan kişi ontolojik bir dönüşüme uğramaktadır. Bu kişi, ruh âlemine girmesini mümkün kılan başka bir varlık tarzına kavuşmaktadır."¹⁵³ Daha sonra Eliade konuyla ilgili örnekleri zikretmekte-

150 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 387. Orijinal versiyonda "problème religieux" (dinî problem) tabiri İngilizce versiyonda "the religious significance for the believer" (inanan kişi için dinî anlam) şeklinde aktarılmıştır (Mircea Eliade; *Patterns in Comparative Religion*, Sheed & Ward, Londra 1971, s. 461. Krş. Mircea Eliade; *Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev.: Mustafa Ünal), s. 540).

151 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 125.

152 Mircea Eliade; "Significations de la 'Lumière Intérieure'", *Eranos-Jahrbuch* 1957, Band 25: *Mensch und Sinn*, Rhein-Vlg., Zürich 1958, s. 189-242. Bu bildiri, "Expériences de la lumière mystique" başlığı ile ilavelerle şu eser içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 21-110.

153 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 24.

dir: *mysterium tremendum* olarak değerlendirilen şimşek, Eskimo Şamanların hissettiği gizemli ışık (quamanek), Hint dinleri ve felsefelerindeki ışık tecrübeleri. Hint kültürü ile Hint-Tibet Budizmindeki mistik ışık tecrübeleriyle ilgili örnekleri sunduktan sonra Eliade, ışık tecrübesinin mutlak gerçeklikle karşılaşmayı ifade ettiği şeklinde bir senteze ulaşmaktadır. Hint düşüncesinde mistik yolla algılanan ışık, bu profan dünyanın aşılarak başka bir varoluş düzlemine ulaşıldığının işaretidir. Bu düzlem, saf varlığın, tanrısal olanın en yüksek bilgi ve mutlak hürriyet düzlemidir.¹⁵⁴ Bu tespitlerden sonra Eliade, mistik ışık tecrübesine ilişkin örnekler sunmaya devam etmektedir. Zerdüştlük ve gnostisizmde ışığa ilişkin inanışlar sıralandıktan sonra Eski Ahit ile Yahudilikteki, ilk dönem Hristiyanlığındaki, Hristiyan ve İslam mistisizmindeki iç ışık tecrübelerinden örnekler verilmektedir. Son olarak W. L. Wilmhurst'un bir köy kilisesinde yaşadığı ışık tecrübesi aktarıldıktan sonra sonuç bölümünde buraya kadar aktarılan olguların genel bir senteze gidilmektedir.

Işık tecrübesinin mahiyeti ve şiddeti her ne olursa olsun her zaman dinî bir tecrübe olarak geliştiğinin altını çizmek önemlidir. Sözünü ettiğimiz ışık tecrübesi çeşitlerinin hepsinin ortak paydası şudur: Bunlar insanı içinde bulunduğu profan Evrenden ya da tarihî durumdan çıkartarak aşkın ve kutsal bambaşka bir âlem olan farklı bir nitelikteki Evrene taşımaktadır. Bu aşkın ve kutsal Evrenin yapısı kültürden kültüre değişmektedir [...]. Fakat yine de şu ortak nokta mevcuttur: Işıkla karşılaşma sonucunda karşılaşılan Evren, manevi bir mahiyete sahip olması nedeniyle profan Evrene karşıdır –ya da onu aşmaktadır–, yani sadece Ruhun/Mananın varlığına inananlara açıktır. Işık tecrübesinin Ruh/Mana âlemini açık hâle getirerek öznenin ontolojik statüsünü kökten değiştirdiğine birçok defa dikkat çekmiştik. [...] Önceki ideolojik bağlam her ne olursa olsun Işık ile karşılaşmak öznenin varoluşu içerisinde bir kopuşu meydana getirmekte, Ruh/Mana, kutsallık ve özgürlük âlemini, kısaca ilahi bir eser olarak varoluşu ya da Tanrının mevcudiyetiyle kutsalla-

154 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgynie*, s. 59-60.

şan dünyayı gözler önüne sermekte –ya da öncesinden daha net bir şekilde açıklamaktadır.¹⁵⁵

1971 yılında *History of Religions* dergisinde yayımlanan "Spirit, Light, and Seed"¹⁵⁶ başlıklı makalesinde Eliade aynı konuya tekrar dönmektedir. O, bu makalesini "'İç Işığı'nın Anlamları" başlıklı yazısının yukarıda aktardığımız sonuç kısmından uzun bir alıntıyla başlatmaktadır. 3-13 Ağustos 1978 tarihleri arasında Rumen asıllı yazar Eugène Ionesco (1909-1994) ile ilgili düzenlenen kolokyumda sunduğu "Eugène Ionesco'nun Eserlerinde Işık ve Aşkınlık"¹⁵⁷ konulu bildiride Eliade yukarıdaki alıntıyı bu kez de yazısının sonunda aktararak şu ifadeyi kullanmaktadır: "Bir dinler tarihçisinin ilkellerden başlayıp daha sonra Hinduları, Budistleri, İran dinlerini, Eski Ahit'i, Hristiyanlığı ve özellikle de irade dışı tecrübeleri ele alıp her tür tecrübeyi gözden geçirdikten sonra söyleyebileceği şey budur."¹⁵⁸ Işık tecrübesinin genel yapısını ifade ettiği 1957 yılındaki tespitini 1971 yılında ve daha sonra da 1978 yılında tekrar etmesi, Eliade'nin bu konuda vardığı sonucun isabetli olduğu yönündeki inancının açık bir göstergesidir. Yukarıda arz edilen verilerden ortaya çıkan diğer bir husus ise Eliade'nin "morfolojik yaklaşım"ının temel metodolojik ilkesinin, karşılaştırma tekniğine dayandığıdır. "Antropoloji ve Folklor'da olduğu kadar Dinler Tarihinde de karşılaştırmmanın işlevi, "yerel" ve "taşralı" bir araştırmaya evrensel unsuru dâhil etmektir."¹⁵⁹ Bu tür karşılaştırmalı analizlerin bazı dinî tecrübelerin "temel birliği"ni ve farklı gelenekler içerisinde kazandıkları anlamların çeşitliliğini ortaya koyduğu için Eliade bunlara ilgi duyduğunu ifade etmekte-

155 Mircea Eliade; *Méplhistophélès et l'androgynie*, s. 109-110.

156 Mircea Eliade; "Spirit, Light, and Seed", *History of Religions*, Vol. 11, No. 1 (August 1971), s. 1-30. Bibliyografik notlar eklenilen bu yazı "Esprit, lumière et semence" başlığı ile şu eser içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 125-166.

157 "Lumière et transcendance dans l'oeuvre d'Eugène Ionesco" başlıklı bu yazı, şu eser içerisinde yeniden yayımlanmıştır: Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 31-41.

158 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 40.

159 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 539.

dir.¹⁶⁰ Hatıratında yer alan bu ifade ile dinî fenomenlerin “genel yapısı”na ulaşmak için karşılaştırmaya başvurduğu yönündeki ifadesi birlikte düşünüldüğünde Eliade’nin “yapı” dediği şeyin belli kategorideki dinî fenomenlerin ortaklaşa paylaştıkları özellik, ortak payda ve bir birleşme noktası olduğu ortaya çıkmaktadır.

Eliade’nin hatıratında verdiği bilgiler onun yapı kavramından ne kastettiğini biraz daha netleştirmektedir. Hatıratında “mistik ışık” tecrübesine yeniden değinen Eliade, bu fenomenin hem tarihî hem de coğrafi açıdan çok farklı kültürlerde aynı yapıya sahip olduğunu, fakat bir dinî gelenekten diğerine bunun *değerinin* ve *anlamının* değiştiğini ifade etmektedir.¹⁶¹

Bu noktada Eliade’nin sık sık vurguladığı hususlardan biri olan dinî fenomenlerin aynı zamanda birer tarihî fenomen olduğu, yani tarihî şartlar tarafından şekillendirilmiş olduğu düşüncesi daha netleşmektedir. Eliade’nin, incelediği fenomenin *değeri* ve *anlamından* ziyade *yapısını* elde etmeye çalıştığı için tarihî bağlamı hesaba katmayı lüzumlu görmediği anlaşılmaktadır. Eliade’ye göre tarihî bağlam, dinî fenomenin *yapısını* değil *değer* ve *anlamını* etkilemektedir. Yapı, fenomenin evrensel, sabit ve objektif yönünü temsil ettiği hâlde değer ve anlamlar aynı fenomenin yerel, göreceli ve subjektif yönünü temsil etmektedir. Claude-Henri Rocquet ile yaptığı söyleşide verdiği bilgiler Eliade’nin bu konudaki düşüncelerini daha da netleştirmektedir. Burada Eliade, Lévi-Strauss’un yapısalcılığını reddettiğini fakat Goethe’nin savunduğu yapısalcılığı kabul ettiğini bildirdikten sonra kendisinin kabul ettiği bu yapısalcılığın bir dizi fenomenin özünü aramakla ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. Pratikte bu yaklaşım, kutsal fenomenin *asli anlamını* (*original meaning*) kavramayı amaçlamaktadır.¹⁶² Peki, asli anlam kavramı ile Eliade tam olarak neyi kastetmektedir? Aşağıdaki alıntı bu soruyu cevaplamaktadır.

160 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 206.

161 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 206.

162 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 142.

İhtiyaçlarının ilhamına göre insanın kutsalı tecrübe ettiği andan itibaren tarih devreye girmektedir. Hierofanilerin yer değiştirmeleri ve nakledilmeleri, bunların "tarihleşmesini" daha da artırmaktadır. Ancak bunların yapısı yine de olduğu gibi kalmaya devam etmektedir. Hierofanileri tanımamızı mümkün kılan şey de işte yapıların bu kalıcı oluşudur.¹⁶³

Eliade'ye göre temel dinî tutumlar, insanın evren içerisindeki varoluşsal durumunun bilincine vardığı andan itibaren ortaya çıkmıştır.¹⁶⁴ "Aşkınlık ve Mutlak Özgürlük Arzusu" başlıklı bölümde Eliade'nin evrendeki/kozmosdaki konumunun bilincine varması ile insanın bir şeyden "ayrıldığını" hissetmesini kastettiğini söylemiştik. Eliade'ye göre insan bu durumun farkına vardıktan sonra tek şeyi amaçlamıştır: Bu "ayrılığı" yok etmek, başlangıçtaki birliği yeniden tesis etmek, (ister dolaylı bir güç, bir Tanrı ya da başka bir şey olarak tasavvur edilsin) "bütün"ün içine yeniden dâhil olmak. "Kutsalın Bilinçten Bilinçaltına Düşüşü" başlıklı bölümde ise Eliade'nin insanın kozmos içerisindeki yerinin bilincine vardığı zaman keşfettiği arketipik sezgiler ve başlangıçtaki evrensel imgelerden bahsettiğini ve bunları da Cennet özlemiyile, yani düşüşten önceki insanlık hâliyle ilişkilendirdiğini belirtmiştik. Dinî fenomenin asli anlamı ile temel dinî tutumların aynı şeyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere Eliade'nin sözünü ettiği asli anlam ve yapı kavramları, kronolojik bir niteliğe sahip olmaktan ziyade mitolojik bir değere sahiptir. Yani bunlar zaman dışıdır.¹⁶⁵ Eliade'nin bu konuyla ilgili teorisi tamamen kozmogonik mite dayandığı için onun bu miti diğer mitlerden üstün görmesinin nedeni tam anlamıyla ortaya çıkmaktadır. Hierofaniler de dâhil olmak üzere Eliade, tüm dinî fenomenlerin ortak yapısının, yani asli anlamının insanı kutsal boyuta, yani düşüşten önceki Cennetteki duruma yeniden kavuşturmak ya da başka bir tabirle yaratılışla parçalanmış gerçekliği yeniden birleştirmek oldu-

163 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 387.

164 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 389.

165 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 219.

ğunu ima etmektedir. Her sembolün, her mitin ve her kültürün altında yaratılıştan önceki birliğe yeniden dâhil olma yönündeki davranışın bulunduğunu savunan Eliade'nin¹⁶⁶ "İnsanlığın din tarihinin başında olduğu gibi sonunda da aynı Cennet özlemi bulunmaktadır"¹⁶⁷ şeklindeki ifadesi bu tespiti doğrulamaktadır. Konunun daha iyi anlaşılması bakımından daha önce üzerinde durulan bir örnek verelim. Her dinde kutsal bir dağ, kutsal bir ağaç ya da kutsal bir merdiven gibi fenomenlere rastlamak mümkündür. Sayılan tüm bu unsurlar birer hierofanidir. Tüm bu fenomenler ortak bir yapıya sahiptir: Düşüşten sonra kutsallıkla irtibat kesildiği için bu irtibatı yeniden tesis etmek. Tüm bu fenomenlerin ortak yapısı, asli anlamı budur. Bu temel yapının farklı kültür ve farklı tarihî dönemlerde değişik şekillere bürünmesini Eliade, "tarihîleşme" diye nitelendirmektedir. Kutsallıkla irtibatı yeniden kurma olgusunu kimi din bir ağaçla sağlamaya çalışırken, diğeri bunu bir merdivenle ya da bir dağ aracılığıyla gerçekleştirme yoluna gitmiştir. Dolayısıyla Eliade'nin temel yaklaşımı, farklı görünüm ve şekiller altında günümüze kadar intikal eden dinî fenomenlerin bu görünürdeki farklılığının altında yatan ortak yapıyı, asli anlamı ve özü, bu fenomenleri buluşturan ortak inancı tespit etme amacındadır.

Din Fenomenolojisinin amacının da dinî fenomenin özünü ya da başka bir ifadeyle temel yapısını kavramak olduğunu bir kez daha hatırlar¹⁶⁸ ve Eliade'nin din bilimi incelemelerinde temel amacının dinî fenomenlerin özünü elde etmek olduğunu göz önünde bulundurursak,¹⁶⁹ onun "morfolojik bakış açısı" ile kastettiği şeyin aslında fenomenolojik yaklaşım olduğu kesinlik kazanır.

Şamanizm ile ilgili tüm münferit çalışmaları sentezleyerek bu karmaşık fenomenin aynı zamanda hem bir morfolo-

166 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 16-17.

167 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 92.

168 Bkz. Douglas Allen; "Phenomenology of Religion", s. 282.

169 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 94.

jisi hem de tarihi olacak şekilde genel bir bakış açısı sunma işi, nihayetinde dinler tarihçisine düşmektedir. Ancak bu tür incelemelerde "tarih"e verilmesi gereken dikkat üzerinde anlaşılması gerekir. Başka yerlerde daha önce dikkat çektiğimiz üzere [...] her ne kadar son derece önemli olsa da bir dinî fenomenin şartlandırılması/şekillendirilmesi (son tahlilde her beşerî fenomen tarihî bir olgudur) o fenomeni tamamiyla izah etmez.¹⁷⁰

Hem bu alıntıda hem *Images et symboles* adlı kitabının önsözünde tarihî araştırma ile morfolojik analizin birbirini tamamladığını belirtmesine rağmen Eliade,¹⁷¹ dinî fenomenleri tarihî perspektiften ele almanın o fenomenleri anlamak bakımından pek fazla bir şey kazandırmayacağı düşüncesindedir.

Her dinî fenomenin bir tarihi olduğunun ve belirli bir kültürel kompleks ile ilişkili olduğunun farkına varmak, dinler tarihçisinin işini sona erdirmez. Ona bir de dinî fenomenin anlamını, maksadını ve mesajını anlamak ve açıklığa kavuşturmak düşer. [...] Avustralyalılardan başlayarak Yunan-Şark gizemlerine ya da Tantrizme giriş törenlerini alıp sosyal ve kültürel içeriklerini, yayılmalarını, dönüşümlerini veya bozulmalarını ortaya koyarak bunların tarihini meydana getirmek, bu törenlerin derin anlamlarının aydınlatıldığı anlamına gelmez. Tüm bu giriş törenlerinde insanın manevi tavrı görünmektedir.¹⁷²

Eliade, 1955 yılında yazılan bu satırlarda ifade edilen düşüncelerini 1943 yılında yayımlanan *Comentarii la legenda Meşterului Manole* adlı kitabında incelediği Manole Usta efsanesini incelerken de şu veciz ifade ile dile getirmektedir: "Ne şekilde yayıldığıнын tarihini bilmek onun anlamından daha az ilgilendirmektedir bizi."¹⁷³ İncelenen olguların nedenlerini ve kökenlerini açıklığa kavuşturmayı temel hedefi olarak belirleyen tarihî yaklaşımın bu teşebbüsünü boş bir gayret ola-

170 Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, s. 11.

171 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 26; Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 219.

172 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 146.

173 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 176.

rak gören Eliade'ye göre¹⁷⁴ "Kısaca şu önemli husus ihmal edilmiştir: "Dinler Tarihi" ifadesinde vurgu tarih kelimesi üzerine değil, din kelimesi üzerine yapılmalıdır."¹⁷⁵

Sosyologa göre din her şeyden önce sosyal bir olgudur; hatta bazı sosyologlara göre en üstün sosyal olgudur. Tarihçiye göre din, tarihî bir olgudur, psikologa göre ise psişik bir olgu. Bunların tümü kısmen doğrudur. Zira aynı anda hem sosyal, hem psişik hem de tarihî (ve tabii ki hem de dilbilimsel, ekonomik, biolojik, cinsel vs.) bir olgu olmayan beşerî olgu yoktur. Fakat söz konusu olan, dinî bir olgunun bize dini bir olgu olarak ne gösterdiğini yakalamaktır.¹⁷⁶

Eliade, bu düşüncesini daha veciz bir biçimde şöyle aktarmaktadır: "Her dinî tecrübe özel bir tarihî bağlam içerisinde ifade edilmekte ve aktarılmaktadır. Fakat dinî tecrübelerin tarihîliğini kabul etmek bunların dinî olmayan davranış biçimlerine indirgenebileceği anlamına gelmez."¹⁷⁷ Bu ifadeler, Eliade'nin din bilimi çalışmalarında benimsemiş olduğu temel duruşunu yansıtmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere Eliade'nin temel kaygılarından bir tanesi, Dinler Tarihi disiplininin müstakil bir bilim dalı hâline gelmesini sağlamaktır. Dinler Tarihi disiplini din konusuna ağırlık verilmesini Eliade bu disiplinin özerkliğine kavuşması bakımından elzem görmektedir. Eliade'ye göre dinler tarihçisi kendisini salt tarihçiliğin sınırları içerisine hapsederse kendi yerinin bir gün tarihçiler tarafından alınmasına engel olamaz ve bu anlayış da Dinler Tarihinin bağımsızlığının yok olmasına yol açar.¹⁷⁸

Eliade'nin, "tarihî yaklaşım" terimiyle Joachim Wach'ın "Belirli tarihî gelişim dönemleri içerisinde dinî düşüncelerin ve kurumların kökenini ve gelişmelerini ortaya koymaya ve bu dönemlerde dinin karşı çıktığı güçlerin etkisini belirtme-

174 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 274.

175 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 36. Krş. Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 220.

176 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 273-274.

177 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 26-27.

178 Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 154-155.

ye çalışmak"¹⁷⁹ şeklinde tanımladığı tarihî yaklaşımı kastetmediği kesindir.

Dinler tarihçisine göre bir mitin ya da ritüelin her zaman tarih tarafından şartlandırılmış/şekillendirilmiş olması bu mitin ya da ritüelin varlığını açıklamamaktadır. Diğer bir deyişle dinî tecrübenin tarihîliği son tahlilde bir dinî tecrübenin ne *olduğunu* bize söylememektedir. Kutsalı, her zaman tarih tarafından şartlandırılmış/şekillendirilmiş tezahürler aracılığıyla ancak kavrayabileceğimizi biliyoruz. Fakat bu tezahürlerin incelenmesi ne kutsalın ne olduğunu ne de bir dinî tecrübenin gerçekten ne anlama geldiğini bize söylememektedir. [...] Dinler tarihçisi yalnızca tarihî dökümanlarla çalışmaya mahkûm olduğunu bilmektedir. O, aynı zamanda bu dökümanların sadece tarihî durumları yansıtmaları olgusu dışında kendisine daha fazla şey söylediğini hissetmektedir. Dinler tarihçisi bu dökümanların kendisine insan ve insanın kutsalla olan ilişkisi hakkında önemli hakikatler belirttiğini inceden hissetmekte fakat bu hakikatleri nasıl kavrayacağını bilmemektedir.¹⁸⁰

Bu alıntıda Eliade, dinler tarihçisinin kullandığı materyallerin ister istemez tarihî nitelikte olduğunu kabul etmektedir.¹⁸¹ Fakat bunların sadece bu niteliğe sahip olmadığına da özellikle dikkat çekmektedir. Eliade'ye göre din, Kudüs ya da İstanbul'un fethi gibi salt bir tarihî fenomen değildir.¹⁸² Dinler tarihçisi dinî bir davranışın bütün tarihî durumlarını inceleyerek bu davranışın yapısına ulaşmalıdır.¹⁸³

Metodolojisi hakkında önemli bilgiler aktardığı *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* adlı kitabının önsözünde Eliade'nin dinî bir fenomenin, psikolojik, sosyal, etnik, felsefi ya da teolojik bir olgu olarak değil, dinî bir fenomen olarak incelenmesi gerektiği hususunun altını çizerek indirgemeci yaklaşımların dinî fenomenlerin derin anlamlarını

179 Joachim Wach; *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York 1961, s. 21. Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. 71'den alıntı.

180 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 95.

181 Örneğin bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 16, 17.

182 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 94.

183 Mircea Eliade; *Méplhistophélès et l'androgyne*, s. 288.

gün yüzüne çıkarmak için uygun olmadığını ve bu işi en iyi dinler tarihçilerinin yapabileceğini ifade ettikten sonra fenomenolog ile dinler tarihçisi arasında ayırım gözetmesi dikkat çekmektedir.

Bu noktada dinler tarihçisi fenomenologdan da ayrılmaktadır. Zira fenomenolog prensip olarak karşılaştırma işlemine yanaşmaktan kaçınmakta ve şu ya da bu dinî fenomen karşısında ona “yaklaşmak” ve anlamını bulmakla yetinmektedir. Hâlbuki dinler tarihçisi, bir fenomenin anlamına ancak benzer ya da farklı binlerce fenomeni –ki bunlar hem zaman hem de mekân bakımından birbirlerinden ayrıdır– gereğince karşılaştırdıktan ve bunların içerisinde o anlamı tespit ettikten sonra ulaşmaktadır. Benzer bir nedenle dinler tarihçisi, sadece dinî olguların tipolojisi ya da morfolojisi ile yetinmeyecektir. Dinler tarihçisi, “tarih”in bir dinî olgunun içeriğini tüketmediğini bilmekte fakat bir dinî olgunun her zaman –terimin geniş anlamıyla– Tarih içerisinde bütün yönlerini geliştirdiğini ve tüm anlamlarını açığa çıkardığını da unutmamaktadır. Diğer bir tabirle dinler tarihçisi, dinî fenomenin ne “demek istediğini” keşfetmek için böyle bir fenomenin bütün tarihî tezahürlerini kullanmaktadır. Bir taraftan dinler tarihçisi, somut tarihî yönle ilgilenmekte diğer taraftan da tarih boyunca bir dinî olgunun açığa çıkardığı tarih ötesi yönü deşifre etmeye gayret etmektedir.¹⁸⁴

Eliade, fenomenolojik yaklaşımı bir taraftan karşılaştırma yapmadığı için diğer taraftan da kültürel ve tarihî “şartlar” sonucunda kutsalın “değişimlerini” ve “bozulmalarını” dikkate almadığı için eleştirmektedir.¹⁸⁵ Ancak burada bir kavram kargaşasının söz konusu olduğu açıktır. 20. yüzyılın başlarında şekillenmeye başlayan Din Fenomenolojisi henüz yeni bir disiplin olduğu için birçok bilim adamı tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mustafa Alıcı’nın deyişiyle “klasik dönemden günümüze kadar tek bir Din Fenomenolojisi bulun-

184 Mircea Eliade; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, s. 12.

185 Jonathan Z. Smith; “Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade’s *Patterns in Comparative Religion* (1949-1999), Part 2: The Texture of the Work”, *History of Religions*, Vol. 39, No. 4 (May 2000), s. 333.

maz; aksine pek çok din fenomenolojisi mevcuttur.”¹⁸⁶ Mustafa Ünal’ın Din Fenomenolojisini dokuz kategori altında değerlendirmesi, Alıcı’nın ifadesini örnekleriyle gözler önüne sermektedir.¹⁸⁷ Barbosa da Silva, Din Fenomenolojisi adı altında uygulanan bu çeşitli yaklaşımları daha geniş kategoriler içerisinde değerlendirerek iki tür din fenomenolojisinden bahsetmektedir: 1) “Betimleyici fenomenoloji”, 2) “morfolojik”, “esas”, “yapısal” veya “tipolojik” türden olan fenomenoloji. İkinci türden fenomenolojide çeşitli dinî fenomenlerin betimlenmesi ile işe başlanılmakta, daha sonra “esaslarına”, “yapılarına” veya “biçimlerine” göre dinî fenomenlerin tipolojik tasnifini oluşturmak üzere bunlar birbirleriyle mukayese edilmektedir.¹⁸⁸ Dinleri morfolojik tasnife tabi tutan Hollandalı teolog Cornelis Petrus Tiele’den (1830-1902) Nathan Söderblom, Gerardus Van der Leeuw gibi Eliade de etkilenecek bu tür fenomenolojik yaklaşımı benimsemiştir.¹⁸⁹ Allen ise bugüne kadar Din Fenomenolojisi terimi ile bilim adamlarının dört farklı anlam kastettiğini savunmaktadır.

- 1) Çoğu zaman bu terimle din fenomeninin incelenmesi kastedilmektedir.
- 2) P. D. Chantepie de la Saussaye, Geo Widengren ve Ake Hultkrantz gibi dinler tarihçilerine göre Din Fenomenolojisi, çeşitli türden dinî fenomenlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi ve tasnifi ile ilgilenmektedir.
- 3) W. Brede Kristensen, Gerardus Van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker ve Jacques Waardenburg gibi bilim adamlarına göre Din Fenomenolojisi, Din Biliminin özel bir dalı, disiplini ya da metodudur.
- 4) Max Scheler ve Paul Ricœur gibi bazı bilim adamlarının kullandığı Din Fenomenolojisi terimi ise felsefi fe-

186 Mustafa Alıcı; “Kutsal’a Giden Yol”, s. 74.

187 Bkz. Mustafa Ünal; *Din Fenomenolojisi*, s. 98-146.

188 Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 77.

189 Antonio Barbosa da Silva; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, s. 68, 90.

nomenolojinin izlerini taşımaktadır. Allen, Eliade'yi üçüncü grupta saymakla beraber onun felsefi fenomenolojiden de etkilendiğine dikkat çekmektedir.¹⁹⁰

Eliade'nin yukarıdaki alıntıda dinler tarihçisini fenomenologtan ayırmasının bir terminoloji probleminden kaynaklandığı kesinlik kazanmaktadır. "Tarihî yaklaşım" ve "morfolojik yaklaşım" ile tam olarak neyi kastettiğini bildirmediği gibi "fenomenolog" ve "fenomenoloji" terimlerini de izah etmediği için Eliade'nin düşüncelerini kavramak son derece zorlaşmaktadır ve bu kavramları onun din bilimi çalışmalarının bütün çerçevesinde değerlendirmeden anlamayı imkânsızlaştırmaktadır. Eliade'nin burada kastettiği fenomenologun, din fenomenologu değil, Husserl'in felsefi fenomenoloji yaklaşımını benimseyen araştırmacı olduğu anlaşılmaktadır. Aslında Eliade'nin somut verileri dikkate almaksızın spekülative biçimde din fenomenini anlamayı hedefleyen yaklaşımı eleştirdiği anlaşılmaktadır.¹⁹¹ Din Fenomenolojisi ise, hem somut verilerden hareket etmekte hem de değişik bağlamlara ait verileri birbirleriyle karşılaştırarak bunların ortak yönünü, diğer bir ifadeyle özünü (eidos) bulmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Eliade, dinî fenomenlerin günümüzde kabul gördüğü anlamdaki Din Fenomenolojisi yaklaşımıyla incelenmesine değil, felsefi fenomenoloji yaklaşımı ile ele alınmasına karşı çıkmaktadır. 1950'li yılların başında dile getirdiği yukarıdaki eleştirilerle 1958 yılında yazdığı bir yazıda tarihî yaklaşımla fenomenolojik yaklaşımın birbirini tamamladığı düşüncesini dile getirmesi Eliade'nin bu konudaki fikirlerinin analiz ettiğimiz şekilde geliştiğini açıkça göstermektedir.¹⁹² 1959 yılında kaleme aldığı bir yazının dipnotunda Eliade, fenomenoloji ve tarih arasındaki

190 Douglas Allen; "Phenomenology of Religion", s. 273.

191 Eliade'nin fenomenolojik yaklaşımının Husserl'inkini hatırlattığını ifade eden Studstill'e göre Eliade'nin bu yaklaşımının temel amacı, inananların zihnindeki dinî yapıları tespit etmek ve bunları betimlemektir (Randall Studstill; "Eliade, Phenomenology and the Sacred", s. 179). Hem Eliade'nin buradaki eleştirisi hem de bilinçaltına yaptığı vurgu dikkate alındığında Studstill'in bu yorumunun tamamen yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır.

192 Bkz. Mircea Eliade; *Briser le toit de la maison*, s. 281.

fark konusunda ilk kez tatmin edici bir tanım yapmaktadır. Eliade'ye göre fenomenoloji, dinî fenomenlerin yapılarını ve anlamlarını incelemeyi amaçlayan bilim adamlarını, tarih ise bu fenomenleri tarihî bağlamları içerisinde anlamaya çalışanları temsil etmektedir.¹⁹³ Eliade'nin bu ayrımından hareketle kendisinin, zikrettiği birinci kategoriden değerlendirilmesi gerektiği konusunda hiçbir kuşku bırakmamaktadır.

Bir taraftan Eliade'nin hem tarihî yaklaşımla fenomenolojik yaklaşımın birbirini tamamladığını belirtmesi hem de incelediği dinî fenomenlerin tarihî bağlamlarını hesaba katmaması çelişkili bir durum gibi gözükebilir. Bu problemin çözümü Eliade'nin tarih kavramı ile ne kastettiğinin açıklık kazanmasına bağlıdır. Werblowsky'nin deyimiyle ifade edecek olursak "Eliade'nin tarih kavramı ne derece 'tarihîdir'?"¹⁹⁴ 1965 yılında kaleme aldığı bir makalesinde Eliade şöyle yazmaktadır: "Diğer birçok beşerî disiplinlerde olduğu gibi dinler tarihçisi için de "analiz", filolojiden ibarettir. Bir filolojiye (bu terimle buradaki kasıt, dini incelenen toplumların dilinin, tarihinin ve kültürünün bilinmesidir) hâkim olunmaksızın yetkin bilgin olunamaz."¹⁹⁵

Bu alıntıda açıkça ifade edildiği üzere Eliade'nin kastettiği tarihî yaklaşım, dinî fenomenlerin tarihî süreç içerisinde nasıl meydana geldikleri, hangi gelişim ve değişim aşamalarından geçtiklerini tespit etmekten ziyade dini incelenen toplumların dilinin, tarihinin ve kültürünün bilinmesinden ibarettir. Dinî fenomenin tarihîliği ile Eliade genelde bu fenomenlerin "saf hâlde" bulunmayıp tarihî şartlar tarafından şekillendirildiğini kastetmektedir.¹⁹⁶ "Saf bir dinî fenomen yoktur. Dinî olgu aynı zamanda tarihî, sosyolojik, kültürel ve psikolojik bir olgudur da".¹⁹⁷ "Somut olan şey, tarih içerisinde

193 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 28, dip. 1.

194 R. J. Zwi Werblowsky; "In Nostro Tempore: On Mircea Eliade", *Religion*, Vol. 19, No. 2 (1989), s. 130.

195 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 105.

196 Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 94.

197 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 43.

ve tarih aracılığıyla tezahür eden dinî fenomendir. Tarih içerisinde tezahür etmesi dinî fenomenin tarih tarafından sınırlanması ve şartlandırılması/şekillendirilmesi için yeterlidir.”¹⁹⁸ “Tarih ve zaman dışında ‘saf’ bir dinî olgu yoktur.”¹⁹⁹

Eliade’nin “tarihî yaklaşım” deyiminin muğlak ve hatta yanıltıcı oluşu gibi buna bağlı olarak “dinler tarihçisi” kavramı da yanılgıya sebep olabilmektedir. Zira Eliade hem bu kavramı bugün kastedilen anlamın dışındaki bir manada kullanmakta hem de bu kavramın çağrıştırdığı içeriğin tersine bir anlamı kastetmektedir. “Konumu bir dinler tarihçisi olarak, yani bağlamları, psikolojik, sosyolojik veya politik anlamları ya da işlevleri tartışmadan işleyeceğim”²⁰⁰ şeklinde bir ifade kullanması, “dinler tarihine genel bir giriş” mahiyetinde tasarladığı *Le Sacré et le profane* adlı kitabında zikredilen örneklerin tarihî-kültürel bağlamlarının dikkate alınmayacağını bildirmesi Eliade’nin “dinler tarihçiliği” hakkında önemli bir ipucu vermektedir.²⁰¹ Eliade’nin içine düştüğü bu kavram kargaşası Dinler Tarihi disiplininin amacını ve metodolojisini belirlemeye çalıştığı ve hatta adı hakkında dahi bir uzlaşmaya varılmadığı ilk dönemdeki karışıklığı yansıtmaktadır. Giriş bölümünde belirttiğimiz üzere 19. yüzyılın sonlarında Dinler Tarihi disiplini, Max Müller’in tasarladığı Religionswissenschaft modeline göre gelişmeye başlamıştı. Arvind Sharma’ya göre “Dinler Tarihi” kavramı en geniş anlamda Almanca “Religionswissenschaft” teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmış ve bununla dinlerin salt tarihi incelemesini değil, dinlerin karşılaştırmalı incelenmesini, din morfolojisini ve din fenomenolojisini de ihtiva eden bir disiplin düşünülmüştür.²⁰² Yine daha önce belirttiğimiz gibi klasik anlamda bir “Dinler Tarihi” düşünmeyen Eliade, bu kavramı “Religi-

198 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 38.

199 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 39.

200 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 65.

201 Bkz. Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 22, 23.

202 Arvind Sharma; “An Inquiry into the Nature of the Distinction Between the History of Religion and the Phenomenology of Religion”, s. 81.

onswissenschaft" anlamında kullanılmaktadır.²⁰³ Üstelik Eliade, Sharma'nın tanımına ilave olarak bir de felsefi boyutu hesaba katan bir disiplin tasarlamaktadır. Bizce sözünü ettiğimiz terminolojik kargaşaya neden olan şey Eliade'nin kullanmayı tercih ettiği "Dinler Tarihi" (*l'histoire des religions*) kavramından kaynaklanmaktadır. Bunun yerine o, "Religionswissenschaft" teriminin tam karşılığı olan "Din Bilimi" (*la science des religions*) terimini kullanılmış olsaydı hem bu kadar karışıklığa neden olmaz hem de onun tarih ve tarihçilik anlayışına yöneltilen eleştirilerin birçoğu önlenmiş olurdu diye düşünüyoruz.²⁰⁴ Ancak Eliade'nin bu konuda inat ettiği ve yanılığa sebep olduğunu bildiği hâlde "Dinler Tarihi" tabirini kullanmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. 1955 yılında Roma'da düzenlenen Dinler Tarihi kongresinde karşılaştığı Roger Caillois, Eliade'yi bu konuda uyarmıştır.

"Bir akşam dördümüz bir lokantada yemek yerken [Caillois], benim "Dinler Tarihi ve Fenomenolojisi" terimini kullanmaktaki inadımın kendisini çok şaşırttığını söyledi. Fransa'daki üniversite çevrelerinde "–karşılaştırmalı olsa da olmasa da– Dinler Tarihi" deyiminin kötü bir çağrışım yaptığını söylüyordu. "Din Sosyolojisi" ya da "Dinî Antropoloji" gibi başka terimler kullansaymışım önümde birçok kapı açılmış olurmuş."²⁰⁵

Daha önce ifade edildiği üzere Eliade, din bilimi çalışmalarını "Dinler Tarihi" adı altında değerlendirmekte ve bu kavram yerine "din bilimi" (*la science des religions*) ifadesini

203 Eliade'nin Fransızca yazılarında "histoire des religions" (dinler tarihi) şeklinde kullandığı terimin İngilizce'deki *History of Religions* kavramından ziyade *Comparative Religion* (Mukayeseli Din) anlamında kullandığı anlaşılmaktadır (Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 97).

204 Aynı problemi fark eden Ricketts, Eliade'nin "Dinler Tarihi" diye adlandırdığı disipline "tarihsel dinî fenomenin karşılaştırmalı hermenötik fenomenolojisi ve morfolojisi" başlığının daha uygun düşeceği görüşündedir (Mac Linscott Ricketts; "In Defence of Eliade", s. 22). Allan W. Larsen'a göre de Eliade'nin din bilimi çalışmalarını "Dinler Tarihi" yerine "Din Fenomenolojisi" şeklinde adlandırmanın daha doğru olacağı kanaatindedir (Allan W. Larsen; "The Phenomenology of Mircea Eliade", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religions Worlds*, s. 56.).

205 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 430.

de kullanmakta ve bu disiplinin "kültür felsefesi" (*une philosophie de la culture*), "felsefi antropoloji" (*une anthropologie philosophique*), "tarih felsefesi" (*une philosophie de l'histoire*) ve hatta "din felsefesi" (*philosophie de la religion*) gibi alanları da kapsadığını belirtmektedir. Görüldüğü gibi Eliade'nin kafasındaki Dinler Tarihi, tarihî bir disiplin olmaktan daha çok felsefi bir disiplin olma temayülündedir. Zaten Eliade'nin bu konudaki tutumunu açıkça dile getirmesi herhangi kuşkuya mahal bırakmamaktadır. "Şimdiden bir şey belirtmek istiyorum: "Bilimsel" olarak değerlendirilebilecek inceleme ve çalışmalarımı ben daha ziyade "felsefi" olarak değerlendiriyorum."²⁰⁶ Eliade, bu çarpıcı sözlerini birkaç paragraf sonra şu şekilde izah etmektedir:

Ancak ben hiçbir zaman "sırf bilimsel" bir etnografik veya folklorik eser yazabileceğimi hissetmedim. Beni sadece, etnologlar, folkloristler ve sosyologların yayımladıkları kitaplar yığınının altında yatan manevi belgeler ilgilendiriyordu sadece. İnsanın Kozmos içerisindeki durumunu anlayabilmek için bu yüz binlerce sayfa içerisinde yaşamaya devam eden mitler ve semboller âlemini bilmek ve anlamak gerektiğine inanıyordum. Oysa bunun [İnsanın Kozmos içerisindeki durumu] bir metafizik oluşturduğu malumdur. Bunu bilmek ve anlamak için sarf edilen gayretler bilimden ziyade felsefeyle ilgilidir [...].²⁰⁷

"Sırf bilimsel" olmayandan ne kastettiği konusuna Eliade, güncesine düştüğü 25 Mayıs 1949 tarihli notta açıklık getirilmektedir. Eliade, burada incelediği fenomenlerin ekonomik, sosyal, tarihî vb. gibi "maddi" ve "dışa bakan" yönlerinden ziyade bunların "manevi" yönü üzerinde durmayı tercih ettiğini ifade etmektedir.²⁰⁸ İncelediği materyallerin manevi yönünü gün yüzüne çıkarma işlemini Eliade, "benim felsefi metodum" diye nitlendirmektedir.²⁰⁹

206 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 258.

207 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 259.

208 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 105.

209 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 193.

Eliade'nin, incelediği dinî fenomenleri felsefi bir perspektife yerleştirmesinin en önemli nedenlerinden biri, onun Felsefe formasyonlu olmasındandır diye düşünüyoruz. "[...] *Alchimia Asiatica* (1935), *Yoga* (1936), *Cosmologie si Alchimie babiloniana* (1937), *Zalmoxis*, I (1938) [...] bu Felsefe kitaplarını dipnotları ve atıfları gözardı ederek okursanız felsefenin problematiği ile karşılaşsınız."²¹⁰ Eliade, "Dinler Tarihi" adı altında felsefe mi yapmakta? Açıkça felsefe yaptığını ifade eden Eliade, dinler tarihçisi sıfatını felsefeci yönünü kamufle etmek için mi kullanmaktadır? Eliade'den az önce aktardığımız ifadeler bu soruları ister istemez gündeme getirmektedir? Eliade'nin yine hatıratında aktardığı bir anekdot bu sorulara net bir cevap sunmaktadır.

Mendoza Felsefe Enstitüsü Müdürü olan A. Vasques [...] bana Arjantinli "hayranlarımdan" bahsetti. "Felsefi düşüncem" hakkında bir kitap yazmak istiyordu. Aslında yeteneğini ihmal eden bir filozof olduğumu ve derin bilgelik maskesi altında kişisel düşüncemi kamufle ettiğimi tekrar dile getiriyordu. Fakat Arjantin'de kimsenin artık bu kamuflaje kanmadığını da ilave ediyordu. Elimden geldiğince kendimi savunmaya çalışıyordum. Ona, şu an için bilimsel eserlerimi tamamlamam gerektiğini ve bunların felsefi yararının ve orijinalliğinin daha sonra görüleceğini söyledim. Ve ona bu kamufleajın Batı Felsefe geleneğinin bir parçası olduğunu hatırlattım (sözümü desteklemek üzere de birkaç Ortaçağ yazarını zikrettim).²¹¹

Hatıratında yer alan bu bilgiler hem bu çalışma boyunca Eliade'nin din bilimi çalışmalarındaki ortaya çıkan problemlerin kaynağı hakkında önemli bir açılım sağlamakta hem de az sonra görüleceği üzere Eliade'nin hermenötik projesinin felsefi bir girişim olduğunu açıkça göstermektedir. Diğer taraftan bu bilgiler, Eliade'nin yaptığı işi "Dinler Tarihi" olarak nitelendirmesinin ne derece yanıltıcı olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

²¹⁰ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 260, 263.

²¹¹ Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 234.

Eliade'nin din bilimi çalışmalarında kullandığı kavramların çoğunun muğlâk oluşu ve zaman içerisinde gelişmiş olmasının temel nedenlerinden birinin faaliyet gösterdiği alanın sınırlarını net bir biçimde çizmemiş olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz.²¹² Alan belli olmayınca metot da belirlenememektedir. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi Eliade, problemi erken bir dönemde ortaya koymuştur. Fakat bu problemin hangi disiplin aracılığıyla çözüleceği hususunda Eliade'nin uzun bir arayış sürecinden geçtiği görülmektedir. Bundan dolayı Eliade ilk dönemlerinde kullandığı yaklaşıma daha sonraları Dinler Tarihi disiplininin tamamlayıcı yönü olarak gördüğü "fenomenolojik yaklaşım" yerine "morfolojik yaklaşım" demiştir. Arketip ve hierofani kavramları gibi "morfolojik bakış açısı" kavramını da Eliade sonraki din bilimi çalışmalarında kullanmaktan vazgeçmiş ve bunun yerine "fenomenoloji" kavramını tercih etmiştir.²¹³ Eliade'nin başlangıçta *morfoloji* kavramını kullanması Johann Wolfgang von Goethe'den etkileneşinden dolayı olmuştur. Güncesine düştüğü 5 Nisan

212 Eliade'nin kullandığı kavramların muğlak oluşunu birçok araştırmacı fark etmiş ve eleştirmiştir. Örneğin Hugh B. Urban'a göre Eliade'nin din bilimi çalışmaları karmaşık ve muğlaktır (Hugh B. Urban; *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 2003, s. 179). Robert D. Baird gibi Randall Studstill de Eliade'nin kutsal ve din hakkında ifade ettikleri şeylerin muğlâk olduğunu ifade etmektedir (Robert D. Baird; *Category Formation and The History of Religions*, Second Edition, Mouton de Gruyter, Berlin & New York 1991, s. 74; Randall Studstill; "Eliade, Phenomenology and the Sacred", s. 182). Aynı şekilde Thomas Ryba da Eliade'nin kullanışlı bir kutsal tanımı yapmadığını düşünmektedir (Thomas Ryba; "Manifestation", Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds); *Guide to the Study of Religion*, Continuum, Londra 2000, s. 182). Hans H. Penner ise Eliade'nin kutsal kavramını "sıkıntılı" bulmaktadır (Hans H. Penner; "Structural Analysis as a Method for the Study of Religion", Witold Tyloch (ed.); *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, s. 176). K. Rudolph, Eliade'nin kullandığı sembol kavramını muğlâk bulmaktadır (K. Rudolph; "Mircea Eliade and the 'History' of Religions", *Religion*, Vol. 19, No. 2 (April 1989), s. 112). Douglas Allen'e göre ise Eliade'nin kullandığı arketip kavramı muğlâk olduğu için karışıklık ve yanlış anlamalara sebebiyet vermiştir (Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 130, 162; Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. 145).

213 Örneğin bkz. Mircea Eliade; "The Sacred in the Secular World", David Rasmussen (ed.); *Cultural Hermeneutics I*, s. 104; Mircea Eliade; *Briser le toit de la*

1951 tarihli notta Eliade, morfoloji kavramını Goethe'nin belirlediği anlamda kullandığına işaret etmektedir.²¹⁴ Eliade'nin bir Goethe hayranı olduğunu ve onu kendisine model olarak seçtiği şahsiyetlerden biri olduğu göz önünde bulundurulursa söz konusu etkinin nedeni daha iyi anlaşılır.²¹⁵

Bitkilerin morfolojisini incelemesi sonucunda Goethe, bütün bitkisel biçimlerin "asli bitki" dediği şeyden türediği ve *Urpflanze*'ın da yapraktan ibaret olduğu kanaatine varmıştı. Eliade de belli bir döneme kadar Goethe'nin bu yaklaşımını örnek alarak dinler tarihçisinin de kendi alanında "asli/kök bitkiyi", yani insanın kutsalla karşılaştığında nelerin olup bittiğini araştırması gerektiğini düşünmüştür.²¹⁶ Mistik ışık tecrübesiyle ilgili analizleri sonucunda Eliade'nin bu fenomenin, insanı aşkın bir boyuta taşıdığı şeklinde bir yapıya sahip olduğu kanaatine ulaşmış olduğunu söylemiştik. Bu somut örnekten hareketle neden Eliade'nin kendi yaklaşımını Goethe'ninkine benzettiğini tartışabiliriz. Nasıl ki Goethe bütün bitkisel biçimlerin "asli bitki"den türediğini düşünüyorsa, Eliade de bütün "mistik ışık" tecrübelerinin insanı aşkın bir boyuta taşıdığı inancından türediğini düşünmektedir. Mistik ışık fenomeninin yapısı, özü budur. Tarihî süreç içerisinde bu yapıya farklı anlam ve değerler yüklenerek farklı dinî gelenekler içerisinde yaşamaya devam etmiştir. "Dinler tarihçisinin en değerli yönü, tarihî an ve dönemin kültür tarafından iyice şekillendirilen bir "olgu" içerisindeki onun meydana gelmesine imkân veren varoluşsal durumu açığa çıkarma yönünde gösterdiği gayretten kaynaklanmaktadır."²¹⁷ Bu alıntı, Eliade'nin yapı ve öz kavramlarıyla aslında bir dinî fenomenin meydana gelmesine sebep olan "varoluşsal durum"u kastettiğine açıklık kazandırmaktadır. Tekrar mistik ışık fenomenine dönerek konuyu somutlaştıralım. Eliade, bu fenomenin genel yapısının, insanı içerisinde bulunduğu profan ortamdan kopararak

maison, s. 274.

