

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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

MIRCEA ELIADE

YOGA

ÖLÜMSÜZLÜK VE ÖZGÜRLÜK



KABALCI

MIRCEA ELIADE
YOGA
Ölümsüzlük ve Özgürlük



Kabalcı Yayınevi: 389
Antropoloji-Arkeoloji-Mitoloji Dizisi: 30

Mircea Eliade
Le Yoga
Immortalité et liberté
Copyright © 1954, 1975, 1991, Editions Payot

Yoga
Ölümsüzlük ve Özgürlük
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003

Birinci Baskı: Şubat 2013

Yayın Yönetmeni: Murat Ceyişakar
Çevirmen: Ali Berktaş
Kapak Tasarımı: Gökçen Yanlı

KABALCI YAYINEVİ
Gülbahar Mah. Cemal Sahir Sok. Çelik İş Merkezi No. 16 D Blok
Mecidiyeköy-İstanbul
Tel.: (0212) 347 5451 Faks: (0212) 347 5464
yayinevi@kabalcı.com.tr www.kabalcıyayinevi.com
internetten satış: www.kabalcı.com.tr
Sertifika No. 11245

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Eliade, Mircea
Yoga / Ölümsüzlük ve Özgürlük
1. Budizm 2. Meditasyon 3. Dinler Tarihi

ISBN 978 975 997 217 2

Baskı: Ezgi Matbaası (0212) 452 2302
Sanayi Cad. Altay Sok. No. 14 Çobançeşme Yenibosna-İstanbul
Sertifika No. 12142
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

MIRCEA ELIADE

YOGA

ÖLÜMSÜZLÜK VE ÖZGÜRLÜK

Çevirmen: Ali Berktaş



KABALCI YAYINEVİ

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

DEVANAGARİ ALFABESİ

Ünlüler (Svarāḥ)

Basit									
अ	आ	इ	ई	उ	ऊ	ऋ	ॠ	ऌ	ॡ
a	ā	i	ī	u	ū	ṛ	ṝ	ḷ	ḹ
Çift									
ए	ऐ	ओ	औ	अं	अः				
e	ai	o	au	aṃ	Aḥ				

Ünsüzler (Vyancanāni)

Gırtlak Sesleri

क	ख	ग	ङ	घ
Ka	kha	ga	ṅga	gha

Damak Sesleri

च	छ	ज	झ	ञ
Ça	çha	ca	cha	ña

Kafa Sesleri

ठ	ड	ढ	ण	
Ṭha	ṭha	ḍa	ḍha	ṇa

Diş Sesleri

त	थ	द	ध	न
Ta	tha	da	dha	na

Dudak Sesleri

प	फ	ब	भ	म
Pa	pha	ba	bha	ma

Yarım Sesliler

य	र	ल	व
ya	ra	la	va

Fışılıtlı Sesliler

श	ष	स
Ṣa	sha	sa

Nefes Sesi

ह
ha

İçindekiler

Kısaltmalar	12
Önsöz.....	15

BÖLÜM I

YOGA ÖĞRETİLERİ 27

Hareket Noktası.....	27
Acı-Varoluş Denklemi.....	36
“Benlik”	41
Töz	45
Ruh-Doğa ilişkisi	53
Kurtuluş Nasıl Mümkün Olur?	58
Psişik Deneyimin Yapısı	64
Bilinçaltı	70

BÖLÜM II

ÖZERKLEŞME TEKNİKLERİ 77

“Tek Bir Noktaya” Yoğunlaşma	77
Yoga’da Beden Duruşları (Āsana) ve Soluma	
Disiplini (Prāṇāyāma)	83
Excursus: Hindistan Dışındaki Riyazet Anlayışlarında	
Prāṇāyāma	90
Yoga “Yoğunlaşması” ve “Meditasyonu”	99
İşvara’nın Rolü	107
Enstaz ve Hipnoz	111
“Destekli” Samādhi	114
Siddhi veya “Mucizevi Güçler”	120

“Desteksiz” Samādhi ve Nihai Kurtuluş	127
Yeniden Bütünleşme ve Özgürlük	132

BÖLÜM III

YOGA VE BRAHMANCILIK 139

Veda Metinlerinde Çileciler ve “Esrimeciler”	139
Tapas ve Yoga	144
“Ritüel İçselleştirme”	150
Upanişadlar’da Simgecilik ve İrfan	154
Ölümsüzlük ve Kurtuluş	158
Maitri Upanişad’da Yoga	166
Samnyāsa Upanişadlar	169
Yoga Upanişadları	170
“Brahmanlaştırılmış” Büyü ve Yoga: Ṛgvidhāna	178
Çileciler ve Mütefekkirler “İyiler” ve “Kötüler”	182

BÖLÜM IV

YOGA’NIN ZAFERİ 187

Yoga ve Hinduculuk	187
Mahābhārata’da Yoga	190
Mahābhārata’da Yoga ve Sāṃkhya	192
Mahābhārata’da Yoga Teknikleri	194
Mahābhārata’da Yoga Folkloru	197
Bhagavad Gītā’nın Mesajı	199
Ṛṣhṇa Örneği	201
“Eylemler” ve “Kurbanlar”	203
Bhagavad Gītā’da Yoga Tekniği	205

BÖLÜM V

BUDİZM'DE YOGA TEKNİKLERİ 209

Nirvana Yolu ve Erginleme Simgeselliği	209
Chānalar ve Samāpattiler	214
Yoginler ve Metafizikçiler.....	221
“Mucizevi Güçler”	225
Önceki Varoluşların Bilgisi	229
Paribbācakalar	235
Makkhali Gosāla ve Ācīvikaalar	238
Metafizik Bilgi ve Mistik Deneyim.....	241

BÖLÜM VI

YOGA VE TANTRACILIK 251

Tahminler	251
İkonografi, Görselleştirme, Nyāsa, Mudrā.....	258
Mantra, Dhāraṇī	264
Excursus: Zikir	269
Maṇḍala.....	272
Bedene Övgü. Haṭha Yoga.....	281
Nāḍiler: Idā, Piṅgalā, Sushumṇā.....	292
Çakralar	297
Kuṇḍalinī.....	301
“Mecazlı Dil”	307
Mistik Erotizm	312
Maithuna	317
“Zıtların Birleşmesi”	327

BÖLÜM VII
YOGA VE SİMYA 334

Simyacı Yogin Efsaneleri	334
Tantracılık, Haṭha Yoga ve Simya.....	338
Çin Simyası.....	346
Tinsel Teknik Olarak Simya.....	353

BÖLÜM VIII
YOGA VE YERLİ HİNDİSTAN 356

Özgürlük Yolları	356
Aghorī, Kāpālīka	359
Goraknāth ve 84 Siddha	365
Matsyendranāth ve “Öğreti Nakli” Miti	372
Şamanı Büyü ve Ölümsüzlük Arayışı.....	376
Yoga ve Şamanizm	384
Göge Yükselişler. Mistik Uçuş.....	392
“Büyüsel Sıcaklık.” “İçsel Işık”	398
Benzerlikler ve Farklılıklar	402
Kaynaşma ve Bozulma: Yoga ve Halk Dinleri	410
Dravid Mirası, Muṇḍa, Ön Muṇḍa.....	418
Harappā, Mohenco-Daro	423

BÖLÜM IX
SONUÇLAR 431

NOTLAR 437

Not I, 1: Sāṃkhya Metinleri ve Kaynakçaları.....	437
Not I, 2: Patañcali ve Klasik Yoga Metinleri	442

Not I, 3: Materyalistler Hakkında.....	444
Not I, 4: Benlik ve Psikolojik-Zihinsel Deneyim	445
Not I, 5: Üç Guṇa	446
Not I, 6: Sāṃkhya-Yoga'nın Mantığı ve Bilgi Kuramı	447
Not I, 7: Sāṃkhya ve Tanrı'nın Varlığının Eleştirisi.....	450
Not I, 8: Sāṃkhya ve Budizm.....	451
Not I, 9: Sāṃkhya'nın Budizm Eleştirisi	453
Not II, 1: Yoğunlaşma Önündeki Engeller	456
Not II, 2: Āsanalar Hakkında	457
Not II, 3: Yoga Yoğunlaşması Hakkında	458
Not II, 4: Samādhi.....	458
Not II, 5: Siddhiler, “Mucizevi Güçler”.....	459
Not III, 1: Vrātyalar ve Vedalar Çağının Esrimecileri.....	459
Not III, 2: Beş nefes.....	460
Not III, 3: Tapas ve Dikshā	461
Not III, 4: Yerli Dinin Hindulaştırılması.....	462
Not III, 5: Upaniṣadlar	465
Not III, 6: “Mistik Sesler”	467
Not III, 7: Çileci Listeleri.....	469
Not IV, 1: Mahābhārata.....	470
Not IV, 2: Mokshadharma'da Sāṃkhya	470
Not IV, 3: Başka Bir Bedene Girme Sanatı	471
Not IV, 4: Bhagavad Gītā.....	472
Not IV, 5: Pāñcārātralar	473

Not V, 1: Yoga ve Budizm	474
Not V, 2: Budist nitelikli Samādhi ve Chānalar.....	475
Not V, 3: Budist Olmayanların Dhyāna'sı ve Budistlerin Sözde Dhyāna'sı.....	477
Not V, 4: Meditasyon Yolları ve Mertebeleri.....	478
Not V, 5: Siddhi ve Abhicāna.....	478
Not V, 6: Paribbācaka, Ācivika.....	479
Not VI, 1: Tantra Kaynakları Üzerine.....	479
Not VI, 2: Tantracılık ve İkonografi Hakkında	484
Not VI, 3: Caynacı Riyazet Biçimleri ve Yoga.....	486
Not VI, 4: Mudrālar hakkında.....	487
Not VI, 5: Mantra ve Dhāraṇī.....	489
Not VI, 6: Zikir	490
Not VI, 7: Maṇḍala	491
Not VI, 8: Haṭha Yoga Literatürü Üzerine	492
Not VI, 9: Çakra, Ādhāra vb.	493
Not VI, 10: "Mecazlı Dil" Hakkında	494
Not VI, 11: "Aynı eylemlerle..."	494
Not VI, 12: Çin'de Nefesin Tutulması ve Spermin Durdurulması.....	495
Not VI, 13: Sahacīyā ve Viṣṇuizm	497
Not VII, 1: Simyacılar, Yoginler ve "Büyülü Uçuş"	498
Not VII, 2: Simyacı Nāgārcuna.....	499
Not VII, 3: Hint Simyası Üzerine.....	500
Not VII, 4: Çin Simyası	501
Not VII, 5: Metalürji ve Simya.....	503

Not VIII, 1: Aghoriler, Kāpālikalar ve Kafatası Kültü Hakkında	505
Not VIII, 2: Vallabhāçāryaların “Orjileri” Üzerine	506
Not VIII, 3: Gorakhnāth, Matsyendranāth ve 84 Siddha	507
Not VIII, 4: Çilecilerin Gömülmesi.....	508
Not VIII, 5: Yoginler ve Fakirler	510
Not VIII, 6: Geç Dönem Budizmi ve “Kripto-Budizm” Hakkında	512
Not VIII, 7: Yoginī, Dākinī, Yaksha, Durgā.....	513
Not VIII, 8: Dravid Katkısı	514
Not VIII, 9: Yılanlar, Ejderler, Nāgalar	516
Not VIII, 10: Muṇḍa, Proto-Muṇḍa.....	517
Not VIII, 11: Harappā ve Mohenco-daro	519
Not IX, 1: Yoga Tekniklerinin Yayılımı ve Hindistan ile Dünya Arasındaki Kültürel Temaslar	520
Kaynakça	523
Dizin.....	568

KISALTMALAR

A	<i>Anthropos</i> (Salzburg)
A BAW	<i>Abhandlungen der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften</i> (Munich)
ABORI	<i>Annals of the Bhândarkar Oriental Research Institute</i> (Poona)
AJP	<i>American Journal of Philology</i> (Baltimore)
AO	<i>Acta orientalia</i> (Leiden)
AUS	<i>Allahabad University Studies</i>
BB	<i>Bibliotheca Buddhica</i>
BCLS	<i>Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques, Académie royale de Belgique</i> (Brussels)
BEFEO	<i>Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient</i> (Hanoi)
BI	<i>Bibliotheca Indica</i>
BS	<i>Bollingen Series</i>
BSL	<i>Bulletin de la Société de Linguistique</i> (Paris)
BSOS	<i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> (University of London)
EJ	<i>Eranos-Jahrbuch</i> (Zurich)
FMNH	<i>Field Museum of Natural History</i>
GOS	<i>Gaekwad's Oriental Series</i>
HJAS	<i>Harvard Journal of Asiatic Studies</i> (Cambridge, Mass.)
HOS	<i>Harvard Oriental Series</i>
I A	<i>Indian Antiquary</i> (Bombay)
IHQ	<i>Indian Historical Quarterly</i> (Calcutta)
JA	<i>Journal asiatique</i> (Paris)
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i> (New Haven)
JASB	<i>Journal of the Anthropological Society of Bombay</i>
JBORS	<i>Journal of the Bihar and Orissa Research Society</i> (Bankipore)

JCE	<i>Journal of Chemical Education</i> (Easton, Pa.)
JDL	<i>Journal of the Department of Letters</i> (University of Calcutta)
JISOA	<i>Journal of the Indian Society of Oriental Art</i> (Calcutta)
JOR	<i>Journal of Oriental Research</i> (Madras)
JRAS	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i> (London)
JRASB	<i>Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal</i> (Calcutta)
MAGW	<i>Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft zu Wien</i>
MCB	<i>Melanges chinois et bouddhiques</i> (Brussels)
MI	<i>Man in India</i> (Ranchi)
MO	<i>Le Monde oriental</i> (Uppsala)
MRANL	<i>Memorie delle Reale Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche</i> (Rome)
MS	<i>Monumenta serica</i> (Peking)
NGWG	<i>Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen</i>
NIA	<i>New Indian Antiquary</i> (Bombay)
OZ	<i>Ostasiatische Zeitschrift</i> (Berlin)
PAAAS	<i>Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences</i> (Boston)
PTS	<i>Pali Text Society Translation Series</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i> (Paris)
SBB	<i>Sacred Books of the Buddhists</i>
SBE	<i>Sacred Books of the East</i>
SBH	<i>Sacred Books of the Hindus</i>
TT	<i>Tāntrik Texts</i>
ZB	<i>Zeitschrift für Buddhismus</i> (Munich)
ZDMG	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i> (Leipzig)
ZII	<i>Zeitschrift für Indologie und Iranistik</i> (Leipzig)

ÖNSÖZ

Avrupa bilincinin Hindistan'ı keşfetmesi ve yorumlamasının tarihinden daha heyecan verici bir öykü yoktur. Sadece coğrafi, dilbilimsel ve edebi keşiflerden veya seferlerden ve kazılardan, kısacası Avrupa Hintbilimi'nin temellerini oluşturan olgulardan bahsetmiyorum, onlardan da önce, Hint dillerinin, mit ve felsefelerinin esrarının yavaş yavaş çözülmesiyle başlayan çeşitli kültürel maceralardan söz ediyorum. Raymond Schwab güzel kitabı *La Renaissance orientale*'de (Payot, 1948) bu türden pek çok kültürel serüveni betimlemiştir. Ama Hindistan'ın keşfi sürüyor ve bu sürecin sonuna gelindiğini söylemek zor. Çünkü yabancı bir kültürün çözülmesi, özellikle orada ne aranıyorsa, neyin keşfine hazırlanılmışsa onu açığa çıkarır. Hindistan'ın keşfi ancak Batı'nın yaratıcı güçleri onulmaz biçimde kuruyup tükendiğinde tamamlanacaktır.

Tinsel değerler sözkonusu olduğunda, tüm vazgeçilmezliğine karşın filolojinin katkısı, konunun tüm zenginliğini kapsamaz. Metinler doğru bir biçimde yayımlanmadığı, çeşitli Budist filolojiler oluşturulmadığı sürece Budizm'i anlamaya çalışmak kuşkusuz boşuna bir çaba olurdu. Yine de eleştirel yayımlara, çokdilli sözlüklere, tarihsel monografilere vb. sahip olunması, bu çok geniş ve karmaşık tinsel görüngünün hiçbir yanılgıya düşmeden anlaşılmasını garanti etmez. İnsan yabancı bir tinselliğe yaklaşıırken, içinde bulunduğu kültürün ve tarihsel anın yönelimi, kendi doğal eğilimi aracılığıyla, önceden anlamaya hazır olduğu şeyleri anlar en başta. Herkesçe bilinen bu gerçek her duruma uygulanabilir. 19. yüzyıl boyunca "aşağı toplumlar" hakkında yaratılan imge, "vahşiler"e Auguste Comte, Darwin veya Herbert Spencer'in

ideolojisiyle yaklaşmış birkaç mükemmel kâşif ve etnoloğun pozitivist, din ve metafizik karşıtı tavrından türemiştii büyük ölçüde. Dört bir yanda “ilkeller”deki dinsel “fetişizm” ve “çocukluk” keşfediliyordu, çünkü başka bir şey *göremiyorlardı*. “İlkeller”in manevi ufkunun, simgelerinin yapısının, mitlerinin işlevinin, mistik anlayışlarının olgunluğunun anlaşılabilmesi için Avrupa metafizik düşüncesinin bu yüzyılın başında yaptığı atılıma, dinsel Rönesans’ın gerçekleşmesine, ruhsal derinlik psikolojisinin, şiirin, mikrofiziğin çok sayıdaki kazanımına ihtiyaç duyuldu.

Hindistan örneğinde güçlükler daha da hatırı sayılır boyuttaydı. Bir yandan çalışma araçlarını sağlamlaştırmak, filolojiyi geliştirmek gerekiyordu; diğer yandan Hint tinselliğinin çeşitli boyutları arasından Avrupalı zihniyetin en kolay nüfuz edebileceği alanlar seçilmeliydi. Ama tahmin edilebileceği gibi, Avrupa kültürünün en acil kaygılarına yanıt veren alanlar en kolay nüfuz edilebilir alanlar olarak görüldü. Nasıl birkaç kuşak önce Alman romantizminin yeniden keşfettiği köken imgelerinin çekiciliği veya idealist felsefenin etkisiyle Hindistan’a gidilmişse, 19. yüzyıl ortasında da en büyük ilgiyi çeken, Sanskrit dilinin öğrenilmesini sağlayan karşılaştırmalı Hint-Ari filolojisi oldu. Geçen yüzyılın ikinci yarısında Hindistan, özellikle doğacı mitoloji ve bu mitolojinin Avrupa ile Amerika’da hâkim kıldığı kültür anlayışına göre yorumlandı. Son olarak sosyolojinin ve kültürel antropolojinin 20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaptığı atılım yeni perspektiflere esin kaynağı oldu.

Tüm bu deneyimler karşılığını buldu, çünkü öncelikle Avrupa kültürüne özgü sorunlara yanıt veriyorlardı. Batılı âlimlerin benimsediği farklı yaklaşımlar Hint tinselliğinin gerçek değerlerini her zaman ortaya çıkaramasa da faydalı oldu. Hindistan, Avrupa bilincinde yavaş yavaş varlığını ifade etmeye başlıyordu. Gerçi bu varlığın yansımaları epey uzun süre sadece karşılaştırmalı gramer eserleri üzerinden oldu.

Hindistan utangaç bir biçimde felsefe tarihlerinde boy göstermeye başlıyor, ancak günün modasına göre Alman idealizmi ile “mantık öncesi zihniyet” arasında bir yerlerde konumlandırılıyordu. Sosyolojiye duyulan ilgi her yerde öne çıkınca, kast sistemine ilişkin ciddi eleştiriler kaleme alındı. Ama bütün bunların kaynağında modern Batı kültürünün ufkú bulunmaktadır. Bir dilbilim yasasının veya toplumsal bir yapının açıklanmasını başat sorunlarından biri olarak kabul eden bir kültürde, şu etimolojiyi çözümlmek veya şu toplumsal evrimi yansıtmak için Hindistan’ın ele alınması bir küçümsemeden çok saygı ve hayranlık işaretiydi. Gerçi yaklaşımları kendi içlerinde kötü değildi; sadece fazla özeldiler ve büyük, karmaşık bir tinsel yapının kapsamını ortaya çıkarma şansları epey sınırlıydı. Neyse ki yöntemler geliştirilebilir şeylerdir ve geçmişin bozgunları büsbütün kayıp sayılamaz; seleflerin hatalarını yinelememek çabucak öğrenildi. Hint-Avrupa mitolojisi incelemelerinin Max Müller’den bu yana kaydettiği ilerlemeyi değerlendirmek için, bir Georges Dumézil’in sadece karşılaştırmalı filolojiden değil, aynı zamanda sosyolojiden, din tarihinden ve etnolojiden nasıl yararlandığını ve böylece Hint-Avrupa mitsel düşüncesinin büyük kategorileri hakkında nasıl çok daha doğru ve verimli bir imge oluşturabildiğini düşünmek yeterlidir.

Şu anda her şey bize Hint düşüncesi hakkında daha doğru bir bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu düşündürüyor. Hindistan artık tarihin akışına katılmıştır ve Avrupa bilinci -şöyle ya da böyle- tarihte kendine yer bulan halkların felsefelerini daha fazla ciddiye almak eğilimindedir. Diğer yandan özellikle son felsefeciler kuşağından bu yana, Avrupa bilinci kendini giderek zamansallık ve tarihsellik sorunlarına gönderme yaparak tanımlamaya yönelmiştir. Yüzyılı aşkın bir süre Avrupa’nın bilimsel ve felsefi çabalarının büyük kısmı, insanı “koşullandıran” etkenlerin çözümlenmesine harlandı. İnsanın fizyolojisi, kalıtımsallığı,

toplumsal çevresi, ait olduğu kültürel ideoloji, bilinçaltı ve özellikle de tarih, yani içinde yaşadığı tarihsel an ve kişisel tarihi tarafından ne kadar ve hangi noktaya dek koşullandığı gösterilebildi. Batı düşüncesinin bu son keşfi, yani insanın esasen zamansal ve tarihsel, sadece tarihin yarattığı bir varlık olduğu -ve başka türlü olamayacağı- Avrupa felsefesine hâlâ egemendir. Hatta bazı felsefi akımlar bu durumdan hareketle, insana sunulan en saygın ve geçerli görevin bu zamansallığı ve tarihselliği açıkça ve tam olarak özümsemek olduğu sonucuna varırlar. Başka her türlü tercih, gerçekdışına ve soyuta bir kaçış anlamına gelecek, tarihe ihaneti gözünün yaşına bakmadan cezalandıran kısırlık ve ölümle sonuçlanacaktır.

Bu savları tartışmak bize düşmez. Yine de günümüzde Batı zihniyetini böylesine heyecanlandıran sorunların onu aynı zamanda Hint tinselliğini daha iyi anlamaya hazırladığını, bunun da ötesinde kendi felsefi çalışmasında bin yıllık Hint deneyimini kullanmaya teşvik ettiğini belirtelim. Şöyle açıklayabiliriz: En son Avrupa felsefesinin konusu, *insanlık durumu* ve özellikle de insan denen varlığın zamansallığıdır; tüm diğer “koşullanmalar”ı mümkün kılan ve son tahlilde insanı “koşullarca belirlenen bir varlık” ele avuca gelmez, belirsiz ve sınırsız bir “koşullar” dizisi haline getiren de zamansallıktır. Ama insanın “koşullanması” (ve bunun Batı’da ihmal edilen mantıksal getirisi olan “koşullanmalardan kurtulma”), Hint düşüncesinin merkezi sorununu oluşturur. Hindistan, Upanişadlardan beri, ciddi olarak sadece tek büyük sorunla uğraşmıştır: insanlık durumunun yapısı (pek de haksız sayılamayacak bir biçimde tüm Hint felsefesinin “varoluşçu” olageldiğinin söylenmesi bundandır). Demek ki şunları öğrenmek Avrupa’nın çıkarınadır: 1) İnsan denen varlığın muhtelif “koşullanmaları” hakkında Hindistan’ın ne düşündüğü; 2) İnsanın zamansallığı ve tarihselliği sorununa Hindistan’ın nasıl yaklaştığı; 3) Her türlü “koşullanma”nın rahmi olan zamansallığın

bilincine varmanın kaçınılmaz olarak yol açtığı bunaltı ve umutsuzluğa nasıl bir çözüm bulduğu.

Hindistan, başka yerlerde eşine rastlanmayan bir titizlikle insanoğlunun çeşitli koşullanmalarını çözümlemekle uğraşmıştır. Hemen ekleyelim: Bunu, insanın tam, doğru ve tutarlı bir açıklamasına erişmek için (örneğin 19. yüzyıl Avrupa'sında insanın, kalıtsal ve tarihsel koşullanmalarıyla açıklanabileceğinin sanılması gibi) değil, insanın koşullanmış bölgelerinin nereye kadar uzandığını bilmek ve *bu koşullanmaların ötesinde başka bir şeyin var olup olmadığını görmek için* yapmıştır. İşte bu nedenle Hintli bilgiler ve çileciler, analitik psikolojiden çok önce bilinçaltının karanlık bölgelerini keşfe yönelmişti. Fizyolojik, toplumsal, kültürel, dinsel koşullanmaların sınırlarının görece daha kolay belirlendiğini ve dolayısıyla denetlendiğini saptamışlardı; çileci ve tefekküre dayanan bir yaşamın asıl büyük zorlukları, bilinçaltı faaliyetinden, *saṃskāra* ve *vāsanā*lardan, yani analitik psikolojinin bilinçaltı içerikler ve yapılar adını verdiği “içe işlemler”den, “kalıntılar”dan, “gizli eğilimler”den kaynaklanıyordu. Zaten asıl değerli olan şey, bazı modern psikolojik tekniklerin pragmatik bir biçimde böyle vaktinden çok evvel gündeme getirilmiş olmasından çok, bu tekniklerin insanın “koşullanmalardan kurtarılması” amacıyla kullanılmasıdır. Çünkü “koşullandırma” sistemlerinin bilinmesi Hindistan açısından kendi içinde bir amaç olamazdı. Önemli olan onları bilmek değil, onlara hâkim olmaktır; bilinçaltı içerikler üzerinde onları “yakmak” için çalışılıyordu. Yoga'nın bu şaşırtıcı sonuçlara varmak için hangi yöntemleri kullandığını göreceğiz. Zaten Avrupalı psikolog ve filozofları asıl ilgilendiren de bu sonuçlardır.

Yanlış anlaşılmak istemeyiz. Avrupalı âlimleri Yoga yapmaya davet etmek (üstelik bazı amatörlerin sandığı kadar kolay değildir bu) veya çeşitli Avrupa disiplinlerine yoga yöntemlerini uygulamayı veya yoga ideolojisini benimsemeyi önermek gibi bir niyetimiz katiiyen yok. Fark-

lı bir bakış açısı bize çok daha verimli görünüyor. O da, *psyche*'nin [Ruh] keşfine yönelik bu tür yöntemlerle elde edilen sonuçların olabildiğince dikkatle incelenmesidir. Bu yöntemler Batılı araştırmacıların önüne, insan davranışına ilişkin, hatırlanamayacak kadar eskiye giden genel bir deneyimler bütünü koyuyor. Bundan yararlanmamak en hafif deyimle basiretsizlik olur.

Yukarıda da söylediğimiz gibi, insanlık durumu meselesi -yani insanoğlunun zamansallığı ve tarihselliği- Avrupa düşüncesinin de odak noktasındadır ve aynı sorun Hint felsefesini de baştan beri mütemadiyen meşgul etmiştir. Gerçi orada bugün Batı'da kullanıldıkları anlamda “tarih” ve “tarihsellik” terimlerine rastlanmaz ve “zamansallık” terimine de çok az rastlanır. Zaten “tarih” ve “tarihsellik” terimlerine bu anlamlarıyla rastlamak mümkün değildi. Ama asıl önemli olan felsefi terminolojideki özdeşlik değildir; sorunların benzeştirilebilmesi yeterlidir. Hint düşüncesinin *māyā* kavramına hatırı sayılır bir önem verdiği uzun süredir bilinmektedir. Bu terim haklı olarak “yanılsama, kozmik yanılsama, serap, büyü, oluşum, gerçekdışılık vb.” diye çevrilmiştir. Ama daha yakından incelendiğinde *māyā*nın Varlığın parçası olmadığı, “oluşum” ve “zamansallık” içerdiği için bir “yanılsama” olduğu fark edilir. Kuşkusuz kozmik, ama aynı zamanda da tarihsel bir oluşumdur burada söz konusu olan. Demek ki Hindistan, yanılsama, zamansallık ve insan ıstırapı arasındaki ilişkiden herhalde habersiz değildi; Hint bilgeleri bu ıstırapı genellikle kozmik terimlerle ifade etmiş olsalar da, eserleri hak ettikleri dikkatle okununca insan ıstırapını özellikle zamansallık yapıları tarafından koşullandırılmış bir “oluşum” olarak düşündükleri anlaşılmaktadır. Başka bir yerde değindiğimiz¹ bu soruna tekrar dönme

¹ Krş. “Symbolisme religieux et argoisse” L'Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit içinde, toplu eser, Rencontres Internationales de Genève, 1953.

fırsatını bulacağız. Modern Batı felsefesinin “durum içerisinde olmak”, “zamansallık ve tarihsellik tarafından oluşturulmak” adını verdiği olgunun Hint düşüncesindeki karşılığı, “māyā içinde varoluş”tur. Bu iki felsefi ufku -Hint’in ve Batı’nın ufkunu- benzeştirebilirsek, Hindistan’ın māyā hakkında düşündüğü her şey bizim için de belli bir güncellik kazanır. Örneğin *Bhagavad Gītā* okunurken bunun farkına varılır, orada insan varoluşu aşına olduğumuz bir dille çözümlenir. Māyā sadece kozmik yanılsama değil, aynı zamanda ve asıl önemlisi tarihselliktir; sadece ezeli/ebedi kozmik oluşum içinde varoluş değil, aynı zamanda ve asıl önemlisi zaman ve tarih içinde varoluştur. *Bhagavad Gītā*’ya göre sorun, Hıristiyanlık için de bir ölçüde sözkonusu olduğu gibi, şu şekilde gündeme gelmektedir: İnsanın bir yandan zaman içinde bulunması, tarihe bağlı olması ve diğer yandan da zamansallığın ve tarihselliğin her şeyini tüketmesine izin verirse “lanetleneneğini” bilmesi, dolayısıyla dünyada kendisini tarih ötesine ve zamanın dışına taşıyacak bir yolu ne pahasına olursa olsun bulmak zorunda olması. Bu iki boyutlu olgunun yarattığı çelişkili durum nasıl çözülebilir? Daha ileride *Bhagavad Gītā*’nın önerdiği çözümlerin tartışmasına gireceğiz ama tüm çözümlerin çeşitli Yoga uygulamalarını temsil ettiğini şimdiden belirtelim.

Demek ki burada da karşımıza yine Yoga çıkıyor. Nitekim Batı felsefesini ilgilendiren üçüncü soruya (zamansallığımızı ve tarihselliğimizi keşfedişimizin yol açtığı endişeye karşı Hindistan’ın hangi çözümü önerdiği, zaman ve tarih tarafından tüketilmeden yaşamayı sağlayacak yolların neler olduğu sorusuna) Hint düşüncesinin getirdiği cevaplar, belli bir Yoga bilgisini az çok doğrudan bir biçimde içermektedir. Dolayısıyla bu soruna aşına olmanın Avrupalı araştırmacılar ve filozoflar açısından ne denli önemli olduğu ortadadır. Yinelemek gerekirse, Hindistan’ın önerdiği çözümlerden birini olduğu gibi kabul etmek değildir sözkonusu olan. Bir manevi değeri yeni marka bir otomobil alır

gibi edinemezsiniz. Ne felsefi bir bağdaştırmacılık, ne “Hintleşme” ne de Teozofi Cemiyeti’nin başlattığı ve sayısız çağdaş çarpık biçimi altında sürüp daha da vehamet kazanan o berbat “manevi” melezleşme sözkonusudur. Sorun daha ciddidir: Evrensel tinsellik tarihinin en ön safındaki yerlerden birini işgal etmiş bir düşünceyi bilmek ve anlamak önemlidir. Onu *şu anda* öğrenmek ayrıca önem taşımaktadır; çünkü bir yandan tarihin gidişatı her türlü kültürel taşracılığı aştığı için *şu andan* itibaren bizler -Batılılar ve Batılı olmayanlar- evrensel tarih çerçevesinde düşünmek ve evrensel manevi değerleri biçimlendirmek zorundayız. Diğer yandan insanın dünyadaki durumu sorunu Avrupa felsefi bilincine *şu anda* egemen olmuştur ve bir kez daha yineleyecek olursak, bu sorun Hint düşüncesinin odak noktasında yer almaktadır.

Belki de felsefi diyalog, özellikle de ilk başlarda, belli hayal kırıklıklarına da yol açacaktır. Birçok Batılı araştırmacı ve filozof Hint çözümlemelerini biraz indirgemeci ve önerilen çözümleri etkisiz bulacaktır. Belli bir manevi geleneğe bağlı olan her türlü teknik dil bir *jargon* olarak kalır daima; Batılı filozoflar Hint felsefi jargonunu aşmış, belirsiz, kullanışsız bulabilirler. Ama diyalogun içerdiği tüm bu riskler çok önemli değildir. Felsefi jargon altında gizlenen Hint düşüncesinin büyük keşifleri bu jargona rağmen sonunda kabul edilecektir. Örneğin Hindistan’ın en büyük keşiflerinden birini, ne yapsanız hiçe sayamazsınız: “tanıkbilinç”, psikofizyolojik yapılarından ve onların yol açtığı zamansal koşullanmadan sıyrılmış bilinç, “kurtulmuş kişi”nin, yani zamansallıktan özgürleşmeyi başarmış ve böylece sözlerle ifade edilemez, gerçek özgürlüğü tanıyan kişinin bilinci. Bu mutlak özgürlüğün, kusursuz kendiliğindenliğin kazanılması tüm Hint felsefelerinin ve mistik uygulamaların hedefidir; ama Hindistan bu hedefe en çok Yoga aracılığıyla, çok sayıdaki Yoga usullerinden biri aracılığıyla ulaşılabilir-

ceğine inanmıştır. Bizim de Yoga kuramlarına ve uygulamalarına ilişkin olabildiğince bütüncül bir inceleme yazmayı, farklı Yoga usullerinin tarihini anlatmayı ve Hint maneviyatının bütünü içinde Yoga'nın yerini saptamayı yararlı bulmamızın başlıca nedeni de budur.

Bu kitabı yazmaya, Kalküta Üniversitesi'nde Prof. Surendranath Dasgupta yönetiminde üç yıl ders aldıktan (1928-1931) ve Himalaya'daki Rişikeş āşramında² altı ay kaldıktan sonra (1931) başladık. İngilizce yazılan ilk versiyon tarafımdan Rumence'ye, daha sonra da bazı dostlar tarafından Fransızcaya çevrildi ve 1936'da şu başlıkla yayımlandı: *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Bükreş-Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner). Gençlik hataları ve deneyimsizlik, metnin iki kez çevrilmesinden kaynaklanan talihsiz yanlışlarla iyice katmerlenmişti; üstelik çok sayıda imla ve basım hatası metni iyice tanınmaz hale getirmişti. Bu ciddi kusurlara karşın çalışma, Hintbilimciler tarafından çok olumlu karşılandı; Louis de la Vallée-Poussin, Jean Przyluski, Heinrich Zimmer ve V. Papesso'nun değerlendirme yazıları bizi uzun süredir yeni bir baskı hazırlamaya teşvik ediyordu. Yapılan düzeltmeler ve eklenen malzemelerle, 1936 baskısından hissedilir ölçüde farklı bir metin ortaya çıktı. Bazı paragraflar dışında, kitap bugünkü görüşlerimize olabildiğince yaklaşabilsin diye en baştan yazıldı. (Bu yeni versiyonun bir bölümünü 1948'de yayımladığımız küçük kitapta, *Techniques du Yōga*'da da kullanmıştık). Sayfa altındaki dipnotlarda asgari sayıda referansı koruduk. Eleştirel kaynakçalar, sorunun bazı daha özel yönlerinin gerektirdiği belirlemeler ve teknik tartışmaların kabaca hepsi, eserin sonunda kısa ekler biçiminde toparlandı. Bilimsel titizlikten taviz vermeksizin, uzman olmayanların da anlayıp okuyabileceği bir kitap

² Āşram: Ruhani önderin (guru) öğrencileriyle birlikte yaşadığı ve manevi temrinlerin yapıldığı geniş kulübesi, barınak. (Çev.)

sunmak istedik; Hintbilimciler ilave malzemeyi ve kaynakça öğelerini, eserin sonuna eklenmiş dosyalarda bulabilirler. Herhalde hiçbir kaynakçanın bütüncül, eksiksiz olmadığını eklememe gerek yok.

Sanskrit ve Pali dilindeki metinlerin iyi Fransızca çevirilerini bulduğumuzda onları kullandık. *Yoga-Sūtraların* ve bunlara ilişkin yorumların çevirilerinde kimi zaman piyasadaki çevirilerden ayrıldıysak da, bunu Hindu hocalarımızdan, ilk sırada da *yoga-darşananın* tüm önemli metinlerini birlikte çevirip yorumladığımız Prof. Surendranath Dasgupta'dan aldığımız sözlü eğitime dayanarak yaptık.

Kitap bu haliyle özellikle din tarihçilerine, psikologlara ve felsefecilere sesleniyor. Büyük bölümü, yoga tekniğinin çeşitli biçimlerinin anlatılmasına ve tarihine ayrıldı. Patañcali sistemi hakkında, özellikle Dasgupta'ya ait mükemmel çalışmalar vardır, bu nedenle ne bu konuda ne de hakkında oldukça zengin eleştirel bir külliyat bulunan Budhacı meditasyon teknikleri konusunda fazla ayrıntıya girmeye gerek görmedik. Buna karşılık, Tantracılıkta, simyada, folklorda, yerel halk inanışlarında ifade edildiği şekliyle Yoga düşünceleri, simgeselliği ve yöntemleri gibi daha az bilinen veya yeterince incelenmemiş yönler üzerinde durduk.

Bu eseri, verdiği eğitim bursuyla Hindistan'da kalmamızı sağlayan koruyucumuz Kasimbazarlı Mihrace Sir Manindra Çandra Nandi'nin ve en sevgili hocalarımız olan Nae Ionescu ve Surendranath Dasgupta'nın hatırasına ithaf ettik. Felsefeyle tanışmamızı ve felsefi yönelişimizi Ionescu'nun verdiği eğitime borçluyuz. Surendranath Dasgupta'ya gelince, o bizi Hint düşüncesinin kalbine götürmekle kalmadı, üç yıl boyunca hem Sanskrit öğretmenimiz, hem hocamız hem de gurumuz oldu. Her üçü de imanlarının huzuru içinde yatsın!

Bu yeni baskının hazırlıklarına uzun süre önce başlamıştık, ama olumlu koşullar bir araya gelmese herhalde tamamlayamazdık. New

York'taki Bollingen Foundation verdiği araştırma bursuyla birkaç yılımızı tamamen bu esere hasretmemizi sağladı; vakfın mütevelli heyetine burada en içten şükranlarımı sunuyorum. 1951'den beri çok büyük bir nezaket sergileyerek evlerini bize açan sevgili dostlarımız Dr. René Laforgue ve Délia Laforgue sayesinde hiç beklemediğimiz kadar iyi koşullarda çalışabildik; onlara da en içten minnet duygularımı sunuyorum. Son olarak da bu eserin Fransızca metnini okuyup düzeltme işini bir defa daha üstlenen mükemmel dostumuz Dr. Jean Gouillard'a çok şey borçluyuz ve ona şükranlarımızı sunmak bizim için büyük bir zevk.

Mircea Eliade

15 Eylül 1954, Paris

BİRİNCİ BÖLÜM

YOGA ÖĞRETİLERİ

Hareket Noktası

Birbirine bağlı dört temel kavram, dört “anafikir” bizi Hint maneviyatının kalbine götürür. Bunlar *karma*, *māyā*, *nirvana* ve *yoga*’dır. Bu temel kavramların herhangi birinden yola çıkarak Hint düşüncesinin tutarlı bir tarihi yazılabilir. Çünkü hangisinden yola çıkılırsa çıkılsın, diğer üçünden de zorunlu olarak söz edilecektir. Batı felsefesinin terimleriyle söyleyecek olursak, Vedalar sonrası çağda Hindistan özellikle şunları anlamaya çalışmıştır:

1) İnsanı kozmosa bağlayan ve sınırsız ruh göçüne mahkûm eden evrensel nedensellik yasası. Bu *karma* yasasıdır.

2) Kozmosu doğuran, muhafaza eden ve bunları yaparken var olanların “ebedi geri dönüşü”nü mümkün kılan gizemli süreç. Bu, kozmik yanılısama, *māyā*’dır; cehalet (*avidyā*) tarafından körleştirildiği sürece insan bu yanılısamayı besler (daha da kötüsü ona değer atfeder).

3) *Māyā*’nın dokunduğu kozmik yanılısamanın ve *karma* tarafından koşullandırılan insan deneyiminin ötesinde bir yerlerde “konumlanmış” mutlak hakikat; saf Varlık, Mutlak veya adına ne denirse densin: Benlik (*ātman*), Brahman, koşullanmamış, aşkın, ölümsüz, yok edilemez, *nirvana* vb.

4) Son olarak, Varlığa erişmenin yolları; kurtuluşu (*moksha*, *mukti*) sağlamak için uygun teknikler. Bu araçlar bütünü tam anlamıyla Yoga’yı oluşturur.

Böylece, Hint düşüncesinde, her felsefenin temel sorunu olan ha-

kikat arayışının nasıl gündeme getirildiği anlaşılır. Hindistan'a göre, hakikat kendi başına bir değer taşımaz; soteriyolojik¹ işlevi sayesinde değer kazanır, çünkü hakikat bilgisi insanın kurtulmasına yardım eder. Hint bilgesinin en yüce amacı hakikate sahip olmak değil, kurtuluşun, mutlak özgürlüğün kazanılmasıdır. Avrupalı filozofun hakikate sırf hakikat olduğu için erişmek amacıyla göze almaya hazır olduğu -dinsel inancını, dünyevi hırslarını, servetini, kişisel özgürlüğünü, hatta canını feda etmek gibi- fedakârlıklara Hint bilgisi ancak kurtuluşa ermek uğruna rıza gösterir. "Kurtulmak" başka bir varoluş düzlemini zorlamak, insanlık durumunu aşan başka bir oluş halini içselleştirmek anlamına gelir. O halde Hindistan için metafizik bilgi, *kopuş* ve *ölüm* ifadeleriyle anlatılmakla kalmaz (insanlık durumunu "kırmak" beşeri olan her şeyin "ölümü" demektir); mistik nitelikli bir sonucu da zorunlu olarak beraberinde getirir: *koşullanmamış bir oluş haline yeniden doğmak*. Kurtuluş, mutlak özgürlük budur.

Yoga kuramlarını ve uygulamalarını incelerken Hint düşüncesinin tüm diğer "anafikirleri"ne eğilme fırsatını da bulacağız. Şimdilik *yoga* teriminin anlamlarının sınırlarını çizmekle işe başlayalım. Yoga etimolojik açıdan "bir araya getirip bağlamak", "sıkı sıkı tutmak", "koşumları bağlamak", "boyunduruk takmak" anlamına gelen *yuj* kökünden türemiştir; aynı manadaki kök Latince'de *jungere*, *jugum*, İngilizce'de *yoke*, Fransızca'da *joug* vb. sözcüklerin kaynağıdır. *Yoga* sözcüğü genelde her türlü *riyazet tekniğini* ve *meditasyon yöntemini* ifade etmek için kullanılır. Doğal olarak çok sayıdaki Hint düşünce akımı ve mistik hareket bu çile ve meditasyonlara farklı değerler yüklemişlerdir. Biraz sonra göreceğimiz gibi, Patañcalı'nın meşhur eseri *Yoga-sūtra*'da sergilediği bir "felsefe

¹ Soteriyoloji: Ruhun kurtuluşunun nasıl mümkün olabileceğiyle ilgilenen ilahiyat dalına verilen isim. (Çev.)

sistemi” olarak “klasik” bir Yoga vardır ve Yoga’nın Hint düşünce tarihindeki yerini anlamak için bu sistemden yola çıkmak gerekir. Ama bu “klasik” Yoga’nın yanı sıra, sayısız sistemleştirilmemiş, “popüler” yoga biçimi vardır; Brahmanacı olmayan yogalar da bulunur (Budistlerin, Caynaların yogası). Kimi yogalar “sihirli” kimileri ise “mistik” bir yapıya sahiptir vb. Aslında bu büyük anlam çeşitliliğine izin veren *yoga* teriminin kendisidir. Gerçekten de etimolojik bakımdan *yuj* “bağlamak” anlamına geliyorsa, bu eylemin sonucunda bir “bağ” ortaya çıkabilmesi için, insan ruhunu dünyayla birleştiren bağların kopartılmasının bir önkoşul olarak varsayıldığı açıktır. Başka bir deyişle, önce dünyayla olan “bağlarını çözmeden” kozmik döngünün dışına çıkmaya başlamadan kurtuluş gerçekleşemez; kozmik döngünün dışına çıkılmazsa insan asla kendini bulamaz ya da bilemez. Yoga, “mistik” manasıyla, yani *vahdeti* ifade ederken bile, önce maddeden kopmayı, dünyadan özgürleşmeyi ima eder. İnsanın *çabasına* (“boyunduruk altına almak”), nefsini terbiye etmesine vurgu yapılır -Yoga’nın mistik türlerinde olduğu gibi- ilahi yardım istenmeden önce, zihni ancak bu disiplin sayesinde yoğunlaştırmak mümkündür. “Birlikte bağlamak”, “sıkı sıkıya tutmak”, “boyunduruk altına almak” deyimleriyle ifade edilen şeyin amacı ruhu *bütün kılmak*, dünyevi bilincin ayırt edici özelliği olan otomatizm ve dikkat dağınıklığını yok etmektir. Tanrı’ya adanmışlık ve bağlılık yolundaki (mistik) Yoga okulları için bu “bütünleme” hakiki vahdete, insan ruhunun Tanrı’yla birleşmesine doğru atılan bir adımdan ibarettir .

Yoganın ayırt edici niteliği, sadece *pratik* yanı değil, aynı zamanda *erginleyici* yapısıdır. Yoga tek başına öğrenilmez; bir manevi rehberin (*guru*) yol göstericiliği şarttır. Zaten Hindistan’daki tüm diğer “felsefe sistemleri” ve her türlü geleneksel bilgi ve meslek de hocalar tarafından öğretilir ve bu anlamda birer erginlemedir; nitekim bunlar binlerce yıldır sözlü olarak aktarılmıştır. Ama Yoga’da bu erginleyici nitelik iyice

belirginleşir; çünkü diğer dinsel erginlemelerde olduğu gibi, yogin² kutsal olmayan hayatı (aile, toplum) terk etmekle işe başlar ve gurusunun rehberliğinde insanlık durumuna has değer ve tutumları teker teker aşmaya çalışır. Yoginin kutsal olmayan durumdan kopmak için nasıl çaba sarf ettiği görüldüğünde, onun “bu yaşamda ölmeyi” düşlediği fark edilecektir. Gerçekten de bir *ölüme* ve ölümün ardından da başka bir oluş haline *yeniden doğuşa* tanık oluruz: Bu yeni oluş hali kurtuluş olarak tanımlanır. “Yeni bir beden”in veya “mistik bir beden”in yaratılışını (ilkelerde bu yeni beden simgesel olarak yeni doğmuş bebeğin bedeniyle özdeşleştirilir) takip eden ilkel veya diğer türden erginleme ritüelleri düşünüldüğünde Yoga ile erginleme arasındaki benzerlik kendini iyice belli eder. Yoginin aşkın oluş haline girmesini sağlayacak “mistik beden” tüm Yoga biçimlerinde ve özellikle Tantracılık ile simyada hatırı sayılır bir rol oynar. Bu açıdan bakıldığında Yoga, daha önce Brahmancı gelenekte de bulgulanan (bu gelenekte erginlenen kişiye “iki kez doğmuş” denir) arkaik ve evrensel erginlenme simgeselliğini yeniden ele alıp başka bir düzlemde geliştirmektedir. Tüm Yoga usulleri, erginleyici yeniden doğuşu, betimlenmesi güç, kutsal bir oluş haline erişmek olarak tanımlar; Hint okulları bu hali *moksha*, *nirvana*, *asaṃskṛta* vb farklı isimlerle ifade eder.

Özellikle Patañcalı'nın *Yoga-sūtra*'sında ve bu esere ilişkin yorumlarda sergilendiği biçimiyle Yoga “felsefesi”ne (*yoga-daršana*) gönderme yapan anlamıyla yoga tabiri, sözcüğün Hint literatüründe geçen diğer kullanımları arasında, anlamca en net biçimde belirlenmiş olanıdır. Bir *daršana*, terimin Batılı anlamında bir felsefe sistemi değildir haliyle (gö-

² Yogi Sanskrit dilinde genel olarak, manevi temrinlerle iştigal eden kişilere verilen isimdir. Yogin ise özel olarak yoga pratiğini benimseyenlere verilen isimdir, bu anlamıyla kullanıldığında kadınlara “yogini” de denebiliyor. (Çev.)

rüş, görü, anlayış, idrak, bakış açısı, öğreti vb. anlamlara sahip *darşana*, görmek, müşahade etmek, anlamak vb. anlama gelen *dr̥ṣ* kökünden tü-
rer). Ancak yine de *darşana*, insan deneyiminin bütününe yayılan, onu
bütünlüğü içinde yorumlamaya çalışan ve (“cehalet” sözcüğünün taşı-
yabileceği farklı anlamlar bir yana) amacı “insanı cehaletten kurtarmak”
olan tutarlı bir önermeler sistemidir. Yoga, altı Ortodoks Hint “felsefe
sistemi”nden biridir (Ortodoks terimiyle, “Budizm veya Caynacılık gibi
“sapkın” sistemlerden farklı olarak Brahmancılık tarafından hoşgörülen
sistemler kastedilmektedir). Ve Batı’da da en çok bilinen yoga, Patañcali
tarafından dile getirilmiş ve onun yorumcuları tarafından açıklanmış
haliyle bu “klasik” Yoga’dır.

Demek ki araştırmamıza Patañcali’nin dile getirdiği Yoga kuram ve
uygulamalarını gözden geçirerek başlayacağız. Böyle bir yol izlememi-
zin birçok gerekçesi var: Birincisi, Patañcali’nin açıklaması bir “felsefe
sistemi”dir; ikincisi riyazet tekniğine ve müşahade yöntemine ilişkin
hatırı sayılır miktarda pratik gösterge bu öğretilerde danıtılmış halde bu-
lunur, halbuki Yoga’nın diğer türleri (sistemli olmayan türler) bu gös-
tergeleri bozar, daha doğrusu kendi anlayışlarına göre renklendirirler;
üçüncü ve son olarak da Patañcali’nin *Yoga-sūtra*’ları, Hindistan’ın ha-
tırlanamayacak kadar eski çağlardan beri bildiği riyazet uygulamalarını
ve müşahade reçetelerini derleyip tasnif etmekle kalmaz, aynı zamanda
bunları temellendirip, gerekçelendirip, bir felsefe içinde bütünleştirir-
rek, her birine kuramsal açıdan değer kazandırmak için harcanmış ola-
ğanüstü bir çabanın da sonucudur.

Ama Patañcali, Yoga “felsefe”sinin yaratıcısı olmadığı gibi, Yoga
tekniklerinin mucidi de değildir -zaten olamazdı. Nitekim kendisi de,
Yoga’nın öğretisi ve teknik geleneklerini yayımlayıp düzeltmekten (*atha
yogānuṣāsanam*) başka bir şey yapmadığını itiraf ediyor.³ Hindistan’daki

³ *Yoga-sūtra*, I,1.

dışa kapalı çileci ve mistik çevrelerde Yoga uygulamaları Patañcali'den çok önce de bilinmekteydi. Patañcali, geleneğin muhafaza ettiği teknik reçeteler arasından, en az yüz yıllık bir deneyimin doğruladıklarını alıyordu. Onun bu uygulamalara kazandırdığı kuramsal çerçevelere ve metafizik temele gelince, kişisel katkısı bu alanda da asgari düzeydedir. Meditasyonun fiili değerini yücelten oldukça yüzeysel bir teizme (tanrıcılığa) göre uyarladığı Sāṃkhya felsefesini ana hatlarıyla yinelemekten başka bir şey yapmaz. Yoga ve Sāṃkhya felsefi sistemleri öylesine benzeşir ki, birinin önermeleri çoğunlukla diğeri için de geçerlidir. Aralarındaki temel farklılıklar çok azdır: 1) Sāṃkhya tanrı tanımaz, Yoga ise tanrıcıdır çünkü üstün bir Tanrı'nın (Īṣvara) varlığını kabul eder; 2) Sāṃkhya'ya göre tek kurtuluş yolu metafizik bilgi iken, Yoga meditasyon tekniklerine hatırı sayılır bir önem verir. Sonuç olarak Patañcali'nin çabası konsantrasyon, meditasyon ve esrime teknikleri çevresinde -Sāṃkhya'dan alınan- felsefi malzemenin eşgüdümünü sağlamaya odaklanmıştır. Patañcali sayesinde, Yoga "mistik" bir gelenek olmaktan çıkıp bir "felsefe sistemi"ne dönüşmüştür.

Hint geleneği Sāṃkhya'yı en eski *darṣana* olarak kabul eder. Sāṃkhya teriminin anlamı "ayrım" olsa gerek; çünkü bu felsefenin başlıca hedefi ruhu (*puruṣa*) maddeden (*prakṛti*) ayırmaktır. En eski eser, Īṣvaraṣhṇa'nın *Sāṃkhya Kārikā*'sıdır; gerçi kesin yazılış tarihi belirlenmemiştir, ama MS 5. yüzyıldan daha geç bir döneme katiyen ait olamaz.⁴ *Sāṃkhya Kārikā* yorumları içinde en yararlısı Vācaspatimiśra'nın (9. yüzyıl) *Sāṃkhya-tattva-kaumudī*'sidir. Bir diğer önemli metin, Aniruddha (15. yüzyıl) ve Vicñānabhikṣu'nun (16. yüzyıl) yorumladığı *Sāṃkhya-pravaçana-sūtra*'dır (muhtemelen 14. yüzyıl).

Sāṃkhya külliyatının kronolojik önemini elbette fazla abartmamak

⁴ Bkz. kitabın sonunda Not 11.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

gerekir. Genelde her Hint felsefe eseri, yazıldığı tarihin evveline dayanan, çoğunlukla da çok eskiye uzanan anlayışları içerir. Felsefi bir metinde yeni bir yoruma rastlandığında, bu onun daha önce önerilmediği anlamına gelmez. *Sāṃkhya-sūtra*'da “yeni” gibi görünen şeyler genellikle tartışılmaz bir eskilikte olabilir. Bu felsefi metinlerde izine rastlanabilecek polemiklere ve atıflara gereğinden fazla önem verilmiştir. Bu göndermeler, ima ediyor gibi göründüklerinden çok daha eski görüşlere dair olabilir. Hindistan'da farklı metinlerin yazım tarihleri -başka yerlerden çok daha zor da olsa- saptanabilir gerçi, ama felsefi düşüncelerin zamandizininin oluşturabilmek çok daha güçtür. Yoga gibi *Sāṃkhya*'nın da bir tarihöncesi olmuştur. Büyük olasılıkla sistemin kökleri insan deneyiminin kurucu unsurlarının çözümlenmesinde aranmalıdır; bu çözümleme, ölümlü birlikte bu unsurlardan hangilerinin insanı terk ettiğini, hangilerinin “ölümsüz” olduğunu, yani öte dünyadaki yazgısında ruha eşlik ettiğini saptamayı amaçlar. Bu tür bir çözümlemeye *Çatapatha Brāhmaṇa*'da (X. 1, 3, 4) bile rastlanır, nitekim bu eserde insan varlığı üç “ölümsüz” ve üç “ölümlü” kısma ayrılır. Başka bir deyişle *Sāṃkhya*'nın “kökenleri” mistik bir soruna bağlıdır: *Ölümden sonra geriye ne kalır?* Gerçek Benliği, insandaki ölümsüz unsur oluşturan nedir?

Yoga-sūtraların yazarı Patañcali'nin kişiliği konusunda bugün de devam eden uzun bir tartışma söz konusudur. Bazı Hint yorumcular (Kral Bhoca, *Çaraka*'nın 11. yüzyılda yaşamış yorumcusu *Çakrapāṇidatta* ve 18. yüzyıldan başka iki yorumcu) onu MÖ 2. yüzyılda yaşamış gramerci Patañcali'yle bir tutmuşlardır. Liebich, Garbe ve Dasgupta tarafından kabul edilen bu saptamaya Woods, Jacobi ve A. B. Keith karşı çıkmıştır.⁵ Her ne olursa olsun, sonuçta *Yoga-sūtraların* yaşı çevresinde sür-

⁵ Bkz. Not 1,2.

dürülen bu tartışmalar çok da önemli değildir, çünkü Patañcali'nin ele alıp anlattığı meditasyon ve riyazet tekniklerinin epey eski olduklarına kuşku yoktur; bunlar ne onun, ne de onun çağının keşifleridir, yüzyıllar önce sınanmışlardır. Zaten Hint yazarlar çok ender olarak kişisel bir sistem sunarlar; örneklerin çoğunda geleneksel öğretileri kendi çağlarının diliyle ifade etmekle yetinirler. Tek amacı çok eski teknikleri içeren, uygulamaya yönelik bir elkitabı derlemek olan Patañcali örneğinde bu durum daha da tipik biçimde gözlenmektedir.

Vyāsa (7-8. yüzyıl) bu konuda bir tefsir (*Yoga-bhāṣya*), Vācaspatimiṣra da (9. yüzyıl) bir şerh eser (*Tattvavaiśārādī*) kaleme almıştır. Bunlar *Yoga-sūtraların* anlaşılması adına yapılmış en önemli katkılardır. Kral Bhoca (11. yüzyıl başı) *Rācamārtanḍa*, Rāmānanda Sarasvati de (16. yüzyıl) *Maniprabhā* adlı tefsirlerin yazarıdır. Son olarak Vicñānabhikṣhu her açıdan parlak bir eser olan *Yogavārttika*'da, Vyāsa'nın *Yoga-bhāṣya*'sına haşiye yazmıştır.⁶

Sāṃkhya ve Yoga'ya göre *dünya gerçektir* (örneğin *Vedānta*'da olduğu gibi *yanīlsama ürünü* değildir). Yine de eğer dünya varsa ve *dönmeye devam ediyorsa*, bunu ruhun “cehaleti”ne borçludur. Kozmosun sayısız biçimi ve bunların tezahür ve gelişme süreçleri ancak ruhun, Benliğin (*puruṣa*) özünü bilmemesi ve metafizik nitelikli bu cehalet nedeniyle ıstırap çekip köleşmesi sayesinde mümkün olmaktadır. Tam olarak, son Benlik de özgürlüğüne kavuştuğu anda, bütün âlem ezeli tözün içine doğru geri emilecektir.

Hint dünyasında yaşamın ve kozmosun hakir görülmesinin gerekçesi kozmosun insanın cehaleti sayesinde var olduğu ve sürdüğü yoldaki (az çok açıkça ifade edilmiş) bu temel düşüncede bulunabilir; Hint düşüncesinin Vedalar çağı sonrasına ait hiçbir önemli düşünsel

⁶ Yoga metinlerinin yayımları ve çevirileri hakkında krş. Not I, 2.

yapı, bu hakir görüşü gizlemeye çalışmamıştır. Upanişadlar çağından itibaren Hindistan, *olduğu haliyle* dünyayı reddeder ve bilgenin gözleminin önüne serildiği biçimiyle, fani, ıstıraplı, yanılsama ürünü yaşamı hakir görür. Böyle bir anlayış ne nihilizme ne de kötümserliğe yol açar. Bu dünya yadsınır ve bu hayat hakir görülür, çünkü oluşun, zamansallığın, ıstırapın ötesinde *başka bir şeyin* var olduğu bilinmektedir. Dinsel terimlerle ifade edecek olursak, Hindistan'ın *kutsal* bir dünyaya ve varoluşa özlem duyduğu için, *kutsal olmayan kozmosu* ve yaşamı reddettiği bile söylenebilir.

Ruhun “esaret”inin ve dolayısıyla da sonsuz acıların *insanın kozmosla irtibatından*, doğaya etkin veya edilgin, doğrudan ya da dolaylı katılımından kaynaklandığı savı Hint metinlerinde doygunluk hissi verinceye dek yinelenir. Bunu *kutsallıktan arındırılmış* bir dünyayla irtibat, *kutsal olmayan* bir doğaya katılım diye de tercüme edebiliriz. Upanişadlar'daki bilge, *Neti! neti!* diye haykırır: “Hayır! Hayır! Sen *bu* değilsin, sen *şu* da değilsin!” Başka bir ifadeyle: Sen, *şu anda gördüğün biçimiyle*, sukut etmiş bu kozmosa ait değilsin, *bu* yaratılışın içine sürüklenmek zorunda değilsin; zorunda değilsin, yani kendi varlığının has yasası sana bunu dayatmıyor. Çünkü *Varlık, var olmayan*'la hiçbir ilişkiyi destekleyemez. Doğa ise sahici bir ontolojik gerçekliğe sahip değildir, o evrensel oluşum halidir. Her kozmik biçim ne denli karmaşık ve görkemli olursa olsun, sonunda dağılıp bozulur; evrenin kendisi bile “büyük çözümler” (*mahāpralāya*) yoluyla düzenli aralıklarla ilk madde (*prakṛti*) içinde soğurulup kaybolur. Ama dönüşen, ölen, kaybolan, oluşum içindeki her şey, varlık dünyasına ait değildir; bir kez daha tercüme edelim, *kutsal* değildir. Kozmosla irtibat, insan varoluşunun giderek kutsallığını yitirmesinin, dolayısıyla cehalet ve ıstırap içine düşüşün sonucuysa, özgürlüğe giden yol zorunlu olarak kozmos ve kutsal olmayan yaşamla *irtibatın kesilmesine* neden olacaktır. (Bazı Tantracı

yoga biçimlerinde bu irtibat kaybını varoluşun *yeniden kutsallaştırılması* yönünde umutsuz bir çaba takip eder.)

Ancak kozmosun ve yaşamın kendi içinde çelişik bir işlevi vardır. Bir yandan insanı ıstırapın içine atar ve *karma* sayesinde onu sonu gelmez ruh göçü döngüsüne dahil eder; diğer yandan insan ruhunun “selamet”ini, özerkliği, mutlak kurtuluşu (*moksha*, *mukti*) arayıp bulmasında ona dolaylı olarak yardım ederler. Gerçekten de ıstırapı arttıkça, yani kozmosla daha çok kenetlendikçe insanın içindeki özgürleşme arzusu da artar, selamete daha da muhtaç hale gelir. O halde kozmik yanılsamalar ve cisimler de böylelikle en üstün amacı özgürleşme, selamet olan insanın hizmetine girerler (kendilerine özgü büyülerine rağmen değil, onun sayesinde ve sonu gelmez oluşum sürecinin durmaksızın beslediği ıstırap sayesinde yaparlar bunu). “Brahman’dan en küçük ota kadar tüm âlem (*śṛṣṭi*), insan ruhunun en üstün bilgiye erişinceye kadar ondan faydanması içindir.”⁷ En üstün bilgi, sadece cehaletten değil aynı zamanda, hatta öncelikli olarak acıdan, ıstıraptan kurtulmak, özgürleşmektir.

Acı-Varoluş Denklemi

Patañcali, “Bilge için her şey ıstıraptır” (*duhkameva sarva vivekinah*) diye yazar.⁸ Ama Patañcali bu evrensel ıstırapı saptayan ne ilk, ne de son kişidir. Ondan çok önce Budha şunu açıklamıştı: “Her şey acıdır, her şey fanidir” (*sarvam duhkham*, *sarvam anityam*). Bu Upanişadlar sonrası Hint düşüncesinin ana motiflerinden biridir. Soteriyolojik teknikler ve metafizik öğretiler varlık nedenlerini bu evrensel ıstırapta bulur; çünkü bütün bunlar ancak insanı “acı”dan kurtardıkları ölçüde değer kazanır-

⁷ *Sāṃkhya-sūtra*, III,47.

⁸ *Yoga-sūtra*, II,15.

lar. İnsan deneyimi ne çeşit olursa olsun ıstırap üretir. “Beden acıdır, çünkü acı yeridir; duyular, nesneler, algılar ıstıraptır, çünkü ıstırapa yol açarlar; zevk bile ıstıraptır, çünkü onu ıstırap takip eder.”⁹ Ve en eski *Sāṃkhya* eserinin yazarı olan Īśvarakṛṣṇa bu felsefenin temelinde insanın üç ıstırapın işkencesinden kurtulma isteğinin yattığını açıklar; bu üç ıstırap, (tanrıların yol açtığı) semavi yıkım, (doğanın neden olduğu) dünyevi yıkım ve içsel ya da organik yıkımdır.¹⁰

Yine de bu evrensel acı “kötümser bir felsefe”ye neden olmaz. Hiçbir Hint felsefesi ve Hint bilgeliğinin hiçbir türü umutsuzluğa kapılmaz. Tam tersine “acı”nın bir varoluş yasası olarak ortaya çıkması özgürleşmenin *olmazsa olmaz* koşulu diye görülebilir; o halde bu evrensel ıstırap özünde olumlu, harekete geçirici, uyarıcı bir değer barındırır. ıstırap, özgürlüğe ve yüce mutluluğa erişmek için tek yolları kaldığını bilgeye ve çileciye dur durak bilmeden hatırlatır: dünyadan el etek çekmek, maldan mülkten ve hırslardan geçmek, radikal bir biçimde inzivaya çekilmek. Zaten ıstırap çeken sadece insan değildir; cisim olarak tezahür eden her “form”un mecbur olduğu ontolojik bir varoluş halidir acı; kozmik bir gerekliliktir. İster tanrı, ister minicik bir böcek sözkonusu olsun, zamanın içinde var olmak, bir vadesi olmak gerçeği, ıstırapı beraberinde getirir. İnsan, tanrılardan ve öteki canlı varlıklardan farklı olarak, insanlık durumunu fiilen aşma ve böylece ıstırapı yok etme olanağına sahiptir. Acıya son vermenin bir yolu olduğuna duyulan kesin inanç -ki tüm Hint felsefeleri ve mistik anlayışlarının paylaştığı bir kesinliktir bu- “umutsuzluğa” veya “kötümserliğe” mahal vermez. Gerçi ıstırap evrenselidir, ama bundan özgürleşmek için nasıl davranılacağı bilinirse nihai olamaz. Nitekim insanlık durumu -her tür-

⁹ Aniruddha, *Sāṃkhya-sūtra*, II,1’i yorumlarken.

¹⁰ *Sāṃkhya-kārikā*, 1.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

lû hal gibi *karma*¹¹ tarafından belirlenmesi anlamında- ebediyen acıya yazgılı olsa da, bu durumdan payını alan her birey onu aşabilir, çünkü insanlık durumuna hükmeden karma güçlerini ortadan kaldırabilir.

Istıraptan “azat olmak”: Tüm Hint felsefesinin ve gizemciliğinin hedefi budur. Bu kurtuluş ister örneğin *Vedānta* ve *Sāṃkhya* öğretisi uyarınca doğrudan “bilgi” yoluyla, ister teknikler aracılığıyla -çoğu Budist okulun ve Yoga’nın inandığı gibi- elde edilsin, işin özü insanın “selameti” için çaba göstermeyen bir ilmin hiçbir değer taşımamasıdır. *Śvetāśvatara Upaniṣad* (I. 12), “Haz alan bireysel ruhu, haz veren duyu nesnelerini ve evrensel Eyleme Geçirici’yi bilen, bilmesi gereken daha yüksek bir bilgi yoktur” der. Ve Bhōca, *Yoga-sūtra*’nın bir metnini yorumlarken (IV. 22), kurtuluşu amaçlamayan ilmin hiçbir değeri olmadığını açıklar. Vācaspatimiṣra, Īṣvarakṛṣṇa’nın eserini yorumlamaya şu sözlerle başlar: “Bu dünyada dinleyenler, ancak bilinmesi gereken ve istenenleri anlatan vaızı dinler. Kimsenin ihtiyaç duymadığı öğretileri anlatanları kimse kaale almaz; delilerin veya kendi pratik işlerinde becerikli olup da ilimden ve sanattan hiç anlamayan sıradan insanların başına gelen de budur.”¹² Aynı yazar *Vedānta-sūtra-bhāṣya* yorumunda, gerekli bilginin ne olduğunu şöyle açıklar: “Akli başında hiç kimse hiçbir kesinliği veya yararı olmayan... ya da önemsiz olan şeyleri öğrenmek istemez.”¹³

Hindistan’da metafizik bilginin her zaman soteriyolojik bir amacı vardır. Bu nedenle sadece metafizik bilgi (*vidyā*, *cnānā*, *pracnā*), yani nihai hakikatlere ilişkin bilgi takdir edilir ve aranır; çünkü kurtuluşu

¹¹ Bu terimin anlamlarını hatırlatalım: iş, eylem; yazgı (daha önceki bir varoluşta gerçekleştirilmiş edimlerin kaçınılmaz sonucu); semere, netice vb.

¹² *Tattva-kaumudī*, yay. Gangānātha Chā, s. 1 (Tüm referanslar için bkz. Kaynakça).

¹³ *Bhāmātī*, yay. Bāla Sāstri, s. 1-2.

sadece bu bilgi sağlar. Nitekim insan “bilgi” yoluyla görüngüler dünyasının yanılsamalarından sıyrılarak “uyanır.” “Bilgi yoluyla”nın anlamı şudur: inzivaya çekilerek kendi derununu keşfetmek ve onu “hakiki ruhu”yla (*purusha*, *ātman*) örtüştürmek. Böylece bilgi meditasyona, metafizik de soteriyolojiye dönüşür. Hindistan’da “mantık” bile, başlangıçta soteriyolojik bir işlevden yoksun değildir. Manu, *ānviṣaki* (“münazara ilmi”, mantık) terimini *ātmavidyān*ın (özün, *ātman*ın bilgisi), yani metafiziğin eşdeğeri gibi kullanır.¹⁴ Kurallara uygun doğru mantık yürütmek, ruhu özgürleştirir; Nyāya okulunun hareket noktası budur. Zaten daha sonra Nyāya *darśanasını*¹⁵ doğuracak ilk mantık münazaraları kutsal metinlere, Vedalar’daki herhangi bir bilginin yol açtığı çeşitli yorumlara ilişkindir; tüm bu tartışmaların amacı bir ritüelin geleneğe uygun biçimde eksiksiz olarak tamamlanmasını mümkün kılmaktır. Vedalar’da ifade bulan bu kutsal gelenek *vahyedilmiştir*. Bu koşullarda sözcüklerin manasını aramak Logos’la, insanüstü ve tarihüstü, mutlak manevi hakikatle sürekli temas içinde kalmak demektir. Nasıl ki Veda metinlerinin tam tamına doğru telaffuzu ritüeli azami surette etkili kılıyorsa, bir Veda cümlesinin *doğru anlaşılması* da aklı arındırır ve böylece ruhun kurtulmasına yardım eder. Yok edilen her “cehalet” parçası insana özgürlüğe ve yüce mutluluğa doğru bir adım daha atırır.

Yoga denen bu riyazet tekniğine ve müşahede yöntemine varıncaya dek, tüm Hint metafizik anlayışlarının “bilgi”ye verdikleri hatırı sayılır önem insan ıstırabının nedenleri dikkate alındığında kolaylıkla açıklanır. İnsan yaşamının sefaleti ilahi bir cezadan veya bir ilk günahıtan

¹⁴ Manusmṛti, VII, 43.

¹⁵ *Darśana* ya da *darshan*: “Görü”, “görüş”, “rüyet” anlamlarına gelen Sanskrit sözcük aynı zamanda anadamar Hint felsefesindeki altı ekolün ismidir. Bu ekoller Purva-mimamsa, Uttara-mimamsa (*Vedānta*), Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya ve Yoga’dır -y.n.

değil, *cehaletten* kaynaklanır. Söz konusu olan herhangi bir cehalet değil, *Ruhun hakiki* doğasının bilinmemesi, *Ruhu* psikolojik-zihinsel deneyimle karıştırmamıza neden olan cehalettir. Ruh gibi ezeli/ebedi ve özerk bir temel ilkeye “nitelikler” ve yüklemeler atfetmemize neden olan metafizik bir cehalettir bu. O halde metafizik bir bilginin bu cehaleti ortadan kaldırması da doğaldır. Metafizik türdeki bu bilgi müridi aydınlanmanın eşiğine, yani hakiki “Benliğe” dek götürür. Ve Hint felsefe sistemlerinin büyük bölümünün peşinden gittiği amaç, işte bu “-deyinmin kutsal olmayan değil, çileci ve manevi anlamında- Benlik bilgisidir. Ama her biri bu bilgiye ulaşmak için ayrı bir yol gösterir.

Sāṃkhya ve Yoga için sorun bellidir. İstirabın kaynağı “Ruh” hakkındaki cehalet -yani “Ruh”u psikolojik-zihinsel hallerle karıştırmak olduğu için, kurtuluş ancak bu karışıklık yok edilerek sağlanabilir. Bu noktada Sāṃkhya ile Yoga arasındaki farklılıklar önemsiz düzeydedir. Sadece yöntem farklıdır; Sāṃkhya yalnızca *irfan* (*gnosis*) yoluyla kurtuluşu elde etmeye çalışırken, Yoga açısından *riyazet* ve *meditasyon tekniği* vazgeçilmezdir. Her iki *darşana*, insan ıstırabının köklerinin bir yanılsamada olduğu kanısındadır; insan psikolojik-zihinsel yaşamının (duyularının etkinliği, duygular, düşünceler ve istemler) Ruhla, Benlikle özdeş olduğunu sanır. Böylece tamamen ayrı, özerk ve zıt iki gerçekliği birbirine karıştırır; halbuki onların arasında hiçbir gerçek bağıntı söz konusu değildir, sadece yanılsama ürünü ilişkiler mevcuttur, çünkü psikolojik-zihinsel deneyim Ruha değil doğaya (*prakṛti*) aittir; bilinç halleri, fiziksel dünyanın ve yaşam dünyasının temelinde bulunan aynı tözün rafine ürünleridir. Psişik hallerle cansız nesneler veya canlı varlıklar arasında sadece mertebe farkları söz konusudur. Ama psişik hallerle Ruh arasında ontolojik bir farklılık vardır, bunlar varlığın iki ayrı düzlemine aittir. Ancak bu hakikat anlaşıncı ve Ruh en baştaki özgürlüğüne yeniden kavuşunca “kurtuluş” çıkagelir. Bu nedenle

Sāṃkhya'ya göre azat olmak isteyen kişi, doğanın (*prakṛti*) özünü ve girdiği biçimleri, evrimine yön veren yasaları derinlemesine öğrenerek işe başlamalıdır. Yoga da Töz'e ilişkin bu çözümlemeyi kabul eder, ama Ruhun özerkliğini ve gücünün her şeye yetmesini deneysel biçimde ortaya çıkarabilecek tek uygulama olan müşahedeye değer verir sadece. O halde Yoga yöntemlerini ve tekniklerini açıklamadan önce, Sāṃkhya *darśanasının* Töz ile Ruhu ve bunların arasındaki sahte uyumu nasıl algıladığını ve bu "felsefe"nin vazettiği irfan yolunun tam olarak ne olduğunu görmekte yarar var. Sāṃkhya ve Yoga öğretilerinin hangi noktalarda buluştuklarını belirlemeli ve kuramsal önermeleri içinde Sāṃkhya'da bulunmayan "mistik" deneyimlerden hareket eden Yoga öğretilerinin hangileri olduğunu da ayırt etmeliyiz.

"Benlik"

Budistler ve materyalistler (*lokāyata*¹⁶) dışında tüm Hint felsefeleri -aşkın ve özerk bir ilke olarak- Ruhu (can, nefis) kabul ederler. Ama çeşitli *darśanalar* tamamen farklı yollarla onun varlığını kanıtlamaya ve özünü açıklamaya çalışırlar. Nyāya okuluna göre can-ruh vasıfsız, mutlak, bilinçsiz bir varlıktır. Vedānta ise tam tersine *ātmanı saççidānanda* (*sat* = varlık; *cit* = bilinç; *ānanda* = yüce mutluluk) diye tanımlar ve Ruhu âlemin zamansal yanılması (*māyā*) içine dramatik biçimde sıkışmış, tek, evrensel ve ezeli/ebedi gerçeklik olarak kabul eder. Sāṃkhya ve Yoga Ruha (*puruṣa*) herhangi bir özellik ve ilişki atfetmeyi reddeder; bu iki "felsefe"ye göre *puruṣa* hakkında söylenebilecek tek şey, onun *olduğu ve bildiğidir* (söz konusu olan kendi varlık halini müşahadenin sonucu olan metafizik bilgidir tabii ki).

¹⁶ Bunlar hakkında bkz. Not I,3.

Tıpkı Upaniṣadlar'ın *ātmanı* gibi, *puruṣha* da tanınlanamaz.¹⁷ “Öz-nitelikleri” olumsuzdur. İşvarakṛṣṇa, “Ruh görendir (*sāksin* = “şahit”), yalnızdır (*kaivalyam*), kayıtsızdır, basit bir edilgen seyircidir” diye yazar¹⁸ ve Gauḍapāda, yorumunda *puruṣhanın* ezeli/ebedi edilgenliği üzerinde durur. Ruhun özerkliği ve kayıtsızlığı, *Sāṃkhya-sūtra*, I, 147'nin de doğruladığı gibi, geleneksel sıfatlardır; Anirudha bu metni yorumlarken *Bṛihadāranyaka Upaniṣad*, IV,3, 15'teki meşhur bölümü alıntılar: “Bu *puruṣha* özgürdür” (*asaṃga*, “bağısız”) ve Vicñānabhikṣhu da, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, VI,2 ve *Vedānta-sāra*, 158'i zikreder. Yok edilemez ve niteliklerden arınmış (*nirgunatvat*) olan *puruṣhanın* “idraki” (*ciddharma*¹⁹) olmaz, çünkü arzusu yoktur. Arzular ezeli/ebedi olmadıkları için Ruha ait değildirler. Ruh ezeli/ebedi olarak hürdür,²⁰ “bilinç halleri” psikolojik-zihinsel yaşamın akışı ona yabancıdır. *Puruṣhanın* her şeye karşın bir “fail” olarak gözükmesinin nedeni insan yanılsaması olduğu kadar, *yogyātā*²¹ denen emsalsiz bir yakınlıktır: *Yogyātā*, öz iti-

¹⁷ Bṛihadāranyaka Upaniṣad, III, 9, 26'daki *neti, neti*: “Ne budur ne de şudur” deyişi *Sāṃkhya-sūtra*, III, 75'te de karşımıza çıkar.

¹⁸ *Sāṃkhya-kārikā*, 19.

¹⁹ *Sāṃkhya-sūtra*, I, 146.

²⁰ A.g.y., I, 162.

²¹ Vyāsa (*Yoga-sūtras*, I, 4) ve Vācaspatimiṣra (a.g.y. ve *Tattva Kaumudī*, 31) “bu emsalsiz yakınlığın başlangıcının olmadığını” Benlik ile akıl arasındaki zamansal veya uzamsal bir bağıntıdan kaynaklanmadığını belirtir: Bu bir *yogyātā*dır, yani Ruh (*puruṣha*) ile Töz'ün en yüce ürünü olan buddhi arasında metafizik türde bir uygunluk, bir denkliliktir. Genelde Hint düşüncesinin en büyük güçlüklerinden birini oluşturan bu “yakınlık” *Sāṃkhya* ve *Yoga* tarafından doğanın (*prakṛti*) teleolojik (erekbilimsel) içgüdüleriyle açıklanır; doğa farkına bile varmadan Ruh'un kurtuluşu için “çalışmaktadır.” *Puruṣha*- *prakṛti* bağıntılarını açıklayabilecek sekiz varsayım için, krş. Vyāsa, *Yoga-sūtra*, II, 23.

barıyla apayrı iki gerçeklik olan Benlik (*purusha*) ile akıl (yani *buddhi* ki daha ileride göreceğimiz gibi, ezeli tözün veya maddenin “daha rafine bir ürün”nden başka bir şey değildir) arasında önceden tesis edilmiş bir tür ahengi ifade eder.

Patañcali’de de aynı yaklaşım görülür. Fani olanı (*anitya*) ezeli/ebedi (*nitya*), kirli olanı (*açuci*) temiz (*çuci*), acı vereni (*duḥkha*) bahtiyarlık (*sukha*), Ruh olmayanı (*anātma*) ise Ruh (*ātman*) sanmanın cehalet (*avidyā*) olduğu *Yoga-sūtra*, II. 5’te hatırlatılır. Vyāsa²² algılamının, bel-
leğin, muhakemenin vb. fiilen akla ait olduklarını ve bu zihinsel nitelik-
lerin *purushaya* atfedilmesinin tamamen bir yanılsama ürünü olduğunu
bir kez daha belirtir.²³

Ama bu *purusha* anlayışı daha gündeme gelir gelmez belli güçlük-
ler yaratır. Nitekim eğer Ruh ezeli/ebedi olarak saf, temiz, etkilenmez/
duygulanmaz, özerk ve yok edilemez ise psikolojik-zihinsel deneyimin
kendisine eşlik etmesine izin vermeyi nasıl kabul edebilir? Ve böyle
bir ilişki nasıl mümkün olabilir? Benlik ile doğanın ne türden ilişkilere
girdiklerini daha iyi öğrenince Sāṃkhya ve Yoga’nın bu soruna öner-
dikleri çözümü daha yararlı bir biçimde inceleyebileceğiz. O zaman iki
darşananın da çabalarının, esasen *purushayı prakṛtiye* bağlayan bu tuhaf
“münasebet”in gerçek niteliği meselesine yoğunlaştığını göreceğiz. Ama
bu paradoksal durumun ne *kōkeni*, ne de *nedeni* Sāṃkhya-Yoga içinde
usulüne uygun bir tartışmaya konu olmuştur. Gerçekten de Benlik ya-
bancı bir yörüngeye, yaşam döngüsü içine sürüklenmeyi ve şu haliyle
insanı, somut, tarihsel, her türlü drama mahkûm, her türlü ıstıraba
maruz olan insanı doğurmayı niye kabul etmiştir? Benlik ezeli/ebedi,
özgür ve edilgense ve Ruhun ontolojik oluş hali bu itibarla, daha önce

²² Ad *Yoga-sūtra*, II, 18.

²³ Ayrıca bkz. Bhoja, ad *Yoga-sūtras*, II, 20 ve Not I, 4.

gördüğümüz gibi insanlık durumunun tam aksiyse, insanın bu varoluş trajedisi *ne zaman* ve ne vesileyle başlamıştır?

Ruhla deneyimin bu birlikteliğinin *nedeni* ve *kökeni* Sāṃkhya ve Yoga'nın insan idrakinin halihazırdaki kapasitesini aştığı için çözümsüz kabul ettikleri bir sorunun iki ayrı yönüdür. Nitekim insan, Sāṃkhya ve Yoga'nın "idrak" *buddhi* adını verdiği olgu aracılığıyla bilir ve anlar. Ama bu "idrakin" kendisi de maddenin, ezeli tözün (*prakṛti*) -çok gelişkin de olsa- bir ürününden başka bir şey değildir. Doğanın bir ürünü, bir "görüngü" olduğu için, *buddhi* öteki görüngülerle bilme ilişkisini sürdüremez (çünkü onlar da *buddhi* gibi ezeli tözün sonsuz yaratımlar dizisinin parçasıdır); *buddhi* hiçbir durumda Benliği bilemez çünkü aşkın bir gerçeklikle asla herhangi bir ilişki kurup sürdüremez. Benlik ile yaşamın (yani "madde"nin) bu aykırı birlikteliğinin nedenini ve kökenini, sadece *buddhi*'den farklı ve maddeyi hiçbir biçimde işin içine katmayacak bir bilgi aracı anlamayı başarabilir. Gelgelelim bugünkü insanlık durumunda böyle bir bilgi olanaksızdır. Ancak zincirlerini kırıp, insanlık durumunu aşan kişiye "malum olur" bu bilgi; daha çok Benliğin özünü bilmesi olarak açıklanabilecek bu malum oluştta "aklın" hiçbir payı yoktur.

Sāṃkhya, "esaretin" yani insanlık durumunun, ıstırapın nedeninin metafizik cehalet olduğunu bilir; bu cehalet karma yasası uyarınca bir kuşaktan diğerine aktarılır; ama bu cehaletin ortaya çıktığı tarihsel an, tıpkı yaratılış tarihini saptamanın olanaksız oluşu gibi, belirlenemez. Benlik ile yaşam arasındaki bağın ve bunun sonucu olan (Benlik açısından) "esaretin" tarihi yoktur; bunlar zamanın ötesinde, ezeli/ebedidir. Bu sorunları çözmeyi istemek sadece boşuna bir çaba değil, aynı zamanda çocukluktur. Bunlar hatalı biçimde ortaya koyulmuş problem-

lerdir ve bizzat Budha'nını da birçok kez uyduğu²⁴ eski bir Brahman âdetine²⁵ göre yanlış sorulmuş bir soruya susarak cevap verilir. Bu konuda emin olunabilecek tek şey, insanın hatırlanamayacak kadar eski çağlardan beri bu durumda bulunduğu ve bilginin amacının bu durumun ilk nedenini ve tarihsel kökenlerini boşu boşuna aramak değil, kurtuluş olduğudur.

Töz

Patañcali, sadece psikolojik-zihinsel yaşamla ve kurtuluş teknikleriyle münasebetlerini belirlemek için, laf arasında *prakṛtiden*²⁶ ve onun varoluş halleri olan *guṇalardan* söz eder.²⁷ Sāṃkhya yazarlarının çok emek harcadıkları Töz çözümlemesinin bilindiğini varsayar. Biz de Tözün yapısını ve girdiği süreçleri anlamak için esas olarak bu yazarlara başvuracağız.

Prakṛti de *puruṣa* kadar gerçek ve ezeli/ebedidir; ama Töz, Ruh'tan farklı olarak dinamik ve yaratıcıdır. Bu ilk töz tamamen türdeş ve atıl olsa da, deyim yerindeyse üç “oluş hali”ne sahiptir ve bu haller onun *guṇa* denen üç farklı biçimde tezahür etmesine olanak verir: 1. *sattva* (ışılta ve idrak hali); 2. *racas* (hareket enerjisi ve zihinsel etkinlik hali); 3. *tamas* (atalet ve psişik karanlık hali). Yine de bu *guṇalar* *prakṛtiden* farklı sayılmamalıdır, çünkü hiçbir zaman ondan ayrı bir şekilde verili değildirler. Her fiziksel, biyolojik veya psikolojik-zihinsel görüngüde her üçü birden, ama eşitsiz oranlarda var olur (niteliği ne olursa olsun

²⁴ Örneğin krş. Vasubandhu, *Abhidharmakoṣa*, V, 22; ayrıca bkz. T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana* (Leningrad, 1927), s. 22.

²⁵ Şaṅkara, *Veḍānta-sūtra*, III, 2, 17.

²⁶ *Yoga-sūtra*, IV, 2, 3.

²⁷ A.g.y., I, 16; II, 15, 19; IV, 13, 34, 32.

bir “görüngü”nün belirmesini sağlayan da bu eşitsizliktir zaten; yoksa *guṇaların* kusursuz bir denge içinde bulunmasını sağlayan ilk türdeşlik ve denge hali sonsuza dek sürüp giderdi). Her *guṇa*’nın çifte nitelikte olduğu görülüyor: Bir yanları nesneldir, çünkü dış dünyanın görüngülerini oluştururlar; diğer yanları ise öznelidir çünkü psikolojik-zihinsel hayatı destekler, besler ve koşullandırır. (Bu nedenle *tamasın* hem psikolojik-fizyolojik anlamıyla -“bilincin karanlığı, tutkuların yarattığı engel” olarak- hem de nesnel anlamıyla -“maddenin atalet ilkesi” biçiminde- tercüme edilmesi gerekir.²⁸

Prakṛti, ilk mükemmel denge halinden (*alinga*, *avyakta*) çıkıp “erek-bilimsel içgüdü” (bu konuya ileride döneceğiz) tarafından belirlenen hususiyetler kazanır kazanmaz, *mahat* (“muazzam”) adı verilen bir enerji kütlesi biçiminde görünür.²⁹ Evrim dürtüsü (*pariṇāma*, “tekâmül”, “süreç”) tarafından yönlendirilen *prakṛti*, *mahat* halinden *ahaṁkāra* haline geçer. *Ahaṁkāra*, henüz “kişisel” deneyimden yoksun, ama bir ego olduğunun muğlak bilincine (*ahaṁkāra* deyimi buradan türetilmiştir; *aham* = ego) sahip, yeknesak bir algısal kütle demektir. “Evrim” süreci, bu algısal kütleden hareketle, birbirine zıt doğrultularda uzanan iki yola ayrılır: Yollardan biri nesnel görüngüler âlemine, diğeri öznel (duyusal ve psikolojik-zihinsel) görüngüler âlemine gider. *Ahaṁkāra*, üç *guṇa*’dan herhangi birinin ağır basmasına göre nitelik bakımından

²⁸ Ayrıca gualar hakkında bkz. Not, I, 5.

²⁹ *Sāṁkhya-sūtra*, I, 61: “Prakṛti için sattva, racas ve *tamasın* denge hali denebilir. Prakṛti’den *mahat*, *mahattan ahaṁkāra*, *ahaṁkāra*’dan beş *tanmātra* ve iki duyu organı dizisi; *tanmātra*dan *stulabhūtāniler* (maddi elementler, moleküller) çıkmıştır.” Bu sūtra, çözümlemekte olduğumuz tüm tezahür süreçlerini (veya “kozmik süreci”) özetler. Daha fazla bilgi için: *Sāṁkhya-sūtra*, I, 129; II, 10,15; *Īśvarakṛṣṇa*, *Sāṁkhya-kārikā*, 3, 40, 56; Vyāsa, ad *Yoga-sūtra*, II, 19 vb.

dönüşüm geçirme yetisine sahiptir. *Ahaṅkāra*'nın içinde ağırlık *sattva*-ya (ışık, saflık ve idrak hali) geçince, bilgi edinmeyi sağlayan beş duyu (*cnānendriya*) ve *manas*, “içsel duyu” ortaya çıkar; bu sonuncusu, algılama etkinliği ile biyolojik hareket etkinliği arasında bağlantı merkezi işlevini üstlenir;³⁰ tüm izlenimlerin temeli ve alımlayıcısı olduğu için³¹ biyolojik etkinlikler ile psişik, özellikle de bilinçaltı etkinliği arasındaki eşgüdümü sağlar. Tam tersine dengeye *racas* (her türlü fiziksel ve bilişsel deneyimi mümkün kılan hareket enerjisi) egemen olunca, beş konatif duyu (*karmendriya*) gün ışığına çıkar. En son olarak da *tamas* (maddenin ataleti, bilincin karanlığı, tutkuların koyduğu engel) ağır basınca, beş *tanmātra*, beş “belirsiz” (potansiyel) element, fiziksel âlemin genetik çekirdekleri sahneye çıkar. Giderek kabalaşan yapılar üretme eğilimindeki bir yoğunlaşma süreci içinde bu *tanmātralardan* atomlar (*paramāṇu*) ve moleküller (*sthūlabhūtāni*, sözcüğün tam karşılığı: “kalın maddi parçacık”) türer. Onlar da bitkisel (*vriksha*) ve hayvansal organizmaları (*çarīra*) yaratır. Öyle ki insanın bedeni, “bilinç halleri” ve hatta “zekâsı” bir ve aynı tözden yaratılmıştır.

Sāṃkhya ve Yoga'ya göre -nesnel veya öznel- evren, doğanın ilk aşamasının (*ahaṅkāra*) evrimleşmesinden ibarettir. Bu evrim içerisinde ilk defa, bireysellik bilinci, egonun aydınlatıldığı bir farkındalık homojen enerji kütesinden neşet eder. *Ahaṅkāra* ikili bir gelişme ve yaratım süreciyle şekillenen ikili bir evren yaratmıştır: Biri içsel, diğeri dışsal bu iki “dünya”nın arasında ihtiyarî denklikler vardır. Her duyu belirli bir atoma, her atom da belirli bir *tanmātraya* denk düşer.³² Ama bu ürünle-

³⁰ Aniruddha, *Sāṃkhya-sūtra* II,40'a şerh.

³¹ A.g.y., II, 42,

³² Örneğin “gizil-ses” (*çabdha-tanmātra*) moleküllerle bitişme yoluyla “uzam-atom”u (akāça-anu) yaratır; buna da -özel düzlemde- işitme duyusu denk düşer; ışıklı ve ışıyan enerji (*tecastanmātra*) “ışıyan atom”u ve görme duyusu-

rin her biri eşitsiz oranlarda da olsa üç *guṇa*'yı içerir; bir *guṇa*'nın diğerlerinden üstünlüğü veya yaratılışın son basamaklarında bir *tanmātranın* ağırlık kazanması, her ürünün ayırt edici özelliğini oluşturur.

Sāṃkhya'daki evrim kavramını anlamakta yarar var. *Pariṇāma*, *mahat* içinde *bilkuve* var olanın gelişmesi anlamına gelir. Bir yaratılış, bir kendini aşma ya da yeni varoluş türlerinin kendilerini gerçekleştirmesi değil, sadece *prakṛti* (onun canlı görünümü olan *mahat*) içinde bulunan kuvvelerin fiiliyata geçmesidir sözkonusu olan. Hint "evrim"ini Batı evrimciliğiyle kıyaslamak büyük bir kafa karışıklığına yol açar. Sāṃkhya'ya göre, hiçbir yeni biçim evrende zaten bulunan varoluş olanaklarının dışına çıkamaz. Dolayısıyla Sāṃkhya'ya göre hiçbir şey, sözcüğün Batılı anlamında, yaratılmaz. Yaratılış ezelden beri vardır ve asla yok edilemeyecek olmasına karşın (nihai soğurulmada, yani *maḥāpralaya*da) başlangıçtaki mutlak denge haline geri dönecektir.

Bu evrim anlayışı özel bir nedensellik kuramıyla doğrulanır. Sonuç nedeni aşabildiğine göre, nedenin içerisinde var olmayan, fakat ancak sonuç aşamasında varlık kazanabilen bir parçacık bulunmalıdır. Ancak Sāṃkhya, bir yokluğun nasıl olup da bir varlığın nedeni olabildiğini sorar. *Esse*, nasıl olur da *non esse*'den gelebilir? Vācaspatimiṣra³³ şöyle der: "Eğer varlığın bir yokluktan meydana gelebileceği ileri sürülürse, her yerde ve her daim mevcut olan bu yokluğun, yine her yerde ve her daim, herhangi bir sonucu ve hatta her türlü sonucu doğurabilmesi gerekir." Ayrıca Sāṃkhya-kārika, IX'u yorumlarken şunu belirtir: "Sonuç bir varlıktır, yani nedensel işleyişten önce de vardır."³⁴ "Eğer

sunu üretir vb.

³³ *Tattva Kaumudī*, 62'de ve daha ayrıntılı olarak da, *Nyāyavārtikatāt-pariyatikā*'da.

³⁴ *Tattva Kaumudī*, 62.

sonuç, nedensel işleyiştten önce bir yokluk olsaydı, asla varlık haline gelemezdi.”³⁵

Neden ile sonuç arasında gerçek ve belirlenmiş bir ilişki vardır. Ama eğer sonuç nedenin içinde var olmasaydı, *ens* ile *non ens* arasında bir ilişki nasıl mümkün olabilirdi? *Yokluk* ile *filiyat* arasında yakın bir bağ nasıl mümkün olabilirdi? İşvarakṛṣṇa şöyle der: “Bu koşullarda neden aracılığıyla hayata geçirilebilecek tek şey, önceden var olan sonucun tezahürü veya tekâmülüdür.”³⁶ Nedensellik kuramını bir örnekle anlatmak isteyen Vicñānabhikṣu şunu yazar: “Nasıl ki taş kütlesi içinde önceden var olan heykeli ancak heykeltıraş açığa çıkarırsa, nedensel etkinlik de bir sonucun ancak şimdiki zamanda, şu anda var olduğu yanılması uyandırarak onun tezahür etmesine aracılık eden eylemi doğurur sadece, o kadar.”³⁷

Sāṃkhya metinleri *ahaṅkāra* hakkında birçok ayrıntı verir, ama bizim şu kısa tanıtımımız açısından asıl ilginç yön, *ahaṅkāra*’nın “kendilik bilgisi”yle belirlenmesidir.³⁸ “Maddi” olmakla birlikte bu varlığın, duyularla algılanabilen, fiziksel formlar halinde tezahür etmediğini, hiçbir yapıya bürünmemiş, homojen ve saf bir enerji kütlesi olduğunu hatırlatmakta yarar var. Sāṃkhya’ya göre, *ahaṅkāra* kendisinin bilincine varır ve bu süreç aracılığıyla on bir psişik temel ilkedden (*manas* veya insan ruhunun yetilerini eşgüdümleyen içsel duyu ve ayrıca beş bilişsel, beş de konatif duyu) oluşan diziden ve de fiziksel güçler dizisinden (*tanmātra*) südür eder (*sarva*).

³⁵ A.g.y., 64; krş. a.g.y., 68-69; Sāṃkhya-sūtra, I, 115 ve 118, yorumlarla birlikte ve özellikle de Aniruddha’nın Sāṃkhya-sūtra, I, 41 yorumu; Sāṃkhya mantığı hakkında, bkz. Not 1, 6.

³⁶ Sāṃkhya-kārikā, 14.

³⁷ Sāṃkhya-pravaçana-bāshya, I, 120.

³⁸ Sāṃkhya-kārikā, 24.

Sāṃkhya'nın da “kendilik bilinci” yoluyla bireyleşme ilkesine, aşağı yukarı bütün Hint sistemleri gibi başat önemi verdiğini vurgulamakta yarar var. Dünyanın yaratılışının psişik bir eylem olduğu, fiziksel âlemin evriminin bu kendilik bilgisinden (bu bilgi *purushan*ın “uyaniş”ından mutlak surette farklıdır) türediği, nesnel ve psikofizyolojik görüngülerin ortak bir rahimden çıktığı, aralarındaki tek farkın *guṇaların formülü* olduğu, psişik görüngülere *sattvanın*, psiko-fizyolojik olgulara ise (tutku, duyuların etkinliği vb.) *racas*'ın hükmettiği görülmektedir. “Madde”nin görüngüleri ise *tamasın* giderek yoğunlaşan ve atıl hale gelen ürünleri tarafından oluşturulur (*tanmātra*, *aṇu*, *bhūtāni*).

Sāṃkhya-Yoga üç *guṇa*'nın psişik “yönleri”nden bahsederken onların öznel yorumunu da sunar. Hükmeden *sattva* olunca, bilinç dingin, duru, anlayışlı, erdemlidir; bilinç *racas*'ın egemenliğine girince heyecanlı, belirsiz, istikrarsızdır; *tamas* ağır basınca karanlık, karışık, tutkulu, hayvani olur.³⁹ Ancak üç kozmik hale yüklenen bu öznel ve insani değerler, onların nesnel niteliğini ortadan kaldırmaz -”dışsal” ve “içsel” sözel ifadelerden başka bir şey değildir.

Bu fizyolojik temelin üstünde, Sāṃkhya-Yoga'nın niye her psişik deneyimi basit bir “maddi” süreç olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ahlak da bu durumdan etkilenir: Sıfık, iyilik ruhun bir vasfı değil, bilincin temsil ettiğı “latif madde”nin “arınması”dır. *Guṇalar* bütün evrene nüfuz eder ve insan ile kozmos arasında canlı bir yakınlık oluşturur. Çünkü her iki varlık kipliğı de aynı varoluş ıstırabına maruz kalır ve her ikisi de anlaşılmaz bir yazgının sürüklediğı, dünyaya yabancı aynı mutlak Benliğin hizmetindedir. Bu nedenle insanla kozmos arasındaki fark bir öz farkı değil, yalnızca bir mertebe farkıdır.

Madde, *pariṇāma* sayesinde, sonsuz sayıda ve giderek bileşikleşip

³⁹ Bkz. yorumlarla birlikte *Yoga-sūtra*, II, 15, 19.

karmaşıklaşan, giderek çeşitlenen formlar (*vikāra*) üretmiştir. Sāṃkhya bu kadar uçsuz bucaksız bir yaratılışın, formların ve organizmaların bu derece karmaşık yapısının harici bir gerekçesi ve anlamı olması gerektiği inancındadır. Biçimsiz ve ezeli/ebedi bir ilksel *prakṛti*nin bir anlamı olabilir. Ama gördüğümüz haliyle dünya homojen bir madde değildir, tam tersine hatırı sayılır miktarda ayrışık yapı ve form sunmaktadır. Kozmosun karmaşıklığı, “formları”nın sonsuzluğu Sāṃkhya tarafından metafizik kanıtlar düzlemine yükseltilmiştir. “Âlem” kuşkusuz bizim metafizik cehaletimizin ürünüdür; evrenin varlığı ve yaşamın çokbiçimliliği insanın kendisi hakkındaki yanlış kanaatinden, gerçek Benliği psikolojik-zihinsel hallerle karıştırmasından kaynaklanmaktadır. Ama daha yukarıda da değindiğimiz gibi, bu yanlış kanaatin kökeninin ve nedeninin ne olduğu bilinemez. Tek bilinen ve görülen, *prakṛti*nin düşünülebilecek en karmaşık “evrim”lerden birine sahip olduğu ve bu evrimin basit değil bileşik bir nitelik sergilediğidir.

Ama sağduyu her bileşik bütünün bir ötekine göre var olduğunu söyler bize. Örneğin yatak birçok parçadan oluşan bileşik bir bütündür, ama parçalar arasındaki bu geçici işbirliği kendine göre değil insana göre, onun için düzenlenmiştir.⁴⁰ Böylelikle Sāṃkhya âlemin erek-bilimsel niteliğini ortaya çıkarır; gerçekten de âlem, Ruha hizmet etmek gibi bir işlevi bulunmasa, saçmalaşır, anlamını yitirirdi. Doğadaki her şey bileşiktir, o halde her şeyin bu bileşenlerden yararlanabilecek bir “nezaretçisi” (*adhyakṣah*) olmalıdır. Bu “nezaretçi” zihinsel etkinlik veya bilinç halleri olamaz (onlar da *prakṛti*nin aşırı karmaşık ürünleridir). O halde Tözün (*guṇa*) kategorilerini aşan ve kendine göre, kendisi için mevcut olan bir varlık bulunmalıdır (Vācaspatimiśra, 122, *Kārikā*, 17).

⁴⁰ *Sāṃkhya-kārikā*, 17, yorumlarla birlikte, Vācaspatimiśra, 120; *Sāṃkhya-sūtra*, I, 140-144, Aniruddha ve Vicñānabhikṣu’nun yorumlarıyla birlikte.

Daha doğrusu, zihinsel etkinliğin kendisine tabi olduğu, “zevkin ve acının” muhatabı bir özne mevcut olmalıdır. Çünkü, diye ekler Mişra (123), zevk zevkle hissedilip belirlenemez ve eğer zevk acıyla hissedilseydi, bu hoş giden bir deneyim olmaktan çıkıp acılı bir deneyim olurdu. O halde her iki nitelik de (acı ve zevk) ancak bu deneyimin ötesine geçen tek bir özneye hitap ettikleri takdirde var olabilir ve ayrı ayrı belirlenebilirler.

Ruhun varlığının Sāṃkhya tarafından keşfedilen ilk kanıtı budur: *samhataparārthatvāt puruṣasya*, yani, “başkasının yararlanmasına yönelik bileşim sayesinde ruhun varlığının bilinmesi”. Hint literatürü içinde bol bol yinelenen bu aksiyomu⁴¹ Yoga da sahiplenir.⁴² Vācaspatimişra ekler:⁴³ Eğer birisi Tözün evriminin ve tafsilatının amacının öteki “bileşikler”e hizmet etmek olduğunu söyleyerek buna karşı çıkarsa (is-kemle örneğinde olduğu gibi; bu “bileşik” cisim insan bedeni denen öteki “bileşik” için yaratılmıştır), bu bileşiklerin de başka “bileşikler” onları kullansın diye var olmaları gerektiği belirtilerek cevap verilebilir. Bu karşılıklı bağımlılıklar dizisi bizi kaçınılmaz olarak bir *regressus ad infinitum*’a götürecektir. “Ve mademki akılcı bir Temel İlke’nin varlığını ileri sürerek bu *regressus*’tan kaçınıbiliyoruz” diye devam eder Vācaspati, “bileşikler arasındaki ilişkiler dizisini yararsız bir biçimde çoğaltmanın tabii ki hiçbir anlamı yoktur”.⁴⁴ Bu kabul uyarınca Ruh, Benlik, basit ve yok edilemez, özerk, statik, üretken olmayan, zihinsel veya duyuusal etkinliğe katılmayan vb. bir temel öğedir.

Gerçi Benlik (*puruṣa*) kozmik yaratılışın yanılısamları ve karışık-

⁴¹ Sāṃkhya-sūtra, I, 66; Vācaspatimişra, Sāṃkhya-kārikā, 17 yorumu; Brihadāranyaka Upaniṣad, II, 4, 5.

⁴² Krş. Yoga-sūtra, IV, 24.

⁴³ Tattva-kaumudī, 123.

⁴⁴ Tattva-kaumudī, 121.

lıklarıyla örtülüdür, ama her şeyiyle *purushan*ın kurtarılmasına yönelen bu “erekbilimsel içgüdü” *prakṛti*ye canlılık kazandırır; unutmayalım ki, “Brahman’dan en küçük ota kadar âlem, insan ruhunun en üstün bilgiye erişinceye kadar onlardan yararlanması içindir.”⁴⁵

Ruh-Doğa İlişkisi

Sāṃkhya-Yoga felsefesi Ruh ve deneyim arasında kurulan tuhaf ortaklığın nedenini veya kökenini açıklamasa da, en azından bu ortaklığın niteliğini aydınlatmaya, karşılıklı ilişkilerinin mahiyetini tanımlamaya çalışır. Sözcüğün dar anlamında *gerçek* (*reel*) ilişkiler, örneğin dış nesneler ile algılar arasında olan türden ilişkiler sözkonusu değildir. Nitekim gerçek ilişkiler değişimi ve çoğulluğu beraberinde getirir; bunlar da öz itibarıyla Ruhun doğasına karşıt oluş halleridir.

“Bilinç halleri” *prakṛti*nin ürünlerinden başka bir şey değildir ve Ruhla hiçbir şekilde ilişki kuramazlar, çünkü Ruh özü itibarıyla her türlü deneyimin üstündedir. Ama zihinsel hayatın en latif, en saydam kısmının, yani saf “ışılta” (*sattva*) halindeki aklın (*buddhi*) özgül bir niteliği vardır ve bu, Sāṃkhya-Yoga’ya göre, değinilen paradoksal durumun anahtarıdır: Ruh u yansıtmak. Dış dünyanın anlaşılması ancak *purushan*ın idrakte yansılanması sayesinde mümkün olmaktadır. Ama bu yansılanma Benliği bozmad ve ontolojik hallerini (ezeli ve ebedi oluş, kayıtsızlık vb.) yitirmesine neden olmaz. *Yoga-sūtra* (II. 20) bu konuda şöyle der: Gören (*drastr*, *mesela purusha*) mutlak bilindir (“kusursuz görüş”) ve saflığını korurken bilgileri de bilir (“kendisine sunulan düşüncelere bakar”). Vyāsa şu yorumu yapar: Ruh akılda (*buddhi*) yansılanır, ama ne ona benzer ne de ondan farklıdır. Akla benzemez, çünkü

⁴⁵ *Sāṃkhya-sūtra*, III, 47.

nesneler hakkında her zaman değişken kalan bilgi akıllı değiştirir; *purusha* ise kesintisiz bir bilgiye sahiptir, bir anlamda o bilgidir. Diğer yandan *purusha buddhi*'den tamamen farklı da değildir, çünkü saf olmakla birlikte, bilgiyi bilir. Patañcali, Ruhla akıl arasındaki ilişkilere açıklık getirmek için başka bir imge kullanır: Bir çiçeğin aynada yansıması gibi akıl da *purushayı* yansıtır.⁴⁶ Ama ancak bir cahil, çiçeğin niteliklerinin (biçim, boyutlar, renk) aynaya ait olduğunu sanabilir. Nesne (çiçek) hareket edince aynadaki aksi de -ayna yerinden oynamamasına karşın- hareket eder. Zihinsel deneyim dinamik olduğu için ruhun da dinamik olduğunu sanmak bir yanılsamadır. Aslında Benlik ile akıl arasındaki “benzerlik”ten (*yogyatā*) kaynaklanan yanıltıcı bir ilişki (*upādhi*) söz konusudur sadece.

Ruh ezelden beri psikolojik-zihinsel yaşam (yani “madde”) yüzünden bu yanıltıcı ilişki içine sürüklenmiştir. Bunun nedeni cehalettir (*avidya*⁴⁷) ve *avidya* devam ettiği sürece, (*karma* gereğince) varoluş ve onunla birlikte acı da eksik olmayacaktır. Bu nokta üzerinde biraz duralım. Yanılgı veya cehalet; hareketsiz, ezeli/ebedi *purusha* ile psikolojik-zihinsel hayatın akışı arasındaki karışıklığın sonucudur.⁴⁸ “Acı çekiyorum”, “istiyorum”, “nefret ediyorum”, “biliyorum” demek ve bu “ben”in Ruhla ilişkili olduğunu düşünmek, yanılsama içinde yaşamak ve bunu uzatmak anlamına gelir; çünkü bütün davranışlarımız veya niyetlerimiz *prakṛti*yle, “madde”yle açıklanabilir olduğu için, sadece bu nedenle *karma* tarafından koşullandırılmakta ve yönetilmektedir. O halde hareket noktası yanılsama olan (yani *cehalet*, Ruh ile Ruh olmayan arasındaki karışıklığa dayanan) her eylem ya daha önceki bir dav-

⁴⁶ Krş. *Yoga-sūtra*, I, 41.

⁴⁷ *Yoga-sūtra*, II, 24

⁴⁸ *Sāṃkhya-sūtra*, III, 41.

ranışın yarattığı bir kuvvenin tüketilmesidir ya da fiile geçmeyi, şimdiki veya gelecekteki bir varoluş içinde tüketilmeyi talep eden bir başka gücün izdüşümüdür. “Ben istiyorum” = “Ruh istiyor” denklemi kurulunca, sırf bu kurgulamayla birlikte bile, belli bir kuvvet serbest bırakılmış veya bir başkasının tohumu atılmış olur. Çünkü bu denklemin ifade ettiği karışıklık, ezeli/ebedi kozmik enerjiler döngüsünün bir “an”ıdır.

Varoluş yasası budur; her yasa gibi öznellik-ötesidir, ama varoluşu etkileyen acının kaynağında bu yasanın geçerliliği ve evrenselliği vardır. Selamete erişmek için bir tek yol vardır: Ruhu eksiksiz olarak tanımak. Bu bağlamda Sāṃkhya, Upaniṣadlar geleneğinin uzantısıdır sadece: “Ātman’ı bilen kederin ötesine geçer.”⁴⁹ “Bilgiyle kurtuluş, cehaletle kölelik gelir.”⁵⁰ Bu selamete erdirici “bilgi”nin edinilmesinde ilk aşama şudur: Ruhun özniteliklere sahip olduğunu inkâr etmek. Bu, acının bizimle ilişkili bir şey olduğunu inkâr etmek, onu nesnel, Ruhun dışında kalan, yani *değerden ve anlamdan yoksun* bir olgu olarak kabul etmek anlamına gelir (çünkü bütün “değerler” ve bütün “anamlar” *purushayı* yansıttığı haliyle idrak tarafından yaratılır). İstırap, kişiliğe tekabül eden deneyim *purushayla*, Benlik’le özdeş görüldüğü ölçüde var olur. Ama bu ilişki bir yanılsama ürünü olduğundan, kolaylıkla yok edilebilir. *Purusha* bilinince, *değerler ortadan kalkar*; o zaman ıstırap, ıstırap veya ıstırap yokluğu olmaktan çıkar, basit bir *olgu* haline gelir; duyumsal yapısını korurken değerini, anlamını yitiren bir olgudur artık. Sāṃkhya ve Yoga öğretileri açısından işin en önemli kısmı sayılabilecek ve kanımızca üzerinde yeterince durulmamış bu noktayı iyi anlamak gerekir. Sāṃkhya ve Yoga acıdan kurtulmak için, *acıyı acı olarak yadsır*,

⁴⁹ Chāndogya Upaniṣad, VII, I, 3. [Upaniṣadlar, İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 156]

⁵⁰ Sāṃkhya-sūtra, IİI, 22, 23.

böylece ıstırapla Benlik arasındaki her türlü ilişkiyi yok eder. Benliğin hür, ezeli/ebedi ve etkisiz olduğunu anladığımız andan itibaren, başımıza gelen her şey, acı, duygular, istem, düşünceler vb. *artık bize ait olmaktan çıkar*. Tüm bunlar gerçek olduklarından kuşku duyamayacağımız, ama bizim *purushamızı* hiçbir ortak noktası bulunmayan bir gerçekliğe ait birtakım yasalarla koşullandırılan, kozmik olgular bütünü oluşturur. Acı kozmik bir olgudur, insan sadece bir yanılısamanın peşinden sürüklenmeyi kabul ettiği ölçüde bu olguya maruz kalır ve onun sürüp gitmesine katkıda bulunur.

Bilgi, Benliğin, Ruhun özü üzerindeki örtüyü indiren bir “uyanış”tır yalnızca. Bilgi hiçbir şey “üretmez”, doğrudan doğruya gerçeği gözler önüne serer. Bu gerçek ve mutlak bilgi deneyimle değil, vahiyle elde edilir -özü itibarıyla psikolojik olan entelektüel etkinlikle karıştırılmamalıdır. Ama burada hiçbir ilahi yön devreye girmez, çünkü Sāṃkhya Tanrı’nın varlığını yadsır;⁵¹ Yoga Tanrı’yı kabul eder, ama Patañjali’nin de ona fazla bir önem vermediğini göreceğiz. Vahiy, nihai hakikatin bilinmesi, yani nesnenin özneyle tamamen özde olduğu “uyanış hali” üzerine kuruludur (“Benlik” kendini “müşahede eder”; “düşünmez” çünkü düşünce de bir deneyimdir ve bu yönüyle *prakṛtinin* parçasıdır).

Sāṃkhya’ya göre bundan başka bir yol yoktur. Umut insanın sefaletini sürdürür ve hatta derinleştirir; sadece her türlü umudunu yitirmiş kişi mutludur,⁵² “çünkü olabilecek en büyük işkence umut ve en büyük mutluluk da umutsuzluktur.”⁵³ Ritüellerin ve dinsel ibadetlerin hiçbir

⁵¹ Bkz. Not I, 7.

⁵² *Sāṃkhya-sūtra*, IV, 11.

⁵³ *Mahābhārata* metni, alıntılayan Mahādeva Vedāntin, *Sāṃkhya-sūtra*, IV, 11 yorumu.

değeri yoktur,⁵⁴ çünkü isteklere ve zulme dayanırlar. Her ritüel eylem, bir çabayı gerektirdiği için yeni bir karma gücü doğurur.⁵⁵ Ahlak da elle tutulur hiçbir sonuca ulaştırmaz.⁵⁶ Kayıtsızlık (*vairāgya*: dünyadan vazgeçme), Ortodoksluk (*cruti*) ve meditasyon ancak dolaylı selamet araçlarıdır. Sāṃkhya'ya göre tek kusursuz ve kati yol metafizik bilgidir.⁵⁷

Bilgiyi edinme süreci tabii ki akıl tarafından gerçekleştirilir; ama akıl da “madde”nin yüksek düzeyde evrim geçirmiş bir biçimidir. O halde kurtuluşun (*mukti*) *prakṛti*yle işbirliği içinde gerçekleştirilmesi nasıl mümkün olabilir? Sāṃkhya bu soruyu erekbilimsel bir savla yanıtlar: Madde (*prakṛti*) içgüdüsel olarak “nefs”in (*puruṣa*) azat olması doğrultusunda hareket eder. *Prakṛti*nin en mükemmel dışavurumu olan akıl (*buddhi*) dinamik olanakları sayesinde vahye hazırlayan basamak işlevini görerek kurtuluş sürecini kolaylaştırır. Yoga da tıpatıp aynı yaklaşımı benimser:⁵⁸ *Prakṛti* deneyimi mümkün kılar ve buradan hareketle Benliğin kurtuluşu yolunda yürür. Vyāsa bu *sūtra*'yı yorumlarken önemli bir açıklama ekler: Aslında esaret, Benliğin nihai amacına henüz erişemediği bir durumda idrakin (*buddhi*) içinde bulunduğu halden, kurtuluş da bu amaç yerine getirildiğinde ulaşılan halden başka bir şey değildir, der.

Bir sonraki bölümde Yoga'ya göre hangi psikofizyolojik tekniklerle

⁵⁴ *Sāṃkhya-sūtra*, III, 26.

⁵⁵ *Sāṃkhya-sūtra*, I, 84-85.

⁵⁶ Öteden beri Upaniṣadlar'a ait bir motifti bu: Kaushītaki Upaniṣad (III, 1) gerçek bilgiye sahip olduğunda günahların silindiğini açıklar. Yorumcu Māthara et yenebileceğini, şarap içilebileceğini ve seks yapılabileceğini, Kapila öğretisinin bilgisi (yani Sāṃkhya) sayesinde tüm bu günahların yok sayıldığını ileri sürer. Bu manevi tavrın sonuçlarını daha ileride göreceğiz.

⁵⁷ *Sāṃkhya-sūtra*, III, 23.

⁵⁸ Krş. *Yoga-sūtra*, II, 18 vb.

bu amaca ulaşılabilirliğini göreceğiz. Sāṃkhya'ya göre idrak (*buddhi*) insanı “uyanış”ın eşiğine getirince kurtuluş neredeyse kendiliğinden elde edilir. Bu malum oluş gerçekleştiği andan itibaren, hatalı bir biçimde *purusha*ya mal edilen akıl ve diğer bütün psikolojik-zihinsel (dolayısıyla maddi) unsurlar geri çekilir, Ruhtan kopar ve *prakṛti* içinde soğurulup yok olurlar. Bu anlamda, “efendisinin isteğini yerine getirdikten sonra giden bir dansçı”ya benzerler.⁵⁹ “*Prakṛti*den daha duyarlı bir şey yoktur; bir kez kendi kendine “tanındım” dedikten sonra, bir daha Ruhun nazarına göstermez kendini.”⁶⁰ Bu, “hayattayken kurtulmuş” (civan-mukta) kişinin halidir: Bilge hâlâ hayattadır; çünkü karma kalıntısı henüz tüketilmemiştir (tıpkı çömlek tamamlandıktan sonra da aldığı ilk hız nedeniyle dönmeye devam eden çark gibi).⁶¹ Ama *purusha* ölüm anında bedeni terk ederken tamamen “kurtulmuştur.”⁶²

Kurtuluş Nasıl Mümkün Olur?

Aslında Sāṃkhya-Yoga Ruhun (*purusha*) doğmadığını, yok olmadığını, bağımlı veya etkin olmadığını (yani etkin bir biçimde kurtuluşa ulaşmaya çalışmadığını) anlamıştır. Ruh ne özgürlüğe susuzluk duyar, ne “kurtarılır.”⁶³ “O öyle bir haldedir ki, bu iki olasılık da dışlanmıştır.”⁶⁴ Benlik saf, ezeli, ebedi ve hürdür; o köleleştirilemez; çünkü kendinden

⁵⁹ Gerek *Mahābhārata*'da gerekse Sāṃkhya risalelerinde bu benzetmeye sık sık rastlanır; krş. *Sāṃkhya-kārika*, 59, *Sāṃkhya-sūtra*, III, 69.

⁶⁰ *Sāṃkhya-kārika*, 61.

⁶¹ *Sāṃkhya-kārika*, 67, *Sāṃkhya-sūtra*, III, 82.

⁶² *Sāṃkhya-kārika*, 68.

⁶³ Gauḍapāda, *Māndūkya-Kārikā*, II, 32.

⁶⁴ *Sāṃkhya-sūtra*, I, 160.

başka bir şeyle ilişki kuramaz.⁶⁵ Ama insan, *purushanın* bağımlı olduğuna *inanır* ve onun kurtarılabileceğini *düşünür*. Bunlar psikolojik-zihinsel hayatımızın yanılsamalarıdır. Çünkü aslında “bağımlı” sanılan Ruh, ezelden beri hürdür. Onun kurtuluşunun bize bir dram gibi görünmesinin nedeni, olaya insani bir bakış açısından yaklaşmamızdır. Aslında Ruh yalnızca bir izleyicidir (*sāksin*), kurtuluş da (*mukti*) kendi ezeli ve ebedi özgürlüğünün *bilincine varmaktan* başka bir şey değildir. *Ben* ıstırap çektiğimi sanıyorum, *ben* bağımlı olduğumu sanıyorum, *ben* kurtulmak istiyorum. Bu “ben”in (*asmitā*) maddenin (*prakṛti*) bir ürünü olduğunu -“uyanıp” da- anladığım anda, tüm varoluşun zincirleme bir ıstıraplı anlar dizisinden başka bir şey olmadığını ve hakiki Ruhun “şahsiyet” dramını “hiç etkilenmeden müşahade ettiğini” de anlayıveririm. O halde insanın kişiliği nihai bir unsur olarak mevcut değildir, o psikolojik-zihinsel deneyimlerin bileşimidir sadece ve tecelli fiilen gerçekleştiği anda şahsiyet de yok olur, başka bir deyişle etkisi sona erer. Bu bağlamda kozmik tözün (*prakṛti*) diğer tüm yaratılarına benzeyen insan kişiliğinin (*asmitā*) etkisi de “uyanış”a göre belirlenir; bu nedenle kurtuluş gerçekleştiği andan itibaren gereksiz hale gelir.

Sāṃkhya ve Yoga’nın tasavvur ettiği biçimiyle Ruhun (*purusha*) durumu biraz çelişkili bir durumdur; saf, ezeli ve ebedi ve elle tutulmaz olmakla birlikte, Ruh yine de, hayali biçimde de olsa maddeyle birleşmeye açıktır; kendi oluş halinin bilincine varıp “kurtulmak” için bile *prakṛti* tarafından yaratılmış bir aracı (yani idraki) kullanmak zordur. Olup bitene böyle bakarsak, insan varoluşu bize dramatik,

⁶⁵ Yine de özgürlüğüne kavuşmuş Ruh ile hâlâ yanılsama ürünü bir esaret içinde bulunan Ruh arasında bir farklılık mevcuttur: Bu, upādhi’dir. Bu “sahte ilişki” *purusha* ile psikolojik-zihinsel haller arasındaki gizemli ortaklığın temelidir, bu ortaklığın tek nedeni de insanın yanılsama ürünü bir ilişkinin söz konusu olduğunun henüz farkına varmamasıdır.

hatta anlamını yitirmiş görünür kuşkusuz. Eğer Ruh hürse, insanlar niye cehalet içinde ıstırap çekmeye veya zaten sahip oldukları bir özgürlüğü ele geçirmek için mücadele etmeye mahkûmdur? Eğer *purusha* tamamen saf ve statikse, niye kirliliğe, oluşuma, deneyime, acıya ve tarihe izin vermektedir? Bu sorular çoğaltılabilir. Ama Hint felsefesi bize, Benliği mantıksal veya tarihsel bir açıdan, yani şeylerin güncel halini belirleyen nedenleri araştırarak yargılamamak gerektiğini hatırlatır. Gerçeklik olduğu gibi kabul edilmelidir.

Yine de Sāṃkhya'nın bu noktadaki tavrının savunulması güç olduğu doğrudur. Bu nedenle doğayla kesinlikle hiçbir ilişkisi olmayan, ama kendisine rağmen insanlık dramının müsebbibi olan Benliğin bu paradoksal yapısından kurtulmak adına Budizm yok edilemez tinsel birlik olarak anlaşılan “can-ruh”u, tamamen kaldırarak, onun yerine “bilinç halleri”ni geçirmiştir. İnsan ruhuyla evren arasındaki ilişkilerden kaynaklanan güçlükten sakınma kaygısı taşıyan *Vedānta* ise tam aksine evreni *māyā*, yanılsama kabul ederek onun gerçekliğini yadsır. Sāṃkhya ve Yoga ne Ruhun, ne de Tözün ontolojik varlığını yadsımak istemiştir. Bu nedenle Sāṃkhya, özellikle de bu öğreti nedeniyle, gerek *Vedānta*'nın, gerekse Budizmin saldırısına uğramıştır.⁶⁶

Vedānta, (Sāṃkhya ve Yoga tarafından formüle edildiği biçimiyle) “benlik”lerin (*purusha*) çoğulluğu anlayışını da eleştirir. Gerçekten de bu son iki *darśananın* açıklamasına göre, ne kadar insan varsa o kadar *purusha* vardır. Ve her *purusha* bir monaddır, tamamen yalıtılmıştır; çünkü Benlik ne çevresindeki (*prakṛtiden* türemiş) dünyayla, ne de öteki ruhlarla hiçbir ilişki kuramaz. Kozmos bu ezeli ve ebedi, hür,

⁶⁶ Şaṅkara'nın Sāṃkhya metafiziğine yönelttiği eleştiri için bkz. Brahmasūtra, II, 2, 1-10'un yorumu; Sāṃkhya ile Budizm arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Not I, 8, 9.

hareketsiz *purushalarla* doludur; aralarında hiçbir iletişimin mümkün olmadığı monadlardır bunlar. *Vedānta*'ya göre, bu anlayışın geçerli bir temeli yoktur ve “benlikler”in çoğulluğu bir yanılısamadır. Her ne olursa olsun, gerçekten de trajik ve paradoksal bir Ruh anlayışıdır bu; çünkü bu Ruh sadece görüngüler dünyasından değil, kurtulmuş öteki “benlikler”den de kopuktur. Yine de *Sāṃkhya* ve *Yoga*, *purushaların* çoğulluğu ilkesini ileri sürmek zorunda kalmıştı; çünkü sadece bir tek Ruh olsaydı, selamet çok daha basit bir sorun haline gelecek, ilk kurtulan insan tüm insan soyunun kurtuluşunu peşinden getirecekti. Eğer bir tek evrensel Ruh olsaydı, “kurtulmuş ruhlar”ın ve “bağımlı ruhlar”ın eşanlı varoluşu mümkün olmazdı. Dahası da var: Bu durumda ölüm, hayat, cinsiyetlerin ve eylemlerin çeşitliliği vb. bir arada var olamazdı.⁶⁷ Paradoks çok belirgindir: Bu öğreti sonsuz görüngü çeşitliliğini bir tek temel ilkeye, maddeye (*prakṛti*) indirger; fiziksel evreni, hayatı ve bilinci bir tek kaynaktan türetir -ama diğer yandan doğaları gereği esasen özdeş olan ruhların çokluğunu varsayar. Böylelikle -fiziksel, yaşamsal ve zihinsel gibi- çok farklı yapıdaymış gibi görünenlere birlik kazandırıp, özellikle Hindistan'da benzersiz ve evrensel addedilen Ruhu tek başına bırakır.