214 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 143.

215 Bkz. Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 11.

216 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 142.

aşkın boyuta dâhil olmasını sağlamak olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Eliade'ye göre mistik ışık tecrübesindeki temel yapı, yani varoluşsal durum, insanın profanlıktan kurtularak aşkınlığa ulaşma arzusunu yansıtmaktadır. Bu konuyla ilgili bir başka örnek olarak uçuş fenomenini gösterebiliriz. Anlamların anlaşılmasının yapıların bilinmesine bağlı olduğunu ifade eden Eliade'ye göre uçuş sembolizminin yapısı ortaya konulduktan sonra ilk anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu fenomeni incelemesi sonucunda Eliade'nin vardığı sonuç şu: "[...] her kültür düzeyinde tarihî ve dinî bağlamların önemli derecede farklılık göstermesine rağmen "uçuş" sembolizmi her zaman beşerî hâlin ortadan kaldırılmasını, aşkınlığı ve özgürlüğü ifade etmektedir."²¹⁸ Buraya kadar anlatılanlara dayanarak Eliade'nin yapı kavramıyla ilgili düşüncelerini özet bir şekilde formüle edecek olursak şöyle bir denklem karşımıza çıkmaktadır: Yapı (structure)= öz (essence)= aslı anlam (original meaning)= varoluşsal durumun ifadesi.

1937 yılında yazdığı "Barabudur, templul simbolic" başlıklı makalesinde Eliade'nin, kendisinin "belirli bir kültürün morfolojik incelemesi" yerine Guénon, Evola ve Coomaraswamy gibi "metafizik geleneklerin evrenselliğini ve insanlığın ilk medeniyetlerindeki sembolizmin birliğini ispat etmeyi" amaçlayan metodu takip edeceğini bildirdiğini ifade etmiştik. Görüldüğü üzere önce morfolojik incelemeyi benimsemeyen Eliade'nin, *Traité d'histoire des religions* (1949) ve *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951) adlı kitaplarında kendisinin tarihî yaklaşımı bir kenara bırakarak morfolojik analiz yapması ve sonraki yıllarda da din bilimi çalışmalarında morfoloji kavramını terk ederek yerine fenomenoloji kavramını kullanması, diğer konularda olduğu gibi metodoloji konusundaki düşüncelerinin de zamanla olgunlaştığını göstermektedir.

1978 yılında Rocquet'in "metodunuz nedir?" sorusu üzerine Eliade, ilk önce en iyi kaynaklara gitmek, en iyi tercümele-re ve en iyi yorumlara başvurmak gerektiğini ifade etmektedir.

217 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 282.

Arkaik ya da geleneksel dinleri incelerken takip edilmesi gereken ikinci husus ise başlangıçtan başlamak, yani kozmogonik mitle başlamaktır.²¹⁹ Eliade'nin metodolojisinin birinci kısmı "tarihî yaklaşım"a ya da başka bir deyimle analiz safhasına tekabül etmektedir. Hakiki bilimsel çalışmanın analizden ibaret olduğu yönündeki hurafeden kurtulmak gerektiğine dikkat çeken Eliade, genellemeye ya da başka bir ifadeyle senteze gidilmesi gerektiği düşüncesindedir. Dinler tarihçisini senteze götüren yol ise hermenötikten geçmektedir.²²⁰ Hatta Eliade'ye göre dinler tarihçisi hermenötikten asla vazgeçmemelidir.²²¹ Peki, böyle olmazsa ne olur?

Dinler tarihçileri araştırmalarını çağdaş kültürün canlı akışı içerisine dâhil etme cesaretini gösteremezlerse "genellemeleri" ve "sentezleri" acemiler, amatörler ve gazeteciler yapacaktır ya da Dinler Tarihi perspektifinden yaratıcı bir hermenötik yerine psikologların, sosyologların ya da çeşitli indirgemeci ideolojilerin savunucularının dinî gerçeklikler hakkında yaptıkları cüretkâr yorumlarla karşılaşmaya devam ederiz ve belki daha bir iki kuşak boyunca dinî gerçeklikleri çocuk çağı travmaları, toplumsal örgütlenme, sınıf çatışması vs. şeklinde izah eden kitapları okuruz.²²²

Kendi din bilimi çalışmalarında önemli bir yere sahip olan yaratıcı hermenötik anlayışının Dinler Tarihi disiplini içerisinde bir gün başat konuma geleceğine kesin gözle bakan Eliade'nin²²³ bu konudaki düşüncelerini ayrıntılarıyla ele alalım.

b. Hermenötik Yaklaşım

Rumen asıllı edebiyat tarihçisi ve eleştirmeni Adrian Marino (1921-2005), Eliade'nin konuyla ilgili Schleiermacher'in

218 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 139.

219 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 144.

220 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 105-106.

221 Mircea Eliade; *Religion australiennes*, s. 197

222 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 120-121.

223 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 18, 109-110; Mircea Eliade; *Religion*

Hermeneutik başlıklı meşhur eserine atıfta bulunmadığı gibi Dilthey'den de söz etmediğini, Bultmann'dan *Das Problem der Hermeneutik* olarak değil de bir teolog olarak bahsettiğini, Hans-Georg Gadamer'i özel bir vurgu yapmadan zikrettiğini belirttikten sonra Eliade'nin birtakım geleneksel ve temel hermenötik işlemleri sadece sezgi yoluyla "kendiliğinden" keşfettiğini ve hermenötik düşünceye "metinler"le gerçek bir temas sonucunda ulaştığını iddia etmektedir.²²⁴ Mircea Eliade'nin Bükreş Üniversitesi'nde Felsefe Fakültesi'nden mezun olduğu ve birkaç yıl sonra aynı Üniversiteden Felsefe doktoru unvanı aldığı, Hindistan'a giderek Kalküta Üniversitesi'nde Hint Felsefesi okuduğu, Romanya'ya döndükten sonra Mantık ve Metafizik Profesörü olan Nae Ionescu'nun asistanı olarak göreve başlayarak ilk ders konusu olarak "Hint Felsefesinde Kötülük Problemi"ni seçtiği hususları göz önünde bulundurulursa Marino'nun bu çok temelsiz iddiasının geçersizliği kendiliğinden ortaya çıkar. Eliade'nin yazılarında bazı şahısları ve bunların eserlerini zikretmemesi onun bunları okumadığını ya da bunlardan haberdar olmadığını kesinlikle göstermez. Eliade'nin Gelenekselcilerle ilişkileri konusu işlenirken aynı konuya temas etmiş ve Eliade'nin özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yayımlanan eserlerinde René Guénon veya Julius Evola gibi isimlere atıfta bulunmayışının kasıtlı olduğunu ifade etmiştik. Dolayısıyla Eliade'nin hermenötik teorisinin oluşmasına ve gelişmesine katkıda bulunan düşünürlere atıfta bulunmaması da kasıtlı bir tutum olmalıdır diye düşünüyoruz. Bu tutumun en önemli nedenlerinden birinin, Eliade'nin Dinler Tarihini özerk bir bilim dalı hâline getirme çabasından kaynaklandığı kanısındayız. Bu özerkliği elde edebilmesi için de bu disiplinin kendine has bir konusu, kendine has bir amacı ve kendine has bir metodu olması gerekiyordu. Yukarıdaki analizlerde belirtildiği üzere konu ve amaç bakımından Dinler Tarihi disiplini-

australiennes, s. 14.

224 Adrian Marino; "Mircea Eliade's Hermeneutics", Norman Girardot & Mac Linscott Ricketts (eds.); *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary*

ne karşı "rekabet" edebilecek başka disiplinler de bulunuyordu. Örneğin din konusunu ya da daha genel anlamda dinî fenomenleri inceleyen Sosyoloji, Etnoloji, Antropoloji, Psikoloji ve Felsefe gibi birçok disiplin bulunuyordu. Yine Eliade'nin amaç olarak belirlediği modern insanın varoluşsal krizini çözmek adına Teozofi, Gelenekselcilik vb. gibi hareketler ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla Eliade'ye göre Dinler Tarihini tamamen farklı kılacak olan husus, metot noktasında yer almıyordu. Eliade bu metoda "yaratıcı hermenötik" adını vermiştir. Ancak yukarıda ayrıntılarıyla sergilendiği üzere hermenötik teorisinin uzun bir geçmişi vardı ve son hâliyle de felsefi bir zemine oturmuştu. Dolayısıyla Eliade, *hermenötik* kavramını kullandığında Felsefeden alınmış bir kavramı Dinler Tarihi disiplinine enjekte ettiği izlenimi uyandırarak bu disiplini başka bir disipline bağımlı kılmış olmaktan ve son tahlilde de bu disiplinin özerkliğinin yok olacağından endişe duyuyordu. Bizce Eliade'nin *hermenötik* kavramının başına "yaratıcı" sıfatını getirmesi onu felsefi bağlamdan koparmak istemesinin bir ürünüdür.

Eliade, düşüncelerini neden açıkça ortaya koy(a)madığını ve özellikle hermenötik konusunda neden çekimser kaldığı konularını 15 Ekim 1959 tarihli notta açıkça dile getirmektedir.

Paul Ricœur'ün "Le Symbole donne à penser" (Sembol Düşündürüyor) (*Esprit*, juillet-août, 1959) başlıklı makalesi çok heyecan verici. Ricœur, dinî sembollerden hareketle nasıl düşünülebileceği meselesini sorguluyor. Örneklerini benim *Traité* [adlı eserim]den seçmiş. [Dinî sembollerin] ilk tefsirine beñ de giriştim. Felsefeci olduğu için Ricœur, benim *Traité*'de kullanmaya cesaret edemediğim bir hermenötiğe başvuruyor. Akıl yürütmelerimi "speküasyonlar" üzerine değil dökümanlara dayandırdığım konusunda ilk önce "bilginleri", yani oryantalistleri, sosyologları ve filozofları ikna etmem gerekiyordu. Daha sonra birkaç makalede (sonuncusu Chicago University Press için Wach'in anısına Kitagawa ile birlikte hazırladığımız ciltte yayımlanacak) sembol hakkındaki düşüncelerimi sistematize etmeye çalıştım. Ancak modern insanın dinî fenomene nüfuz edebilmesi bakımından hâlâ kilit

konumda olan bu problem hakkındaki bütün düşüncemi söylemeye vaktim olmadı. Bu aynı zamanda çağdaş felsefenin problematiğini yenileyebilecek bir yoldur.²²⁵

“Son yarım asırdaki filozofların sonuncusu ve belki de en yeteneklilerinden biri” diye nitelendirdiği Ricœur, Eliade’nin samimi dostuydu.²²⁶ 1970’den itibaren Ricœur, Chicago Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde ders vermeye başlamıştı. Ricœur ile Eliade ailecek sık sık görüşüyordu.²²⁷ Diğer taraftan Ricœur ile Eliade, “Felsefede ve Dinler Tarihinde Hermenötik” konulu birleşik seminerler düzenliyordu.²²⁸ Eliade, 5 Şubat 1968 tarihli hatıra notunda kendi hermenötik çabasını Ricœur’üne benzetmektedir.

Corbin’in bir metninde (Eylül 1966’daki Cenevre Kongresi’ndeki bildirisi) şu alıntıları buluyorum: “Kur’an’ı sırf senin için vahyedilmiş gibi oku” (Sühreverdi). “Kur’an’ın anlamı ,vahyedildiği andaki olaylar ve kişilerle sınırlı olsaydı çoktandır yok olup giderdi” (Bakir İman [Doğrusu: İmam], 8. yüzyıl). Sadece bu iki metin bizlerden bazılarının (Corbin, ben, Ricœur ve daha kim bilir kimler?) denediği tarihî-dinî hermenötiği doğrulamak için yeterli olabilir. Hareket noktası iyice belirlenmiş, tarihi bir anda gerçekleşmiş olsa da bir vahiy her zaman tarih ötesidir, “evrenseldir” ve kişisel yorumlara [interprétations] açıktır. Aslında “yorumlar” terimi yeterince açık ve net değildir: söz konusu olan, vahyi alan, yorumlayan ve kavrayan kişinin dönüşüme uğramasıdır.

Şahsen ben daha da ileri gidiyorum: Yeni yapılan incelemelerimin çoğunda sözünü ettiğim “yaratıcı hermenötik”, Kur’an türü bir “vahiy” ile değil de egzotik (Hindistan vs.) ya da “arkaik” (“iptidai”) türden dinî biçimlerle karşılaştığı-

Worlds of Mircea Eliade, The Seabury Press, New York 1982, s. 19.

225 Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 298-299.

226 Paul Ricœur; *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, Columbia University Press, New York 1998, s. 32.

227 Mircea Eliade; *Fragments d’un journal II*, s. 220, 231, 238, 361, 377. 1976 yılının Eylül ayında Paul Ricœur, eşi Simone, Mircea Eliade ve eşi Christinel hep birlikte Mısır’a tatile gidiyor (Bkz. Mircea Eliade; *Fragments d’un journal II*, s. 284-301). 1978’in Aralık ayında ise hep beraber Guatemala’ya gidiyorlar (Bkz. Mircea Eliade; *Fragments d’un journal II*, s. 401).

228 Mircea Eliade; *Fragments d’un journal II*, s. 152; Paul Ricœur; “Mircea Eliade” Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, s. 272.

mızda bile benzer dönüşümleri meydana getirmektedir.²²⁹

Bu alıntıdan hem Eliade'nin *yorum* terimi yerine *hermenötik* kavramını kasıtlı olarak kullandığı hem de onun yaratıcı hermenötiğinin amacı ortaya çıkmaktadır. Daha da önemlisi kendisi gibi tarihî-dinî hermenötik yaklaşımı uygulayan Corbin ile Ricœur'ün Eliade'den hangi yönden ayrıldıkları netlik kazanmaktadır. Corbin ile Ricœur hermenötiklerini İslamın (Corbin) ve Hıristiyanlığın (Ricœur) yazılı metinlerine dayandırdıkları hâlde Eliade, materyalini daha geniş tutarak araştırma sahasına yazısı olmayan halklardaki dinî fenomenleri de dâhil etmektedir.

Eliade'nin hermenötik projesini ayrıntılarıyla ortaya koymak açısından onun güncelerinde verdiği son derece önemli bilgilere göz atmaya devam edelim. 7 Temmuz 1947 tarihli notta Eliade, *Revue d'Histoire des Religion* dergisi için yazdığı "'Le Dieu lieu' et le symbolisme des noeuds"²³⁰ (Bağlayıcı Tanrı ve Düğüm Sembolizmi) başlıklı makalenin aslında güvenilir ve iyi bilinen dökümanlara dayanarak hermenötik metodunu sergilemek için bir "bahane" olduğunu belirtmektedir.²³¹ Eliade'nin "hermenötik metodu"nu ortaya koyma bakımından bu makaleyi çözümlemek yararlı olacaktır. Eliade'nin adı geçen bu yazısı dokuz alt başlıktan oluşmaktadır: Le Souverain Terrible (Korkunç Hükümdar); Le symbolisme de Varuna (Varuna Sembolizmi); "Dieux lieux" dans l'Inde ancienne (Kadim Hindistan'da "Bağlayıcı Tanrılar"); Thraces, Germains, Caucasiens (Traklar, Germanler ve Kafkasyalılar); İran; Parallèles ethnographiques (Etnografik Paralellikler); Magie des noeuds (Düğüm Büyüsü); Magie et religion (Büyü ve din); Symbolisme des "situations-limites" (Uç-Durumlar Sembolizmi); Symbolisme et Histoire (Sembolizm Ve

229 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 547-548.

230 Mircea Eliade; "Le 'Dieu lieu' et le symbolisme des noeuds", *Revue de l'histoire des religions*, 134 (1947-1948), s. 5-36. Bu yazı daha sonra *Images et symboles* adlı kitabın üçüncü bölümü olarak 1952 yılında yeniden yayımlanmıştır (s. 120-163). Türkçe çeviri içindeki yeri: Mircea Eliade; *İmgeler ve Simgeler*, s. 95-141.

Tarih). Georges Dumézil'in çalışmalarına dayanarak Eliade, savaş silahlarıyla mücadele eden diğer tanrıların aksine Varuna'nın silahının düğüm ve bağ olduğunu ve bunların da büyüsel nitelikte olduğunu belirterek yazısına başlamakta-
 dır. Daha sonra Eliade, amacının Dumézil'inkinden tamamen farklı olduğunu, "bağlayıcı tanrı" ve "bağlama" yoluyla büyü motiflerini daha geniş bir karşılaştırma düzlemi üzerinde sürdürerek bunların anlamlarını açığa çıkartmayı ve aynı zamanda bunların Hint-Avrupa sihirsel hükümdarlığının dışındaki diğer dinî motifler içindeki işlevlerini belirlemek olduğunu ifade etmekte ve makalenin ele aldığı problemin iki açıdan ele alınacağını bildirerek asıl konuya girmektedir: 1) "Bağlayıcı hükümdar" kavramı hangi anlamda Hint-Avrupa dinî sistemine özgüdür?, 2) "Bağlama" motifini merkez alan tüm mit, rit ve hurafelerin büyüsel-dinî içeriği nedir? Makalenin problematiğini bu şekilde belirledikten sonra Eliade, tekrar Varuna motifine dönerek hem Hinduizmin kutsal metinleri Vedalara hem etimolojik verilere ve hem de bu tanrının elinde bir ip ile temsil edildiği yönündeki ikonografik bilgilere dayanarak onun insanları uzaktan bağlama ve tekrar çözme şeklinde büyüsel bir güce sahip olduğuna vurgu yapmaktadır. Daha sonra Varuna'nın her şeyi bilme ve kadir-i mutlak niteliklerine sahip olmasıyla gök tanrılara özgü özellikleri taşıdığına dikkat çekilmektedir. Etimolojik ve ritüelle ilgili verilere dayanılarak Trakların, Germanlerin ve Kafkasyalıların tanrıalarının da bağlama motifiyle ilişkili olduğu ve bu bağlama sembolizminin inanan kişinin kendisini efendisinin huzurunda gören bir köle gibi tasavvur ettiğinin bir ifadesi olduğu sonucuna varılmaktadır. Diğer taraftan bağlama motifiyle ilişkili görülen ip sembolü de ölüm fenomeniy-le bağlantılı bulunmaktadır. Örneğin Germanlerdeki ölüm tanrıçaları ölümleri ip ile çekmektedir. İran'da ölecek kişiyi şeytan Astovidhotush ip ile bağlamaktadır. *Şehnâme*'nin bazı bölümlerinde Ahriman elinde ip tutar vaziyette betimlenmektedir. Ölüm fenomeniy-le bağlama motifinin sadece adı geçen kültürlerle sınırlı kalmadığını ve de evrensel bir olgu olduğu-

nu göstermek amacıyla Eliade, etnografik verilere dayanarak bu olgunun Avustralya'nın yerli halklarından Arandalarda, Danger adalarında, Hervey adalarında, San Cristobal'da, Salomon adalarında da müşahade edildiğini ortaya koyduktan sonra Sami dinlerine dönerek her tür büyüsel bağın tanrılara has bir olgu olduğunu belirtmektedir. "Düğüm Büyüsü" başlıklı alt bölümde Eliade, büyü pratiklerinde bağların ve düğümlerin işlevlerini analiz etmektedir. Eliade'ye göre düğüm ve bağlarla büyü yapma pratiği iki kategoriye ayrılmaktadır:

1) İnsan türünden hasımlara karşı (savaşta, büyücülükte) kullanılan sihirsel "bağlar" ve bunun tersi olan "bağların kopartılması" işlemi. Buna örnek olarak hasımlara karşı çevrilen sihirli ağlar, prens tarafından düşman ordularının yolu üzerine atılan ipler, bir düşmanın evinin yakınında gömülen ip veya batması için kayığının içine saklanan ip ve her tür belayı getiren düğümler sayılabilir. Doğum, evlilik ve ölüm gibi anlarda insanların üzerlerinde hiçbir düğüm taşımamaları gerektiği inancı da bu tasavvurla ilgilidir.

2) Vahşi hayvanlara, hastalıklara, büyülere, şeytanlara ve ölüme karşı faydalı düğüm ve bağlar. Düğümler ve bağlarla tedavi, şeytanlara karşı savunma, hayati gücü koruma işlevi atfeden tüm uygulamalar bu kategori içerisinde yer almaktadır. Bu tür pratiklere örnek olarak vücudun hasta bölümünü iyileştirmek üzere bağlanması, hastalıklardan ve özellikle doğum esnasında şeytanlardan düğümler ve ipler veya iplikler yardımıyla korunmak, nazarlık niyetine düğümler taşımak, evlilik töreni sırasında genç evlileri korumak üzere düğüm ve ipliklerin kullanılması vs. gösterilebilir.

Bu noktada Eliade, bağların ve düğümlerin büyüsel-dinî kullanımlarının çift yönlü olduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin bir taraftan düğümler hastalığa yol açarken diğer taraftan da hastalığı defetmekte veya hastayı iyileştirmektedir. Ağlar ve düğümler ise bir taraftan büyülerken diğer taraftan büyüye karşı korumaktadır. Ağlar ve düğümler, doğurmayı hem engellemekte hem de onu kolaylaştırmak-

tadır, yeni doğan bebekleri korumakta ve diğer taraftan da onları hasta etmektedir, hem ölüm getirmekte hem de diğer taraftan ölümü uzaklaştırmaktadır. Sonuç olarak, Eliade, bütün bu pratiklerdeki temel hususun herhangi bir "bağlama" eyleminin içinde bulunan güce verilen yön/istikamet olduğunu düşünmektedir. İster "faydalı" ve "zararlı", ister "savunma" ve "saldırı" anlamında olsun bu yönlendirme *pozitif* veya *negatif* olabilir.

Bağ ve düğüm motiflerinin önce dindeki işlevini, daha sonra da büyüsel pratiklerdeki yerini belirledikten sonra Eliade, "Büyü ve Din" başlıklı alt bölümde "Bütün bu inançlar ve bütün bu ayinler bizi hiç kuşkusuz, *büyüsel* zihniyet alanına götürmektedir. Fakat bu popüler uygulamaların büyü ile ilgili olmaları acaba genel "bağlama" sembolizmini sırf büyüsel zihniyetin bir icadı olarak değerlendirmeye hakkımız var mıdır?"²³² sorusunu sormakta ve akabinde "Sanmıyorum" cevabını vererek bu konuda bir senteze ulaşmaya çalışmaktadır. Buraya kadar konuyu yazılı kaynaklara, etimolojik ve etnografik verilere dayanarak karşılaştırmalı tarzda inceleyerek Dinler Tarihi perspektifinden değerlendiren Eliade'nin hermenötik metodu bu noktadan sonra başlamaktadır. Eliade, ister büyüsel ister dinî olsun ip, bağ, ağ ve bağlamayla ilgili tüm tasavvurların aslında "insanın dünyadaki durumunu tüm karmaşıklığı içinde" ifade ettiği yönünde genel bir prensibe ulaşmaktadır. Eliade'ye göre;

[...] hangi perspektiften incelenirse incelensin, insanın dünyadaki durumu her zaman "bağlanma, zincirlenme, bağlılık" vs. fikirlerini içeren kilit kavramlarla ifade edilmektedir. Büyüsel planda insan, şeytanların ve büyücülerin bağlarına karşı kendini korumak için düğüm-muskaları kullanmakta, dinî planda kendini Tanrı tarafından "bağlanmış", onun "ağına" yakalanmış hissetmekte; ama ölüm de somut (ceset "iple bağlanmaktadır") veya mecazi olarak (şeytanlar ölünün ruhunu "bağlanmaktadır") bağlanmaktadır. Dahası,

231 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 67.

hayatın bizzat kendisi bir "doku"dur (bazen kozmik boyutlarda sihirselsel bir doku, *maya*) veya ölümlülerin her birinin hayatını tutan bir "iplik"tir. Bu çeşitli perspektiflerin bazı ortak noktaları bulunmaktadır: Her yerde insanın nihai amacı "bağlar"dan kurtulmaktır.²³³

Büyüsel ve dinî bağlamlarda ip, bağ, ağ ve bağlanmaya ilişkin sembolizm ve tasavvurlardaki ortak yapıyı ortaya koyduktan sonra Eliade bir adım ileri giderek bu yapıyı felsefi antropolojinin perspektiften ele alarak varoluşsal düzeyde değerlendirmeye tabi tutmaktadır.

"Bağla(n)ma" kompleksinin –kozmozolojik, büyüsel, dinî, inisiyatik, metafizik, soteriolojik planlarda gözlemlediğimiz– bu çok değerli oluşu [multivalence] muhtemelen *insanın bu kompleks içinde, kendisinin dünyadaki durumunun bir tür arketipini buluyor* olmasından kaynaklanmaktadır."²³⁴

Sonuçta Eliade, "bağla(n)ma" fenomeninin "insanın dünyadaki durumu"ndan kaynaklanan bir arketip olduğu hükmüne vararak makalesini sonlandırmaktadır.

Bu yazısında Eliade, ele aldığı fenomenleri tarihî tasnife değil morfolojik tasnife tabi tutmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere dinî fenomenlerin tarihî süreç içerisinde basitten karmaşığa doğru evrilerek şekil aldığını savunan evrimci anlayışa karşı olan Eliade, fenomenleri morfolojik yolla, yani biçimsel yönden değerlendirerek tasnif etmektedir. Bu yüzden "bağla(n)ma" olgusu işlenirken bu fenomenle ilgili veriler, farklı tarihî dönemlere ve farklı kültürel çevrelere ait oldukları gözetilmeksizin ele alınarak karşılaştırılmıştır. Bu bakımdan Eliade'nin araştırmasının artzamanlı (diakronik) değil eşzamanlı (senkronik) olduğu açıkça görülmektedir. Eliade, bir fenomeni alıp tarih boyunca gelişim safhalarını incelemekte, bir fenomenin çeşitli tarihî ve kültürel katmanlardaki varyantlarını karşılaştırarak ortak yapıyı bulmaya çalışmak-

232 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 148.

233 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 154.

234 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 155.

tadır. Farklı kültürlere ve farklı zaman dilimlerine ait dökümanları karşılaştırmasının nedeni bu dinî olguların bir sisteme dâhil olmalarıdır.²³⁵ İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün (1857-1913) dil teorisi ile Eliade'nin metodolojisi arasında benzerlik gören David Rasmussen, Eliade'nin hermenötiğinin yapısal nitelikli olduğunu savunmaktadır. *Cours de linguistique générale* adlı eserinde de Saussure, dilbiliminin iki türünden bahsetmektedir: diakronik dilbilim, bir dil içerisindeki dönüşüm ve tarihî gelişime yoğunlaşırken senkronik dilbilim, dili genel bir ilişkiler sistemi olarak ele almaktadır. Rasmussen'e göre Eliade yapısal, yani senkronik modeli tercih etmiştir.²³⁶ Rasmussen'in bu görüşünü Eliade'nin güncesinde yer alan 13 Haziran 1978 tarihli not doğrulamaktadır. Bu notta Eliade, din morfolojisi ile dinler tarihi arasındaki farkın de Saussure'ün senkronik bir yapıya sahip olan dil (langue) ile diakronik nitelikli olan söz (parole) arasındaki ayrımına benzediğini ifade etmektedir.²³⁷ Bu aşamada Eliade'nin kutsal-profan diyalektiğine ilişkin teorisi tam olarak oluşmadığı için o bu konuyu kutsal ve profan kategorilerine başvurmadan çözümlemeye çalışmaktadır.

Eliade, hermenötik kavramını açık bir şekilde tanımlamamaktadır; daha doğrusu çok geç bir dönemde tanımlamaktadır. 1977 yılında yetmiş yaşındayken Claude-Henri Rocquet ile yaptığı söyleşide Eliade, hermenötiği "zaman içerisinde herhangi bir düşüncenin ya da dinî fenomenin anlamının veya anlamlarının araştırılması" şeklinde tanımlamakta ve bunu neden "yaratıcı" biçiminde nitelendirdiğini izah etmektedir. Eliade, hermenötiğin üç nedenden dolayı "yaratıcı" olduğu düşüncesindedir:

- 1) Dinî bir fenomen içerisindeki metafizik değeri ortaya koyabilmek için sarfedilen çaba araştırmacının bilinci ve hayatını zenginleştirmektedir.

235 Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 128.

236 David Rasmussen; "Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy", *Philosophy Today*, Vol. 12, No. 2 (Summer 1968), s. 143.

- 2) Hermenötiğin yaratıcı vasfı, gündelik tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan bazı değerleri açığa vurmasından da kaynaklanmaktadır.
- 3) Hermenötiğin yaratıcı olma özelliğinin bir diğer kaynağı ise okuyucu üzerinde meydana getirdiği etkidir. Örneğin kozmik ağaç sembolizmini anlayan okuyucu, yaşamı açısından önemli bir keşif yapmaktadır. Artık o, bir ağaca baktığı zaman kozmik ritmin gizeminin ifadesini görebilecektir.²³⁸

Dinler Tarihinin diğer beşerî bilimler arasındaki ayrıcalıklı yerinin bu disiplinin ele aldığı konudan ve seçtiği amaçtan kaynaklandığı hususu üzerinde uzunca durmuştuk. Her bilimsel disiplin gibi konusu ve amacı yanında bu disiplinin bir de metodu olacaktır. Eliade'ye göre Dinler Tarihinin metodunun yaratıcı hermenötik olduğunu ifade etmiştik. Eliade, Dinler Tarihinin hem konusu hem de amacı itibarıyla dinî fenomenleri inceleme konusu yapan diğer disiplinlerden üstün olduğunu savunmaktadır. Amaca ulaşmak son tahlilde kullanılan metoda bağlı olduğu için kullanılan metodun isabetli olması şarttır. Eliade, yaratıcı hermenötiği Dinler Tarihini amacına ulaştıracak tek metot olarak düşünmektedir.

Hermenötik sürecin temel hareket noktası, inceleme konusu yapılan dinî fenomenlerin içerisinde açıklığa kavuşturulmayı ve anlaşılır hâle gelmeyi bekleyen bir dizi "mesaj"ın bulunduğu varsayımdır.²³⁹ "Dinler tarihçisinin eli altında bulunan malzemeler, çözümlenmeyi ve anlaşılmayı bekleyen birtakım mesajlar taşımaktadır. Bu mesajlar sadece geçmişten bahsetmeyip modern insan için büyük önem taşıyan varoluşsal durumları açığa çıkarmaktadır."²⁴⁰ Eliade'ye göre başkalarının gör(e)mediği anlamları ve maksatları ancak dinler tarih-

237 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 375.

238 Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe*, s. 147-149.

239 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 11.

240 Mircea Eliade; "Foreword", Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion*, s. viii.

241 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 11, 12, 59.

çisi açığa çıkarabilir.²⁴¹ Çünkü incelediği dökümanları anlayabilecek ve bunların semantik karmaşıklığını değerlendirebilecek tek kişi dinler tarihçisidir.²⁴² Dolayısıyla incelediği dökümanlarda bulunan mesajları başkalarına aktarabilmesi için öncelikle dinler tarihçisinin kendisi bunları anlamalıdır.²⁴³ Dinler tarihçisi işlediği materyalleri anlayarak bunlarda saklanan mesajları “manevi mesajlara” dönüştürdüğü ölçüde çağdaş kültür içerisindeki rolünü tamamlamış olacaktır.²⁴⁴ Eliade’nin yukarıdaki hermenötik tanımında hermenötiğin yaratıcı vasfının gündelik tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan bazı değerleri açığa vurması hususunun ikinci sıradan ziyade ilk sıraya yerleştirilmesi gerekir. Eliade, hermenötik süreci, bilimsel ya da teknik bir keşfe benzetmektedir. “Keşiften önce de keşfedilen gerçeklik mevcuttu; fakat ya kimse onu görmüyordu ya anlamıyordu ya da onu kullanmasını bilmiyordu.”²⁴⁵ Mesajların keşfi öncelikle araştırmacı üzerinde bir etki meydana getirmekte ve onu değişime uğratmaktadır.²⁴⁶ Dinler Tarihçisinin dinî fenomenlerde saklanan varoluşsal anlamları karşılaştırma ve yorum aracılığıyla ortaya çıkaracağı şeklinde çok genel ifadeler kullanan Eliade,²⁴⁷ birkaç ipucu haricinde konuyla ilgili daha aydınlatıcı bilgi vermemektedir. Eliade’ye göre dinler tarihçisi, mitleri ve ritleri anlamaya çalışırken okunmayı bekleyen bir kitabe ya da incelenecek bir kurum karşısındaymış gibi davranamaz. O dünyayı içerden anlayabilmek için dinler tarihçisi onu yaşamalıdır.²⁴⁸ Hermenötik çabayla dinler tarihçisi birçok varoluşsal durumu “yeniden yaşamak” ve sistematik öncesi çok sayıda ontolojiyi ortaya çıkarmak zorundadır.²⁴⁹ Eliade’nin bu görüşü, kültürel ve tarihî bakımından uzak olan insanları anlamının yolunun onların yaşadıkları tecrübeleri yeniden yaşamakla (Nacherle-

242 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 110.

243 Bkz. Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 19

244 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 70.

245 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 108.

246 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 11.

247 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 398.

248 Mircea Eliade; *L'épreuve du labyrinthe*, s. 139.

ben) mümkün olacağını ileri süren Dilthey'in hermenötik anlayışını andırmaktadır. Olson'un belirttiği gibi bu durumda hermenötik süreç başkalarının hâlini anlayabilmek için kişinin kendisini o duruma sokmasını gerektirmektedir.²⁵⁰ Ancak 1927 yılında yazdığı bir yazıda Eliade, mistik tecrübeden tamamen yoksun olanların dini anlayamayacağını savunarak isteyen herkesin yabancı manevi dünyaların içine girmesinin mümkün olmadığını ima etmektedir. 1936'da kaleme aldığı başka bir yazıda ise Eliade, dinî ya da metafizik bir fenomeni değerlendirebilmek için dinî ya da metafizik düzlemlerin varlığına inanılması gerektiğini ifade etmektedir.²⁵¹ Dinî duygu hissetmeyen okuyucunun kitabını okumamasını salık veren Rudolf Otto'nun etkisi, henüz yirmi yaşında olan Eliade'nin üzerinde açıkça görülmektedir.²⁵² Eliade'nin araştırmacıdan beklediği şey, onun, incelediği konunun gerçekliğine inanmasıdır.²⁵³ Eliade, önce manevi tecrübeleri anlayabilmesi için araştırmacının inanan bir kişi olmasını zorunlu görürken daha sonra bu kriteri esneterek araştırmacıdan sadece incelediği konu karşısında "sempatik" bir yaklaşım sergilemesini gerekli görmüştür. Ancak Eliade, inanan kişi olsa bile araştırmacının kendi kültürüne yabancı bir tecrübeyi nasıl yeniden yaşayacağı hususunda ayrıntılı bilgi vermemektedir. Eliade'nin yazılarına baktığımızda farklı dinî tecrübeleri anlamak açısından sezginin ve muhayyilenin önemli bir rol oynadığı ortaya çıkmaktadır. Eliade'nin kavramsal düşünceyi (la pensée discursive) insanın akli yönüyle ilişkilendirirken sembolik düşünceyi (la pensée symbolique) "insanın muhayyile (l'imagination) diye adlandırılan esas ve daimi yönü" ile ilgili gördüğünü ve gerçeklik tarzlarını anlaşılır ve tutarlı bir biçimde ortaya çıkardığı için muhayyileyi bir bilgi aracı kabul ettiğini

249 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 30.

250 Carl Olson; "The Fore-Structure of Eliade's Hermeneutics", *Philosophy Today*; Vol. 32, No. 1 (Spring 1988), s. 47.

251 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 866.

252 Bkz. Rudolf Otto; *Le sacré*, s. 22.

253 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 868.

254 Mircea Eliade; "Henry Corbin", *History of Religions*, Vol. 18, No. 4 (May

“Sembolün Mantiğı” başlıklı bölümde belirtmiştik. Eliade’nin kendi hermenötik çabasını “İslami dinî metinlerin bâtınî, gizli anlamını çözebilen hermenötiği geliştiren”²⁵⁴ Henri Corbin’inkine benzettiğini de az önce ifade ettik. Adriana Berger’e göre muhayyile kavramını bir fantezi olarak ele alan Romantik dönem düşünürlerinin aksine Corbin ile Eliade, bunu başka dünyalarla karşılaşmanın gerçekleştiği alan olarak değerlendirmiştir. Berger’e göre bu iki düşünürün metotlarındaki benzerlik bu ortak noktadan meydana gelmektedir.²⁵⁵ Berger’in analizlerine dayanarak Corbin’in hermenötik yaklaşımının aydınlatılması, Eliade’nin hermenötik yaklaşımının daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Heidegger’i Fransızca’ya ilk çeviren ve İran İslam felsefesini Fransa’da ilk tanıtan kişi olan Henry Corbin, hermenötün işini felsefecinin işine benzetmektedir. Corbin’e göre bir fenomenin özü, yalnızca sübjektif bir bakış açısıyla kavranabilir. Yani bu fenomenin özünü kavrayabilmek için onunla ilk kez karşılaşan kişinin bakış açısıyla bakmak gerekmektedir. Dolayısıyla anlama ulaşabilmek için yorumcu, muhayyilesi aracılığıyla incelediği nesnenin durumunu, mekân ve zamanını yaşamalıdır.²⁵⁶ Sühreverdi’nin “Kur’an’ı sana vahyedilmiş gibi oku” sözünü Corbin gibi Eliade de bir hermenötik ilke olarak kabul etmektedir. Çalışmamızın en başında Kitagawa’nın verdiği akvaryumdaki balık örneğine tekrar dönelim. Araştırmacının konuyu objektif/nesnel olarak incelemesi balığın “zihinsel dünyası”nın dışındaki unsurlar hakkında bilgi sağlayacaktır; ama balığın dünyayı nasıl gördüğü konusunda herhangi bir yardımda bulunmayacaktır. Corbin’in araştırmacıdan sübjektif bakış açısıyla konuya yaklaşmasını beklemesi, onun kendi görüşlerini, önyargılarını ve değer yargılarını kullanması anlamına gelmemektedir. Tam aksine buradaki sübjektiflikten kasıt, araştırmacının incelediği konuyu incelenen nesne/obje gözüyle

1979), s. 295.

255 Adriana Berger; “Cultural Hermeneutics: The Concept of Imagination in the Phenomenological Approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade”, *The Journal of Religion*, Vol. 66, No. 2. (April 1986), s. 141.

görmesi, yani bir bakıma o kişinin süje/özne hâline gelmesi anlamına gelmektedir. Fen bilimlerinin metodolojik ilkelerinden biri olan objektiflik kriterinin beşerî bilimlere uygulamasına Eliade'nin karşı çıkması ve hatta bunu saçma bulması da bu düşünceye dayanmaktadır. Ancak tüm mesele bir kişinin başka bir kişinin zihin dünyasına nasıl nüfuz edeceği, kendisini onun perspektifine yerleştirerek dünyayı nasıl onun gözüyle göreceği ile ilgilidir.

Her şeyden önce Eliade, *homo religiosus*un dinî tecrübelerinin sezgiye dayandığını, yani dindar insanın kutsal akıl yoluyla değil sezgileriyle algıladığını düşünmektedir. Eliade'nin şu ifadeleri bu durumu net bir biçimde ortaya koymaktadır: "Sezgi yoluyla hissedilen mutlak bir gerçeklik",²⁵⁷ "gökyüzünün aşkınlığının sezilmesi",²⁵⁸ "tek mutlak gerçeklik olarak Tanrının "gücünün" sezilmesi",²⁵⁹ "ritmik değişimin ve verimliliğin normu olarak ayın sezilmesi",²⁶⁰ "toprağın dinî bir "biçim" olarak ilk kez sezilmesi",²⁶¹ "Kozmosun ağaç olarak sezilmesi",²⁶² "kutsallığın, hayatın ve ölümün bir "merkez"de yer aldığına ilişkin sezgi",²⁶³ "kozmetik ritmin ve yenilenmenin sezilmesi",²⁶⁴ "gerçekliğin bütünüyle sezilmesi",²⁶⁵ "kozmetik bir bütünlüğün sezgisi",²⁶⁶ "canlı ve cinsiyetli bir Kozmos sezgisi",²⁶⁷ "insan-ev-kozmos arasındaki benzeşimin sezilmesi",²⁶⁸ "kozmetik birliğin ilk sezilmeleri",²⁶⁹ "başlangıçtaki Kozmos sezgisi",²⁷⁰ "insanlığın temel sezgileri".²⁷¹ Örneğin *homo*

256 Adriana Berger; "Cultural Hermeneutics", s. 144-145.

257 Mircea Eliade; *L'île d'Euthanasius*, s. 55.

258 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 72.

259 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 89.

260 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 139.

261 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 210.

262 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 236.

263 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 246.

264 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 303.

265 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s.74.

266 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 77.

267 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 107.

268 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 205.

269 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 13.

270 Mircea Eliade; *Une nouvelle philosophie de la lune*, s. 14.

271 Mircea Eliade; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, s. 21-22.

religiosus, ayın “erdemlerini” rasyonel analiz yoluyla değil sezgi ile keşfetmektedir.²⁷² Eliade dinî tecrübeyi yaşayan kişi ile araştırmacı arasındaki paradigma farkına şu şekilde dikkat çekmektedir: “Bir bütün olarak sezgisel yolla algılanan bir şeyi biz niçin sebep sonuç ilişkisi ile açıklıyoruz.”²⁷³ Eliade’ye göre dinî semboller ve dinî tecrübeler, akıldan ziyade sezgi yolu ile algılandığı için bunları anlamak da aynı yolla mümkün olmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Eliade’nin gençlik yıllarında yazdığı bir yazı çok önemli bir açıklama getirmektedir: “Anlama düşünmekle elde edilemez. Zira düşünce kendi içine kapanmaktadır. Düşünce, kendi iç dünyasına dalmıştır ve statiktir. Anlam, düşünce ile kavranılmaz ve bize bizim içimizde ya da bizim dışımızda bulunan biri tarafından verilir.”²⁷⁴ Marino’nun belirttiği gibi Eliade, böylece anlamının düşünceden ziyade sezgi ve ifşa/vahiy (*révélation*) yoluyla elde edileceği görüşündedir. *L’île d’Euthanasius* adlı eserinde Eliade, bu düşüncesini biraz daha açmaktadır: “Her büyük yaratıcı daha önce haberdar olmadığı sembolleri yeniden keşfetmektedir. Bu temel semboller kuşkusuz ifşa/vahy edilmektedir. Bunlar rasyonel düzlemin ötesinde bulunan ve “bilinçaltı” diye adlandırabileceğimiz bir alandan gelmektedir.”²⁷⁵ Konuyla ilgili diğer bir husus ise daha önce belirttiğimiz “arketipik sezgiler” ile ilgilidir. Eliade, modern insanın bile “arketipik sezgilerinden” kurtalamayacağını düşünmektedir.²⁷⁶ Bu sezgisel arketipler, insanın başlangıçtaki birliğin yok olduğunu, kutsal alanla arasına bir “ayrılığın” girdiğini fark etmesini ifade etmektedir. İnsanın bu durumunun (la condition humaine) farkına varmasını Eliade, “insanın Kozmosdaki konumunun bilincine varması” şeklinde ifade etmektedir. Yukarıdaki analizler göz önünde bulundurulduğunda Eliade’nin dinî fenomenleri anlama sürecini sezgiye bağladığı açıkça görülmektedir. Eliade, araştırmacıdan başkalarının dinî tecrübe-

272 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 141.

273 Mircea Eliade; *Traité d’histoire des religions*, s. 141.

274 Mircea Eliade; *La bibliothèque du maharajah suivi de Soliloques*, s. 180.

275 Mircea Eliade; *L’île d’Euthanasius*, s. 18-19.

276 Mircea Eliade; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, s. 244; Mircea

sini anlamasını isterken aslında o araştırmacının o tecrübeyi yaşayan kişilerin o tecrübeleri yaşamalarını sağlayan sezgiye ulaşmasını beklemektedir. Bu konuda da Eliade sistematik bilgi vermemektedir. Ancak Eliade'nin böyle bir şeyin mümkün olduğuna inandığı kesindir. Daha da önemlisi Eliade kendisinin bunu başardığı kanaatindedir. Bunu nasıl başardığı konusu ise müphemdir. Eliade'ye göre "bir üstadın yaptığı iş, o işi nasıl yaptığından çok daha önemlidir."²⁷⁷ Bir sonraki aşamada ise bu mesajların okuyucuya aktarılmasıyla o da dönüşüme uğrayabilmektedir.

Sonuçta yaratıcı hermenötik, insanı *değiştirmektedir*. Yaratıcı hermenötik, bir bilgilendirmeden ziyade varoluşun niteliğini değiştirebilecek manevi bir tekniktir. Bu durum özellikle tarihî-dinî hermenötik için geçerlidir. İyi bir Dinler Tarihi kitabı okuyucu üzerinde bir uyanış etkisi meydana getirmelidir...²⁷⁸

Eliade'ye göre yaratıcı hermenötik sayesinde Dinler Tarihi insanı değiştirebilecek bir niteliğe sahip olduğu için hem bir pedagoji hem de yeni "kültürel değerler" in meydana gelmesi için bir kaynaktır.²⁷⁹ Eliade'ye göre başlangıçta her kültürel yaratım (alet, kurum, sanat, ideoloji vs.) dinî bir ifadeydi ya da dinî bir gerekçe veya kökene sahipti.²⁸⁰ Dolayısıyla tüm bunlar, kutsal bir boyuta sahipti. Sekülerleşme süreci sonucunda kültürel yaratımlardaki kutsal boyut tasfiye edilmiştir. Hermenötiğin ikinci yönü bu beşerî fenomenlerdeki kutsal boyutu yeniden ortaya koymaktır. Eliade'nin tasarladığı yaratıcı hermenötik sürecin bu ikinci yönüne örnek olarak İsviçreli sanat ve kültür tarihçisi Jakob Burckhardt'ın (1818-1897) 1860 yılında yazdığı *Die Kultur der Renaissance in Italien* adlı kitabı gösterilebilir. Eliade'ye göre bu eser, İtalyan Rönesansının Burckhardt'tan önce görünmeyen bir boyutu-

Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 363.

277 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 214.

278 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 109.

279 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 115.

280 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 117.

nu ortaya koymak suretiyle Batı kültürüne yeni bir “değer” kazandırmıştır.²⁸¹ Bunun gibi Eliade de dinler tarihçisinden önceki kuşakların sahip olduğu eskimiş değerlerin yerini alacak yeni bir dünya görüşünün meydana gelmesini sağlayacak eserler üretmesini beklemektedir.²⁸²

Yaratıcı hermenötiğin birinci yönü, kaybolan, unutulmuş ya da bilinmeyen anlamları günyüzüne çıkararak insanın bilgisini iflerletmektir.²⁸³ İnsanın değişim ve dönüşümü de bu bilgi edinme sürecine bağlıdır. Eliade’nin Dinler Tarihine amaç olarak tayin ettiği yeni bir hümanizm düşüncesinin epistemolojik bir temele dayandığını söylemiştik. Diğer taraftan metodun da amaca uygun olması gerektiğini belirtmiştik. Dolayısıyla epistemolojik bir nedene dayanan bir problemin çözümünü de epistemolojik bir etkiye sahip metotla gerçekleştirebilecektir. İnsanı dönüşüme uğratacak olan bilgiyi, yaratıcı hermenötik sağlayacaktır. Peki ama insanın değişim ve dönüşüme uğramasından kasıt nedir? Bu süreç nasıl gerçekleşmektedir? İnsanı dönüşüme uğratacak olan bilginin mahiyeti tam olarak nedir? En önemli husus da bu değişime kim/ler uğrayacaktır?

Öncelikle şunu belirtelim ki insanın dönüşmesini Eliade, zihinsel düzlemde düşünmektedir. Yaratıcı hermenötik süreç içerisinde fiziki olarak insan da dünya da değişmemektedir. Değişen şey, insanın içerisinde bulunduğu dünyaya bakış açısı ve onu algılama biçimidir. Diğer taraftan insanın kendi varoluşuna bakışı, kendi hayatına verdiği anlam da bu süreç içerisinde değişmektedir. İnsanın dünyaya ve hayata farklı şekilde bakması bir değişimin ifadesidir. Fakat bu değişimin sadece zihinsel düzlemde gerçekleştiğine bir kez daha dikkat çekelim.

Gençlik yıllarında Sartre’dan etkilenerek yeni Hümanizmin, bilim tarihinin ve özellikle de tıp tarihinin ortaya koy-

281 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 108.

282 Mircea Eliade; *Fragments d’un journal I*, s. 245; Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 110.

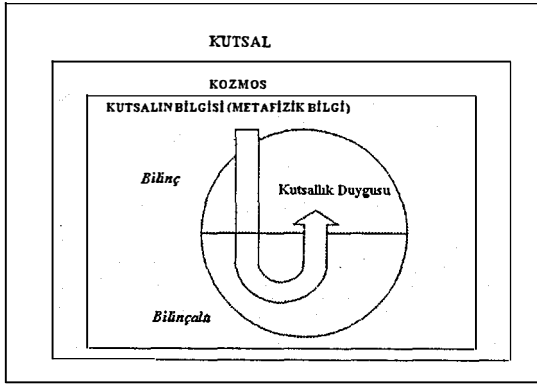
duğu bilgilere dayanacağını düşünen Eliade'nin fikir değiştirerek değişimi sağlayacak olan bilginin de sıradan bir bilgi olmayıp kutsal ya da daha geniş anlamda metafizik bir bilgi olması gerektiği kanaatine sonradan vardığı anlaşılmaktadır. Eliade'nin yeni Hümanizmin, modern Batı insanının bilinmeyen ya da aşına olunmayan anlam dünyalarıyla karşılaşması sonucunda meydana geleceği şeklindeki düşüncesine daha önce işaret etmiştik.²⁸⁴ Eliade, bu anlam dünyalarının, varoluşu anlamsızlaşan modern insanın problemine bir çözüm sunacağına inanmaktadır.

[...] medeniyetimizin ve içinde bulunduğumuz tarihin anın dışına yerleşerek bunları diğer kültürlerin ve diğer dinlerin perspektifinden yargılamak istiyoruz. [...] Söz konusu olan Avrupa dışında yer alan bir medeniyete mensup, akıllı ve sempatik bir gözlemcinin bize nasıl bakacağı ve bizi nasıl yargılayacağı gibi kendimize bakmaktır. Daha da açık olarak başka bir medeniyete iştirak eden bir gözlemcinin bizi kendi değerleri ölçeğinde yargılamasını kastediyoruz.²⁸⁵

Eliade'nin daha önce üzerinde ayrıntılarıyla durduğumuz Dinler Tarihi problematiğini çözümlerken modern insanın dünyayı ve bilincini kutsallıktan arındırdığını ve bunun sonucunda da anlamsız hâle gelen doğa ve varoluş karşısında bunalıma girdiğini ifade etmiştik. Dolayısıyla Eliade'nin dönüşüme uğramasını beklediği kitle Batı'daki modern insandır. Kutsal / metafizik bilgiye ihtiyacı olan bu profan insandır. İnsanın bir *homo religiosus* olması nedeniyle tamamen profanlaşmadığını ve kutsalın, bilinçaltına indirgenerek var olmaya devam ettiğini savunan Eliade, hermenötik aracılığıyla bilinçaltına düşen kutsallık duygusunu bilinç seviyesine çıkarmayı hedeflemektedir. Eliade'nin bu düşüncelerini göz önüne getirmek için konuyu şematik olarak şu şekilde özetleyebiliriz:

283 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 111.

284 Bkz. Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 14-15.



**Şekil 2.1. Yaratıcı Hermenötik Sonucunda
Dönüşüme Uğrayan Bilinç**

Bu genel bilgileri verdikten sonra insanın nasıl dönüşüme uğrayacağı ve bu süreç içerisinde hermenötiğin nasıl bir rol oynadığı konularını biraz daha açalım. Bilindiği üzere dilin temel işlevlerinden bir tanesi, konuşan kişinin karşısındaki muhatabına bir anlam iletmesidir. Eğer iletilen bu anlam muhatap için bir şeyler ifade ediyorsa bu durumda bir "mesajdan" bahsedilir. Eğer iletilen ya da iletmeye çalışılan anlamı karşı taraf anla(ya)mıyorsa o hâlde bir "şifre"den söz edilir. Bu durumda ortada bir mesaj var ama muhatap bunun anlamını algılayamamaktadır. Dolayısıyla "şifre", "kapalı bir mesaj"dır. Daha önce belirtildiği üzere Eliade, başka bir dünyaya ait varlıkların ve güçlerin izlerini taşıdığı için bu dünyanın "açık" olma niteliğine sahip olduğu kanaatinde. Diğer bir deyişle Kozmos, kendini aşan başka bir düzeye yukarıdan iletişim hâlinindedir. Bu açıklığı idrak etmek evrendeki sembollerin okunabilmesine ya da Eliade'nin tabiriyle bunların deşifre edilebilmesine bağlıdır. Yapıları, biçimleri ve mevsimleri aracılığıyla bu Kozmos, mesajlar sunmakta; yani "konuşmaktadır". İnsan bu mesajları "dinlemekte" ya da "okumakta" ve bunun sonucunda da Kozmos

karşısında tutarlı bir anlamlar sistemi karşısındaki gibi davranmaktadır. Dünya, insana "konuşuyor" ve bu dili anlamak için mitleri bilmek ve sembolleri deşifre etmek yeterlidir. Fakat kutsalı algılayamayan modern/profan insan Kozmosun dilini anlamamakta, sembolleri görememekte ve onları deşifre edememektedir. Nihai gerçekliğe işaret eden semboller ancak bunların mesajını deşifre eden insan için varoluşsal ifşalar oluşturarak insan hayatına bir anlam katmaktadır. Diğer bir ifadeyle aşkın boyuta açılan pencereler, insanın sembollerin mesajını idrak etmesiyle mümkün olmaktadır. Sonuç olarak bu kozmik boyutu yok eden modern insan için kozmos, saydam, hareketsiz ve sessiz hâle gelmiştir. Artık gizemi kaybolan kozmos hiçbir mesaj vermez ve hiçbir "şifre" taşımaz olmuştur.

Hermenötik kavramının tanımlamasını yaparken, bu terimin kökeni hakkındaki görüşlerden birinin de bunun Yunan tanrısı Hermes'ten türemiş olduğu yönündedir demiş ve Hermes'in temel görevinin sembolik dilden oluşan tanrıların dilini insanların anlayacağı dile dönüştürmek olduğunu ifade etmiştik. Eliade'nin yukarıdaki analizlerine baktığımız zaman onun hermenötik çabasının da tam bu yönde olduğu görülmektedir. Yani Eliade'nin yaratıcı hermenötik sürecinin amacı, evrenin sembolik dil aracılığıyla sunduğu mesajı anlamayan modern insanın bilincinde bu mesajı anlaşılır hâle getirmektir. Bu durumda hermenötik, bir anahtar konumundadır. Dinler tarihçisi şifreyi çözecek ve böylece kapalı mesajı açarak içerisindeki anlamın günyüzüne çıkmasını sağlayacaktır. Bu şekilde insan, sembollerin mesajını yeniden idrak edebilir duruma gelecektir. Sonuçta başka bir dünyaya ait varlıkların ve güçlerin izlerini taşıdığı için bu dünyanın "açık" olma niteliğine sahip olduğu görülecektir. Bu da son tahlilde insanın kutsalla yeniden irtibat kurduğu anlamına gelmektedir.

Eliade'nin Platon'un *anamnesis* kuramına atıfta bulunması onun hermenotik teorisini daha da netleştirmeyi mümkün kılmaktadır. Platon'a göre öğrenmek, hatırlamaktan ibarettir.

"Fiziki nesneler ruhun kendine dönerek bir tür "geriye dönüş"le kendini yeniden keşfetmeyi ve dünya ötesi durumdayken sahip olduğu bilgiye yeniden kavuşmayı sağlamaktadır."²⁸⁶ Şekil 2.1'de bu durum net bir biçimde görülmektedir. Eliade'ye göre yaratıcı hermenötik insan zihninde kutsallık duygusu meydana getirmemekte, sadece o duyguya ulaşmayı sağlamaktadır. "Tüm bu veriler modern insanda bile var olmaya devam etmektedir; söz konusu olan bunları yeniden canlandırmak ve bilincin eşiğine getirmektir."²⁸⁷ Yaratıcı hermenötik, evrende görülen dinî sembollerin ve kutsallıkların algılanmasını engelleyen bilinç tabakasını metafizik bilgi aracılığıyla delip kutsallık duygusunun bilinçaltından fıskırarak bilinç düzeyine çıkmasını sağlamaktır. Böylece *homo religiosus*un profan insan hâline dönüştüğü zamandan beri kopmuş olan iletişim yeniden sağlanacaktır. Eliade'nin hermenötik teorisinin son tahlilde onun antropolojik tasavvuruna dayandığı görülmektedir. Yaratıcı hermenötik teorisi, bu çalışma boyunca üzerinde sıkça durulan şu varsayımlara dayanmaktadır: 1) Kutsallık duygusu fitridir, 2) İnsan, başlangıçta meydana gelen bir kopuşun, bir ayrılışın, başlangıçtaki Birlik'in bölünmesinin bir ürünüdür ya da diğer bir ifadeyle "beşerî durum, başlangıçtaki 'kutsal bir tarih'in neticesidir."²⁸⁸ Aslında birinci maddeyi de ikincisi içerisinde değerlendirmek mümkündür. Burada yine kozmogonik mitin, yani yaratılışın nasıl meydana geldiğini ifade eden anlatının önemi ortaya çıkmaktadır.

Eliade'nin atıfta bulunduğu bir başka filozof, ise İlk çağ Yunan filozofu Sokrates'tir. Eliade, kendi hermenötik projesini Sokrates'in *doğurmak* anlamına gelen *maia* kökünden türeyen *maieutik* teorisine benzetmektedir. Sokrates kendisini gerçeği her insanın ruhundaki hazineden çıkararak, uykusundan uyandıran bir tür ebe olarak görür. Sokrates'in pedagoji anlayışı, öğretmenin öğrenciye yalnızca bilgi aktardığı

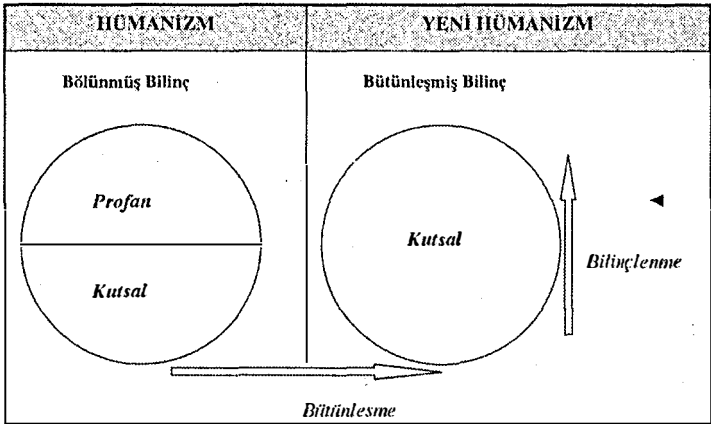
285 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 61

286 Mircea Eliade; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 12.

287 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 45.

her türden öğretim bilgisi yöntemine kuşkuyla yaklaşır. Sokrates'in "öğretim"den anladığı, öğrencide zaten var olan cevheri gün ışığına çıkarmaktan ibarettir.²⁸⁹ Yaratıcı hermenötiğin bir pedagoji olduğunu ifade eden Eliade'nin günyüzüne çıkarmaya çalıştığı cevher, kutsallık duygusudur. Hermenötik aracılığıyla Eliade yeni bir insanın "doğmasını", yani profan insanın manevi hayata dönmesini sağlamaktadır.²⁹⁰ Yaratıcı hermenötikle Eliade'nin yeni bir hümanizmin meydana gelmesini amaçladığını daha önce ifade etmiştik.

İnsanın içinde yaşadığı dünyadaki kutsallıkları ve kendi bilincindeki kutsallık/dindarlık duygusunu tasfiye ederek insan zihninin bölünme sürecini başlatan Hümanizme karşı Yeni Hümanizm bağlamında konuyu daha farklı bir şekilde ele aldığımızda karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır.



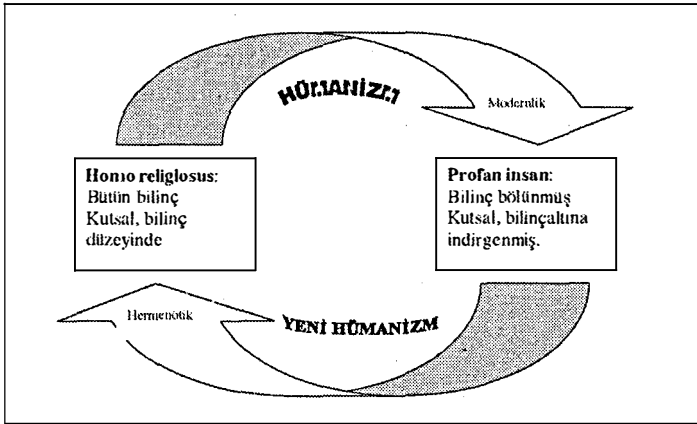
**Şekil 2.2. Yaratıcı Hermenötikle Hümanizmden
Yeni Hümanizme Geçiş Süreci**

*Homo religiosus*un profan insana dönüşme süreciyle ilgili şekil 1.2 ile karşılaştırılırsa Eliade'nin yaratıcı hermenötiğinin

288 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 30.

289 Örneğin bkz. "Doğurtma (yöntemi)", A. Baki Güçlü et al.; *Felsefe Sözlüğü*, Bi-

tam aksi yönde bir süreci oluşturmayı amaçladığı açıkça görülür. Diğer bir ifadeyle yaratıcı hermenötik, Hümanizm düşüncesiyle ortaya çıkan süreci tersine çevirmeyi amaçlamaktadır. Şekil 1.2 ile şekil 2.2 birbirini takip eden iki süreci ifade etmektedir. Bu iki süreci sentezleyerek tablonun tamamını şu şekilde resmedebiliriz:



**Şekil 2.2. Yaratıcı Hermenötiğin
Yeni Hümanizmi Oluşturma Süreci**

Az önce ifade edildiği üzere Eliade'nin din bilimi çalışmalarındaki analizlerinin dayandığı temel düşünce beşerî durumla ilgilidir. Eliade'ye göre her seferinde söz konusu olan, "insanı ve onun dünyadaki durumunu anlamaktır."²⁹¹ Eliade, beşerî durumun en iyi ifadesinin ve en uygun tanımının bir dizi geçiş (initiation) sınavından, yani ölüm ve yeniden dirilmeden oluştuğunu düşünmektedir.²⁹² Diğer taraftan Eliade, Sokrates'in *maieutik* teorisinin de geçiş ritine benze-

lim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.

290 Bkz. Mircea Eliade; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 247.

291 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 280.

292 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 89.

diğine dikkat çekmektedir.²⁹³ Eliade'nin geçişten kastı, birtakım rit ve sözlü eğitim aracılığıyla geçiş törenine konu olan kişinin dinî ve sosyal statüsünün kökten değişime uğramasıdır. Felsefi açıdan geçiş, "varoluşsal tarzının ontolojik dönüşümü" ile eşdeğerdir. Geçiş törenindeki sınavlardan sonra namzet, geçişten öncekinden tamamen farklı bir varoluşa sahiptir; artık o başka biri olmuştur.²⁹⁴ Geçişin işlevi Eliade'ye göre her yeni kuşağa beşer üstüne doğru açılan bir dünyayı, yani "aşkın" bir dünyayı ifşa etmektir.²⁹⁵ Eliade, hermenötik süreci de bir geçiş törenine benzetmektedir. "Geçiş, felsefeye eşdeğerdir. Geçiş, profan tecrübe düzeyinde "ölmeyi" ve dini tecrübe düzeyinde "dirilmeyi" (résurrection) yani metafizik bilgiye ulaşmayı temsil etmektedir. Felsefe benzer bir icraatta bulunmaktadır: Cehaletin "ölümü" ve bilgi ile yeniden doğmak (renaissance)."²⁹⁶ Eliade'nin bu düşüncesiyle Üniversiteden hocası olan Nae Ionescu'nun şu düşüncesi arasındaki benzerliğe dikkat çekmek istiyoruz: "Filozofun arayışının amacı bilgidir; dinî arayışın amacı ise kurtuluştur."²⁹⁷ Hocasından ilham alan Eliade'nin, yaratıcı hermenötiği felsefi yaklaşımla dinî yaklaşımı buluşturmaktadır. Hermenötiğin nihai amacı, metafizik bilgi ile insanın kurtuluşunu sağlamaktır. Hermenötik, ölümün bir yok oluş olmayıp yeni bir varoluş tarzına geçiş olduğunu kabul ettirerek modern insanı içinde bulunduğu manevi krizden kurtaracaktır.

293 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 204.

294 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 185.

295 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 190.

296 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 222.

Bir Soterioloji Olarak Dinler Tarihi

1927 yılında Üniversite son sınıf öğrencisiyken bitirme tezi ile ilgili araştırmalarını tamamlamak üzere İtalya'ya giden Eliade, gençlik yıllarından beri hayranı olduğu ve kendisine örnek aldığı birkaç kişiden biri olan¹ İtalyan yazar Giovanni Papini (1881-1956)'yi Floransa'daki evinde ziyaret etmiş² ve Üniversite dergisi için onunla bir mülakat yapmıştır.³ Çağdaş bilincin mistik bir tecrübeye ihtiyacı olduğunu düşünen Eliade'nin "Mistisizm sizce nedir?" sorusuna Papini'nin cevabı şu olmuştur:

Tanrı ile birleşme... İşte bu! Mistik tecrübe, İnsanın Tanrıya dönüşmesidir. Başlangıçta indirgenemez bir düalizm vardı: Tanrı-İnsan. İsa Mesih'in nüzulu, insanı tanrıya dönüştürecek şekilde biçimlendirmek amacıyla iki Prensibi uzlaştırma teşebbüsüydü ama bu başarılı olamadı. İnsanlar be-himelikten kurtulamadılar. Tek ümit, içimizdeki Mesih'in

297 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 100.

1 Bkz. Florin Turcanu; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, s. 219.

2 Mircea Eliade; *Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 80.

3 Alain Paruit'nin bildirdiğine göre bu mülakat, 7 Mayıs 1927 tarihli *Universul literar* adlı dergide yayımlanmıştır (Mircea Eliade; *Contributions à l'étude de la*

yeniden doğmasının sağlanması, yani kendimizin birer Tanrı olmasıdır. Ama bu zor bir iş...⁴

Hindistan tecrübesinden sonra Eliade'nin "arkaik ontoloji" diye nitelendirdiği şeyin de aynı yapıda, yani mistik bir yapıda olduğunu fark ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü arkaik insanın her eylemi, başlangıçtaki bütünlüğünü yeniden elde etmektir. Nihai amaç insanlık hâinden kurtularak aşkınlık boyutuna kavuşmaktır. Kurtuluş öğretisini en iyi ifade eden düşünce sistemlerinden biri de Yogadır. Hint maneviyatına özgü mistik bir boyut⁵ olan Yoga felsefesine göre mahiyeti her ne olursa olsun beşerî tecrübe ıstıraba yol açmaktadır. Beden acının meydana geldiği yer olduğu için kendisi de bir acı kaynağıdır. ıstıraba sebep oldukları için duygular, nesneler ve algılar da birer ıstıraptır. Hatta zevk de bir ıstıraptır çünkü onu ıstırap takip etmektedir.⁶ Tüm Hint felsefelerinin ve mistik akımlarının amacı işte bu ıstırapı ortadan kaldırmaktır.⁷ Hint metafizik düşüncesine göre insanın yaşadığı bu ıstırap, tanrısal bir cezadan ya da asli bir günahıtan kaynaklanmamaktadır. Bu ıstırapın asıl ve tek kaynağı cehalettir. İnsan içerisinde bulunduğu evreni gerçek, fani olanı ebedi zannetmektedir, oysa her şey bir yanılsamadan (Maya) ibarettir. Dolayısıyla insanın ıstırapına neden olan bu cehaletin ortadan kalkması ve böylece de kurtuluşun gerçekleşmesi metafizik bilgi sayesinde olacaktır. Bundan dolayıdır ki Hint düşüncesinde metafizik bilgi her zaman soteriolojik bir amaca yöneliktir.⁸

Metafizik doktrinler gibi soteriolojik teknikler de [...] insanı "acıdan" kurtardıkları ölçüde anlam ifade etmektedirler. Hangi mahiyette olursa olsun beşerî tecrübe ıstıraba neden olmaktadır. Acının mahalli olduğu için beden de acı vermektedir; duygular, nesneler, duygular da ıstıraptır, çünkü

philosophie de la Renaissance, s. 80 dip.).

4 Mircea Eliade; *Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance*, s. 84-85.

5 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 140.

6 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 36.

7 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, s. 37.

bunlar da ıstıraba neden olmaktadır; hatta zevk bile ıstırap-tır, çünkü ondan sonra ıstırap gelmektedir. [...] Tüm Hint felsefelerinin ve mistik akımlarının amacı bu ıstıraptan “kurtulmak”tır. [...] İnsan “selamet”ini hedeflemeyen hiçbir bilimin değeri yoktur. [...] İnsan hayatının sefaleti, tanrısal bir cezanın ya da asli bir suçun neticesi değil, *cehaletin* sonucudur. Bu, herhangi bir cehalet değil, metafizik düzeyde bir cehalettir. Dolayısıyla metafizik bir bilginin gelip bu cehalete son vermesi doğaldır.⁹

Hint düşüncesindeki metafizik bilginin nihai amacı aslında bütün dinlerin nihai amacıyla aynıdır. Din ile ilgili herkes tarafından kabul edilen yeterli bir tanımlama yapılamadığına dikkat çeken Joseph M. Kitagawa, Dinler Tarihi disiplini içerisindeki araştırmacıların paylaştıkları bazı varsayımlardan söz etmektedir. Din ile ilgili varsayımlardan bir tanesi de dinin soteriolojik yönüne işaret etmektedir.

[...] din, inanç, ibadet ve ahlâktan oluşan bir sistemden daha fazla bir şeydir. Din, aydınlanmayı, özgürleşmeyi veya kurtuluşu hedefleyen tam bir yönelim ve bir hayat tarzıdır. Diğer bir tabirle dinin odak noktası soteriolojiden başka bir şey değildir. Din, hayat ve dünya hakkında bilgi değil, varoluşun nasıl olması gerektiğiyle ilgili anlayışı doğrultusunda insanın dönüşmesi için pratik bir yol sağlamaktadır. Yani din, hayatın sosyal, politik, ekonomik ve diğer bütün yönlerine soteriolojik açıdan bakmaktadır. Bu bakımdan din, genellikle “dinî” boyutlar olarak görülen şeylerle değil, sadece hayatın ve dünyanın tamamıyla ilgilidir.¹⁰

Eliade bir adım ileri giderek dinlere has olan bu kurtuluş öğretisinin Dinler Tarihi için de geçerli olduğunu savunmaktadır. Güncesine yazdığı 2 Mart 1967 tarihli notta Eliade, şu açıklamada bulunmaktadır: “Benim anladığım şekliyle Dinler Tarihi, “kurtarıcı” bir disiplindir (*a saving discipline*).”¹¹ Eli-

8 Mircea Eliade; *Techniques du Yoga*, pp 38-40 vd.

9 Mircea Eliade; *Patanjali et le yoga*, Éditions du Seuil, Paris 1962, s. 17-21.

10 Joseph M. Kitagawa; “Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding The History of Religions”, Joseph M. Kitagawa (ed.); *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, The University of Chicago Press, Chicago 1967, s. 41

ade'ye göre mit, ritüel, sembol, tanrısal figür vs. gibi dinî olguları anlamak insanı değiştirmekte ve başkalaştırmaktadır. Bu değişim de kurtuluş yolunda bir adım ileri gitmeye eşdeğerdir. Mevcut hâlini değişimden önceki hâliyle karşılaştırdığında insan, bir yükten, bir yanılsamadan ve bir engelden kurtulduğunu ve böylece daha özgür olduğunu fark etmektedir.¹² Bu ifade Eliade'nin Dinler Tarihini dinimsi bir yapıya sahip olarak gördüğünü ortaya koymaktadır.

11 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 537.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ELİADE'IN SİSTEMİNE
YÖNELTİLEN
ELEŞTİRİLER

D in bilimi çalışmalarında kullandığı metodoloji konusunda hiçbir zaman geniş bir teorik ereve çizmeyen Mircea Eliade, kişisel ve felsefi dncelerini de hiçbir zaman tam ve net olarak açıklamamıştır. Bu durum, onun dnceleri hakkında birbirine tamamen zıt görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹ Eliade'ye yöneltilen eleştiriler onun ölümünden sonra hem yoğunlaşmış hem de sertleşmiştir. Ancak Eliade, henüz hayattayken de kendisine yöneltilen eleştirilere karşılık vermemeyi tercih etmiştir.² Eliade'nin bu tavrı, onun çalışmaları hakkında ileri sürülen spekülasyonları artırmış ve kendisine yöneltilen eleştirilerin devam etmesine neden olmuştur. 1977 yılında Douglas Allen'ın kitabına yazdığı nszde Eliade, bazı eleştirmenler tarafından kendisine yöneltilen itirazları cevaplandırmak üzere bir kitap yazmayı planladığını belirtmektedir.³ Yaklaşık on yıl sonra, ölümünden birkaç ay önce hatıra defterine yazdığı nottan anlaşıldığı üzere her ne kadar Eliade, bu ihmalinin farkına varmışsa da artık iş içten geçmiştir.

12 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 552.

1 Bryan S. Rennie; "Eliade, Mircea", Edward Craig; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Cilt 3, Routledge, Londra ve New York 1998, s. 261.

2 Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 263. Ayrıca bkz Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 439.

3 Mircea Eliade; "Foreword", Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religi-*

[...] benim dinler tarihi telakkime yöneltlen "metodolojik" eleştiriler birkaç yıldır artmıştır. Bu durumdan kısmen ben sorumluyum: Yapmam gerektiği hâlde bu tür eleştirilere hiçbir zaman cevap vermedim. Bir gün kendi kendime "devam etmekte olan çalışmalarımın kurtulduğunda bana atfedilen "karışıklıkları ve yanlışları" açıklayacağım kısa bir teorik monografi yazarım" diyordum... Korkarım ki bunu yapabilmek için yeterli vaktim kalmadı.⁴

Amerika'ya gitmeden önce Eliade'nin İngilizce'ye çevrilen tek kitabı *The Myth of the Eternal Return*'dür. Bu kitabı, 1954'te W. R. Trask tercüme etmiştir. 1956 yılında Chicago Üniversitesi'nde göreve başlayan Eliade'nin diğer önemli kitapları kısa zamanda İngilizce'ye çevrilmiştir. Chicago Üniversitesi'nde 1956 yılında verdiği "Patterns of Initiations" konulu konferanslar *Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture* adlı kitapta 1958 yılında yayımlanmıştır. Aynı yıl, R. Sheed'in çevirdiği *Patterns in Comparative Religion* ve W. R. Trask'ın çevirdiği *Yoga: Immortality and Freedom*; 1959 yılında yine W. R. Trask'ın çevirdiği *The Sacred and the Profane* ve P. Mairet'in çevirdiği *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*; 1961 yılında yine P. Mairet'in çevirdiği *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*; 1963 yılında W. R. Trask'ın çevirdiği *Myth and Reality*; 1964'te yine W. R. Trask'ın çevirdiği *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*; 1965 yılında J. M. Cohen'in tercüme ettiği *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Myth and Symbol* adlı kitaplar, İngilizce olarak piyasaya çıkmıştır. Bu kitapların yayımlanmasıyla birlikte Eliade'ye yöneltlen eleştiriler de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır.

Bu dönemdeki eleştirilerin çoğunun Amerikalı antropologlardan geldiği dikkat çekmektedir. *Birth and Rebirth*'ü değerlendiren antropolog Dorothy Libby, kullanılan verilerin çok dağınık ve özellikle seçilmiş olduğunu, modern ve Batılı olmayan kültürlerin "arkaik", "ilkel" ya da "geleneksel" şek-

linde adlandırılan birimlere dâhil edildiğini belirterek Eliade'yi "antropolojik saflıkla" eleştirmekte ve bu kitabın "uzman olmayan okuyucuya" bile önerilemeyeceği sonucuna varmaktadır.⁵ Hâlbuki aynı kitabı değerlendiren teolog Thomas J. J. Altizer, Eliade'nin çalışmalarıyla henüz tanışmamış olanlar için bu kitabın "mükemmel bir giriş" olacağını, Eliade'nin "fenomenolojik metodun ustası" olarak "dünyanın ilkel dinlerindeki geçiş motiflerinin yapısının fenomenolojik analizini parlak bir şekilde yazmayı başardı"ğını dile getirerek sanki Libby'nin bahsettiği kitaptan başka bir kitap tanıtıyormuş hissi uyandırmaktadır.⁶

Patterns adlı kitabı değerlendiren Amerikalı antropolog William A. Lessa (1908-1997), bu kitabın İngiliz antropolog James G. Frazer'ın tarzında kaleme alındığını belirttiikten sonra Eliade'yi tarih yapmaktan ziyade genellemeler yapmakla eleştirmektedir. Lessa'ya göre Eliade'nin genellemelerinin çoğu, felsefi niteliktedir ve karşılaştırılan verilerin oldukça çok olmasına rağmen bu genellemeler delillere değil kişisel kanaate dayanmaktadır. Lessa, "birçok provokatif düşüncenin bulunduğu" bu kitapta, Eliade'nin sentezlerinin taraflı olduğunu savunmaktadır. Lessa'ya göre din alanında uzman olmayanlar için bu kitabın yararı çok sınırlı olacaktır.⁷ Lessa'nın tam aksini düşünen Kitâb-ı Mukades uzmanı ve İngiliz dinler tarihçisi S. H. Hooke (1874-1968), genel olarak *Patterns*'i ilginç ve orijinal bulmaktadır.⁸

Çin dinleri uzmanı ve İngiliz misyoner David Howard Smith (1900-1987) ise Eliade'nin *Patterns* adlı eserinde gördü-

4 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal III*, s. 227.

5 Dorothy Libby; "Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 4 (August 1959), s. 689.

6 Thomas J. J. Altizer; "Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture", *The Journal of Religion*, Vol. 40, No. 2 (April 1960), s. 131-132.

7 William A. Lessa; "Patterns in Comparative Religion", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 1 (February 1959), s. 122-123.

8 S. H. Hooke; "Patterns in Comparative Religion", *Journal of Theological Studi-*

ğü bazı yanlışlıklara değinmektedir. Smith'e göre "ilkel" insanların cinsel ilişkisinin çocukların meydana gelmesine neden olduğunu bilmediklerine dair hiçbir delil yoktur. Smith'ın zayıf gördüğü diğer bir husus ise kadınla yılan arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Smith, yılanla kadınlar arasındaki ilişkiyle ilgili bir yığın folklorik bilgi ile mitin bir araya getirilmesinin, "Doğu'nun her tarafında kadının ergenlik çağında ya da adet hâlindeyken ilk cinsel ilişkisinin yılanla olduğu yönündeki inancı" ispat etmediğine dikkat çekmektedir. Smith'ın son eleştirisi ise dinî fenomenlerin tarihî bağlamlarına atıfta bulunulmaksızın incelenmiş olmasıdır.⁹

İngiliz asilzade Lord Raglan'ın (1885-1964) eleştirilerinin Amerikan antropologlarındaki ile paralellik arz ettiği görülmektedir. Raglan, eleştirisine *Patterns*'de sıkça geçen "hierofani" ve "ilk sezgi" kavramlarının yeterli tanımının yapılmadığını belirterek başlamaktadır. Eliade'nin arkaik kültürlerde yüce tanrının gök tanrı şeklinde telakki edildiği ve bunun da zamanla uzaklaşarak yerini başka dinî motiflere bıraktığı yönündeki düşüncesine karşı çıkan Raglan'a göre bunu ispat etmek mümkün değildir. Eliade'nin, verileri Frazer tarzında bir araya getirdiğini belirten Raglan, onun kullandığı kaynakların birçoğunun misyonerler tarafından yazıldığı için güvenilir olmadığını savunmaktadır. Raglan, *Patterns*'deki bilgilerin okuyucuyu aydınlatmak yerine kafasını daha çok karıştıracığı sonucuna varmaktadır.¹⁰

Eliade'nin *The Sacred and the Profane* adlı eserinin de değerlendirmesini yapan Lessa, bunu "tuhaf bir kitap" olarak nitelemektedir. Eliade'nin "parlak spekülasyonlarını" olumsuzlayacak ya da çelişkiye düşürecek etnografik ve tarihî verileri gözardı ettiği ve bu yüzden de anokronizme düştüğü şeklindeki eleştirilerini dile getiren Lessa, bu kitabın "bilim-

es, Vol. 10 (1959), s. 218.

9 D. Howard Smith; "Patterns in Comparative Religion", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1, No. 3 (March 1959), s. 291-292.

10 Raglan; "Patterns in Comparative Religion", *Man*, Vol. 59 (March 1959), s. 53-

sel ya da tarihî bir çalışma olmaktan ziyade edebi bir çalışma" olduğu sonucuna varmaktadır.¹¹

Aynı kitabı değerlendiren Robert E. Fitch'in eleştirileri ise çok daha serttir. Fitch'e göre *The Sacred and the Profane*, bilim adamını şoke edecek ve felsefeciyi rencide edecek nitelikte bir kitaptır. Eliade'nin bu kitabını Frazer'ın *Altın Dal*'ına benzeten Fitch, çok farklı kültürel ortamlardan alınan dinî fenomenlerin farklılıkları göz önünde bulundurulmadan aralarındaki benzerliğe odaklanıldığı ve bu yöntemin de antropolojik yöneme aykırı olduğunu savunmaktadır. Yukarıda zikredilen antropologların dile getirdikleri eleştirilerin bir tekrarı niteliğinde olan bu kitap değerlendirmesinde Fitch, Eliade'nin niyetinin "tarihî dinlerin hepsini yok etmek" olduğu yönünde çok ciddi bir suçlamada bulunmaktadır.¹²

Eliade'nin beş yazısından oluşan *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Myth and Symbol* adlı kitabını değerlendiren Amerikalı antropolog Benson Saler, Eliade'nin metodu meselesine dikkat çekerek onun metodunun kesinlikle sübjektif olduğu sonucuna varmaktadır.

Aynı derecede kişisel olan farklı yorumlar arasında nasıl seçim yapabiliriz? Çoğu zaman daha iyisi bulunmadığında insanın temel doğası hakkındaki metafizik varsayımlara başvurulur. Ancak "din bilimi"nden söz edilmeye başlanıldığında daha fazlasına ihtiyaç duyulmaktadır. Anladığım şekliyle bilim test edilebilir hipotezler gerektirmektedir. Kamuya bilgi olarak sunulan teorileri geliştirmek için sempati ve sezgi önemli olsa da bunlar bu teorileri test etmek için hiç uygun değildir. Tabii ki metafizik varsayımları da doğrudan çürütmek mümkün değildir.¹³

54.

11 William A. Lessa; "The Sacred and the Profane"; *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 6 (December 1959), s. 1146-1147.

12 Robert E. Fitch; "The Sacred and the Profane", *Commentary: A Jewish Review*, Vol. 27 (1959), s. 356-357.

13 Benson Saler; "Mephistopheles and the Androgyne: Studies en Religious Myth and Symbol", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 69, No. 2 (Ap-

Eliade'nin din bilimi teorilerinin metafizik varsayımlara dayalı olduğu için test edilemez olduğunu ve dolayısıyla da bilimsel bir karakter arz etmediğini savunan Saler'in değerlendirdiği bu kitabı İngiliz antropolog Edmund Leach de değerlendirmiştir. Leach'ın "Sermons by a Man on a Ladder" (Merdiven Üzerindeki Adamdan Vaazlar) başlıklı bu yazısı o güne kadar Eliade'ye yöneltilen eleştirilerin en ağırlarını içermektedir. Leach'ın eleştirilerini birkaç madde hâlinde özetlemek mümkündür:

1) Eliade'nin bazı kitaplarının (*The Myth of the Eternal Return*, *Yoga ve Shamanism*) İngilizce'ye çevrilmesi için Jung psikolojisinin destekçisi olan Bollingen Foundation sponsorluğunu üstlenmiş, üç kitabı da (*Patterns in Comparative Religion*, *Images and Symbols* ve *Mephistopheles and the Androgyne*) Katolik bir yayınevi olan Sheed and Ward yayımlamıştır. Dolayısıyla Eliade'den objektif olması beklenemez.

2) Eliade'nin o güne kadar İngilizce'ye çevrilen kitapları, Rumence ya da "kötü bir" Fransızca ile yayımlanan *Asian alchemy* (1935), *Yoga* (1938) ve *Babylonian cosmology* (1937) başlıklı çalışmalarının yeniden düzenlenmiş versiyonlarından ibarettir. Satışları artırmak için birçok kitap, yeni adlarla piyasaya sürülmüştür. *Cosmos and History* (1959) ile *The Myth of the Eternal Return* (1954), *Rites and Symbols of Initiation* (1965) ile *Birth and Rebirth* (1958) ve *Mephistopheles and the Androgyne* (1966) ile *The Two and the One* (1965) aynı kitaptan ibarettir.

3) On beş yıl içerisinde on iki kitap yazması ve yüzlerce kaynağa atıfta bulunması Eliade'nin gösterdiği kaynakları okumadığını göstermektedir. Diğer taraftan Antropoloji alanındaki bilgisi çok kötü olan Eliade, Marcel Mauss, Robert Hertz ve Arnold Van Gennep gibi temel kaynakları kullanmamıştır; Lévi-Strauss adını ise hiç duymamış gibidir. Frazer gibi Eliade de bir masa başı bilim adamı olarak kendi düşüncelerini desteklemek için başkalarının yazdıklarını kullanmaktadır.

Leach, aynı zamanda hem bir bilim adamı hem de inanan bir kişi olarak gördüğü Eliade'yi Cizvit bir papaza benzet-

mektedir. Leach, göğe çıkmak için merdiven kullanan şaman gibi Eliade'nin de derin bir bilgiye sahip olduğu izlenimi vererek insanları büyülediğini ima etmektedir. Son olarak Leach, Eliade'yi arkaik insana benzetmektedir. Zira Leach'e göre arkaik insan, sadece daha önce başkaları tarafından meydana getirilen eylemleri kabul ettiği için onun hayatı başkalarının gerçekleştirdiği davranışların tekrarından ibarettir.¹⁴

Stig Wikander'e yazdığı bir mektupta bu olayı "çok pis bir saldırı" olarak nitelendiren Eliade,¹⁵ daha önce ifade edildiği üzere eleştirilere cevap vermeme kararından dolayı Leach'in bu sert eleştirileri karşısında da sessiz kalmayı tercih etmiş ve onun yerine eski öğrencilerinden Mac Linscott Ricketts, 1973 yılında yayımlanan "In Defence of Eliade: Toward Bridging the Communication Gap between Anthropology and the History of Religions" (Eliade'yi Savunmak: Antropoloji İle Dinler Tarihi Arasındaki İletişim Kopukluğunun Giderilmesine Doğru) başlıklı makalesinde hem Leach'in iddialarının temelsiz olduğunu hem de Eliade'nin teorilerinin modern Antropoloji için bilimsel bir değer oluşturduğunu göstermeye çalışmıştır.

1976 yılında yayımlanan "*Homo Religiosus*" in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation* adlı kitabında John A. Saliba, yukarıda adı geçen Amerikalı antropologların görüşlerine dayanarak Eliade'nin metodunun bilimsel ve deneysel olmadığını, Eliade'nin deneysel yoldan doğrulanması mümkün olmayan ve metafizik iddialara dayanan dinî konularla ilgilendiğini savunmaktadır.¹⁶ Ricketts'in Eliade'yi savunmasının akademik çevrelerde hoş karşılanmayacağını ifade eden Saliba, bu durumu atalar kültürüne benzetmektedir.¹⁷ Saliba, Eliade'nin iptidai insana ilişkin görüşleri hakkında birkaç iti-

ril 1967), s. 263.

14 Edmund R. Leach; "Sermons by a Man on a Ladder", *The New York Review of Books*, Vol. 7, No. 6 (October 20, 1966), s. 28-31.

15 Florin Turcanu; *Mircea Eliade*, s. 462.

16 John A. Saliba; "Homo Religiosus" in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, E. J. Brill, Leiden 1976, s. 115.

17 John A. Saliba; "Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Ref-

raz yöneltmektedir. İlk olarak Saliba, ilkel insanın yalnızca dinî planda yaşamadığını etnografik kaynakların bildirdiğine dikkat çekmektedir.¹⁸ Eliade, iptidai hayatı dinî yöne indirgemıştır. Oysa antropolojik araştırmalar dinin, iptidai hayatın sadece bir boyutunu oluşturduğunu ve bunun tam olarak anlaşılabilmesi için sosyolojik, psikolojik ve diğer yönlerle de eşit derecede ağırlık vermek gerektiğini göstermektedir.¹⁹ İkinci husus ise ilkel insanlar, sadece köken meselesiyle ilgilenmemektedir.²⁰ Sonuçta Saliba, Eliade'nin ilkel insan ve zihniyeti hakkında aşırı genellemeler yaptığı yönündeki daha önce yöneltilen eleştiriyi yinelemektedir.

Felsefeci Robert Luyster'e göre Amerikalı antropologların Eliade'yi eleştirmelerinin temel nedeni, onun incelediği dinî fenomenleri sistematize ederek genellemeye gitmesinden kaynaklanmaktadır.²¹ Yukarıdaki değerlendirmelere bakıldığında gerçekten de bütün antropologlar Eliade'yi Frazer'a benzeterak farklı kültürel katmanlara ait verileri karşılaştırarak bir senteze ulaşmaya çalışmakla suçlanmaktadır. Eliade'nin hemşehrısı ve eski asistanı olan Ion P. Culianu ise Eliade'yi eleştiren antropologları iki kategori altında değerlendirmektedir: Edmund Leach ve John A. Saliba gibi "klasik" Anglo-Sakson Antropolojinin temsilcileri ve bunlara karşılık "anarşist" antropologlar diye nitelendirdiği yeni antropoloji akımının Terry Alliband ve Hans Peter Duerr gibi mensupları. Culianu'ya göre Eliade'nin sembol ve sembolizm teorisi, sembolizmin evrensel ve "doğal" olduğu yönündeki varsayımı reddeden "klasik" antropologlar tarafından eleştirilmiştir. Bu ve buna benzer nedenlerden dolayı bunlar Eliade'yi "mistik" biri olarak değerlendirerek onunla daha fazla diyaloga girmek istememiştir.

lections", *Religion*, Vol. 6, No. 2 (Autumn 1976), s. 151.

18 John A. Saliba; "Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections", s. 162.

19 John A. Saliba; "Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections", s. 165.

20 John A. Saliba; "Eliade's View of Primitive Man: Some Anthropological Reflections", s. 162.

"Anarşist" antropologlar ise Eliade'yi şamanlık tecrübesi-ne sadece sembolik bir değer atfedip bunun gibi sıra dışı tecrübelerle yeterince yer vermemekle eleştirmektedir. Ancak bu eleştirmenlerin, dinî sembolizmin çeşitli yönlerini çözümlemeye çalışan Eliade'nin bu faaliyeti hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığı görüşünde olan Culianu, bu eleştirilere katılmamaktadır. Culianu'ya göre özellikle yeni nesil antropologların bu hataya düşmeleri Eliade'nin 1937 yılında yazdığı ve sıra dışı tecrübeler konusundaki görüşlerini ortaya koyan çok önemli bir makaleden hiç haberleri olmamasından kaynaklanmaktadır.²² Culianu'ya göre "Eliade'nin teorileri felsefi ve de ne yazık ki metafizik spekülasyonlara çok yakın olduğu için" klasik antropologlar tarafından kabul görmemiş ve bu açıdan da Eliade, sert eleştirilere tabi tutulmuştur.²³

Meseleye farklı bir açıdan yaklaşan Robert A. Segal'a göre her ne kadar aynı inceleme konuları üzerine eğilseler de genel itibariyle antropologların Eliade'yi görmezden gelmeye çalışmalarının altında saklı bir husumet bulunmaktadır. Bunun nedenini ise Segal şu şekilde izah etmektedir:

Büyük ölçüde inançsız ve saf olmasalar da kesinlikle kararlı birer deneyseleci olan antropologlar, dini genellikle ya düpedüz yanlış ya da kavranılamayan, yani gerçek olduğuna inanıldığında psikolojik veya sosyal bir işlevi yerine getiren bir olgu olarak ele almışlardır. Bunun aksine sıklıkla inanç sahibi olan dinler tarihçileri, dini ya düpedüz doğru ya da kavranabilir, yani inananlar için anlamlar taşıyan bir olgu olarak ele almışlardır. Antropologlar, bu yaklaşımlarından dolayı dinler tarihçilerine güvenmemiş ve dinler tarihçileri de çoğunlukla antropologların yaklaşımından kuşku duymuştur; yani ya doğrudan ya da Psikoloji veya Sosyolojiye indirgeyerek dini bir yanılsamaya indirgemelerinden kuşku duymuşlardır.²⁴

21 Robert Luyster; "The Study of Myth: Two Approaches", s. 241.

22 Ion P. Culianu; "Mircea Eliade at the Crossroad of Anthropology", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 27 (1985), s. 126-127. Culianu'nun sözünü ettiği Eliade'nin bu yazısı, daha önce üzerinde durduğumuz "Bir Bilgi Aracı Olarak Folklor" başlıklı makaledir.