Sāṃkhya ve *Yoga* öğretilerinde kurtuluş (*moksha*) anlayışını daha yakından inceleyelim. Hâliyle mistik adanmışlıktan (*bhakti*) etkilenenler hariç, Hint felsefi okullarının çoğunda olduğu gibi bu iki okul için de kurtuluş, *kötülük ve ıstırap fikrinden* özgürleşmektir. Zaten var olan, ama cehalet tarafından üstü örtülmüş bir durumun bilincine varılmasından ibarettir. İstırapın *Ruhun dışında* olduğunu, yalnızca insanın “kişiliğini” (*asmitā*) ilgilendirdiğini anladığımız anda ıstırap, kendi kendine yok olur. Nitekim “kurtulmuş kişi”nin hayatını tasavvur edelim. Bu kişi

⁶⁷ *Sāṃkhya-kārika*, 18.

faaliyetlerini sürdürecektir, çünkü önceki varoluşların ve kendisinin “uyanış”tan önceki varoluşunun potansiyelleri, karma yasası uyarınca, hayata geçirilip tüketilmeyi beklemektedir. Ama bu faaliyetler artık *ona ait* değildir; nesnel, mekanik, herhangi bir çıkar gütmeyen bir etkinliktir, kısacası bu fiiller, “semeresi” toplanmak üzere icra edilmemektedir. “Kurtulmuş kişi” eylerken, “ben eyliyorum” değil, “eyleniyor” bilincine sahiptir. Başka bir ifadeyle, kurtulmuş kişi Benliği psikolojik-fiziksel bir süreç içine sürüklemeyiz. Cehaletin gücü artık etkili olamadığı için, yeni karma tohumları da yaratılmaz. Adı geçen tüm “potansiyeller” tüketilince kurtuluş mutlak, nihai bir hale gelir. Hatta kurtulmuş kişinin kurtuluş “deneyimi”ne sahip olmadığı bile söylenebilir. “Uyanış”tan sonra kayıtsız davranır ve son psişik molekül de ondan kopunca mutlak olduğu için ölümlüler tarafından bilinmeyen bir oluş halini gerçekleştirir: Bir tür Budist nirvanadır bu.

Bununla birlikte Hintlinin metafizik bilgi veya Yoga aracılığıyla kazandığı “özgürlük” gerçektir, somuttur. Hindistan’ın kurtuluşu sadece olumsuz yoldan elde etmeye çalıştığı doğru değildir; çünkü özgürlüğü olumlu olarak gerçekleştirmek ister. Nitekim “hayattayken kurtulmuş kişi” etkinlik alanını istediği kadar genişletebilir; korkacak hiçbir şeyi yoktur, çünkü eylemleri artık onun üzerinde belli *sonuçlara* yol açmadığı için, *sınırlara* da sahip değildir. Artık hiçbir şey onu bağımlı kılamaz, bu nedenle “kurtulmuş kişi” hangi etkinlik alanında olursa olsun her istediğini yapabilir; çünkü artık eyleyen, etki eden “bizatihi” *o* değil, gayrişahsi, basit bir araçtır. Ve sonraki bölümlerde “ben ötesi” bir varoluşun “tanıklık durumu”nun hangi sınırlara dek vardırıldığını göreceğiz.

Sāṃkhya’nın soteriyolojik anlayışı ise bize oldukça cüretkâr gözükmektedir. Bu anlayış her Hint felsefesi için ilk veri olan şeyden, *acıdan* yola çıkar. Sāṃkhya ve Yoga *insanı* acıdan kurtarmayı vaat ederken,

katettikleri güzergâhın sonunda, *insani acı* olmaklığı bakımından acıyı yadsımak zorunda kalmışlardır. Selamete kavuşmak bakımından bu yol, insanı hiçbir yere götürmez, çünkü Ruhun mutlak özgür olduğu -yani acı tarafından kirletilmediği- aksiyomundan hareket eder ve en sonunda aynı aksiyoma, yani Benliğin ancak bir yanılsama içinde varoluş dramına sürüklendiği noktasına varır. Bu denklemde önemli olan tek terim, *acı*, bir kenara bırakılmıştır; Sâmkhya insan ıstırabını *yok etmez*, onu *bir gerçeklik olarak yadsır*, *ıstırapın Benlikle* gerçek bir ilişkisi olabileceğini yadsır. İstırap varlığını korur, çünkü o kozmik bir olgudur ama anlamını yitirir. İstırap, *bir ıstırap olarak bilmezden gelinerek* yok edilir. Gerçi bu yok ediş ampirik değildir (uyuşturucular, intihar) çünkü Hint bakış açısına göre ampirik çözümlerin hepsi, birer karma gücü olduklarından, aldatıcıdır. Ama Sâmkhya'nın çözümü insanı insanlığın dışına atar, çünkü ancak insan kişiliğinin yok edilmesiyle gerçekleştirilebilir. Patañcalı'nın önerdiği Yoga uygulamaları da aynı amacı güder.

Kişiliğin her şeye karşın, her türlü ahlakın ve her türlü mistik anlayışın temel dayanağı olmaya devam ettiği Batılı insana bu soteriyolojik çözümler “kötümser” gözükebilir. Ama Hindistan'da en önemli şey *kişiliğin* selamete kavuşmasından çok, *mutlak özgürlüğün* elde edilmesidir. (Bu özgürlüğün derindeki manasının en aşırı Batılı formülleri bile geride bıraktığını daha ileride göreceğiz; gerçekten de Hintli, tüm formları bir İlk Birlik içinde yeniden bütünleştirerek, bir anlamda âlemi yok etmeyi amaçlamaktadır.) Mademki bu özgürlüğe mevcut insanlık durumu içinde erişilememekte ve kişilik, ıstırapı ve dramı ardından sürüklemektedir, o halde insanlık durumunun ve “kişiliğin” feda edilmesi gerektiği açıktır. Kaldı ki -bu şekilde olanaklı hale gelen- mutlak özgürlüğün ele geçirilmesi bu fedakârlığı haydi haydi telafi eder.

İstenen fedakârlığın çok büyük olduğu, dolayısıyla elde edilebile-

cek sonuçların herhangi bir manası kalmadığı söylenerek bu görüşe itiraz edilebilir elbette. Yok edilmesi talep edilen insanlık durumu, son noktada ve her şeye karşın insanın tek soyluluk unvanı değil midir? Sāṃkhya ve Yoga, şu söyledikleriyle Batılının bu olası itirazına çok önceden cevap vermişlerdir: İnsan, psikolojik-zihinsel hayat düzeyini aşmadığı sürece, olağan bilincin kaybolmasının ödülü olan aşkın “haller” hakkında önyargılar ileri sürmekten öteye geçemez. Bu hallere ilişkin her değer yargısı kendiliğinden geçersiz kınır, çünkü bu yargıları ifade eden kişi de kendi içinde bulunduğu hal tarafından koşullandırılmaktadır ve bu hal, değer yargısının muhatabı varsayılan kişinin halinden nitelikçe tamamen farklıdır.

Psişik Deneyimin Yapısı

Sāṃkhya'nın bittiği yerde klasik Yoga başlar. Patañjali Sāṃkhya di-yalektiğini neredeyse bütünüyle sahiplenir ama metafizik bilginin tek başına insanı nihai kurtuluşa götürebileceğine inanmaz. İrfan [gnosis], özgürlüğün (*mukti*) ele geçirilmesi ereğine yönelik bir zemin hazırlar. Azat olma, deyim yerindeyse çetin bir mücadeleyle, özellikle bir çile tekniği ve bir müşahede yöntemi sayesinde kazanılır. Bunlar da *yoga-darśanadan* başka bir şey değildir. Yoga'nın da hedefi, Sāṃkhya'da olduğu gibi, olağan bilinci yok etmek, nitel açıdan farklı, metafizik hakikati eksiksiz olarak anlayabilecek bir bilincin ortaya çıkmasını sağlamaktır. Ama Yoga'ya göre olağan bilincin yok edilmesi o kadar kolay değildir. İrfan ve *darśana* dışında “talim”i (*abhyāsa*), riyazeti (*tapas*),⁶⁸

⁶⁸ *Tapas* riyazet olarak karşılayabildik. Fakat riyazetin bizdeki yan anlamlarına fazla itibar etmemesi için okuru kelimenin özgün anlamına işaret ederek uyararak gerekiyor: Tapas, ısı, enerjinin ilksel ilkesi, bilincin kendisine veya nesnesine yönelik ciddiyetinde tezahür eden bir tür irade yoğunluğu,

kısacası fizyolojik bir tekniği de gerektirir. Tamamen psikolojik sınırlar içinde kalan teknik, bu fizyolojik tekniğe göre talidir.

Patañcali Yoga'yı, *yogah çitavṛtti-nirodhah* “bilinç hallerinin yok edilmesi” olarak tanımlar.⁶⁹ Dolayısıyla Yoga tekniğinin ön koşulu, olağan, Yoga yapmamış, aydınlanmamış bir “bilinci” “tahrik eden” tüm “haller”in deneysel olarak öğrenilmesidir. Bu “bilinç halleri” sonsuz sayıdadır. Ama hepsi üç kategoride toplanır ve bu kategoriler üç deneyim olasılığına denk düşer: 1) Hatalar ve yanılsamalar (düşler, sanrılar, algılama hataları, karışıklıklar vb.); 2) Normal psikolojik deneyimlerin toplamı (Yoga yapmayanın duyumsadığı, algıladığı veya düşündüğü her şey); 3) Yoga tekniğiyle tetiklenen ve yalnızca erginlenmişlerin tecrübe edebildiği parapsikolojik deneyimler.

Patañcali'ye göre, bu deneyim “cinsleri”nin (veya kategorilerinin) her birine bir ilim veya ilimler grubu denk düşer; deneyim bu ilimlere göre düzenlenir ve onların koyduğu sınırlar aşıldığında deneyim, yine bu ilimler yoluyla tekrar konulmuş sınırlar içine çekilir. Örneğin bilgi kuramının ve mantığın görevi, mana hatalarından ve kavramsal karışıklıklardan kaçınmaktır. “Psikoloji”, hukuk, ahlak normal bir insanın bilinç hallerinin bütününe yöneliktir; bu halleri aynı zamanda hem değerlendirir, hem sınıflandırır. Yoga ve Sāṃkhya'ya göre her türlü psikolojik deneyim Benliğin (*purusha*) gerçek doğası hakkındaki bilgisizliğin ürünü olduğu için, “normal” psişik olgular tamamen psikolojik bir bakış açısından *gerçekliğe* ve mantık açısından geçerliğe sahip olsalar da (ki bunlar düş veya sanrı gibi aldatıcı değildirler), metafizik açıdan yine de *sahtedirler*. Nitekim metafizik sadece üçüncü bir “haller” kategorisini geçerli kabul eder, özellikle *samādhiden* önce gelen ve kurtuluşu hazırlayan haller.

ceht anlamlarına gelir. (Çev.)

⁶⁹ *Yoga-sūtra*, I, 2.

O halde Patañcalı'nın Yoga'sının amacı, ilk iki deneyim kategorisini (sırasıyla mantık hatasından ve metafizik hatadan kaynaklananları) yok etmek ve onların yerine duyuüstü ve akıldışı, *samādhi* haline özgü bir “deneyim” geçirmektir. *Samādhi* sayesinde -dramatik olan, ıstıraptan çıkan ve ıstırap içinde tüketilen- insanlık hali kesin bir biçimde aşılr ve Hint ruhunun o kadar yakıcı bir hasretle beklediği o mutlak özgürlük en sonunda elde edilir.

Vyāsa⁷⁰ bilinç hallerini (veya “zihinsel düzlemleri” *çita bhūmi*) şöyle sınıflandırır: 1. değişken (*kshipta*); 2. karışık, karanlık (*mūḍha*); 3. dengeli ve dengesiz (*vikshipta*); 4. tek bir noktaya sabitlenmiş (*ekāgra*); 5. tamamen durdurulmuş, frenlenmiş (*niruddha*). Bu hallerden ilk ikisi tüm insanlarda ortaktır, çünkü Hint bakış açısından psikolojik-zihinsel hayat zaten doğal olarak karışıktır. Üçüncü bilinç hali, *vikshipta*, dikkat temrini aracılığıyla (örneğin bir şeyi ezberlemeye çabalarken veya bir matematik problemini çözmeye uğraşırken vb.) zihni “rastlantısal ve geçici olarak” sabitleyerek elde edilir; ama bu hal geçicidir ve kurtuluşa (*mukti*) hiçbir yardımı olmaz, çünkü Yoga aracılığıyla elde edilmemiştir. Yukarıda sayılan hallerden sadece son ikisi Yoga “halleri”dir, yani *çile* ve meditasyon aracılığıyla elde edilirler.

Tüm olağan bilinçlerin, içlerinde üç *guṇa*'dan hangisinin ağır bastığına göre, üç farklı biçimde tezahür edebileceğinden söz eden de yine Vyāsa'dır.⁷¹ Çünkü insan, insanın hayatı ve bilinci -aynı zamanda kozmosun bütünü- tek ve aynı *prakṛti*'nin türümleridir ve bu türümlerin arasında nitel açıdan tek fark, maddenin oluşturuç hallerinin, yani *guṇaların* birinin veya diğerinin ağır basmasının sonucudur. Nitekim: 1) Bilinçte ağır basan *sattva* (saflık, idrak yoluyla aydınlanma) ise, bi-

⁷⁰ *Yoga-sūtra*, I, 1.

⁷¹ *Yoga-sūtra*, I, 2.

linç *prakhya* (canlılık, ısıltı; her halükârda zihinsel berraklık ve duruluk hali) olarak tezahür eder; 2) Ağır basan *racas* (enerji) ise, bilinç *pravṛtti*dir, etkin ve enerji dolu, gergin ve isteklidir; 3) *Tamas* (karanlıklar, hantallık) ağır bastığında ise, bilinç *sthit*idir, atıldır, bir dinlenme ve uyusukluk hali içine gömülmüştür. Görüldüğü kadarıyla Patañcali'nin Yoga'sı, insanın (mikrokozmosun) makrokozmosla benzeştiğini savunan kadim Hint geleneğini hiç bozmadan korumuş, yaptığı tek değişiklik bu benzeştirmeyi kendi “fiziği”nin söz dağarına taşımak olmuştur. Buna göre, üç *guṇa* hem doğada ve hayatta hem de “bilinç halleri” içinde aynen bulunurlar.

Bilinç hallerinin ve “istidatlarının” sınıflandırması tabii ki sadece basit bilgiye göre yapılmamıştır. Bu sınıflandırma bir yandan, tasnif etmenin ve benzeştirmelerin kaide olduğu evrensel Hint geleneği ile Yoga “psikolojisi”ni bütünleştirir. Diğer yandan (ve bizi en çok ilgilendiren de budur) bilinç hallerinin hiyerarşik bir düzene göre basamaklandırılması bizatihi, bu hallere hâkim olmanın ve onlar üzerinde dilediğince tasarrufta bulunmanın bir yoludur. Çünkü Yoga, Sāṃkhya'dan farklı olarak, “bilinç halleri”nin (*çitavṛtti*) değişkelerini, türlerini ve gruplarını birer birer yok etmeyi görev bilir. Ama yok edilmesi amaçlananın yapısı, kökeni ve gücü hakkında önce “deneyim yoluyla bilgi edinilmeden” yok ediş işlemine geçilemez.

Burada “deneysel bilgi” yöntem, teknik, talim anlamına gelir. Harekete geçmeden (*kriyā*) ve riyazet (*tapas*) uygulaması yapmadan hiçbir şey edinilemez; bu, Yoga külliyyatının sürekli yinelenen bir izleğidir. Yoga-sūtraların özellikle II. ve III. kitapları bu Yoga tekniğine ayrılmıştır (arınmalar, beden duruşları, soluma teknikleri vb.).⁷² Yoga uygulama-

⁷² Ama “eylem” çarpınma, her ne pahasına çabalama anlamına gelmez. Vācaspatimişra (*Yoga-sūtra*, II, 1; krş. Vicñānabhikshu, *Yogasūrasaṅgraha*, 42) özellikle şu iki nokta üzerinde durur: a) eylem (*kriyāyoga*) fizyolojik

ması bu nedenle vazgeçilmezdir. Nitekim ancak deneyim yoluyla bu tekniğin ilk sonuçları duyumsandıktan sonra, yöntemin etkisine iman (şraddhā) edilebilir.⁷³ Yoga uygulaması, acele etmeden, sabırsızlığa kapılmadan, “birliğe” (samādhi) en kısa yoldan ulaşmak yönündeki “kişisel arzu”yla hareket etmeden, art arda gerçekleştirilmesi gereken uzun bir temrin dizisi içerir. Vyāsa bu konuda, ancak belli bir “düzlem”e (bhūmi) tam hâkim olduktan, yani belli bir Yoga temrininin (meditasyon, müşahede vb.) tüm hallerini deneysel olarak duyumsadıktan sonra bir üst “düzlem”e geçilebileceğini hatırlatır; ancak alt kademedeki -başkalarının düşüncelerinin okunması vb.- bazı temrinleri küçümseyen yoginin düşüncesini Tanrı’ya, İşvara’ya yoğunlaştırdığı ender rastlanan bazı durumlar da vardır. “Hemen sonraki (üst) düzeyin niteliğini ise” diye sözlerine devam eder Vyāsa,⁷⁴ “sadece Yoga uygulaması bize belli edebilir. Neden? Çünkü (mukaddes yazıtlarda) denmiştir ki: “Yoga, Yoga aracılığıyla bilinmelidir; Yoga, Yoga aracılığıyla tezahür eder vb.”

Yoga deneyiminin gerçekliğinin yadsınması veya bazı yönlerinin eleştirilmesi, uygulamanın doğrudan bilgisine yabancı birinden geldiğinde yok sayılır; çünkü Yoga halleri onları eleştirdiğimizde içinde bulunduğumuz hali aşar. “Söylemsel kanıtlar yoluyla üstünlük kurmaya çalışmak kadın işidir; dünyayı kendi gücünle fethetmek ise erkek işi” diye geçer bir metinde.⁷⁵ Metin epey geç döneme ait olsa da, Yoga

dengeyi bozabilecek boyutlarda abartılmamalıdır; b) eylemin “semeresi”ni toplamak amacıyla (başka bir ifadeyle, “susuzluk”la, “tutku”yla) yapılmamalıdır. “İnsani” isteklerin, açlıkları ve hırsları tatmin gereksiniminin değil, “insani” olandan çıkma yolundaki dingin arzunun sonucu olmalıdır.

⁷³ Vyāsa, ad Yoga-sūtra, I, 34.

⁷⁴ A.g.y., III, 6.

⁷⁵ *The Tantratattva*, Arthur Avalon, The Principles of Tantra çevirisi içinde, I, 127.

ve Tantra okullarına özgü, ayırt edici bir tavrı ifade etmektedir. Haṭha Yoga eserlerinde *abhyāsa* terimi (“uygulama”, “temrin”, “alıştırma”) çok sık kullanılır. “*Abhyāsa*yla başarı kazanılır, uygulamayla kurtuluşa erişilir. Mükemmel bilinç talimle edinilir. Yoga, harekete geçerek (*abhyāsa*) elde edilir. Ölüm talim yoluyla alt edilebilir. Temrinle, pratikle tanrısal sözü (*vāc*) bildirme gücü ve sadece irade yoluyla istenen her yere gitme yeteneği kazanılır...”⁷⁶

Bu türden metin alıntıları sonsuza dek çoğaltılabilir; hepsi doğrudan deneyimin, tatbikin, talimin gerekliliğine dayanır. Patañcali ve ondan sonra sayısız Yoga ve Tantra üstadı *çitavṛtti*’nin, “bilinç girdapları”nın önceden “deneyimlenmeden” denetlenemeyeceklerini ve nihayetinde yok edilemeyeceklerini bilirler. Başka bir deyişle, hayat somut bir biçimde bilinmeden sıradan varoluştan (*samsāra*⁷⁷) kurtulmak mümkün değildir. Sāṃkhya ve Yoga’ya göre bir yandan insan ruhunu “zincire vuran” diğer yandan da onu kurtuluşa sevk eden yaratılışın paradoksal erekselliği böylece bir açıklamaya kavuşur. Aslında insan varoluşu dramatik olmakla birlikte hiç umutsuz da değildir, çünkü bizzat deneyimler (özellikle de *samsāra*dan tiksinti duyulmasına ve dünyadan el etek çekme özlemine yol açarak) ruhu kurtarma eğilimindedir. Dahası da var, özgürlük ancak *deneyimler* aracılığıyla elde edilebilir. Bu nedenle tanrılar (*videha*, “bedensizler”) -bedenleri olmadığı için deneyim yaşamazlar- insanlık durumundan daha aşağıda bir varoluş halindedirler ve tam kurtuluşa erişemezler.

Deneyimlerin iki değerli -insanı hem “esir eden” hem de “kurtul-

⁷⁶ Şiva Sāmhita, IV, 9-1 ; çev. R. B. S. Chandra Vidyārava, Theos Bernard, Haṭha Yoga’dan alıntılanmıştır, s. 47.

⁷⁷ *Samsāra*: Karma yasası gereği oluşan doğum-ölüm döngüsü, cehaletin hüküm sürdüğü hayat. (Çev.)

maya” teşvik eden- işlevi Hint ruhuna özgüdür. Yoganın “barok” değişkelerini (Tantracılık, erotik mistik anlayış vb.) ele aldığımızda, bu iki değerliliğin yol açtığı metafizik sonuçlar daha çok açığa çıkacaktır. Bununla birlikte şimdiden Yoga içinde kendine özgü ve dolayısıyla Sāṃkhya *darśanası*nda rastlamadığımız bir eğilimin fark edildiği söylenebilir. Somuta, davranışa, deneysel sınanmaya yönelen bir eğilimdir bu. Nitekim Patañcali’nin “klasik” Yoga’sı bile (ve diğer Yoga türleri ondan da fazla) deneyime, yani farklı bilinç hallerinin bilinmesine çok büyük önem verir. Yoga’nın genelde, sözkonusu bilinç hallerini azaltmak, parçalara ayırmak ve sonunda yok etmek amacı güttüğü düşünüldüğünde, bunda şaşılacak bir yan da yoktur. Bilgi aracılığıyla bir anlamda sahip olunan şey üzerinde nihai hâkimiyet kurmak amacıyla somut bir biçimde, deneysel olarak bilmeye yönelen bu eğilim Tantracılık tarafından en uç noktaya vardırılabacaktır.

Bilinçaltı

Patañcali, “psişik bireyselliği” çözümlerken beş cins, daha doğrusu psikolojik-zihinsel halleri (*çitavṛtti*) üreten beş “kaynak” keşfeder: cehalet (*avidyā*), bireysellik duygusu (*asmitā*; “*persona*”), tutku, bağlılık (*rāga*), nefret (*dvesha*) ve hayat aşkı, “yaşama isteği” (*abhinivesha*).⁷⁸ Birbirinden ayrı beş psişik işlev sözkonusu değildir; psişik organizma bir bütün oluşturur ama tavırları çok çeşitlidir. Tüm *vṛtti* sınıfları “acı verici”dir (*kleṣa*); o halde insan deneyimi bütünüyle acıdır. Sadece Yoga, *vṛttilerin* askıya alınmasını ve ıstırabın yok edilmesini sağlar.

Demek ki yogin psikolojik-zihinsel nehri oluşturan bu *vṛttileri* “işlemeli” ve “çekip çevirmelidir.” Bunların ontolojik nedeni tabii ki cehalet-

⁷⁸ *Yoga-sūtra*, II, 3 ve Vyāsa’nın yorumu.

tir.⁷⁹ Ama Yoga, Sāṃkhya'dan farklı olarak, sadece metafizik cehaletin ortadan kaldırılmasının bilinç hallerinin tamamen yok edilmesine yetmediğini açıklar. Çünkü şu anki “girdaplar” yok edilse bile, bilinçaltında gömülü duran uçsuz bucaksız rezervlerden çok geçmeden sükün edecek başkaları onların yerini alacaktır. Bu gizli rezervleri ifade eden *vāsāna* kavramı Yoga psikolojisinde temel öneme sahiptir; Patañcali'nin metninde “özümlü bilinçaltı duyumları” anlamına gelir. Bilinç alanına ait alt algısal (subliminal) bu güçler kurtuluşa giden yolun önüne iki tür engel çıkarırlar: Bir yandan *vāsānalar* psikolojik-zihinsel nehri, sonsuz *çitavṛtti* dizisini hiç durmaksızın besler; diğer yandan ve özgül varoluş halleri nedeniyle (alt algısal, “oluşum halindeki”) *vāsānalar* çok büyük bir engel oluşturur, çünkü yakalanmaları, denetlenmeleri ve üzerlerinde egemenlik kurulması çok güçtür. Ontolojik statüleri “gizlilik” olduğu için kendilerine özgü dinamikleri *vāsānaları* bilinçli eylemler halinde tezahür etmeye, “fiiliyata geçmeye” iter. Bu nedenle *vāsānaların* hızlandırdığı psikolojik-zihinsel “girdaplar”dan oluşan güçlü bir nehir ortaya çıkıp, - zengin bir tecrübe birikim edinmiş, çile güzergâhında birçok merhaleyi geride bırakmış da olsa- yoginî yolundan saptırabilir.

Vyāsa, “*vāsānaların* kökü bellektedir” diye yazar⁸⁰ ve böylece onların alt algısal niteliğini vurgular. Hayat, *vṛttiler* halinde tezahür eden sürekli bir *vāsāna* boşalmasıdır. Psikolojik deyimlerle söyleyecek olursak; insan varoluşu bilinçaltının deneyimler aracılığıyla kesintisiz biçimde hayata geçirilmesidir. *Vāsānalar* her bireyin kendine özgü karakterini belirler ve bu koşullandırma hem kalıtıma hem de bireyin karma durumuna uygundur. Nitekim bireyin aktarılamaz özgüllüğünü belirleyen her şeyle birlikte insan içgüdülerinin yapısı da *vāsānalar*, yani bilinçaltı

⁷⁹ A.g.y., I, 8.

⁸⁰ Ad Yoga-sūtra, IV, 9.

tarafından üretilir. Bilinçaltı ya kişilikten bağımsız bir biçimde kuşaktan kuşağa aktarılır (dil, töreler, uygarlık aracılığıyla - etnik ve tarihsel aktarım) ya da doğrudan aktarılır - yani karma nitelikli ruh göçü aracılığıyla. Bu bağlamda karma potansiyellerinin “latif beden” yani tam karşılığı “cismi hakiki” olan *liṃga* aracılığıyla aktarıldığını da hatırlatalım. İnsan deneyiminin önemli bölümü bu irksal ve entelektüel mirastan, *vāsānalar*ın yarattığı bu eylem ve düşünce biçimlerinden kaynaklanır. Bu bilinçaltı güçler insanların çoğunun hayatını belirler. Bu güçler ancak Yoga aracılığıyla bilinebilir, denetlenabilir ve “yakılabilir.”

Bilinç hallerinin hepsi “ıstırap vericidir” (*kleṣa*). Bilinç hallerinin bu “ıstırap verici” varoluşu onların çılgınca dinamizmini de açıklar; bilinç halleri o yıldırım gibi, çokbiçimli, titreşim dolu belirişleriyle “kirlilik”lerini (*klišṭa*; “günah hali” “kirlenmişlik” diye de çevrilebilir), ontolojik gerçeklik bakımından eksik oluşlarını telafi etmeye çalışmaktadırlar sanki - nitekim daha yukarıda gördüğümüz üzere bilinç halleri, kozmik maddenin geçici tezahürlerinden başka bir şey değildir. Erginlenmemiş birinin bilincinde “girdapların” birbirini büyük bir hızla izlemesi avutucudur. Maddenin yazgısı sürekli dönüşüm içinde olmaktır ve bu kesintisiz, dur durak bilmeyen dönüşüm “ıstırap verici” (*kleṣa*) olduğu için, kozmik döngüden çıkışa da izin vermektedir (hatta acıyı keskinleştirerek insanı buna davet etmektedir).

Çünkü insan bilincinin -ve aynı zamanda kozmosun bütünüünün ayırt edici niteliği farklı biyolojik-zihinsel düzeyler arasında tesis edilmiş kesintisiz devredir. İnsanda, psikolojik-zihinsel hallerin (*çitavṛtti*) yol açtığı *edimler de (karma)* başka *çitavṛttilere* yol açar. Ama bu bilinç halleri de alt algısal, gizli potansiyellerin, *vāsānalar*ın fiiliyata geçmesinin sonucudur. Öyle ki gizli potansiyel-bilinç-edimler-gizli potansiyeller vb. (*vāsāna-vṛtti-karma-vāsāna vb.*) devresinde, süreklilik hiçbir yerde kesintiye uğramaz. Ve kozmik maddenin (*prahṛti*) tezahürleri

oldukları için, “psişik töz”ün tüm bu halleri gerçektir ve gerçek olduklarından ötürü, basit bir bilme eylemiyle yok edilemezler (Hint felsefesinin klasik örneğinde bir yılanla karşı karşıya kalma yanılısamasının, daha yakından bakıldığında “yılan”ın aslında bir asa olduğunun farkına varılarak “yok edilmesi” gibi). Yoga’da söz edilen bu alt algısal hallerin yakılıp tüketilmesi, aslında Benliğin (*purusha*) psişik yaşam akışından koptuğu anlamına gelir. Bu durumda, -karma yasası tarafından belirlendiği ve cehalet tarafından yansıtıldığı için, o zamana dek bilinç ufkunu işgal edip karartan- zihinsel enerji *de* içinde dönüp durduğu “bireysel” yörüngenin (*asmitā*, kişilik) dışına çıkar ve kendi başına bırakılınca sonunda yeniden *prakṛti*yle bütünleşir, ilk başlangıç kaynağına katılır. İnsanın kurtuluşu aynı zamanda maddeden bir parçayı da “kurtarır”, bu maddenin içinden çıktığı başlangıçtaki birliğe geri dönmesini sağlar. “Psişik maddenin döngüsü” Yoga tekniği sayesinde sona erer. Bu anlamda yoginin maddenin sükünuna, kozmosun en azından bir parçasının yok edilmesine doğrudan ve şahsen katkıda bulunduğu söylenebilir. Yoginin maddenin sükünuna ve ilk birliğin yeniden tesisine bu katkısının derinlemesine Hintli bir nitelik taşıyan anlamı üzerinde ileride duracağız.

Patañcali’ye göre “acı veren” (*klišṭa*, “temiz olmayan, saf olmayan”) hallerle dolu bir bilinçte başka “temiz, saf” (*aklišṭa*) hallere yer olmadığını belirtelim. Zaten bu temiz, saf haller böyle bir bilinçte var olsalar bile, *klišṭa* halleri önlerini tıkayacağı için tezahür edemezler. Yoga eserlerinin yazarları insanlığın kötülük ve acı üzerinde ittifak edişini -ve insanlık halinin dünyadan el etek çekme, vazgeçme çağrısına tabii bir direnç göstermesini de- böyle açıklar. Acı evrensel bir olgudur, ancak dünyadan vazgeçme cesaretine ve kurtuluş güzergâhını sonuna kadar katetme gücüne sahip olanların sayısı azdır, çünkü hayata *klišṭa*-lar egemen olduğu sürece bunları aşan her erdemin önü derhal tıkanır,

ölü doğmaya mahkûm edilir. Tek tek temiz, saf hallere (*aklišṭa*, yani ahlaki değil metafizik anlamda “saf, temiz”) duyulan bu hasretten bilgi arzusu yükselir ve deneyimin niteliği de bilgi sayesinde açığa çıkar ve daha üstün bir bilgi edinme sürecinin (*viveka*, metafizik ayrımın/kritiğin) ardından *klišṭalar* bertaraf edilebilir. Daha ileride de göreceğimiz gibi, Yoga psikolojisinde ve tekniğinde bilinçaltı (*vāsanā*) hatırı sayılır bir role sahiptir, çünkü insanın sadece edimsel deneyimini değil, hem doğuştan gelen eğilimlerini hem de gelecekteki iradi tercihlerini belirleyen odur. Bu nedenle psikolojik-zihinsel gizli haller (*vāsanālar*) denetim ve hâkimiyet altına alınmadığı sürece bilinç hallerini (*çitavṛtti*) değiştirmeye çalışmak boşuna çabadır. *Çitavṛttileri* “yok etme” işinde başarılı olmak isteniyorsa, “bilinçaltı-bilinç” devresi mutlaka kesilmelidir. Yoga, uygulamaya koyduğu teknikler toplamıyla bunu başarmaya çalışır. Bu tekniklerin en kaba hatlarıyla amacı psikolojik-zihinsel akışı yok etmek, bunun “durdurulmasını” sağlamaktır.

Bu çeşitli teknikleri gözden geçirmeden önce, Patañcali’nin ve yorumcularının psikolojik analizlerinin derinliğine dikkat çekelim. Yoga, psikanalizden çok önce, bilinçaltının oynadığı rolün önemini göstermiştir. Nitekim bilinçdışı alanın kendine özgü dinamizmini, yoginin aşması gereken en önemli engel olarak görür. Çünkü gizli haller -sanki tuhaf bir itki tarafından kendi kendilerini yok etmeye sevk ediliyorlarmış gibi- gün ışığına çıkmak, hayata geçerek bilinç hallerine dönüşmek isterler. Her türlü dünyadan vazgeçme ve çile davranışına, Benliğin özgürleşmesine yol açabilecek her tür edime karşı bilinçaltının gösterdiği direnç, bilinçaltının henüz tezahür etmemiş gizli haller yığınının, yazgısını gerçekleştirme fırsatını kaçırabileceği, fiiliyata geçmeden yok edilebileceği düşüncesinden duyduğu korkunun işareti gibidir. Diğer yandan *vāsanālardaki* bu fiile geçme arzusuna baştan başa sönme, yok olma, “sükûn bulma” arzusu egemendir ve bu arzuya kozmosun tüm

düzeylerinde rastlanır. Psikolojik-zihinsel gizli hallerin, hayata geçirilmesiyle gerçekleşen yok oluşları doğanın oluş kipliğindeki bir değişimden başka bir şey değilse de, bilinç halleri olarak tezahür eden *vāsanā*ların her birinin birer bilinç hali olarak *öldüğü* de doğrudur. Tabii ki bunların yerini başka *vāsanā*lar alacaktır ama kendileri fiiliyata geçerek varlığını sona erdirmiş olur sadece. Biyolojik-zihinsel devrenin gücü de “gizli haller”in ve “formlar”ın her zaman kendilerini yok etme eğiliminde olmalarından kaynaklanır zaten. Gerek yaşamsal gerekse psikolojik-zihinsel düzlemde, her “belirme” ve her “kaybolma” *kendinin yadsınmasını*, olduğu haliyle var olmaya son verme isteğini ele verir. Bu açıdan bakıldığında hangisi olursa olsun evreni dolduran her “form” her “tezahür” ve her “hal” insanı güden aynı kurtuluş içgüdü-süne tabidir. Tüm kozmos da, insan gibi, başlangıçtaki Birlik haline geri dönmek, onunla yeniden bütünleşmek eğilimindedir. Mahāyānacı Budizmin bazı biçimleri tüm kozmosun selametinden söz ederken, “şeyler”in, “varlıklar”ın ve “formlar”ın bu nihai bütünleşmesini ve sükuna erişini kastederler.

Yukarıda Yoga ile psikanaliz arasındaki benzerlikten söz ediyorduk. Gerçekten de, bazı ihtiyat payları (üstelik bu payların hepsi Yoga lehinedir) bırakmak kaydıyla, böyle bir kıyaslama yapılabilir. Yoga, psikanalizden farklı olarak, bilinçdışını *libidodan* ibaret görmez. Bilinci bilinçaltına bağlayan devreyi gün ışığına çıkarır; bu nedenle de “hareketin semeresini toplama açlığı”nın (*phalaṭṭṣhrīṇā*), özdoyum, doygunluk, çoğalma isteğinin egemenliğindeki her türlü bencil tavrın, davranışın ve niyetin hem kaynaklandığı hem de toplandığı yer olarak bilinçaltını görür. Tezahür etmek, yani bir “biçim” sahibi olmak, “gücünü” göstermek, “bireyliğini” belirgin kılmak isteyen her şey (karma “tohumlamaları” nedeniyle) bilinçaltından gelir ve bilinçaltına döner. “Biçim”e yönelik bu eğilim özünde gizli hallerin kendi kendilerini yok etme

eğilimiyle (çünkü biraz önce de söylediğimiz gibi, gizli hallerin hayata geçirilmesi aynı zamanda onların “intihar”ıdır) eşdeğerli de olsa, saf ruhun (*purusha*) bakış açısından bu biçim eğiliminin bencil bir eğilim olduğu da bir gerçektir; çünkü amacı hep “semere” başka bir deyişle kazançtır.

Yoga, yine psikanalizden farklı olarak, riyazet yoluyla bilinçaltına hâkim olunabileceğine, hatta fazla gecikmeden ele alacağımız bilinç hallerinin birleştirilmesi tekniği aracılığıyla bilinçaltının tamamen ele geçirilebileceğine inanır. Genelde Doğu’nun ve özelde Yoga’nın psikolojik ve parapsikolojik deneyimi, ruhun (*psyche*) yapısını konu alan Batılı kuramların dayandığı deneyimden tartışmasız daha yaygın ve örgütlü olduğu için, Yoga bu noktada da muhtemelen haklıdır ve bilinçaltının bilinebileceği, ona egemen olunabileceği ve ele geçirilebileceği -ne kadar mantığa aykırı gelse de- muhtemelen doğrudur.

İKİNCİ BÖLÜM

ÖZERKLEŞME TEKNİKLERİ

“Tek Bir Noktaya” Yoğunlaşma

Yoga meditasyonunun hareket noktası tek bir nesneye yoğunlaşmaktır. Bu, fiziksel bir nesne (kaşların arasındaki nokta, burnun ucu, ışıklı bir cisim vb.), bir düşünce (metafizik bir gerçek) veya Tanrı (Īṣvara) olabilir. Bu kararlı ve sürekli yoğunlaşmaya *ekāgratā* (“tek bir noktaya”) denir ve psikolojik-zihinsel akışın (*sarvārthatā*, muhtelif yönelimli, kesintili ve dağınık dikkatin¹) bütünleştirilmesiyle elde edilir. Bu doğrudan Yoga tekniğinin de tanımıdır: *yogah cītavr̥tti-nirodhah*.²

*Ekāgratā*nın, tek bir noktaya yoğunlaşmanın ilk sonucu her türlü zihin dağınıklığını ve bilince, gerçeği söylemek gerekirse kutsal olmayan bir bilince egemen olan *yahut daha doğrusu bu tür bir bilinci oluşturan* zihinsel otomatizmleri dakik ve basiretli bir denetime tabi tutmaktır. (Duyumlar ve *vāsanālar* yoluyla kendiliğinden üreyen) çağrışımların keyfine terk edilmiş insan zihni, gün boyunca sonsuz sayıda dağınık ve sanki kendi dışında geçip giden anın istilasına uğrar. Duyular veya bilinçaltı, bilincin içine sürekli olarak, ona egemen olan ve biçimlerine, yoğunluklarına göre onu değiştiren nesneler sokar. Çağrışımlar bilinci dağıtır, duygular onu bozar, kirletir, “yaşam açlığı” bilinci dışarıya yansıtarak ona ihanet eder. İnsan entelektüel çabaları içinde bile edilebilir; çünkü (*ekāgratā* tarafından değil, sadece rastlantısal yoğunlaşmalar, *kshiptavikshipta* tarafından kontrol edilen) dünyevi düşüncenin yazgısı nesneler tarafından *düşünülmektir*. “Düşünce” dış görünüşünün

¹ Yoga-sūtra, III, 11.

² A.g.y., I, 2.

altında aslında duyular, sözler ve bellek tarafından beslenen belirsiz ve düzensiz bir kırpışma gizlenir. Yoginin ilk görevi düşünmek, yani düşünölmeye izin vermemektir. Bu nedenle Yoga uygulaması zihinsel akışı engelleyerek bir “psşik blok”, sağlam ve yekpare bir süreklilik [continuum] kuran *ekāgratā*yla başlar.

Ekāgratā alıştırmaları zihinsel akışkanlığın iki kaynağını denetim altına almayı hedefler: duyumsal etkinlik (*indriya*) ve bilinçaltı etkinliği (*saṃskāra*). Denetim, bu iki zihinsel “girdap” kaynağının (*çitavṛtti*) işleyişine derhal ve iradi olarak müdahale edebilme kapasitesidir. Bir yogin bilinç süreksizliğini istediğı zaman sağlayabilir, yani her an ve her yerde dikkatini “tek bir noktaya” yoğunlaştırıp tüm diğerk duyumsal veya belkelsel uyarımlara duyarsız hale gelebilir. *Ekāgratā* sayesinde gerçek bir irade, yani psikosomatik etkinliğin büyükçe bir kısmını özgürce yönetme gücü elde edilmiş olur. Fizyolojinin baskın rol oynadığı çok sayıda temrin ve teknik kullanılmadan *ekāgratā*nın gerçekleştirilemeyeceğı açıktır. Örneğın beden, yorucu veya rahatsız bir duruş içinde ise, eğer solunum düzensiz, ritmi bozuk ise *ekāgratā* sağlanamaz. Bu nedenle Patañcali’ye göre Yoga tekniğı, birçok fizyolojik uygulama ve manevi temrin kategorisi içerir (bunlara *aṅga*, “uzuv” adı verilir). *Ekāgratā*yı, en son noktada da en üstün yoğunlaşma olan *saṃādhi*yi elde etmek için, bu temrinleri öğrenmek gerekir. Yoga’nın bu “uzuvlar”ı hem bir dizi tekniğın unsurları hem de son durağı kurtuluş olan çileci ve tinsel bir güzergāhın aşamaları olarak kabul edilebilir. Bunlar şöyle sıralanır: 1) Sakınılacak davranışlar (*yama*); 2) Disiplin kuralları (*niyama*); 3) Beden duruşları (*āsana*); 4) Soluma ritmi (*prāṇāyāma*); 5) Duyumsal etkinliğın dış nesnelerin egemenliğinden özgürleşmesi (*pratyāhāra*); 6) Yoğunlaşma (*dhāranā*); 7) Yoga meditasyonu (*dhyaṇa*); 8) *Samādhi*.³

³ *Yoga-sūtra*, II, 29; Patañcali III. kitapta da devam edecek Yoga tekniğini anlatmaya bu sūtra’yla başlar.

Her uygulama ve disiplin ögesinin (*anga*) belirli bir amacı vardır. Patañcalı bu “Yoga uzuvları”nı bir hiyerarşiye sokar; öyle ki yogin, bazı durumlar dışında, bunların hiçbirini atlayamaz. İlk iki uygulama grubu, *yama* ve *niyama*, her türlü riyazetin vazgeçilmez hazırlıklarını oluşturur; dolayısıyla sadece Yoga’ya özgü hiçbir nitelikleri yoktur. “Olumsuz eylemden kaçınmak” (*yama*) her türlü ahlak anlayışınca kınanan, ama toplumsal yaşamda hoşgörülen bazı günahlardan arınmayı sağlar. Öte yandan -toplumsal hayatta olduğu gibi- burada da ahlaki buyruklar kurtuluş peşindeki kişiyi doğrudan riske sokmadıkça çiğnenemez. Yoga’da her hatanın sonucu derhal görülür. Vyāsa⁴ bu beş “sakınma” konusunda ilginç sayılabilecek bazı aydınlatıcı bilgiler verir (*ahimsā*, “öldürmemek”; *satya*, “yalan söylememek”; *asteya*, “çalmamak”; *brahmaçarya*, “cinsel perhiz”; *aparigraha*, “tamah etmemek”). “*Ahimsā*, hiçbir yaratığa hiçbir araçla ve hiçbir zaman acı çektirmemek anlamına gelir. Sonraki sakınmaların (*yama*) ve disiplin kurallarının (*niyama*) kökleri *ahimsā*’dadır ve *ahimsā*’yı mükemmelleştirme yönünde ilerlerler (...). Doğruluk (*satya*) sözünü ve düşüncesini davranışlarına uydurmak demektir. Söz ve düşünce görülene, işitilene veya çıkarsanana uyar. Bilgiyi iletme amacıyla söz söylenir. Ancak söylenen söz aldatıcı, karışık veya kısır değilse onu başkasına zarar vermek değil, iyilik yapmak için kullandığımız söylenebilir. Ama aldatmaca içermese, karışık ve kısır olmasa bile sözün başka varlıklara zarar verdiği ortaya çıkarsa, o zaman o hakikat değildir; bir gūnahtan ibarettir (...). Bu nedenle herkes bir söz etmeden önce büyük bir dikkatle düşünmeli ve ancak ondan sonra tüm varlıkların iyiliği için hakikati söylemelidir (...). Hırsızlık (*stea*) başkasına ait olan şeyleri gayrimeşru bir biçimde ele geçirmektir. Çalmamak (*asteya*), hırsızlık isteğinin yok edilmesiyle sağlanır. *Brahma-*

⁴ Ad A.g.y., II, 30.

çarya, gizli güçlerin (yani üreme gücü: *brahmaçaryam guptendriyasyo-pasthasya samyamah*) frenlenmesidir. Tamahkâr olmamak (*aparigraha*) yabancı şeyleri sahiplenmemektir ve malları biriktirmenin, saklamanın veya malların yok olmasının doğurduğu yıkımı görmenin, mala mülke bağlanmanın günah olduğunu idrak etmenin bir sonucudur.”

Tüm etik anlayışlarda kabul edilebileceği gibi bu “sakınmalar” hem yoga yolundaki biri hem de temiz ve namuslu herhangi bir insan tarafından uygulanabilir. Bu uygulama yogine has bir hali değil, sıradan insanınkinden üstün bir “arınma” hali sağlar. Bu arınmışlık sonraki aşamalar için şarttır. Bencil eğilimler onun aracılığıyla yok edilir, yeni deneyim merkezleri onun sayesinde yaratılır. Cinsel perhizin amacı enerjiyi korumaktır. Yoga “üreme yeteneğinin gizli güçleri”ne büyük önem atfeder; bu güçler harcanırsa en değerli enerji dağıtılmış, beyin kapasitesi zayıflatılmış ve yoğunlaşma zorlaştırılmış olur; tam tersine egemen olunan bu güçler “frenlenirse” tefekkür içinde yükselişi kolaylaştırır. Bununla birlikte cinsel perhiz yapmanın (*brahmaçarya*) sadece cinsel eylemden uzak durmak değil, doğrudan tensel istekleri “yakıp tüketmek” anlamına geldiğini eklemek gerek. İçgüdü'nün yeraltına itilmesi, dağılmış biçimde bilinçaltında tutulması veya mistiklerde olduğu gibi “yüceltilmesi” değil, yok edilmesi, bilinçteki ve duyulardaki “köklerinin sökülüp atılması” sözkonusudur.

Bu sakınmalara koşut olarak yogin, *niyamaları*, yani bir dizi be-densel ve psişik “disiplin kuralı”nı uygulamalıdır. “Disiplin kuralları, temizlik, sükûnet (*saṁtoṣha*), riyazet (*tapas*), Yoga metafiziğinin öğrenilmesi ve Tanrı’yı (*Īṣvara*)⁵ her eyleminin gerekçesi haline getirme

⁵ S. N. Dasgupta’nın belirttiği gibi (Yoga as Philosophy and Religion, s. 87 vd.), *prakṛti*’nin yarattığı engelleri, yoginin yolunda güçlü engeller oluşturan barikatları Īṣvara’nın bertaraf ettiğine sadece -Vācaspati ve Vicñānabhikshu gibi- geç dönem yorumcuları inanır.

çabasından oluşur.”⁶ Temizlik (*shauca*) organların arınması anlamına gelir; bu yolla besin tortuları ve toksinler vücuttan hızla atılır (Bu sonuç, özellikle Haṭha Yoga’nın, yani neredeyse sadece fizyolojiyle ve “latif fizyoloji”yle uğraşan Yoga dalının ısrarla üzerinde durduğu bir dizi yapay “arınma”yla sağlanır). Vyāsa’nın belirttiğine göre, *shauca* zihinsel kirliliğin de defedilmesi sonucunu doğurur. “Varoluşun gereksinimlerini çoğaltma isteğinin yokluğu”, dinginliğin (*śāntośha*) tanımı budur. “*Tapas* (riyazet) ‘zıtlık çiftleri’ne, örneğin yeme ve içme isteğine, sıcak ve soğuk; ayakta durma isteğine ve oturup kalma isteğine; duyguyu veya düşünceleri ele verebilecek mimik yokluğuna (*ākāra mauna*; Vācaspatimiśra “zihnin sırlarını ele veren yüzdeki ifadelerin yokluğu insanın nefsi üzerindeki denetimini oluşturur, öyle ki düşünceler tesadüfen ve her önüne gelene iletilmemiş olur” diye açıklar bunu) ve söz yokluğuna (*kāśtha mauna*) dayanma gücüdür. Öğrenim, varoluştan (*moksha*) kurtulmaya ilişkin ilimlerin bilinmesi veya ●! hecesinin⁷ yinelenmesidir vb.”⁸

(Daha ziyade manevi nitelikli olan ve son noktada Yoga’ya özgü bir yapı barındırmayan) bu uygulamalar sırasında bile çoğu bilinçaltı tarafından üretilen güçlükler baş gösterir. Yoğunlaşma yolu üzerindeki en tehlikeli engel, kuşkunun yarattığı kafa karışıklığıdır. Patañjali bunu aşmak için *karṣīt dūṣhñcenin bellenmesini* tavsiye eder: “Kuşkunun yol

⁶ *Yoga-sūtra*, II, 32.

⁷ Mistik OM hecesi tüm kozmosun mistik özünü canlandırır. Sesbirim haline indirgenmiş teofaniden başka bir şey değildir bu. OM hecesine ilişkin spekülasyonlar sınırsızdır. Bu arada Vyāsa’nın selamet ilimleri bilgisini mistik bir teknikle benzeştirmesi ilginçtir -teknik diyoruz, çünkü sadece OM hecesinin yinelenmesi sözkonusudur, yoksa bu konuda yorumlara dalmak söz konusu değildir.

⁸ Vyāsa, *Ad Yoga-sūtra*, II, 32.

açtığı kafa karışıklığı(ndan kaçınmak veya bunu uzaklaştırmak) için, karıştıların tesis edilmesi”⁹ (*vitarkabādhane pratipaksabhāvanam*: Bazı çevirmenler *vitarka*’yı “günahkâr düşünceler” olarak anlayıp cümleyi şöyle çevirirler: “günahkâr düşüncelerin yol açtığı kafa karışıklığından sakınmak için.” Aslında *vitarka* “kuşku duyma, emin olmama” anlamına gelir ve Patañcalı tüm riyazet eserlerinin yakından bildiği ve yaşadığı “şüpheden kaynaklanan vesvese”ye gönderme yapmaktadır tabii ki). Vyāsa yorumunda, insanın kuşku anında başvurup kullanabileceği bazı düşünceler önerir. Patañcalı bir sonraki *sūtra*’da¹⁰ bu “kuşku”ların veya “günah”ların doğasını açıklar.¹¹ Yoginin bu “engellerden” herhangi birine karşı verdiği mücadelenin büyümlü bir niteliği olduğunu şimdiden belirtmek ilginç olacaktır. Yendiği her yoldan çıkarma çabası, edindiği yeni bir güç demektir. Bunlar tabii ki manevi değil büyüsel güçlerdir. Bir günah eğiliminden vazgeçmek sadece sözcüğün olumsuz anlamında “arınmak”, bir şeyi uzaklaştırmak değil, aynı zamanda bir şey edinmek anlamında gerçek, olumlu bir kazanımdır; böylelikle yogin nüfuzunu genişletmiş, önce vazgeçtiği şeyi de gücüne katmış olur. Dahası da var: Sadece vazgeçtiği nesnelere değil, bu tür tüm nesnelere sonsuz kere daha değerli olan büyümlü bir güce de *hâkim olmayı* başarmıştır. Örneğin *aste ya* (çalmamak) ilkesine uyan kişi “tüm mücevherlerin kendisine yaklaştığını” görür.¹² Yoginin disiplini sayesinde edindiği bu “büyümlü güce” (*siddhi*) ileride yeniden değinme fırsatını bulacağız. Gerçi yogin insani tutkularından vazgeçmesi karşılığında kendisine verilen bu “büyümlü güç”ten bile vazgeçmeye teşvik edilir. Feragat ile feragatın büyümlü

⁹ *Yoga-sūtra*, II, 33.

¹⁰ *Yoga-sūtra*, II, 34.

¹¹ Bkz. Yoga yoğunlaşmasının önündeki engeller hakkında Not II, 1.

¹² *Yoga-sūtra*, II, 37.

sonuçları arasındaki neredeyse fiziksel bir nitelik taşıyan bu denge anlayışı dikkat çekicidir.

Patañcali, fiziksel arınmanın yeni ve memnuniyet verici bir duygu yarattığını söyler: kendi bedeninden iğrenme ve başka bedenlerle teması son verme.¹³ Psişik arınma yoluyla *ekāgrata*, yani duyular üzerinde egemenlik ve nefsi bilme yeteneği elde edilir.¹⁴ Kendinden memnun olma, kanaatkârlık “sözle ifade edilmez bir saadet”¹⁵ verir ve *sözcüğün gerçek anlamında* riyazet (*tapas*, bir fiziksel arınma aracı işlevi gören fiziksel gayret) kirlilikleri uzaklaştırıp duyular üzerinde yeni tür bir hâkimiyeti başlatır, yani duyuların koyduğu sınırların ötesine geçme (durugörü, duruışitme, düşüncelerin okunması vb.) veya istendiği zaman duyuları yok etme yeteneğini sağlar.¹⁶

Yoga’da Beden Duruşları (Āsana) ve Soluma Disiplini (Prāṇāyāma)

Gerçek anlamda Yoga tekniği ancak üçüncü “Yoga uzvu”yla (*yogāṅga*) başlar. Bu üçüncü “uzuv” *āsanadır*. *Āsana*, *Yoga-sūtra*’da (II, 46), “sağlam, dengeli ve hoş” diye tanımlanan ve iyi bilinen yogin duruşunu (*sthiraśukham*) ifade eder. Birçok Haṭha Yoga incelemesinde *āsana* betimlenmiştir; Patañcali’ninkinde bu betimleme ancak taslak halindedir, çünkü *āsana* betimlemeler aracılığıyla değil, bir *guru*’dan öğrenilmektedir. Önemli olan, *āsananın* bedene dengeli bir sabitlik vermesi ve aynı anda fiziksel çabayı asgariye indirmesidir. Böylece rahatsız edici yorgunluk hissi ve bedenin bazı bölümlerindeki zayıflıklar

¹³ A.g.e., II, 40

¹⁴ A.g.e., II, 41

¹⁵ A.g.e., II, 42

¹⁶ Vyāsa, ad II, 43.

önlenir, fizyolojik süreçler düzene sokulur ve dikkatin sadece bilincin akışkan bölümüyle uğraşması sağlanır. Başlangıçta *āsana* rahatsız, hatta katlanılmaz bir şeydir. Ama belli bir idmandan sonra bedeni hep aynı konumda tutmak için harcanan çaba en aza iner. Aslında -ki bu temel öneme sahiptir- çabanın yok edilmesi, meditasyon duruşunun doğal hale gelmesi gerekir; duruş ancak o zaman yoğunlaşmayı kolaylaştırır. “Duruş, onu gerçekleştirmek için artık çaba harcanmadığında, kusursuzlaşır; öyle ki bedende hiçbir devinim kalmaz. Aynı şekilde zihin sonsuza dönüştüğünde (*anantasamāpattibhyām*), yani sonsuzluk düşüncesini kendi içeriği haline getirdiğinde duruşta mükemmellik yakalanmış olur.”¹⁷ Vācaspati de Vyāsa’nın yorumuna şu şerhi düşer: “*Āsana* çalışan kişi, bedeninin tabii gayretini yok etmeye yönelik bir çaba harcamalıdır. Yoksa burada söz edilen çile duruşu gerçekleştirilemez.” “Sonsuza dönüşmüş zihin”e gelince, insanın kendi bedeninin mevcudiyetine yönelmiş dikkatini bütünüyle askıya almasını ifade eden bir deyimdir bu.

Āsana, Hint riyazetine özgü tekniklerden biridir. Ona Upanişadlar’da, hatta Veda literatüründe bile rastlanır, ama *Mahābhārata* ve Purāṇalarda ona ilişkin göndermeler daha boldur. Sıra Haṭha Yoga eserlerine gelince, *āsana*ların oynadığı rol de haliyle artar; *Gheraṇḍa Saṁhitā* adlı eserde otuz iki çeşit *āsana* betimlenir. Örneğin en kolay ve en sık rastlanan meditasyon duruşlarından biri olan *padmāsanaya* şöyle geçilir: “Sağ ayağı sol uyluğun ve aynı şekilde sol ayağı sağ uyluğun üstüne koyun; elleri arkada birleştirin ve ayak başparmaklarınızı tutun (sağ el sağ ayak başparmağının ve sol el sol ayak başparmağının üstünde). Çeneyi göğse bastırın ve bakışlarınızı burnun ucuna odaklayın.”¹⁸ Tant-

¹⁷ A.g.y., II, 47.

¹⁸ *Gheraṇḍa Saṁhitā*, II, 8; çev. S. Chandra, Bernard’da alıntılanmış, Haṭha

ra ve Haṭha Yoga eserlerinin çoğunda *āsana* listeleri ve betimlemeleri bulunur.¹⁹ Bu meditasyon duruşlarının amacı hep aynıdır: “karşıtlardan kaynaklanan kafa karışıklığına mutlak biçimde son verilmesi” (*dvandvānabhighātaḥ*²⁰). Böylece duyular bir anlamda “etkisizleştirilir”, “bedenin mevcudiyeti” artık bilinci karıştırmaz. Bilinci tecrit etmeye yönelik ilk adım atılır, duyuusal faaliyetlerle iletişimi sağlayan köprüler atılmaya başlanır.

Āsana çok belirgin bir biçimde insanlık halinin aşılmasına işaret eder. Bu “durdurma”nın, karşıtlardan, dış dünyadan etkilenmezliğin bitkisel bir hale doğru gerilemeyi mi, yoksa ikonografi olarak da ifade edilen tanrısal arketipe doğru aşkınlığı mı temsil ettiği ise daha ileride inceleyeceğimiz bir sorundur. Şimdilik, *āsana*nın insan varoluşuna özgü kiplikleri yok etmeye yönelik bir ilk adım olduğunu belirtmekle yetinelim. Kesin olan bir şey varsa o da -hareketsiz, donuk- duruşun her halükârda insani varoluştan başka bir hali taklit ettiğidir. *Āsana* halindeki Yogin bir bitkiye veya bir tanrı heykeline benzetilebilir; ama tanımı gereği hareketli, heyecanlı, ritmi bozuk insana hiçbir şekilde benzetilemez. “Beden” düzeyinde *āsana* bir *ekāgrata*, tek bir noktaya yoğunlaşmadır; beden tek bir duruş içinde “gerilmiş”, “yoğunlaşmıştır.” *Ekāgratanın* “bilinç halleri”nin dalgalanmasına ve dağılmasına son vermesi gibi, *āsana* da, olası duruşlar çoğulluğunu hareketsiz, donmuş bir tek duruşa indirgeyerek bedenin hareketliliğine ve çeşitli kullanımlara açık oluşuna son verir. “Birlik kazandırma” ve “bütünleme” eğiliminin bütün Yoga tekniklerinin özelliği olduğunu ise birazdan göreceğiz. Bu “birlik kazandırma”nın derindeki anlamı az sonra karşımıza

Yoga, s. 10, dipnot 12.

¹⁹ Bkz. Not II, 2.

²⁰ *Yoga-sūtra*, II, 48

çıkacak. Ama onların şimdiden göze çarpan ilk amacı, insanlık halinin yok edilmesidir (veya aşılmasıdır) ve bu tavrın kökeninde insanın en temel doğal eğilimlerine uymanın reddi yatar. Hareket etmeyi reddetmenin (*āsana*), bilinç hallerinin taşkın seline kapılmayı reddetmenin (*ekāgrata*) ardından, her türden pek çok başka “red” daha gelecektir.

Bu redlerin en önemlisi -ve kesinlikle en Yoga’ya özgü olanı- soluma disiplini (*prāṁāyāma*), başka bir deyişle insanların genellikle yaptıkları gibi bozuk bir ritimle nefes alıp vermenin “reddi”dir. Patañcali bu reddi şöyle tanımlar: “*Prāṁāyāma* nefes alma ve verme hareketlerinin (*çvāsapracvāsayoh*) durdurulmasıdır (*viccheda*) ve ancak *āsana* gerçekleştirildikten sonra bu hale geçilebilir.”²¹ Patañcali solumanın “durdurulması”ndan, askıya alınmasından söz eder; bununla birlikte *prāṁāyāma* nefes alıp vermeye olabildiğince ağır bir ritim kazandırmakla işe başlar; onun ilk amacı da budur zaten. Bu Hint riyazet tekniği konusunda hatırı sayılır miktarda metin mevcuttur, ama bunların çoğu geleneksel formülleri yinelemekten başka bir şey yapmaz. *Prāṁāyāma*, Yoga’ya özgü ve çok önemli bir temrin olmasına karşın Patañcali ona sadece üç *sūtra* ayırmıştır. Onun öncelikli uğraşı riyazet uygulamalarının kuramsal temelleridir; Vyāsa, Bhoca ve Vācaspatimişra’nın yorumlarında, ama en çok Haṭha Yoga eserlerinde teknik ayrıntılara rastlanır.

Bhoca’nın yaptığı bir gönderme²² *prāṁāyāma*nın derindeki anlamını gözler önüne serer: “Solunum organların tüm işlevlerinden önce geldiği için -soluma ile bilinç arasında karşılıklı işlevleri açısından bir ilinti daima mevcuttur- organların tüm işlevleri askıya alındığında solunum bilincin bir tek nesneye yoğunlaşmasını sağlar.” “Soluma ile zihinsel haller arasında her zaman bir ilinti vardır” ifadesi kanımızca önemlidir.

²¹ A.g.y., II, 49.

²² Ad Yoga-sūtra, I, 34.

Öfkeli bir adamın heyecanlı bir biçimde soluk alıp vereceği, yoğunlaşan birinin solumasının ise (tamamen geçici olsa ve Yoga'ya dair bir amacı hiç bulunmasa bile) belli bir ritmi tutturup kendiliğinden yavaşlayacağı vb. bariz olguların saptanmasından öte bir açıklamadır bu. Soluma ritmini Bhoca'nın söz ettiği bilinç halleriyle birleştiren ilişki kuşkusuz yoginler tarafından en eski çağlardan beri deneysel olarak gözlemlenmiş ve duyumsanmıştı. Büyük olasılıkla bu ilişkiyi bilince "birlik kazandırma"da bir araç olarak kullanmışlardı. Burada söz edilen "birlik kazandırma" şu manada anlaşılmalıdır: Yogin, nefesine ritim kazandırarak ve onu giderek yavaşlatarak, uyanıklık halinde erişilemeyen, özellikle de uykuya özgü bazı bilinç hallerinin "içine girebilir" -yani onları tam bir zihin açıklığı içinde deneysel olarak duyumsayabilir.²³ Uyuyan bir insanın soluma ritminin uyanık bir adamınkinden daha yavaş olduğu kesindir. *Prāṁyāma* sayesinde bu uyku ritmine geçen yogin, zihin açıklığından da vazgeçmeden uykuya özgü bilinç hallerine dalebilir.

Hint çilecileri (*samādhi* dışında) dört bilinç kipliği bilir: gündüz bilinci, düşlü uyku bilinci, düşsüz uyku bilinci ve "kataleptik bilinç." Demek ki yogin, *prāṁyāma* sayesinde, yani nefes alma ve vermeyi giderek uzatarak (burada amaç, bu iki soluma anı arasındaki süreyi mümkün olduğunca uzatmaktır) tüm bilinç hallerine girebilir. Yoga'ya yabancı olan insan için bu çeşitli haller arasında süreklilik yoktur; uyanıklık halinden uyku haline bilinçsiz bir biçimde geçilir. Yogin ise bilincin sürekliliğini korumalı, yani bu "haller"den her birine sağlam ve zihni açık olarak girmelidir.²⁴

²³ Bu nedenle *prāṁyāma*ya yeni başlayan biri, soluk alıp verme ritmini uyku halindeki soluma ritmine düşürür düşürmez uykuya dalar genellikle.

²⁴ Eylül 1930 ile Mart 1931 arasında Himalayalar'da kaldığımız Hardwar, Ri-şikeş, Svargashram *āşram*larında birçok *sannyāsi*, *prāṁyāma*nın amacının

Gelgelelim, her birine doğal olarak belli bir soluma ritminin eşlik ettiği bu dört bilinç halinin deneyimlenmesi ve bilince *birlik kazandırılması* (ki yoginin bu dört hal arasındaki kopukluğu gidermesi sonucunda ortaya çıkar) ancak uzun bir uygulama döneminin ardından gerçekleştirilebilir. *Prāmāyāman*ın ilk hedefi daha mütevacıdır. Bu temrin yoluyla önce bir “sürekli bilinç” elde edilir; sadece böyle bir bilinç Yoga meditasyonunu mümkün kılar. Yoga’ya yabancı insanın soluma ritmi genelde bozuktur; ya dış koşullara ya da zihinsel gerilime göre değişir. Bu düzensizlik tehlikeli bir psişik akışkanlığa, dolayısıyla dengesizliğe ve dikkatin dağılmasına yol açar. Ancak çaba harcanarak dikkat toplanabilir. Ama Yoga’ya göre çaba harcamak bir dışsallaştırmadır. Nefesin

kişiyi *turiya* haline, “kataleptik” hale sokmak olduğunu söyledi. Günün ve gecenin büyük bölümünü nefes alıp verdikleri bile zar zor anlaşılan derin bir “meditasyon” içinde geçiren bazı *sanmyāsileri* de bizzat gözlemledik. Deneyimli yoginlerin “kataleptik” halleri bilinçli olarak, isteyerek yaratabildiklerine kuşku yoktur. Hindistan’daki Dr. Thérèse Brosse misyonu olağan koşullarda ancak kaçınılmaz bir ölümün eşiğinde görülebilecek kertede soluma ve nabız yavaşlamasının, yoginler tarafından asla kendi kendine telkinle değil irade gücüyle gerçekleştirilebilen tam bir fizyolojik görüngü olduğunu kanıtlamıştır (bkz. Charles Laubry ve Thérèse Brosse, Hindistan’da eşzamanlı nabız, soluma ve elektrokardiyogram kaydı tutularak “yogin”ler hakkında toplanan belgeler, Presse Médicale, no. 83, [14 Ekim 1936]). Böyle bir yogin hiçbir riske maruz kalmadan toprağa gömülebilir. “Solunum kimi zaman öyle düşük bir seviyeye iner ki bazı yoginler belirli bir süreliğine -hayatta kalmalarına asla yetmeyecek kadar az bir yedek hava hacmiyle kendilerini diri diri toprağa gömdürüp hiç zarar görmeden tekrar dışarı çıkabilirler. Söz konusu yedek havayı bulundurmalarının amacı, herhangi bir kaza olup da deneyim sırasında yoga halinden çıkmak zorunda kahlırlarsa, birkaç kez nefes alıp vererek tekrar aynı hale dönmelerini sağlayabilmektir” (Jean Filliozat, *Magie et médecine*, s. 115-16). Krş. aynı yazar, *Daşopanishads*, yay. Kunhan Rāca, *Journal Asiatique*, CCXXVIII (1937), s. 522.

ritmi, tamamen “unutulacak” düzeyde olmasa bile, en azından kesintili gidişiyle bizi rahatsız etmeyecek bir şekilde düzenlenmelidir. Demek ki *prāṁyāma* aracılığıyla nefes alıp vermek için harcanan çabanın ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır; soluma ritmini düzenleme işi, yoginin onu unutulabilmesi için otomatik bir şey haline gelmelidir.

Yogin, *prāṁyāma* aracılığıyla, kendi yaşamının nabız atışlarını, nefes alınıp verilirken boşaltılan organik enerjiyi doğrudan tanımaya, bilmeye uğraşır. *Prāṁyāma*nın organik yaşama yöneltilmiş bir dikkat, eylem yoluyla edinilen bir bilgi, yaşamın özüne sakin ve zihni açık bir biçimde nüfuz etmek olduğu söylenebilir. Yoga, müritlerine kendini yaşamın akışına kaptırıp koyvermeyi değil, yaşamayı salık verir. Duyumsal etkinlikler insanı ele geçirir, onu değiştirir ve bozar. Solunum gibi yaşamsal bir işlev üzerine yoğunlaşma, uygulamanın ilk günlerinde sözle ifade edilmez bir ahenk duygusu, ritmik, melodik bir bütünlük hissi verir; tüm fizyolojik pürüzlerin giderildiği, dengelendiği izlenimini uyandırır. Daha sonra bedende mevcut olmaya dair muğlak bir hissin, kendi büyüklüğüne ilişkin dingin bir farkındalığın ortaya çıkmasını sağlar. Bunlar tabii ki herkesin erişebileceği basit verilerdir ve solumaya ilişkin bu hazırlık disiplini uygulayan herkes tarafından doğrulanmıştır. Prof. Stcherbatsky,²⁵ bir Japon manastırında bazı Yoga alıştırmalarını deneyen O. Rosenberg’e göre, bu çok hoş duygunun “musikiye, özellikle de kişisel olarak icra edilen musikiye” benzetilebileceğini söylüyordu.

Ritmik soluma üç “dem”in ahenk içine sokulması sayesinde elde edilir: nefes alma (*pūṛaka*), nefes verme (*reçaka*) ve alınan nefesin tutulması (*kumbhaka*). Bu üç demden her biri sürece eşit olmalıdır. Yogin, alıştırmalar yoluyla bunları çok uzatmayı başarır, çünkü *prāṁyāma*nın amacı, Patañcali’nin açıkladığı gibi, solumanın olabildiğince uzun süre

²⁵ Nirvana, s. 15, dipnot 2.

durdurulmasıdır; bu noktaya da ritim giderek yavaşlatılarak ulaşılır.

Soluma süresinin ölçü birimi, bir *mātrāpramāṇa*dır. *Skanda Purāṇa*'ya göre, bir *mātrā* bir nefes alış-veriş süresine eşittir (*ekaçvāsamapi mātrāprāṇāyāme nigadyate*). *Yogacintāmaṇi* bu nefes alış-veriş süresinin uyku solumasını referans aldığını, onun da 2,5 *pala*'ya eşit olduğunu belirtir (bir *pala*, her göz kırpmada geçen süredir). *Prāṇāyāma* uygulamasında ölçü birimi olarak *mātrāpramāṇa* kullanılır, yani solumanın her “dem”i bir *mātrā*dan yirmi dört *mātrā*ya varıncaya dek giderek yavaşlatılır. Yogin bu *mātrā*ları ya mistik O! hecesini kaç kere gerekiyorsa o kadar içinden yineleyerek ya da sol elinin parmaklarını sırayla oynatarak sayar.²⁶

Excursus: Hindistan Dışındaki Riyazet Anlayışlarında Prāṇāyāma

Nefesin tutulması ve düzene sokulması uygulamasına Henri Maspéro'nun “Les procédés de ‘nourrir le principe vital’ dans la religion taoïste ancienne”²⁷ başlıklı incelemesinde ele aldığı “mistik fizyoloji” teknikleri arasında da rastlanır. Bu teknik Taoculukta “embriyonik soluma” *t'ai-chi* adını alır. Bu nefes alıştırmasının başlıca amacı Taocuların “bedenin maddi ölümsüzlüğü” olarak anladıkları²⁸ uzun ömrü (*ch'ang shen*) elde etmektir. “Embriyonik soluma” demek ki *prāṇāyāma* gibi meditasyona hazırlık çalışması veya ek bir temrin değildir. Müstakil bir uygulamadır. “Embriyonik soluma” *prāṇāyāma* gibi manevi yoğunlaş-

²⁶ Krş. Rācendralāla Mitra, *Yoga Aphorisms*, s. 42-43, dipnot. Krş. Dasgupta, *Yoga as Philosophy*, s. 145-147; Richard Rösler, *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis*, s. 32-36 vb.

²⁷ *Journal Asiatique*, CCXXVIII (1937), s. 177-252, 353-430.

²⁸ Maspéro, a.g.y., s. 178.

mayı hazırlamaya ve bilincin, olağan koşullarda erişemeyeceği bölgelere ulaşmasını sağlamaya yaramaz; bunun yerine bir “mistik fizyoloji” süreci gerçekleştirir ve bunun ardından bedenın ömrü sonsuza dek uzatılmış olur. Taoculuk bu yönüyle belli bir ölçüde benzediği Haıha Yoga’yı hatırlatır; aynı şekilde Taoculuktaki bazı erotik uygulamalar da (meninın tutulması) Tantracılığı hatırlatır. Ama Çin’in ilk kaygısı maddi bedenın ömrünün sonsuza dek uzatılmasıdır; oysa Hindistan’daki saplantı, manevi özgürlüğe ulaşma, dönüşüm, bedenın “tanrılaşması” düşünceleridir.

Soluma tekniğine ilişkin bazı Taocu metinleri alıntılıyorum: “Tenha bir odaya çekilmeli, kapılar kapatılmalı, yumuşak bir hasırı ve altı parmak kalınlığında yastığı olan bir yatağa yerleşilmeli, bedeni doğru bir duruş içinde tutarak yatılmalıdır; gözleri yummak ve diyaframa hapsedilmiş soluğu öylesine iyi tutmak gerekir ki, burnun ve ağzın üstüne konan bir tüy bile yerinden oynamasın.”²⁹ 6. yüzyıl sonundan bir yazar, Li Ts’ien-tch’eng “gözler yumulu, eller kapalı halde uzanmayı, nefesi 200’e kadar içinde tutup sonra ağızdan dışarı atmayı” tavsiye eder.³⁰ Nefesi tutmak, en önemli şey budur işte. Uzun bir alıştırma sürecinin ardından 3, 5, 7, 9, daha sonra 12, 120 vb. normal nefes alıp-verme süresi boyunca nefes tutulabilir. Ölümsüzlüğe erişmek için, 1.000 soluma zamanı boyunca nefesini tutabilmek gerekir.

“İçsel nefes” tekniğini, yani “embriyonik” soluma adı verilen tekniği uygulamak ise çok daha zordur. Bu nefes tamamen içsel olduğu için, artık eski Taocular gibi nefesini tutmak değildir sözkonusu olan. İşte bu konuda temel öneme sahip bir metin: “Soluk içe çekildikten sonra fırsat varsa, içinde kimsenin olmadığı sakın bir oda bulmak, saçlarını

²⁹ Aktaran Maspéro, s. 203.

³⁰ A.g.y.

açmak, giysilerinin bağlarını gevşetmek ve bedeni doğru bir duruşta tutarak uzanmak, ayaklarını ve ellerini uzatmak, (ellerini) kapamamak, altına kenarları yere sarkan temiz bir hasır yerleştirmek (...) Ondan sonra nefesleri ahenk içine sokmak; nefeslerin (her biri) kendi yerini (= kendine denk düşen iç organı) bulunca (nefesi) yutmak. Sonra nefesi dayanamayacak hale gelinceye kadar içinde tutmak. Kalbi düşünemeyecek hale gelinceye kadar karartmak;³¹ nefesin istediği yere gitmesine izin vermek ve dayanamayacak hale gelince ağzı açıp serbest bırakmak. Nefes dışarı çıkınca soluma hızlanır; nefesleri ahenk içine sokmak; yedi veya sekiz nefes alıp verme sonunda soluma hızla sakinleşir. O zaman nefesi yeniden aynı şekilde zayıflatmaya başlamak. Zaman varsa on zayıflatmadan sonra durmak (...). Nefesi zayıflatmak her gün yapılamaz; istenirse her on veya beş günde bir veya ortam sessizse veya dört uzuv katlanılmaz bir sıcaklık hissediyorsa o zaman yapılmalıdır!”³²

Bu “embriyonik soluma”nın yol açtığı sonuçlardan bazıları Yoga “güçleri”ne (*siddhi*) benzer. *Nefesi Çekmenin Çeşitli Yöntemlerine Dair Gizli ve Etkili Şifahi Formül* adlı meşhur eser, kesin bir dille, “o zaman (boğulmadan) suya girilebilir veya (yanmadan) ateşin üstünde yürünebilir” der.³³

Nefesin tutulması özellikle hastalıkların sağaltılmasında kullanılır.³⁴ “Nefes ahenk içine sokulur, sonra yutulur ve olabildiğince uzun süre tutulur. Hastalanmış bölgeye odaklanarak meditasyon yapılır, düşünce yoluyla nefes oraya boşaltılır ve nefesin tıkanmış geçidi zorlayarak açmasına uğraşılır. Nefes tükenince dışarı atılır, sonra aynı işleme yirmi ila elli kez yeniden başlanır; hasta bölgenin terlediği fark edilince duru-

³¹ Çinlilere göre kalp, düşünme organıdır.

³² Aktaran Maspéro, a.g.y., s. 220-221.

³³ A.g.y., s. 229.

³⁴ A.g.y., s. 363 f

lur. Tam iyileşmeye kadar her gün geceyarısında veya sabah saat üç ile beş arasında aynı işlem yinelenir.”³⁵

Yeni-Taocu uygulamada düşüncenin rolü daha da önem kazanır. Sseu-ma Tch’eng-cheng’in “Söylev”i şunu hatırlatır: “nefesleri yutanlar (...) onları organlarının içine girdiklerinde düşünceleriyle izlemelidirler ki, (nefesler) (iç organlarının) miyasmaına sızabilsin, her biri (nefes) kendi yönettiği (iç organa) gidebilsin ve böylece tüm bedeni dolaşıp tüm hastalıkları sağaltabilsinler...”³⁶

Bu soluk alıp verme disiplini, en azından yeni-Taocu biçimiyle, muhtemelen Tantracı Yoga’nın etkisinde kalmıştır. Hem soluma hem de cinsellikle ilişkili bazı uygulamalar 7. yüzyıldan itibaren Çin’e girmiştir. Dr. Jean Filliozat etkinin Hindistan’dan geldiği yönünde kesin bir karara varır: “Taoculuk nefesin bu biçimde sistemleştirilmiş fizyolojik rolü kavramını eski Çin tıbbından almış olamaz, çünkü eski Çin tıbbında böyle bir kavram yoktu.”³⁷ Diğer yandan Çin’de hayvanların hareketlerine ve solumasına öykünmeyi amaçlayan Şamancıl yapıda bazı arkaik teknikler mevcuttu.³⁸ *Esrime*’nin “derin ve sessiz” soluması hayvanların *kış uykusu* sırasındaki solumalarına benziyordu ve hayvan yaşamının bütünlüğünün ve kendiliğindenliğinin Çinlilere göre kozmosla kusursuz bir ahenk içinde varoluşun mükemmel örneğini oluşturduğu bilinmektedir. Marcel Granet hem organik bütünselliğin hem de *esrime* halinin ayırt edici niteliği olan bu embriyonik solumanın organik ve manevi işlevinin hayranlık uyandıran bir bireşimini sunar. “Tutkular-dan ve baş dönmelerinden sakınmak isteyen kişi, sadece gırtlakıyla değil topuklarından başlayarak tüm bedeniyle nefes almayı öğrenmelidir.

³⁵ A.g.y., s. 364.

³⁶ A.g.y., s. 369.

³⁷ “Taoïsme et Yoga” Dăn Viêt-Nam, III (Ağustos 1949), s. 120.

³⁸ Bkz. M. Eliade, *Shamanism*, s. 459 vd.

Sadece bu derin ve sessiz soluma, (insanın) tözünü inceltip zenginleştirir. Üstelik gerek *kış uykusundaki* gerekse *esrime halindeki* soluma biçimi budur. Boyun gergin haldeyken nefes alarak, deyim yerindeyse soluğu yaprak yaprak ayırmak ve onun diriltici gücünü yüceltmek noktasına erişilebilir. En üstün amaç dirimsel temel öğelerin bir tür iç dolaşımını sağlayarak, bireyin *etkilenmez* bir halde kalmasına ve bu deneyimi hiç zarar görmeden yaşamasına olanak tanımaktır. Bir *embriyon* gibi kapalı devre halinde beslenme ve soluma noktasına erişilince insan *geçirimsiz*, özerk, *dayanıklı* bir hale gelir.”³⁹ O halde Çin bilimsel tıbbını değil de yerli “mistik” geleneği sahiplenilen yeni Taocu çevrelerde Hint etkileri görülmüş olabilir; bu mistik gelenek de hayvanların yüce mutluluğuna ve kendiliğindenliğine duyulan ve hatırlanamayacak kadar eski çağlara dayanan özlemi hâlâ koruyordu. Her ne olursa olsun, Lao Tse⁴⁰ ve Tchouang Tse⁴¹ “yöntemli soluma”dan haberdardı ve Chou hanedanlığı kayıtları M.Ö. 6. yy’da kullanılan solam tekniğinin uygulamasını açıklar.⁴²

Soluma tekniği İslam mistisizminde de kullanılmıştır.⁴³ Bu soluma

³⁹ Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, s. 514-515.

⁴⁰ Tao Te King, VI.

⁴¹ Tchouang Tse, XV.

⁴² Helmut Wilhelm, “Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik,” *Monumenta serica*, XIII (1948), 385-88. Ayrıca bkz. Arthur Waley, *The Way and Its Power*, s. 44, 116 vd.; Chung-yuan Chang, “An Introduction to Taoist Yoga,” *The Review of Religion*, XXI (1956), 131-48.

⁴³ Krş. I. Goldziher, *Vorlesungen über der Islam*, Heidelberg, 1910, s. 164; M. Moreno, „Mistica musulmana e mistica indiana“, *Annali Lateranensi*, 1946, s. 102-212, özellikle s. 140 vd ve özellikle L. Gardet, „La mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane“, *Revue Thomiste*, 1952, s. 642-679; 1953, s. 197-216, bu inceleme daha ileride, s. 218 vd’da kullanılacaktır.

teknîğinin İslami gelenekteki *kökeni* ne olursa olsun,⁴⁴ Hindistan'daki bazı Müslüman mistiklerin Yoga alıştırma- larını alıp kullandıklarına kuşku yoktur (hatta bu mistiklerden biri olan Muhammed Dārā Shikoh, bir Hint-İslam mistik sentezi gerçekleştirmeye bile çalışmıştır).⁴⁵ *Zikir* tekniğiyle Hint soluma disiplini arasında zaman zaman çarpıcı biçimsel benzerliklere rastlanır. Hughes⁴⁶ Afgan sınırında yaşayan bir din adamı hakkında, “öyle çok zikir çalışması yapmıştı ki neredeyse üç saat hiç soluk almadan durabiliyordu” dendiğini nakleder.

Hesychasmosculuk da gündeme ilginç bir sorun getirir. Hesychasmoscu keşişlerin kullandığı bazı çile hazırlıkları ve dua yöntemleri Yoga teknikleriyle, özellikle de *prāṇāyāma*yla benzerlikler göstermektedir. Peder Irénée Hausherr Hesychasmoscu dua yönteminin özünü şöyle özetler: “Çift yönlü bir temrin içerir; hem göbek deliğine yoğunlaşarak meditasyon yapılır [omphaloskepsis] hem de İsa duası hiç durmadan yinelenir: “Efendimiz İsa Mesih, Tanrı'nın oğlu, merhamet edin bana!” Karanlıkta oturup, başını yere eğip gözlerini karnının ortasına, başka bir deyişle göbek deliğine dikip durarak, orada kalbin yerini keşfetmeye çalışarak; alabildiğine yavaşlatılmış soluma ritmine uydurulan bu

⁴⁴ Bilindiği gibi bazı yazarlar en başta da Max Horten -Indische Strömungen in der islamischen Mystik- sufilîğin güçlü bir Hint etkisi altında kaldığını kanıslamaktadır. Louis Massignon bu savın abartılı olduğunu göstermişti (Essai sur les origines du lexique technique de la vie mystique musulmane, s. 63-80). Son olarak da Mario Moreno İslam mistik geleneğindeki Hint katkısının önemi konusunda olumsuz sonuçlara vardı (a.g.y., s. 210 vd.). Ama daha özel bir sorun olan, Müslüman soluma tekniğinin kökeni konusu hâlâ tartışmaya açıktır.

⁴⁵ Krş. Mahfuz-ul-Hak, yay., Macma-ul-bahrain; or The Mingling of the Two Oceans.

⁴⁶ Dictionary of Islam, s. 703 vd.

temrin aynı yakarıyla birlikte hiç aralıksız sürdürülürse ve gece gündüz, bu duayı zihinden tekrarlamakta sebat edilirse sonunda aranan şeye ulaşılır: kalbin yeri bulunur ve onunla birlikte, onun içinde her türlü mucize ve bilgiye de erişilir.”⁴⁷

Jean Gouillard’ın⁴⁸ Münzevi Nikeforos’tan⁴⁹ (13. yüzyılın ikinci yarısı) yeni çevirdiği bir parça: “Sana söylediğim gibi otur, aklını topla, onu -yani zihnini- diyorum- burun deliklerine sok; nefes kalbe gitmek için bu yolu kullanır. İt onu, içine çektiğin havayla birlikte kalbine inmeye zorla. Oraya varınca, nasıl bir sevinç doğacak içinde göreceksin; hiç pişman olmayacaksın buna. Uzun bir yokluğun ardından evine dönüp de karısını ve çocuklarını görünce sevincini gizleyemeyen adam gibi; işte böyle zihin de ruhla birleşince sözle ifade edilmez bir sevinç ve haz içerisinde, kabına sığamaz hale gelir. Kardeşim, zihnini oradan çıkmakta acele etmemeye alıştır. Başlangıçta zihin, bu kapanma ve içe büzüşme konusunda gevşektir. Ama buna bir kez alışınca dışarıdaki döngülerden zevk almaz olur. Çünkü “Tanrı’nın krallığı içimizdedir” ve bakışlarını ona çevirip onu saf duasıyla izleyen kişi dış dünyanın tamamını bayağı görür ve küçümser.”

18. yüzyıla gelindiğinde, Hesykhasmosçuların öğretileri ve teknikleri Aynaroz keşişlerinin hâlâ aşına oldukları şeylerdi. İşte Nikodemus Hagiorit’in *Encheiridion*’undan bazı parçalar: “... Yeni başlayanlar, zihnin bu içe dönüşünü, kutsal Perhizci Babalar’ın öğrettikleri gibi, başı eğip sakalları göğsün üst tarafına yaslayarak yapmaya alışmalıdırlar...”⁵⁰ “*Dua ederken neden nefesini tutmak gerekir.* İnsanın zihni veya zihninin

⁴⁷ Irénée Hausherr, La Méthode d’Oraison Hésychaste, s. 102.

⁴⁸ Petite Philocalie de la prière du cœur, s. 204.

⁴⁹ “Bir soluma tekniğiyle bir arada gerçekleştirilen İsa duasının tarihi kesin olarak saptanabilen ilk tanığı”, (Gouillard, s. 185).

⁵⁰ Aktaran I. Hausherr, a.g.y., s. 107.

fiilleri küçük yaştan beri dış dünyadaki duyularla algılanabilir şeylere yönelip dağılmaya alıştığı için, bu dua yapılırken, doğanın insanı alıştırdığı gibi sürekli nefes almak yerine, kutsal Babaların öğrettikleri gibi, iç ses duayı bir kez tamamlayıncaya kadar nefes tutmak ve ondan sonra nefesi bırakmak gerekir. Çünkü solumanın bu şekilde, geçici olarak durdurulması yüzünden kalp rahatsız olup sıkışır ve dolayısıyla ıstırap çeker, çünkü doğasının gerektirdiği havayı alamaz; zihin de bu yöntem sayesinde daha kolay toplanıp kalbe yönelir (...). Çünkü nefesin böyle geçici olarak tutulmasıyla sert ve kalın kalp incelir ve kalbin nemi, gereğince zapt edilip ısıtılınca yumuşak, duyarlı, mütevazı hale gelir, pişmanlığa ve kolayca gözyaşı dökmeye meyyal olur (...). Çünkü bu kısa süreli nefes tutmayla kalp sıkıntı ve ıstırap çeker ve bu sıkıntı ve ıstırap sayesinde daha önceden yuttuğu zehirli yemi, zevk ve günah yemini kusup çıkarır...”⁵¹

Son olarak da uzun süre Simeon Yeni Teologos’a atfedilmiş temel eser, *Kutsal Dua ve Dikkat Yöntemi*’ni anmak gerekir; “I. Hausherr’in oldukça inandırıcı gözükten bir tahminle ileri sürdüğü gibi, bu risale bizzat Nikeforos tarafından yazılmış olmasa bile pekâlâ aynı döneme ait olabilir.⁵² Peder Hausherr, “*La méthode d’oraison hésychaste*” adlı eserinde bunu hem yayımlamış hem de çevirmişti (bizi ilgilendiren parçanın çevirisi s. 164-165’tedir). Biz Jean Gouillard’ın yeni çevirisini alıntılıyoruz: “O zaman bir köşedeki sakın, sessiz hücreye çekil ve sana söylediklerimi özenle tatbik et: Kapıyı kapat, zihnini boş veya geçici her türlü nesnenin üstüne yükselt. Sonra sakalını göğsüne yaslayıp hem beden gözünü hem de tüm zihnini karnının merkezine, yani göbek deliğine odakla, burnundan içeri çektiğin havayı rahat soluk alamayacak şekilde sıkıştır ve kalbinin yerini, ruhun tüm güçlerinin sık sık ziyaret etmeyi

⁵¹ A.g.y., s. 109.

⁵² Gouillard, s. 206.

yesinde karanlıkların örtüsü yırtılır ve bilinç, yoğunlaşmayı (*dhāranā*) gerçekleştirebilecek hale gelir (*yogyatā*) (II, 53). Yogin yoğunlaşmasının niteliğini *pratyāhāra*yla ölçebilir (genellikle “duyuların çekilmesi” veya “dalgınlık hali” diye çevrilen bu terimi, “duyumsal etkinliği dış nesnelerin egemenliğinden kurtarma yeteneği” diye karşılamayı tercih ediyoruz). *Yoga-sūtra*, II,54’e göre, *pratyāhāra*, *zihnin* (*çita*) duyumlara, *sanki* gerçek bir temas sözkonusuymuş gibi sahip olması yeteneği olarak da anlaşılabilir.

Bhoca bu *sūtra*’yı yorumlarken, duyuların nesnelere yönelmek yerine “kendi içlerinde kaldıkları”nı söyler (*svarūpamātre svasthānam*). Duyular artık dış nesnelere yönelmese ve etkinlikleri dursa da, bilinç (*çita*) duyumsal temsillere sahip olma özelliğini yitirmez. *Çita* bir dış nesneyi tanımak isteyince, duyumsal bir etkinlikten yararlanmaz; bu nesneyi sahip olduğu güçlerle tanıyabilir. Doğrudan müşahedeyle elde edilen bu “bilgi” Yoga bakış açısına göre olağan bilgiden daha etkilidir. “Yoginin bilgeliği (*pracñā*) o zaman her şeyi olduğu haliyle bilir” diye yazar Vyāsa.⁶⁰

Duyumsal etkinliğin dış nesnelerin egemenliğinden çıkması (*pratyāhāra*) psiko-fizyolojik *riyazetin* son aşaması olarak kabul edilebilir. Artık duyular, duyumsal etkinlik, bellek vb. yoginin “dikkatini dağıtmayacak”, “aklını karıştırmayacaktır.” Her türlü etkinlik askıya alınmıştır. *Çita* -dışarıdan gelen duyuları düzenleyen ve aydınlatan psişik kütle olduğu için- kendisiyle nesne arasına duyuların girmesine gerek kalmadan da, nesneler için aynâ işlevini görebilir. Yoga’ya yabancı olan insan böyle bir özgürlüğe sahip olamaz, çünkü onun zihni istikrara kavuşamaz, tam tersine sürekli olarak duyuların etkinliğinin, bilinçaltının ve “yaşama açlığı”nın saldırısına uğrar. *Çita*, *çitavṛtti nirodhah*’ı (yani psikolojik-zihinsel hallerin yok edilmesini) gerçekleştirerek kendi için-

⁶⁰ Yoga Bhāṣhya, II, 45.

de kalır (*svarūpamātre*). Ama bilincin bu “özerkliği” görüngülerin yok edilmesine yol açmaz. Yogin, görüngülerden kopsa da onları temaşaya devam eder. O zamana dek yaptığı gibi onları formlar (*rūpa*) ve zihinsel haller (*çitavṛtti*) aracılığıyla bileceğine, yogin tün nesnelerin doğrudan özünü (*tattva*) seyreder.

Yoginin dış dünyanın uyarılarına, bilinçaltının dinamizmine karşı kazandığı ve *pratyāhāra* aracılığıyla gerçekleştirdiği bu özerklik ona, metinlerde *saṃyama* diye geçen üçlü bir tekniği deneyimleme ola-nağını verir. Bu terim Yoga meditasyonunun son aşamalarını, “Yoga uzuvları”nın son üçünü ifade eder: yoğunlaşma (*dhāranā*), gerçek anlamda meditasyon (*dhyāna*) ve *samādhi*. Bu tinsel alıştırmalara ancak tüm diğer fizyolojik temrinler yeterli ölçüde yinelenip, yogin bedenine, bilinçaltına ve psikolojik-zihinsel akışına kusursuz biçimde hâkim olmayı başardıktan sonra geçilebilir. Hiçbir yeni fizyolojik teknik gerektirmediklerini vurgulayabilmek için, bu temrinler latif (*antarāṅga*) diye nitelenir. Birbirlerine öylesine benzerler ki, içlerinden birine (örneğin yoğunlaşmaya) giren yogin orada güçlkle kalabilir ve hatta kimi zaman tüm çabasına rağmen “meditasyon” a veya “*samādhi*” ye doğru kayar. Bu nedenle bu son üç Yoga alıştırmasına ortak bir isim verilmiştir: *saṃyama*.⁶¹

“Yoğunlaşma” (*dhāranā*, kökü *dhr*: “sıkı tutmak”) aslında bir *ekāgratā* dır, “düşüncenin bir tek noktada toplanması” dır, ama içeriği sadece kavramsaldır.⁶² Başka bir deyişle *dhāranā* -zaten tek amacı psikolojik-zihinsel akışı durdurmak ve “tek bir noktada toplamak” olan *ekāgratā* dan ayrıldığı nokta da budur- bu “tek noktaya toplanma” yı *idrak etmek* amacıyla gerçekleştirir. Patañcalı bu konuda şöyle bir tanım yapar: “düşüncenin tek noktaya toplanması” (*deśabandhaçchitasya*

⁶¹ Vācaspatimişra, ad Vyāsa, III, 1.

⁶² Bkz. Not II, 3.

*dhāraṇā*⁶³). Vyāsa genellikle “göbek deliğine merkezine (*çakra*), kalp lotusuna, kafanın içindeki ışığa, burnun ucuna, dil ucuna veya herhangi bir yere veya dış nesneye” yönelinerek yoğunlaşmanın tatbik edildiğini belirtir.⁶⁴ Vācaspatimişra, düşüncenin toplandığı bir nesnenin yardımı olmadan *dhārāna*’nın elde edilemeyeceğini ekler.

Vyāsa, *Yoga-sūtra*, I,36’yı yorumlarken saf ışık deneyimine ulaşmayı sağlayan “kalp lotusu”na yoğunlaşmadan söz ediyordu. Şu ayrıntıyı aklımızda tutalım: “kalp lotusu”na yoğunlaşma sayesinde keşfedilen “içsel ışık.” Daha önce Upanişadlar’da da bu deneyimden bahsedilir ve orada da hakiki Benlikle (*ātman*) karşılaşma bağlamı söz konusudur. “Kalp” ışığının, Upanişadlar sonrası çağın tüm Hint mistik yöntemleri üzerinde olağanüstü bir etkisi olacaktır. Vācaspatimişra, Vyāsa’nın bu metninden söz ederken, kalp lotusunu uzun uzun betimler: Sekiz taç yaprağı vardır ve karın boşluğu ile göğüs arasında baş aşağı durur; soluma durdurularak (*reçaka*) ve bilinç (*çita*) onun üzerine yoğunlaştırılarak başı yukarı çevrilmelidir. Lotusun ortasında güneş kursu ve A harfi bulunur ve uyanıklık halinin merkezi orasıdır. Üstünde ay kursu ve U harfi bulunur, burası uyku merkezidir. Daha yukarıda da M harfiyle birlikte “ateş çemberi” vardır, burası da derin uyku merkezidir. Nihayet bu sonuncunun da üstünde “özü hava olan en üst halka” bulunur; dördüncü halin (*turiya*, “kataleptik hal”) merkezidir. Bir ucu güneş halkasına ve diğer halkalara bağlanan, diğer ucu yukarı dönük “Brahmā siniri (*nāḍī*)” bu son lotusta, daha doğrusu onun tohum zarında bulunur: *Susumṇā* adı verilen ve dış halkalardan geçen *nāḍī* oradan başlar. Burası *çita*’nın merkezidir; yogin, bu belirli noktaya yoğunlaşarak *çita* bilincini elde eder (başka bir ifadeyle, *bilincin bilincine varır*).

⁶³ *Yoga-sūtra*, III, 1.

⁶⁴ A.g.y., III, 1.

Okuru sıkma ihtimalini göze alarak, Vācaspatimişra'nın metnini olabildiğince yakından takip ettik. Burada sözkonusu olan sadece Yoga meditasyonu ve yoğunlaşması alıştırmaları sırasında varlığını açığa vuran “organlar”ın “mistik” veya “latif fizyolojisi”dir. Tantracılığın meditasyon tekniklerini anlatırken bu sorunun yeniden üzerinde durmak zorunda kalacağız; o zaman “latif organlar”, mistik harfler ve bilinç halleri arasındaki bağıntıları gösterme fırsatını bulacağız. Ama Patañcalı'nın temsil ettiği klasik Yoga geleneğinin, Hint tinselliği tarihinde önemli rol oynayacak “mistik fizyoloji” şemalarını bildiğini ve kullandığını şimdiden belirtmek önemliydi.

Vicñānabhikshu, *Yogasāra-saṃgraha* adlı eserinde⁶⁵ *Īṣvara Gītā*'dan bir bölüm alıntılar; bu bölüme göre, *dhāraṇā* süresi on iki *prāṇāyāma*lık bir zaman dilimine yayılır. “Zihnin bir nesneye yoğunlaşması (*dhāraṇā*) için gereken zaman on iki *prāṇāyāma*nın tuttuğu zamana eşittir” (yani on iki denetimli, eşit ve yavaşlatılmış nefes alıp verme süresine). Bu tek nesneye yoğunlaşma on iki kez uzatılarak “Yoga meditasyonu”na, *dhyānaya* erişilir. Patañcalı *dhyānaya* “birleşmiş düşüncenin bir akışı” olarak tanımlar⁶⁶ ve Vyāsa bu tanıma şu açıklamayı ekler: “Diğer nesneleri özümsemek için harcanan her türlü çabadan bağımsız olarak sadece meditasyonu nesnesini özümsemeye yönelik zihinsel süreklilik (*pratyayāntarenaparāmrsto*).” Vicñānabhikshu bu süreci şöyle açıklar:⁶⁷ Bir noktada *dhāraṇā* uygulandıktan sonra zihin, meditasyon nesnesinin yardımıyla, başka bir işlevin istenç dışı müdahalesinin yarattığı herhangi bir kesintiye uğramadan, yeterince uzun süre kendiyi karşı karşıya kalmayı başarmışsa o zaman *dhyānaya* erişilir. Ve kalbin lotusunda bu-

⁶⁵ Yay. G. Chā, s. 43 vd.

⁶⁶ *Yoga-sūtra*, III, 2.

⁶⁷ *Yogasāra-saṃgraha*, yay. Jha, s. 45.

lunduğu hayal edilen Vishṇu'nun veya başka bir tanrının temasına dalınmasını örnek verir.

Bu Yoga “meditasyonu”nun Yoga dışı meditasyondan tamamen farklı olduğunu belirtmeye bile gerek yok. Öncelikle hiçbir “zihinsel süreklilik” olağan psikolojik-zihinsel deneyim çerçevesinde Yoga yöntemlerinin erişmemizi sağladığı yoğunluk ve saflığa ulaşamaz. İkinci olarak, Yoga dışı meditasyon yoğunlaştığı nesnelerin ya dışsal biçiminde ya da değerinde takılıp kalır; halbuki *dhyānā* nesnelere “nüfuz etmeyi” onları büyüsel bir biçimde “özümsemeyi” sağlar. Örneğin, günümüzde öğretildiği biçimiyle “ateş” üzerine Yoga meditasyonunu ele alalım (meditasyon, yoginin önünde bulunan kor halindeki birkaç kömür parçasına yoğunlaşmakla, *dhāraṇā*'yla başlar); bu meditasyon yoginin yanma görüngüsünü ve onun derindeki manasını keşfetmesini sağlamakla kalmaz, ayrıca: 1) közde vuku bulan fiziksel-kimyasal süreci insanın içindeki yanma süreciyle özdeşleştirmesini; 2) bu ateşi güneşin vb. ateşiyle özdeşleştirmesini; 3) tüm bu ateşlerin içeriğini birleştirip varoluşun “ateş” cinsinden bir görüsünü elde etmeyi; 4) hem astral düzeyde (güneş), hem fizyolojik düzeyde (insan bedeni) hem de en ufak düzeyde (“ateş zerresi”) bu kozmik sürece nüfuz etmeyi; 5) tüm bu düzeyleri hepsinde ortak olan bir hale, yani “ateş” olarak *prakṛti*ye indirgemeyi; 6) *prāṇāyāma*, *solumayı durdurma* (nefes = dirimsel ateş) sayesinde içsel ateşe “hâkim olma”yı; 7) nihayet yeni bir “nüfuz” sayesinde bu “hâkimiyeti” önünde bulunan kor ateşi de içine alacak şekilde genişletmeyi sağlar (çünkü yanma süreci evrenin bir ucundan diğerine her yerde aynıysa, bu süreç üzerindeki her kısmi hâkimiyet kaçınılmaz olarak *būtūncūl* “hâkimiyet”e yol açar) vb.

“Ateş meditasyonu”na ilişkin bazı alıştırımları bu şekilde - çok kabataslak- betimlerken *dhyānā* mekanizmasını olduğu gibi açığa çıkarmak gibi bir iddia taşımadık hiç; bazı örneklerle değinmekle yetindik. Zaten

bu halin en özgül temrinlerinin sözle tarifi olanaksızdır ve bunda da şaşırtıcı bir taraf yoktur. Açıklanması asıl güç olan “ateşin özü”ne “nüfuz etme” eylemidir; bunu ne şiirsel imgelem türleriyle ne de Bergsoncu sezginin türleriyle karıştırmamak gerekir. Yoga “meditasyon”unu bu iki irrasyonel coşku halinden ayıran şey, onun iç tutarlılığı, ona eşlik eden ve onu yönlendirmeye asla ara vermeyen zihin açıklığı halidir. Gerçekten de “zihinsel süreklilik” asla yoginin istenci dışına çıkamaz. Denetim altına alınmamış çağrışımlar, benzeştirmeler, simgeler vb. bir an bile bu sürekliliğe karışamaz. Meditasyon bir an bile, şeylerin özüne nüfuz etmenin, yani son tahlilde gerçeği “özümseme”nin, ona *sahip olmanın* bir *aracı* olmaktan çıkmaz.⁶⁸

Îşvara'nın Rolü

Yoga, Sāṃkhya'dan farklı olarak, bir Tanrı'nın, Îşvara'nın varlığını bildirir. Bu tabii ki yaratıcı bir tanrı değildir (daha önce de gördüğümüz gibi kozmos, hayat ve insan *prakṛti* tarafından yaratılmıştır, çünkü hepsi ezeli tözden türemiştir). Ama Îşvara *bazı* insanlar için kurtuluş sürecini hızlandırabilir; *samādhiye* daha çabuk erişilmesini sağlayabilir. Patañcali'nin sözünü ettiği bu Tanrı, daha çok yoginlerin tanrısıdır. Ancak bir yoginin; yani Yoga'yı seçmiş birisinin yardımına gelebilir. Üstelik Îşvara'nın rolü oldukça mütevazıdır. Örneğin yoğunlaşma nesnesi olarak kendisini seçen yoginin *samādhiye* ulaşmasını sağlayabilir. Patañcali'ye göre⁶⁹ bu tanrısal yardım bir “istegin” veya bir “duygunun” değil -çünkü Tanrı'nın ne isteği, ne de duygusu olabilir- Îşvara ile *puruṣha* arasındaki “metafizik sempati”nin sonucudur. Yapıları arasında-

⁶⁸ Daha ileride de göreceğimiz gibi, Yoga meditasyonu Budist tekniklerde en önemli rollerden birini oynar.

⁶⁹ *Yoga-sūtra*, II, 45.

ki denklik bu sempatiyi açıklar. İşvara ezelden beri özgür, varoluşun “acıları”nın veya “kirlenmeleri”nin (*kleşa*) asla erişemediği bir *puruşa*-dır.⁷⁰ Bu metni yorumlayan Vyāsa, “özgürleşmiş ruh”la İşvara arasında-ki farkı şöyle açıklar: Birincisi bir zamanlar psikolojik-zihinsel varoluş-
la (aldatıcı da olsa) ilişkide bulunmuştur, İşvara ise her zaman özgür kalmıştır. Tanrı ne ritüellere, ne sofuluğa, ne de kendi “inayet”ine gös-
terilen imana kanar; ama onun özü, Yoga yoluyla özgürleşmek isteyen Benlik’le, deyim yerindeyse, içgüdüsel bir “işbirliğine girer”.

Bu iki akraba varlığı birbirine bağlayan daha çok metafizik türde bir sempatidir. Tanrı’nın bazı yoginlere -yani kurtuluşlarını Yoga tek-
nikleri aracılığıyla sağlamaya çalışan bazı insanlara- karşı gösterdiği bu sempatinin, İşvara’nın bir zamanlar sahip olduğu insanların kaderiy-
le ilgilenme yetisinin son aşaması olduğu söylenebilir. Bu nedenle ne Patañcalı ne de Vyāsa Tanrı’nın doğaya müdahalesini kesin bir biçimde açıklamayı başarabilir. İşvara’nın Sāṃkhya-Yoga diyalektiğine bir an-
lamda dışarıdan girdiği fark edilir. Nitekim Sāṃkhya, “erekbilimsel içgüdü” sayesinde Tözün (*prakṛti*) insanın kurtuluş süreciyle işbir-
liğine girdiğini açıklar (Yoga da bu açıklamayı sahiplenir). Dolayısıy-
la Tanrı’nın bu özgürlüğün elde edilmesinde oynadığı rol önemsizdir; varoluşun aldatıcı ağlarına yakalanmış çok sayıda “Benliği” (*puruşa*) kurtarma işini doğrudan kozmik töz (*prakṛti*) üstlenmektedir.

Patañcalı, Sāṃkhya kurtuluş öğretisinin diyalektiğine bu yeni ve (son tahlilde) tamamen yararsız İşvara ögesini soksa da, ona daha geç döneme ait yorumcuların verecekleri kadar büyük bir önem atfetme-
miştir. *Yoga-sūtralarda* en önemli şey teknik, başka bir deyişle yoginin kendine hâkim olma ve yoğunlaşma istenci ve kapasitesidir. Patañcalı buraya (kurtuluş diyalektiği içine) İşvara’yı sokma gereksinimini niye duymuştu? Çünkü İşvara’nın deneyimde bir karşılığı vardı: Nitekim

⁷⁰ A.g.y., I, 24.

İşvara, yoginin *Īśvarapraṇidhāna* yapması, yani İşvara'ya yürekten bağlanması koşuluyla *samādhiye* yol açabilir.⁷¹ “Klasik geleneğin” geçerli kıldığı bütün Yoga tekniklerini derlemeyi ve tasnif etmeyi amaçlayan Patañcali, yalnızca İşvara'ya yoğunlaşmakla mümkün hale gelen bir dizi deneyimi yok sayamazdı. Başka bir ifadeyle, tamamen büyüsel, yani yalnızca çilecinin kişisel istencine ve güçlerine başvuran bir Yoga geleneğinin yanı sıra, “gizemci” bir gelenek daha vardı. Bu ikinci gelenekte, bir Tanrı'ya -çok seyreltilmiş, çok “entelektüel” düzeyde de olsa- bağlanma sayesinde Yoga uygulamasının son aşamaları kolaylaşıyordu. Zaten en azından Patañcali ve onun ilk yorumcusu Vyāsa'da tanıtıldığı şekliyle İşvara, yaratıcı ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın yüceliğinden de, çeşitli gizemci anlayışların dinamik ve vakur tanrısına özgü *pathos*'tan da yoksundur. Aslında İşvara, yoginin arketipinden başka bir şey değildir: O bir makro-yogin, büyük olasılıkla da bazı Yoga mezheplerinin piri-dir. Nitekim Patañcali, İşvara'nın hatırlanamayacak kadar eski çağlarda yaşamış bilgelerin *gurusu* olduğunu belirtir; çünkü, diye ekler, İşvara zamana bağımlı değildir.⁷²

Bununla birlikte anlamı ancak daha ileride belirginleşecek bir ayrıntıyı da şimdiden akılda tutalım. Patañcali, hiç de gerekli olmadığı halde bir “Tanrı”yı kurtuluş diyalektiğinin içine katsa da, ona epey mütevazı bir rol yükler: İşvara onu yoğunlaşma nesnesi olarak seçen birinin *samādhiyi* elde etmesini kolaylaştırabilir. Ama *samādhi* -aşağıda göreceğimiz gibi- bu “İşvara yoğunlaşması” olmadan da elde edilebilir. Budha'nın ve çağdaşlarının uyguladığı Yoga bu “Tanrı'ya yoğunlaşma”dan pekâlâ vazgeçebilecektir. Zaten Sāṃkhya diyalektiğini (*darśanasını*) olduğu gibi kabul edecek bir Yoga'yı tasavvur etmek çok kolaydır ve böyle bir Yoga'nın, yani büyüsel ve tanrıtanımsız bir

⁷¹ A.g.y., II, 45.

⁷² A.g.y., I, 26.

Yoga'nın varolmadığına inanmak için geçerli hiçbir neden bulunmuyor. Yine de Patañcali Yoga'nın içine İşvara'yı katmak zorunda kalmıştır; çünkü İşvara, deyim yerindeyse, deneysel bir veriydi. Gerçekten de yoginler, sadece Yoga tekniğine uyarak kurtulabilecekleri halde, İşvara'ya da başvuruyorlardı.

İlerleyen bölümlerde sayısız biçimi altında daha iyi tanımayı öğreneceğimiz büyü-gizemcilik kutuplaşmasıyla karşılaşyoruz bu noktada. Asıl dikkat çekici olan, geç dönem yorumcularında İşvara'nın giderek etkinleşen bir rol oynamasıdır. Örneğin Vācaspatimiřra ve Vicñānabhikshu İşvara'ya büyük önem vermiştir. Gerçi bu iki yorumcu Patañcali'yi ve Vyāsa'yı kendi çağlarındaki tinselliğin ışığında değerlendirmişlerdir. Ve bu insanlar bütün Hindistan'ı gizemcilik ve sofuluk akımlarının sardığı bir çağda yaşamıştır. Ama “klasik” Yoga sözkonusu olduğunda asıl anlamlı hale gelen zaten “gizemciliğin” kazandığı neredeyse evrensel denebilecek bu zaferdir; çünkü böylelikle klasik Yoga başlangıçta ayırt edici niteliğini oluşturan şeyden, yani “büyü”den uzaklaşmıştır. Bazı *Vedānta* düşüncelerinin ve *bhakti*'nin (mistik adanmışlık) birleşik etkisi altındaki Vicñānabhikshu da “Tanrı'nın lütfu” üzerinde uzun uzadıya durur.⁷³ Başka bir yorumcu, Nīlakaṇṭha, Tanrı'nın etkin olmadığını, ama yoginlere “bir miknatis gibi” yardım ettiğini açıklar.⁷⁴ Aynı yazar İşvara'ya, insanların yaşamını önceden belirleme gücüne sahip bir “irade” atfeder; çünkü “yüceltmek istediklerini iyi eylemler yapmaya zorlar ve yok etmek istediklerini de kötü eylemler yapmaya zorlar.”⁷⁵ Patañcali'nin İşvara'ya verdiği mütevazı rolün ne kadar uzayındayız artık!

⁷³ *Yogasāra-saṃgrāha*, yay. Jha, s. 9, 18-19, 45-46.

⁷⁴ Krş. Dasgupta, *Yoga as Philosophy*, s. 89.

⁷⁵ A.g.y., s. 88.

Enstaz Ve Hipnoz

“Yoga uzuvları”nın (*yogaṅga*) son üçü, hatırlanacağı üzere, birbirlerine öylesine sıkı sıkıya bağlı “deneyimler”i ve “haller”i temsil eder ki, hepsine birden aynı ad verilmiştir: *saṃyama* (tam karşılığı “birlikte gitmek”, “vasıta”). O zaman *saṃyamayı* belli bir “düzlem”de (*bhūmi*) gerçekleştirmek, orada aynı anda “yoğunlaşma”yı (*dhāraṇa*), “meditasyon”u (*dhyāna*) ve *saṃādhiyi* gerçekleştirmek anlamına gelir; bu “düzlem” veya düzey örneğin cansız madde düzeyi (toprak vb.) veya yanıcı madde düzeyi (ateş vb.) olabilir. “Yoğunlaşma”dan “meditasyon”a geçiş hiçbir yeni teknik uygulama gerektirmez. Aynı şekilde yogin “yoğunlaşma”yı ve “meditasyonu” başardığı andan itibaren, *saṃādhiyi* gerçekleştirmek için hiçbir ek Yoga alıştırmasına gerek kalmaz. *Samādhi*,⁷⁶ çilecinin bütün tinsel çaba ve alıştırmalarının nihai sonucu, taçlanmasıdır.

Sözkonusu “enstaz”ın tam olarak neyi kapsadığını iyi anlamak için sayısız güçlüğü aşılması gerekir. *Samādhi* kavramının Budist literatürde ve “barok” Yoga türlerinde aldığı yan anlamları bir kenara bıraksak

⁷⁶ Enstaz (İng. *enstasis*, fr. *enstase*) olarak karşıladığımız ve orijinal metinde *saṃādhi* halini anlatmak için kullanılan bu sözcük Hindu, Budist, Cayna yogasındaki özne ile nesne arasındaki mesafenin ortadan kalktığı üst düzey zihinsel hallerden birisini, bilincin belli bir odağa tam olarak yoğunlaşmasını, o noktada emilmesini ifade eder. Enstaz veya aynı anlama gelmek üzere *saṃādhi* meditasyonun kendisinden ziyade meditasyonun sonucu olan bir haldir. Sanskrit bir sözcük olan *saṃādhi* birlik, bütünlük; içinde eriyip yok olma, zihnin mutlak yoğunlaşması; birleşme anlamlarına gelir. Bu terim Batı dillerine genellikle “yoğunlaşma” diye çevrilir; ama böyle olunca *dhāraṇa*’yla karıştırılma tehlikesi baş gösterir. Bu nedenle orijinal metinde *enstaseen stasis* olarak karşılanmış ve biz de burada genellikle *saṃādhi* ve kimi yerlerde enstaz olarak ifade ettik.

ve sadece Patañcali ile yorumcularının ona verdiği anlamı ve değeri dikkate alsak bile, güçlükler ortadan kalkmaz. Çünkü *samādhi* bir yandan hangi açıdan bakılırsa bakılsın betimlenemez bir “deneyim”i ifade eder; diğer yandan da bu “enstatik deneyim” tek değerli değildir, çok sayıda kipliğe sahiptir. *Samādhinin* nelere gönderme yaptığını adım adım ilerleyerek görmeye çalışalım. Terim önce bilgi kuramıyla ilişkili (gnosiological) bir anlamda kullanılır; *samādhi* düşüncenin, kategorilere ve imgeleme başvurmaya gerek kalmadan, nesnenin formunu hemen yakalamasını sağlayan müşahede halidir; nesnenin “zatında” (*svarūpa*), özü itibarıyla ve sanki “kendi kendisinden boşalmış” gibi görünmesini sağlayan bir haldir bu (*arthamātrānirbhāsam svarūpaśūnyamiva*).⁷⁷ Vācaspatimişra bu metni yorumlarken *Vishṇu Purāṇa*’dan bir bölüm alıntılar (VI,7,90); bu bölümde, “imgelem”ini kullanmaktan vazgeçen yoginin artık meditasyon *jñāni* ile meditasyon *nesnesini* birbirinden ayrı görmediği söylenir. Nesne hakkındaki *bilgiyle*, *bilgi nesnesi* arasında tam bir örtüşme sözkonusudur; bu nesne artık bilince, onu belirleyen ve bir görüngü olarak tanımlayan ilişkiler olarak değil, “kendi kendisinden boşalmış” bir şekilde verilir. Böylece yanılısama ve imgelem (*kalpariṇā*) *samādhi* tarafından kesin biçimde yok edilir. Veya Vicñānabhikshu’nun ifade ettiği gibi,⁷⁸ “*dhyāna*”⁷⁹ meditasyonun ayrılmış kavramlarından, meditasyon nesnesi ile meditasyon yapan öznenin ayrılığından kurtulup sadece meditasyon nesnesinin formunda varlığını sürdürünce” yani “nesne”nin (dünyanın) “bilme-sahip olma” haline dönüşmesinde ifadesini bulan bu yeni ontolojik boyut dışında başka hiçbir şey kalmayınca, *samādhiye* erişilir. Vicñānabhikshu, *dhyāna* ile *samādhi* arasında

⁷⁷ Yoga-sūtra, III, 3.

⁷⁸ Yogasāra-saṃgrāha, yay. Jha, s. 44.

⁷⁹ Dhyāna: (Skr. meditasyon, dalma). Tek bir noktaya yoğunlaşarak zihinsel dalgalanmanın üstesinden gelme hali, Yoga’nın yedinci uzvu. (Çev.)

belirgin bir farklılık olduğunu da ekler: “Şayet duyular akıl çelici nesnelerle temasa geçerse” meditasyon sekteye uğrayabilir, oysa *samādhi uyarınlara* tamamen kapalı, sarsılmaz bir haldir.

Yine de bu Yoga halini basit bir hipnotik trans olarak görmemek gerekir. Hint “psikolojisi” hipnozu bilir ve onu rastlantısal, geçici bir yoğunlaşma haline (*vikshipta*) bağlar. *Mahābhārata*’dan bazı metinler hipnotik transa ilişkin popüler Hint anlayışını ortaya koyar; bu anlayışa göre, sözkonusu trans “bilinç nehri” önüne kendiliğinden dikilen bir settir sadece, yoksa bir Yoga *ekāgratā*sı değildir. Hintlilerin hipnozu Yoga transıyla karıştırmadıkları, örneğin *Mahābhārata*’da yer alan bir bölüm okunduğunda (XIII, 40, 46, 50-51; 41, 13, 18) açıkça anlaşılır. Bir kurban törenini yerine getirmek üzere kutsal mekân ziyaretine gitmesi gereken Devaşarman, müridi Vipulā’dan karısı Ruçi’yi Indra’nın baştan çıkarıcılığına karşı korumasını ister. O zaman Vipulā kadının gözlerinin içine bakar; kadın bakışların manyetik etkisini fark edemez (*uvāsa raksane yukto na ca sā tam abudhyata*⁸⁰). Bu işlemi yapan Vipulā gözünü “sabitledikten” sonra, ruhu da Ruçi’nin bedenine girer ve kadın “bir resim gibi taş kesilir.” Indra odaya girdiğinde Ruçi ayağa kalkıp ev sahipliği görevini yerine getirmek ister, ama Vipulā tarafından “hareketsiz kılınıp bağlandığı” için “parmağını bile kıpırdatamaz.” Indra konuşur: “Aşk tanrısı Anaṅga’nın teşvikiyle senin aşkın için geldim buraya, ey sen gülüslü kadın!” Ama ona cevap vermek isteyen Ruçi, “ayağa kalkıp konuşamaz” çünkü Vipulā “Yoga zincirleriyle onun duyularını bağlamış” (*babandha yogabandhāiḥ ca tasyāḥ sarvendriyāni sah*) ve kadının yerinden kıpırdaması olanaksızlaşmıştır (*nirvikāra*, “değişmez, bozulmaz”⁸¹). Hipnoz süreci şöyle özetlenmiştir: “Kendi gözün-

⁸⁰ *Mahābhārata*, XIII, 40, 59.

⁸¹ A.g.y., XIII, 41, 3-12.

den çıkan ışınları onun gözünden gelen ışınlarla birleştirerek (*samyoj-ya*) kadının bedenine girdi, tıpkı rüzgârın havada kendine yol bulması gibi” (40, 56-57).⁸² Diğer yandan Bhatta Kallata, *Spandā Karikā* başlıklı eserinde, hipnoz ve uyurgezerlik halindeki transla *samādhi* arasındaki farklılıkları betimler.⁸³ *Vikshipta* hali, duygusal kaynaklı veya isteme bağlı bir felçten başka bir şey değildir; bu tutulma, sadece ve sadece *ekāgratā* aracılığıyla, yani zihinsel hallerin çoğulluğu (*sarvārtha*) yok edildikten sonra erişilen *samādhi*yle karıştırılmamalıdır.⁸⁴

“Destekli” *Samādhi*

Bununla birlikte *samādhi*, bilgiden çok bir “hal” Yoga’ya özgü bir enstaz kipidir. Birazdan göreceğimiz gibi, bu “hal”, “deneyim” teşkil etmeyen bir davranış yardımıyla Benliğin (*purusha*) özünü açığa çıkarmasına izin verir. Ama her *samādhi* Benliği ortaya çıkaramaz, her “enstaz” nihai kurtuluşu gerçekleştiremez. Patañcali ve yorumcuları en üstün yoğunlaşmanın birçok derecesini ve türünü ayırt ederler. *Samādhi*, bir nesne veya bir düşünce yardımıyla (yani düşünceyi mekânın bir noktasına veya bir fikre toplayarak) sağlanırsa, buna *sampracñātā samādhi* (“destekli” veya “farklılaşmış” *samādhi*) denir.

⁸² Hipnotik trans yoga yöntemleriyle gerçekleştirilse de, kendi içinde bir yoga deneyimi değildir. Anlatılan Vipulā bölümü hipnozun teknik bir nitelik taşımayan kaynaklarda da bulunduğunu ve oldukça doğru bir ifadeyle betimlendiğini kanıtlamaktadır.

⁸³ Krş. S. N. Dasgupta, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*, s. 352 vd. Sigurd Lindquist, yoga deneyimlerinin hipnotik niteliğini kanıtlamak için koca bir kitap kaleme almıştır, *Die Methoden des Yoga*. Yogayla asgari düzeyde bile bir ilişkisi olsaydı, böylesine tedbirsiz bir savı hiç ileri sürmezdi.

⁸⁴ *Yoga-sūtra*, III, 11.

Tam tersine, *samādhi* her türlü (dışsal veya zihinsel nitelikte) “ilişki”nin dışında sağlanırsa, yani hiçbir “başkalığın” müdahil olmadığı, yalnızca varlığın bütünüyle idrakinden ibaret bir “birleşme” sözkonusuy-
sa, *asampracñāta samādhi* (“farklılaşmamış” *samādhi*) gerçekleştirilmiş demektir. Vicñānabhikshu⁸⁵ *sampracñāta samādhinin hakikatin idraki*-
ni sağladığından bir kurtuluş aracı olduğunu ve her tür ıstıraba son
verdiğini söyler. Ama *asampracñāta samādhi*, “önceki bütün zihinsel
işlevlerin izlenimlerini (*saṃskāra*)” yok eder ve yoginin geçmiş etkin-
liklerinin harekete geçirdiği karma güçlerini bile durdurmayı başarır.
“*Sampracñāta samādhi* sırasında” diye devam eder Vicñānabhikshu,
“nesne üzerine meditasyon” dışındaki tüm zihinsel işlevler “durduru-
lur” (“yasaklanır”); oysa *asampracñāta samādhide* her türlü “bilinç” yok
olur, zihinsel işlevlerin tamamı durdurulur. “Bu haldeyken zihinden
(*çita*) geriye kalan tek iz (geçmişteki zihinsel işleyişin ürünü olan) iz-
lenimlerdir (*saṃskāra*). Eğer bu izlenimler de olmasaydı bilince geri
dönmek olanaksızlaşırdı.”

Demek ki birbirinden açıkça farklı, iki “hal” sınıfıyla karşı karşı-
yayız: Birinci dizi, Yoga’ya has yoğunlaşma (*dhārāna*) ve meditasyon
(*dhyāna*) tekniği kullanılarak elde edilir; ikinci sınıf ise aslında tek
bir “hal”i, kışkırtılmamış enstazi, “raptus”u⁸⁶ içerir. Bu *asampracñāta*
samādhinin de yoginin uzun çabalarının sonucu olduğuna kuşku yok-
tur. O da lütfedilmiş bir hal, bir Tanrı vergisi değildir. İlk sınıfta yer
alan *samādhi* türleri yeterince sınanıp duyumsanmadan bu hale asla

⁸⁵ *Yogasāra-saṃgrāha*, yay. Chā, s. 4.