23 Ion P. Culianu; "Mircea Eliade at the Crossroad of Anthropology", s. 129.

24 Robert A. Segal; "Not All Differences Can Be Reconciled", *Journal for the Sci-*

İskoçyalı dinler tarihçisi Ninian Smart (1927-2001), 1978 yılında yazdığı "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion" (Eliade'nin Ötesinde: Dinde Teorinin Geleceği) başlıklı makalesine Eliade ve arkadaşlarının Din Biliminin ihtiyaç duyduğu bir zamanda teşvik edici etkilerinin bulunduğunu kabul ederek başlamaktadır.²⁵ Eliade'nin teorisinin felsefi ve spekülâtif olduğunu ifade eden Smart, dinler tarihçisinin "agnostik" olması, yani dinî tecrübenin ve inançların konusu olan şeyleri var olup olmadıkları ya da gerçek olup olmadıkları kriterlerine bağlı olmadan ele alması gerektiğini savunmaktadır. Diğer taraftan din incelemesinde kutsal-profan ayırımına gerek olmadığını ifade eden Smart'a göre Eliade'nin dinin antropolojik, sosyolojik, ekonomik vs. yönlerini gözardı etmesi onun yaklaşımının eksikliğini yansıtmaktadır.²⁶

Sonuçta Smart, Eliade'nin Din Bilimi alanındaki metodolojisini bir araştırma programı olarak değerlendiren Guilford Dudley'in teklifinin "Eliade'nin ötesinde atılması gereken adım için yeterli olmadığı"nı belirtmektedir.²⁷ Eliade'nin ölümünden sonra Smart, 1988 yılında yazdığı bir kitap değerlendirmesinde bu düşüncesini daha açık bir biçimde ifade etmektedir: "Muhtemelen Eliade döneminin sonuna geldik. Ona katkılarının dolayı minnettar olmakla beraber, yeni meselelere ve yeni konulara geçmeliyiz."²⁸ Eliade'nin din bilimi teorisinin artık geçerli bir tarafının kalmadığını ve dolayısıyla da Eliade döneminin kapanması gerektiği yönündeki Smart'ın çağrısı, sonraki yıllarda çeşitli araştırmacılar tarafından daha eleştirel bir biçimde yankılandırılmıştır. Örneğin Eliade'yi "Dinler Tarihinin son peygamberi" olarak nitelendiren dinler tarihçisi Roger Corless (1938-2007), din(ler) kavramı ile neyin kastedildiği meselesi ve bunu/bunları incelerken ne yaptığımızı tamamıyla

entific Study of Religion, Vol. 17, Issue 1 (March 1978), s. 76.

25 Ninian Smart; "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", *Numen*, Vol. 25, No. 2 (August 1978), s. 172.

26 Ninian Smart; "Beyond Eliade", s. 176, 182-183.

27 Ninian Smart; "Beyond Eliade", s. 183.

28 Ninian Smart; "Encyclopedia of Religion", *Religious Studies Review*, Vol. 14, No. 3 (July 1988), s. 197. Roger Corless; "After Eliade, What?", *Religion*, Vol.

yeniden düşünmemiz gerektiğini savunmaktadır. Corless'e göre Eliade'nin dinler tarihçiliği "muhteşem ve paha biçilmez bir başarısızlık"tan ibarettir.²⁹ Bundan dolayı da "Eliade dönemi ağırbaşlılıkla kapatılmalı ve başka meselelere geçilmelidir."³⁰ Dini, *sui generis* bir kategori olarak ele alan Eliade'nin, kutsal bilincin unsuru olarak kabul etmesini Tim Murphy, temel bir hermenötik ilke olarak görmektedir.³¹ Eliade'nin bu yaklaşımı süjeyi merkeze almaktadır. Oysa Murphy'ye göre postmodern çağda din bilimleri de postsüje çağına geçmeli, yani süjeyi aşmalıdır. Süje çağı aşıldığına göre Murphy, Eliade çağına da aşılması gerektiğini düşünmektedir.³²

Eliade dönemini kapatmayı şiddetle savunanlardan bir diğeri de Kanada asıllı dinler tarihçisi Russell McCutcheon'dur.³³ McCutcheon, Doktora tezi olarak hazırladığı ve aynı başlık altında yayımlattığı *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* başlıklı kitabında "*sui generis* din" kategorisinin A.B.D.'de Dinler Tarihi diye bilinen disiplini özerk bir bilim dalı olarak kurumsallaştırmak ve bazı sosyo-politik taleplerde bulunmak üzere geliştirilen bir strateji olduğunu savunmaktadır. McCutcheon'a göre mit kavramı gibi *sui generis* din kavramı da ideolojik bir icattan ibarettir. Dinin *sui generis* olduğu yönündeki bilimsel söylem, hâkimiyet kurmak için ileri sürülen stratejilerden bir tanesidir. Bu tür söylemi geliştiren bilim adamlarına

23, No. 4 (1993), s. 373'den alıntı.

29 Roger Corless; "After Eliade, What?", s. 373.

30 Roger Corless; "After Eliade, What?", s. 377; Roger Corless; "Building on Eliade's Magnificent Failure", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001, s. 9.

31 Tim Murphy; "Eliade, Subjectivity and Hermeneutics", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 38-39.

32 Tim Murphy; "Eliade, Subjectivity and Hermeneutics", s. 47.

33 McCutcheon'un "Methods, Theories, and the Terrors of History: Closing the Eliadean Era With Some Dignity" başlıklı makalesi yazarın bu konudaki düşüncesini net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bkz. Russell T. McCutcheon; "Methods, Theories, and the Terrors of History: Closing the Eliadean Era With Some Dignity", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 11-23. Aynı makale genişletilerek yeniden yayımlanmıştır: Russell T. McCutcheon; *The Discipline of*

örnek olarak McCutcheon, Mircea Eliade'yi göstermektedir. McCutcheon'a göre Eliade'nin Yeni Hümanizm'i politik bir programdır.³⁴ Bilim adamlarının dini, insani arzuların, eylemlerin ve ilişkilerin bir ürünü olarak izah etmemesine teolojik ve felsefi etkenler kadar politik ve sosyal faktörlerin de etki ettiğini düşünen McCutcheon,³⁵ din duygusunu fitri bir özellik olarak kabul eden Eliade'yi eleştirdiği gibi onun bu görüşünü destekleyen "savuncuları"nı da eleştirmektedir.³⁶

Carl Olson'un *The Theology and Philosophy of Mircea Eliade* (1992) adlı eserini, David Cave'in *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* (1993) başlıklı kitabını ve Bryan S. Rennie'nin *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (1996) isimli eserini değerlendiren McCutcheon, bunları analiz ve eleştirmeden ziyade sempatik tevil ve yorum yapan birer çalışma olarak görmektedir. McCutcheon'a göre Eliade'nin bu savunucuları onun "kutsal", "hierofani", "coincidentia oppositorum" ve "homo religiosus" gibi kategorilerini ve varoluşsal yargılarını eleştiriye tabi tutmadan kullanmaktadır.³⁷ McCutcheon'un temel itirazı, tıpkı Eliade gibi bu araştırmacıların da "özerk, indirgenemez ve saf bir sübjektifliğe dayanan kişisel bir alan" oluşturmaya devam etmesidir.³⁸ Daha açık bir ifadeyle McCutcheon, dini, "var olmayan bir alana anlamsız bir atıf" olarak görmekte ve birçok eleştirmenin dile getirdiği gibi Eliade'nin çalışmalarında teolojik bir etki değil, sosyal ve politik bir etkinin bulunduğunu savunmaktadır.³⁹ Donald Wiebe, bir taraftan dini, inşa edilmiş bir gerçeklik, yani bir ideoloji olarak değerlendiren McCutcheon'un din incelemesinin bilimsel bir zemine oturtulması gerektiğini savunması diğer taraftan dini politik bir teoriye indirgeyerek izah etme çabası arasındaki çelişkiye dikkat

Religion: Structure, Meaning, Rhetoric, Routledge, Londra 2003, s. 191-212

34 Russell T. McCutcheon; *The Discipline of Religion*, s. 27.

35 Russell T. McCutcheon; *The Discipline of Religion*, s. 73.

36 Russell T. McCutcheon; *The Discipline of Religion*, s. 74 vd.

37 Russell T. McCutcheon; "Methods, Theories, and the Terrors of History", s. 14, 21.

38 Russell T. McCutcheon; *The Discipline of Religion*, s. 194.

39 Russell T. McCutcheon; "Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion",

çekmektedir.⁴⁰ McCutcheon'un ideolojik olarak gördüğü tarih karşıtı ve antimateryalist yaklaşımların kaldırılması gerektiğini savunarak bunun yerine teklif ettiği tarihselci ve materyalist yaklaşım da en az eskisi kadar ideolojiktir.⁴¹ Bilişsel bilimin insanın beyin sisteminde ve biyolojik yapısında kutsala ilişkin herhangi bir bulguya ulaşmadığını ve dolayısıyla da Eliade'nin, kutsalı insan bilincinin bir unsuru olarak görmesinin temelsiz olduğunu savunan McCutcheon,⁴² dinî fenomenlerin metafizik boyutunu yok sayarak tekrar on dokuzuncu asrın bilimci anlayışını adeta yeniden canlandırmaya çalışmaktadır. Pierre Pasquier'nin dikkat çektiği üzere bilim alanında Pozitivizmin hâkim olduğu bir dönemde ortaya çıkan Dinler Tarihi disiplini, metodunun özelliğinden ve konusunun gerçekliğinden kuşku duyan tek bilimsel disiplindi. Eliade gibi bilim adamlarının gayretleri sonucunda bu durum büyük ölçüde aşılmıştır. Ancak dinler tarihçilerinin çoğu, dinî tecrübenin maddi olmayışının onun gerçek dışı olmasını gerektirmediği hususunda birleşseler de pozitivist kuşkunun tamamen yok olduğu söylenemez. Dinî olgunun fiilî karakterini inkâr edemeyen eleştirel perspektif, bu sefer bunun özgüllüğünü, yani dinin *sui generis* olduğu düşüncesini çürütmeye çalışmaktadır.⁴³

Rennie'nin de belirttiği gibi din incelemelerinde McCutcheon'un yaklaşımının kullanılmasının yanlış bir tarafı yoktur. Yanlış olan, bu yaklaşımın problemi belli açıdan ele aldığını kabul etmek yerine bunun tek geçerli yaklaşım olduğunu iddia etmektir. "Kutsal, dinler tarihçilerinin bir icadı değil"⁴⁴ diyen Julien Riès gibi araştırmacıların aksine dinin din bilimciler ta-

Religion, Vol. 28, No. 1 (January 1998), s. 96.

40 Donald Wiebe; "The Reinvention or Degradation of Religious Studies? Tales from the Tuscaloosa Woods", *Reviews in Religion and Theology*, Vol. 11, No. 1 (2004), s. 9-12.

41 Bryan Rennie; "Manufacturing the Sui Generis Discourse: A Response to Russell McCutcheon", *Religion*, Vol. 28, No. 4 (October 1998), s. 414.

42 Russell T. McCutcheon; "Of Straw Men and Humanists: A Reply to Bryan Rennie," *Religion*, Vol. 29, No. 1 (January 1999), s. 91.

43 Pierre Pasquier; "L'amer festin ou Histoire des religions et Spiritualité", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978, s. 213.

44 Julien Riès; "Introduction", Julien Riès (dir.); *Traité d'anthropologie du sacré*, To-

rafından uydurulan bir kategori olduğunu savunan McCutcheon, kendi yaklaşımını diğerlerinden üstün göstermeye çalışarak kendi otoritesini kurmayı amaçlamaktadır. McCutcheon, kendi yaklaşımının eleştirel olduğunu, diğer yaklaşımların eleştirel olmadığını, kullandıkları tasniflerin, kriter ve kategorilerin "sıkıntılı" olduğunu savunmakta ve böylece kendisini bir otorite konumunda görerek Eliade döneminin kapatılmasını önermektedir. Oysa görüldüğü gibi McCutcheon'un yaklaşımı, eleştirdiği yaklaşımlardan daha da problemlidir.⁴⁵ Eliade'nin din bilimi çalışmalarını değerlendirmek bakımından onun kişisel, siyasi ve dinî düşüncelerini bilmenin son derece önemli olduğunun altını çizen Allen'in ifade ettiği gibi Eliade'nin bilimsel katkısının maksadının, önem ve anlamının sadece onun hayatını ve hatta bilimsel çalışmalarını etkilemiş olabilecek "faşizm" ve diğer siyasi faktörler aracılığıyla kavranabileceğini iddia etmek "psikolojizm", "tarihselcilik" ve diğer indirgeme biçimleri ile aynı doğrultudadır.⁴⁶

Aslında din bilimi çalışmalarını dinin *sui generis* bir fenomen olduğu prensibine dayanarak yürüten Gerardus van der Leeuw, W. B. Kristensen, Joachim Wach, C. J. Bleeker ve Mircea Eliade gibi fenomenolojik yaklaşımı benimseyen bilim adamlarının bu anlayışı ta 1970'li yılların başından itibaren eleştirilmeye başlanmıştır.⁴⁷ 1972 yılında yazdıkları makalede Hans H. Penner ile Edward A. Yonan, dinin *sui generis* bir kategori olarak tanımlanmasının bilimsel gelişmenin önüne geçtiğini savunmaktadır. Bunlara göre "...bir teoriyi mutlak hâle getirmek, yeni din teorilerinin ileri sürülmesini imkânsızlaştırmakta ve böylece de Din Bilimi gereksiz duruma düşmektedir."⁴⁸ Penner ile Yonnan'ın bu görüşlerini paylaşan Dudley'e göre kendi paradigmalarının gerçekliğini ve diğerlerinin

me 1: *Les origines et le problème de l'homo religiosus*, Édisud, Paris 1992, s. 19

45 Bkz. Bryan Rennie; "The Meaning and End of Eliade", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 267.

46 Douglas Allen; "Recent Defenders of Eliade", s. 346.

47 Bkz. Daniel L. Pals; "Is Religion a Sui Generis Phenomenon?", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 2. (Summer 1987), s. 259-282.

48 Hans H. Penner; Edward A. Yonan; "Is a Science of Religion Possible?", *The*

yanlılığını gerektiren *sui generis* din teorisini Eliade ve diğerleri ya ortadan kaldırmalı ya da kökten değiştirmelidir.⁴⁹ Jonathan Z. Smith de dinî fenomenin "indirgenemez ve *sui generis*" nitelikte olduğunu kabul etmenin yanlılığı üzerinde durmaktadır.⁵⁰ Teoloji ve sosyal/beşerî bilimler arasında yer alan özel ve özerk bir "Din Bilimi" disiplini diye bir şeyin bulunmadığını savunan Wiebe, dinî fenomenlerin de diğer sosyal/beşerî fenomenler gibi incelenmesini önermektedir.⁵¹ Aynı şekilde Timothy Fitzgerald, din incelemesinin farklı bir disiplin içerisinde yürütülmesine gerek olmadığını düşünmektedir. Fitzgerald, dinin her kültürde bulunan evrensel bir fenomen olduğunu varsayan Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisinin dayandığı bu temel varsayımı geçerli bulmamaktadır. Çünkü Fitzgerald'a göre din, *sui generis* veya "hakiki bir kategori" olmadığı için geçerli bir analitik kategori de değildir. Bundan dolayı da din, modern Batı ideolojisinin bir versiyonu olarak, yani ideolojik bir kategori olarak ele alınmalıdır.⁵² Dinî, Teolojinin modern bir biçimi olarak gören Fitzgerald, Din Biliminin aslında bir "liberal ekümenik Teoloji"den ibaret olduğunu savunmaktadır.⁵³ Fitzgerald'a göre "din" ve "dinlerin" genel bir inceleme konusu olarak inşası, Batı emperyalizmi, sömürgeciliği ve neo-sömürgeciliği sürecinin bir parçasıdır.⁵⁴ Din Bilimi de Batı emperyalizminin çıkarlarını destekleyen bir tür bilgi emperyalizmini devam ettirmektedir.⁵⁵

Meseleyi diğer bir açıdan ele alan Fransız antropolog ve dinler tarihçisi Michel Meslin, Eliade'nin din bilimi çalışmalarındaki temel inceleme konusu olan *homo religiosus* kavramının geçerliliğini sorgulamaktadır. Meslin, sorgulamasına

Journal of Religion, Vol. 52, No. 2 (April 1972), s. 130.

49 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 132

50 Jonathan Z. Smith; *Imagining Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 41.

51 Donald Wiebe; "Theory in the Study of Religion", *Religion*, Vol. 13, No. 4 (1983), s. 303.

52 Timothy Fitzgerald; *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York 2000, s. 3-4.

53 Timothy Fitzgerald; *The Ideology of Religious Studies*, s. 6.

54 Timothy Fitzgerald; *The Ideology of Religious Studies*, s. 8.

“Dindar olmak ne demektir?” sorusuyla başlamakta daha sonra da durumun doğal ve fıtri bir özellik mi yoksa sonradan kazanılan bir davranış biçimi mi olduğu meselesi üzerine eğilmektedir.

Meslin’e göre insanın dindar olması, doğası gereği olan bir şey değildir. Yani dindarlık, insanın fıtri bir özelliği değildir.⁵⁶ Meslin’e göre Eliade’nin *homo religiosus* kavramı üzerinde ısrarla durması, ona bilimsel bir objektiflik görüntüsü kazandırmıştır. Oysa mite ya da vahye dayalı bir geleneğin aktarılması ve sembolik anlamlarla ritlerin öğrenilmesi için her din bir “eğitim” sürecinden geçmeyi gerektirmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla Meslin, dindarlığın insanın sonradan kazandığı bir özellik olduğunu düşünmektedir: “Aklına bir tek “dinî” düşünce gelmeksizin insan on binlerce sene yaşamadı mı, uyumadı mı, rüya görmedi mi, sevmedi mi?”⁵⁸

Amerikalı antropologlar Eliade’yi din bilimi çalışmalarını “kişisel bir mistisizm”i doğrulamaya çalıştığı yönünde eleştirirken⁵⁹ Daniel Dubuisson ve James B. Jordan gibi bazı araştırmacılar, Eliade’yi çağımızın “en derin pagan zihinlerinden biri” olarak görerek onun paganizmi savunduğunu iddia etmektedir.⁶⁰ Ivan Strenski, Leon-Volovici, Adriana Berger,

55 Timothy Fitzgerald; *The Ideology of Religious Studies*, s. 13.

56 Michel Meslin; “L’*homo religiosus* existe-t-il?”, *Cahiers d’anthropologie religieuse* I, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, Paris 1992, s. 114.

57 Michel Meslin; “Le champ de l’anthropologie religieuse”, *Chemins de Dialogue*, n° 3 (1994), s. 30-31.

58 Michel Meslin; “Le champ de l’anthropologie religieuse”, s. 31.

59 David J. Levy; “Eliade, Mircea”, Justine Wintle (ed.); *Makers of Nineteenth Century Culture: Volume I*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1982, s. 153.

60 Örneğin Geneva Divinity School tarafından yayımlanan *The Geneva Review* adlı dergide Eliade’nin paganizm propagandası yaptığı savunulmaktadır: James B. Jordan; “*Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet by Mircea Eliade...*”, *The Geneva Review*, No. 1 (February 1983), s. 1. Eliade’nin *The Old Man and the Bureaucrats* adlı kitabını değerlendirirken Jordan, onu Hristiyan bir bakış açısına sahip olmamakla eleştirmektedir (James B. Jordan; “Mircea Eliade, The Old Man and the Bureaucrats”, *The Geneva Review*, No. 5 (October 1983), s. 1). Diğer bir yazısında Kalvinist teolog Jordan, Eliade’nin kitaplarının çoğunda özellikle de *The Myth of the Eternal Return* adlı kitabında pagan düşünce tarzlarının sergilendiğini iddia etmektedir (James B. Jordan; “Studies in Genesis One: An Infinity of Time”, *The Geneva Review*, No. 24 (November 1985), s. 7). Daniel Dubuisson ise Eliade’yi neo-paganizm

Alexandra Laignel-Lavastine gibi diğer bazı araştırmacılar, Eliade'nin Romanya'da gazete ve dergilerde kaleme aldığı yazılarına dayanarak onun din bilimi çalışmalarında antisemitizm propagandası yapıldığını iddia etmektedir.⁶¹ Konuya temkinli yaklaşan Douglas Allen'e göre ise Eliade'nin Romanya'da yazdığı yazılarda açıklanan kişisel hayatı ve düşünceleri ile daha sonra kaleme aldığı din bilimi çalışmaları arasında ilişki kurarken dikkatli davranmak gerekmektedir.⁶² Kişisel görüşlerle bilimsel faaliyetler arasında keskin bir ayrım gözetmenin yanlışlığına değinen Allen'in belirttiği gibi bir kişinin siyasi görüşü ve kişiliği hakkında bilgilere sahip olmak o kişinin bilimsel katkısının niteliği ve niceliğini tespit etmek için yeterli değildir. "Faşist, antisemit, ırkçı, cinsiyetçi, ekonomik istismar savunucusu ve diktatörlük taraftarı olabilirsiniz ama aynı zamanda duygulu müzik besteleyebilir, etkileyici romanlar yazabilir, bilimsel teori üretmede önde gidebilir ya da Şamanizmin veya çiftçilerin mitlerinin ve ritüellerinin anlamını ortaya koyan analizler yapabilirsiniz."⁶³

Görüldüğü üzere Eliade birçok bakımdan eleştirilmiştir. Fakat yukarıda sayılan eleştiriler de dâhil olmak üzere Rennie'nin belirttiği gibi Eliade'ye yöneltilen eleştirilerin çoğu yanlış anlaşılmalara ve yanlış yorumlara dayanmaktadır.⁶⁴ Örneğin Luci-

ile suçlamaktadır (Daniel Dubuisson; *Impostures et pseudo-science*, s. 49, 66).

61 Örneğin Laignel-Lavastine'in kitabı Eliade ile Cioran'ın antisemit oldukları tezi üzerine inşa edilmiştir: Alexandra Laignel-Lavastine; *Cioran, Eliade, Ionesco; l'oubli du fascisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2002. Bu yönde eleştiriler yönelten yazıların ayrıntılı bibliyografyası için bkz. Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 328-329. Ayrıca bkz. Philippe Borgeaud; *Karşılaşma Karşılaştırma*, s. 124-126. Eliade'nin siyasi geçmişine ilişkin eleştirileri inceleyen Bryan S. Rennie, adı geçen araştırmacıların iddialarını tek tek ele alarak bunları tartışmaktadır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 143-177. Yukarıda adı geçen eleştirmenlerin konuyu tarihi bağlamından kopararak değerlendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Doğru bir değerlendirme yapabilmek için konuya objektif bir şekilde yaklaşan Turcanu'nun kitabının özellikle 12. bölümüne bakılmalıdır: Florin Turcanu; *Mircea Eliade*, s. 251-302.

62 Douglas Allen; "Recent Defenders of Eliade: A Critical Evaluation", *Religion*, Vol. 24 (December 1994), s. 337.

63 Douglas Allen; "Recent Defenders of Eliade", s. 345.

64 Bkz. Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 179. Ayrıca bkz. Lawrence E. Sullivan; "L'Hermeneutique de Mircea Eliade", *The Journal of Religion*, Vol. 62,

en Lévy-Bruhl gibi rasyonel düşünceden tamamen farklı mantık öncesi arkaik bir zihniyetin varlığını Eliade'nin de kabul ettiğini iddia eden Leach'ın bu görüşü tamamen yanlıştır.⁶⁵ Sadece bu husus bile Leach'ın Eliade'nin eserlerini okumadan ezbere konuştuğunu göstermektedir.⁶⁶ Leach'ın değerlendirmesini yaptığı *Mephistopheles and the Androgyne* gibi birçok kitabında Eliade, günümüz insanının mantıklı zihniyetinden tamamen farklı "ilkel bir zihniyet" bulunduğu hususunda Lévy-Bruhl'e kesinlikle katılmadığını belirtmektedir.⁶⁷ Daha da önemlisi Eliade, Lévy-Bruhl'ün hayatının sonlarına doğru bu görüşü kendisinin de terk ettiğini özellikle vurgulamaktadır.⁶⁸ İlkel insanın zihniyeti konusunda Eliade'nin Lévy-Bruhl ile aynı düşüncede olduğunu iddia eden Saliba'nın yıllar sonra Leach ile aynı hataya düşmüş olması dikkat çekicidir.⁶⁹ Eliade'nin kullandığı kavramların yanlış yorumlanmasına Glen R. Gill'in *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth* adlı doktora çalışmasında mit kavramı ile ilgili yaptığı yorum örnek olarak verilebilir. Gill, Eliade'nin Platonik bir temele dayanan mit teorisinin birkaç problem doğurduğunu savunmaktadır. Bu teoride kutsal, *a priori*, objektif ve aşkın bir gerçeklik olarak tanımlandığı için kutsal kavramı sonuçta hipotetik ve spekülatif hâle gelmektedir.⁷⁰ Eliade'nin mitin doğuşuna ve işlevine ilişkin teorisinin reddedilmesi gerektiğini savunan Glen'in bu teoriye yönelttiği diğer bir eleştiri ise, bu teoride monoteistik dinlerdeki Cehennem, Yunan mitolojisindeki *Hades*, Dante'nin *Infernosu*

No. 3 (July 1982), s. 326.

65 Bkz. Edmund R. Leach; "Sermons by a Man on a Ladder", s. 29.

66 Allen'e göre Leach "kişisel ve değersiz eleştirilerde bulunmakta ve özellikle de aşikâr hatalar yapmaktadır" (Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 197, dip. 15).

67 Mircea Eliade; *Méphistophélès et l'androgyne*, s. 12; Mircea Eliade; *Religions australiennes*, s. 33-34. Krş. Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 43.

68 Mircea Eliade; *La nostalgie des origines*, s. 39-40.

69 Bkz. John A. Saliba; "Homo Religiosus" in Mircea Eliade, s. 121-122. Peter L. Berger'e göre bu kitap "din araştırmacıları için Eliade'nin teorileri hakkında genel bir bakış açısı sağlayabilir. Fakat Eliade'nin eleştirisi olarak bu kitabın çok az değeri vardır" (Peter L. Berger; "'Homo Religiosus" in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation", *Theological Studies*, Vol. 39, Issue 1 (March 1978), s. 186).

70 Glen R. Gill; *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth*, Doctoral Dissertati-

ya da Budizmdeki *Bardo* durumu gibi “kötülükle” ilgili herhangi bir düşünceye yer verilmemesidir.⁷¹ Glen’e göre bunun nedeni, Eliade’nin kötülüğü kaos ve ızdıraptan oluşan profan dünya ile, yani beşerî alanla ilişkilendirmesi ve bu durumu ortadan kaldıracak şeyi arketipik aşkınlık olarak düşünmesidir.⁷² Ancak Glen’in bu konuda *homo religiosus* perspektifinden anakronizme düşerek Eliade’nin mit teorisini yanlış bir zeminde değerlendirdiği görülmektedir. Zira Eliade’nin üzerinde durduğu kozmogonik mitler, insanın başlangıçtaki (*in illo tempore*) durumuyla ya da Eliade’nin ifadesiyle *cennetvari* durumla ilgilidir. Bu aşamada henüz kötülük ve dolayısıyla Cehennem düşüncesi bulunmamaktadır. Başlangıçta yapılan bir hata/günah sonucunda insanın bu varoluş tarzı (*mode d’être*) sona ermiş ve bu düşüşten sonra insan bugünkü beşerî duruma (*condition humaine*), yani fani hâle gelmiştir. Bundan sonra da kötülük ve Cehennem fikri ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla iyilik/kötülük, Cennet/Cehennem dikotomileri de bu düşüşün bir sonucudur. Eliade, mitlerin, özellikle de kozmogonik mitlerin varoluşsal boyutunu ortaya koymak amacıyla incelemesi sonucunda bunların insanın başlangıçtaki durumunu (*la condition primordiale de l’homme*) ifade ettiği kanaatine varmıştır. Kozmogonik mitlerin naklettiği diğer bir önemli husus da insanın Cennetvari hayatı kaybetmesi (düşüş) sonucunda kendisine dünyevi hayat verilmesidir. Dolayısıyla bidayetteki hata/günah/suç/kötülük insanın Cennetten alınıp dünyaya sürüklenmesine neden olmuştur. Dikkat edilirse Cennetin karşısı Cehennem değil, dünyadır. Ancak şunu da hatırlatalım ki Eliade, insanın dünyevi hayatından sonra vuku bulacak hadiseler hakkında bilgi veren eskatolojik mitleri de incelememiş değildir.

Glen gibi yanlış yorum yapanların ya da Leach gibi saldırı amacıyla eleştiri yöneltenlerin yanında Dubuisson ve Laignel-Lavastine gibi ideolojik nitelikte eleştiride bulunanların Eliade’ye yönelttikleri bu eleştirilerin ne derece bilimsel olduğu tartışma konusudur. Diğer taraftan onlarca din bilimi çalışma-

on, McMaster University, 2003, s. 31-32.

71 Glen R. Gill; *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth*, s. 51-52.

sına imza atan Eliade'nin bazı konularda spesifik hatalar yapmış ve yanlış yorumlamalarda bulunmuş olması bilimsel faaliyetin doğasının bir gereğidir. Fakat bu eksiklikler Eliade'nin düşüncesinin bütününe gölge düşürecek nitelikte değildir.⁷³ Eliade'ye yöneltile eleştirilerin hepsini tek tek ele almak yerine biz, konumuz bağlamında Eliade'nin din bilimi çalışmalarında kullandığı metodolojinin tartışılmasına katkı sağlayacak eleştirileri dikkate alarak konumuza devam etmek istiyoruz. Bu bağlamda Eliade'ye yöneltile en önemli eleştirilerden biri, onun din bilimi çalışmalarının objektif bir karakter arzetmediği için bilimsel bir nitelikte olmadığı yönündedir. Yukarıda zikredilen eleştirilere bakıldığında çoğunun paylaştığı ortak nokta, Eliade'nin din bilimi çalışmalarında tarafsız bir tavır yerine normatif davrandığı hususuyla ilgilidir. Eliade'ye yöneltile en önemli eleştirilerin birisi onun din teorisinin altında aşkın bir geçeklikle ilgili teolojik ve ontolojik varsayımların yatığı yönündedir.⁷⁴ Böylece Eliade'nin din bilimi çalışmalarında kutsalın ontolojik boyutuna ilişkin ifadelerden hareketle onun normatif bir tutum sergilediği iddia edilmektedir. Örneğin John A. Saliba, Eliade'nin, "dini, tanrısal ya da kutsal olanın tezahürü şeklinde gören bir inanan" gibi yazdığını iddia etmektedir.⁷⁵ Ansgar Paus'a göre ise Eliade, "Bizans Hristiyanlığının sekülerleşmiş bir mistiği"dir.⁷⁶ Bazı eleştirmenler Eliade'nin tavrını apolejetik bulmaktadır. Bu durumda Eliade'nin neyi savunduğunu tespit etmek önem arz etmektedir. Madem Eliade, normatif ve sübjektif bir yaklaşım sergiliyorsa o hâlde onun kişisel kanaatleri, inanç ve görüşelerini ortaya koymak gerekir.

72 Glen R. Gill; *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth*, s. 45.

73 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 190.

74 Ion Cordodeanu; "Experience and Hermeneutics in The History of Religions: A Hypothesis on Mircea Eliade's Work", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, No. 16 (Spring 2007), s. 41.

75 John A. Saliba; "Homo Religiosus" in *Mircea Eliade*, s. 2.

76 Ansgar Paus; "The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the 'History of Religions'", *Religion*, Vol. 19, No. 2

Eliade Teoloji mi Yapıyor?

Eliade'yi Cizvit bir papaza benzeten Leach'in eleştirisini az önce ifade etmiştik. *Images et symboles* adlı eserinde "teolog sıfatıyla" konuşmadığına vurgu yapan Eliade,¹ Thomas N. Munson'un 1968 yılında yayımlanan *Reflective Theology: Philosophical Orientations in Religion* adlı eserine yazdığı önsözde kendisinin bir teolog olmadığına bir kez daha dikkat çekmektedir.² Diğer taraftan "Din Bilimleri Arasında Dinler Tarihinin Ayrıcılık Yeri" başlıklı bölümde Eliade'nin dinler tarihçisinin yaklaşımını teologun yaklaşımından farklı gördüğü konusu üzerinde ayrıntılarıyla durmuştuk. Tüm bu hususlara rağmen Thomas J. J. Altizer, Kenneth Hamilton, Hans H. Penner ve Stepen J. Reno gibi birçok araştırmacı Eliade'nin "teolojik iddialarda" bulunduğunu savunmaktadırlar.³ Eliade'nin yazılarındaki muğlâklık, araştırmacıları böyle bir sonuca götüren önemli nedenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun din bilimi çalışmaları bir bütün olarak değerlendirilmeden bu çalışmalardaki sadece bazı pasajlar göz önünde bulundurulduğunda onun Hıristiyanlığı en üstün din

(1989), s. 146.

1 Mircea Eliade; *Images et symboles*, s. 208.

2 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 191.

3 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 191, dip. 5. Krş. Douglas Allen; *Myth*

olarak gördüğü sonucu çıkabilmektedir. Hristiyan inancına göre Tanrı'nın Mesih İsa'da tecessüm etmesi olayını en üstün hierofani olarak gördüğü pasajlar buna örnek gösterilebilir.⁴

Hatta tüm hierofanilerin, Tanrı'nın İsa'daki tecessümü mucizesinin habercileri olduğu, her hierofaninin insan-Tanrı birleşmesi sırrını ortaya çıkarmaya yönelik eksik bir çaba olduğu söylenebilir. [...] Dolayısıyla ilkel hierofanilerin morfolojisi Hristiyan teolojisi perspektifinden hiç de saçma görünmemektedir: Tanrı'nın sahip olduğu özgürlük ona istediği her biçime, hatta taş veya tahta biçimine bile girebilme imkânı vermektedir. Şimdilik "Tanrı" terimini kullanmaktan kaçınıyor ve bu durumu şu şekilde ifade ediyoruz: Kutsal, her biçimde hatta en garip biçimlerde bile tezahür etmektedir. Özetle paradoksal, yani anlaşılmaz olan, kutsalın taşlarda ya da ağaçlarda tezahür etmesi değil, kutsalın bizatihi *tezahür etmesi* ve sonuç olarak kendini *sınırlandırması* ve *göreceli* hâle gelmesidir.⁵

Eliade'nin bu pasajda Hristiyanlık bağlamında kutsal Tanrı ile özdeşleştirdiğine dikkat çekelim. Mutlak bir niteliğe sahip olan Tanrı'nın dünyevi alanda belirgin hâle gelerek ister istemez kendini sınırlandırmasını Eliade, kutsalın diyaletliğinin bir gereği olarak görmektedir.

Hristiyanlık açısından İsa'daki tecessüm mucizesinden önce meydana gelen hierofaniler, bu mucizenin bir dizi habercisi olarak değerlendirilerek kurtarılmaya çalışılabilir. Dolayısıyla -kutsalın "pagan" tarzlarını (fetişler, putlar vs.) günaha düşen insanlığın dini duygusunun sapkın ve yozlaşmış aşamaları olarak değerlendirmekten uzak durarak- bunlar, tecessüm mucizesini haber vermeye yönelik ümitsiz girişimler olarak değerlendirilebilir. İnsanlığın tüm dinî hayatı -hierofanilerin diyaletliği ile ifade edilen dinî hayatı- bu açıdan bakıldığında Mesih'in beklentisinden ibaret olur.⁶

and Religion in Mircea Eliade, s. 114-115.

4 Mircea Eliade; *Mythes, rêves et mystères*, s. 155-156; Mircea Eliade; *Le sacré et le profane*, s. 17.

5 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 38.

Eliade'nin tecessüm paradoksuyla ilgili bu pasajlarından hareketle Stephen J. Reno, Eliade'nin, hierofanileri taş, ağaç vb. gibi en basitinden en gelişmiş olan Tanrı'nın İsa'daki tecessümü mucizesine kadar hiyerarşik bir düzene soktuğunu ve bunu da teolojik nedenlerden dolayı yaptığını savunmaktadır.⁷

Günceğine yazdığı 8 Kasım 1959 tarihli not Eliade'nin teolojik bir amaç güttüğü yönündeki eleştirilere neden olan temel argümanlardan bir diğeri olarak ileri sürülmektedir. Eliade bu notta şunları yazmaktadır:

Bugün, *Traité d'histoire des religions* adlı kitabımın sayfalarını karıştırıyor ve özellikle gök tanrılarıyla ilgili uzun bölüm üzerinde duruyorum; kitabın gizli mesajı, yani benim deşifre ettiğim ve yorumladığım şekliyle dinler tarihinin içerdiği "teoloji" anlaşıldı mı diye kendi kendime soruyorum. Hâlbuki bunun anlamı yeterince açık bir vaziyette ortaya çıkmaktadır: Çeşitlilikleri içerisinde mitler ve "dinler", Tanrının çekilmek, yani *deus otiosus*a dönüşüp din gündeminden kaybolmak suretiyle dünyada bıraktığı boşluğun neticesidir. Tanrı –daha doğrusu yüce Varlık– iptidai beşeriyetin "dinî tecrübesinde" hiçbir rol oynamamaktadır. O, başka tanrısal biçimler –aktif, verimlik sağlayan, dramatik vs. ilahlar– tarafından saf dışı bırakılmıştır. Başka incelemelerde de bu konu üzerinde durdum. Fakat "hakiki" dinin ancak Tanrının dünyadan çekilmesinden sonra başladığı ve onun "aşkınlığı", kendisinin ortadan yok olması ile karıştığı ve örtüştüğü anlaşıldı mı acaba? Dindar insanın "aşkın olana" doğru atılımı, bazen bana dünyada tek başına kalmış öksüzün ümitsizce hareket etmesini hatırlatıyor.⁸

Hem Eliade'nin bu alıntıdaki ifadelerinden hem de onun din bilimi çalışmalarında üzerinde durulan önemli konulardan biri olan Cennet özlemi meselesinden hareketle Carl Olson, Eliade'nin çalışmalarında her ne kadar klasik anlamda olmasa da kamufle edilmiş bir teolojinin bulunduğunu iddia etmektedir.⁹

6 Mircea Eliade; *Traité d'histoire des religions*, s. 38, dip. 1.

7 Stephen J. Reno; "Hiérophanie, symbole et expériences", s. 121.

8 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 305.

9 Carl Olson; "Theology of Nostalgia: Reflections on the Theological Aspects of

Eliade'nin din karşısındaki kişisel tutumu oldukça müphemdir.¹⁰ 1927-1928 yıllarında kaleme aldığı *Gaudeamus* adlı otobiyografik romanda "Tanrıya inanmamama rağmen bir Hristiyanım"¹¹ diye yazan genç Eliade'nin ilk etapta ate olduğu izlenimi uyanmaktadır. 1960'lı yıllarda kendisine en yakın öğrencilerden biri olan Norman Girardot'nun ifadesine göre Eliade, "kendi dinî kanaatleri hakkında konuşmaktan özellikle çekinirdi. Onun Chicago'da fakülteedeki en yakın iş arkadaşlarıyla bu tür özel ve dinî konular hakkında konuşmadığı görülmektedir." Eliade'nin bu tutumundan dolayı - Girardot, onun alışlagelmiş herhangi bir teistik anlamda Tanrıya inanmadığı sonucuna varmaktadır.¹² Ricketts'in aktardığı bilgiye dayanan Rennie de aynı kanaati taşımaktadır.¹³ Hatta Eliade'nin en yakın dostlarından biri olan ve - Paris'te ikamet ettiği sürede hep beraber olan Emil Cioran'ın kanaati de Eliade'nin dinî inanca sahip olmadığı yönündedir.¹⁴ Eliade'nin din konusundaki kişisel kanaatleri hakkında bu kadar tereddütlerin bulunması onun bu konudaki tutumundan kaynaklanmaktadır. Nitekim Cioran'ın kendisine "dindar bir ruha sahip olmadığı hâlde, dinlerle ilgilendiği" şeklinde yönelttiği eleştiriyi de Eliade karşılıksız bırakmıştır. Claude-Henri Rocquet'ye verdiği mülakatta "Kişisel olarak inandığım ya da inanmadığım şeyler hakkında bir tür gizli sessizliği koruma kararını çok eskiden verdim"¹⁵ şeklindeki ifadesi, Eliade'nin bu konudaki sessizliğinin kasıtlı olduğunu göstermektedir. Eliade'nin bu sessizliği, Cioran gibi birçoklarını onun ate olduğu kanaatine sevk etmiştir. Ancak Elia-

Eliade's Work", *Nunen*, Vol. 36, No. 1. (June 1989), s. 99.

10 Mac Linscott Ricketts; "In Defence of Eliade", s. 27.

11 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 123.

12 Norman Girardot; "Smiles and Whispers: Nostalgic Reflections on Mircea Eliade's Significance for the Study of Religion", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds*, s. 152.

13 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 194.

14 Emil M. Cioran; "Hommages", *Mircea Eliade; Les moissons du solstice*, s. 253; Emil M. Cioran; "Beginnings of a Friendship", Joseph M. Kitagawa & Charles H. Long; *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*; University of Chicago Press; Chicago 1969, s. 413.

de'nin güncelerine bakıldığında yukarıdaki kanaatleri kökten olumsuzlayan ifadeler karşımıza çıkmaktadır.

Portekiz'de ikamet ettiği yıllarda kaleme aldığı ve kendisi hayattayken yayımlanmasını vasiyet ettiği *Portekiz Güncesi*'ne¹⁶ yazdığı 12 Mart 1944 tarihli notunda İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda ülkesi Romanya'nın kaderi hakkında karamsarlığa düşürek depresyon geçiren Eliade, üzüntüsünü dile getirdikten sonra şöyle bir dua ile bitirmektedir: "Ruhum mahzun. Rabbim, bana merhamet et ve beni selamete eriştir!"¹⁷ Madem Eliade, herhangi bir tanrıya inanmıyorsa neden ondan yardım dilemektedir? İtalya'nın Florance kentinde geçirdiği tatil esnasında hatıra defterine Eylül 1957 yılında yazdığı not, Eliade'nin kişisel inancı hakkında bir başka ipucu vermesi bakımından oldukça önemlidir:

Bu geceki rüya. Her biri kendi köşesinde tek başına ölen iki ihtiyar. (Benim bildiğim) müthiş bir tarih geriye hiçbir şahit ve hiçbir iz bırakmadan onlarla birlikte ebediyen kaybolup gidiyordu. Korkunç bir üzüntü. Ümitsizlik. Yan tarafta bulunan bir odaya çekildim ve dua ettim. Kendi kendime şöyle söylüyordum: Eğer Tanrı yoksa her şey bitmiştir, her şey saçmadır.¹⁸

Bu alıntıdan anlaşılan o ki Eliade, insan varoluşunun bir anlam taşıması için Tanrı inancının gerekliliğine inanmaktadır. Rocquet ile 1977 yılında yaptığı söyleşide Eliade, yirmi

15 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 132.

16 Eliade'nin bu güncesinin ilk önce 2001 yılında Joachin Garrigós'un çevirdiği İspanyolca versiyonu (Mircea Eliade; *Diario portugués (1941-1945)*, Kairós, Barcelona 2001) daha sonra da Rumence olan asıl versiyonu yayımlanmıştır (Humanitas Publishing House, Bucharest 2006). Eliade'nin 1945-1985 yıllarını kapsayan güncelerinin fragmanları yayımlanmıştır. Bu durum bu güncelerin üç cilt hâlindeki Fransızca çevirinin başlığında açıkça görülmektedir: *Fragments d'un journal* (Bir Güncenin Fragmanları). Oysa Portekiz'de yazdığı bu güncesi, hiçbir "sansüre" uğramadan olduğu gibi yayımlanmıştır. Bu sayede Eliade'nin din karşısındaki kişisel tutum ve davranışlarına dair en kapsamlı bilgiler bu eserde yer almaktadır.

17 Mircea Eliade; "Fragments from Portuguese Journal", *Studia Philosophia - Edi_ia nr.1* din 2006, <http://hiphi.ubbcluj.ro/studia/?page=art.php&an=2006&nr=1&art=09&lang=en>, 03.04.2008.

yıl önce gördüğü bu rüyayı yeniden hatırlayarak bu düşüncesini biraz daha açmaktadır: "Eğer varoluşumuza anlam verecek ve değer katacak bir mutlaklık olmazsa o zaman varoluşun bir anlamı olmadığı anlamına gelir."¹⁹ Böylece Eliade, hem kendisinin de bir Tanrı inancına sahip olduğunu hem de insanın varoluşunun bir anlam taşımasının böyle bir inanca sahip olmasına bağlı olduğunu ima etmektedir. Ancak Eliade bu meselenin bir inanç meselesi olduğuna ve dolayısıyla da bu konuda tartışmanın bir anlam taşımadığına dikkat çekmektedir. Güncesine düştüğü 23 Temmuz 1965 tarihli notta Eliade, şöyle yazmaktadır:

Daha geçenlerde "Tanrı meselesi" hakkındaki modern incelemelerin (1920-1940) bana ne kadar can sıkıcı ve yararsız geldiğini söylemiştim. Sanki Aristo'dan yüz ya da iki yüz yıl sonra Sokrates öncesine ait ontolojik bir argüman bulmuş gibiyim. Büyük bir ihtimalle (meşhur bir astronomun beyanlarında okuduğum gibi) meskûn bir milyon gezegen içeren milyarlarca galaksiden oluşan bir "dünyada" Tanrının varlığına ilişkin lehteki veya aleyhteki tüm "klasik" argümanlar bana naif ve hatta çocuksu geliyor. Şimdilik felsefi açıdan tartışma hakkımızın olduğunu düşünmüyorum. "Problem" olduğu gibi askıda bırakılmalıdır. Kişisel inançlar, rüyalar üzerine kurulan "iddialar", kehanetler, vecdler ve estetik duygularla yetinmemiz gerekecektir. Bu da bir bilme tarzıdır; fakat (mantıksal, kozmolojik, ontolojik vs. nitelikte) "argümanlar" olmaksızın.²⁰

Bu satırlar da Eliade'nin Tanrının ontolojik bir değere sahip olduğu konusunda kuşku duymadığını net bir biçimde göstermektedir.

Eliade'nin Portekiz'in başkenti Lizbon'daki Romanya elçiliğinde kültür müşaviri olarak görev yaparken 20 Kasım 1944 tarihinde kanser sonucu hayatını kaybeden eşi Nina Mareş'in başucunda ona Yuhanna İncili'nden ayetler okuduğunu öğ-

18 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 255.

19 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 67.

reniyoruz. Nina'nın ölümünden bir ay sonra Eliade, güncesi-ne şu satırları yazmaktadır: "Bu acılar kefarete olmayacak mı? Buna inanmıyorum. Nina, benim günahlarım yüzünden ve kendi kurtuluşu için benden alındı. Beni, şimdilik hakkında hiçbir şey bilmediğim bir hayata atmak için Tanrı onu aldı."²¹ Eliade'nin bu dramatik dönemden sonra da acılarını dindirmek amacıyla Kitâb-ı Mukades'i okuyarak tefekkür ettiğini bildirmesi, onun Tanrı inancı taşımadığını, yani ate olduğu sonucuna varmanın imkânsızlaştığını göstermez mi?