⁸⁶ Kendinden geçme, esime anlamlarına da gelen raptus sözcüğü Latince
“yakalanmış, ele geçirilmiş, Ing. *seized*” karşılığıdır. Hristiyan teolojisinde
İsa’nın yeryüzüne dönüşünde inananların İsa’yla henüz gökteyken “buluşa-
caklarını” ifade etmek için kullanılır. Metindeki kullanımı ilgili halin ken-
diliğindeliğini vurgulama amacıyla ilgili olsa gerek -yn.

ulaşılamaz. O kendinden önce gerçekleştirilmiş sayısız “yoğunlaşma” ve “meditasyon”un taçlanmasıdır. Ama hiç çağrılmadan, kışkırtılmadan, önceden özel olarak hazırlanılmadan, kendi kendine gelir. Bu nedenle ona “raptus” adı verilebilir.

Sampracñāta samādhi birçok aşama içerir; çünkü yetkinleştirilebilir bir süreç sözkonusudur ve mutlak, yitip gitmeyecek bir “hal”e yol açmaz. Genellikle dört aşama veya tür ayırt edilir: “muhakemeli” (*savitarka*), “muhakemesiz” (*nirvitarka*), “düşünümlü” (*saviçāra*), “düşünüm üstü” (*nirviçāra*)⁸⁷. Patañcali’de başka bir terminoloji daha vardır: *vitarka*, *viçāra*, *ānanda*, *asmitā*.⁸⁸ Ama bu ikinci listeyi türeten Vicñānabhikshu’nun belirttiği gibi, “dört terim tamamen teknik niteliktedir, uzlaşımsal olarak farklı uygulama biçimleri için kullanılırlar.” *Sampracñāta samādhinin* bu dört biçimi veya aşaması, diye devam eder Vicñānabhikshu, bir tırmanma gösterir: Tanrı’nın (İşvara) inayeti bazı durumlarda üstün hallere doğrudan erişilmesini sağlar ve o zaman hazırlık hallerini gerçekleştirmek için geri dönmek gereksizleşir. Ama bu tanrısal inayet işe karışmadığında, meditasyon nesnesini (örneğin Vishṇu) hiç değiştirmeden dört aşamayı basamak basamak gerçekleştirmek gerekir. Bu dört aşama veya basamağa da *samāpatti*, “kaynaşmalar” adı verilir.⁸⁹

İlk aşama olan *savitarkada* (bu aşama “muhakemeli”dir⁹⁰ çünkü öncesinde hazırlık kabilinden bir çözümleme yapılacağını varsayar) düşünce, meditasyon nesnesinin “özel bütünlüğü” içinde onunla özdeş-

⁸⁷ Krş. *Yoga-sūtra*, I, 42-44.

⁸⁸ A.g.y., I, 17. Dört *sampracñāta samādhi* ile Budizmin dört *dhyāna*sı arasındaki koşutluk uzun süre önce fark edilmiştir. Bkz. Not II, 4.

⁸⁹ *Yoga-sūtra*, I, 41, Vyāsa ve Vācaspatimişra’nın yorumlarıyla birlikte; ayrıca krş.

⁹⁰ A.g.y., I, 42.

leşir; çünkü bir nesne bir şeyden, bir kavramdan ve bir sözcükten oluşur ve gerçekliğinin bu üç “yönü” meditasyon sırasında düşünceyle (*çita*) kusursuz bir uyum içine girer. *Savitarka samādhi*, maddi görünüşleri (*sthūla*, “kaba”) içinde düşünülen nesnelere yoğunlaşmayla elde edilir; nesnelere yönelik bu “doğrudan algılama” onların hem geçmişine hem de geleceğine uzanır. Vicñānabhikshu, örneğin Vishṇu’ya yönelik *savitarka samādhi* uygulanırsa, der, bu tanrı maddi biçimiyle ve kendisine ait göksel bölgede düşünülür, ama geçmişte olduğu ve yakın veya uzak bir gelecekte olacağı haliyle de algılanır. O halde bu *samādhi* türü, bir gerçekliğin “kaba” yönüyle “kaynaşma” (*samāpatti*) sonucu ortaya çıksa da (verdiğimiz örnekte, Vishṇu’nun bedensel görünümünün doğrudan algılanması) nesneyle dolaysız bir ilişkiden ibaret değildir, aynı zamanda nesneyi “izler” ve onu kendi zamansal süresi içinde “özümser.”

Sonraki aşama, *nirvitarka* (“muhakemesiz”) Vyāsa⁹¹ tarafından şu ifadeyle anlatılır: “Bellek işleyişini durdurduktan, yani sözel veya mantıksal çağrışımlar kesildikten sonra, nesne isim ve mana yönünden boşaldığında; düşüncenin nesnenin formuyla bir olup, sadece bu zatında nesneyle (*svarūpa*) birlikte parlayarak kendini dolaysız biçimde düşündüğü anda, *çita*, *nirvitarkaya* dönüşür.” Bu meditasyon içinde düşünce “ben”in varlığından kurtulur, çünkü bilme edimi (“ben bu nesneyi tanıyorum” veya “bu nesne benim”) yaşanmaz artık; düşünce bu nesne *olur* (ona dönüşür).⁹² Nesne artık çağrışımlar yoluyla -yani önceki temsiller dizisine dahil edilerek, dışsal ilişkilerle (isim, boyut, kullanım, sınıf) belirlenmek suretiyle bilinmez ve deyim yerindeyse dünyevi düşüncenin alışılmış soyutlama süreciyle yoksullaştırılmaz -varoluşsal çıplaklığı içinde, somut ve indirgenemez bir veri olarak doğrudan kavranır.

⁹¹ Ad Yoga-sūtras, I, 43.

⁹² Ad Yoga-sūtra, I, 43.

Bu evrelerde *sampracñāta samādhinin* belli bir “bilgi” sayesinde elde edilen bir “hal” olarak ortaya çıktığını saptayalım. Müşahede enstaz’ı mümkün kılar; enstaz da yeni bir müşahedeye, yeni bir Yoga “hal”ine yol açarak (veya bunu kolaylaştırarak) gerçekliğe daha derinlemesine nüfuz etmeyi sağlar. “Bilgi”den “hal”e bu geçişi hiç unutmamalıyız, çünkü kanımızca *samādhinin* (ve zaten her türlü Hint “meditasyonu”nun) ayırt edici özelliği budur. Hintlilerin *bilmekten olmaya* doğru gerçekleştirmeye çalıştıkları paradoksal geçişi oluşturan bu “düzey kopuşu” *samādhide* gerçekleşir. Bilincin gerçekliğe egemen olduğu, onu özümlediği bu akıl üstü deneyim, sonuçta tüm varlık kipliklerinin kaynaşmasına yol açar. *Samādhinin* derindeki manasının ve başlıca işlevinin bu olup olmadığını ise biraz daha ileride göreceğiz. Şimdilik üzerinde durmak istediğimiz şey, gerek *savitarkanın*, gerekse *nirvitarka samādhinin* “nesneler”in biçimsel birliği üzerine meditasyon ve yoğunlaşmayla elde edilen “haller-biliş”ler olduğudur.

Ama şeylerin özüne nüfuz etmek isteniyorsa, bu evreler aşılmalıdır. Yogin o zaman *saviçāra* (“düşünümlü”) meditasyona başlar; düşünce artık maddi (atom birleşmelerinden, fiziksel parçacıklardan vb. oluşan) nesnelerin dışsal görünümünde takılıp kalmaz; tam tersine Sāṃkhya ve Yoga incelemelerinin *tanmātra* adını verdikleri sonsuz küçük enerji çekirdeklerini tanıyıp bilir doğrudan doğruya. Maddenin “latif” (*sūksma*) yönü üzerinde meditasyon yapılır; Vicñānabhikṣu’nun söylediğine göre, *ahamkāra* ve *prakṛtiye* kadar nüfuz edilir, ama zamanın ve mekânın bilinci bu meditasyona hâlâ eşlik etmektedir (şu mekân veya bu süre konusunda bir “deneyim” değil, zaman-mekân kategorilerinin bilincinde olmak sözkonusudur). Düşünce, enerji olmak vasfıyla *tanmātraların* ürettikleri “duyguları” deneyimlemeden sözkonusu *tanmātralarla* özdeşleştiğinde (yani yogin onları “ideal bir biçimde”, herhangi bir ıstırap, zevk, şiddet veya atalet vb. hissine yol açmadan

ve zaman ve mekân bilinci olmaksızın özüksediğinde) *nirviçāra* haline erişilir. O zaman düşünce fiziksel evrenin gerçek temelini oluşturan bu sonsuz küçük enerji çekirdekleriyle iç içe geçer. Bu, sadece vasfı belirlenmiş ve ayrılıp bireyleşmiş görüngülere değil, fiziksel dünyanın bizatihi özüne gerçek bir dalıştır.⁹³

Sampracñāta samādhinin bu dört evresine *bicasamādhi* (“tohumlu *samādhi*”) veya *sālabana samādhi* (“destekli *samādhi*”) adı verilir; çünkü, der Vicñānabhikshu, onlar bir “dayanak”la (destek) ilişkilidir ve bilincin gelecekteki işlevleri için “tohum” yerine geçen eğilimler üretirler.⁹⁴ Buna karşılık *asampracñāta samādhi*, *nirbica*’dır, “tohumsuz”, desteksizdir.⁹⁵ *Sampracñāta*’nın dört evresi gerçekleştirilince, “mutlak bilgi yetisi” elde edilir (rtambharapracna).⁹⁶ Bu, “tohumsuz” *samādhiye* doğru bir açılmıdır, çünkü mutlak bilgi, *olmak* ile *bilmenin* artık birbirlerinden ayrılmadığı ontolojik doluluğu, tamlığı keşfeder. *Samādhi* içinde sabitlenen bilinç (*çita*) şimdi Benliğin (*purusha*) sırrına doğrudan erme noktasına gelebilir. Bu müşahedenin (ki aslında bir “katılım”dır) gerçekleşmiş olması bile, varoluş acısının silinmesi için yeterlidir.⁹⁷

Yine *samādhinin* -tanımlanması çok güç olan- bu noktasında, müşahedenin iki farklı türüyle karşılaşılır: 1) *ānandānugata* (her türlü algılamadan, hatta “latif” gerçekliklerin algılanmasından bile vazgeçildiğinde, ebedi ışıltının mutluluğu ve *sattvanın* özbilinci deneyimlenir) ve 2) *āsmiānugata* (bu hale, aklın, *buddhi*’nin dış dünyadan tamamen

⁹³ Vyāsa ve Vācaspatimişra bu evreleri *Yoga-sūtra*, I, 44, 45’e getirdikleri yorumlarda tartışır.

⁹⁴ Ayrıca bkz. Bhoja, ad *Yoga-sūtra*, I, 17.

⁹⁵ Vyāsa, ad, I, 2.

⁹⁶ *Yoga-sūtra*, I, 48.

⁹⁷ Vicñānabhikshu, *Yogasāra-saṃgrāha*, yay. Jha, s. 5.

tecrit olup sadece Benliği yansıttığı anda erişilir). Vicñānabhikshu⁹⁸ bu son müşahedenin adını, yoginin hakiki Benliğine erişmesi ve şunu anlamasıyla açıklar: “Ben (*asmi*) bedenimden gayrırım. Buna *dharma-megha-samādhi*, “*dharma* bulutu” da denir.⁹⁹ Bu teknik terimi çevirmek güçtür, çünkü *dharma* birçok anlama gelebilir (düzen, erdem, adalet, temel vb.), ama aynı zamanda yoginin içini birdenbire kaplayan bir erdemler bolluğuyla da (“yağmuru”) ilişkili gibidir. Yogin hem bir doygunluk hem de dünyadan kopmuşluk hissine kapılır; her türlü bilgi ve her türlü bilince “yeter!” deme hissi uyanır içinde -ve bu tam vazgeçiş hali onu *asampracñāta samādhiye* götürür. Gizemci yoginler için Tanrı’nın (İşvara) esini bu aşamada devreye girer: Vicñānabhikshu’nun (*smṛtiye* ait) geleneksel bir imge kullanarak ifade ettiği gibi,¹⁰⁰ 25. ilke -yani *purusha*, Benlik- diğer (*prakṛtiye* bağlı) 24 ilkeye benzemezliğinin farkına varınca, işte o zaman 26. ilke, yani Yüce Benlik, Tanrı algılanır. Sāṃkhyayinlerin amacı olan hakiki Benliğin temaşa edilmesinden sonra sıra, huşu içinde Tanrı’nın temaşa edilmesine gelir. Ama daha önce de hatırlattığımız gibi, Vicñānabhikshu Yoga’yı kişisel gizemciliğin ışığında yorumlar. Biraz sonra, “desteksiz *samādhi*” içinde gerçekleştirilen bu Benliği “düşünme çabası”nın sonuçlarının neler olduğunu göreceğiz. Bu sonuçlar sadece enstaza özgü değildir, çünkü insanın ontolojik statüsünü bütünlüğü içinde sorgularlar.

Siddhi veya “Mucizevi Güç

Asampracñāta samādhinin getirdiği sorunlara girmeden önce, diğer *samādhi* türlerinin sonuçlarına biraz daha yakından bakalım. Tabii ki

⁹⁸ A.g.y., s. 12.

⁹⁹ *Yoga-sūtra*, IV, 29.

¹⁰⁰ *Yogasāra-saṃgrāha*, yay. Jha, s. 13 vd.

yogin sadece pratik sonuçlarla ilgileniecektir: olağan deneyimle erişilmesine olanak bulunmayan bölgelere nüfuz etme, o zamana dek deyim yerindeyse dokunulmazlıklarını korumuş bilinç bölgelerine ve gerçeklik kesitlerine temellük etme. Yogin meditasyon disiplini içinde bu aşamaya erişince, “mucizevi güçler” (*siddhi*) edinir; *Yoga-sūtraların* III. kitabı, 16. *sūtra*’dan itibaren bu güçlere ayrılmıştır. Yogin, “yoğunlaşarak” “meditasyon yaparak” ve belli bir nesne ya da bütün bir nesneler sınıfı karşısında *samādhiyi* gerçekleştirerek, başka bir ifadeyle *saṃyamayı* uygulayarak,¹⁰¹ deneyim içine katılan nesneye veya nesnelere ilişkin bazı gizli “güçler” kazanır.

Böylelikle örneğin *saṃyamayı* “nesne”nin ve “düşünce”nin ayrılığına uygulayan yogin, tüm yaratıkların çığlıklarını bilir.¹⁰² *Saṃyamayı* bilinçaltındaki tortulara (*saṃskāra*) uygulayarak daha önceki varoluşlarını öğrenir.¹⁰³ Yogin öteki insanların “zihinsel halleri”ni “kavramlar”a (*pratyaya*) uyguladığı *saṃyamayı* bilir.¹⁰⁴ “Ama zihinsel haller hakkındaki bu bilgi, onları üretmiş nesnelerin bilinmesini gerektirmez, çünkü sözkonusu nesneler yoginin düşüncesiyle doğrudan bağlantı içinde değildir. Yogin zihinsel aşk duygusunu bilir, ama aşkın nesnesini tanımaz.”¹⁰⁵ *Saṃyama* -az önce de hatırlattığımız gibi- “Yoga uzuvları”nın son üçünü ifade eder: *dhārānā*, *dhyāna* ve *samādhi*. Yogin bir “nesne”ye, bir “fikre” örneğin bilinçaltı tortularına (*saṃskāra*) yoğunlaşmakla işe başlar. Bu tortulara ilişkin *ekāgratāya* erişmeyi başarinca, onlar üstüne “meditasyon”a, yani onları büyümlü bir biçimde özümsemeye, sahip-

¹⁰¹ *Saṃyamamanın* yoga tekniğinin son aşamalarını, yani: yoğunlaşmayı (*dhārāna*), meditasyonu (*dhyāna*) ve *samādhiyi* ifade ettiğini hatırlatalım.

¹⁰² *Yoga-sūtra*, III, 17.

¹⁰³ A.g.y., III, 18.

¹⁰⁴ A.g.y., III, 19.

¹⁰⁵ *Vyāsa*, ad III, 19

lenmeye başlar. *Dhyāna* yani meditasyon, destekli *samādhiyi*, yani *bica samādhi* türündeki (verilen örnekte desteklerin doğrudan bilinçaltı tortuları olduğu açıkça bellidir) *sampracñāta samādhiyi* mümkün kılar. Bu tortulardan hareketle gerçekleştirilen *samādhi* yoluyla sadece bu tortuların idrak edilmesi ve büyüsel olarak özümsemesi sağlanmaz (daha önce *dhārānā* ve *dhyāna* da bunu sağlamıştı zaten), “bilgi”nin kendisi de “sahip olma”ya dönüştürülür. *Samādhi*nin verdiği sonuç, meditasyon yaparı kesintisiz biçimde meditasyon nesnesiyle özdeşleştirmektir. Bu bilinçaltı tortularını, o tortuların kendisi olacak kertede idrak eden yoginin onları artık sadece tortu olarak bilmekle kalmadığı, koptukları bütünün içine yeniden yerleştirebildiği de ortadadır; kısacası yogin önceki varoluşlarını ideal biçimde (yani onları “deneyimlemeden”) yeniden yaşayabilir. İleride göreceğimiz gibi, önceki yaşamların bilinmesi Budizmde de önemli bir rol oynar ve “zamandan çıkış”ın Hint riyazetinin başlıca izleklerinden birini oluşturduğu dikkate alınırsa, bu durum kolaylıkla açıklanabilir. *Ters yönde giderek* (“tüylerin ters yönünde” *pratiloman*), yani ilk varoluşu, toplam ruh göçleri döngüsünün temelinde yer alan “tohum-varoluşu” harekete geçiren ilk “an”a *geri dönerek*, zamandan çıkma işleminde başarıya ulaşılır. Daha ileride bu Yoga tekniğinin önemini göreceğiz.

Öteki örneği hatırlatacak olursak:¹⁰⁶ “Kavramlar”a ilişkin *saṃyama* sayesinde, yogin öteki insanların psikolojik-zihinsel hallerinin sonsuz dizisini eksiksiz biçimde anlar; çünkü yogin bir kavrama “içeriden hâkim olduğu” andan itibaren bu kavramın öteki insanların ruhunda uyandırabileceği tüm bilinç hallerini bir ekrana yansıtılmış gibi görür. Bu kavramın üretebileceği sonsuz durumu görür, çünkü sadece “kavram”ın içeriğini özümsemekle kalmamış, onun içsel dinamizmine

¹⁰⁶ *Yoga-sūtra*, III, 19.

de nüfuz etmiş, bu kavramda bulunan insan yazgısını sahiplenmiştir vb. Söz edilen güçlerden bazıları daha da mucizevidir. Patañcali *siddhi* listesinde, Hindistan mitolojisinde, folklorunda ve metafiziğinde aynı ölçüde saplantı haline gelmiş tüm efsanevi “güçler”i sayar. Patañcali, folklorik metinlerden farklı olarak, bu güçlerle ilgili çok özet açıklamalar da yapar. Örneğin Patañcali beden biçimine ilişkin *saṃyamanın* onu uygulayanı nasıl görünmez kılabileceğini açıklamak isterken, *saṃyamanın* bedeni öteki insanlar tarafından algılanmaz kıldığını söyler ve “gözlerin ışıyla doğrudan temas kesilince, beden yok olur” der.¹⁰⁷ Sonsuz sayıda Hint din, simya ve folklor metninde değinilen bir mucize olan yoginlerin kaybolup sonra yeniden belirmesini Patañcali böyle açıklar. Vācaspatimişra’nın yorumu ise şöyledir:¹⁰⁸ “Beden beş özden (*tattva*) oluşmuştur. Bir biçime (*rūpa*, aynı zamanda “renk” anlamına gelir) sahip olması sayesinde göz tarafından algılanabilir bir nesne haline gelir. Beden ve biçimi bu *rūpa* sayesinde algılanan nesneler olur. Yogin beden biçimi üzerine *saṃyama* uygulayınca, bedenin algılanmasının nedeni olan rengin (*rūpa*) algılanabilirliğini yok eder. Algılama olanağı askıya alınınca, yogin görünmez olur. Bir başka kişinin gözünün içinde üretilen ışık yok olmuş bedenle artık temasa geçemez. Başka bir deyişle, yoginin bedeni başka biri için bir bilgi nesnesi olmaktan çıkar. Yogin kimse tarafından görülmemek istediğinde yok olur.” Vācaspatimişra’nın bu metni, bir Yoga görüngüsünü mucizeye hiç başvurmadan, algı kuramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Zaten önde gelen Yoga metinlerinin genel eğilimi de, her türlü parapsikolojik ve doğaüstü görüngüyü, Yoga çalışan kişinin edindiği “güçler”le açıklamak ve her türlü doğaüstü müdahaleyi gündem dışı bırakmaktır.

Patañcali, *saṃyamayla* elde edilen öteki “güçler”e de değinir: ölüm

¹⁰⁷ A.g.y.,III, 20.

¹⁰⁸ Ad A.g.y.

zamanını önceden bilme gücü¹⁰⁹, olağanüstü fiziksel güçler¹¹⁰, “latif” şeylerin bilinmesi¹¹¹ vb. *Sam̐yama* aya uygulanırsa, güneş sistemi bilgisine;¹¹² göbek deliği çevresine (*nābhīcakra*) uygulanırsa beden sistemi bilgisine¹¹³ erişilir; boğaz çukuruna (*kañṭhakūpe*) uygulanırsa açlık ve susuzluk yok edilir;¹¹⁴ kalbe uygulanırsa, zihnin bilgisine erişilir.¹¹⁵ “Yogin neyi bilmek istiyorsa, o nesneye yönelik *saṃyama* uygulamalıdır.”¹¹⁶ *Sam̐yama* teknikleri aracılığıyla elde edilen bu bilgi, aslında, yoginin meditasyon yaptığı gerçeklikleri özümsemesi, onlara sahip olmasıdır. Hakkında “meditasyon yapılan” her şey -meditasyonun büyülü erdemleri sayesinde- özümсенir, sahiplenilir. Yogaya yabancı kişilerin bu “güçler”i (*siddhi*) Yoga uğraşısıyla sürekli karıştırdığı anlaşılmaktadır. Hindistan’da bir yogin her zaman bir *mahāsiddha*, elinde gizli güçler bulunduran biri, bir “büyücü” olarak kabul edilmiştir.¹¹⁷ Büyücünün başrol demesek de her zaman önemli rol oynadığı Hindistan’ın tinsel

¹⁰⁹ A.g.y., III, 21.

¹¹⁰ A.g.y., III, 23.

¹¹¹ A.g.y., III, 24.

¹¹² A.g.y., III, 26.

¹¹³ A.g.y., III, 28.

¹¹⁴ A.g.y., III, 29.

¹¹⁵ A.g.y., III, 33.

¹¹⁶ Vācaspatimiṣra, ad *Yoga-sūtra*, III, 30.

¹¹⁷ Bhoca, yoginin sekiz “büyük gücü” (*mahāsiddhi*) hakkında şu listeyi vermektedir (ad *Yoga-sūtra*, III, 44): 1. *aṇiman* (ufalma), yani atomlar kadar küçücük olabilme gücü; 2. *laghiman* (hafiflik), yün kadar hafifleyebilme gücü; 3. *gariman* (ağırlık); 4. *mahiman* (sınırsızlık), herhangi bir nesneye (örneğin ay) hangi uzaklıktan olursa olsun dokunabilme gücü; 5. *prākāmya* (dayanılmaz irade); 6. *iṣṭva* (beden üzerinde egemenlik ve manas); 7. *va-ṣṭva* (elementler üzerinde egemenlik); 8. *kāmāvasāyitva* (arzuların yerine getirilmesi). Ayrıca bkz. Not II, 5.

tarihinde de görüldüğü gibi, Yogaya yabancı kişilerin bu görüşü tamamen hatalı da sayılmaz. Hindistan, insanın belli koşullarda “İnsan-Tanrı” olabileceğini hiç unutamamış; ıstırap, acizlik ve yoksunluktan oluşan mevcut insanlık halini hiç kabullenememiştir. “İnsan-Tanrılar”ın, büyücülerin bulunduğu hep inanmıştır çünkü yoginler örneği hep gözünün önünde olmuştur. Tüm bu “İnsan-Tanrılar”ın ve büyücülerin insanlık halini aşmak istedikleri açıkça ortadadır. Ama içlerinden çok azı *siddha* halini, “büyücü” veya “tanrı” halini aşmayı başarıyordu. Başka bir deyişle: İkinci yoldan çıkarma çabasını, “tanrısallık hali” içine yerleşip kalma eğilimini aşmayı başaranların sayısı çok azdı.

Hint anlayışında bir şeyden vazgeçmenin olumlu bir değeri olduğu bilinmektedir. Bir şeyden vazgeçen kişi kendisini bu nedenle yoksullaşmış değil, tam tersine zenginleşmiş hisseder; çünkü herhangi bir zevkten vazgeçerek elde ettiği güç, feda ettiği bu zevki çok aşar. İnsanlar, iblisler veya tanrılar vazgeçme ve riyazet (*tapas*) sayesinde bütün evreni tehdit edebilecek bir güce erişebilir. Mitlerde, efsanelerde ve masallarda başkahramanı bir çileci olan (insan veya cin) çok sayıda öykü vardır; bunlar “feragat” sayesinde elde ettikleri büyülü güçle bir Brahmâ’yı veya bir Vişṇu’yu bile rahatsız edebilirler. Tanrılar, çilecinin kutsal gücünde böylesi bir artışı engellemek için, onu “baştan çıkarma”yı denerler. Bizzat Patañcalı bu göksel, yani tanrısal varlıklardan gelen baştan çıkarma çabalarından söz eder¹¹⁸ ve Vyāsa şu açıklamaları yapar: Yogin son farklılaşmış *samādhi* haline ulaştığında, tanrılar ona yaklaşıp şöyle der: “Gel ve burada gökte eğlen. Bu zevkler imrenilecek zevklerdir, bu genç kız hayran olunacak kadar güzeldir, bu iksir yaşlılığı ve ölümü yok eder” vb. Onu göksel kadınlarla, doğaüstü görme ve işitme duyusuyla, bedenini bir “elmas beden”e dönüştürme vaadiyle kandırmaya çalışır,

¹¹⁸ *Yoga-sūtra*, III, 51

tek sözcükle ona tanrılık haline geçişi vaat ederler.¹¹⁹ Ama tanrılık hali de mutlak özgürlüğe oldukça uzaktır. Yogin, “yalnızca cahillerin arzulayacağı” bu “büyülü seraplar”ı, “düşsel mahiyetteki bu sahte duyumsal nesneleri” kendinden uzakta tutmalı ve görevinde, nihai kurtuluşa erişmede sebat etmelidir.

Çünkü çileci, kendini terbiye sayesinde elde ettiği büyü güçleri kullanmayı kabul eder etmez, yeni güçlere sahip olma olanağını yitirir. Dünyevi yaşamdan vazgeçmeyi kabul eden kişi sonunda büyü güçler anlamında çok zenginleşir; ama bu büyü güçleri kullanmanın yoldan çıkarıcılığına boyun eğen, kendini aşma gücü bulunmayan basit bir “büyücü” olarak kalır. Ancak yeni bir fedakârlık ve büyüün baştan çıkarıcılığına karşı muzaffer bir mücadele çileciye yeni bir manevi zenginleşme sağlayabilir. Patañcali’ye ve bütün klasik Yoga geleneğine göre, -her türlü “gücü” küçümseyen *Vedānta* metafiziğinden ise hiç söz etmiyoruz bile- yogin sayısız *siddhi*’yi elementler üzerinde -parçalı ve geçici bir- egemenlik kurmak için değil, en üstün özgürlüğe, *asampracñāta samādhi*ye erişmek için kullanır. Çünkü gerçek “egemenliği” “gizli güçler” değil, *samādhi* temsil eder. Nitekim, Patañcali’nin de dediği gibi,¹²⁰ bu güçler ancak uyanıklık hali (*vyutthāna*) içinde “kemal”dir (*siddhi* teriminin tam karşılığı budur), ama *samādhi* hali içinde bunlar birer engele dönüşür -Hint düşüncesine göre her sahip oluşun sahip olunana bağımlılık anlamına geldiği dikkate alınırsa, bu durum olağandır.

Oysa, ileride de göreceğimiz gibi, zor kullanarak, büyüyle fethedilen “tanrılık hali” özlemi, yoginlerin ve çilecilerin zihnini sürekli meşgul etmiştir. Vyāsa’nın,¹²¹ göğün katlarında (Brahmāloka’da) oturan

¹¹⁹ Ad a.g.y.

¹²⁰ *Yoga-sūtra*, III, 37.

¹²¹ Ad III, 26.

bazı tanrılarla *siddhi* aşamasına gelmiş, yani *sampracñāta samādhi*yle elde edilen “kemal”e ermiş yoginler arasında büyük bir benzerlik olduğunu söylemesi de bu özlemi güçlendirmiştir. Nitekim, der Vyāsa, Brahmāloka’daki dört tanrı grubunun yaradılışları gereği *sampracñāta samādhi*nin dört sınıfına sırayla denk düşen bir “tinsel durumları” vardır. Bu tanrılar “destekli” (“tohumlu”) *samādhi* aşamasında takılıp kaldıkları için nihai kurtuluşa erişememiştir; sadece olağanüstü bir halden yararlanırlar, yoginler de “kemalat” üzerinde egemenlik kurunca aynı hale erişirler.

Vyāsa’nın bu yorumu önemlidir: Yoginlerin tanrılarla benzeştirildiğini, başka bir ifadeyle Yoga yolunun -içerdiği “büyü” ve “din”le- mitolojik bir kemal, Hint panteonunda yer verilen şahsiyetlerin kemalini sağladığını gösterir. Ama tıpkı sadece mutlak Varlık (Brahman) bilgisi peşinde koşan *Vedānta* uygulayıcısı gibi, gerçek yogin de tanrılık durumuyla kandırılamaz; çünkü bu durum ne denli parlak olursa olsun yine de “koşullandırılmıştır” -ve bilgiye, Benliğe temellük etmeye, yani *asampracñāta samādhi*nin temsil ettiği nihai kurtuluşa erişmeye uğraşır.

“Desteksiz” *Samādhi* Ve Nihai Kurtuluş

*Sampracñāta samādhi*nin çeşitli dereceleri arasında düşüncenin istikrarsızlığından değil de, destekli *samādhi* türleri arasında var olan yakın, organik bağdan kaynaklanan sürekli bir dalgalanma vardır. Yogin bu türlerin birinden diğerine geçer, disiplin altına alınmış ve arındırılmış bilincini sırayla muhtelif müşahede çeşitlerinde kullanır. Vyāsa’ya göre,¹²² yogin bu aşamada tamamen arınmış kendi bilinciyle Benlik arasındaki farkın henüz bilincindedir; yani sadece ısıtılı oluş haline

¹²² Ad I, 2.

(*sattva*) indirgenmiş *çita* ile *purusha* arasındaki farkın bilincindedir. Bu farklılık yok olduğunda, özne *asampracñāta samādhiye* erişir; o zaman her türlü *vṛtti yok edilir*, “yakılır”; geriye sadece bilinçsiz izlenimler kalır (*saṃskāra*)¹²³ ve hatta belli bir an gelir, bu ele avuca gelmez *saṃskāralar* da tüketilir.¹²⁴ İşte “tohumsuz” hakiki *samādhi* budur (*nirbīca samādhi*).

Patañcali,¹²⁵ iki tür farklılaşmamış *samādhi* veya daha doğrusu buna erişmek için iki yol, iki olasılık bulunduğunu belirtir: teknik yol (*upāya*) ve doğal yol (*bhava*). Bunlardan birincisi, Yoga aracılığıyla *samādhiye* ulaşan yoginlerin yoludur; ikincisi tanrıların (*videha*, “bedensizler”), ve “*prakṛti* içinde yutulmuş” (*prakṛtilaya*) adı verilen insanüstü varlıklar sınıfının yoludur. Burada da yoginlerin tanrılarla ve insanüstü varlıklarla benzeştirilmesiyle karşılaşırız. Biraz önce *sampracñāta samādhi*nin çeşitli aşamalarında da aynı benzeştirmeyi keşfetmiştik. Patañcali’nin bu *sūtra*’sını yorumlarken Vyāsa ve Vācaspatimiśra yoginlerin teknikle (*upāya*) elde ettikleri *samādhi*nin üstünlüğünü vurgular, çünkü tanrıların deneyimlediği “doğal” *samādhi* binlerce kozmik döngü boyunca sürse de, yine de geçicidir. Bu arada insan Yoga’sının tanrıların ilk bakışta daha avantajlı görünen hallerinden üstünlüğünün nasıl bir ısrarla ilan edilip durulduğuna da dikkat çekelim.

Vicñānabhikshu olayları biraz daha farklı görür.¹²⁶ Ona göre *upāyapratyaya*, “yapay” yöntem (“doğal” olmadığı, bir kurgu olduğu için “yapay”dır) İşvara üzerine ve eğer insan gizemci eğilimde değilse de, kendi Benliğine *saṃyamayı* uygulamaktan ibarettir; bu, yoginlerin genelde kullandıkları yöntemdir. İkinci yola, “doğal” yöntemle (*bhava* *pratyaya*) gelince bazı yoginler farklılaşmamış *samādhiyi* (dolayısıyla

¹²³ *Yoga-sūtra*, I, 18, Vyāsa’nın yorumuyla birlikte.

¹²⁴ A.g.y., I, 51.

¹²⁵ A.g.y., I, 19.

¹²⁶ *Yogasāra-samgrāha*, yay. Jha s. 18 vd.

nihai kurtuluşu) sadece isteyerek elde edebilirler; başka bir ifadeyle, teknik yollardan gerçekleştirilen bir zafer olmaktan çıkıp, kendiliğinden bir işleme dönüşür bu olgu. Vicñānabhikshu'nun söylediğine göre, ona *bhava*, “doğal” denir,¹²⁷ çünkü onu elde eden varlıkların doğuşunun (*bhava*) sonucudur; daha önceki bir varoluşta yaşanmış Yoga deneyiminin sonuçları sayesinde elverişli bir saatte doğuş anlaşılmalıdır buradan. Bu ikinci yol, *bhavapratyaya*, *videhaların* (bedensiz varlıklar), *prakṛtilayaların* (*prakṛti* içinde yutulmuş varlıklar) ve diğer tanrısal varlıkların ayırt edici niteliğini oluşturur. Vicñānabhikshu, *videha* örneği olarak Hiraṇyagarbha ve fiziksel bir bedene ihtiyacı olmayan, çünkü “latif” bir beden içinde her türlü fizyolojik işlevi yerine getirebilen öteki tanrıları gösterir. *Prakṛtilayalar*, *prakṛti* veya Tanrı'nın canlandığı *prakṛti* üzerine meditasyona dalıp Kozmik Yumurta'yı (zihinsel olarak) delen ve tüm zarlardan (*āvarana*, “kılıflar”), yani ezeli *Grund'a* (Zemin'e)¹²⁸ tezahür etmemiş oluş hali içindeki *prakṛtiye* varıncaya dek tüm kozmik tezahür düzeylerinden geçen ve böylece Tanrısallık halini elde eden insanüstü varlıklardır.¹²⁹

¹²⁷ Vicñānabhikshu burada Vyāsa'nın ve Vācaspatimişra'nın (ad *Yoga-sūtra*, I, 19) yorumundan ayrılmaktadır: Vyāsa ve Vācaspatimişra, *bhāva* terimini “dünya” ile ve “dünyevi, Yoga dışı” yaşamla ilişkili olarak kavrar. O zaman *sūtra* şu manayı alır: Tanrılar, kutsal olmayan (*bhava*) yollardan sağlanmış bir *samādhiye* sahiptir. Bu, Vicñānabhikshu'nun ileri sürdüğü, tanrılar doğal (yani kendiliğinden) yollardan sağlanmış bir *samādhiye* sahiptir, yorumundan farklıdır.

¹²⁸ Metinde Almanca. Yunancadaki “logos” bizdeki “akıl” kavramına aşağı yukarı denk gelen *Grund'u* “Zemin” diye karşıladık. (Çev.)

¹²⁹ Patañcalı (*Yoga-sūtra*, I, 20) yoginlerin *asampracñāta samādhiyi* elde etmek için kullandıkları beş aracı hatırlatır: Yoga yoluna inanç (*śraddhā*), enerji (*vīrya*), bellek (*smṛti*), *samādhi* ve hikmet (*pracñā*). Aslında Patañcalı bu *sūtra'da* kurtuluşu sağlamakta aracılık eden bazı “Yoga uzuvları”nı (*yogaṅga*)

Vyāsa¹³⁰ *sampracñāta*'dan *asampracñāta samādhi*ye geçişi şu sözlerle özetler: Yogin, *dharma-megha-samādhi* aşamasında iken kendiliğinden elde edilen aydınlanma (*pracñā*, "hikmet") yoluyla, "mutlak inziva" (*kaivalya*), yani *purushan*ın *prakṛtin*in boyunduruğundan kurtarılması gerçekleştirilir. Vācaspatimişra da¹³¹ *sampracñātan*ın "meyve"sinin *asampracñāta samādhi*, bunun "meyve"sinin de *kaivalya*, kurtuluş olduğunu söyler. Ruhun bu oluş halini, bilincin bütün içeriğinden boşaltıldığı basit bir "vecit" diye değerlendirmek yanlış olur. Farklılaşmamış *samādhi* "mutlak boşluk" değildir. Bu terimin ifade ettiği "hal" ve "bilgi" asla mutlak bir biçimde boşaltılmış bir bilinç değil, bilinçte hiçbir nesne bulunmamasına gönderme yapar. Çünkü bilinç boş değil tam tersine, o anda oluşun doğrudan ve bütünsel sezgisiyle doygunluk noktasına ulaşmıştır. Mādhava'nın belirttiği gibi, "*nirodha*'yı (her türlü psikolojik-zihinsel deneyimin kesin olarak durdurulması) bir var olmama değil, daha çok Ruhun özel bir halinin dayanağı olarak düşünmek gerekir." Bu bütünsel boşluğa dalmaktır; bu koşullandırılmamış hal artık bir deneyim değil (çünkü bilinçle dünya arasında ilişki kalmamıştır), "vahiy"dir. Görevini tamamlayan akıl (*buddhi*) geri çekilir, *purusha*dan ayrılır ve yeniden *prakṛti*yle bütünleşir. Benlik hür ve özerk olarak kalır; kendi kendisinin seyrine dalar. "İnsan" bilinci yok edilmiştir; yani artık işlememektedir, onu oluşturan unsurlar ilk töz içinde emilip yok

yinelemektedir. Vicñānabhikshu (a.g.y., s. 18) bu yollardan bazılarını kullanmakta tereddüt eden yoginin, Tanrı'ya bağlılık yoluyla *asampracñāta samādhi*yi elde edebileceğini varsaymaktadır (krş. *Yoga-sūtra*, I, 23), çünkü, diye ekler, bağlılık beraberinde Tanrı'nın lütfunu getirir. Ama daha önce de söylediğimiz gibi, Vicñānabhikshu Yoga'nın tanrıci ve gizemci yanını öne çıkarır hep.

¹³⁰ Ad III, 55.

¹³¹ Ad I, 21.

olmuştur. Yogin kurtuluşa ermiştir: Bir ölü gibi dünyayla tüm ilişkisi kesilmiştir; o “yaşayan bir ölü”dür. O bir civan-mukta, “hayattayken kurtulmuş kişi”dir.¹³² Artık zamanın egemenliğinde değil, ezeli ve ebedi bir şimdiki zaman, Boethius’un ezeli ve ebediyi tanımlarken kullandığı terimle, *nunc stans* içinde yaşamaktadır.¹³³

Yoginin *asampracñāta samādhi* içindeki durumu, bu duruma dışarıdan bakıldığı, kurtuluş diyalektiği ve Benliğin Tözle ilişkileri açısından değerlendirildiği (bu diyalektiğin Sāṃkhya tarafından geliştirildiği şekliyle) sürece, böyledir. Aslında çeşitli *samādhiler*in “deneyimi” dikkate alınırsa, yoginin durumu daha çelişkili ve alabildiğine görkemli bir hal alır. *Purusha* üzerine “düşünüm”ün ne manaya geldiğine biraz daha yakından bakalım. Bu en üstün yoğunlaşma ediminde “bilgi” bir “edinim”le eşdeğerlidir. Çünkü *purushanın* hakikatinin aracısız belirmesi aynı zamanda Yoga dışındaki kişinin erişmesi olanaksız bir ontolojik halin deneysel keşfidir. Bu anın, bir paradokstan başka türlü tasavvur edilmesi güçtür; çünkü bir kez o noktaya ulaştıktan sonra hâlâ Benliğin müşahade edilmesinden veya insanın ontolojik dönüşümünden ne ölçüde söz edilebileceğini şu ya da bu biçimde belirlemek olanaksızdır. *Purushayı* sadece “düşünmek” bile bir mistik bilgi ediminden öteye geçer, çünkü *purushanın* kendisi üzerinde “hâkimiyet” kurmasını sağlar. Yogin, tek içeriği *varlık* olan bir “farklılaşmamış *samādhi*” aracı-

¹³² “Ben”e ilişkin hiçbir referansı bulunmayan bir “tanık-bilinç”ten başka bir şeye sahip olmayan civan-mukta’nın “kişisellikten arınmış durumu”na ilişkin bir çözümleme için, bkz. Roger Godel, *Essais sur l’expérience libératrice*. Civan-mukta halinin klasik Yoga’nın önerdiklerinden farklı yollarla da elde edilebileceğini, ama bu hali elde etmeye ancak Yoga’nın meditasyon ve yoğunlaşma disiplinleri kullanılarak *hazırlanabileceğini* belirtelim.

¹³³ Bkz. Eliade, “Indian Symbolism of Time and Eternity,” *Images and Symbols* içinde, s. 57-91.

lığıyla kendine sahip olur. Bu “sahip oluşu” basit bir “kendini bilmek” noktasına indirgersek (bu bilgi ne denli derin ve mutlak olursa olsun), Hint paradoksuna ihanet etmiş sayılırız. “Kendine sahip olmak” insanın ontolojik düzenini kökten değiştirir. ”Kendini keşfetmek” *purushanın* kendini düşünmesi kozmik ölçekte bir “düzey kopması”na yol açar; bu ortaya çıktıktan sonra gerçekliğin halleri yok olur, varlık (*purusha*) yoklukla (yani tam manasıyla “insan”la) örtüşür; bilgi, bilenin bilineni bütünüyle özümseyip yutması sayesinde büyüsel “hâkimiyet”e dönüşür. Ve bu kez bilgi nesnesi her türlü biçimden ve her türlü vasıftan arınmış, saf varlık olduğu için, *samādhi* saf Varlık’ın özümсенmesine yol açar. *Purushanın* kendine malum olması varlığın bütünlüğüne sahip olmayla eşdeğerlidir. Nitekim *asampracñāta samādhide* yogin bilfiil, bütüncül Varlık olur.

Yoginin durumu doğal olarak çelişkilidir. Çünkü hayattadır, ama yine de kurtulmuştur; bir bedeni vardır, ama kendini de bilmektedir ve bu nedenle *o purushadır*. Hem kendi vadesi içinde yaşamaktadır, hem ölümsüzlüğe dahildir; son olarak da bir bütün olarak Varlık’la örtüşür, ama onun bir zerresinden başka bir şey değildir vb. Ama Hint tinsel-liği en başından beri bu aykırı durumu kavrama eğilimindedir zaten. Daha yukarıda söz ettiğimiz o “İnsan-Tanrılar” da ilahi olan ile beşeri olanın, varlık ile yokluğun, ölümsüzlük ile ölümün, bütün ile parçanın karşılaştığı o “geometrik yer” değilse nedir zaten? Ve Hindistan, belki de diğer uygarlıklardan daha ağırlıklı olarak, daima “İnsan-Tanrılar”ın etkisinde yaşamıştır.

Yeniden Bütünleşme ve Özgürlük

Patañcalı’nın önerdiği bu uzun ve zorlu güzergâhın evrelerini bir kez daha gözden geçirelim. Amaç, en başından itibaren, çok belirgin-

dir: İnsanı insanlık durumundan azat etmek, mutlak özgürlüğü ele geçirip koşullanmamışlık durumunu hayata geçirmek. Yöntem çok sayıda (fizyolojik, zihinsel, mistik) tekniği kapsar, ama hepsinin de ortak bir özelliği vardır: toplumsallığa, hatta beşeriyete karşıt nitelikleri. Dünyevi kişi toplum içinde yaşar, evlenir, bir aile kurar; Yoga ise mutlak yalnızlığı ve iffeti korumayı emreder. Dünyevi kişinin ruhuna kendi yaşamı “sahip olmuştur;” yogin ise “yaşam içine sürüklenmez” sürekli harekete karşı kendi statik konumunu, *āsananın* hareketsizliğini öne sürer; heyecanlı, ritmi bozuk, değişen solumanın karşısına *prāṁyāmayı* çıkarır ve hatta nefesini tamamen tutma noktasına varmayı bile düşünür; psikolojik-zihinsel yaşamın kaotik akışına “düşüncenin tek bir noktada toplanması”yla cevap verir. *Pratyāhāranın* sağlayacağı, görüngüsel dünyadan kesin olarak el etek çekmeye doğru ilk adımdır bu. Tüm Yoga teknikleri uygulayıcıyı hep aynı davranışa çağırır: İnsan doğasının sizi yapmaya zorladığı şeyin tam aksini yapmak. İnziva ve cinsel perhizden *saṁyamaya* geçişte, süreklilik içeren bir çözüm sözkonusu değildir. Ama yöneliş değişmez: “Olağan” “dünyevi” son tahlilde “insani” eğilimlere karşı gelmek.

Yaşama bu mutlak karşıtlık ne Hindistan’da yenidir, ne de başka yerlerde; kutsal ile kutsal olmayan arasındaki arkaik ve evrensel kutuplaşma burada da kolaylıkla fark edilebilir. Kutsal, ezelden beri kutsal olmayandan “tamamen farklı” bir şey olmuştur. Ve Patañcalı’nın Yoga’sı bu ölçüte göre yargılandığında tüm diğer Yogalar gibi belli bir dinsel değere sahiptir. Kendi halini yadsıyan ve bu hale karşı bilerek, onu yok etmeye çalışarak tepki gösteren insan koşulsuz hale, özgürlüğe, “güce” kısacası kutsalın sayısız oluş halinden birine susamış insandır. Yoginin erişmeye çalıştığı bu “tüm insani değerlerin altüst edilmesi” durumu ayrıca uzun bir Hint geleneği tarafından da geçerli kılınmaktadır; çünkü Veda bakış açısında, tanrıların dünyası bizimkinin tam zıddıdır (tanrı-

nın sağ eli insanın sol eline denk düşer, bu dünyada kırılmış bir nesne öte dünyada sapa sağlam bir nesne olmayı sürdürür vb). Yogin, dünyevi yaşamı yadsırken aşkın bir modele öykünmektedir: İşvara. Ve Tanrı'nın özgürleşme mücadelesinde oynadığı rol oldukça mütevazı düzeyde kal- sa da, aşkın bir modele öykünmek dini değerini korur yine de.

Yoginin yaşamdan adım adım koptuğunu belirtelim. Önce en ge- reksiz yaşamsal alışkanlıkları yok eder: konfor, eğlence, zaman kay- bı, zihinsel güçlerini dağıtma vb. Daha sonra solunum, bilinç gibi en önemli yaşamsal işlevlere *birlik kazandırmaya* çalışır. Nefes alıp vermeyi disipline etmek, bir ritme sokmak, onu tek bir hale -derin uyku hali- indirmek tüm soluma biçimlerinin birleştirilmesi anlamına gelir. *Ekāgratā* da psikolojik-zihinsel yaşam düzleminde aynı amacı güder: Bilinç akışını sabitlemek, psişik anlamda hiçbir çatlağı olmayan, kesin- tısiz bir sürekliliği gerçekleştirmek, düşünceye “birlik kazandırmak.” Yoga tekniklerinin en basiti olan *āsana* bile, benzer bir amaç önerir; çünkü beden “birlik” olarak hissedilen “bütünlüğünün” bilincine va- rılacaksa, ancak bu donmuş beden duruşlarından birinin deneyimlen- mesi yoluyla bu noktaya varılabilir. Hayatın son derece sadeleştirilmesi, sükûnet, dinginlik, statik bedensel duruş, solumanın ritme bağlanması, tek bir noktaya yoğunlaşma vb.; tüm bu uygulamalar aynı amaca yöne- liktir: Çoğulluğu ve parçalanmayı yok etmek, yeniden bütünleştirmek, birleştirmek, bütünlük kazandırmak.

O halde beşer hayatından el etek çeken yogin, kendine daha derin, daha sahici -çünkü “ritme bağlanmış”- başka bir hayat bulmaktadır: kozmosun hayatı. Nitekim ilk Yoga evrelerinden insanın “kozmikleş- tirilmesi” çabası diye söz edilebilir. Biyolojik-zihinsel hayatın kaosunu bir kozmosa dönüştürmek; *āsanadan ekāgratāya* varıncaya dek tüm

psikolojik-fizyolojik tekniklerde bu niyet fark edilir. Başka bir yerde,¹³⁴ birçok Yoga ve Tantra uygulamasının insan bedenini ve yaşamını yıldızlarla ve kozmik ritimlerle, en başta da ay ve güneşle benzeştirme gayesi üzerinden açıklanabileceğini göstermiştik. Bu kitapta da bu önemli konu üzerinde birçok kez duracağız. Bir ön “kozmiikleşme” aşaması yaşanmadan nihai kurtuluşa erişilemez; kaostan doğrudan doğruya özgürlüğe geçilemez. Ara aşama “kozmos”tur, yani biyolojik-zihinsel yaşamın tüm düzlemlerinde ritmin hayata geçirilmesidir. Bu ritim bize evrenin doğrudan yapısı içinde, yıldızların ve özellikle de ayın evrende oynadığı “birleştirici” rolde verilmiştir. (Çünkü zamanı ölçen ve sonsuz sayıdaki ayrışık gerçekliği aynı küme içinde bütünleştiren aydır). Hint mistik fizyolojisinin hatırı sayılır bir bölümü insan bedenindeki “güneşler”in ve “aylar”ın tanımlanması üzerine kurulmuştur.

Gerçi bu “kozmiikleşme” Patañcali’nin şöyle bir değinip geçtiği, ama öteki Hint mistik okullarında olağanüstü önem verilen bir ara aşamadan başka bir şey değildir. “Birleşme”den sonra edinilen bu “kozmiikleşme” aynı sürecin devamıdır: insanı farklı ve devasa boyutlarda yeniden yaratmak, ona “makroantropik” deneyimleri yaşatmak. Ama bu makro-insan da ancak geçici bir varoluşa sahip olabilir. Çünkü nihai hedefe ancak yogin kendi merkezine doğru “çekilmeyi” ve kozmostan tamamen kopmayı, deneyimlere karşı geçirimsiz, koşullanmamış ve özerk hale gelmeyi başarinca erişilecektir. Bu nihai “çekilme” bir kırılmayla, gerçek bir aşkınlık edimiyle eşdeğerlidir. *Samādhi*, Tantra’daki tüm eşdeğerleriyle birlikte, doğası gereği aykırı, çelişkili bir “hal”dir; çünkü varlığı ve düşünceyi hem boşaltır hem de doygunluk derecesinde doldurur.

¹³⁴ “Cosmical Homology and Yoga” Journal of the Indian Society of Oriental Art, V (1937), s. 188-203.

En önemli Yoga ve Tantra deneyimlerinin benzer bir aykırılığı ortaya çıkardığını belirtelim. *Prāmāyāmada* yaşam nefesin tutulmasıyla bir arada var olur (nefesini tutmak aslında yaşamla aşikâr bir çelişki oluşturmaktadır); temel Tantra deneyiminde (“menin geri döndürülmesi”), “ölüm” “yaşam”la kesişir, “fiil” yeniden “kuvve”ye dönüşür. Hint ritüellerinin işleyişinde bile (hemen her türlü ritüelde olduğu gibi) paradoksun bulunduğu ortadadır; çünkü herhangi bir nesne ritüelin gücüyle tanrısallığı bünyesine katar; bir “parça” (Veda kurban töreninde sunağın tuğlası) “Bütün”le (Tanrı Pracâpati), yokluk Varlık’la birleşir. Bu açıdan (paradoksun görüngübilimi açısından) bakıldığında *samādhi*, dinler ve gizemci düşünceler tarihinde iyi bilinen bir çizgide yer alır: zıtların birliği çizgisi. Gerçi bu kez birleşme sadece simgesel düzeyde kalmaz, somut ve deneyseldir. Yogin *samādhi* sayesinde zıtlıkları aşar, boşluk ile doluluğu, hayat ile ölümü, var olmak ile var olmamayı tek bir deneyim içinde birleştirir. Dahası da var: Tüm paradoksal haller gibi *samādhi* de, gerçekliğin farklı hallerinin tek bir hal içinde yeniden bütünleştirilmesiyle eşdeğerlidir; yaratılış öncesindeki farklılaşmamış doluluk, tamlık, ilk birlik hali. *asampracñāta samādhiye* erişen yogin, tarihinin başlangıcından beri insan zihnine musallat olmuş bir düşünce de gerçekleştirir: Bütün’le birleşmek, yeniden Birlik’e ulaşmak, ikiliğin bulunmadığı ilk baştaki hali yeniden oluşturmak, zamanı ve yaratılışı (başka bir ifadeyle kozmik çoğulluğu ve ayrışıklığı) ortadan kaldırmak; özellikle de gerçekliğin özne-nesne diye ayrılmasını ortadan kaldırmak.

Bu en üstün yeniden bütünleşme durumu yalnızca ezeli belirsizliğe bir geri dönüş olarak değerlendirilirse, çok büyük bir hata yapılır. Yoga’nın, daha birçok gizemci anlayış gibi, bilincin sıradan ve basit bir biçimde söndürülmesine değil, paradoks düzlemine açıldığını ne kadar yinelesek azdır. İleride göreceğimiz gibi, Hindistan hatırlana-

mayacak kadar eski çağlardan beri zehirli madde, uyuşturucu madde kullanımı ve bilinç boşaltılmasına yönelik tüm diğer basit yollarla yaşanan sayısız vecit ve esrime biçimini biliyordu; *samādhinin* bu sayısız manevi kaçış türleri arasına katılması haksızlık olur. Farklılaşmamış *samādhi*yle elde edilen bütünselliğe erişmek, insanın cenin halindeki ön-bilincinin mutluluğunu andırsa da, kurtuluş, doğum öncesi varoluşun “derin uyku”suyla özdeşleştirilemez. Temel öneme sahip şu olguyu hiç akıldan çıkarmamak gerekir: Yogin bilincin ve bilinçaltının tüm düzeylerinde, aşkın bilince (Benlik’in, *purushanın* bilinmesi-edinilmesine) giden yolu açmak için çalışır. “Derin uyku”ya ve “dördüncü hal”e (*turīya*, kataleptik hal) dupduru bir bilinçle girer, kendisini hipnotize edip bilincini karartmaz. Bütün yazarların *bilinç-üstü* [*superconsciousness*] Yoga hallerine verdiği önem, nihai yeniden bütünleşmenin, az çok derin bir “trans” içinde değil de, *bu* doğrultuda gerçekleştiğini gösteriyor. Başka bir deyişle, *samādhi* yoluyla başlangıçtaki ikilik yokluğunun yeniden sağlanması, önceki duruma (gerçekliğin özne-nesne olarak ikiye bölünmesinden önceki durum) göre yeni bir öğeyi, birliğin ve yüce mutluluğun *bilgisini* getiriyor. “Kökene dönüş” vardır, ama şu farkla ki, “hayattayken kurtulan kişi” ilk duruma *özgürlük* ve *aşkın bilinç* boyutlarıyla zenginleşmiş olarak kavuşur. Başka bir deyişle, “verili” bir durumu otomatik biçimde elde etmez, benzersiz ve paradoksal varoluş halini pekiştirdikten sonra ezeli tamlıkla yeniden bütünleşir. Söz konusu benzersiz hal, kozmosun hiçbir yerinde bulunmayan, ne farklı hayat düzeylerinde, ne “mitolojik tanrısallık” düzeylerinde (tanrılar, *deva*) görülen, yalnızca Yüce Varlık’ta, İşvara’da var olan *özgürlük bilincidir*. Yoga’nın erginlemeci niteliği en iyi bu noktada anlaşılır; çünkü erginlemede de “yeniden doğmak” için “ölünür” ama bu yeni doğum “doğal doğum”un bir tekrarı değildir; aday, erginlenme süresince ölüp

terk ettiği kutsal olmayan dünyaya dönmez yeniden; *varoluşun “doğal” (kutsal olmayan) düzeyinde erişilemeci* yeni bir varoluş hali olan kutsal bir dünyaya doğar.

Bu ideal -özgürlüğün bilinçli olarak fethedilmesi- ilk bakışta saçma ve korkunç denecek kertede yararsız bir olgunun, yani dünyanın ve insanın varlığı, insanın dünyadaki varoluşunun umutsuzluklar, ıstıraplar ve yanılgılardan oluştuğu olgusunun Hint düşüncesi tarafından meşrulaştırılması olarak görülebilir; çünkü insan kurtulurken özgürlüğün mamevi boyutunu kurmakta ve kozmosa ve hayata, yani trajik biçimde koşullanmış ve çıkışsız varoluş biçimlerine bu boyutu “dahil etmektedir.”

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YOGA VE BRAHMANCILIK

Veda Metinlerinde Çileciler ve Esrimeciler

Buraya kadar Patañcali'nin *Yoga-sūtralar*ında ve bunların yorumlarında sistemleştirildikleri ve dile getirildikleri haliyle Yoga öğretilerini ve tekniklerini sergiledik. Ama diğer *darşanalar*ın aksine *yoga-darşana* sadece bir “felsefe sistemi” değildir; Hindistan'ın bütününe yayılmış durumdaki çok sayıda ibadet, inanç ve özleme deyim yerindeyse kendi rengini bulaştırır. Yoga her yerde, Hint sözlü geleneğinde olduğu kadar Sanskrit ve yerel dildeki literatürde de mevcuttur. Her türlü biçime girebilen bu Yoga haliyle her zaman Patañcali'nin “klasik” sistemine benzemez; daha çok, çağlar akıp geçtikçe sayıları artan “halk” inançlarının ve ibadetlerinin eklendiği geleneksel kalıplar söz konusudur. Öyle ki sonunda Yoga, Hint tinselliğine özgü bir boyut haline gelmiştir. Bu itibar, her kılığa girebilen bu mevcudiyet pek çok sonuca gebe bir sorunu gündeme getirmektedir: Acaba Yoga sadece Hint-Avrupalıların değil de, onlarla birlikte ve daha çok Âriler öncesi halkların ürünü olan, tüm Hindistan'a ait bir yerli yaratım mıdır?

Özetle Yoga'nın evrensel açıdan geçerli ve iki geleneği sahiplenilen bir teknik olarak kendini kabul ettirdiği söylenebilir: 1) Rig Veda'dan beri bulgulanan esrimecilerin ve çilecilerin geleneği; 2) Brāhmaṇaların simgeselliği, özellikle de “kurbanın içselleştirilmesi”ni gerekçelendiren spekülasyonlar. Hindistan'ın en büyük tinsel sentezlerinden biriyle sonuçlanan bu bin yıllık bütünleşme süreci Hindulaştırma adı verilen olguyu çarpıcı bir biçimde yansıtmaktadır; bu mekanizma ortaçağa yaklaşıldıkça belirginleşecektir.

Vedalar'da klasik Yoga'nın ilk taslağı, ana hatları ortaya konur sadece; buna karşılık bu eski metinler, sözcüğün dar anlamında Yogayla her zaman doğrudan ilişkileri bulunmasa da, sonuçta Yoga geleneği içine katılan çileci disiplinlerden ve "esrime" ideolojilerinden söz eder. Biz de onları bu nedenle hatırlatıyoruz. Ama bu iki tinsel olgu kategorisini birbirine karıştırmamak gerekir; riyazet yöntemleri ve esrime teknikleri öteki Hint-Avrupalılarda da bulgulanmıştır (diğer Asya halklarını hiç hesaba katmıyoruz bile); oysa Yoga'ya sadece Hindistan'da ve Hint tinselliğinin etkisinde kalmış kültürlerde rastlanır.

Örneğin *Rig Veda*'nın bir ilahisinde (X, 136), sırtına "kahverengi kir" giymiş, "beline kuşak diye rüzgârı sarmış" ve içine "tanrıların girdiği" uzun saçlı (*keçin*) *muniden*¹ söz edilir (2). Şöyle der *muni*: "Esime sarhoşluğu içinde rüzgârlara bindik. Siz ölümlüler, bizim bedenimizi görebilirsiniz sadece" (3). *Muni* havalarda uçar (4), rüzgârın atıdır o (Vâta), Vâyü'nün dostudur, "tanrılar kırbaçlar onu" hem güneşin doğduğu hem de battığı yönlerdeki iki okyanusta birden ikamet eder (5).² "Apsaraların, Gandharvaların ve yabancı hayvanların gittiği yoldan gider, düşünceleri okur" (6) ve "Rudra'yla birlikte dike başına zehir kâsesini" (7). Bu uzun saçlı *muni*, yoginin ilk örneği olarak yorumlanmıştır. Aslında yoginle ancak belli belirsiz benzerlikleri olan bir tür esrik kişi sözkonusudur; bu benzerliklerin en önemlisi havada uçmaktır, ancak bu *siddhi* tüm dünyada yaygın olarak bulgulan bir sihirli güçtür. Rüzgârın atına, Rudra'yla birlikte içilen zehire, bedeninin içine aldığı tanrılara yapılan göndermeler daha çok Şamancıl esinli bir tekniğe işaret etmektedir. "Esime" halinin betimlenişi de çok önemlidir. *Muni* "ruhta kaybolmakta" bedenini terk etmekte, başkalarının düşün-

¹ Bilge. (Çev.)

² Krş. Atharva Veda, XI, 5, 6; XV, 7, 1.

celerini okumakta, “iki okyanus”ta yaşamaktadır. Bu deneyimlerin hepsi kutsal olmayan alanı aşar; onlar, esrime dışında başka araçlarla da gerçekleştirilebilen, kozmik bir yapıdaki bilinç halleridir. Her zaman sözcüğün tam anlamıyla bir “esrime” söz konusu olmasa da, ne vakit kozmik ölçekte bir bilinç hali ve bir deneyim ifade edilmek istense, bu terim kullanılır zorunlu olarak.

Vedalar, mitsel kişiliklerle (Ekavrātya, Brahmaçārin, Vena vb.) ilişkili, doğaüstü başka deneyimlerden de söz eder. Bu kişilikler muhtemelen bazı tanrısallaştırılmış çileci ve büyücü arketipleri temsil ederler. İnsanın tanrılaşması, “tanrı-insan” Hint tinselliğinin egemen motiflerinden biri olarak kalır. *Atharva Veda*’nın o meşhur ve anlaşılması güç ilahisinde de (XV, 1) bulgulanan Ekavrātya, *Caiminiya Upaniṣad* *Brāhmaṇa* tarafından (III, 21) *vrātyaların* ilk tanrısı olarak kabul edilir ve *Praçna Upaniṣad* ile *Çūlikā Upaniṣad*’da bir tür kozmik temel öğeye dönüşür.³ Büyük olasılıkla Ekavrātya, *vrātyalar* denen o gizemli grubun ilk modelini temsil etmektedir. Bu grup Şivacı çileci (Charpentier), mistikler (Çaṭṭopādhyaya), yoginlerin öncüleri (Hauer) veya Âri olmayan bir kavmin temsilcileri (Winternitz)⁴ diye değişik biçimlerde yorumlanmıştır. Bütün bir *Atharva Veda* kitabı (XV) onlara ayrılmıştır, ama metnin anlaşılması güçtür; yine de bu metinden *vrātyaların* riyazet uyguladıkları (bir yıl ayakta dururlar vb.), belli bir soluma disiplini bildikleri (farklı nefesler çeşitli kozmik bölgelerle özdeşleştirilmiştir⁵), bedenlerini makrokozmosla benzeştirdikleri anlaşılmaktadır.⁶ Bu gizemli tarikat yine de çok önemliydi anlaşılan, çünkü onun üyelerini Brahmancı topluma yeniden katmak için özel bir kurban töreni,

³ Krş. J.W.Hauer, *Der Vrātya*, s. 306 vd.

⁴ Bkz. Not III, 1.

⁵ *Atharva Veda*, XV, 14, 15 vd.

⁶ A.g.y., XV, 18, 1 vd.

vrātyastoma düzenleniyordu. *Vrātyastoma* ve *mahāvrata* (içinde birçok arkaik unsurun korunduğu gündönümü ritüeli) için yazılmış metinler bu gizemli kişilikleri biraz da olsa kafamızda canlandırmamıza olanak vermektedir. Başlarında sarık vardı, siyahlar giyiyor ve omuzlarına biri siyah diğeri beyaz iki koç postu atıyorlardı; alamet olarak ellerinde ucu sivri asaları, boyunlarında takıları (*nishka*) ve kirişsiz yayları vardı (*jyāhroda*). Tam anlamıyla büyümlü silahlar olan kargı-asaya (Şiva *çula*’sının ilk örneği mi?) ve yaya bazı Asya Şamanizmlelerinde de rastlanır.⁷ Bir at ve bir katır tarafından çekilen arabayı kurban yeri olarak kullanıyorlardı. *Vrātyastoma* sırasında başka kişilikler de onlara eşlik ediyordu; bunların en önemlileri bir *māgadha* ve bir *pum̐ṣcali*ydi;⁸ anlaşıldığı kadarıyla ilki ilahi okuma işini üstlenirken, *pum̐ṣcali* sözcüğün tam karşılığıyla bir fahişeydi; *mahāvrata* sırasında *māgadha*yla (veya bir *brahmaçārin*’le) ritüel biçiminde cinsel ilişkiye giriyordu.⁹ Bu son tören belli sayıda arkaik bereket ögesi içeriyordu: küfürlü ve müstehcen diyaloglar, ritüel salınım, cinsel ilişki.

Veda dininde de bulgularanan cinsel birleşme¹⁰ ancak Tantracılığın zaferinden sonra gizemci bir teknik haline gelecektir. *Mahāvrata* esnasında *hotṛ* bir salıncakta sallanıyor ve üç soluma biçimini, *prāṇa*, *vyāṇa* ve *apāṇa*yı anırtıyordu;¹¹ burada muhtemelen nefes almayı durduran

⁷ Krş. Eliade, *Shamanism*, s. 285 (Dayaklarda ağaç-kargı); Dominik Schröder, “Zur Religion der Tujen in Sininggebietes” *Anthropos*, XLVII (1952), s. 18 vd.; XLVIII (1953), s. 248 vd. (Tujelerde “ruhların kargısı” vb.) ; Asya Şamanlığında yay hakkında, bkz. Eliade, s. 174 vd. vb.

⁸ *Atharva Veda*, XV, 2.

⁹ *Caiminiya Brāhmaṇa* II, 404 vd; *Āpastamba Srauta Sūtra*, XXI, 17, 18, vb; Hauer, a.g.y., s. 264.

¹⁰ Krş. *Atharva Veda*, XX, 136’daki erotik ilahi; *aṣvamedha* vb.

¹¹ *Çāṅkhāyana Çrauta Sūtra*, XVII; Hauer, 258 vd.

bir soluma tekniğiyle karşı karşıyayız, ama bu alıştırmaların daha o zamandan bir *prāṁyāma* haline gelmiş olması pek inandırıcı gözüküyor.¹² Yine *mahāvratā* sırasında, *hoṭṛ* bir *udumbrā* dalıyla yüz telli bir arpe dokunuyor ve şöyle diyordu: “Sana *prāṇa*, *āpana* ve *vyāna* için vuruyorum”. Salıncağa “göge çıkan gemi” kurban rahibine “göge uçan kuş” denirdi;¹³ ateşin etrafında dans eden genç kızlar da, göge uçan kuşlardı.¹⁴ Brahmancı edebiyatta göksel kayık ve kuş imgeleri sık sık yinelenir; zaten bunlar sadece Hint geleneğine de ait değildir, çünkü Şamancıl esinli ideolojinin, “dünyanın merkezi” ve büyülu uçuş simgeselliğinin de odak noktasında yer alırlar. Salıncağa gelince, bereket ritüellerinde rol üstlendiği gibi Şamancıl bağlamlarda da bulgulanır.¹⁵

Tüm bu karmaşık yapı oldukça bulanıktır ve metinlerde korunmuş rivayetler de karışık ve kimi zaman çelişkilidir. Tanrısallaştırılmış *vrātya* ilk örneği olan Ekavrātya’nın yanında, yine kozmik ölçekte bir kişilik olarak tasarlanmış Brahmaçārin bulunur: Erginlenen, kara antilop postu giyen ve uzun bir sakalı olan Brahmaçārin, Doğu Okyanusu’ndan Kuzey Okyanusu’na yolculuk edip dünyaları yaratır; “ölümsüzlüğün bağrındaki bir dölüt” olarak yüceltilir; kızılar giyip *tapas* (riyaset) uygular.¹⁶ Daha yukarıda da gördüğümüz gibi, *mahāvratā*da bir brahmaçārin (= *māgadha*) ritüel biçiminde *punṣcali*yle birleşiyordu.

¹² Atharva Veda içinde nefes biçimlerine yapılan diğer göndermelerden (V, 28; XV, 15 ve 17) *reçaka*, *pūraka* ve *kumbhakanın* bilindiği sonucu çıkarılabilir; bkz. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, s. 10 vd.; krş. Hauer, *Der Vrātya*, s. 291 vd. Beş nefes hakkında bkz. Not III, 2.

¹³ *Tāṇḍya-Mahā-Brahmaṇa*, V, 1, 10.

¹⁴ A.g.y., V, 6, 15

¹⁵ Krş. J. G. Frazer, *The Dying God*, s. 156 vd, 277 vd; Eliade, *Shamanism*, s. 129 vd.

¹⁶ Atharva Veda, XI, 5, 6-7.

Vrātyaların Âri istilacıların öncülerine ait bir gizemli tarikatı temsil ettikleri varsayılabilir.¹⁷ Bununla birlikte *vrātyalar* Rig Veda'daki *Keçin-*lerden de çok farklı değillerdi; bazı yorumlarda Rudra'ya *vrātya-pati* denmiştir¹⁸ ve *Mahābhārata*'da Şivacı bakūs rahibelerini ifade etmek için hâlâ *vrātya* terimi kullanılmaktadır.¹⁹ Bu orgia eğilimleri onların “mistik” deneyimlerinin kozmik yapısını gözden kaçırmamalıdır. Ama bu tür deneyimler Âriler öncesi yerli kavimlerde de merkezi bir yere sahipti; bu durum Hint-Avrupa katkısıyla Ârilik öncesi kalıntıların birbirinden ayrılmasını zaman zaman güçleştirmektedir; Hint-Avrupalılar da Hindistan'a geldikleri sırada arkaik kültürün belli unsurlarını hâlâ koruyorlardı.

Tapas ve Yoga

Hint-Avrupalılarla yerlilerin dinsel arkaizmleri arasındaki eşdeğerlilik *tapas* kuramı ve uygulaması tarafından gayet güzel ortaya konmaktadır. Bu terim (tam karşılığı “sıcaklık, kor ateş”) genel anlamıyla riyazet faaliyetini ifade eder. *Tapas*, Rig Veda'da açıkça bulgulanır²⁰ ve gerek kozmik, gerekse tinsel düzlemde yaratıcı güçlere sahiptir; çileci, *tapas* yoluyla durugörü kazanır ve hatta tanrıları bedenine katar. Pracāpati riyazet yoluyla aşırı bir hararete kadar “ısınarak” dünyayı yaratır;²¹ nitelikim dünyayı bir tür büyümlü terlemeyle yaratmıştır. Brāhmancı spekülasyona göre, bizzat Pracāpati de *tapasın* ürünüydü; başlangıçta (*agre*), yokluk (*asat*) kendini zihin (*manas*) yapmış ve ısınmış (*atapyata*), böy-

¹⁷ Hauer, *Der Vrātya*.

¹⁸ Hauer, s. 191.

¹⁹ A.g.y., s. 233 vd.

²⁰ Krş. örneğin VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4; vb.

²¹ *Aitareya Brāhmaṇa*, V, 32, 1.

lece dumanı, ışığı, ateşi ve en sonunda da Pracāpati'yi doğurmuştu.²² Terleme yoluyla kozmogoni (evrendoğum) ve antropogoni (insandoğum) başka yerlerde de (örneğin Kuzey Amerika'da) rastlanan mitsel motiflerdir. Bunlar büyük olasılıkla Şamancıl bir ideolojiyle ilişkilidir; Kuzey Amerika Şamanlarının çok terlemek için halvete girdikleri bilinir.²³ Zaten bu âdet, terimin dar anlamıyla Şamanizm'den daha eski ve daha geniş bir ideolojik yapının çeşitli yönlerinden biridir sadece; “sihirli sıcaklık” ve “ateşe hâkim olmak”tan söz ediyoruz.²⁴ Beden ısınısını büyülü bir biçimde artırmak veya kor ateşin sıcaklığını hissetmeyecek kadar ateşe “hâkim olmak” bütün dünyadaki otacılarda, Şamanlarda ve fakirlerde bulgularan iki büyüsel güçtür. Daha ileride de göreceğimiz gibi, tam anlamıyla Yoga-Tantra'ya ait tekniklerden biri de içsel ısı (“gizemci ısı”) üretmeye yöneliktir. Bilinen en eski büyü tekniğiyle Tantracı Yoga arasında bu belirli noktada tartışmasız bir süreklilik gözlenmektedir.

“Yaratıcı terleme” ve büyüsel ısı üretimi Hint-Avrupalılar tarafından da biliniyordu. İlk insan çifti Ymir'in terinden doğmuş ve Ahura Mazda da Gacōmard'in bedeninde terlemeye yol açarak insanı yaratmıştı. İrlandalı kahraman Cuchulainn savaşta ilk kahramanlığından (askeri bir erginlenmeyle eşdeğerlidir) öylesine “ısınmış” olarak çıkar ki, içine konduğu fiçinin tahtaları ve çemberleri yerinden fırlar; Kafkasya Nartlarının kahramanı Batradz'da da aynı “hararetli hiddet”e rastlanır.²⁵ Ge-

²² *Taittirīya Brāhmaṇa*, II, 2, 9, 1-10; başka metinlerde yokluk ezeli sular tarafından temsil edilir; krş. *Çatapatha Brāhmaṇa*, XI, 1, 6, 1.

²³ Eliade, *Shamanizm*, s. 335, vb.

²⁴ Krş. A.g.y., s. 363, 437 vd, 412 vd.

²⁵ Ymir, Gacōmard: A. Christensen, *Les Types du premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, s. 14 vd, 36 vd; H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, s. 346 vd; Sven S. Hartman,

orges Dumézil'in gösterdiği gibi, Hint-Avrupa "kahramanlık" edebiyatının söz dağarından birçok terim *-furor, ferg, wut, menos-* kutsallığın başka düzeylerinde *gücün* bedenine içine girmesinin ayırt edici niteliklerini oluşturan bu "aşırı sıcaklığı" ve bu "ölke"yi ifade eder. Mitolojiden veya Hint dinsel folklorundan birçok olay da bize büyük bir çilecinin *tapas*ının gücüyle kül haline getirilmiş ölümlüleri veya tanrıları gösterirler. Hint-Avrupalılar "büyülü sıcaklık" tekniğini ve ideolojisini biliyorlardı, çünkü tıpkı Asya'nın bazı başka etnik grupları gibi henüz arkaik bir manevi ortama aittiler. Ama riyazet uygulamaları -başka yerlerde görülmedik bir yoğunlukla- esasen Hindistan'da gelişti ve *tapas* kavramı etrafında son derece karmaşık bir ideoloji orada oluşturuldu. Başka bir ifadeyle tartışılmaz bir arkaizme sahip ve tüm dünyaya yayılmış bu büyü gelenek Hindistan toprağında dünyanın başka yerinde eşi benzeri olmayan, eksiksiz bir gelişme yaşadı.²⁶

Yoga tekniğinin *tapası* nasıl özümsemişliğini bilmek önem taşıyor.²⁷ Bir ön saptama: Bu ritüel "ısınma" sadece çilecilere ve esrimecilere has değildi. *Soma* kurban töreni, adak sahibinin ve karısının *dīkshā*yı gerçekleştirmesini şart koşuyordu. Bir kutsama ritüeli olan *dīkshā*, riyazet niteliğinde uykusuz geçirilen geceyi, sessizlik içinde meditasyonu, perhizi ve "ısı"yı, *tapası* içeriyordu - ritüelin süresi bir günle bir yıl arasında değişebilirdi. *Soma*, Veda ve Brāhmaṇa Hindistanı'nın en önemli törenlerinden biriydi; demek ki *tapas* tüm Hint halkının dinsel deneyiminin bir parçasıydı. O halde, kuramsal olarak, ritüelle riyazet ve müşahade teknikleri arasında sürekliliğin bozulmadığı sonucuna varılabilir; baş-

Gayōmart. Cuchulainn, Batradz: G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, s. 35 vd; aynı yazar, *Légendes sur les Nartes*, s. 50 vd, 179 vd.

²⁶ Bkz. Not III, 3.

²⁷ *Yoga-sūtralarda tapasın* manevi değerine dört kez değinilir: II, 1, 32, 43; IV, 1.

langıçta adak sahibi ile *tapasvin*²⁸ arasında olsa olsa bir mertebe farkının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ritüel ile riyazet arasındaki süreklilik başka bir yerde daha gözlenmektedir; Hristiyan dünyasında laikler ve keşişler, kişisel deneyimlerinin dereceleri değişse de, aynı duaları etmekte ve aynı dini takvime uymaktadır. Ama, daha sonraki Hinducu bireşimlerin manasını daha iyi kavramak için, Vedalar çağından beri var olan temel anlayışların birliğini vurgulamakta yarar var. Bu bireşimler özellikle Brahmancilık dışı ve hatta Ârilik dışı dinsel değerlerin özümsemesi ve benzeştirilmesi yoluyla gerçekleştirilmiştir.

Ama perhizle, ateş başında uykusuz geçirilen geceyle vb. elde edilen *tapas*, aynı zamanda nefesi tutarak da sağlanır. Nefesin tutulması özellikle *Brāhmaṇalar* çağından itibaren bir ritüel rolü oynamaya başlar: Gāyatrastotra ilahisi söylenirken nefes alınmamalıdır.²⁹ *Atharva Veda*'da farklı nefeslere yapılan göndermeler akıldadır (XV, 15-18). *Baudhāyana Dharma Sūtra*, IV, 1, 24'te verilen bilgi daha da açıktır; buna göre insan büyülü sıcaklığı, nefesini tutarak üretir.³⁰ Tüm bu bilgilerin hangi doğrultuda olduğu bellidir: *Soma* kurban töreni için kendisini kutsayıp hazırlamak isteyen kişi, *tapas* uygulamalı ve "yakıcı" hale gelmelidir. "Büyülü sıcaklık" insanlık halinin aşıldığının, "kutsal olmayan" alandan çıkıldığının en mükemmel işaretidir. Ama solunum hâkimiyeti aracılığıyla veya nefesini tutarak da sıcaklık üretilir; bu durum bir yandan Yoga teknikleriyle Ortodoks Brahmancı yöntemlerin özdeşleştirilmesine elverişli, diğer yandan da yoginî *tapasvin*'le özdeşleştirir; son olarak da, Veda kurban töreni ile esrime teknikleri arasındaki gözüpek benzeştirmenin ilk işaretleri bu noktada fark edilmeye başlar.

²⁸ *Tapas* uygulayan veya *tapas* halinde bulunan kişiye verilen ad. (Çev.)

²⁹ *Caiminīya Brāhmaṇa* III, 3, 1; krş. Kauçitaki *Brāhmaṇa*, XXIII, 5.

³⁰ *Macchima-nikāya*, (I, 244, vb.) de aynı rivayet aktarılır.

Bu benzeştirmeyi asıl mümkün kılan ise, *Brāhmaṇalar*’ın kurban töreni çevresinde geliştirdikleri spekülasyonlardır. Kurban töreninin Vedalar çağından beri taşıdığı önemi bir daha hatırlatmaya gerek yok. Bizzat tanrılar varlıklarını ritüel biçimindeki adaklar sayesinde korumaktadır: “Seni böyle güçlü kılan kurbandır, ey İndra... Ejderhayı ikiye böldüğünde, yıldırımına yardımcı olan sana yapılan ibadetti.”³¹ Kurban, yaşamın temel ögesi, tüm tanrılar ve varlıkların ruhudur.³² Başlangıçta tanrılar ölümlüydü,³³ kurban sayesinde tanrısal ve ölümsüz oldular.³⁴ Onlar yeryüzünün armağanlarıyla, insanlar da gökyüzünün armağanlarıyla yaşarlar.³⁵ Ama her şeyden önemlisi, kurban eylem düzeyinde “eserler”i, *dünyayı yeniden yapma*, Pracāpati’nin uzuvlarını bir araya getirme arzusunu ifade eder.³⁶ Bilinen bir mittir bu: Pracāpati dünyayı yaratırken uzuvları kopmuş, tanrılar da onu “yeniden birleştirmiştir.”³⁷ Kurban yardımıyla Pracāpati yeniden oluşturulur,³⁸ ama bu şöyle de anlaşılabilir: Pracāpati, kozmogoniye yineleyebilsin ve dünya sürüp devam edebilsin diye yeniden oluşturulmaktadır. Sylvain Lévi’nin belirttiği gibi,³⁹ yeni bir kurban töreni değil, zaten var olanın yayılıp sürdürülmesi sözkonusudur; kurbanın bozulup geçersizleşmesini engellemek gerekir.

³¹ *Rig Veda*, III, 32, 12.

³² *Çatapatha Brāhmaṇa*, VIII, 6, 1, 10, vb.

³³ *Taittirīya Samhitā*, VIII, 4, 2, 1; vb.

³⁴ A.g.y., VI, 3, 4, 7; VI, 3, 10, 2; vb.

³⁵ A.g.y., III, 2, 9, 7; vb.

³⁶ Başlıca metinleri bulmak için, bkz. Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*; ayrıca krş. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, s. 19 vd.

³⁷ *Taittirīya Brāhmaṇa*, I, 2, 6, 1 vb.

³⁸ *Taittirīya Samhitā*, V, 5, 2, 1.

³⁹ *La Doctrine*, s. 79-80.

Bu çelişkili kurban betimlemesi -aslında ilk birlik haline, Pracāpati'nin yaratılış öncesindeki tamlığına geri dönüş olan bir süreklilik- onun asal işlevini, yani "ikinci doğuş"u sağlama işlevini bozmaz. Nitekim kurbanın erginleme simgeselliğini vurgulayan onun cinsel ve jinekolojik simgeselliğidir. Metinler çok açıktır.⁴⁰ *Aitareya Brāhmaṇa* (1,3), benzeştirme sisteminin kesin bir anlatımını sunmaktadır: "Rahipler *dīkshā*yı verdikleri kişiyi cenine dönüştürürler. Onu suyla ıslatırlar; su, erkeklik tohumudur (...). Onu özel bir kulübenin içine sokarlar: Bu özel kulübe, *dīkshā*yı yapanın rahmidir; onu böylece kendisine uygun rahmin içine sokarlar. Üstünü bir giysiyle örterler; giysi, amniyon zarıdır (...). Bunun üstüne bir kara antilop derisi konur; gerçekten de döl kesesinin üstünde amniyon zarı vardır (...). Yumrukları sıkılıdır; nitekim cenin ana rahminde kaldığı sürece yumrukları sıkılıdır, çocuk yumrukları sıkılı olarak doğar (...). Suyu girerken antilop derisini çıkarır; bu nedenle ceninler de plasentadan sıyrılmış olarak dünyaya gelirler. Suyu girerken giysisini çıkarmaz, bu nedenle çocuk da üstünde amniyon kesesiyle birlikte doğar."⁴¹

Bu simgeselliği *Brāhmaṇalar* yaratmamıştır. Tüm dünyada erginlenen kişi yeni doğan bir bebekle özdeşleştirilir ve erginlenmenin gerçekleştirildiği kulübeyi bir canavarın karnı olarak kabul eden örnekler de yok değildir;⁴² aday orada "yutulmuş" ritüel anlamda "ölmüş" ama aynı zamanda da cenin halinde bulunuyordu. Kurbanın amacı ölümden sonra göğe (*svarga*) erişmek, tanrılarla aynı yerde ikamet etmek veya tanrılık vasfına (*devātma*) ulaşmak olduğu için, burada da adaylara ölümden sonra en iyi varoluş koşulunu sağlayacağı varsayılan arkaik

⁴⁰ Krş. Lévi, *La Doctrine*, s. 104 vd.

⁴¹ Çev. A. B. Keith, *The Rigveda Brāhmaṇas*, s. 108-109.

⁴² Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, I, s. 225 vd.

erginlemenin temel anlayışıyla bir simetri söz konusudur.

Daha da önemlisi: Erginleme ölme ve yeniden doğma ritüeline indirgenemez, bir hikmeti de vardır. *Brāhmaṇalar*’ın “ilmi” de, kurbanın gizemlerine odaklansa bile, önemli bir rol oynar.⁴³ “Bu dünya (tanrıların dünyası) sadece bilenlere aittir.”⁴⁴ *Brāhmaṇalar*’da “böyle bilen kişi” (ya *evam veda*) önermesi çok sık yinelenir. Kurban ve litürjik (tören usullerine dair) tekniklerin “ilmi” zamanla değerini yitirir ve yeni bir ilim, *Brahman* bilgisi onun yerini alır. Böylece Upanişadlar’ın *ṛshilerine* ve daha geç dönemde kurtuluş için sadece gerçek ilmin yeterli olduğuna inanan *Sāṃkhya* üstatlarına yol açılmış olur. *Munḍaka Upaniṣad*’da, çünkü “...bu kurban biçimleri, aşağı işler olarak açıklanan on sekiz bilgi, emniyetsiz araçlardır...” denecektir (I, 2.7).⁴⁵

“Ritüel İçselleştirme”

Kurban çok erken bir dönemde *tapasla* özdeşleştirildi. Tanrılar ölümsüzlüğü sadece kurbanla değil, riyazetle de elde ettiler. *Rig Veda* (X,167,1) *Indra*’nın gökyüzünün kapısını *tapasla* zorladığını ve bu düşüncenin *Brāhmaṇalar*’da çok ileri götürüldüğünü bildirir: “Tanrılar tanrısal konumlarını kanaatkârlıkla kazanmışlardır.”⁴⁶ Çünkü *tapas* da bir “kurban”dır. Bir Veda kurban töreninde tanrılara *soma*, erimiş tereyağ ve kutsal ateş adanırken, riyazette onlara bir “içsel kurban” adanır; bu tür kurbanda sunuların ve ritüel nesnelerinin yerini fizyolojik işlev-

⁴³ Erginlemenin gebeliğe ve doğuma ilişkin simgeselliğinin uzantısı felsefi çiraklık imgelemidir. Sokrates ebelik işlevini sahiplenir; nitekim o “yeni insan”ı doğurtmakta, “bilen kişi”nin doğumuna yardım etmektedir.

⁴⁴ *Çatapatha Brāhmaṇa*, X, 5, 4, 16.

⁴⁵ *Upaniṣadlar*, İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 265

⁴⁶ *Taittirīya Brāhmaṇa*, III, 12, 3, 1 vb.

ler alır. Nefes alıp verme çoğunlukla “aralıksız sunu”yla özdeşleştirilir. *Vaikhānāsasmārtasūtra* (II, 18), *prāṇāgnihotra*’dan, yani “soluma içinde gerçekleştirilen günlük kurban töreni”nden söz eder.⁴⁷ Bu “içsel kurban” anlayışı verimli bir anlayıştır, çilecilerin ve en bağımsız gizemcilerin bile Brahmancılığın, daha sonra da Hinduizmin bünyesinde kalabilmesine olanak tanıyacaktır.

İşte *prāmāyāma* ile Veda kurbanının en itibarlı çeşitlerinden biri olan *agnihotra*’nın (her evin reisinin her gün sabah güneş doğmadan önce ve akşam güneş battıktan sonra yapması gereken ateş adağı) benzeştirildiği Brāhmanca bir metin: “...buna gizli (Inner) Agnihotra kurbanı da derler. Bir kimse konuştuğu süre içinde soluk alamaz. O, soluğunu söze kurban etmektedir. Bir kimse soluk aldığı süre içinde konuşamaz. O, sözü soluğa kurban etmektedir. Bu ikisi hiç bitmeyen, ölümsüz kurbanlardır; tıpkı sürekli olarak birbirine kurban giden uyku ve uyanıklık gibi. Başka kurbanlarda sınır vardır çünkü onlar bazı işler içerirler. Eskiler en iyisini bildiklerinden Agnihotra kurbanını sunmazlar.”⁴⁸

Aynı anlayışa, daha örtülü bir biçimde, *Chāndogya Upaniṣad*, V, 19-24’te de rastlanır: Gerçek kurban töreni nefes sunusundan ibarettir; “Eğer kişi Agnihotra törenini bunları bilmeden yaparsa (*sa ya idam*

⁴⁷ Aynı metinde fizyolojik işlevlerin ve organların çeşitli ritüel ateşlerle, kurban töreni için gerekli nesnelerle vb. özdeşleştirildiğine tanık oluruz. “Kendinden ısıtılı *ātman* adak sahibidir; akıl onun eşidir; kalp lotusu *vedī*’dir; beden kolları *dharba* otudur; *prāṇa* Gārhapatya’dır; *apāna*, Ahavaniya’dır; *vyāna* Dakṣiṇāgni’dir; *udāna* Sabhya ateşidir; *sāmāna* Avasathya ateşidir; bunlar (kurbanın) beş ateşidir. Duyu organları, dil vb. kurban vazolarıdır; duyu nesneleri, tat vb. adak maddeleridir.” *Prāṇāgnihotra*’ya bazı Upaniṣadlar’da da rastlanır, ama anlamı farklıdır; krş. *Prāṇāgnihotra Upaniṣad*, 3-4.

⁴⁸ *Kaushītaki Upaniṣad*, II, 5; Iş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 229.

avidvān) o tören, kor ateşi alıp da küllerin üstüne dökülerek yapılmış bir kurban töreni gibi olur".⁴⁹ Bu kurban biçimi genellikle "zihinsel adak" diye isimlendirilir. Biz ona "ritüel içselleştirme" denmesini yeğlerdik, çünkü zihinsel duanın dışında, fizyolojik işlevlerin derinlemesine bir biçimde kozmik yaşamla özdeşleştirilmesini de beraberinde getirmektedir. Fizyolojik işlevlerin ve organların bu şekilde kozmik ritim ve bölgelerle benzeştirilmesi tüm Hindistan'a yayılmış bir veridir. Vedalar'da da izine rastlanan bu olgu, ancak Tantracılıkta gerçek anlamıyla bir "sistem" in iç tutarlılığına kavuşacaktır (ve bu da önemli ölçüde Yoga tekniklerinin deneysel katkısından kaynaklanmaktadır).

Yukarıda alıntılادیğimiz metinler, *prāmāyāmayı* uygulayan ve bunu *agnihotra* adındaki somut kurban töreniyle benzeştiren bazı çilecileri referans alıyorlardı hiç kuşkusuz. Ortodoks geleneğin, kendi başına bu gelenekle bağı olmayan bir temrini geçerli kılmasının bir örneğidir bu sadece. Benzeştirmenin uygulamadaki sonucu da (bu benzeştirmenin haklı kıldığı) ikamedir. Böylece riyazet uygulaması Veda ritüeli olan kurban töreninin eşdeğerine dönüşür. O zaman diğer Yoga uygulamalarının da Brahmanacı gelenek içine nasıl girdikleri ve nasıl kabul edildikleri kolayca anlaşılır.

Zaten bu benzeştirmenin tek yönlü olarak gerçekleştiğini de düşünmemek gerekir. Tavırlarının ve yöntemlerinin geçerli kılınmasını sağlamak için Brahmancılığın kapısını aşındıranlar her zaman Yoga uygulamalarının ateşli hayranları değildi. Ortodoksluk da sık sık ilk adımı atıyordu. Hindistan'ın üç bin yıllık dinsel yaşamında çok az sayıda "sapkın akım"a rastlanması, sayısız mezhep ve akımın gelenek nezdinde geçerlilik kazanmak için gösterdikleri aralıksız çabalar kadar, Ortodoksluğun sonu gelmez asimilasyon ve "Hindulaştırma" eyleminden

⁴⁹ V, 24, i; İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 146.

de kaynaklanıyordu. Hindistan’da Ortodoksluk, öncelikle Brahmānlar kastının manevi egemenliği anlamına gelir. Onun teolojik ve ritüel “sistemi” iki temel unsura indirgenebilir: 1) Vedalar değişmez bir kutsal metin külliyyatı olarak kabul edilir; 2) bu sistem içinde en önemli şey kurbandır. Bu iki unsur sözcüğün tam anlamıyla “sabittir.” Bununla birlikte Hint-Âri Hindistan’ın dinsel tarihi özü itibarıyla dinamik, sürekli dönüşüm içinde olan bir yapı sergilemektedir. Bu görüngü, Brahmancı Ortodoksluk tarafından başlatılmış ve son zamanlara dek sürdürülmüş çift yönlü bir etkinlikle açıklanabilir: 1) şerh yazma yöntemi sayesinde Vedalar durmadan yeniden yorumlanmıştır; 2) mitsel, ritüel veya dinsel benzeştirmeler sayesinde Ortodoksluk dışında kalan tüm kültürel ve gizemci karmaşık yapı, deyim yerindeyse, ortak bir paydaya indirgenip sonunda Ortodoksluk tarafından özümsemiştir. “Halk” tanrıların, yerli tanrıların Hinduculuk tarafından asimilasyonu hâlâ güncelliğini koruyan bir olaydır.⁵⁰

Tabii ki Ortodoksluk bu özümseme işlemine ancak kriz dönemlerinde, yani eski ritüel ve öğreti şemaları kendi seçkinlerini tatmin etmemeye ve “sur-dışı” alanda önemli riyazet-gizemcilik “deneyimleri” veya vaazları görülmeye başladığında başvuruyordu. Tüm tarih boyunca hem Brahmancı ritüel şemasına hem de “soyutlama”daki aşırılıklara karşı bir tepki ayırt edilebilir; bu tepkinin başlangıç noktası doğrudan Hint toplumunun bağrındadır. Hindistan “Brahmancılaştırıldıkça” ve “Hindulaştırıldıkça” yani Brahmancılık ve Ârılık dışı unsurların özümsemişi yoğunlaştıkça, bu tepkinin de şiddeti artacaktır.

⁵⁰ Bkz. Not IV, 4.

Upanişadlar'da Simgecilik ve İrfan

Upanişadlar da ritüelciliğe kendi tarzlarında tepki gösterir. Onlar Brahmancı Ortodoksluğın dışında gerçekleştirilmiş deneyim ve meditasyonların ifadeleridir. Upanişadlar, ritüelciliğin soyut şemalarının asla karşılayamayacağı mutlaklık ihtiyacına cevap veriyordu. Bu bakımdan Upanişadı *şshiler* yoginlerle aynı konumu paylaşıyorlardı: Her iki kesim de Ortodoksluğu (kurban, sivil yaşam, aile) terk edip mutlağı aramaya koyulmuşlardı. Gerçi Yoga riyazete ve meditasyon tekniklerine başvururken, Upanişadlar metafizik ve müşahede çizgisinde kalmışlardır. Ama Upanişadı ve Yogacı çevreler arasındaki geçişim ve etkileşim asla kesilmemiştir. Hatta bazı Yoga yöntemleri Upanişadlar'da arınma ve müşahede öncesindeki hazırlık alıştırmaları olarak kabul edilmiştir. Burada ayrıntılara girmiyoruz; Upanişadı spekülasyonlar külliyyatının hatırı sayılır hacmi içinde sadece konumuzu doğrudan ilgilendiren yönleri üzerinde duracağız.⁵¹ Upanişadlar'daki büyük keşfin *ātman* ve *brahman* özdeşliğinin sistemli bir biçimde dile getirilmesi olduğu bilinmektedir. Ama Vedalar ağından beri *brahman*'ın ne anlama geldiği dikkate alınırsa, Upanişadlar'ın keşfi şu sonuca yol açıyordu: Ölümsüzlük ve mutlak güç, hakikati bilmeye, gizemler bilgisini edinmeye uğraşan her varlığa açıldı, çünkü *brahman* bütün bunları temsil ediyordu; ölümsüz, yok olmaz, güçlüydü.

Nitekim *brahman*'ın Veda metinlerinde ve Vedalar sonrası metinlerde aldığı tüm anlamları tek bir formül içinde özetlemek güç olsa da, bu terimin nihai ve anlaşılamaz hakikati ifade ettiğine, her türlü kozmik tezahürün ve deneyimin *Zemin*'ini ve dolayısıyla ister kozmolojik (evren) ister ritüel (kurban) düzlemde gerçekleşsin, tüm âlemin *gücünü* yansıttığına kuşku yoktu. Neredeyse sonsuz denebilecek benzeştirmelerin

⁵¹ Metinler ve kaynakçalar için Bkz. Not III, 5.

ve özdeşleştirmelerin sayısını hatırlatmaya gerek yok (*Brāhmaṇalar*’da *brahman* ateşle, sözle, kurbanla, Vedalar’la vb. özdeşleştirilir); önemli olan her çağda ve her kültürel düzeyde *brahman*’ın yok olmaz, değişmez, her türlü varoluşun temeli, özü olarak düşünülüp adlandırılmış olmasıdır. Vedalar’da mitsel *brahman* imgesinin *skambha*, yani kozmik sütun, *axis mundi* (dünya eksen) olması anlamlıdır. Gerek Orta ve Kuzey Asya’nın avcılarında ve çobanlarında, gerekse OKYANUSYA, Afrika ve iki Amerika’nın “ilkel” kültürlerinde bulgulandığı kadarıyla, arkaikliği kanıta bile ihtiyaç duymayan bir simgedir bu.⁵² *Brahman*, *Atharva Veda*’nın birçok ilahisinde (X,7, 8 vb.) *skambha*’yla (tam karşılığı payanda, dayanak, sütun) özdeşleştirilmiştir, başka bir ifadeyle *brahman* dünyayı ayakta tutan, hem kozmik eksen hem de ontolojik temel olan *Zemin*’dir.

Temel *axis mundi* simgesi çevresinde yaşanan diyalektik gelişim süreci izlenebilir: Eksen bir yandan “dünyanın merkezi”nde bulunur, üç kozmik bölgeyi (gök, yer, yeraltı) bağlar ve ayakta tutar; yani hem normu, evrensel yasayı hem de “kozmiikleşme”yi (biçimlerin tezahürü) simgeler; *skambha* göğü ve yeri ayakta ve ayrı tutar, başka bir deyişle dünyanın bir tezahür olarak varlığını sağlar ve sürdürür, onun yeniden kaos, karmaşa içine katılmasını engeller; diğer yandan “ruhun sahip olduğu (*ātmanvat*), nefes alan her şey *skambha*’nın içindedir.”⁵³ Upa-nişadçı spekülasyonun nasıl bir yola girdiği daha o zamandan hissedilir; evrenin “ekseni” içinde (“merkezi”nde, temel ilkesinde) tanımlanan Varlık, başka bir düzeyde, insanın tinsel “merkezi”nde, *ātman*da da bulunmaktadır. “İnsanda *brahman*’ı bilen, Yüce Varlığı da (*paramesthin*,

⁵² Krş. Eliade, *Shamanism*, s. 259 vd.

⁵³ *Atharva Veda*, X, 8, 2.

Tanrı) bilir ve en üstün varlığı bilen *skambha*'yı bilir.”⁵⁴ Nihai hakikati, kelimelere dökülmesi olanaksız özü tek başına bırakabilmek için büyük çaba sarfedildiği anlaşılmaktadır; *brahman*, evrenin direği, dayanağı, temeli olarak kabul edilmektedir ve tüm bu kavramları ifade eden *pratishṭhār* terimi Veda metinlerinde geniş ölçüde kullanılmaya başlanmıştır bile; *Mahābhārata* ve *Purāṇalar*'da, *brahman*'a *dhruva*, yani “sabit, değişmez, kapalı, kalıcı” denir.⁵⁵

Ama *skambha*'yı, *dhruva*'yı bilmek kozmik gizemin anahtarına sahip olmak ve kendi varlığının en derin köşesinde “dünyanın merkezi”ni yeniden bulmak anlamına gelir. Bilgi kutsal bir güçtür, çünkü evrenin ve Benliğin muammasını çözer. Kadim Hindistan'da, tüm diğer geleneksel toplumlarda olduğu gibi, gizli ilim bir sınıfın, gizem uzmanlarının, ritüel üstatlarının, yani Brāhmanların imtiyazıdır. Bekleneceği üzere, evrenin temel ilkesi olan *brahman*, “İnsan-Brāhman”la özdeşleştirilir: *Brahmā hi Brāhmaṇah*, Vedalar çağı sonrasındaki metinlerin değişmez izleklerindendir.⁵⁶ “Brāhman'ın doğuşu *dharman*ın ebedi tecessümüdür;”⁵⁷ “tüm dünyaları bilge insanlar ayakta tutar.”⁵⁸

Brāhman *brahman*'la özdeşleştirilir, çünkü evrenin yapısını ve kökenini bilir, çünkü bütün bunları ifade eden Söz'ü bilir; çünkü *vāc* yani *Logos* herhangi bir insanı Brāhman'a dönüştürebilir.⁵⁹ *Brhadāranyaka Upaniṣad*, III, 8, 10'da söyleneceği gibi, yok olmayı (*aksaram*, yani *brahman*) bilen kişi, işte o Brāhman'dır. Sonuç olarak, Varlık bilgisi, nihai hakikat bilgisi yoluyla Brāhman olunur ve bu bilgiye sahip olmak

⁵⁴ A.g.y., X, 7, 17.

⁵⁵ Bkz. J. Gonda'nın derlediği metinler, *Notes on Brahman*, s. 47-48.

⁵⁶ Gonda, s. 51.

⁵⁷ *Manu*, I, 98.

⁵⁸ *Mahābhārata*, XIII, 151, 3; krş. başka metinler, Gonda, s. 52.

⁵⁹ Daha önce *Rig Veda*'da, X, 125, 5.

tam anlamıyla *gücün*, kutsal *gücün* sahiplenilmesi şeklinde yansır. Klasik Upanişadlar, *ātman* (Benlik) = *brahman* (= *skambha*, *dhruva*, *akshara*) özdeşliğini sistemli bir biçimde dile getirerek, ritüellerden ve çeşitli işlerden kurtulmanın yolunu göstermişlerdir. İşte Upanişad *ṛshileri*, çileciler ve yoginlerle tam da bu noktada buluşuyordu; başka öncülerden hareket eden ve başka (daha az kurgusal ve daha ziyade teknik ve “gizemci”) gönül eğilimlerine cevap veren yoginler de gizemler hakkındaki gerçek bilginin sınırsız bir manevi güce sahip olma biçiminde yansıdığını kabul etseler de, bu Benlik bilgisini yarı-müşahedeye dayalı, yarı-fizyolojik tekniklerle zorlamaya daha eğilimliydiler. Daha önce *Rig Veda*’da da bulgularan bazı mikro-makrokozmos benzeştirmelerini en uç noktaya dek götürerek, kendi bedenlerini kozmosla özdeşleştireceklerdi; nefes alıp vermek aracılığıyla kozmik rüzgârlara “hâkim olunacak” *skambha*-kozmetik ortadirek omurgayla özdeşleştirilecekti; “dünyanın merkezi” bedenin içindeki bir noktada (“kalp”) veya (*çakralardan* geçen) bir ekseninde bulunacaktı. Geç dönem metinlerinde ikili bir geçişim hareketi gözlenmeye başlanır: Yoginler eski Upanişadlar’ın saygınlığından yararlanır ve her metnin başına bir “Upanişad” etiketi eklemeyi ihmal etmezler. Upanişad *ṛshileri* ise yoginlerin, yani hem kurtuluşu hem de dünya üzerinde büyüsel hâkimiyeti aynı anda ele geçirebilenlerin daha yeni, ama yine de büyük ünlerini kendi çıkarlarına kullanırlar. Bu nedenle Upanişadlar’da bulunan Yoga unsurlarını kısaca gözden geçirmek öğretici olabilir; bu çaba Brahmancılığın Yoga’yı kabulünün nasıl aşama aşama geliştiğini, Yoga’nın da aynı süreçte nasıl mucizevi bir çokbiçimliliğe büründüğünü görmemizi sağlayacaktır. Çünkü -unutmayalım ki- bundan böyle daha çok “barok” Yoga’nın zengin ve kimi zaman tuhaf morfolojisiyle uğraşacağız.

Ölümsüzlük ve Kurtuluş

Kabul edilen teknik manası içinde yoga terimine ilk kez *Taittirīya Upaniṣad*, II,4 (yoga ātmā) ve *Kaṭha Upaniṣad* ve II,12’de (*adhyātma yoga*) yerlerde rastlanır.⁶⁰ Ama en eski Upaniṣadlar’da da Yoga uygulamasının varlığı bulgulanır. Örneğin *Chāndogya Upaniṣad*, VIII, 15’teki bir bölüm (*ātmani sarvendriyāni sampratishtha*, “kendi içinde tüm duyularını yoğunlaştırarak”), *pratyāhāra* uygulamasından söz edildiğinin çıkarsanmasına olanak vermektedir; aynı şekilde *Bṛihadāranyaka Upaniṣad*’da da sık sık *prāṇāyāmaya* rastlanır.⁶¹

Upaniṣadlar’da *bilgi*, ölümden kurtuluşu sağlar: “Beni ölümden ölümsüzlüğe götür!”⁶² “Bunu bilenler ölümsüz olur.”⁶³ Upaniṣadlar’da kullanılan biçimiyle Yoga uygulaması da aynı amaca yöneliktir. Ve *Kaṭha Upaniṣad*’da hem en üstün bilginin hem de Yoga’nın sırlarının Ölümler Kralı Yama tarafından açıklanması anlamlıdır. Yine (*Taittirīya Brāhmaṇa*’dan esinlenilmiş) bu Upaniṣad’da kullanılan masal bile kendi başına özgün ve gizemlidir: Genç Brāhman Naciketas Yeraltı Diyarı’na varır ve Yama’dan üç dileğinin yerine getirileceği sözünü alınca ölümden sonra insanın başına gelenler hakkında kendisine bilgi vermesini ister. Yeraltına iniş ve orada geçirilen üç gün iyi bilinen erginleme izlekleridir; insanın aklına doğal olarak Şamancıl erginleme törenleri ve antikçağın Mysterioları gelmektedir. Yama, Naciketas’a “göge götüren ateş”in sırrını verir;⁶⁴ bu ateş ya bir ritüel ateşi olarak ya da *tapasın* ortaya çıkardığı “mistik bir ateş” olarak yorumlanabilir. Bu ateş “en üstün

⁶⁰ (Klasik meale en yakın metin) VI, 11 vb.

⁶¹ Örneğin I, 5, 23.

⁶² *Bṛihadāranyaka Upaniṣad*. I, 3, 28.

⁶³ *Kaṭha Upaniṣad*, VI, 9; krş. a.g.y., VI, 18, *vimṛtyu*, “ölümden azade.”

⁶⁴ A.g.y., I, 14 vd.

brahman’a bir köprü”dür;⁶⁵ Brāhmaṇalar’da da sık sık rastlanan köprü imgesi en eski Upaniṣadlar’da da bulunur;⁶⁶ zaten birçok gelenekte de bulgulanmıştır ve genel anlamda erginlenme yoluyla bir varoluş halinden diğerine geçişi ifade eder.⁶⁷ Ama asıl önemlisi “büyük yolculuğa” ilişkin öğretilerdir. Yama, sayısız dünya mülkü önererek Naciketas’ın aklını bu sorundan başka yöne çekmeye boşuna uğraştıktan sonra, ona büyük gizemi, “ne yorum, ne akıl, ne de çok fazla eğitim yoluyla erişilebilen” *ātman*ın sırrını açıklar: “O, ancak kendisini seçen tarafından kazanılır. *Ātman* kendi doğasını böyle bir kişiye açık eder.”⁶⁸ Bu son satır gizemci bir ayırtıyı ele vermekte, bir sonraki bölümde de Viṣṇu göndermesi aynı şeyi bir kez daha göstermektedir.⁶⁹

Nefsine tamamen hâkim olan insan duyularına hâkim olmayı bilen usta bir arabacıya benzetilir: Ancak böyle bir insan kurtuluşa erişebilir.

Bil ki ruh (*Ātman*) bir arabaya binmiş gibidir.

Beden arabadır.

Bil ki bilinç (*Buddhi*) araba sürücüsü,

Akıl da (*Manas*) dizginlerdir

Duyular (*Indriya*) atlardır

Derler ki onlar duyu nesneleri üzerinde gezinirler.

...Öte yandan aklını sürekli sağlam tutup

Cahilliğini gideren kişinin duyuları

Araba sürücüsünü dinleyen uysal atlar gibi kontrollüdür.

⁶⁵ A.g.y., III, 2.

⁶⁶ Krş. *Chândogya Upaniṣad*, VIII, 4, 1-2.

⁶⁷ Krş. Eliade, *Shamanism*, s. 395 vd, 482 vd.

⁶⁸ *Kaṭha Upaniṣad*, II, 23; İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya s. 251.

⁶⁹ A.g.y., III, 9.

(...) Öte yandan bilinçli olan
Aklı kontrollü olan ve saf olan kişi
Amaca ulaşır.
O artık bir daha hiç doğmaz”⁷⁰

Yoga’nın adı geçmese de, söz edilen imge tamamen Yoga’ya özgüdür; koşumlar, dizginler, arabacı ve iyi atlar “sıkı sıkıya tutmak, boyunduruk altına almak” anlamına gelen *yuj* köküne gönderme yapar.⁷¹ Zaten bir başka dize de imgeyi iyice kesinleştirir:

Bu duyuları kuvvetle geri tutma yolunu
Yoga olarak görürler.
Böylece kişi aklı selim hale gelir...”⁷²

Son olarak da Yoga fizyolojisinden bir ayrıntı: *Chāndogya Upaniṣad*’da korunan bir *çloka* yeniden ele alınıp işlenerek,

Kalpте yüz bir tane damar vardır,
Onlardan biri başın üstüne kadar uzanır,
Onu izleyen kişi ölümsüzlüğe gider

denir.⁷³

Bu ima önemlidir; daha sonraki metinlerin, özellikle de yogacı

⁷⁰ A.g.y., III, 3-4, 6, 8; İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 252-253.

⁷¹ Maitrayāni Upaniṣad, II, 6’ta da aynı imge vardır.

⁷² *Kaṭha Upaniṣad*, VI, 11; krş. VI, 18: “Naçiketas, Ölüm’den bu bilgileri aldıktan ve Yoga yolunu izledikten sonra Brahmā’ya kavuştu. Tutkudan ve ölümden kurtuldu.” İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 259.

⁷³ *Kaṭha Upaniṣad* VI, 16 ; İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 259.

Upanişadlar'ın ve Tantra literatürünün giderek daha ayrıntılı bir biçimde anlatmaya başlayacakları bir gizemci fizyoloji sisteminin varlığını ortaya koymaktadır.

*Kaṭha Upanişad*⁷⁴

Böyle bilinçli bir araba sürücüsü gibi akli olan

Ve aklının dizginlerini iyi idare eden kişi,

Yolculuğunun sonu olan

Vishṇu'nun en yüce mekânına ulaşır [*so'dhvanah pāramāpnoti tad-visnoh paramam padam*].

der. Söz edilen ne manzum destanın (*Mahābhārata*), ne de *Purāṇa*lar'ın Vishṇu'sudur henüz, ama gerek *ātman* bilgisine gerekse ölümsüzlüğe sahip olmak için Yoga'nın kullanıldığı bu ilk Upaniřad'daki rolü daha sonraki büyük sentezlerin hangi doğrultuda gerçekleşeceğini şimdiden göstermektedir; kurtuluşun üç ana yolu -Upaniřadlar'ın bilgisi, Yoga'nın *tekniki* ve *bhakti*- yavaş yavaş benzeştirilip, bütünleştirilecektir. Aynı dönemden bir diğer Upaniřad'da, *Śvetāśvatara*'da bu süreç daha da ileri bir noktaya götürülmüştür, ama burada Vishṇu yerine *Śiva*'ya tapılır. Gizemci bilgi ile ölümsüzlük arasındaki özdeşlik başka hiçbir yerde böylesine sık ifade edilmemiştir.⁷⁵

⁷⁴ III, 9; İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 253.

⁷⁵ Tanrı aracılığıyla ölümsüzlük (I, 6); Hara (= *Śiva*) bilinince, “doğum ve ölüm sona erer” (I, 11); Rudra'yı (*Śiva*) bilen ölümsüz olur (III, 1); Tanrı olarak en üstün brahman'ı kabul eden, ölümsüzlüğe erişir (III, 7); “onu gerçekten bilen kişi, ölümün ötesine geçer; başka yol yoktur” (III, 8); ölümsüzlük (III, 10; III, 13); Ruh “ölümsüzlüğün efendisi”dir (III, 15); onu bilen ölümü yener (IV, 15, 17, 20); brahman'ın Vedalar ve Upaniřadlar'da gizli özünü bilen tanrılar ve şairler ölümsüzleşmiştir (V, 6); sadece *Śiva* aracı-

“Ölümsüzlük motifi”nin üstünlüğü bizi *Şvetāśvatara Upaniṣad*’ın “gizemci” bir ortamda yazıldığını veya daha doğrusu böyle bir ortamda elden geçirilip yeniden yazıldığını düşünmeye sevk etmektedir, çünkü metne yüzyıllar boyunca sayısız ekleme yapılmıştır. Orada “kurtuluş” terimine o kadar çok rastlanmaz (IV, 16). Ama Şiva’yı bilenlerin elde ettiği “ebedi mutluluğun” verdiği sevinçten söz eden bölümler görülür (VI,12); “ebedi mutluluk” deyimi sahici bir gizemci deneyimin somut içeriğini ele vermektedir. *Brahman* Şiva’yla özdeşleştirilir; Şiva’ya Hara (I,10), Rudra (III,2), Bhagavat (III,11) adları da verilir. Bu Upaniṣad’ın karma yapısını, içerdiği “sekte” (Şivacı) ayırtıyı ayrıca ele almayacağız.⁷⁶ Ama onun Yoga uygulamalarına verdiği önemi daha iyi açıklayabilmek için (II,8-13), gizemci deneyimlerle bağıntılı niteliğini vurgulamak gerekiyordu. Bizzat yazar (veya onun daha sonraki “editörler”inden biri) münzevi “deneyimciler”e özgü bazı geleneklerin ve “meslek sırları”nın sözkonusu olduğunu ima ediyor. Çünkü şöyle diyor⁷⁷

Tanrı’nın lütfu (*devaprasādat*) ve çilecilik gücünün etkisiyle bilge *Şvetāśvatara*

Çilecilerin en önde gidenlerine,

Uygun biçimiyle *Brahmā*’yı en yüce saflaşma aracı olarak açıkladı.

Şu halde Yoga tekniği Upaniṣadlar geleneğinin içine katılmıştır; *Yoga-sūtralardakiyle* epey benzerlik gösteren bir tekniktir bu. İşte başlıca bölümler:

lığıyla ölümsüzlük (VI, 15, 17, 20); “ölümsüzlüğe giden en yüce köprü” (*amṛtasya param setum*, VI, 19).

⁷⁶ Bkz. Not III, 5.

⁷⁷ *Şvetāśvatara Upaniṣad* VI, 21; İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya s. 290.

Kişi vücudunu üç noktadan⁷⁸ dik tutar,
 Ve aklının yardımıyla duyuları kalbe çekerse
 Böyle yapan bilge kişi Brahmā kayığıyla
 Korku veren tüm nehirleri geçer.

Soluğunu vücutta tutan, hareketlerini kontrol eden kişi,
 Burun deliklerinden, azalttığı nefesiyle solumalıdır⁷⁹
 Hırçın atların koşulu olduğu bir arabayı zapt eder gibi kişi aklını
 zapt etmelidir.

Temiz bir yerde, çakıldan, kumdan, ateşten arındırılmış,
 Su sesi veya benzeri seslerin ve göze çirkin gelen şeylerin olmadığı,
 Rüzgârdan korunmuş, düşünmeye uygun gizli bir yerde
 Kişi Yoga uygulaması yapmalıdır.⁸⁰

Sis, duman, güneş, ateş, rüzgâr,
 Ateşböceği, billuri şeyler, ay:
 Bunlar Yoga sırasında Brahmā'nın kendini açığa vurmasından önce
 görülen şeylerdir.

Toprak, su, ateş, havâ ve boşluktan hareketle
 Yoga'nın beş katlı niteliği ortaya çıktığında kişi,
 Yoga ateşiyle hastalığın, yaşlılığın ve ölümün olmadığı bir beden
 elde eder.

⁷⁸ Yani göğüs, boyun, baş; krş. *Bhagavad Gītā*, VI, 13.

⁷⁹ Krş. *Bhagavad Gītā*, V, 27.

⁸⁰ Krş. a.g.y., VI, 11.

Parlaklık, sağlamlık, metanet, yüz temizliği,
Ses güzelliği, koku güzelliği, az dışkılama:

Derler ki bunlar Yoga uygulamasından sonra ilk görülen belirtilerdir.⁸¹

Yukarıda anlatılanları takip ederken, *Yoga-sūtraların* en önemli *aṅgalarını* tanıtmışsınızdır: *āsana*, *pratyāhāra*, *prāṇāyāma*. Yoga meditasyonunun çeşitli evrelerine eşlik eden ve daha sonraki Upanişadlar'ın bol bol üzerinde duracağı sesli ve ışıklı görüngüler, *Śvetāśvatara* tarafından nakledilen gizli geleneğin teknik, deneysel niteliğini doğrulamaktadır. Aynı gruptan bir başka Upanişad, *Māndūkya*, dört bilinç haline ve onların mistik O! hecesiyle bağıntılarına ilişkin belirleyici bilgiler verir. Bu Upanişad'ın aşırı kısalığı (sadece 12 bentten oluşur) açıkladığı bilgilerin önemiyle telafi edilir. Çünkü *Māndūkya*, Upanişadlar'ın uyanıklık ve düş hakkındaki spekülasyonlarını yinelemekle birlikte,⁸² bilinç halleri, mistik harfler ve Zimmer'in gayet iyi saptadığı gibi Şaṅkara'nın bir imasına dayanarak dört *yuga* arasında bir benzeştirme sistemi sunar ilk kez. Gerçekliğin farklı düzlemlerini tasdik eğilimi her türlü arkaik ve geleneksel tinselliğin özüdür; Vedalar çağından beri şahit olunan bu eğilim Brāhmaṇalar ve Upanişadlar'la birlikte iyice gelişir. Ama *Māndūkya* uzun bir sentez çalışmasının zaferi, Upanişadlar'a, Yoga'ya, "gizemciliğe" kozmolojiye ait birçok farklı referans düzleminin bütünleştirilmesi anlamına gelir.

Nitekim *Māndūkya*'nın ilk bendi O!'un gizemini ve yüceliğini ilan

⁸¹ *Śvetāśvatara Upanişad*, II, 8-13; İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 278-279.

⁸² Örn. *Brihadāranyaka Upanişad*, IV, 4, 7, vd; *Chāndogya Upanişad*, VIII, 6, vb.

eder.⁸³ Bu hece “Bütündür.” *Brahman* olan, *ātman* olan bu Bütün’ün dört çeyreği vardır (*pāda*, “ayak”: Şaṅkara, “ineğin dört ayağı gibi” diye not düşer); diğer yandan, mistik hecede de dört öge ayırt edilebilir: harfler A, U, M ve nihai bireşim, Oḷ sesi. Bu dört parçalı bölümleme gözüpek bir benzeştirmenin yolunu açar; dört bilinç hali *ātman-brahman*’ın dört “çeyreği”yle, Oḷ’un dört ögesiyle ve -Şaṅkara’nın yorumu da dikkate alınacak olursa- dört *yugayla* ilişkilendirilir. “Bilgisi dışarıya yönelik olduğu için uyanık halde bulunan (...), *vaiṣvānara* (evrensel olan, tüm insanlarda ortak olan) adı verilen, dördte birlik ilk bölümdür; bu *vaiṣvānara* A sesidir (9). “Bilgisi içeriye doğru yöneldiği için düş halinde olan (...), *taijasa* adı verilen ikinci çeyrek” (parlayan); bu, U sesini temsil eder (10). “Uykudayken hiçbir arzu duyulmuyor, hiçbir düş görülüyorsa, derin uykuya (*sushupta*) dalmış demektir: Derin uyku halinde olan (...) *pracñā* (bilen) adı verilen üçüncü çeyrek” *pracñā* üçüncü ses olan M’dir (11). Dördüncü hal ne dışa dönük, ne içe dönük, ne bu ikisini bir araya getiren, ne farklılaşmış bir bilis ne bilme ne de bilmeme halidir; gözle görülmez, sözle ifade edilmez, kavranamaz, tanımlanamaz, düşünülemez, isimlendirilemez bir halidir. Özü çeşitliliğin ötesine geçmiş, dinginleşmiş (*śāntam*), iyi niyetli (*śivam*), ikilik içermeyen (*advaitam*) *benliğe* ilişkin insan deneyimidir (*ekātmapratyayasāram*). Bu Benliktir, bilgi nesnesi olan odur”.⁸⁴ “Ve dördüncü hal (...), Oḷ hecesidir (12).”

Amṛtabindu Upaniṣad’dan bir bölüm (XI, 12), uyanıklık halinde, düşte ve düşsüz uykuda deneyimlenen her şeyin tek ve aynı *ātman* ola-

⁸³ Vedalar’da bile izi bulunabilen OM hecesi üzerine meditasyonun kadimliği hakkında, bkz. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, II, 349 vd; Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, 180-181.

⁸⁴ Çev. Heinrich Zimmer (çevirisi biraz değiştirilmiş), *Philosophies of India*, yay. Joseph Campbell, s. 372-378.

rak anlaşılması gerektiğini belirtir; ama ancak Ruh'un bu üç boyutunu da aşan, yani *turiya* haline erişen kişi kurtuluşu elde eder. Başka bir ifadeyle, deneyimin toplamı *ātmana* aittir, ama özgürlüğe ancak (münferit deneyim manasında) deneyimin aşılması yoluyla erişilir. Dördüncü hal, *turiya*, *samādhiye* denk düşer; hiçbir özel vasıflandırması olmayan bütüncül Ruh'un vaziyetidir bu; bu bütüncüllük, kozmolojik düzeyde hem dört *yugayı* hem de yeniden ilk birlik haliyle bütünleşilen ebediyeti kapsayan eksiksiz bir döngüyü temsil eder. *Turiya* ve *samādhi* farklılaşmamış birliği içindeki Ruh'u temsil ederler. Hindistan'a göre birliğin ancak yaratılıştan önce veya sonra, zamandan önce veya sonra gerçekleştirilebildiği bilinmektedir. Tamamen yeniden bütünleşme, yani birliğe geri dönüş Hint düşüncesine göre sorumluluk taşıyan her varoluşun en yüce amacıdır. Bu örnek alınacak imge çok geçmeden tinselliğin tüm düzeylerinde ve tüm kültürel bağlamlarda karşımıza çıkacaktır.

Maitri Upaniṣad'da Yoga

Maitrāyaṇī (veya *Maitri*) tüm orta dönem Upaniṣadlar grubunun hareket noktası olarak kabul edilebilir; *Bhagavad Gītā*'yla aşağı yukarı aynı dönemde, belki de biraz daha geç yazılmış gibidir (demek ki MÖ 2. yüzyılla MS 2. yüzyıl arasında), ama her ne olursa olsun *Mahābhārata*'nın didaktik bölümlerinden daha erken bir döneme aittir.⁸⁵ Göreceğimiz gibi Yoga tekniği ve ideolojisi *Maitri Upaniṣad*'da, daha eski Upaniṣadlar'da olduğundan daha gelişkin bir biçimde anlatılmıştır. Gerçi Yoga unsurlarının çoğunun bulunduğu ve diğerlerinden anormal bir biçimde uzun olan altıncı bölüm daha geç bir dönemde

⁸⁵ E. W. Hopkins, *The Great Epic of India*, s. 33-46.

yazılmış gibidir; ama metnin tarihi açısından önem taşıyan bu ayrıntı içeriğin değerlendirilmesinde belirleyici değildir. (Hint dinsel ve felsefi metnlerinin yazımındaki zamandizinin onları kuramsal içeriğinin “icadı”yla asla örtüşmediğini ne kadar yinelese azdır). Bu altıncı bölümün tüm dizeleri şu ifadeyle başlar: “çünkü diğer yandan denmiştir ki;” bu da *Maitri Upaniṣad*’ın daha önceki Yoga metinlerine bağımlılığını kanıtlar. Zaten VI. bölümün on iki bendinde Yoga tekniği anlatılmakla birlikte, metnin aşağı yukarı her yerinde sayısız referans veya imaya da rastlanır.⁸⁶ *Maitri* klasik Yoga’nın sekiz *aṅga*’sından sadece beşini bilir;⁸⁷ *yama*, *niyama* ve *āsana* eksiktir, ama buna karşılık orada *tarka*, “düşünce” “muhakeme gücü” bulunur (Yoga metinlerinde oldukça az rastlanan bu terimi *Amṛtaḥindu Upaniṣad*, 16 şöyle açıklar: “*śāstraya* -yani Ortodoks geleneğe- ters düşmeyen meditasyon”). *Dhāraṇā* açıklaması fizyolojik maddeciliği açısından ilginçtir: “...Sesini, aklını ve so-luğunu tutarak dilinin ucuyla damağına bastırıp düşünürse (*tarka*) kişi *Brahmā*’yı görür.”⁸⁸ Bir sonraki paragraf (VI, 21) “*prāṇa* için kanal işlevi gören” ve *kevalatva*’nın (yalnızlık, inziva) gerçekleştirilmesini sağlayan derin meditasyonu (*prāṇāyāman*’ın ve *Oḷ* hecesi üzerine meditasyonun yardımıyla) destekleyen *sushumṇā* damarından söz eder. Bu metinlere bakınca, *Maitri Upaniṣad*’ın işitsel meditasyona verdiği önem fark edilmektedir. Birçok bölümde *Oḷ* hecesi öne çıkarılır:⁸⁹ *Oḷ* hecesi üzerine meditasyon insanı kurtuluşa götürür (VI, 22); bu meditasyonla *brahman* görülür ve ölümsüzlük elde edilir (VI, 24); *Oḷ* *Vishṇu*’yla (VI, 23), tüm tanrılarla, tüm soluklarla, tüm kurbanlarla özdeştir (VI, 5).

⁸⁶ Örn. bedenden duyulan tiksinti, I, 3; her şey ölümlüdür, I, 4, III, 4; *tamas* ve *racas*’ın yol açtığı tutkular, III, 5 vb.

⁸⁷ Krş. *Yoga-sūtra*, II, 29.

⁸⁸ *Maitri Upaniṣad*, VI, 20; İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 335.

⁸⁹ Krş. A.g.y., VI, 3-5; 21-26.

Mistik Ol hecesi üzerine meditasyonun bu üstünlüğü, Upanişadlar'ın bu bölümüne özgü bireşirnci ve bağdaştırmacı zihniyetle olduğu kadar, Hindistan'ın uzun süredir bildiği ve bilmeye de devam ettiği işitsel bir meditasyon tekniğinin fiili başarısıyla da açıklanabilir belki. Bölüm VI, 22, “ses” ve “sessizlik” hakkında meditasyona dair anlaşılması çok güç bir açıklama denemesi sunmaktadır (bu deneme, fiziksel ses, *şabda* üzerine kuramların tarihöncesine ait bir belge olarak kabul edilebilir). Aynı bölümde bir diğer işitsel mistik deneyim yönteminden de söz edilmektedir: “Kulaklarını parmaklarıyla kapatıp kalplerindeki boşluğun sesini dinlerler⁹⁰ ve bu ses yedi biçime bürünerek belirir: nehirlerin sesi, çan sesi, pirinç kabın sesi, tekerlek sesi, kurbağa vıraklaması, yağmur sesi ve mağarada yankılanan ses. Her türlü nitelikte sesin ötesine geçen insanlar sessizlikte, en yüce ve görünmeyen Brahma'da kaybolurlar. Onlar orada, nasıl çeşitli çiçeklerin özü balda karışırsa, öyle niteliklerini kaybederler.”⁹¹.

“Mistik sesler” hakkındaki ayrıntılar ileride yeniden ele almayı gerektiren epey gelişkin bir işitsel meditasyon tekniğinin varlığını göstermektedir. *Maitri Upanişad*'da Yoga uygulaması hakkında yapılan yorum da mistik işitmeye dayanır. “Prāṇa yaşam soluğuna ve Om kutsal hecesine, dünyadaki tüm çeşitlilikle birlikte karışanlara Yoga yapmış denir. Soluğun, aklın ve duyuların bir olması ve her türlü yaşam durumundan geri çekilmeye Yoga denir.” (VI, 25, çev. Korhan Kaya, s. 337). “Eğer insan duyularından uzak olarak altı ay Yoga yaparsa, bu sonsuz, esrarlı ve en yüce Yoga mükemmelen başarıya ulaşmış demektir.” (VI, 28, çev. Korhan Kaya, s. 338). “Kişi bu çok gizli sırrı oğlu olmayana, öğrencisi olmayana ya da huzurlu bir aklı olmayana vermemelidir (VI, 29, çev. Korhan Kaya, s. 338).

⁹⁰ *Maitri Upanişad* VI, 22, İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 336.

⁹¹ A.g.y., s. 336.

Samnyāsa Upaniṣadlar

Çulikā Upaniṣad muhtemelen Maitri'yle aynı dönemde yazılmıştı ve bu metinde tanrıci Yoga'nın en basit biçimi karşımıza çıkıyor.⁹² Bu iki Upaniṣad'ı zaman içinde daha kısa Upaniṣadlar'dan oluşan iki grup izler. Bu Upaniṣadlar kimisi *Vedānta*'yı, kimisi Yoga'yı sahiplenen çileciler için hazırlanmış teknik kılavuzlara benzer; bu iki grup *Samnyāsa Upaniṣadlar* ve *Yoga Upaniṣadları* adlarıyla ifade edilir. Birinciler hemen her zaman nesir, ikinciler ise manzum biçimde yazılmıştır.⁹³ Zamanizinsal açıdan bu metinlerle ilgili söylenebilecek tek şey, onların *Mahābhārata*'nın didaktik parçalarıyla çağdaş ve *Vedānta-sūtralalar* ile *Yoga-sūtralardan* muhtemelen biraz daha eski olduklarıdır. Dönemin ayırt edici özelliğini oluşturan eklektik ve sofu zihniyetin izleri onlarda da görülür. Destan'ın (*Mahābhārata*) kesin olmayan, bulanık, bağdaştırmacı ve kötü geliştirilmiş fikirlerine bu metinlerde de rastlanır. Aynı tanrıci bağlılık deneyimi onlara da nüfuz etmiştir; zaten bu deneyim *Bhagavad Gītā*lardan itibaren Hindistan'ın tüm gizemci-mütefekkir literatürüne aktarılmıştır.

Samnyāsa Upaniṣadlar grubu içinde şunları saymak gerek: *Brahmā Upaniṣad*, *Samnyāsa Upaniṣad* (çeşitli tarihlerde yazılmış, bir kısmı *Maitrāyaṇi Upaniṣad*'la çağdaş, diğerleri daha yeni parçalardan oluşurlar), *Ārumeya*, *Kaṇṭhaśruti*, *Cābāla* ve *Paramahansa Upaniṣad*. Bunlar dünyadan el etek çekip tefekkür yaşamına yönelen çileciyi (*sannyāsi*) yüceltir. *Paramahansa Upaniṣad* (1, 2) bireysel ruhla (*civātman*) üstün ruh (*paramātman*) arasında mevcut olan birlik hakkındaki deneysel,

⁹² Krş. Paul Deussen, *Sechzig Upaniṣad's des Vedas*, s. 637; Hopkins, *The Great Epic*, s. 100, 110; Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, s. 34.

⁹³ Krş. Deussen, s. 629-677, 678-715; J. N. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, s. 95.

somut bilgiyi sabah ve akşam duasının, *samdhya*'nın eşdeğeri olarak kabul eder. Mutlak'ın peşinde koşan tüm bu riyazet maceralarının kendilerine Brahmançılıkta bir kefaret ve meşruiyet aradıklarının yeni bir kanıtıdır bu. Çoğunlukla epey kısa ve yavan olan tüm bu Upanişadlar dünyadan feragat etme yönündeki telkinlerini usandırıcı bir tarzda yineleyip dururlar. *Ārumēya*'da (V, 1) Brahmā, Arcuna'ya sadece insani olan her şeyden (aile, mal mülk, ün vb.) değil, yedi üst dünyadan (Bhūr, Bhuvar, Svar vb.) ve yedi alt dünyadan da (Atala, Pātāla, Vitala vb.) vazgeçmesini öğütler. Bu *Samnyāsa Upanişadlar*'ın bazılarında Hindistan'da Vedalar çağından günümüze dek rastlanagelen aynı "sol el" geleneğini (*vāmācārī*) temsil eden bazı heterodoks çileci târikatlara göndermeler yapıldığı da fark edilmektedir. (*Paramahansa Upanişad*, 3'te, "duyulara köle ve *cñānası* olmayan" bazı çilecilerden söz edilir; onlar "Maharaurava adıyla bilinen korkunç cehenneme" gideceklerdir. Bu ifade, "sol el" Tantracılığının bir işareti olabilir mi?) *Brahmopanişad*'da (II, 9) *purushanın* yaşadığı "dört yer"e ilişkin ilginç bir kuramla karşılaşılır: göbek deliği, kalp, boyun ve baş. Bu bölgelerden her birine bir bilinç hali denk düşer: göbek deliğine (veya göze) gündüzki uyanıklık hali; boyna uyku; kalbe düşsüz uyku (*sushupta*) ve başa aşkın hal (*turiyā*) denk düşer. Aynı şekilde her bilinç haline de sırasıyla Brahmā, Vişṇu, Rudra ve Akshara (yok edilemez) denk düşer. "Merkezler"e ve bedenin çeşitli bölümleriyle bilinç halleri arasındaki denklige ilişkin bu kuram Haṭha Yoga ve Tantralar tarafından geliştirilecektir.

Yoga Upanişadları

Daha geç dönem Upanişadlar'da yer aldığı biçimiyle Yoga tekniği hakkında kısa açıklamalar yaparken, *Samnyāsa Upanişadlar*'ı kullanmayacağız, çünkü onlar hemen hiçbir yenilik getirmez. Yoga Upanişadları

grubu içerisinde bile bir seçme yapmak zorunludur. Bu son grubun içerdiği eserler esas olarak, *Brahmabindu* (*Maitri Upaniṣad*'la aynı dönemde yazılmış olabilir), *Kṣhurikā*, *Tecobindu*, *Brahmavidyā*, *Nādabindu*, *Yogaśikha*, *Yogatattva*, *Dhyānabindu*, *Amṛtabindu*'dur; hepsi başlıca *Samnyāsa Upaniṣadlar*'la ve *Mahābhārata*'nın didaktik parçalarıyla aşağı yukarı aynı zamanda yazılmıştır.⁹⁴ Daha da geç döneme ait on veya on bir Yoga Upaniṣad'ını içeren başka diziler de vardır (*Yogakurṇḍali*, *Varāha*, *Pāṣupatabrahma* vb.). Bu metinlerin çoğu en önemli Yoga Upaniṣadları'nın, yani *Yogatattva*, *Dhyānabindu* ve *Nādabindu*'nun şemalarına uyarak veya bunları özetleyerek geleneksel klişeleri yinelemenin ötesine geçmez. Bu son saydıklarımız mercek altına alınmaya değer metinlerdir.

Yoga uygulamalarını en yakından ve titiz şekilde *Yogatattva*'nın bildiği ve takip ettiği anlaşılmaktadır; bu metin sekiz *aṅga*'dan söz eder (3) ve dört tür Yoga ayırt eder (Mantra Yoga, Laya Yoga, Haṭha Yoga ve Rāca Yoga; 19 vd). Metnin başında (14-15), *cñānaya* da sahip olunmazsa, tek başına Yoga'nın *moksha* sağlamaya yetmeyeceği açıkça belirtilmekte, ama yoginlerin büyümlü güçleri de epey yüceltilmektedir. İlk kez bir Upaniṣad'da temrin ve meditasyon yoluyla elde edilen olağanüstü güçler hakkında çok sayıda kesin ayrıntı verilmektedir. Belli başlı dört *āsanadan* (*siddha*, *padma*, *śiṃha* ve *bhadra*, 29) söz edilmekte ve acemilerin karşılaştığı engeller sayılmaktadır (tembellik, gevezelik vb., 30). Bunu *prāñhāyāma* hakkında bir açıklama (36 vd), sonra *mātrā* tanımı (nefes alıp verme evrelerinin ölçülmesinde kullanılan ölçü birimi, 40 vd) ve oldukça önemli mistik fizyoloji ayrıntıları izler (*nadilerin* arınması bazı dış işaretlerle yansır: bedenin hafifliği, tenin pırıltısı, sindirim

⁹⁴ Krş. E. W. Hopkins, "Yoga-technique in the Great Epic", Journal of the American Oriental Society, XXII (1901), s. 379.

gücünün artması vb., 46; *kevala kumbakha*, yani nefes alıp vermenin tamamen durdurulması da fizyolojik belirtilerle kendini gösterir: uygulamanın başında soluma sıklaşır vb., 52). *Kevala kumbakha* aracılığıyla üç dünyada her şeye hâkim olunabilir. Havaya yükselebilmek gücü, her varlığı denetim altına alıp hâkim olabilme gücü (*bhūcāra siddhi*) Yoga uygulamasının ilk sonuçlarıdır. Yogin bir tanrı gibi güçlenip güzelleşir ve kadınlar onu arzular, ama o cinsel perhizde sebat etmelidir; “spermin tutulması sayesinde, yoginin bedenini hoş bir koku sarar” (59 vd).⁹⁵ *Pratyāhāra*, *Yoga-sūtralardakinden* biraz daha farklı biçimde tanımlanmıştır: “duyu organları nefes alıp vermenin askıya alınması esnasında (duyu) nesnelerinden tamamen geri çekilir”(68). Uzun bir *siddhi*, yani gizli güçler listesi bu Upanişad’ın yazıldığı büyü ortamı hakkında ipuçları verir; çünkü burada “durugöründen, duruişitmeden, bir anda çok uzak mesafelere gidebilme yeteneğinden, güzel konuşma, her kılığa girme, görünmez olma gücünden ve üzerine idrarını ve dışkısını sürerek demiri veya diğer madenleri altına dönüştürebilme yetisinden” söz edilir (73 vd). Bu son *siddhi* belli bir Yoga biçimiyle simya arasındaki gerçek ilişkileri açıkça ortaya koyar. İleride bu ilişkilere yeniden dönmemiz gerekecek.

Yogatattva Upanişad, *Yoga-sūtralardakinden* daha zengin bir mistik fizyoloji sergiler. Bedenin “beş bölümü” beş kozmik elemente (toprak, su, ateş, rüzgâr ve esir), beş element de özel birer mistik harfe ve bir tanrı tarafından yönetilen özel bir *dhāraṇāya* karşılık gelir. Yogin o *dhāraṇāya* özgü meditasyonu gerçekleştirerek ona denk düşen elemente hükmeder. Bunu başarabilmek için izlenmesi gereken yol şudur (85

⁹⁵ Bu ve devamındaki Yoga Upanişad çevirileri T.R. Şrinivāsa Ayyaṅgār’ın *The Yoga Upanişad*’ın versiyonundan alınmıştır, yay. G. Şrinivāsa Murti. Bazı durumlarda çeviri biraz değiştirilmiştir.

vd): “Ayaktan dizlere kadar *prthivī* (toprak) bölgesi olduğu söylenir;⁹⁶ sarı renkli, kare biçimlidir ve *laṃ hecesi*dir.⁹⁷ Nefesi *laṃ hecesi* süresince, toprak bölgesi boyunca (*prthivī*, yani topuklardan dizlere kadar) taşıyan ve dört yüzü, dört sarı ağzı olan Brahmā üzerine meditasyon yapan (yogin), bu yerdeki *dhāraṇā*yı beş *ghaṭikās*⁹⁸ boyunca uygulamalıdır. Böylece yere (toprağa) hükmetme gücünü kazanır. Yere hükmetme gücünü kazanmışsa ölüm artık onu tehdit edemez.” Āpas (su) elementine mistik *vaṃ hecesi* denk düşer ve *dhāraṇā* dizlerden rektuma kadar olan bölgeye yoğunlaştırılmalıdır. Yogin bu *dhāraṇā*yı gerçekleştirebilirse, suda ölümden korkmasına gerek kalmaz. (Bazı kaynaklar, bu meditasyonun ardından insanın su yüzeyinde durabildiğini belirtmektedir). Agni (ateş) elementine *raṃ hecesi* ve rektumdan kalbe kadar uzanan bölge denk düşer; yogin *dhāraṇā*yı bu bölgede gerçekleştirdiğinde yanmaz hale gelir. Kalple kaşların ortası arasında kalan bölge *vāyu* (hava) bölgesidir ve bu bölgeye *yaṃ hecesi* denk düşer; bu *dhāraṇā*yı başaranın artık havadan korkmasına gerek kalmaz. Kaşların ortasından başın tepesine kadar uzanan *ākāśa* bölgesine (esir, kozmik uzam) denk düşen hece haṃ’dır; uygulanan *dhāraṇā*yla havada uçma gücü elde edilir. Tüm bu *siddhiler* gerek Hint gizemci-çileci geleneklerde, gerekse yoginler hakkında üretilmiş folklorde iyi bilenen şeylerdendir.

Buradaki *samādhi* tarifi, çelişkili durumu gerçekleştiren hal diye geçer; çünkü onun içinde hem *jivātma* (bireysel ruh) hem de *paramātma* (Evrensel Ruh), birbirlerinden ayrılmaz hale geldikleri andan itibaren, bulunur. O zaman yogin canının her istediğini yapabilir; eğer isterse, *parabrahman* içinde soğurulup kaybolabilir; tam tersine bedenini

⁹⁶ Örn. Bu elementin ikonografik imgesi.

⁹⁷ Örn., mantra, *laṃ*’dır.

⁹⁸ *Gaṭikās* iki saate denktir.

korumak isterse, dünyada kalıp tüm *siddhiler*e sahip olabilir. Tanrı da olabilir ve göklerde her türlü şanla şerefle çevrili olarak, canının istediği şekle girerek yaşayabilir. “Tanrı olan yogin canı istediği kadar yaşayabilir.” *Yogatattva Upaniṣad* da sonuna doğru bir *āsana* ve *mudrā* listesi verir (112 vd); bunların bazıları daha ileri bir tarihte *Haṭhayogapradīpikā*’da da karşımıza çıkar. Hatta orada başın tepesini yere dayayıp, ayakları havada tutarak yapılan ve tedavi edici etkileri de olan meditasyon duruşuna bile rastlanır; bu alıştırma üç ay yapılırsa tüm kırışıklar ve beyaz saçlar yok olur (126). Öteki *mudrālar* da iyi bilinen *siddhilerin* kazanılmasını sağlar: havada süzülme gücü, geleceği bilmek, hatta ölümsüzlük (*vacrolimudrā* yoluyla). Zaten ölümsüzlükten sık sık bahsedilir.

Demek ki bu *Yogatattva Upaniṣad*’da *Vedānta* diyalektiği ışığında yeniden değer yüklenip öne çıkarılan bir Yoga tekniğiyle karşı karşıyayız; burada *jīvātma* ve *paramātma*, *puruṣa* ve *Īṣvara*’nın, “Benlik” ve “Tanrı”nın yerini almıştır. Ancak tüm bu *Upaniṣad*’ın ayırt edici niteliğini oluşturan deneysel vurgunun esere asıl *Vedānta* rengini vermesi daha da anlamlıdır. Metin, çilecilerin kullanımı için kaleme alınmış çok kesin talimatlarıyla teknik bir kılavuz niteliğini korumaktadır. Tüm bu disiplinin peşinden gittiği amaç açık açık ifade edilmiştir: “İnsan-Tanrı” halinin, sınırsız uzunlukta ömrün ve mutlak özgürlüğün elde edilmesi. Yoga’nın tüm barok çeşitlemelerinin ana motifi olan bu izleğin boyutlarını Tantracılık iyice genişletecektir.⁹⁹

Nādabindu Upaniṣad, mistik O! hecesinin mitsel kişileşmesini sunar; bir kuş olarak tasavvur edilen hecenin sağ kanadı A harfidir vb. Metin, bu hecenin kozmik değerini betimler (ona denk düşen farklı dünyalar vb., 1-5). Bunu, bu meditasyonun şu veya bu aşamasında ölen yoginlere

⁹⁹ Zaten bu metinde de Tantracı öğeler eksik değildir: Kuḍalinī (82 vd) ve cinsel değerleri olan iki *mudrā*, *vacrolī* ve *khecarī* ayırt edilmektedir (126).

ne olduğu konusunda bilgiler veren 12 *dhāraṇā*lık bir dizi izler (hangi dünyalara geçecekler, hangi tanrıların yanında bulunacaklar vb.). Yine bu Upaniṣad'da yanılısama kuramının örneklenmesine ve tartışılmasına yarayan meşhur *Vedānta* motifi yılan ve ipten de söz edilir. Ama bu Upaniṣad'ın en ilginç bölümü, bazı Yoga temrinlerine eşlik eden işitsel görüngülerin betimlenmesidir. Yogin, *siddhāsana* duruşunda işittiği ve kendisini dış dünyadan gelen her türlü gürültüye karşı sağırlaştıran sesin yardımıyla, on beş gün içinde *turiya* halini elde eder (31-32). Başlangıçta duyulan sesler şiddetlidir (okyanusun, gökgürültüsünün, çağlayanın seslerine benzerler), sonra müzikal bir yapıya bürünürler (*mardala*, çan ve boru sesi), en sonunda işitilen ses çok incilir (*vinā*, flüt, arı sesleri, 33-35). Yogin olabildiğince hafif sesler elde etmeye uğraşmalıdır, çünkü meditasyonda başka türlü ilerleyemez. En nihayet yogin, sesi olmayan (*açabda*) *parabrahman*la birleşmeyi deneysel olarak duyumsayacaktır. Bu meditasyon hali muhtemelen kataleptik bir hale benzer, çünkü metinde “yogin ölü gibi uzanıp kalır; o kurtulmuş bir kişidir (*mukta*)” denmiştir. Bu *unmanī* hali içinde (yoginin mistik işitmeyi bile aştığı anda gerçekleşen hal içinde) yoginin bedeni “bir tahta parçası gibidir; ne sıcak ne soğuk, ne sevinç, ne de acı hisseder” (53-54). Artık hiçbir ses duymaz.

Bu Upaniṣad da “deneysel” kökenini ele vermektedir; “mistik sesler işitme” yani seslere yoğunlaşma yoluyla “esrime” halinin elde edilmesi konusunda uzmanlaşmış bir Yoga ortamını geliştirdiğine kuşku yoktur. Ama böyle bir “yoğunlaşma”nın ancak bir Yoga tekniği (*āsana*, *prāṇāyāma* vb.) uygulanarak sağlanabileceğini ve nihai amacının tüm kozmosu uçsuz bucaksız sesli bir teofaniye dönüştürmek olduğunu unutmamak gerekir.¹⁰⁰

¹⁰⁰ “Mistik sesler” hakkında bkz. Not III, 6.

Tüm geç dönem Upaniṣadlar içinde, teknik bilgiler ve “mistik” sırların açıklanması açısından en zengin Upaniṣad, hiç kuşkusuz *Dhyānabindu*’dur. Ne kadar ağır olursa olsun bir insanın günahlarının *dhyānayoga*’yla yok edilebileceğini söyleyen ilk satırından itibaren, kendini Tanrı’ya adamaya karşıt, büyüsel niteliği hemen göze çarpar. Aşırılık yanlısı Tantracılığın bakış açısı da tamamen aynıdır: ibadeti yapan kişinin tüm ahlaki ve toplumsal yasalardan azat olması. *Dhyānabindu*, tıpkı *Nādabindu* gibi, Oḷ hecesinin ikonografik bir betimlemesiyle başlar; bu hece Brahman’la özdeş olduğu için onun da “müşahede” edilmesi gerekir. Bu hecenin her bir harfinin (*a + u + m*) “mistik” bir rengi vardır ve bir tanrıyla benzeştirilmiştir. Üstelik tanrılarla (burada söylenen tanrılar salt ikonografik simgeler olduklarından hiçbir dinsel değer taşımazlar) özdeşleştirme sadece Oḷ hecesiyle de sınırlı kalmaz. *Prāṁyāma* da Vedalar panteonunun üç ana tanrısıyla özdeşleştirilir: “Brahmā, nefes alma; Viṣṇu, nefesin tutulması; Rudra da nefes vermedir.” Bununla birlikte *prāṁyāman*ın Oḷ hecesine yoğunlaşarak sağlanması tavsiye edilir (19 vd).

“Latif” fizyoloji burada çok geliştirilmiştir. “Kalp lotusu”nun sekiz taçyaprağı ve otuz iki lifi olduğu belirtilir (25). *Prāṁyāmaya* da özel bir değer yüklenir; nefes alma üç “mistik damar”dan, *sushumṇā*, *iḍā* ve *piṅgalā*dan yapılmalı ve “kaşların arası”nda, “hem burnun kökünü hem de ölümsüzlüğün mekânı”nı oluşturan yerde soğrulmalıdır (40). Dört *āsana*, yedi *çakra* (“merkez”) ve on *nāḍī* (Hint mistik fizyolojisinin “damarları”) adı sayılır.¹⁰¹ *Parameçvari*’nin “uyanış”ından,

¹⁰¹ Metinde, *āsana* sayısının çok fazla olduğu (42), ama başlıca dört *āsan*anın, *siddha*, *bhadra*, *sinḥa* ve *padma* olduğu söylenir. Yedi *çakra* listesi (44 vd) Tantra incelemeleriyle aynıdır. Bu metin 72.000 *nāḍī* bulunduğunu, ama yazıtlarda bunlardan sadece 72’sinin isminin verildiğini belirtir (51): En önemlileri *iḍā*, *piṅgalā* ve *sushumṇā*dır; krş. Brihadaranyaka Upaniṣad II, 1,

yani tamamen Tantra'ya özgü bir süreç olan ve ileride yeniden döneceğimiz *Kumḍalini*'den de söz edilir (66 vd). Bir erotik büyü unsuru, *vāmācarilerin* ("sol el" Tantra'sı) ve Sahacıyā mezhebinin "orgia türü" jestleriyle belli benzerlikler içeren bir teknik de dikkat çeker. Kesin ve gelişkin talimatlar değil, sadece ipuçları sözkonusudur haliyle. Örneğin *khecarīmudrāy*¹⁰² gerçekleştirenin "bir kadın tarafından kucaklandığında bile menisini kaybetmediği" belirtilir (84). (Demek ki meni salgılanmasının Tantra usulü önlenmesi sözkonusudur). Daha ileride: "*Khecarīmudrā* uygulandığı sürece *bindu* (gizli dilde *erkeklik tohumu* anlamına gelir) bedenden dışarı çıkmaz. *Bindu* üreme organları bölgesine gelince, *yonimudrā*nın gücüne dayanamayıp gerisin geri döner. Bu *bindu* iki türdedir: beyaz ve kırmızımsı. Beyazına *śukra* (meni) denir, kırmızının adı *mahāraca*s'tır. Mercanla aynı renkte olan *racas*, üreme organlarında bulunur (Yoga-Tantra metinlerinde *racas*, dişi üreme organlarının salgısı anlamına gelir). Meni, *ācñā cakra*¹⁰³ ile bin taçyapraklı lotus¹⁰⁴ arasında, bunların tam ortasında yer alan ayın merkezinde yaşar. Çok ender olarak birleşirler. *Bindu* Şiva'dır, *racas* da Şakti; meni aydır, *racas* da güneş; onların birleşmesinden kusursuz bir beden elde edilir." Hint mistik erotizminin sözlüğünde, tüm bu terimlerin çok belirli anlamları vardır. Esas olarak bir "düzey kopması" iki temel kutup ögesinin (Şiva ve Şakti) birleşmesi, tüm zıtlıkların çok gizli bir erotik uygulama yoluyla aşılması sözkonusudur. Bu konuya yeniden döne-

9; *Praśna Upaniṣad*, III, 9.

¹⁰² *Khecarīmudrā*, daha sonraki Yoga-Tantra literatüründe olağanüstü ünlenecektir: Erkeklik tohumunu hareketsizleştirmenin başarılması, ölümsüzlüğün elde edilmesi anlamına gelir. Bkz. S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 278, dipnot 1'de alıntılanmış metinler.

¹⁰³ Alın bölgesi.

¹⁰⁴ Örn. *Sahasrāra*.

ceğiz. Ama şimdiden bu Upanişad'ın deneysel ve Tantracı niteliğini belirtmekte yarar var. O halde daha ileride Tantralar içinde serpilip gelişecek bu erotik büyü akımının başlangıçta Yoga uygulamalarına yabancı olmadığını, bu uygulamaların en başından itibaren birçok değer yüklendiğini ve çok sayıda “yol” tarafından kabul edilip kullanılabildiklerini saptayalım.

Yoga grubundan Upanişadlar'ın teknik, deneysel niteliğini ayrıca kaydetmekte yarar var. Bu metinlerde karşımıza çıkan, kurtuluşun tek aracı olarak Mutlak diyalektiğinin, saf, katıksız bilginin üstünlüğü degildir artık. Âtman-brahman özdeşleşmesi salt, katıksız müşahede yoluyla elde edilmez, tam tersine deneyimle, çileci bir teknik ve mistik bir fizyoloji; başka bir deyişle, insan bedeninin kozmik bir bedene dönüştürülmesi süreci aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu süreçte, gerçek atardamarların, toplardamarların ve organların rolü, kozmik veya tanrısal güçlerin deneyimlenebileceği veya “uyandırılabilceği” “merkezler”e ve “damarlar”a kıyasla açıkça ikinci plana düşer. Somuta ve deneyimlenebilene yönelik bu eğilim -”somutluk” burada kimi kozmik güçlerin anatomik düzlemde yerini belirleme anlamına gelse de- Hint ortaçağındaki tüm gizemci akımların özelliğidir. Kendini Tanrı'ya adama, kişisel ibadet ve mistik fizyoloji, fosilleşmiş ritüelciliğin ve metafizik spekülasyonun yerini alır. Kurtuluşa giden yol çileci bir güzergâh, *Vedânta* veya Mahâyâna metafiziğinden daha kolay öğrenilen bir teknik halini almaya başlar.

“Brahmanlaştırılmış” Büyü ve Yoga: *Ṛgvidhāna*

Ritüel ve yorum metinlerinin giderek kalınlaşan külliyatı içinde büyücülere, çilecilere, mütefekkiirlere her zaman rastlanır. Kimi zaman sadece basit imalar sözkonusudur; örneğin *Āpastamba-sūtra*'nın

söz ettiği kara *śramaṇa*-büyücüler sınıfı için durum böyledir (2, IX, 23, 6-8): “İsteklerini düşünmeleri onların gerçekleşmesi için yeterlidir; örneğin yağmur yağdırma veya doğurganlık, durugörü verme, düşünce kadar hızlı hareket etme (isteği) veya başka benzer istekler.”¹⁰⁵ Bazı *siddhiler*, özellikle de havada hareket etme ve uçma gücü bir ana motif gibi yinelenip durur; *Sāmaveda*’nın büyü konusunda uzmanlaşmış bir *Brāhmaṇa*’sı, *Sāmavidhāna*, bunu “güçler” arasında sayar (III, 9, 1). Geç döneme ait ama önemli bir derleme olan -çünkü yazarları Veda *sūktalarını* büyü amaçlarıyla kullanma çabası içindedir- *Ṛgvidhāna*,¹⁰⁶ belli bir gıda rejiminin ve bazı ritüellerin gözden kaybolmayı, havalanıp bu dünyadan ayrılmayı, en yüksek yerde duran bir kişi gibi çok uzakları görme ve işitmeyi sağladığını belirtir (III, 9, 2-3). Bu son sayılan mistik deneyim daha önce Arktik ve Kuzey Asya Şamanizm’inde de bulgulanmıştır.¹⁰⁷

Ṛgvidhāna her türlü büyü, Yoga ve züht uygulamasından söz eder. Bu derleme, Veda geleneğinin Hindulaştırılma sürecini ideal biçimde yansıtır; bu eserde Brahmancı olmayan ve büyük olasılıkla Âri de olmayan inanç ve uygulamaların nasıl özümseendiğini görüyoruz: Büyü, esrime veya müşahedeyle ilgili bütün teknik ayrıntılar esere katılmış ve Vedalar’dan yapılan kutsal metin alıntılarıyla gerekçelendirilmiştir. Büyünün övülmesi, ritüellerin ve gizli bilgilerin yüceltilmesiyle yan yanadır. Büyü yoluyla en üstün tanrı yağmur yağdırmaya zorlanabilir (II, 9,2), meditasyon gücüyle bir düşman yakılabilir (I, 16,5), uygun ritüellerle tehlikeli bir dişi iblis olan *kṛtyā* sudan dışarı çıkarılabilir (II, 9, 3). Tüm istekleri yerine getirmek için kutsal metinleri iyice ezberlemek

¹⁰⁵ Çev. Georg Böhler, *The Sacred Laws of the Āryas* (Sacred Books of the East, II), s. 157.

¹⁰⁶ Yay. Rudolf Meyer, Berlin; İng. çev. J. Gonda, Utrecht.

¹⁰⁷ Eliade, *Shamanism*, s. 61 vd, 225 vd, vb.

yeterlidir (I,7,1). Bazı ritüeller sayesinde insan daha önceki varoluşlarını hatırlayabilir -ki bu tamamen Yoga'ya özgü bir mucize - (II,10,1).

Prāṁhāyāma da bilinmektedir (I,11,5): Zihinden sürekli O! hecesi yinelenerek (I,12,5) 101 kereye kadar *prāṁhāyāma* uygulanmalıdır (I,12,1). Ama Yoga tekniğine yönelik açıklamalar asıl bölüm III, 36 vd'de bulunur. Yoga geceyarısı, "tüm canlılar derin bir uykuya daldığı sırada" (III,36,2) yapılmalıdır: Uygun bir arazide *āsana* duruşunda, "eller bir saygı işareti olarak birleştirilmiş halde" (36,4, çünkü meditasyon Nārāyaṇa adına yapılır, krş. 36,1) ve gözler kapatılarak oturulur. "Kalpten" O! hecesi söylenir (36,5); hiçbir şey duyulmaz ve algılanmazsa, "Yoga hakkında hiçbir düşünce kalmamışsa, hedefe erişilmiş demektir" (37,1). *Prāṁhāyāmaya* gelince, *manas*'ı göbük deliğine, sonra kalbe "yükseletmek", kaşların arasında ("en üstün yer") ve en sonunda da kafatasının içinde "sabitlemek" için alıştırmalar yapılır; sonra nefes yoluyla yeniden göbeğe kadar indirilmesi gerekir (37,2 vd; 38,1). "En üstün yer" Brahman'a aittir. Bu Yoga alıştırmalarıyla Benlik bulunur, kutsal kişi olunur ve en yüksek hale erişilir (*paramā*; 38,2-4). *Manas* güneş, ateş, ay, ağaçların veya dağların tepesi, deniz vb. yerlere sabitlenerek, yoğunlaşma (*dhāranā*) gerçekleştirilir (38,5; 39,1). Brahman kafatasının içinde bulununca en yüce ışığa, yıldızlı göğe doğru yönelinebilir; yogin de, tıpkı Yüce Ruh gibi, kendi Benliğini görebilecek hale gelir (39, 3-4). Ama başka bir metin (41,4), sihirli formüller ve ateşe yapılan saçlar yoluyla "ilahi göz"ün elde edilebileceğini açıklar; burada eski tavır, ritüel büyüünün üstünlüğü ilkesi kendi itibarını korumaya gayret etmektedir.

Rḡvidhāna'da bulgularan tüm bu Yoga uygulamalarına da tanrı adanmışlığın etkisi sinmiştir bile. Metinde amaca -Benliğin görülmesi- erişilmese bile, *bhakti*'nin bırakılmaması gerektiği, çünkü Bhagavān'ın "kendisini sevenleri sevdiği" belirtilir (41,1). Nārāyaṇ üzerine meditasyon, onun güneş kursunun merkezinde bulunduğı tasavvur edilerek

yapılmalıdır (42, 1) ve bu açıklama, Tantracı ikonografinin “görselleştirici” özelliğini o zamandan haber vermektedir. Diğer yandan Vishṇu’ya ancak *bhakti*’yle erişilebileceği bildirilir (42,6). Daha önceki bir metinde (III,31,1) *pūcā* zikrediliyor ve “ölümsüz Vishṇu” tapınmasına ilişkin ayrıntılar veriliyordu: “Kendi bedenine ve tanrıların bedenine” “mantraları rapt etmek” (*mantranyāsam*) gerekir (32,2). Bir başka metin (III,30,3-6), *Rig Veda*’nın meşhur ilahisinin (X, 90: *Purushasūkta*) 16 dörtlüğünün (*sūkta*) hangi organlara “yerleştirilmesi” gerektiğini hatırlatır: birinci dörtlük sol ele, ikincisi sağ ele, sonra sırasıyla iki ayağa, iki dize, iki kalçaya, göbeğe, kalbe, gırtlak bölgesine, iki kola, ağza, gözlere ve kafatasına. *Purushasūkta*’nın evrenin yaratılışını ilk Dev’in (*Purusha*)¹⁰⁸ kurban edilmesiyle açıkladığı *ḍikkate* alınırsa, onun çeşitli dörtlüklerinin bedeninin çeşitli bölümlerine “ritüel izdüşümü”nün (*nyāsa*) yapılması hem evrenle hem de tanrılarla özdeşleşme sonucunu verecektir (tanrıların da kurban töreninden çıktıkları kabul edilmektedir). *Nyāsa*, Tantracılıkta beklenmedik bir itibar kazanacak, bu da geç dönem büyük Hinducu sentezlerin manasını bir kez daha doğrulayacaktır; Vedalar’ın malzemesi, ilk gelenekten giderek uzaklaşan tapınma bağlamları içine katılıp yeni değerler yüklenmektedir. *Ṛgvidhāna* her şeyi -en sıradan aşk büyüünden Yoga’ya ve *bhakti*’ye varıncaya kadar- Veda metinlerine göndermelerle gerekçelendirir. Daha sonraki dönemin metinleri artık en yüce Ortodoks otorite tarafından doğrulanma gereği hissetmeyecek, Vedalar’ın büyük tanrıları kısmen unutulacaktır. *Ṛgvidhāna*’ya göre (III, 35,1), hem *Purushasūkta* hem de Vishṇu’nun *sūktası* göğe giden yolu açarlar: “ve bu Yoga’nın en üstün meditasyonudur.” Bu iddianın kesin tarihini bilmiyoruz; ama o tarihte Yoga tekniği eksiksiz bir biçimde Ortodoks geleneğe katılmıştı artık.

¹⁰⁸ Hint-Avrupa miti; ama en arkaikleri de dahil olmak üzere öteki etnik gruplarda da bulgulanmıştır.

Çileciler ve Mütefekkirler “İyiler” ve “Kötüler”

Burada Hindistan'ın çileci tarikatlarının ve mistik mezheplerinin tarihine girecek değiliz; bu bizim konumuzun çok dışına taşar. Ama çilecilerin, yoginlerin ve esrimecilerin hangi doğrultulara yöneldiklerini belirli bir metinden yola çıkarak göstermekte de yarar var. Elimizdeki en eksiksiz bilgiler Budizmin ortaya çıkışından yüzyıllar sonrasına ait; bu olguyu gözden hiç kaçırmamak gerek. Ama çilecilerin ve mistiklerin Rig Veda çağında da epey fazla olduklarını görmüştük. Bazı *muni*, *tapasvin* ve yogin sınıfları, sadece daha geç dönemin metinlerinde bulgularsa da geçmişleri muhtemelen Hint öntarihine dek uzanmaktadır.

MS 4. yüzyıla tarihlendirilebilecek, ama aslında çok daha eski malzemeleri içeren *Vaikhānasasmārtasūtra*'da,¹⁰⁹ uzun bir çileci “tarikatlar” listesi verilir; bunlar eşleriyle birlikte veya eşleri olmadan ormana çekilen keşiş gruplarıdır. Eşleriyle birlikte inzivaya çekilen dört çileci türü ayırt edilir (VIII,6 vd): 1) Meyve, ekilmemiş bitki veya kök yiyerek yaşayan, riyazet uygulayan, ama ritüel ateşi *śrāmaṇa*kadan da vazgeçmeyen Audumbaralar; 2) Ritüelleri (*agnihotra*, *śrāmaṇaka*, *vaiṣvadeva*) gene yapan, ama “tamamen Nārāyaṇa’ya gömülmüş” Vairiṇcalar (tanrıci oldukları için *bhakti* yolunu seçmişlerdir); 3) Uzun saçları, yırtık pırtık veya ağaç kabuğundan yapılmış giysileriyle ayırt edilen Vālakhilyalar; 4) Esrimeci olan (?*unmattaka*), yerde yatıp uyuyan, “yere düşenlerle” beslenen ve *çāndrāyaṇa* adı verilen kefareti (yemekler ayın büyümesine veya küçülmesine göre ayarlanır) uygulayan Phenapalar; “düşüncelerini Nārāyaṇa’ya odaklar ve kurtuluştan başka bir şeyin peşinde koşmazlar.” Bekâr keşişlerin ise sayısız türü vardır; isimleri yoktur, ama uyguladıkları riyazet türüne göre adlandırılırlar (güvercinler gibi yaşayanlar, sadece güneşin kuruttuklarını yiyenler vb.; VIII,8). Modern

¹⁰⁹ Yay. W. Caland; Ing. çev. W. Caland.

Hindistan'ın fakirlerine benzerler - ki bu da söz konusu uygulamaların sahip olduğu olağanüstü hayatta kalma gücüne bir delildir. Bir diğer kategori, kurtuluşu elde etmeye uğraşan çilecilerinkidir; demek ki diğer çileciler “kurtuluş” değil, belki ölümsüzlük, mutluluk veya Yoga güçleri peşinde koşmaktadır (Pñenapalar hariç; çünkü onlar da *mokshameva prārthayate* idi, VIII. 7, son bölüm). Soteriyolojik eğilimler taşıyan bu geniş kategorisi dört sınıfa ayrılır: 1) Kuñçakalar (meşhur keşishaneleri dolaşır, sadece sekiz lokma yemek yerler; Yoga “yolu”nun özünü, *yogamārgatattvacñā*’yı bilirler, kurtuluşa erişmeye çalışırlar); 2) Bahūdakalar (“üç çatallı” asa taşır, kırmızıya boyanmış giysiler giyer, yiyeceklerini sadece Brāhmanların ve diğer erdemli kişilerin evlerinden dilenir vb. ve kurtuluşa erişmeye çalışırlar); 3) Hañsalar (aynı köyde bir gün ve bir geceden fazla kalamaz, inek idrarı ve tezekle beslenir, *çāndrāyaṇa* perhizi yaparlar vb.); 4) Paramahañsalar (VIII,9,a). En ilginçleri bu sonunculardır; çok eski, Hindistan’ın eski yerli nüfusuna has, Brahmancilık karşıtı bir çileci geleneği temsil ederler ve bazı “aşırılık yanlısı” Yoga-Tantra okullarının habercisidirler. Nitekim Paramahañsalar ağaçların altında, mezarlıklarda veya ıssız evlerde ika-met eder; çıplak veya giyinik olarak yaşarlar. Onlara göre, iyi ve kötü, azizlik veya ahlaksızlık veya buna benzer ikiciliklerin hiçbirisi yoktu.” Her şeye karşı kayıtsız kahr, altın bir küreyi veya kilden bir küreyi aynı tepkisizlik içinde seyrederek. *Ātman* (?*sarvātmānah*) içine gömülü vaziyette yaşayan Paramahañsalar kast ayırımı yapmaksızın herkesin verdiği yiyecekleri kabul ederlerdi.

Yukarıda özetlenen metinde insanı kurtuluşa götüren yolların kısa bir tasnifini yapma çabası fark edilmektedir. Kuñçakalar Yoga; Paramahañsalar bir tür Tantra yapar; Bahūdakalar ve Hañsalar “mistik bir yol” izler. Biraz ileride (VIII,9,6) metin “isteklerden vazgeçiş”in (*nishkāma*) iki türünden veya daha doğrusu iki tavırdan söz eder: “etkin

olma hali” ve “etkin olmama hali.” *Etkin* yani Sāṃkhya ilmiyle güçlenip Yoga uygulayarak¹¹⁰ varoluşlar döngüsünü ortadan kaldırmaya kararlı çileci sekiz *siddhi*’yi elde eder. Ama gerçek *ṛshiler* bu mucizevi güçleri (*siddhi*) küçümser, diye ekler metin. *Etkin olmama* hali ise bireysel ruhun ölümden sonra *brahman*’la (*paramātman*) birleşmesidir. O zaman insan ruhu, duyumsal bilginin ötesinde yer alan en yüce ışığın içine girer ve kalıcı mutluluk kaynağını oluşturur. Görüldüğü gibi insan ruhunun kendini Yüce Ruha teslim ettiği, “bireyselliğini” yitirdiği ve ölümsüzlüğü, ebedi mutluluğu (*ānandāmṛta*) elde ettiği “mistik bir yol” söz konusudur.¹¹¹

Farklı “etkin olmama hali uygulamaları”yla ilişkili olarak yoginler üç kategoriye ayrılır: Sāraṅgalar, Ekārshyalar ve Visāragalar.¹¹² Bu kategorilerin her biri kendi içinde birçok türe bölünür. Bu tasnifin ne ölçüde gerçeğe uygun gözlemlere dayandığını bilmiyoruz, ama *Vaikhānasasmārtasūtra*’da betimlenmiş çileci gruplarının, aralarındaki ilişkiler mutlaka elimizdeki metinde belirtildiği şekilde olmasa bile, gerçekten var olduklarına kuşku yoktur (bazıları günümüzde de mevcuttur). Sāraṅgalar dört tür içerir: 1) *prāṇāyāmayı* ve diğer Yoga temrinlerini yapmayan, ama “Ben Vishṇu’yum” kesin inancıyla yaşayanlar (demek ki Vishṇuculuğu yaratan çok sayıda akımdan birine aittirler); 2) *prāṇāyāmayı* ve diğer alıştırılmaları yapanlar (sanki Yoga-sūtralardakine

¹¹⁰ Metin çok açıktır: Sāṃkhya ilmi (Sāṃkhyacñāna) ve *prāṇāyāma*, *āsana*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, teknik Yoga terimleri.

¹¹¹ Bu “mistik yol”un Sāṃkhya-Yoga’nın “büyüsel yolu”nun karşısı olduğu sonucuna varabiliriz; bu ikinci yol meditasyonu salık veriyor ve ölümsüzlük yerine büyüsel güçlere ulaşmaya çalışıyordu.

¹¹² Metnin editörü Caland, bu yogin isimlerinin Hint kaynaklarının geri kalanında bilinmediğini belirtir ve Sanskrit yorum da bunları anlamamıza yardım etmez.

yakın, “Ortodoks” bir Yoga uygulamaktadırlar); 3) Yoga’nın sekiz *aṅga*’sını uygulayıp “doğru yolu” izleyen, ama işe *prāṁyāmayla* başlayanlar (yani *yama* ve *niyamayı* bir kenara bırakarak); 4) “yanlış yolu” (*vimārga*) izleyenler, eksiksiz bir Yoga uygulasalar da Tanrı’ya zıt gidenler (metnin ne demek istediği pek anlaşılmamaktadır; belki de tanrıtanımaz bir Yoga sözkonusudur).

Ekārshya çilecileri beşe ayrılır: 1) “uzağa giden” (*dūraga*) ve Tant-racılığa çok yakın bir kozmik meditasyon yapanlar (gizil halde *piṅgalā* “damar”ında bulunan kozmik güçleri “hayata geçirerek” Vishṇu’yla birleşmeyi denerler. Meditasyonun amacı güneşe, aya vb. ilişkin kozmik bilinç halinin deneyimlenmesidir; yönteme *dūraga* adı verilir, çünkü Vishṇu’yla birleşme kozmik döngüden geçilerek sağlanır); 2) “uzağa gitmeyenler” (*adūraga*), doğrudan bireysel ruhun Kozmik Ruh’la birleşmesini deneyimlerler; 3) “kaşların ortasından gidenler” (*bhrūmadhyaga*), *prāṇa*’yı beş bölgeden geçirip (ayak parmaklarından dizlere, dizlerden anüse, anüsten kalbe, kalpten damağa, damaktan kaşların ortasına) sonra *piṅgalādan* yeniden geri getirerek ruhlarını Kozmik Ruh’la birleştirirler; 4) “kendini Tanrı’ya adanmış olmayanlar” (*asambhakta*) ve Kozmik Ruh’la birleşmeyi deneysel bir meditasyonla, yani onları gözleriyle görerek, elleriyle selamlayarak vb. gerçekleştirenler (*asambhaktalar*, tuhaf isimlerine karşın, tam anlamıyla mistik tanrıcılardır); 5) “bağlı olanlar” (*sambhakta*).

Visāraga çilecileri sayısızdır ve onlara bu ad verilmiştir, çünkü “yanlış yoldan giderler.” Burada tam bir “sol el” (*vāmācari*) çilecileri türüyle karşı karşıya olduğumuza kuşku yok. Metin onların kökenini gerekçelendirmek için eski bir açıklamayı yineler: Pracāpati “hakikati” gizlemek için “bu Visaragalar öğretisi”ni uydurmuştu. Öteki Hint metinlerinde de ahlak dışı bir mezhebin varlığını gerekçelendirmek üzere bu açıklamanın kullanıldığı görülür. Bunun dışında, *Vaikhānasasmārtasūtra*’nın

da kabul ettiği gibi, bu çileciler kefarete uygulamaları yapar, Yoga tekniğini bilir, *mantraları* yineler, hatta bazı meditasyonları uygularlar -ama “bunları Kozmik Ruh’la birleşmek amacıyla yapmazlar.” Kozmik Ruh’un “kalplerinde olduğunu” söylerler. Bazıları kurtuluşa erişmeye çalışsa bile “meditasyonun gerekli olmadığını” bildirirler. Başkaları Kozmik Ruh’la, ancak dinsel ritüeller betimlendikleri gibi uygulanırsa birleşebileceğini söyler. Yine de tüm bu çelişkili ayrıntılar Visaragala-rın sapkın niteliğini değiştirmez. Metnimiz onları hiç durmadan “Visa-raga vahşileri” diye niteleyip, bu hayatta asla kurtuluşa erişemeyecekleri, asla peşlerinden gidilmemesi gerektiğini bildirir.

Tantracı bir öğreti ve literatür ortaya çıkmadan çok önce de bazı Yogacı-Tantracı ve çileci mezheplerin varlığını doğrulamak amacıyla, *Vaikhānasasmārtasūtra*’daki bilgileri özetledik. Kökleri Vedalar öncesi döneme dek uzanan ve süreklilikleri -kendilerinden söz eden belgeler-in seyrekliğine karşın- Hindistan’da asla kesintiye uğramamış uygulamalar ve inançlarla karşı karşıyayız.¹¹³

¹¹³ Metinlerde sık sık çileci ve yogin listelerine rastlanır ama bunlar çoğunlukla özet niteliğindedir (bkz. Not III, 7).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YOGA'NIN ZAFERİ

Yoga ve Hinduculuk

Gerek hukuki-teolojik literatürde, gerekse Destan'ın (*Mahābhārata*) didaktik ve dinsel bölümlerinde, mükemmel bir kurtuluş yolu olarak kabul edilen Yoga uygulamasının nasıl adım adım yayıldığı görülebilir. En sonunda Hint tinselliğinin neredeyse tamamının Yoga tarafından fethedilmesiyle sonuçlanacak bu sızma sürecinin aşamalarını belirlemek kolay değildir. Şu kadarını söyleyelim ki, MÖ 4. yüzyılla MS 4. yüzyıl arasında uzanan dönemde kaleme alınmış eserlerle karşı karşıyayız. Ama bizim açımızdan daha da ilginç, Yoga uygulamalarının bu zaferinin halk arasındaki gizemci bağlılığın engellenemez yükselişiyle çakışmasıdır. Nitekim Yoga tekniği Hinduculuğun merkezine Ortodoks inançlarda yaşanan kriz sırasında, yani tam “mezhepçi” mistik hareketler Ortodoks inançlar tarafından blok halinde geçerli kılındığı anda yerleşmiştir. Brahmançılık yayılma döneminde, daha önceleri kendisine düşman denmese bile, yabancı sayılabilecek birçok unsuru -her muzaffer din gibi- bünyesine kabul etmek durumunda kalmıştır. Âriler öncesi döneme ait, yerli dinsellik biçimlerinin asimilasyonu çok erken bir zamanda, Vedalar çağından itibaren başlar (örneğin tanrı Şiva için geçerlidir bu). Ama asimilasyon bu kez, yani Hint ortaçağının başlangıcında (Budizmin gelişmesinden *Bhagavad Gītā*'ya kadar uzanan dönemde) kaygı uyandırıcı boyutlar alır. Zaman zaman Ortodoks Brahmançılığın önünde boyun eğmekten başka bir şey yapamadığı muzaffer bir devrimle karşı karşıya olunduğu izlenimi uyanır. “Hinduculuk” adı

verilen olgu, eski Vedalar' panteonunun bir Şiva'nın, bir Vishṇu'nun veya bir Kṛṣṇa'nın olağanüstü popülaritesinin gölgesinde kaldığı, o henüz yeterince bilinmeyen çağlara aittir. Bu derin ve çok büyük dönüşümün nedenlerini burada yeterince inceleyemeyiz. Bununla birlikte sözkonusu dönüşümün başlıca nedenlerinden birinin halk yığınlarının daha somut bir dinsel deneyime, herkesin kolaylıkla anlayıp uygulayabileceği, mahrem, kişisel bir mistik bağlılığa duydukları ihtiyaç olduğunu belirtelim. Geleneksel (başka bir ifadeyle popüler, "barok", sistemleştirilmemiş) Yoga uygulamaları tam da bu türde bir mistik deneyim olanağı sunuyordu; ritüelleri ve teolojik ilmi önemsemeyen bu Yoga uygulamaları, neredeyse sadece doğrudan, somut, fizyolojik tortularından henüz tam anlamıyla sıyrılmamış verilere dayanıyordu.

Yoga tekniklerinin Ortodoks inançlara giderek derinlemesine nüfuz etmesi, doğal olarak belli direnişlerle de karşılaştı. Kendi disiplinlerine katılmayanların ne nihai kurtuluşa (*mukti*), ne de "gizli güçler"e (*siddhi*) erişebileceğini ileri süren çilecilerin ve "büyücüler"in propagandasına karşı itirazlar da yükseldi zaman zaman. Bu direniş öncelikle *Vedānta* hukukçularından ve metafizikçilerinden oluşan, resmi Ortodoks Brahmançı çevrelerde dile getirildi haliyle. Kimi zaman aşırı, kimi zaman da *Vedānta* idealine ters diye yargılandıkları çileci ve gizemci Yoga tekniklerine karşı hem hukukçular hem de metafizikçiler "orta yol"u kolluyordu. Manu şöyle yazar: "Organlarını da bilinci kadar boyunduruk altına alabilirse, Yoga'yla bedenine eziyet etmeden de amaçlarına ulaşabilir.¹ Aynı anlamda Şaṅkara da Yoga'nın "olağanüstü güçlere sahip olma yo-

¹ *Smṛti*, II, 98. Ganganath Jha, *Manu-Smṛti: The laws of Manu with the Bhāṣya of Medhātithi*, c. I, böl. II, s. 363, yogatah'ı, Medhātithi'ye dayanarak, "dik-katli yöntemlerle" diye çevirir, ama Nārāyaṇa ve Nandana yorumcuları ve onları izleyen Bühler yogatah'a şu anlamı verirler: "Yoga uygulamasıyla."

lunu açtığını” ama “en yüce mutluluklara Yoga’yla erişilemeyeceğini” hatırlatır.² Gerçek *Vedānta* müridi salt metafizik türde bilgi yolunu yeğler.

Ama bu türden tepkilere tek tük rastlanır. Nitekim *Vedānta* geleneği Yoga uygulamalarını sadece büyü güçlerini elde etmenin bir aracı veya en iyi koşulda sadece metafizik bilgiyle ulaşılabilecek gerçek selamet yönünde bir arınma olarak görmeye devam ederken, hukuki-teolojik eserlerin çoğunun bu tür uygulamaları geçerli kıldıkları ve hatta kimi zaman yücelttikleri de bir gerçektir. Örneğin *Vasishṭha Dharma Śāstra* kesin bir dille belirtir: “İki kez doğan kişi bu hale, her gün Vedalar’ı ezbere yineleyerek veya kurban törenleriyle değil, sadece Yoga uygulamasıyla ulaşabilir”.³ Bu uygulamanın büyüsel ve arındırıcı değeri benzersizdir: “Yoga kurallarına uyarak bıkip usanmadan nefesini üç kez tutsa bir gün ve bir gece boyunca işlediği günahlar hemen silinir”.⁴ Bir diğer teolojik-hukuki eser olan *Vishṇusmṛti*, bu tekniğin mucizevi değerini doğrular: “Meditasyon yapan, hakkında meditasyon yaptığı her şeyi elde eder; meditasyonun büyümlü gücü öylesine büyüktür.” Gerçi bunun hemen ardından gelen metinde yoginin asla meditasyonun ona kazandıracığı “güçler”le tatmin olmaması, nihai kurtuluşa erişmeyi he-

² *Vedānta-sūtra* yorumu, çev. G. Thibaut, *The Vedānta Sūtra. With Śākara’s Commentary* (Sacred Books of the East, XXXIV), I, s. 223, 298. Rāmanuja ise “Yoga bilgisinin gücüyle” “üç dünyada olup biten her şey”in bilinebileceğini, hatta Brahman’ın “doğrudan sezgisi”ne erişilebileceğini inkâr etmese de, “zihnin mistik yoğunlaşması”nın *Bhagavad Gītā*’da olduğu gibi bhakti’yle desteklenmesi gerektiğini açıklar; krş. çev. G. Thibault, *The Vedānta Sūtra. With Śākara’s Commentary*, s. 340, 273, 284.

³ XXV, 7; çev. G. Bühler, *The Sacred Laws of the Āryas* (Sacred Books of the East, XIV), s. 125.

⁴ A.g.y., XXVI, 1; çev. Bühler, s. 126.

deflemesi gerektiği belirtilmiştir -anamlı bir belirleme. “Bu nedenle yogin, yok olup gidecek, fani olan her şeyi düşüncelerinden uzaklaştırıp sadece yok olmayacak, ölümsüz olan hakkında meditasyon yapmalıdır. Ama *purusha* dışında ölümsüz hiçbir şey yoktur. Yogin (sürekli meditasyon sayesinde) onunla birleşerek nihai kurtuluşa erişir”.⁵ *Yoga-sūtra* da bundan başka bir şey öğütlemez.

Mahābhārata’da Yoga

Ancak *Mahābhārata*’ya eklenmiş son bölümlerde, Yoga uygulamalarının tamamen “Hindulaştırıldığından” söz edilebilir; çünkü ruhban sınıfının dışında kalan çevrelerde de hatırı sayılır bir başarı kazanan bu destanda Yoga önemli bir yer tutar. Başlıca kişilikler olan Pandavalarda fark edilen Veda mitolojisinin izleri kısa süre önce gün ışığına çıkarılmıştır.⁶ Ama başlangıçta bir kahramanlık destanı olan -ve muhtemelen MÖ 7. ve 6. yüzyıllar arasında bu biçimde tamamlanan- *Mahābhārata*, sayısız değişiklikten geçmiştir. Özellikle milattan sonraki ilk iki yüzyıl boyunca çok fazla sayıda mistik-teolojik, felsefi ve hukuki metnin ya bütün parçalar (örneğin Kitap XII, XIII) ya da kopuk kopuk bölümler tarzında şiire katıldığı varsayılmaktadır. Bu çeşitli öğeler tam anlamıyla Vishṇucu bir eğilim sergileyen bir ansiklopedi oluşturuyordu. Eklenen ilk parçalardan biri (anlaşılan milattan önce) *Bhagavad Gītā*’dır (VI. kitapta); bu eklerin en önemlisi VII. kitapta, *Mokshadharma*’da bulunur ve zaten Yoga ile Sāṃkhya’dan da en sık bu kitaplarda söz edilir.⁷

Yine de bu yeni parçaların, epey geç bir dönemde destana eklenmiş olsalar da, eklenme tarihlerinden çok daha eski rivayetleri ve gelenekle-

⁵ XCII, 11-14; çev. Julius Jolly, *The Institutes of Vishnu*, s. 285-90

⁶ Stig Wikander ve G. Dumézil; bkz. Not IV, 1.

⁷ Bkz. Not IV, 1.

ri içerdiklerini unutmamak gerekir. *Mahābhārata*'nın çeşitli katmanlarının kesin zamandizini henüz kuruntu düzeyini katiyen aşamamış bir *desideratum*'dur (eksikliği duyulan şeyin ifadesi). *Mahābhārata* metninde yüzyıllar boyunca gerçekleştirilen değişiklikler ana hatlarıyla görülebse de, ayrıntılar konusunda mutabık olan Hintbilimcilerin sayısı çok azdır. Bununla birlikte şiire eklenmiş didaktik ve “mezhepçi” parçalar, Hindistan'ın dini ve felsefi tarihi açısından paha biçilmez değere sahiptir. Bir yandan Ortodoks Brahmancılığa koşut ve inkâr edilmez bir kadimliğe sahip çok sayıda inanç orada gün ışığına çıkar; diğer yandan Hint tanrıculığının ilk örgütlü ve muzaffer çabalarına da orada rastlanır. Upanişadlar'ın Brahman'ının-yeryüzündeki benzeri Kṛshṇa'yla birlikte giderek üstünlüğü ele geçirmeye başlayan Vishṇu'yla özdeşliği ilk kez *Bhagavad Gītā*'da ifade edilmiştir. Gerek *Mokshadharma*, gerek *Bhagavad Gītā*, gerekse diğer bölümlerde, sık sık Sāṃkhya ve Yoga'dan söz edildiği de görülür; ama göreceğimiz gibi bu iki disipline klasik manada *darśana* değeri yüklenmemiştir.

Bu sürekli ekler külliyyatın birliğine haliyle zarar vermiştir. Metin çelişkilerle doludur. Örneğin Vedalar çoğunlukla en üstün merci (*pramāṇa*) olarak kabul edilmekte; ama aynı zamanda “Veda yanıltıcıdır” diye bir ifadeye de rastlanmaktadır (XII,329,6). Bhīṣma'nın Kṛshṇa'dan esinlenen sözleri “Vedalar'inkine eşit bir yetkeye sahiptir” (XII,54,29-30). “Lütufl” *śrutinin* ve skolastiğin (*tarka*) üstüne çıkarılır, çünkü sadece o “hakikatin gizli ve gizemli aktarımı”nı aydınlatabilir (XII,335,5). Ama genelde çıkarsama (*anumāna*) ve kutsal metinlerde vahyedilmiş olma (*śruti*), bir hakikatin geçerliliği için yeterli kanıtlar olarak görülür (XII,205,19 vb). Hopkins, *Mahābhārata*'da, özellikle de “sahte-destan” bölümlerinde geçen dogmaları ve inançları yansıtabilmek için çok büyük bir malzeme yığını toplayıp tasnif etmiştir. Bu kar-makarışık ve birbirine yeterince eklemlenmemiş malzeme dağı, çoğun-

lukla karşıt okullardan gelen yazarların çeşitliliğiyle açıklanabilir; her biri kendi dinsel anlayışını öne çıkarmaya çalışmıştır. Bazı kitapların, özellikle de *Mokshadharma*’nın yazımının belki yüzyıllarca sürdüğünü de unutmamak gerekir. Yine de bu sahte-destan bölümünün kuramsal konumunu oldukça belirgin bir biçimde ortaya çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Bu bölümde bir yandan tanrıacı deneyimlerle bezenmiş Upanişadlar’ın tekçiliği (monizmi) yeniden dile getirilmekte, diğer yandan da kutsal metinlerin geleneğine açıkça karşıt olmayan her türlü soteriyolojik çözüm de kabul edilmektedir.

“Halk” kökenli olmasa da her türlü çevreye ulaşabilme amacıyla tasarlanmış eğitici bir edebiyatla karşı karşıyayız. *Mahābhārata*’ya eklenmiş son kitaplar özünde Viřņucı propaganda kitaplarıdır ve burada yapılan bulanık ve karışık propagandada, Viřņu’nun ve Křřņa’nın yüceltilmesini sağlayan her şey kullanılmıştır. Bu yüceltmeyi desteklemek için Yoga’dan da geniş ölçüde yararlanılması ise ilginçtir. Ama *Mokshadharma*’da Yoga, Patañcali’de olduğu gibi, *çittavştti-nirodha* anlamına gelmez; sadece Sāmkhya sözcüğüyle her türlü metafizik bilginin kastedilmesi gibi, buradaki Yoga da her türlü pratik disiplini ifade etmek için kullanılır. Klasik Sāmkhya sistemini (tanrıtanımazdı) klasik Yoga sistemiyle (tanrıacıydı) karşı karşıya getiren zıtlıkların hepsi de bu metinde silinir, hatta tamamen yok olur.

Mahābhārata’da Yoga ve Sāmkhya

Yudhishțhira bu iki yol arasındaki farklılığı açıklamasını rica ettiğinde, Bhīřma şu yanıtı verir:⁸ “Sāmkhya ve Yoga kendi yöntemlerini en iyi yol diye (*kārana*) överler (...). Yoga’nın rehberliğini kabul edenler

⁸ *Mahābhārata*, XII, 11.043 vd.

hemen ve doğrudan (özünde mistik: *pratyakshahetava*) bir algılamaya, Sāṃkhya'yı takip edenler ise geleneksel öğretilere (*śāstraviniścāyah*) dayanırlar. Ben bu öğretilerin her ikisini de doğru kabul ediyorum (...). Talimatlara kesinkes uyulduğunda, her ikisi de insanı en üstün amaca götürür. Ortak noktaları temizlik, (istekleri) bastırma ve tüm varlıklara duyulan merhamettir; yeminlere çok kesin biçimde uyulması da ikisinin ortak noktasıdır; ama Sāṃkhya ve Yoga'da görüşler (*daršana*) aynı değildir.”⁹

Bu iki soteriyolojik yolun sistemsizliği hemen göze çarpar. *Prakṛti*, *tattva*, *mahat* vb. gibi teknik terimlere rastlansa da -özellikle *Gītā* ve *Mokshadharma*'da- Sāṃkhya hiçbir yerde ruhu psikolojik-zihinsel deneyimden ayırmanın yöntemi olarak sunulmaz. Oysa İşvarakṛṣṇa sisteminin hareket noktası budur. Orada Sāṃkhya sadece “hakiki bilgi” (*tattva cñāna*) veya “insan ruhunun/nefsin bilgisi” (*ātma bhoda*) anlamına gelir; bu bakımdan Upaniṣadlar'ın tavırlarıyla birçok benzerlikler gösterir. Bunun nedeni, Hopkins'in düşündüğü gibi, “Sāṃkhya ve *Vedānta* fikirlerinin karışması” değil, Sāṃkhya ve *Vedānta* sistemlerinin öncesine ait bir aşamanın sözkonusu olmasıdır. *Mahābhārata*'nın bazı parçalarında İşvarakṛṣṇa'nın tanrıtanımaz *darśanasına* koştut tanrı-cı bir Sāṃkhya okuluna kesin ve açık göndermeler aramaya da gerek yoktur.

Mokshadharma (11463), yoginlerin öncüllerinin (*purahsarāh*) Vedalar'da (yani Upaniṣadlar'da) ve Sāṃkhya'da bulunduğunu bildirir. Başka bir deyişle, Upaniṣadlar ve Sāṃkhya tarafından keşfedilen “hakikat” Yoga tarafından kabul edilip özümsemiştir, çünkü bu terim -ona verilen mana ne olursa olsun- özellikle tinsel bir teknik için kullanılmaktadır. *Bhagavad Gītā* daha da ileri gider ve “sadece dar görüşlü

⁹ Bkz. Not IV, 2.

zihinlerin Sāṃkhya ile Yoga'yı karşıt kutuplara koyacağını, ama bilgeler (panditāh) böyle bir yaklaşımı katiyen benimsemeyeceğini" kesin bir dille ifade eder: "İkisinden birini izleyen kişi sonuçta ikisinin de meyvesini alır." "Sāṃkhya Yoga ile Karma Yoga'nın bir olduğunu gören kişi gerçeği görür".¹⁰ Bu tavır, *Bhagavad Gītā*'nın ruhuna da tamamen uygundur. Çünkü, yakında göreceğimiz gibi, *Mahābhārata*'nın bu en önemli parçasında Kṛṣṇa tüm soteriyolojik yolları tek ve yeni bir manevi sentez içinde bütünleştirmeye çalışır.

Mahābhārata'da Yoga Teknikleri

Mahābhārata'da Yoga, Sāṃkhya'nın aksine, hem insan ruhunu Brahman'a götüren hem de sayısız "güç" kazandıran her türlü etkinliği ifade eder. Bu etkinlik çoğunlukla duyuların baskı altına alınmasıyla, riyazetle ve her türlü kefaretilerle uygulamalarıyla eşdeğerlidir. Yoga, Kṛṣṇa'nın ona *Bhagavad Gītā*'da yüklediği manada, yani "davranışlarının meyvelerinden vazgeçme" anlamında ancak birkaç münferit yerde kullanılır. Manalardaki bu akışkanlık Hopkins'in yaptığı çok kapsamlı bir incelemede aydınlatılmıştır.¹¹ Yoga zaman zaman "yöntem"¹² zaman zaman "etkinlik"¹³ veya "güç"¹⁴ veya "meditasyon"¹⁵ ya da "vazgeçme, el etek çekme" (*sannyāsa*¹⁶) anlamına gelir. Bu anlam çeşitliliği gerçek bir morfolojik çeşitliliğin yansımasıdır. *Yoga* sözcüğünün birçok şey ifade

¹⁰ V, 4-5; Dost Kitabevi, çev. Korhan Kaya, s. 43.

¹¹ "Yoga technic in the Great Epic"

¹² Örn. *Bhagavad Gītā*, III, 3.

¹³ *Mokshadharma*, 11.682.

¹⁴ A.g.y., 11.675 vd.

¹⁵ A.g.y., 11.691 vb.

¹⁶ *Bhagavad Gītā*, VI, 2.

etmesinin nedeni Yoga'nın birçok şey olmasıdır. Nitekim *Mahābhārata* sayısız çileci ve popüler geleneğin buluşma yeridir ve bunların her birinin kendine özgü bir "Yoga"sı -yani "mistik" bir tekniği- vardır. Yüzyıllar boyunca durmadan yeni bölümler eklenmesi, bu "barok" Yoga biçimlerinin hepsine kendilerine özgü bir yer (ve bir haklılık gerekçesi) sağlamış, bunun sonucunda destan (*Mahābhārata*) bir ansiklopediye dönüşmüştür.

Ana hatlarıyla bizi ilgilendirebilecek üç olgu sınıfı ayırt edilebilir: 1) Veda riyazetiyle uyumlu ve dar anlamıyla Yoga'ya gönderme içermeyen kuramları ve uygulamaları ortaya koyan riyazet (*tapas*) bölümleri; 2) Yoga ile *tapas*ın eşanlamlı olarak kullanıldığı ve her ikisinin de büyü teknikleri olarak kabul edildiği bölümler ve konuşmalar; 3) Yoga'nın kendine özgü ve felsefi açıdan gelişkin bir terminolojiyle sunulduğu bölümler ve didaktik konuşmalar. Bize asıl ilginç gelen özellikle bu son kategoride yer alan belgelerdir -bunların çoğu *Mokshadharma* içindedir- çünkü bu belgeler başka yerlerde yeterince bulgulanamamış bazı Yoga biçimlerini sergiler.

Burada örneğin yoginlerin tanrıları yumuşatmak, hatta korkutmak amacıyla kullandıkları çok eski "büyü" uygulamaları bulunur.¹⁷ Bu büyü riyazetinin görüngübilimi arkaik niteliktedir: sessizlik (*mauna*), aşırı eziyet (*ātīvatāpas*), "bedenin kuruması" sadece yoginler değil, krallar tarafından da kullanılan yollardır.¹⁸ İndra'yı yumuşatmak için (*ārirādhayisur devam*), Pāndu bütün bir gün tek ayak üstünde durur ve en sonunda *samādhi*yi elde eder.¹⁹ Ama bu vecit halinin Yogaya özgü bir içeriği yoktur, daha çok fiziksel yollardan yaratılan bir hipnoz duru-

¹⁷ Krş. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, s. 98 vd. Bazı gezgin çileci sınıflarında da benzer örneklere rastlanmıştır.

¹⁸ *Mahābhārata*, I, 115, 24; 119, 7 ve 34.

¹⁹ A.g.y., I, 123, 26.

mu sözkonusudur ve insanla tanrı arasındaki ilişkiler büyüsel düzeyde kalır. Başka yerlerde Yoga ile en saf haliyle riyazet, *tapas* birbirine karıştırılır.²⁰ *Yatin* (çileci) ve *yogin* eşdeğerli terimler haline gelir ve en sonunda her ikisi de aralarında herhangi bir ayırım yapılmaksızın “zihnini yoğunlaştırmak isteyen” (*yuyuksat*) ve tefekkür konusu olarak Kutsal Yazıları (Śāstra) değil, mistik *Oḷ* hecesini seçen her canlıyı ifade etmek için kullanılır. “*Oḷ* hecesi üzerine tefekkür”ün mistik işitsel teknikleri, bazı büyülu formüllerin (*dhārāni*) yinelenme ve “özümseme” tekniklerini, büyü sözcüklerini vb. ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Ama seçilen yöntem ne olursa olsun bu uygulamalar metinlerimizin “Yoga gücü” (*yoga-balam*) adını verdiği bir gücün kazanılmasıyla taçlanır. Bunun ilk ve doğrudan nedeni “zihnin bir noktaya teksifi”dir (*dhārana*), bu noktaya “soğukkanlılık ve sükunet” yoluyla olduğu gibi (Yoga’nın itidal “kılıcı”²¹), nefes alıp verme ritminin aşamalı bir şekilde yavaşlatılması aracılığıyla da erişilir.²² *Mahābhārata*’nın daha sonradan eklenen bölümleri Yoga uygulamalarına ilişkin mnemoteknik (bellek eğitme tekniklerine ilişkin) özetler ve şemalarla dolup taşar.²³ Bunların çoğu geleneksel kalıpları yansıtır: “Büyük dileğe (*mahāvratasamāhitah*) bağlı kalıp, tüm iyi ve kötü eylemleri -isterse dağ gibi olsunlar- alelacele yakıp tüketerek ve en üstün Yoga’ya erişmeye çabalarak latif ruhunu

²⁰ Örn, a.g.y., XII, 153,36.

²¹ Hopkins, *The Great Epic of India*, s. 181, yoginlerin “yapmayı bırakmaları gereken” “5 günah”tan oluşan bazı listelere yer vermiştir. Bu listelerden biri (*Mahābhārata*, XII, 241, 3) cinsel arzu (*kāma*), öfke (*krodha*), aç gözlülük (*lobha*), korku (*bhaya*) ve uyku (*svapna*) günahlarını içerir. Beş günah teması için çeşitlilik olmakla birlikte, Hindistan’da çok ünlüdür (ayrıca Buddhism’de de bilindiktir: Örn., *Dhammapada*, 370.)

²² *Mahābhārata*, XII, 255, 7.

²³ A.g.y., XII, 192, 13-14.

(*sūksman ātman*) ustaca şu yerlere, göbek deliği, boğaz, baş, kalp, mide, kalçalar, göz, kulak ve burna teksif eden bir yogin, isteği bu yöndeysse (varoluşun tuzaklarından) kurtulur.”²⁴

Başka bir metin²⁵ bu uygulamaların güçlüklerini yüceltir ve başarısızlığa uğrayanı ne büyük tehlikelerin beklediğine dikkat çeker. “Büyük yol (*mahāpanthā*) zordur ve onu sonuna dek katedenlerin sayısı azdır, ama Yoga yoluna (*yogamārgam āsādyā*) bir kez adım attıktan sonra devam etmekten vazgeçip geri dönen en büyük suçludur (*bahudoshā*).” Büyücünün -eğer onlara iradesiyle boyun eğdirebilecek ve isteğine göre yön verebilecek kadar güçlü değilse- canına mal olabilecek güçleri zincirlerinden boşandırıp serbest bırakan her türlü büyü eyleminin içerdiği iyi bilinen bir tehlikedir bu. Yogin uyguladığı riyazetle, her türlü büyüsel veya dinsel eylemin serbest bıraktığı enerjilere benzeyen, kişisel olmayan ve kutsal bir gücü serbest bırakmıştır.

Yoga uygulamalarının büyüsel niteliği başka vesilelerle de öne çıkarılır. Örneğin en kusursuz tensel mutlulukları Brāhman'ın değil yoginin yaşadığı açıklanır; yogine, yeryüzünde riyazet talimini sürdürürken de ıslıl ıslıl parlayan kadınlar hizmet eder, ama göğse çıktığında yeryüzünde vazgeçtiği her türlü cinsel zevkin on katını yaşar.²⁶

Mahābhārata'da Yoga Folkloru

Hipnoz zaten iyi biliniyordu; efendisinin karısını hipnotize ederek koruyan Vipulā'dan²⁷ daha önce söz etmiştik. “Ötekinin bedenine gir-

²⁴ A.g.y., XII, 301, 39 vd.

²⁵ A.g.y., V, 52 vd.

²⁶ *Mahābhārata* XIII, 107; krş. Hopkins, “Yoga-technique”, s. 366. Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, s. 68 benzer bir bölümü alıntılar: XII, 221.

²⁷ A.g.y., XIII, 40-41.

mek” diye açıklanan hipnoz çok arkaik bir inançtır ve sayısız masalla efsanenin esin kaynağı olmuştur. Yoga üstadı olan Ṛshi Ushanas, kendini zenginlik tanrısı Kubera’nın içine yansıtır ve böylece onun tüm hazinelerine sahip olur²⁸. Bir başka bölümde,²⁹ çileci Vidura’nın ölürken bir ağaç gövdesine yaslanmış bedeninden çıkıp nasıl Yudhishthira’nın bedenine girdiği ve böylece Yudhishthira’nın çilecinin tüm erdemlerini nasıl özümsemişti anlatılır. “Cesetlerin içine girme”ye dair sayısız masalın yansıttığı, bir büyü folkloru motifi sözkonusudur burada.³⁰ Patañcali’nin “bir bedenden ötekine geçiş” işlemini yoginlerin kazandığı *siddhiler* arasında saydığı da unutulmamalıdır (*çitasya paraçarirāveçah*)³¹. *Mahābhārata*’ya sonradan eklenen parçalar gibi sistemli olmayan metinlerde, büyü folklorunu dar anlamda Yoga tekniklerinden ayırmak güçtür.³² *Siddhiler* gerek Patañcali, gerekse “klasik” Yoga’nın tüm temsilcileri tarafından kurtuluş açısından yararsız olarak kabul edilseler de, yoginlerin kazandığı “mucizevi güçler” Hint kamuoyunu her zaman çok etkilemiştir. Tantracılık da bunları yadsımaz; hatta insanın tanrılaşmasının doğrudan kanıtı olarak görür. Ama *Bhagavad Gītā*’da *siddhiler* hiçbir rol oynamaz.

²⁸ *Mahābhārata*, XII, 290, 12.

²⁹ A.g.y., XV, 26, 26-29.

³⁰ Bkz. Not IV, 3.

³¹ *Yoga-sūtra*, III, 38.

³² Bazı bölümlerde *samādhiden* söz edilse de, bu terim Yoga’daki anlamında değil, “düzenlemek, düzen vermek”, “yol, çare” manasında kullanılmıştır: apanitasya samādhim çintaya, “bu hastalık için bir çare düşün” (XIII, 96, 12; Hopkins, “Yoga-Technique”, s. 337).

Bhagavad Gītā'nın Mesajı

Mahābhārata'ya sonradan yapılmış en büyük eklemelerden birini oluşturan, VI. kitaptaki *Bhagavad Gītā*, Yoga'ya birinci planda önem verir. Hint tinselliğinin bu başyapıtında Kṛṣṇa'nın anlatıp salık verdiği Yoga ne Patañjali'nin klasik Yoga'sı, ne de buraya dek karşımıza çıkan "büyü" teknikleri külliyatıdır haliyle. Viṣṇucu dinsel deneyime uygun hale getirilmiş bir Yoga'dan söz edilmektedir: *unio mystica*'yı (mistik birleşme) amaçlayan bir yöntem. *Bhagavad Gītā*'nın sadece Hint tinselliğinin bütünü'nün doruk noktasını temsil etmekle kalmayıp, çok geniş bir sentez denemesi de olduğu, orada tüm selamet "yolları"nın geçerli sayılıp Viṣṇucu adanmışlıkla bütünleştirildiği hesaba katılırsa, Kṛṣṇa'nın bu metinde Yoga'ya verdiği önem Yoga geleneğinin kazandığı gerçek bir zafer anlamına gelir. Kṛṣṇa'nın bu geleneğe kattığı güçlü tanrıci renk, Yoga'nın Hint tinselliğinin bütünü içindeki işlevini anlamamıza çok yardımcı olmaktadır. Nitekim bu saptamadan iki sonuç çıkmaktadır: 1) Yoga, insani ve ilahi ruhları birleştirmeyi amaçlayan mistik bir disiplin olarak anlaşılabilir; 2) *Mahābhārata*'ya yapılan eklemelerde yankı bulan büyük halk mistikliği akımlarında, "mezhepçi" hareketlerde Yoga bu şekilde -"mistik deneyim" olarak- anlaşılmiş ve uygulanmıştır. Burada *Bhagavad Gītā*'nın ayrıntılı bir çözümlemesine girecek değiliz.³³ Ana hatlarıyla söyleyecek olursak, Kṛṣṇa "ölümsüz Yoga"nın (*yogam avyayam*) sırlarını Arcuna'ya açıklar ve bu açıklamalar şu konulara ilişkindir: 1) Evrenin yapısı; 2) Varlığın oluş halleri; 3) Nihai kurtuluşa erişmek için izlenecek yollar. Ama Kṛṣṇa, "en üstün gizem" olan bu "kadim Yoga"nın (*purāṇaḥ yogah*, IV, 3) yeni bir buluş olmadığını eklemeyi de ihmal etmez; onu daha önce Vivasvat'a öğretmiş, Vivasvat da sırrı Manu'ya açmış, Manu da onu Īkshvāku'ya nakletmiştir (IV, 1).

³³ Bkz. Not IV, 4.

“Sonra bu bilgi, ermiş krallar silsilesi boyunca babadan oğula anlatıldı; fakat uzun zamanlar içinde bu öğreti insanlar tarafından unutuldu” (IV, 2).³⁴ Düzen (*dharma*) ne zaman sendelese, Kṛṣṇa kendini gösterir (IV, 7), yani bu zamandışı bilgeliğin sırlarını, karşılaşılan “tarihsel an”a uygun bir biçimde vahyeder. Başka bir ifadeyle, aşağıda göreceğimiz gibi, *Bhagavad Gītā* her ne kadar tarihsel açıdan yeni bir manevi sentez gibi görünse de, o sadece zaman ve tarih tarafından koşullandırılmış varlıklar olarak, bizim gözümüzde “yeni”dir. Bu bakış, Hint tinselliğine yönelik her türlü Batılı yorum açısından belli sonuçlara gebedir; çünkü Hint tekniklerinin ve öğretilerinin tarihini, onların bulunuşlarını, gelişmelerini ve ardı ardına geçirdikleri değişimleri belirlemeye çalışarak yeniden oluşturma hakkına sahip olsak da, Hindistan’ın bakış açısına göre bir “vahiy”in tarihsel bağlamının sınırlı bir öneme sahip olduğunu da unutmamak gerekir. Soteriyolojik bir formülün tarih sahnesine “çıkması” veya “kaybolması” bize onun “kökeni” hakkında hiçbir bilgi veremez. Kṛṣṇa tarafından çok güçlü bir biçimde yinelenen Hint geleneğine göre, çeşitli “tarihsel anlar” -bunlar aynı zamanda kozmik sürecin de anlarıdır- öğretiyi *yaratmazlar*, sadece zamandışı mesajın *o ana uygun formüllerini* gün ışığına çıkarırlar. *Bhagavad Gītā* örneğinde bunun anlamı, metindeki “yenilikler”in yeni ve daha geniş bir manevi sentezi gerektiren tarihsel anla açıklanabileceğidir. Burada bizi ilgilendiren noktada -manzumenin Yoga tekniklerine verdiği anlam noktasında- *Bhagavad Gītā*’nın en önemli meselesinin *eylem* yoluyla da selamete erişilebilir mi, yoksa buna ulaşmanın tek yolu *mistik meditasyon* mudur sorusunun yanıtını aramak olduğunu hatırlatalım. Başka bir ifadeyle, “eylem” (*karma*) ile “müşahede” (*śama*) arasındaki çatışma sözkonusudur. Kṛṣṇa, kendinden önce karşıt kutuplara konmuş iki yöntemin de

³⁴ *Bhagavad Gītā*, Dost Kitabevi, çev. Korhan Kaya, s. 39.

geçerli olduğunu, her bireyin o anki karma durumunun uygulamaya elverdiği yöntemi seçebileceğini göstererek bu ikilemi aşmaya çalışır (bu sorun Vedalar'dan hemen sonraki çağdan itibaren Hint tinselliğinin yakasını bırakmamıştır); yani kişi durumuna göre “eylem”i de seçebilir, ilim ve mistik müşahedeyi de. Kṛshṇa işte bu noktada “Yoga”ya, henüz Patañcalı'nın *darśana*sı haline gelmemiş, ama *Mahābhārata*'nın öteki metinlerinde söz edilen “büyü” Yoga'sı olmaktan da çıkmış bir Yoga'ya başvurur.

Kṛshṇa Örneği

Kṛshṇa'nın açıkladığı öğretinin özünün şu kısa formülde yattığı söylenebilir: “Beni anla ve Beni taklit et!” Çünkü kendi Varlığı ve kozmos ile tarih içindeki “tavrı” konusunda açıkladığı her giz, Arcuna için taklit edeceği bir örnek oluşturmalıdır; Arcuna kendi tarihsel yaşamının manasını bulur ve aynı anda Kṛshṇa'nın ne *olduğunu* ve ne *yaptığını* anlayarak kurtuluşa erişir. Zaten bizzat Kṛshṇa, tanrısal modelin örnek alınacak ve soteriyolojik değeri üzerinde durur: “İyi insanların davranış yolları diğer insanlar için örnektir; iyi kişinin izlediği yol da bu dünyada diğerleri için bir rehberdir.” (III, 2).³⁵ Ve sözü kendisine getirerek şunu ekler: “Bir an bile durmadan çalışmakla meşgul olmasaydım, birçok yolu izleyen insanlar benim hareketsizlik yolumu izleyeceklerdi” (III, 23).³⁶ Kṛshṇa bu etkinliğin derindeki manasını hemen açıklamak ister: “Eğer çalışmam bir sona ulaşıydı, bu dünyalar da mahvolacaktı; karışıklık hüküm sürecekti; bu bütün canlıların sonu olacaktı” (III,24).³⁷

Dolayısıyla Arcuna da Kṛshṇa'nın tavrını taklit etmelidir; yani ön-

³⁵ A.g.y., s. 37.

³⁶ A.g.y., s. 37.

³⁷ A.g.y., s. 37.

celikle etkinliğini korumalı, edilgenliğiyle “evrensel kargaşa”ya katkıda bulunmamalıdır. Ama “Kṛshṇa gibi” davranabilmek için, tanrının hem özünü hem de tezahür tarzlarını anlamalıdır. Bunun için Kṛshṇa ona *kendini gösterir*: İnsan Tanrı’yı bilince, izleyeceği modeli de bilmiş olur. Kṛshṇa işe Varlığın ve yokluğun onun içinde barındığını ve tüm yaratılışın -tanrılardan madenlere kadar- ondan südür ettiğini açıklamakla başlar (VII, 4-6; IX, 4-5 vb). O *prakṛtisi* aracılığıyla dünyayı sürekli yaratır (IX, 8), ama bu kesintisiz etkinlik onu zincirlemez (IX,9); o kendi yarattığının seyircisidir sadece (IX, 10). Kṛshṇa’nın sırlarını açıkladığı Yoga’nın en önemli dersini de, faaliyete (*karma*) aykırı biçimde yüklenen bu değer oluşturur; insan, dünyayı kendisi katılmadan yaratıp ayakta tutan Tanrı’yı taklit ederek, aynı şeyi yapmayı öğrenecektir. “Kişi ne tamamen eylem yolundan vazgeçerek özgürlüğe kavuşabilir ne de tamamen her şeyden vazgeçerek en yüce mükemmelliğe erişebilir” çünkü “kimse bir an için bile hareketsiz kalamaz” (III,4-5).³⁸ İnsan duyularının etkinliğine istediği kadar gem vurmaya çalışsın, “duyuların getirdiği zevkleri sürekli düşünen kişi” -yani insanların geneli- dünyadan kopmayı başaramaz. Sözcüğün dar anlamında fiilden sakınsa bile, *gunaların* yol açacağı herhangi bir bilinçsiz etkinlik (III, 5) onu dünyaya zincirlemeyi ve karma döngüsünün içinde tutmayı sürdürecektir.

Eyleme mahkûm olan -çünkü “eylem eylemsizlikten daha yücedir” (III, 8)- insan buyurulmuş davranışları yapmalı, başka bir ifadeyle “ödev”lerini, özel durumu gereği üstüne düşenleri yerine getirmelidir. “Başkasınınki daha büyük olsa bile sen kendi alçakgönüllü işini (*svadharma*) yap. Kendi işinde ölmek yaşamaktır, başkasının işinde yaşamak ise ölümdür” (*paradharma*; III,35).³⁹ Bu özgül etkinlikler *gunalar*

³⁸ A.g.y., s. 36.

³⁹ A.g.y., s. 38.

tarafından belirlenir (XVII,8 vd; XVIII,23 vd). *Kṛshṇa*, *gunaların* kendisinden doğduğunu, ama onu bağlamadıklarını birçok kez yineler: “fakat Ben onlarda değilimdir, onlar Ben’dedir” (VII, 12).⁴⁰ “Toplum, yaptıkları işe ve niteliklerine göre dört sınıfa benim tarafımdan ayrıldı. Bunun, çalışmanın ötesinde, sonsuzda olan benim işim olduğunu bil” (IV,13).⁴¹ Buradan şu ders çıkıyor: İnsan, *gunaların* yarattığı “tarihsel durum”u kabul eder (ki bunu kabul etmek gerekir, çünkü *gunalar* da *Kṛshṇa*’dan türemiştir) ve bu “durum”un gereklerine göre davranırken, davranışlarına *değer biçmeyi* ve dolayısıyla kendi haline *mutlak bir değer* yüklemeyi reddetmelidir. Başka bir ifadeyle, bir yandan her türlü insani “durum”un ontolojik bir gerçekliği olabileceğini yadsımalı (çünkü sadece *Kṛshṇa* Varlık’la doludur) ve diğer yandan da “eylemlerinin meyveleri”yle tatmin olmaktan sakınmalıdır.

“Eylemler” ve “Kurbanlar”

Bu anlamda *Bhagavad Gītā*’nın insanın tüm eylemlerini “kurtarmaya” her türlü kutsal olmayan faaliyeti “gerekçelendirmeye” çalıştığı söylenebilir; çünkü insan, “meyveler”inden yararlanmama noktasına geldiği için, fiillerini *kurbanlara*, yani kozmik düzenin sürdürülmesini sağlayan ben-ötesi (transpersonal) dinamizmlere dönüştürür. *Kṛshṇa*’nın da Arcuna’ya hatırlattığı gibi, sadece kurban amacına yönelik fiiller insanı zincirlemez: “Bırak eylemlerin istek bağlarından özgür, saf olsun” (III,9). *Pracāpati* kurban törenini kozmosun tezahür edebilmesi ve insanların yaşayıp çoğalabilmesi için yarattı (III,10 vd). Ama *Kṛshṇa*, insanın da tanrısal eserin kalıcılaştırılmasına katkı yapabileceğini açıklar; bunu sadece sözcüğün dar anlamında (Vedalar kültünü oluşturan)

⁴⁰ Krş. guaların yapısı üzerine, XIV,5 vd.

⁴¹ *Bhagavad Gītā*, Dost Kitabevi, çev. Korhan Kaya, s. 40.

kurban törenleriyle değil, hangi türde olursa olsun *her eylemiyle* yapabilir. “O kurban için çalışır; bu özgür kişinin eylemi bütünüyle yok olur” (IV, 23). Yani etkinlik artık insanı “zincirlemez” yeni karma bağları yaratmaz. Çeşitli çileciler ve yoginler fizyolojik ve psikik etkinliklerini işte bu anlamda “kurban ederler”: Bu etkinliklerden *koparlar*, onlara *ben-ötesi* bir değer yüklerler; ve bunu yaparken “bu kişiler kurban sunmanın ne olduğunu bilirler ve kurban yoluyla günahlarından arınırlar” (IV, 25-30).⁴²

Kutsal olmayan etkinliklerin bu şekilde aşkın bir dönüşümden geçirilerek, ritüel haline getirilmesi Yoga sayesinde mümkün olabilmektedir. Kṛshṇa, “eylem adamı”nın kendini kurtarabileceğini, başka bir deyişle eylemliliğini *kesintisiz sürdürürken* dünya yaşamına katılımının sonuçlarından sıyrılabilceğini Arcuna’ya açıklar. “Eylem adamı”, yani bilgi veya mistik bağlılık yoluyla selamete erişmek için sivil hayattan çekilme olanağı bulunmayan kişinin uyması gereken tek kural şudur: *Fiilleri ve onların sonuçlarıyla bağlarını koparmalı*, başka bir deyişle, “fiillerinin meyvelerinden vazgeçmeli” (*phalatṛshṇāvairāgya*), *kişiliğini hiç hesaba katmadan*, tutkusuz, arzusuz, sanki vekalet almış da bir başkası adına iş görüyormuş gibi *davranmalıdır*. Bu kurala kesin bir biçimde uyarsa, fiilleri yeni karma potansiyellerinin tohumunu atmaz ve onu karma döngüsüne bağımlı kılmaz. “Her zaman doyumlu ve bağımsızdır; eylemlerinin sonuçlarına bir bağlılık duymaz. Her türlü girişimde bulunmasına rağmen aslında birşey yapmaz.” (IV, 20).⁴³

Bhagavad Gītā’nın en özgün yanı “fiillerinin meyvelerinden vazgeçerek” (*phalatṛshṇāvairāgya*) gerçekleştirilen bu “eylem Yoga’sı” üzerinde durmasıdır. Hindistan’da daha önce benzeri görülmemiş bir başa-

⁴² Dost Kitabevi, çev. Korhan Kaya, s. 4.

⁴³ A.g.y., s. 41.

rı kazanmasının ana nedeni de budur zaten. Çünkü artık her insana, çok çeşitli nedenlerden ötürü toplumsal hayatı paylaşmaya, bir aile sahibi olmaya, onlar için kaygılanmaya, belli işleri, görevleri yapmaya devam etmek zorunda olsa, hatta “ahlaksızca” şeyler yapmak zorunda kalsa bile (savaşta düşmanlarını öldürmek zorunda kalan Arcuna gibi) *phalaṭr̥ṣhīnāvairāgya* sayesinde kurtulabileceği umudu verilmektedir. Sükûnetle, kendiliğinden, “meyveye duyulan istek”le harekete geçmeden bir etkinliği yapmak, herhalde sadece Yoga’nın verebileceği bir nefis hâkimiyetine ve dinginliğe erişmek anlamına gelir. Kṛṣṇa’nın dediği gibi: “Hiçbir kısıtlamaya gitmeden eylemde bulunurken, Yoga’ya sadık kalınır.” Yoga tekniğini dünyada yaşamaya ve eylemde bulunmaya devam ederken, dünyadan kopmayı sağlayan bir araç olarak gösteren bu yorum, daha önce *Vedānta* monizmini (tekçiliğini) Sāṃkhya çoğulculuğuyla uzlaştırdığı gibi, şimdi de her türlü manevi yönelişi (çileci, mistik, etkin) bağdaştırmak isteyen *Bhagavad Gītā* yazarının görkemli bireşim çabasını yansıtmakta, ama aynı zamanda da Yoga’nın aşırı esnekliğini göstermektedir. Yoga, kendini tüm dini deneyimlere uyarlayabileceğini ve her türlü ihtiyaca cevap verebileceğini bir kez daha göstermiştir.

Bhagavad Gītā’da Yoga Tekniği

Herkesin erişebileceği ve “fiillerin meyvelerinden” vazgeçmekten ibaret olan bu “Yoga”nın haricinde, *Bhagavad Gītā*, *munilerin* kullanımına ayrılmış, hakiki manada bir Yoga tekniğini de kısaca anlatır (VI, 11 vd). Bu teknik morfolojik açıdan (beden duruşları, bakışları burnun ucunda sabitleme vb.) Patañcalı’nın açıkladığına benzese de, Kṛṣṇa’nın söz ettiği meditasyon *Yoga-sūtralardakinden* farklıdır. İlk

farklılık bu bağlamda *prāṇāyāma*dan söz edilmemesidir.⁴⁴ İkinci olarak, *Gītā*'daki Yoga meditasyonu en üsün amacına, ancak yogin Kṛṣṇa'ya yoğunlaşırsa ulaşır.

“Brahmaçārin sözü vererek özünü huzur içinde tutan, aklını kontrol ederek Bana bağlanan korkusuz kişi, Bana karışarak oturmalıdır. Böyle akıllı hep Bana bağlı olan boyun eğmiş durumdaki Yogī, Bende bulunan en yüce Nirvana huzuruna erişir” (VI,14-15).⁴⁵ Kṛṣṇa'ya yönelen mistik bağlılık (*bhakti*) ona, İşvara'nın *Yoga-sūtralarda* oynadığından sonsuz derecede daha büyük bir rol verir. *Gītā*'da Kṛṣṇa tek amaçtır; Yoga uygulamasının ve meditasyonunun gerekçesi odur, yogin ona “yoğunlaşır”; yogin onun lütfu sayesinde (ve *Gītā*'da lütuf kavramı biçimlenmeye, Viṣṇucu literatürde yaşayacağı o bereketli gelişmeyi haber vermeye başlamıştır bile) ne geç dönem Budizminin *nirvanasına*, ne de *Yoga-sūtraların samādhisine* benzeyen *nirvanaya* erişir; bu *nirvana*, *insan ruhuyla Tanrısı* arasında kusursuz mistik birlik halidir.

Gerçek bir yogin (*vigatakalmasah*, “iyiliğin ve kötülüğün “çürütücü etkisinden kurtulmuş”), Brahman'la temasın (*brahmasaṃsparśam*) yarattığı sonsuz ve yüce mutluluğa (*atyantam sukham*) kolayca erişir (VI, 28). Kṛṣṇa'nın övüldüğü bir metinde Brahman'ın da adının anılması bizi şaşırtmamalıdır. *Bhagavad Gītā*'da Kṛṣṇa saf Ruh'tur: “Büyük Brahmā benim rahmimdir (*yoni*, XIV, 3). “Ben de oraya tohum koyan Baba'yımdır” (XIV, 4).⁴⁶ Kṛṣṇa, ölümsüzlüğün, yok olmayanın, ebedi düzenin ve kusursuz mutluluğun olduğu gibi, “Brahman'ın da

⁴⁴ *Gītā* (IV, 29 ve V, 27) *prāṇāyāmaya* değinir; ama bir Yoga temrininden çok, Brāhmaṇalar ve Upaniṣadlar çağında rastlanan türden bir ikame meditasyon, “içselleştirilmiş bir ritüel” sözkonusudur.

⁴⁵ Dost Kitabevi, çev. Korhan Kaya, s. 46. . “Brahmaçarin” dinsel pratik yapan bekâr genç Brahmanlara verilen addır.

⁴⁶ A.g.y., s. 68-69.

dayanağı"dır (XIV, 27). Ama bu bağlamda Brahman "dişil" *prakṛti* haline yerleştirilmiş bile olsa, doğası tinsel niteliktedir. *Muni* ona Yogayla erişir (V, 6). Brahman'la birleşmeden kaynaklanan "sonsuz ve yüce mutluluk" yoginin "tüm varlıklarda insan ruhunu (*ātman*) ve *ātman*da tüm varlıkları" görmesini sağlar (VI, 29). Ve bir sonraki dörtlükte, yoginle Tanrı arasındaki mistik bağ temelini, varlıkların *ātman*ının Kṛshṇa'yla özdeşleşmesinde bulur: "O kişi Beni her şeyde ve her şeyi Ben'de gördüğünde ne Ben onu bırakırım ne de o Beni bırakır. Bu birliğin içinde olan kişi ne görürse görsün Beni sever; bu Yogī daimā Bende yaşar" (VI, 30-31).⁴⁷ Bu dörtlükteki (VI, 30) motife, *Īṣā Upaniṣad*'da da rastlanır (VI); bu da *Upaniṣadlar*'da da tanrıci akımlar bulunduğunu, daha sonra bunların *Gītā*'ya geçip, orada muhteşem bir biçimde geliştirildiklerini kanıtlar. Kişiselleştirilmiş bir tanrı ve hakiki mistik deneyimlerin (*bhakti*) kaynağı olan Kṛshṇa, bu metinde en eski *Upaniṣadlar*'daki tamamen spekülatif metafiziğin Brahman'ıyla özdeşleştirilmiştir.

Yine de burada en büyük övgüler, acıyla ve bu dünyanın diğer yanılsamalarıyla bağlarını tamamen koparmış yogine değil, başkalarının acısını ve sevincini kendisine aitmiş gibi sahiplenene yöneltilmiştir (VI, 32). Bu, Hint mistisizminin, özellikle de Budist mistik anlayışın sürekli yinelenen bir izleğidir. *Bhagavad Gītā* yazarının sempatisi olduğu gibi böyle bir Yoga uygulayana yönelir. O, eğer bu yaşamda başarısız olursa, usta bir yoginle ailesi içinde yeniden doğacak ve bu hayatta tamamlamadığını başka bir hayatta kusursuzlaştıracaktır (VI, 41). Kṛshṇa, sadece Yoga yolunu denemenin bile insanı Vedalar'ın buyurduğu ritüellerin ötesine geçmemiş kişinin yukarısına çıkardığını Arcuna'ya açıklar (VI, 44). Son olarak da Kṛshṇa insanı selamete götüren yollar içinde en iyisinin ve en tavsiye edilebilir olanın Yoga yolu olduğunu söylemeyi de

⁴⁷ A.g.y., s. 47.

unutmaz: “Çünkü Yogī çileciden, bilgi adamından ve eylemciden daha üstündür” (VI, 46).⁴⁸

Yoga uygulamalarının eksiksiz zaferidir bu. Hint tinselliğinin doruk noktası olan *Bhagavad Gītā* tarafından kabul edilmekle kalmamış, aynı zamanda ilk sıraya yükseltilmiştir. Gerçi bu Yoga’nın büyü kalıntılarından temizlendiğini (katı kurallara bağlı riyazet vb.) ve eski tekniklerinin en önemlisi olan *prāṇāyāma*nın artık çok önemsiz bir rol oynadığını da unutmamak gerek. Burada meditasyon ve yoğunlaşmanın, bir şahıs biçiminde tezahür eden Tanrı’yla *mistik birleşmeyi* sağlamanın araçlarına dönüştüğü de doğrudur. Ama yine de Viṣṇucu mistik ve Tanrı’ya adanmışlık akımının Yoga uygulamalarını kabullenmesi,⁴⁹ bu uygulamaların halk içinde çok tutulduğunu ve tüm Hindistan’a yayıldığını kanıtlamaktadır. Kṛṣṇa’nın söylemi, Tanrı’ya mistik bağlılığı ifade eden bir Yoga’nın, kişileştirilmiş Tanrı’yla mistik birliği elde etmenin tamamen Hindistan’a özgü aracı olarak kabul edilen Yoga tekniğinin tüm Hinduculuğun huzurunda geçerli kılınması anlamına gelir. Hindistan’da ve başka yerlerde yayımlanmış modern yoga literatürünün çok büyük bir bölümü kuramsal gerekçesini *Bhagavad Gītā*’da bulur.

⁴⁸ A.g.y., s. 48.

⁴⁹ Örneğin Yoga’nın çok önemli Pāñcarātra “mezhebi” (Bhāgavata) içindeki rolü için bkz. Not IV, 5.

BEŞİNCİ BÖLÜM

BUDİZM'DE YOGA TEKNİKLERİ

Nirvana Yolu ve Erginleme Simgeselliği

Şākyamuni, öğrenim ve çile dönemi boyunca, hem Sāṃkhya öğreti-lerini hem de Yoga uygulamalarını öğrenmişti. Arāḍa Kālāma, Vaiśālī'de bir tür klasik öncesi Sāṃkhya öğretiyor ve Udraka Rāmaputra da Yoga'nın temellerini ve amaçlarını açıklıyordu.¹ Budha bu iki üstadın öğretisini, onları aştığı için reddetmişti. Kanonik metinlerin çoğu, Aydınlanmış Kişi ile hocaları ve çağdaşları arasına aşılmaz bir uçurum so-kar. Düzeltmesinde yarar olan polemikçi bir tavidir bu. Bizzat Budha “eski yolu bulduğunu ve onu izlediğini” açıklıyordu.²

“Eski yol” zamandışı yol, kurtuluş, ölümsüzlük ve aynı zamanda Yoga yoluydu. Emile Sénart'ın daha 1900'de yazdığı gibi, Budha Hint ri-yazet ve tefekkür geleneklerinin hepsini olduğu gibi reddetmez, onları tamamlar: “Budha, Yoga zemininde yetişmiştir; oraya hangi yenilikleri aktarmış olursa olsun, düşüncesi Yoga kalıbı içinde şekillenmiştir.”³

Uyanmış Kişi, gerek Brahmancı ritüelciliğe, gerekse abartılı riyazete ve metafizik spekülasyonlara karşı çıkar. Demek ki daha önce Upani-şadçı mütefekkirlerin fosilleşmiş ritüelciliğe ve riyazetin (*tapas*) aşırılık-

¹ Krş. Aşvaghoşa, *Buddhaçarita*, XII, 17 vd; aynı yazar, *Saundarānanda*, XV-XVII; *Macchima-nikāya*, I, 164, vd.

² *Samyutta-nikāya*, II, 106; bkz. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Budd-hism*, s. 45 vd.

³ E. Sénart, “Bouddhisme et Yoga” *La Revue de l'histoire des religions*, XLII (1900), s. 348. Yoga ile Budizm arasındaki ilişkiler konusunda, bkz. Not V, 1.

larına karşı dile getirdikleri eleştirileri yeniden ele alıp iyice sertleştirir; diğer yandan -özellikle klasik Upanişadlar'ın temsil ettiği- selamete yalnızca metafizik bilgi yolundan erişilebileceği iddiasına da karşı çıkar. İlk bakışta Budha hem Brahmanacı Ortodoksluğu ve Upanişadların spekülatyoncu geleneğini hem de Hint toplumunun marjinal alanlarında geliştirilmiş sayısız mistik-çileci “sapkın akımı” yadsır. Yine de Budizmin merkezi sorunu olan ıstırap ve ıstıraptan azat olma, Hint felsefesinin de geleneksel sorunudur. Budist nakarat, *sarvam dukham, sarvam anityam*, “her şey acı verici, her şey fani” Sāṃkhya-Yoga ve Vedānta tarafından da aynı rahatlıkla benimsenebilir (zaten benimsenmiştir de).

Bir yandan hem Ortodoks öğretilere hem de çileci-tefekkürücü disiplinlere karşı çıkıp, diğer yandan da onların öncüllerini ve tekniklerini benimsemek olarak özetlenebilecek ve ilk başta çelişkili görünen bu tavır, Budha'nın kendi çağında kullanılan tüm felsefi formülleri ve mistik reçeteleri aşip, insanı bunların egemenliğinden kurtarmayı ve onun önünde Mutlak Hakikat'e giden “yol”u açmayı amaçladığı düşünüldüğünde, daha iyi anlaşılır. Budha'nın klasik çağ öncesi Sāṃkhya ve Yoga'nın “kişi” ve psikolojik-zihinsel hayat kavramını tabi tuttukları acımasız çözümlemeyi sahiplenmesinin nedeni, “Benlik”in o yanıltıcı varlıkla, yani insan “nefs”iyle hiçbir ilgisinin bulunmayışındır. Ama Budha, Sāṃkhya-Yoga ve Upanişadlar'dan daha ileri gitmiştir, çünkü bir *purusha* veya bir *ātman*ın varlığını kabul etmez. Çünkü o hiçbir mutlak ilke hakkında söz söylenemeyeceğini ileri sürdüğü gibi, “uyanmadığı” sürece insanın hakiki Benlik hakkında yaklaşık, görelî düzeyde bile bir deneyim yaşayamayacağını, bunun olanaksızlığını savunur. Budha, Upanişadçı spekülatyonun vardığı sonuçları da yadsır; *ātman* ile özdeş, saf, mutlak, ölümsüz, ezeli/ebedî bir *Brahman* postulatını reddeder, çünkü bu dogma akli tatmin edip, insanın uyanmasını engelleyebilir.

Budha'nın, çağdaş tüm felsefe ve riyazet anlayışlarını tek ve gerçek

koşullanmamış olan mutlak hakikat ile insan arasına bir tür perde çeken *idola mentisler* olarak gördüğü için reddettiği biraz daha yakından bakıldığında fark edilir. Birçok kanonik metin, Budha'nın kozmik ve psikolojik-zihinsel görüngülerin ebedi akışının ötesinde, nihai, koşullanmamış bir hakikatin varlığını yadsımayı asla düşünmediğini, ama bu konuda fazla konuşmaktan da kaçındığını kanıtlamaktadır. *Nirvana*, kusursuz mutlaktır, *asaṃskṛta*dır, yani doğmamış, yaratılmamış, yok edilemez olandır, aşkındır, her türlü insan deneyiminin ötesindedir. “Nirvananın bilgi nesnesi olmadığı için var olmadığını ileri sürmek boşuna çabadır. - Kuşkusuz Nirvana rengin, dokunmanın vb. bilindiği gibi doğrudan bilinmez; duyu organlarının bilindiği tarzda, dolaylı olarak, etkinliği yoluyla da bilinmez. Bununla birlikte doğası ve etkinliği (...) yine de bilgi nesnesidir (...). Kendi içine dönüp kapanan yogin (...) Nirvananın, onun doğasının, etkinliğinin bilincine varır. Müşahede halinden çıktığında, haykırır: ‘Oh! Nirvana, yok oluş, sükûnet, fevkalade, kurtuluş!’ Körlerin, kendileri maviyi ve sarıyı görmedikleri için, gözü görenlerin de renkleri görmediğini ve renklerin var olmadığını söylemeye hakları yoktur.”⁴ Nirvana ancak “ermişlerin gözü”yle (*ariya cakku*), yani artık fani dünyanın bir parçası olmaktan çıkmış, aşkın bir “organ”la “görülebilir.” Diğer tüm erginlemelerde olduğu gibi Budizm açısından da sorun, koşullanmamışı açığa çıkarmayı, görmeyi sağlayacak bu “organ”ı elde etmek için izlenmesi gereken yolu göstermek ve araçları şekillendirmektir.

Budha'nın mesajının, ruh göçünün ağlarına takılıp kalmış, ıstırap çeken insana seslendiğini hatırlatalım. Diğer tüm Yoga biçimlerinde ol-

⁴ *Samghabhadra*, sonrasında L. de la Vallée-Poussin, *Nirvana*, s. 73-74. Krş. Buddhagoṣa, *Visuddhimagga*, yay. C. A. F. Rhys Davids, s. 507: “Aptallar bir şeyi algılayamıyor diye, onun var olmadığı söylenemez.”

duğu gibi, Budha'ya göre de selamete ancak kişisel bir çabayla, hakikati somut bir biçimde özümseyerek erişilebilirdi. Gereken ne bir *kuramdı*, ne de herhangi bir *riyazet çabası* içinde bir kaçış. “Hakikat”i hem *idrak etmek hem de deneyimlemek* şarttı. Ama aşağıda da göreceğimiz gibi, her iki yolun da belli tehlikeleri vardı; “idrak” sadece bir spekülasyon olarak kalabilir, “deneyim” ise esrime halini bütünüyle boğabilirdi. Halbuki Budha'ya göre insan ancak Nirvanaya erişerek, yani kutsal olmayan insan deneyiminin düzeyini aşıp koşullanmamışlık düzeyiyle yeniden bütünleşerek “kurtulabilirdi.” Başka bir deyişle, insan ancak bu kutsal olmayan hayatta *ölüp*, tanımlanması ve betimlenmesi olanaksız bir insan ötesi hayata *yeniden doğarak* kurtulabilirdi.

Ölüm, yeniden doğum ve erginleme simgeselliklerinin Budist metinlerde ısrarla yinelenmesinin nedeni budur. Keşiş, “öldükten” sonra, tıpkı diğer erginlemelerde olduğu gibi, kendisine “yeni bir beden” oluşturup “yeniden doğmalıdır.” Bunu bizzat Budha bildirir: “(Dört unsurdan oluşmuş) bu bedenden hareketle zihinsel bir malzemeyle (*rūpim manomayam*) yoğrulmuş, hiçbir uzvu eksik olmayan ve aşkın yeteneklerle donatılmış (*abhinindriyam*) başka bir bedeni nasıl yaratabileceklerini öğrencilerime gösterdim. Tıpkı bir adamın kamıştan ok yapması veya kılıcını kınından çekmesi gibi ya da bir yılanın gömlek değiştirmesi gibi. Adam okun ve kamışın iki ayrı şey olduğunu, kılıcın ve kının iki ayrı şey olduğunu, yılanın ve derisinin iki ayrı şey olduğunu vb. bilir.”⁵ Erginleme simgeselliği bariz biçimde kendini göstermektedir: Yılan ve değiştirdiği gömleği imgesi en eski mistik ölüm ve diriliş simgeselliği külliyatına aittir; Brahmanacı literatürde de bu imgeye rastlanır.⁶ Ananda Coomaraswamy Budistlerdeki rahiplik aşaması

⁵ *Macchima-nikāya*, II, 17; çev. Robert Chalmers, *Further Dialogues of the Buddha*, II, 10.

⁶ *Caiminīya Brāhmaṇa*, II, 134 vd.

töreninin Veda erginlemesinin (*dīkshā*) bir uzantısı olduğunu ve genel erginleme şeması içine de oturduğunu göstermiştir. Keşiş soyadını terk ediyor ve bir “Budha evladı” (*sakyaputto*) oluyordu çünkü “ermişlerin arasında doğmuştu” (*ariya*); Kassapa’nın kendinden söz ederken dediği gibi: “Kutlu Kişi’nin Öz Oğlu, onun ağzından, Dhamma’dan doğmuş, Dhamma tarafından biçim verilmiş oğlu vb.”⁷ Guru’nun erginleme üstadı olarak Budizmdeki önemi, diğer Hint soteriyolojilerinin hiçbirinden geri kalmaz.

Budha, özgürlüğe, yüce mutluluğa ve nirvananın koşullanmamışlığına yeniden doğmak için, insanlık haline, esarete ve ıstıraba ölmenin yolunu ve araçlarını öğretiyordu. Ama bu koşullanmamışa ihanet etmemek için, ondan söz etmek istemiyor, bu konuda duraksıyordu. Brāhmanlara ve *paribbācakalara* saldırmamasının tek nedeni, ifade edilemez hakkında fazla konuşmaları ve Benliği (*ātman*) tanımlayabilme iddiasında bulunmalarıydı. Budha’ya göre, “*ātman*ın gerçek, kalıcı olarak var olduğuna inanmak yanlış bir bakıştır; var olmadığına inanmak da yanlış bir bakıştır.”⁸ Ama kurtulmuş, “nirvanaya ermiş” kişi hakkında ne dediğini okuduğumuzda, onun her bakımdan “hayattayken kurtulmuş”a, Budist bir kavram olmayan *civan-mukta*’ya benzediğini görürüz. O, “daha bu hayatta kendi içine gömülmüş (*nicchāta*), nirvanaya ermiş (*nibbuta*), mutluluğu içinde duyan ve vaktini Brahman’la özdeşleşmiş ruhuyla geçiren kişi”dir.⁹ Bu metni alıntılaman L. de la Vallée-Poussin, *Bhagavad Gītā*, V, 24’ü hatırlatır: “O kişi mutluluğu da, huzur ve ışığı da içinde bulur. Bu Yogi Brahma’nın Nirvanasını elde

⁷ *Samyutta-nikāya*, II, 221. Çev. Coomaraswamy. Bkz. Coomaraswamy, “Some Pāli Words” (Harvard Journal of Asiatic Studies, IV, [1939], s. 144 vd.)

⁸ Vasubandhu, alıntılanan L. de la Vallée-Poussin, s. 107, dipnot 2.

⁹ *Anguttara-nikāya*, II, 206.

eder; Brahmā ile bir olarak ona karışır” Budha’nın hangi anlamda Hint çileci-mistik geleneğinin uzantısı olduğu görülmektedir; O “yaşarken kurtulma”ya inanmakta, ama bunu tanımlamayı reddetmektedir. “Budha’nın Kurtulmuş Kişi konusunda görüşlerini açıklamayı reddetmesinin nedeni, yaşayan ermiş kişinin gerçekte var olmaması değil, Kurtulmuş Kişi hakkında kesin bir şey söylemenin olanaksızlığıdır.”¹⁰ *Cīvan-mukta* (veya Budist terminolojiye göre Nirvanaya ermiş kişi) hakkında tek söylenebilecek şey, bu dünyaya ait olmadığıdır. “Tathāgata artık madde, duyular, düşünceler, istemler, bilgi olarak ifade edilemez: O, bu tarz belirlenimlerden uzaktır; derindir, ölçülemez, unman gibidir, dibine erişilemez. O şudur, şu değildir, şudur ve şu değildir, ona ne şudur, ne şu değildir denebilir.”¹¹ Bu tam anlamıyla apofatik mistisizmin ve teolojinin dili, Upanişadlar’ın meşhur *neti! neti!*’sidir.

Chānalar ve Samāpattiler

Şarta bağlı olmayan, mutlak hale erişmek, başka bir deyişle bu kutsal olmayan, ıstıraplı, aldatıcı hayatta kökten ölüp, nirvanaya ulaşmayı mümkün kılacak mistik hayata (başka bir “beden” içinde!) yeniden doğmak için, Budha, geleneksel yoga tekniklerini kullanmakla birlikte bu teknikleri hakikati “idrak”e yönelik derin bir çabayla destekleyip düzeltir aynı zamanda. Budhacı riyazet ve meditasyonun ön hazırlıklarının *Yoga-sūtraların* ve diğer klasik metinlerin tavsiye ettiklerinden farklı olmadığını belirtelim. Çileci kendine ıssız bir köşe bulmalı -bir ormanda, bir ağacın dibinde, bir mağarada, bir mezarlıkta, hatta tarlanın ortasındaki bir saman yığınının üstünde-, *āsana* duruşuna geçmeli ve meditasyona başlanmalıdır. “Dünyaya duyulan susuzluğu elinin ter-

¹⁰ L. de la Vallée-Poussin, s. 112.

¹¹ *Samyutta-nikāya*, IV, 374.

siyle itip, isteklerden azat olmuş bir yürekle oturur ve aklını tamahtan temizler. Kötülük eğilimini uzaklaştırarak kinden arınmış, iyi niyetli ve her canlıya merhamet duyan bir kalple kalır ve aklını kötü niyetten temizler. Tembelliği ve uyuşukluğu uzaklaştırarak, her ikisinden de kurtulur; ışığın bilincinde olarak, zihni berrak ve kendine hâkim bir halde zihnini tembellikten ve uyuşukluktan arındırır (...). Kuşkuyu uzaklaştırarak, kafa karışıklığının ötesine geçer; neyin iyi olduğu konusunda herhangi bir kuşkusu kalmadığı için, zihnini kuşkudan arındırır.”¹²

“Ahlaki” unsurlar içerse de, bu meditasyonun etik bir anlamı yoktur. Amacı çilecinin bilincini temizlemek, onu daha yüksek tinsel deneyimlere hazırlamaktır. Budha tarafından *Dīgha-nikāya*’nın bazı metinlerinde yorumlandığı şekliyle Yoga meditasyonunun kesin amacı, çilecinin bilincini “yeniden yapılandırmak” yani psişik, hatta biyolojik hayatına dair yeni bir “doğrudan deneyim” yaratmaktır. Çileci her somut davranışıyla -yürüyüş, beden duruşu, solunum vb.- Üstad’ın sırrını açıkladığı “hakikatleri” somut bir biçimde yeniden keşfetmeli, yani her hareketini ve her jestini bir meditasyon gerekçesine dönüştürmelidir. *Mahā Sattipaṭṭhāna Sutta*’da,¹³ *bhikkun*un meditasyonu için ıssız bir yer seçtikten sonra o zamana dek otomatik olarak ve bilinçsizce yaptığı tüm fizyolojik eylemlerinin bilincine varması gerektiğini belirtir. “Havayı içine uzun uzun çekerek, bu nefes alışını en ufak ayrıntısına kadar idrak eder; havayı hızla dışarı vererek anlar vb. Ve her nefes alışıyla verişinin bilincinde olmaya çalışır; ve nefes alıp verişlerini yavaşlatmaya çalışır...”¹⁴

¹² *Udumbarikā Sihanāda Suttanta*, *Dīgha-nikāya*, III, 49; çev. T.W. and C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, III, 44. See also *Dialogues*, II, 327 vd.; *Viyana Texts*, I, 119, vb.

¹³ *Dīgha-nikāya*, II, 327 vd.

¹⁴ Çev. Rhys Davids, *Dialogues*, II, 328.

Bu süreç asla basit bir *prāṃāyāma temrini* değil, Budha'nın açıkladığı “hakikatler” üzerine bir meditasyon, maddenin gerçekdışılığının kesintisiz bir deneyimdir.¹⁵ Çünkü meditasyonun amacı budur; temel “hakikatler”i tamamen özümsemek, onları “sürekli bir deneyim” haline dönüştürmek, onları keşişin deyim yerindeyse tüm bedenine yaymak. Nitekim *Diḡha-nikāya*’daki aynı metin biraz daha ileride şunu da açıklar (II, 292): “... Bir çileci, ileriye veya geriye doğru yürürken, ne yaptığını kusursuz biçimde idrak etmektedir; etrafına bakarken veya (bir nesneye) odaklanıp bakarken ne yaptığının kusursuz idraki içindedir; kolunu kaldırırken veya aşağı doğru bırakırken, ne yaptığını kusursuz idrak eder; cübbesini, giysilerini giyer veya yemek tasını taşıırken ne yaptığının kusursuz idraki içindedir; yerken, içerken, çiğnerken, tadarırken (...), dışkılarken (...), yürürken, otururken, uyurken, uyanıkken, konuşurken veya susarken, ne yaptığının kusursuz idraki içindedir.”¹⁶

Bu zihin açıklığının yöneldiği amaç kolayca anlaşılmaktadır. *Bhikkhu* bir an bile ara vermeden ve hangi işle uğraşırsa uğraşsın, hem bedenini hem ruhunu idrak etmelidir ki görüngüler dünyasının toz olup dağılabilişliğini ve “insan ruhu”nun gerçekdışılığını sürekli kavrayabilsin. *Sumaṅgala Vilāsini* yorum metni, bedensel jestler üzerine meditasyon-

¹⁵ Zaten yorumcu da metni şöyle açıklar: Yogin kendine şunu sormalıdır: “Bu nefes alıp verişler neye dayanır? Maddeye dayanır ve madde maddi bedendir ve maddi beden dört unsurdur vb.” (H. C. Warren, *Buddhism in Translations*, VIII, 1922, Harvard Oriental Series, s. 355, dipnot 1). Demek ki soluma ritmi üzerine, insan bedeninin analitik idrakinden yola çıkan bir meditasyon söz konusudur; beden parçalı, “acılı” ve geçici doğasının idrak edilmesini sağlamak için bir vesiledir bu. Bu “idrak” meditasyonu destekler ve gerekçelendirir, çünkü çileciye hayatın kalımsızlığını gösterip onu selamet yolunda sebat etmeye zorlar.

¹⁶ Çev. Rhys Davids, *Dialogues*, II, 329.

dan şu sonucu çıkarır: “Yürüyenin canlı bir varlık, uzanıp dinlenenin canlı bir varlık olduğunu söylerler; ama gerçekten yürüyen veya dinlenen bir canlı varlık var mıdır? Yoktur.”¹⁷

Ama kendi fizyolojik yaşamına yönelik bu sürekli dikkat, yanlış bir “ruh” anlayışının yarattığı yanılsamaları yok etmeye yönelik bu teknik, bunlar sadece birer ön hazırlıktır. Gerçek Budhacı meditasyon *chāna* adı verilen (krş. Sanskrit dilinde *dhyāna*) dört psişik halin deneyimlenmesiyle başlar.

Budha'nın seçip deneyimlediği meditasyon tekniğini tam olarak bilmiyoruz. Aynı formüller sık sık farklı içerikleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır. (Tüm Hint literatüründe *yoga* sözcüğüne yüklenen anlamların kafa karıştırıcı çeşitliliğini anımsayalım). Bununla birlikte Budha'nın kullandığı meditasyon tekniğinin en azından bir bölümü öğrencileri tarafından korunup ilkel riyazet geleneği içinde aktarılmış olabilir. Üstad'ın doğrudan öğretisinin böylesine büyük bir rol oynadığı bir gelenek içinde, bu kadar zengin ve bu kadar tutarlı bir tinsel alıştırmalar külliyyatının kaybolmasına veya budanmasına olanak var mıdır? Ama Caroline Rhys Davids'in derlediği metinlere göre,¹⁸ Budha'nın ateşli bir *chāin* olduğu ve uyguladığı *chāna* ile Kozmik Ruh'u (*brahman*) veya Tanrı'yı (*Īṣvara*) kendisi aramadığı gibi, başkalarını da buna teşvik etmediği açıkça görülmektedir. *Chāna* onun için bir *unio mystica* değil, mistik bir “deneyim” aracı, duyuüstü hakikatlere erişmenin bir yoluydu. Bu Yoga deneyimi keşişi, nihai amacı nirvana olan bir “yüksek ilme” (*abhiññā*) hazırlıyordu.

Budist meditasyon tekniği ilk kez demesek bile (aslında büyük ola-

¹⁷ Warren, a.g.y., s. 358, dipnot.

¹⁸ “Dhyāna in Early Buddhism”, *Indian Historical Quarterly*, III, (1927), s. 689-715.

sılıkla böyledir), en azından en açık şekliyle *Poṭṭhapāda Sutta* (10 vd)¹⁹ da formüle edilmiştir (*Dīgha-nikāya*, I,182 vd). Bu önemli metinden birkaç uzun alıntı yapalım: “*Bhikku*, içindeki beş engelin (*nīvaraṇa*)²⁰ yok edildiğini algılayınca, memnun olur; memnun olunca neşelenir; neşelenince kendini iyi hisseder; bu iyi hissetme duygusuyla birlikte mutlu olur; mutlu olunca kalbi dinginleşir. Arzularından ve tüm kötü koşullanmalardan kurtulup birinci *chānaya* girer ve orada kalır; dünyayla bağlarını koparmaktan doğmuş (*vivekaca*: “yalnızlıktan doğmuş”) bu hal içinde araştırma ve düşünme sürmektedir, sevinç ve mutluluk duyulan bir haldir bu. Sonra arzuları hakkında eskiden sahip olduğu düşünce sona erer ve bağlardan kurtulmanın getirdiği yüce ama gerçek bir sevinç ve huzur bilinci öne çıkar; ve *bhikku* bu düşünce içinde kalır.”