Ölümünden sonraki hayatın varlığına inanan Eliade'nin, hocası Nae Ionescu'nun 1940 yılında ölümünden bir hafta sonra yazdığı yazıda, bu daha açık bir biçimde görülmektedir:

Ölümün sadece kalanlar için hayattan ayrılma olarak göründüğünü çok iyi anlıyorum. Çünkü ölen kişi için ölüm yeni bir doğuşu, ruhun ilk şanlı durumuna yeniden dâhil olmasının ilk adımını ifade etmektedir. Ölüm vasıtasıyla içerisinde çırpındığı geçici biçimden kurtularak kozmik devreye yeniden girdiği için beden de yeni ve daha büyük bir saygınlığa sahip olmaktadır.²²

Eliade'nin yakın dostlarından biri olan Fransız felsefeci Paul Ricœur'ün ifadesiyle "Kendisi gençliğinde dinî kökenlerinden gayet uzak bir züppeydi; onu Rumen ve Ortodoks Hristiyan köklerine döndüren şey Hinduizm olmuştur; ama senkretik bir biçimde."²³ Ricœur'ün bu tanıklığı, meselelerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Zira Eliade'nin dine bigane kaldığı yıllar gençlik yıllarıdır. Dolayısıyla bu yıllardaki Eliade için bir atelik durumundan ya da en azından bir agnostiklikten bahsedilebilir. Ama Ricœur'ün de belirttiği ve daha önce ifade ettiğimiz gibi Hindistan tecrübesinin Eliade'yi birçok yönden etkilediği gibi onun din konusundaki şahsi kanaati hakkında da önemli değişikliklere sebep olduğu kesinlik kazanmaktadır. Dolayısıyla Eliade'nin

20 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 505.

21 Florin Tuţcanu; *Mircea Eliade*, s. 339.

22 Mac Linscott Ricketts; *Mircea Eliade: The Romanian Roots*, s. 1092.

Hindistan ikametini kendi kişisel kanaatleri bakımından bir dönüm noktası kabul ederek Eliade'nin hayatını iki safhada değerlendirmek mümkündür. Girardot ve Rennie gibi araştırmacıların Eliade'nin ateist olduğu yönündeki iddiaları, onun hayatının bu birinci safhası için geçerli olabilir. Ancak ikinci safha için böyle bir şey söylemek kanaatimizce mümkün değildir.

Eliade'yi yakından tanıyanların tanıklıkları da bu görüşü desteklemektedir. Örneğin Rumen yazar Stefan J. Ray, Eliade'nin bütün dinleri inceleyen bir tarihçi olduğu için bazılarının onu ate kabul ettiğini, fakat onun Ortodoks bir Hristiyan olarak öldüğünü ifade etmektedir.²⁴ Eliade'nin ölümünden önceki son anları anlatan, hemşehrisi ve asistanı olan Ioan Petru Couliano'nun verdiği bilgilere göre Eliade, kutsal yağlama ayınının Nathan Scott tarafından yapılmasını vasiyet etmiştir.²⁵ Nitekim Scott 19 Nisan 1986 tarihinde Eliade'nin yattığı Chicago'daki hastaneye gelerek kutsal yağlama ayinini yerine getirmiş ve ruhunun selameti için ona dua etmiştir.²⁶ 22 Nisan tarihinde hayata gözlerini yuman Eliade için Chicago Üniversitesi'nin kampüsündeki Hyde Park'da bulunan Rockefeller Chapel kilisesinde ayin düzenlendiği gibi ayrıca ABD'deki bütün Ortodoks kiliselerinde de cenaze merasimleri düzenlenmiştir.²⁷ Buraya kadar aktarmış olduğumuz bu bilgiler de Eliade'nin ate olarak ölmediğini kesinlikle destekler mahiyettedir.

Elbette Eliade, bir ate değildi, ama tam anlamıyla dindar biri de değildi. Onun dindarlığı, klasik dışı diyebileceğimiz bir biçimdeydi. Bu konu hakkında Eliade'nin 1949 yılında ya-

23 Paul Ricœur; *Critique and Conviction*, s. 32.

24 Stefan J. Fay; "Mircea Eliade: La dernière lettre", <http://signes-et-symboles.org/dossiers-symbole/index.php/2007/12/14/153-eliade-esoterisme-symbolisme>, 02.04.2008

25 Ioan Petru Couliano; "Les derniers jours de Mircea Eliade Mahaparinirvana", Mircea Eliade; *Les moissons du solstice*, s. 246.

26 Ioan Petru Couliano; "Les derniers jours de Mircea Eliade Mahaparinirvana", s. 249.

27 Ioan Petru Couliano; "Les derniers jours de Mircea Eliade Mahaparinirvana",

yımlanacak olan *Traité d'histoire des religions* başlıklı eseri bağlamında 23 Aralık 1942 tarihinde ifade ettiği düşünceleri net bir fikir vermektedir:

Ben, normal bir dinî tecrübeye sahip insan değilim; agnostik ya da din karşıtı biri de değilim. Bir Hintli, bir iptidai, bir Yunan ya da bir Ortaçağ insanı gibi benim için de din *vardır*. İlahi mevcudiyeti ancak büyük ümitsizlik anlarımda biliyorum; fakat diğer tüm zamanlarda bu mevcudiyeti her beşeri eylemde yokluyorum. Daha açık bir ifadeyle benim için din, *gerçek*, mutlak olanın sezgisi ve buna duyulan susamışlıktır.

Bundan dolayı ileride yazacağım dinler tarihi [kitabının] girişi, devrim yaratıcı bir değere sahip olacaktır; çünkü kadim fiiller ve ritlerdeki sözde "metafiziğin" sürekliliğini göstereceğim.²⁸

Eliade'nin bu ifadeleri din karşısındaki kişisel tutumu hakkında kesin bilgiler vermekte ve kendisinin Hristiyanlık ya da paganizm gibi herhangi bir dinî sistemi değil metafizik gerçekliği ön plana çıkardığını göstermektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi Eliade'nin din bilimi çalışmalarına yön veren temel problematik, metafizik gerçekliklerin tasfiyesi sonucunda ortaya çıkan varoluşsal krizin çözümüyle ilgilidir. Eliade'nin hermenötik projesi de tamamen bu amaç doğrultusunda inşa edilmiştir. Hermenötiğin nihai amacının metafizik bilgi aracılığıyla bilinç düzeyinde insanı dönüşüme uğratmak ve bunun sonucunda da varoluşsal krizin aşılması, yani kurtuluşun gerçekleşmesi olduğunu bir kez daha hatırlayalım. Eliade, bu metafizik bilginin kaynağını hâlâ kutsallık duygusu bilinç düzeyinde yer alan arkaik ve Doğu dinlerinin sağlayacağı kanaatindedir. 1930'lu yıllarda yazdığı yazılarda Eliade, Asya ülkelerinin, özellikle de Hindistan'ın Batı sömürgesinden kurtulup bağımsızlıklarını elde ederek tarih sahnesinde yerlerini alacaklarını ve bu bambaşka kültürlerle

s. 251.

28 Mac Linscott Ricketts; "Eliade's Secrets as Revealed in the Portuguese Journal", *Studia Philosophia* - Edi_ia nr.1 din 2006, <http://hiphi.ubbcluj.ro/stu->

karşılaşmanın Batı insanın zihninde yeni bir dünya telakkisi ve yeni bir antropolojik tasavvur meydana getireceğini düşünüyordu. Bu öngörüsünün gerçekleşmeyeceğini gören Eliade, daha sonraları "kozmik dindarlık" modeline yönelmiş ve çalışmalarında dinî fenomenlerin sembolik yönlerini, özellikle de zaman ve mekânın *homo religiosus* nazarında nasıl kutsal bir karaktere sahip olduğu konularını inceleyerek evrenin kutsallık boyutunun yeniden kazanılmasını amaçlamıştır. Güncesine yazdığı 1 Haziran 1960 tarihli notta Eliade'nin bu düşüncesi açıkça görülmektedir:

"Goethe'den bu yana "Doğa"daki kutsallıklar gitgide tasfiye edilerek onun kültürel ve sonuçta da felsefi anlamları boşaltılmıştır. Kendimi hierofanilerin diyalektiğini ve kozmik dindarlığın yapısını keşfederek "Doğa"ya yeniden değer kazandırmayı başaran nadir Avrupalılardan biri olarak sayabileceğimi düşünüyorum. [...] Romanyalı ya da Bengalili çiftçilerin her günlük tecrübesini düşünerek kozmik kutsallıklara ulaştım. Dolayısıyla çağdaş tarihî durumlardan ve canlı kültürel değerlerden hareket ettim.

Zannediyorum ki modern insan, kitaplarımda ne lirik bir yaratım ne de felsefi bir icat olan kozmik dindarlığın bir boyutunu yeniden buldu. Çünkü ben her zaman olguları ve bunların yorumunu hâlâ Hristiyanlık öncesi bir dünyada bulunanlardan elde etmeye gayret ettim."²⁹

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere Eliade, modern dünyanın krizini çözmesi bakımından Hristiyanlığın herhangi bir katkı sağlamayacağını ima etmektedir. Zaten "Modern İnsanın Düşüşü" başlıklı bölümde ayrıntılarıyla üzerinde durulan hususlardan biri de modern insanın bugünkü duruma düşmesine neden olan etkenlerin birinin Hristiyanlık olduğudur. Dolayısıyla Eliade'nin, modern insanı krize sürükleyen bir sistemin onu bu krizden kurtarmasını beklemesi elbette düşünülemezdi. 3 Kasım 1959 tarihli notta Eliade şöyle yazmaktadır:

[...] Kozmostan kutsalı tasfiye ederek onu "nötr" ve "alelade" hâle getiren Yahudi-Hristiyanlık olmadan modern bilimin mümkün olmayacağını anladım. "Kutsallıkların gideildiği" ve tanrıların yok edildiği bir Doğa olmadan bilim mümkün olmazdı. Hristiyanlık işte bunu yaptı. Hristiyanlık, kişisel dinî tecrübeye vurgu yaptı, ama bunu yapmak zorunda değildi. Çünkü Hristiyanlığa göre Kozmos yine de Tanrı eseri olmaya devam etmektedir. Fakat tarihî zaman ve geri dönüşü olmayan süre [düşüncesi] hâkim olmaya başladığı andan itibaren Kozmosun dinî "cazibesi" yok olmuştur. Bir başka şey daha olmuştur: Doğa, Hristiyanlığın şeytanlara dönüştürdüğü pagan tanrılarla doluydu. Bu şekliyle Doğa, varoluşsal olarak artık Hristiyanların ilgisini çekemezdi. Yalnızca Doğu Avrupa'daki çiftçiler Hristiyanlığın kozmik boyutunu muhafaza etmişlerdir.³⁰

Eliade, burada Hristiyanlığın kozmostan kutsallıkları kaldırdığını açık ve net olarak ifade etmektedir. Hristiyanlığın kozmik boyutundan bahseden Eliade'nin bu konudaki düşüncesi onun hermenötik projesinin temel dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Eliade'nin Din Bilimi alanındaki düşüncelerine Hindistan'ın bir diğer etkisi de tam bu noktada olmuştur. Eliade, Hindistan'da "kozmetik dinî duygu" diye nitelendirdiği olguyu keşfetmiştir. "Politeizm" ya da "paganizm" diye adlandırılan bu dindarlık türünü Hindistan'daki yerli halkın arasında yaşayarak yakından tanıma fırsatı bulan Eliade, bu "kozmetik dinî duygu" olgusunun genel dinler tarihi açısından ne derece önemli olduğunu kavramıştır. Bundan dolayı da Eliade, "paganizm diye adlandırılan şeyin önemini ve manevi değerini ortaya koymayı" amaçlamıştır.³¹ Daha sonra ülkesine dönen Eliade, Hindistan'da keşfettiği ve "kozmetik dindarlık" diye nitelendirdiği bu olgunun aslında Çin'den Portekiz'e kadar ziraatın sağladığı cilalı taş devrinden miras kalan kültürel zemini paylaşan tüm zirai toplumlarda mevcut olduğunun farkına varmıştır.

29 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 334.

30 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 302.

Daha önce belirtildiği üzere bu dindarlık anlayışının temel karakteristiği, kutsalın tarihî olaylar vasıtasıyla değil, bereketin sırrı ve kozmik yenilenme yollarıyla kendini doğrudan gösterdiği inancına dayanmasıdır.

Zirai kültürler, *kozmetik din* diyebileceğimiz olguyu geliştirir; zira dinî faaliyet, merkezî sırrın etrafında yoğunlaşmaktadır. Dünyanın *periyodik olarak yenilenmesi*. Tıpkı insan varoluşu gibi kozmik ritimler de bitkisel hayattan alınmış terimlerle ifade edilmektedir. Kozmik kutsallığın sırrı, Dünya Ağacı ile sembolize edilmektedir. Evren, periyodik olarak, diğer bir ifadeyle her yıl yenilenmesi gereken bir organizma şeklinde tasavvur edilmektedir. Bazı imtiyazlı kişiler, bir meyve ya da bir ağaç yakınındaki bir kaynak aracılığıyla “mutlak gerçekliğe”, gençliğe ve ölümsüzlüğe kavuşabilir. Kozmik Ağacın kökleri Cehenneme uzanıp tepesi Gökyüzüne değdiği için Dünyanın Merkezinde yer alarak üç kozmik bölgeyi birleştirdiği kabul edilmektedir. Mademki dünyanın periyodik olarak yenilenmesi gerekiyor, o hâlde her Yeni Yıl da kozmoloji, ritüel şeklinde tekrar edilecektir.³²

Dünyanın periyodik olarak yenilenmesi düşüncesi her ne kadar ziraatın keşfinden sonra gelişmişse de bu kozmik dindarlık, kutsalın diyalektiğinin bir devamı niteliğindedir. Çünkü zirai toplumların inancına göre tanrısal olan, yani kutsal, kozmik ritim ve nesnelerde tezahür etmektedir.³³ Eliade’ye göre Doğu Avrupa çiftçilerinin devam ettirdikleri kozmik Hristiyanlık da bu niteliktedir. Yani Eliade’nin sözünü ettiği bu din biçimi ziraatın keşfinden sonra ortaya çıkan kozmik dindarlığın devamıdır.

Avrupa’nın kırsal toplumlarını incelemek Taş Devri’ndeki ziraatçıların din dünyasını anlama şansı sunabilir. Birçok durumda Avrupalı çiftçilerin adet ve inanışları, klasik Yunan mitolojisinin sahip olduğu kültürel durumdan daha eskisini temsil etmektedir. Bin yıldan fazla bir zamandan beri Avru-

31 Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth*, s. 56-57.

32 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 53.

33 Mircea Eliade; *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, s. 368.

pa'nın kırsal halklarının Hristiyanlaştırıldığı doğrudur. Fakat bunlar, Hristiyanlıkları içerisine hatırlanamayacak kadar eskilere dayanan Hristiyanlık öncesi dinî miraslarının büyük bölümünü dâhil etmeyi başarmışlardır. Bu nedenden ötürü Avrupalı çiftçilerin Hristiyan olmadıklarını söylemek doğru olmaz. Ancak bunların dindarlıklarının Hristiyanlığın tarihî biçimiyle sınırlı kalmadığını ve şehirlerde yaşayan Hristiyanların tecrübelerinde neredeyse bulunmayan kozmik bir yapıya sahip olduğunu kabul etmek gerekir. İlksel ve tarihî olmayan bir Hristiyanlıktan bahsedilebilir. Avrupalı ziraatçılar Hristiyanlaşırken tarih öncesinden bu yana muhafaza ettikleri kozmik dini yeni imanlarına dâhil etmiştir.³⁴

Bu alıntıda Eliade'nin sözünü ettiği bu din biçiminin ziraa-tın keşfinden sonra ortaya çıkan kozmik dindarlığın devamı olduğu bir kez daha ifade edilmektedir. Bundan dolayı "koz-mik Hristiyanlıkta "tarihî" unsur gözardı edilmekte, dogma-tik unsur ise belli belirsiz hâldedir."³⁵ Güncesine düştüğü 6 Mart 1965 tarihli bu notun devamında Eliade şöyle yazmaktadır: "Genel olarak Hristiyanlık, özel olarak da "Hristiyan fel-sefesi" Rumen halkının içerisinde olgunlaştığı "kozmetik Hristiyanlığı" geliştirirse bir yenilenmeyi meydana getirebilir".

Bu bilgilerden hareketle şekil 2.1'e yeniden bir göz atalım ve Eliade'nin bu konudaki düşüncelerini netleştirmeye çalışalım. Hermenötik süreç, metafizik bilgi aracılığıyla kutsallık duygu-sunun bilinçaltından "fışkırarak" bilinç düzeyine çıkmasını amaçlamaktadır. Bir sonraki aşamada ise artık kutsalı bilincin-de hissedebilen insan kozmostaki aşkın boyutun sembollerini okuyabilir, idrak edebilir hâle gelecektir. Şimdi şekil 2.2'ye bir göz atarsak Yeni Hümanizmi meydana getirecek olan herme-nötik süreç, profan insanı sübjektif yönden tekrar *homme total* (bütüncül/küllü insan/insan-ı kâmil) hâline getirmektedir.

*Homo religiosus*un arketipi, kutsalı bilincinin bütününde id-rak eden arkaik toplumlardaki insandır. Bundan dolayı Eli-ade'nin temel hedefi, arkaik, Doğulu ve geleneksel dinî yapı-lardaki anlamı ve manevi değerleri, kutsallıktan uzaklaşmış

modern insanın gözleri önüne serecek hermenötik metodu oluşturmak olmuştur. Batılı bilim adamlarının yüzyıllar boyu hakir gördüğü, aşağıladığı, ilkel bulduğu bu yabancı manevi dünyalara Eliade'nin sempatiyle yaklaşması bazıları tarafından şüpheyle karşılanmıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere bazıları Eliade'yi paganizm propagandası yapmakla, arkaik bir ontolojiyi savunmakla suçlamıştır. Alman dinler tarihçisi K. Rudolph, bunlardan biridir. Rudolph'a göre Eliade'nin din bilimi çalışmaları Dinler Tarihi disiplininin belirlenmiş sınırlarını birçok yönden aşmaktadır.³⁶ Dinler Tarihi ve Din Fenomenolojisinin deneysel inceleme sınırları içerisinde bulunması gerektiğini belirten Rudolph, Eliade'nin din bilimi çalışmalarında felsefi antropoloji ve ontoloji bulunduğunu savunmaktadır.³⁷ Örneğin Eliade'nin hiçbir zaman net olarak açıklamadığı "arkaik zaman", "tarihî" bir kategori olduğu gibi yapısal ve hatta felsefi ve ontolojik bir kategoridir de.³⁸ Rudolph, Eliade'nin din teorisinin ve hermenötik projesinin temelini oluşturan arkaik-modern dikotomisini de eleştirmektedir. Eliade, "arkaik" terimini "modern" kavramının ontolojik karşıtı olarak da kullanmaktadır. "Modern insan", "arkaik insan" gibi bir ideal tipten ibarettir. Eliade'ye göre bu ikisi "diyalektik bir gerilim" içerisinde birlikte var olmakta ve beşerî varlığın karşılıklı olarak birbirini dışlayan iki temel tarzını ifade etmektedir. Bu ikisi arasındaki geçişi Eliade, ayrıntılı olarak izah etmemektedir.³⁹ Bu noktada tıpkı Alitzer'in kutsal-profan karşıtlığı hakkında hataya düştüğü gibi modern-profan insan hakkında Rudolph'un da hataya düştüğü görülmektedir. Zira özellikle "Modern İnsanın Düşüşü" başlıklı bölümde üzerinde durulduğu üzere Eliade arkaik insan ile modern insanı birbirinden tamamen kopuk iki varlık türü olarak görmemektedir. Bilakis modern insanı arkaik insanın bir devamı olarak görmektedir. Hatta Eliade'ye göre *homo religiosus*un prototipi olan arkaik in-

35 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 499.

36 K. Rudolph; "Mircea Eliade and the 'History' of Religions", s. 106.

37 K. Rudolph; "Mircea Eliade and the 'History' of Religions", s. 117.

38 K. Rudolph; "Mircea Eliade and the 'History' of Religions", s. 113.

san, modern insanın içinde yaşamaya devam etmektedir. Bu ikisi arasındaki geçiş daha doğrusu ortak noktayı kutsallık duygusu ya da daha geniş anlamda inanma yetisi oluşturmaktadır. Rudolph'a göre Eliade, "arkaik" olandan yana tavır almakta ve "modern" olanı, anlam kaybına götüren yanlış ve kaçınılmaz bir yol gibi görmektedir. Bu yoldan ancak arkaik olana dönmeyle kurtulmak mümkündür.⁴⁰ Genellike Eliade'nin Dinler Tarihi, önceden var olan bir ontolojiyi, bir antropolojiyi ve bir soteriolojiyi açıklamayı amaçlamaktadır. Sübjektif yargılar, kişisel tecrübeler ve kişisel itiraflar Eliade'nin verilerini etkileyerek kendisinin de karşı çıktığı bir tür "indirgeme"ye götürmektedir.⁴¹ Rudolph'a göre Eliade'nin din bilimi çalışmalarındaki temel amaç, arkasında bir soterioloji gizlenen yeni bir dinî-felsefi antropoloji oluşturmaktır.⁴²

Kozmik dindarlıkla ilgili Eliade'nin yukarıdaki düşünceleri her ne kadar onun paganizmi savunduğu yönünde bir izlenim uyandırır da onun böyle bir şeyi savunmadığı anlaşılmaktadır. Birçok yazısında Eliade, arkaik din üzerine yoğunlaşmasının böyle bir dinî eğilimi onayladığı anlamına gelmediğini belirtmektedir. Eliade, şu hususa dikkat çekmektedir:

"Böyle bir "sempati" arkaik yaratımları kabul ettiğim ya da bunlara karşı bir özlem duyduğum anlamına gelmez. Birçok ünlü antropologun, sosyologun ve psikologun yaptığı önceki yorumlar "ilkel" dinlere hakkını vermediği için bu dinlere vurgu yaptım."⁴³

Eliade'nin bu tutumunun sebebini hatıra defterine yazdığı şu nottan daha iyi anlıyoruz: "Dante veya Maître Eckhart'ı yorumlarken gösterdiğimiz itina ve sempatinin aynısını bu ilkel ve arkaik yaratımları incelerken gösterdiğimde beni "idealizm" ile neden suçluyorlar?"⁴⁴

39 K. Rudolph; "Mircea Eliade and the 'History' of Religions", s. 114.

40 K. Rudolph; "Mircea Eliade and the 'History' of Religions", s. 115.

41 K. Rudolph; "Mircea Eliade and the 'History' of Religions", s. 117.

42 K. Rudolph; "Mircea Eliade and the 'History' of Religions", s. 117.

43 Mircea Eliade; "Notes for a Dialogue", s. 237-238.

Yukarıdaki analizlerden çıkan sonuç, Eliade'nin din bilimi çalışmalarında Hristiyanlık propagandası yapma eğiliminde olmadığını bir kez daha ortaya koymaktadır. Şekil 2.1'e bir kez daha göz atıldığında görülecektir ki Eliade'nin hermenötik projesi, modern insanın öncelikle kutsal algılama kapasitesini uyandırarak kozmik düzeydeki kutsallıklarla temas sağlamasına imkân vermektedir. Charles H. Long'un deyişiyle Eliade, "insanı kozmosa yeniden yönlendirmeye çalışmaktadır."⁴⁵ Bu proje, daha öteye gitmemektedir. Yani kutsalı yansıtan kozmostaki sembollere açık hâle gelen insanın kutsala nasıl ulaşacağı hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Eliade'nin bu noktada durması bizce onun teolojik varsayımlara başvurmama kararının en belirgin ifadesidir. Eliade'nin hermenötik süreci, insanı hiçbir dinî sisteme yönlendirmemektedir. Eliade'nin bir dinler tarihçisi olarak her tür önyargıdan uzak bir biçimde dinî fenomenleri objektif olarak incelediğini belirtmesi de bundandır.⁴⁶ Eliade'nin hermenötik projesinin amacı, insanda bir dönüşümün meydana gelmesini sağlamaktır. Peki, ama bu süreç sonucunda insan neye dönüşecektir? Şimdi şekil 2.2'ye bakıldığında bunun cevabı açık bir biçimde görülecektir. Eliade'ye göre hermenötik süreç sonucunda insan aslına dönecektir. Çünkü içinde yaşadığı doğaya yabancılaşan insan aynı zamanda kendi doğasına da yabancılaşmıştır.⁴⁷ Modern insan artık kendisini bir mikrokozmos olarak algılamamaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere her dinî fenomenin arketipine dönme eğiliminde olduğunu ifade eden Eliade'nin bu düşüncesi aynı şekilde modern insan için de geçerlidir. Yani modern insan da insanlığın prototipi olan insan arketipine, yani *homme totala*, insan-ı kâmile dönecektir.

44 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal I*, s. 355.

45 Charles H. Long; "Le sens de l'oeuvre de Mircea Eliade pour l'homme moderne", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, s. 225.

46 Mircea Eliade; *Fragments d'un journal II*, s. 190.

Eliade Tarih Karşıtı mı?

Eliade'nin din bilimi teorisine yöneltilen eleştiriler özetle onun keyfi, sübjektif ve normatif değerlere dayandığı yönündedir. Eliade, tutarlı bir metodolojik çerçeve belirlemediği için de modern dinler tarihçilerinin bazıları onun dikkate alınmaması gerektiğini düşünmektedir. Eliade'ye yöneltilen bu eleştiriler, onun "tarih karşıtı" olduğu şeklinde genel bir ifadeye dönüşmüştür. Böylece Eliade'nin metodolojik açıdan eleştirel değil sübjektif olduğu yönündeki iddialar, onun verileri somut, özel ve tarihî karakterini dikkate almadığı biçimini almıştır.¹

Tarihî yönelimli deneyselci Robert D. Baird'e göre Dinler Tarihi disiplini içerisinde iki farklı metodolojik yaklaşım bulunmaktadır: Din Fenomenolojisi diye adlandırılan sistematik yaklaşım ve tarihî yaklaşım. Birinci yaklaşımı benimseyenler arasında Van der Leeuw, W. Brede Kristensen, C. J. Bleeker ve Mircea Eliade gibi bilim adamları bulunurken diğer yaklaşım, G. F. Moore, Raffaele Pettazzoni ve Joseph M. Kitagawa gibi dinler tarihçileri tarafından temsil edilmektedir. Dinî olguları incelerken bu iki yaklaşım, farklı kategorilere başvurmakta,

47 Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 105.

1 Douglas Allen; "Eliade and History", *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 4

olguları farklı şekilde tasnif etmektedir. Fenomenolojik yaklaşım, dinî olguları, kurban, mit, ibadet vs. gibi kategoriler altında incelerken tarihî yaklaşım, "Hinduizm", "Budizm", "Yahudilik" ve "İslam" gibi sınıflara ayırarak incelemektedir. Bu kategorilerin daha iyisi bulunmadığı için kullanıldığını savunan Baird, tarihî yaklaşım üzerine yoğunlaşarak "Hinduizm", "Budizm" vs. gibi kategoriler içerisinde incelenen dinî olguların doğru biçimde anlaşılmadığını ileri sürmektedir. Baird'e göre Dinler Tarihi disiplini, dinin tanımını yapmakla işe başlamalıdır.² Din incelemesinin hareket noktasında iki seçenek bulunmaktadır. Biri tanımsal, diğeri ise sezgiseldir. Tanımsal yaklaşım, dinî ayin, nesne ve ideolojiyi tespit edebilmek için öncelikli olarak açık bir din tanımı ile başlamaktadır. Sezgisel yaklaşım ise tanımlama ile başlamaktan çekinmektedir. Bu yaklaşım, din ile neyin kastedildiğini herkesin bildiğini ve tek zorluğun tüm örnekleri içerecek bir tanım sunmakla ilgili olduğunu varsaymaktadır. Baird'e göre Eliade, tanımsal yaklaşımdan ziyade sezgisel yaklaşımı benimsemiştir.³ Sezgisel yaklaşımı tercih ettiği için Eliade'nin açık bir din tanımı yapmaktan çekindiğini savunan Baird, onun din bilimi çalışmalarında dört normatif unsurun bulunduğunu ileri sürmektedir: "Kutsal",⁴ "sembolik yapıların ontolojik statüsü",⁵ "hakiki varoluş modeli olarak arkaik insanın gösterilmesi",⁶ "dinler tarihçilerinin felsefe yapması ve teori geliştirmesi yönündeki iddia".⁷ Baird'in normatiflikten kastı ise bir disiplinin gerçeklik hakkındaki görüşleri betimlemekten ziyade bizzat gerçekliğin kendisini betimlemeye çalışmasıdır. Teolojinin normatif olması, insanın mahiyeti, doğa ve Mutlak Gerçeklik gibi konular hakkında insanların ne düşündüğünü açıklama-

(October 1988), s. 545-547.

- 2 Robert D. Baird; "Interpretative Categories and *The History of Religions*", *History and Theory*, Vol. 8, Beiheft 8: *On Method in the History of Religions* (1968), s. 17-18.
- 3 Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, Peter Lang, New York 1991, s. 27-28.
- 4 Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 30.
- 5 Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 34.
- 6 Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 55.

sından dolayı değil, bu konuların varlıkları hakkında beyanlarda bulunmasından dolayıdır.⁸ Baird'e göre "kutsal" ile "din"i ontolojik bir gerçeklik olarak değerlendirdiği için Eliade de normatiflik kategorisine girmektedir.⁹

Guilford Dudley'in yorumu ise Allen'in deyimiyle "sıra dışıdır".¹⁰ Zira Dudley, Eliade'nin din bilimi çalışmalarının tarih karşıtı normatif bir zemine dayandığını kabul etmekle beraber bu "tarih karşıtlığı"nın olumlu yönde değerlendirilebileceği sonucuna varmaktadır. Çağdaş Dinler Tarihi disiplini içerisinde herkes tarafından kabul edilen bir metodoloji bulunmadığına ve bu disiplinin ciddi bir kriz ve karışıklık döneminden geçtiğine dikkat çeken Dudley, Eliade'nin din teorisini bu disipline birlik ve bütünlük sağlayacak bir çözüm yolu olarak görmektedir.¹¹ Dudley'e göre Eliade'nin din bilimi çalışmalarının metodolojik açıdan üç zayıf noktası bulunmaktadır: 1) Sembollerin, hierofanilerin ve arketiplerin bilinç dışındaki anlamlarına ilişkin teori deneysel teste aykırıdır. 2) Yeterince sınırlı etnografik alan içerisinde kalınmadığı için Eliade'nin söylediklerini deneysel testle kontrol etmek imkânsızdır. 3) Eliade'nin Yeni Hümanizm projesi, "değerden yoksun" değildir.¹² "Eliade, kariyerini Aydınlanma ruhunda bilimsel metoda bağlı bir deneyselci olarak değil, Rönesans ruhunda bir hümanist olarak başlatmış ve bu şekilde de devam ettirmiştir."¹³ Bundan dolayı Marburg bildirisine imza atan Eliade'nin tutumunu Dudley çelişkili bulmaktadır. Zira Dinler Tarihini her tür felsefi ve teolojik kaygılardan temizlenmesi gereken bir bilim dalı olarak tanımlayan Marburg bildirisinin altına imza atmış olmasına rağmen Eliade, bu disipline hümanist bir misyon tayin etmektedir.¹⁴ Eliade, arkaik ontolojinin

7 Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 36.

8 Robert D. Baird; *Essays in the History of Religions*, s. 27.

9 Robert D. Baird; *Category Formation and The History of Religions*, s. 87.

10 Douglas Allen; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, s. 228.

11 Douglas Allen; "Eliade and History", s. 550; Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 3.

12 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 36.

13 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 48.

sunduğu kurtuluş öğretisinin/soteriolojinin apolojisini yapmaktadır. Bazı dinlerin, özellikle de Hint dinlerinin taşıdığı soteriolojiyi benimseyip diğer dinlerdeki soteriolojik inançları eleştirmesi Eliade'nin Marburg bildirisi ile çeliştiğini göstermektedir. Dudley'e göre birçok yazısında dinler tarihçisini felsefe yapmaya teşvik eden Eliade'nin bu tutumu, dinler tarihçisinin teolojik ve felsefi meselelerden uzak durarak tarafsız bir konumda bulunmasını öngören bu bildirideki hükümleri çığnemektedir.¹⁵ Eliade'nin normatif bir yaklaşım sergilediğini bildiren Dudley, bunun metodolojisindeki temel farklılığın tümünden gelime dayanmış olmasından kaynaklandığını düşünmektedir. Dudley'e göre dinî tecrübeye ilişkin verilerden hareket etmek yerine Eliade'nin teorileri *homo religiosus* ve dindar insanın tecrübe ettiği evrenle ilgili varsayımlardan hareketle sonuca varmaktadır. Bundan dolayı da Eliade, teorisini desteklemeyen verileri dikkate almamaktadır.¹⁶ Tüm dengelim metodunu benimseyen Eliade'nin yaklaşımı, deneyselcilerin onun metodolojisini bütünüyle reddetmeleri için tek başına yeterli bir nedendir.¹⁷ Dudley antropoloji alanında da metodolojik açıdan iki yaklaşımın bulunduğu dikkat çekmektedir. Bir tarafta ham verilerden işe başlayarak sonunda sağlama yapmak için tekrar bunlara dönen Anglo-Amerikan tümevarımcı deneyselci geleneğinin doğa bilimlerinden aldığı metot bulunurken diğer tarafta ise bir model ya da paradigma ile işe başlayarak tüm dengelim akıl yürütme yoluyla son sağlama kriteri olarak orijinal paradigma içerisinde verilere doğru ilerleyen Fransız geleneği bulunmaktadır. Tümevarım yaklaşımı, gözlemlenebilen davranışa öncelik verirken tüm dengelim yaklaşımı, zihin ile dilin temel kategorilerine ve yapılarına öncelik tanımaktadır. Tümevarım yaklaşımı, insanın hayat ve düşüncesinin bilinçli yönüyle sınırlı kaldığı hâlde tüm dengelim yaklaşımı, bilinçaltında bulunan evrensel ve değişmeyen yapılarla ilgilenmektedir. Tümevarım yaklaşımı,

14 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 84.

15 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 91-93.

16 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 117.

sorularını artzamanlı/diyakronik-nedensel açıklamalar şeklinde ifade edip buna göre de cevaplandırırken tümdengelim yaklaşımı, sorularını ve bunların cevaplarını bir paradigmadan türetilen verilerin senkronik/eşzamanlı analizi açısından ifade etmektedir.¹⁸ Dudley'e göre her ne kadar Eliade'yi "yapısalcı" olarak nitelendirmek doğru olmasa da Yapısalcılık gibi onun da paradigmaları ve tümdengelimsel akıl yürütmeye dayalı Fransız geleneğinden türeyen bir epistemolojiyi benimsediğini söylemek mümkündür.¹⁹

Dudley'in Eliade'nin din teorisini Allen'in ifadesiyle "sempatik" değerlendirmesinde doğa bilimlerinin dayandığı tümevarım metodunun tek geçerli metot olduğu ve dolayısıyla da beşerî bilimler için de bu metodun geçerli olacağı yönündeki anlayışa bazı itirazların yükselmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. 1950'lerden itibaren bilimsel teorilerin gözlemlenebilen verilerden hareketle tümevarımsal bir akıl yürütme sonucunda ortaya çıktığı yönündeki anlayışa itirazlar yükselmeye başlamıştır. Bu görüşü benimseyenlere göre bilimsel ilerlemeler yeni verilerin keşfedilmesiyle değil, eski verilere yeni bir bakış açısı getirmekle gerçekleşmektedir. 1960'lı yıllarda tümevarım yaklaşımını benimseyen deneyselci yaklaşım, Thomas Kuhn, Norwood R. Hanson, Michael Polanyi, Paul K. Feyerabend ve Stephen E. Toulmin gibi bilim felsefecileri tarafından daha sert bir biçimde eleştirilmeye başlanmıştır. Doğa bilimlerinin klasik anlayışına göre elde edilen veriler tümevarım metoduyla işlenerek bu veriler arasındaki korelasyonlu tespit etmeye yönelik bir teori oluşturuluyordu; yani kısaca teoriyi veriler meydana getiriyordu. Yeni bilim felsefesi ise bu tek taraflı ilişkinin yanlışlığı üzerinde durarak sadece verilerin teoriyi meydana getirmediğini, aynı zamanda teorinin gözlemlenebilen verilerin yorumunu şekillendirdiğini savunmaktadır. Dolayısıyla verilerle teori arasındaki ilişki,

17 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 118.

18 Guilford Dudley III; "Mircea Eliade as the "Anti-Historian" of Religions", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 2 (June 1976), s. 358-359.

19 Guilford Dudley III; "Mircea Eliade as the "Anti-Historian" of Religions", *Jo-*

zannedildiği gibi tek taraflı değil, diyalektiktir. Araştırmacı teoriyi ortaya koyduğu gibi teori de araştırmacının olaylara/nesnelere bakışını belirlemekte ya da en azından etkilemektedir.²⁰ Bu doğrultuda Dudley, teori ile yorum arasında diyalektik bir ilişkinin bulunduğunu ifade etmektedir. Birer açıklama tarzı olan teoriler, verileri yorumlamayı sağladığı gibi verilerin yorumlanması da teoriyi desteklemektedir.²¹ Bu süreç her ne kadar tümevarım metodunu tek metot olarak kabul eden deneyselcilerin bu iddialarını kuşku götürür hâle getirmiş olsa da Eliade'nin metodolojisine yöneltilen en önemli eleştirilerden biri, bunun tündengelim dayandığı şeklindedir. Bu eleştirmenler Eliade'nin akıl yürütmelerini başka birisinin tekrarlayamayacağını ve aynı verilerden hareketle Eliade'nin keşfettiği dinî tecrübenin "derin" evrensel yapılarını elde edemeyeceğini iddia etmektedir. Eliade'nin tündengelim yaklaşımına itiraz edenler onun metodunun ne tarihî ne de deneysel olduğunu ileri sürerek tüm metodolojisini geçersiz kabul etmektedir.²² Bu yönde eleştiri yöneltenlere örnek olarak Hans Penner ve Robert D. Baird gösterilebilir. Hans Penner ve Robert D. Baird gibi deneyselci dinler tarihçileri, Eliade'nin teorilerinin doğrulanamaz olduğu için betimsel olmaktan ziyade normatif olduğunu ve dolayısıyla da Eliade'nin metodunun Din Bilimine model olarak tamamen terk edilmesini savunmaktadır.²³ Normatiften kasıtları, teorinin teolojik, metafizik varsayımlar ya da değer yargılar içeriyor olmasıdır. Bunlara göre bilimsellik statüsünü talep edebilmek için Dinler Tarihi disiplini, normatif yaklaşımın karşıtı olan betimsel yaklaşıma sarılmalıdır.²⁴ Dudley'e göre doğrulanamaz teorileri, normatif teorilerle özdeşleştirmek iki yönden yanlıştır: 1) Bir teorinin doğrulanamaz olması onun mutlaka "normatif" diye nitelendirilmesini gerektirmez. Örneğin Eins-

Journal of the American Academy of Religion, Vol. 44, No. 2 (June 1976), s. 359.

20 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 122.

21 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 134.

22 Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 176.

23 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 39.

tein'in izafiyet teorisi deneysel olarak doğrulanmasa da buna "normatif" denilemez. Aynı şekilde toplumun bir ibadet nesnesi hâline geldiği yönündeki Durkheim'in teorisi de doğrulanamaz olmakla birlikte normatif de değildir. 2) Bilimsel teorilerle normatif teorilerin her seferinde birbirlerini dışladıkları düşüncesi de yanlıştır. En saygın bilimsel teorilerin de ontolojik, metafizik veya değer yargılarına dayalı bir ilişki içerdiklerini göstermek mümkündür.²⁵ Dinler tarihçilerinin Eliade'nin yaklaşımını "normatif" diye nitelendirmelerinin temel gerekçelerinden biri, onun kutsala ilişkin teorisinin sübjektif olduğu yönündedir.²⁶ Eliade, tüm dinî davranış ve düşüncüyü açıklayan anlaşılır bir sistem sunmuştur. Dinler tarihçileri ve antropologlar, onun metodunun sezgisel olduğu ve teorilerinin deneysel doğrulama testini karşılamadığı yönünde eleştirmektedir. Dudley, eleştirmenlerin Eliade'nin metodolojisini "bilimsel olmayan", "normatif" ve hatta "mistik" diye eleştirirken benimsedikleri standartların ve yaklaşımların doğa bilimlerinden alındığına dikkat çekmektedir.²⁷ Dudley'e göre dinler tarihçileri Eliade'nin teorisini reddederken daha dikkatli olmalıdır. Çünkü deneysel doğrulama kriteri, bir metodolojiyi geçersiz kılmak için yeterli değildir.²⁸

Dudley'e göre bir teorinin değeri, daha geniş bir teorik sisteme sağladığı katkı ile ölçülür. Teorik sistemin değeri ise daha önce görülmeyen "olgular" üretmesine ve daha önce açıklanamamış eski olgulara yeni açıklamalar getirmesine bağlıdır. Dolayısıyla teorik sistemin üretken gücü daha önce anlaşılmaz olanı ya da az anlaşılır olanı anlaşılır hâle getirme kapasitesine bağlıdır. Eliade, anlaşılır bir teorik sistem sunmuştur.²⁹ Eliade'nin din bilimi teorisine deneysel doğrulama testi uygulanmadığı için Eliade'nin tüm teorik sistemini "yanlış", "sezgisel" veya "sübjektif" şeklinde nitelendirerek çürütmeye ça-

24 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 135-136.

25 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 136.

26 Guilford Dudley III; *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Temple University Press, Philadelphia 19-77, s. 138.

27 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 158-159.

28 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 142.

lışmak bir kuruntudan ibarettir.³⁰ Sonuç olarak Dudley, de-neyselci antropologların eleştirilerine rağmen Eliade'nin siste-minin geçerliliğini koruduğunun altını çizmektedir.³¹

Eliade'nin din bilimi çalışmalarında tarih karşıtı bir yakla-şım benimsediğini; fakat buna rağmen onun teorik sisteminin dinî fenomenleri aydınlatmak bakımından geçerliliğini koru-duğunu savunan Dudley'in bu yorumunun aksine Rennie, tartışmanın baştan yanlış bir zemine oturtulduğunu, yani Eliade'nin tarih karşıtı olmadığını ve dolayısıyla eleştirilerin haksız olduğunu savunarak Eliade'nin din teorisinin geçerli-liğini ısrarla savunmaktadır. Douglas Allen'in yorumu ise Dudley ile Rennie'in yorumları arasında sayılabilir. Allen'e göre Eliade, din bilimi çalışmalarında insan doğası, insanın dünyadaki yeri ve beşerî durum, çağdaş insan, Batı toplumu ve insanlığın geleceği gibi konularda normatif değerlendirmelerde bulunuyor izlenimi vermektedir.³² Rudolph gibi Eliade'nin betimsel fenomenoloji ve Dinler Tarihinin sınırla-rının dışına çıkarak felsefi antropoloji alanına girdiğini ifade eden Allen'e göre mesele buradan kaynaklanmaktadır. Dinî fenomenlerin yorumunu yaparken Eliade, bu tecrübeleri ya-şayanların kendileri hakkındaki kanaatleriyle çelişmediğinde bile çoğu zaman bunları hiçe saymaktadır. *Homo religiosus*un ifadeleriyle sınırlı kalındığı takdirde betimsel ve objektif ana-liz sınırları içerisinde kalınmış olmaktadır. Fakat başkalarının tecrübelerini hesaba katmadan verilerden elde edildiği düşü-nülen anlam, Eliade'nin anladığı anlam olduğu için sübjektif ve normatif bir temele dayanmakta ve sadece onun zihninde var olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.³³ Eliade'nin bilimsel çalışmalarında kendi kişisel tecrübeleri sonucunda elde ettiği

29 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 159.

30 Guilford Dudley III; *Religion on Trial*, s. 161.

31 Guilford Dudley III; "Mircea Eliade as the "Anti-Historian" of Religions", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 2 (June 1976), s. 346.

32 Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, s. 185, 216, 223.

33 Douglas Allen; "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious*

kanaatlerin izleri bulunduğu için normatif ve ontolojik değerlendirmelerde bulunduğunu düşünen Douglas Allen'e göre Eliade'nin *homo religiosus*un ontolojisini tarih karşısı olarak yorumladığını ya da normatif bir tutum içerisine girdiğini ortaya koymak yine de onun fenomenolojik metodunun tamamen tarih karşısı olacağı anlamına gelmez. Eliade'nin fenomenolojik yaklaşımı ve hermenötiği, dinî verilerin tarihî boyutuna büyük ölçüde değer vermektedir.³⁴ Allen'in bu görüşüne itiraz eden Rennie, Eliade'nin tarih karşısı değil tarihselcilik karşısı olduğunu savunmaktadır.³⁵

Bölümün başında belirttiğimiz gibi her ne kadar Eliade, kendisine yöneltilen eleştirilere doğrudan cevap vermese de güncelerinde ve hatıratında bazı konulara değinmektedir. Örneğin hatıratının ikinci cildinde Eliade, yaptığı yorumların "kişisel", yani kendisinin sübjektif olduğu yönündeki eleştirilere şu şekilde cevap vermektedir:

Rumen folklorunun bir temasının ya da Doğulu bir sembolün hermenötiğini sunduğum zaman her şeyden önce hangi olgulardan hareket ettiğimi belirtmek zorundaydım. Olgular çoğul kipindedir, zira büyük bir şairin ya da yazarın yapmaya hakkı olduğu gibi "kişisel bir yorum" yapmayı asla iddia etmiyordum. Her ne kadar yorumum yeni olsa da onu "kişisel" kabul etmiyordum. Bu yorum arkaik ve geleceksel düşünce sisteminin bir yönünü anlaşılır vaziyette ifade ediyordu sadece.³⁶

Eliade kendisini Frazer'e benzeten ve onu çok farklı kültür ve tarihlere ait verileri bir araya getirmekle suçlayan eleştirmenlere şu itirazda bulunmaktadır:

Bazı filozofların benim metodum hakkında hemfikir olmadıkları belli aralıklarla bana iletilmektedir. Onlara göre hepsini derinlemesine kuşatabilmemin mümkün olmadığı sayıda alanı inceliyordum. Bu argüman ikna edici gözükse

Worlds, s. 219.