Sonra “*bhikku*, düşünmenin ve araştırmanın yok edilmesiyle ikinci *chānaya* girer; yoğunlaşmayla gelen sükûnetten (*samādhi*)²¹ doğan bu halin ayırt edici niteliği kalbin sakinliği, zihinde duruluk, sevinç ve mutluluktur. O zaman bağlardan kurtulmanın (*vivekaca*) getirdiği o yüce ama gerçek sevinç ve mutluluk bilinci silinip giderken, bu defa yoğunlaşmadan doğan yüce ama gerçek bir sevinç ve mutluluk bilinci öne çıkar ve *bhikku* o bilinç içerisinde kalır.”

Sonra *bhikku*, “sevinçten de vazgeçerek, kayıtsız kalır. Dikkatli ve tamamen bilinçli bir halde, ‘Dingin ve itidal sahibi olan, mutluluk du-

¹⁹ *Dīgha-nikāya*, I, 182, vd.

²⁰ *Dīgha-nikāya*, I, 71’e göre, beş *nīvaraṇa* şehvet, kötülük, akıl ve beden tembelliği, akıl ve beden çalkantısı içinde oluşu, kuşkudur. Aslında listeler değişir. Mahābhārata, XII, 241, 3 vd’daki “beş günah” listesiyle karşılaştırın. (Hopkins, The Great Epic, s. 181)

²¹ Budhacı metinlerin *samādhisi*, *Yoga-sūtralar*dakine benzeyen bir enstaz olsa da, Patañjali’nin kitabındaki rolü üstlenmez. *Samādhi*, Nirvana yoluna giriş bir hazırlık aşaması olarak gözükmektedir. Bkz. Not V, 2.

yar' diyen bilgelerin (Arahat, *ārya*) söz ettikleri mutluluğu kendi içinde duyumsar. Bu üçüncü *chān*adır. O anda yoğunlaşmadan doğmuş gerçek sevinç ve huzur düşüncesi silinir ve yüce ve gerçek bir mutluluk ve kayıtsızlık düşüncesi ortaya çıkar.”

“Bundan sonra *bhikku*, daha önceden hissettiği sevinç ve azabın sona ermesiyle her türlü rahatlık ve rahatsızlık duygusundan vazgeçerek, dördüncü *chān*aya girer ve orada kalır; ıstıraptan ya da huzurdan azade, katıksız bir kendine hâkim olma ve sükûnet halidir (*sati*) halidir bu.²² O zaman daha önce var olan o yüce ve gerçek mutluluk ve kayıtsızlık düşüncesi silinir, yüce ve gerçek bir rahatlık ve rahatsızlık yokluğu düşüncesi ortaya çıkar ve o bu düşüncede kalır.”²³

Bu dört *chān*aya ilişkin metinleri daha fazla çoğaltmayacağız.²⁴ Evreler açıkça belirtilmiştir: 1) Zihni ve duyarlılığı “günah eğilimleri”nden arındırmak, yani onları dışsal âmillerden tecrit etmek, kısacası bilincin birinci özerklik aşamasını gerçekleştirmek; 2) Zihnin diyalektik işlevlerini yok etmek, yoğunlaşmayı sağlamak, seyreltilmiş bilinç üzerinde kusursuz hâkimiyet; 3) Gerek duyularla algılanabilir dünya, gerekse bellekle her türlü “ilişki”yi askıya almak, “varolma bilinci” dışında başka bir içeriği olmayan dingin zihin berraklığını sağlamak; 4) “Zıtları” yeniden birleştirmek, “saf bilincin” mutluluğunu elde etmek.

Ama katedilecek güzergâh bu noktada sonlanmaz. *Samāpatti*, “be-

²² Fizyolojik açıdan dördüncü *chān*anın ayırt edici niteliği nefes alıp vermenin durmasıdır, *assāsa-passāsa-nirodha*; Paul Oltramare, *La Theosophie bouddhique*, s. 364, dipnot 2.

²³ *Dīgha-nikāya*, I, 182, vd.; çev. Rhys Davids, I, 247-49.

²⁴ Krş. *Macchima-nikāya*, I, 454 vd; Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, çev. L. de la Vallée-Poussin, IV, s. 107; VIII, s. 161. Giulio Evola, *La Dottrina del risveglio*, s. 200-225'te mükemmel bir çözümleme. Sahte-dhyānalar hakkında, bkz. Not V, 3.

ceriler” adı verilen ve çileciyi nihai “enstaz” durumuna hazırlayan dört tinsel temrini de bunlara eklemek gerekir. Bu konuda yapılan ayrıntılı betimlemeye karşın, sözkonusu “haller”in anlaşılması güçtür. Bunlar sadece olağan bir bilince değil, Batılıların anlayabildiği (mistik veya ilahi) akıldışı deneyimlere de oldukça uzak sayılabilecek deneyimlerdir. Yine de bunları hipnotik ket vurmalarla açıklamak doğru olmaz. Meditasyon sırasında daha ileride göreceğimiz gibi keşişin zihninin açık olup olmadığı sürekli denetlenir; zaten hipnotik uyku ve kendinden geçme halleri Hint meditasyon incelemelerinin çok yakından bildiği ve keşişin haklarında sürekli uyarıldığı engellerdir. Son dört *dhyāna* şöyle betimlenir (riyazet terminolojisinde bunlara *samāpatti* denir): “Ve şimdi formların bilincinin ötesine geçen, direnç duygusuna son veren (*patigha*, her türlü duyunun sonucunda gelen temas), ayırma fikrine al-dırmayan, “uzam sonsuzdur”. diye düşünen *bhikku*, uzamın sonsuzluğu bölgesine gelir ve orada kalır. Daha sonra uzamın sonsuzluğu bölgesini de aşır, “bilis (cognition) sonsuzdur” diye düşünerek bilis’in sonsuzluğu bölgesine gelir ve orada kalır (bilincin sonsuzluğu, artık duyuşal ve zihinsel deneyimlerle sınırlanmadığı zaman ortaya çıkar). Sonra bilis’in sonsuzluğu bölgesini de aşır, “hiçbir şey yok” diye düşünerek hiçbir şeyin var olmaması bölgesine gelir ve orada kalır (*akincannāyatana*, “hiçlik”). Nihayet var olmama bölgesini de aşan *bhikku*, ne düşünce, ne de düşünce yokluğu olan bir zihin haline varır ve orada kalır (*nevasannānāsanna*).²⁵

Okul’un psikolojisini ve metafiziğini yeniden oluşturmak gibi bir amaç güdüldüğü takdirde, geç dönem Budhacı literatürde çok bol olan metinleri kullanarak bu aşamaların her birini yorumlamanın bir yararı yoktur.²⁶ Ama bizi burada esas olarak meditasyonun morfolojisi

²⁵ *Dīgha-nikāya*, I, 183 vd.; çev. Rhys Davids, I, 249-50.

²⁶ Bkz. Not V, 4.

ilgilendirdiği için, doğrudan dokuzuncu ve sonuncu *samāpatti*ye geçelim. “Aslında *bhikkū* kendi içinden bu düşüncelere sahip olur olmaz (*dhyāna* içinde olduğundan, dışarıdan düşünce alamaz; *sakasanni*’dir) bir dereceden bir sonraki dereceye geçer ve en üstün düşünceye varıncaya dek bu böyle sürüp gider. Ve oraya ulaştınca, kendi kendine şöyle der: “Düşünmek daha kötü; düşünmemek daha iyi. Eğer düşünürsem ve tasavvur edersem²⁷ biçim vermiş olurum. Bu düşünceler yok olabilir ve daha kaba başka düşünceler doğabilir. Bu nedenle artık düşünmeyeceğim, artık biçim vermeyeceğim.” Ve artık düşünmez, biçim vermez. Ve ne düşünüp ne de biçim verdiği için, önceden sahip olduğu düşünceler silinir, ama onların yerine daha kaba düşünceler de doğmaz. Böylece vecde gelir.”²⁸ Daha geç döneme ait bir başka metin bu dokuzuncu ve sonuncu *samāpattin*in belirleyici önemini daha da doğrudan bir tarzda özetler: “Muhterem keşişler, her türlü bilinçli algılamamanın durdurulması anlamına gelen *samāpatti*yi elde edin. Bu özelliği kazanan *bhikkun*un başka bir şey yapmasına gerek kalmamıştır.”²⁹

Yoginler ve Metafizikçiler

Bu *dhyāna*larda ve bu *samāpattiler*de klasik Yoga’nın *sampracñāta* ve *asampracñāta samādhi*siyle birçok ortak nokta saptanmıştır. Zaten biz-zat Budistler, Budist olmayan yoginlerin ve çilecilerin de dört *dhyāna*ya ve dört “beceri”ye, hatta en sonuncusu olan “bilinçsizlik” *samāpattisi*ne bile (*asamjnisamāpatti*) ulaşabileceklerini kabul ediyor, ama Budist olmayanlar tarafından elde edildiğinde, bu dokuzuncu *samāpattin*in sa-

²⁷ Abhisamkhareyyam, perhaps “perfecting” or “planning out” (Rhys Davids’ note.)

²⁸ *Dīgha-nikāya*, I, 184; çev. Rhys Davids, I, 251.

²⁹ Śāntideva, *Çikshāsamuccaya*, yay. Cecil Bendall, p. 48.

hiciliğini tanımıyorlardı; “bilincin ve duyumun yok edilme *samāpattisi*” (*samcñāveditanirodha samāpatti*) Budha’nın bir keşfiydi ve nirvanaya temasa geçmeyi kapsıyordu.³⁰ Budist olmayanların *chānalar*ının geçerliliği üzerinde mutabakata varırken onların nirvanaya erişmesini yasaklamalarının nedeni hiç kuşkusuz bu kişilerin Budha’nın vahyettiği *hakikati* kabul etmemesiydi. Başka bir ifadeyle koşullanmamışa sadece mistik meditasyonla ulaşılamıyordu; koşullanmamışa giden yolu anlamak gerekiyordu, yoksa insan nirvanaya eriştiğini sanıp herhangi bir “gök” katına da yerleşebilirdi.

Bu bizi “irfan (gnosis)” ve “mistik deneyim” sorunuyla karşı karşıya getiriyor; bu sorun Budizm tarihinde çok önemli bir rol oynayacaktır (ayrıca tüm Hint tinselliği tarihi içinde de başat önemini koruyacaktır). İki eğilim -deyim yerindeyse “deneyimciler” (*chāin*) ve “spekülasyoncular” (*dhammayoga*)- Budizmin iki değişmez unsurudur. Kanonik metinler henüz çok erken dönemlerde bu ikisini uzlaştırmaya çalışmıştır. L. de la Vallée-Poussin’in birçok kez dikkatimizi çektiği *Aṅguttara-nikāya*’dan bir *sūtra* (III,355) şöyle der: “Kendilerini Yoga türü meditasyona veren keşişler (*chāinler*) öğretiyeye bağlanan keşişleri (*dhammayogalar*) kınıyor ve bunun tersi de geçerli. Bunlar tam aksine birbirlerine değer vermelidir. Çünkü bedeniyle ölümsüz unsura (*amatā dhātu*, yani nirvana) dokunarak (yani “anlayarak, deneyerek”) zamanını geçiren insan azdır. Derindeki hakikati (*arthapada*) *pracñā* (akıl) yoluyla nüfuz ederek görenlerin sayısı da azdır.” Metin her iki “yol”un, yani irfan ve meditasyon deneyimi yollarının olağanüstü güçlüğüne vurgular. Nitekim bir *deneyim* yoluyla nirvanaya erişenlerin sayısı azdır ve hakikati olduğu gibi “görüp” bu akli görü sayesinde kurtulanların sayısı da daha

³⁰ Tüm bu konu hakkında, bkz. L. de la Vallée-Poussin, “Musīla et Nārada” (*Mélanges chinois et bouddhiques*, V, [1937]), s. 210 vd.

çok değildir. Budha'ya “deneyim” yoluyla yaklaşmanın bütün yolları zamanla eşit hale gelecektir. Yasayı öğrenip anlayan Budha'nın “öğretisel bedeni”ni özümser; Aydınlanmış Kişi'nin kutsal emanetlerinin bulunduğu bir *stupa*'nın yakınına giden hacı aynı Budha'nın arkitektonik mistik bedenine erişir. Ama Budizmin ilk evresinde gündeme gelen soru Sāṃkhya-Yoga'da ortaya çıkanla aynıydı: “Akıl” mı üstündür, “deneyim” mi?

Budha'nın bilgiyle Yoga türü meditasyon deneyimi arasında her zaman yakın bir bağ kurduğunu doğrulayacak yeterince kanıt vardır. Budha'ya göre kişisel deneyim içinde “hayata geçirilmemiş” bilginin fazla bir değeri yoktu. “Meditasyon deneyimi”ni geçerli kılan ise Budha'nın keşfettiği “hakikatler”di. Örneğin şu ifade: “Beden kalımsızdır.” Bu ifadenin gerçekliği ancak bir cesedi gözlemleyerek özümsebilirdi. Ama bu ceset gözlemi, bir hakikate (*bu* beden kalımsızdır; *her* beden kalımsızdır; Budha'nın yasasından başka yerde selameti bulamazsın vb.) dayanmazsa, kurtuluşa ulaşmak bakımından hiçbir değeri kalmazdı. Budha'nın tebliğ ettiği bütün gerçekler, Yoga tarzında hayata geçirilmeli, yani üzerinde meditasyon yapılmalı ve tecrübe edilmeliydi.

Bu nedenle Üstad'ın en gözde müridi olan Ānanda, öğreti bilgisi konusundaki rakipsizliğine karşın (*Theragāthā*, dize 1024'e göre, Budha'nın seksen iki bin, diğer hocaların ise iki bin *dhamma*'sını ezbere biliyordu) Konsil'den çıkarılmıştı; çünkü o *arhat* değildi, yani mükemmel bir “yoga tecrübesi”ne sahip değildi. “Her türlü *sūtra*'yı dinlemiş, aklında tutmuş, ezbere tekrarlamış ve üzerinde düşünmüş *sthavira* Ānanda'da hikmet (*pracñā*) uçsuz bucaksızdır, ama düşüncenin yoğunlaşması (*çita saṃgraha*) vasat düzeydedir. Ama temiz olmayan şeyleri yok etmeyi ifade eden hale (*arhat* hali) erişmek için bu iki vasfı bir

araya getirmek gerekir.”³¹ *Samyutta-nikāya* içinde yer alan meşhur bir metin (II,115), Musīla ile Nārada’yı karşı karşıya getirir; her biri Budist kemalin belli bir mertebesini temsil eder. İkisi de aynı bilgiye sahiptir, ama Nārada kendini asla bir *arhat* olarak görmez, çünkü “nirvanayla temas”ı deneysel olarak gerçekleştirmemiştir. Devamında şöyle der: “Orman yolunda, arkadaşım, sanki bir kuyu vardır ama ne ipten ne de sudan eser yoktur. Sıcaktan bitap düşmüş, ölmek üzere olan bir adam bezmiş, titreyerek ve susamış bir şekilde gelir. Kuyunun içine bakar. Ve kendi içinde gerçek bilgiye ulaşır: -Su!- Ama yine de suya dokunabilecek durumda olmaz.”³²

Aṅguttara-nikāya’ya göre (III,355) Arhat haline erişilmesi için her iki yöntemden de -”deneyciler”in (*chāinler*) ve “spekülayoncılar”ın (*dhammayogalar*) yöntemleri- vazgeçilemez. Çünkü tutkular, “kirlenmeler” (*kleṣa*) iki kategoriye ayrılır: “1) akli *kleṣalar*, “görüşler” (*drsti*), “hatalar” aldanişlar (*moha*): “ben”e duyulan inanç vb.; 2) bizim “tutkular” dediğimiz, iğrenme ve arzuyu kapsayan duygusal *kleṣalar*. “Hataları” yok etmek “tutkuları” yok etmek anlamına gelmez; çileci, hoş şeylerin zararlı ve geçici niteliğini anladıktan sonra da, onları hoş bulmaya ve arzulamaya devam eder.”³³ Demek ki selamete erişebilmek için “deneyim”den vazgeçilemez. Ama diğer yandan dört *chānanın* ve *samāpattilerin* “deneyimlenmesi” “hikmet”le aydınlatılmazsa insanı nirvanaya götürmez.

³¹ Nāgārcuna, *Mahāpracñāpāramitāśāstra*, çev. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, s. 223. Sanskrit özgün metin kayıptır ama eser birçok Çince ve Tibetçe çevirisi sayesinde günümüze ulaşmıştır.

³² *The Book of the Kindred Sayings*, çev. C. A. F. Rhys Davids and F. L. Woodward, II, 83, Krş. Diğer yazılar için La Vallée Poussin, “Musīla et Nārada,” pp. 191 ff.

³³ L. de la Vallée-Poussin, “Musīla et Nārada”, 193; krş. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, 213.

Hatta bazı kaynaklar, “hikmet”in (*pracñā*), “yoga deneyimleri”ne başvurmaya gerek kalmadan, tek başına nirvanaya ulaşmayı sağlayabileceğini ileri sürmüştür. Örneğin Harivarman diğer meditasyon teranilerinin (*samāpatti*) değil, sadece “yoğunlaşma”nın (*samādhi*) gerekliliğine inanır. Beş *abhiññā*’dan (“mucizevi güçler”) hiçbirine sahip olmadan nirvanaya girmiş arhatlar vardır, ama “günahların yok olması bilgisi”ne (*āśravaksaya*) sahip olmadan asla oraya girilemez; sadece bu bilgi insana kutsallığı getirir. Ama Harivarman “gizemcilik karşıtı”, esrime karşıtı bir eğilimi de ele vermektedir;³⁴ buna başka kaynaklarda da rastlanır; örneğin *abhidharma* öğretisine göre, *pracñā-vimukta*, “kuru aziz”, hikmetle (*prācñā*) kurtulan kişi nirvanaya, aynen *nirodhasamāpatti* deneyini yaşamış kişi gibi erişir.³⁵ “Kuru aziz”e yönelik bu yüceltmede, “tanrıbilimcilerin” ve metafizikçilerin Yoga türü aşırılıklara direnişi fark edilmektedir. Bu konuya ileride yeniden döneceğiz.

“Mucizevi Güçler”

Şimdilik nirvanaya giden yolun -klasik Yoga’da *samādhi*ye giden yol gibi- “mucizevi güçler” (*siddhiler*, Pali dilinde: *iddhi*) edinilmesini sağladığını belirtelim. Bu durum Budha’nın (ve daha ileride Patañcalı’nın) karşısına yeni bir sorun çıkarmıştı; çünkü bu “güçler” kaçınılmaz bir biçimde erginlenme sırasında ediniliyor ve bu nedenle keşişin manevi tekâmülü hakkında değerli bilgiler barındırıyordu; öte yandan aynı güçler çifte tehlike içerir, çünkü “dünya üzerine büyüsel egemenlik kurma” gibi boş bir uğraşla keşişi baştan çıkarabileceği gibi dünya ehli kişiler arasında kafa karışıklıklarına da yol açabilir. Gerçekten de *iddhi*lerden kaçınılamaz; onlar bir anlamda, keşişin şekillendirmekte oldu-

³⁴ Vallée-Poussin, a.g.y., 206.

³⁵ A.g.y., s. 215.

ğu “mistik beden”in yeni deneyim kategorileridir. Budist keşişin, tıpkı Brahmancılığa yakın veya “sapkın” yogin gibi, dünyevi hayatı açısından ölüp, koşullanmamış bir halde “yeniden doğması” gerektiğini unutmamalıyım. Ama kutsal olmayan hal açısından ölüm, fizyolojik, psişik ve tinsel düzeylerde koşullanmış halden özgürlüğe geçişi haber veren bir dizi mistik deneyim ve büyü gücü şeklinde yansır. *Iddhilere* sahip olmak kurtuluşla eşdeğer değildir, ama bu “mucizevi güçler” keşişin “koşullanmadan kurtulma” yolunda olduğunu, dışlıları arasında ezildiği, karma determinizmine ebediyen maruz kalmaya mahkûm edildiği doğa yasalarını askıya aldığını kanıtlar. Dolayısıyla *iddhilere* sahip olmak kendi içinde zararlı bir şey değildir; ama keşiş onların yoldan çıkarıcı etkilerine karşı dikkatli olmalı ve özellikle de bu tür güçleri er-
ginlenmemişler önünde sergilemekten kaçınmalıdır. Budha’nın *siddhi*-
lerin kullanımını ve sergilenmesini hangi nedenlerle yasakladığını biraz sonra göreceğiz.

“Mucizevi güçler”in beş “yüksek ilim” sınıfı (*abhicñā*) içinde yer aldığını hatırlatalım: 1) *siddhi*; 2) tanrısal göz (*divyacakṣus*); 3) tanrısal işitme (*divyaśrotra*); 4) başkalarının düşüncelerini bilme (*paraçitacñāna*) ve 5) daha önceki varoluşları hatırlama (*pūrvanirvāsānusmṛti*). Bu beş *abhicñādan* (Pali dilinde: *abhiññā*) hiçbiri, Budist olmayan yoginlerin elde edebileceği “güçler”den farklı değildir.³⁶ Bunların edinilmesini sağlayan meditasyonun ön hazırlıkları bile Budist olmayan Yoga’dakilere benzer: Zihinsel temizlik, dinginlik vb. sözkonusudur. “(*Bhikkhu*), duru, temizlenmiş, berraklaştırılmış, kötülükten arındırılmış, esnek, harekete geçmeye hazır, kararlı ve soğukkanlı bir kalp ile zihnini Mucizevi Güç’ün (*iddhi*) oluş hallerine uydurur. Mucizevi Güç’ün farklı biçimlerinden yararlanır: Bir iken çok olur, çok iken bir olur; gözle

³⁶ Bkz. Not V, 5.

görülür ve görülmez hallere girer; hiçbir direnç hissetmeden bir duvarın, bir surun, bir tepenin içinden, sanki havanın içinde gidiyormuş gibi geçebilir; suyun içinden geçer gibi katı toprağın üstünden dibine inebilir; katı toprağın üstünde yürür gibi suyun üstünde, hiç batmadan yürüyebilir; kuşların kanat çırparak uçuğu gibi, bağdaş kurmuş halde havada yolculuk edebilir. Aya da güneşe de de onlar ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar eliyle dokunup hissedebilir; kendi bedeni içinde kalarak Brahmā'nın gök katına bile erişebilir (...). İnsanların kulağını çok aşan bu semavi, duru kulakla ister yakında ister uzakta olsunlar hem insan seslerini hem de semavi sesleri duyabilir (...). Temiz kalbiyle öteki canlıların, öteki insanların gönlüne nüfuz edebildiğinden, onları bilir (...). Bu duru kalbiyle vb., aklını, idrakini daha önceki varoluşlarının anılarını bilmeye yönlendirebilir.”³⁷

Aynı güçler listesi *Akāṅkheya-sutta*'da da bulunur; her *iddhi* için belli bir *chāna* uygulamak gerekir. “Kardeşlerim, eğer bir *bhikku* farklı mucizevi yetenekleri teker teker uygulamak isteseydi, birken çok olur, çokken bir olur (...) ve -kendi bedeni içinde- Brāhma'nın gök katına erişirdi; o zaman her türlü adaleti yerine getirsin; içinden fişkıran bu gönül dinginliğine bıraksın kendini; temaşanın vecdini reddetmesin vb.” Böylelikle duruişitme, başkalarının kalplerinden geçenleri bilme, önceki varoluşlarını bilme, canlıların bir varoluş halinden diğerine nasıl geçtiklerini görme vb. güçlere erişilir.³⁸

Bu *siddhi* (= *iddhi*) listeleri çoğunlukla klişeleşmiştir ve her türlü çileci ve gizemci Hint literatüründe bunlara rastlanır. Budha'yla aynı çağda yaşamış yoginler de böyle “mistik güçler”e sahipti ve Budha ne

³⁷ Sāmaṇṇa Phalla Sutta, s. 87 vd; (*Dīgha-nikāya*, I, 78 vd.); çev. Rhys Davids (değiştirilmiş), I, 88-90.

³⁸ *Macchima-nikāya*, I, 34 vd.; Warren, s. 303-04.

bu güçlerin, ne de onların yaşadığı yoga esrimelerinin sahiciliğinden kuşku duyuyordu. Ama Budha müritlerinin *siddhi* arayışlarını teşvik etmiyordu. Tek gerçek sorun kurtuluştı ve “güçler”e sahip olmak keşişi yola çıkarken önüne koyduğu hedeften, nirvanadan saptırabilirdi. Gizemci ve büyüsel aşırılıklara tepki duyan Budha, problemlerin hem verilerinin hem de çözümünün insanın içinde olduğunu hatırlatmaktan geri kalmıyordu. “Aslında dostum dünya dediğin, onun sebebi ve sonu ve onun aşılmasına götüren yol hep bu ölümlü, boyu en fazla iki metreyi bulan, ama bilinci ve akıllı olan bedendedir.”³⁹ Çünkü keşişin koşullanmamışa varabilme umudunu taşımak için kutsal olmayan hayatında ölmesi gerekse de, “mucizevi güçler”in iğvasına kanarsa, daha üstün bir varoluş haline, tanrıların ve büyücülerin hallerine dalıp, nihai amacı olan Mutlak’la bütünleşmeyi unutabilirdi. Ayrıca şu veya bu “mucizevi güce” sahip olmanın, Budist mesajın yayılmasına hiçbir faydası yoktu; öteki yoginler ve mistikler de aynı mucizeleri gerçekleştirebiliyordu; üstelik hiçbir içsel dönüşüm geçirmeden, büyü yoluyla da bu “güçler” elde edilebilirdi. İnançsız kişiler sadece herhangi bir büyü gücün söz konusu olduğunu sanabilirdi. “Eğer inanan bir kişi (bir Budist) mistik güçlere (*iddhi*) sahip olduğunu, birken çok, çokken bir olduğunu vb. açıklasa (...), inancsız kişi şöyle der: ‘*Gandhāra* denen bir büyü var. Bunları onun gücüyle gerçekleştiriyor!’ (...) Evet, öyle! Kevaddha! Mistik mucizeler gerçekleştirilmesindeki tehlikeyi gördüğüm için onları lanetliyor, onlardan tiksiniyor ve utanıyorum.” Eğer Budist keşiş başkalarının düşüncelerini ve duygularını bilmek gücünü gösterse, inancsız kişi der ki: “Mücevherler büyü denenen bir büyü vardır. Bütün bunları onun gücüyle gerçekleştiriyor...”⁴⁰ İşte bu nedenle Budha *siddhi*lerin

³⁹ *Aṅguttara-nikāya*, II, 48; *Saṃyutta-nikāya*, I, 62; çev. C. A. F. Rhys Davids, I, 86.

⁴⁰ Kevaddha Sutta, 4 vd; (*Dīgha-nikāya*, I, 212 vd.); çev. Rhys Davids, I, 277 f.

sergilenmesini yasaklıyordu: “Ey *bhikkular*, *iddhi* mucizelerini, sıradan insanın gücünü aşan mucizeleri halktan kişilere göstermeyin. Böyle davranan kötü bir hareket yapıp suçlu duruma düşer (*dukkata*).”⁴¹

Önceki Varoluşların Bilgisi

Beş (veya altı) yüksek ilim (*abhicñā*) arasında önceki varoluşları hatırlama yeteneği hâlâ yer almaktadır.⁴² Tüm öteki *siddhiler* ve *abhicñālar* gibi, bu mistik ilim de tüm Hindistan’a yayılmış batını geleneğin bir parçasıdır: Patañcali onu “kemalat” içinde sayar⁴³ ve bizzat Budha *samañaların* ve Brāhmanların önceki varoluşlarının önemli bir miktarını hatırlayabildiklerini birçok yerde kabul eder. “Bir keşiş, bir din adamı (*şamāna*) veya bir Brāhman çıkar, içindeki inanç ateşi, enerjisi (...), kusursuz dikkati sayesinde düşüncesini kendi iç evrenine öyle bir daldırır ki, düşüncesi emilip-yutulduktan sonra (tertemiz, tamamen temizlenmiş, lekesiz, hiçbir kiri kalmamış halde) önceki yaşamındaki çeşitli hayatlarını -yani bir varoluş, iki varoluş, üç, dört, beş, on, yirmi, elli, yüz, bin, yüz bin varoluş...- şunu söyleyebilecek kertede hatırlar: şu zamanda adım şuydu, ailem şuydu, kastım şuydu, şu yemeği yerdim, şu zevki duyardım ve şu ıstırapı çekerdim, şu yaşa kadar geldim. Bu varoluşu yitirdikten sonra, bir başkasına geçtim. Orada da adım

⁴¹ Vinaya, II, 112, Vinaya texts, III, 81.

⁴² Başka sınıflandırmalarda bu Yoga başarısı üç ilmin (*vidya*) birincisini veya “hikmet güçleri”nin (*cñāna* veya *pracñābala*) sekizincisini oluşturur. Budist skolastiğe göre, hikmet güçleri sadece Budhalara aittir; *abhicā* ve *vidyā*lara başkaları da erişebilir; krş. Paul Demiéville, “Sur la mémoire des existences antérieures” (Bulletin De l’Ecole Française d’Extrême-Orient, XXVII [1927]), s. 283.

⁴³ Yoga-sūtra, III, 18.

şuydu, ailem şuydu (...). O varoluşu da yitirince bugünkü varoluşuma ulaştım. Önceki yaşamdaki varoluşlarını bu şekilde, özellikleriyle, olayların ayrıntılarıyla hatırlar. O zaman şöyle der: ‘Benlik ve dünya ebedi, kısır, bir kaya gibi ayakta, bir evin ortadireği gibi dimdik duruyor.’...”⁴⁴

Ama Budha *samañhalar*ın ve Brāhmanların önceki varoluşlarını hatırlama yeteneğinden çıkardıkları felsefi sonuçları, yani Benliğin ve dünyanın ebediliğini kabullenmeye razı olmaz. Daha doğrusu herhangi bir sonuç çıkarmaktan kaçınır: “Ama keşişler, Tathāgata şunu bilir: Bu şekilde kavranıp, bu şekilde işlenen öğreti maddelerinin şöyle veya böyle bir sonucu vardır, şöyle veya böyle bir yazgıyı içerirler. İşte Tathāgata bunu bilir ve *daha fazlasını da bilir; ama bu bilgiyi kullanmaz ve kullanmadığı için de huzur içinde yaşar.*”⁴⁵ Budha’nın şu veya bu doğaüstü deneyimden çıkarsanabilecek metafizik sonuçlar üzerine konuşmayı reddetmesi, onun öğretisinin bir parçasıdır; nihai hakikat hakkında gereksiz tartışmalara sürüklenmek istemez. Yukarıda alıntıladığımız metinde *samañhalar*ın ve Brāhmanların, yüz bin varoluş önce de aynı Benlik ve aynı dünyayla karşılaştıkları için, Benliğin ve dünyanın “ezelden ebede” var olduğu savını ileri sürdükleri görülüyor. Ama bu sonuca varılması zorunlu değildi, çünkü *samañhalar* ve Brāhmanların buldukları hep *zaman içinde bir varoluştur* -ve Budha’nın, Yoga’nın sorununu tam da bu noktada, “zamandan çıkmak” koşullanmamışa erişmek noktasındaydı; sonsuz ruh göçleri döngüsünün içinde yapılmış gözlemlerden karma döngüsünün ötesinde başlayan “hakikat”e ilişkin hiçbir sonuç çıkartılamazdı.

Tıpkı *samañhalar* ve Brāhmanlar gibi, Budist keşişler de önceki varo-

⁴⁴ *Dīgha-nikāya*, I, 13 vd.; çev. Rhys Davids, I, 27 f.; ayrıca krş. *Dīgha*, III, 108 vd.

⁴⁵ A.g.y., I, 16-17; çev. Rhys Davids, I, 29 (italik kısım bize ait).

luşlarını hatırlamak için çaba harcıyorlardı. “Şu kişi, zihni yoğunlaşıp, arınıp, aydınlanınca (...) zihnini daha önceki hayatlarının hatırlanması yoluyla bilgiye yönlendirir. Önceki çeşitli hayatlarını, bir varoluş, iki varoluş, üç...dört...beş...elli...yüz...bin...yüz bin varoluşu (...) birçok yaratılış ve yok ediliş dönemini hatırlar.”⁴⁶ Görüldüğü gibi gerek Budistlerde, gerekse Budist olmayanlarda aynı yüksek ilim sözkonusudur. “Bu ilim neyi kapsamaktadır? Metinler bu konuda hiçbir şey söylemiyor: Sapkınların önceki hayatların bilgisinden ezeliyet/ebediyet kavramını çıkardıklarını gösteriyorlar; ama Budistlerin çıkardığı sonuçlar ancak *abhidharma* literatüründe açıkça ifade edilecektir. Demek ki Eskilerin Sûtralarında önceki varoluşlara ilişkin belleğin Yoga zihniyeti doğrultusunda, basit bir doğaüstü bilgi olarak tasavvur edildiği anlaşılmaktadır.”⁴⁷ *Mahāvibhāsa*’dan itibaren bir Budist keşişin bu yüksek ilimden ne gibi bir yarar sağlayabileceği açıklık kazanır: Kalımsızlıktan duyulan tiksintidir bu ve Vasubandhu’nun *Abhidarmakośa*’sı da aynı görüşü paylaşır.⁴⁸

Ama Budist skolastiğine getirilen bu geç gerekçelendirme pek doğru gözükmemekte; “spekülayoncular”ın “deneyimciler”e, kuramın Yoga mistisizmine karşı kazandığı zaferi kanıtlamaktadır. Önceki hayatlar bilgisini Budha’nın nasıl kullandığına gelince, bu konuda kesin bilgilere sahip olmasak bile, kanon metinleri yönümüzü bulmamızı sağlamaya yetecek sayıda ima içermektedir. Örneğin söze başlarken Budha’nın *belleğe* kendi içinde büyük önem verdiğini hatırlatalım: Tanrılar “bellekleri karışınca” tanrısal varoluş hallerini yitirip gökler-

⁴⁶ *Macchima-nikāya*, I, 22 vd; çev. Chalmers, *Further Dialogues*, I, 15. Krş. diğer metinler, Demiéville, s. 284.

⁴⁷ Demiéville, a.g.y., s. 292.

⁴⁸ A.g.y., s. 292 vd.

den aşağı düşerler.⁴⁹ Dahası da var: Önceki varoluşlarının *hepsini* hatırlayamamak, metafizik cehaletle eşdeğerlidir. Budha, belleklerindeki boşluklar yüzünden göklerden aşağı düşen tanrılar örneğini yeniden ele alır. İçlerinden bazıları insan olduktan sonra dünyadan el etek çekmiş, riyazet ve meditasyon uygulamış ve Yoga alanındaki disiplinleri sayesinde önceki varoluşlarını hatırlama yeteneğini elde etmişler, ama *hepsini* hatırlayamamışlardır;⁵⁰ öyle ki varoluşlar dizisinin *başlangıcı* bir türlü anımsayamamışlar ve bu “unutkanlık” yüzünden dünyanın ve tanrıların ezeliyet/ebediyeti hakkında yanlış bir görüş sahibi olmuşlardır. Demek ki Budha önceki varoluşlarını yeniden bilmek yeteneğine çok üstün bir yer ayırıyordu. Bu mistik yetenek sayesinde “zamanın başlangıcı”na erişilebiliyor, bu da aşağıda göreceğimiz üzere, “zaman-dan çıkış”ı beraberinde getiriyordu.

Ānanda veya öteki müritler “doğumlarını hatırlıyorlardı” (*cātim saranti*), onlar “doğumlarını hatırlayanlar”dandı (*cātissāra*). A. K. Coomaraswamy⁵¹ *cātissaro* sıfatının,⁵² Agni’nin *Cātavedas* sıfatını hatırlattığını, çünkü Agni’nin de “tüm doğumları bildiğini” (*viçvā veda janimā*⁵³) ve “her şeyi bilen” olduğunu (*viçvavī*⁵⁴) göstermiştir. Mēşhur bir Rig Veda ilahisinin yazarı olan Vāmadeva kendisi hakkında şöyle diyor: “rahimde bulunurken (*garbhe nu san*) tanrıların tüm doğumlarını

⁴⁹ *Dīgha-nikāya*, I, 19.

⁵⁰ A.g.y.

⁵¹ “Recollection, Indian and Platonic”, *Journal of the American Oriental Society*’nin eki, no. 3 (Nisan-Haziran, 1944), s. 1-18.

⁵² *Milinda Pañha*, 78, vb.

⁵³ Rig Veda, VI, 15, 13.

⁵⁴ A.g.y., III, 29, 7 vb.

bildim.”⁵⁵ “Böyle dedi rahimde bulunan Vāmadeva.”⁵⁶ Kṛṣṇa “tüm varoluşları bilir.”⁵⁷ Demek ki Brahmançılık için olduğu gibi Budha için de, *bellek* (sonuç olarak *bilgi*) “tanrısal” ve çok yüksek değere sahip bir yetiydi: “Bilen” “hatırlayan” böylelikle “yoğunlaşmış” olduğunu kanıtlar; dalgınlık, unutkanlık, cehalet, “düşüş” zincirleme davranışlar ve durumlardır.

Skolastik Budist metinlerde kullanılan teknik hakkında daha kesin bilgiler verilir. “Hatırlama yoluyla günlerin, ayların ve yılların akış çıktırından gerisin geri giderek rahimdeki ikamete ve nihayet geçmiş varoluşlara ulaşma yeteneğidir bu; bir varoluş, on, yüz, bin, on bin varoluş. Büyük Arhatlar ve Pratyekabudhalar hatırlama yoluyla, 80.000 büyük *kalpa* geriye gitmeyi başarırlar. Büyük Bodhisattvalar ve Budhalar sınırsız sayıda *kalpa* bilirler.”⁵⁸ *Abhidharmakośa*, VII, s. 123’e göre, “eski varoluşlarını hatırlamak isteyen çileci, en son ölmüş düşüncenin niteliğini yakalamakla işe başlar; bu düşünceden hareketle şimdiki varoluşunda art arda sıralanmış hallerden geriye doğru giderek ana rahmine düşüş düşüncesine kadar varır. Aradaki varoluşlarından (*antarābhava*) bir düşünce anını hatırlayınca *abhiññā* gerçekleşmiştir.”⁵⁹

Demek ki şimdiki zamana en yakın, belirli bir andan yola çıkmak ve zaman akışını tersyüz edip (*patiloman*, Sanskrit dilinde *pratiloman*, “tüylerin ters yönünde”) *ad originem*’e, ilk varoluşun dünyada “tomurcuklanıp” zamanı başlattığı ana dönmek ve ondan önce hiçbir şey tezahür etmediği için zamanın da var olmadığı bu aykırı anla bütünleşmek

⁵⁵ Rig Veda, IV, 27, 1; *Garbha Upaniṣad*, III, 4’e göre rahim içindeki hayatın anıları doğum sırasında yitirilir.

⁵⁶ *Aitareya Āraṇyaka*, II, 5.

⁵⁷ *Bhagavad Gita*, IV, 5.

⁵⁸ Lamotte, s. 332.

⁵⁹ Lamotte’un notu, a.g.y., s. 332, dipnot 2.

sözkonusudur. Zaman akışını ters yöne çevirmeyi kapsayan bu Yoga tekniğinin anlamı ve amacı ortadadır. Böylelikle hakiki yüksek ilim sahibi olunur, çünkü sadece tüm önceki varoluşlar bilinmekle kalınmaz, “dünyanın başlangıcı”na dek ulaşılır; ters yönde geriye giden kişi başlangıç noktasına mutlaka varacaktır, bu nokta da son tahlilde kozmogoniyle, ilk kozmik tezahürle çakışır. Geçmiş hayatlarını yeniden yaşamak onları anlamakla ve belli bir noktaya kadar “günahlar”ını, yani cehaletin etkisi altında gerçekleştirilmiş ve karma yasasıyla bir varoluştan diğerine aktarılmış fiiller toplamını “yakmak”la eşdeğerdir. Ama daha da önemli bir şey vardır: Zamanın başlangıcına varılır ve zamansızlığa, gökten düşmüş ilk insan varoluşuyla birlikte kurulan zamansal deneyimin öncesindeki ezeli/ebedi şimdiki zamana erişilir. Başka bir deyişle, zamanın ve varoluşlar çarkının içine düşüşten önceki koşullanmamış hale “dokunulur.” Bunun anlamı, zamansal sürenin herhangi bir anından hareketle bu sürenin ters yönde gidilerek *tüketilebileceği* ve en sonunda zamansızlığa, ebediyete ulaşılabilenidir. Ama bu aynı zamanda insanlık halini aşip nirvanaya ulaşmak anlamına da gelir. Budha’nın sadece kendisinin tüm önceki varoluşlarını bildiğini, arhatların ise geçmiş hayatlarının hatırı sayılır bir miktarını bilseler de henüz tamamına ulaşmaktan uzak olduklarını açıklamasının nedeni buydu; *samarahalar* ve Brāhmanlar ise, daha önce gördüğümüz gibi, geçmişe daha derinlemesine nüfuz edip söz ettikleri tüm “gerçeklikler”in çözülüp dağılmasına tanıklık edeceklerine (çünkü tek sahici hakikat, Mutlak, mevcut felsefelerin diliyle ifade edilemezdi), dünyanın ve Benliğin gerçekliği üzerine hemen felsefi kuramlar geliştiriyorlardı.

Zamandan çıkma amacını güden Yoga tekniği açısından önceki varoluşları hatırlamanın önemini kolayca görülebilir. Ama Budha, bunun tek yol olduğu iddiasında değildi. “Elverişli bir an”dan (*kshana*) yararlanarak, “zamanı kırıp” bir düzey kopması yardımıyla “zamandan

çıkma"yı sağlayan "apansız aydınlanma"yı yakalayarak (Mahāyānacı yazarların *eka-ksanābhisambodhi'si*) da zamanın pekālā aşılabileceği, yani insan olma halinin ortadan kaldırılabilceği kanısındaydı.⁶⁰

Paribbācakalar

Budha'nın zamanında birçok gezgin çileci, yogin ve "sofist" (diyalektikçi) grubu vardı. Bazıları Vedalar çağına ve Veda sonrası döneme dek dayanıyordu. Çok bereketli bir tinsel canlılık dönemidir bu; din adamlarının ve gizemcilerin yanı sıra, diyalektikçilere, ürkütücü büyücülere, hatta Çārvākaların ve Lokāyataların habercisi materyalistlere ve nihilistlere rastlanmaktadır. İçlerinden çoğu hakkında isimleri dışında fazla bir şey bilmiyoruz. Öğretilerine, Budist metinlerde ve Cayna metinlerinde bölük pörçük bir biçimde değinilir; üstelik hem Caynacıların hem de Budistlerin saldırdığı bu öğretiler çoğu zaman bozulmuş ve gülünçleştirilmiş bir halde sunulmaktadır. Bununla birlikte bu din adamları ve gezgin çileciler (*paribbācaka*, Sanskrit dilinde *parivrācaka*) arasında muhtemelen gözüpek ve devrimci öğretileri yayan güçlü şahsiyetler de bulunuyordu.

Budist metinler bize Budha ile çağdaş diyalektikçilerin ve gezgin çilecilerin isimlerini içeren birçok liste bırakmışlardır; bunların en meşhuru, altı ünlü *samānān*ın görüşlerini özetleyen ve *Sāmaññaphala-sutta* içinde⁶¹ günümüze ulaşmış listedir. Her birinin bir "cemaat önderi" (*ganācariyo*), meşhur bir "mezhep kurucusu" (*titthakāno*), bir aziz

⁶⁰ Bkz. Eliade, *Images and Symbols*, s. 81 vd. Okuyucu, önceki yaşamları anımsamanın yoga tekniği ile erken çocukluk anılarının yeniden yapılandırılması ve, düzeltişmiş bir anlayışla, özümsemesi arasındaki örtüşmeyi mutlaka farketmiş olacaktır.

⁶¹ *Dīgha-nikāya*, I, 47 vd.

gibi saygı gösterilen (*sādhussammato*), kalabalıkların taptığı, yaşı ilerlemiş kişiler olduğu söylenir. Pūrana Kassapa, herhalde eylemin değeri olmadığını vazetmiştir; Ācivikaların önderi olan Makkhali Gosāla çok katı bir determinizmi savunuyordu ve ona ileride dönmemiz gerekecek. Acita Keṣakāmbala, Cārvākalarınkine yakın bir materyalizm öğretiyordu; Pakudha Kaccāyana'nın öğretisinde yedi ezeli ve ebedi "beden" Sañcaya Velaṭṭhaputta'da karanlık bir bilinemezlik ve Nigaṇṭha Nātaputta'da herhalde kuşkuculuk sözkonusuydu. Diğer Budist metinlerde ve özellikle de *Macchima-nikāya* (I,513 vd), *Samyutta-nikāya* (III,69), *Aṅguttara-nikāya*'da (III,383 vd) "sapkınlar"ın öğretilerine göndermelere rastlanır; son metinde Budha'yla çağdaş on dinsel tarikatın listesi de verilir (III,276-277), ama bunların tinsel teknikleri hakkında hemen hiçbir şey bilinmemektedir.

Genelde bu "sapkın" grupların çoğunun Budha ve Mahavira'yla ortak noktası, Brahmancılığın geleneksel değerlerine karşı takındıkları aynı eleştirel tavidir; onlar da hem Vedalar'ın vahyedilmiş niteliğini ve kurban öğretisini hem de Upanişadlar'ın metafizik spekülasyonlarını yadsıyorlardı. Diğer yandan örneğin Makkhali Gosāla gibi kimileri o zamana dek bilinmedik bir ilgi alanı olan, organik yaşamın yapılarına ve doğa yasalarına eğiliyorlardı.

Belki de katıksız çilecileri (*tāpasa*) diyalektikçilerden (*paribbācaka*) ayırmak gerekir; ikinciler çok katı nefis eziyetleri uygulamazdı. *Aṅguttara-nikāya*'da iki *paribbācaka* sınıfından söz edilir: *annatitthyia paribbācaka* ve *brāmana paribbācaka*; bu ikinciler özellikle *samditika dhammā*'yı, yani maddi gerçeklikle bağıntılı sorunları tartışıyorlar, birinciler ise aşkın sorunlarla ilgileniyorlardı.

Budha, bu iki sınıftan *paribbācakalarla* birçok kez karşılaşır. Poṭṭhapāda'yla insan ruhu, Nigrodha'yla riyazet yaşamının değeri, Acito'yla da "bilinç halleri" (*pancasatāni cītatthānāni*) üzerine tartışır

vb. Bu görüşmelerden bahseden metinler *paribbācakaların* öğreti ve törelerinden çok Budha'nın cevaplarına ışık tutar. En azından onların Brahmancı kurumları eleştirirken, bir yandan da oldukça katı kuralları olan bir yaşam sürdüklerini ve *prāṇāyāma* uyguladıklarını biliyoruz; bu da Yoga tekniklerinin tüm Hindistan'a yayılmış niteliğini bir kez daha doğruluyor.

Bazı Pali metnilerindeki değinilerden hareketle, zaman zaman bazı nefis eziyetleri saptanabiliyor. Örneğin *Kassapa-Sihanāda-sutta*'da, Kassapa sürekli ayakta duran, sivri uçların üzerinde, bir tahtada veya yerde yatıp uyuyan, tezek yiyen vb. çilecilerden söz eder (bu sonuncu uygulamanın amacı, Hinduların bu dışkıların arındırma vasfına inandıkları hesaba katılırsa, herhalde sürekli bir kefarete ödeme hali içinde olmaktadır).⁶² Bu çilecilerden her birine, uyguladığı özel nefis eziyetinin adı takılmıştır. Bu iyice şiddetlendirilmiş kefarette, modern Hindistan'da hâlâ rastlanan mutlak riyazet eğiliminin etkisi fark edilmektedir. Bu çilecilerin tinsel deneyimi muhtemelen çok ilkel düzeydeydi ve kefarete tamamen büyüsel bir değer yüklüyorlardı. Teknikleri hakkında (eğer gerçekten var idiyse bile) hiçbir bilgiye sahip değiliz.

Budha, *Udumbarikā Sihanāda Sutta*'da, *paribbācakaları* kendi çilelerinden kibre kapılmakla, başkalarını küçümsemekle, amaçlarına ulaştıklarını sanıp bununla tatmin olmakla, marifetlerini abartmakla vb. suçlar.⁶³ Bu metin, genellikle “ormandakiler”in (*tāpasa*) işi olan katı riyazetin zaman zaman bazı “gezgin” keşişler tarafından da uygulandığını kanıtlar. Budha'nın çileciler hakkındaki kanısı *Kassapa-Sihanāda-sutta*'da belirtilmiştir; Budha Kassapa'ya, gerçek *samāna* (din adamı) veya *Brāhmaṇa*'nın ayırt edici niteliğinin asla dış görünüş, çile veya fi-

⁶² *Dīgha-nikāya*, I, 167 vd; Rhys Davids, I, 231 vd.

⁶³ Ag.y., III, 43 vd); çev. Rhys David, III, 39 vd.

ziksel eziyet değil, iç disiplin, merhamet, nefis hâkimiyeti, zihnî batıl inançlardan ve istenç dışı kendiliğindenlikten özgürleşmesi vb. olduğunu açıklar.⁶⁴

Makkhali Gosāla ve Ācīvika

“Cemaat önderleri” ve “mezhep kurucuları” arasında, Ācīvika’nın önderi Maskarin (Makkhali Gosāla) karanlık bir görkemle sivrilmiştir. Mahāvira’nın eski müridi, sonra da hasını olan Gosāla, Budha tarafından en tehlikeli rakip olarak görülüyordu. Budistler ve Caynalar tarafından saldırıya uğrayıp horlanan Ācīvika’nın öğretisi ve uygulamalarının bulunup yeniden oluşturulması pek kolay değildir. Ācīvika kanonu karmaşık bir felsefi sistem içeriyordu, ama rakiplerinin kitaplarında bulunan birkaç alıntı dışında, onlardan bugüne hiçbir şey kalmamıştır. Ama oldukça eski, Budizmden ve Caynacılıktan birçok kuşak geriye uzanan bir hareketin sözkonusu olduğu bilinmektedir. Bu hareket ancak MS 14. yüzyılda ortadan kaybolmuştur. Makkhali Gosāla, Ācīvika mezhebini kendisinin kurduğunu iddia etmiyordu. Bir Cayna metnine, *Bhagavatī Sūtra*’ya göre, kendisini çağının 24. *tirthaṅkara*sı olarak kabul ediyordu; hatta efsanevi öncüllerinden bazılarının isimleri de elimize ulaşmıştır. Ācīvika teriminin etimolojisi aydınlatılamamıştır. Hoernle bu terimi, “bir varlık sınıfının yaşam biçimi veya mesleği”⁶⁵ anlamına gelen *ācīva* köküyle açıklasa da, sözcük pekâlâ *ā cīvāt*, “hayat gibi uzun” deyiminden de türemiş olabilir; bu deyim, kurtuluşa erişmeden önce birçok varoluş yaşanacağını kabul eden temel öğretiye bir göndermeydi.

⁶⁴ Ag.y., I, 169 vd); çev. Rhys Davids, I, 234 vd.

⁶⁵ “Ācīvikas,” Encyclopedia of Religion and Ethics, yay. James Hastings, I, 259.

Gosāla'yı diğer bütün çağdaşlarından ayıran katı kaderciliği idi. Çağrısının özü, “insan çabası hiçbir sonuç vermez” düşüncesi idi (*n'atthi purisakāra*) ve sisteminin esası bir tek sözcükle özetlenirdi: *niyati*, “kader”, “mukadderat”. *Sāmaññaphala-sutta*, 54'teki özete göre, Gosāla, “varlıkların bozulmasının, çürümesinin bir nedeni, bir gerekçesi olmadığı” inancındaydı; “varlıkların temizliğinin de nedeni yoktur, varlıklar nedensiz veya gerekçesiz olarak arınır. İnsanın kendisinin yaptığı eylem, ötekinin yaptığı eylem, insan eylemi yoktur, güç yoktur (...), enerji yoktur (...), insan gücü yoktur (...), insan cesareti yoktur. Bütün varlıklar, bütün bireyler, bütün yaratıklar, bütün canlı şeyler istençsiz, güçsüz, enerjisizdir, onlar kaderin, ait oldukları kastın icaplarının, bireysel mizaçlarının etkisiyle evrim geçirir....”⁶⁶ Başka bir deyişle Gosāla bütün Hindistan'a yayılmış *karma* öğretisini reddeder. Ona göre her varlık 8. 400.000 *mahakalpa*'dan [eon] geçerek döngüsünü tamamlamak zorundaydı ve sonunda kurtuluş kendiliğinden, hiçbir çaba harcamadan geliyordu. Budha bu kusursuz determinizmi çok zalimce buluyordu ve bu nedenle çağdaşları içinde en çok Makkhali Gosāla'yı eleştirdi; *niyati* (kader) öğretisini en tehlikeli öğreti olarak kabul ediyordu.

Yıllarca Mahāvīra'nın müridi ve yol arkadaşı olan Gosāla, çile deneyiminden geçti, mucizevi güçler elde etti ve Ācivikaların önderi oldu. Suskun olarak tanınırdı (*Samyutta Nikāya*, I. 66'da “sözü terk ettiği” söylenir). Budist ve Caynacı yazılarda korunmuş bazı yaşamöyküsü parçalarına göre, diğer üstatlar gibi, Gosāla da güçlü bir büyücüydü. “Büyülü ateş”iyle bir müridini öldürmüştü.⁶⁷ Zaten Mahāvīra'yla girdiği bir büyü yarışması sonrasında onun lanetiyle öldü (muhtemelen MÖ 485-484 arasında).

⁶⁶ Çev. Rhys Davids, I, 71.

⁶⁷ A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ācivikas*, s. 60.

Ācīvika tarikatına giriş, geleneksel *mysteria* cemiyetlerindeki arka-ik erginlenme niteliğindeydi. *Tittira Cātaka*'ya yapılmış yorumdaki bir göndermeden,⁶⁸ adayın kızgın bir nesneyi tutarak ellerini yakmak zorunda olduğu anlaşılmaktadır. *Dhammapada*'ya yapılmış yorumdan bir bölüm ise⁶⁹ başka bir erginleme ritüelini gözler önüne serer; aday boğazına kadar yere gömülüyor ve saçları tel tel yolunuyordu. Ācīvikalar, Mahāvīra ve Makkhali Gosāla'nın ortaya çıkışından daha eski bir töre uyarınca çırlıçıplak dolaşıyorlardı. Bütün gezgin çileciler gibi, yemeklerini dileniyor ve çok katı beslenme kurallarına uyuyorlardı; birçoğu açlıktan ölmeye katlanarak hayatına son veriyordu.⁷⁰ Bununla birlikte Budistler ve Caynalar, Ācīvikaların çilesini kuşkuyla karşılıyorlardı; Budistler onları dünyevi yaşama bağlılıkla,⁷¹ Caynalar ise cinsel perhize uymamakla suçluyordu. Mahāvīra'ya bakılacak olursa, Makkhali Gosāla bir kadınla cinsel ilişkiye giren bir çilecinin günah işlemiş sayılmayacağı kanısındaydı.⁷² Bu tür suçlamalar büyük olasılıkla polemiklerden esinleniyordu; diğer yandan Hindistan'da cinsel eylemlerin her zaman ya büyümlü güçler kazanmak ya da bir yüce mutluluk haline girişi zorlamak için kullanıldığını unutmamak gerekir.

Ācīvikaların tinsel tekniklerine ilişkin elimize hiçbir şey ulaşmamıştır. Gerçi Makkhali Gosāla Hint düşüncesi ufkunda özgün bir yer işgal eder. Belirlenimci anlayışı onu doğa olaylarını ve hayatın yasalarını incelemeye sevk ediyordu. Varlıkları duyu sayılarına göre sınıflandırmayı önerdi, bitkisel hayatın dönemselliği üzerine kesin gözlemlere daya-

⁶⁸ A.g.y., s. 104.

⁶⁹ A.g.y., s. 106.

⁷⁰ A.g.y., s. 127 vd.

⁷¹ A.g.y., s. 123.

⁷² Hermann Jacobi, çev., *Gaina Sūtra*, (sacred Books of the East, XLV), s. 411; krş. ölümsüzlüğün diğer suçlamaları, a.g.y., s. 245, 270 vd.

narak doğadaki dönüşümlere ilişkin bir öğreti taslağı (*pariṇāmadā*) hazırladı. Ama bütün bunlar Ācivikaların halk nezdinde kazandığı başarıyı ve varlıklarını iki bin yıl boyunca koruyabilmelerini açıklamaz. Niyati öğretisinde insanları cezbedecek hiçbir yan yoktu. Mezhebin kendi çile gelenekleri ve meditasyon yöntemleri olduğunu ve hayatta kalabilmesini bu ezoterik mirasa borçlu olduğunu varsaymak gerek; diğer gizemci okulların en yüksek gök katına benzetilebilecek bir tür *nirvanayı* ima eden bazı açıklamaları bunu düşündürmektedir (çünkü *niyati* ortadan kaldırılmamıştı⁷³). Zaten MS X. yüzyıla doğru Ācivikalar da, bütün Hindistan gibi, *bhakti*'yi benimsedi ve sonunda Viṣṇucu bir mezhebin, Pancaratraların içine karıştılar.⁷⁴

Metafizik Bilgi ve Mistik Deneyim

Bilgi yandaşları ile *yoga dene yimi* yandaşları arasındaki gerilimin izi, Budizmin bütün tarihi boyunca takip edilebilir. Milada doğru tartışmaya üçüncü bir kategori de dahil oldu: *bhakti* yandaşları. Budha'ya (aslında Budha'nın tebliğ ettiği *dhamma*'ya) imanın selamete erdirici değeri, kanon metinlerinde de hiç yer almayan bir olgu değildir. “Bana iman eden ve beni seven göğe erişecektir!”⁷⁵ Çünkü “İman tohumdur, iman bu dünyada insan için en iyi servettir.”⁷⁶ Zaman içinde ve özellikle de dinsel halk deneyimlerinin sayesinde mistik adanmışlık hatırı sayılır bir önem kazanacaktır. Boddhisattvalar, Amitābha Budhalar, Avalokiteṣvaralar ve Manuṣṣriler, sayısız göksel Budha, *bhakti*'nin yaratımlarıdır.

⁷³ Basham, s. 261.

⁷⁴ Ag.y., s. 280 vd; Ācivikalar hakkında bkz. Not V. 6; Pancaratralar hakkında Not IV. 5.

⁷⁵ *Macchima-nikāya*, I, 142; çev. Chalmers, I, 100.

⁷⁶ *Sutta Nipāta*, 76, 181; çev. V. Fausbøll, s. 12, 30.

Budizm de, Hint tinselliğinin genel eğilimi içinde bir istisna oluşturmaz. Çok sayıdaki “Budha bedeni” arasında benzeştirmeler, *mantraların* giderek artan önemi ve özellikle de Tantracılığın zaferi bu süreci kolaylaştıracaktır.

Şimdilik “filozoflar” ile “Yoga müritleri” arasındaki gerilim üzerinde duralım. Vasubandhu’nun kapsamlı ansiklopedisi, *Abhidharmakoşa* çok ilginçtir.⁷⁷ Bu eserde, nirvanaya erişmek konusunda “esrime”nin taşıdığı değere yönelik önemli göndermeler eksik olmaz.⁷⁸ Ama Vasubandhu, Yoga’dan söz ederken bile, mistik deneyimleri akılcılaştırmaya, onları okulun terimleriyle yorumlamaya çalışır; bunun nedeni “Yoga esrimesi”nin değerini yadsıması veya bunu uygulayanları küçümsemesi değil; *abhidharma*, “en üstün *dharma*” hakkında yazarken “felsefe” düzleminde kalmayı amaçlamasıdır. Nitekim bu tarz üstün bilginin Yoga uygulamasıyla aynı sonuca varacağı kabul edilir. *Abhidharma*, dışsal dünyanın ve bu dünyayla uyumlu her türlü deneyimin akışkanlığını ve son tahlilde gerçekdışılığını kanıtlamayı amaçlıyordu; çünkü “gerçeklik” adı verilen şey eninde sonunda apansız gerçekleşen ve gözden yitiveren bir olaylar dizisinden başka bir şey değildi. Ama “spekülasyoncular”a göre gerçekliğin berrak, eksiksiz ve acımasız çözümlemesi bir selamet yoluydu, çünkü dünyanın dış görünüşteki sağlamlığını bir dizi şimşek gibi çakıp kaybolan görüntüye indirgeyerek yok ediyordu. Dolayısıyla çok sayıdaki “bileşik” evrenin -fiziksel, dırimsel, psişik, zihinsel, metafizik vb. evrenler- ontolojik gerçekdışılığını anlayan kişi, bir anda Mutlak’ın, koşullanmamışın ve bileşik olmayanın aşkın düzlemine çıkarak kurtuluşa erişebiliyordu.

⁷⁷ Fransızcaya çeviren ve yorumlayan L. de la Vallée-Poussin, V, Paris, 1922-1926.

⁷⁸ Örneğin II, 43; VI, 43; VIII, 33 vb.

Hīnayāna Budizminde (MS 5. yüzyılın ortasına doğru) meditasyon üzerine yazılmış en hacimli ve ilmi eser olan Buddhagosa'nın *Viṣuddhimagga*'sı, "Arılığın Yolu" da aynı yönelimi yansıtır. Meditasyon evreleri kanonik metinlerce tasnif edilmiş, açıklanmış, gerekçelendirilmiş, "akılcı biçimde" yorumlanmıştır. Burada Hint riyazeti ve meditasyonu üzerine tüm geleneksel motiflere rastlanır: *siddhi* listeleri,⁷⁹ beden arınmamış bölgeleri üzerine meditasyon,⁸⁰ insan bedenini oluşturan elementlerin sesli betimlemesinden sağlanabilecek faydalar,⁸¹ düşüncenin Budha'ya teksif edilmesi yoluyla dönüşüm,⁸² solunum ritmine yoğunlaşma⁸³ vb. Ama Buddhagosa'nın asıl niyetinin tüm bu uygulamaları gerekçelendirip anlaşılır, neredeyse "mantıksal" kılmak olduğu sezilmektedir. Hacimli eserinin son bahsinin başlığı "idraki geliştirmekle sağlanacak faydalar"dır ve bunun bir bölümü de⁸⁴ idrak yoluyla esrimeye (*nirodha*, "bilinç hallerinin durdurulması") ulaşılabileceğini göstermeye çalışır.

Diğer yanda ise, 5. yüzyıldan sonra gelişen ve Yoga deneyiminin gerekliliğini yeniden ifade eden Yogācāra okuluyla karşılaşırız; görüngüler dünyasını (yani "kutsal olmayan" dünyayı) yok etmek ve koştulanmamışa geri dönmek için, dünyayı analitik olarak yok etmeye yönelmektense, meditasyon ve esrimeye "kendi merkezine çekilip kapanmak" daha kolaydır. Ama Yogācāralar felsefeden vazgeçmiyorlardı; bir "felsefi okul" olarak, bakış açılarını tüm geleneksel skolastik donanımı kullanarak sergilemeleri gerekiyordu.

⁷⁹ Yay.C. A. F. Rhys Davids, s. 175 vd, özellikle s. 373-406.

⁸⁰ A.g.y., 241.

⁸¹ A.g.y., 243.

⁸² A.g.y., 144.

⁸³ A.g.y., 272 vd.

⁸⁴ A.g.y., 703-709.

Yogayla uğraşan Budist keşişlerin hepsi dikkatlerini sabitleştirmek için bazı nesneler kullanıyordu. Bunlar meditasyon için bir tür dayanak oluşturan *kasımalar*dı ve Budizm ortaya çıkmadan çok önce de biliniyorlardı.⁸⁵ *Viṣuddhimagga* birçok kez bunlardan söz eder.⁸⁶ *Kasımalar* Tantracılıkta büyük bir önem kazanacaktır. Her nesne, her görüngü bir *kasıma* oluşturabilir: karanlık bir yerde kapıdaki yarıktan içeri süzülen ışık, bir su kabı, bir parça toprak vb. Meditasyon aracılığıyla düşünce ile nesnenin mükemmel bir biçimde örtüşmesi sağlanır, yani tüm diğer psişik etkinlikler askıya alınarak zihinsel akış birleştirilir. Bu teknik hem Seylan'da hem de Tibet'te çok popüler olacaktır.

Elimizde, *kasımalar*a odaklanmış Budist Yoga hakkında anlaşılması güç, ama yine de çok önemli bir metin bulunuyor: *The Yogāvācāra's Manual of Indian Mysticism as Practised by Buddhists*.⁸⁷ Metin oldukça kusurlu bir haldedir, bu da anlaşılmasını daha da güçleştirmektedir. Meçhul bir yazar tarafından kaleme alınmış "elkitabı"nın yazımı yaklaşık olarak 16. ve 17. yüzyıllar arasına tarihlendirilebilir. Pali ve Seylan dillerinde yazılmıştır ve bu denli geç bir dönemde ortaya çıkışının Kral Vimāla Dharma Suyā'nın (1684-1706) çağrısı üzerine Seylan'daki Budist manastırların manevi yaşamını canlandırmak üzere Siyam'dan yola çıkan Budist keşişlerin gelişle bağlantılı olduğu varsayılmıştır.⁸⁸

⁸⁵ Kasımlar hakkında, bkz. C. Rhys-Davids, yay., *A Buddhist Manual of Psychological Ethics* (Dhammasangani), s. 43, dipnot 4; s. 47, dipnot 2; yay. S. Z. Aung ve C. A. F. Rhys Davids, *The Compendium of Philosophy* (Abhidhammathasamgaha), s. 54; La Vallée-Poussin, *Bouddhisme Etudes et Matériaux*, s. 94 vd.

⁸⁶ Krş. yay. C. A. F. Rhys Davids, s. 118 vd: toprak; 170 vd, 172: su; 173: renkler; 174: ışık; vb.

⁸⁷ Yay. T. W. Rhys Davids. Woodward tarafından da *Manual of a Mystic* başlığıyla çevrilmiştir.

⁸⁸ Bkz. Woodward, *Manual*, s. 145 vd.

Bu şematik ve anlaşılması güç metin tam anlamıyla bir elkitabından çok, bir teknik tarifler listesini andırmaktadır. *Yogāvācāra* yapan kişi gerekli eğitimi kuşkusuz sözlü olarak alıyor, metin olsa olsa belleğini tazelemeye yarıyordu. Hint meditasyon metinlerinin çoğu böyle şematik birer özet görünümündedir ve her ne kadar gerçek teknik sırlar sözlü olarak nakledilip korunmaktaysa da “elkitabı” gerçekten şifreli gibidir. T. W. Rhys Davids ve Caroline Rhys Davids onu olabildiğince açıklamaya çalışmışlardır. Çevirmen Woodward 1900 yılında Seylan’da hayatta olan ve bu *yogāvaçāra* tekniğini doğrudan *guru*’sundan devralmış Doratiyāveye adında bir *bhikkudān* söz eder. Doğrudan nirvana’ya erişmekten çekindiği için bunu uygulamayı reddetmişti; çünkü bir *Bodhisattva* olduğundan daha yeryüzünde yaşayacak birçok hayatı vardı. Ama müritlerinden birine *yogāvaçāra* tekniğini öğretti ve bu mürit de çıldırıp öldü. Öyle ki Woodward’a göre Seylan’da artık kimse bu uygulamaları bilmemekte ve metindeki anlaşılmasız noktaların içinden çıkılamamaktadır. *Yogāvaçāra* tekniğinin anlaşılabilir bir yapısı vardır, ama işin en ilginç yanını oluşturan çeşitli meditasyonların tam ayrıntıları ne yazık ki bilinmemektedir.

Bu tekniğin en önemli özelliği “elementler”e ilişkin karmaşık bir meditasyondur. Çileci, yoga duruşu (*āsana*) içinde oturur ve nefesin aşamalarına yoğunlaşarak, yani her nefes alıp verişini “anlayarak” ve nefese “nüfuz ederek” *prāṇāyāmaya* başlar. Sonra der ki: “Gözün bilinciyle burnumun ucuna bakıyorum, nefes alma ve vermeye sabitlerimmiş düşüncenin bilinciyle kalbimdeki düşüncenin biçimini sabitliyorum ve *Arahan*, *Arahan* sözcüğüyle hazırlıyorum.” Seylan dilindeki yorum şunu da ekliyor: “Teyakkuz halindeki, keskin zihnini sabitlediğinde, iki görüntü belirir önünde; önce bulanık bir görüntü, sonra da berrak bir görüntü. Bulanık görüntü yok olduğunda (...) ve her türlü kirden arınmış berrak görüntü tam o anda tüm varlığına nüfuz etmişti, zih-

nin eşiğinden atladığında sıcaklık elementi (*tecodhātu*) ortaya çıktı. Bu elementte, Esrime sabah yıldızı rengindedir, Başlangıç sarıdır, Giriş Doğu'dan yükselen güneşin rengindedir. Bu sıcaklık elementinin üç düşünce formunu geliştirerek, onları burnunun ucundan aşağı indirerek önce kalbine, sonra göbek deliğine yerleştirmelidir.”⁸⁹

İlk bakıştaki kapalılığına karşın, anlaşılır bir metindir bu. Erginlenen kişi sırasıyla ateş, su, toprak, hava “elementleri” üzerine meditasyon yapmalıdır. Her meditasyon hazırlık evreleri dışında üç aşama içerir: giriş (erişim), başlangıç ve esrime. Bu aşamaların her birine bir “renk” denk düşer, yani çileci, meditasyonu hem doğrulayan hem de uyaran özel bir ışık duyumunu deneyimler. Ama bu “zihinsel formları” burnun ucuna yoğunlaşarak elde etmiştir; şimdi onları bu “merkez”den kalbe ve göbek deliğine denk düşen merkezlere aktarması gerekir. “Sıcaklık” elementine (*tecodhātu*) ilişkin meditasyonu tamamlayınca, bu kez -hazırlık aşamalarını aynen yineleyerek- meditasyonu “su” elementi, daha doğrusu tutkunluk, yapışıklık (*cohesion*) (*apodhātu*, çünkü suyun temel vasfı tutkunluğu, yapışıklığıdır) üzerinde sürdürür. Meditasyonla “su” elementiyle ilgili olarak deneyimlenen “renkler” şunlardır: Esrime için dolunay rengi, Başlangıç için lotus rengi, Giriş için sarı bir çiçek rengi. *Vāyodhātu*’ya (hareketliliği ifade eden “hava” elementi) ilişkin bir sonraki meditasyonda Esrime’nin rengi öğle güneşi, Başlangıç rengi turuncu, Giriş rengi çivit mavisidir. Ve böyle devam edip gider. Her meditasyonda burnun ucuna yoğunlaşarak elde edilen “renkler” yukarıda belirtilen iki “merkez”e yerleştirilmelidir. *Tecodhātu* hakkındaki her meditasyona *khanikāpitti*, yani “anlılık esrime” denk düşer; *apodhātu* hakkındaki meditasyona *okkantika-pītti*, “nüfuz eden esrime” denk düşer; *vāyodhātu* hakkındaki meditasyona *ubbega-pītti*, “coşturan esrime” denk düşer vb.

⁸⁹ A.g.y., s. 8.

Elementler hakkındaki meditasyonlar art arda gerçekleştirildikten sonra, aynı anda dört element hakkındaki meditasyon, sonra da tam ters sırada meditasyon vb. denenir. “Elkitabı”nda uzun, eksiksiz meditasyon dizileri vardır: solunum,⁹⁰ mutluluk, beş *chāna*, tiksindirici şeyler, *kasirna*, beden bölümleri, dört üstün hal (*brahmavihara*), bilginin on biçimi meditasyonları vb. Bu meditasyonların her biri de kendi içinde birçok aşamaya bölünür ve her aşamanın bir “renk”le bağlantısı vardır veya “elementler” üzerine meditasyonlara ait bir “rengi” kullanır.

Yogāvaçara “Elkitabı”nın ayırt edici niteliği, renk duyularına verilen belirleyici önemdir; her meditasyon bir renk elde edilmesiyle gerçekleşir ve doğrulanır.⁹¹ Üstelik çileci bu renk duyumları üzerinde de çalışmaya devam eder; onları bedeninden bir karış, bir fersah mesafeye, hatta “Meru dağına kadar” uzaklaştırır; onları bazı “merkezler”de sabitler vb. “Elkitabı”nın “merkezler”e biçtiği rol, hiçbir erotik unsura rastlanmamasına karşın, yine de belli bir Tantracı etkiyi akla getirmektedir. Burada mistik fizyoloji “merkezler”e ve görsel deneyimlere (işitsel deneyimler çok daha sınırlıdır) indirgenmiştir. Her ne olursa olsun bu meditasyonların “deneysel” niteliği ortadadır; burada dogmalar ve hakikatler deneyimlerin konusudur, somut “haller” yaratırlar ve onların “içine girilir”. Sürekli yinelenen izlek, “mutluluğa” doğru atılan zihinsel çılgıktır.⁹² “Lütuf” bile eksik değildir; nitekim her meditasyonun başlangıcında Budha’ya yakarılır, onun inayetine teslim olunur, ayrıca *guru*’ya (*bhante*) da yakarılır vb.

T. W. Rhys Davids, “Elkitabı”nın 1344 meditasyon içerdiğini göz-

⁹⁰ Seylanlı yorumcu, solunum ritmi disiplininin “Kutlu Kişimiz tarafından meditasyonun başlıca amacı olarak kabul” edildiğini yazar (Woodward, s. 67).

⁹¹ “Renkler” ve “ışıklar” bazı Tantracı meditasyon deneyimlerinde önemli rol oynar.

⁹² Örn., a.g.y., s. 96 vb.

lemlemiştir (her biri 12 farklı tarzda icra edilen ve bu sayıda “deneyim” yaratan 112 zihinsel hal). Bu meditasyonların her birinde beden duruşu değişir, dolayısıyla hipnotik trans olanaksızlaşır. Bazı meditasyonlarda bir mumun üzerine aralarında birer parmaklık bir mesafe bulunan sekiz tahta parçası konur. Meditasyonun her aşaması mumun bir bölümü tükeninceye kadar sürer. Alev tahtaya değmeye başlayınca tahta parçası yere düşer ve gürültü çileciyi meditasyonundan uyandırıp beden duruşunu değiştirmek zorunda bırakır. Bu sürekli değişimlerin amacı muhtemelen olası bir hipnotik uykudan sakınmak veya meditasyonun bir aşamasını uzatıp bir başkasını kısaltmaktır. Her ne olursa olsun bunlar keşişler için sürekli bir denetim aracıdır ve zihin açıklığını korumalarına büyük yardımları olur.

İlginç bir mistik teknik ayrıntısı, “meditasyon için gerekli orta noktanın yaratılması” adını verebileceğimiz olgu, yani *kasirna* imgesinin aldığı somut değerdir (*uggahanimitta*). Çileci bu görüntünün izdüşümünü önüne öyle bir güçle yansıtır ki, sanki onun ifade ettiği gerçek bir nesneyle karşı karşıyaymış gibi meditasyona girebilir. Bu “nesnesiz” (*nirmitta*) meditasyon Hint mistik anlayışlarının hemen hepsinde çok sık kullanılır.

Geç dönem Budizm içindeki birkaç Yoga meditasyonu biçiminin bu şekilde çok kısaca gözden geçirilmesi, Tantracılığın kazandığı olağanüstü başarıyı anlamamızı sağlayacaktır. Nitekim somut meditasyon dayanaklarına (*kasirna*), “elementler”e ve onların “görüntüleri”ne, “merkezler”e ve “renkler”e vb. verilen önem birçok bakımdan değerlidir. Birincisi her türlü meditasyon deneyimini somutla bağıntılandırma yönünde harcanan çabayı ele vermektedir. Yoğunlaşma, dünya gerçekliği bilincinin aşırı ölçüde azaltılmasıyla mümkün olabilmektedir; ama bu şekilde tecrit edilen parça, yine eskiden olduğu kadar *gerçektir* ve o şekilde, yani tüm dünyanın gerçekliğini yoğunlaştırdığı

ve bir ölçüde temsil ettiği şekliyle “özümсенir.” Gerçi bu dışsal dayanakların işlevi hep ikincil düzeydedir, deneyim bilincin içinde yaşanır. Ama Hindistan’da bilince yoğunlaşmak, gerçeklikten tecrit olmak veya düşler ya da sanrılar içinde kendini yitirmek anlamına gelmez. Bu, tam tersine, hayatla doğrudan temas kurmak, somut içinde yer almaktır. Meditasyon yapmak, kutsal olmayan birinin erişemeyeceği hakikat düzeylerine yükselmektir.

Milattan sonraki ilk yüzyıllarda Budha’yla “kurulan tüm temaslar” benzeştirildi; ister Uyanmış Kişi’nin mesajının özümсенmesi, yani onun “kuramsal bedeni” (*dharma*), ister *stūpalar*da mevcut “fiziksel bedeni” veya tapınaklarda simgelenen “arkitektonik bedeni” veya bazı formüllerle güncellenip hayata geçirilen “sözel bedeni” sözkonusu olsun, bu yolların hepsi geçerlidir, çünkü her biri kutsal olmayan düzeyin aşılmasını sağlar. Gerek dünyanın doğrudan “gerçekliği”ni “görelileştiren” ve yok eden “filozoflar” gerekse bu gerçekliği zamanın ve deneyimin ötesine geçen aykırı bir sıçrayışla aşmaya çalışan “gizemciler” en güçlü yolları (irfan, riyazet, Yoga) en kolay yöntemlerle (kutsal yerlere yapılan ziyaretler, dualar, *mantra*) benzeştirmeye eşit ölçüde katkıda bulunmuşlardı. Bu “bileşik” ve koşullanmış dünyada her şey geçerliydi; koşullanmamış, Mutlak, nirvana kusursuz hikmete de, en katı riyazete de Kutlu Kişi’nin adının yinelenmesine veya kutsal emanetlerine yüz sürülmesine ya da bir *mantra* söylenmesine olduğu kadar uzaktı. Tüm bu girişimler ve daha pek çoğu, erişilmez, aşkın, sözle ifade edilmez olana yaklaşma yollarıydı.

Budist düşüncedeki bu evrim, dar bir çerçevede konuşacak olursak, Aydınlanmış Kişi’nin mesajına fazla ihanet etmez. Budha Mutlak üzerine konuşmaktan kaçınmıştı. Bu noktaya ulaşmak için izlenmesi gereken yolu göstermekle yetinmişti ve bu yol zorunlu olarak *kutsal olmayan hal açısından ölmeyi gerektiriyordu*, koşullanmamış olan, dene-

yim ötesiydi, yani son tahlilde sıradan hayatın ötesindeydi. “Yol” bir erginlemeyle eşdeğerliydi: mistik ölüm ve diriliş, başka bir varoluş haline doğuş. Şu halde *kutsal olmayan dünya açısından ölmek*, bu dünyanın herhangi bir “kesim”inden yola çıkarak denenebilirdi. Bir tapınağı tavaf ederek Budha simgeselliğiyle kutsanmış fizikötesi bir evrene girdiğini kavrayan kişi, *chānalar* ve *samāpattiler* vasıtasıyla “kendi içine çekilen” bir keşiş veya dünyanın gerçekdışılığını mantıksal olarak kendine kanıtlayan bir filozof kadar başarılı bir biçimde kutsal olmayan deneyimi yok ediyordu. Bu örneklerin hepsinde *bu dünyadan vazgeçiliyor*, kutsal olmayan deneyim aşıyor, insanötesi bir varlık biçimine giriliyordu. Henüz nirvana, koşullanmamış değildi bu, ama “dünyadan çıkmayı” öğrenmek için etkili bir manevi temrin, uzun Budist erginlenme sürecinde bir ileri adımdı; her erginleme gibi bu süreç de adayı öldürüp onun farklı bir varoluş halinde dirilmesini sağlıyordu.

Zaman içinde kutsal olmayan varoluş halini aşmak için kullanılan yöntemler çoğalır ve “kolaylaşma” yani herkesin erişebileceği hale gelme eğilimi gösterirler. Bu durum Tantracılığın kazandığı çarpıcı başarıyı açıklar. Ama bu başarıyı hazırlayan da Budist cemaatin içinde laiklerin oluşturduğu baskı ve halk tinselliklerinin gerek Hinduizmi gerekse Budizmi istila etmesidir. Brahmancı rivayetlerin uzantısı olan Budist rivayetlerde tüm bunlar öngörülmüştü zaten. Budizm, giderek “bozulacağı” dünyanın giderek hantal, karanlık, günahkâr bir hale geleceğini ve “Budha’nın yolu”nun imkansız olacağını biliyordu; kozmik döngülere ve son yugada bozulmanın hızlanmasına ilişkin, tüm Hindistan’a yayılmış bir öğretiydi bu. İşte bu nedenle sonunda Tantracılık kendini *kali-yuganın*⁹³ en üstün mesajı olarak kabul ettirdi.

⁹³ İslam dinindeki “ahir zaman”a karşılık gelir. (Çev.)

ALTINCI BÖLÜM

YOGA VE TANTRACILIK

Tahminler

Tantracılığı tanımlamak kolay değildir. *Tantra* teriminin (“yaymak, sürdürmek, çoğaltmak” anlamlarına gelen *tan* kökünden gelir) çok sayıdaki anlamı içinde özellikle biri ilgimizi çekiyor: “art arda geliş, ceyan etme, kesintisiz süreç.” *Tantra*’nın “bilgiyi genişleten, yayan” olduğu söylenir (*tanyate, vistāryate, cñānam anena iti tantram*). Terim bu anlamıyla bazı felsefi sistemlerde daha önce de kullanılmıştı.¹ Daha MS 4. yüzyılda kendini göstermeye başlayan ve 6. yüzyıldan itibaren tüm Hindistan’a yayılan bir “moda”ya dönüşen görkemli bir felsefi ve dini hareket halini ise hangi nedenle ve ne gibi koşullarda aldığı bilinmiyor. Gerçekten de tam anlamıyla bir “moda” sözkonusudur; Tantracılık gerek filozoflar ve tanrıbilimciler, gerek “uygulamacılar” (çileciler, yoginler vb) arasında birdenbire çok yaygın bir ün ve beğeni kazanır ve itibarı “halk” katmanlarına da ulaşır. Tantracılık görece kısa bir sürede felsefeyi, gizemciliği, ritüeli, ahlakı, ikonografiyi, hatta edebiyatı bile etkisine alır. Tüm Hindistan ölçeğinde bir harekettir, çünkü Hindistan’ın bütün büyük dinleri ve tüm “mezhep” okulları tarafından özümsemiştir. Budist Tantracılığın yanı sıra Hinducu Tantracılık da vardır, ayrıca Caynacılık da bazı Tantra yöntemlerini kabul eder (“sol el” yöntemini asla). Benzer şekilde Kaşmir Şivacılığında, büyük Pañçarātralar hareketinde (550’ye doğru), *Bhāgavata-Purāṇa*’da (600’e doğru) ve diğer Vişṇucu mistik akımlarda da güçlü Tantracılık etkilerine rastlanır.

¹ *Nyāya-tantrēṣu* vb.

Budist rivayete göre Tantracılık ünlü Yogācāra üstadı Asaṅga (400 civarı) ve hem Mādhyamika'nın tanınmış temsilcisi hem de ortaçağ Budizminin en meşhur ve gizemli kişiliklerinden biri olan Nāgārcuna tarafından (MS 2. yüzyıl) getirilmiştir; ama Budist Tantracılığın tarihsel kökenleri sorunu henüz aydınlatılamamıştır.² Budist Tantracılık genellikle Vacrayāna ("elmas yolu") adıyla bilinir; bu hareketin 4. yüzyıl başında ortaya çıktığı ve 8. yüzyılda en parlak noktasına ulaştığı varsayılabilir. Bazıları tarafından Asaṅga'nın eseri olarak kabul edilen *Guhyasamāca-tantra*, muhtemelen en eski Vacrayāna metnidir ve en önemlilerden biri olduğuna da kuşku yoktur.

Budist Tantralar genel ilke olarak dört bölümde tasnif edilir: *kriyā-tantra*, *çaryā-tantra*, *yoga-tantra* ve *anuttara-tantra*. Bunların ilk ikisi ritüellere, diğer ikisi ise Yoga usullerine ilişkindir. En üstün hakikat bu usuller sayesinde kavranır. Aslında Tantracı metinlerin hemen hepsi ritüel bilgilerin yanı sıra, Yoga talimatları ve felsefi parçalar içerir. Tibet geleneklerine göre, dört Tantra sınıfının başlıca insan tipleri ve mizaçlarıyla bağıntılı olduğuna inanılır: *Kriyā-tantra* metinleri Brāhmanlara ve ritüelciliğe eğilimli herkese uygundur; *çaryā-tantralar* daha çok işadamlarına tavsiye edilir vb.

Tantracılığın Hindistan'ın iki sınır bölgesinde, kuzeybatıda Afganistan sınırında ve Doğu Bengal'de, özellikle de Assam'da gelişmesi dikkat çekicidir. Diğer yandan Tibet rivayetlerine göre, Nāgārcuna Āndhralıydı; Hindistan'ın güneyindeki bu bölge bir anlamda Dravidler Hindistanı'nın da merkeziydi. Dolayısıyla Tantracılığın özellikle başlangıçta pek Hindulaşmamış, yerli halk katmanlarının tinsel karşı saldırısının doruğa çıktığı eyaletlerde geliştiği sonucuna varılabilir. Nitekim çok sayıda yabancı ve egzotik unsur, Tantracılık vasıtasıyla Hinduiz-

² Bkz., Not VI, 1.

min içine sızmıştır; Hinduizmde çevre bölge (sadece Dravid tanrılarıyla sınırlı kalarak söyleyecek olursak Assam, Birmanya, Himalaya, Tibet) tanrılarının mitlerine ve isimlerine rastlanır, egzotik ritlerin ve inançların varlığı fark edilir. Tantracılık bu açıdan Vedalar sonrası çağdan itibaren başlayan Hindulaştırma sürecini devam ettirip güçlendirir; ama bu kez sadece yerli (Ârilik öncesi) Hindistan'ın unsurlarının değil, Hindistan'ın dışından gelen unsurların da özümsemesi söz konusudur: Sözcüğün tam anlamıyla “Tantra ülkesi” Kāmarūpa, Assam'dır. Kuzey-batı sınırından, İran üstünden, Hindistan'a girmiş olası gnostik etkileri de hesaba katmak gerekir. Nitekim Tantracılık ile Batılı büyük teozofi akımı arasında kafa karıştırıcı birden çok simetri dikkat çekmektedir; milattan sonraki ilk yüzyıllarda Gnostisizm, Hermesçilik, Yunan-Mısır simyası ve Mysteria gelenekleri hep bu akım içinde buluşmuştur.

Biz Yoga disiplinlerinin Tantra *sādhana*sındaki uygulamasına odaklanacağımız için, Tantracılığın bazı önemli yönlerini bir kenara bırakmak zorunda kalacağız. Bununla birlikte Âriler Hindistan'ının tinsel tarihinde, Büyük Tanrıça'nın ilk kez öne çıktığını kaydedelim. MS 2. yüzyıldan itibaren iki tanrıça Budizme sızar: Metafizikçilerin ve çilecilerin “ürünü” olan ve Yüce Hikmet'i cisimleştiren *pracñāpāramitā* ve yerli Hindistan'ın Büyük Tanrıça'sının epifanisi olan Tārā. Hinduizmde Şakti, “kozmik güç” hem evreni ve tüm varlıklarını hem de Tanrıların çeşitli tezahürlerini ayakta tutan bir Ana Tanrıça konumuna yükseltilir. Şakti'de, bir yandan eskiden çok geniş bir Ege-Afrika-Asya alanında hüküm sürmüş ve Hindistan'ın çok sayıda yerli halkı içinde tüm zamanlarda başlıca inanç biçimini oluşturmuş “Ana Tanrıça dini”ni görmek mümkündür. Bu anlamda Tantracılığın engellenemeyen yükselişi Ârilik öncesi halk tabakalarının yeni bir zaferini de beraberinde getirmiştir.

Ama burada aynı zamanda kadın gizeminin dinsel anlamda yeniden

keşfini de görüyoruz, çünkü daha ileride göreceğimiz gibi, her kadın Şakti'nin bedenlenişi olarak kabul edilir. Bir yandan üreme ve doğurganlık gizemi karşısında duyulan mistik bir heyecan, diğer yandan da kadındaki uzak, “aşkın” dokunulmaz olan her şeyin kabullenilmesi sözkonusudur; kadın kutsal ve tanrısalın yok edilemezliğini, nihai hakikatin kavranamaz özünü simgeleme noktasına erişir. Kadın hem yaratılışın hem de Varlığın gizemini; *olan* ve *oluşan*, anlaşılmaz biçimde ölen ve yeniden doğan her şeyin gizemini temsil eder. Sāṃkhya felsefesinin şeması, hem metafizik hem de mitolojik düzlemlere taşınır : Ruh, “eril”, *puruṣa*, “büyük iktidarsız”dır, hareketsiz olandır; tefekkür halindedir; çalışan, doğuran ve besleyen Prakṛti'dir. Büyük bir tehlike kozmosun temellerini tehdit edince, tanrılar bunu uzaklaştırması için Şakti'yi çağırır. Meşhur bir mitos, Büyük Tanrıça'nın nasıl doğduğunu anlatır. Korkunç bir iblis olan Mahisha evreni ve tanrıların bile varlığını tehdit ediyordu. Brahmā ve tüm panteon Viṣṇu ile Śiva'nın yardımına başvurdu. Öfkeyle şişen tüm tanrılar enerjilerini ağızlarından çıkan bir ateş biçiminde hep birlikte üflediler. Bu ateşler birleşip bir alev bulutu oluşturdu ve bu bulut sonunda 18 kollu bir Tanrıça biçimine büründü. Bu Tanrıça, yani Şakti canavar Mahisha'yı ezip dünyayı kurtarmayı başardı. Heinrich Zimmer'in belirttiği gibi, tanrılar “enerjilerini Şakti'ye, Tek Güç'e, başlangıçta her şeyin kaynağı olana iade etmişlerdi. Bunun sonucunda evrensel gücün ilk hali büyük bir yenilenme yaşamıştı.”³

Tantracılıkta ve ondan türemiş tüm hareketlerde Şakti'nin -son tahlilde Kadın'ın ve Ana Tanrıçaların- bu üstünlüğünü asla gözden kaçırmamak gerekir. Yerli ve halk tinselliğinin yeraltından giden büyük akıntısı bu yolla Hinduizme dökülmüştür. Felsefi açıdan bakıldığında,

³ Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, yay. Joseph Campbell, s. 191.

Tanrıça'nın yeniden keşfi *kali-yugada* Ruhun içine girdiği tensel varoluş haline de uygundur. Nitekim yazarlar Tantra öğretisini, bu “karanlık çağ”ın insanına seslenen yeni bir ebedi hakikat vahyi olarak sunarlar; bu çağda ten, ruhun önüne çok kalın bir perde çekmiştir. Hindu tant-racılığının âlimleri Vedaları ve Brahmancı geleneği “modern zamanlar”a uygun bulmaz. İnsan döngünün başında sahip olduğu tinsel kendili-gindenlikten ve güçten uzaktır artık, hakikate doğrudan erişmesi olanaksızdır;⁴ o halde “akıntıya karşı kürek çekmeli” ve bunun için gökten kovulmuş varoluş halinin, yani doğrudan hayat kaynaklarının temel ve özgül deneyimlerinden yola çıkmalıdır. İşte bu nedenledir ki, Tantra *sādhana*sında “yaşayan ritüel” belirleyici bir rol oynar; işte bu nedenledir ki, “kalp” ve “cinsellik” aşkınlığa erişmenin araçları olarak kullanılır.

Yine Budistlere göre de Vacrayāna, Budha öğretisinin modern insanın çok daha sınırlı olanaklarına göre uyarlanmış bir şeklidir. *Kālaçakra-tantra*'da Kral Suçandra'nın Budha'ya yaklaşıp insanları *kali-yugadan* kurtarabilecek Yoga'yı sorması anlatılır. O zaman Budha krala kozmosun insan bedeninin içinde bulunduğu sırrını vermiş, cinselliğin önemini açıklamış ve zamanın pençesinden kurtulabilmek için soluma disiplini yardımıyla zamansal ritimleri denetim altına almayı öğretmiştir. Ten, yaşayan kozmos ve zaman, Tantra *sādhana*sının üç temel un-surunu oluşturur.

Tantracılığın birinci ayırt edici niteliği buradan kaynaklanır: çileci-lik karşıtı ve genelde spekülasyon karşıtı tavır. “Eşekler ve diğer hay-vanlar da çıplak dolaşıyor. Öyle dolaşınca 'yogin mi oluyorlar?’”⁵ Ma-demki beden kozmosu ve tüm tanrıları temsil etmektedir, mademki

⁴ *Mahānirvaṇa-tantra*, I, 20-29, 37-50.

⁵ *Kulārṇava-tantra*, V, 48.

ancak bedenden hareket edilerek kurtuluşa erişilebilir, o halde sağlıklı ve güçlü bir bedene sahip olmak önemlidir. Bazı Tantra okullarında riyazetin ve spekülasyonun küçümsenmesine, her türlü meditasyon uygulamasının kökten yadsınması eşlik eder; kurtuluş, katıksız kendiliğindenliktir. Saraha şöyle yazar: “Çocuksu yoginler, başka birçok çileci gibi; asla kendilerine özgü yaradılışı bulamayacaklardır. *Mant-rālar*a, tasvirlerle veya *Dhāraṇī*lere ihtiyaç yoktur; bunların hepsi kafa karışıklığına neden olur. Meditasyon yoluyla kurtuluşa erişmeye çalışmak beyhude çabadır... Hepsi *chānalar* (meditasyon) sistemi tarafından hipnotize edilmiş, ama kimse kendi benliğini kavramaya uğraşmıyor.”⁶ Bir diğer Sahacîya yazarı Lui-pā şöyle der: “Meditasyon ne işe yarar? Meditasyona rağmen insan sefalet içinde ölür. Tüm bu karmaşık uygulamaları ve *siddhiler* elde etme umudunu bırak ve boşluğu (*śūnya*) gerçek yaradılışın olarak kabul et.”

Tantracılık, dışarıdan bakıldığında, insanı hemen hiçbir engelle karşılaşmadan, hoş bir biçimde özgürlüğe götüren “kolay bir yol” olarak gözükebilir. Çünkü (bunu biraz sonra göreceğiz), *vāmaçariler* şarap, et ve cinsel ilişkiyi ritüel amaçlı kullanarak Şiva ve Şakti’yle özdeşleşebileceğini düşünürler. Hatta *Kulārṇava-tantra* (VIII,107 vd.) Tanrı’yla en üstün birleşmenin cinsel birleşmeyle sağlanabileceğini belirtir. Ve meşhur *Guhyasamāca-tantra* kestirip atar: “Kimse güç ve sıkıcı işlemlerle kemale erişemez; ancak kemale tüm arzuların tatmin edilmesiyle kolayca ulaşılır.”⁷ Aynı metin, şehvetin caiz olduğunu (insan eti de dahil olmak üzere her türlü etin yenmesi de caizdir⁸), Tantracının her istediği hayvanı öldürebileceğini, yalan söyleyebileceğini,

⁶ Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 64-65.

⁷ Yay. B. Bhattacharyya, s. 27.

⁸ A.g.y., 26, vb.

hırsızlık ve zina yapabileceğini vb. ekler.⁹ *Guhyasamāca-tantra*'nın amacının Budhalık haline hızla erişmek olduğunu unutmayalım! Budha, sayısız Boddhisattva'dan oluşan meclise bu tuhaf hakikati açıklayıp onlar da itiraz ettiklerinde, onlara anlattığının *boddhisattvaçaryā*'dan, yani "Boddhisattva'nın davranışı"ndan başka bir şey olmadığına dikkat çeker. Çünkü, diye ekler, "tutkuların ve bağılıkların hal ve gidişi (*rāgaçarya*), bir Boddhisattva'nın hal ve gidişiyle (*boddhisattvaçaryā*) aynıdır, çünkü Boddhisattva'nın en iyi hal ve gidiştir (*agraçaryā*)."¹⁰ Başka bir deyişle: Tüm zıtlıklar aldatıcıdır, aşırı kötülük aşırı iyilikle örtüşür, Budha hali de -bu görüntüler denizinin sınırları içinde- ahlak-sızlığın doruk noktasıyla çakışabilir; tüm bunların tek nedeni sadece evrensel boşluğun *olması*, geri kalan hiçbir şeyin ontolojik gerçekliğinin olmayışıdır. Bu hakikati anlayan herkes -öncelikle mādhyamaka Budistlerine ait olan bu hakikati en azından kısmen diğer "okullar" da paylaşır- kurtulur, yani Budha olur.

Ama Tantracı yolun "kolaylığı" daha çok dış görünüştedir. Gerçi *śūnyanın* (boşluk) metafizik anlamının kaypaklığı, *vāmaçārilerin* birçok aşırılığını teşvik etmiş ve son noktada meşrulaştırmıştır (örneğin "Tantracı orgialar"). Ama dogmaların sapkın biçimde yorumlanması her türlü gizemciliğin tarihinde rastlanan bir olgudur. Aslında Tantracı yol uzun ve zahmetli, zaman zaman simya *opus*'unun zorluklarını hatırlatan bir *sādhana* varsayar. Yukarıda alıntılarladığımız metne geri dönecek olursak, "boşluk" (*śūnya*) sadece bir "var olmama" değildir; daha çok *Vedānta*'nın *brahman*'ına benzer, elmas özlüdür ve bu nedenle ona *vacra* (= elmas) denir. "Sağlam, tözsel, bölünmez ve nüfuz edilmez, ateşe dayanıklı ve yok olmaz *śūnyatāya vacra* denir"¹¹ (*Advaya-vacrasaṃgraha*, Gaekwad

⁹ A.g.y., 20, 98, 120 vd.

¹⁰ A.g.y., s. 37.

¹¹ *Advayavacra-saṃgraha*, yay. H. Shāstri, s. 37.

Oriental Series, s. 37). Budist Tantracının ideali “elmaştan varlığa” dönüşmektir; böylece bir yandan Hint simyacısının ve Haṭha yoginin idealine erişir, diğer yandan da Upanişadlar’ın meşhur *ātman* = *brahman* denklemini hatırlatır. Gerek Hindu, gerekse Budist Tantracı metafiziğe göre, mutlak hakikat, *Urgrund*,¹² tüm ikilikleri ve kutuplaşmaları bir araya gelmiş, mutlak Birlik hali (*advaya*) içinde yeniden bütünleştirilmiş olarak kendi içinde taşır. Yaratılış ve bundan kaynaklanan oluşum süreci ilk Birlik halinin parçalanmasını ve iki temel ilkenin (Şiva-Şakti vb.) ayrılmasını temsil eder; bunun sonucunda bir ikilik hali (nesne-özne vb.) deneyimlenir ve işte ıstırap, yanılsama, “esaret” budur. Tantracı *sādhana*nın amacı iki zıt ilkeyi müridin bedeninde birleştirmektir. *Kali-yugada* kullanılsın diye “vahyedilmiş” Tantracılık, her şeyden önce bir uygulama, bir eylem, bir gerçekleştirmedir (= *sādhana*). Ama vahiy herkese seslenmekle birlikte, Tantracı yol ancak bir *guru* tarafından hayata geçirilebilecek bir erginlenmeyi içerir; gizli, ezoterik öğretiyi “sözlü olarak” aktarabilecek tek kişi olan Üstad’ın önemi buradan gelir. Tantracılık bu noktada da antikçağın Mysterioları ve çeşitli Gnostisizm biçimleriyle çarpıcı benzerlikler gösterir.

İkonografi, Görselleştirme, Nyāsa, Mudrā

Tantracı *sādhana*da ikonografi, birkaç sözcükle tanımlanması çok güç olsa da, asal bir rol üstlenir. Gerçi tanrı tasvirleri meditasyon için “dayanak” olarak görülür, ama Budist *kaśīṇalar*’ıyla tam aynı anlama gelmezler. İkonografi, içine girilip özümseenecek bir “dinsel” evreni tasvir eder. Bu “içine girme” ve bu “özümseme” terimlerin ilk, dolaysız manalarıyla kavranmalıdır; bir ikon üzerine meditasyon yapınca önce kendini buna denk düşen tanrının hükmettiği kozmik düzeye “taşı-

¹² Zeminsiz. (Çev.)

mak” ve sonra da o tanrıyı özümsemek, bu düzeyi “ayakta tutan” bir anlamda onu “yaratan” kutsal gücü içine almak gerekir. Bu tinsel alıştırma, kendi zihinsel evreninden çıkıp tanrıların hükmettiği çeşitli evrenlere girmeyi kapsar. Gerçi ikonografinin içselleştirilmesine doğru ilk adım olan böyle bir hazırlık alıştırması bile Yoga disiplini, *dhārāna* ve *dhyāna* olmadan yapılamaz. Yine de bir tasvirin manasını anlamak, simgeselliğinin üstündeki kabuğu kaldırmak henüz Tantracı *sādhana* sayılmaz. Gerçek işlem birçok evre içerir; bunların ilki bir tanrı tasvirini “görselleştirmek” onu zihninde kurmak veya daha doğrusu yaratıcı bir imgelem eylemiyle görüntüyü bir tür içsel ekrana yansıtmaktır. Burada kutsal olmayan deneyim düzleminde “imgelem” adı verilen olgunun anarşisinden ve tutarsızlığından eser yoktur; kendini katıksız bir kendiliğindenliğe teslim edip Batı psikolojisinin terminolojisiyle bireysel veya toplu “bilinçaltı” adı verilecek şeyin içeriğini edilgen bir biçimde algılamak sözkonusu değildir; burada içsel güçleri “uyandırırken” kursuz bir zihin açıklığını ve nefis hâkimiyetini de sürdürmek gerekir.

Sādhaka’nın bu tür temrinlere girişmesini sağlayan yoga uygulamasıdır. Geleneksel ikonografi yasasına uymak, yani şahsi imgelemin yansıtılabildiklerini değil, üstatlar tarafından “görölmüş” bildirilmiş ve kodlanmış olanı görselleştirmek gerekir. Bir tanrının zihinsel tasvirinin nasıl oluşturulacağını tarif eden bir Tantra metni, insanda bir ikonografi eseri okuyormuş izlenimi uyandırır. Kṛṣṇānanda’nın *Tantrasāra* adlı eserinde alıntılacağı bir *Satantra-tantra* parçası,¹³ Durgā’nın görselleştirilmesini açıklar. Kara bir dağa benzeyen tanrıçanın ürkütücü bir yüzü vardır, Şiva tarafından kucaklanmıştır ve boynunda kafataslarından yapılmış birçok kolye sallanır; saçları darmadağındır, yüzü

¹³ Bu metin Ramaprasad Chanda tarafından verilmiştir, *The Indo-Āryan Races*, bölüm I, s. 137.

gölümser. Hiçbir ayrıntı eksik değildir; ne kutsal kuşak yerine geçen yılan (*nāga*), ne alnındaki ay, ne kalçası etrafındaki binlerce ölü eli, ne kan içindeki ağzı ve kan lekeleriyle kaplı bedeni, ne de kulaklarından küpe niyetine sallanan iki çocuk cesedi vb. unutulmuştur.

Bir tanrı tasvirinin görselleştirilmesini daha güç bir temrin izler: bunun temsil ettiği tanrıyla özdeşleşme. Tantracı bir özdeyiş, “insan kendisi o tanrı olmadan bir tanrıya ibadet edemez” der (*nadevo devam arcayet*). Tanrıyla özdeşleşmek, bizzat tanrı olmak insanın içinde uyuyan tanrısal güçleri uyandırmak anlamına gelir. Sadece zihinsel bir temrin sözkonusu değildir. Görselleştirme yoluyla ulaşılmaya çalışılan nihai sonuç da zihinsel deneyim biçiminde açığa çıkmaz artık; gerçi sonuçta bir Mahāyāna dogması sözkonusudur: Evrensel boşluğun, evrenin ve “tanrılar”ının ontolojik gerçekdışılığının keşfi. Ama Budist Tantracılıkta *şūnyayı gerçekleştirmek* entelektüel bir işlem olmaktan çıkmıştır; bir “fikrin” iletilmesi değil, “hakikat”ın *deneyimlenmesi* sözkonusudur.

Tanrıça Çandamahāroṣaṇa’nın görselleştirilmesine yönelik bir Tantra *sādhana*sı şöyledir: İlk önce kendi kalbinin ortasında, sekiz taçyapraklı bir lotusun üzerine oturtulmuş (kırmızı renkte) bir güneş *maṇḍala*’sı bulunduğu hayal edilir; *maṇḍala*’nın merkezinde siyah renkte *hum* hecesi belirir. Bu heceden südür eden sayısız ışın uçsuz bucaksız boşluklardan geçer ve *guru*, tüm Budhalar, Boddhisattvalar ve tanrıça Çandamahāroṣaṇa bu ışınların üstünde durur. Onların önünde saygıyla eğilip günahlarını itiraf ettikten sonra, Budhacı üçlü hakikatte bir sığınak aradıktan sonra vb., mürit başkalarının günahlarının kefaretinin ödeyebilmek için kendi nefsinin sunar ve en üstün aydınlanmaya erişmeyi diler. Daha sonra dört erdem üzerine meditasyon yapar, “bu dünyanın kendine özgü bir doğadan, öznen ve nesneden yoksun olduğu”nın bilincine varır ve şu formülü yineleyerek mutlak boşluk üzerine meditasyon yapar: “Benim elmas özüm boşluğun bilgisidir.” O zaman *hum*

hecesini, siyah renkli ilk *hum* hecesinden çıkan bir kılıcın kabzasında hayal eder. Bu ikinci heceden südür eden ışınlar tüm Budhaları çeker ve onları bu hecenin içine sokar. Mürit, Çandamahāroṣaṇa'yı bu ikinci *hum* hecesinden çıkmış halde görselleştirir. Daha sonra tanrıçanın kalbinde *hum* hecesini taşıyan bir kılıç ve bu üçüncü hecenin merkezinde bir *hum* hecesi üzerine oturmuş başka bir Çandamahāroṣaṇa görselleştirir vb. - böyle böyle en sonunda tanrıçayla özdeşleşir.¹⁴

Yukarıdan aşağı doğru, çağlayan halinde inen evrenler yaratılırken, boşluk “gerçekleştirilir;” bu evrenler grafik bir işaretten hareketle yaratılır ve içleri tanrılarla doldurulduktan sonra yok edilirler. Bu zincirleme kozmogoniler ve teogoniler müridin kendi kalbinde vuku bulur; mürit evrensel boşluğu imgelerde keşfeder. Ortaçağ Cayna Gnostisizminde de benzer temrinler bulunur, çünkü Caynacı *dhyāna* da Tantracılığın etkisinde kalmıştır. Sakalakīrthi (15. yüzyıl) *Tattvārthasārādīpikā* adlı eserinde şu meditasyonu salık verir: Yogin uçsuz bucaksız, sakin, kıpırtısız bir süt okyanusu ve okyanusun ortasında bin taçyaprağı olan ve altın gibi parlayan, altın bir dağ kadar büyük bir tohum kılıfı olan, Cambudvīpa kadar büyük bir lotus hayal edecektir. Kendisini de bu kılıfın tam ortasındaki bir tahta oturmuş, dingin, içinde ne istek ne kin olan, düşmanı karma'yı yenmeye hazır bir halde tasavvur edecektir. Bu, birinci *dhāraṇā*dır. Daha sonra yogin göbek deliğine yerleşmiş, on altı taçyapraklı ve pırıl pırıl parlayan bir lotus hayal etmelidir. Taçyaprakların üzerinde *am* ve *ah*'la birlikte dört sesli harf yazılıdır ve tohum kılıfının ortasında büyük *arhan* mantrası ışıldamaktadır. O zaman *arhan* sözcüğünün *r* harfinden yükselen bir duman kütesi, daha sonra kıvılcımlar düşünecek, en sonunda da bir alev fışkırıp sekiz karma'nın

¹⁴ *Sādhanaṁālā*, yay. B. Bhaṭṭaṭṭharya, I, s. 173 vd. Tantracı ikonografisi hakkında, bkz. Not VI. 2.

ürünü olan ve bu nedenle sekiz taçyaprağı bulunan kalp lotusunu tamamen yakıncaya kadar yayılacaktır. Bu temrin, *āgneyi dhāraṇā* adı verilen ikinci meditasyonun parçasıdır. Bunu *māruṭi dhāraṇā* izler; yogin lotusun küllerini etrafa saçan şiddetli bir fırtınayı görselleştirir. Bunun ardından yağın ve bedenini kaplayan külleri temizleyen yağmuru hayal eder (bu, dördüncü *dhāraṇā*dır: *vāruṇī*). Son olarak da kendisini Tanrıyla özdeşleşmiş, yedi elementten kurtulmuş, tahtına oturmuş, ay gibi parıldarken ve diğer tanrılar ona taparken hayal etmelidir.¹⁵

Tattvārthasārādīpikā da Tantracı yapıda bir zihinsel litürjiyle bağlantılı çeşitli *dhyanā* reçeteleri içerir. Bedenin bazı bölümlerinde yer alan, değişen sayıda taçyaprağı bulunan, her birinin üzerine mistik bir hece veya harf yazılı lotuslar hayal edilir. Cayna *sādhaka*'sı hem mırıldandığı hem de beden lotusu üzerine yazılmış olarak görselleştirdiği *mantralar* da kullanır.¹⁶ Zaten Tantracı Yoga uygulamaları Cayna literatürü içinde çok daha erken bir dönemde de bulgulanmaktadır. Çubhadra'nın *Cñārnārnavā*'sı (MS 800 civarı) Yoga hakkında birçok bölüm içerir; *āsana*, *prāṇāyāma* ve *maṇḍala*'dan, *Tattvārthasārādīpikā*'ya dayanarak özetlediğimiz dört *dhyanā* ve *dhāraṇā*dan uzun uzun söz eder. Budizm ve Hinduculuk gibi, Caynacılık da mistik cinsel içerimleriyle birlikte olmasa da, bir Tantracılık modası yaşamıştır; yine de Caynacılığın özümsemiği en arkaik Hint geleneğinin parçası olan *siddhiler* ve çileci tekniklere yönelik daha canlı bir ilgi gözlemlenir.¹⁷

İkonografiyle ilişkili olarak, tanrıların bedeninin farklı bölgelerine “ritüel biçiminde yansıtılması” anlamına gelen *nyāsayı* da unutmamak gerekir; bu oldukça eski uygulamaya Tantracılık yeniden değer yük-

¹⁵ R. G. Bhāṇḍārkar, Report on the Search for Sanskrit Manuscripts, s. 110 vd.

¹⁶ A.g.y., s. 111-112.

¹⁷ Bkz. Not VI, 3.

leyip zenginleştirmiştir. Tanrılar bedeninin çeşitli noktalarına dokunarak “yansıtılır” başka bir deyişle, insan etinde uyuyan kutsal güçleri “uyandırmak” için beden ile Tantracı panteon arasında bir benzeşim sağlanır. İçselleştirilme derecelerine göre farklılaşan birçok *nyāsa* türü ayırt edilir,¹⁸ çünkü tanrılar ve simgeleri bedeninin çeşitli organlarına saf bir meditasyon eylemiyle “yerleştirilir.” Örneğin kısa bir eser olan *Hastapūcāvidhi*,¹⁹ sol elin parmaklarını beş kozmik element ve onları denetleyen beş tanrıyla özdeşleştirmeyi, aynı zamanda da “sırasıyla beyaz, sarı, kırmızı, siyah ve yeşil renkteki” beş mistik hecenin tırnaklar üzerine “konmasını” sağlayan bir meditasyon önerir. Bu heceler beş Tathāgata’yı temsil eder: Vairocana, Amitābha, Akshobhyā, Ratnasambhava ve Amoghasiddhi.

Mudrālar da bir ölçüde ikonografiye bağımlıdır -çünkü başlangıçta Budhaların beden duruşlarını ve jestlerini taklit etmek sözkonusuydu; bu terimin birçok anlamı vardır (mühür, jest, *Fingerstellung*, parmakların duruşu vb.), bu anlamlardan biri de erotiktir. Tantra litürjisinde, *mudrā* birçok biçimde yorumlanabilir; en sık rastlanan yorum ise jestler ve heykelsi beden duruşlarıyla, daha doğrusu her türlü arketipal duruşta örtülü bulunan “mesaj”ın yeniden keşfedilmesinin ardından insan varlığının en derin katmanlarında hissedilen titreşimle belli bilinç hallerinin “gerçekleştirilmesi”dir. Haṭha Yoga’ya göre *bandha* veya *mudrā*, *erkeklik tohumunu* “hareketsizleştirmek” amacıyla *prāṇāyāma*nın ve yoğunlaşmanın uygulandığı bir beden duruşudur.²⁰ Ama Tantracı

¹⁸ Bkz. Örn., *Mahānirvāṇa-tantra*, III, 40, vb.

¹⁹ Yay. ve çev. L. Finot, “Manuscrits sanskrits de Sādhana retrouvés en Chine” *Journal asiatique*, CCXXV (1934), s. 54-56, 69-71.

²⁰ *Mūlabandha* hakkında: *Haṭhayogapradīpikā*, III, 61-63; *Gheraṇḍa Saṃhitā*, III, 14-17; *Śivaśaṃhitā*, IV, 64-66; *mahābandha* hakkında, bkz. *Śiva Saṃhitā*, IV, 37-42; *Haṭhayogapradīpikā*, III, 19-21; *Gheraṇḍa Saṃhitā*, III, 18-20;

*sādhana*nın tasvirlerin, jestlerin ve seslerin katıldığı litürjik bir yapıya eklemleendiği hiç unutulmamalıdır.²¹

Mantra, Dhāraṇī

“Mistik sesler”in değeri Vedalar çağından beri bilinmektedir. En üstün *mantra* olan *Oṃ*, *Yacur-Veda*’dan beri, evrensel bir saygınlığa sahiptir. *Brahman*’la, *Veda*’yla, tüm büyük tanrılarla özdeşleştirilmiştir; Patañcali²² onun *Īṣvara*’yı ifade ettiği inancındaydı. *Vāc* (Söz) ve ritüel formüllerin değeri hakkındaki spekülasyonları bir daha hatırlatmaya gerek yok.²³ Bazı Tantra *mantralarının* daha önce Brahmanalarda da bulunduğunu belirtmekle yetinelim.²⁴ Ama özellikle Tantracılık, hem Budist hem de Şivacı kollarıyla *mantra* ve *dhāraṇī*leri bir selamet aracı saygınlığına yükseltmiştir (*mantrayāna*).²⁵

Bu kutsal formül modasının çeşitli yönlerini birbirinden ayırmakta yarar var; evrensel bir niteliğe bürünen bu moda bir yandan “mistik sesler” hakkında en üstün spekülasyonlara, diğer yandan da Lamacı duaların laf kalabalığına yol açmıştır. Selamete ermeyi dış görünüş itibarıyla çok kolaylaştıran, *mantra* ve *dhāraṇī*leri yinelemekten ibaret böyle bir yöntemin kaçınılmaz biçimde “halk arasında çok tutacağını”

*mudrā*lar hakkında, bkz. *Gheraṇḍa Saṃhitā*’nın üçüncü bölümü; en önemlilerinden biri olan *śaktiçālanā-mudrā* hakkında, krş. *Haṭhayogapradīpikā*, III, 114-118. *Śiva Saṃhitā*, IV, 22 vd, *mudrā* listesi ve en önemlilerin betimlemesi. Ayrıca krş. Alain Daniélou, *Yoga: the Method of Re-integration*, s. 40 vd.

²¹ *Mudrā*’nın çeşitli anlamları için, bkz. Not VI, 4.

²² *Yoga-sūtras*, I, 27.

²³ *Aitareya Brāhmaṇa.*, X, 3, 1; XIII, 11, 7 vb.

²⁴ Örn., khat, phat vb; *Āpastamba*, XII, 11, 10 vb.

²⁵ Metinler ve eleştirel kaynakça için bkz. Not VI, 5.

en azından büyük değer kazanacağını öncelikle hesaba katmak gerekir. Tinsel bir tekniğin seyretilerek “halka indirilmesi” üzerinde fazla durmayacağız; dinler tarihinde iyi bilinen bir olgudur bu ve her ne olursa olsun “halk nezdindeki başarısı”ndan hareket ederek *mantrayāna*nın sırrına eremeyiz. *Mantraların* fiili değeri ve felsefi önemi iki farklı tür olgudan kaynaklanır: Birincisi, yoğunlaşma için “dayanak” olarak kullanılan sesbirimlerin yoga tarzı işlevidir; ikincisi tamamen Tantracılığın katkısıdır; “mistik ses” hakkındaki arkaik gelenekleri yeniden öne çıkaran içselleştirilmiş bir litürjinin ve irfani bir sistemin geliştirilmesi.

Tam karşılığı “destekleyen veya kapatan” olan *dhāraṇī*, daha Vedalar çağında yoğunlaşmada (*dhāraṇā*) “dayanak” veya “sur” görevi görüyordu; bu nedenle ona *kavaca* ve *raksha*, “koruma”, “zırh” gibi isimler de verilmektedir. Dünya ehli kişilere göre, *dhāraṇī*ler muskalardır; insanları cinlere, hastalıklara ve büyülere karşı korurlar. Ama çilecilere, yoginlere, mütefekkiirlere göre, ritimleri ister *prāṃyāma* tarafından belirlensin ister nefes aşamaları sırasında akıldan yinelenirler, *dhāraṇī*ler yoğunlaşma araçlarıdır. Zaman zaman yarısı budanmış sözcüklerin anlamı kestirilir (temizlik, kar vb. kavramları ifade eden *amale*, *vimale*, *hime*, *vame*, *kale* vb.) ama çoğunlukla tuhaf ve anlaşılmaz sesbirimler sözkonusudur: *hrim*, *hram*, *hrum*, *phat* vb. *Dhāraṇī*ler muhtemelen *prāṃyāma*nın yönlendirdiği meditasyonlarda kullanılıp yetkinleştirildikleri için zorunlu olarak belli sayıda heceyle sınırlanan fonetik uydurmalar bu tür “mistik sesler”in derin içsel titreşimiyle telafi ediliyordu. Zaten *dhāraṇī*lerin tarihsel kökeni ne olursa olsun kesinlikle gizli, erginleyici dilsel bir değere sahiptiler. Nitekim bu seslerin verdiği mesaj ancak meditasyon sırasında anlaşılabilirdi. Erginlenmemiş kişi için *dhāraṇī*ler anlaşılmaz kalıyordu; “manaları” dünyevi deneyimlerin iletilmesinde kullanılan akılcı dil alanına ait değildi. Bir *dhāraṇī*nin, bir *mantra*’nın manası ancak kurallara göre telaffuz edil-

diklerinde ve özüksendiklerinde, yani keşfedildiklerinde, “uyandırıldıklarında” açığa çıkıyordu. *Mantrayānanın* altında yatan metafiziği ele alırken bu süreci daha iyi anlayacağız.

Meditasyon sırasında keşfedilen sesbirimler muhtemelen “kozmik” yapıya sahip, kutsal olmayan bir terminolojiyle ifade edilmesi zor bilinç hallerini yansıtıyorlardı. Bu tür deneyimler, onları bize aktaran az sayıdaki belge daha çok tasvir ve simge biçiminde imalarla yetinse de, Vedalar çağında da biliniyordu. Burada arkaik olduğu açıkça belli bir tinsel teknikle karşı karşıyayız; şamanların bazı “kozmik esrimeler”i, kimi zaman “gizli bir dil” yaratılmasıyla sonuçlanan, anlaşılmaz uydurma sesbirimlerle ifade edilir.²⁶ Demek ki bir anlamda dilin keşfedilmesiyle uyumlu deneyimler sözkonusudur ve bu deneyimler, esrime içinde bir başlangıç durumuna dönüş aracılığıyla gündüz faal olan bilincin parçalanmasına yol açmaktadır. Tantracı yoginin tüm çabası, bu ilk başlangıç bilincini “uyandırma”ya ve dilden ve zaman bilincinden önce gelmiş o ilk bütünsellik, doluluk halini yeniden keşfetmeye yöneliktir. Kutsal olmayan deneyimin tamamına yeniden değer yüklemek amacıyla “dilini yeniden keşfedilmesi” eğilimi Tantracılıkta kendini özellikle “gizli söz dağarı” kullanımıyla belli eder.

Dhāraṇīler de *mantralar* gibi “guru’nun ağzı”ndan (*guruvaktratah*) öğrenilir; demek ki laik dilde de kullanılan veya kitaplardan öğrenilebilen sesbirimler sözkonusu değildir, bunların (*guru’dan*) “alınmaları” gerekir. Ama *mantralar*, bir kez *guru’nun* ağzından alındıktan sonra, sınırsız güçlere sahiptir. *Sādhana*māla gibi en önde gelen Tantra metinlerinden biri, hiç çekinmeden açıklar: “*Mantraları* kurallara uygun bir biçimde kullandıktan sonra, gerçekleştirilemeyecek bir şey var mıdır?”²⁷

²⁶ Bkz. Eliade, *Shamanism*, s. 96 vd.

²⁷ Yay. Bhaṭṭaṇṇarya,II, s. 575.

Budhalığa bile erişilebilir.²⁸ Örneğin *lokanātha* mantrası en büyük günahların bile affedilmesini sağlar²⁹ ve *ekacatā* mantrası öyle güçlüdür ki, telaffuz edildiği anda mürit her türlü tehlikeden kurtulup Budha'nın azizliğine erişir.³⁰ Bu tür mistik formüller sayesinde, hangi türde olursa olsun tüm *siddhiler* elde edilebilir -aşıkta başarıdan selamete erişmeye dek. En üstün ilim de, hiç öğrenim görmeden, bazı *mantraları* uygun bir biçimde telaffuz ederek doğrudan edinilebilir. Ama zor bir teknik sözkonusudur; *mantra*'yı söylemeden önce düşüncenin arındırılması gerekir; mürit *mantra*'yı oluşturan her harfe yoğunlaşmalı, yorgunluğa kapılmamalıdır vb.³¹

Mantraların sınırsız verimliliği ifade ettikleri “nesneler” *olmalarından* (veya en azından doğru telaffuzla *onlara dönüşebilmelerinden*) kaynaklanır. Örneğin her tanrı ve her azizlik mertebesinin “tohumu” “dayanağı” yani doğrudan *varlığı* olan bir *bijamantra*'sı, bir “mistik sesi” vardır. Mürit bu *bijamantra*'yı kurallara uygun bir biçimde yineleyerek onun ontolojik özünü sahiplenir, tanrıyı, azizlik halini vb. somut ve doğrudan bir biçimde özümser. Kimi zaman bir tek *mantra*'da bütün bir metafizik anlayış yoğunlaşır. Hacimli Mahāyāna eseri *Aśṭasāhasrikā-pracñā-pāramitā*'nın 8.000 dörtlüğü *pracñā-pāramitā-hrdaya-sūtra*'yı oluşturan birkaç dörtlükle özetlenmiştir; bu kısacık metin *pracñā-pāramitā-dhāraṇī*'nin birkaç satırına indirgenmiş, bu son metin de bir *pracñā-pāramitā-mantra* içinde teksif edilmiş, en sonunda da bu *mantra* kendi “tohum”una, *bīca-mantra*'ya indirgenmiştir: *pram*.³² Dolayısıyla

²⁸ A.g.y., s. 270.

²⁹ A.g.y., s. 31.

³⁰ A.g.y., s. 262.

³¹ A.g.y., s. 10.

³² B. Bhattacharya, An Introduction to Buddhist Esoterism, s. 56.

pram hecesini mırıldanarak tüm *pracñā-pāramitā* metafiziğine hâkim olunabilir.

Ama *pracñā-pāramitā*nın bir “özet” değil, “evrensel boşluk hakikati”nin (*śūnyatā*) bir “tanrıça” biçiminde doğrudan ve bütüncül özümsemişi sözkonusudur. Çünkü tüm kozmos, tüm tanrıları, düzlemleri ve varoluş tarzlarıyla birlikte belli sayıda *mantra* içinde tezahür eder: Evren renkli, biçimsel, *tözel* vb. *olduğu kadar seslidir de*. Bir *mantra*, terimin arkaik anlamında, bir “simge”dir; o, hem simgelenen “gerçeklik” hem de simgeleyen “işaret”tir. Bir yandan “mistik” harfler ve hecelerle (*mātrkālar*, “anneler” ve *bīcalar*, “tohumlar”) insan bedeninin mistik organları, diğer yandan da bu organlarla kozmosta uyuyan veya tezahür etmiş tanrısal güçler arasında bir “tekabüliyet” sözkonusudur. Bir “simge” üzerinde çalışarak ona varlığın bütün düzeylerinde denk düşen tüm güçler “uyandırılır.” *Mantrayāna* ile ikonografi arasında kuresuz bir denklik sözkonusudur örneğin; çünkü her azizlik düzlemine ve derecesine özel bir tasvir, bir renk ve bir harf denk düşer. Renk veya onu temsil eden “mistik” ses üzerine meditasyon yaparak belli bir varoluş kipliği içine girilir, belli bir yoga hali, bir tanrı vb. özümseilir veya bedenlenir. “Dayanaklar” benzeştirilebilir niteliktedir; herhangi bir dayanaktan yola çıkıp, herhangi bir “vasıta” (tasvirler, *mantrayāna* vb.) kullanılarak erişilmek istenen ontolojik hal veya tanrısal tezahür elde edilebilir. Bu çok sayıdaki düzlem arasında süreklilik vardır gerçi, ama mistik bir süreklilik sözkonusudur, yani bu süreklilik ancak belli “merkezler”de gerçekleştirilebilir. Tantracı anlayış içinde ortaya çıktığı haliyle kozmos, ucsuz bucaksız bir büyülü güçler dokusudur ve mistik fizyoloji teknikleriyle aynı güçler insan bedeninde de uyandırılabilir veya düzenlenebilir.