34 Douglas Allen; "Eliade and History", s. 565.

35 Bryan S. Rennie; *Reconstructing Eliade*, s. 102-103.

de bir yanlış anlaşılmaya dayanıyordu. Bu durum, böceklerin biyolojisini inceleyen bir bilim adamını koleopterlerin, himenopterlerin ve hemipterlerin tüm türlerini bilmediği için kusurlu görmeye benzemektedir. (Bu tür itirazlar daha sonra da devam etti ve ben de bir dizi makalede metodolojik duruşumu doğrulamaya çalıştım; ama beni eleştirenleri her zaman ikna ettiğimden emin değilim).³⁷

Benson Saler'in haklı olarak belirttiği gibi Eliade, insanın temel doğası hakkındaki metafizik varsayımlara başvurmaktadır. Bilim test edilebilir hipotezler gerektirmektedir. Tabii ki metafizik varsayımları da doğrudan çürütmek mümkün değildir. Saler'in bu tespiti, Eliade'ye yöneltlen eleştirilerin çoğunun meselenin yanlış zeminde tartışılmasından kaynaklanmaktadır. Eliade'nin metodolojik kriterlerinden birinin de bir fenomeni doğru anlayabilmek için uygun bir ölçek kullanmak gerektiği şeklinde olduğunu ifade etmiştik. Diğer taraftan Eliade'nin hermenötik projesinin metafizik bir problemi dinî çözümle ortadan kaldırmayı hedeflediğini de belirtmiştik. Oysa Eliade'ye yöneltlen eleştirilere bakıldığında bunların neredeyse tamamının doğa bilimlerinde kabul gören ölçeğin Eliade'nin din bilimi çalışmalarına uymamasından kaynaklandığı görülecektir. Bu eleştirilerin çoğu, yüzyıllar boyunca dinî gerçeklikleri bilimsel kriterlerle ispat edemedikleri için bunları inkâr eden bilimselci ve materyalist düşünürlerin tartışmalarını hatırlatmaktadır. Örneğin bugüne kadar Tanrı'nın var olmadığını bilimsel kriterlere dayanarak hiçbir ateist ispat edememiştir. Aynı şekilde hiçbir din âlimi, doğa bilimlerinin benimsediği kriterlere dayanarak aksini de ispat edememiştir. Eğer böyle olmuş olsaydı ya herkes Tanrı'nın varlığını kabul edecek ya da herkes inkâr edecekti. Daha önce belirtildiği üzere Eliade, Din Biliminin, Doğa Biliminin benimsediği metodolojiyi örnek almasının son derece yanlış ve faydasız olacağına dikkat çekmektedir. Çünkü doğa bilimleri, gözlemlenebilen, laboratuvar ortamında tekrar edilebilen, ölçülebilen ve tekrar edilebilen olgularla ilgilenmektedir. Oysa

Din Biliminde bunların hiçbirisi mümkün değildir. Eliade'nin özellikle vurguladığı gibi kendisinin ele aldığı konular metafizik alana aittir. Dolayısıyla Din Biliminin inceleme konusu yaptığı bilgi türü, doğa bilimlerinin işlediği bilgi türünden farklıdır. Eliade, Din Bilimini çoğu zaman Sanata benzetmekte ve Fransız yazar Gustave Flaubert'in *Madame Bovary*'si veya Dante'nin *İlahi Komedya*'sı gibi edebiyat eserlerini örnek göstermektedir. Zira her iki alanda da anlatılanlar fiziki dünyaya paralel bir dünyada, yani muhayyilede gerçekleşmektedir. Hiç kimse tutup da *Madame Bovary*'de meydana gelen olayların gerçek olmadığını iddia edebilir mi? Şayet böyle bir şey yapacak bir kişi çıksa kim onu ciddiye alacaktır? Dolayısıyla tıpkı romandaki bilgi gibi dinî bilgi de fiziki dünyada değil insan zihninde cereyan etmektedir. Fiziki bilgi ile metafizik bilgi tamamen farklı kategorilere aittir. Bu yüzden Eliade'yi eleştirenlerin fizik alanına ait argümanlar öne sürerek onun sistemini çökertebilmeleri imkânsız gibi gözükmektedir. Eliade'nin din bilimi çalışmalarıyla ilgili Philippe Borgeaud'un şu ifadesi bu durumu gayet güzel bir şekilde dile getirmektedir: "Bu yapıt, bir bilim adamının laboratuvarından çok bir sanatçının atölyesinden çıkmışa benzer."³⁸

Diğer taraftan Eliade'nin modern insanın bugünkü hâle gelmesinin en önemli etkenlerinden birinin modern bilim olduğunu düşündüğü unutulmamalıdır. Modern bilim, tüm bilgi çeşitlerini algılanabilir alana indirgeyerek evreni ve insanı fiziki boyut içerisine hapsetmiş, daha da önemlisi bu yaklaşımı tek geçerli yaklaşım olarak ilan etmiştir. Eliade'nin itirazı işte bu hegemonik anlayışadır. Kanserden ölecek hastaya verilen bilimsel cevap örneğini hatırlayalım. Ölüm gibi metafizik meseleler karşısında aciz kalan bilime Eliade'nin en önemli itirazı metafizik alanı inkâr etmesinden dolayıdır. Bilim, fiziki ve maddi boyutla alakalı açıklamalar getirebilir ama hiçbir zaman metafizik alanı anlatamaz ve dolayısıyla da insan varoluşuna anlam katamaz. Eliade'nin indirgemeci yaklaşımları eleştirmesinin temel nedeni, bunların hepsinin insanı maddi yö-

nüne indirgemesinden dolayıdır. İnsanı anlamak adına yola çıkan tarihselcilik, evrimcilik, Freudizm ve varoluşçuluk vs. gibi yaklaşımlar, insanı maddeye indirgeyerek onun varoluşunu anlamsız hâle getirmiştir. Eliade'nin hermenötik projesinin amacı, bu anlamsızlık durumuna son vermek, varoluşu yeniden anlamlı hâle getirmektir. Dolayısıyla modern insanının varoluşunu yeniden anlamlı hâle getirme süreci Fizik gibi doğa bilimlerinden alınan modellerle değil, metafizik bilgiyi sağlayacak araçlar vasıtasıyla gerçekleşecektir.

Eliade'yi eleştirenlerin çoğu, onun din bilimi çalışmalarının hermenötik bir proje olduğunu gözden kaçırmış görünmektedir. Eliade, yaptığı işin felsefi yönünün bulunmadığını söylemediği gibi tam bunun aksini ifade etmekte ve hatta dinler tarihçilerinin incelemelerini felsefi bir sonuca bağlamalarını salık vermektedir. O hâlde Eliade'nin din bilimi çalışmalarında normatiflik ve sübjektiflik bulunması kaçınılmazdır. Fakat betimsellik ve objektifliğin karşısı olarak kabul edilen normatiflik ve sübjektiflikle keyfilik arasında önemli bir farklılığın bulunduğu da hiçbir zaman gözden kaçırılmamalıdır. Keyfilik hiçbir mesnede dayanmadan ileri sürülen bir fikri ifade ettiği hâlde normatif ve sübjektif yönleri bulunan Eliade'nin hermenötik projesi somut verilerden hareket ederek *homo religiosus*un din dünyasının derin yapısını keşfetmeye çalışmakta ve buradan hareketle de bu modeli modern insanın içinde bulunduğu manevi bunalımın çözümüne katkıda bulunması amacıyla pratiğe dökmeyi amaçlamaktadır. Olson'un belirttiği gibi Eliade, Tylor ve Frazer'in aksine iptidai dinin Hristiyanlığa göre aşağı seviyede olduğunu ya da iptidailerin mantık öncesi bir zihniyete sahip olduğunu ispat etmeye çalışmamıştır. Eliade, karşılaştırmalı metodu Rudolf Otto ya da Max Müller'in aksine hangi dinin daha iyi olduğunu tespit etmek için de kullanmamıştır.³⁹

38 Philippe Borgeaud; *Karşılaşma Karşılaştırma*, s. 113.

39 Carl Olson; "Eliade, the Comparative Method, Historical Context, and Diffe-

Sonuç

Mircea Eliade'nin din bilimi çalışmaları bir bütün olarak ele alındığında onun hayat tecrübesi ile din bilimi çalışmalarında ele aldığı konular ve bunları işleyiş tarzı arasındaki ilişki apaçık biçimde görülmektedir. Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisinde bulunan ve 1878 Berlin Antlaşması ile bağımsızlığına kavuşan bir ülke olarak varlığını sürdürmeye çalışan ve tarih boyunca hep başka devletlerin yönetimi altında bulunan Romanya'da dünyaya gelen Mircea Eliade, henüz dokuz yaşındayken Birinci Dünya Savaşı ile tanışmıştır. Romanya'nın savaşa girdiği 1916 yılında ilkokul dördüncü sınıfa giden küçük bir çocuğun zihninde böyle büyük bir felaket elbette önemli izler bırakmış olmalıdır. Nitekim hatıratının birinci cildine Eliade'nin "Dokuz Yaşında Savaş" başlıklı bir bölüm koyması da bu trajik olayın önemini vurgulamaktadır. Bu bölümde Eliade, Karadeniz kıyısında bulunan Tekirgöl kasabasında yaz tatillerini geçirdiğini ve babasının satın aldığı yazlığın savaş sonunda harap olduğunu özlem ve hüznün ile nakletmektedir. Almanların işgal ettiği Bükreş'te yaşayan ve hâli vakti yerinde olan Eliade ailesi, savaşla birlikte sadece Tekirgöl'deki evlerini değil, servetlerini de kaybetmiş ve muhtaç duruma düşmüştü. Çocuklarının okul masraflarını karşılayabilmek için Eliade'nin babası Gheorghe, oturdukları evin bir bölümü kiraya vermek zorun-

da kalmıştı. Savaşın meydana getirdiği travmayı atlatmak için küçük Eliade, hayalinde bir küçük ordu kurmakta ve bu ordusuyla düşman askerlerini ülkesinden kovmaktadır.

Henüz beş yaşındayken kendi başına okumayı öğrenen Eliade'nin okuma tutkusu ömrünün sonuna kadar devam etmiştir. Eliade'nin yazma tutkusu da adeta saplantı derecesindedir. On sekiz yaşına bastığında Eliade yüzüncü makalesini yazmıştı. Eliade, sadece bilimsel yazılar değil, edebi eserler de meydana getirmiştir. Hatta o, Romanya'da yazdığı romanlarıyla ün kazanmıştır. Eliade'nin bu yazma isteği bir ömür boyu sürmüştür. Ömrünün sonlarına doğru eklem romatizmasına yakalanan ve el parmakları büzülen Eliade'nin tüm acılara ve zorluklara rağmen yazmaya inatla devam etme arzusu, güncelelerinin üçüncü cildinde apaçık görülmektedir. Çocukluk yıllarında doğa bilimlerine özellikle de böcek bilimine merak saran Eliade'nin ilgi alanı zamanla değişmiştir. Lise yıllarında Eliade, dinî ve felsefi konulara ilgi duymaya başlamış ve bunun sonucunda da Bükreş Üniversitesi Felsefe bölümünde okumaya karar vermiştir. Bitirme tezi olarak Rönesans dönemindeki İtalyan filozofları ile ilgili yaptığı çalışma sonucunda Hümanizm düşüncesini yakından tanıma fırsatı bulan Eliade, bu hareketin Avrupa değerlerine dayandığı için "taşralı", yani yerel olduğunu ve tüm insanlığı kuşatacak evrensel değerlere dayalı yeni bir anlayış geliştirmek gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Birinci Dünya Savaşı, Batı'da Rönesans ile başlayarak 19. yüzyılda doruk noktasına ulaşan rasyonalist ve buna bağlı olan evrimci ve materyalist teorilerin ne derece geçerli olduğu hususunda büyük kuşklar uyandırmıştır. Bu tarihî facia, sonsuz ilerleme düşüncesi, bilim ve tekniğin genel barışı ve sosyal adaleti sağlayacağı yönündeki beklentileri boşa çıkarmış ve bunun neticesinde de Batı'nın ileriye doğru değil, geriye doğru gittiği tespiti yankı bularak Batılı değerlerin yeniden gözden geçirilmesi fikrini doğurmuştur.

René Guénon'un 1921 yılında yayımlanan *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, 1924 yılında yayımlanan *Orient et*

Occident, 1925'te yayımlanan *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* ve 1927'de piyasaya çıkan *La crise du monde moderne* adlı eserlerinin Eliade üzerinde önemli etkisi bulunmaktadır. Batı'daki bunalım, Rönesans'ın *Hümanizm* adı altında insanüstü düzeyi yok sayarak insanı her şeyin ölçüsü hâline getirmesi sürecinin bir sonucu olarak gören Guénon, bu krizin temel niteliğinin manevi olduğu yönündedir. Guénon gibi Eliade de Rönesans'ın meydana getirmeye çalıştığı bu hümanizmin manevi değerlerden tamamen yoksun olduğu görüşündedir. 1927 yılında yazdığı on iki makalelik bir yazı dizisinde henüz yirmi yaşında olan Eliade, Romanyalı yeni kuşağın "manevi güzergâhını" belirlemeye çalışmaktadır. Eliade'ye göre artık geçmiş kuşakların savundukları değerlerin bir anlamı kalmamıştır. Bu bakımdan yeni kuşak, varoluşuna yeni bir anlam kazandırmalıdır. Eliade'nin daha sonraki din bilimi çalışmalarına yön veren temel problematik, bu dönemde şekillenmiştir. Bu problematik, metafizik gerçekliklerin tasfiyesi sonucunda ortaya çıkan varoluşsal krizle ilgilidir. Eliade'nin Dinler Tarihi disiplinin nihai amacını bu felsefi perspektife bağlaması, kendisinin modern dünyanın bir kriz hâlinde olduğu yönündeki problematiğin felsefi bir nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Eliade'ye göre modern Batı dünyasındaki krizin mahiyeti insanın varoluşuyla ilgilidir; yani varoluşsaldır. Bu problematik, felsefi nitelikte olduğu için Eliade, Dinler Tarihi disiplinin nihai amacının da felsefi bir perspektifte ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Eliade'nin erken bir dönemde tespit ettiği bu problematik her ne kadar açık olarak dile getirilmese de onun din bilimi çalışmalarının arka planında yer almıştır. Eliade'nin konu edindiği bu problemin sabit oluşuna karşılık bunun nasıl halledileceği hususu, yani metodoloji zaman içerisinde gelişmiştir. Eliade, incelediği dinî verileri önceden oluşturulmuş bir metoda tabi tutmamaktadır. Bu durumda söz konusu olan bir metodun planlı ve programlı bir biçimde sıkı sıkıya uygulanması değil, araştırma esnasında metodun keşfedilmesi ve oluşturulmasıdır. Eliade'nin dinî bilim çalışmalarının teorik yapısını oluşturan kutsal-profan diyalektiği,

hierofani, kratofani, arketip vb. gibi kavramların zaman içerisinde oluşması, bu durumu açık bir vaziyette yansıtmaktadır. Bu kavramların bazılarının semantik alanını zamanla oluşturan Eliade, bazı kavramlara farklı anlamlar yüklemiş ve bazılarını da kullanmaktan vazgeçmiştir.

Eliade'nin dinî fenomenleri yeni metotla inceleme ihtiyacı, eski metotları yeterli görmemesinden ve hatta yanlış bulmasından ileri gelmektedir. Max Müller, Dinler Tarihi disiplininin temelini Charles Darwin'in evrim teorisinden birkaç yıl sonra atmıştır. Bu gelişme, pozitivist düşüncenin dorukta olduğu bir dönemde dinî fenomenleri metafizik prensiplere dayanmaksızın izah etmeye çalışan bilim adamları için teorik bir zemin hazırlamıştı. On dokuzuncu yüzyılda Tylor, Müller ve Frazer vs. gibi Din Bilimi alanında faaliyet gösteren bilim adamları da rasyonel düşünceyi yegâne kriter olarak kabul edip evrimci yaklaşımı din alanına uygulayarak dinin insanlığın rasyonel düşünceye sahip olmadan önceki safhasını, dolayısıyla da insanlık tarihinin geçici bir aşamasını oluşturduğunu savunmuştur. 20. yüzyılda ise Freudizm, Varoluşçuluk, Marksizm vb. akımlar, aynı şekilde dinî ve metafizik gerçekliğin varlığını reddederek insanı maddi yönüne indirgemişlerdir. Eliade'ye göre bu yaklaşımların hiçbirisi insanın varoluşsal krizine cevap sunamayacağı gibi bilakis bu krizi daha da müzminleştirmektedir. Böylece Eliade'nin temel yaklaşımı, dinî ve metafizik alanı ontolojik bir gerçeklik olarak kabul etmek ve dinî fenomenleri de bu çerçevede değerlendirmek olmuştur.

Hint felsefesi okumak üzere 1927 yılında gittiği Hindistan'da Eliade birçok bakımdan etkilenmiştir. Hindistan tecrübesi Eliade'ye kutsallık tecrübesiyle hayatın yeni bir görünüm kazanabileceğini, geleneksel kültürlerde sembolizmin önemini ve ziraatın keşfiyle ortaya çıkan kozmolojik anlayışın bugün de devam ettiği gibi ziraatla geçinen bütün toplumların bu ortak kültürel mirasa sahip olduklarını öğretmiştir. Eliade'nin "Cıvalı taş medeniyeti" diye nitelendirdiği bu kültürün temel

özelliği, doğal dünyayı, hayat, ölüm ve yeniden doğuş şeklinde kesintisiz bir devir olarak görmektir. Bitkilerin yaşamına has olan bu devir insanın yaşamına da hâkimdir ve aynı zamanda manevi hayat için bir model oluşturmaktadır.

Eliade, hocası Dasgupta'nın kızı ile duygusal ilişkisi üzerine çıkan kavgadan dolayı 1931 yılında ülkesine dönmüştür. Hindistan'dan döndükten sonra kaleme aldığı *Alchimia Asiatica Cosmologie și alchimie babiloniana* (1937), *Comentarii la legenda Meșterului Manole* (1943), *Insula lui Ethanasiu* (1943) adlı eserlerinde Eliade'nin yeni bir metot arayışında olduğu net bir şekilde görülmektedir. Eliade, R. Guénon, J. Evola ve A. Coomaraswamy gibi kendisinin de "metafizik geleneklerin evrenselliğini ve insanlığın ilk medeniyetlerindeki sembolizmin birliğini ispat etmeyi" amaçlayan metodu takip edeceğini bildirmektedir. Fakat İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kaleme aldığı yazılarında Eliade'nin Gelenekselci okuldan özellikle de Guénon ile Evola'dan uzaklaşarak kendi metodunu oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Eliade'nin teorik planda kökten bir değişime gitmesinin onun özel yaşamındaki değişikliklerle de yakından alakalı olduğu kanaatindeyiz.

1940 yılında Romanya'nın Londra Büyükelçiliği'nde kültür ataşesi olarak görev yaptığı esnada Alman uçaklarının fırlattığı bombalarla ölümle burun buruna gelen Eliade, "modern dünyanın en feci tarihî krizi" diye nitelendirdiği İkinci Dünya Savaşı ile Batı medeniyetinin içerisinde bulunduğu bunalımın niteliğine ilişkin daha önceki tespitinin doğruluğunu bir kez daha görmüştür. *Traité d'histoire des religions* adlı kitabını böyle sıkıntılı bir dönemde yazdığını hatırlamakta fayda vardır. 1944'te eşi Nina Mareş'in ölümü, Eliade'yi derinden sarsmıştır. Bu tarihî ve kişisel felaketler Eliade'yi varoluşun anlamı üzerinde derinden düşünmeye sevk etmiş ve bu tür sıkıntıların ancak anlamlı hâle getirilmesiyle tahammül edilebileceği kanaatini doğurmuştur. 1941 yılının Ocak ayında Portekiz'in başkenti Lizbon'daki Romanya Büyükelçiliği'ne kültür müşaviri olarak atanan Eliade, Eylül 1945'e

kadar Lizbon'da ikamet etmiştir. 1945 yılında Romanya, Kızıl Ordu tarafından işgal edilmiş, 1947 yılında ise komünist Romanya Halk Cumhuriyeti ilan edilmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sürgün durumuna düşen Eliade, bir daha ülkesine geri dönmemiştir. Paris'e taşınan Eliade, 1956 yılında Chicago Üniversitesi'nde göreve başlayıncaya dek Fransa'da ikamet etmiştir. Amerika'ya gidene kadar düzenli bir işi olmayan Eliade, maddi yönden sıkıntı içerisindeydi.

Eliade'nin sürgün durumuna düşerek maddi ve manevi yönden zor anlar yaşamasına neden olan İkinci Dünya Savaşı, aynı zamanda onun düşünsel ufkunda önemli değişikliklere neden olmuştur. Bu bakımdan İkinci Dünya Savaşı, Eliade'nin bilimsel yaklaşımı açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Eliade'nin Romanya'da kaleme aldığı din bilimi çalışmaları daha ziyade Rumen halkına yönelik olduğu hâlde 1945'ten sonra yazdığı yazılar evrensel bir nitelik taşıma amacını taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki Eliade, ilk dönemde çalışmalarını ana dili olan Rumence'de yazdığı hâlde 1945'ten sonra kaleme aldığı din bilimi yazılarının tamamına yakını Fransızca'dır. Roman, hikâye vb. gibi edebi yazılarını ise Eliade, sürgünden sonra da Rumence yazmaya devam etmiştir.

1949 yılında yayımlanan *Traité d'histoire des religions* adlı eserinde Eliade, kendine has bir metodolojiyi ilk kez sergilemektedir. Dinî fenomenlerin ortaklaşa paylaştıkları bir unsur olan kutsalın tezahür etme olgusunu Eliade, kendisinin icat ettiği *hierofani* kavramı ile ifade etmektedir. Bu kitap, Eliade'nin kutsal kavramını dinî fenomenlerin incelenmesinde temel bir analiz objesi olarak belirlediği ve onu tanımladığı ilk ve en önemli çalışmasıdır. Her ne kadar bu kitaba bakıldığında ilk bakışta Eliade'nin E. Durkheim'ın kutsalla ilgili teorisini tekrar ettiği sanılsa da aslında bu iki araştırmacının kutsal tanımlaması arasında önemli farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Bu konudaki en önemli farklılıklardan biri, profanı bireyle ve bunun karşıtı olan kutsalı da toplumla ilişkilendiren ve özdeşleştiren Durkheim, kutsal ve profanı iki antitetik kavram olarak tanımlarken Eliade, bunların diyalektik bir ilişki içerisinde

olduklarını savunmaktadır. Durkheim'ın *Les formes élémentaires de la vie religieuse* adlı meşhur kitabından otuz beş yıl sonra, antropologların yararlılığından kuşku duymaya başladıkları bir dönemde Eliade, kutsal kavramını *sosyal olgular* sahasında değil de *dinî olgular* sahasında yeniden tanımlamak amacıyla adı geçen eserinde *kutsal* ile *profan* ayrımını yeniden ele almıştır. *Traité*'de *kutsal-profana diyalektiği* kavramını olgunlaştıran Eliade, daha sonraki çalışmalarında da bu temelden hareketle dinî fenomenleri analize girişmiştir. Bu kitapta kullanılan kavramlara ve ele alınan konulara bakıldığında Eliade'nin birçok kişiden ilham aldığı görülmektedir. Eliade'nin özellikle kutsal kavramını geliştirmesinde R. Otto'nun *Das Heilige* adlı kitabı önemli bir etkiye sahiptir. *Le Sacré et le profane* adlı kitabında Eliade, Otto'nun bu etkisini açıkça dile getirmektedir. Otto'nun tezi, insanın kendisini yaratanına bağımlı hisseden bir yaratılmışın duygusunu betimlemeye çalışmaktadır. Otto'ya göre bu insan, yaratılmış, yani başka birinin eseri olduğunu hissetmekte ve onun varlığı, duruma göre farklı duyguları meydana getirmektedir. Otto'nun bu hareket tarzı Eliade için ufuk açıcı olmuştur. Otto'nun dinî tecrübeye ilişkin teorisinden hareketle Eliade, kutsalı "bambaşka olan" şeklinde tanımlamakta ve böylece insanın gündelik, alelade tecrübelerini aşan, yani onu sembolik veya hayalî olarak farklı zamansal ve mekânsal boyutlara taşıyan tecrübelerin tamamını kapsayacak biçimde geniş ve esnek tutmaktadır. Eliade'nin "bambaşka" ve "kutsal" terimlerini kullanması, onun düşüncelerinin Rudolf Otto'nun düşünceleriyle aynı olduğu yönünde bir izlenim uyandırmıştır. Oysa Otto ile Eliade'nin hem ele aldıkları konular hem de bunları değerlendirirken benimsedikleri yaklaşımlar tamamen farklıdır. Hristiyanlığı temel alarak çözümlemeler yapan ve onu diğer bütün dünya dinlerinden üstün gören Otto'nun teolojik yöneliminin aksine Eliade, kutsalı çok daha geniş açıdan ele alarak arkaik toplumlardaki dinî tecrübeler üzerinde yoğunlaşmış ve bunları fenomenolojik açıdan, yani bu dinî tecrübeleri yaşayanların gözüyle değerlendirmeye çalışmıştır. Otto'yu Eliade'nin nazarında cazip kılan şey, onun

genel yaklaşımından ziyade kutsal kavramına getirdiği açıldır. Otto, kutsalı *a priori* bir kategori, yani başka faktörlere indirgenemez bir kategori olarak kabul etmektedir. Eliade'nin din bilimi çalışmalarında klasik hâle gelen "Kutsal, bilinç tarihinin bir safhası değil, bu bilincin yapısındaki bir unsurdur" şeklindeki ifadesi bu durumu yansıtmaktadır. Kutsalı bilincin bir yapısı olarak tanımlayan Eliade, dinî fenomenleri çözümlerken kutsal=gerçeklik=ebedilik=ölümsüzlük şeklindeki denkleme dayanarak kutsallık duygusunu varlığının en derininde taşıdığı için her insanın ebedilik arzusu taşıdığı sonucuna varmaktadır. Eliade'nin din bilimi çalışmalarını üzerine oturttuğu temel varsayımlardan biri, kutsalın indirgenemez bir kategori olduğu hususudur. Eliade, dinin animizm, natürizm, atalar kültü, ilk baba cinayeti vs. gibi teorilerin rasyonel bakış açısıyla harici faktörlere dayandırılarak izah edilmeye çalışıldığı bir dönemde Otto'nun çıkıp dinî duyguyu insanın içinde var olan bir unsur olarak savunmasını takdir etmektedir. Eliade'nin din bilimi çalışmalarını ekonomik, sosyolojik, psikolojik vs. bir kategoriye indirgeyen yaklaşımları sert bir biçimde eleştirmesi de bu anlayıştan ileri gelmektedir.

Eliade'nin *kratofani* kavramını kullanması, *güç* kavramını dini fenomenlerin ortak unsuru olarak gören G. van der Leeuw'un etkisini yansıtmaktadır. Eliade, dinî fenomenlerin izahı ve anlaşılması bakımından Van der Leeuw'un temel aldığı güç kavramını kullanmakla birlikte *kutsal* kavramını ön plana çıkarmış ve kutsalın tezahürünü ifade etmek için de az önce ifade ettiğimiz gibi *hierofani* terimini icat etmiştir. Kutsal mekân ve mitik zaman konularında da Van der Leeuw'un Eliade'yi etkilediği görülmektedir. Daha da önemlisi Eliade'nin fenomenolojik metodu benimsemesinde dinleri morfolojik tasnife tabi tutan Hollandalı teolog C. P. Tiele ve N. Söderblom'un yanından Van der Leeuw'un de önemli etkisi olmuştur.

Eliade'nin temel yaklaşımı, dinî fenomenlerin ne zaman ortaya çıktıklarını ve tarihî gelişim seyirlerini ortaya koymaktan ziyade rit, mit, kurban, kutsal mekân ve kutsal zaman gibi fenomenlerin yapılarını açığa çıkarmayı amaçla-

maktadır. Dinî fenomenin genel yapısını açığa çıkarmak için karşılaştırmaya dayanan bu yaklaşım, tarihi gözardı ederek dinî fenomeni inanan kişi perspektifinden ele almayı içermekte ve önemini ortaya koymaktadır.

Aynı yıl piyasaya çıkan *Le mythe de l'éternel retour* adlı kitabında Eliade, arkaik ontolojiyi açığa çıkarmaya çalışmakta ve geleneksel dindarlık açısından zaman kavramını çözümleyerek modern Batı toplumundaki manevi krizin temel nedenlerinden birinin nihilist düşünce sonucunda zamanın soteriolojik yönünün yok edildiği için insanı dehşete düşüren bir unsur hâline geldiğini vurgulamaktadır. Bu kitapta Eliade'nin üzerinde durduğu konulardan bir diğeri de geleneksel kültürlerdeki insanların dinî davranışlarını belirlemeleri bakımından *arketip* diye nitelendirdiği örnek modellerin önemidir. Bu toplumlarda bir nesne ya da bir eylem, ancak bir arketipi taklit veya tekrar ettiği ölçüde gerçeklik kazanmaktadır. Aynı şekilde tapınak ve şehirlerin de tanrısal prototipleri bulunmaktadır. Kısaca dünyayı anlamlı kılan, onun dünya ötesi bir prototipe iştirak etmesidir. Bu dünya ötesi prototipleri ya da diğer bir deyişle arketipleri nakleden kozmogonik mitler, Eliade'nin din bilimi çalışmalarının üzerine dayandığı temel olgulardan bir tanesidir. Eliade, kozmogonik mitlerin, yani dünyanın nasıl meydana geldiğini anlatan mitlerin bütün dinlerde merkezi bir öneme sahip olduğunu ve insanlar için birer arketip, yani örnek model oluşturdıklarını savunmaktadır. Eliade'ye göre yaratılış mitleri, dünyanın, insanın, hayvanların, bitkilerin vs. nasıl ortaya çıktığını anlatmakla aynı zamanda bunların kim/ler tarafından hangi koşullar altında ve niçin ortaya konulduğunu da açığa çıkarmakta ve böylece de *etiolojik* bir nitelik taşımaktadır. Bu suretle de dünya ve insan hayatı anlamlı hâle gelmiş olmaktadır. Bu durum sadece "iptidai" topluluklarda yaşayan insanlar için değil, bir Yahudi, bir Hristiyan ya da bir Müslüman için de aynı derecede geçerlidir. Zira Eliade'nin *homo religiosus* kavramı altında topladığı bütün bu insanlar için mitler, bidayette gerçekleşen olayları anlatmak suretiyle insanın bugünkü hâle neden ve nasıl geldiğini izah etmektedir. Bundan dolayı da *homo reli-*

giosus için gerçek, otantik varoluş, başlangıçta gerçekleşen bu tarihin kendisine intikal ettiği ve bunun sonuçlarını üstlendiği andan itibaren başlamaktadır.

Eliade, incelediği bütün kozmogonik mitlerde ortak bir yapının bulunduğunu keşfetmiştir: Zamanın başlangıcında sıkı bir bütünlük mevcuttu. Bu bütünlük Dünyanın ya da insanlığın meydana gelebilmesi için bölündü ya da kırıldı. Dolayısıyla yaratılışla birlikte Kozmos da bölündü. Birçok arkaik din, bir dağ, bir ağaç, bir merdiven ya da bir sarmaşan vb. aracılığıyla gökyüzü ile bidayette bütün insanların iletişim hâlinde olduğunu; fakat daha sonra bu iletişimin kesildiğini anlatan bir mite sahiptir. Bu mitler, belli bir mitik olay (ritüel bir hata) sonucunda gökyüzünün birden yeryüzünden ayrıldığını, ağaç ya da sarmaşanın kesildiğini, tepesi gökyüzüne değen dağın düzleştiğini anlatmaktadır. Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki iletişimin kesilmesi sonucunda tanrılar uzaklaşarak birer *deus otiosus* hâline geldi. Eliade'nin, mitlerin dile getirdiği bu hatayı Yahudi-Hristiyan geleneğindeki Âdem ve Havva'nın Cennetten atılmasını ifade etmek için kullanılan "düşüş" (la chute) kavramıyla ifade etmeyi tercih ettiği görülmektedir. Başlangıçtaki cennetvari hayatın yitirilmesini sembolize eden bu *düşüş* sonucunda insanlar da *bugünkü insanlık durumunu* karakterize eden ölümlülük, ıstırap ve zamanlılık durumuna geldi. O zamandan beri kahramanlar, şamanlar, hekim adamlar, mistikler, hükümdarlar ya da sihirbazlar gibi sadece bazı imtiyazlı varlıklar gökyüzüne çıkarak aşkın varlıklarla görüşebilmekte, yani zamanın başlangıcında kopmuş olan iletişimi yeniden kurabilmektedirler.

1951 yılında yayımlanan ve metodolojisi hakkında önemli ipuçları veren *Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase* başlıklı kitabının önsözünde Eliade, dinî bir fenomenin, psikolojik, sosyal, etnik, felsefî ya da teolojik bir olgu olarak değil, dinî bir fenomen olarak incelenmesi gerektiği hususunun altını çizerek indirgemeci yaklaşımların dinî fenomenlerin derin anlamlarını gün yüzüne çıkarmak için uygun olmadığını ve bu işi en iyi dinler tarihçilerinin yapabileceğini

ifade etmektedir. Burada Eliade, dinî fenomenlerin diakronik yönüyle değil senkronik yönüyle ilgilendiğini bir kez daha hatırlatmaktadır.

1952 yılında yayımlanan *Images et symboles* adlı kitabının önsözünde sembol ve sembolizm kavramlarının öneminin ortaya konulmasında Psikanaliz akımının büyük bir rol oynadığını belirttikten sonra Eliade, sembollerin görünüm değiştirse-ler bile insan ruhunun gündeminden kaybolmayarak aynı işle- vi yerine getirmeye devam edeceklerini ifade etmektedir. Eli-ade'ye göre insanın sembolik boyutu onun inanma özelliği ile ilgilidir. İnsan sadece rasyonel boyuta sahip bir varlık değildir. O, aynı zamanda çeşitli duygulara sahip, hayal gören ve hayal kuran bir varlıktır. Dolayısıyla insan bir boyutuyla maddi dünyaya aitken diğer boyutu ile muhayyel ya da daha geniş anlamda metafizik âleme aittir. İnsanın *homo religiosus* ve *homo symbolicus* olma özelliği onun duyularıyla algıladığı varlık âle- minin dışında bir varlık alanının var olduğuna inanmasını ifa- de etmektedir. İmgeler ve semboller aracılığıyla insan, fiziki boyutta, yani algılanabilir alanda mevcut olmayan bir varlık alanına ait nesneleri algılayabilmektedir.

Eliade, ilk kez Almanca olarak 1957'de yayımlanan *Das Heilige und das Profane* (İng.: *The Sacred and the Profane* (1958); Fr.: *Le sacré et le profane* (1965)) adlı eserinde kutsal ve profanın di- yalektik karşılığını en geniş şekilde sunmaktadır. Dinler Ta- rihine genel bir giriş mahiyetinde tasarladığı bu kitapta kutsal zaman ve kutsal mekân fenomenlerini kutsal/profan diyalek- tiği açısından ele alan Eliade, kutsal mekân ve kutsal zaman fenomenlerine ilişkin teorik düşüncelerine bu eserde nihai şeklini vermiştir. Kutsal ve profanın insanların tarih boyunca benimsedikleri iki var oluş tarzına, yani dünyada var olmanın iki tarzına tekabül ettiği varsayımından hareketle Eliade, tipolojik açıdan insanları iki temel kategoriye, iki ideal tipe ayır- maktadır: *Homo religiosus* ve profan insan. *Homo religiosus* ile herhangi bir aşkın düzeyin varlığını reddeden modernlik dö- nemi sonrasında Batı'da türeyen bireyi temsil eden profan in- san arasındaki farkların en belirgin şekilde zaman ve mekân

tasavvurlarında görüldüğünü düşünen Eliade, özellikle bu iki insan kategorisi arasında bu açılardan karşılaştırma yapmaktadır. Bu iki insan türünün karşıtlıkları tıpkı kutsal ile profan karşıtlığına benzetilmektedir. Yani buradaki karşıtlık, antitetik değil diyalektiktir. Bu önemli husus Eliade'nin sekülerleşme teorisini de belirlemektedir. Zira Eliade, daha önce ifade edildiği üzere kutsallık duygusunu insanın ayrılmaz bir özelliği olarak görmekte ve bundan dolayı da bir insanın ne kadar profan olursa olsun içinde bir *homo religiosus* taşıdığını düşünmektedir. Eliade, bu düşüncesini izah etmek için Derinlikler Psikolojisinin verilerinden, özellikle de C. G. Jung'un görüşlerinden son derece yararlanmıştır. Eliade, modern insanı tarihî süreç içerisinde kutsallık duygusu bilinç seviyesinden bilinçaltı düzeyine düşen bir *homo religiosus* olarak izah etmektedir. Eliade bu durumu bir düşüş, hatta ikinci bir düşüş olarak nitelendirmektedir. Birinci düşüşte insan, asli bütünlüğünü kaybederken ikinci düşüş sonucunda bilinç düzeyindeki kutsallığı kaybetmiştir. İlk aşamada insan, kutsalla doğrudan temas kuruyordu. Birinci düşüşten sonra insanın kutsalla irtibatı sembolik düzeye indirgenmiştir. İkinci düşüşten sonra ise insan farkında olmadan ve hatta kabullenmediği hâlde kutsal bir boyutla iletişim içerisindeydi. Eliade, düşüş olgusunu "Cennet özlemi" olgusuyla ilişkilendirmektedir. Bu özlem, monoteist dinler açısından bakıldığında ilk insanın işlediği asli günah/hata sonucunda meydana gelen düşüşünden, yani Cennetten atılmasından önceki durumuna yeniden kavuşma özlemidir. Hierofaniler de dâhil olmak üzere Eliade, tüm dinî fenomenlerin ortak yapısının, yani asli anlamının, insanı kutsal boyuta, yani düşüşten önceki Cennetteki duruma yeniden kavuşturmak ya da başka bir tabirle yaratılışla parçalanmış gerçekliği yeniden birleştirmek olduğunu ima etmektedir. Eliade, her sembolün, her mitin ve her kültürün altında yaratılıştan önceki birliğe yeniden dâhil olma yönündeki davranışın bulunduğunu savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu olguların hepsi ortak bir yapıya sahiptir: Düşüşten sonra kutsallıkla kesilen irtibatı yeniden sağlamak.

1956 yılında Chicago Üniversitesi'ndeki Divinity School'da Joachim Wach'ın ölümü üzerine boş kalan Dinler Tarihi kürsüsüne getirilen Eliade'nin kitapları, bu tarihten sonra birkaç yıl içerisinde İngilizce'ye çevrilmiştir. Bu çeviri faaliyetlerinin sonucunda Amerikalı Antropologlar tarafından Eliade'ye özellikle metodoloji konusunda sert eleştiriler yöneltilmeye başlanmıştır. Eleştirilere doğrudan cevap vermemeyi tercih eden Eliade'nin, Joseph Kitagawa ve Charles Long ile birlikte neşrettikleri *History of Religions* dergisinin 1961 yılında yayımlanan ilk sayısında çıkan "History of Religions and a New Humanism" başlıklı makalesi, metodoloji açısından son derece önemli açıklıklar getirmektedir. Dinler Tarihi disiplininin amacının "Yeni Hümanizm" meydana getirmek olduğunu vurguladığı bu yazısında Eliade, hermenötiği bir metot olarak değerlendirmeye başlamaktadır. Dört yıl sonra aynı dergide yazdığı "Crisis and Renewal in History of Religions" başlıklı yazısında Eliade, "yaratıcı hermenötik"i Dinler Tarihi disiplininin metodolojisi olarak ilan etmektedir. Görüldüğü üzere Eliade, öncelikle Dinler Tarihi disiplininin amacını belirlemekte daha sonra da bu amaçla ulaşmak için takip edilmesi gereken yolu, yani metodu tespit etmektedir. Böylece Eliade, Dinler Tarihinin amacının "Yeni Hümanizm"i gerçekleştirmek olduğunu ve metodunun da "yaratıcı hermenötik" olduğunu ifade etmektedir.

Baştan beri Eliade'nin din bilimi çalışmalarına yön veren temel problematik, metafizik gerçekliklerin tasfiyesi sonucunda ortaya çıkan varoluşsal krizin çözümüyle ilgilidir. Eliade'nin hermenötik projesi de tamamen bu amaç doğrultusunda inşa edilmiştir. Hermenötiğin nihai amacı, metafizik bilgi aracılığıyla bilinç düzeyinde insanı dönüşüme uğratmak ve bunun sonucunda da varoluşsal krizin aşılması, yani kurtuluşun gerçekleşmesidir. Eliade bu metafizik bilginin kaynağını ise hâlâ kutusallık duygusu bilinç düzeyinde bulunan arkaik ve Doğu dinlerinin sağlayacağı kanaatindedir. 1930'lu yıllarda yazdığı yazılarda Eliade, Asya ülkelerinin, özellikle de Hindistan'ın, Batı sömürgesinden kurtularak bağımsızlıklarını elde ederek tarih sahnesinde yerlerini alacağını ve bu bambaşka kültürlerle kar-

şlaşmanın Batılı insanın zihninde yeni bir dünya telakkisi ve yeni bir antropolojik tasavvur meydana getireceğini düşünüyordu. Bu öngörüsünün gerçekleşmeyeceğini gören Eliade, daha sonraları "kozmik dindarlık" modeline yönelmiş ve çalışmalarında dinî fenomenlerin sembolik yönlerini, özellikle de zaman ve mekânın *homo religiosus* nazarında nasıl kutsal bir karaktere sahip olduğu konularını inceleyerek evrenin kutsallık boyutunun yeniden kazanılmasını amaçlamıştır. *Homo religiosus*un tarih boyunca yaşadığı dinî tecrübeler içerisinde keşfettiği gerçekliklerin insanın varoluşsal boyutuyla alakalı olduğunu tespit eden Eliade, bu keşiflerin modern dünyada pratik alana dökülmesi gerektiğini düşünmektedir. Böylece o, kendi dönemine kadar bulguları hep teorik planda kalan Dinler Tarihini son tahlilde uygulamalı, yani pratik bir disiplin olarak tasarlamaktadır. Eliade, gitgide sekülerleşen Batı insanının içinde bulunduğu bunalımın temel sebebinin manevi olduğu kanaatindedir. Eliade, Dinler Tarihinin yaratıcı hermenötüğü aracılığıyla Batı insanlığına yeni bir hüviyet kazandırarak onu bu bunalımdan kurtarmak istemektedir.

Dinler Tarihinin bilimsel bir disiplin olduğu için objektiflik, doğrulanabilirlik gibi Doğa bilimlerinde geçerli olan ilkelere uyması gerektiği noktasından hareketle birçok araştırmacı Eliade'nin yaklaşımını eleştirmiştir. Aslında Eliade, bilimsel araştırmaların bu yönüne itiraz etmemektedir. Bilakis, din bilimi çalışmalarının ilk safhasında fenomenolojik yaklaşımı kullanarak dinî fenomenlerin yapısını ortaya koyarken kendisi de kullandığı verilerin bilimsel nitelikte olması gerektiği hususunu göz önünde bulundurmaktadır. Fakat Eliade'nin itirazı, araştırmacının 'bu safhayla yetinerek elde ettiği sonuçları felsefi bir perspektifte değerlendirmemesinedir. Eliade'ye göre her din bilimi incelemesine hermenötik ilke uygulanmalıdır. Fenomenleri betimlemekle yetinen bir araştırmacı, bunların anlamını ortaya koymuş olmaz. Konuyu somutlaştırmak bakımından bu bağlamda müzik örneği verilebilir. Bir partiyonu inceleyen araştırmacı bu müzik eserinin kim tarafından ne zaman ve nerede yazıldığını tespit edebilir; bu müzik parçasının kaç nota-

dan oluştuğunu, hangi kâğıt üzerine yazıldığını, hangi mürekkep kullanıldığını da belirtebilir. Fakat müzikten anlamayan biri için bu bilgiler çok fazla bir şey ifade etmeyecektir. Bu bakımdan araştırmacının incelemesini bu noktada bırakması önemli bir eksiklik taşıyacaktır. O hâlde ne yapılmalıdır? Müzik araştırmacısı bir müzisyen hâline gelmelidir. Zira müzikten anlamayan bir kişi için hiçbir anlam ifade etmeyen notalar dizisini müzisyen, seslere ve ritimlere dönüştürerek anlamlı bir parça haline getirmektedir. Tıpkı bu müzik parçasının anlamlı hale gelmesi gibi hermenötik süreç de kendi başına hiçbir şey ifade etmeyen dağınık olguları tutarlı ve anlamlı bir bütün halinde inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu müzik parçası seslendirildiğinde dinleyici üzerinde bir etki meydana getirmekte, çeşitli duyguların ortaya çıkmasına aracılık etmekte ve bazen de dinleyiciyi zaman ve mekân boyutunda farklı yerlere taşımaktadır. Beşerî bilimlerle doğa bilimleri arasındaki en önemli farklılıklardan biri de tam bu noktada yer almaktadır. Örneğin bir taş parçasını inceleyen bir jeolog hiçbir şekilde incelediği bu nesneyi dönüşüme uğratmamaktadır. Bundan dolayı obje hep obje olmaya devam etmektedir. Oysa beşerî bilimlerde hele de Dinler Tarihi söz konusu olduğunda durum tamamen farklıdır.

Araştırmacı, dünyayı kendi gerçekliğinden hareketle, kendi bulunduğu yerden hareketle, geliştirmeyi öğrendiği bakış açısından hareketle yorumlamaktadır. Dolayısıyla yorum, doğası gereği sübjektif olduğu için hermenötik süreç de tekelcilik iddiasında bulunamaz. Her yorum, meseleye yorumcu perspektifinden bakmakta, yorumcunun taktığı gözlükle dünyayı farklı biçimde görmektedir. Her gözlük, dünyayı sadece tek bir biçimde görmeyi mümkün kıldığı için hiçbir yorum gerçekliği tüm yönleriyle aksettiremez. Her bir yorum, gerçekliği açıklamaya çalışan tüm yorumlar arasında bir yorum olarak varlığını sürdürür. Bu açıdan Eliade da kendi yorumunun tek geçerli yorum olmadığını açıkça ifade etmektedir.

Sonuç olarak Eliade'nin din bilimi çalışmaları bir bütün olarak değerlendirildiği zaman, bilimsel metodolojik süreci

oluşturan problem-amaç-metot safhaları içerisinde vurgunun birinci ve ikinci noktaya yapıldığını ve üçüncü noktanın her ne kadar arka planda bulunsada özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yayımlanan ilk çalışmalarda pek dile getirilmediği görülmektedir. Bu durum, Eliade'nin bir araç konumunda olan metodu amaç hâline getirmeme düşüncesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Metot, amaca götüren ve dolayısıyla da problemin ortadan kalkmasını sağlayan bir araçtır. Eliade'nin Dinler Tarihinin metodu olarak belirlediği "yaratıcı hermenötik" de Batı insanının manevi bir kriz içerisinde bulunduğu yönündeki problemi halletmeye yönelik bir araçtır. Tıpkı Sosyoloji sayesinde insanlığın yeniden oluşturulmasını mümkün kılan formülü bulduğunu ve bununla da kültürel ve sosyal alanda değişiklikler yapılabileceğini düşünen Auguste Comte gibi Eliade de Dinler Tarihi disiplini, bir "yeni Hümanizm" meydana getireceğine inanıyordu. Açıkça görüldüğü üzere Eliade'nin hedeflediği "yeni Hümanizm" Batı medeniyetine ilişkin bir projedir. Bu bakımdan Eliade'nin hermenötik projesi de Batı merkezlidir.

Eliade'nin Batı'ya has bir fenomen olarak tanımladığı modern insan, yani dünyasını kutsallıklardan soyutlamış insan kategorisinin gitgide globalleşen ve dolayısıyla da Batılı değerlerin hâkim olduğu bir dünyada yaygınlık kazanmasına paralel olarak onun din bilimi çalışmalarını şekillendiren temel problematik de geçerlilik alanını genişletecektir. Yani Batılı değerlerin yaygınlaşmasıyla birlikte Batı'nın yaşadığı problemler ve özellikle manevi problemler de yaygınlaşmaktadır. Eliade'nin sunduğu mesaj Batı'da ne kadar etkili ve etkin olmuşsa dünyanın diğer yerlerinde de o ölçüde kabul görme şansına sahiptir.

Kaynakça

Mircea Eliade'in Çalışmaları

- Eliade, Mircea; "Crisis an Renewal in History of Religions", *History of Religions*, Vol. 5, No. 1 (Summer 1965).
- ; "Din, Mit, Şiir Üzerine", *İktisat ve İş Diinyası*, Sayı 11 (Mayıs 1993).
- ; "Foreword", Douglas Allen; *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton Publishers, The Hague 1978.
- ; "Fragments from Portuguese Journal", *Studia Philosophia - Edi_ia nr.1 din 2006*, <http://hiphi.ubbcluj.ro/studia/?page=art.php&an=2006&nr=1&art=09&lang=en>, 03.04.2008.
- ; "Henry Corbin", *History of Religions*, Vol. 18, No. 4 (May 1979).
- ; "Jade...", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978.
- ; "Myth in the Nineteenth and Twentieth Centuries", Philip P. Wiener (ed.); *Dictionary of the History of Ideas*, Volume 3, Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- ; "Myths and Mythical Thought", Alexander Eliot; *Myths*, Meridian Books, New York 1990.
- ; "Notes about Genius (from Fragmentarium)", Norman J. Girardot; Mac Linscott Ricketts; *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, The Seabury Press, New York 1982.
- ; "Notes for a Dialogue", John B. Cobb (ed.); *The Theology of Altizer: Critique and Response*, Westminster Press, Philadelphia 1972.
- ; "Préface", Douglas Allen; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris 1982.

- ; "Religions", *International Social Science Journal*, Vol. 29, No. 4 (1977).
- ; "Some Notes on 'Theosophia Perennis': Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin", *History of Religions*, Vol. 19, No. 2 (1979).
- ; "Symbolisme du 'vol magique'", *Numen*, Vol. 3, No. 1 (1956).
- ; "The Quest for the 'Origins' of Religion", *History of Religions*, Vol. 4, No. 1 (Summer 1964).
- ; "Zalmoxis", *History of Religions*, Vol. 11, No. 3 (1972).
- ; *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963. [Türkçe çevirisi: *Mitle-rin Özellikleri*, (Çev.: Sema Rifat), Birinci Baskı, Simavi Yayınları, İstanbul 1993; İkinci Baskı, Om Yayınları, İstanbul 2001].
- ; *Briser le toit de la maison. La créativité et ses symboles*, Gallimard, Paris 1986.
- ; *Commentaires sur la légende du maître Manole*, L'Herne, Paris 1994.
- ; *Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance suivi d'Itinéraire italien*, Gallimard, Paris 1992.
- ; *Cosmologie et alchimie babylonienne*, Gallimard, Paris 1991. [Türkçe çevirisi: *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002].
- ; *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris 1977. [Türkçe çevirisi: *Demirciler ve Simyacılar*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003].
- ; *Fragments d'un journal I: 1945-1969*, Gallimard, Paris 1973.
- ; *Fragments d'un journal II: 1970-1978*, Gallimard, Paris 1981.
- ; *Fragments d'un journal III: 1979-1985*, Gallimard, Paris 1991.
- ; *Histoire des croyances et des idées religieuses I: De l'âge de la pierre aux mystères d'Éleusis*, rééd., Payot, Paris 1980. [Türkçe çevirisi: *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 1*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul. 2003].
- ; *Histoire des croyances et des idées religieuses II : De Gautama Bouddha au triomphe du Christianisme*, rééd., Payot, Paris 1983. [Türkçe çevirisi: *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 2*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul. 2003].
- ; *Histoire des croyances et des idées religieuses III : De Mahomet à l'âge des réformes*, Payot, Paris 1983. [Türkçe çevirisi: *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Cilt 3*, (Çev.: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul. 2003].
- ; *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952. [Türkçe çevirisi: *İmgeler ve Simgeler*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınlar, Ankara 1992].

- ; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard, Paris 1959.
- ; Ion P. Culianu; *Dictionnaire des Religions*, Plon, Paris 1990. [Türkçe çevirisi: *Dinler Tarihi Sözlüğü*, (Çev.: Ali Erbaş), İnsan Yayınları, İstanbul 1997].
- ; Joseph Kitagawa; *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, (Ed.: Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- ; *L'île d'Euthanasius*, L'Herne, Paris 2001.
- ; *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, rééd. Payot, Paris 1983. [Türkçe çevirisi: *Şamanizm. İlkel Esrime Teknikleri*, (Çev.: İsmet Birkan) İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2000].
- ; *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Paris 1969 [İngilizce çevirisi: Mircea Eliade; *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, 9th Edition, Princeton University Press, Princeton 1991. Türkçe çevirisi: *Ebedî Dönüş Mitosu*, (Çev.: Ümit Altuğ), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994].
- ; *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965. [Türkçe çevirisi: *Kutsal ve Dindışı*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Gece Yayınlar, Ankara 1991].
- ; *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris 1972.
- ; *Le Yoga. Immortalité et liberté*, rééd., Payot, Paris 1972.
- ; *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, 2e éd., Pierre Belfond, Paris, 1985 [İngilizce çevirisi: Mircea Eliade; *Ordeal by Labyrinth. Conversations with Claude-Henri Rocquet*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra 1982].
- ; *Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937-1960*, Gallimard, Paris 1988.
- ; *Les promesses de l'équinoxe. Mémoire I, 1907-1937*, Gallimard, Paris 1980.
- ; *Méphistophélès et l'androgynie*, Gallimard, Paris 1962.
- ; *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris 1957.
- ; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard, Paris 1978.
- ; *Patanjali et le yoga*, Éditions du Seuil, Paris 1962.
- ; *Religion australiennes*, 2nd Ed., Payot & Rivages, Paris 1998.
- ; Sullivan, Lawrence E.; "Hierophany", Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 6, Macmillan Reference USA, New York 2005.
- ; *Symbolism, the Sacred, and the Arts*, edited by Diane Apostolos-Cappadona, The Crossroad Publishing Company, New York 1986.
- ; *Techniques du Yoga*, Gallimard, Paris 1975.

- ; *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra 1969 [Fransızca çevirisi: Eliade, Mircea; *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971. Türkçe çevirisi: *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*; (Çev.: Mehmet Aydın), Birinci Baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, İkinci Baskı, Din Bilimler Yayınları, Konya 1995.]
- ; *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949 [İngilizce çevirisi: Mircea Eliade; *Patterns in Comparative Religion*, Sheed & Ward, Londra 1971. Türkçe çevirisi: Mircea Eliade; *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev.: Lale Arslan), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003 ve Mircea Eliade; *Dinler Tarihi. İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev.: Mustafa Ünal), Serhat Kitabevi, Konya 2005].
- ; *Une nouvelle philosophie de la lune*, L'Herne, Paris 2001.

DİĞER KAYNAKLAR

- Accart, Xavier; "René Guénon et l'école 'traditionnelle'", *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006).
- Adıbelli, Ramazan; "XIX. Uluslararası Dinler Tarihi Kongresi", *Bilimname*, Sayı VI, 2004/3.
- Algan, Refik; "Ezoterizme Genel Bir Giriş", *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006).
- Alıcı, Mustafa; "Dinler Tarihi'nde Çağdaş Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- ; "Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri*, Cilt 5, Sayı 3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 2005).
- ; "Kutsalın Peşindeki Adam: Ölümünün 19. Yılında Mircea Eliade İçin Kısa Bir Rehber", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl 9, Sayı 24 (2005).
- ; *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Allen, Douglas; "Eliade and History", *The Journal of Religion*, Vol. 68, No. 4 (October 1988).
- ; "Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience", *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 2 (April 1972). [Fransızca çevirisi: Douglas Allen; "L'analyse phénoménologique de l'expérience religieuse", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978. Türkçe çevirisi: Douglas Allen; "Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili", Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); *Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000].

- ; "Mircea Eliade's View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal", Bryan Rennie (ed.); *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- ; "Phenomenological Method and the Dialectic of the Sacred", Norman J. Girardot; Mac Linscott Ricketts (eds.); *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, The Seabury Press, New York 1982.
- ; "Phenomenology of Religion", Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 11, Macmillan, New York 1987.
- ; "Recent Defenders of Eliade: A Critical Evaluation", *Religion*, Vol. 24 (December 1994).
- ; Dennis Doeing; *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography*, Garland Publishing, New York ve Londra 1980.
- ; *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Payot, Paris 1982.
- ; *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York ve Londra 2002.
- ; *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton Publishers, The Hague 1978.
- Alles, Gregory D.; "Homo Religiosus", Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 6, Macmillan Reference USA, New York 2005.
- Anttonen, Veikko; "Rethinking the Sacred: The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion", Thomas A. Idinopulos; Edward A. Yonan (eds.); *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Brill, Leiden 1996.
- ; "What is it that we call 'religion'? Analyzing the epistemological status of the sacred as a scholarly category in comparative religion", Armin W. Geertz; Russell T. McCutcheon (eds.); *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, Brill, Leiden 2000.
- Arcella, Luciano; Paola Pisi; Roberto Scagno (eds.); *Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998.
- Arslantürk, Zeki; *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1999.
- Ataşağın, Galip; "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, Yıl 1997.
- Auffarth, Christoph; Hubert Mohr; "Introduction: The Academic Study of Religion—Historical and Contemporary Issues", Kocku von

- Stuckrad (ed.), *The Brill Dictionary of Religion*, Volume I, Brill, Leiden - Boston 2006.
- Aydın (ed.), Mehmet; *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- Aydın, Mehmet; "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'esi*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- ; "Mircea Eliade'de Hermenötik ve Metodoloji", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, 1997 ve *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Ankara 1998.
- ; *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005.
- Baird, Robert D.; "Interpretative Categories and the History of Religions", *History and Theory*, Vol. 8, Beiheft 8: On Method in the History of Religions (1968).
- ; *Category Formation and the History of Religions*, Second Edition, Mouton de Gruyter, Berlin & New York 1991.
- ; *Essays in the History of Religions*, Peter Lang, New York 1991.
- Barbosa da Silva, Antonio; *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular*, CWK Gleerup, Uppsala 1982.
- Bengtson, Dale R.; "R. R. Marrett and the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 47, No. 4 (December 1979).
- Berger, Adriana; "Cultural Hermeneutics: The Concept of Imagination in the Phenomenological Approaches of Henry Corbin and Mircea Eliade", *The Journal of Religion*, Vol. 66, No. 2. (April 1986).
- Bertaud du Chazaud, Henri; "Méthode", *Nouveau Dictionnaire des Synonymes*, Hachette-Tchou, Paris 1971.
- ; *Nouveau Dictionnaire des synonymes*, Hachette-Tchou, Paris 1971.
- Bescherelle, Ainé; "Méthode", *Dictionnaire National ou Dictionnaire Universel de la Langue Française*, Volume 2, Quatrième édition, Garnier Frères, Paris 1856.
- Bianchi, Ugo; "Après Marbourg (Petit discours sur la méthode)", *Nu-men*, Vol. 8, No. 1 (January 1961).
- ; "History of Religions", Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 6, Macmillan, New York 1987.
- ; *The History of Religions*, E. J. Brill, Leiden 1975.
- Bihler, Hugh J.; "Patterns in Comparative Religion", *Theological Studies*, Vol. 19 (1958).
- Bilen, Osman; *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefi ve Eleştirel Hermenötik*, Kitâbiyât, Ankara 2002.

- Bleeker (eds.), Jouco Claas; Geo Widengren,; Eric J. Sharpe; *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions: Held with the Support of Unesco and Under the Auspices of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies, at Stockholm, Sweden, August 16-22, 1970*, E. J. Brill, Leiden 1975.
- Bleeker, C. J.; "The Relation of the History of Religions to Kindred Religious Sciences", *Numen*, Vol. 1, No. 2 (May 1954).
- Borella, Jean; "René Guénon et la crise du monde moderne", *René Guénon (1886-1951): Colloque du centenaire Domus Medica*, Le cercle de lumière, Paris 1993.
- Borgeaud, Philippe; *Karşılaşma Karşılaştırma. Dinler Tarihi Araştırmaları*, (Çev.: Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi, Ankara 1999.
- Braga, Corin; "'Imagination', 'imaginaire', 'imaginal': Three concepts of defining creativity", *JSRI*, No. 16 (Spring 2007).
- Brandon, Samuel G. F.; "Origins of Religion", Philip P. Wiener (ed.); *The Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4, Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- Burckhardt, Titus; *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev.: Fahreddin Arslan), 2. Baskı, Kitabevi, İstanbul 1995.
- Caillois, Roger; *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris 1950.
- Carl Olson; "The Fore-Structure of Eliade's Hermeneutics", *Philosophy Today*; Vol. 32, No. 1 (Spring 1988).
- Carpenter, J. Estlin; *Comparative Religion*, Oxford University Press, Londra 1944.
- Cave, David; *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*, Oxford University Press, New York 1993.
- Cazenave, Michel; "Introduction", *Encyclopédie des symboles*, Librairie Générale Française, Paris 1996.
- Cevizci, Ahmet; *Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Cheung, Chan-fai; "Human Nature and Human Existence - On the Problem of the Distinction Between Man and Animal", *New Asia Academic Bulletin*, Volume 17 (2001).
- Cioran, Emil M.; "Beginnings of a Friendship", Joseph M. Kitagawa & Charles H. Long; *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*; University of Chicago Press; Chicago 1969.
- ; "Hommages", Mircea Eliade; *Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937-1960*, Gallimard, Paris 1988.
- Cirlot, Juan Eduardo; *A Dictionary of Symbols*, Second Edition, Routledge, Londra 1983.

- Clavier, H.; "Résurgences d'un problème de méthode en histoire des religions", *Numen*, Vol. 15, No. 2, (May 1968).
- Cohen, Percy S.; "Theories of Myth", *Man*, New Series, Vol. 4, No. 3 (September 1969).
- Colpe, Carsten; "Sacred and the Profane, The", Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 12, Macmillan Reference USA, New York 2005.
- Cordodeanu, Ion; "Experience and Hermeneutics in the History of Religions: A Hypothesis on Mircea Eliade's Work", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, No. 16 (Spring 2007).
- Corless, Roger; "After Eliade, What?", *Religion*, Vol. 23, No. 4 (1993).
- ; Building on Eliade's Magnificent Failure", Bryan Rennie (ed.); *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Couliano, Ioan Petru; "Les derniers jours de Mircea Eliade Mah_pari-nirvna", Mircea Eliade; *Les moissons du solstice. Mémoire II, 1937-1960*, Gallimard, Paris 1988.
- Culianu, Ion P.; "Mircea Eliade at the Crossroad of Anthropology", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 27 (1985).
- Davidson, Robert F.; *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1947
- De Sauvigny, G. de Bertier; "Liberalism, Nationalism and Socialism: The Birth of Three Words", *The Review of Politics*, Vol. 32, No. 2 (April 1970).
- Demirci, Kürşad; "Eliade, Mircea", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995.
- Dhavamony, Mariasusai; *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome 1973.
- Dictionnaire de la langue française*, Hachette, Paris 1993.
- Dictionnaire national ou Dictionnaire de l'Académie Française*, Tome second, Septième édition, Paris 1798.
- Dictionnaire national ou Dictionnaire universel de la langue française*, Tome deuxième, Quatrième édition, Paris 1856.
- Dilthey, Wilhelm; *Selected Works*, Volume IV: *Hermeneutics and the Study of History*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- Doche, Louis; "Méthode", *Nouveau Dictionnaire de la Langue Française*, Librairie Ecclésiastique et Classique de Ch. Fouraut, Paris 1860.
- Dubuisson, Daniel; *Impostures et pseudo-science: L'oeuvre de Mircea Eliade*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 2005.
- Dudley III, Guilford; "Mircea Eliade as the "Anti-Historian" of Religi-

- ons", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 2 (June 1976).
- ; *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Temple University Press, Philadelphia 1977.
- Dundes (ed.); Alan; *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra 1984.
- Dürkheim, Emile; "De la définition des phénomènes religieux", *L'Année Sociologique* II, 1899.
- ; *De la division du travail social*, 2^e édition, Quadrige/PUF, Paris 1991.
- ; *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895.
- Edwin, O. James; "Robert Ranulph Marett", *Folklore*, Vol. 54, No. 1 (March 1943).
- ; "The Threshold of Religion. The Marett Lecture, 1958", *Folklore*, Vol. 69, No. 3 (September 1958).
- El-Cîlî, Abdülkerîm; *İnsân-ı Kâmil*, (Çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Eliot, Alexander; *The Universal Myths: Heroes, Gods, Tricksters and others*, Meridian Books, New York 1990.
- Erbaş, Ali; "Müzakereler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Ernout, A.; Meillet, A.; *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Troisième édition, Librairie C. Klincksieck, Paris 1951.
- Ertürk, Ahmet Çetin; *Bilge Sözlük*, İstanbul 1995.
- Evans-Pritchard, Edward E.; *Des Théories sur la religion des primitifs*, Payot & Rivages, Paris 2001.
- Evola, Julius; *Modern Dünyaya Başkaldırı*, (Çev.: Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Faivre, Antoine; Karen-Claire Voss; "Western Esotericism and the Science of Religions", *Numen*, Vol. 42, No. 1 (January 1995), s. 60-63 [Türkçe çevirisi: Faivre, Antoine & Voss, Karen-Claire; "Batı Ezoterizmi ve Dinler Bilimi", *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006)].
- Fay, Stefan J.; "Mircea Eliade: La dernière lettre", <http://signes-et-symboles.org/dossiers-symbole/index.php/2007/12/14/153-eliade-esoterisme-symbolisme>, 02.04.2008.
- Fitch, Robert E.; "The Sacred and the Profane", *Commentary: A Jewish Review*, Vol. 27 (1959).
- Fitzgerald, Timothy; *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York 2000.

- Freud, Sigmund; *The Origins of Religion: Totem and Taboo, Moses and Monotheism and other works*, Penguin Books, Londra 1990.
- Fromm, Erich; *Sigmund Freud'un Misyonu*, (Çev.: Emre Ak), Öteki Yayınevi, Ankara 1998.
- Gadamer, Hans-Georg; "Hermeneutik Refleksiyonun Kapsamı ve Fonksiyonu", Hüsamettin Arslan (Der. ve Çev.); *Retorik, Hermenötik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- ; *L'art de comprendre*, Aubier, Paris 1991.
- ; *Vérité et méthode*, Seuil, Paris 1996.
- Gill, Glen R.; *Northrop Frye and the Phenomenology of Myth*, Doctoral Dissertation, McMaster University, 2003.
- Girardot, Norman J.; Mac Linscott Ricketts (eds.); *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, The Seabury Press, New York 1982.
- ; "Smiles and Whispers: Nostalgic Reflections on Mircea Eliade's Significance for the Study of Religion", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Gontier, Thierry; *De l'homme à l'animal. Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, J. Vrin, Paris 1998.
- Grand Larousse Encyclopédique*, Volume 1, Paris 1960.
- Grondin, Jean; *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Cerf, Paris 1999.
- ; *L'universalité de l'herméneutique*, Presses Universitaires de France, Paris 1993.
- Guénon, René; *Doğu ve Batı*, (Çev.: Fahrettin Arslan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.
- ; *La crise du monde moderne*, Gallimard, Paris 1946.
- Günay, Ünver; *Din Sosyolojisi*, 5. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- ; Güngör, Harun; *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- Güngör, Harun; "Müzakereler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Güven, Sami; *Toplumbiliminde Araştırma Yöntemleri*, Ezgi Kitabevi Yayınları, Bursa 2001.
- Hammerton (ed.), John Alexander; *Harmsworth's Universal Encyclopedia*, Volume 9, The Educational Book, Londra 1922.
- Heisig, James W.; "Symbolism", Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 14, Macmillan, New York 1987.
- Hinnells (ed.), John R.; *A New Dictionary of Religions*, Blackwell Publishers, Oxford 1995.

- Honko (ed.), Lauri; *Science of Religion. Studies in Methodology*, Mouton Publishers, The Hague 1979.
- Hooke, S. H.; "Patterns in Comparative Religion", *Journal of Theological Studies*, Vol. 10 (1959).
- Huxley, Aldous; *Kalıcı Felsefe*, (Çev.: Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Ingram, Paul O.; "Method in the History of Religions", *Theology Today*, Vol. 32, No. 4 (January 1976).
- Isambert, François-A.; "L'élaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne", *Archives des sciences sociales des religions*, Vol. 42, n° 1 (1976).
- James, E. O.; "The Threshold of Religion. The Marett Lecture, 1958", *Folklore*, Vol. 69, No. 3 (September 1958).
- Jones, Constance A.; James D. Ryan (eds.); *Encyclopedia of Hinduism, Facts On File*, New York 2007.
- Jones, Robert Alun; "Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion", *The American Journal of Sociology*, Vol. 92, No. 3 (November 1986).
- Jordan, James B.; "Mircea Eliade, The Old Man and the Bureaucrats", *The Geneva Review*, No. 5 (October 1983).
- ; "Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet by Mircea Eliade...", *The Geneva Review*, No. 1 (February 1983).
- ; "Studies in Genesis One: An Infinity of Time", *The Geneva Review*, No. 24 (November 1985).
- Joy, Morny; "Images: Images and Imagination", Mircea Eliade (ed.); *The Encyclopedia of Religion*, Volume 7, Macmillan, New York 1987.
- Jung, Carl Gustav; Kerényi; Charles; *Introduction à l'essence de la mythologie*, Payot & Rivages, Paris 2001.
- Karasar, Niyazi; *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Beşinci Baskı, Ankara 1994.
- Kartal, Abdullah; *Abdülkerim Cîlî. Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Kippenberg, Hans G.; "Sacred and Profane", Erwin Fahlbusch et al. (eds); *The Encyclopedia of Christianity*, Volume 4, Eerdmans, Michigan 2005.
- Kitagawa, Joseph M.; "Amerika'da Dinler Tarihi", (Çev. Mehmet Şahin), Mehmet Aydın (ed.); *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- ; "Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions", Joseph M. Kitagawa (ed.); *The History of Religions: Essays on the Problem of Understan-*

- ding, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- Kripal, Jeffrey J.; "The Visitation of the Stranger': On Some Mystical Dimensions of the History of Religions", *Cross Current*, Vol. 49, No. 3 (Fall 1999).
- Küçük, Abdurrahman; "Müzakereler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi*, Cilt II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Lambert, Yves; "La "Tour de Babel" des définitions de la religion", *Social Compass*, Vol. 38, No. 1 (1991).
- Lapointe, Roger; "Le pouvoir spirituel de la sociologie religieuse, Religiologiques", No. 9 (printemps 1994), <http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/no9/lapoint.pdf>, 04.05.2004.
- Larousse, Pierre; "Méthode", *Petit Larousse Illustré*, Librairie Larousse, Paris 1907.
- Larsen, Allan W.; "The Phenomenology of Mircea Eliade", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Launay, Robert; "Sacred and Profane", *New Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4, Charles Scribner's Sons, New York 2005.
- Laurant, Jean-Pierre; "L'ésotérisme au XIX^e siècle", *Cogito*, Sayı 46 (Bahar 2006).
- Le Petit Robert*, Dictionnaire Le Robert, Paris 1984.
- Leach, Edmund R.; "Sermons by a Man on a Ladder", *The New York Review of Books*, Vol. 7, No. 6 (October 20, 1966).
- Leeming, David Adams; Leeming, Margaret Adams; *Encyclopedia of creation myths*, ABC-CLIO, Santa Barbara 1994.
- Lessa, William A.; "Patterns in Comparative Religion", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 1 (February 1959).
- ; "The Sacred and the Profane", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 6 (December 1959).
- Levy, David J.; "Eliade, Mircea", Justine Wintle (ed.); *Makers of Nineteenth Century Culture: Volume I*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1982.
- Libby, Dorothy; "Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 61, No. 4 (August 1959).
- Lichtenberger, Frédéric; "Symbole, symbolique", Frédéric Lichtenberger (dir.); *Encyclopédie des sciences religieuses*, Tome XI, Paris 1881.
- Loemker, Leroy E.; "Perennial Philosophy", Philip P. Wiener (ed.); *The Dictionary of the History of Ideas*, Volume 3, Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- Long, Charles H.; "Le sens de l'oeuvre de Mircea Eliade pour l'homme

- moderne", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978.
- Luyster, Robert; "The Study of Myth: Two Approaches", *Journal of Bible and Religion*, Vol. 34, No. 3 (July 1966).
- Malinowski, Bronislaw; "The Role of Myth in Life", Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra 1984.
- ; *İlkel Toplum*, (Çev.: Hüsen Portakal), Öteki Yayınevi, Ankara 1998.
- Marett, Robert R.; "Magic (Introductory)", James Hastings; *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Volume VIII, T. & T. Clark, Edinburgh 1915.
- ; "Pre-Animistic Religion"; *Folklore*, Vol. 11, No. 2 (June 1900).
- ; "Religion (Primitive)", *The Encyclopedia Britannica*, Eleventh Edition, Volume XXIII, Cambridge University Press, New York 1911
- ; "The Tabu-Mana Formula as a Minimum Definition of Religion", Jaques Waardenburg; *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*. Volume 1: *Introduction and Anthology*, Mouton, The Hague - Paris 1973.
- ; *The Threshold of Religion*, Second Edition, Methuen, Londra 1914.
- McCutcheon, Russell T.; "Methods, Theories, and the Terrors of History: Closing the Eliadean Era With Some Dignity", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- ; "Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion", *Religion*, Vol. 28, No. 1 (January 1998).
- ; *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York 2003.
- ; *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*, Routledge, Londra 2003.
- Mensching, Gustav; *Histoire de la science des religions*, Lamarre, Paris 1955.
- Meslin, Michel; "L'homo religiosus existe-t-il ?", *Caliers d'anthropologie religieuse I*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 1992.
- ; "Le champ de l'anthropologie religieuse", *Chemins de Dialogue*, n° 3 (1994).
- ; "Preface", Natale Spineto (ed.); *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Cerf, Paris 1994.
- Miller, Alan L.; "Power", Lindsay Jones (ed.); *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, Volume 12, Macmillan Reference USA, New York 2005.

- Moon, Beverly; "Archetypes", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Volume 1, New York 1987.
- Moreaux-Carré, Sophie; "Jung critique de Freud. La question du symbolisme", *Res Publica*, n° 22 (1999).
- Murphy, Tim; "Eliade, Subjectivity and Hermeneutics", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Müller, Max; *Chips from a German Workshop*, Londra 1867.
- ; *Introduction to the Science of Religion*, Londra 1899.
- Nasr, Seyyed Hossein; "The Traditionalist Approach to Religion", Wilam C. Chittick; *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, World Wisdom, Bloomington 2007,
- ; *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, New York 1989.
- ; *The Need for a Sacred Science*, State University of New York Press, New York 1993.
- ; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Nouveau dictionnaire universel*, Tome second, Paris 1870.
- Olson, Carl; "Eliade, the Comparative Method, Historical Context, and Difference", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- ; "Theology of Nostalgia: Reflections on the Theological Aspects of Eliade's Work", *Numen*, Vol. 36, No. 1. (June 1989).
- Oskay, Ünsal; "Yöntembilim İle İlgili Bazı Düşüncelerin Eleştirisi", Ruşen Keleş (ed.); *Toplum Bilimlerinde Araştırma ve Yöntem*, TODAİE Yayınları, Ankara 1976.
- Otto, Rudolf; *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, Paris 1949.
- Oxtoby, Willard Gurdon; "Holy (The Sacred)", Philip P. Wiener (ed.); *Dictionary of the History of Ideas*, Volume 2, Charles Scribner's Sons, New York 1973.
- Öğüt, Eker; Ekici Gülin, Oğuz Metin, M. Öcal ve Diğerleri (ed.); *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Milli Folklor, Ankara 2003.
- Paden, William E.; "Before 'the Sacred' Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy", Thomas A. Idinopolus; Edward A. Yonan (eds.); *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Science for the Study of Religion*, E. J. Brill, Leiden 1994.
- Palinér, Richard E.; *Hermenötik*, (Çev.: İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2002.

- Pals, Daniel L.; "Is Religion a Sui Generis Phenomenon?", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 2 (Summer 1987).
- ; *Seven Theories of Religion*, Oxford University Press, New York 1996.
- Paskauskas, R. Andrew; "Freud's Break With Jung. The Crucial Role of Ernest Jones", Renos K. Papadopoulos (ed.); *Carl Gustav Jung: Critical Assessments*, Routledge, Londra ve New York 1992.
- Pasquier, Pierre; "L'amer festin ou Histoire des religions et Spiritualité", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978.
- Paus, Ansgar; "The Secret Nostalgia of Mircea Eliade for Paradise: Observations on the Method of the 'History of Religions'", *Religion*, Vol. 19, No. 2 (1989).
- Penner, Hans H.; "Structural Analysis as a Method for the Study of Religion", Witold Tyloch (ed.); *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, Polish Scientific Publishers, Warsaw 1984.
- Penner, Hans H.; Yonan, Edward A.; "Is a Science of Religion Possible?", *The Journal of Religion*, Vol. 52, No. 2 (April 1972).
- Pettazzoni, Raffaele; "Aperçu Introductif", *Numen*, Vol. 1, No. 1 (January 1954).
- ; "The Truth of Myth", Alan Dundes (ed.); *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra 1984 [Türkçe çevirisi: Raffaele Pettazzoni; "Mitin Gerçekliği", (Çev.: M. Mete Taşlıova), *Millî Folklor*, Yıl 14, Sayı 53 (2002). Yeniden yayımlandığı yer: Gülin Öğüt Eker; Metin Ekici; M. Öcal Oğuz ve Diğerleri (ed.); *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Milli Folklor, Ankara 2003; Rafaella [Doğrusu: Raffaele] Pettazzoni; "Mitin Hakikati", Rafaella [Doğrusu: Raffaele] Pettazzoni; *Tanrı'ya Dair*, (Çev.: Fuat Aydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2002].
- ; "Yüce Tanrı İnancının Fenomenolojik Yapısı ve Tarihsel Gelişimi", (Çev. Mehmet Şahin), Mehmet Aydın (ed.), *Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003.
- Pettazzoni; Rafaella [Doğrusu: Raffaele], *Tanrı'ya Dair*, (Çev.: Fuat Aydın), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Pisi, Paola; "I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade", Luciano Arcella; Paola Pisi; Roberto Scagno (eds.); *Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998.
- Plantinga, Richard J.; "W. B. Kristensen and the Study of Religion", *Numen*, Vol. 36, No. 2 (December 1989).
- Poupard (dir.), Paul; *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.

- Pummer, Reinhard; "Religionswissenschaft or Religiology ?", *Numen*, Vol. 19, No. 2/3 (August/December 1972).
- Quinn, Jr., William W.; "Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)", *Nova Religio*, Vol. 3, No. 1 (October 1999).
- Rasmussen, David; "Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy", *Philosophy Today*, Vol. 12, No. 2 (Summer 1968).
- Raulx (ed.), M.; *Œuvres complètes de Saint Augustin*, Tome V, Bar-le-Duc 1867.
- Rennie (ed.), Bryan; *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- ; *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Rennie, Bryan S.; "Eliade, Mircea", Edward Craig; *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Volume 3, Routledge, Londra ve New York 1998.
- ; "Manufacturing the Sui Generis Discourse: A Response to Russell McCutcheon", *Religion*, Vol. 28, No. 4 (October 1998).
- ; *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State University of New York Press, Albany 1996.
- Rennie, Bryan; "The Meaning and End of Eliade", Bryan Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, State University of New York Press, New York 2001.
- Reno, Stephen J.; "Hiérophanie, symbole et expérience", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978 [Türkçe çevirisi: Reno, Stephen J.; "Hierofani, Sembol ve Tecrübeler", Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); *Din ve Fenomenoloji: Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000].
- ; "Religious Symbolism: A Plea for a Comparative Approach", *Folklore*, Vol. 88, No. 1 (1977).
- Ricketts, Mac Linscott; "Eliade's Secrets as Revealed in the Portuguese Journal", *Studia Philosophia - Edi_ia nr.1 din 2006*, <http://hip-hi.ubbcluj.ro/studia/?page=art.php&an=2006&nr=1&art=09&lang=en>, 03.04.2008.
- ; "In Defence of Eliade: Toward Bridging the Communication Gap between Anthropology and the History of Religions", *Religion: Journal of Religious and Religions*, 3 (Spring 1973).
- ; "Mircea Eliade et la mort de Dieu", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978.
- ; *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, 2 Volumes, Columbia University Press, New York 1988.
- Ricœur, Paul; "Edebi Eleştiri ve Felsefi Hermenötiğin Bir Problemi Ola-

- rak 'Yazmak'", (Çev.: Ramazan Ertürk), *Doğu Batı*, Yıl 6, Sayı 22 (Şubat, Mart, Nisan 2003).
- ; "The Hermeneutical Function of Distanciation", *Philisophy Today*, Vol. 17, No. 2 (Summer 1973).
- ; *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, Columbia University Press, New York 1998.
- ; *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965.
- ; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986.
- ; *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- ; *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1969.
- Riès, Julien; "Éliade Mircea", Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
- ; "Histoire comparée des religions", Paul Poupard (ed.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
- ; "Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'oeuvre de Mircea Eliade", Constantin Tacou (dir.); *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978 [Türkçe çevirisi: Riès, Julien; "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik. Mircea Eliade'nin Yapıtına Bir Bakış", Constantin Tacou (Yayına Hazırlayan); *Din ve Fenomenoloji. Mircea Eliade'nin Eserlerine Toplu Bakış*, (Çev.: Havva Köser), İz Yayıncılık, İstanbul 2000].
- ; "Homo Religiosus", Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
- ; "Introduction", Julien Riès (dir.); *Traité d'anthropologie du sacré*, Tome 1: *Les origines et le problème de l'homo religiosus*, Édisud, Paris 1992.
- ; "La méthode comparée en histoire des religions selon Georges Dumézil et Mircea Eliade", Ugo Bianchi (ed.); *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress, 3-8 September 1990*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1994.
- ; "Sacré", Paul Poupard (dir.); *Dictionnaire des religions*, 2^e édition corrigée, Presses Universitaires de France, Paris 1985.
- Robert, Paul; "Méthode", *Petit Robert Dictionnaire de la Langue Française*, Dictionnaire Le Robert, Paris 1984.

- Robinson, James B.; *Hinduism*, Chelsea House Publishers, Philadelphia 2004.
- Rosen, Steven J.; *Essential Hinduism*, Praeger Publishers, Westport 2006.
- Rousseau, Jean Jacques; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755.
- Ruby, Christian; "Hans-Georg Gadamer. L'herméneutique : description, fondation et éthique", *EspacesTemps.net*, <http://www.espacestemp.net/document355.html>, 23.06.2008.
- Ryba, Thomas; "Manifestation", Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds); *Guide to the Study of Religion*, Continuum, Londra 2000.
- Saliba, John A.; "Homo Religiosus" in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, E. J. Brill, Leiden 1976.
- Saraç, Tahsin; *Büyük Fransızca Türkçe Sözlük*, Sekizinci Basım, Adam Yayınları, İstanbul 1999.
- Schimmel, Annemarie; "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt III, Sayı: 3-4, Ankara 1968.
- ; "Summary of the Discussion", *Numen*, Vol. 7, No. 2-3 (1960).
- Schleiermacher, Friedrich D. E.; *Herméneutique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987.
- Schmitt, Charles B.; "Perrenial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 4 (October-December 1966).
- Segal, Robert A.; "Between a Rock and a Hard Spot", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 17, No. 4 (December 1978).
- ; "Eliade, Mircea", Neil J. Smelser & Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social Behavioral Sciences*, Volume 7, Elsevier, Amsterdam 2001.
- ; "How Historical Is the History of Religions?", *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 1, No. 1 (1989).
- ; "Jung's very twentieth-century view of myth", *Journal of Analytical Psychology*, Vol. 48, No. 5 (November 2003).
- ; "Myth in Religion", Neil J. Smelser; Paul B. Baltes (eds.); *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Volume 15, Elsevier, Amsterdam 2001.
- ; "Myth", Maryanne Cline Horowitz (ed.); *New Dictionary of the History of Ideas*, Volume 4, Charles Scribner's Sons, New York 2005.
- ; "Not All Differences Can Be Reconciled", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 17, Issue 1 (March 1978).
- ; *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York 2004.

- ; *The Poimandres as Myth: Scholarly Theory and Gnostic Meaning*, Walter de Gruyter, Berlin 1986.
- Sharma, Arvind; "An Inquiry into the Nature of the Distinction Between the History of Religion and the Phenomenology of Religion", *Numen*, Vol. 22, No. 2, (August 1975).
- Sharp, Daryl; *C. J. Jung Lexicon: A Primer of Terms & Concepts*, Inner City Books, Toronto 1991.
- Sharpe, Eric J.; "Some Problems of Method in the Study of Religion", *Religion*, Vol. 1, No. 1 (1971).
- ; *Comparative Religion: A History*, Second Edition, Duckworth, Londra 1986.
- ; *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, (Çev.: Ahmet Güç), Arasta Yayınları, Bursa 2000.
- Simms, Karl; *Paul Ricœur*, Routledge, New York 2002.
- Smart, Ninian; "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", *Numen*, Vol. 25, No. 2 (August 1978).
- Smith, Barry D.; "Distanciation and Textual Interpretation", *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 43, n° 2 (juin 1987).
- Smith, D. Howard; "Patterns in Comparative Religion", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 1, No. 3 (March 1959).
- Smith, Jonathan Z.; "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's Patterns in Comparative Religion (1949-1999), Part 2: The Texture of the Work", *History of Religions*, Vol. 39, No. 4 (May 2000).
- ; *Imagining Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1982.
- Söderblom, Nathan; "Holiness (General and Primitive)", James Hastings (ed.); *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume VI, Reprint, Edinburgh 1981.
- Spengler, Oswald; *Batının Çöküşü*, (Çev.: Giovanni Scognamiglio; Nuray Sengeli), İkinci Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.
- Spicer, Andrew; Hamilton, Sarah; "Defining the Holy: The Delineation of Sacred Space", Andrew Spicer; Sarah Hamilton (eds.); *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Ashgate, Aldershot 2006.
- Spineto (ed.), Natale; *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Cerf, Paris 1994.
- Spineto, Natale; "Mircea Eliade and Traditionalism", *Aries*, Vol. I, No. 1 (2001).
- ; "Mircea Eliade ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki İlişkiler", (Çev.: Huzeyfe Sayım), *Dinler Tarihi Araştırmaları I. Sempozyum: 8-9 Kasım 1996*, Ankara, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 1998.

- Stonge, Paul; "In the Name of All is Holy: Classification and the Sacred", *eSharp*, No. 7 (Spring 2006).
- Strathern, Andrew; Stewart, Pamela J.; "Ritual Studies and Cognitive Science: Anthropology's Shifting Boundaries", Harvey Whitehouse; James Laidlaw (eds.); *Religion, anthropology, and cognitive science*, Carolina Academic Press, Durham 2007.
- Streng, Frederick J.; "Sacred", *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica 2007 Ultimate Reference Suite, Chicago 2007.
- Studstill, Randall; "Eliade, Phenomenology and the Sacred", *Religious Studies*, Vol. 36, No.2 (2000).
- Sullivan, Francis P.; "Book Reviews", *Theological Studies*, Vol. 40, No. 1 (March 1979).
- Sullivan, Lawrence E.; "L'Hermeneutique de Mircea Eliade", *The Journal of Religion*, Vol. 62, No. 3 (July 1982).
- Tacou (dir.), Constantin; *Mircea Eliade*, L'Herne, Paris 1978.
- Tatar, Buhranettin; "Mircea Eliade'de Tarihsel Bilinç Sorunu", *Milel ve Nihal*, Yıl 1, Sayı 1 (Aralık 2003).
- ; "Mircea Eliade'nin Moden Rasyonel Düşünceyi Eleştirisi", *Bilimname*, Yıl 1, Sayı 2 (2003).
- The Columbia Encyclopedia*, Sixth Edition, Columbia University Press, 2004.
- The Penguin English Dictionary*, 2nd Edition, Penguin Books, Londra 2003.
- Thomas J. J. Altizer; "Birth and Rebirth: The Religious Meaning of Initiation in Human Culture", *The Journal of Religion*, Vol. 40, No. 2 (April 1960).
- Thomas, Northcote W.; "Magic", *The Encyclopaedia Britannica*, Eleventh Edition, Volume XVII, Cambridge University Press, New York 1911.
- Tool, Andrus; "Wilhelm Dilthey on the Objectivity of Knowledge in Human Sciences", *Trames*, Vol. 11, No. 1 (2007).
- Turcanu, Florin; *Mircea Eliade: Le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, Paris 2003.
- Tümer, Günay; "Batıda Din Bilimleri Kavramı ve Dinler Tarihi Çalışmalarında Metodoloji", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu* (27-30 Haziran 1989), Samsun 1989.
- Türkçe Sözlük*, 10. Baskı, Türk Dil Kurumu, Ankara 2005.
- Türkdoğan, Orhan; *Bilimsel Değerlendirme ve Araştırma Metodolojisi*, MEB Yayınları, İstanbul 1995.
- Tyloch (ed.), Witold; *Current Progress in the Methodology of the Science of Religions*, Polish Scientific Publishers, Warsaw 1984.
- Tylor, Edward B.; "Animism", Jaques Waardenburg; *Classical Approac-*

- hes to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Volume 1: Introduction and Anthology*, Mouton, The Hague - Paris 1973.
- ; *Primitive Culture*, Cilt II, 2. bs., Londra 1873.
- Urban, Hugh.B.; *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 2003.
- Urquhat, W. S.; "Profanity", James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Volume X, Reprint, Edinburgh, 1980.
- Ünal, Mustafa; *Din Fenomenolojisi. Tarihçe, Yöntem, Uygulama*, Geçit Yayınevi, Kayseri 1999.
- Van der Leeuw, Gerardus; "Confession Scientifique", *Numen*, Vol. 1, No. 1 (January 1954).
- ; *Religion in Essence and Manifestation*, Georg Allen & Unwin, Londra 1938.
- Varenne, Jean; "Hinduizm", Mehmet Aydın (çev. ve ed.); *Din Fenomeni*, 2. Baskı, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995.
- Waardenburg, Jacques; "Din Bilimlerinin Tarihçesi", (Çev.: Ramazan Adıbelli), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 16, Yıl 2004/1.
- ; *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Volume 1: Introduction and Anthology*, Mouton, The Hague - Paris 1973.
- Wasserstrom, Steven M; *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- Webster's New Encyclopedic Dictionary*, Revised Edition, Black Dog & Leventhal Publishers, New York 1995.
- Werblowsky, R. J. Zwi; "In Nostro Tempore: On Mircea Eliade", *Religion*, Vol. 19, No. 2 (1989).
- ; "Marburg – And After?", *Numen*, Vol. 7, No. 2 (1960).
- Widengren, Geo; "Mircea Eliade Sixty Years Old", *Numen*, Vol. 14, No. 3 (November 1967).
- Wiebe, Donald; "The Reinvention or Degradation of Religious Studies? Tales from the Tuscaloosa Woods", *Reviews in Religion and Theology*, Vol. 11, No. 1 (2004).
- ; "Theory in the Study of Religion", *Religion*, Vol. 13, No. 4 (1983).
- Yüksek, Özcan; "İmge İmparatorluğu", <http://www.kesfetmekicinbak.com/atlasdan/atlasname/01034/>, 27.11.2007.
- Ziolkowski, Eric J.; "Mircea Eliade's Vision for a New Humanism by David Cave", *History of Religions*, Vol. 36, No. 2 (November 1996).

EK:

Mircea Eliade Kronolojisi

1907 9 Mart: Gheorghe Eliade ve Joana Stoenesco çiftinin ikinci çocuğu olarak Romanya'nın başkenti Bükreş'te dünyaya geldi.

1913 Ekim: İlkokula başladı.

1917-1925: Spiru-Haret Lisesi'nde orta öğrenim yılları.

1921: İlk makalesi yayımlanır: "Cum am descoperit piatra filozofala", (Felsefe Taşını Nasıl Keşfettim), *Ziarul știintelor Populare*, 25, 1921, 52, s. 588-589.

1921-1923: *Ziarul știintelor populare*, *Orizontul*, *Foaia Tinerimii*, *Lumea*, *Universul Literar*, *Adevarul Literar* vs. gibi gazete ve dergilerde genel halkın anlayabileceği dilden bilimsel yazılar (böcekbilim ve dinler tarihi), gezi notları, hikâyeler ve edebi tenkit denemeleri yazar.

1923-1925: Giovanni Papini ve Vittorio Macchiero'nun eserlerini okuyabilmek için İtalyanca ve Max Müller ile James Frazer'in kitaplarını okuyabilmek için İngilizce öğrenir. Mihailcescu'nun kılavuzluğunda İbranice ve İtalo Pizzi'nin grameriyle de Farsça öğrenmeye başlar.

1924: Pettazzoni'nin *I Misteri* adlı kitabını okur.

1924-1925: Otobiyografik bir roman yazar: *Romanul adolescentului miop* (Genç Bir Miyobun Romanı).

1925 Ekim: Bükreş Üniversitesi Edebiyat ve Felsefe Fakültesine kaydını yaptırır.

1926 Ocak: *Revista universitara* adlı dergiyi kurar. Ünlü Rumen tarihçi Nicolae Iorga'nın *Evrensel Tarih Denemesi* adlı kitabını yönettiği sert eleştirilerden dolayı bu dergi üçüncü sayıdan sonra kapatılır.

Kasım: *Cuvântul* (Söz) adlı gazetede yazılar yazmaya başlar.

1927 Ocak-Şubat: İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni'ye ilk mektubunu yazar.

Mart-Nisan: İlk İtalya seyahati. Eliade burada Giovanni Papini, Ernesto Buonaiuti, Alfredo Panzini, Giovanni Gentile, Vittorio Macc-
hiero ile görüşür.

Temmuz-Ağustos: Avusturya ve İsviçre'ye seyahat.

1928 Ocak: *Gaudeamus* adlı romanın yazımını bitirir.

Nisan-Haziran: "Marsile Ficin'den Giordano Bruno'ya kadar İtalyan Felsefesi" konulu lisans tezini tamamlamak üzere Roma'da araştırmalar yapar.

Eliade, kendisini talebesi olarak kabul etmesi için Hint Felsefe tarihçisi Surendranath Dasgupta'ya ve kendisine öğrenim bursu tahsis etmesi için de Kassimbazar'daki maharaja Manindra Chandra Nandy'ye mektup yazar.

Haziran: Napoli, Atina ve İstanbul'dan geçerek Bükreş'e döner.

Eylül: Dasgupta ile Manindra Chandra Nandy'nin olumlu cevapları gelir.

Ekim: Bitirme tezi olarak sunduğu *Rönesans Felsefesine Katkılar* (Fransızca'sı: Mircea Eliade; Contributions à l'étude de la philosophie de la Renaissance, Gallimard, Paris 1992) adlı çalışması jüri üyeleri tarafından kabul edilir ve böylece Eliade, Felsefe lisansı derecesini kazanmış olur.

20 Kasım: Hindistan'a gitmek üzere yola çıkar.

25 Kasım-5 Aralık: Mısır seyahati.

17-20 Aralık: Colombo'da gemiden iner ve Seylan'ı seyahat eder.

21 Aralık: Madras'a gelir ve burada Profesör Dasgupta ile buluşur.

26 Aralık: Kalküta'da bir pansiyona yerleşir.

1929 Ocak-Haziran: Dasgupta'nın verdiği dersleri takip eder ve Sanskritçe öğrenir.

Mart: Benares, Allahabad, Agra ve Jaipur'u gezer.

Temmuz: Darjeeling gezisi ve Sikkim'e seyahat.