Vasubandhu, *Bodhisattvabhūmi* adlı eserinde,³³ *mantraların* ger-

³³ Yay. Unrai Wogihara, s. 272 vd; alıntılayan S. B. Dasgupta, An Introduction

çek manasının hiçbir anlamları bulunmamasında yattığını ve bu anlam yokluğu üzerinde meditasyon yaparak evrenin ontolojik gerçekdışılığının kavrandığını söylerken, derindeki anlamını iyi anlamadığı veya umursamadığı bir deneyimi kendi felsefesine göre yorumlamış oluyordu. Çünkü *mantraların* yinelenmesinin kutsal olmayan dünyanın “gerçekliği”ni yok ettiği doğru olsa bile, aslında bu, zihninin daha derin bir “hakikat”e dökülmek için attığı kaçınılmaz ilk adımdan başka bir şey değildir. Her sonsuz yineleyiş dilin yok edilmesiyle sonuçlanır; bazı mistik geleneklerde bu tür bir tahrip sonraki deneyimlerin vazgeçilmez şartı olarak gözükmektedir.

Excursus: Zikir

Yoga-Tantra tekniğiyle Müslümanların zikri, yani durmaksızın Allah adının anılması arasındaki benzerlik uzun süre önce fark edilmiştir. L. Gardet yakın zamanda yayımlanan bir incelemesinde çeşitli zikir biçimlerini uzun uzadıya açıklamış, bu arada zikrin *capa-yoga* ve Zen *nembutsu*’sıyla ilişkilerini de incelemiştir.³⁴ Zikir uygulamasının benimsediği mistik fizyolojiyi vurgulamakta yarar var; bu anlayışta “merkezler”den ve bedenin ruhani noktalarından [*letai*], insan bednine yönelik belli bir içsel bakıştan, deneyimin çeşitli aşamalarına eşlik eden renk ve ses tezahürlerinden vb. söz edilir. Soluma disiplini ve ritüel biçiminde telaffuz asal bir rol üstlenir; yoğunlaşma süreci de Yoga yöntemini andırır. Hindistan’la İslam arasındaki tarihsel temaslar ve karşılıklı etkilenmeler sorunu henüz çözümlenmemiştir. Kur’an’da da Allah’ın adının sürekli anılmasından söz edilir ve zikir tüm sufiler nezdinde büyük itibar sahibidir; bununla birlikte bedensel duruşların

to Tantric Buddhism, s. 66.

³⁴ Blkz. Not VI, 6.

ve soluma tekniklerinin düzenlenmesinin en azından kısmen Hint etkilerinden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Nitekim bu düzenlemeler özellikle 12. yüzyıldan itibaren bulgulanmakta ve Hint etkilerinin 12. yüzyıldan sonra açıkça hissedildiği bilinmektedir (esrimenin fizyolojik boyutuna ilişkin tarifler vb).

Aşağıdaki metinler zikir teolojisi ve tekniğiyle ilgili bir inceleme iddiası taşımadan, Tantra Yoga'yla olan benzerliklerin altını çizmeyi amaçlıyor. İbn İyâd'a göre, "kalbin kandilini, manevi nur kaynağını barındıran bir göze benzeyen (göğsün) sol tarafından zikre başlanır. Göğsün aşağısından sağ tarafa geçip, sağ tarafın üstüne çıkılarak zikir sürdürülür. Başlangıç durumuna dönülerek devam edilir."³⁵ Muhammedü's-Senûsî'ye göre, "(zikir sırasında) uygulanması gereken beden duruşu (...) yere bağdaş kurup kolları bacakların etrafına kavuşturmak, başı iki dizin arasına eğip gözleri kapatmaktan ibarettir. Baş yukarı doğru kaldırılır ve kalp hizasına gelmesiyle sağ omuz üzerine yatması arasında geçen sürede *lā ilāh* denir. Allah'a yabancı olan her şeyi akıldan uzak tutmaya dikkat edilir. Ağız kalp hizasına geldiğinde *illā* yakarısı kesin bir biçimde telaffuz edilir (...). Kalbin tam karşısında da daha enerjik bir biçimde *Allah* denir..."³⁶ Seçilen formül, "duanın sürekliliği bir kez sağlandıktan sonra her türlü sayı sayma sona erdirilebilsin" diye, olabildiğince çok yinelenir.³⁷ Nefesin ritmi ile sözel yineleme ritmi arasında belli bir uyum vardır. 12. yüzyıldan bir metin (bilinen en eski toplu zikirlerle dayanarak) şunu bildirir: Nefes "sol göğsün üstünden bırakılır (kalbi boşaltmak için); o zaman *lā* sözcüğü göbek deliğinden dışarı verilir (cinsel iblise karşı); sonra *ilāhe* sağ omzun üstünde ve *illā* göbek

³⁵ Çev. Gardet, s. 654.

³⁶ A.g.y., 654-655.

³⁷ A.g.y., 656.

deliğinde telaffuz edilir; en sonunda da *Allah* boş kalbin içinde güçlü bir şekilde telaffuz edilir.”³⁸

Modern çağdan bir yazar, Şeyh Muhammed Emin el-Kürdî (ö. 1914) *Tenvirü'l-Kulûb* adlı eserinde zikir boyunca nefes, mistik beden “merkezleri” ve mistik heceler arasında kurulan ilişkiler hakkında daha kesin ayrıntılar verir.³⁹ “Zakir dilini damağına yapıştıracak ve nefes aldıktan sonra nefesini tutacaktır. O zaman zikre göbek deliğinin altına yerleşmiş olduğunu tasavvur ettiği *lâ* sözcüğüyle başlayacaktır; oradan bu sözcüğü “en gizli” adı verilen merkezin bulunduğu “ruhani merkezler”inin ortasına doğru çekecek ve onu “akli” veya “mantiki ruh”un latif merkezine denk düşen noktaya erişinceye dek uzatacaktır; bu son merkez simgesel olarak beynin “reis” adı verilen ilk bölmesinde yer alır. Daha sonra zakir *illâhe* sözcüğünün telaffuzuna geçecek, bu işleme tasavvurunda *hemze* adı verilen sesbirimiyle başlayıp onu beyinden sağ omza kadar indirecek, oradan da “gönül” adı verilen latif merkeze denk düşen noktaya dek aşağı kaydıracaktır. Zakir son olarak, *illâ*’nın *hemze*’sini tasavvurunda, (sağ) omuzdan başlatıp “kalbe” doğru yayarak *illallâh*’ın telaffuzuna girişecek, tamlamanın son bölümünü oluşturan *Allah* (bir önceki transliterasyonda formülün bu iki elementinin birleşmesinin neden olduğu ses düşmesinden dolayı A harfi olmadan temsil edilmiştir.)’la kalbe vuracaktır; tutulan nefesin gücü böylelikle “kalbin küçük kara noktası”na vurur ve oradan çıkan etkiyi ve ısıyı bedenin geri kalanına yayıp bu hararetin bedenin tüm çürümüş bölümlerini yakıp tüketmesini sağlar; bedenin saf, temiz bölümleri ise *Allah* isminin nuruyla aydınlanacaktır.”

Yukarıdaki metinde “lisanî zikir”den yani içselleştirilmiş sesli zikirden söz edilmektedir. İki yüksek aşama daha vardır: “kalbî zikir”

³⁸ Çev., L. Massignon, alıntılardan Gardet, s. 658.

³⁹ Petite Philocalie, s. 332-33.

ve “sırrî zikir.” Görsel görüngüler (ışıklı, renkli⁴⁰) özellikle kalbî zikir aşamasında tezahür eder. “Lisanî zikir” aynı anda gerçekleşen işitsel görüngülere de yol açar.⁴¹ “Sırrî zikir”de ikilik yok edilmiştir. “Gerçi bu yok etme işlemi Hindistan’daki gibi kaynaştırma yoluyla gerçekleşmez, çünkü ilahi aşkınlığın kavramsallaştırılması, öznenin kendi varlığı içinde ‘fani olması’ şeklinde algılanan bir çizgide sürer.”⁴² Böylece *fenâ* haline, “yok olmaya” erişilir. Aynı anda gerçekleşen ışıklı görüngüler çoğalır. Bu kez “zikir ateşleri sönmez ve ışıkları kaçıp gitmez (...). Sürekli bazıları yukarı çıkan ve bazıları aşağı inen ışıklar görürsün; çevrendeki ateşler çok aydınlık, çok sıcaktır ve alev alev yanarlar.”⁴³ Bu anlatılanlar Yoganın, Tantracılığın, Şamanizm’in ışıklı deneyimlerini akla getirmektedir.

Maṇḍala

Tantra litürjisine özel bir ritüel de, *maṇḍala*’nın kurulmasıdır. Bu terimin tam karşılığı “çember”dir; Tibetçe çevirilerde kimi zaman “merkez” kimi zaman da “etrafını çeviren” diye karşlanır. Aslında oldukça karmaşık bir çizim sözkonusudur; bir dış kuşağın içinde bir veya birçok eşmerkezli çember, onların içinde de dört üçgene bölünmüş bir kare bulunur; hem bu üçgenlerden her birinin ortasında hem de *maṇḍala*’nın merkezinde içlerinde tanrı figürleri veya sembollerinin yer aldığı başka çemberler bulunur. Bu ikonografik şemanın sonsuz sayıda değişkesi olabilir: Bazı *maṇḍalalar* bir labirent, bazıları surları, burçları, bahçeleri olan bir saray görüntüsündedir; çiçek resimleriyle örüt

⁴⁰ Krş. Gardet, s. 671.

⁴¹ A.g.y., s. 667; mistik sesler hakkında bkz. Not III. 6.

⁴² A.g.y., s. 675.

⁴³ Ibn Atâullah, çev. Gardet , s. 677.

bilimsel şekilleri yan yana yer alırken, insan bazen elmas ve lotus çiçeği çizimlerini ayırt edebildiği izlenimine kapılır.

En basit *maṇḍala*, Hinduculukta kullanılan *yantra*'dır (tam karşılığı “tutmaya yarayan nesne” “alet” “aygıt”); bu, “metal, ahşap, deri, taş, kâğıt üzerine çizilen veya oyulan ya da basit bir biçimde yere veya duvara çizilen” bir diyagramdır.⁴⁴ Bu diyagramın yapısı, *maṇḍala*'nın çizgisel paradigması olarak kabul edilebilir. Gerçekten de bir *yantra*, dört “kapı”sı olan bir karenin içine yerleştirilmiş birçok eşmerkezli çemberin ortasındaki bir dizi üçgenden -*çriyantra*'da dördünün tepesi yukarı, beşinin tepesi aşağı bakan dokuz üçgen- oluşur. Tepesi aşağı dönük üçgen *yoni*yi, yani *Şakti*'yi simgeler; tepesi yukarı bakan üçgen ise eril ilke olan *Şiva*'yı ifade eder; merkezi nokta (*bindu*) farklılaşmamış Brahman'ı gösterir. Başka bir deyişle, *yantra* başlangıçtaki birlik halinden itibaren kozmik tezahürleri çizgisel bir simgesellik içinde sunar.

Maṇḍala da aynı simgeselliği yeniden ele alıp çoğul, ama aralarında benzeştirme kurulabilen düzeylerde geliştirir. Tıpkı *yantra* gibi, *maṇḍala* da hem bir evren imgesi hem de bir teofanidir. Nitekim kozmik yaratılış da tanrısallığın bir tezahürüdür; ama *maṇḍala* aynı zamanda tanrılar için bir “zarf” işlevi görür. Vedalar çağı Hindistanı'nda tanrılar sunağa iniyordu, bu da Tantra litürjisiyle geleneksel ibadet arasındaki sürekliliği kanıtlar. Başlangıçta her sunak veya kutsal yer bölgenin geri kalanından büyüsel biçimde ayrılmış, imtiyazlı bir uzam olarak kabul ediliyordu. Nitelik bakımından farklılaşmış bu uzamdaki üç kozmik bölge, yani gök, yer ve yeraltı arasında iletişimi sağlayan, düzeyler arası bir kırılma sayesinde kutsal tezahür ediyordu. Çok yaygın olan bu anlayış Hindistan'ın, hatta Asya'nın sınırları dışına taşıyordu; krallık kentlerinin, tapınakların, sitelerin, hatta daha geniş bir tanımla her

⁴⁴ Louis Renou, *L'Inde classique*, s. 568.

türlü insan konutunun simgeselliğinin temelinde kutsal alana dünyanın merkezi, dolayısıyla cennet ve cehennem arasında iletişim yeri olarak değer yüklenmesi yatıyordu.

Tantracılık da bu arkaik simgeselliği yeni bağlamlar içine sokarak kullanır. Metinlerde yorumlandığı şekliyle *maṇḍala* simgeselliğini inceleyenler, erginleme ritüelini betinlersek, Tantracılığın bu simgeselliğe yüklediği yeni anlamları daha iyi anlayabiliriz.⁴⁵ *Maṇḍala*'nın dış kuşağı bir "ateş engeli"dir; bu engel bir yandan erginlenmemişlerin içeri girmesini engeller, diğer yandan da cehaleti "yakan" metafizik bilgiyi simgeler. Daha sonra bir "elmas kuşak" gelir; elmas da üstün bilincin, *bodhi*'nin, aydınlanmanın simgesidir. "Elmas kuşağın" hemen içine çizilmiş çemberin etrafında, parçalanmış bilincin sekiz yönünü simgeleyen sekiz mezarlık tasvir edilmiştir; ikonografik mezarlık motifine özellikle dehşet verici tanrılara adanmış *maṇḍalalarda* rastlanır. Bunları yapraklardan oluşan ve tinsel yeniden doğuşu simgeleyen bir kuşak izler. Bu son çemberin merkezinde gerçek anlamda *maṇḍala* bulunur, buraya "saray" (*vimana*), yani tanrıların tasvirlerinin konduğu yer de denir.

Krallık simgeselliği *maṇḍala* ritüelinde ve kurgularında önemli bir rol oynar. Başka yerlerde olduğu gibi Hindistan'da da hükümdarlık kutsalla ilişkilidir. Budha en üstün *çakravartin*, kozmosun hâkimidir. *Maṇḍala*'nın içinde cereyan eden ve biraz sonra ele alacağımız tören de zaten bir *abhisheka*, yani bir kralı kutsama ayinidir; suyla vaftizdir.⁴⁶ Çeşitli *maṇḍala* çemberlerine yerleştirilen Budha tasvirlerinde krallık taşları vardır ve mürit, *maṇḍala*'ya girmeden önce *guru*'nun elinden kraliyet alametlerini alır. Neyin simgelendiği kolayca anlaşılmaktadır:

⁴⁵ Bkz. Not VI, 7.

⁴⁶ Bir *maṇḍala* içinde erginlenme konusunda en önemli Tantra metinlerinden biri olan Naḍapāda'nınkinin (Nārōpā) başlığı da *Sekoddeṣatika*, yani "Vaftiz Eseri üzerine Yorum"dur.

Mürit hükümdarla özdeşleştirilmekte, çünkü kozmik güçler oyununun üstüne yükselmiş olmaktadır;⁴⁷ o artık özerk bir varlıktır, tamamen özgürdür. Tinsel özgürlük (ve bu sadece Hindistan için de geçerli değildir) her zaman hükümlanlıkla ifade edilir.

Maṇḍala'nın çevresinde dört ana yöne bakan kapıları, "kapıların bekçileri" adı verilen dehşet verici tasvirler korur. Bunların iki ayrı rolü vardır. Bir yandan "bekçiler" bilinci bilinçdışının parçalayıcı güçlerine karşı korurlar, diğer yandan bir saldırı görevleri de vardır; bilinç, bilinçdışının akışkan ve esrarengiz dünyası üzerinde hâkimiyet kurabilmek için, düşmanın sahasında da savaş vermeli, dolayısıyla mağlup edilmesi gereken güçlere uygun şiddet ve dehşet dolu bir görünüme bürünmelidir.⁴⁸ Zaten *maṇḍala*'nın içinde bulunan tanrılar bile kimi zaman dehşet verici bir görünüme sahiptir; bunlar insanın öldükten sonra, *bardo* halindeyken karşılaşacağı tanrılardır. "Kapıların bekçileri" ve korkunç tanrılar bir *maṇḍala*'ya girişin erginleyici niteliğini vurgularlar. Her erginleme bir varoluş halinden bir başkasına geçişi varsayar ama bu ontolojik düzen değişikliğinin öncesinde adayın aşması gereken bir dizi büyük veya küçük "sınav" vardır. Tipik erginleme sınavı "canavarla dövüş"tür (savaşçıların erginlemelerinde bu dövüş harfiyen gerçekleştirilir). Tantra bağlamında "canavarlar" evrensel "boşluk"tan çıkmış bilinçaltı güçlerini simgeler; amaç, onların uyandırdığı korkuyu yenmektir. Ancak "canavarlar"ın büyüklüğünün ve korkunç görünüşlerinin bir "erginleme korkusunun" peydahlanmasından başka bir şey olmadığı da malumdur.

Erginlemenin bu yönü *maṇḍala* ile labirent arasında bazı yapı benzerliklerini açığa çıkarır. Zaten birçok *maṇḍala* açıkça labirent biçiminde çizilmiştir. Labirentin ritüel işlevleri arasında özellikle ikisi bizim

⁴⁷ Giuseppe Tucci, *Teoria e pratica del maṇḍala*, s. 51.

⁴⁸ A.g.y., s. 65.

açımızdan ilginçtir: Bir yandan labirent öte dünyayı simgeliyordu ve onun içine giren kişi fiili olarak bir *descensus ad inferos* (“ölüm” ve ardından “diriliş”) gerçekleştirmiş oluyordu; ayrıca labirent hem manevi (kaos güçlerine yani kötü ruhlara ve iblislere karşı) hem de maddi (düşmanlara karşı) bir “savunma sistemi”ni de temsil ediyordu. Kent de tapınak veya saray gibi bir “dünya merkezi” olduğundan o da ancak labirentler ve surlar aracılığıyla savunulabiliyordu; bu savunma hem istilacılara hem de karanlık güçlere, “biçimler”i içinden çıktıkları biçimsizlik haline geri döndürmeye uğraşan “yabanın ruhları”na karşıydı. Bu açıdan ele alındığında *maṇḍala*’nın işlevi -labirent gibi- en az iki yönlüdür. Bir yandan yere çizilmiş bir *maṇḍala*’nın içine girmek erginlemeyle eşdeğerlidir; diğer yandan *maṇḍala* müridi her türlü yıkıcı güce karşı “korur” ve onun yoğunlaşmasına, kendi “merkez”ini bulmasına yardım eder. Tantra *sādhana*sından söz ederken bu sonuncu işlev daha belirgin bir biçimde ortaya çıkacaktır.

Litürji birtakım usuller içerir. *Maṇḍala*’nın üzerine çizileceği toprak özenle seçilir. Düz, taşsız ve otsuz olmalıdır; nitekim bu zemin aşkın düzlemlerle benzeştirilir ki bu da *maṇḍala*’nın uzamsal-zamansal simgeselliğini ifade eden bir işarettir zaten: Müridi ideal,transkozmetik bir düzleme çıkarmak sözkonusudur. “Düz zemin”in cennetin veya herhangi bir başka aşkın düzlemin simgesi olduğu bilinmektedir; buna karşılık orografik değişiklikler yaratılışı, biçimlerin ve zamanın ortaya çıkışını ifade eder. Burada birçok cennet simgesi bulgulanmaktadır. İlk başta *maṇḍala*’nın içine katılmış panteonla Budistlerce tasavvur edilen biçimleriyle cennetler (Sukhāvati, Abhirati, Tushita, Trayastriṃśa vb.) arasında bir benzerlik sözkonusudur. Bu tasavvurda merkezde en üstün Tanrı yer alır, bir parkın ortasındaki kraliyet köşkünde oturmaktadır; göllerin, çiçeklerin ve kuşların yer aldığı bu parkta diğer tanrılar

da onun çevresindedir.⁴⁹ Ama Budistlerin cenneti, diğer Hint cenneti örneklerinden biridir sadece, bu konudaki en eski imge kutlu kişilerin ikametgâhı kabul edilen Kuzey Ülkesi, Uttarakuru'dur.⁵⁰ Budist metinlere göre, Altın Ülke Uttarakuru gece gündüz parıldar ve dört vasfı vardır: Toprak düzdür, orada mutlak bir sükûnet hâkimdir, saf, temizdir ve ağaçları dikensizdir. Pirinç, tıpkı Altın Çağ'da dünyanın her yerinde olduğu gibi, hiç ekilmeden biter.⁵¹

Bir başka unsur daha *maṇḍala*'nın cennet simgeselliğini göstermektedir: iblislerin kovulması. Toprak Tanrıçası'na yakarılıarak *maṇḍala*'nın çizileceği zemin iblislerden arındırılır; Budha da Bodhgayā gecesinde aynı tanrıçaya yakarmıştır. Başka bir deyişle Budha'nın örnek alınan davranışı yinelenir ve toprak sihirli bir biçimde "elmas toprak" haline gelir; daha önce de gördüğümüz gibi elmas, bozulmazlığın, mutlak hakikatin simgesidir. Tüm bunlar zamanın ve tarihin ortadan kaldırılması sonucunu ve *in illo tempore*'ye, yani Budha'nın Aydınlanması'nın örnek anına dönüşü beraberinde getirir. Zamanın ortadan kaldırılmasının da cennetin bir alameti olduğu bilinmektedir.

Bu hazırlıklar tamamlandıktan sonra, iki ip yardımıyla *maṇḍala* çizilir; beyaz olan birinci ip *maṇḍala*'nın dış sınırlarını işaretler; ikinci ip beş farklı renkte liften örülmüştür. Diyagram, boyalı pirinç unu yardımıyla da çizilebilir. Üçgenlerin içine, tanrıların "inişi" (*avahana*) için değerli veya ıtırli maddelerle, şeritler, çiçekler, dallarla vb. doldurulmuş vazolar konur. Erginleme uğurlu bir günde ve denize veya

⁴⁹ Tucci, "Buddhist Notes", *Melanges chinois et bouddhiques*, IX (1951) s. 196.

⁵⁰ *Aitareya Brāhmaṇa*, VIII. 23; Tucci, "Buddhist Notes," s. 197.

⁵¹ Uttarakuru hakkında, krş. Tucci, *Buddhist Notes*, s. 197, dipnot i'de derlenmiş kaynakça. Budistlere göre Altın Çağ'ın klasik betimlemesi *Mahāvastu* (I, s. 338 vd)'dadır.

bir nehre yakın bir yerde gerçekleştirilir. Törenden önceki gece mürit “nirvana halindeki Budha” pozisyonunda uyur (buna “aslan duruşu” denir: baş sağ elin üstüne konarak sağ tarafın üzerine yatılır); ertesi gün mürit düşünüyü guru’ya anlatır ve ancak guru düşü iyiye yorarsa erginlemeye başlanır.

Gerçek anlamda tören bir dizi arındırma ve kutsamayla başlar; *Sekoddeṣatikā*’da bunlar hakkında çok ayrıntılı bilgi verilir. *Guru*, müridin organlarını *mantralarla* arındırır (alın üzerine U, cinsel organı üzerine I, A, R, AN) ve ritüel nesnelerini, özellikle de vazoları da arındırır. “Zafer çömleği”ni (*vicayakalaça*) *maṇḍala*’nın ortasına yerleştirir ve onu ıtırılarla, tütsülerle süsler. *Guru*, beyazlar giymiş müridin başına çiçeklerden yapılmış bir taç takar. Daha sonra mürit üstadının ayaklarının çevresine, ona saygısının işareti olarak, çiçeklerle ve altınla süslenmiş küçük bir *maṇḍala* çizer ve mümkünse kendi ailesinden bir genç kızla birlikte kendini de üstada sunar. *Guru* müridin diline, uygun *mantralarla* birlikte beş damla ölümsüzlük sıvısı (yani beş kutsal töz) damlatır ve tütsüyü de başka *mantralarla* kutsar. Daha sonra *Sekoddeṣatikā*’da nakledilen erginlemeye özgü bir ritüel olan “ruhun öfkeli tanrı tarafından ele geçirilmesi”ni (*krodaveça*) başlatır. Mürit bazı *mantraları* yineleyip derin derin nefes alırken, öfkeli tanrı Vacrapāni onun ruhunu ele geçirir. Mürit öfkeli tanrıların geleneksel jestlerini taklit ederek şarkı söylemeye ve dans etmeye başlar. Bu ritüel sayesinde bilinçdışının güçleri müridi ele geçirir, o da onlarla yüzleşirken her türlü korkusunu ve utangaçlığını “yakıp tüketir.” Daha sonra, özellikle *mūdralar* aracılığıyla, beş sakin tanrıyı, beş Tathāgatha’nın Şaktilerini çağırır ve yeniden sükûnete kavuşur. Tanrının müridin ruhuna sahip olması çok uzun sürerse *guru*, Oḥ A H Hūm *mantra*’sıyla kutsanmış bir çiçekle alına dokunur. Daha sonra müridin gözlerini bağlar ve eline bir çiçek koyar; mürit o çiçeği *maṇḍala*’nın içine atar ve çiçeğin düştüğü bölüm, ergin-

leme sırasında müride en çok yardım edecek tanrıyı gösterir.

Maṇḍala’nın içine giriş, “merkeze doğru yürüyüş”lere benzer. (Bir *stūpa* veya bir tapınağın ritüel biçiminde tavaf edilmesinin, *pradakṣiṇā*’nın, ayrıca büyük dinsel anıtların art arda sıralanmış taraçalarına tırmanmanın da “merkeze doğru yürüyüş”ü gösterdiği bilinmektedir). *Maṇḍala*, bir *imago mundi* olduğu için merkezi, dünya ekseninin (*axis mundi*) dikey olarak geçtiği sonsuz derecede küçük noktaya denk düşer; mürit ona yaklaştıkça “dünyanın merkezi”ne yaklaşmış olur. Zaten mürit *maṇḍala*’nın içine girer girmez, kendini kutsal bir uzamda, zamanın dışında bulur; tanrılar vazolara ve alametlere “inmişlerdir” bile. Müridin önceden hazırlandığı bir dizi meditasyon tanrıları kendi kalbinde bulmasını sağlar. O zaman kalbinden dışarı fırlayıp kozmik boşluğu dolduran ve yeniden onun içine dönüp özümseren tanrıları görü halinde izler. Başka bir deyişle, dünyaların ezeli/ebedi dönemsel yaratılış ve yok oluş sürecini “gerçekleştirir” bu da onun kozmik büyük zamanın ritimleri içine girmesini ve orada onun boşluğunu anlamasını sağlar. O zaman *saṃsāra* düzlemini parçalayıp aşkın düzleme çıkar. Bu, Māhāyana ve Tantra Budizminin “büyük gizemi” “bütüncül altüst oluş” (*parāvṛtti*), *saṃsāra*’nın dönüşüm geçirerek mutlağa dönüşmesidir; bu hale başka tekniklerle de erişilebilir.⁵²

Kumaş üzerine çizilen *maṇḍala*, meditasyon “desteği” işlevi görür; yogin onu dikkat dağılmalarına ve zihinsel yoldan çıkmalara karşı bir “savunma” olarak kullanır. *Maṇḍala meditasyon halindeki yogini* “yoğunlaştırır”, dış uyaranlara karşı duyarsız kılar ve burada “kötü ruhlar”dan

⁵² Prof. Tucci, bu gizem sürecini, simgeleri ele geçirilen bilinçdışının özümsemesi olarak yorumlamaktadır (Maṇḍala, s. 23). Ama “bilinçdışı” da kozmik bilinçten “depolanmış bilinç”ten (alayavicāna) başka bir şey olmadığı için, onun özümsemesi Jung psikolojisinde ortak bilinçdışının özümsemesi adı verilen olguya karşılık gelecektir.

bir nehre yakın bir yerde gerçekleştirilir. Törenden önceki gece mürit “nirvana halindeki Budha” pozisyonunda uyur (buna “aslan duruşu” denir: baş sağ elin üstüne konarak sağ tarafın üzerine yatılır); ertesi gün mürit düşünüyü *guru*’ya anlatır ve ancak *guru* düşüyü iyiye yorumlarsa erginlemeye başlanır.

Gerçek anlamda tören bir dizi arındırma ve kutsamayla başlar; *Sekoddeṣatikā*’da bunlar hakkında çok ayrıntılı bilgi verilir. *Guru*, müridin organlarını *mantralar*la arındırır (alın üzerine U, cinsel organı üzerine I, A, R, AN) ve ritüel nesnelerini, özellikle de vazoları da arındırır. “Zafer çömleği”ni (*vicayakalaça*) *maṇḍala*’nın ortasına yerleştirir ve onu ıtırılarla, tütsülerle süsler. *Guru*, beyazlar giymiş müridin başına çiçeklerden yapılmış bir taç takar. Daha sonra mürit üstadının ayaklarının çevresine, ona saygısının işareti olarak, çiçeklerle ve altınla süslenmiş küçük bir *maṇḍala* çizer ve mümkünse kendi ailesinden bir genç kızla birlikte kendini de üstada sunar. *Guru* müridin diline, uygun *mantralar*la birlikte beş damla ölümsüzlük sıvısı (yani beş kutsal töz) damlatır ve tütsüyü de başka *mantralar*la kutsar. Daha sonra *Sekoddeṣatikā*’da nakledilen erginlemeye özgü bir ritüel olan “ruhun öfkeli tanrı tarafından ele geçirilmesi”ni (*krodaveça*) başlatır. Mürit bazı *mantraları* yineleyip derin derin nefes alırken, öfkeli tanrı Vacrapāni onun ruhunu ele geçirir. Mürit öfkeli tanrıların geleneksel jestlerini taklit ederek şarkı söylemeye ve dans etmeye başlar. Bu ritüel sayesinde bilinçdışının güçleri müridi ele geçirir, o da onlarla yüzleşirken her türlü korkusunu ve utangaçlığını “yakıp tüketir.” Daha sonra, özellikle *mūdralar* aracılığıyla, beş sakin tanrıyı, beş Tathāgatha’nın Şaktilerini çağırır ve yeniden sükunete kavuşur. Tanrının müridin ruhuna sahip olması çok uzun sürerse *guru*, Oḥ A H Hūm *mantra*’sıyla kutsanmış bir çiçekle alına dokunur. Daha sonra müridin gözlerini bağlar ve eline bir çiçek koyar; mürit o çiçeği *maṇḍala*’nın içine atar ve çiçeğin düştüğü bölüm, ergin-

leme sırasında müride en çok yardım edecek tanrıyı gösterir.

Maṇḍala’nın içine giriş, “merkeze doğru yürüyüş”lere benzer. (Bir *stūpa* veya bir tapınağın ritüel biçiminde tavaf edilmesinin, *pradakṣiṇā*’nın, ayrıca büyük dinsel anıtların art arda sıralanmış taraçalarına tırmanmanın da “merkeze doğru yürüyüş”ü gösterdiği bilinmektedir). *Maṇḍala*, bir *imago mundi* olduğu için merkezi, dünya ekseninin (*axis mundi*) dikey olarak geçtiği sonsuz derecede küçük noktaya denk düşer; mürit ona yaklaştıkça “dünyanın merkezi”ne yaklaşmış olur. Zaten mürit *maṇḍala*’nın içine girer girmez, kendini kutsal bir uzamda, zamanın dışında bulur; tanrılar vazolara ve alamelere “inmişlerdir” bile. Müridin önceden hazırlandığı bir dizi meditasyon tanrıları kendi kalbinde bulmasını sağlar. O zaman kalbinden dışarı fırlayıp kozmik boşluğu dolduran ve yeniden onun içine dönüp özümseven tanrıları görü halinde izler. Başka bir deyişle, dünyaların ezeli/ebedi dönemsel yaratılış ve yok oluş sürecini “gerçekleştirir” bu da onun kozmik büyük zamanın ritimleri içine girmesini ve orada onun boşluğunu anlamasını sağlar. O zaman *saṃsāra* düzlemini parçalayıp aşkın düzleme çıkar. Bu, Māhāyana ve Tantra Budizminin “büyük gizemi” “bütüncül altüst oluş” (*parāvṛtti*), *saṃsāra*’nın dönüşüm geçirerek mutlağa dönüşmesidir; bu hale başka tekniklerle de erişilebilir.⁵²

Kumaş üzerine çizilen *maṇḍala*, meditasyon “desteği” işlevi görür; yogin onu dikkat dağılımlarına ve zihinsel yoldan çıkmalara karşı bir “savunma” olarak kullanır. *Maṇḍala* meditasyon halindeki yogini “yoğunlaştırır”, dış uyaranlara karşı duyarsız kılar ve burada “kötü ruhlar”dan

⁵² Prof. Tucci, bu gizem sürecini, simgeleri ele geçirilen bilinçdışının özümsevenmesi olarak yorumlamaktadır (Maṇḍala, s. 23). Ama “bilinçdışı” da kozmik bilinçten “depolanmış bilinç”ten (alayavicāna) başka bir şey olmadığı için, onun özümserimesi Jung psikolojisinde ortak bilinçdışının özümsevenmesi adı verilen olguya karşılık gelecektir.

veya “hasımlar”dan koruyan labirentle benzerlik olduğu görülür. Yogin, zihinsel olarak *maṇḍala*’nın içine girerek kendi “merkez”ine yaklaşır ve bu tinsel ternine iki ayrı anlam yüklenebilir: 1) Yogin merkeze ulaşmak için kozmik süreci yeniden yaratıp ona hâkim olur, çünkü *maṇḍala* dünya imgesidir; 2) ama mademki bir ritüel değil bir meditasyon sözkonusudur, yogin bu ikonografik “dayanak”tan hareketle *maṇḍala*’yı kendi bedeninde bulabilir. Tantra evreninin sonsuz bir benzerlikler, benzeştirmeler ve bakışimler dizisinden oluştuğunu hiç gözden kaçırmamak gerekir; hangi düzeyden hareket edilirse edilsin, diğer düzeylerle mistik iletişimler kurulup sonunda bunlar birlik noktasına indirgenebilir ve hepsi üzerinde böylece hâkimiyet kurulabilir.

Maṇḍala’nın yoginin bedenine girişini incelemeden önce, Hint-Tibet alanı dışında bulgularan benzer çizimler hakkında bir çift söz edelim. Çeşitli kültürlerde (Amerika kıtasında, Okyanusya’da vb.) esas olarak daireler, üçgenler ve labirentlerden oluşan ve ibadetle ilgili birtakım figürler saptanmıştır; özellikle “sihirli çemberler” ve erginleme labirentleri örneğinde bu durum çok belirgindir. Bazı Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin evrenin yaratılışının çeşitli evrelerini tasvir eden ritüel amaçlı kimi resimleri de *maṇḍala*’yı andırır niteliktedir. Burada onları inceleyecek değiliz. Sadece şu kadarını belirtelim ki, bu “*maṇḍala*”lar özellikle sağaltma işlemi sırasında çizilir. Bu da bizi C. G. Jung’un bazı hastalarının yaptığı tablolarda keşfettiği, farklı bir “*maṇḍala*” sınıfına götürür. Ortak bilinçdışı varsayımının sahibi Jung’a göre, “*maṇḍala*”lar psişenin derinliklerine ait yapıları temsil ederler. Dolayısıyla bilinçdışının merkezi sürecinde rol oynarlar; Jung bu sürece bireyleşme süreci adını verir. Jung, varsayımını şu olgunun farkına vardıktan sonra ileri sürmüştür: Pek çok hastasının düşlerinde ve görülerinde bireyleşme süreci sonuçlanmak üzereyken “*maṇḍala*”lar belirliyordu. Demek ki kendiliğinden ortaya çıkan *maṇḍala* imgesi, ortak bilinçdışının bir

bölümü -psişenin kişinin bütünlüğünü tehdit eden o uçsuz bucaksız alanı- bilinç tarafından özümseven bünyeye katıldığı için, manevi bir zafere denk düşüyordu.

“*Mamđala*”ların bilinçdışı tarafından yeniden ve kendiliğinden keşfi önemli bir sorunu da gündeme getirir. “Bilinç”in (veya bazı örneklerde “bilinçötesi”nin [transconscious]) bütünselliğini ele geçirip özgürlüğü yakalamak için kullandığı süreçlerin yeri geldiğinde “bilinçdışı”⁵³ tarafından taklit edilip edilmediği sorulabilir. Çünkü bir erginleme şemasının bu şekilde, bilinçdışında yeniden keşfi münferit bir olay değildir; tüm gizemci simgeselliklerin düşlerde, sanrılarda, hatta marazi esrimelerde doğal olarak mevcut bulunduğu bilinmektedir; gerçekten de bu gibi durumlarda göğe yükselme, “merkeze doğru yürüme”, yeraltına inme, ölme ve dirilme, erginleme sınavı deneyimleri ve simgeleri, hatta karmaşık simya simgesellikleri kaydedilmiştir. Bir ölçüde, terimi dar anlamında kullanarak “taklit”ten söz edebiliriz; tavırlar ve jestler taklit edilir sadece, ama bunların beraberindeki içeriklerin eksiksiz deneyimi yaşanmaz.

Yogin *mamđala*’yı kendi bedeninde keşfedebilir, o zaman litürji “iç-selleşir” yani çeşitli mistik “merkezler” ve organlar hakkında bir dizi meditasyona dönüşür.

Bedene Övgü: Haṭha Yoga

Tantracılıkta insan bedeni, Hindistan’ın tinsel tarihinde görülmedik bir önem kazanır. Gerçi kozmosla benzeştirilebilen ve örtük biçimde kutsanan bir fizyolojiye duyulan ilgi, sağlık ve güç Vedalar öncesine değilse bile, Vedalar çağına ait değerlerdir. Ama Tantracılık, azizliğin an-

⁵³ Tüm bu terimleri tırnak içinde yazıyoruz, çünkü bu bağlamda sadece psikolojik manalarında anlaşılmalrı gerekiyor.

cak “ilahi bir beden”de gerçekleştirilebileceği anlayışını en uç noktaya vardırır. Upaniṣadlar’ın ve Upaniṣadlar sonrası dönemin kötümserliği ve riyazeti geçerliliğini yitirir. Beden artık bir “acı kaynağı” değil, insanın “ölümü fethetmek” için elinde bulunan en mükemmel ve güvenilir araçtır. Ve mademki bu yaşamda kurtuluş elde edilebilmektedir, o halde beden, meditasyonu kolaylaştırmak için, olabildiğince uzun bir süre mükemmel bir halde korunmalıdır.⁵⁴ Daha ileride göreceğimiz gibi, Hint simyası da benzer bir amaç güder.

Budha (Bhagavān), *Hevacra Tantra*’da, tamamen sağlıklı bir beden olmaksızın yüce mutluluğun bilinemeyeceğini bildirir. Tantra ve Sahacīyā kaynaklarında ısrarla yinelenen bir özdeyiştir bu. Saraha da bunu kendi imgesel üslubuyla ifade eder: “Hem Ganj ve Cumnā hem de Prayāga ve Benares burada (bedende) bulunur; ay ve güneş, kutsal yerler, *Piṭhalar* ve *Upa-piṭhalar* buradadır. Ben henüz bedenimle boy ölçüşebilecek bir ziyaret ve kutluluk mekânı görmedim.” Yine Saraha bizzat Budha’nın da bedende saklandığını söyler.⁵⁵

İnsan bedenine ve onun olanaklarına yönelik bu tumturaklı değerlendirmede farklı ama aynı doğrultuda iki yöneliş seçilmektedir: 1) *sādhana*nın bir parçası olarak *bütüncül hayat deneyimine* verilen önem - ki tüm Tantracı okulların genel tavrıdır; 2) ayrıca beden üzerinde hâkimiyet kurup onu bir “ilahi beden”e dönüştürme isteği; bu da Haṭha Yoga’nın tavrıdır. Böyle bir hâkimiyet mütevazı bir yaklaşımla, ilk önce organlar ve işlevleri hakkındaki temel bilgilerle başlamalıdır. Çünkü “bedenlerini bir sütunu ve dokuz kapısı bulunan ve oraya adını vermiş beş tanrı tarafından yönetilen bir ev olarak bilmeyen yoginler ke-male nasıl erişebilir?”⁵⁶ Ama göz önünde bulundurulana hep kemaldır

⁵⁴ Krş. *Gheraṇḍa Saṃhitā*, I, 8.

⁵⁵ Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 103 vd’da alıntılanmış metinler.

⁵⁶ *Goraksha Śataka*, 14; çev. G. W. Briggs, *Gorakhnāth and Kānpaṭā Yogis*, s.

ve aşağıda göreceğimiz gibi bu sıhhi veya atletik türde bir olgu değildir. Haṭha Yoga bir jimnastik değildir ve öyle algılanmamalıdır. Haṭha Yoga'nın ortaya çıkışı bir çileci olan ve Kāṇphaṭā-yogiler tarikatını kuran Goraknāth'tan kaynaklanır. Bu çileci 12. yüzyılda, belki biraz daha erken bir dönemde yaşamıştır. Günümüzde Goraknāth hakkında bildiğimiz her şey mezhep mitolojisi ve çok zengin bir büyü folkloru tarafından tahrif edilmiştir; ama oldukça güvenilir bilgiler, Vacrayāna'yla çok yakın ilişki içinde bulunduğu varsayılmasına olanak tanımaktadır. Üstelik, biraz ileride göreceğimiz gibi, Haṭha Yoga incelemeleri başvuru kaynağı olarak Budist Tantracılığın salık verdiği cinsel uygulamalara gönderme yapmaktadır.

Goraknāth bugün kayıp durumdaki bir eserin, Haṭha Yoga'nın ve bize dek ulaşmış bir metnin *Goraksha Śataka*'nın yazarı kabul edilmektedir. Bu ikinci metin üzerine yazılmış bir yorum olan *Goraksha Paddhati*, haṭha sözcüğünü (tam karşılığı “şiddet, şiddetli çaba”) *ha* = güneş ve *tha* = *ay* diye açıklar; ay ve güneşin birleşmesinden Yoga çıkmıştır (başka metinlere göre, *ha-thau* = *sūryaçandrau* = *prānapānau*). Bu tarz bir yorumun Tantra öğretisine mükemmel uyduğunu göreceğiz. Kāṇphaṭālar kendi disiplinlerine Haṭha Yoga adını verir, ama çok geçmeden bu terim, beden üzerinde eksiksiz bir hâkimiyet kurmayı sağlayan geleneksel disiplinlerin ve reçetelerin tamamı için kullanılmaya başlanır. Her ne olursa olsun Haṭha Yoga eserleri şu veya bu biçimde Goraknāth literatürüne bağlıdır. Elde çok sayıda metin bulunmaktadır,⁵⁷ ama *Goraksha Śataka* dışında, sadece üçü bizim araştırmamız açısından ilginçtir: 1) *Haṭhayogapradīpikā* (yazarı Svātmārāma Svāmin, muhtemelen 15. yüzyılda, *Goraksha Śataka*'nın birçok dörtlü-

287-88.

⁵⁷ Briggs, s. 251 vd.

günü yineler ve kullanır); 2) *Gheraṇḍa Saṃhitā* (Bengalli bir Vaiṣnava⁵⁸ olan *Gheraṇḍa* diye biri tarafından yazılmıştır; *Haṭhayogapradīpikā*'dan bol bol alıntı yapar); 3) *Śiva Saṃhitā* (önceki metinlerden daha uzundur -517 dörtlüğü vardır- ve felsefi açıdan daha yetkindir; Tantra Yoga'da güçlü bir *Vedānta* etkisi hissedilmektedir). Bu üç metnin en eskisi anlaşıldığı kadarıyla *Haṭhayogapradīpikā*'dır; rivayete göre bu metin bugün kayıp durumdaki *Haṭha Yoga*'ya dayanmaktadır.⁵⁹

Budist etkiler kolaylıkla ayırt edilmektedir. *Haṭhayogapradīpikā*, *Mādhyamika* söz dağarcığını bile kullanır (örneğin *śūnya* terimi) ve *Śiva Saṃhitā*'nın ilk dizesi güçlü bir Budist etkiyi ele verir (*ekamcñānam nityamādhyantaśūnyam...*). *Vedānta* da Yogayla karışmıştır, ama neredeyse tamamı teknik reçetelere ayrılmış bu kısa yazılarda felsefi gerekçeler çok az yer tutar.⁶⁰ Çeşitli temrinlere denk düşen bilinç hallerinden çok ender ve özet olarak söz edilir. Yazarlar özellikle meditasyon fiziği ve fizyolojisi üzerinde dururlar. *Gheraṇḍa Saṃhitā*'da otuz iki, *Haṭhayogapradīpikā*'da on beş *āsana* betimlenir; *Śiva Saṃhitā* seksen dört *āsanadan* söz eder, ama sadece dördüyle ilgilenir. Bunların büyüsel ve sıhhi değerleri üzerinde durulur: Bazı *āsanalar* sayesinde sağlık güç-

⁵⁸ Vaiṣnava: Viṣṇu'yu gerçek Tanrı addedenlere verilen ad. (Çev.)

⁵⁹ Fitz-Edward Hall, A Contribution towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems, Kalkūta, 1859, s. 15. *Haṭha Yoga* metinlerinin farklı baskıları ve çevirileri hakkında, bkz. Not VI. 8.

⁶⁰ Satır aralarındaki "kuram"dan birkaç numune: İstirap evrenseldir, göklerde bile varlığını korur (*Śiva Saṃhitā*, I, 29). İnsan eylemlerinin meyvelerinden (a.g.y., I, 30) günahlardan ve sevaplardan (I, 32) vazgeçmelidir vb. Evrenin kökeni çaitanya (I, 49) ve Māyā'dır (I, 64), çünkü İşvara dünyayı yaratmak istemiş, ama onun bu isteğinden sahte evrenin anası olan *avidya* doğmuştur (I, 69) vb.

lendirilir ve “ölüm fethedilir” başka *āsanalarla* da *siddhiler* elde edilir.⁶¹ “Yaşlılığı ve ölümü yok et”, “ölümü fethet” (*mṛtyum cayaṭi*) nakaratları bu tekniklerin gerçek manasını ve nihai yönelişini yansıtır. *Gheraṇḍa Saṃhitā*, *pratyahāra*’ya beş dörtlük ayırırken, *prāṇāyāma*ya doksan altı, *mudrālara* ise yüz dörtlük hasreder. Soluma tekniğiyle bağlantılı olarak değinilen bazı fizyolojik ayrıntıların yine de ilginç olduklarını biraz ileride göreceğiz.

Haṭha Yoga, büyük önem verdiği hazırlık “arınmaları”nın altı türünü ayırt eder: *dhāuti*, *basti*, *neti*, *nauli*, *trāṭaka*, *kapāla bhāti*.⁶² Bunların en sık kullanılanları ilk ikisidir. *Dhāutiler*, tam karşılığı “temizlikler” birçok bölüm ve alt bölüme ayrılır: “iç temizlikler” dışların temizliği, rektum temizliği vb.⁶³ Bunların en etkilisi *dhāuti karma*dır.⁶⁴ Uzun bir kumaş parçası yutulup bir süre midede bırakılır.⁶⁵ *Basti*, kalın bağırsagın ve rektumun temizlenmesini kapsar,⁶⁶ makattan lavman yoluyla gerçekleştirilir.⁶⁷ *Neti* burna sokulan ipler yardımıyla genizin temizlenmesidir.⁶⁸ Mide ve bağırsakların karmaşık ve enerjik hareketleriyle *nauli* yapılır,⁶⁹ bu alıştırmaya *Gheraṇḍa Saṃhitā* tarafından *lauliki yoga*⁷⁰ adı

⁶¹ Örneğin *padmāsana* her hastalığı yok eder (*Gheraṇḍa Saṃhitā*, II, 8); *muktāsana* ve *vacrāsana* “mucizevi güçler” kazandırır (a.g.y., II, 11-12), *mṛtāsana*, zihnin çalkantılarını yatıştırır (II, 19); *bhucangāsana*, kuşalini’yi uyandırır (II, 42-43).

⁶² Haṭhayogapradīpikā, II, 22.

⁶³ *Gheraṇḍa Saṃhitā*, I, 13-44.

⁶⁴ Haṭhayogapradīpikā, II, 24.

⁶⁵ Ayrıca bkz. Theos Bernard, Haṭha Yoga, s. 15 vd.

⁶⁶ Haṭhayogapradīpikā, II, 26-28; *Gheraṇḍa Saṃhitā*, I, 45-49.

⁶⁷ Krş. Bernard, s. 17 vd.

⁶⁸ Haṭhayogapradīpikā, II, 29-30; *Gheraṇḍa Saṃhitā*, I, 50-51.

⁶⁹ Haṭhayogapradīpikā, II, 33-34.

⁷⁰ Krş. Bernard’ın deneyimleri, s. 21 vd.

verilir (I:52). *Trāṭaka*, gözlerden yaş gelinceye kadar bakışı küçük bir nesneye sabitlemektir.⁷¹ *Kapāla bhāti* genizin deliklerinin üç ayrı biçimde “arındırılması”nı içerir (*vāmakrama*, *vyutkrama* ve *śitkrama*⁷²): Burun deliklerinden çekilen su ağızdan tükürülür vb.

Metinler, bu “arınmalar”ın yoginin sağlığı için büyük değeri olduğunu, mide, karaciğer vb. hastalıklarını önlediğini ısrarla hatırlatır.⁷³ Beslenme rejimi,⁷⁴ toplumsal davranış biçimiyle ilgili talimatlar da atlanmaz (yolculuklardan, sabah banyolarından, kötü erkekler ve kadınlarla bir arada bulunmaktan sakınılmalıdır⁷⁵). Tahmin edilebileceği üzere, “pratık” (*abhyāsa*) belirleyici bir rol oynar;⁷⁶ “pratık”siz hiçbir şey elde edilemez, bu da sürekli yinelenen bir Tantra izleğidir zaten. Diğer yandan Haṭha Yoga “hayata geçirilirse” silinemeyecek hiçbir günah ve suç kalmaz (bir Brāhmanı veya bir cenini öldürmek, *guru*’sunun yatağını kirletmek vb. tüm bu suçlar *yonimudrā* tarafından silinir⁷⁷). Mükemmel bir biçimde gerçekleştirilen bir eylemin büyülü etkisinin yüceltilmesi Hindistan kadar eskidir.

Prāṁyāma, günahları yok eder ve 81 *siddhi* kazandırır,⁷⁸ ama bu alıştırma daha çok *nāḍileri* arındırmaya yarar.⁷⁹ Soluma disiplininde katedilen her yeni evreye fizyolojik görüngüler eşlik eder. Genelde

⁷¹ Haṭhayogapradīpikā, II, 31-32; *Gheraṇḍa Saṁhitā*, I, 53-54.

⁷² Krş. *Gheraṇḍa Saṁhitā*, I, 56-60.

⁷³ Krş. A.g.y., I, 15-16 vb.

⁷⁴ Haṭhayogapradīpikā, I, 58, 59, 62; *Gheraṇḍa Saṁhitā*, V, 17, vb.

⁷⁵ Haṭhayogapradīpikā, I, 62, 66, vb.

⁷⁶ Krş. *Śiva Saṁhitā*, IV.

⁷⁷ Krş. *Gheraṇḍa Saṁhitā*, III, 43-44.

⁷⁸ *Śiva Saṁhitā*, III, 51-52; *Gheraṇḍa Saṁhitā*, V, 1-2.

⁷⁹ *Śiva Saṁhitā*, III, 26; Haṭhayogapradīpikā, II, 4-9, 11, 20, 44.

uyku süresi kısalmır, dışkı ve idrar miktarları azalır.⁸⁰ *Prāṁāyāman*ın ilk evresinde yoginin bedeni terlemeye başlar,⁸¹ ikinci evrede yogin titremeye, üçüncüde “kurbanğa gibi sıçramaya başlar” ve dördüncü evrede havaya yükselir.⁸² Theos Bernard’ın kişisel deneyimlerine göre,⁸³ en sonuncusu hariç tüm bu belirtiler Haṭha Yoga *prāṁāyāması* sırasında gerçekten duyumsanan hallere denk düşer. Zaten bunlar fazla bir önemi olmayan belirtilerden ibarettir, metinlerin onları kaydetmesinin tek nedeni bir uygulamanın başarısını nesnel biçimde doğrulama olanağı vermeleridir.

Buna karşılık yoginlerin elde ettiği gerçek “güçler” özellikle de nörovejetatif sistemleri üzerinde kurdukları şaşırtıcı denetim ve hem kalp hem de solunum ritimlerini etkileyebilme yetileri çok daha önemlidir. Burada bu önemli sorunun tartışmasına girmeyeceğiz. Dr. Charles Laubry ve Dr. Thérèse Brosse’a göre, haṭha yoginlerin normalde çizgili kaslarla sınırlı kalan denetimi düz kaslara da genişletebildiklerini hatırlatmakla yetinelim. Lavmanlama ve üretradan (sidik borusu) veya rektumdan dışarı sıvı atılması, “sol el” Tantracılığının en önemli temrinlerinden biri olan sperm salgılamının durdurulması (hatta “erkeklik tohumunun geri döndürülmesi!”) bu şekilde açıklanabilir. Bu “güçler”in bazılarının belki başka bir fizyolojik açıklaması da olabilir. Lavmanlama ve sidik yolundan dışarı sıvı atılması örneği hakkında, Dr. Jean Filliozat bu olayın sidik torbası içine hava çekilmesiyle açıklanabileceği kanısındadır. Zaten bu kanısını da *Haṭhayogapradīpikā*’dan bir bölüme (III. 86) dayandırmaktadır: “Özenle sokulan iyi bir tüp yardımıyla meni oyuğuna (*vacra* = sidik borusu) hava üflenir.” Sanskrit yo-

⁸⁰ *Śiva Saṁhitā*, III, 40.

⁸¹ *Haṭhayogapradīpikā*, II, 12-13; *Śiva Saṁhitā*, III, 40.

⁸² *Śiva Saṁhitā*, III, 41; karşı. *Gheraṇḍa Saṁhitā*, V. 45-57.

⁸³ *Haṭha Yoga*, s. 32.

rumda işlem hakkında bazı ayrıntılara da yer verilir: “On dört parmak uzunluğunda, düz, kurşundan bir çubuk yaptırılır ve bu çubuk sidik borusuna sokulur. İlk gün bir parmak sokulur (...). Günbegün daha fazla sokularak işlem sürdürülür. On iki parmak sokulduğunda idrar yolu temizlenmiştir. Bunun yine on dört parmak uzunluğunda bir eşi yaptırılır, ucundaki iki parmaklık bölüm eğimlidir ve üst tarafı deliktir; bunun da on iki parmaklık bölümü içeri sokulur. İki parmaklık eğimli ve üstü delik bölüm dışarıda kalır. Sonra ateşi üflemeğe yarayan, kuyumcu körüğüne benzer bir üfleç alınır ve on iki parmaklık bölümü idrar yolunda, iki parmaklık eğimli ve üstü delikli bölümü de dışarıda duran çubuğun içine sokulan ucundan içeri hava üflenir. Bu şekilde sidik borusunun temizliği düzgün bir biçimde tamamlanır. Sonra sidik borusundan su çekilmesi gerekir.”⁸⁴

Dr. J. Filliozat bu önemli metni çevirdikten sonra şunu ekler: “Yine de sidik torbasının havayla şişirilmesi sidik torbasına hava çekme işlemini uygulayan tüm yoginlerin vazgeçilmez yöntemi olarak gözükmemektedir. Önceden hava üflemeden bu işlemi yapan birini bizzat gözlemledik. Böyle bir hava enjeksiyonu bizim haricimizde yapılmış olsa, en az yarım saat önceden gerçekleştirilmiş olması gerekirdi, çünkü yogin sözkonusu sidik torbasına hava çekme işleminin yarım saat öncesinden itibaren çeşitli başka temrinler yapmıştı. Bu konuda şu ana dek yapılanlardan daha kesin, yeni gözlemler şarttır.”⁸⁵

Demek ki aynı sonuçlara ulaşılmasını sağlayan birçok Haṭha Yoga yöntemi bulunmaktadır. O halde bazı yoginlerin fizyolojik tekniklerde uzmanlaştığı, ama çoğunluğun bin yıllık “mistik fizyoloji” geleneğini iz-

⁸⁴ J. Filliozat, “Les limites des pouvoirs humains dans l’Inde” Etudes carmélitaines (1953), s. 23-38.

⁸⁵ A.g.y., s. 33.

lediği varsayılabilir. Nitekim Hindular karmaşık bir bilimsel tıp sistemi geliştirmiş olsalar da, mistik fizyoloji kuramlarının bu nesnel ve faydacı tıbbı bağlı, en azından bağıntılı olarak geliştiğine inanmamızı gerektiren hiçbir neden yoktur. “Latif fizyoloji” muhtemelen riyazet, esrime ve tefekkür deneyimlerinden hareketle gelişmiştir; bu deneyimler geleneksel kozmoloji ve ritüellerle aynı dilde ifade edilmektedir. Bu durum sözkonusu deneyimlerin *gerçek* olmadığı anlamına gelmez; gerçektiler, ama fiziksel bir görüngünün gerçekliğinden farklı bir manada. Tantra ve Haṭha Yoga metinleri “deneysel nitelikleri”yle çarpıcıdır, ama gündelik, kutsal olmayan yaşamdan farklı düzeylerde gerçekleştirilen deneyimler sözkonusudur. Biraz sonra söz edeceğimiz “sinirler”, “damarlar” ve “merkezler” kuşkusuz psikosomatik deneyimlere denk düşer ve insan varlığının deruni yaşamıyla ilişkilidir, ama “damarlar”ın ve benzer terimlerin anatomik organları ve sadece fizyolojik işlevleri ifade etmedikleri de anlaşılmaktadır. Birçok kez bu “damarlar”ın ve “merkezler”in yerleri anatomik açıdan saptanmaya çalışılmıştır. Örneğin H. Walter, Haṭha Yoga’daki *nāḍī*nin “damar” anlamına geldiği kanısındadır; *iḍā* ve *piṅgalāyī* şahdamarıyla (*laeva* ve *dextra*), *brāhmarandhrayī*’da alın damarıyla (*sutura frontalis*) özdeşleştirir.⁸⁶ Diğer yandan “merkezler”in (*çakra*) sinir ağlarıyla özdeşleştirilmeleri de yaygın bir alışkanlıktır; *mūlādhāra çakra*, *kuyruksokumu sinir ağı*; *svādhishṭāna*, prostat çevresindeki sinir ağı; *manipūra*, *karın boşluğu sinir ağı*; *anāhata*, *yutak sinir ağı*; *ācāṇā çakra*, *kavernöz sinüs çevresindeki sinir ağıdır*.⁸⁷ Ama metinler dikkatle okunursa, fizyoloji-ötesi deneyimlerin sözkonusu olduğunun, tüm bu “merkezler”in “Yoga halleri”ni temsil ettiklerinin, yani manevi bir *riyazete* girmeden bunlara erişilemeyeceğinin farkına varılır. Sade-

⁸⁶ “Svātmārāna’s Haṭhayogapradīpikā (Die Leuchte des Haṭhayoga) aus dem Sanskrit übersetzt,” s. iv, vi ve ix.

⁸⁷ Bkz. Not VI, 8.

ce psiko-fizyolojik çileler ve disiplinler *çakraları* “uyandırma”ya veya onların içlerine girmeye yetmez; meditasyon, manevi “gerçekleştirme” işin özü, vazgeçilmez şartı olarak kalır. Bu nedenle “mistik fizyoloji”yi çilecilerin ve yoginlerin çok uzun zamandan beri giriştikleri deneyimlerin sonucu ve kavramsallaştırılmış hali olarak değerlendirmek daha temkinli bir yaklaşım olur. Yoginlerin de deneyimlerini “latif beden” üzerinde gerçekleştirdiklerini, yani erginlenmemiş kişilerin erişemeyecekleri bilinçüstü halleri, duyumları, gerilimleri kullandıklarını, “olağan” psikik alanın çok dışına taşan geniş bir bölgeye hâkim olduklarını, bilinçdışının derinliklerine daldıklarını ve ilk bilincin diğer insanlarda fosilleşmiş durumdaki arkaik katmanlarını “uyandırmayı” bildiklerini unutmamak gerek.

Haṭha yoginler, Tantracılar ve simyacılar tarafından yavaş yavaş inşa edilen beden bir anlamda “tanrı-insan” bedenine denk düşüyordu ve bu anlayışın gerek Âri, gerekse Âri öncesi Hindistan’da uzun bir tarihöncesine sahip olduğu biliniyor. Tantracı “tanrı-insan” Vedalar çağının makro-insanının yeni bir değişkesinden başka bir şey değildi. Tüm bu formüllerin hareket noktası insan bedeninin bir mikrokozmosa dönüştürülmesiydi; bu arkaik kuram ve uygulama dünyanın hemen her yerinde şu veya bu ölçüde bulgulanmış ve Âri Hindistan’da daha Vedalar çağında şekillenmiştir. Daha önce gördüğümüz üzere, “nefesler” kozmik rüzgârlarla⁸⁸ ve dört ana yönle⁸⁹ özdeşleştirilmişti. Hava evreni,⁹⁰ nefes de insanı “dokur”⁹¹ ve bu dokuma simgeselliği Hindistan’da görkemli kozmik yanılsama kavramına, başka yerlerde ise “yaşam ipliği” ve bazı tanrıçalar tarafından dokunan yazgı anlayışlarına

⁸⁸ Atharva Veda, XI, 4, 15.

⁸⁹ Chândogya Upaniṣad, III, 13, 1-5.

⁹⁰ Brhadâraṇyaka Upaniṣad, III, 7, 2.

⁹¹ Atharva Veda, X, 2, 13.

yol açmıştır.⁹² Veda kuramı “içselleştirilince” beden bir mikrokozmosa dönüşür.⁹³ Omurga Meru dağıyla, yani kozmik eksenle özdeşleşir. Budhacı simgeselliğe göre Budha bu yüzden başını çeviremiyordu; “fil gibi” tüm bedeniyle birden dönmek zorundaydı; omurga, evrenin eksenini gibi, sabit, hareketsizdi. Rivayetlere göre *Meruda*’da tek bir kemikten yapılmıştır, bu da onun ideal, anatomik olmayan niteliğini gösterir. Bir Tantra metnine göre Sumeru bedeninin içindedir; dağdaki mağara en yüce hakikatle özdeşleştirilir.⁹⁴ Antropokozmos (insan-evren) bir Yoga meditasyonu ile “gerçekleştirilir”: “Bedeninin merkezi kısmını (omurga) Meru dağı, dört ana uzvunu dört kıta, dört ikincil uzvunu alt-kıtalar, başını *devaların* dünyaları, iki gözünü güneş ve ay vb. olarak tasavvur et.”⁹⁵

Tantra *sādhana*sı bu arkaik kozmos fizyolojisini kullanır. Ama tüm bu imge ve simgeler, mistik bir deneyimin varlığını, tanrı-insanı, insanın çileci ve manevi disiplinler aracılığıyla kutsanmasını birer ön kabul olarak görüyordu. Organlar ve fizyolojik işlevlerle kozmik bölgeler, yıldızlar, tanrılar vb. arasında kurulan sayısız özdeşlik sonucunda, duyumsal etkinlikler başdöndürücü oranlarda kuvvetlendirilmişti. Haṭha Yoga ve Tantra, bedende makro-insansı boyutlar yaratarak ve onu çeşitli “mistik bedenler”le özdeşleştirerek (sesli, arkitektonik, ikonografik vb. bedenler) bedeninin maddesini aşkın bir dönüşüme uğratar. Örneğin Stutterheim ve P. Mus’un dikkat çektiği⁹⁶ Cava’dan bir Tantra incelemesi, *Sang hyang kamahāyānikan* insan bedeninin her somatik unsurunu alfabenin bir harfiyle ve arkitektonik anıt *stūpaprāsādanın* bir

⁹² Bkz. Eliade, *Images and Symbols*, s. 114 vd.

⁹³ Krş. *Vaikhānasasmārtasūtra*, II, 18.

⁹⁴ *Dohākōsha*, 14.

⁹⁵ W. Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, s. 324-25.

⁹⁶ Krş. Paul Mus, *Barabudur*, I, 66 vd.

odasıyla özdeşleştirir (anıt da Budha ve kozmosla özdeşleştirilir). Burada birçok “latif beden” üstüste bindirilmiştir: sesli beden, arkitektonik, kozmolojik ve (benzeştirme organlara değil, *çakralara*, “merkezler”e dayandırıldığı için) mistik-fizyolojik beden. Bu çok yönlü benzeştirmenin “hayata geçirilmesi, gerçekleştirilmesi” gerekir; ama Yoga deneyiminin ardından “fiziksel beden” “genleşir”, “kozmiğeleşir” kendi maddesini aşarak dönüşür. Metinlerin söz ettiği “damarlar” ve “merkezler” ancak “beden duyumları”nın olağanüstü noktalara taşınmasıyla gerçekleştirelebilen hallere gönderme yaparlar öncelikle.

Nāḍiler: Idā, Piṅgalā, Sushumṇā

Beden -hem fiziksel hem de “latif” beden- belli sayıda *nāḍi*den (tam karşılığı kanallar, yollar, atar veya toplardamarlar, ama aynı zamanda “sinirler”) ve *çakra*’dan (tam karşılığı çemberler, daireler, ama genellikle “merkezler” diye çevrilir) oluşur. Biraz basitleştirerek, dirimsel enerjinin bedeni “nefesler” biçiminde *nāḍiler*den geçerek dolaştığı ve *çakralarda* da kozmik ve ilahi enerjinin örtük biçimde bulunduğu söylenebilir.

Çok miktarda *nāḍi* vardır: “Bir *aṣvattha* yaprağında her yöne doğru açılıp uzanan büyük ve küçük *nāḍiler* gibi, bunlar sayılamaz.”⁹⁷ Yine de bazı sayılar ileri sürülür: 300.000,⁹⁸ 200.000,⁹⁹ 80.000,¹⁰⁰ en çok da 72.000.¹⁰¹ Bunların 72’si özel bir öneme sahiptir. Hepsinin adı sayılmaz. *Śiva Saṃhitā* 14’ünden söz eder, metinlerin çoğu ise 10’unu sayar: *idā*,

⁹⁷ *Trīśikhibrāhmaṇa Upaniṣad*, 76.

⁹⁸ *Śiva Saṃhitā*, II, 14; *Gorakṣa Śataka*, 13.

⁹⁹ *Gorakṣa Paddhati*, 12.

¹⁰⁰ *Trīśikhibrāhmaṇa Upaniṣad*, 67.

¹⁰¹ *Haṭhayogapradīpikā*, IV, 8; vb.

piṅgalā (veya *pinglā*), *sushumṇā*, *gāndhārī*, *hasticihvā*, *pūsā*, *yaśasvinī*, *ālabushā*, *kūhūç* ve *ṣaṃkhinī*.¹⁰² Bu *nāḍī*ler sırasıyla sol burun deliğine, sağ burun deliğine, *brahmarandhra*'ya,¹⁰³ sol göze, sağ göze, sağ kulağa, sol kulağa, ağza, cinsel organa ve makata açılırlar.¹⁰⁴

Bu *nāḍī*lerin en önemlileri, tüm Yoga tekniklerinde en temel rolü oynayanları ilk üçüdür: *idā*, *piṅgalā*, *sushumṇā*. Biraz sonra *idā* ile *piṅgalā* çevresinde geliştirilmiş bazı isimleri ve çok karmaşık benzeştirme sistemini hatırlatacağız. Ama şimdiden *sushumṇā*nın eşanlamlıları içinden bazılarını saptayabiliriz: *brahmanādi*,¹⁰⁵ *mahāpatha* ("Büyük Yol"), *ṣmaṣāṇa* (mezarlık), *ṣāmbhavi* (= *Durgā*), *madhyamārga* ("Orta Yol"), *ṣaktimārga* (*Ṣakti* Yolu¹⁰⁶). Bunların içerdiği simgesellik sonra aydınlatılacaktır.

*Nāḍī*ler genelde çok kısaca betimlenir; bolca klişeye, kalıplaşmış formüllere rastlanır ve göreceğimiz üzere "gizli dil" de bunların anlaşılmasını iyice güçleştirir. İşte *sushumṇā*nın mistik yapısı üzerine temel metinlerden biri: "Meru"¹⁰⁷ dağının dışındaki bir yerde onun solunda ve sağında iki kanal *Shirās*,¹⁰⁸ *Shashī*¹⁰⁹ ve *Mihira*¹¹⁰ yer alır. *Sushumṇā*

¹⁰² *Goraksha Śataka*, 27, 28; öteki listelerde bazı isimler değişir; krş. örn. *Triṣikhibrahmaṇa Upaniṣad*, 70-75.

¹⁰³ *Brāhmarandhra*: Kafatasının tepesi -y.n.

¹⁰⁴ *Goraksha Śataka*, 29-31; ama belli çeşitlemeler sözkonusudur: başka metinlere göre bazı *nāḍī*ler topuklara dek ulaşır.

¹⁰⁵ *Haṭhayogapradīpikā*, II, 46.

¹⁰⁶ A.g.y., III, 4.

¹⁰⁷ Omurga. (Bu ve devamındaki 17 not kitabın çevirmeni Arthur Avalon'a [Sir John Woodroffe] aittir.)

¹⁰⁸ Örn., *Nāḍīs*.

¹⁰⁹ Ay – solda ve feminen, ya da *Shakti-rūpa Nadi Idā*.

¹¹⁰ Güneş – sağda ve maskülen, ya da *Nadi Pinggalā*.

adı verilen yol ortadadır: (maddenin) üç temel Guṇas¹¹¹ dan oluşur ve hem Ay, hem Güneş, hem de Ateş¹¹² görünümüne sahiptir; tamamen Dhūstūra¹¹³ çiçeklerinden oluşmuş bu yol *kanda*'nın¹¹⁴ merkezinden kafaya kadar uzanır ve onun içinde *Vacrā* adı verilen *meḍhradan*¹¹⁵ Kafaya kadar parlayarak uzanır.

Onun¹¹⁶ içinde Citrini vardır: Sadece yoginlerin Yoga'sı tarafından erişilebilen *Pranava*'nın¹¹⁷ parlaklığıyla parlar. Citrini örümcek ağının tellerine benzer ve omurganın merkezine yerleştirilmiş tüm lotusları delip geçer ve onun kendine ait biçimi saf idraktır.¹¹⁸ Citrini üzerine dizilmiş olan lotuslar sayesinde çok güzel gözüktür. İçinde *Brahmanāḍī*¹¹⁹ bulunur. Hara'nın¹²⁰ ağzından başlayan bu kanalın son noktası Ādi-deva¹²¹dır.

“O,¹²² şimşekler silsilesi kadar güzel ve lotus ipliği kadar hoştur. Bilgelerin zihinlerinde parlar. Aşırı derecede incedir; saf bilginin uyandırıcısı; büyük mutluluğun vücut bulmuş hali ve gerçek doğası Bilinç¹²³tir.

¹¹¹ Guṇalar, Sattva, Racas ve Tamaṣ adı verilen üç temel Guṇa'dan oluşur.

¹¹² Bir diğer deyişle dışarıdan içeriye doğru *Sushumṇā*, *Vacrā* ve Citrini'dir.

¹¹³ Dhatura fastous.

¹¹⁴ Tüm *nāḍī*lerin çıkış noktası. Kanda=Ampul.

¹¹⁵ Penis.

¹¹⁶ Yani *vacra*nın ve ayrıca dolaylı olarak da *Sushumṇā*'nın içinde.

¹¹⁷ OM sesi.

¹¹⁸ Shuddhabodhasvarupa. Ondan saf olanlarca *chāna* türetilir. (Shangkara)

¹¹⁹ Citrini'den ayrı bir Nadi değil, tam tersine Citrini içinde bulunan kanaldır.

¹²⁰ Şiva; burada Svayambhu-lingga.

¹²¹ Parama Bindu *Brahmānāḍī* yakınlarına ulaşır ama Ādi-deva'nın kendisine yaklaşamaz.

¹²² Yani Cintini, *Brahmānāḍī*'nin iç kısmı.

¹²³ Şuddha-bodha-svabhāva.

*Brahmadvāra*¹²⁴ onun ağzında parlar. Bu yer leziz yemeklerle süslenmiş bir bölgeye giriştir. Knot olarak bilinir ve aynı zamanda *sushumṇā* ağzı olarak da anılır.”¹²⁵

Görüldüğü gibi, “latif” bir beden ve “mistik bir fizyoloji” söz konusudur. Yine de okuduklarımızda “soyut” hiçbir yan yoktur; karşımızda kavramsallaştırmalar değil, fizikötesi deneyimleri ifade eden imgeler vardır. Metinler, erginlenmemiş bir kişide *nāḍilerin* “kirli” “tıkali” olduğunu ve onları *āsanalar*, *prāṇāyāma* ve *mudrālar*la “arındırmak” gerektiğini ısrarla tekrar eder.¹²⁶ *Idā* ve *piṅgalā* hem iki “nefesi” hem de bedenın tüm mistik enerjisini taşıır; onlar asla sadece basit “kanallar”, “yollar”, fizyolojik organlar değildir. *Sammohana-tantra*’ya göre, *idā* Şakti’dir, *piṅgalā* da Puruṣha’dır.¹²⁷ Başka metinler *lalanā* (= *idā*) ve *rasanānın* (= *piṅgalā*) sırasıyla eril tohumu ve dişil yumurtayı taşıdıklarını söyler.¹²⁸ Ancak eril tohum Şiva ve ayla, kan da (genellikle “kadınların *racas*’ı”yla özdeşleştirilir) Şakti ve güneşle aynı özdendir.¹²⁹ Kāṇhupāda’nın *Dohākoṣha* yorumunda ayın *erkeklik tohumundan*, güneşin de kadının yumurtasından doğduğu belirtilmiştir.¹³⁰ Zaten *idā* ve *piṅgalā* için en sık kullanılan isimler, gerek Hindu gerekse Budist Tantralarında, “güneş” ve “ay”dır. *Sammohana-tantra*’da sol *nāḍinin* yumuşak tabiatından ötürü “ay” sağ *nāḍinin* de güçlü tabiatı nedeniyle

¹²⁴ Brahman kapısı.

¹²⁵ *Shaṭṭakranirūpaṇa*, 1-3; çev. Arthur Avalon (Sir John Woodroffe), *The Serpent Power*, s. 4-12.

¹²⁶ Örn. krş. *Haṭhayogapradīpikā*, I, 58.

¹²⁷ Alıntılanan, *Shaṭṭakranirūpaṇa*.

¹²⁸ *Sādhana-mālā*, Hevācra Tantra ve Herukta Tantra, alıntı yapan Dasgupta, *Introduction to Tantric Buddhism*, s. 119.

¹²⁹ *Gorakṣasiddhānta-samgrahā*, alıntılāyan Dasgupta, s. 172, dipnot 4.

¹³⁰ A.g.y., s. 172, dipnot 5.

“güneş” olduğu söylenir. *Haṭhayogapradīpikā* onları gündüz ve geceye benzetir ve bu zamansal simgeselliğin önemini biraz daha ileride göreceğiz. Ama *idā* ile *piṅgalā*nın *prāṇa* ve *apānā*’yı taşıdıklarını unutmamak gerekir; bunlardan birincisi Rāhu (Ay’ı yutan Aşura), *apānā* ise “zamanın ateşi”dir (*Kālāgni*).¹³¹ Bu noktada simgeselliğin anahtarlarından birini bulmuş oluyoruz; belli başlı “nefesler” ve belli başlı “latif kanallar” aracılığıyla zaman yok edilebilir.

Budist Tantralarda *sushumṇāya avadhūti* denk düşer ve bu “sinir” nirvanaya giden yol kabul edilir. *Sādhana-mālā* der ki:¹³² “*Lalanā* (= *idā*) *pracṇā*yla (Hikmet), *rasāna* da (= *piṅgalā*) *Upāya*’yla (yol) aynı yaratılıştadır: *Avadhūti* ise *mahāsukha*nın (Yüce Mutluluk) merkezi olarak ortada kalır.” *Dohākoṣha* yorumlarında *avadhūti* terimi “ateşten yaratılışıyla tüm günahları yakıp kül eden” olarak açıklanır.¹³³

Metinler sürekli şu motifi yineler: Orta yoldan ayrılmayın, sağ ve sol tuzaklarla doludur! “Güneş ve ay adı verilen iki kanadı kesin!”¹³⁴ “İki yandaki *lalanā* ve *rasanā*’yı yok etmek gerek.”¹³⁵ “Ay (*çandra*) ve güneş (*sūrya*) birbirine iyice karışınca, erdem ve erdemsizlik hemen yok olur”.¹³⁶ “Orta yoldan gidilir ve sağ ile sol (yollara) hâkim olunursa, Yüce Mutluluğa (*mahāsukha*) erişilir.”¹³⁷ “Sağ ve sol tuzaktır.”¹³⁸

¹³¹ Kāṇḥupāda’nın *Dohākoṣha*’sına elle düşülmüş şerh, alıntılanan Dasgupta, s. 173, dipnot 1.

¹³² Yay. Bhattacharyya, II, 448.

¹³³ Alıntılanan Dasgupta, s. 107.

¹³⁴ Guṇḍarī’nin *Çaryāpāda*’sı, 4.

¹³⁵ Kāṇḥupāda’nın *Dohākoṣha*’sı, 3.

¹³⁶ Saraha.

¹³⁷ *Çaryā* 8, Kambalapāda.

¹³⁸ *Çaryā* 32, Sarahapāda. Tüm bu metinler ve daha pek çoğu için, bkz. P. C. Bagchi, *Studies on the Tāntras*, s. 61 vd.

Bu simgeselliğin şu iki yönünü şimdilik akılda tutalım: 1) Vurgu belli başlı iki nefese, güneş ve ayla özdeşleştirilen *prāṇa* ve *apānaya* yapılmaktadır; demek ki insan bedenine yönelik bir “kozmiikleştirme” sözkonusudur; 2) Ama *sādhaka*’nın tüm çabası “ay” ve “güneş”i birleştirmeye dönüktür ve bunu başarabilmek için “orta yol”dan ilerler. Güneş-ay birliği simgeselliğinin çok yönlü ve karmaşık yapısını birazdan göreceğiz. Önce *çakraları* da betimleyerek latif beden çözümlemesini tamamlayalım.

Çakralar

Hindu geleneğine göre, yedi önemli *çakra* vardır; bunlar altı sinir ağıyla ve *sutura frontalis*’le¹³⁹ ilişkilendirilir.

1) *Mūlādhāra* (*mūlā* = kök) kuyruksokumunda, makat ile üreme organları arasında bulunur. Dört taçyapraklı kırmızı bir lotus biçimindedir; yaprakların üzerine altın harflerle *v*, *sh*, *ṣ* ve *s* yazılmıştır. Lotusun ortasında toprak elementinin (*pr̥thivī*) simgesi olan sarı bir kare bulunur; bunun da ortasında tepesi aşağı bakan bir üçgen vardır. *Yonin*in simgesi olan bu üçgene *Kāmarūpa* denir; üçgenin tam merkezine *svayambhū-liṅga* (kendi başına var olan *liṅga*) yerleştirilmiştir, başı bir mücevher gibi parıldar. Kendi etrafında sekiz halka yaparak (bir yılan gibi) çöreklenmiş, şimşek kadar parlak Kuṇḍalinī uyur orada ve ağzıyla (veya başıyla) *liṅganın* girişini kapar. Kuṇḍalinī böylece *brahmadvāraya*¹⁴⁰ ve *sushumṇāya* geçiş yolunu tıkar. *Mūlādhāra çakra*, maddenin yapışma, tutkunluk gücüyle, ataletle, sesin doğuşuyla, ko-

¹³⁹ Daha eksiksiz bir betimleme için çakralar öğretisi konusunda en yetkili eser olan Satçakra nirūpana’ya başvurun, çev. Arthur Avalon. Ayrıca bkz. Not VI, 9.

¹⁴⁰ “Brahman kapısı”.

kuyula, *apāna nefesiyle*, tanrılar arasında da İndra, Brahmā, Ḍākini, Śakti vb. ile bağıntılıdır.

2) *Calamaṇḍala* (çünkü *tattvası jala*, yani sudur) ve *medhrādhāra* (*meḍhra* = penis) olarak da bilinen *svādhishṭhāna çakra*, erkek üreme organının dibinde yer alır (kuyruksokumu sinir ağı). Kırmızı-turuncu renkli altı taç yapraklı bir lotustur ve üzerlerinde *b, bh, m, r, l* harfleri yazılıdır. Lotusun ortasında Varuṇa'yla mistik bağıntısı olan beyaz bir yarım ay vardır. Ayın ortasında bir *bīca-mantra*, onun da merkezinde yanında tanrıça Ḍākini'yle birlikte Vishṇu.¹⁴¹ *Svādhishṭhāna çakra* su elementiyle, beyaz renkle, *prāṇa nefesiyle*, tat alma duyusuyla, elle vb. bağıntılıdır.

3) *Manipūra* (*mani* = mücevherler; *pūra* = kent) veya *nābhishṭhāna* (*nābhi* = göbek) bel bölgesinde göbek deliği hizasında yer alır (karın boşluğu sinir ağı). On taçyaparaklı mavi lotus ve *ḍ, ḍh, ṁ, t, th, d, dh, n, p, ph* harfleri. Lotusun ortasında kırmızı bir üçgen ve üçgenin üstünde bir boğanın üstüne oturmuş, yanında mavi renkte Lākinī Śakti ile tanrı Mahārudra. Bu *çakra* ateş elementiyle, Güneş, *racas* (aybaşı akıntısı) *samāna nefesi*, görme duyusu vb. ile bağıntılıdır.

4) *Anāhata* (*anāhata şabd* iki nesneye dokunmadan çıkartılan bir ses, başka bir deyişle “mistik bir ses”tir); *prāṇa* ve *civātman*ın merkezi olan kalp bölgesi. Kırmızı renk. Altın renginde on iki taç yapraklı lotus (*k, kh, g, gh* vb. harfleri). Ortada “Süleyman’ın mührü” tarzında üstüste bindirilmiş duman rengi iki üçgen, bunun ortasında altın rengi bir başka üçgen, onun içinde parlak bir *liṁga*. İki üçgenin üstünde Kākini Śakti'yle (kırmızı renkte) birleştirilmiş İşvara bulunur. *Anāhata çakra* hava elementiyle, dokunma duyusuyla, fallusla, devinim gücüyle, kan dolaşımıyla vb. bağıntılıdır.

¹⁴¹ *Śiva Samhitā*'ya göre, V, 99, Rākini.

5) *Viṣuddha* *çakra* (temizlik, arılık *çakra*'sı): gırtlak bölgesi (omurgayla omurilik soğanının birleştiği yerdeki gırtlak ve yutak sinir ağı), *udāna nefesinin* ve *bindu*'nun merkezi. Kırmızı-kül rengi on altı taç yapraklı lotus (a, ā, i, u, ū yb. harfleri). Lotusun içinde *ākāṣa* elementinin (esir, boşluk) simgesi olan mavi bir alan, ortasında içinde bir fil bulunan beyaz bir çember. Filin üstünde yarısı gümüş, yarısı altından *Sādāṣiva*'yı tutan *bīca-mantra* (*Hang*) duruyor; tanrının yarısının gümüş yarısının altın olmasının nedeni, erdişi (androjin) yönüyle tasvir edilmesidir (*ardha-nārīṣvara*). Bir boğanın üstüne oturmuş, çok sayıdaki elinde kendine özgü bir sürü nesne ve alamet taşıyor (*vacra*, üç uçlu mızrak, çan vb.). Bedeninin yarısı on kollu ve beş suratlı (her biri üçer gözlü) *Sadā Gāurī*'yi oluşturuyor. *Viṣuddha* *çakra* beyaz renkle, *Esir* (*ākāṣa*), ses, deri vb. ile bağlantılıdır.

6) *Ācā* (= emir, buyruk) *çakra*, kaşların arasındadır (oyuk pleksüs). İki taçyapraklı beyaz lotus, *h* ve *ksh* harfleri. Bilişsel yetilerin merkezi; *buddhi*, *ahaṃkāra*, *manas* ve "latif" hallerinde *indryalar* (= duyu-lar). Lotusun içinde tepesi aşağı dönük beyaz bir üçgen vardır (*yonī* simgesi); üçgenin ortasında *itara* ("öteki") adı verilen, yine beyaz bir *liṅga*. *Paramaṣiva*'nın merkezi burasıdır. *Bīca-mantra*, *Oṃ*'dur. Buranın koruyucu tanrıçası *Hākini*'dir; altı suratı, altı kolu vardır ve beyaz bir lotusun üzerine oturmuştur.

7) *Sahasrāra* *çakra*: Başın, bin taçyapraklı, ters dönmüş bir lotusla gösterilen tepesindedir (*sahasra* = bin). *Brahmasthāna*, *brahmarandhra*, *nirvanaçakra* vb. isimler de alır. Taçyapraklar 50 harfli Sanskrit alfabenin tüm olası telaffuzlarını (50x20) taşır. Lotusun ortasında içinde bir üçgen bulunan dolunay vardır. Tantra *sādhana*sının hedefi olan *Śiva* ve *Śakti*'nin nihai birleşmesi (*unmanī*) orada deneyimlenir. Kuṇḍalinī de altı aşağı *çakra*'dan geçtikten sonra oraya açılır. *Sahasrāra*'nın bedensel düzleme ait olmaktan çıktığını, aşkın düzlemi yansıtmaya başladığını

belirtmek gerek -zaten bu nedenle genellikle “altı *çakra*” öğretisinden söz edilir.

Daha önemsiz başka *çakralar* da vardır. Örneğin *mūlādhāra* ile *svād-hishṭhāna* arasında *yonisthāna* bulunur; burası Şiva ile Şakti’nin bir araya geldiği yüce mutluluk yeridir ve *kāmārūpa* diye de anılır (*mūlādhāra* gibi). Arzunun kaynağı ve tensel düzlemde *sahasrārada* sonucuna ulaşacak Şiva-Şakti birleşmesinin erken bir habercisidir. *Ācñā* *çakranın* yanbaşıda idrak işlevleriyle ve bazı Yoga deneyimleriyle ilişkili *manas çakra* ve *soma çakra* bulunur. Yine *ācñā* *çakranın* yanında “latif” bedeni ve “fiziksel” bedeni ürettikleri varsayılan yedi “nedensel biçim”in merkezi olan *kārana-rūpa* bulunur. Son olarak da başka metinlerde, *çakraların* arasında yer alan veya onlarla özdeşleşmiş belli sayıda *ādhāradan* (=destek, zarf) söz edilir.¹⁴²

Budist Tantralarda sadece dört *çakra* bilinir; bunlar sırasıyla göbek, kalp, gırtlak bölgelerinde ve beyin zarının sinir ağında bulunur. En önemlisi olan bu sonuncu *çakra*’ya *ushmīsha-kamala* (kafa lotusu) adı verilir ve Hinduların *sahasrārasına* denk düşer. Üç *kāya* (beden), aşağıdaki üç *çakra*’da yer alır: *nirmāṇa-kāya* göbek *çakra*’sında, *dharma-kāya* kalp *çakra*’sında, *sambhoga-kāya* boğaz *çakra*’sındadır. Ama bu *çakraların* sayısına ve yerlerine ilişkin anormallikler ve çelişkilerle karşılaşılır.¹⁴³ Hindu geleneklerinde olduğu gibi, *çakralar mudrālarla* ve Tanrıçalarla birleştirilmiştir: *Locanā*, *Māmakī*, *Pāndarā* ve *Tārā* (*Śrī-samputa*¹⁴⁴). *Hevacra-tantra* dört *çakra*’yla ilişkili olarak uzun bir “dörtleme” listesi verir: dört *tattva*, dört *aṅga*, dört “an”, dört soylu hakikat (*ārya-sattva*) vb.¹⁴⁵

¹⁴² Bkz. Not VI. 9.

¹⁴³ Bkz. Dasgupta, Introduction to Tantric Buddhism, s. 163 vd.

¹⁴⁴ Alıntılanan, Dasgupta, s. 165.

¹⁴⁵ A.g.y., s. 166-167.

İzdüşüm olarak bakıldığında *çakralar*, *brahmarandhra*'nın merkezi-
ni gösterdiği bir *maṇḍala* oluştururlar. Zaten çelişkili aşkınlık ediminin
gerçekleştirdiği düzey kopması, *samsāra*nın aşılması ve “zamandan çı-
kılması” da bu “merkez”de yaşanır. *Maṇḍala* simgeselliği tapınakların
ve Hindistan'daki her türlü kutsal yapının temel öğelerinden biridir: İz-
düşüm olarak bakıldığında, bir tapınak aslında bir *maṇḍala*'dır. Bu ne-
denle her türlü tavaflar ritüelinin merkeze yaklaşmak için yapılan bir yū-
rüyüşe eşdeğer olduğu ve bir tapınağa giriş eyleminin bir *maṇḍala*'nın
içine erginlenme amaçlı girişi veya *kuṇḍalinī*'nin *çakralar*dan geçişini yi-
nelediği söylenebilir. Diğer yandan beden hem mikrokozmosa (merke-
zinde Meru tepesinin yer aldığı) hem de panteona dönüşmüştür, çünkü
her bölge ve her “latif” organ kendi koruyucu tanrısına, *mantra*'sına,
mistik harfine vb. sahiptir. Mürit kozmosla özdeşleşmekle kalmaz,
evrenin yaratılışını ve yıkılışını kendi bedeninde yeniden keşfetmeyi
başarır. İleride göreceğimiz gibi, *sādhana* iki aşama içerir: 1) İnsan var-
lığının “kozmiikleştirilmesi” ve 2) kozmosun “aşkınlığı”nın sağlanma-
sı, yani zıtların birleştirme (“güneş”-“ay” vb.) yoluyla “yok edilmesi.”
Kuṇḍalinī'nin tırmanışının en son edimi, aşkınlığın da en mükemmel
işaretidir: Kafatasının tepesinde, *sahasrārada*, Şiva'yla birleşmesi.¹⁴⁶

Kuṇḍalinī

Kuṇḍalinī'nin bazı yönlerine daha önce değinmiştik; o hem bir
yılan, hem bir tanrıça hem de bir “enerji” biçiminde betimlenir.
Haṭhayogapradīpikā (III. 9) *Kuṇḍalinī*'yi şu sözlerle tanıtır: “Kuṭilāngi
(vücudu eğri), *Kuṇḍalinī*, *Bhujangi* (dişi yılan), *Śakti*, *Īṣvari*, *Kuṇḍali*,
Arundhati - tüm bu terimler eşanlamlıdır. Nasıl ki bir kapı anahtar-

¹⁴⁶ Bu arada birçok Tantra okulunun *kuḍalinī* simgeselliğini zıtların birliğini
ifade etmek için kullanmadığını da unutmayalım.

la açılırsa, yogin de kurtuluş (*mukti*) kapısını Haṭha Yoga sayesinde *kumḍalini*'yi serbest bırakarak açar.”¹⁴⁷ Uyuyan tanrıça, *guru*'nun karametiyle uyandırılınca, tüm *çakralar* hızla katedilir.¹⁴⁸ Şabdabrahman'la, O'la özdeşleştirilen *Kumḍalini*, tüm tanrı ve tanrıçaların vasıflarını kendinde toplar.¹⁴⁹ Bir yılan kılığında¹⁵⁰ tüm yaratıkların¹⁵¹ gövdelerinin ortasında oturur (*dehamadhyayā*). *Kumḍalini*, Paraşakti biçiminde gövdenin tabanında kendini gösterir¹⁵² (*ādhāra*); Paradevatā biçiminde ise *ādhāra*nın merkezinde bulunan, *nāḍi*lerin içinden çıktığı düğümün ortasına yerleşir.¹⁵³ *Kumḍalini*, *prāṇa*'nın serbest bıraktığı sezginin (*manas*) gücüyle *sushumṇā*nın içinde hareket eder: “İğne ipliği nasıl taşırsa, o da *sushumṇā*nın içinde öyle taşınıp götürülür.”¹⁵⁴ *Āsanalar* ve *kumbhakalar*la uyandırılır; “o zaman *prāṇa* Boşluk (*śunya* [the Void]) içinde özümşenip yutulur”¹⁵⁵.

Kumḍalini'nin uyanışı çok şiddetli bir ısı yaratır ve *çakralar*ın içinden geçip ilerlemesi bedeninin alt kısmı ceset gibi buz kesip hareket-siz kalırken, *kumḍalini*'nin geçtiği kısmın yakıcı hale gelmesiyle kendini gösterir.¹⁵⁶ Budist Tantralar *kumḍalini*'nin yakıcı niteliğini, ateş

¹⁴⁷ Çev. Pañcham Sinh, Bernard'da alıntılanmıştır, s. 43. Krş. *Goraksha Śataka*, 51.

¹⁴⁸ *Śiva Samhitā*, IV, 12-14; *Haṭhayogapradīpikā*, III, 1 vd.

¹⁴⁹ *Śaradātīlaka-tantra*, I, 14, 55; XXV, 6 vd.

¹⁵⁰ A.g.y., I, 54.

¹⁵¹ A.g.y., I, 14.

¹⁵² A.g.y., I, 53.

¹⁵³ A.g.y., XXVI, 34.

¹⁵⁴ *Goraksha Śataka*, 49; çev. Briggs, s. 294.

¹⁵⁵ *Haṭhayogapradīpikā*, IV, 10; çev. Pañcham Sinh, Bernard'da alıntılanmıştır, s. 45.

¹⁵⁶ Avalon, *The Serpent Power*, s. 242.

gibi oluşunu daha da açık bir biçimde vurgular. Budistlere göre, Şakti (Candālī, Ḍombī, Yoginī, Nairāmani vb. diye de adlandırılır) *nirmāṇa-kāyada* (göbek bölgesi) uyuklar; bu bölgede *bodhiçita* yaratılarak uyanır ve bu uyanış “büyük bir ateş” duyumsanmasıyla kendini gösterir. *Hevacra-tantra*, “Çaṇḍālī göbekte yanar” der ve her şey yanınca (alında bulunan) “ay”dan aşağı nektar damlaları döküldüğünü söyler. Guṇcarīpāda’nın bir ilahisi, söz edilen görüngüyü şu örtülü sözlerle ifade eder: “Lotus ile yıldırım ortada buluşurlar ve onlar birleşince Candālī tutuşur. Bu tutuşmuş ateş Ḍombī’nin evine ulaşır; Ay’ı alırım ve suyu boca ederim. Ne o şiddetli ateş, ne de duman kalır -ve Meru Dağı’nın tepesinden göğe girilir.”¹⁵⁷ Bu simgesel söz dağının anlamları üzerinde ileride yeniden duracağız. Ama şimdiden bir olguyu akılda tutalım: Budistlere göre gizli güç göbek bölgesinde uykuda bulunur; Yoga uygulanarak tutuşturulur ve bir yangın gibi iki üst *çakra*’ya (*dharma* ve *sambhoga*) yayılır, onların içine girer, *uśmīṣha-kamala*’ya (Hinduların *sahasrārasına* denk düşer) ulaşır ve yoluna çıkan her şeyi “yaktıktan” sonra, *nirmāṇa-kāyaya* geri döner.¹⁵⁸ Öteki metinler bu sıcaklığın cinsel enerjinin “aşkın dönüşümü”yle sağlandığını belirtir.¹⁵⁹

Kuṇḍalini (veya Candālī) ile ateş arasındaki ilişkiler, *kuṇḍalini*’nin *çakralardan* geçerek yükselmesiyle “içsel ısı” üretimi şimdiden vurgulanmaya değer olgulardır. Bazı mitlere göre Tanrıça Şakti’nin tüm tanrıların ateş enerjileri aracılığıyla yaratıldığı hatırlanacaktır. Diğer yandan “içsel ısı” üretiminin, en gelişkin haline Şamanizm’de ulaşan çok eski bir “büyü” tekniği olduğu bilinmektedir. Başat deneyiminin - *kuṇḍalini*’nin yükselmesiyle tutuşturulan “ateş”- manevi içeriği büyü

¹⁵⁷ Dasgupta’da alıntılanmış, *Obscure Religious Cults*, s. 116 vd.

¹⁵⁸ *Śrī-sampu-tikā*, elyazmasını alıntılaman Dasgupta, a.g.y., s. 118-119.

¹⁵⁹ Lama Kasi Dawa Samdup ve W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (Fr. çev. Tibethan Yoga), s. 316 vd, 322 vd.

veya Şamanizm'den bambaşka bir düzlemde yer alsa da, Tantracılığın da bu evrensel büyü geleneği içine oturduğunu hemen belirtelim. Zaten yine bu “içsel ısı” üretimi konusunda, bazı Himalaya uygulamalarında bulgularanan Tantracılık-Şamanizm ortak yaşamını inceleme fırsatını da bulacağız.

Söz ettiğimiz tüm disiplinlerin şart koştuğu manevi hazırlık yapılmaksızın *kuṇḍalini*'yi uyandırmak olanaksızdır. Ama fiili uyanış ve *çakralardan* geçiş, temel unsuru özel bir beden duruşu (*āsana*, *mudrā*) sayesinde solumayı durdurmak (*kumbhaka*) olan bir teknikle tetiklenir. Nefes alıp vermeyi durdurmak için en sık kullanılan yöntemlerden biri *khecarīmudrā* tarafından önerilendir: dilin ucunun geriye, gırtlığa doğru götürülmesi sayesinde nefes borusunun ağzının tıkanması.¹⁶⁰ Bu şekilde yol açılan bol tükürük salgılanması göksel ölümsüzlük sıvısı (*amṛta*), dilin kendi eti de “yenilen inek eti” diye yorumlanır.¹⁶¹ “Fizyolojik bir durum”a ilişkin bu simgesel yorum oldukça ilgi çekicidir. Yoginin “aşkınlığa” katılmaya başladığı ifade edilmeye uğraşılmakta, yoginin Hindu'nun en katı yasağını (inek eti yemek) ihlal ettiği, yani artık koşullanmamış olduğu, bu dünyada bulunmadığı ifade edilmekte; dolayısıyla yogin göksel ölümsüzlük sıvısının da tadına bakabilmektedir.

Bu anlattığımız *khecarīmudrā*nın bir yönüdür sadece; nefes borusunun ağzının dille tıkanmasına ve bunun sonucunda solumanın durmasına cinsel bir uygulamanın da eşlik ettiğini göreceğiz. Buna geçmeden önce, *kuṇḍalini*'nin bu şekilde uyandırılışının alıştırmaların başlangıcından başka bir şey olmadığını belirtelim; yogin bir yandan *kuṇḍalini*'yi orta “yol”da (*sushumṇā*) tutmaya, diğer yandan da onu *çakralardan*

¹⁶⁰ Bunu başarabilmek için dilaltı bağının önceden kesilmesi gerekir. Bkz. Theos Bernard'ın kişisel deneyimi, s. 37 vd.

¹⁶¹ *Haṭhayogapradīpikā*, III, 47-49.

geçirerek başın tepesine kadar tırmandırmaya çabalamaktadır. Ama Tantracı yazarların bile belirttiğine göre, bu çabaların başarıyla taçlanmasına çok ender rastlanır. İşte *Tārākhaṇḍa*’dan bilmece gibi bir metin (buna *Tāntrasara*’da da rastlanır): “İçilir, yeniden içilir, yere yığılınca-ya kadar içilirse ve ayağa kalkıp yeniden içmeye başlarsa, yeniden doğum döngüsünün ebediyen dışına çıkılır.”¹⁶² Nefes alıp vermenin tamamen durdurulması sırasında yaşanan bir deneyimdir bu. Yorumda şöyle deniyor: “*Satçakra sādhanā*nın (= *çakraların* içine girilmesi) ilk aşamasında mürit soluğunu, *çakraların* her birinde yoğunlaşma ve meditasyon gerçekleştirebilecek kadar uzun süre tutamaz. Dolayısıyla *kumḍalini*’yi de *sushumṇā* içinde, *kumbhakan*nın (solumanın durdurulması) elverdiğinden daha uzun süre tutmayı başaramaz. Bu nedenle göksel ölümsüzlük sıvısı (çeşitli biçimlerde anlaşılabilir, en çok öne çıkan anlam, nefes borusunun ağzının tıkanmasının yol açtığı bol tükürük salgısıdır) içtikten sonra yere -yani toprak elementini temsil eden *mulādhāra çakra*’ya- düşmek zorunda kalır. Mürit bu temrini birçok kez yinelemelidir ve onu sürekli uygularsa yeniden doğum döngüsünün nedenlerini yok eder.”¹⁶³

Bazı Tantra okulları, *kumḍalini*’nin yükselişini hızlandırmak için beden duruşlarını (*mudrā*) cinsel uygulamalarla birleştirdiler. Bunun altında yatan fikir, nefesin, düşüncenin ve meninin “hareketsizliği”ni aynı anda ve bir arada sağlamak gereği idi. *Goraksha Saṃhitā* (61-71), *khecari-mudrā* sırasında insanı bir kadın kucaklasa bile *bindu*’nun (= sperm) “düşmediğini” açıklar. Ve “*bindu* vücutta kaldığı sürece, ölüm korkusu var olmaz. Meni gelecek olsa bile *yonimudrā* tarafından

¹⁶² Avalon, The Principles of Tantra, II, s. cviii

¹⁶³ A.g.y.

durdurulur.”¹⁶⁴ *Haṭhayaogapradīpikā* (III,82) aynı sonucu elde etmek için *vacrolīmudrāy*ı sahk verir. Bunun için sūt ve “uysal bir kadın” bulmak gerekir. Yogin “*meḍhras*ını (*maithuna* sırasında salgılanan *bindu*)¹⁶⁵ pompa gibi geri çekmeli” bu emilim eylemi kadın tarafından da gerçekleştirilmelidir. “Salgılanan *bindu*’sunu geri çeken yogin onu koruyabilir; *bindu*’nun yitirilmesiyle ölüm, tutulmasıyla yaşam gelir.”¹⁶⁶ Tüm bu metinler nefes, psikolojik-zihinsel deneyim ve *erkeklik tohumu* arasındaki karşılıklı bağımlılık üzerinde ısrarla dururlar. “Hava (nefes) hareket ettiği sürece, *bindu* da hareket eder; nefesin hareketi durunca o da durağanlaşır. Dolayısıyla yogin nefesini denetim altına alıp dokunulmazlığı sağlamalıdır.” “*Prāṇa* vücutta kaldığı sürece yaşam (*cīva*) gitmez; ölüm, nefesin gidişidir.”¹⁶⁷

Şu halde *bindu*’nun nefese bağımlı olduğu ve bir anlamda onunla benzeştirildiği görülüyor; çünkü birinin veya diğerinin gidişi ölümle eşdeğerdir. *Bindu* aynı zamanda *çita*’yla da benzeştirilir¹⁶⁸ ve böylelikle ya “hareketin” ya da “hareketsizliğin” uygulandığı üç düzey, *prāṇa*, *bindu*, *çita* benzeştirilmiş olur. Kuṇḍalinī’ni ani bir hareketle kesintiye uğratıldığında -solunum ya da meni salgılanması yoluyla- üç düzey arasındaki türdeşliğin yapılanmasını bilmek önemlidir. Hele ki metinlerin her zaman bu üç düzeyden herhangi birini işaret etmediği düşünüldüğünde daha da önemlidir.

¹⁶⁴ Çev. Briggs, Gorakhnāth, s. 298.

¹⁶⁵ A.g.y., s. 333.

¹⁶⁶ A.g.y., S. 334.

¹⁶⁷ *Goraksha Saṃhitā*, 90-91; çev. Briggs, s. 302.

¹⁶⁸ *Goraksha Saṃhitā*, 90’ı, Benares elyazmasını bindur yerine çittam diye okur (krş. Briggs, a.g.y., s. 302), tıpkı *Haṭhayaogapradīpikā*, II, 2 gibi: “Nefes hareket edince zihin de hareketlenir; soluk hareketini durdurunca ruh da hareketsizleşir.” Ayrıca krş. a.g.y., IV, 21.

“Mecazlı Dil”

Tantra metinleri çoğunlukla “mecazlı bir dil”le (*sandhā-bhāshā*), yani bir bilinç halinin erotik bir terimle ifade edildiği gizli, anlaşılmaz, çift anlamlı, mitolojik veya kozmolojik söz dağarı Haṭha Yoga’ya veya cinselliğe ilişkin anlamlarla yüklü bir dille yazılmıştır. *Saddharmapūṇḍarīkā*’da birçok kez *sandhā-bhāṣita*, *sandhā-bhāshya*, *sandhā-vaçana* deyimlerine rastlanır. Bournouf bunları “esrarlı dil”, Kern “gizem” ve Max Müller de “gizli söz” diye çevirmişti. 1916’da Haraprasād Shāstri şu çeviriyi önerdi: “alaçakaranlık dili” “ışık ve karanlık” dili (*ālo-ā-dhāri*). Ama Viḍuṣekar Śāstri, *Sandhā-bhāshā* başlıklı incelemesinde,¹⁶⁹ *sandhāya* sözcüğünün kısaltılmış halinin sözkonusu olduğunu ve bu sözcüğün “niyet” “kasıt” “... amacını güden” “... niyetlenen” “bakımından” vb. diye çevrilebileceğini ispatladı.¹⁷⁰ O halde bir “alaçakaranlık dili” değildi söz edilen. “Metinleri kopya edenler *sandhāya*’nın veya onun kısaltması olan *sandhā*’nın gerçek anlamını bilmedikleri için, bu sözcüğü daha aşina oldukları bir terimle, (güneşin doğuş ve batışına ilişkin demek olan) *sandhā*yla değiştirmiş olabilirler.”¹⁷¹ *Hevacratantra*, *sandhā-bhāshā*’yı “yoginlerin büyük öğretisi” (*mahāsamaya*), “büyük dil” (*mahābhāsam*) diye niteler ve “öğretilerin anlamıyla dolu” olduğunu bildirir (*samaya-sanketa virtasam*). Demek ki sözcüğün anlamı yerli yerine turtulmuştur: “sırrı, gizli.”¹⁷²

Törenselsel muammalar ve bilmeceler Vedalar çağından itibaren kullanılagelmisti;¹⁷³ evrenin sırlarını kendi tarzlarında ifşa ediyorlardı.

¹⁶⁹ Yazısında, “Sandhabhaṣa,” *Indian Historical Quarterly*, IV, 2 (1928), s. 287-96.

¹⁷⁰ A.g.y., s. 289.

¹⁷¹ A.g.y., s. 296.

¹⁷² Ayrıca bkz. Not VI. 10, eleştirel kaynakçayla birlikte.

¹⁷³ *Rig Veda*, I, 164; I, 152, 3; VIII, 90, 14; X, 55, 5 vb; *Atharva Veda*, VII, 1; XI, 8, 10.

Ama Tantracılıkta çok gelişkin ve bütünsel bir şifreleme sistemiyle karşılaşırız ve bu sistem sadece Yoga-Tantra nitelikli deneyimlerin iletilemezliğiyle açıklanamaz. Bu tür deneyimleri ifade etmek için zaten uzun süredir simgeler, *mantralar*, mistik harfler kullanılıyordu. *Sandhā-bhāshā* ise başka bir amaç güder; öğretiyi erginlenmemişlerden gizlemek ister, ama asıl önemlisi yoginī manevi temrin açısından vazgeçilmez olan “paradoksal durum” içine taşımayı hedefler. Sözcüklerin anlam-bilimsel çokdeğerliliği, alışılmış her dilde içkin olan sıradan referans sisteminin yerine sonunda çift anlamlılığı geçirir. Dilin bu şekilde yok edilmesi, kutsal olmayan evrenin “parçalanması”na ve onun yerine birbirine çevrilebilir ve bütünleştirilebilir düzeylerden oluşan bir evrenin geçirilmesine yardım eder. Simgecilik genelde evrensel bir “geçirgenlik” yaratır ve varlıklarla şeyleri nesnel-ötesi anlamlara “açık bir hale getirir.” Ama Tantracılıkta “mecazlı dil” *sādhana*nın ayrılmaz bir parçası olan bir manevi temrine dönüşür. Mürit, kozmik tezahürün temelinde bulunan gizemli benzeşme ve aynı noktaya yöneliş sürecini aralıksız deneyimlemelidir, çünkü artık kendisi de bir mikrokozmos olmuştur ve bunun bilincine varmak için çok sayıda farklı düzeyde evrenleri düzenli aralıklarla yaratıp bünyesine katan tüm bu güçleri “uyandırmalıdır.” *Boddhiçita*’yı hem “uyanış düşüncesi” hem de *sperm* olarak idrak etmesi, sadece erginlenmemişlerden Büyük Sır’rı saklamak için istenmez; yogin, dili kullanarak (yani yürürlükten kaldırılan kutsal olmayan dilin yerini alacak yeni ve aykırı bir dil yaratarak) spermin düşünceye, düşüncenin de sperme dönüştürülebildiği düzeyin içine girebilmelidir.

Dilin yok edilip yeniden yaratılması süreci Tantracı şairlerde, özellikle de “şifreli” şarkıların, *çaryā*ların yazarları olan Budist Siddhāçāryalarda gözlemlenir. Kukkurīpāda’nın bir şiiri şöyledir: “*İkisi de sağıldığında (memeler veya “kaplumbağa sağıldığında”), (süt) kâsede tutulamaz; ağacın demirhindini timsah yer. Alnı evin yakınındadır (...),*

gecenin ortasında küpe çalınır. Kayınpeder uyur, gelin uyanır -hırsız küpeyi çaldı, nerede arasam onu? Gün ışığında bile gelin kuzgunu görünce korkuyla haykırır -gece nereye gider kuzgun? Kukkuripāda böyle bir *çaryā* söylemiş ve bu *çaryā* binlerin içinde birin kalbine işlemiştir.”¹⁷⁴

Yorumlara göre, *çaryā*nın anlamı şöyle olsa gerek: iki, iki “damar” yani *iḍā* ve *piṅgalā*dır; *saḡılan* sıvı *bodddhiçita*’dır (bu da birçok biçimde anlaşılabilir) ve “kāse” de (*pīta* = *pīṭha*) *maṇipūra*’dır (göbek bölgesi *çakrası*). “Ağaç” (*rukha* = *vṛksha*) beden anlamına gelir, “demirhindi meyvesi” de *bodddhiçita* biçimindeki *spermi* ifade eder; onu “yiyen” “timsah” ise solumanın Yoga usulünce durdurulmasıdır (*kumbhaka*). “Ev” yüce mutluluğun merkezidir; “küpe” kirlenme ilkesini ifade eder, “hırsız” da *sahacānandayā* (hemen aşağıda söz edeceğimiz *sahacan*ın mutluluğunu) simgeler; “geceyarısı” en üstün mutluluk içinde tamamen yok olma halidir. “Kayınpeder” (*şvaşura*) nefestir; “gün” düşüncenin etkin halini (*pravṛtti*), “gece” de dinlenme halini (*nivṛtti*) ifade eder vb.¹⁷⁵

Bir örneksemeler, benzeştirmeler ve çifte anlamlar evrenindeyiz. Bu “mecazlı dil”de, her erotik görüngü bir Haṭha Yoga temrinini veya bir meditasyon aşamasını ifade edebileceği gibi, herhangi bir simgeye, herhangi bir “kutsiyet hali”ne erotik bir anlam da yüklenebilir. Bir Tantra metninin, litürji, Yoga, Tantra vb. gibi birçok farklı anahtarlar kullanılarak okunabileceği sonucuna varılır. Yorumcular özellikle son ikisi üzerinde durmaktadır. Bir metni “Yoga anahtarı”yla okumak, metnin ilişkilendiği çeşitli meditasyon aşamalarının şifrelerini çözmek demek-

¹⁷⁴ Çev. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 480 vd.

¹⁷⁵ Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 480 vd. Bu bilmece üslubu kullanımının *Çaryāpādalardan* günümüze, modern Hint edebiyatında da hiç kesintisiz sürmesi dikkat çekicidir.

tir. Tantracı anlam çoğunlukla erotiktir, ama somut bir fiilin mi yoksa cinsel bir simgeselliğin mi sözkonusu olduğuna karar vermek güçtür. Daha doğrusu “somut” ile “simgesel” arasında bir ayrım yapmak güçtür, çünkü Tantra *sādhana*sının amacı her türlü “somut” deneyimin kendi maddesini aşıp dönüşmesi, fizyolojinin litürjiye dönüşümünün sağlanmasıdır.

Māhāyana Budhacılığının birçok klişe sözcüğü Tantracılıkta erotik bir manayla zenginleşir: *padma* (lotus) *bhaga* (rahim) olarak yorumlanır; *vacra* (tam karşılığı yıldırım) *liṅga* (erkeklik organı) anlamına gelir. O halde Buddha'nın (*vacrasattva*) Bhagavatilerin gizemli *bhaga*'sında bulunduğu söylenebilir.¹⁷⁶ M. Shahidullah *Dohākoshalara* dayanarak bazı denklik dizilerini yeniden oluşturmuştur; P. C. Bagchi *Çaryāların* bazı teknik söz dağarlarındaki simgeciliği incelemiştir; ama mecazlı ve alegorik dille şifrelenmiş metinlerin yorumu tamamlanmış olmaktan çok uzaktır henüz.

Daha çok *Dohākoshalardan* alınmış birkaç örnek:

vacra (yıldırım) = *liṅga* = *śūnya* (boşluk)

ravi, sūrya (güneş) = kadınların *racas*'ı (aybaşı akıntısı) = *piṅgalā* = sağ burun deliği = *upāya* (araçlar)

şaşin, çandra (Ay) = *śukra* (sperm) = *iḍā* = sol burun deliği = *pracñā lalāna* (kadın) = *iḍā* = *abhāva* (yokluk) = *çandra* = *apāna* = *nāda* = *prakṛti* (doğa) = *tamas* (üç *guṇa*'dan biri) = *gaṁgā* (Ganj) = *svara* (sesli harfler) = *nirvana* vb.

rasanā (dil) = *piṅgalā* = *prāṇa* = *racas* (*guṇalardan* biri) = *purusha*

¹⁷⁶ L. de la Vallée-Poussin, Bouddhisme. Etudes et matériaux, s. 134. *Haṭhayogapradīpikā*'da *vacra* = *liṅga* denkliği için, krş. Walter baskısının dizini, *vacrakandara* maddesi.

= *vyañcana* (sessiz harfler) = *kāli* = *yamunā* (Yamunā nehri) = *bhāva* (varlık) vb.

avadhūti = kadın çileci = *sushumṇā* = *pracñā* = *nairātma* vb.

bodddhiçita = uyanış düşüncesi = *śukra* (sperm)

tarunī = genç kız = *mahāmudrā*

gr̥hiṇī = (kadın) eş = *mahāmudrā* = *divyamudrā*, *cñānamudrā*

samarasa = cinsel doyum özdeşliği= cinsel birleşme = nefesin tutulması = düşüncenin hareketsizliği = spermin durdurulması.

Kāṇha'dan¹⁷⁷ bir metin: “Kadın ve Dil, Güneş ve Ay'ın iki yanında hareketsiz kılınmıştır.” Bu metnin ilk anlamı Haṭha Yoga bağlamındadır: İki nefesin (*prāṇa* ve *āpana*) *iḍā* ve *piṅgalā* içinde durdurulmasının ardından bu iki “latif damar”ın etkinliğinin hareketsizleştirilmesi. Ama sözkonusu metnin bir anlamı daha vardır: Kadın ilimdir (*pracñā*), Dil ise çabadır, eylem aracıdır (*upāya*): Hem Hikmet'in hem de bunun hayata geçirilmesi için harcanan çabanın durdurulması sözkonusudur ve bu “hareketsizleştirme” ancak Yogayla (nefesin tutulması) elde edilebilir. Ancak bu bağlamda “nefesin tutulması” meni salgılanmasının durdurulması olarak anlaşılmalıdır. Kanha bunu kehanet üslubuyla ifade eder: “Hareketsiz olan, Aydınlanma düşüncesini (çev. Shahidullah; “uyanış düşüncesi” diye de çevrilir) onu süsleyen toza rağmen sarar, kapsar. Doğası gereği saf olan lotusun tohumunu insan kendi bedeninde görür.” Sanskrit yorumda şu açıklama yapılır: Eğer *maithuna*'da

¹⁷⁷ Shahidullah onu bir “nihilist” olarak tanıtır, ama bu doğru değildir: krş. Les chants mystiques de Kanha et de Saraha, s. 14: “Kanha ve Saraha nihilisttir. Mādhyamika filozoflarında olduğu gibi (onlarda da) ne bhava, ne nirvana, ne bhāva (varlık) ne de *abhāva* (yokluk) mevcuttur. Hakikat, fitridir (*sahaca*), yani boşluktur.” Aslında Kanha “ikilik düşüncesi”ni, zıtlık çiftlerini, koşullanmaları yadsır ve koşullanmamış (*sahaca*) arar.

(cinsel birleşme) *şukra* (sperm) salgılanmadan durursa düşünce de hareketsiz kalır (Shahidullah, a.g.y.). Nitekim “toz” (*racas*) aslında “kadınların *racas*’ı”dır (hem aybaşı akıntısı hem de vajinal salgılar); *maithuna* sırasında, yogin kendi *şukrasını* hareketsizleştirerek yatak arkadaşının sıvı salgılamasına yol açarken, bir taşla iki kuş vurur. Bir yandan kendi düşüncesini durdurur, diğer yandan da “lotus tohumunu” (= *racas*) kendi içine çekebilir.

Sonuç olarak Haṭha Yoga metinlerinde söz edilen üç “kendini tutma” veya “hareketsizlik” burada da karşımıza çıkar: nefesin, spermin ve düşüncenin durdurulması. Bu “hareketsizliğin” derindeki anlamının çözülmesi kolay değildir. Bunu incelemeye geçmeden önce, kadim Hindistan’da ve Yoga-Tantra tekniklerinde cinselliğin ritüel işlevi üzerinde durmakta yarar var.

Mistik Erotizm

Maithuna Vedalar çağından beri bilinir, ama onu bir selamet aracına dönüştürmek Tantracılığa düşecektir. Tantra öncesi Hindistan’da cinsel birleşmeye iki farklı ritüel değer yüklenmesi mümkündür; her ikisi de arkaik yapıdaki bu değerler tartışılmaz bir eskiliktendir: 1) Bir hierogami (kutsal evlilik) olarak eşler arası birleşme; 2) evrensel bereket (yağmur, ekinler, sürüler, kadınlar vb.) ya da “büyüsel bir savunma” yaratılmasını hedefleyen orgia türü cinsel birleşme. Kutsal evliliğe dönüştürülmüş karı-koca ilişkisi üzerinde durmayacağız: Koca karısına “Ben gökyüzüyüm, sen yeryüzüsün!” der.¹⁷⁸ Birleşme törensel bir yapıdadır, çok sayıda saflaştırıcı hazırlık, simgesel benzeştirme ve dua içerir -bir Veda ritüelinde olduğu gibi. Kadın ilişki öncesinde aşkın bir

¹⁷⁸ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, VI, 4, 20; Upanishadlar, İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 85.

figüre dönüştürülür, kurban töreninin yapıldığı kutsanmış yer olur: “saçları kutsal çimenler, derisi sıkılmış Soma’dır. Cinsel organının iki dudağı ortadaki ateştir.”¹⁷⁹ Bunu bilen yapacağı cinsel ilişki Vācapeya kurbanını sunanın dünyası kadar büyüktür...”¹⁸⁰ Önemli bir konuya dikkat çekelim: “Yapılan işler”in meyvesinin -bir Veda kurbanının sonucunun- ritüel biçiminde gerçekleştirilen bir karı-koca birleşmesiyle elde edilebileceği inancı *Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad* sonrasında kendini kabul ettirir. Kurban ateşinin kadın cinsel organıyla özdeşleştirilmesi, kadının âşığına yüklenen sihir gücüyle de doğrulanır: “Sen benim ateşime kurban oldun vb.”¹⁸¹ Birleşme konusunda, kadının gebe kalmaması istendiğinde uygulanan ritüel bir ayrıntı, spermin geri çekilmesiyle ilişkili bazı karanlıkta kalmış düşünceleri sezmeye de olanak veriyor: “erkek, bir nefes alıp nefes verdikten sonra şöyle demelidir: ‘Gücümle, benimle menimi senden geri istiyorum!’ Böylece kadın tohumlanmamış olur.”¹⁸² Demek ki Haṭha Yoga’da spermin geri döndürülmesi tekniği en azından bir “sihir” biçiminde, Upaniṣadlar çağından beri mevcut olabilir. Her ne olursa olsun okuduğumuz metin, spermin geri emilmesini bir nefes alıp verme davranışı ve sihirli bir formülle ilişkilendirir.

Gebe kalma tanrılar adına gerçekleştirilen bir işlemdir:

“Vishṇu rahmi hazırlasın!

Tvashṭri şekiller versin!

Pracāpati damlatsın,

Dhātṛi de tohumu yerleştirsin!

¹⁷⁹ A.g.y., s. 82; krş. Eliade, Shamanism, s. 363, dipnot 78.

¹⁸⁰ A.g.y., s. 82.

¹⁸¹ A.g.y., VI, 4, 12, s. 84.

¹⁸² A.g.y., VI, 4, 10, s. 83.

Ey Sinīvālī, tohumu ver,
 ey kocaman örgülü saçları olan hanım, tohumu ver!
 Lotus kolyelerle süslü ikiz tanrılar olan
 Aşvinler tohumu yerleştirsinler!”¹⁸³

Cinselliğin artık bir “psiko-fizyolojik durum” olmaktan çıktığının, bir ritüel değeri yüklendiğinin farkına varmak için böylesi bir tavrı iyi anlamak yeterli olacaktır ve o zaman birdenbire Tantracı yeniliklere giden yol açılır. Cinsel düzlem kutsanır, ritüel düzlem ve mitolojik düzlemle benzeştirilir, ama diğer yandan simgecilik ters yönde de işler; ritüel de cinsel terimlerle açıklanır. “Rahip bir ilahi okurken dizinin ilk iki çeyreğini birbirinden ayırıp sonraki ikisini sıkı sıkı birleştiriyorsa, bunun nedeni çiftleşmede kadının bacaklarını ayırması, erkeğin ise birleştirmesidir; rahip böylece kurban töreninin kalabalık bir dölle sonuçlanması için çiftleşmeyi temsil eder” (*Ait. Brāhmaṇa*, X, 3, 2-4). Hotarın kısık sesle ilahi okuması sperm salgılamasıdır; hotar kutsal çağrıyı ona yönelttiğinde adhvaryu dört ayak üstüne çöker ve yüzünü çevirir; çünkü dört ayaklı hayvanlar sperm salgılamak için sırtlarını dönerler (a.g.y., X, 6, 1-6). Sonra adhvaryu yeniden ayağa kalkar ve hotarla yüz yüze gelir; çünkü iki ayaklılar sperm salgılamak için yüz yüze dururlar.”¹⁸⁴

Mahāvratā süresince bir *pum̐ṣcalin*in bir brāhmaçarin’le veya bir *māgadhayla* kurban için kutsanmış yerin içinde ritüel biçiminde çiftleştiğini görmüştük.¹⁸⁵ Büyük olasılıkla hem “savunma” hem de refah

¹⁸³ *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, VI, 4, 21; Upanishadlar, Iş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 85.

¹⁸⁴ Lévi, *La Doctrine du sacrifice*, s. 107.

¹⁸⁵ Ayrıca bkz. *Āpastambiya Srauta Sūtra*, XXI, 17, 18; *Kāṭhaka Saṃhitā*, XXXIV, 5; *Taittirīya Saṃhitā*, VII, 5, 9 vb.

ritüeli sözkonusudur. Büyük at kurbanı töreninde de (*aṣvamedha*) kurbanı adayanın karısı (*mahishī*) kurban edilen hayvanla çiftleşmeyi yansılamak zorundaydı; tören sonunda dört eş dört büyük rahiple yalnız bırakılıyordu.¹⁸⁶ Brāhmaçarin (tam karşılığı “bakir genç adam”) ile *pum̐ṣcali* (tam karşılığı “fahişe”) arasındaki törensel birleşmede zıtların birliğini (*coincidentia oppositorum*) sağlama isteği, kutuplaşmaları yeniden bütünleştirme çabası fark edilmektedir -çünkü aynı motife birçok arkaik kültürün ikonografik simgeciliğinde ve mitolojisinde rastlanır. Her ne olursa olsun gerek *aṣvamedh*ada, gerekse *mahāvrat*ada cinsel ritüeller kozmolojik değerlerini korur (*aṣvamedha* kozmogoninin yinelenmesidir). Ancak “zıtların birleşmesi”nin derindeki anlamı belirsizleşmeye başlayınca cinsel ritüelden vazgeçilir;; *Āṇḍkhāyana Ārauta Sūtra*’da “*tadd etad purānam utsannam na kāryam*” denir (XVII, 6, 2): “Bu eski bir âdettir, artık yapılmaması gerekir.” Louis de la Vallée-Poussin bu uyarıyı, “dakshināçaraların sol el törenlerine karşı çıkışı” olarak görüyordu;¹⁸⁷ ancak bu pek olası değildir, çünkü cinsel simgecilik asla *vamaçār*aların buluşu değildir. Daha yukarıda Brāhmaṇalar’dan ve Upaniṣadlar’dan metinler alıntılıdık; bunlara *Chāndogya-Upaniṣad*’dan cinsel birleşmeyi litürjik bir ilahiye (*sāman*) dönüştürüp o şekilde bir değer yükleyen bir bölüm (II, 13, 1-2) ve özellikle de *vāmadevya* (öğle vakti *soma*’sının ezilişine eşlik eden melodi) eklenebilirdi:

“Çağırın Himkāra’dır (litürjik ilahinin en başındaki boğuk ünlem)

Rica eden *prastāva*dır (= *sāman*ın giriş bölümü)

Kadınla birlikte yatan *udgītha*dır (= *sāman*ın başlıca bölümü)

¹⁸⁶ Krş. Paul Emile Dumont, *L’Aṣvamedha* içindeki metinler, s. 260 vd. Tarımsal bereket törenlerindeki cinsel unsurlar için, krş. J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*.

¹⁸⁷ Bouddhisme: Etudes et Matériaux, s. 136.

Kadının üstüne yatanbu *pratihār*adır (= *sāman*ın bir dörtlüğün üçüncü dizesine denk düşen bölümü)

Sonuncu gelen *nidhan*adır. Bitiren *nidhan*adır (= *sāman*ın bir dörtlüğün son dizesine denk düşen sonuç bölümü).