Ağustos: *Isabel si Apele Diavolului* adlı romanı bitirir.

1930 Ocak-Eylül: Dasgupta'nın evinde kalır ve her sabah metin tahlili dersi alır. Eliade burada yoga tekniklerinin karşılaştırmalı tarihi üzerine bir tez yapmaya karar verir.

Şubat: Doktora tezinin konusunu kararlaştırır: Yoga Tekniklerinin Karşılaştırmalı Tarihi.

Haziran-Temmuz: Revista de Filozofie (Bükreş) ve Ricerche Religiose (Roma) adlı dergilerde Hint felsefesi ve dinleri hakkında ilk makaleleri yayımlanır.

Eylül: Dasgupta'nın kızı Maitreyi ile aralarındaki duygusal ilişkiden dolayı hocası ile araları açılır. Bu acılı olay üzerine Eliade, *Mait-*

reyi (Cultura nationala, Bucarest 1933; Fransızca Çev.: A. Guiller-mou, *La Nuit bengali*, Gallimard, Paris 1950; Türkçe Çev.: A. Nü-vit Bingöl, *Bengal Geceleri*, İthaki Yayınları, İstanbul 2000) adlı ro-manı yazar.

Ekim - 1931 Mart: Swamy Shivananda'nın gözetiminde bir *kutiarda* Yo-ga icra eder.

1931 Nisan: Kalküta'ya dönüş

Aralık: Askelik görevini yerine getirmek üzere Bükreş'e döner.

1932 Ocak-Kasım: Askerlik görevi.

Yoga ile ilgili tezinin İngilizce metnini Rumenceye çevirmeye başlar.

1933 Ocak: Yayınlanmamış en iyi roman yarışmasına *Maitreyi* adlı ro-manının el yazmasını sunar.

Mart: *Maitreyi* en iyi roman ödülünü kazanır ve Mayıs ayında yayımlanarak büyük ilgi uyandırır.

Haziran: Bükreş Üniversitesi'nde Doktora tezini savunur. Jüri komis-yonu, tezini Fransızca yayımlaması yönünde öneride bulunur ve bunun üzerine Eliade, hem İngilizce hem Rumence hem de biraz Sanskritçe bilen bir çevirmen aramaya başlar.

Kasım: Mantık ve Metafizik Profesörü olan Nae Ionesco'nun asistanı olarak göreve başlar ve "Hint Felsefesinde Kötülük Problemi" konulu ilk dersini başlatır.

1934 Ocak: Nina Mareş ile evlenir.

Maddi sıkıntılara göğüs gerebilmek için birçok dergide yazı ya-zar ve dört tane kitabı yayımlanır: iki roman (*Intoarcerea din Rai*; *Lumina ce se stinge*), bir makaleler derlemesi (*Oceanografie*) ve bir de gezi notu (*India*).

Ağustos: Teziyle ilgili eksikleri gidermek üzere Berlin'e gider.

Kasım: "Doğu Dinlerinde Kurtuluş" konulu dersi vermeye başlar.

1935 Kış: Nicolas de Cuse'un *Docta ignorantia* adlı eseri üzerine seminer verir.

Bahar: *Alchimia Asiatica* (Editura cultura poporului, Bucarest) ve *Şanti-er* adlı kitapları yayımlanır.

Ağustos: Babil kozmolojisi ve simyası konulu kitabını tamamlamak üzere Berlin'e gider.

Kasım: "Upanişadlar ve Budizm" konulu dersi vermeye başlar.

1936 Kış: Aristo'nun *Metafizik* adlı eserinin 10. kitabı konulu seminer verir.

Haziran: B. P. Hasdeu'den seçme eserlerin edisyon kritiği üzerinde çalışır. *Yoga: Essai sur l'origine de la mystique indienne* adlı kitabı yayımlanır (P. Geuthner ve Fundatia regala Carol I, Paris-Bucarest).

Temmuz-Ağustos: Londra, Oxford ve Berlin seyahati.

1937: "Dini Sembolizm" konulu ders verir.

Cosmologie și alchimie babiloniana adlı kitabı yayımlanır.

Yaz: İtalya seyahati.

1938: "Budizm Tarihi" konulu ders verir.

Kasım: *Nunta în Cer* adlı romanı yayımlanır.

1939 Bahar: *Zalmoxis* adlı derginin birinci sayısı yayımlanır.

Güz: 1932-1939 yılları arasında yayımlanan makalelerin derlemesinden oluşan *Fragmentarium* adlı kitabı piyasaya çıkar.

1940 Mart: Londra'daki Romanya elçiliğine kültür ataşesi olarak tayin edilir. *Zalmoxis* dergisinin ikinci sayısı yayımlanır.

1941 Ocak: Portekiz'in başkenti Lizbon'daki Romanya Büyükelçiliği'ne kültür müşaviri olarak atanır ve 10 Şubat 1941 tarihinden Eylül 1945'e kadar Lizbon'da ikamet eder.

1942: *Zalmoxis* dergisinin üçüncü sayısı yayımlanır.

Salazar și revolution în Portugalia, (Gujan, Bucharest) adlı kitabı yayımlanır.

1943: *Comentarii la legenda Meșterului Manole* ve *Insula lui Ethanasiu* adlı kitapları yayımlanır.

1944 Kasım: Eşi Nina Mareș'in ölümü.

1945 Eylül: Nina'nın kızı Adalgiza ile birlikte Paris'e gelir.

Kasım: Georges Dumézil'in daveti üzerine École pratique des hautes études'de birkaç konferans verir.

Aralık: *Société asiatique* cemiyeti üyeliğine kabul edilir.

1946-1949: Eliade Paris'teki Vaneau sokağında bulunan Hôtel de Suède'de ikamet eder. *Revue de l'histoire des religions* ve *Critique* adlı dergilere yazılar yazar. Emil Cioran, Eugène Ionesco ve Nicolas Herescu gibi Rumen arkadaşlarıyla sık sık görüşür.

1948 Bahar: *Techniques du Yoga* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Haziran: Paris'te düzenlenen Uluslararası Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılır.

Güz: Sürgündeki Rumen yazarların dergisi hâline gelen *Luceafarul* adlı dergiyi kurar.

1949 3 Nisan: Pettazzoni ile Paris'te görüşüyor.

Kış: *Traité d'histoire des religions* (Rumenceden Çev.: Mme Carciu, Jean Gouillard, Alphonse Juilland, Mihai Sora ve Jacques Soucasse, Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

18 Mayıs: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* (Rumenceden Çev.: Jean Gouillard ve Jacques Soucasse, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır. Bu kitaba *Cosmos et l'histoire* başlığı-

nı koyan Eliade daha sonra bu başlığı *Archétypes et répétitions* şeklinde değiştirmiştir. Fakat sonunda kitap piyasaya *Le Mythe de l'éternel Retour* başlığı ile çıkmış *Archétypes et répétitions* da alt-başlık olarak yerini almıştır.

Yaz: Capri seyahati. Eliade Roma'da Ernesto de Martino ile tanışır ve Pettazzoni ile görüşür.

1950 9 Ocak: Christinel Cottesco ile evlilik.

Bahar: Karısı Christinel ile İtalya seyahati.

Mart: Pettazzoni'nin daveti üzerine Roma Üniversitesi'nde bir konferans ve Tucci'nin daveti üzerine de l'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO)'de bir konferans verir.

Ağustos: İsviçre'nin Ascona kentinde ilk kez *Eranos* konferansına katılır ve burada Carl Gustav Jung, Gerardus van der Leeuw, Louis Matignon vs. ile görüşür.

Eylül: Amsterdam'da Dinler Tarihi Kongresine katılır.

1951: *Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase* (Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Bollingen Foundation, Eliade'ye araştırma bursu verir.

Bahar: İtalya'ya seyahat. 25 Mart'ta Eliade, Pettazzoni ile görüşür.

1952: *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Mayıs: Tucci'nin daveti üzerine IsMEO'de bir konferans verir.

1953 4 Eylül: *Rencontres internationales de Genève'e* (Uluslararası Cenevre Buluşmaları) katılarak "Le symbolisme religieux et la valorisation de l'angoisse" başlıklı bildiriye sunar.

1954: *Le Yoga. Immortalité et liberté* (Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* adlı kitabının İngilizce çevirisi yayımlanır: *The Myth of the Eternal Return* (Pantheon Books, New York).

1955 Bahar: Roma'da Dinler Tarihi Kongresi'ne katılır. IsMEO'de ve Padoue Üniversitesi'nde birer konferans verir.

1956 Eylül: ABD'ye gidiş.

Ekim-Kasım: "Haskell Lectures" çerçevesinde "Patterns of Initiation" başlıklı konferansı sunar. *Forgerons et alchimistes* (Flammarion, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Ekim - 1957 Haziran: Eliade, Chicago Üniversitesinde *Visiting Professor* (Misafir profesör).

1957 Mart: Eliade, Chicago Üniversitesi'nin teklif ettiği asil profesörlük kadrosunu kabul eder. 1959'dan sonra Eliade yılın altı ayında Chicago Üniversitesi'nde ders verir ve yaz tatillerini Avrupa'da geçirir. *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Ro-

wohl, Hambourg) (Fransızca Çev.: *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris 1965); *Mythes, rêves et mystères* (Gallimard, Paris) adlı kitapları yayımlanır.

1958 Ocak: Chicago Üniversitesi'nde derslere girmeye başlar.

Haziran: Paris'e dönüş.

Birth and Rebirth. The Religious Meaning of Initiation in Human Culture (Harper-Harvill, New York ve Londra) (Fransızca Çev.: *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Gallimard, Paris 1959) adlı kitabı yayımlanır.

Ağustos-Eylül: Tokyo'da düzenlenen Dinler Tarihi Kongresi'ne eşi ile birlikte katılır.

Ekim: Hawaii ve San Francisco'dan geçerek Chicago'ya döner.

Dört tane kitabının İngilizce çevirisi yayımlanır: *Patterns in Comparative Religion; Yoga; Birth and Rebirth; The Sacred and the Profane*.

1959: *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Eliade, Kitagawa ile birlikte *The History of Religions. Essays in Methodology*, (University of Chicago Press, Chicago) adlı kolektif çalışmayı yayımlar.

(*Techniques du yoga* Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

12 Eylül: Eliade'nin Pettazzoni'yi son kez ziyareti.

1960 Eylül: Marburg'da düzenlenen Dinler Tarihi Kongresine katılır. 1960, 1961, 1962 ve 1963 yıllarında Eliade İtalya'ya seyahat eder.

1961: Ernst Jünger ile birlikte *Antaios*, Kitagawa ve Long ile birlikte de *History of Religions* adlı dergileri kurar.

1962: *Méphiostophélès et l'Androgyne* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

1963: *Aspects du mythe* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Thomas J. Altizer'in *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (The Westminster Press, Philadelphia) adlı eseri yayımlanır.

1965 Şubat-Mart: Meksika seyahati. *Collegio de Mexico*'da Hint dinleri üzerine dersler verir.

1966 Mayıs: The American Academy of Arts and Sciences'a üye kabul edilir.

Abano ve Roma seyahati.

Amerikan vatandaşlığına geçer.

1967: *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions* (Harper and Row-Collins, New York-Londra) adlı kitabı yayımlanır. Venedik seyahati.

1969: Joseph M. Kitagawa ve Charles H. Long'un editörlüğünü yaptığı *Myth and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade* (University of

Chicago Press, Chicago) adlı eser yayımlanır. Eliade'nin *The Quest. History and Meaning in Religion* (University of Chicago Press, Chicago) (Fransızca Çev.: *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

Nisan-Mayıs: Arjantin seyahati. La Plata Üniversitesi'nde konferans verir.

1970 Ağustos-Eylül: İsveç ve Norveç seyahati. Stockholm'da düzenlenen Dinler Tarihi Kongresine katılır.

De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe centrale (Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

1972: *Religions australiennes. I., Religions primitives* (İngilizce'den Çev.: L. Jospin, Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır..

1973 Ağustos: Finlandiya seyahati. Turku'da düzenlenen Dinler Tarihi Kolokyumuna katılır.

Güz: *Fragments d'un journal I (1945-1969)* (Rumence'den Çev.: L. Badesco, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

1965-1975: Yale ve La Plata üniversiteleri, Ripon College, Chicago'daki Loyola University, le Boston College, Philadelphie'deki La Salle College, Oberlin College ve Lancaster Üniversitesi, Eliade'ye doktor *honoris causa* (fahri doktorluk) payesini takdim eder.

1974: *Histoire des croyances et des idées religieuses: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis* adlı kitabı tamamlar.

1976 14 Şubat: Paris-Sorbonne Üniversitesi Eliade'ye doktor *honoris causa* (fahri doktorluk) payesini takdim eder.

Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religion (University of Chicago Press, Chicago) ve *Histoire des croyances et des idées religieuses I: De l'Âge de la pierre aux mystères d'Eleusis* (Payot, Paris) adlı kitapları yayımlanır.

1978: *Histoire des croyances et des idées religieuses II: De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme* (Payot, Paris), *L'Epreuve du labyrinthe* ve *Entretiens avec Claude-Henri Racquet* (Belfond, Paris) adlı kitapları yayımlanır. Ayrıca C. Tacou'nun editörlüğünü yaptığı "Mircea Eliade" başlıklı özel sayısı *Herne* yayınevi tarafından piyasaya sürülür.

1979, 15 Eylül: Eliade, 1987'de yayımlanacak olan *The Encyclopedia of Religion*'un (Macmillan Publishing Co., New York, ve Collier Macmillan Publishers Londra) genel yayın yönetmenliği görevini kabul eder.

1980: *Les Promesses de l'équinoxe (1907-1937). Mémoire I* (Rumence'den Çev.: C. Grigoresco, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.

- 1981: *Fragments d'un journal II* (1970-1978) (Rumence'den Çev.: C. Gri-goresco, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
Eylül: İtalya seyahati esnasında son kez Tucci ile görüşür.
- 1983: *Histoire des croyances et des idées religieuses III: De Mahomet à l'âge des Réformes* (Payot, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
- 1984 **Haziran**: İtalya seyahati. Cassentine Akademi Eliade'ye Dante Alighieri ödülünü takdim eder.
Eylül-Ekim: İtalya'ya bu yıl içerisindeki ikinci seyahat. Eliade, Isola d'Elba ödülüne layık görülür.
- 1985 Eylül-Ekim: Eliade'nin son İtalya ziyareti.
- 1986: *Briser le toit de la maison* (Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
Genel yayın yönetmenliğini yaptığı ve toplam on altı ciltten oluşacak olan *Encyclopedia of religion*'un birinci cildi (Macmillan, New York) yayımlanır.
- 22 Nisan: Eliade'nin Chicago'da ölümü.
- 1988: *Les Moissons du solstice* (1937-1960). *Mémoire II* (Rumence'den Çev.: Alain Paruit, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
L'Inde (Rumence'den Çev.: Alain Paruit, Gallimard, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
- 1989: *Fragmentarium* (Rumence'den Çev.: Alain Paruit, L'Herne, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
- 1990: Ioan P. Couliano ile birlikte yazdığı *Dictionnaire des religions*, (Plon, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
- 1991: *Fragments d'un journal III* (Rumence'den Çev.: Alain Paruit, L'Herne, Paris) adlı kitabı yayımlanır.
- 2001: Portekiz'de yaşadığı 1941-1945 yıllarını kapsayan güncesinin İspanyolca çevirisi yayımlanır: *Diario português* (Rumence'den çeviren: Joaquín Garrigós, Kairós, Barcelona 2001). Bu kitabın Rumence asıl versiyonu ise 2006 yılında yayımlanır (Humanitas Publishing House, Bucharest).

İndeks

A

- ABD 328, 344, 432, 493, 510, 536
Abdülvahid Yahya 151
Adam, Baki 58
Âdem 232, 305, 540
Afrika 45, 105, 285
agnostik 431, 492, 509, 511
agnostisizm 357
Akdeniz 185, 270
akılcılık 298
Albayrak, Kadir 60
Aleviyye 328
Alitzer 516
Allen, Douglas 33, 156, 204, 220, 231, 425, 443, 483, 496, 499, 521, 523, 526, 527
Alliband, Terry 490
Alman İdealizmi 414
Almanya 23, 89, 344, 414
Altizer, Thomas J. J. 115, 485, 503
Altuğ, Ümit 194
Altın Çağ 313, 317, 370
Alıcı, Mustafa 25, 26, 56, 57, 441, 442
Anadolu 218
Analitik Psikoloji 386
anamnesis 472
Ananda 342
Andaman adaları 377
Andrae, Ernst Walter 230, 340
Anglo-Sakson Antropoloji 490
Ankara 53
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 58
Apokrifa 241
Arabistan 241
Aranda kabilesi 236
Archiv für Religionswissenschaft 17, 75
Argeş manastırı 283
Aristo 167, 508
Arizona 344
Arjantin 448
arkaik metafizik 187
arkaik ontoloji 478, 521
Arrendt, Hannah 169
Arslan, Lale 195
Arslantürk, Zeki 36
Ascona 90, 386
Astovidhotush 457
Asur 241, 422, 423
Asurlular 239
Asya 243, 316, 340, 361, 396, 397, 543
Asya kültürleri 373
Asya ülkeleri 511
Asya-Akdeniz dünyası 313

- Augustine, St. 19
 Augustinus 93, 222, 223, 224
 Augustus 316
 Avrupa 185, 198, 267, 290, 331, 342,
 349, 360, 397, 405, 470, 514, 532
 – folkloru 284
 – kültürü 396
 – maneviyatı 397
 – tarihi 312
 Avrupalılar 512
 Avustralya 105, 205, 236, 377, 457
 Avustralya yerlileri 272, 373, 377
 Avustralyalı yerli halklar 374
 Avusturya 45
 Aydın, Fuat 26
 Aydın, Mehmet 25, 26, 27, 53, 55,
 194
 Aydınlanma 153, 169, 521
- B**
-
- Ba'al 127
 Babil 241, 422, 423
 Babil esareti 321
 Babil Kulesi Efsanesi 18
 Babilliler 239, 240
 Bachelard, Gaston 154
 Bacon, Francis 41
 Baird, Robert D. 519, 520, 521, 524
 Bakire Meryem 103
 Balkanlar 283
 Bambaşka (Ganz Andere) 91, 93,
 94, 104, 108, 113, 134, 135, 181,
 262, 306, 395, 396, 398, 537, 543
 Barabudur 242, 259, 341, 451
 Barth, Karl 129
 Bastille hapishanesi 226
 Baş, Mustafa Hilmi 58
 Bataille, Georges 81, 82
 Batı 78, 89, 90, 96, 153, 197, 290,
 325, 329, 330, 331, 335, 340,
 342, 356, 357, 358, 365, 387,
 396, 397, 404, 470, 532, 533,
 541, 546
 Batı düşüncesi 359
 Batı dünyası 170, 290, 297, 316,
 325, 335, 342, 393, 533
 Batı emperyalizmi 497
 Batı Felsefe geleneği 448
 Batı halk dili 200
 Batı ideolojisi 497
 Batı insanı 139, 175, 297, 299, 322,
 400, 404, 407, 512, 544, 546
 Batı kültürü 337, 339, 359, 468
 Batı maneviyatı 396
 Batı medeniyeti 310, 329, 356, 357,
 535, 546
 Batı sömürgesi 511, 543
 Batı toplumu 176, 325, 358, 526, 539
 Batılı değerler 325, 546
 Batılı insan 299, 544
 bâtinîlik 335, 345, 348
 Belit 127
 Bell, Richard 53
 Bengal 103
 Berger, Adriana 465, 498
 Bergson, Henri 169
 Berktaş, Ali 195
 Berlin Antlaşması 531
 Bhagavad-Gita 120
 Bianchi, Ugo 29
 Bilgiseven, Amiran Kurtkan 35, 36
 Bilimname dergisi 55
 bireysellik 329
 Birinci Dünya Savaşı 89, 168, 325,
 357, 531, 532
 Birkan, İsmet 195
 Bizans Hristiyanlığı 502
 Blachère, Régis 53
 Blaga, Lucian 340
 Blavatsky, Madame 337

Bleeker, C. J. 31, 32, 442, 496, 519
 Borella, Jean 330
 Borgeaud, Philippe 86, 529
 Braga, Cobin 156
 Brauer 28
 Bruno, Giordano 298
 Buchman, Frank 405, 406
 Buda 160, 164, 406
 Budizm 70, 73, 78, 79, 160, 163,
 180, 501, 520
 Bultmann 453
 Burckhardt, Jakob 468
 Bükreş 180, 531
 Bükreş Radyosu 178
 Bükreş Üniversitesi 169, 453, 532
 Büyük İskender 265, 316, 321

C - Ç

Caillois, Roger 81, 84, 87, 207, 356,
 446
 Carpenter, Joseph Estlin 74, 76
 Cassirer, Ernst 141
 Cave, David 171, 402, 403, 494
 Caynizm 180
 Cazenave, Michel 129
 Chapel, Rockefeller 510
 Cherokee 205
 Chicago 506, 510
 Chicago okulu 20
 Chicago Üniversitesi 149, 288, 401,
 484, 510, 536, 543
 Christinel 336
 Cioran, Emil 369, 506
 Cizvit 488, 503
 Claremont 22, 24
 Claude Lévi-Strauss 170
 Clavier, H. 22
 Codreanu, Corneliu Zelea 406
 Codrington 75, 76
 Cohen, J. M. 484

Cohen, Percy S. 200
 Combat dergisi 386
 Comte, Auguste 38, 39, 371, 372,
 546
 Coomaraswamy, Ananda Kentish
 150, 151, 156, 226, 230, 231,
 328, 333, 337, 339, 340, 341,
 342, 343, 344, 346, 347, 348,
 352, 353, 354, 451, 535
 Corbin, Henry 347, 455, 456, 464,
 465
 Corless, Roger 492, 493
 Couliano, Ioan Petru 510
 Creuzer, G. F. 169
 Critique dergisi 82
 Croce, Benedetto 313, 366
 Culianu, Ion P. 490, 491
 Cultura 414
 Cuvantul dergisi 402
 Çavuşesku 369
 Çiğdem, Ahmet 52
 Çin 185, 241, 243, 513

D

Dağlı 59
 da Silva, Antonio Barbosa 172, 226,
 426, 427, 442
 Danger adaları 458
 Dante 338, 500, 517, 529
 Darwin, Charles 73, 74, 384, 534
 das ganz andere 398
 Dasgupta 535
 Davidson, Robert F. 93
 Davut yıldızı 130
 de Cusa, Nicolas 121
 de Martino, Ernesto 366
 de Saussure, Ferdinand 460, 461
 Deccal 313
 Dekonstrüksiyonizm 168
 Demir Muhafızlar 406

Demirci, Kürşad 26, 53, 55
 Demiurgos 219
 deneycilik 298
 Derinlikler Psikolojisi 138, 153, 168,
 231, 388, 542
 Descartes, René 41
 deus otiosus 232, 301, 376, 505,
 540
 Dil Bilimi 19
 Dilthey, Wilhelm 412, 414, 415,
 416, 417, 419, 453, 463
 din dili 310
 Din Felsefesi 19, 23, 28, 427
 Dinbilimleri dergisi 57
 Dinler Tarihi Derneği 53
 Diogène dergisi 207
 Divinity School 288
 Doğa Bilimleri 42, 43, 74
 Doğu 330, 349, 397, 400
 Doğu Avrupa 513, 514
 Doğu dinleri 511, 543
 Doğu dünyası 293
 Doğu kültürleri 398
 Doğu maneviyatı 396
 Doğu medeniyetleri 329
 Dravid halkları 285
 Dubuisson, Daniel 151, 345, 349,
 350, 351, 352, 398, 501
 Dudley, Guilford 492, 496, 521,
 522, 523, 524, 525, 526
 Duerr, Hans Peter 490
 Dumézil, Georges 129, 456, 457
 Dundes, Alan 200
 Durand, Gilbert 154
 Durkheim 77, 79, 80, 81, 82, 84, 87,
 115, 427, 525, 536, 537
 Durkheim, Emile 78
 düşmüş insan 324
 düşüş 125, 166, 232, 233, 234, 236,
 290, 304, 305, 306, 436, 437,

501, 512, 516, 540, 542

E

Eckhart, Maître 517
 Edda 257
 Eflatun 219
 eidetic vision 31, 63
 Einstein 524
 Emperyalizm 373
 The Encyclopaedia Britannica 76
 Encyclopaedia of Religion and Et-
 hics 76, 82
 Enstein 57
 époque 31, 63, 425, 427
 Eranos 90, 125, 220, 386, 388, 432
 Erbaş, Ali 26
 Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fa-
 kültesi 50, 55
 Erklären 64, 414, 415, 416
 Erlebnis 415
 Eski Ahit 18, 198, 241, 433, 434
 Eski Doğu dünyası 293
 eski Ortadoğu hakları 311
 Eski Sami dünyası 293
 Eskimo 373
 Eugenio d'Ors 222
 Evola, Baron Julius 151, 328, 331,
 332, 333, 336, 337, 338, 339,
 340, 341, 342, 343, 344, 345,
 349, 353, 355, 356, 361, 451,
 453, 535
 Evrensel Ruh 367
 evrim teorisi 73, 74
 evrimcilik 530
 Ex nihilo 212

F

Faivre, Antoine 345, 346
 Felsefe Taşı 128
 Feminizm 168

Fenikeliler 229
 Feyerabend, Paul K. 523
 Ficin, Marsile 298
 Filistin 295
 Finlandiyalılar 257
 Finlandiya 24
 Fiore, Crescenzo 333
 Fitch, Robert E. 487
 Fitzgerald, Timothy 497
 Flaubert, Gustave 529
 Florance 507
 Floransa 397, 477
 Foundation, Bollingen 488
 Fransa 465, 536
 Fransız ihtilali 226
 Fransız Sosyoloji Okulu 77, 356
 Frazer, James G. 168, 201, 226,
 371, 372, 373, 374, 375, 376,
 380, 384, 485, 486, 487, 488,
 490, 527, 530, 534
 Freud, Sigmund 129, 154, 165,
 166, 167, 199, 301, 336, 340,
 366, 380, 381, 382, 383, 384,
 385, 386, 389, 427
 Freudcu ideoloji 380
 Freudizm 389, 530, 534
 Fries, Jakob Friedrich 92
 Frisch, Max 169
 Fromm, Erich 384, 385
 Fröbe-Kapteyn, Olga 90

G

Gadamer, Hans-Georg 41, 43, 324,
 417, 418, 419, 420, 421, 453
 Galile 316
 Galileo 298
 ganz andere 91, 93, 94, 104, 181
 Gasset, Ortega y 313, 366
 Gautama Buda 266
 Gelenek 343

Geleneksel okul 344, 346
 gelenekselci okul 325, 327, 328,
 332, 333, 339, 342, 350, 354,
 361, 387, 535
 Gelenekselciler 151, 231, 341, 342,
 343, 349, 350, 351, 354, 355,
 387, 408, 453
 Gelenekselcilik 326, 328, 336, 340,
 342, 345, 349, 454
 Gentile, Giovanni 366
 Gheorghe 531
 Gill, Glen R. 223, 500
 Girardot, Norman 506, 510
 Glen 500, 501
 gnostisizm 433
 Goethe 435, 450, 512
 Gozon, Dieudonné de 266
 Granet, Marcel 78
 Guénon, René 151, 230, 327, 328,
 329, 330, 331, 332, 333, 334,
 335, 336, 337, 338, 339, 340,
 341, 342, 343, 344, 345, 347,
 349, 350, 351, 352, 353, 354,
 355, 356, 407, 451, 435, 532,
 533, 535
 Gustav Jung, C. 57
 Günay 69
 Güney Asya 150
 Güngör, Harun 26, 27, 28, 50, 69
 Güven, Sami 38

H

hacc fenomeni 258
 Hamilton, Kenneth 503
 Hanson, Norwood R. 523
 Haraberezaiti (Harburz) 257
 Hardy, Edmund 17
 Harman, Ömer Faruk 58
 Harmsworth's Universal Encyclo-
 pedia 200

Harrison, Jane E. 199
 Harvard Üniversitesi 402
 havariler 297
 Havva 232, 540
 Hegel, Georg W. F. 30, 44, 321, 365, 366, 367
 Heidegger, Martin 189, 190, 325, 366, 410, 417, 419, 465
 Heiler, Friedrich 83
 Helen düşüncesi 282
 Hentze, Carl 343, 344
 Herder 44
 Hermes 410, 411, 472
 Hertz, Robert 488
 Hervey adaları 458
 Hesiodos 197
 Hristiyan Batı 298
 Hristiyan Devrimi 405
 Hristiyan teolojisi 504
 Hristiyanı değerler 406
 Hristiyanlık 18, 19, 70, 127, 130, 180, 198, 211, 236, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 303, 322, 329, 331, 334, 356, 367, 368, 377, 392, 432, 433, 434, 456, 503, 504, 511, 512, 513, 515, 518, 530, 537
 el-himetü'l-halide 326
 Himingbjörg 257
 Hindistan 64, 90, 103, 105, 120, 185, 241, 265, 267, 270, 285, 396, 398, 403, 406, 422, 455, 456, 478, 509, 510, 511, 513, 534, 535, 543
 Hinduizm 70, 180, 457, 509, 520
 Hint 243
 Hint dinleri 102, 123, 191, 231, 275, 277, 400, 433, 522
 Hint düşüncesi 124, 433, 478, 479
 Hint felsefeleri 478, 479

Hint felsefesi 12, 453, 534
 Hint geleneği 335
 Hint kültürü 433
 Hint maneviyatı 398, 478
 Hint medeniyeti 329
 Hint mitolojisi 257
 Hint-Avrupa 457
 historia 198
 History of Religions 434
 History of Religions dergisi 347, 401, 543
 Holmberg, Uno 352
 Homeros 197
 Hooke, S. H. 485
 Hubert, Henri 78, 79, 80, 356
 Huizinga, Johan 169
 Hultkrantz, Ake 31, 442
 Husserl, Edmund 31, 417, 443
 Hyde Park 510

I - İ

Ingram 40, 41
 Ionesco, Eugène 434
 Irenaeus 218
 İbrahim 292, 293, 294, 297
 İbrani 296
 İbraniler 292, 293
 İç Asya 277
 idealar 156, 189, 224, 244, 246
 ideler 54
 ideler kuramı 54
 İkinci Dünya Savaşı 82, 83, 168, 333, 338, 342, 343, 344, 349, 369, 396, 453, 507, 535, 536, 546
 ikinci düşünüş 306, 314, 542
 ilk/asli Gelenek 345, 347
 İnciller 198
 insan-ı kâmil 234, 300, 314, 389, 515, 518
 İran 105, 328, 456, 457

İran dinleri 231, 434
 İran İslam felsefesi 465
 İsa 103, 108, 117, 118, 121, 128,
 160, 163, 266, 294, 295, 296,
 367, 477, 504, 505
 İshak 292, 293
 İskandinavya 185, 241
 İslam 70, 91, 131, 334, 392, 433, 520
 İslam dünyası 328
 İslami Gelenekselcilik 328
 İslâmî İlimler Vakfı 25
 İsrail 241
 İsrail dini 265
 İsrail kabileleri 265
 İsrailoğulları 294, 321
 İstanbul 226, 440
 İsviçre 90, 328
 İtalya 120, 336, 477, 507
 İtalyan Rönesansı 468
 izafiyet teorisi 524

J

James, William 89
 Japonlar 257
 Japonya 24
 Jastrow 241
 Java adası 240, 241
 javidan kirad 326
 Jeremias, Alfred 340
 Jerome 208
 Jordan, James B. 498
 Joy, Morny 154
 Judaeus, Philo 218
 Jul Sezar 321
 Jung, Carl Gustav 129, 138, 210,
 219, 220, 222, 223, 225, 226,
 231, 305, 385, 386, 387, 388,
 389, 488, 542
 Jüpiter 117

K

Ka'be 241, 259
 Kahire 332
 kali-yuga 335
 Kalküta 90, 453
 Kant, Immanuel 54, 92, 107
 Kaplan, Zübeyde 60
 Karadjeriler 205
 Karasar, Niyazi 37
 Karşılaştırmalı Teoloji 19
 Katoliklik 330, 331, 332
 Kerényi, Charles 210, 211
 Kılıçbay, Mehmet Ali 194
 Kızıl Ordu 369, 536
 Kierkegaard 293
 Kilise 331, 412, 413
 Kingu 287
 Kipling, Rudyard 330
 Kitâb-ı Mukades 208, 212, 306,
 411, 412, 413, 485, 509
 Kitagawa, Joseph M. 19, 20, 30, 58,
 131, 401, 454, 465, 479, 519, 543
 Kolektif bilinçaltı 219, 220, 222,
 226
 komünizm 312
 Konfüçyanizm 70
 kozmik din 183
 kozmik dindarlık 544
 kozmik Hristiyanlık 514, 515
 kök din 18
 Köser, Havva 52
 Kral-Mesih 292
 Kraliyet Vakfı Kütüphanesi 263
 Kraljevic, Marko 266
 Kristensen, W. Brede 20, 31, 82,
 430, 442, 496, 519
 Ksenofanes 197
 Kudüs 241, 243, 259, 440
 Kuhn, Thomas 523
 Kur'an 241, 455, 465

Kutsal gelenek 347, 348
 Kutup bölgesi 105
 Kuzey Amerika 285
 Küçük, Abdurrahman 26

L

L' Année Sociologique 78, 80
 Laignel-Lavastine, Alexandra 499, 501
 laik ahlâk 298
 Lang, Andrew 199, 371, 377, 378, 379, 380
 Lapointe, Roger 39
 Le Corbusier 320
 Leach, Edmund 488, 489, 490, 500, 501, 503
 Leiris, Michel 81
 Leonardo 298
 Lessa, William A. 485, 486
 Lévi-Strauss 435, 488
 Lévy-Bruhl, Lucien 499, 500
 Libby, Dorothy 484, 485
 lingam 103
 Linnaeus, Carolus 169, 170
 Lizbon 88, 508, 535, 536
 Logos 117, 118, 198
 Londra 200
 Londra Büyükelçiliği 535
 Long, Charles H. 20, 288, 401, 518, 543
 Lord Raglan 486
 Luceafarul 370
 Lupasco 158
 Luyster, Robert 154, 490

M

Macchioro, Vittorio 348
 Machiavel 298
 maieutik 473, 475
 Mairret, P. 484

Malinowski, Bronislaw 201, 202, 356
 Mannheim, Karl 366
 Manole usta 267, 283, 284, 286, 408, 438
 Marburg 23
 Marburg bildirisi 24, 521, 522
 Marcel, Gabriel-Honoré 169
 Marduk 287
 Mareş, Nina 508, 535
 Maret 74, 75, 76, 77, 96, 376, 380
 Maret, Robert Ranulph 74, 375
 Marino, Adrian 452, 453, 467
 Marksist 336
 Marksizm 312, 360, 366, 369, 370, 371, 389, 534
 Martin, Jacques 98
 Martin Luther 406, 412
 Marx, Karl 313, 336, 340, 367, 385, 427
 materyalizm 329, 340, 397
 Mauron, Charles 154
 Mauss, Marcel 78, 79, 80, 84, 356, 488
 maya 102, 478
 McCutcheon, Russell 493, 494, 495, 496
 Mekke 241, 243
 Melanezya 201
 Mendoza Felsefe Enstitüsü 448
 Mensching, Gustav 18, 83, 131
 Meru Dağı 257
 el-Meryemi, İsa Nureddin el-Ale-
 vi 151
 Meryemiyye 328
 Mesihçilik 296
 Meslin, Michel 497, 498
 Mezopotamya 105, 141, 148, 239, 240, 243, 257, 284, 287, 423
 Mihaescu, Florin 339
 millenarist hareketler 296

Miller, Alan L. 95, 98
 mistisizm 498
 misyonerler 297
 Montanari, Enrico 355
 Montesquieu 44
 Moore, G. F. 519
 Muhammed 406
 Müller, Friedrich Max 18, 19, 23,
 39, 168, 198, 427, 445, 530, 534
 Munson, Thomas N. 503
 Murphy, Tim 493
 Mus, Paul 150, 239, 240, 340, 352,
 353
 Musa 228, 265, 266
 Mutlular Adası 229
 Mutti, Claudio 349
 Mısır 241, 265, 284

N

Nacherleben 463
 Nae Ionescu 336, 348, 453, 476, 509
 Napolyon 316
 Nasr, Seyyid Hüseyin 328
 Natura 414
 natüralizm 329
 nazizm 312
 Newton 316
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm 301,
 302, 306
 nihilizm 277, 360, 368
 Nina 509
 Nippur 241
 Numen 17

O - Ö

Oedipus kompleksi 166, 384, 386
 Okyanus 45, 432
 Olson, Carl 463, 494, 505, 530
 Olympos 256
 Ondokuz Mayıs Üniversitesi 25
 Orta Amerika 285

Orta Asya 28, 105
 Ortaçağ 448
 Ortodoks 331, 406, 509, 510
 Oskay, Ünsal 38
 Osmanlı İmparatorluğu 531
 Otto, Rudolf 77, 88, 90, 91, 181,
 387, 396, 398, 464, 530, 537
 Otto, Walter F. 129
 Oxford 74
 Oxford Group Movement 405
 Özcan, Mehmet Emin 195
 Özcan, Zeki 52
 Özdalga, Elisabeth 52
 Özkan, Ali Rafet 26

P

P. D. Chantepie de la Saussaye 30,
 31, 442
 paganizm 198
 Palmer, Richard E. 411
 Pals, Daniel L. 83
 Papini, Giovanni 397, 477
 paramparam 327
 Paris 22, 82, 358, 369, 386, 506, 536
 Pasifik adaları 285
 Paskalya 265
 Pasquier, Pierre 495
 Paus, Ansgar 502
 Pawnee 205
 Penner, Hans H. 496, 503, 524
 Perennial Felsefe 326, 350
 Perennis, Sophia 326, 348
 Pettazzoni, Raffaele 17, 20, 32, 192,
 207, 221, 266, 344, 348, 356, 519
 Philosophia Perennis 348
 Pierre, Jacques 52, 324
 Pisi, Paola 83, 91, 226, 230, 333,
 338, 352, 353
 Platon 54, 156, 167, 189, 224, 231,
 244, 245, 246, 472

Platonik 231, 244, 245, 500
 Platonik gelenek 155
 Poincaré, Henri 395
 Polanyi, Michael 523
 Polonya 24
 Portekiz 88, 185, 360, 507, 508,
 513, 535
 Portekizliler 229
 Postmodernizm 168
 pozitivizm 415, 418, 495
 pragmatik ontoloji 191
 pragmatizm 329
 Protestan 331
 Protestan Reformasyonu 411
 Protestanlık 329, 406, 412
 Przyluski, Jean 344
 Psikanaliz 138, 139, 153, 381, 382,
 383, 384, 385, 386, 387, 541
 Pummer, Reinhard 45, 48
 Purusah 286
 putperestlik 111, 112, 113

Q - R

Quinn 347, 348, 349, 350
 Quinn Jr., William W. 346
 Rabia Dağlı 59
 Raglan 486
 Rasmussen, David 461
 Rasyonalizasyon 303
 rasyonalizm 79, 299, 329, 357, 385
 Ray, Stefan J. 510
 Reform 329
 Reform dönemi 290
 religio naturalis 18
Religionswissenschaft 17, 18, 19, 21,
 22, 23, 31, 445, 446
 Rennie, Bryan S. 71, 108, 137, 197,
 206, 494, 495, 499, 506, 510,
 526, 527
 Reno, Stephen J. 165, 503

Reno, Stephen J. 505
 renovatio 336
 Revue d'Histoire des Religion 456
 Rickert, Heinrich John 366
 Ricketts, Mac Linscott 63, 106,
 150, 151, 156, 220, 241, 263,
 333, 334, 337, 338, 352, 357,
 358, 359, 402, 489, 506
 Ricœur, Paul 64, 415, 418, 419,
 420, 421, 428, 442, 454, 455,
 456, 509
 Ricœur Chicago Üniversitesi İla-
 hiyat Fakültesi 455
 Ries, Julien 495
 Riès, Julien 424, 425
 Rifat, Sema 194, 195
 Rig Veda 241
 Rocquet, Claude-Henri 104, 179,
 181, 185, 223, 334, 337, 435,
 451, 461, 506, 507
 Rodos şövalyeleri 266
 Roma 243, 446
 Roma İmparatorluğu 316
 Romantik dönem 465
 Romantik hareket 169
 Romanya 88, 103, 149, 168, 185,
 239, 334, 359, 369, 370, 402,
 453, 499, 507, 508, 531, 532,
 535, 536
 Romanya Araştırma Merkezi 369
 Romanya Büyükelçiliği 535
 Romanya kralı II. Carol 405
 Rousseau, Jean-Jacques 380
 Rowland, Benjamin 344
 Rudolph, K. 516, 517, 526
 Ruh'ül-Kudüs 413
 Rumanya 65
 Rönesans 120, 298, 299, 300, 325,
 329, 399, 400, 404, 521, 532, 533
 Rönesans dönemi 290

Rönesans felsefesi 298
 Rönesans hareketi 298
 Rönesans hümanizmi 299

S - Ş

Saler, Benson 487, 488, 528
 Saliba, John A. 489, 490, 500, 502
 Salomon adaları 458
 Sami dinleri 458
 Sami kavimleri 126
 Sami topluluklar 241
 San Cristobal 458
 sanathana dharma 326
 Santali 185
 Sara 293
 Sarton, George 402, 403, 469
 Sartre, Jean-Paul 325
 Saussure 461
 Scheler, Max 170, 171, 442
 Schimmel, Annemarie 131
 Schleiermacher, Friedrich 64, 89, 171, 410, 412, 413, 414, 419, 420, 452
 Schmidt, Wilhelm 371, 377, 378, 379, 380
 Schuon, Frithjof 151, 328, 347
 Scott, Nathan 510
 Sedgwick, Mark J. 327, 328, 349, 350
 Segal 431, 491
 Segal, Robert A. 491
 Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 53
 Sharma, Arvind 445
 Sheed, R. 484
 shelsheth 327
 Sırbistan kralı 266
 silsile 327
 Simmel, Georg 366
 simya 187

Smart, Ninian 492
 Smith, David Howard 485, 486
 Smith, Edwin W. 95
 Smith, Jonathan Z. 497
 Smith, Wilfred Cantwell 20, 52
 Smith, William R. 199
 Sokrates 218, 473, 475, 508
 Sorbonne 338
 Sosyoloji Koleji 82
 Sosyoloji Okulu 78
 Sovyetler Birliği 308, 371
 Söderblom, Nathan 82, 442, 538
 Spencer, Herbert 73, 371, 373
 Spengler, Oswald 325
 Spineto 98, 220, 334, 338, 345, 346, 348, 349, 355, 366
 Sri Lanka 185
 Stockholm 24
 Strenski, Ivan 498
 Studstill 425
 Sufi Gelenekselciliği 328
 sui generis 152, 379, 493, 495, 496, 497
 Sullivan, Lawrence E. 97, 108
 Sumbur 257
 Sumeru 257
 Sumur 257
 Suriye 284
 Sühreverdi 455, 465
 Sümer 241
 Şamanizm 192, 233
 Şehnâme 457

T

Talihliler Adası 229
 Tantrizm 438
 tarihi materyalizm 387
 tarihselcilik 389, 527, 530
 Taşpınar, İsmail 26
 Tatar, Burhanettin 54, 55

Tekirgöl 531
 Teoloji 19, 23, 27, 28, 153, 392, 401, 427, 497, 503, 505, 520
 Teorik Teoloji 19
 Teozofi 454
 Thomas 96
 Thucydides 198
 Tiamat 286
 Tiele, Cornelis Petrus 442, 538
 Togo 205
 Tokyo 24
 Tor Andrea 53
 Toulmin, Stephen E. 523
 Tradisyonizm 326
 Trask, W. R. 484
 Troeltsch, Ernst 92, 366
 truva atı 349, 360
 Truva savaşı 321, 360
 Tucci, Giuseppe 348
 Turcanu, Florin 127, 165
 Turku 24
 Tylor, Edward Burnett 73, 74, 75, 76, 168, 199, 201, 371, 374, 375, 376, 377, 380, 530, 534
 Tümer, Günay 25, 36
 Türk Dil Kurumu 85, 196
 Türkçe Sözlük 196
 Türkdoğan, Orhan 36
 Türkiye Diyanet Vakfı 25, 52
 Türkler 226

U - Ü

Uluslararası Dinler Tarihi Derneği 17, 21
 Ural-Altay 257
 Urmonotheismus 378, 379
 Urpflanze 402, 450
 urreligion 18
 Uzakdoğu Fransız Okulu 239
 Ünal, Mustafa 195, 442
 Ürdün nehri 160, 163

V

Valentinliler 218, 219
 van der Leeuw, Gerardus 20, 31, 32, 77, 82, 98, 99, 109, 170, 171, 356, 442, 496, 538
 van Gennep, Arnold 96, 488
 Varşova 24
 Varoluşçuluk 168, 366, 389, 530, 534
 Varuna 456, 457
 Vasques, A. 448
 Vedalar 270, 340, 457
 Vedanta felsefesi 102
 The Verde Valley School 344
 Verständniss 32
 Verstehen 64, 414, 415, 416
 Vişnu 117
 Volovici, Leon 498
 Voltaire 44
 von Goethe, Johann Wolfgang 402, 449
 von Urs, Balthasar 129
 Vulgate versiyonu 208

W

Waardenburg, Jacques 31, 442
 Wach, Joachim 20, 31, 42, 171, 192, 288, 439, 442, 454, 496, 543
 Washington Üniversitesi 192
 Watt, Montgomery 52
 Werblowsky, R. J. Zwi 23, 444
 Widengren, Geo 24, 31, 442
 Wiebe, Donald 494, 497
 Wikander, Stig 489
 Wilmhurst, W. L. 433

Y

Yahudi halkı 265, 292
 Yahudi inanç sistemi 282
 Yahudi peygamberler 127, 295, 296, 367

- Yahudi-Hristiyan mesihi ideoloji 313
Yahudi-Hristiyan 125, 228, 232, 290, 294, 296, 305
Yahudi-Hristiyan Batı dünyası 301
Yahudi-Hristiyan geleneği 540
Yahudi-Hristiyan ideolojisi 367
Yahudi-Hristiyan perspektifi 305
Yahudi-Hristiyan Tanrısı 302
Yahudi-Hristiyanlık 513
Yahudilik 70, 105, 130, 180, 211, 231, 236, 265, 268, 291, 292, 294, 295, 297, 322, 334, 392, 433, 520
Yahve 117, 292, 294, 321
Yakın Doğu 70, 185, 241, 270, 316
Yapısalcılık 523
Yeni Ahit 198, 241
Yeni bir Hümanizm 54
yeni hümanizm 55, 57, 58
Yılmaztürk, Fatma Büşra 58, 59
Yitik, Ali İhsan 26, 59
Ymir 286
Yoga 478, 484, 488
Yonan, Edward A. 496
Yonnan 496
Yorum sanatı 412
Yuhanna İncili 508
Yunan 105
Yunan düşüncesi 191, 198
Yunan mitolojisi 197
Yunan-Şark gizemleri 438
Yunanistan 241, 256
- Z**
-
- Zerdüş 45, 266, 301, 406
Zerdüştlük 433
Zeus 410
ziggurat 240, 241, 242, 259
Ziolkowski 402