Bu cinsel ilişki üzerine kurulu Vāmadevya Sāman'ı bilen kişi cinselliğe kavuşur, her tür ilişkiye erişir. Dolu dolu yaşar, uzun ömürlü olur. Ünü, soyu ve bol sığır sürüleri olur. O, hiçbir kadından kaçmaz. Bu onun kuralıdır.”¹⁸⁸

Böyle bir metnin “sol el” ideolojisine nasıl ait olabileceğini kestirmek güçtür; burada öncelik cinsel birleşmenin (tüm dinsel sonuçlarıyla birlikte!) litürjik bir ilahiye çevrilmesine verilmiştir. Daha önce de söylediğimiz gibi bir psiko-fizyolojik etkinliğin kutsamaya dönüşme süreci her türlü arkaik tinselliğin ayırt edici özelliklerindendir. “Yozlaşma” tensel etkinliklerin simgesel anlamının yok olmasıyla başlar; bu nedenle en sonunda “eski âdetler” terk edilir. Ama zıtların birleşmesi simgeselliği Brahmancı düşüncede önemli bir rol oynamayı sürdürür. “Cinsel birleşme”nin “zıtların birliği” olarak duyumsandığının bir diğer kanıtı da bazı metinlerde *maithuna* yerine *saṃhitā*, “birlik” teriminin yeğlenmesidir; bu terim heceler, ölçüler, melodilerin vb. iki terimli gruplanışını ifade etmek için olduğu kadar, tanrılar ve Brahman’la birleşme manasında da kullanılır.¹⁸⁹ Ama biraz sonra göreceğimiz gibi zıtların birliği Tantracı ritüellerin ve meditasyonların hepsinde değişmeden kalan metafizik öğeyi oluşturur.

¹⁸⁸ Upanishadlar, İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 107-108.

¹⁸⁹ Krş. *Āitareya Āraṇyaka*, III, 1, 6; *Çāṅkhāyana Āraṇyaka*, VII, 14, vb. Zıt temel ilkelerin yan yana getirilişinin felsefi temeli konusunda, bkz. Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*.

Budist metinlerde de *maithuna*'dan söz edilir (Pâli dilinde *methuna*)¹⁹⁰ ve Buddha da cinselliği nirvanaya erişmenin yollarından biri olarak kabul eden bazı çilecilerden söz eder.¹⁹¹ L. de la Vallée-Poussin, “birçok mezhebin din adamlarına ‘koruyucusuz’ (yani evli, nişanlı vb. olmayan) kadınlarla cinsel zevk yaşamaları konusunda izin verdiğini unutmamak gerek” diye yazıyordu;¹⁹² “keşiş olmakla birlikte aşkın azizlik yaşamını engellemediğini ileri süren eski eşek arabacısı Ariṭṭha’nın hikâyesi; kızı “benzersiz” Anupamâ’yı Buddha’ya sunan Magandika’nın hikâyesi akıldan kalanlar arasındadır (*Culla*, VI. 32 vb).” Tüm bu âdetlerin derindeki anlamlarını çözebilecek bilgiye sahip değiliz. Gizemci bir erotik anlayışa koşut olarak Hindistan’ın tarihöncesinden beri cinselliği çok farklı kültürel bağlamlarda gündeme getiren sayısız ritüelle içli dışlı olduğunu hesaba katmak gerek. Bu ritüellerden, “halk” büyüsü katmanlarında rastlanan bazıları üzerinde ileriki sayfalarda da duracağız. Ama bunlar büyük olasılıkla Tantracı *maithuna* tekniğiyle ilişkili değildir.

Maithuna

Her çıplak kadın *prakṛti*yi cisimleştirir.¹⁹³ Şu halde ona, doğanın sual edilmez sırrına, sınırsız yaratım yeteneğine bakılırken duyulan hayranlık ve mesafeyle bakılmalıdır. *Yoginî*’nin ritüel çıplaklığında içkin mistik bir değer bulunur: Eğer çıplak kadının karşısında, varlığın en derin köşesinde kozmik gizemin açıklanması karşısında duyulan o dehşet verici heyecan yaşanmıyorsa bir ritüel değil, kutsal olmayan

¹⁹⁰ Krş. *methuno dhammo*, *Kathāvatthu*, XXIII, 1-2.

¹⁹¹ Krş. *Dīgha-nikāya*, I, 36.

¹⁹² *Nirvana*, s. 18, dipnot.

¹⁹³ Krş. Horace Hayman Wilson, *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, s. 156.

bir davranış sözkonusudur sadece ve bunun da tüm sonuçları bilinmektedir (karma zincirinin güçlendirilmesi vb). İkinci aşama, kadın-*prakṛti*nin Şakti'nin bedenlenmiş haline dönüştürülmesidir; nasıl ki yoginin Tanrı'yı cisimleştirmesi gerekiyorsa, onun ritüeldeki kadın eşi de tanrıça olur. Tanrısal çiftlere ilişkin (Tibetçe'de *yab-yam*, *baba-anne*) Tantra ikonografisi, Şaktileriyle sarmaş dolaş olmuş sayısız Buddha “biçimi” mükemmel *maithuna* modelini oluştururlar. Tanrı'nın hareketsizliği dikkat çeker; tüm etkinliği yapan Şakti'dir. (Yoga bağlamında, statik *puruṣa*, *prakṛti*nin yaratıcı etkinliğini seyreder). Ama daha önce Haṭha Yoga'yla ilişkili olarak gördüğümüz gibi, Tantracılıkta “hareket”in üç düzleminde -düşünce, nefes, sperm salgılama- aynı anda sağlanan hareketsizlik *sādhana*nın en yüce amacıdır. Burada da tanrısal bir modele öykünme sözkonusudur: Buddha veya Şiva, kozmik oyunun ortasında hareketsiz ve dingin duran saf Ruh.

Maithuna öncelikle nefes alıp verme ritmini düzenlemeye ve yoğunlaşmayı kolaylaştırmaya yarar; o halde *prāṁāyāma* ve *dhāraṇā*nın yerini almaktadır, daha doğrusu onların “dayanağı”dır. Yoginī, *guru* tarafından eğitilen ve bedeni *nyāsalar*la kutsanan (*adhishṭita*) bir genç kızdır. Cinsel birleşme, insan çiftinin tanrısal bir çift haline geldiği bir ritüele dönüşür. “Meditasyonla ve ritüeli mümkün ve verimli kılan ayinlerle bu ritüeli gerçekleştirmeye hazırlanan (yogin), karısı ve sevgilisi olan yoginiyi, sevincin ve huzurun tek kaynağı olan Tārā'nın özü ve vekili olan herhangi bir Bhagavat'ın adıyla çağırır. Bu sevgili kadın yaradılışının tüm özelliklerinin bireşimidir; anadır, bacıdır, eştir, kız evlattır; ritüeli gerçekleştiren (yogin) onun aşk isteyen sesinde Vacradhara'ya, Vacrasattva'ya yakaran Bhagavatilerin sesini duyar. Tāntrika, Çaike ve Budha okullarına göre selamet yolu, Bodhi'nin yolu budur.”¹⁹⁴ Zaten

¹⁹⁴ La Vallée-Poussin, Bouddhisme: Etudes et matériaux, s. 135.

maithuna için seçilen kadın, orgia ayinlerinin sıradan kadınına benzer her zaman. *Pañcakrama*'da geleneksel bir ritüel anlatılır: “Yoginin eşi, hiç değişmeyen kurallara uygun olarak seçilen, guru tarafından sunulan ve kutsanan *mudrā*, genç, güzel ve bilgili olmalıdır: Mürit kadınla birlikte ayini yaparken, *çikṣā*lara uyma konusunda da çok titiz davranacaktır. Çünkü aşksız (*strivyatirekena*) selamet nasıl mümkün değilse, cinsel birleşme de tek başına selamete erişmeye yetmez. *Kriyā*nın amacı olan *Pāramitā*lar uygulaması bundan ayrılmamalıdır; *sādhaka*, *mudrā*yla ritüellere göre sevişmelidir: *nātikāmayet striyam*.”¹⁹⁵

Prāñyāma ve *dhāraṇā*, *maithuna* sırasında düşüncenin “hareketsizleştirilmesi” ve yok edilmesi noktasına, *Dohākoshaların* “en üstün yüce mutluluğu”na (*paramamahāsukha*) varılmasını sağlayan araçlardan başka bir şey değildir; bu yüce mutluluk *samaras*adır (Shahidullah bunu “doyum özdeşliği” diye çevirir; daha çok “duygu ve heyecan birliği”, daha eksiksiz bir ifadeyle Birliğin keşfedilmesinin aykırı, sözle ifade edilmez deneyimi sözkonusudur). *Samarasa*, “fizyolojik olarak” *mait-huna* sırasında *śukra* ve *racas* hareketsiz kaldığında elde edilir.¹⁹⁶ Ama Shahidhullah'ın da belirttiği gibi, “*Dohākoshaların* mistik dilinde, lotus (= *padma*) ve yıldırımın (= *vacra*) birleşmesi olan *maithuna*'nın, beyin zarının sinir ağı (= *padma*) boşluk halinin (*vacra* = *śūnya*) gerçekleştirilmesi olarak açıklanması da caizdir. “Genç kız” da boşluk olarak anlaşılabilir. *Çaryalarda* (Budha Gāna), egosuzluk hali veya *śūnya*, “boşluk” aşağı kasttan bir genç kız veya kibar bir fahişe diye betimlenir.”¹⁹⁷ L. de

¹⁹⁵ A.g.y., s. 141.

¹⁹⁶ Shahidullah, s. 15.

¹⁹⁷ Tantra “orgia”larında (çakra, Tantra çarkı) aşağı kasttan kızların ve kibar fahişelerin oynadığı rol bilinmektedir. Kadın ne kadar ahlaksız ve sefihse ritüele o denli uygundur. *Ḍombī* (“çamaşırcı kadın”; gizli dilde ise *nairātmya* anlamına gelir) tüm Tantra yazarlarının gözdesidir (krş. *Kāñha*'nın

la Vallée-Poussin'in incelediği *Pañçakrama*'ya göre, *maithuna* hem somut bir fiil hem de *mudrâ*lardan (= yogini), yani jestlerden, beden duruşlarından ve ziyadesiyle görselleştirilmiş imgelerden oluşan içselleştirilmiş bir ritüel olarak anlaşılabilir. "Din adamlarına göre *maithuna*, erginlenmenin (*sampradāya*) asal fiillerinden biridir. Gurunun emriyle, bundan böyle uymaları gerekecek cinsel perhiz kurallarını bozarlar. Anladığım kadarıyla *Pañçakrama* öğretisi budur (III. 40) (...). *Maithuna*'yı gerçekten uygulamayan kişi onu ömründe sadece bir kez, erginlenme sırasında

Çaryâları, Shahidhullah, a.g.y., s. 111 vd). "Ey Dombî! Her şeyi kirlettin... Bazıları sana çirkin diyor. Ama bilgiler seni bağrına basıyor... Ey Dombî! Senden daha bozulmuş, daha sefih hiçbir şey yok!" (Shahidhullah, a.g.y., s. 120, dipnot). A. Grünwedel'in Tibetçe'den çevirdiği 84 *mahāsiddhā* (büyücü) efsanesinde, büyülü güçlere sahip, çok bilge, krallarla evlenen (s. 147-148), altın hazırlamayı bilen (s. 221-222) vb. aşağı kasttan kızlar "motif"ine sık sık rastlanır (Die Geschichten der vier undachtzig Zauberer, Baessler Archiv, V, 1916, s. 137-228). Aşağı kasttan kadınların bu şekilde yüceltilmesinin birçok nedeni vardır. Öncelikle Ortodoks sistemlere karşı "halk" tepkisini gösterir, bu tepki, yerli unsurların, Hint-Ari toplumunun getirdiği hiyerarşilere ve kast ideolojisine yönelik karşı saldırısını da temsil etmektedir. Ama sorunun en önemsiz yönüdür bu. En önemlisi ise "çamaşırcı kadın" ve "kibar fahişe" simgeselliğidir ve Tantracılıktaki zıtların özdeşliği öğretilerine göre "en soylu ve en değerli" olanın "en düşük ve en bayağı" olanın içinde gizlendiğini hesaba katmak gerekir. (Lapis philosophorum'la [felsefe taşıyla] özdeş *materia prima*'nın (ilk madde) her yerde ve en bayağı biçimlerde (*vili figura*) bulunduğunu bildiren Batılı simyacıların tavrı da bundan farklı değildi). Çaryâların yazarları Dombî'yi "boşluğun" yani nitelenemeyen ve sözle ifade edilemeyen Zemin'in temsilcisi olarak görüyorlardı, çünkü sadece "çamaşırcı kadın" her türlü toplumsal, ahlaki, dini vb. vasıf ve unvandan beri idi. Tantracılıkta kadının manevi rehber olarak rolü hakkında, bkz. W. Koppers, "Probleme der indischen Religionsgeschichte," Anthropos, XXV-XXVI (1940-41), 798 vd.

uygulamışsa Yoga'nın etkisiyle en üstün *samāpattiye* erişir (...). *Maithuna* gerçek anlamda uygulanmaz (*samvṛtyā = lokavyavahārataḥ*): Onun yerine içsel türde temrinler getirilir; bunlarda *mudrā* (yogini) akli bir form, simgesel bir jestler toplamı, fizyolojinin tuhaf bir işlemi veya bir kalıptır.”¹⁹⁸

Metinler, *maithuna*'nın öncelikle Temel İlkeler'in bütünleştirilmesi anlamına geldiği üzerinde çok dururlar; “gerçek cinsel birleşme Paraşakti'nin (*kuṇḍalini*) Ātman'la birleşmesidir; geri kalanlar kadınlarla yaşanan cinsel ilişkilerden öte bir şey ifade etmez.”¹⁹⁹ *Kālivilāsa-tantra*'da (böl. X-XI) ritüel anlatılır, ama ritüelin sadece erginlenmiş bir eşle (*parastri*) gerçekleştirilmesi gerektiği de belirtilir. Bir yorumcu, *pañcatattva* adı verilen ayin usullerine (beş *makarā*, yani m harfiyle başlayan beş terim: *matsya*, balık; *māmsa*, et; *madya*, sarhoş edici içki; *mudrā* ve *maithuna*) sadece aşağı kastların (*çudra*) harfiyen uyduklarını ekler. Diğer yandan aynı metin (böl. V) bu ritüelin *kali-yugaya* yönelik olduğunu, yani Ruh'un tensel bir varoluş içine “düşmüş” ve gizlenmiş halde bulunduğu bugünkü kozmik-tarihsel aşamaya uyarlandığını açıklar. Ama yazar *pañcatattva*nın özellikle büyü çevrelerinde ve daha az Ortodoks bölgelerde harfiyen yorumlandığını gayet iyi bilmektedir ve *Nigamatantra sāra*'yı örnek verir: “Gaura'da ve başka memleketlerde, *pañcubhāva* yoluyla (somut olarak uygulanan *pañcatattva*) *siddhiler* elde edilebilir.”

Tantracıların iki sınıfa ayrıldığını daha önce belirtmiştik: Şiva ile Şakti'nin özdeşliğine inanan ve manevi alıştırmalarla *kuṇḍalini*'yi uyanırmaya çalışan *samayinler*; Kaulini'ye (= *kuṇḍalini*) tapan ve kendilerini somut ritüellere vakfeden *kaulālar*. Bu ayrım kuşkusuz doğrudur,

¹⁹⁸ La Vallée-Poussin, Bouddhisme: Etudes et Matériaux, s. 142-143.

¹⁹⁹ *Kulārnavatantra*, V, 111-12.

ama bir ritüelin hangi noktaya dek harfiyen anlaşılması gerektiğini belirlemek her zaman kolay değildir: “Yere yıkılıncaya” kadar süren “sarhoşluğun” ne manada yorumlanması gerektiğini görmüştük. Birçok yerde ve birçok kez ham ve kaba bir dil erginlenmemişlere yönelik bir tuzak gibi kullanılmıştır. Neredeyse tamamı *śaṭṭṭakrabhedaya* (= “altı *çakra*’nın içine girilmesi”) hasredilmiş meşhur bir metin olan *Śaktisaṅgama-tantra*, manevi temrinleri betimlerken çok “somut” bir söz dağarı²⁰⁰ kullanır.²⁰¹ Tantra literatüründe erotik söz dağarının anlam esnekliği üzerinde daha fazla durmayacağız. *Candālī*’nin yoginin bedeni içinden yükselişi genellikle “çamaşırcı kadın”ın (*ḍombī*) dansına benzetilir. “*Ḍombī*’yi ensesine oturtan” yogin “geceyi büyük bir mutluluk içinde geçirir.”²⁰²

Ama tüm bunlar *maithuna*’nın aynı zamanda somut bir ritüel olarak da uygulanmasını engellemez. Kutsal olmayan bir edim değil bir ritüel sözkonusu olduğu, yatak arkadaşları insan değil, tanrılar gibi dünyadan “kopmuş” varlıklar olduğu için, bu cinsel birleşme karma düzlemine girmez artık. Tantra metinleri sık sık şu özdeyişi yineler: “Yogin, bazı insanların milyonlarca yıl cehennemde yanmasına neden olan edimlerle ebedi selamete erişir” (*karmanāyena vai sattvāh kalpakotiçatānyapi, pacyante narake ghore tena yogī vimucyate*²⁰³). Bilin-

²⁰⁰ Öyle ki metni yayıma hazırlayan Dr. Benoytosh Bhattacharyya, cinsel terimlerin yerine X işaretleri kullanmayı yeğlemiştir; krş. *Śaktisaṅgama-tantra*, I: *Kālikhaṇḍa*; II: *Tārākhṇaṇḍa*.

²⁰¹ Krş. beş *makāra* hakkındaki terimler, II, 126-131: B. Bhattacharyya’ya göre, asla “balık, et, maithuna vb.” değil, meditasyonlara ilişkin teknik terimlerdir.

²⁰² Bkz. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 120 vd’de alıntılanan metinler.

²⁰³ Indrabhūti, *Cñānāsiddhi*, 15; yay. Bhattacharyya, *Two Vacrayāna Works*, s. 32. Ayrıca ileride bkz. Not VI, 11.

diği üzere bu, Kṛṣṇa'nın *Bhagavad Gītā*'da anlattığı yoganın temelidir: “Bencilleşmeden ve bilinci bulanmadan kalan kişi, bütün bu insanları öldürse bile, öldürmüş olmaz ve bu durum onu bağlamaz”²⁰⁴ (XVIII, 17). Daha önce de *Bṛihadarāṇyaka Upaniṣad* şunu bildiriyordu (V, 14, 8): “Bunu bilen kişi çok kötülük işlese de hepsini yakar, saf ve temiz hale gelir, yaşlanmadan kurtulur, ölümsüz olur.”²⁰⁵

Tāntrik döngü mitolojisine inanılacak olursa, bizzat Budha bunun örneğini vermişti; *maithuna*'yı uygulayarak Māra'yı yenmeyi başarmış ve yine bu tekniğin sayesinde her şeyi bilmiş ve büyülü güçlerin efendisi olmuştu.²⁰⁶ Birçok Budist Tantra metninde “Çin usulü” uygulamalar (*cīnācāra*) tavsiye edilir. *Cīnācāra-sāraṇtra* adı da verilen *Mahācīnā-kramā-çāra*, Brahmā'nın oğlu olan bilge Vasishṭha'nın nasıl Budha kılığına girip tanrıça Tārā ritüelleri konusunda Viṣṇu'ya soru sormaya gittiğini anlatır. “Büyük Çin ülkesine girer ve etrafında kendilerini erotik vecde kaptırmış bin sevgilisiyle Budha'yı görür. Bilge, şaşkınlık ve utanç içindedir. ‘İşte Vedalar’a aykırı uygulamalar!’ diye haykırır. Boşlukta yükselen bir ses onun hatasını düzeltir: ‘Eğer Tārā'nın lütfuna mazhar olmak istersen, bana bu Çin usulü ibadetle tapınman gerekir!’ Bilge Budha'ya yaklaşır ve onun ağzından şu beklenmedik dersi alır: ‘Kadınlar tanrıdır, kadınlar hayattır, kadınlar süstür. Her zaman kadınların arasında düşünceye dalın!’”²⁰⁷ Çin Tantracılığının bir efsanesine göre, bir Yen-chu kadını gençlerin hepsiyle yatıyordu; öldükten sonra onun “kemikleri

²⁰⁴ *Bhagavad Gītā*, Dost Kitabevi, çev. Korhan Kaya, s. 76.

²⁰⁵ Upanishadlar, İş Bankası Kültür Yay., çev. Korhan Kaya, s. 73.

²⁰⁶ E. Sénart, *Essai sur la légende du Bouddha*, s. 303-308.

²⁰⁷ S. Lévi, *Le Népal*, I, 346-347. Ayrıca “*Mahācīna*” hakkında bkz. S. Lévi, *Le Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, V (1905), 253-305. Krş. Sir John Woodroffe, *Shakti and Shakta*, s. 179 vd.

zincirli Boddhisattva” (yani iskeletinin kemikleri zincirler gibi halka halkaydı) olduğu anlaşıldı.²⁰⁸

Bu boyut sözcüğün dar anlamıyla *maithuna*’yı aşar ve 7-8. yüzyıllardan itibaren tüm Hindistan’a egemen olan “Tanrısal Kadın”a adanmışlık yönündeki büyük hareket çerçevesinde kendine yer bulur. Genel selamet inancı yapısı içinde Şakti’nin üstünlüğünü ve tinsel disiplinler içinde kadının önemini gördük. Vishṇuculuğun Kṛṣṇacı biçimiyle birlikte, başrol aşka (*prema*) geçer. Özellikle de zina türü bir aşk, *parakiyā rati*, “başkasının karısı” sözkonusudur; Bengal’in meşhur “Aşk Dersleri”nde Vishṇucu *parakiyā* yandaşlarıyla karı-koca aşkından, *svakiyā’dan yana olanlar* arasında münazaralar düzenleniyor ve ikinci grup sürekli yenilgiye uğruyordu. Örnek alınacak aşk, Rādhā’yı Kṛṣṇa’ya bağlayan aşktı: gizli, gayrimeşru, “antisosyal” her türlü sahici dinsel deneyimin gerektirdiği kopmayı simgeleyen bir aşk. (İsa’nın Koca’nın yerini tuttuğu Hristiyan mistik anlayışındaki karı-koca simgeselliğinin bir Hindunun gözünde bütün toplumsal ve ahlaki değerlerin mistik aşkın gerektirdiği şekilde terk edilmesini yeterince vurgulamadığı görülüyor).

Rādhā, Kṛṣṇa’nın özünü oluşturan sonsuz aşk olarak tasavvur edilir.²⁰⁹ Kadın Rādhā’nın, erkek ise Kṛṣṇa’nın yaradılışının bir parçasıdır: bu nedenle Kṛṣṇa ve Rādhā’nın aşklarına ilişkin “hakikat” ancak beden içinde bilinebilir ve “bedensellik” düzeyindeki bu bilgi metafizik açıdan evrensel bir geçerliliğe sahiptir. *Ratna-sāra*, “bedenin hakikati”ni (*bhānda*) anlayanın “evrenin hakikati”ne (*brahmānda*) erişebilecek hale geldiğini bildirir.²¹⁰ Ama tüm diğer Tantracı ve mistik okul-

²⁰⁸ Chou Yi-Liang, “Tantrism in China” (Harvard Journal of Asiatic Studies, VIII [1945], 241-332), s. 327-328. Tensel aşka düzülen bu övgü ömrü uzatma aracı olarak cinsel tekniklere verilen önemle (özellikle de Taocu çevrelerde) açıklanabilir; krş. Not VI. 12.

²⁰⁹ Bkz. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 142 vd’de alıntılanan metinler.

²¹⁰ A.g.y., s. 165.

larda olduğu gibi erkekten ve kadından söz edilirken “sıradan insan” (*sāmānya mānus*), “tutkuların insanı” (*rāger mānus*) değil, has, arketip insan, “doğmamış” (*ayoni mānus*), “koşullanmamış” (*sahaca mānus*), “ezeli/ebedi insan” (*nityer mānus*) kastedilir. Aynı şekilde Rādhā’nın özü de “sıradan kadın”la (*sāmānya rati*) değil, “sıradışı kadın”la (*viśhesha rati*) keşfedilebilir.²¹¹ Erkek ile kadın arasındaki buluşma Vrindaban’da, Kṛṣṇa ile Rādhā’nın aşklarının mitsel mekânında gerçekleşir; onların birleşmesi bir “oyun”dur (*lilā*), yani kozmik ağırlıktan kurtulmuş katıksız bir kendiliğindenliktir. Zaten zıtların birliğine ilişkin tüm mitolojiler ve teknikler aralarında benzeştirilebilir. Şiva-Şakti, Budha-Şakti, Kṛṣṇa-Rādhā diğer “birleşme”lerin herhangi birine de çevrilebilirler (*idā ve piṅgalā, kuṇḍalini* ve Şiva, *pracnā ve upaya*, “nefes” ve “düşünce” vb). Zıtların her bir araya gelişi bir düzey kopması gerçekleştirir ve ilk başlangıcın “kendiliğindenliği”nin yeniden keşfini sağlar. Bir mitolojik şema, Tantracılığın *çakralar* kuramı kullanılarak, birçok kez hem “içselleştirilir” hem de “cisimleştirilir.” Vishṇucu *Brahmā-saṁhitā* şiirinde, *sahasrārā-çakra* Kṛṣṇa’nın kaldığı Gokula’yla özdeşleştirilir. Ve 19. yüzyıldan bir Vishṇucu şair, Kamalā-Kānta, *Sādhaka-rañjana* adlı şiirinde Rādhā’yı *kuṇḍalini*’ye benzeterek, onun Kṛṣṇa’yla olan gizli buluşmasına koşuşunu *kuṇḍalini*’nin *sahasrārada* Şiva’yla birleşmek için yükselişi tarzında betimler.²¹²

Budist veya Vishṇucu çeşitli mistik okullar, başrolü “ilahi aşk”ın üstlenmesine karşın, Yoga-Tantra’nın *maithuna*’sını kullanmaya devam ediyorlardı. Sahaciyyā adıyla bilinen, Tantracılığın uzantısı ve tıpkı Tantracılık gibi hem Hinducu hem de Budhacı olan derin mistik akım, erotik tekniklerin üstünlüğü ilkesini hâlâ korumaktadır.²¹³ Ama tıpkı

²¹¹ A.g.y., s. 162.

²¹² Metin için bkz. Dasgupta, a.g.y., s. 150 vd.

²¹³ Bkz. Not VI, 13.

Tantracılıkta ve Haṭha Yoga’da olduğu gibi, cinsel birleşme “en yüce mutluluğa” (*mahāsukha*) erişmenin bir yolu olarak anlaşılır ve asla meni salgılanmasıyla noktalanmamalıdır. *Maithuna*, uzun ve zorlu bir riyazet çıraklığının taçlanması olarak gözükmektedir. Aday duyularına tamamen egemen olmalı ve bu amaçla “dindar kadın”a (*nāyikā*) aşama aşama yaklaşıp içselleştirilmiş bir ikonografik dramaturji aracılığıyla onu tanrıçaya dönüştürmelidir. Bu amaçla ilk dört ay bir uşak gibi ona hizmet etmeli, onunla aynı odada, sonra da ayaklarının dibinde uyumalıdır. Sonraki dört ay boyunca ona önceki gibi hizmet etmeyi sürdürürken, aynı yatakta, sol tarafta uyumalıdır. Sonraki dört ay sağ tarafta uyuyacak, daha sonra birbirlerine sarılarak uyuyacaklardır vb. Tüm bu hazırlıkların amacı -nirvana mutluluğunu gerçekleştirebilecek tek insan eylemi olarak kabul edilen- şehveti “özerkleştirmek” ve duyulara hâkim olmak, yani meni salgılanmasını durdurmaaktır.

Nāyikā-sādhana-tikā’da (“Kadınla birlikte uygulanması gereken manevi disiplin üzerine yorumlar”) uyulması gereken ayin usulleri tüm ayrıntılarıyla betimlenmiştir. Bu usuller, litürjik formüller yardımıyla mistik yoğunlaşma, yani *sāadhanadan* başlayarak sekiz bölüm içerir. Bunu *smaraṇa* (“hatırlama, belleğin içine girme”), sonra da *āropa* (“nesneye başka vasıfların yüklenmesi”)²¹⁴ izler ve bu bölümde *nāyikāya* (tanrıçaya dönüşmeye başlamıştır) törenle çiçekler sunulur; daha sonra da ritüelin içselleştirilmesinin başladığı *mananaya* (“kadın yokken onun güzelliğini hatırlamak”) sıra gelir. Beşinci aşama olan *dhyānada* (“mistik meditasyon”) kadın yoginin soluna oturur ve “ruhun esinleneceği

²¹⁴ *Āropa*, Sahacīyā’da önemli bir rol oynar, aşkınlığa doğru ilk harekete işaret eder; insanı fiziksel, biyolojik ve psikolojik yönleriyle değil de ontolojik bir bakış açısından görmektir bu krş. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 158 vd’daki metinler.

şekilde” kucaklanır.²¹⁵ *Pūja*’da (gerçek anlamda “kült”) tanrıya tapınılır; *nāyikā* oturmaktadır, adaklar sunulur ve kadın, bir tanrıçanın heykeli yıkanır gibi yıkanır. Bu sırada yogin belli formülleri zihninden yineler. *Nāyikāy*ı kucaklayıp yatağın üzerine bıraktığında *hling kling kandarpa svāhā* formülünün yinelenmesiyle, yoğunlaşma doruk noktasına erişir. Birleşme, iki “tanrı” arasında gerçekleşir. Erotik oyun fizyoloji-ötesi bir düzeyde yer alır, çünkü hiç sona ermez. *Maithuna* sırasında yogin ve *nāyikā*sı “tanrısal bir varoluş hali”ne erişirler, yani sadece yüce mutluluğu deneyimlemekle kalmaz, nihai hakikati de huşu içinde doğrudan müşahede edebilirler.

“Zıtların Birleşmesi”

Maithuna’nın asla bir sperm salgılanmasıyla sona ermemesi gerektiği unutulmamalıdır: Metinler, *boddhicitam notsrjet*, “tohum salgılanmamalıdır”, diye yineler.²¹⁶ Yoksa yogin sıradan bir sefih gibi zaman ve

²¹⁵ Ānandabhairava, “Kadına tensel zevk için değil, ruhun tekâmülü için dokunulmalıdır” diye belirtir; alıntı yapan M. M. Bose, *The Post Çaitanya Sahaciya Cult of Bengal*, s. 77-78.

²¹⁶ Örn., krş. *Guṇavratānirdeṣa*, alıntılan *Subhāsitasamgraha*, yay. C. Bendall, Muséeon, n.s., IV-V, 44: bhage lingam pratishṭhāpya boddhicitam na cotsrjet. Taoculukta da benzer, üstelik daha açık saçık tekniklere rastlanır; krş. H. Maspéro, “Les procédés de ‘nourrir le principe vital,’” s. 383 vd). Ama bunun amacı bir Nirvana haline erişmek değil, “dirimsel güç”ten tasarruf edip gençliği ve ömrü uzatmaktır. Bu Taocu erotik ritüeller zaman zaman gerçek bir toplu orgia boyutunu alıyordu (Maspéro, a.g.y., s. 402 vd); bunlar muhtemelen eski mevsim dönümü şenliklerinin kalıntılarıydı. Ama maithuna’ya özgü manevi ufuk, tek amacı evrensel bereketi sağlamak olan arkaik orgialardan çok farklıdır. Bkz. Not VI. 12.

ölüm yasasının boyunduruğuna girer.²¹⁷ Bu uygulamalarda “şehvet” bir “vasıta” rolünü üstlenir, çünkü normal bilinci yok edip nirvana halini, *samarasayı*, paradoksal Birlik deneyimini başlatan azami gerilimi sağlar. Daha önce de gördüğümüz üzere, *samarasa*, *nefesin*, düşüncenin ve meninin “hareketsizleştirilmesi”yle elde edilir. Kāṇha’nın *Dohākoshası* durmadan bu motifi yineler: nefes “inmez ve çıkmaz; ikisini de yapmayınca hareketsiz kalır”.²¹⁸ “Fıtri (*sahaca*) hali içinde doyum özdeşliğiyle (*samarasa*) aklının kralını hareketsizleştiren anında bir büyücü haline gelir; ne yaşlılıktan korkar, ne de ölümden”.²¹⁹ “Nefesin giriş kapısına sağlam bir kilit takılırsa, bu korkunç karanlık içinde ruh bir lambaya dönüştürülürse, *jina*’nın mücevheri göğün en üst katına değerse, Kāṇha der ki, hem varoluşun zevki yaşanıp hem de nirvanaya erişilir”.²²⁰

“Doyum özdeşliği” sözle ifade edilmez Birlik deneyimi (*samarasa*) içinde *sahaca* haline, koşullanmama haline, katıksız kendiliğindenlik haline erişilir. Tüm bu terimlerin çevrilmesi de oldukça güçtür. Her biri *mahasukha*’ya, yani “Büyük Mutluluğa” yol açan ikiliğin olmadığı mutlak ve paradoksal hali (*advaya*) ifade etmeye çalışır. Upanişadların ve *Vedānta*’nın *brahman*’ı, Māhāyanacıların nirvanası gibi *sahaca* halinin de tanımlanmasına olanak yoktur; bu hal düşünce yoluyla bilinemez, ancak deneyimle kavranabilir.²²¹ *Hevacra Tantra* şöyle der: “Tüm dünya *sahacanın* özündendir, çünkü *sahaca* her şeyin cevheridir (*svarūpa*); bu cevher, saf bilince (*çita*) sahip olan için nirvanadır.”²²² *Sahaca* hali

²¹⁷ Krş. Kāṇha’nın *Dohākoshası*, 14. dördlük; *Haṭhayogapradīpikā*, III, 88, vb.

²¹⁸ *Dohākoshası*, 13. Dize; çev. Shaidullah.

²¹⁹ A.g.y., 19. dize.

²²⁰ A.g.y., 22. dize.

²²¹ Bkz. S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 91 vd’deki *Dohākoshası* ve *Tantra* metinleri.

²²² Çev. Dasgupta, s. 90.

ikilikler aşılarak “gerçekleştirilir”, bu nedenle *advaya* (ikilik olmaması) ve *yuganaddha* (birlik ilkesi) kavramları Tantra metafiziğinde önemli bir yer tutar. *Pañcakrama*, *yuganaddha* kavramını uzun uzadıya tartışır: Bu, iki kutuplaşmış ve çelişkili kavramın, *samsāra* (= kozmik süreç) ve *nivṛttin* (= her türlü sürecin mutlak biçimde durdurulması) bertaraf edilmesiyle sağlanan birlik halidir; bu iki kavramın aşılması, görüngüler dünyasının (*samkleṣa*) nihai doğasının mutlakla (*vyavadāna*) özdeş olduğunun bilincine varılarak başılır. Yani biçimsel olan ve olmayan varoluş kavramları arasındaki sentez gerçekleştirilir vb.²²³

Bu zıtlar diyalektiğinde Mādhyamikaların ve genelde Māhāyanacı filozofların en gözde izleği karşımıza çıkıyor. Ama Tantracı *sādhana*yla ilgilenir; zıtların birliğiyle ilişkili tüm formüllerin ve imgelerin ifade ettiği paradoksu “gerçekleştirmek” ikilik olmaması haline deneyerek erişmek ister. Budist metinler özellikle iki “zıtlık çifti”ni meşhur etmişti: *prañā*, hikmet ve *upāya*, hikmete erişme aracı; *śūnya*, boşluk ve *karuṇā*, merhamet. Onları “birleştirmek” veya onları “aşmak” bir Boddhisattva’nın aykırı durumuna erişmekle eşdeğerliydi; Boddhisattva, hikmeti sebebiyle, artık kişileri görmüyordu (çünkü metafizik açıdan “kişi” diye bir şey yoktur sadece beş *skandha*’nın farklı alaşımları sözkonusudur), ama yine de merhameti sebebiyle kişileri kurtarmaya çalışır. Tantracılık “zıtlık çiftleri”ni çoğaltır: Güneş ve ay, Şiva ve Şakti, *iḍā* ve *piṅgalā* vb. ve biraz yukarıda gördüğümüz gibi, mistik fizyoloji ve meditasyon teknikleri kullanarak onları “birleştirme”ye uğraşır. Şu olguyu vurgulamakta yarar var: Zıtların birleşmesi, hangi düzeyde gerçekleşirse gerçekleşsin, görüngüler dünyasının aşılmasını, her türlü ikilik deneyiminin ortadan kalkışını temsil eder.

Kullanılan imgeler farklılaşma içermeyen bir ilk başlangıç haline

²²³ Dasgupta, a.g.y., s. 32, dipnot 1’de yer verilen elyazması metin.

dönüşü çağrıştırmaktadır; güneş ve ayın birleşmesi “kozmosun yok edilmesi”ni dolayısıyla başlangıçtaki Birliğe geri dönüşü yansıtmaktadır. Haṭha Yoga’da nefesin ve spermin “hareketsizliği” sağlanmaya çalışılır; hatta “tohumun geri dönmesi”nden, yani “normal” bir kozmòsa ait “normal” bir fizyolojik çerçevede, gerçekleştirilmesi olanaksız, aykırı bir edimden söz edilir; başka bir deyişle “menin geri dönmesi” fizyolojik düzlemde görüngüsel dünyanın “aşılması”nı, özgürlüğe erişilmesini yansıtır. Bu, Nātha Siddhalarda “akıntıya karşı kürek çekmek” (*ucāna sādhana*) veya “sondan başa giden” süreç (*ultā*) adı verilen ve tüm psiko-fizyolojik süreçlerin “tersyüz edilmesi”ni gerektiren şeyin uygulamalarından sadece biridir; bu, özünde, daha önce Māhāyana metinlerinde de bulgular ve Tantracılıkta da “tohumun geri dönmesi”ni ifade eden gizemli *parāvṛtti*dir.²²⁴ “Geri dönme”, “sondan başa gitme” -bunları gerçekleştirirken- kozmosun yok edilmesini ve dolayısıyla “zamanı çıkmayı” “ölümsüzlüğe” erişmeyi beraberinde getirir. *Goraksha Vicaya*’da Durgā (= Şakti, Prakṛti) Şiva’ya şöyle seslenir: “Nasıl oluyor da Efendim, sen ölümsüzsün bense ölümlü? Bana da hakikati açıkla ki Efendim, ben de ölümsüz olabileyim!”²²⁵ Şiva Haṭha Yoga öğretisini bu vesileyle açıklar. Ama ölümsüzlüğe ancak bütünlüğün bozulması süreci, yani *tezahürü durdurularak* erişilebilir; “akıntıya karşı kürek çekmek” (*ucāna sādhana*) ve kopmadan önce var olan, ilk başlangıçtaki, o hareketsiz Birlik haline yeniden kavuşmak gerekir. Haṭha yoginler, “güneş”i “ay”la birleştirerek bunu yapmaktadır. Bu aykırı edim aynı anda birçok farklı düzlemde gerçekleşir: Şakti (= *kuṇḍalini*) ile Şiva’nın *sahasrārada* birleşmesiyle kozmik sürecinden tersyüz edilmesi, ilk ayrılmamış Bütünlük haline geri dönülmesi sağlanır; güneş-ay birleşmesi

²²⁴ Bkz. Not VI, 1.

²²⁵ Bu ve diğer metinler için bkz. Dasgupta, s. 256 vd.

“fizyolojik açıdan” *prāṇa* ile *apāna*nın “birleşmesi” yani nefeslerin “bütüncülleştirilmesi” kısacası durdurulması şeklinde yansır; son olarak da cinsel birleşme *vacrolimudrā* aracılığıyla “tohumun geri dönüşü”nü gerçekleştirir.²²⁶

Daha yukarıda da gördüğümüz gibi, “güneş” ve “ay”ın birleşmesi *iḍālar* ile *pingalālar* içinde dolaşan dirimsel enerjilerin ve nefeslerin birleşmesiyle gerçekleştirilir; birleşme *sushumṇā*da olur. Ama *Haṭhayogapradīpikā*’da dendiğine göre (IV, 16-17), “*sushumṇā*, zamanı yakıp yok eder.” Metinler “ölümün fethedilmesi” ve “zamanı fetheden” yoginin bunun sonucunda eriştiği ölümsüzlük üstünde durur. Solunumu durdurmak, düşünceyi askıya almak, spermi hareketsizleştirmek zamanın ortadan kaldırılmasına ilişkin aynı paradoksu ifade etmek için kullanılan formüllerdir sadece. Kozmosun aşılmasına yönelik her çabanın öncesinde uzun bir beden ve psikolojik-zihinsel yaşamın “kozmikleştirilme” sürecinin yer aldığı dikkat çekmektedir, çünkü yogin kozmik varoluş halini ancak kuşursuz bir “kozmos”tan hareketle aşabilir. Ama öncelikle *prāṇāyāma* aracılığıyla gerçekleştirilen “kozmikleştirme” yoginin zamansal deneyimini değiştirir.²²⁷ *Kālaçakra-tantra*, nefes alıp vermeyi önce gün ve geceyle, sonra on beş günlük, aylık, yıllık dönemlerle ilişkilendirip en sonunda daha büyük kozmik döngülere yükselir. Yani yogin kendi soluma ritmiyle Büyük Kozmik Zaman’ı, evrenlerin dönemsel yaratılış ve yok oluşlarını (kozmik “günler ve geceler”i) bir anlamda yineler ve yeniden yaşar. Solunmayı durdurarak, onu *sushumṇā* içinde “birleştirerek” görüngüsel dünyayı aşar, “ne günün ne gecenin var olduğu” “ne hastalık ne yaşlılığın bulunduğu” o koşullanmamış ve ezeli/ebedi hale varır; tüm bunlar “zamanın dışına

²²⁶ Metinler için krş. Dasgupta, s. 274 vd.

²²⁷ Krş. Eliade, *Images and Symbols*, s. 86 vd.

çıkış”ı ifade etmek için başvurulmuş, tam doğru sayılamayacak, biraz da naif formüllerdir. “Günü ve geceyi” aşmak, zıtları aşmak manasına gelir. Nātha Siddhaharın dilinde tüm tezahür süreçlerinin tersyüz edilerek kozmosun geri emilip yutulması anlamına gelir. Zaman ile ebediyetin, *bhāva* ile nirvananın örtüşmesidir bu; tamamen “insani” düzlemde başlangıçtaki erdişinin yeniden bütünleşmesi, kendi varlığında erili ve dişili birleştirmesidir. Kısacası, yaratılıştan önce var olmuş bütünlük ve doluluk haline geri dönülmesidir söz konusu olan.

Sonuçta kendi varlığında zıtların *birliği*’ni (*coincidentia oppositorum*) sağlamaya yönelik tüm teknikleri güden ve şekillendiren, ilk başlangıcın bu mutluluk ve doluluğuna duyulan özlemdir. Arkaik dünyanın hemen her yerinde aynı özlemin ve şaşırtıcı bir çeşitliliğe sahip simgesellik ve tekniklerin bulgulandığı bilinmektedir;²²⁸ hiçbir kurala sığmaz, sapkın görünümlü birçok törenin de temelini ve kuramsal gerekçesini ilk insanın “cennetvari” varoluş haline yeniden kavuşma arzusunda bulunduğu da bilinmektedir. “Tantra orgiaları” adıyla bilinen aşırılıkların, sapkınlıkların ve vahşetin çoğu da son tahlilde nihai hakikati *zıtların birliğinden* başka türlü tanımlamayı reddeden aynı geleneksel metafiziğin ürünüdür. Bu aşırılıkların bazıları, Tantra kuramları ve yöntemleriyle uyumlu bazı “popüler” formlar daha sonraki bir bölümde incelenecektir.

Ama Tantra *sādhana*sının genellikle fark edilmeyen bir başka yönünü de vurgulamamız gerek; kozmosun geri emilip yutulmasının özel anlamı. *Śiva-saṃhitā*, Śiva aracılığıyla yaratılış sürecini betimledikten (I. 69-77) sonra, yoginin de katıldığı ters yöndeki süreci betimler: Yogin toprak elementinin nasıl “esirileşip” su içinde eriyip dağıldığını, suyun ateş, âteşin hava, havanın esir içinde dağıldığını vb. görür; en sonunda

²²⁸ Krş. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, s. 419 vd.

her şey Büyük Brahman'ın içinde emilip yok olur. Yogin bu tinsel alıştırmayı ölümden gerçekleşen emilip yutulma sürecini vaktinden önce başlatmak amacıyla yapar. Başka bir ifadeyle yogin, *sādhana*sı sayesinde bu kozmik elementlerin kendi rahimleri içine soğrulmasını, ölüm anında başlayan ve öte dünyadaki varoluşun ilk evrelerinde süren bu süreci izler. *Bardo Thödol* bu konuda bazı değerli bilgiler verir. Bu açıdan düşünüldüğünde Tantra *sādhana*sı erginleme nitelikli ölüm deneyimine odaklanmıştır -her türlü arkaik tinsel disiplin şu veya bu biçimde erginlemeyi, yani ritüel nitelikli ölüm ve diriliş deneyimini gündeme getirdiği için bu beklenebilecek bir şeydir. Bu açıdan Tantracı bir “yaşayan ölü”dür, çünkü kendi ölümünü önceden yaşamıştır; aynı zamanda, terimin erginleyici anlamında “iki kez doğmuş”tur, çünkü bu “yeni doğuş”u sadece kuramsal düzlemde değil, kişisel bir deneyim aracılığıyla da yaşamıştır. Özellikle Haṭha Yoga metinlerinde çok bol bulunan yoginin “ölümsüzlüğü” imaları bu tür “yaşayan ölümler”in deneyimleriyle ilişkili olabilir pekâlâ.

YEDİNCİ BÖLÜM

YOGA VE SİMYA

Simyacı Yogin Efsaneleri

Tantracı Vacrayāna, oluşum sürecinden bağışık, bozulmayan “el-mastan bir beden” sağlamayı amaçlıyordu. Haṭha Yoga bedeni nihai “aşkın dönüşüme” hazırlamak ve “ölümsüzlüğe” uygun hale getirmek için güçlendiriyordu. Biraz önce gördüğümüz gibi, Tantra süreçleri hem kozmosla hem de panteonla özdeşleştirilen latif bir bedende, bir anlamda tanrısallaştırılmış bir bedende gerçekleşiyordu. Önemli bir ayrıntı: Tantracı, evrenlerin yaratılış ve yıkılışını seyretmeli ve en nihayetinde hem kozmosun hem de kendi latif bedeninin “ölüm”ünü (= dağılış) ve “diriliş”ini (= yeniden yaratılış) kendinde deneyimlemelidir. Bu dağılış ve yeniden yaratılış süreci, Batı simyasının *solve et coagula*’sını anımsattır. Yogin de, tıpkı simyacı gibi “töz” içinde dönüşümler gerçekleştirir ve töz, Hindistan’da Prakṛti veya Şakti’nin (veya Büyücü’nün arketipi olan Mâyā’nın) eseridir. Dolayısıyla Tantra yogası kaçınılmaz olarak bir simya uzantısına da yol açıyordu. Yogin bir yandan Şakti’nin sırlarına hâkim olarak onun “dönüşümleri”ni taklit etmeyi başarır ve sıradan maddenlerin altına dönüştürülmesi epey erken sayılabilecek bir dönemde geleneksel *siddhiler* arasına girer; diğer yandan Vacrāyanacıların “elmas bedeni” Haṭha yoginlerin *siddha-dehası* Batılı simyacıların “zafer bedeni (body of glory)”ni de ister istemez çağırıştırır; ten aşkın dönüşüme uğrattılır, “tanrısal bir beden” (*divya-deha*), bir “hikmet bedeni” (*cñāna-deha*) inşa edilir; “yaşarken kurtulmuş”a (*cīvan-mukta*) layık bir zarftır bu.

Yoga ile simya arasındaki uyumu hem Hindistan’a gelen ilk yabancı seyyahlar hem de hızla bir *yoga-simya* folkloru geliştiren halk hisset-

mişti. Bu folklor ölümsüzlük iksiri ve madenlerin dönüştürülmesi izleklerini büyücü-yogin mitolojisi içinde bütünleştirmişti. Gerçek simya metinlerini incelemeye başlamadan önce, seyyahların bazı gözlemlerini ve meşhur simyacılarla ilişkin bazı efsaneleri hatırlatmakta yarar var; “mit” sık sık görüldüğü üzere, tarihsel gerçekten daha konuşkan ve tarihsel bir olayın derinde yatan anlamına nüfuz etmek bakımından bu olayı kayda geçirmiş belgelerden daha elverişlidir.

“150 veya 200 yıl yaşayan” *chugchilerden* (yoginler) söz eden Marco Polo şunları yazar: “Bunlar çok tuhaf bir içecek kullanır, ayda iki kez içtikleri kükürt ve cıva karışımı bir iksir hazırlarlar. Bunun ömürlerini çok uzattığını söylerler ve bu, çocukluklarından beri içmeye alıştıkları bir iksirdir.”¹ Yogin-simyacılar Marco Polo’nun fazla ilgisini çekmemiş gibi görünüyor. Buna karşılık birçok Hint çileci mezhebinin gözlemleyen François Bernier onlar hakkında kavrayışı güçlü metinler kaleme almış ve bu yazdıkları 19. yüzyıl başına dek yoginler ve fakirler hakkındaki başlıca bilgi kaynağı olarak kalmıştır.² Bernier onların simya konusundaki bilgilerini de kaydetmekten geri kalmamıştır: “Bunlardan çok daha farklı, tuhaf şahsiyetler de vardır; sürekli şurada burada gezer dolaşırlar; bunlar her şeyle alay eden, hiçbir şeyi ciddiye almayan insanlardır; halkın söylediğine göre, bu sır sahibi adamlar altın yapmayı ve büyük bir maharetle cıva hazırlamayı bilirler; öyle ki onların hazırladığı cıvadan her sabah bir veya iki tane yutulursa beden mükemmel bir sağlığa kavuşur ve mide öylesine güçlenir ki, hazmı çok düzelir ve insan neredeyse doymak bilmez bir hal alır.”³

Hint fakirlerinin kullanılan ilaçlarla uzun ömre kavuşmanın sırrını bildikleri rivayetine Müslüman tarihçilerde de rastlanır: “Türkistanlı

¹ Sir Henry Yule, *Travels of Marco Polo*, yay. Henri Cordier, II, 365 vd.

² Krş. *Voyages de François Bernier*, II, 121-131.

³ A.g.y., s. 130.

bazı şeflerin Hindistan krallarına verilecek mektuplar taşıyan elçiler gönderdiklerini ve onlara şu görevi verdiklerini bir kitapta okudum: Şefler, Hindistan'da insan ömrünü uzatan ilaçlar edinilebildiğini, Hindistan kralının bu ilaçlar sayesinde çok ileri bir yaşa eriştiğini duymuşlardı (...) ve Türkistan şefleri kendilerine de bu ilaçtan biraz gönderilmesini, *şshilerin* bu kadar uzun bir süre sağlıklarını nasıl koruyabildikleri, bunun yönteminin ne olduğu hakkında da bilgi verilmesini istiyorlardı.”⁴

Emir Khusru'ya göre, Hindistan'da *prāmāyāma* aracılığıyla da ölümsüzlüğe erişiliyordu. “... Brāhmanlar sanatları sayesinde aldıkları günlük nefes sayısını azaltarak ömürlerini uzatabilirler. Solumasını çok aza indirmeyi başaran bir yogin 350 yıldan fazla yaşamıştır.”⁵ Yine aynı yazarda yoginler hakkında şu satırlara da rastlıyoruz: “Burun deliklerinden çıkan nefes sayesinde, sağ veya sol burun deliğinin daha az veya çok açık olmasına göre geleceği görebilirler. Başka bir bedeni de kendi nefesleriyle şişirebilirler. Kaşmir sınırındaki dağlarda böyle birçok adam yaşar (...). Ne kadar inanılmaz gelirse gelsin, havada kuş gibi uçabilirler. Hatta gözlerine antimon koyup canları istediğinde görünmez olabilirler. Ancak onları kendi gözleriyle görenler tüm bu mucizelere

⁴ Çev. Sir Henry M. Elliot, *The History of India as Told by its own Historians*, II, 174. Hindistan'da ebedi yaşam sağlayan bir bitkiye ilişkin efsane Pers ülkesinde Sasani kralı I. Hüsrev zamanından beri (531-579) bilinmektedir; krş. J. T. Reinaud, *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde*, s. 130. Ayrıca Cātakalarda da ölümsüzlük iksiri hakkında göndermelere rastlanmaktadır, ama bu iksir simyadan çok ölümsüzlük sıvısıyla ilişkili olsa gerek.

⁵ Nuh Sipihr, “The Nine Heavens (or Spheres)” Çev. Elliot, III, 563.

inanır.”⁶ Bu satırlarda Yoga *siddhiler*inin çoğu ve öncelikle de “havada uçma” gücü hemen fark ediliyor. Bu arada, sözkonusu *siddhi*’nin sonunda simya literatürüne girdiğini de kaydedelim.⁷

Hint kaynakları simyacı yoginlere göndermelerle dolup taşar. Ünlü Cayna çilecisi Hemaçandra, Devaşandra’ya şöyle yazıyordu: “Ben daha küçük bir çocukken, ağaçsı bir bitkinin öz suyuna bulanana (...) ve senin talimatlarına göre ateşin yanına yerleştirilen bir bakır parçası altın olmuştu. Bize bu bitkinin adını ve özelliklerini söyle ve onun hakkında diğer gerekli ayrıntıları bildir.”⁸ Ama simya efsaneleri esas olarak meşhur Nāgārcuna çevresinde odaklanmıştır. Somadeva’nın (11. yüzyıl) *Kathāsaritsāgara*’sında ve Merutunga’nın *Prabandhaçintāmaṇi*’sinde söz ettikleri bu efsanevi kişilik, ünlü Mādhyamika âlimiyle aynı kişi değildir gerçi; bilindiği gibi meşhur filozofun yaşamöyküsüne bütün bir Tantra, simya ve büyü mitolojisi eklenmiştir. Ama bizim açımızdan asıl önemlisi, örnek alınan Nāgārcuna imgesinde (kendisini *kabul ettiren* ve kolektif bellek tarafından korunan tek imge de budur) Tantracılığın ve büyü’nün ağızlarına kadar simyayla dolu bir halde sunulmalarıdır. *Kathāsaritsāgara*’da yazdığına göre, Çirāyus’un elçisi Nāgārcuna iksiri hazırlamayı başarmış, ama Indra bunu hiç kimseye vermemesini em-

⁶ A.g.y., III, 563-564.

⁷ Krş. Not VII. 1.

⁸ *Prabandhaçintāmaṇi*, çev. C. H. Tawney, s. 147; krş. a.g.y., s. 173: Bir keşiş dokunduğu her şeyi altına çevirmesini sağlayan bir iksir ele geçirir. Bu eserin yazarı bir Cayna keşişi olan Merutunga’dır (14. yüzyıl); simya eseri Rasādhyāya hakkında bir yorum da kaleme almıştır; krş. A. B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, s. 512. “Altın adam” konusunda, bkz. *Prabandhaçintāmaṇi*, s. 8; Johannes Hertel, *Indische Märchen*, s. 235. Hindistan’daki felsefe taşı efsanesine Ebu’l-Fazl Allami’nin (1551-1602) *Ayn i Akberi*’sinde de rastlanır, çev. H. Blochmann ve H. S. Jarret, II, 197.

retmiştir.⁹ Somadeva, inançlı bir Brāhman olarak İndra'nın itibarını, Nāgārcuna kadar güçlü bir büyücüyle kıyaslama yoluyla kanıtlamaya önem veriyordu. *Prabandhaçintāmaṇi*'de Nāgārcuna icat ettiği iksir sayesinde havada uçmaktadır.¹⁰ Başka efsanelere göre, açlık yöreyi kırıp geçirirken altın imal etmiş ve bunu uzak ülkelerden getirttiği tahılla değiş tokuş etmiştir.¹¹ Nāgārcuna'dan yeniden söz etme fırsatını bulacağız. Ama yoginlerin madenleri dönüştürme güçlerine duyulan inancın Hindistan'da hâlâ yaşadığını şimdiden belirtelim. Russell ve William Crooke bakırı altına dönüştürdüklerini iddia eden yoginlerle tanışmışlardı; bu gücü Sultan Altıtmish (veya Altamsh) zamanında yaşamış ustalardan birinden aldıklarını söylüyorlardı. Oman da simyacı bir *sādhū*'dan söz eder.¹² Simya kerametlerinin özellikle seksen dört Tantra *siddhi*'si etrafında odaklandığını ve bazı bölgelerde simyanın Tantra yogası ve büyüyle birbirine karıştırıldığını göreceğiz.

Tantracılık, Haṭha Yoga ve Simya

El-Birunī, Hindistan betimlemesinde özellikle simyayla gençleşme ve uzun ömürlülük arasındaki ilişkiler üzerinde durur. "Kendilerine özgü ve simyaya benzeyen bir ilimleri var. Buna *rasāyana* diyorlar; bu sözcük 'altın' anlamına gelen *rāsadan* türetilmiş. Çoğu bitkilerden çıkarılan bazı ilaçları ve ecza maddelerine dayalı bazı işlemleri kapsayan bir

⁹ Çev. C. H. Tawney, yay. N. M. Penzer, *The Ocean of Story*, III, 257 vd.

¹⁰ Çev. Tawney, s. 195-196.

¹¹ Bkz. Not VII, 2.

¹² R. V. Russell ve Rai Bahadur Hira Lāl, *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, II, 398; William Crooke, *Tribes and Castes of the North-western Provinces and Oudh*, III, 61; J. C. Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, s. 59 vd.

sanat bu. Bunların içindeki özler en iflah olmaz hastaların sağlığını geri getirip ihtiyaçları gençleştiriyor; erkekler buluğ çağının hemen sonrasına geri dönüyorlar; beyazlamış saçlar yeniden siyah oluyor, duyular yeniden keskinleşiyor, gençliğin çevikliği, hatta cinsel güç geri geliyor ve insanların bu dünyadaki ömrü çok ileri bir yaşa kadar uzuyor. Niye olmasın ki? Patañcali'nin yetkesine dayanarak kurtuluşa götüren yöntemlerden birinin de *rasāyana* olduğunu belirtmemiş miydik zaten?"¹³ Nitekim Patañcali'nin ilaç olarak kullanılan bitkileri (*aushadhi*) "kemalat"a erişme yolları arasında saydığı bir *sūtra*'sını¹⁴ yorumlayan Vyāsa ve Vācaspatimiśra, *aushadhi*'yi *rasāyana* aracılığıyla elde edilen bir uzun ömür iksiri olarak değerlendirirler.

Bazı doğubilimciler (A. B. Keith, Lüders) ve bilim tarihçilerinin çoğu (J. Ruska, Stapleton, R. Müller, E. von Lippmann) simyayı Hindistan'a Arapların getirdiğini savunmuşlardır; cıvanın simyadaki önemini ve metinlerde geç bir dönemden itibaren görülmeye başlamasını kanıt olarak ileri sürüyorlardı. Ama cıvadan "Bower Manuscript"te¹⁵ (MS 4. yüzyıl) ve hatta belki de *Arthaśāstra*'da (MÖ 3. yüzyıl) ve hep simyayla ilişkili olarak söz edildiği bulgulanmıştır.¹⁶ Diğer yandan belli sayıda Budist metinde Arap kültürünün etkisinden çok daha önce simyanın varlığından söz edilir. Yaklaşık MS 150-350 arasına tarihlendirilebilecek

¹³ Çev. Edward C. Sachau, Alberuni's India, I, 188-189.

¹⁴ *Yoga-sutrā*, IV, 1.

¹⁵ Krş. A. F. R. Hoernle, yay., The Bower Manuscript, s. 107.

¹⁶ R. Müller ve E. von Lippmann'a göre (Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, II, 179), "Bower Manuscript"teki *rāsa* terimi cıvayla ilgili değildir; ama bu sorun henüz kesin bir çözüme bağlanmamıştır. *Arthaśāstra*'da cıva ve simya hakkında, krş. R. V. Patvardhan, "Rasavidya or Alchemy in Ancient India," Proceedings of the First Oriental Congress, I, clv; Moriz Winternitz, Some Problems of Indian Literature, s. 101.

Avataṃsaka Sūtra (695-699'da Śikshānanda tarafından Çince'ye çevrilmişti) şöyle der: "Hataka adı verilen bir özsü vardır. Bunun bir *liang*'ı, bin *liang* tuncu saf altına dönüştürebilir."¹⁷ *Mahāpracñāpāramitopadeśa* (çev. Kumāracīva, 402-405'te) daha da kesin konuşur: "İlaçlarla ve büyülü sözlerle tunç altına çevrilebilir. İlaçlar ustaca kullanıldığında gümüş altına, altın da gümüşe dönüştürülebilir."¹⁸ Mevcut metinler bunlardan ibaret değildir,¹⁹ ama Nāgārcuna'nın Kumāracīva tarafından Çince'ye çevrilmiş (MS 344-413 arasında, yani Arap simyasının Cābir ibn-Ḥayyān'la birlikte, MS 760'a doğru gösterdiği atılımdan en az üç yüzyıl önce çevrilmiştir) önemli eseri *Mahāpracñāpāramitāśāstra*'dan bir bölümü alınılamak yeterli olacaktır. Nāgārcuna "başkalaşım" (*nirmāna*) arasında uzun bir *siddhi* listesi (bir atom kadar küçülme, uzayı dolduracak kadar büyümek vb; taş duvarların içinden geçmek, havada yürümek, güneşe ve aya eliyle dokunmak) ve en sonunda da "taşın altına, altının taşa" dönüşümünü sayar. Sonra ekler: "Bunun dışında dört *nirmāna* (başkalaşım) türü daha vardır: 1) arzuların dünyasında (*kāmadhātu*) madde (*dravya*) otların yardımıyla (*osadhi*), değerli eşyalara ve sihir aletlere (*dravya*) dönüştürülebilir; 2) En üstün bilgilere sahip olan varlıklar (*abhiñā*) büyü güçlerinin (*rddhibala*) yardımıyla maddeleri dönüştürebilirler; 3) Devalar, Nāgalar, Âsuralar vb. (önceki) varoluşlarının ödüllendirilmesinden (*vipākabala*) gelen güçle maddeleri dönüştürebilirler; 4) Maddi dünyadaki (*rūpadhātu*) bir varoluşlarında ödüllendirilmiş varlıklar yoğunlaşma gücüyle (*samādhibala*) maddeleri

¹⁷ Çev. Arthur Waley, "References to Alchemy in Buddhist Scriptures", Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, VI, 4 (1932), 1102.

¹⁸ A.g.y.

¹⁹ Bkz. Not VII, 3.

dönüştürebilirler.”²⁰ Bundan çıkarsanması gereken sonuç, maddelerin nebati veya madeni simya ve büyü aracılığıyla olduğu kadar, “*samādhī* gücüyle” yani Yogayla da aşkın dönüşüme uğratılabileceğidir. Aynı anlatının başka metinlerde de bulgulandığını biraz sonra göreceğiz.

Hint simyasının Arap kültürüne bağımlılığını gösteren hiçbir kanıt bulunmadığını hemen belirtelim. Simya ideolojisi ve uygulamalarına tam tersine riyazet çevrelerinde rastlanmaktadır ki, daha sonra Müslümanlar Hindistan’ı istila ettiklerinde İslami etkinin hemen hiç giremeyeceği tek alan da budur. Simya, tüm Hindistan’a yayılmış durumdaki arkaik gelenekler olan Yoga ve Tantracılıkla ilişkilidir. İslamın çok az sızabildiği bölgelerde, Nepal’de ve Tamul ülkesinde simya Tantraları bulunur (buralarda simyacılar *sittar*, yani *siddha* adı verilir).

Simyacı-*siddha* adlarının en çok geçtiği ve simyaya yönelik en belirgin göndermeler barındıran metinlere özellikle Tantra kaynaklarında ve rivayetlerinde rastlanır. *Subhāshitasamgraha*²¹ cıvaya önemli bir rol yükler; *Sādhana-māla*²² *rasarasāyanadan* beşinci *siddhi* olarak söz eder. *Siddha* Çarpaṭi’nin bir metni simya işlemlerinden bahseder.²³ *Śiva-saṁhitā* (III:54) yoginin her türlü madeni kendi dışkısı ve idrarıyla ovalayarak altın yapabileceğini ileri sürer; simyayı yoga kemalatı yolunda bir engel olarak gören (30) *Yogatattva-Upaniṣad*’da da benzer bir bilgi verilir (74). A. Grünwedel’in Tibetçe’den *Die Geschichte der vierundachtzig Zauberer* başlığıyla çevirdiği²⁴ büyük Tantra eseri, bize *siddhaların* simya uygulama-

²⁰ Çev. E. Lamotte, *Traité*, I, 382-383.

²¹ Yay. Bendall, s. 40, *rasaghrstam yathā* diye başlayan dörtlük.

²² Yay. Bhattacharyya, I, 350; krş. Giriş, s. 85-86.

²³ Krş. G. Tucci, *Animadversiones Indicae*, s. 137’de yayımlanan Devamanus-yastotra parçası. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, XXVI (1930), 137.

²⁴ Baessler Archiv, V, (1916), 137-228.

maları hakkında bilgiler verir: Karnari, iksiri idrardan elde etmekte²⁵ ve bakırı gümüşe, gümüşü de altına dönüştürebilmektedir;²⁶ Capari altın yapımında kullanılan kumaş boyasını bilir;²⁷ Guru Vyali gümüş ve ecza maddeleri yardımıyla altın yapmayı dener²⁸ vb. Tāranātha, bir başka Tantra ustası olan Vāgīśvarakirti hakkında “büyüyle çok miktarda hayat iksiri yarattığını ve bunu başkalarına dağıttığını, böylece yüz elli yaşına varmış veya aşmış yaşlıların yeniden genç olduklarını” yazıyordu.²⁹

Tüm bu efsaneler ve Tantracılık-simya ortakyaşamına tüm bu göndermeler simya işlemlerinin soteriyolojik işlevi hakkında hiçbir kuşkuya yer bırakmaz. Burada sözkonusu olan bir tür ön-kimya, tohum halinde bir bilim değil, “madde” üzerinde çalışsa da öncelikle “ruhun tekâmülü”ne, kurtuluşa ve özgürlüğe erişmeye yönelik tinsel bir tekniktir. Simyacılar çevresinde (tüm “büyücüler”in çevresinde olduğu gibi) çoğalıp duran folklor bir kenara bırakılacak olursa “bayağı” madenler üzerinde onları “altın”a dönüştürmek için çalışan simyacı ile kendi üzerinde çalışarak karanlık, bağımlı psikolojik-zihinsel yaşamından serbest ve özerk, altınla aynı özden yapılmış ruhu “çekip çıkarmaya” uğraşan yogin arasındaki benzerlik anlaşılr. Çünkü başka yerlerde olduğu gibi Hindistan’da da “altın ölümsüzlüktür” (*amrtam āyur hiranyam*³⁰). Altın, güneşe ait olan tek kusursuz madendir ve dolayısıyla onun simgeselliği Ruh’un, manevi serbestlik ve özerkliğin simgeselliğiyle örtüşür. İnsan-

²⁵ A.g.y., s. 165-167.

²⁶ A.g.y., s. 205-206.

²⁷ A.g.y., s. 202.

²⁸ A.g.y., s. 221-222.

²⁹ Alıntılanan Edward Conze, Buddhism, It’s Essence and Development, s. 179.

³⁰ *Maitrāyaṇi Saṃhitā*, II, 2, 2; Çatapatha Brāhmaṇa, III, 8, 2, 27; *Aitareya Brāhmaṇa*, VII, 4, 6 vb.

lar altın yutarak ömürlerini sonsuza dek uzatabileceklerini umuyorlardı. Ama simya eseri *Rasaratnasamuccaya*'ya göre, altını yutmadan önce cıvayla arındırıp "sabitlemek" gerekiyordu.³¹

Mādhava'nın *Sarva-daršana-saṃgraha* adlı *raseṣvaradaršana*ya, tam karşılığı "cıva ilmi"ne ayrılmış eserinin bir bölümünden ampirik bir bilimin, bir ön-kimyanın sözkonusu olmadığı çok açık biçimde anlaşılmaktadır.³² Çünkü kurtuluş "insan bedeninin istikrarı"na bağlıdır ve bu nedenle hayatı güçlendirip uzatan cıva da bir kurtuluş aracıdır. *Sarva-daršana-saṃgraha*'da alıntılanan bir metinde, "kurtuluş ilmin, ilim öğrenimin sonucudur ve ancak sağlıklı bedene sahip biri öğrenim yapabilir" denmektedir. Çilecinin ideali "yaşarken kurtuluşu" elde etmek, bir *civan-mukta* olmaktır. *Rāsa* (cıva)³³ Şiva'nın özüdür; ona *pārada* da denir, çünkü insanı dünyanın öteki yakasına götürür. Aynı zamanda Hara'nın (= Şiva) tohumudur ve *abhra* da (mika) tanrıçanın (Gauri) yumurtasıdır; onların birleşmesinin ürünü olan madde insanı ölümsüzleştirebilir. Çok sayıda *civan-muktā* bu "muzaffer beden"i elde etmişlerdi; metinde bu kişiler arasında Carvati, Kapila, Vyāli, Kāpāli, Kandalāyana'nın adları sayılır.

Mādhava simyanın soteriyolojik işlevi üzerinde durur. "Cıvaya dayalı sistem (*rasāyana*) bir madene düzülen methiyeden ibaret adedilmemelidir, çünkü o, en üstün amaca, yani kurtuluşa -bedeni koruyarak- erişmenin en kestirme yoludur."³⁴ Mādhava'nın zikrettiği

³¹ Alıntılanan P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, c. I, s. 105.

³² Yay. Anandāshrama Series, s. 48-53; çev. E.B. Cowell ve A.E. Gough, s. 137-144.

³³ Bazı Tantralar cıvayı üretici temel unsur olarak kabul ediyorlardı ve bu metinlerde Şiva'ya cıvadan bir fallus yapmak için bilgiler verilmektedir; krş. P. C. Ray, I, Giriş bölümü, s. 79.

³⁴ Çev. Cowell abd Gough, s. 140.

simya eseri *Rasasiddhanta*'da ise şöyle der: "Nefsin (*cīva*) kurtuluşu cıva sisteminde sergilenmiştir, ey düşünür!"³⁵ *Rasārṇava*'dan bir metin ve *Mādhava*'nın adını vermediği bir başka metin (*anyatrāpi*), cıvayı görerek kazanılan erdemin, Benares'teki veya herhangi başka bir kutsal yerdeki fallus simgelerini görerek ve onlara taparak kazanılan erdeme denk olduğunu söyler.

Öteki Tantra ve Haṭha Yoga eserlerinde de olduğu gibi, *Rasārṇava*, Bhairava (Şiva) ile tanrıça arasındaki bir diyalogla başlar: Tanrıça *civan-mukta* nin sırrını sorunca, Şiva bunu tanrılar arasında bile pek bilen olmadığını söyleyerek yanıtlar. Ölümden sonra kurtuluşun değeri yoktur (4-5. kıtalar). Aynı esere göre, nefese (*vāyu*, tam karşılığı dırimsel rüzgār) hâkim olunabilir ve cıva uygulanabilirse beden sonsuza dek canlı tutulabilir. Bu söylenen "dırimsel rüzgār"a hâkim olmaya ve *soma* salgılamasını denetim altına almaya uğraşan Nātha, Siddhaların yoga-sını anımsatır; bu tekniğin adı da *somarasa*'dır.³⁶ Bir diğır çileci sınıfı daha vardır, *şuddha mārğa* ("saf yol") Siddhaları iki tür "bozulmaz beden" ayırt ederler: "yaşarken kurtulan"ın (*civan-mukta*) bedeni ve *parā-mukta*'nın bedeni. Birincisi Māyā'nın bir tür aşkın dönüşümüyle oluşur, ölümsüzdür ve her türlü bütünlük bozulması sürecinden üstündür, ama en sonunda "saf ışık bedeni" veya "tanrısal beden" *divya-deha* veya *cñāna-deha* içinde soğrulur; bu ikinci beden mutlak tinsel nitelikte (*cin-maya*) olduğu için artık maddeye ait değildir. Bu iki bozulmaz bedene Tantra dilinde sırasıyla *haindava* ve *şakta* denir. Bazı metinlere göre, Nātha Siddhalar da *siddha-dehayı* *divya-dehadan* ayırmaktadır.³⁷

Özetle *rasāyanan*ın fiziksel-kimyasal süreçlerinin psişik ve tinsel iş-

³⁵ A.g.y.

³⁶ Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 292 vd.

³⁷ A.g.y., s. 293 vd.

lemlerde “vasıta” rolünü üstlendikleri söylenebilir.³⁸ Simya yoluyla elde edilen “ıksir” Tantra Yoga’sının ulaşmaya çalıştığı “ölümsüzlüğe” denk düşer. Nasıl ki mürit etini “tanrısal beden”e dönüştürüp Ruh’u kurtarmak için doğrudan kendi bedeni ve psikolojik-zihinsel yaşamı üzerinde çalışıyorsa, simyacı da madde üzerinde onu “altın”a çevirmek, yani olgunlaşma sürecini hızlandırıp, “tamamlamak” için çalışır. Demek ki “madde” ile insanın fiziksel-psişik bedeni arasında gizli bir uyum mevcuttur, ki Tantracılıkta insan-kozmos benzeşmesinin ne denli önem taşıdığı düşünülürse bu durum bizi fazla şaşırtmamalıdır. “İçselleştirme” süreci sayesinde fizyolojik ritüellerden ve işlemlerden tinsel sonuçlar beklenmeye başlandığı andan itibaren, “madde” üzerinde gerçekleştirilen işlemleri de “içselleştirerek” benzer sonuçlara varılması gayet mantıklıdır. Çünkü belli bir tinsel varoluş haline girildiğinde farklı kozmik düzeyler arasındaki iletişim mümkün oluyordu. Simyacı maddeyi sadece canlı kabul etmekle kalmayıp, aynı zamanda bir kutsal güç deposu olarak da gören -çok sayıda mit ve “ilkel” tavırca da varlığı doğrulanan- arkaik geleneği özümseyip sürdürüyordu. “İlkel” büyücü ve Tantracı için olduğu gibi, simyacı açısından da sorun bu güçleri “uyandırmak” ve onlara hâkim olmaktı. Kozmos ışık geçirmez, atıl, “nesnel” değildi; erginlenen kişinin gözünde “sempati”nin yön verdiği, canlı bir kozmos ortaya çıkıyordu. Mineraller, madenler, değerli taşlar belirli bir ekonomik değeri olan “nesneler” değildi; onlar kozmik güçlerin canlı simgeleri idi ve bu nedenle de kutsalın parçasıydılar.

³⁸ Hindistan’da bugün bile bu simya geleneğinin müritleri vardır. Krş. C. S. Narayanaswami Aiyar, “Ancient Indian Chemistry and Alchemy of the Chemicophilosophical Siddhanta-system of the Indian Mystics,” Proceedings and Transactions of the Third Oriental Conference, s. 597-614.

Çin Simyası

Çin’de benzer bir duruma rastlıyoruz. Simya, geleneksel kozmolojik ilkeleri, ölümsüzlük iksiriyle ve Ölümsüz Azizler’le (*hsien*) ilişkili mitleri kullanarak oluşuyor. Teknikler hem ömrün uzatılmasını, hem yüce mutluluğu hem de manevi kendiliğindenliği hedefliyor.³⁹ Altın ve yeşim taşı kozmolojik temel ilke *yang*’a dahil olduklarından, bedenleri bozulmaktan korur. Simyacı Ko Hung, “Cesedin dokuz deliğine altın ve yeşim taşı konursa çürümesi engellenir” diye yazar. Ve Tao Hung-Ching (5. yüzyıl) şu bilgileri verir: “Eğer eski bir mezar açıldığında içindeki ceset yaşıyor gibi gözüküyorsa, bilin ki gövdesinin içinde ve dışında çok miktarda altın ve yeşim taşı vardır. Han hanedanının kural-larına göre, prensler ve senyörler bedeni çürümeden koruyacak yeşim taşından kınlar ve incilerle süslenmiş giysileriyle gömülürlerdi.”⁴⁰

Aynı nedenle simya altınından yapılmış kapların da özel bir erdemi vardır: Ömrü sonsuza dek uzatırlar. Büyücü Li Chao-Kiun, Han hane-danından imparator Wu Ti’ye şöyle der: “Ocağa (*tsao*) adak sununca (doğaüstü) varlıkları getirtebilirsiniz; (doğaüstü) varlıkları getirtince zincifre tozu sarı altına dönüştürülebilir; sarı altını elde edince, bundan yemek ve içmek için kap kacak imal edebilirsiniz ve o zaman ömrünüz uzar. Ömrünüz uzayınca denizlerin ortasındaki P’ong-lai adasının kut-lu kişilerini (*hsien*) görebilirsiniz. Onları görünce ve *fong* ile *chang* adak-larını da yapınca o zaman artık ölmezsiniz.”⁴¹ En meşhur Çinli simyacı,

³⁹ Bkz. Not VII, 4’teki eleştirel kaynakça.

⁴⁰ B. Laufer, *Jade*, s. 299, dipnot 1. Ayrıca bkz. J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, I, 269; J. Przyluski, “L’Or, son origine et ses pouvoirs magiques” (*Bulletin de l’Ecole française d’Extreme-Orient*, XIV [1914], 1-17), s. 8.

⁴¹ Ssu-ma Ch’ien, *Shih Chi* (“History”), bölüm XXVII. Çeviri A. Waley tara-

Pao P'u Tzū (Ko-Hung'un takma adı, 254-334),⁴² der ki: “Eğer bu simya altınından tabak çanak yapar ve bu kap kacakla yer içerseniz uzun süre yaşarsınız”.⁴³ İstenen sonucu vermesi için altın “hazırlanmalıdır.” “İmal edilmiş” altın doğal altından üstündür.⁴⁴ Çinliler toprakta bulunan maddelerin temiz olmadığına ve nasıl gıdaların hazmedilebilmek için hazırlanmaları gerekiyorsa, onların da “hazırlanmaları” gerektiğine inanırlardı.⁴⁵

“Eğer *chū-sheng* otu da hayatı uzatabiliyorsa,
Neden ağzına İksir'i koymayı denemiyorsun?
Altın, tabiatı gereği, zarar vermez;
Bu yüzden tüm nesnelerin en değerlisidir.
Sanatçı (simyacı) onu perhizine kattığında,
Hayatının süresi ebedileşir...
Altın tozu girdiğinde beş organına
Rüzgârın dağıttığı yağmur bulutları gibi dağılır pus...

ından verilmiştir, “Notes on Chinese Alchemy” (Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, VI, 1 [1930], 1-24), s. 2. Edouard Chavannes'in çevirisini aktarıyoruz: Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien, c. III, ikinci bölüm, s. 465. Metin ayrıca Waley, a.g.y., s. 2'de; Johnson, Chinese Alchemy, s. 76-77'de ve Dubbs, Beginnings of Alchemy, s. 67-68'de de çevrilmiştir.

⁴² Krş. Not VII, 4.

⁴³ Çev. Waley, “Notes,” s. 4.

⁴⁴ Süblimasyon ve simyasal dönüşüm yoluyla üretilen altının daha üstün bir dırimsel gücü vardı ve bunun sayesinde selamete ve ölümsüzlüğe erişilebiliyordu. Simya yoluyla aranan, insan bedenini tinselleştirmeye yarayan aşkın niteliğe sahip altındı. Krş. Laufer, O. S. Johnson tarafından incelenmiş, A Study of Chinese Alchemy, Isis, XII (1929), 331.

⁴⁵ Waley, s. 18.

Ak saçlar siyahlaşır yeniden;
 Dökülmüş dişler çıkar aynı yerde.
 Etleri sarkmış ihtiyar arzu dolu bir genç erkek oluverir yeniden;
 Harap olmuş ihtiyar kadın genç kız olur yeniden.
 Biçimi değişen ve hayatın tehlikelerinden kurtulanın
 Adı Hakiki İnsan'dır.”⁴⁶

Zaten simyaya ilk tarihsel değini de altın üretimiyle ilişkilidir; MÖ 144'te bir imparatorluk fermanı, kalp altın üretirken suçüstü yakalanan herkesin halk önünde idam edileceğini duyurur.⁴⁷ W. H. Barnes'a göre, simyaya ilk göndermeler MÖ 4. veya 3. yüzyıla ait olabilir. Dubs ise Çin simyasının kurucusunun Mencius'la aynı çağda (MÖ 4. yüzyıl) yaşamış Tsou Yen olduğu kanısındadır.⁴⁸ Bu görüş haklı olsun veya olmasın, kimyanın atasının tarihsel başlangıç aşamasını ve gelişimini soteriyo-lojik bir teknik olarak simyadan ayırmakta yarar var. Simya, “altın yapmak”tan bambaşka bir amaç peşinde koşan ve büyük ölçüde Taocu mitolojiler ve yöntemlerle uyumluydu (ve 18. yüzyıla dek öyle kaldı).

Altının emperyal bir niteliği vardı: Dünyanın “merkez”inde bulunuyordu ve *chüe* (doğal arsenik sülfürü veya sülfür), sarı cıva ve gelecek hayat (“sarı kaynaklar”) ile mistik ilişki içindeydi. MÖ 122'ye ait bir

⁴⁶ Ts'an T'ung Ch'i, böl. XXVII, çev. Waley, Notes, s. 11; çev. Lu-Ch'iang Wu ve T. L. Davis, “An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitles Ts'an T'ung Ch'i,” Isis, XVIII (1932) s. 240-241. Ts'an T'ung Ch'i, Wei Po-Yang'ın (MS 120-150 yıllarında meşhurdur; Lao-Tse “stili”nde bir takma isim) meşhur simya eseri; “Bileşik Denkliklerin Birliği” anlamına gelir. Bu eser hakkında, bkz. Lu-Ch'iang Wu and Davis, s. 212-16; Johnson, A Study of Chinese Alchemy, s. 133.

⁴⁷ Metni alıntılایan Dubs, “Beginnings”, s. 63.

⁴⁸ A.g.y., s. 77.

metinde, *Huai-nan-tzu*'da böyle anlatılmıştır; aynı metinde madenlerin başkalaşımının hızlandırılabilceği inancı da bulgulanmaktadır.⁴⁹ Bu metin Tsu Yen okuluna veya üstadın doğrudan kendisine ait de olabilir.⁵⁰ Madenlerin doğal başkalaşımı inancı Çin'de oldukça eskidir ve Annam, Hindistan, Endonezya ve Filipinler'de de bu inanca rastlanır. Tonkin köylüleri şöyle der: "Kara tunç altının anasıdır." Altın doğal olarak tunçtan elde edilir. Ama bu dönüşümün gerçekleşmesi için tuncun oldukça uzun bir süre toprağın bağrında kalması gerekir. "Örneğin Annamlılar madenlerde bulunan altının orada yüzyıllar boyunca, ağır ağır oluştuğuna inanırlar ve en başta toprak kazılsaydı bugün altın bulunan yerden tunç çıkardı, derler."⁵¹ Simyacıların tek yaptığı madenlerin büyüme sürecini hızlandırmaktır; tıpkı Batılı meslektaşları gibi, Çinli simyacı da zamanın ritmini hızlandırarak doğanın işine yardım eder. Ama madenlerin altına dönüşümünün "tinsel" bir yönü de bulunduğu unutulmamalıdır; altın "kusursuz" saflığı bozan şeylerden "arınmış" emperyal maden olduğu için, simya işlemi örtük biçimde doğanın "tekâmül"ünü, yani son tahlilde onun aklanıp özgürlüğe erişmesini amaçlar. Madenlerin toprağın bağrında geçirdikleri oluşum evresi tensel ve düşkün varoluş hali içinde insanı "bağlayan" aynı zaman ritimlerine uyar. Madenlerin büyümesini simya sayesinde hızlandırmak, onları zamanın yarasından bağışık kılmak anlamına gelir; benzer bir biçimde yogin ve tanıracı da uygun tekniklerle kendi zamansal varoluşlarından kurtulup, "ölümsüzlüğü" ele geçirirler. Vedaların özdeyişini hatırlatalım: Altın ölümsüzlüktür.

Bu durum, simya işlemlerinin hep zamandan kurtulmayla ilgi-

⁴⁹ Dubs'ın çevirdiği parça, s. 71-73.

⁵⁰ A.g.y., s. 74.

⁵¹ J. Przyluski, L'Or, s. 3.

li olmasını açıklar. Çin’de, “altın hazırlanması” “ölümsüzlük ilacı”nın elde edilmesi ve Ölümsüzlerin “yakarılarla çağırılması” arasında açık bir uyum sözkonusudur: Luan Tai, İmparator Wu’nun huzuruna çıkar ve bu üç mucizéyi gerçekleştirebileceği konusunda güvence verir, ama sadece Ölümsüzler’i “cisimleştirmeyi” başarır.⁵² Bir diğer meşhur şahsiyet, Liu Hsiang (MÖ 79-8) “altın yaptığı” iddia eder, ama o da başarısızlığa uğrar.⁵³ Birkaç yüzyıl sonra Pao Pu’tzu (Ko Hung) “gerçek ilaca” (“felsefe taşı”) sahip olmadığını, manevi açıdan hazırlanmadığını (çünkü simyacı yüz gün oruç tutmalı, ıtırarla arınmalıdır vb.) söyleyerek Liu Hsiang’ın başarısızlığını açıklamaya çalışır. Aşkın dönüşüm bir sarayda gerçekleştirilemez, diye ekler Pao Pu’tzu; dünya ehlinin uzağında, inzivaya çekilip yaşamak gerekir. Kitaplar yetersizdir; kitaplarda bulunanlar ancak acemilerin işine yarar, geri kalan gizlidir ve ancak sözlü yoldan nakledilir vb.⁵⁴

İksir arayışı, “Ölümsüzler”in yaşadığı uzak ve esrarengiz adaları aramakla bağıntılıdır; Ölümsüzler’le karşılaşmak, insanlık halini aşmak ve zamansız, kutlu bir varoluşun parçası olmak demektir. “Doğaüstü adalar”ı bulmak için girilmiş birçok keşif seferi coğrafi keşiflere kapı açmış olabilir -Batı’da da Atlantik-ötesi büyük coğrafi keşiflerin çıkış noktası “cennet”i veya “Mutlu Kişilerin Adaları”nı aramak değil miydi?

⁵² Ssu-ma Tsien, çev. Chavannes, *Mémoires*, III, s. 479.

⁵³ Metinler için bkz. Dubs, s. 74.

⁵⁴ Bkz. Dubs’ın yaptığı özet: s. 79-80 ve T. L. Davis ile K. F. Chen’in çevirdiği metinler: “The Inner Chapters of Pao-p’u-tzu” *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, LXXIV (1940-42), s. 297-325. Ayrıca, simya işlemlerine riyazet ve maneviyat açısından hazırlıklar hakkında, bkz. Wei Poyang’ın Ts’an T’ung-Ch’i’sinin T. L. Davis ve Lu-Ch’iang Wu, “Chinese Alchemy” (*The Scientific Monthly*, XXXI [1930], 225-35), s. 230, 233, 234’te çevrilmiş parçaları.

Bu tür girişimlerin kökeninde her zaman mitlerin, zamanın boyunduruğundan kurtulmuş, “kusursuzlar”ın ve “ölümsüzler”in yaşadığı, cennet gibi bir yer temel imgesinin bulunduğu unutulmamalıdır (başka kültürel çevrelerde de karşımıza Şvetadvīpa,⁵⁵ Mutlu Kişiler Adası, Avalon vb. çıkar). Uzak adalardaki Ölümsüzler’i aramak Tsin hanedanından ilk imparatorların (MÖ 219)⁵⁶ ve Han hanedanından Wu’nun önemli uğraşları arasındaydı (MÖ 110).⁵⁷ “Ölümsüzlük ilacı”nın bulunduğu mitsel bir coğrafya parçası özlemi ortaçağda hâlâ varlığını korumaktadır; “Doğu denizinin ortasında bulunan doğaüstü adalar”ın yerini Hindistan; Batı Asya gibi uzak, ama yine mucizevi ülkeler almıştır. İmparator T’ai Tsung’un (7. yüzyıl) sarayında Nārāyaṇasvāmin adında bir Brāhman vardı; Wang Hsüan-ts’e onu 648’de Hindistan’dan getirtmişti.⁵⁸ Bu simyacı ömrü uzatma sanatında uzmanlaşmıştı. 664-665’te Budist keşiş Hsüen-chao, Kao-Tsung’dan Lokāditya adındaki Hintli bir büyücüyü Kaşmir’den getirtme emrini aldı; bu büyücünün hayat iksirine sahip olduğu söyleniyordu.⁵⁹ Cengiz Han 1222’de Taocu simyacı Ch’ang-ch’un’a Semerkand’a gelmesini buyurur. Cengiz Han’ın hayat iksirine sahip olup olmadığı sorusuna,⁶⁰ Ch’ang-ch’un açıksözlü bir cevap verir: “Hayatı koruma olanaklarına (kötü etkilere karşı tılsımlara, muskalara) sahibim, ama ölümsüzlük iksirim yok.”⁶¹

Belirli bir andan itibaren yazarlar batını simyayı zahiri simyadan ayırmaya başlar. 9. yüzyılın sonunda ve 10. yüzyılın ilk yarısında ya-

⁵⁵ Bkz. Not VII, 1.

⁵⁶ Chavannes, II, 143, 152; III, 437.

⁵⁷ A.g.y., III, 499; Dubs, s. 66.

⁵⁸ Waley, s. 23.

⁵⁹ Yay. Chavannes, *Mémoire sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d’Occident*, par Yi-Tsing, s. 21.

⁶⁰ Arthur Waley, *The Travels of an Alchemist*, s. 131.

⁶¹ Waley, “Notes”, s. 17.

şayan Peng Hsiao, *Ts'an Tung Ch'i* adlı eser hakkındaki yorumunda somut maddelerle ilgilenen zahiri simya ile bu maddelerin sadece "can"larını kullanan batını simya arasında net bir ayrım yapar.⁶² Aslında ayrım uzun süre önce Hui-ssü tarafından yapılmıştı (MS 515-577). "Batını" simya Su Tung-P'o'nun MS 110'da yazdığı *Ejderha ve Kaplan Üzerine Eser*'de açıkça sergilenir. "Saf", aşkın madenler bedeninin çeşitli kısımlarıyla özdeşleştirilir ve simya işlemleri laboratuvarında değil deneyi yapanın bedeninde ve bilincinde cereyan eder. Su Tung-P'o bunu şöyle ifade ediyor: "Ejderha cıvadır. O sperm ve kandır. Böbrekten gelir ve karaciğerde saklanır (...). Kaplan, kurşundur. O nefes ve bedensel güçtür. Zihinden çıkar ve akciğerlerde saklanır (...). Zihin harekete geçince, nefes ve güç de onunla aynı anda davranırlar. Böbrekler şişince sperm ve kan da onlarla birlikte akar."⁶³ Nasıl ki simya Hindistan'da Tantra yogasıyla bütünleşmişse, Çin'de de Taocu tekniklerle uyumunu her zaman korumuştur. Bu nedenle -Taocu çevrelerde o denli önemli olan- soluma ritminin düzene sokulması simyacılık disiplininin de bir parçasıdır. Pao Pu'tzu şöyle yazar: "Kişi, nefesi gerçek anlamda kullanmayı öğrenirken, nefesini burnundan alıp (burnunu iki parmağıyla sıkarak) zihninden nabız atışlarını saymalıdır. 120 kalp atışı saydıktan sonra nefesini ağzından vermelidir. Bu soluma yönteminde amaç, kulakların ne soluk alma, ne de verme gürültüsünü işitmez hale gelmesidir (...). Aşamalı bir uygulamayla nefesin tutulduğu zaman dilimi (...). bin kalp atışına dek uzatılmalıdır. Bir ihtiyar bu aşamaya varırsa yeniden genç bir adam haline gelecektir..."⁶⁴

⁶² Waley, a.g.y., s. 15.

⁶³ Alıntılayan Waley, "Notes," s. 15; ayrıca krş. Lu Ch'iang Wu ve T. L. Davis, "An Ancient Chinese Treatise," s. 255 (Ts'an Tung Ch'i'nin LIX. bölümü).

⁶⁴ Çev. Johnson, s. 47-48.

Tinsel Teknik Olarak Simya

Burada Çin simyasının “kökenleri”nin incelenmesine girecek değiliz; bu kökenler ister “altın” ister “ölümsüzlük ilacı” veya⁶⁵ yapay zincifre aramakla ilişkili olsun, bu maddelerin kutsal ve simgesel niteliği ortadadır. (Kırmızı renk temel dirimsel unsuru, kanı temsil eder; zincifre hayatı uzatıyordu, tarihöncesinden beri mezarlarda bulunmasının nedeni budur). Metalürjinin simgeselliğini ve kutsal niteliğini de hesaba katmak gerekir; bu gizli teknik sayesinde maden filizleri “olgunlaştırılıyor” ve madenler “arındırılıyordu.” Simya da bu tekniğin bir uzantısıydı, çünkü o da madenlerin “tekâmül”ünü hızlandırıyordu.⁶⁶ Belki de belirli bir andan itibaren simya işlemlerinin yanı sıra ilkel bir kimya da gelişmiş ve en sonunda sadece gözlem ve deneye dayalı deneysel bir bilim halini almıştır. Bu mümkündür. Ama bu iki deney türünü, simya ve ön-kimya deneylerini birbirine karıştırmamaya özen göstermekte yarar var. Simyacıların kimyasal görüngülerle ilgilendiğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. F. Sherwood Taylor İskenderiye simyacıları konusunda şöyle yazar: “Kükürtü kullananların bu madde eridikten ve sıvı ısındıktan sonra olup biten tuhaf görüngüleri fark etmemesi olanaksızdı. Ama kükürttten yüzlerce kez bahsedilmesine karşın onun madenler üzerindeki etkisi dışında kalan ayırt edici özelliklerinin hiçbirinden bir kez bile söz edilmemiştir. Bu durum klasik Yunan bilim anlayışıyla öylesine çelişmektedir ki, simyacıların kendi amaçlarına hizmet etmeyen doğal olaylarla ilgilenmedikleri sonucuna varmak zorundayız (...). Simyada hiçbir bilim başlangıcına rastlanmaz (...). Simyacı asla bilimsel yöntemlere başvurmaz.”⁶⁷

⁶⁵ Waley’in düşündüğü gibi, “Notes”, s. 18-19.

⁶⁶ “Metalürjinin sırları” ve simyayla ilişkileri hakkında, bkz. Not VII, 5.

⁶⁷ “A Survey of Greek Alchemy” (The Journal of Hellenic Studies, L [1930],

Simyanın ideali, yani insanın doğanın eserine katkıda bulunabileceği inancı 18. yüzyıla dek Avrupa’da bile yaşamıştır. “Doğanın başlangıçta yaptığını, onun takip ettiği yönetime dönerek biz de yapabiliriz. Belki de geçen yüzyılların yardımıyla yeraltının ücra köşelerinde hâlâ yaptığı şeyi ona yardım ederek ve daha elverişli koşullar sağlayarak bir anda tamamlamasını sağlayabiliriz. Tıpkı ekmek yaptığımız gibi, maden de yapabiliriz.”⁶⁸

Yoga ile simya arasındaki ilişkiler, eğer bu iki tekniğin soteriyolojik niteliği dikkate alınırsa, anlaşılabilir. Her ikisi de insan bedenini bir laboratuvar gibi kullanarak “can” üzerinde deney yapar; “arınma”nın, “kemalat”ın, nihai aşkın dönüşümün peşinden koşulur. Bu iki -simyasal ve “mistik”- deneyim yöntemi arasındaki uyuma başka yerlerde de rastlanır. Cabir ibn İḥayyān, Sāi’h’Alawī ve Zūnnun Mısırī gibi en eski sufilerde (çok kadim bir mana olan “gizli ve gizemli aşkın dönüşüm yöntemi”ne sahip olup bunu deneyenler” manasında), nefsin riyazet yoluyla arındırılmasının simgeselliğiyle simya araştırmasının simgeselliği arasındaki yakın bağlar bilinmektedir. Massignon’un gözlemlediği gibi, “insan deneyiminin bu iki efsanevi dramı, yani bilim ve gizemcilik dramları arasında işin en başından beri kelimenin tam anlamıyla bir yakınlık şarttı; bir iksiri, evrensel aşkın dönüşümün vasıtası olan gençlik suyunu arayan simyacı ile kutsanmanın vekili olan bir ruhu arayan çileci arasında bir yakınlık kurulması zorunluydu.”⁶⁹

109-139), s. 110.

⁶⁸ Jean Reynaud, *Etudes encyclopédiques*, IV, 487, alıntılan M. A. Daubrée, “La génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age, d’après le Bergbüchlein” (*Journal des Savants*, [1890], 379-392, 441-452), s. 383.

⁶⁹ La Passion dal-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr de l’Islam, II, 931. İsmaili gnosisle ilişkileri içinde simya konusunda bkz. Henry Corbin, “Le

Hindistan'da Yoga'nın tüm somut teknikleri özümseme eğilimi simya kadar kıymetli bir deneyimi görmezlikten gelemezdi. Bu iki manevi ilim arasındaki geçişim belli anlarda kusursuz bir biçim alır. Her ikisi de salt spekülasyona dayalı yola, sadece metafizik nitelikteki bilgiye karşı çıkar; her ikisi de dönüştürmek, yani mevcut ontolojik düzenini değiştirmek amacıyla “canlı madde” üzerinde çalışır; her ikisi de zamanın yasalarından kurtulmaya, yani varoluşu “koşullanmalardan kurtarmaya” özgürlüğü ve yüce mutluluğu, kısacası “ölümsüzlüğü” ele geçirmeye çalışır.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

YOGA VE YERLİ HİNDİSTAN

Özgürlük Yolları

Tantracılığın oluşturduğu görkemli tinsel sentez içinde çeşitli kökenlerden gelen ve farklı önemleri olan unsurlar ayırt edilir: Bir yanda Veda kültünün ve Brahmancılığın mirası, *Bhagavad Gītā*'nın getirdiği yenilikler ve mezhepçi akımlar; diğer yanda ortaçağ Budizminin, simyanın ve yerli tinsel anlayışların katkıları. Tantracılıkta Yoga tekniklerinin oynadığı başat rolü gördük: Bu teknikler sayesinde örneğin ikonografi, cinsellik ve simya gibi ayrışık deneyim türleri benzeştirilip bütünleştirilmiş ve en sonunda aynı manevi güzergâhın eşdeğerli düzenlerini oluşturma noktasına gelmişlerdir. Daha önceki sentezlerde (*Mahābhārata*, *Bhagavad Gītā* vb.) olduğu gibi, yeni öne çıkarılan unsurların temelini Yoga'ya özgü disiplinler sağlamıştır -nefes hâkimiyeti ve meditasyon yöntemleri. Bu bütünleştirme süreci Tantracılığın zaferinden, Vacrâyana Budizminin gerilemesinden ve İslam'ın istilasından sonra da kuşkusuz giderek artan bir ölçüde sürmüştür. Bu sürecin tarihini olduğu gibi yeniden anlatma iddiasında değiliz; bu tarih Hindistan'daki dinsel ve kültürel yaşamın hemen her boyutunu ilgilendirdiği için kimi zaman içinden çıkılmayacak kadar karmaşık hale gelir. (Farklı Yoga biçimlerinin -Tanrıci, mistik, erotik veya "büyüsel"- yerli literatürün doğuşunda ve genel anlamda modern Hint zihniyetinin oluşumunda büyük etkileri olduğunu hatırlatmakla yetinelim.) Biz, en farklı çevrelerden (folklor, halk Tanrıcilığı, mezhepler, batıl inançlar vb.) seçilmiş bir dizi örnekle Yoga'ya tüm kültürel düzeylerde yüklenen

çoğul ve çelişkili değerleri göstermeyi amaçlıyoruz. Bu kısa araştırma giderek merkezden uzaklaşan, arkaik katmanlara doğru ilerleyecek, sonunda Hindistan öntarihinin hatırı sayılır bir bölümünü kapsayacaktır. Soruşturma öğretici olacaktır; “yogin” ve *sannyāsinin* otacı büyücü ve fakirlerden “keramet” sahiplerine, en soylu zahitlere ve en yüce gizemcilere dek uzanabileceğini, bu arada yamyam büyücülerle en aykırı *Vāmācarileri* de içine alan sayısız biçime bürünebileceklerini göreceğiz.

Yoginlerin tüm bu büyüsel-dinsel davranış türleriyle iç içe değerlendirebilmelerinin nedeni, Hindistan’daki tüm tinsel tekniklerin şu veya bu biçimde Yoga’nın parçası sayılmasıdır. Yoginler halk arasında her zaman insanüstü güçlere sahip, ürkütücü büyücüler olarak kabul edilmişti.¹ Patañcali’nin ve diğer Yoga biçimlerinin *siddhilere* ilişkin ifade ettikleri tüm çekincelere karşın, yoginin büyücüyle özdeşleştirilmesi neredeyse kaçınılmazdı. Çünkü yeterli bilgiye sahip olmayan zihinlerin *kurtuluş* ile *mutlak özgürlüğü*, *cīvan-mukta* ile her türlü deneyime girişip bunların karmaya ilişkin sonuçlarından etkilenmeyen “ölümsüz” büyücüyü birbirlerine karıştırmaları doğaldı. Daha ileride Gorakhnāth ve Nātha Siddhalar konusunda bu tür karışıklıklara dair bazı örnekleri göreceğiz. Özgürlüğün sayısız biçimde, özellikle de antisosyal biçimlerde tezahür ettiği düşünülürse, söz edilen görüngü daha kolay anlaşılır; özgür bir insan kendini artık yasalara ve önyargılara bağlı hissetmez, kendini her türlü etiğin ve toplumsal biçimin dışında tutar. *Vāmācarilere* ilişkin efsanelerde yansıtılan “aşırılıklar” ve “sapkınlıklar” Kāpālīka ve *Aghorilerin* vahşet ve cinayetleri Hint duyarlılığı açısından insani varoluş hali karşısında ve toplum dışında ele geçirilmiş mutlak,

¹ Bkz. Maurice Bloomfield, “On false ascetics and nuns in Hindu ‘fiction’” (Journal of American Oriental Society, XLIV [1924], 202-242), özellikle s. 213-218.

bütüncül bir özgürlüğün kanıtlarıdır. Hint düşüncesine göre “normal” insani varoluş halinin esaret, cehalet ve ıstırapla eşdeğer olduğunu unutmayalım; bu “normallik” yok edilmediği sürece özgürlüğe, bilgiye, yüce mutluluğa erişilemez -ve aynı önkoşul insani varoluş halini yok etmenin etkili yolları olan tüm aşırılıkların ve sapkınlıkların da metafizik temelini oluşturur. Aşırılık yanlılarının Hindistan’da hep küçük bir azınlık olarak kaldıklarını, nihilizmin alçaklık ve iğrençlikle atbaşı gittiği bu tür gösterileri büyük tinsel akımların asla benimseyip desteklemediğini hemen belirtelim; kinikler, sefiherler, “korkunç okullar”ın müritleri Hint riyazet ve gizemciliğinin hep dışında kaldılar. Ama insani varoluş halinin aşılmasını sözcüğün dar anlamında, harfiyen anlayıp yorumlayan tüm yaklaşımlar gerek Hinducu gerekse Māhāyānacı tüm saygıdeğer ideolojiler tarafından da doğrulanıyordu.

Diğer yandan bir selamet öğretisi adına üstlenilen bu tür aşırılıklar, daha aşağı tinsel düzeylere itilerek gözden düşmüş ritlerle ve alt grupların tavırlarıyla kaçınılmaz bağdaştırmacılıklara kapı açıyorlardı. Tantracılık sonunda büyük ve küçük halk büyüsünü bünyesine kattı; erotik Yoga, orgia temelli gizli kültlerin ve Tantra *maithuna*’sı ile Haṭha Yoga tekniklerinin getirdiği itibar olmasa toplumun ve cemaatçi dinsel yaşamın dışındaki karanlık varoluşlarını sürdürecektir şevhet düşkünlerinin gün ışığına çıkmasını teşvik etti. Giderek yaygınlaşıp üstün gelen her gnostik ve gizemci anlayış gibi, giderek daha geniş ve merkezden uzak toplumsal katmanlara nüfuz eden Tantra Yogası da bozulmayı önleyemedi. Eksiksiz bir Yoga’nın her zaman ve her yerde uygulanması olanaksız olduğu için, bazı dışsal görünüşlerinin taklidiyle yetinilecek, bazı teknik ayrıntılar harfiyen anlaşılacaktı. Önceden bir çiraklık döneminden, bir erginlenme sürecinden geçmemiş kitleler tarafından özümsemiş “yaşanan” her tinsel mesajın karşı karşıya kalabileceği bir tehliktir bu. Hint bakış açısından bu bozulma görüngüsü, ahir zaman

için (*kali-yuga*) tipik olan hızlanmış gerilemenin karşılığıdır; *kali-yuga* boyunca hakikat cehaletin karanlıkları içinde gömülü kalır. Bu yüzden sürekli yeni üstatlar çıkar ve ezeli/ebedi öğretiyi düşkün, değerini yitirmiş insanlığın elinde kalmış zayıf olanaklara göre yeniden uyarlar. Ama Goraknāth ve seksen dört Siddha bahsinde, bu yeni üstadların durmaksızın yinelenen mesajının kitlelerin erozyonuna maruz kaldığını (çünkü kitlelerin zuhur etmesi *kali-yuga*nın en belirgin özelliğidir) ve nihayet iyice bozulup unutulduğunu göreceğiz; daha doğrusu belirli bir “popüler” düzeyde her manevi üstat eninde sonunda, Ulu Büyücü arketipinin imgesiyle, tüm *siddhiler*in sahibi olan “yaşarken kurtulmuş” kişi imgesini şahsında birleştirir.

Aghorī, Kāpālīka

Bu tinsel süreçte bir nokta bize önemli görünüyor. Bir ideolojinin onu taşıyan simgeselliğin anlaşılınması yoluyla yozlaşması. İşte bir örnek: Birçok Hint riyazet okulunda mezarlığın (*śmaśāna*) ve cesetlerin üzerine oturularak yapılan meditasyonun rolü bilinir. Metinlerde bu simgesellik sık sık vurgulanır: Mezarlık, “Ben” bilincinin beslediği psikolojik-zihinsel yaşamın bütünü temsil eder; cesetler çeşitli duygusal ve zihinsel etkinlikleri simgeler. Kutsal olmayan deneyiminin merkezine oturan yogin, bunu besleyen etkinlikleri mezarlıkta cesetlerin yakılması gibi yakar. Meditasyon bir *śmaśāna*da yapılırsa, bencil deneyimlerin yakılıp tüketilmesi daha da hızlı ve doğrudan bir biçimde tamamlanır; aynı zamanda korkudan da arınılır, korkunç cinler ve ifritler çağrılıp boyunduruk altına alınır.

Ama Şivacı bir çileci sınıfı, Aghoriler veya Aghorapanthiler, zaman zaman bu “mezarlık” ve “ceset” simgeselliğini harfiyen, somut anlamıyla yorumladılar. İsimleri “ürkütücü olmayan” (*a-ghora*) “ürkütücü ol-

mayan/non terrifique” diye çevrildi; *aghorapanthi* de Şiva’ya bu şekilde ibadet eden (veya Şiva’nın yolunu bu şekilde takip eden) kişi anlamına geliyordu. Tantracılıkla bağıntılar açıktır. Bu Aghoriler insan kafataslarını kap olarak kullanır, mezarlıklardan çıkmazlardı; 19. yüzyıl sonunda hâlâ yamyamlık yapıyorlardı; Crooke, 1887’de yakılmak üzere odun yığını üzerine yerleştirilmiş bir cesedi yiyen bir Ujjain Aghorî’sinden söz eder.² Aghoriler her türlü çöp, artık ve at eti hariç her türlü etle beslenirler. Bu uygulamaları, insanın tüm doğal zevklerinin ve eğilimlerinin yok edilmesi gerektiğini, ne iyi ne kötü, ne güzel ne iğrenç olduğunu vb. söyleyerek gerekçelendirirler. Nasıl ki insan dışkıları bereketsiz bir toprağı verimli hale getirirse, her tür pisliğin yutulması da bedeni bereketli kılar ve zihni her türlü meditasyonu yapabilecek hale getirir.³ Onlara göre kastlar veya dinler arasında ayırım yoktur; ebeveynlerin kimliği basit rastlantıdan başka bir şey değildir.⁴ İki dala ayrılırlar: *şuddh* (temizler) ve *malin* (kirliler). İbadete gelince, bazıları Sitalā Devi’ye, diğerleri Parnagīrī Devi’ye,⁵ kimileri de Kālī’ye tapıklarını söyler. Herhangi bir kasttan, herhangi bir Şivacı Aghorî olabilir. Barrow’a göre, Caynalar bile kabul edilir, ama Vishṇucular alınmaz.⁶ Tasvirlerle tapmazlar. Tanrı dışında sadece kendi *gurularına* hürmet ederler.⁷ Bekârlık zorunludur. Gezgin bir yaşam sürdürürler ve bir mürit (*chela*) ancak *guru*’su öldükten on iki yıl sonra *guru* olabilir. Her *guru* yanında

² Bkz. Not VIII. 1.

³ H. W. Barrow, On Aghorīs and Aghorapanthīs (Proceedings on the Anthropological Society of Bombay, III, [1893], 197-251), s. 222.

⁴ A.g.y., s. 223.

⁵ Pali ülkesinde, Acmeṛ yakınında tapılan ve çilecilerin koruyucusu olarak kabul edilen tanrıça; krş. Barrow, a.g.y., s. 210.

⁶ A.g.y., s. 210.

⁷ A.g.y., s. 233.

sürekli bir köpek bulundurur. Cesetler uzanmış değil, oturmuş ve bağdaş kurmuş halde gömülür.⁸

Bu *Aghoriler* çok daha eski ve yaygın bir çileci tarikatın, Kâpâlikaların ya da “kafatası taşıyıcıları”nın ardıllarıdır. *Maitrāyaṇi Upaniṣad*’da (VII. 8) bir Kâpâlin’den söz edilir; 7. yüzyılın ilk yarısına ait bir yazıtta Tanrı Kâpâleşvara’nın ve çilecilerinin adları geçer.⁹ Kâpâlikalar Şiva’ya, onun Mahākāla (Büyük Yok Edici) ve Kâpālabhṛt (kafatası taşıyıcısı) olması dolayısıyla tapıyorlardı. Onlar Tantracı *vāmācarilere* çok benzerler, ama orgia uygulamalarını ve ritüellerdeki vahşeti en uç noktaya vardırırılar. 6. yüzyıldan itibaren onlardan söz edenler çoğalır: 6. yüzyıldaki *Daśakumāracarita*, Hindistan’a yaptığı seyahatte onlara rastlayan Hsiuen-Tsang (630-645), *Mālati-Mādhava* adlı dramasında Aghoraghanta adında bir Kâpâlika’yı bakire Mālati’yi tanrıça Çāmuṇḍā’ya kurban edecekken gösteren Bhavabhūti (8. yüzyıl) bu örnekler arasındadır. 1065’te oynanan *Prabodha Chandrodaya*’da da benzer bir sahne vardır; yazar, Kâpâlikaları iyi tanıdığı anlaşılan Kṛṣṇamiṣra adında bir *sannyāsidi*. Oyundaki Kâpâlikalardan biri şöyle der: “Benim kolyem ve süslerim insan kemiklerinden yapılmıştır. Ölülerin külleri arasında oturur ve yemeğimi kafatasından yerim (...). İçeceğimizi Brāhmanların kafataslarından içeriz; kutsal ateşlerimizi insanların etlerine karışan beyinler ve akciğerlerle besleriz ve Korkunç Tanrı’yı (Mahā Bhāirava) gırtlaklarındaki yaralardan fışkıran taze kana bulanmış insan kurbanlarla yatıştırırız (...). Dinimiz öylesine güçlüdür ki, ben Hari-Hara’ya ve tanrıların en büyüklerine ve en eskilerine hükmederim; gökte gezegenlerin seyrini durdururum; yeri dağları ve kentleriyle suların içi-

⁸ Bkz. Not VIII, 4.

⁹ R. G. Bhāndārkar, *Vaishnavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, s. 118. Krş. *Brahmasūtra*, II, 2, 37.

ne gömer ve bu suları göz açıp kapayıncaya kadar içip bitiririm (...). Tanrılara benzeyen, saçlarını Ay tekeriyle tarayan, Pārvaṭi kadar güzel kadınları kucaklayan kişi, işte yüce mutluluğu bilen odur...”¹⁰ *Prabodha Chandrodaya*’da Kāpālīka’ya bir kadın Kāpālīni eşlik eder; aynen yanındaki adam gibi giyinen koca memeli Kāpālīni, Bhairava’nın yönetiminde, adamla birlikte dans eder. Kāpālīkaların müstehcen ritüelleri konusunda hiçbir kuşkuyla yer bırakılmaz: “Cinsel organlardan kaynaklanan zevklerin hiçbirinden vazgeçmeden sekiz büyük *siddhi* elde edilebilir.”¹¹ Biri aşırı, diğeri ılımlı iki Kāpālīka sınıfı ayırt eden Rāmānuca onların cinsel tekniklerle ilişkilerini vurgular.¹² Kāpālālara şöyle dedirtir: “Altı *mudrā*nın gerçek doğasını bilen, en yüksek *mudrā*yı anlayan, *bhagāsana* duruşunda oturmuş halde (yani kendi hayalini *pu-dendum muliebre* üzerinde oturuyormuş gibi görerek) kendi hakkında meditasyon yapan nirvanaya ulaşır.”¹³

Gerek Hindistan’ı ziyaret eden Avrupalı seyyahlar, gerekse *Dabistān*, Kāpālīkaları ve Aghorīleri genelde yoginlerle karıştırır. *Dabistān*’ın betimlemesi olabildiğince açıktır: “Bu mezhebin bazı üyeleri (“yoginler”) dışkılarını karıştırır ve onları bir kumaş parçasında süzdükten sonra bunun insanı büyük girişimlere hazır hale getirdiğini söyleyerek içirler; tuhaf şeyler bildiklerini iddia ederler. Bunu yapanı bir *Atilia* ve aynı zamanda bir *Akchori* diye adlandırırlar.”¹⁴ *Dabistān*’ın yazarı biraz ileri-

¹⁰ Çev. Briggs, *Goraknāth*, s. 226.

¹¹ A.g.y.

¹² *Śrībhāṣya*, II, 2, 35-38.

¹³ Çev. G. Thibaut, *The Vedānta Sūtra* (Sacred Books of the East, XLVIII) s. 520.

¹⁴ The *Dabistān*; or, School of Manners, çev. D. Shea and A. Troyer, II, 129-160. *Dabistān*’ın Muḥsin-i Fāni tarafından 17. yüzyılda derlendiğini hatırlatalım.

de Kāpālikaları muhtemelen her türlü Vāmācari mezhebiyle karıştırır. Çünkü *liṃga* ve *bhaga* hakkında şöyle der: “Bu ibadet birçok yerde ve pek çok Hinduda mevcuttur; içlerinden çoğu şarap içmeye izin verilen Agama’ya uyar ve alışıldık şarap kupası yerine bir insan kafatası kullanılırsa (onlar buna *kapāla* der) içki daha da hoş olur. Her türlü hayvanı, hatta bir insanı öldürmek caizdir, derler ve buna *bala* (yiğitlik) adını verirler. Geceleri *śmaśāṇam* (mezarlık) adı verilen ve cesetlerin yakıldığı yerlere giderler; orada sarhoş olduktan sonra, yanmış cesetlerin etlerini yer ve başkalarının gözü önünde *śakti pūcā* adını verdikleri kadınlarla çiftleşirler.” Yazarın aldığı bilgiler oldukça doğrudur. Yazar bu Tantracıların ensesti olağan cinsel ilişkiye tercih ettiklerini doğrular; *lulileri* (sokak kadınlarını) beğendiklerini ve onlara *deva kanyā* dediklerini bilir; iki tür kült olduğundan, birine *bhadram* (temiz), diğerine *vakam* (kirli) dendiğinden ve ikincisinin daha üstün sayıldığından haberdardır. Cinsel ilişkide kadının şahsında tanrıçayı temsil ettiğini de bilir. Yazar bir ceset üzerinde meditasyona dalmış bir Kāpālika görmüş ve Gucarāt’ta da gecelerini bir cesedin üzerine oturarak geçiren Mahadeo adında birini tanımıştı. Kısır kadınlar da geceyi *guru*’yla geçiriyorlardı.

Muhsin-i Fānî topladığı bilgileri muhtemelen biraz karıştırmış, Kāpālikaların bazı cinsel ritüelleri ile Vallabhāçaryaların¹⁵ orgia’sını (*rāsamandali*) birbirine karıştırmıştır. Yine de Kāpālikaların orgia eğilimi tartışma götürmez; hatta mevsim dönümlerinde yapılan toplu orgia ayinlerinin izlerine bile rastlanmakta, bunlara mezhebin tüm üyeleri katılmaktadır. *Kaumudīmahotsava Nāṭaka*’ya göre, şenlikler ilkbaharda (*vasantotsava*) ve güzde (*kaumudīmahotsava*) yapılıyor ve orgia niteliği arz ediyorlardı.¹⁶ Bu törenlere sadece tüm Kāpālikalar değil, “materya-

¹⁵ Bkz. Not VIII, 2.

¹⁶ Krş. D. Shāstri, *The Lokāyatikas and the Kāpālikas*, *Indian Historical Quarterly*, VII (1931), 135.

listler” ve “kinikler” Lokāyatikalar, yani Veda geleneğini ve Hinduculuğun tüm değerlerini külliye inkâr edenler de katılıyordu. Mevsimlik şenlikler ve bunlara eşlik eden orgialar Hint-Avrupa öncesi arkaik bitelge (kuvve-i inbatiye) kültüne has özelliklerdi. Bazı rivayetlerde, Lokāyatikaların da katıldığı bu mevsimlik orgiaların başlatıcıları olarak Kāpālikaların gösterilmeleri ilginçtir; bitelge şenlikleri, Tantra orgiaları ve “materyalistler”in, yamyamların ve kafatası taşıyıcılarının ayrıksı davranışları aynı sistem içinde değerlendirilir. Bu ayrıntı Tantra Yogası’nın yerli tinsel değerlerle ileride yaşayacağı kaynaşmaların yönünü işaret etmektedir.

Heine-Geldern, Assam ve Birmanya’da bol bol bulgulanan insan kurbanlarını ve kafatası avlarını Tibet ve Himalaya bölgelerinde varlığını hâlâ koruyan anaerkil bir ideolojiyle ilişkilendirmiştir. Kendi sınırları içindeki Hindistan’da bu arkaik kültürel unsurlardan bazıları daha geç bir dönemde Tantra Şakticiliğinin (merkezi tam da Assam = Kāmarūpa’ydı) o inanılmaz atılımında rol oynamışlardır. Problemin etnolojik verileri bunlardır; ama işin bir de tarihsel-dinsel yönü vardır ki o da insan kurbanlarını ve kafatası kültürünü kapsayan tarihöncesi âdetlere yeniden tinsel değer yüklenmesini içerir -bizi de burada en çok ilgilendiren işin bu yönüdür.

Süreç şu şekilde düşünülebilir: 1) Belli bir ay simgeselliğine dayanan arkaik bir ideoloji diğer şeylerin yanı sıra insan kurban edilmesini ve kafatası avına çıkılmasını da gerektiriyordu; tarihsel çağda bu ideolojiyi paylaşan topluluklar Hinduculukla sınırı olan bölgelerdeydi; 2) Yüksek Hint tinselliği düzeyinde, mezarlığa, cesetlere, iskeletlere yeniden değer yüklenmiş ve bir riyazet-gizemcilik simgeselliği içine katılmışlardı: Bir cesedin üzerine oturarak meditasyon yapmak, bir kafatası taşımak vb. kelle avcılarında çok daha farklı türde “değerler”e erişme yolunda

tinsel alıştırmalar haline gelmiştir; 3) Bu iki ideoloji temas edince -ya sınır bölgelerinde (Assam, Himalaya) ya da Hindistan'da arkaik kültür unsurlarının daha iyi korunduğu iç bölgelerde- sözde-aynılaşma ve değer yitimi görüngülerine tanık olunur. Olaya böyle bakınca, anaerkil unsurlar açısından doygunluk noktasına ulaşmış bir kültür düzeyinde Tantra yogasının nasıl müstehcen bir hal aldığı; bir Kāpālīn'in "ceset" ve "iskelet"in Yoga'daki anlamını nasıl unutup yamyamlık davranışına (aslında yamyamlığın "felsefesi" Volhard'ın gösterdiği gibi, modernlere görüldüğü kadar iğrenç bir şey değildi) geri döndüğü ve kelle avcısına dönüştüğü daha iyi anlaşılmaktadır. Bu karşılıklı bozulma ve değer yitimleri özellikle "simgesel karışıklık"la, verili bir simgeselliğin unutulması veya yeterince anlaşılamamasıyla açıklanır. Aynı görüngü farklı kültürel bağlamlarda ve Yogayla bütünleştirilmiş başka simgesellikler, mitolojiler veya teknikler hakkında da karşımıza çıkacaktır.

Goraknāth ve 84 Siddha

Çok sayıda yogin Gorakshanātha'yı (Goraknāth) sahiplenir ve kendilerine *Goraknāthi* veya *Kāṇphaṭā Yogi* adını verirler; bu son terim, erginlemede kocaman küpeler takmak için kulaklarının delinmesi olgusuyla ilintilidir (*kān* = kulak, *phata* = delik). Daha yukarıda, Haṭha Yoga'nın, okulun birinci yazılı eseri olduğu varsayılan, bugün kaybolmuş incelemenin yazarı Goraknāth'ı kurucusu kabul ettiğini görmüştük. Her ne olursa olsun Goraknāth, Kāṇphaṭālar ve Haṭha Yoga arasındaki ilişkiler tartışma götürmez. Kāṇphaṭālar da kendilerine kestirmeden "yogi" der ve literatürleri belli sayıda Haṭha Yoga metnini içerir; bunların arasında *Haṭhayogapradīpikā*, *Gheraṇḍasaṃhitā*, *Śivaśaṃhitā*, *Goraksha Ćataka* vb. gibi en meşhur eserler de vardır. Ama bu çileci

tarikât Haṭha Yoga ideolojisinin ve disiplinlerinin sınırlarını aşar. Gerçekten de karşımızdaki 12. yüzyıldan sonra halk tarafından çok tutulduğu anlaşılan epey önemli bir harekettir ve çoğunluğu Şivacı olmakla birlikte, Budist olanların da görüldüğü çok sayıda dinsel, büyüsel ve simyacı gelenek ve uygulama bu hareket içinde buluşmuştur.

Daha sonraları Goraknāth, Matsyendranāth ve öteki meşhur Siddha adlarıyla mitleştirilen tarihsel kişilikler tarafından başlatılmış bu hareket, kökleri Hindistan'ın yerli katmanları içine uzanan o derin Hint tinselliğinin yeni bir dip dalgası gibidir. Günümüzde Goraknāthiler dağılmakta olan bir mezhebin tüm belirtilerini gösterirler ve bu sürecin başlangıcı muhtemelen yüzyıllar öncesine uzanır. Ama üstadları çevresinde billurlaşan mitoloji ve folklor Doğu Hindistan'da Budizmin yıkılışı ile modern zamanların şafağı arasında bu üstatların halk kitleleri içinde ne kadar muazzam bir yankı uyandırdıklarını anlamamızı sağlar. Bu mitoloji ve folklor, zamandizin açısından epey “yakın tarihli” olsa da, aslında son derece arkaik içerikleri temsil eder; “resmi” yani ister Brahmanacı, ister Budist, ister Cayıncı veya “mezhepçi” olsun *ilmi bir geleneğe* az çok doğrudan bağımlı kültürel çevrelerin uzun süre görmezden geldiği dolayısıyla kayda geçirmediği tinselliklerin su yüzüne çıkışıdır söz konusu olan. Goraknāth, Nāthalar ve Siddhalar çevresinde yaratılmış halk efsanelerinde ve yerel edebiyatta yüzeysel biçimde Hindulaşmış kitlelerin gerçek tinsel özlemleri ifade bulur. Bu tür folklorik ve edebi yaratımlara yol açanların, Tantracı ve simyacı azizler ve üstatlar, özellikle de Haṭha Yoga'nın varsayılan “mucidi” yani *kurtuluşu ölümsüzlüğün ele geçirilmesi* olarak anlayan Siddhalar olması ise çok dikkat çekicidir. Goraknāthi ve Nāthalar edebiyatında ve folklorunda “ölümsüzlük motifi”nin olağanüstü önemli olduğunu göreceğiz; bu nedenle -”yaşarken kurtulmuş” *cīvan-mukta'nın* uzantısı olan ve onu tamamlayan- bu motifin tüm Hint ruhunun özlemini ifade ettiği kanısındayız.

Goraknāth'ın tarihsel kişiliği hakkında hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Bu kişilik çok erken bir dönemde mitleştirilmiş, neredeyse tanrılaştırılmıştır: Nepal'den Rācputāna'ya, Pencap'tan Bengal'e, Sind'den Dekkan'a kadar Batı ve Kuzey Hindistan'ın hemen her yerinde bulgularan sayısız mit ve efsane de bunu doğrulamaktadır. Goraknāth muhtemelen 9-12. yüzyıllar arasında yaşamış ve bazı Şivacı gelenekler (Pāṣupata) ile Tantracılık ve Siddhalar yani "kusursuz" yoginlerin (çok az bilinen) öğretileri arasında yeni bir bireşim gerçekleştirmiştir. Goraknāthiler bazı bakımlardan Şivacı Pāṣupata, Lakuliça, Kālāmukha ve Kāpālīka mezheplerinin soyzinciri içinde yer alırlar.¹⁷ Ama Tantracı "sol el" ritüellerini de uyguladılar¹⁸ ve Şiva'yla özdeşleştirdikleri Goraknāth'tan başka dokuz Nātha ve 84 Siddha'ya taparlar. Goraknāth'ın mesajını bu *Siddhalar* ve *Nāthalar* "ortamı"nda yerli yerine oturtmak gerekir (çünkü tarihsel kişiliği konusunda elimizde hiçbir kesin bilgi yoktur).

Henüz çok az bilinen 84 Siddha sorununu burada ele almayacağız.¹⁹ "Kemalat"a ermiş tüm yoginlerin *siddha* adını alabildiğini, ama bu terimin "mucizevi güç"le (*siddhi*) yan yanalığının, sözkonusu olanın öncelikle "büyüsel bir kemalat" olduğunu gösterdiğini hatırlatalım. *Haṭhayogapradīpikā* (I. 5-9), Ādinātha'yla başlayıp Matsyendranāth, Goraksha, Kāpāla, Çarpaṭi vb. adları sayan bir *mahāsiddha* listesi içerir. Daha tam veya eksik başka listeler de elimize ulaşmıştır, ama Siddha isimlerinin birbirini tam olarak tuttuğuna çok ender rastlanır. Siddha gelenekleriyle Sahacīyā Budistlerinin *Siddhācaryaların* birliğinde var olması karışıklığı iyice artırmıştır. Bazı isimler -ilk başta da

¹⁷ Briggs, 218.

¹⁸ Daniel Wright, *History of Nepal* (Cambridge, 1877), s. 140; Crooke, *The Tribes and Castes*, III, 158 (F. Buchanan'dan alıntı yaparak); Briggs, s. 172.

¹⁹ Bkz. Not VIII, 3.

Matsyendranāth, Goraknāth, Nāgārcuna, Kāpāla, Çarpaṭi vb- ısrarla yinelenir. Matsyendranāth ve Goraknāth bir kenara bırakılırsa, Siddhaların arasında en önemlilerin Nāgārcuna ve diğer simyacılar olduğunu vurgulayalım (Çapari, Çarpaṭi vb).

84 sayısı hiçbir tarihsel gerçekliğe uymaz; hem Hindu, hem Budist, Âcīvıkacı veya Cayrıacı, tüm Hint geleneklerinde bulgulanan mistik bir sayıdır.²⁰ Muhtemelen tamlığı, bütünlüğü ifade eder. Dolayısıyla 84 Siddha “bir vahyin bütüncüllüğü”nü temsil eder. 9 *Nātha*’ya gelince, bu sayı da bir öğretinin bütünlüğünü simgeler. *Gorakhasiddhānta-saṃgraha*, bu simgeselliği açıkça yansıtan iki Tantra metninden alıntı yapar: *Soḍaça-nitya-tantra*, dokuz *Nātha*’nın Tantracılığı farklı kozmik dönemlere yaydığını söylerken, *Tantra-mahārṇava* sekiz *Nātha*’nın sekiz yönde, dokuzuncunun da tam merkezde bulunduğunu belirtir.²¹ Başka bir deyişle, bu dokuz üstadın yaydıkları öğreti zamansal-uzamsal “bütünlüğü” kapsamaktadır. *Nāthalar* -en başta da Matsyendranāth, Goraknāth, Çarpaṭi, Kāpāla- 84 Siddha listesinde de yer alır. Dolayısıyla gerek Hindu, gerekse Budist Sahacīyā Tantracılığının, simyanın (Nāgārcuna, Çarpaṭi), Haṭha Yoga’nın (Goraknāth) ve Kāpālikaların birbirleriyle uyumlu olduğu söylenebilir. Bunların temsilcilerine hem 9 *Nātha* hem de 84 Siddha listelerinde rastlanmaktadır. Belki de onların simgeselliklerinin anahtarı buradadır; belirli bir dönemde (muhtemelen 7. ve 11. yüzyıllar arasında) tıpkı öncelleri gibi hiçbir özgünlük iddiasında bulunmadan (kendilerini Şiva veya Vacrasattva’yla “özdeşleştirmemişler” miydi?) ezeli/ebedi öğretileri kendi çağlarının ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlayan üstatların tebliğ ettiği yeni bir “vahiy” ortaya çıkmıştı. Bu yeni “vahiy”in temel noktalarından biri Vacrayāna

²⁰ Bkz. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 234 vd’daki birkaç örnek.

²¹ Alıntılan Dasgupta, s. 237.

ve Şivacı Tantracılık, büyü, simya²² ve Haṭha Yoga arasındaki bireşimin sağlanmasıydı. Bu vahiy bir anlamda Tantracı bireşimin uzantısıydı. Ama *Nātha* ve *Siddhalardan* bazıları büyü'nün ve Yoga'nın özgürlüğü ve ölümsüzlüğü ele geçirmek konusundaki değeri üzerinde öncüllerinden daha büyük bir ısrarla durdular. Halk imgelemine asıl etkileyen de onların mesajının bu yönü oldu; yerli edebiyat ve folklorda bu görüşün yankılarına günümüzde bile rastlanmaktadır ve araştırmamız açısından gerek folklor gerekse edebiyatın taşıdığı değer buradan kaynaklanmaktadır.

Kāṇphaṭā Yogiler adı verilen tarikata gelecek olursak, onların aşırı Şivacılık geleneği içinde yer aldıklarını görmüştük. Kāṇphaṭālar, Bhāiron, Śakti ve Śiva tapınaklarında *pūcārī* (ayin yöneten din adamı) olarak hizmet ederler.²³ İçlerinden çoğu Belucistan, Hinglāj'daki Vāmācara tapınağına hacca gider ve bunun bir anısı olarak beyaz çakıl taşlarından yapılmış kolyeler takarlar.²⁴ Zaten Kāṇphaṭālardan söz eden ilk Avrupalılar (örn. Buchanam) onları Vāmācarilere benzetmişlerdi. Aghorilerle de oldukça yakındırlar; Kāṇphaṭā ilk erginlenişinden sonra *Aughar* adını alır ve bir *Aughar* kimi zaman sonradan *Aghorī* olur.²⁵ Bazı Aghoriler Assam'daki Kāmākhyā (= Durgā) tapınağında hizmet eder. Bu tapınak, 19. yüzyıla kadar yapılan insan kurban etme törenleriyle ünlüydü (İngiliz hükümeti 1832'de bu törenleri yasakladı). 1565'te bir tören boyunca yüz kırk kurbanın boynu vurulmuştu.²⁶

²² Goraknāth'a mal edilen *Gorakshasamhitā* adlı eser simya incelemeleri arasında yer alır; krş. P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, c. II, s. xcvi.

²³ Briggs, s. 139.

²⁴ Farquhar, *Outline*, s. 348.

²⁵ Briggs, s. 71.

²⁶ E. A. Gait, *A History of Assam*, s. 58.

Assam'ın (= Kāmārūpa) tam bir Tantra ülkesi olduğu, çok önemli Tantraların Durgā-Kāmākhyā'yı yüceltip, onun kanlı ve müstehcen kültünü betimlediği,²⁷ Aghorilerin vahşetleri ve orgialarıyla ünlendikleri düşünülürse, yogi adının zaman zaman nasıl en aşırı Tantracıları ifade etmek için kullanıldığı anlaşılır. Assam'da uygulanan insan kurbanlarının bir ayrıntısı burada ele aldığımız sorun açısından ilginçtir. Gönüllülere *bhogī* deniyor ve kurban edilmeye izin verme niyetlerini açıkladıkları andan itibaren neredeyse kutsal kişilikler haline geliyorlar ve ne isteseler yapılıyordu; en önemlisi de istedikleri her kadın emirlerine amadeydi. Yılda bir kez yapılan tanrıça şenliklerinde kurban ediliyorlardı ve *Kālikā Purāṇa*'da boyun vurmanın ayrıntılarının anlatıldığı özel bir bölüm vardır, bu kanlı ritüelin ilk üç kast tarafından yapılmaması gerektiği de belirtilmiştir.²⁸ Bu metne göre, kurban bizzat Şiva'yı temsil ediyordu. Tüm bu bilgiler bize Hindistan'da yapılan bir başka kanlı kurbanı hatırlatıyor; Khondların boğulan, sonra da parçalanıp, parçaları bereket amacıyla tarlalara gömülen *meriah*'ı.²⁹ *Meriah* da tanrıyla özdeşleştiriliyordu. Aghorilerle Kāṇphaṭā-yogileri bir araya getiren bir Tantra bağlamında, başka yerde tarımsal bereket için uygulanan kanlı kurban töreninin aynısına rastlamak anlamlıdır. Şakticilik ile cinselliğin ve cinayetin birlikte var olduğu arkaik bereket ideolojisinin kaynaşmasını gösteren yeni bir örnektir bu.

Goraknāthilerin teolojisi ise oldukça basittir: En üstün tanrıları Şiva'dır ve selamete Yoga aracılığıyla tanrıyla birleşerek erişilir.³⁰ Goraknāthiler bu nedenle solunum sanatında usta olduklarını ilan

²⁷ Örn. *Yoni-tantra*, *Mahānirvaṇa-tantra* ve *Kālikā Purāṇa*.

²⁸ Krş. Briggs, s. 167 vd.

²⁹ Krş. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* s. 335 vd.

³⁰ L. P. Tessitori, "Yogīs (Kāṇphaṭā)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XII, s. 833.

ederler.³¹ Ama özellikle büyü güçleriyle tanınır ve itibar görürler: Otacı ve büyücü olarak kabul edilirler, yağmura hükmetmekle ünlüdürler, yılan oynatırlar.³² Yırtıcı hayvanlara da hükmettiklerine inanılır; cengelin içinde yeri geldiğinde binek hayvanı olarak kullandıkları kaplanların arasında yaşarlar³³ - arkaik ve Şamanik bir “motif” çünkü kaplan “erginleme hocası”dır. Orta Asya, Endonezya ve başka yerlerde kaplan veya diğer yırtıcı hayvanlar birden belirip erginlenecek adayı sırtlarına alıp cengele götürürler.³⁴

Goraknāthiler evlenebilir;³⁵ Bombay eyaletinde yaşayanların hemen hepsi evlidir ve mezhebin en önemli kitaplarından olan, muhtemelen 14. yüzyılda Hindi dilinde yazılmış *Gorakbodh* evliliği kabul eder. Öldüklerinde yakılmaz, onun yerine meditasyon duruşu içinde gömülürler. Hep *samādhi* halinde kaldıkları varsayılır, mezarlarına *samādh* adı verilmesinin sebebi budur.³⁶ Mezarın üstüne *liṃga* ve *yoni* simgeleri yerleştirilir.³⁷ Hindistan’da çilecileri ve yoginleri gömme âdeti çok eskidir; *sannyās*ının Şiva’yla özdeşleştiğini ifade etmenin bir biçimidir bu; Şiva mezarı işaretiyle (*liṃga*) kutsar ve onu pekâlâ bir tapınağa dönüştürebilir.³⁸ Bu arada halk tinselliği düzeyinde *samādh*inin “maddeleştirildiği”ni de belirtelim; mezar, içinde bir ceset değil, sürekli meditasyon halinde bir “kurtulmuş”un bedeni bulunduğu için kutsal bir yer haline gelir. Halk zihniyetine özgü aynı “maddeleştirme” görün-

³¹ Briggs, s. 125 vd.

³² A.g.y., s. 127 vd, 142 vd.

³³ A.g.y., s. 136.

³⁴ Krş. Eliade, Shamanism, s. 72 vd, 344 vd, vb.

³⁵ Tessitori, s. 835; Briggs, s. 46.

³⁶ Briggs, s. 41.

³⁷ A.g.y., s. 154.

³⁸ Yoginleri gömme âdeti hakkında, bkz. Not VIII, 4.

güsüyle ilişkili olarak, tam anlamıyla Yoga kaynaklı güçler olan *siddhiler*in köylülerin gözünde büyülerini doğrudan Goraknāth'dan alan "ruhlar"a veya "cinler"e dönüştüklerini kaydedelim. Hatta Pencap'ın bazı bölgelerinde, kendilerine çeşitli isimler takılan taş biçimindeki Siddhilere tapınılır.³⁹ Eski yerel hiyerofaniler Goraknāth'ın itibarıyla yeniden değer kazanır ve yerli Hindistan'ın tüm kültürel düzeylerinde gerçekleşen bu yeni büyüsel-dinsel senteze katılırlar.

Matsyendranāth ve "Öğreti Nakli" Miti

Tüm diğer büyük Hint hareketleri gibi, Kānpḥatā yoginler de mezheplerinin yaratılıştan önce var olduğunu ve Goraknāth'ın ilk müritlerinin tanrılar, Brahmā, Viṣṇu ve Śiva olduğunu bildirirler.⁴⁰ Öğretinin zamandan bağımsız ve ezeli/ebedi niteliğini ifade etmenin bir biçimidir bu. Ama rivayetlerin çoğunda Adināth ve Matsyendranāth'ın Goraknāth'tan önce geldikleri, Matsyendra'nın onun doğrudan *guru*'su olduğu açıklanır. Bu rivayetlerin ardında gizlenen tarihsel gerçekliği aydınlatıp ortaya çıkarmak güçtür. İsimler kanlı canlı şahsiyetlerden çok manevi mertebeleri ifade eder. Adināth, Śiva'nın bir tecessümüdür ve onun adı Budha Vacrasattva için de kullanılır; bazı Budist Tantra'larda Adināth ve Bhūtanāth, Vacrasattva için kullanılan sıfatlardır.⁴¹ Bunun manası, mezhebin doğrudan Tanrı tarafından kurulduğudur. Goraknāth, Yoga yoluyla Śiva'yla özdeşleşir ve gerek ikonografi, gerekse kültte Śiva'nın bir tecessümü olarak kabul edilir.⁴² Matsyendranāth ise, Avalokiteśvara'yla özdeşleştirildiği Nepal'in koruyucu tanrısı ol-

³⁹ Briggs, s. 137 vd.

⁴⁰ A.g.y., s. 228.

⁴¹ Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 224.

⁴² Briggs, s. 181 ve Not VIII, 3.

muştur.⁴³ Tarihsel kişilikler ve somut olaylar çok erken bir dönemde dönüştürülerek örnek alınacak figürlerin ve tanrısal destanların mitsel boyutlarına kavuşmuşlardır.

O halde Matsyendranāth ve Goraknāth'ın doğrudan Şiva'dan aldıklarını bildirdikleri yeni bir “vahiy” getirdikleri sonucuna varılabilir. “Öğretinin nakli” miti iyi biliniyordu ve geçmişte de sık sık kullanılmıştı; Tanrı ile “karısı” arasında geçen erginleyici diyaloga gizlice şahit olan yarı-tanrı niteliğinde bir varlık daha sonra haberciye dönüşür. Matsyendranāth örneğinde öykü şöyledir: Şiva bir gün deniz kenarında eşi Pārvātī'ye Yoga öğretisini belletiyordu; Pārvātī ders sırasında uyumuş, ama Lokeşvara (= Avalokiteşvara) her şeyi duymuştu, çünkü bir balık biçiminde suyun içine gizlenmişti, o zamandan beri Matsyendranāth diye anılmasının nedeni budur.⁴⁴ Matsyendranāth hakkındaki en eski yazılı değini *Kaulacñāna-nirṇaya*'da bulunur; Bagchi yaptığı yayımda bu eserin 11. yüzyıla ait bir yazmasını kullanmıştır ve öyküde Nepal versiyonuna kıyasla bazı değişiklikler fark edilir: Şiva (Bhāirava), öğrencisi Kārttikeya'nın *Śāstra*'yı (“Öğreti”) denize attığını

⁴³ Lévi, *Le Népal*, I, 347 vd. Tucci'ye göre, Matsyendranāth belirli bir manevi kemalat mertebesine erişmiş her *siddhaya* verilen mistik bir addır: Kaşmir okulu, “balık” anlamına gelen matsya'nın “duyular”ı (*indriya*) temsil ettiği yorumunu yapar; krş. Tucci, *Animadversiones Indicae*, s. 133-134. P. C. Bagghi bu varsayımı reddeder. Ona göre, Matsyendranāth adı “balıkçılık” mesleğini ifade etmektedir; krş. *Kaulacñāna-nirṇaya* and some other minor texts of the school of Matsyendranātha, s. 6 vd. Ama sayısız kültürel bağlamda rastlanan ve her zaman bir “vahiy”le, daha doğrusu unutmaya veya “gizle(n)me” halinden bütünüyle ayan olma haline geçişle bağlantılı “balık” ve “balıkçı” simgeselliklerinin de ayrıca açıklanması gerekir.

⁴⁴ Wright, *History of Nepal*, s. 140 vd.

ve bir balığın onu yuttuğunu eşine açıklar.⁴⁵ Bir diğer efsanede, Şiva'nın kendisine çocuk vermesi için yakaran bir kadına yiyecek madde verdiği anlatılır. Ama kadın bunu yemez ve bir gübre yığınının atar. Balık biçimine girip Pârvatî'ye öğretiyi anlatan Şiva'yı dinleyen Matsyendranâth 12 yıl sonra yanına uğradığı kadından çocuğu kendisine göstermesini ister. Neler olup bittiğini öğrenince kadını hemen o gübre yığınının bakmaya gönderir. Kadın 12 yaşında bir erkek çocuğu bulur ve bu çocuğa Goraknâth adı verilir.⁴⁶ Nitekim bu ismin içerisinde ya *ghor*:- “çamur” “balçık” “çöp” ya da daha çok riyazet perhizleriyle ilgili kullanılan *ghor*: “yoğun” “dehşet verici” terimlerinin bir türevi olduğu dikkat çeker. Goraknâth ismi “sürülerin efendisi” anlamına gelip, Şiva'ya takılan adlardan birini de çağrıştırabilir.

Mit, öğretinin “nakli” silsilesini açıkça ortaya koyar: Şiva, Matsyendra-nâth, Goraknâth. Son ikisi arasındaki -üstâd/mürit- ilişkilerini çevreleyen efsaneler de öğreticidir. Seylan'a giden Matsyendranâth'ın Kraliçe'ye âşık olduğu ve onun sarayına yerleştiği anlatılır. Goraknâth onu takip eder, sarayda karşısına çıkar ve “hakikate geri çağırır” (“hakikate geri çağırma” motifi üzerinde biraz daha ileride duracağız). Matsyendranâth iki oğlu Pârasnâth ve Nîmnâth'ı yanına alarak Kraliçe'yi terk eder. Nepal'den bir başka efsaneye göre, Matsyendranâth'ın günahın cazibesine yenilmesi şu koşullarda olur. Bedenini müridinin gözetimine bırakan ruhu yeni ölmüş bir kralın cesedine girip onu diriltir (gayet iyi bilinen Yoga mucizesi: “bir başkasının bedenine geçmek”; kutsal kişiler kendileri kirlenmeden şehvetin tadına varmak için zaman zaman bu yola başvurlar; Şaṅkara'nın bile bu yöntemi kullandığı söylenir). Bir süre sonra *Gorak-*

⁴⁵ *Kaulacñāna-nirṇaya*, dize 22 vd.

⁴⁶ Lévi, I, 351-52.

sha kralın karşısına çıkıp ona gerçek kimliğini hatırlatır.⁴⁷

Matsyendranāth kuşağında yer alan efsaneler, iki oğlu ve Goraknāth çok ilgi çekicidir, çünkü bir yandan iki erkek çocuğun erginlenmesinin arkaik niteliğini öne çıkarırlarken, diğer yandan Siddhalar ile Caynacılık arasındaki bazı gizli ilişkileri de gözler önüne sererler. Rivayete göre, Goraknāth bir gün iki çocuğa kızıp onları öldürür; iç organlarını “çamaşırcı kadınların usulünce” yıkar ve derilerini de bir ağaca asar -ama daha sonra Matsyendranāth’ın isteği üzerine onları yeniden canlandırır.⁴⁸ Erginleme niteliğinde bir ölüm ve dirilişin söz konusu olduğu açıktır, ama bazı ayrıntılarda (iç organların yıkanması, derinin asılması) belirgin Şamanik özellikler görülmektedir; bu unsurlara Sibirya, Orta Asya, Avustralya Şamanlarının erginleme törenlerinde de rastlanır.⁴⁹ Şu halde Goraknāthi mezhebinin, daha önce saydığımız ve örneklerini çoğaltmaya devam edeceğimiz yerli arkaik unsurların yanı sıra, çok eski olduğu su götürmez bazı Şamanik erginleme senaryolarını da bünyesine kattığı sonucuna varılabilir. Bu efsane belki de, üstadının kendisinin bilmediği gizli bir ilme sahip olan Goraknāth’tan iki oğlunu da bu ilmin sırrına erdirmesi için ricacı olduğunu göstermektedir. Her ne olursa olsun gerçek erginlemeyi yapan bizzat Matsyendranāth’tır, çünkü ancak bu erginlemenin ardından Nīmnāth ve Pārasnāth bugün bile varlıklarını koruyan iki Cayna mezhebini kurmuşlardır.⁵⁰ Kāṇphaṭā-yogilerin folkloruna göre iki oğul Caynacılığın kurucularıydı. Bu anakronizmanın arkasında muhtemelen Cayna çilecileri ile Matsyendranāth ve Goraknāth’ın gizli öğretisi arasındaki bazı karanlık ilişkiler saklıdır. Bu yönde başka bilgiler de vardır; Paidhoni’ye (Pāe Dhūni) komşu bir Cay-

⁴⁷ Briggs, s. 233.

⁴⁸ Briggs, s. 72; Dasgupta, s. 244.

⁴⁹ Bkz. Eliade, Shamanism, s. 36 vd, 45 vd, vb.

⁵⁰ Briggs, s. 72.

na tapınağında değerli taşlarla bezeli bir Ghoracināth putu bulunur⁵¹ ve Nīmnāthiler ile Pārasnāthiler, Goraknāth'ı sahiplenmelerine karşın, Caynalar gibi davranırlar (gözle görülmez hayvancıkları öldürmekten kaçınmak için ağızlarının etrafında bir bez parçası taşırlar).

Şamancıl Büyü ve Ölümsüzlük Arayışı

Goraknāth çevresinde odaklanmış folklor, sadece onun büyülu güçlerinin halk imgeleminde yarattığı harika etkiyi yansıtmakla kalmaz, Siddhaların ortaya çıkışının harekete geçirdiği mitlerin ve simgelerin arkaikliğini doğrulayan bazı Şamanik özellikler de gösterir. İyi bilinen Nepal kuraklığı hikâyesi farklı anlatımlarıyla günümüze ulaşmıştır:⁵² Goraknāth bir ziyaretinde hak ettiği şan ve şerefle karşılanmayınca bulutları (veya onları yöneten Nāgaları) bir dengin içine tıktırmış, üstüne oturmuş ve 12 yıl boyunca meditasyona dalmıştı. Kral, Kāpōtal dağında (Kāmārūpa yakınında) yaşayan Avalokiteşvara'ya (= Matsyendranāth) ülkesini kurtarması için yalvardı ve kutsal kişi Nepal'e geldi. *Guru*'sunun yaklaştığını gören Goraknāth dengin üzerinden kalkıp doğruldu, bulutlar dışarı kaçtı ve yağmur yağmaya başladı. Matsyendranāth-Avalokiteşvara bu hizmetinin ardından Nepal'in koruyucu tanrısı oldu. Bu efsanenin tarihsel bir olguyu açıkça belirttiğini de kaydedelim: “Matsyendranāth” Kāmārūpa'dan (= Assam) Tantracılığı veya daha doğrusu *Siddhalar* ile *Nāthaların* yeni “vahiy”ini getirip bunu Nepal'de yaymıştır. Destanda yapılan kimi değişiklikler bir şeyi daha keşfetmemizi sağlıyor: Goraknāth bulutları hapsetmişti, çünkü Matsyendranāth'la konuşmak istiyordu. Matsyendranāth Kāpōtal dağında meditasyona

⁵¹ Briggs, s. 72, dipnot 1.

⁵² Lévi, I, 352 vd; H. O. Oldfield, *Sketches from Nepal*, II, 325 vd; Briggs, s. 196 vd.

dalmıştı, ama Goraknāth onun merhamet edeceğini ve ülkeyi büyük kuraklıktan kurtarmak için Nepal'e geleceğini biliyordu. Bunun anlamı belki de Goraknāth'ın henüz bilmediği bazı sırları kendisine açıklaması için üstadını zorladığıdır.

Yağmura hükmetmek, tüm dünyada yaygın olarak görülen bir Şaman ve büyücü kerametidir. Başka efsaneler, Siddhalar mitolojisinin Şamanik niteliğini daha da açık biçimde ele verir. Goraknāth bir gün "hasırı üzerinde uykuya dalmış" (yani *samādhiden* çok, Şamanik kendinden geçme halindeydi) bedenini bırakıp, bir kadının, Vāchal'ın hayatını kurtaracak büyülü tütsüyü ele geçirmek için Yılanlar Tanrısı'nın yeraltındaki diyarına inmişti⁵³ ve bu tamamen Şamanist türde bir yeraltına inıştır. (Hiçbir şey eksik değildir: esrime içinde kendinden geçiş, yeraltı yolculuğu ve özellikle de amaç, bir insanı kurtarmak). Goraknāth da Şamanlar gibi sineğe, kurbağaya, hatta demire dönüşür.⁵⁴ *Dabistān*⁵⁵ Goraknāth'ın bir *sanmyāsi*yle tutuştuğu kavga sırasında nasıl kurbağaya dönüştüğünü anlatır; Şamanların hayvan donuna girip birbirleriyle dövüşmelerini fazlasıyla çağrıştıran bir öyküdür bu. Bir kuyunun suyunu altına, sonra da kristale çevirir.⁵⁶ Meditasyona dalmış bir yoginī rahatsız ederek Sind ülkesini mahvetmesini engellemek için elini yüzlerce kilometre öteye uzatır.⁵⁷ Birçok kişiyi hayata geri çağırır. At pisliğinden insanlar yapar, onları yedi kez yakar, kül eder ve yeniden canlandırır.⁵⁸ Bengali dilindeki *Gopī-çandrer Pāṃcālī* şiirine göre, Goraknāth Prenses Mayanāmatī'yi erginlediğinde, bir tohumdan birkaç

⁵³ Briggs, s. 188.

⁵⁴ A.g.y., s. 187.

⁵⁵ Çev. Shea and Troyer, II, 140.

⁵⁶ A.g.y., s. 186.

⁵⁷ A.g.y., s. 193.

⁵⁸ A.g.y., s. 190.

saatte koca bir banyan ağacı çıkartmıştı (*mango-trick* adı verilen “mucize”). Aynı erginleme çerçevesinde, Goraknāth bir tek pirinç tanesiyle yirmi beş bin yogin ve müridi beslemeyi başarmıştı.⁵⁹

Müritleri de aynı büyüğü güçlere sahiptir. Nāthalar havada uçar, Mayanāmatī ve Hāḍi Siddha sadece *mantralar* söyleyerek mucizeler yaratırlar; Hāḍi Siddha güneşi ve ayı kendine küpe yapar,⁶⁰ onu biz-zat Indra yelpazeler ve yemeğini de Lakshmī hazırlar; elini uzatınca göğşe değer, ayakları yeraltı diyarına gömülür, bedeninin kılları ağaçlara benzer vb. (tüm bu hünelerin işaret ettiği makro-insan simgeselliğine dikkat edelim; bu simgesellik deneyimin kozmik yapısını gösterir). Hāḍi Siddha bir vesileyle bir süpürge üzerine *mantra* söyler; hemen gökten sayısız süpürge yağar ve pazarı süpürmeye koyulurlar. Nehre 12 düğümlü bir paçavra atar ve nehir hemen o anda kurur. Kraliyet parkında meditasyon duruşunda oturunca, önüne hindistan cevizleri düşer. Hāḍi Siddha onların sütünü içip etlerini yer ve hindistan cevizleri kendiliğinden ağaçlardaki yerlerine geri döner. Kraliçe Adunā ve Kraliçe Padunā’nın başlarını değiştirir, bir adamı kesip ikiye böler ve hemen oracıkta diriltir vb. Yerel kaynaklar da bu türden büyüğü marifetlerle doludur.⁶¹

Bu “mucizeler”in birçoğu evrensel büyü geleneğinin parçasıdır, ama bazılarında açık bir Şamanik yapı vardır ve bunlara tekrar döneceğiz. Şimdilik Goraknāth ile diğer Nātha ve Siddhaların elde ettikleri ölümsüzlük çevresinde örölmüş mitolojik yapıyı vurgulayalım. Bengali dilindeki *Goraksha Vicaya* şiiri Matsyendranāth’ın “tutsaklığı”na ilişkin meşhur bölümü şöyle anlatır: Üstadının Kadalī ülkesinde kadınların

⁵⁹ Dasgupta, s. 245.

⁶⁰ Ama bu ifadenin simgesel anlamı unutulmamalıdır.

⁶¹ Krş. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 247 vd’da *Gopī-çandrēr Gān*, *Gopī-çandrēr Samnyās*’tan vb. alıntılar yapar.

tutsağı olduğunu öğrenen Goraknāth, Yama'nın krallığına iner. Yama onu görünce tahtını terk eder, önünde eğilip selam verir ve ölümler krallığına niye geldiğini sorar. Goraknāth Siddhaların işlerine karışmaya hakkı olmadığını hatırlatan kaba bir cevap verir ve krallığını mahvetmekle tehdit eder. Nitekim *humkāra* mantrasını mırıldanır mırıldanmaz yeraltı ülkesi temellerinden sarsılmaya başlar; paniğe kapılan Yama yazgılar kitabını üstada göstermek zorunda kalır. Goraknāth kitabı dikkatle inceler, *guru*'sunun yazgısına ilişkin sayfayı bulur, değiştirir ve onun adını ölümler listesinden siler.⁶²

Yeraltına sevilen bir insanın ruhunu kurtarmak amacıyla gerçekleştirilen bu inişin Şamanik niteliği göze çarpacaktır; başka sözlü edebiyatlarda da (Orta Asya, Polinezya, Kuzey Amerika) benzer girişimlere rastlanır. Ama *Goraksha Vicaya*'da anlatılan öykü başka bir nedenle de değerlidir. Ölüm ve ölümsüzlüğe ilişkin yoga simgeselliğini keşfetmemizi sağlar. Goraknāth, *guru*'sunun Kadālī'de kadınların tutsağı olduğu haberini alınca, Matsyendranāth'ın öleceğini anlar; bu nedenle ölümler diyarına iner, *guru*'sunun yazgısını bizzat denetler ve ancak bunu değiştirdikten sonra Yama'nın krallığından ayrılır. Daha sonra Kadālī'de bir dansöz kılığında Matsyendranāth'ın karşısına çıkar ve bilmeceli şarkılar söyleyerek raks etmeye koyulur. Matsyendranāth gerçek kimliğini yavaş yavaş hatırlar; “tensel yol”un ölüme gittiğini, “unutkanlığı”nın aslında kendi gerçek ve ölümsüz yaradılışını unutmaya anlamına geldiğini, “Kadālī'nin baştan çıkarıcı güzellikleri”nin kutsal olmayan yaşamın seraplarını temsil ettiğini kavrar. Goraknāth, yeniden Yoga yoluna dönmesi ve *kāya-sādhana yoluyla* bedenini “kusursuz” kılması için ona baskı yapar.⁶³ Ama simya ve Haṭha Yogayla elde edilen bu “kusursuz-

⁶² Dasgupta, s. 254-255.

⁶³ A.g.y., s. 256.

luğun” beden ve zihin üzerinde mutlak hâkimiyeti, “kadınlara tutsak olmuş biri”nin erişemeyeceği bir hâkimiyeti gerektirdiği bilinmektedir.

Ölümsüzlüğün elde edilmesi, Goraknâth ve onun müritleri çevresinde geliştirilen edebiyatın en gözde izleklerinden biridir. *Goraksha Vicaya*’nın, Durgâ’nın Şiva’ya yönelttiği şu soruyla başladığını hatırlatmak ilginç gelebilir: “Nasıl oluyor da Efendim, sen ölümsüzsün, bense ölümlü? Bana hakikati açıkla ki Efendim, ben de ölümsüz olabileyim.” Ama Matsyendranâth’ın az daha ölümsüzlüğünü kaybetmesine neden olacak “unutkanlığı” yaratan da Durgâ’ydı; ona “unutma” büyüsu yapmıştı ve Goraknâth’ın daha sonra üstadına açıklamak zorunda kalacağı gibi, bu lanet “doğa”nın (= Durgâ) insanoğluna musallat ettiği ebedi cehalet lanetini simgeliyordu.⁶⁴

Goraknâth’ın müritlerinden Kraliçe Mayanâmati, kocası Mânîk-çandra ve Mayanâmati’nin ölümsüz kılmak için erginlemeye uğraştığı oğlu Gopî-çandra çevresinde de bir destan öbeği oluşmuştur. Merkezi destanın çekirdeğini ölüme karşı verilen mücadele oluşturur. Mayanâ mistik yetenekleri sayesinde kocasının ölüme mahkûm olduğunu öğrenir ve Yama’nın fermanını geçersiz kılmak için ona *mahacñāna*’yı (Yoga’nın sırlarını) öğretmeye karar verir, ama kral bunu reddeder. Yama’nın habercileri kocasının canını almak üzere saraya gelince, Mayanâ mantralar mırıldanarak, büyüyle Tanrıça Kâli kılığına girer ve kılıcıyla habercileri bozguna uğratar. Habercilerin şeflerinden Godâ-yama Şiva’nın huzuruna çıkıp öğüt ister. Su almak için nehre inen Mayanâ’nın yokluğundan yararlanan Godâ-yama kralın canını “çıkartır” ve bir arı kılığına bürünüp uçar gider. Ama Yoga durugörüsü sayesinde gözünden hiçbir şey kaçmayan Mayanâmati, onu ölümler diyarına kadar takip eder. Godâ-yama’yı yakalar ve ona demir bir asayla vurur. Sa-

⁶⁴ *Goraksha Vicaya*, alıntılayan Dasgupta, s. 256.

yırsız olayın ardından Godā-yama kaçınmayı başarır ve Mayanā sürekli biçim değiştirerek onu izler: Godā-yama samanların içinde saklanır, Mayanā yılan olur; beriki fare olunca o kedi olur; güvercin donuna girince kartal olur, en sonunda kocasının canını geri almayı başarır. Çok yaygın folklorik “motif”lerin yanı sıra (“büyülü takip”) bu efsaneler çok belirgin Şamanik özellikler taşıyan izlekleri işlemektedir: ölüler diyarına iniş, ruhun ölüm cini tarafından kaçırılması, Şaman’ın onu geri alması vb.

Aynı destan kuşağından başka şiirlerde Mayanāmati’nin erginlenmesi üzerinde durulur. Onu henüz çocukken gören Goraknāth, böylesine güzel ve temiz bir genç kızın insanların geri kalanı gibi ölüme mahkûm oluşuna çok içerler ve onu Yoga’nın sırlarına erdirip ölümsüz kılar. Erginleme töreninden sonra şunu ilan eder: “Ölüm artık yazılı bir sözleşmeyle elini asla Mayanā’ya uzatmamayı taahhüt etti;”⁶⁵ “Goraknāth genç kızın ne ateş, ne su, ne delici bir silahla vb. ölmeyeceğini belirtir. Nitekim daha ileride Mayanāmati ölmüş kocası için *satī* yapıp, odun yığınının üzerine çıktığında, ateş ona zarar vermez. Bir başka sefer öz oğlu Gopī-çandra, eşlerinin isteği üzerine, onu korkunç işkencelerden geçirir ama hiçbir sonuç alamaz. Tüm bu sınavların bir erginleme, özellikle de Şamanik türde bir erginleme boyutu taşıdığına dikkat çekelim. Mayanāmati ateşe atılır, ama elbisesi dumandan lekelenmez bile; bir çuvalın içine konup nehre atılır, ama Tanrıça Gangā onu bir çocuk gibi kucağına alır. Mayanā kıldan bir köprüden geçer ve bir bıçağın ağzında yürür; kaynar yağla dolu bir kazana konup yedi gün yedi gece boyunca pişirilir; bir buğday tanesinin kavuzundan yapılma bir kayıkla tüm nehirleri aşar vb.”⁶⁶ Kendisi oğluna şöyle der: “Mistik bilgiyle

⁶⁵ Çev. Dagsupta, s. 259, not 1.

⁶⁶ Gopī-çandrer Pāṃcālī, Govinda-çandra-gītā, Gopī-çandrer Gān, özetleyen

ölümsüz olunur ve hayatın akışı tersyüz olup, (yaşlılık ve ölüme doğru yönelen olağan akışın tersine) cezir dalgaları gibi ölümsüzlüğe doğru gider. Goraknāth'ın lütfu sayesinde ben ölümsüzüm: 14 *yuga* boyunca boşlukta, 13 *yuga* boyunca suda, 12 yıl boyunca ateşte kalabilirim. Evren kararıp en nihayet dağıldığında, güneş ve ay ebediyen uykuya dalıp, tüm yaratılış yok olduğunda ben boşlukta dalgalanmaya devam edeceğim, ölüm beni bulmayacak.”⁶⁷ O zamana dek sadece en büyük tanrılar -Brahmā, Nārāyaṇa- kozmik döngüler içindeki yok edilemezliklerini, kalıcılıklarını böylesine tumturaklı bir biçimde açıklama cesaretini göstermişlerdi. Bu destanlarda kendini gösteren ölümsüzlük isteğinin gücü fark edilmekte ve Hint toplumunun her düzeyinde ne kadar olağanüstü bir yankı bulduğu anlaşılmaktadır.

Goraknāth'ın bir diğer müridi, Hāḍi Siddha da -bazı fakirlik marifetlerinden daha önce söz etmiştik- ölümü yenenlerden biri olarak bilinir. Yama ve hizmetkârlarından biriyle karşılaşır ve onları sekiz saat boyunca döver. Zaten Mayanā da oğluna *guru* olarak Hāḍi Siddha'yı seçer. Gopī-çandra erginlenince artık oğlu kalmayacağını gayet iyi bilir, dünyada başka kimsenin ona artık “anne” demeyeceğinden yakınır -ama oğlunu ölümsüz kılma isteği annelik sevgisinden daha ağır basar ve oğlunu eşlerini bırakıp erginlenme talebinde bulunmaya ikna için uğraşır. Gopī-çandra, Hāḍi Siddha'yla birlikte cengele gidince (ormandaki bu inziva en mükemmel erginlenme motifidir), gurusuna ayak uyduramaz ve biraz geride kalır. Yama'nın habercileri bundan yararlanıp “canını alırlar” (Şamancıl bir tema) ve daha sonra ölümler diyarına çekilirler. Onu aramak için geri dönen Hāḍi Siddha genç kralın cansız bedeniyle karşılaşır; öfkeden çılgına döner ve ormandaki bütün kap-

Dasgupta, s. 259 vd.

⁶⁷ *Govinda-çandra gītā*, çev. Dasgupta, s. 260 (değiştirilmiş).

lanlara cesedin başında çok iyi nöbet tutmalarını bildirip yeraltına iner ve Yama ile tüm hizmetkârlarını Gopī-çandra'nın canını geri alıncaya kadar pataklar.⁶⁸

Ölümsüzlük peşinde çıkılan tüm heyecan verici serüvenler, ölümle dövüşüp onun habercileri tarafından kaçırılan ruhları kurtarmak için yeraltı dünyasına inişler, insanın ölümlü ve günahkâr, gözden düşmüş haline karşı kazanılan bu zaferler şairlerin imgelemine alevlendirirken, kitlelerin de özlemlerini gidermiştir; başka yerlerde olduğu gibi Hindistan'da da bu erginlenme izlekleri öğrenim görmemiş kişilerin en sevdiği edebi konuları oluşturmuştur. Yoga mitolojisi ve folkloru sonunda tüm yerli Hint edebiyatının ana kaynağı olmuştur. Onların muazzam başarısı Hint bilincinin Yoga'ya ne anlamda bir değer yüklediğini bir kez daha kanıtlar; Yoga, ölümü yenmenin, “mucizevi güçler” elde etmenin, bu hayatın içinde mutlak özgürlükten yararlanmanın en mükemmel yoluydu. İşe büyüsel güçlerin de kaçınılmaz bir biçimde burunlarını sokmasına rağmen -bunlar halkta hep büyüleyici bir etki yapmıştır- örnek alınacak ölümü yenen adam imgesi, folklorda ve edebiyatta sunulduğu biçimiyle tüm Yoga okullarının en üstün amacı olan “yaşarken kurtulmuş” (*cīvan-mukta*) imgesine epey uyuyordu.

Gorakhnāth ile öteki *Siddhalar* çevresinde odaklanan folklor ve mitoloji, ölümsüzlüğün elde edilmesine olanak tanıyan ideolojiye ve tekniklere kuşkusuz az bir yer ayırabiliyorlardı. Yine de özellikle *Goraksha Vicaya* şiirindeki bazı imalar yeterince açıktır ve Tantracılık, Haṭha Yoga ve simya yöntemlerinin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Küçük *Yoga-vica* risalesi biri “çiğ” (*apakva*), diğeri “olgun” (*pakva*) iki tür beden bulunduğunu ve bu ikinci bedenin Yoga uygulamasıyla elde edildiğini bize

⁶⁸ Gopī-çandrēr Gān, alıntılardan Dasgupta, s. 260-261.

hatırlatır (bu nedenle ona *yoga-deha*, “yoga bedeni” denir).⁶⁹ Demek ki tam bir simya izleği olan, “çiğ” (kusurlu) ve “olgun” (kusursuz, “özgür”) madenler izleğiyle karşı karşıyayız. Ölümsüzlük de Şiva haliyle aynı şeydir; bu durum, Matsyendranāth, Goraknāth ve öteki *Siddhaların* Şiva’yla niye “özdeşleştirildikleri”ni de açıklar. Daha önce de gördüğümüz gibi, kutuplaşmış iki ilkeyi Şiva ve Şakti’yi kendi bedeninde birleştirerek “tanrısal” hale erişilir. *Nathalar* ve *Siddhalar* okulu iyi bilinen bir Yoga-Tantra tekniği kullanıyordu: *ultā-sādhana* veya *ucāna sādhanā*, “geriye gidiş” veya “akıntının tersine kürek çekme” süreci, yani “soluma davranışı”ndan (bunun yerine *prāṁyāma* geçirilir) “cinsel davranış”a varıncaya dek (yerine “menin geri döndürülmesi” tekniği geçer) insan davranışının tam anlamıyla tersyüz edilmesi. Başka bir ifadeyle, simya ve Haṭha Yoga izlekleri güçlü bir biçimde vurgulansa da, burada da Tantra Yoga’nın temel disiplini karşımıza çıkıyor. Okulun en yüce ideali özgürlük, mükemmel sağlık (*acara*) ve ölümsüzlüktür (*amara*) -Goraknāth’ın Haṭha Yoga’nın “mucidi” olarak kabul edildiği hesaba katılırsa, bu durum daha iyi anlaşılır. Tabii ki tüm bu teknik ayrıntılar, edebi metinlerde bulgulanmalarına karşın, ikinci planda kalır; halk, mutlak özgürlük ve ölümsüzlüğe ilişkin mitsel imgeleri hiç aklından çıkarmasa da, onun açısından asıl heyecan yaratan Yoga’nın sağladığı sonuçlardı. Yoga’nın tüm Hindistan’ın manevi kaynakları içinde yerine getirdiği gerçek işlevin farkına en iyi bu yerli folklor ve edebiyat içinde varılır.

Yoga ve Şamanizm

Siddhaların mitolojilerinde ve folklorlarında “Şamanik” özelliklere birçok kez rastladık. Şimdi Şamanizm ile Yoga arasındaki bağıntıları

⁶⁹ Krş. Dasgupta, s. 253, dipnot 1’de aktarılan metin.

daha sistemli bir biçimde ortaya çıkarmakta yarar var. Geç dönem Budizminin Lamacı biçimi altında Kuzey Asya ve Sibirya Şamanizmlerini hissedilir ölçüde etkilediğini belirterek başlayalım; başka bir ifadeyle, günümüzde Mançu, Tunguz, Buryat vb. Şamanlarında bulgularan ideoloji ve teknikler Budist unsurların, son tahlilde de Hint büyüünün etkisiyle değişmiştir. Üstelik, bu daha genel bir görüngünün yalnızca bir örneğidir. Hint kültürü, özel olarak da Hint büyüsel-dinsel kültürü etkisini her yöne yaymıştır. Güneydoğu Asya ve Okyanusya'da da güçlü Hint etkileri saptanmıştır. Diğer yandan Hindistan'ın örneğin Bhaigalar ve Santallar gibi bazı yerli toplulukları üzerinde daha anormal Tantracı büyülerin benzer etkilerine rastlanır. Dolayısıyla Tantra bireşiminin, Âriler öncesi, yerli tinselliğin çok sayıda unsurunu da kullanarak, etki alanını Hint sınırlarının çok ötesine, Tibet ve Moğolistan üzerinden Asya'nın en kuzeyine ve Endonezya ile Filipinler üzerinden Güney denizlerine kadar yaydığı sonucuna varılabilir. Ama bu, başlangıcı Tantracılığın atılımıyla çıkan (MS 6-7. yüzyıllar) oldukça yeni sayılabilecek bir kültürel görüngüdür. Tantra sentezinin, özellikle "halk" unsurları bakımından (ritüel büyü, *mantrayāna* vb.) hatırı sayılır miktarda yerli malzeme kullandığı düşünülürse, zorunlu bir sonuç öne çıkar. Onun mesajını böylesine uzağa taşıyan, Vedalar veya Brâhmañalar'ın Hindistanı değil, epey Asyalılaştırmış bir Hindistan olmuştur. Başka bir deyişle, Asya ve Okyanusya kendi yerli tinselliklerinin hatırı sayılır bir bölümünü önceden özümseyip hazmetmiş bir Hindistan'ın kültürü tarafından tohumlanmışlardır.

Ama bunları söyleyerek Şamanizm ile Yoga arasındaki bağıntılar sorununu çözümlemiş olmayız; çünkü Hint etkisi (Lamacılık aracılığıyla) Kuzey ve Güney Asya'nın (Malezya vb.) çeşitli Şamanizmlerini değiştirse de, bizatihi Şamanizm *görüngüsü* yaratmış değildir. Nitekim Hint büyüsel-dinsel unsurlarından etkilenmemiş (Kuzey ve Güney Amerika,

Afrika ve Avustralya'da) sayısız Şamanizm mevcuttur. Soruna ilişkin verilere daha da açıklık kazandırmak için, kelimenin dar anlamında Şamanizm'i dünyanın hemen her yerinde ve her kültürel düzeyde bulgularan "büyüsel" ideolojiler ve uygulamalarla karıştırmamak gerektiğini hatırlatalım. Hiçbir Şamanik yanı bulunmayan çok önemli "büyüsel" kompleksler mevcuttur: örneğin tarımsal "büyü" yani toprağın verimi ve mahsulün bolluğuyla ilişkili ritüel ve âdetler. Hindistan'da da bu tür ritüel ve inançlar çok eski ve yaygındır; onların Yoga'nın herhangi bir biçimiyle nasıl kaynaştığını daha önce saptama olanağı bulmuştuk ve bu soruna yeniden döneceğiz; ama bu büyüsel-dinsel yapıların hiçbir "Şamancıl" yanı bulunmadığını ısrarla belirtelim. Şamanizm'in kurucu ve özgül unsurları arasında öncelikle şunları akılda tutmak gerekir: 1) Adayın simgesel parçalanmasını, ölümünü ve dirilişini içeren, başka şeylerin yanı sıra yeraltına inmeyi ve göğe çıkmayı da içeren erginlenme; 2) Şaman'ın otacı ve psikopomp (ruhların öteki dünyadaki kılavuzu) sıfatıyla esrime içinde yolculuklara çıkabilme yeteneği (nitekim Şaman hastanın cinler tarafından kaçırılmış ruhunu arar ve yeniden bedenle bütünleştirir; ölünün ruhunu yeraltına götürür vb.); 3) "ateşe hükmetme" (Şaman kor haline gelmiş demiri eli yanmadan tutar, yanan kömürlerin üzerinde hiçbir şey olmadan yürür vb.); 4) Şaman'ın hayvan donuna girme (kuşlar gibi uçar vb.) ve görünmez olma yeteneği.

Bu Şamanik yapı çok eskidir; nitekim tamamen veya kısmen Avustralyalılarda, Kuzey ve Güney Amerika'nın arkaik halklarında, kutup bölgelerinde vb. bulgulanır. Şamanizm'in temel ve özgül unsuru *esrime*'dir (*extase*); şaman bedenini terk edip "ruh olarak" (kendinden geçerek, vecit halinde) kozmik yolculuklara girişebilen bir kutsal uzmandır. Ruhların Şaman'ın ruhuna girip "sahip olması" pek çok Şamanizm'de bulgulanmasına karşın, ilk ve temel unsurlardan biri gibi gözükmemekte, daha çok bir bozulma, saflığını yitirme görüngüsüne

işaret etmektedir; çünkü Şaman'ın nihai amacı, yardımcı ruhların, cinlerin veya ölülerin ruhlarının kendi ruhuna girip ona "sahip olmasına" izin vermek değil, bedenini terk edip göğe yükselmek veya yeraltına inmektir; Şaman'ın ideali bu ruhların kendisini "işgal etmesi"ne izin vermek değil, onlara hâkim olmaktır.⁷⁰

Hindistan'ın Asya ve Sibirya Şamanizmleri üzerindeki *daha yakın tarihli etkileri* (Tantracı, Lamacı unsurlar) bir kenara bırakılırsa, sorumuz birbirinden net biçimde ayrılan iki konuya indirgenir: 1) Bir yandan Hindistan'da kelimenin dar anlamıyla Şamanizm'e dahil kabul edilebilecek Hint-Avrupalı ve Âriler öncesi unsurları belirlemek; 2) daha sonra bu unsurların içinden Yoga teknikleriyle belli benzerlikler gösterenleri ayırmak. Hindistan'daki Şamanik yapıyı başka bir yerde incelemiştik⁷¹ ve burada aynı dosyayı yeniden açmayacağız, zaten önceki bölümlerde de bu konunun bazı özelliklerini vurgulama fırsatını bulmuştuk (*tapasla* elde edilen "büyüsel sıcaklığı" göğe yükselme ritüellerini ve mitoslarını, büyülü uçuşu, yeraltına inişi vb. anımsayalım. Vedalar çağı Hindistanı'nda bulgulan başka Şamanik unsurları, örneğin hastanın canının rahip veya büyücü tarafından yeniden bedenle bütünleştirilmesini de kaydedebildik.⁷²

Dolayısıyla araştırmanınızı Yoga tekniklerinin veya fakir *siddhilerin* herhangi birinde karşılığı bulunabilen Şamanik simgesellikler ve uygulamalarla sınırlandıracağız. Ancak bu karşılaştırmalı dosyayı oluşturduktan sonra, Şamanizm ile Yoga arasındaki yapısal bağıntılar sorununu ele alabiliriz. "Fakir mucizeleri"nin en iyi bilineni "ip mucizesi" (*rope-trick*)

⁷⁰ Bir gandharva'nın "ruha girip sahip olması" hatta bir medyumla kurulan ruhsal iletişim tekniği *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*'da bulgulanmıştır (III, 7, 1), ama burada hiçbir "Şamanik" özellik yoktur.

⁷¹ Bkz. Shamanism, s. 403 vd.

⁷² Bkz. Shamanism, s. 414 vd.

olduğuna ve bu mucize uzun süre Yoga güçlerinin ilk örneği olarak kabul edildiğine göre, araştırmaya onunla başlayacağız.

Budha, aydınlandıktan sonra doğduğu kenti, Kapilavastu'yu ilk kez ziyaret ettiğinde bazı "mucizevi güçler" sergilemişti. Yakın çevresindeki manevi güçleri hakkında temin etmek ve din değiştirmelerini sağlamak için havaya yükseldi, bedenini dilim dilim kesti ve başıyla uzuvlarını yere atıp sonra seyircilerin hayranlıktan büyülenmiş bakışları altında tekrar birleştirdi. Açvagosa'nın bile söz ettiği⁷³ bu mucize, Hint büyü geleneğinin öyle ayrılmaz bir parçasıdır ki, fakirliğin örnek mucizesi haline gelmiştir. Fakirlerin meşhur ip mucizesi, göğün en yukarısına yükselen bir ip yanılması yaratır; üstat genç bir tilmizini bu ipin üzerinde gözle görülmez hale gelinceye kadar tırmandırır. Sonra fakir bıçağını havaya fırlatır -ve genç adamın uzuvları teker teker yere düşer.

Bu ip mucizesinin Hindistan'da uzun bir geçmişi vardır, ama Çin, Cava, eski Meksika ve ortaçağ Avrupası gibi çok farklı bölgelerde de bulgulanır. Faslı seyyah İbn Baṭūṭah bu mucizeyi 14. yüzyılda Çin'de kaydetmiş, Melton 17. yüzyılda Batavia'da gözlemlemiş ve Sahagun hemen hemen benzer ifadelerle Meksika'da bulguladığını belirtmiştir.⁷⁴ İşte İbn Baṭūṭah'nın tanıklığı: "Birçok deliği olan bir tahta top aldı, bu deliklerden uzun kayışlar geçirilmişti. Topu havaya fırlattı, top o kadar yükseldi ki sonunda onu gözden yitirdik (...). Elinde kayışın ucundan başka bir şey kalmayınca, cambaz çıraklarından birine kayışa asılıp havaya doğru tırmanmasını emretti, çocuk da bu emre uyup tırmandı, tırmandı, sonunda onu da gözden yitirdik. Cambaz ona üç kez seslendi, ama bir cevap alamadı; o zaman öfkelenmiş gibi yapıp eline bir bıçak

⁷³ Buddhaçarita, XIX, 12-13.

⁷⁴ Eliade, Shamanism, s. 428 vd.

aldı, kendini ipe bağladı ve o da gözden yitti. Daha sonra yere çocuğun bir elini, sonra bir ayağını, sonra öteki elini, öteki ayağını, gövdesini ve kafasını attı. Soluk soluğa aşağı indi, üstü başı kan içindeydi (...). Emir bir şey buyurdu, o zaman adamımız delikanlının uzuvlarını aldı, uç uca ekledi ve çocuk yerinden doğrulup dimdik durdu. Tüm bunlar beni çok şaşırttı ve kalbim küt küt atmaya başladı; Hindistan kralının yanında da benzer bir şeye tanık olduğumda aynen böyle bir kalp çarpıntısı geçirmiştım...”⁷⁵ Avrupa’da ise en az 13. yüzyıldan itibaren birçok metin yukarıda söz edilenlerden hiçbir farkı olmayan mucizelerden söz eder. Bu mucizeleri gerçekleştiren cadılar ve büyücüler, tıpkı Şamanlar ve yoginler gibi, uçma ve görünmez olma güçlerine de sahiptir.⁷⁶

Bu “mucize”de iki ayrı Şamanik unsur fark edilmektedir: 1) parçalama (erginleme ritüeli) ve 2) göğşe tırmanış. Şimdilik birinci unsuru çözümleyelim. Şaman adaylarının “erginlenme düşleri” içinde kendi bedenlerinin “ruhlar” veya “cinler” tarafından parçalanmasına tanık oldukları bilinir; bu ruhlar veya cinler mürşid rolünü üstlenirler. Adayların başları kesilir, bedenleri küçük parçalara ayrılır, kemikleri temiz-

⁷⁵ Voyages d’Ibn Batoutah, C. F. Defrémery ve Dr. B. R. Sanguinetti tarafından çevrilmiş ve düzenlenmiştir, IV, 291-92. (Yukarıda verilen çeviri Conze’nun eserinde kullanılan alıntıdır, Buddhism, s. 174.) Fakir mucizeleri hakkındaki kaynakça için bkz. Not VIII. 5.

⁷⁶ Krş. A. Jacoby, Zum Zerstückelung und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire (Archiv für Religionswissenschaft, XVII [1914], 455-475), s. 466 vd. Avrupalı cadıların ip mucizesinin bir doğu büyüsi etkisinden mi kaynaklandığı yoksa eski yerel Şamanik tekniklerden mi türetildiği konusunda kesin bir karara varmak güçtür. Bir yandan ip mucizesinin Meksika’da da bulgulanması, diğer yandan büyücünün erginlenme niteliğindeki parçalanmasının Avustralya, Endonezya ve Güney Amerika’da da görülmesi, Avrupa’da da Hint-Avrupalılardan öncesine ait, yerel büyü tekniklerinin bir kalıntısının söz konusu olabileceğini düşündürüyor.

lenir vb -ve en sonunda “cinler” kemikleri yeniden birleştirip yeni bir etle kaplarlar.⁷⁷ Burada erginleme türünde esrime deneyimleriyle karşı karşıyayız; simgesel ölümü organların yenilenmesi ve adayın dirilmesi izler. Benzer görümlere ve deneyimlere Avustralyalılarda, Eskimolarda, Amerika ve Afrika kabilelerinde de rastlandığını hatırlatmakta yarar var.⁷⁸ Demek ki son derece arkaik bir erginleme tekniği söz konusudur.

“İp mucizesi”nde bu Şamanik erginleme şemasının bazı kayda değer unsurları fark edilmekle birlikte, bazı Hint-Tibet ritüelleri yapı bakımından bu şemaya daha da yakındır. Robert Bleichsteiner’ın yaptığı özete dayanarak, bir Himalaya ve Tibet Tantra ritüelini örnek verebiliriz; kendi etini parçalayıp yemeleri için cinlere sunmak olarak tanımlanabilecek bu ritüelin adı *tcheod*’dur (*gtchod*). “İnsan kafataslarından yapılmış davulun ve uyluk kemiğinden oyulmuş kavalın sesi eşliğinde dans edilir ve ruhlar şenliğe katılmaya çağrılır. Meditasyonun gücü ya-
lın kılıç bir tanrıçanın belirmesini sağlar; bu tanrıça adağı sunanın kafasına sıçrar, kafasını keser ve bedenini parçalara ayırır; o zaman cinler ve yırtıcı hayvanlar yerde debelenen beden parçalarının üzerine atılır ve etleri yiyip kanlarını içerler. Söylenen sözler bazı Catakalara gönderme yapar, bunlar Budha’nın daha önceki yaşamları sırasında kendi etini aç hayvanlara ve insan yiyen cinlere nasıl sunduğunu anlatırlar.”⁷⁹

Başka yerlerde, örneğin Avustralya’da veya bazı Kuzey Amerika kabilelerinde de benzer erginleme ritüellerine rastlanır. *Tcheod* örneğinde bir Şamanik erginleme şemasına yeniden mistik değer yüklenmesiyle

⁷⁷ Bkz. Eliade, Shamanism, s. 35 vd’daki malzeme ve tüm bu simgeselliklere ilişkin yorum.

⁷⁸ Bkz. a.g.y, s. 45 vd.

⁷⁹ L’Eglise jaune (Die gelbe Kirche adlı orijinalinden Fr. çev.), s. 194-195. Gtchod hakkında, ayrıca bkz. Alexandra David-Neel, Mystiques et magiciens du Thibet, s. 126 vd.

karşı karşıyayız. Bu törenin “korkunç” yanı daha çok dış görünüştedir; bu sınıfa giren tüm deneyimlerde olduğu gibi “dehşet verici” bir ölüm ve diriliş deneyimi sözkonusudur. Hint-Tibet Tantracılığı, bu erginlemeye yönelik cinler tarafından “öldürülme” şemasını daha da kökten bir biçimde tinselleştirmiştir. İşte bedenın etlerinden soyulmasını ve kendi iskeletini seyretmeyi amaçlayan birkaç Tantra meditasyonu. Yoginden, bedenini bir ceset, kendi aklını da elinde bir bıçak ve bir kafatası tutan öfkeli bir tanrıça gibi tasavvur etmesi istenir. “Düşün ki cesedin kafasını kesiyor, bedenini parçalara ayırıyor ve bunları tanrı-lara bir sunu olarak kafatasının içine atıyor...” Bir diğer temrin, kendini “beyaz, ısıltılı ve muazzam bir iskelet” gibi görmektir; “iskeletten çıkan alevler öyle büyüktür ki Evren’in boşluğunu doldururlar.” Son olarak bir üçüncü meditasyon da yogine kendisini öfkeli Dākinī’ye dönüşmüş olarak seyretmesini önerir; kendi bedeninin derisini yüzüp atacaktır. Metin şöyle devam eder: “bu deriyi Evren’i kaplayacak şekilde yay (...). Ve onun üzerine kemiklerini ve etini parçalayıp yığ. O zaman kötü ruh-lar kafanla eğlenirken, öfkelenmiş Dākinī’nin deriyi alıp yuvarladığını (...) ve tüm gücüyle yere fırlattığını, böylece onu ve içindekileri yumu-şak bir et ve kemik yığının-a çevirdiğini, zihninden yaratacağın yırtıcı hayvan sürülerinin bunları yiyeceğini hayal et...”⁸⁰

Anlaşıldığı kadarıyla bazı Hint yoginleri de mezarlıklarda bu tür-den meditasyonlara girişmektedir. Ama bu, kuzey kutup bölgesi Şamanizm’ine özgü bir tinsel temrindir. Rasmussen’in konuştuğu Eskimo Şamanları kendini bir iskelet gibi seyredebilme yeteneği hakkında, oldukça bulanık bilgiler vermişlerdir, çünkü çok büyük bir sır sözkonusudur. Rasmussen bu konu hakkında şunları söylüyor: “Hiçbir Şaman nasıl ve neden olduğunu açıklayamasa da, düşüncesinin doğaüstünden

⁸⁰ Lama Kasi Dawa Samdup’un W. Y. Evans-Wentz’, Tibethan Yoga eserinde-ki açıklaması, s. 311-12, 330-31.

aldığı güçle bedeninin etini ve kanını, geriye sadece kemikler kalacak şekilde ayırabilir (...).Çıplak, dayanıksız ve fani etinden ve kanından tamamen kurtulmuş halde kendisine bakarken, bedeninin güneşin, rüzgârın ve zamanın aşındırıcı etkisine daha uzun süre direnme gücüne sahip bu bölümü (iskeleti) aracılığıyla kendini -Şamanların kutsal dilini (kullanarak söyleyecek olursak)- büyük ödevine adar.”⁸¹

İskelet olarak kalmak ve kendisini bir iskelet olarak görme yeteneği, kutsal olmayan insani varoluşun aşılması, erginlenme veya kurtuluş anlamına gelir. Sibiry Şamanlarının ritüel kıyafetinin birçok kez iskelete öykündüğü bilinmektedir.⁸² Ama Tibet’te ve Himalaya bölgelerinde de aynı simgesellik geniş ölçüde bulgulanır. Bir efsaneye göre Padmasambhava evinin damında, üstünde sadece “kemikten yedi süs” olduğu halde esrarlı bir dans yapıyordu. Tantracı ve Lamacı törenlerde insan kafataslarının ve uyluk kemiklerinin oynadıkları rol de bilinmektedir. İskelet dansı adı verilen dans, *tcham* adı verilen dramatik senaryolarda özel bir öneme sahiptir; bu senaryolar çeşitli amaçlarının yanı sıra, seyircileri *bardo* halinde, yani ölüm ile yeni bir bedenlenme (reenkarnasyon) arasındaki ara halde ortaya çıkıveren korkunç görüntülere alıştırmayı, aşına kılınmayı da hedefler. Bu açıdan bakıldığında iskelet dansı bir erginlenme olarak kabul edilmelidir, çünkü bazı ölüm sonrası deneyimleri açığa çıkarır.⁸³

Göge Yükseliş. Mistik Uçuş

İp mucizesinde tanımladığımız ikinci “Şamancıl” unsura, yani “göge yükseliş”e gelince, bu daha da karmaşık bir sorun oluşturur. Nitekim

⁸¹ Intellectual Culture of the Inguik Eskimos; çev. W. Worster, s. 114.

⁸² Eliade, Shamanism, s. 158 vd.

⁸³ Shamanism, s. 434 vd.

kurban direği (yūpa) yoluyla göğe yükseliş Vedalar Hindistanı'nda ve her türlü Şamancıl yapının dışında vardır: “Düzey kopması”nın gerçekleştirildiği bir ritüel sözkonusudur. Yine de Hint ritüeliyle Şamanik ağaca tırmanış ritüeli arasındaki bazı yapısal benzerlikler çarpıcıdır. İkinci ritüeldeki ağacın kozmik ağacı simgelediği bilinir; kurban direği de (yūpa) kozmik ağaçla özdeşleştirilir.⁸⁴ Şamanik ağaç yedi, dokuz veya on altı basamaklıdır, bunlardan her biri bir gök katını simgeler ve ona tırmanmak kozmik ağaca veya sütuna tırmanmakla eşdeğerlidir; ama Hint kurban rahibi de kozmik direk ile özdeşleştirilen yūpa boyunca göğe tırmanır.⁸⁵ Budha'nın doğumu efsanelerinde de aynı simgesellik bulunur. Doğar doğmaz yedi adım atar ve dünyanın tepesine dokunur;⁸⁶ Altay Şamanı da göğün en yüksek katına varmak için ritüelde kullandığı kayın ağacı üzerindeki yedi veya dokuz kertiği tırmanır.⁸⁷ Şamanların ve Vedaların göğe tırmanışının eski kozmolojik şemasının burada Hint metafizik spekülasyonlarının bin yıllık birikimiyle zenginleştirildiğini ayrıca belirtmeye gerek bile yoktur. Budha'nın Yedi Adımı, artık Vedalar'ın “tanrılar dünyası”nın veya “ölümsüzlüğü”nün peşinde değildir: O insanlık halinin aşılması doğrultusunda yürümektedir.

Macchima-nikāya'da söz edilen göğün yedi katı anlayışı Brahmanizme kadar uzanır ve bu noktada muhtemelen Babil kozmolojisinden kaynaklanan bir etkiyle karşı karşıyayız; Babil kozmolojisi Altay ve Sibiry kozmoloji anlayışlarını da -dolaylı da olsa- etkilemiştir. Ama Budizmin de dokuz gök katına yer veren bir kozmolojik şeması vardır, üstelik bu katlar çok derinlemesine “içselleştirilmiştir” çünkü ilk sekiz kat meditasyonun çeşitli evrelerine denk düşer, son kat da nirvanayı

⁸⁴ Krş. Rig Veda, III, 8, 3; Çatapatha Brāhmaṇa, III, 6, 4, 13; 7, 1, 14 vb.

⁸⁵ *Taittiriya Saṃhitā*, VI, 6, 4, 2 vb.

⁸⁶ *Macchima-nikāya*, III, 123.

⁸⁷ Krş. Eliade, Shamanism, s. 259 vd, 403 vd.

simgeler. Bu gök katlarının her birine Budist panteondan bir tanrının izdüşümü yansıtılır, bu tanrı aynı zamanda belli bir Yoga meditasyonu mertebesini temsil eder.⁸⁸ Altaylılarda da göğün yedi veya dokuz katında çeşitli tanrısal veya yarı-tanrısal figürlerin yaşadığını, Şaman'ın gökte yükselirken onlarla karşılaştığını ve konuştuğunu biliyoruz; dokuzuncu katta Yüce Varlığın, Bay Ülgen'in huzuruna çıkar. Doğal olarak Budizmde artık göğe doğru simgesel bir yükseliş değil, meditasyon mertebeleri ve aynı anda nihai kurtuluşa doğru atılan “adımlar” söz konusudur.

Brahmancı kurban rahibi bir merdivene ritüelle tırmanarak göğe çıkar; Budha yedi göğü simgesel olarak katederek kozmosu aşar; Budist yogin meditasyon yoluyla tamamen tinsel nitelikte bir tırmanış gerçekleştirir. Tipolojik açıdan bu fiillerin hepsi aynı yapıya dahildir: Her biri, kendine özgü düzlemde, kutsal olmayan dünyayı aşmanın ve tanrılar dünyasına veya Varlığa veya Mutlağa erişmenin özel bir biçimini gösterir. Şamanik göğe tırmanış deneyimiyle tek büyük farklılık, bu deneyimdeki yoğunluktur; daha önce de söylediğimiz gibi, Şamanik deneyim hem esrimeyi (ecstasy) hem de vecdi (trance) içerir. Ama *Rig Veda*'nın, “esrime sarhoşluğu” içinde “rüzgârların arabası”na binen vb. *munisi* akıllardadır; başka bir deyişle Vedalar çağı Hindistanı da deneyimleri Şamancılar esrimeye benzetilebilecek esrikleri tanıdı. Ama şimdiden belirtmekte yarar var, “Şamancılar” esrimeyi sağlayan teknik ile yoga meditasyon yöntemi arasında bunların hangi biçim altında olursa olsun yan yana getirilmesini engelleyecek kadar derin farklılıklar söz konusudur. Zaten karşılaştırmalı araştırmamızın sonunda bu farklılıklara döneceğiz.

Esime içinde göğe yükseliş simgeselliği tüm dünyada yaygın ola-

⁸⁸ Krş. W. Ruben, “Schamanismus im alten Indien” (Acta Orientalia, XVII [1939], 164-205), s. 169; Eliade, Shamanism, s. 406.

rak görülen “büyülü uçuş” simgeselliği çerçevesine oturur; bu simgesellik, tüm Şamanizmlerde ve tüm “ilkel” büyülerde bulgulanmasına karşın, sözcüğün dar anlamında Şamanizm çerçevesinin dışına taşar. Başka yerlerde sunduğumuz dosyaları ve yorumları burada yineleyecek değiliz.⁸⁹ Ama azizlerin, yoginlerin ve büyücülerin uçabileceği düşüncesine Hindistan’ın her yerinde rastlanır. Nitekim havaya yükselmek, kuş gibi uçmak, muazzam mesafeleri göz açıp kapayıncaya dek aşmak, yok olmak Budizmin ve Hinduizmin arhatlara ve büyücülere affettiği büyü güçlerinden bazılarıdır. Mucizevi Anavatapta gölüne sadece doğaüstü havada uçuşma gücüne sahip olanlar erişebiliyordu; Budha ve Budist azizler Anavatapta’ya göz açıp kapayıncaya kadar varıyor, Hindu efsanelerinde de *ṛshiler* havaya fırlayarak Şvetadvīpa adı verilen Kuzey’in gizemli ve tanrısal diyarına gidiyorlardı. Elbette burada sözkonusu olan “saf, temiz topraklar” hem “cennet” hem de sadece erginlenmişlerin ulaşabildiği bir “iç uzam” niteliğindeki mistik bir alandır. Anavatapta gölü, Şvetadvīpa veya diğer Budist “cennetler” Yoga, riyazet veya müşahede sayesinde ulaşılan varoluş halleridir. Ama bu tür deneyimlerle Şamanizm’de çok yaygın olan arkaik göğes çıkma ve uçuş simgeselliği arasındaki ifade özdeşliğini vurgulamakta da yarar var.

Budist metinler dört tür büyü tü bdi (gamana) gücünden söz eder; bunlardan ilki kuş gibi uçabilmektir.⁹⁰ Patañcali siddhilerin arasında yoginlerin elde edebildiği havada uçuşma gücünü de sayar (laghiman).⁹¹ Mahābhārata’da bilge Nārada yine “Yoga’nın gücü”yle göklere sıç-

⁸⁹ Shamanism, s. 407 vd, 477 vd.

⁹⁰ Krş. Visuddhimagga, yay. C. A. F. Rhys Davids, s. 396. Gamana hakkında, bkz. Sigurd Lindquist, Siddhi und Abhiā, s. 58 vd.

⁹¹ Yoga-sūtra, III, 45; krş. Gheraṇḍa Saṃhitā, III, 78. Destan’daki (Mahābhārata) benzer rivayetler hakkında, krş. E. W. Hopkins, Yoga Technique, s. 337, 361.

radı ve Meru dağının tepesine erişti (“dünyanın merkezi”); yukarıdan çok uzaklarda, Süt Okyanusu’ndaki Şvetadvīpa’yı gördü.⁹² Çünkü “yogin böyle bir (Yoga) beden(iy)le istediği yerde dolaşır.”⁹³ Ama *Mahābhārata*’nın kaydettiği bir başka rivayet hakiki mistik göğe yükselişle -her zaman “somut” anlamda gerçekleştiği söylenemez- sadece bir yanılsama olan “büyüsel uçuş” arasına bir ayırım koymuştur bile: “Biz de göklere uçabilir ve çeşitli donlara girebiliriz, ama sadece yanılsama yoluyla” (*māyayā*).⁹⁴

Yoga’nın ve öteki Hint meditasyon tekniklerinin hatırlanamayacak kadar eski zamanlara dayanan bir mirasın parçası olan esrime deneyimlerini ve büyü güçlerini ne yönde geliştirdikleri fark ediliyor. Her ne olursa olsun büyülu uçuşun sırrı Hint simyasında da bilinmektedir. Ve bu mucize Budist arhatlar arasında öyle yaygındır ki, *arahant* sözcüğü Seylan dilinde “yok olmak, anlık olarak bir noktadan diğerine geçmek” anlamına gelen *rahatve* fiilini türetmiştir.⁹⁵ Dākiniler, bazı Tantra okullarında önemli bir rol oynayan büyücü-periler Moğolca’da “havada yürüyen kadınlar” Tibetçe’de de “göğe giden kadınlar” diye adlandırılır.⁹⁶ Büyülu uçuş ve bir merdiven veya ip yardımıyla göğe tırmanış Tibet’te de sık rastlanan motiflerdir ve orada mutlaka Hindistan’dan alınmış unsurlar olarak ortaya çıkmazlar, çünkü gerek Bon-po, gerekse ondan türemiş geleneklerde de bulgulanırlar. Zaten aynı motifler Loloların, Mosoların ve Çinlilerin büyü inançlarında ve folklorlarında da hatırı

⁹² *Mahābhārata*, XII, 335, 2 vd.

⁹³ A.g.y., XII, 317, 6.

⁹⁴ A.g.y., V, 160, 55 vd.

⁹⁵ A. M. Hocart, “Flying Through The Air” (Indian Antiquary, LII, [1923], s. 80-82), s. 80.

⁹⁶ Krş. P. J. van Durme, “Notes sur le lamaïsme” (Mélanges chinois et bouddhiques, I, [1932], s. 263-319), s. 374, dipnot 2.

sayılır roller üstlenir -ve ilkel dünyanın hemen her yerinde de bunlara rastlanır.

Göge tırmanış ve büyülu uçuş, özellikle insan aklına ve ruhuna yönelik çok karmaşık bir simgesellik yüklüdür. “Uçuş” kimi zaman aklı, gizli şeylerin veya metafizik hakikatlerin idrak edilmesini yansıtır. Rig Veda, “Akıl (*manas*) kuşların en hızlısıdır” der (VI,9, 5). Ve *Pançavimça Brāhmaṇa* (XIV,1, 13) şunu belirtir: “Anlayan, kanatlanır.” Birçok halkta ruhun bir kuş olarak tasavvur edildiği bilinir. “Büyülü uçuş”, “bedenden çıkma” değeri kazanır, yani esrime halini, insan ruhunun özgür kalışını plastik açıdan yansıtır. Ama insanların çoğu sadece öldükleri, bedenlerini terk ettikleri ve göge doğru havalandıkları sırada kuşa dönüşürken, Şamanlar, cadılar, her türlü esrimeciler bu dünyada ve ne zaman isterlerse “bedenlerinden çıkabilirler.” Bu kuş-ruh miti insanın tinsel özerkliği ve özgürlüğüne ilişkin bütün bir metafizik yapının tohumlarını içermektedir.

Son olarak iyi bilinen bir folklorik “mucize”yi, *mango trick*’i hatırlatalım. Yogin bir mango çekirdeğini toprağa gömer ve bir süre sonra onu izleyenlerin hayretten büyülenmiş gözleri önünde ağaç yerden bitiverir. *Dhammapada* yorumunda kayda geçirilmiş bir Budist rivayete göre,⁹⁷ Budha da Kral Pasenadi’nin bahçesinde aynı mucizeyi gerçekleştirmişti: Kralın bahçıvanı Gaṇḍa, Budha’ya bir mango hediye eder ve Aydınlanmış Kişi ona bir çekirdeği yere gömmesini söyler; çekirdeğin bulunduğu deliğin üstünde ellerini yıkar ve çok kısa bir an sonra elli karış boyunda hem çiçekler hem de meyvelerle kaplanmış bir mango ağacı biter. Benzer marifetler Kuzey Amerika’nın Şamancıl çevrelerinde de bulgulanmıştır; örneğin Pueblolarda Şamanların seyircilerin gözü önünde bir buğday tohumunu filizlendirip yeşertebildiğine inanılır.⁹⁸

⁹⁷ *Dhammapada-aṭṭhakathā*, III, 199.

⁹⁸ Krş. Shamanism, s. 315, dipnot 74.

“Büyüsel Sıcaklık” “İçsel Işık”

Bir diğer Şamancıl teknik grubuna geçelim: “ateşe hükmetme” ve “büyüsel sıcaklık.” Tüm dünyada Şamanlar ve cadılar “ateşe hükmedenler” diye ün yapmıştır. Kor haline gelmiş kömürleri yutar, kızgın demiri tutar, ateş üstünde yürürler. Sibiry Şamanları ayın sırasında öyle “ısınırlar” ki bedenlerine bıçaklarla vurur, vücutlarına kılıçlar saplar, közleri yutar vb., ama hiç yaralanmazlar. Birçok yogin-fakir de benzer hünerler sergiler. Yoginler ile Şamanlar arasındaki benzerlik “büyüsel sıcaklık” konusunda daha da açık gözükür. Şamanizm’e özgü erginlenme sınavlarından biri aşırı soğuğa direnme gücüne ilişkindir. Örneğin Mançularda kışın buza dokuz delik açılır; Şaman adayından bu deliklerden birine dalması, yüzerek ikincisinden çıkması ve dokuzuncu deliğe kadar bu şekilde devam etmesi beklenir.⁹⁹ Labrador’un Eskimo Şamanlarında da benzer bir erginlenme sınavı vardır; bir aday buz tutmuş denizde beş gün beş gece kalmış ve hiç ıslanmadığını kanıtlayınca anında *angakkok* unvanını kazanmıştı.¹⁰⁰

Bazı Hint-Tibet erginlenme sınavları da bir adayın hazırlık derecesini, bir kış gecesi boyunca karın içinde çıplak bedeniyle çok sayıda ıslak örtüyü kurutmayı başarma gücüyle ölçer. Bu “psişik sıcaklığa” Tibetçe’de *gtüm-mō* (*tumo* diye telaffuz edilir) adı verilir. “Örtüler buzlu suya batırılır; orada donar ve kaskatı bir halde dışarı çıkarlar. Adaylardan her biri bir ıslak örtüye sarınır ve onun buzlarını çözüp bedeninde kurutması gerekir. Bez kurur kurumaz, yeniden suya batırılır ve aday yeniden ona sarınır. İşlem gün doğuncaya kadar böylece sürer. En fazla sayıda örtüyü kurutan yarışmanın birincisi ilan edilir...”¹⁰¹

⁹⁹ A.g.y., s. 112.

¹⁰⁰ A.g.y., s. 59-60, dipnot 84.

¹⁰¹ Alexandra David-Neel, *With Mystics and Magicians in Tibet*, s. 227 vd.

Gtūm-mō, Hint riyazet geleneğinde iyi bilinen bir Yoga-Tantra tem-
rinidir. Daha önce *kurñḍalinī*'nin uyandırılmasının neden olduğu son
derece şiddetli sıcaklığa değinmiştik. Metinlerde, “psşik sıcaklığın”
hem nefes tutularak hem de cinsel enerji aşkın dönüşüme uğratarak
sağlandığı belirtilir¹⁰² ve bu deneyime her zaman ışıklı görüngüler eşlik
eder (yeniden dönmemiz gereken önemli bir ayrıntı). “İçsel sıcaklık
üretme” tekniği Tantracılığın buluşu değildir. *Macchima-nikāya* (I. 244,
vb) nefes tutularak elde edilen “sıcaklık”tan söz ederken, başka Budist
metinlerde¹⁰³ Budha’nın “yakıcı” olduğu belirtilir. Budha “yakıcı”dır,
çünkü riyazet, *tapas* uygulamaktadır -ve *tapas*ın Hindistan’da Veda-
lar çağından beri bulgulandığını, ama “büyüsel terleme” ve kendini
ısıtma yoluyla yaratım ideolojisinin ve uygulamalarının Hint-Avrupa
çağından beri bilindiğini görmüştük; bunun da ötesinde, sözkonusu
ideoloji ve uygulamalar hem “ilkel” kozmolojilerde hem de çok sayıda
Şamanizm’de bulgulandıklarına göre, arkaik kültürel evreye aittirler.

“İçsel sıcaklık” deneyiminin en eski çağlardaki büyücüler ve mistik-
ler tarafından da bilindiğine inanmak için geçerli nedenler mevcuttur.
Çok sayıda “ilkel” kabile büyüsel-dinsel gücü “yakıcı” olarak tasavvur
eder ve “ısı”, “yanık”, “çok sıcak” vb. anlamına gelen terimlerle ifade
ederler. Üstelik ilkel büyücülerin ve cadıların tuzlu veya biberli su içip,
çok baharatlı bitkiler yemelerinin nedeni de budur; böylelikle içsel
“sıcaklık”larını artırmaya çalışırlar. Modern Hindistan’da Müslümanlar,
Allah’la iletişime geçen bir adamın “yakıcı” hale geldiğine inanırlar. Mu-
cize gerçekleştiren herkes için “kaynıyor” denir. Buradan hareketle, şu
veya bu türde bir büyüsel-dinsel “güç” içeren her türlü kişi veya eylem
“yakıcı” olarak kabul edilir.¹⁰⁴

¹⁰² Krş. Lama K. D. Samdup ve W. Y. Evans-Wentz, *Tibethan Yoga*, s. 156 vd,
187 vd, 196 vd, vb.

¹⁰³ Örneğin *Dhammapada*, 387.

¹⁰⁴ Krş. Eliade, *Shamanism*, s. 474 vd.

Tahmin edilebileceği gibi aşırı bir sıcaklık biçiminde deneyimlenen *kutsal güç*, sadece Şamancıl veya mistik tekniklerle elde edilmez. Kutsal bir gücün bedene katılmasını karakterize eden bu “aşırı sıcaklık”tan ve bu “hiddet”i ifade eden Hint-Avrupa savaşçı söz dağarından bazı terimlerden (*furor, ferg vb.*) daha önce bahsetmiştik. Şaman gibi genç kahraman da erginlenmeci dövüş sırasında “ısınır.” Bu “hiddet” ve bu “sıcaklık”ta, “kutsal olmayan”, “doğal” hiçbir yan yoktur; söz konusu olan, bir kutsallığın sahiplenilmesinin emaresidir. “Ateşe hükmetme” ve “içsel sıcaklık” her zaman belirli bir esrime haline veya farklı kültürel düzeylerde koşullanmamış bir hale, kusursuz tinsel özgürlük haline erişmekle bağıntılıdır. “Ateşe hükmetmek” sıcaklıktan etkilenmemek ve hem aşırı soğuğa hem de kor ateşe dayanmayı mümkün kılan “büyüsel sıcaklık” büyüsel-mistik bir erdemdir; en az bu kadar olağanüstü başka kerametlerle birlikte (göge tırmanma, büyüsel uçuş vb.), Şaman’ın insanlık halini aştığını ve şimdiden “ruhlar” arasına karıştığını hissedilir bir biçimde gösterir.

Savaşçı erginlemelerin “hiddet”i veya büyücülerin, Şamanların ya da yoginlerin “sıcaklığı” şeklinde yansıtılan ilk başlangıçtaki büyüsel-dinsel *kuvvet* deneyimi, daha sonraki bir bütünleştirme ve “yüceltme” çalışmasıyla ayırtılandırılmış, farklılaştırılmış, dönüştürülmüş olabilir tabii ki. Önceleri “ateşli savaşçının, özellikle de İndra’nın enerjisi”ni ifade etmek için kullanılan, sonra “muzaffer gücü, kahramanlık gücünü ve atılganlığını, yiğitliği, dövüşme zevki”ni ve buradan hareketle genel anlamda “güç” ve “heybet”i ifade eden Hintçe *kratu* sözcüğü, en sonunda “dindar kişinin *rta*’nın buyruklarına uymasını ve mutluluğa erişmesini sağlayan güç” anlamına gelmiştir.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Kasten Rönnow, “Ved. kratu, eine wortgeschichtliche Untersuchung,” *Le Monde Orientale*, XXVI, [1932], 1-90. Krş. G. Dumézil, *La naissance d’archanges*, s. 145 vd. Gâthalarda, “khratu’nun anlamı, Veda metinlerin-

Ama *kuvvetin* şiddetli ve aşırı artışının yol açtığı “öfke” ve “sıcaklık”tan ölümlülerin çoğunun ürktüğü de açıktır. Bu tür bir kuvvet özellikle “ham” halinde büyücülerin ve savaşçıların ilgisini çeker; dinde güven ve denge arayanlar kendilerini büyüsel “sıcaklığa” ve “ateşe” karşı kollarlardı. Sanskrit dilinde sükûnet, huzur, tutku yokluğu anlamına gelen *şānti* terimi, ilk başta “ateş”i söndürmek, öfkeyi, hummayı, yani son tahlilde şeytani güçlerin yol açtığı “sıcaklığı” yatıştırmak anlamını da kapsayan *şam* kökünden türemiştir.¹⁰⁶ Vedalar çağının Hintlisi büyü- nün tehlikesini hissediyordu. Güç aşırılığının baştan çıkarıcı cazibesine karşı kendini koruyordu;¹⁰⁷ tıpkı daha sonra yoginin “mucizevi güçler” (*siddhi*) iğvasına karşı kendisini kollamak zorunda kalacağı gibi.

Yoga-Tantra temrinlerinde “içsel sıcaklığa” ışıklı görüngülerin eşlik ettiğini belirtmiştik.¹⁰⁸ Diğer yandan ışıklı mistik deneyimler, “içsel ışığın” (*antar jyotih*) *ātman*ın doğrudan özünü tanımladığı¹⁰⁹ Upanişad- lar zamanından başlayarak bulgulanır; bazı Budist esirli meditasyon tekniklerinde çeşitli renklerin mistik ışığı yapılan işlemin başarısını gösterir. İçsel ışığın Hristiyan ve İslam teolojilerinde ve mistik anlayış- larında tuttuğu muazzam yer üzerinde durmayacağız; burada karşılaştı- rmalı bir gizemcilik incelemesine girişmeye de niyetimiz yok; bizim

deki *kratu*’nun özellikle bu sonuncu, ahlaki, tam manasıyla dini anlamına denk düşer: *Khrātu*, dindar kişinin dinsel gayretidir; mümin insanın yaşa- mını özetleyen kötülüğe karşı verilen savaşta dindar adamın dinsel yiğitliği de denebilir ona” (Dumézil, a.g.y., s. 145)

¹⁰⁶ Krş. D. J. Hoens, *Şānti*, özellikle s. 177 vd.

¹⁰⁷ Bu tavırda kutsal karşısındaki çok yönlü tepki fark ediliyor; bir yandan büyüsel-dinsel kuvvetin cazibesi hissedilirken, diğer yandan aynı güç itici oluyor. Bu çok yönlülüğün manası hakkında, Bkz. Eliade, *Patterns in Com- parative Religion*, s. 14 vd, 223 vd.

¹⁰⁸ Krş. *Tibethan Yoga*, s. 223 vd.

¹⁰⁹ *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, I, 3, 28.

araştırmamız Şamanik alanla sınırlı. Sadece Hindistan'daki ışıklı epifanilerin Yoga deneyiminin sınırları dışına taşıdığını belirtmekle yetinelim; Arcuna'nın Şiva dağına esrime halinde tırmanışı bunun kanıtıdır; söz konusu tırmanış doğaüstü bir ışık içinde tamamlanır.¹¹⁰

Ama "içsel ışık" Eskimo Şamanizm'inin belirleyici deneyimini oluşturur. Hatta bunun elde edilmesinin bir erginlenme sınavıyla eşdeğerli olduğu söylenebilir. Nitekim aday, tam bir yalnızlık içinde, meditasyonla geçen uzun saatlerin ardından bu "ışıklanma" haline *-qaumaneq-* erişir. Rasmussen'in sorguladığı Şamanlara göre *qaumaneq*, "Şaman'ın bedeninde, başının içinde, beyninin merkezinde birdenbire hissettiği gizemli bir ışık, açıklanamaz bir ışık huzmesi, ısıltılı bir ateştir; bu ışık sayesinde, terimin hem gerçek hem de mecazi anlamında karanlıkta görebilecek hale gelir, çünkü şimdi gözleri kapalı olarak bile karanlıkta görmeyi ve öteki insanlar için gizli kalan, gelecekteki olayları ve şeyleri de fark etmeyi başarmaktadır." Yine Rasmussen'in verdiği bilgilere göre, aday "ışıklanma" *qaumaneq* deneyimini ilk kez yaşarken, "sanki içinde bulunduğu ev birden havaya yükselir gibi olur; çok uzakları, dağların ötesini görür, sanki dünya kocaman bir ovaya dönüşmüştür ve bakışları yeryüzünün sınırına kadar ulaşmaktadır. Artık onun önünde gizli hiçbir şey kalmamıştır."¹¹¹

Benzerlikler ve Farklılıklar

Bu karşılaştırmalı gözlemlerin daha sıkı bir biçimde incelenmesinden ne tür sonuçlar çıkarılabilir? İşe başlarken Yoga ideolojisi ve teknikleriyle doğrudan ilişkili olmayan unsurları bir kenara bırakalım. Gerek Şamanizm'de, gerekse Hindistan'da bulgulan (yüpa, Budha'nın

¹¹⁰ *Mahābhārata*, VII, 80 vd.

¹¹¹ *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, s. 112-113.

Yedi Adımı vb.) kozmolojik sisteme ve göğe yükseliş simgeselliğine dair benzerlikler dizisini bir yana koyalım; bunlar Şamanizm ile Yoga arasında mutlaka bir yakınlığı gerektirmeyen yapı koşutluklarıdır. Sadece göğe tırmanış simgeselliğinin iki yönünü akılda tutalım: “ip mucizesi” ve büyüsel veya esrime halinde “uçuş.” Bu konuda çift yanlı bir gözlem yapmakta yarar var: 1) İp mucizesi (*rope-trick*), tam anlamıyla “fakir” nitelikli “mucizeler” arasında sayılsa da, herhangi bir Yoga tekniğinin oluşturucu unsurları arasında yer almaz; Hint büyü geleneğinin *siddhiler*, yani saymakla bitmeyen “mucizevi güçler” listesine dahil edilebilir; 2) Esrime halindeki “uçuş” ise, Vedalar çağından beri bilinir, ama bu büyüsel güç de dar anlamıyla Yoga’nın oluşturucu unsurlarından biri olmamıştır. Felsefi düzeyde, istediği gibi hareket edebilme “uçabilme” yeteneği *ruhun özerkliği*ni simgeliyordu; büyüsel düzeyde ise, *siddhilerin* arasında sayılan “uçma” yetisi gerek Yoga, gerek simya, gerekse cadılık yoluyla elde edilebiliyordu.¹¹² Diğer yandan, daha önce de söylediğimiz gibi “büyüsel uçuş” Şamanizm’e özgü unsurlardan birini oluştursa da, sadece Şamanizm alanına ait değildir; “uçuş” en eski büyü geleneğinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Mango-trick de *siddhiler* arasına konmalıdır; açıkça Şamanik bir yapıya sahip bu “mucize” Hindistan’da ilginç bir başarı kazanmıştır. Bir yandan fakirlerin tipik mucizesi haline gelmiş, diğer yandan filozoflar tarafından (Şaṅkara da dahil olmak üzere) kozmik yanılsama sürecini açıklamakta çarpıcı bir örnek olarak kullanılmıştır. Büyü ve Şamanlık geleneklerinde bulgularanan başka yoga *siddhileri* de vardır: “bir başkasının bedenine girmek” veya cesetleri diriltmek gibi. Bu *siddhi*, morfolojik

¹¹² Ari olmayan Hindistan’da, “uçmak” erkek ve kadın cadılara özgü bir vasıftır; krş. W. Koppers, “Probleme der indischen Religionsgeschichte” (Anthropos, XXV, [1940-41], 761-814), s. 768 (Santal), 783 (Orissa) vb.

açıdan, Şamanik güçlerden çok “büyüsel güçler” arasına girer.

Tam tersine uzun bir manevi hazırlık gerektirdiği için sadece Yoga’ya özgü sayılabilecek ve evrensel büyü geleneğinin parçası olmayan bir *siddhi* de vardır: önceki bedenlenmelerini bilme yeteneği. Bu “güç” Kuzey Amerika Şamanlarında da bulgulanmıştır; onlar geçmiş hayatlarını hatırlar ve bazıları dünyanın başlangıcına bile tanık olduklarını ileri sürer.¹¹³ Burada oldukça karmaşık ve bizim konumuzun dışına çıkan bir sorun gündeme geliyor: insan ruhunun başka hayatlar da yaşamış olduğu yönündeki, tüm dünyada yaygın biçimde gözlemlenen inanç. Bazı ayrıcalıklı bireyler -gizemciler, Şamanlar vb- bu “inancı” *kişisel bir deneyim* haline dönüştürmeyi başarır. Bu noktada Hindistan’la karşılaştırma zorunlu hale geliyor. Orada da sadece yoginler ve Uyanmış Kişiler önceki varoluşlarını hatırlayabilir; ölümlülerin geri kalanı ruh göçü öğretisini geleneksel ideolojinin bir parçası olarak kabul eder. Ama ne klasik Yoga, ne de Budizm geçmiş hayatları bilmeye belirleyici bir önem atfeder; başka bir deyişle bu *siddhi*’ye sahip olmak, kurtuluş sorununu tek başına çözümümez. Muhtemelen yerli kökenli, insan ruhunun önceden varoluşu inancıyla ilişkili, gerek Yoga’nın gerekse Budizmin en eski devirlerden beri özümseyip yeniden değer yüklediği bir mitoloji ve teknikle karşı karşıyayız.

Şamanların erginlenme nitelikli “beden parçalanmaları” ile ya yoginin “cinler” tarafından parçalanmasını, ya kendi iskeletini seyretmeyi ya da kafataslarıyla cesetlerin büyüsel-dinsel müdahalelerini gerektiren bazı Yoga-Tantra meditasyonları arasındaki benzerlikler de epey kafa karıştırıcıdır. Bu tür tinsel temrinler klasik Yoga geleneğinde bulgulanmaz; gerek Hindistan’da (Kâpâlikalar, Aghoriler vb) gerekse Himalaya

¹¹³ Krş. Ake Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, s. 412 vd.

ve (Bon-po'nun açıkça Şamanist bir yapıyı hâlâ koruduğu) Tibet bölgelerinde, büyük olasılıkla çok daha eski zamanlardan itibaren bilinmelerine karşın, Tantracılık modası sırasında Yoga içine katılmışlardır. Şu halde yerli Şamanik bir tekniğin Yoga çerçevesinde yeniden değer kazanması olgusuyla karşı karşıyayız; büyük Tantra sentezi boyunca da benzer süreçler bulgulanır.

Dar anlamda mistik teknik bakımından Şamanizm ile Yoga arasındaki en çarpıcı benzerlik, “içsel sıcaklık” üretiminde kendini gösterir. Biz burada sadece çilecilere ve büyücülere özgü olmayan, tüm dünyada yaygın bir tekniği gösterdik; bazı savaşçı erginlenmeleri de “içsel sıcaklığa” yol açıyordu. Ayrıca bu tekniğin, büyü geleneğinin en arkaik ve en yaygın unsuru kabul edilmesi gereken fakirlik marifeti olan, “ateşe hükmetme”ye bağlı olduğunu da saptadık. Buradan şu sonuca varılabilir: Yoga, başlangıcından itibaren nefesini tutarak “içsel sıcaklık” üretmeyi bilmektedir. Çünkü *tapas* daha Vedalar çağında bulgulanmıştır ve diğer yandan gizemli “esrimeciler” olan *vrātyalar* da soluma tekniğini uyguluyorlardı. *Prāṇāyāmanın* “kökeni”ni belirlemek güçtür; solumanın belli bir ritme bağlanmasının içsel sıcaklığı artırmaya yönelik bazı “mistik deneyimler”in sonucu olduğu varsayılabilir.¹¹⁴

¹¹⁴ Dr. J. Filliozat, Yoga'nın kökenlerini “yüksek, ilmi bir öğreti”ye bağlayabileceği inancındadır: Yaşamın temel unsuru olarak *prāṇa* öğretisi. “Nefes alıp verirken çıkan soluğu psişizmin ve hayatın ortak devindirici gücü olarak gören Hintlilerin onun üzerine etki ederek, hem tinsel hem de fiziksel sonuçlar elde etmeye çalıştıkları açıktır... Ancak sadece kuramın varlığı kullanılan yöntemlerin ayrıntılarını ortaya dökmez. Ama buna başvurulması fikrini vermesi yeterli olmuştur. İşin geri kalanını deneyimler tamamlamıştır. Denemeler sırasında elde edilen fizyolojik sonuçlar ve bunların psişik hal üzerindeki yansımaları tercihi belirlemiş ve pratik yolların tekâmülüne yön vermiştir. Kuramın varlığı en azından denemelere niye

Kenevir, afyon ve diğer uyuşturucuları kullanmaya gelince, bu hem Şamanik dünyada hem de bazı yoginlerde geniş ölçüde bulgularanan bir uygulamadır. Bizzat Patañcalı'nın, *siddhileri* elde etme yolları arasında, *samādhinin* yanı sıra, bitkisel çareleri de (*aushadhi*) saydığı bilinmektedir.¹¹⁵ “Bitkisel çareler” ya esrime haline yol açan uyuşturucuları ya da uzun ömür iksirinin yapıldığı “otlar”ı ifade eder. Her ne olursa olsun kenevir ve aynı türden uyuşturucular, Yoga *samādhisine* değil, *esrimeye* yol açar; bu “mistik araçlar” kuramda esrime fenomenolojisine aittir (bu bağlamda, Rig Veda'nın *munisinde* bu yolların bir örneğini görmüş-tük) ve klasik Yoga dünyasına istemeye istemeye kabul edilmişlerdir. Yine de bizzat Patañcalı'nın bitkisel yolların büyü-esrime değerlerine

girişildiğini açıklar” J. Filliozat, “Les origines d'une technique mystique indienne” (“Les Origines d'une technique mystique indienne,” *Revue philosophique*, CXXXVI [1946], 208-20), s. 217-218. İleri sürülen varsayım çekicidir, ama mistik bir tekniğin kökenlerini felsefi bir kuramı deneme girişimlerine bağlama konusunda tereddütlüyüz. Tam ters yönde işleyecek bir süreç bize daha inandırıcı görünüyor: İlmi soluma kuramının öncesinde “mistik deneyim” var olmuştur. Dr. Filliozat'nın hatırlattığı gibi (s. 217) soluklar daha Vedalar çağı Hindistanı'nda kozmik rüzgârlarla özdeşleştirilmişti. *Prāṇāyāmanın* da çıkışını büyük olasılıkla “kozmik” yapıya sahip bir deneyimde aramak gerekir, ama bu tür deneyimler mistik nitelikteydi, bunlara ilmi bir kuramın peşisıra girilmiyordu. Yoga'nın çokyönlülüğü, giderek Asyalılaştan bir Hindistan'da sürekli yükselen başarı eğrisi belki de onun “kökenleri”ni ne yönde aramamız gerektiğini de göstermektedir. Yine de seçimin “ilmi” bir kökenle bir “halk” kökeni arasında değil, Vedalar çağının Hint-Avrupalılarından kültürel açıdan üstün etnik gruplar tarafından temsil edilen bir Ari-öncesi tinsel gelenek ile ilmi köken arasında yapılması gerektiğini belirtelim. Mohenco-Daro sorunu henüz çözüme kavuşturulmamıştır.

¹¹⁵ Yoga sūtra, IV, 1.

yaptığı bu gönderme hem anlamlıdır hem de önemli sonuçlara gebedir; esrimecilerin baskısını, kendi yöntemlerini klasik Yoga disiplinlerinin yerine geçirme isteklerini kanıtlamaktadır. Nitekim belli sayıda Şakta ile diğer esrime ve orgia ağırlıklı hareketlerin üyeleri afyon ve haşhaş kullanmışlardır ve kullanmaya devam etmektedirler.¹¹⁶ Bu esrimecilerin çoğu şu veya bu ölçüde doğrudan Şiva'ya bağlıdır, başka bir deyişle yerli kültürün bir tabakasına aittir.

Açıkçası, şamanizm dünyasında uyuşturucu kullanmak (kenevir, mantar, tütün vb.) en başından beri var olan bir görüngü değildir. Bir yandan Şamanik mitler ve folklor, esrime haline “bir zamanların büyük şamanları” gibi erişemeyen günümüzdeki Şamanların yozlaşmasından dem vurmaktadır; diğer yandan Şamanizm’in dağıldığı ve vecit halinin hileli bir görünüm aldığı bölgelerde uyuşturuculara ve ecza maddelerine başvurulduğu gözlenmiştir. Ama doğrudan Şamanizm bağlamında, vecit halini “zorlamak” için uyuşturucu almak olarak özetlenebilecek bu muhtemelen yakın tarihli görüngüyü “içsel sıcaklığı” artırmaya yönelik “yakıcı” maddelerin ritüel biçiminde tüketiminden ayırmak gerekir. Yerli kültürün Hindistanı “büyüsel sıcaklığı” esrimeyi elde etme veya “tanrının insan ruhuna sahip olmasını” sağlama yollarına yönelik, hatırlanamayacak kadar eski zamanlara dayanan birçok gelenek tanımış olabileceği gibi, tüm bu büyü-esrime gelenekleri Yoga disiplinleriyle sayısız kez karışmış veya onların yerini almayı da denemiş olabilirler. Epey fazla sayıda “yogin” ve “fakir”in hem belirli bir Yoga okuluna dahil olup, bazı alıştırmalar yapması (*prāṁyāma* vb) hem de birçok esrime ve orgia ağırlıklı geleneğin uzantılarını oluşturmaları bu söylediğimizin bir kanıtıdır bizce.

¹¹⁶ Krş. Ernst Arbman, Rudra, s. 300 vd; Lindquist, Die Methoden des Yoga, s. 194 vd; vb.

Bir taslak halinde vurguladığımız bu karşılaştırmalı incelemeden bazı sonuçlara varmayı deneyecek olursak, önce üç tinsel tavır ayırt ederek işe başlamak gerekir: 1) Şamanizm’e özgü *esrime*; 2) klasik Yoga’ya özgü *samādhi yoluyla* kurtuluş; 3) Tantra ve simya ağırlıklı Yoga’nın özel bir biçimi olan ve özellikle tatmin ettiği nostaljiler sayesinde “halk” imgelemine etkileyen “bedenin ölümsüzlüğü” inancıyla neredeyse iç içe geçmiş *civan-mukti*. Buraya kadar söylediklerimizden sonra, Şamancıl esrime (ecstasy) ile yoganın *samādhisi* (enstasis) arasındaki yapısal farklılıklar üzerinde durmaya gerek yoktur. Oluşmuş, yapılandırılmış bir tinsel teknik olarak Yoga (olası “kökenleri”nden söz etmiyoruz) hiçbir şekilde Şamanizm’le karıştırılmaz veya esrime teknikleri arasına katılamaz. Klasik Yoga’nın hedefi kusursuz *özerklik*, *enstazdir* -halbuki Şamanizm esrik uçuşu gerçekleştirmek için “ruhun konumuna” erişmeye yönelik umutsuz çabasıyla tanımlar kendini. Yine de Yoga ile Şamanizm’in buluştukları belirli bir nokta vardır: “zaman-dan çıkış” ve tarihin ortadan kaldırılması. Şaman’ın esrimesi, mitlere göre insanın somut olarak göğe çıkıp tanrılarla söyleşebildiği ilk başlangıç zamanlarının özgürlüğü ve yüce mutluluğuyla örtüşür.¹¹⁷ Yoga ise koşullanmamış *samādhi* veya *sahaca* haline, *civanmukta*’nın, “yaşarken kurtulmuş”un kusursuz kendiliğindenliğine ulaşır. Bir açıdan *civanmukta*’nın zamanı ve tarihi ortadan kaldırdığı söylenebilir; onun kendiliğindenliği bir anlamda mitlerde değinilen İlk İnsan’ın cennetsi varoluşuna benzer. Şu halde yogin de, tıpkı Şaman gibi, tarihsel zamanı ortadan kaldırmaya ve koşullanmamış (dolayısıyla aykırı, tasavvur edilmesi olanaksız) bir duruma yeniden kavuşmaya uğraşır. Ama Şaman bu kendiliğindenliğe ancak esrime aracılığıyla (yani “uçarken”) ve es-

¹¹⁷ Bkz. Eliade, *Shamanism*, birçok yerde ve *Myths, Dreams and Mysteries* içinde “Nostalgia for Paradise in the Primitive Traditions”, s. 59-72.

rime süresince erişebilirken, *samādhi*yi elde edip bir *civanmukta* olmuş gerçek yogin bu koşullanmamış durumdan süre sınırlaması olmadan istifade eder, yani zamanı ve tarihi nihai bir biçimde ortadan kaldırmayı başarmıştır.

Şaman ile yogin arasındaki bu yapısal farklılık özellikle klasik Yoga açısından önem taşır. Ama çok erken bir dönemde bu Yoga biçiminin hemen yanibaşında başka araçlar (örneğin *bhakti*) kullanan ve başka hedeflere yönelen (örneğin “tanrısal bir beden”e sahip olmak) biçimlerin de şekillendiğini görmüştük. Yeni Yoga biçimlerindeki bu çoğalma ve öteki mistik tekniklerle bu kaynaşma süreci sayesinde ki, üçüncü “tinsel konum”la, yani hem Haṭha Yoga hem de simya tarafından biçimlendirilmiş “bozulmaz bir beden” içinde insan ömrünü sonsuza dek uzatma olanağı bulunduğunu beyan eden tavırla karşılaşırız. Ne klasik Yoga ne de genelde Hint düşüncesinin diğer ana biçimlerinden biri “ölümsüzlük” peşinde koşmuştur. Hindistan sonsuza dek uzatılan varoluş yerine kurtuluşu ve özgürlüğü yeğliyordu. Ama az önce de gördüğümüz gibi belirli bir anda Yoga, Hint zihniyeti açısından kurtuluşun ideal aracı olmakla kalmayıp, ölümü yenmenin “sırrı” haline de geldi. Bunun bir tek açıklaması vardır: Hindistan’ın bir bölümü, belki de en büyük bölümü için Yoga sadece azizlik ve kurtuluş yolu olmakla kalmıyor, büyüyle ve özellikle de ölümü yenmenin büyüsel yollarıyla da özdeşleşiyordu. Başka bir ifadeyle, *civanmukta* mitolojisi sadece özgürlük susuzluğunu değil, ölümsüzlük özlemini de tatmin ediyordu.

Kısacası kesintisiz bir geçişme ve kaynaşma sürecine tanık oluyoruz; en sonunda bu süreç, klasik Yoga’nın bazı temel özelliklerini kökten değiştirdi. Ne büyü ne de Şamanizm olmasına karşın, klasik Yoga’nın birçok büyü marifeti *siddhiler* arasına dahil edildi ve bazı Şamancıl teknikler Yoga alıştırmalarıyla benzeştirildi. Tüm bunlar sayesinde, dar anlamıyla Yoga’nın oluşumundan önce var olmuş, hatırlana-

mayacak kadar eskilere dayanan büyüsel-dinsel katmanın uyguladığı “baskı”yı, belirli bir andan itibaren yeniden su yüzüne çıkmayı ve çok eski, yerli tinsellik unsurlarını Yogayla bütünleştirmeyi başaran baskıyı fark etme olanağı buluyoruz. Belki de Yoga Mohenco-Daro gibi uzun süre önce yok olup gitmiş uygarlıkların katkısını da alıp korumuş olabilir. Nitekim, ileride göreceğimiz gibi, halk Hinduculuğu Hindistan’ın öntarihine ait dinlerde ve kültürlerde bulunan birçok özellik sergiler. Bunları gözden geçirmeden önce bazı “halk” Yogalarının yerli tinselliklerle kaynaşma süreci üzerinde duralım. Bu konunun incelenmesi son derece öğreticidir. Resmi Hinduculuğun kıyısında gerçekleşen ve daha sonraki bireşimleri hazırlayıp önceden haber veren çok sayıdaki erozyonu, bozulmayı ve dönüşümü deyim yerindeyse ete kemiğe bürünmüş halde göstermektedir.

Kaynaşma ve Bozulma: Yoga ve Halk Dinleri

Budizmin, Müslüman istilasından ve Brahmancı karşı-saldırıdan yüzyıllar sonra bile hayatta kalması halk katmanları nezdindeki başarısına delalet eder. Bazı eyaletlerde, özellikle Orissa ve Bengal’de Budist kült ve dogmalar Brahmancılığın zaferinden sonra bile taraftar bulmaya devam etmiştir.¹¹⁸ Ama başlangıçtaki Budist mesajdan çok az şeyi korumuş bir halk dinidir artık sözkonusu olan. Bu (N. N. Vasu’nun deyiimiyle)¹¹⁹ “kripto Budizm”in hayatta kalması yine de anlamlıdır. Bu “yozlaşmış (decadent)” Budizm, bir ritüel dini ve mistik bir bağlılık (*bhakti*) haline geldiği, yani yerli topluluklara özgü ibadet ve iman ihtiyacını karşıladığı için aynı anda gerçekleşen İslam ve Brahmancılık saldırılarına karşı koyabilmiştir. Dogmatik düzlemde, Vacrayāna ile Brah-

¹¹⁸ Bkz. Not VIII, 6.

¹¹⁹ Modern Buddhism and Its Followers in Orissa.

mancılık arasında bir bireşime varmıştır.¹²⁰ Bu bireşimde Yoga hemen hiçbir rol oynamaz. Ama Budist ibadet yerlerine verilen adlar, mesela “fahişenin mekânı”, Budizm örtüsü altında ne tür Tantracı aşırılıklar sergilendiğinin kestirilmesini sağlar.¹²¹

Dharma kültü günümüze dek ayakta kalmıştır, çünkü 20. yüzyıl başına gelindiğinde “Hindulaşması” hâlâ sürüyordu. Haraprasād Shāstri, bir Dharma tapınağında, kurbanları ikiye bölen ve neden böyle yaptığı sorulduğunda “O, hem Dharma hem de Şiva, bu yüzden bölüyorum” diyen bir rahip görmüştür. Şu *mantra* kullanılıyordu: “Selam, Dharmarāca olan Şiva’ya.” Birkaç yıl sonra, Shāstri aynı tapınağı yeniden ziyaret etti ve rahibin Dharma heykelinin altına, sanki onu tamamen Hindulaştırmak istemiş gibi, kadın üreme organının simgesel bir tasvirini (*gauri-patta*) yerleştirdiğini saptadı.¹²²

Bu Hindulaştırma tehlikesiz de sayılmazdı. Uzun süredir aşılmış arkaik dinsel tavırların Brahmancı toplumun içine yeniden katılmasına da vesile olmuştu birçok kez. İşte bir örnek: Ortaçağdan itibaren Şabarotsava adı verilen bir güz töreninin tanıklıkları elimizde bulunuyor; Durgâ onuruna yapılan bu tören Bengal’de hâlâ yaşamaktadır. Bu törene katılanlar bedenlerini çamura bular ve yapraklarla, çiçeklerle kaplarlar; Avustralya asıllı olup Güney Hindistan’da yaşayan yerli halk Şabaralar da bunun aynısını yapar, zaten tören de adını onlardan almıştır. *Kālikā Purāṇa*’dan iki dize (61, 21-22), Şabarotsava’nın müstehcen ritüel şarkıları, erotik taklitler ve muhtemelen orgialar içerdiğini kanıtlamaktadır. Ayrıca 17. yüzyıldan bir başka Bengal *Purāṇa*’sı, *Bṛhaddharma Purāṇa* (III: 6.81-83), bu tarım şenliği nedeniyle üreme organlarının adlarının

¹²⁰ Krş. Batı Bengal’deki Dharma kültü.

¹²¹ K. R. Subramanian, *Buddhist Remains in Āndhra*, s. 30.

¹²² Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 321, dipnot 2.

sadece Şakti kültüne erginlenmiş kişiler önünde söylenmesi gerektiğini belirtir, ama Şakti'nin müstehcen sözler duymaktan hoşlandığı da eklenir.¹²³

Bu bölüm çok öğreticidir. Bir Hindu bitelge şenliğinin -şenliğini kendi de yerli bir kökene ve yapıya sahiptir, ama uzun süreden beri Hindulaştırılmıştır- merkezden uzak kutsallıkları her ne pahasına özümseme çabası içinde arkaik bir halkın dinsel tavrını nasıl benimseyip öne çıkardığını görüyoruz. Şabarotsava yerli dinlerin Büyük Bereket ve Bitelge Tanrıçası Durgā-Şakti kültüyle bütünleştirilme süreci açısından tipik bir örnek oluşturur.

Daha önce de gördüğümüz gibi, Durgā-Şakti Tantracılıkta ve Şakticiliğin tüm biçimlerinde ağır basan bir rol oynar. Yerli kültürlerin özümsemesi ve kaynaştırılmasının özellikle dinin ve büyüünün en aşağı katlarında, halk tabakaları denen yerde gerçekleştiği olgusu üzerinde ısrarla durmakta yarar var. Örneğin bitelge mitoloji ve ritüellerinin içine katılmış Yoga ve Şakti yapılarına bu katlarda rastlanır. Zaten bazı perilere sanki Yogayla elde edilmiş büyü güçlerinin kökenine işaret etmek ister gibi, *yogini* adı verilmiştir. Tantra metinleri onları şöyle tanıtır: “*Kula yoginiler* hep *kula* ağaçlarında barınırlar. Kimse *kula* ağaçları altında uyumamalı ve bu ağaçlara zarar vermemelidir.”¹²⁴ Bunlar hem orman perisi (*nympha*) hem de cadıdır; hem muazzam nedimeler ordusunu oluşturdıkları hem de zaman zaman epifanileri oldukları Büyük Tanrıça Durgā gibi *Yoginiler*, *Ākiniler* ve *Lāmalar* da hem iyi niyetli hem de korkunçturlar. Bazı metinler onların güzellik ve zarafetlerini öne çıkarır. *Abhidānottara-tantra*'ya göre,¹²⁵ *Yoginiler* -üç sınıfa

¹²³ D. C. Sirkar, “The Śakta Piṭhas” (Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal, XIV, 1, [1948], 1-108), s. 105-106.

¹²⁴ *Śaktānandatāraṅgīnī*, alıntılayan R. Chanda, The Indo-Āryan Races, s. 135.

¹²⁵ Rajendralāla Mitra tarafından, The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, s.

ayrılır: Kulacā, Brāhmi, Rudrā- lotus çiçeği gibi bembeyaz perilerdir, gözleri ise pembedir; beyaz ve ıtırli giysileri severler ve kendilerini Sugata tapıncına adanmışlardır. Dākinilerin cildi parlak kırmızıdır; burcu burcu lotus kokarlar, tatlı yüzlü, kırmızı gözlü ve tırnaklıdırlar, evlerini lotus çiçeği tablolarıyla süslemeyi severler. Girnar dağı civarında üç tür Yogini bilinir:¹²⁶ Pul (çiçek), Lal (kırmızı) ve Keçur (saçlar). Bölgede salgın hastalık çıktığında, özellikle de kolera vakalarında onlara yakarılır.

Periler, dişi şeytanlar, cadılar, Durgā'nın tüm bu yol arkadaşları veya yerel epifanileri hem daha küçük bitki ve yazgı tanrıçalarını temsil eder (ölüm veya bolluk getirirler) hem de Şamanik büyü ve Yoga güçlerini canlandırırlar. Udyāna'da *Yoginiler*, insan etiyle beslenen ve bir nehir-den geçmeleri gerekince kuş donuna girebilen kaplan-kadınlar biçiminde tasavvur edilmişti.¹²⁷ Tibet resimlerinde Dākiniler korkunç tepegözlere biçiminde tasvir edilir; çıplaktırlar ve yeşil bir eşarpları vardır veya "kırmızı bir peştemala sarınmışlardır ve sırtlarında bir ceset taşırlar; cesedin kolları tanrıçanın boynuna bir eşarp gibi düğümlenmiştir..."¹²⁸ Bu korkunç yarı-tanrıçaların kökeni ne olursa olsun, oldukça erken bir dönemde Tantracılık içine katılmışlardır; örneğin başka tanrılarla birlikte *çakraların* içinde simgelendikleri görülür. Bazıları Tibet kökenlidir; hatta *Lāmālar* Tibetli isimlerini bile korumuşlardır (*lhamo*, "dişi

2 vd'da çözümlenen metin.

¹²⁶ Krş. G. Oppert, On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India, s. 571, dipnot.

¹²⁷ A. Grünwedel, "Der Weg nach Šambhala," Abhandlungen d. König. Bayerischen Akademie d. Wissenschaften, Phil. u. hist. Klasse, XXIX, 3 Abh., (1915), s. 28 (17 a). Bu cadı mitolojisinin Şamanik yapısı üzerinde ayrıca durmaya gerek yoktur.

¹²⁸ R. Linossier, "Les peintures tibétaines de la collection Loo", (Melanges Linossier, I, 1-97), s. 55.

şeytan"). Bu olgular toplamı Himalaya halk kültleriyle Budist Tantracılığın kaynaşmasını çok iyi yansıtır.¹²⁹

Nāgārcuna'ya mal edilen *Rasaratnācara* adlı simya incelemesine göre, Nāgārcuna *Ficus religiosa*'yı koruyan tanrıça Yakshinī'ye tapınmakla geçirilen 12 yıllık bir riyazetin ardından simyanın sırlarına ermişti.¹³⁰ Yakshalar ve Yakshiniler büyük yerel tanrılar sınıfını oluştururlar; Hindular sonunda daha küçük, çoğunlukla da yerli kökenli dinsel biçimlerin hepsini bu sınıfın içine katmışlardır. *Yaksha* terimi ilk kez, "harika varlık" anlamına geldiği *Caiminīya Brāhmaṇa*'da (III, 203, 272) karşımıza çıkar; ama yaygın anlamı olan "ruh", "cin" ancak *Gṛhya-sūtra*'yla kendini kabul ettirir.¹³¹ *Mahābhārata*'da *Yakshalar* bilinmektedir ve geç döneme ait bir bölümde "sattva" türü bir mizacı olan insanların tanrılara (*deva*), "raca" türü mizacı olanların *yakshalara* ve *rakshasalara*, "tamas" türü bir mizacı olanların ise *pretalara* (hayaletler) ve *bhūtalara* (ölülerin ruhları, genelde kötü ruhlar) taptıkları belirtilir. Bu, yerli dinseliliğin hatırı sayılır cin ve iblis kitlesiyle karşı karşıya kalan Hinduculuğun giriştiği ilk özümseme ve tasnif çabasıdır. Göreli olarak az sayıda *Yaksha*'nın adı vardır, ama Coomaraswamy, tanrıça Sītāla'nın, Olābibi'nin (kolera tanrıçası), Yedi Analar'ın (Yakshaların "kralı" Kubera'yla kısmen bağıntılı), 64 Yoginī ve Ḍākinī'nin, bazı Devī biçimlerinin, Güney Hindistan tanrılarının hemen hepsinin, hatta Büyük Durgā'nın ilk başta çok büyük olasılıkla *Yaksha* oldukları kanısındadır¹³²- yani Brahmanacı çevreler tarafından böyle kabul edilmişlerdir, diye ekleyelim. Her ne olursa olsun *Yakshalar* ve *Yakshiniler*, yerli dinsel bağlılığın tipik biçimini temsil ederler; zaten bu nedenledir ki gerek

¹²⁹ Ayrıca bkz. Not VIII. 7.

¹³⁰ P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, II, 7.

¹³¹ Coomaraswamy, *Yakshas*, I, 5.

¹³² A.g.y., I, 9-10.

Hinduculuk, gerekse Budhacılık onları özümsemek zorunda kalmıştır. (Başlangıçta önemsiz bir çiçek hastalığı tanrıçası olan, İblislerin Anası Hārītī Budizm içinde çok önemli bir Yakshinī haline gelmiştir).

Yakshalar kültünde her yere sunak dikilebilir. Bu sunakların ana parçası kutsal ağacın altına yerleştirilen taş masa veya sunaktır (veyad-di, manco).¹³³ Ağaç-sunak ittifakı çok eski bir kültür tipini açığa çıkarır; Budizm de onu *çaityalar* kültüyle bütünleştirmiştir. Bu terim kimi zaman sadece hiyerofani ağacını (sunaksız) ifade etmek için de kullanılır; bunun dışında, *çaitya* bir ağacın dibine kurulmuş bir yapıydı. *Çaitya* kültü Tibet'e de geçmiş (*mc'od rten*) ve orada cenazeyle bağlantılı niteliği çok öne çıkmıştır; bu *çaityaların* çoğu lamaların küllerini saklamak için yapılmıştır¹³⁴.

Yakshalar kültü yapısal olarak adanmışlığı ve bağlılığı içeriyordu, yani büyük *bhakti* halk akımıyla bütünleşmişti. Çünkü Coomaswamy'nin de altını çizdiği gibi,¹³⁵ halk *bhakti*'si sadece Vishnu ve Şiva kültleri çevresinde billurlaşmamış, Budizm de dahil olmak üzere diğer dinsel hareketler de aynı yolu izlemişti. Budizm, Âriler öncesine dayanan ve kökleri bitelge kültleri içinde oldukça derinlere inen “kadın ve ağaç” ikonografik motifini benimsemişti. Ayrıca *Yakshalar stūpaların* koruyucuları olarak kabul ediliyor ve Budha'ya karşı insanlarla aynı ibadet tavırlarını takınmış biçimde tasvir ediliyorlardı. Caynacılık da bu *Yakshalar* ve *Yakshiniler* kültünü özümsemişti; nitekim burada da karşımıza tapınak bekçileri olarak çıkarlar. Bütün bunlar yerli dinselliğinin gücünü kanıtlar; halk katmanını aşan her türlü dinsel biçim -Budhacılık, Caynacılık, Brahmacılık- sonuçta Âriler öncesi Hindistan'da dinsel de-

¹³³ A.g.y., I, 17.

¹³⁴ Krş. G. Tucci, “Mc'od Rten e Ts'a Ts'a”, nel Tibet indiano ed occidentale, s. 24.

¹³⁵ *Yakshas*, I, 27 vd.

neyimin omurgasını oluşturan kültü (*pūcā*) ve mistik bağlılığı (*bhakti*) hesaba katmak zorunda kalmıştır.

Büyük Tanrıça (*Durgā*), bereket kültleri ve halk Yoga'sı arasındaki uyum bir diğer örnekle daha da belirgin bir biçimde ortaya konabilir. Büyük Tanrıça (adı ne olursa olsun: *Devī*, *Śakti*, *Durgā*, *Kālī* vb.) onuruna düzenlenmiş ziyaret yerlerinden, *pīṭhalardan* söz etmek istiyoruz. Tantralar, *Purāṇalar*, aralarında tahmin edilebileceği gibi *Kāmarūpa'nın* da yer aldığı, dört *pīṭha*dan söz eder. Her *pīṭha* aslında Büyük Tanrıça'nın gerçek anlamda mevcudiyetini temsil ettiğinden, dört sayısının simgeselliği *Śakti* kültürünün tüm Hindistan'daki zaferini ifade eder (*pīṭhalar* dört ana yöne paylaştırılmıştır). Ama *pīṭha* sayısı hızla çoğalır ve değişkeler göstermeye başlar; yedi, sekiz, kırk iki, elli, hatta 108 *pīṭhalık* listeler bilinmektedir (*Tanrıça'nın* 108 adıyla bağlantılı olarak). Veda ve Brahman kökenli, ama bizi ilgilendiren anlamıyla ancak *Mahābhārata*'da (XII. 282-283) belirginleşen bir mit, *pīṭhalardaki* çoğalmayı şöyle açıklar: *Śiva'nın* karısı olan *Satī* ölür veya babası *Pracāpati*'den kötü muamele görünce kendini öldürür. Tantralar ve *Purāṇalar* bu miti geliştirmiştir: *Śiva*, karısının cesedi omzunda, dans ederek tüm dünyayı dolaşır. Tanrılar, *Śiva'nın* çılgınlığına bir son vermek için cesedi parçalamaya karar verirler; bu işlem iki farklı biçimde anlatılır: İlkine göre¹³⁶ *Brahmā*, *Vishṇu* ve *Śani* Yoga yoluyla cesedin içine girer ve onu küçük parçalara ayırırlar; bu parçaların düştüğü yerlerin her biri bir *pīṭha* olur. Diğer anlatıma göre, *Vishṇu* *Śiva'yı* takip eder ve oklarıyla *Satī'nin* bedenini böler.¹³⁷

Tanrıça'nın parçalanması miti oldukça geç bir dönemde Hint metinleri içine katılmış olsa da, aslında son derece arkaiktir; Güneydoğu

¹³⁶ *Devibhāgavata*, VII, 30; *Kālīkā Purāṇa*, XVIII, vb.

¹³⁷ Krş. D. C. Sirkar, "Sakta Pīṭhas," s. 5 vd.

Asya, Okyanusya, Kuzey ve Güney Amerika'da bu mite, yenebilir bitki türleri yaratmak için Tanrıça'nın kendini kurban etmesi mitiyle her zaman ilişkili olarak, türlü biçimlerde rastlanır.¹³⁸ Ay mitolojilerinde ve Şamanizm'de de farklı bağlamlarda bedenin parçalanması simgeselliğine rastlanır. *Piṭhalar* örneğinde Tantracılıkla bütünleştirilmiş bir yerli bereket mitiyle karşı karşıyayız; çünkü *piṭhaların* Tantracılar ve Şakticiler için önde gelen hac mekânları olduğunu unutmayalım. Ama diğer yandan Büyük Tanrıça'nın uzuvları olarak kabul edilen *piṭhalar* -ki bu bize önemli görünüyor- aynı zamanda içinde tanrı suretleri barındırmayan sunaklardı; çileciler ve yoginler oralarda meditasyon yapıp *siddhiler* elde ettikleri için kutsal yerler haline gelmişlerdi. Başka bir deyişle, *piṭhalar* kutluluk mertebesi bakımından yoginlerin gömüldüğü *samādhlara* benziyorlardı. Dolayısıyla bir *piṭha*, Tanrıça'nın bir uzvunun (özellikle *yoni*) bulunduğu yer olabileceği gibi bir çilecinin "yoga kemalatı"nı gerçekleştirdiği yer de olabilirdi (*siddha piṭha*). *Sarvānandatarāṅgini*, Mehāra'dan (Tipperra bölgesinde) bir *piṭha-sthala* diye söz eder, çünkü Sarvānanda, Tantra *siddhilerini* orada kazanmıştır.¹³⁹ Burada Yoga Tantracılığının yol açtığı ve teşvik ettiği çoğul kaynaşma ve bireşimlere ışık tutan bir örnekle karşı karşıyayız. Arakik bir mit kendine hem Yoga'da hem de Büyük Bereket Tanrıçası'na yönelik halk tapıcında yer bulabilmektedir. Yoga yoluyla kurtuluşa erişmenin kutsandığı mekân, daha sonraları Büyük Tanrıça'nın bir uzvunun orada bulunduğu kabul edildiği için mukaddes hale gelmiştir. Durgā, Şiva'nın eşi ve Şakti olarak, yoginlerin ve çilecilerin Tanrıçası olur, ama

¹³⁸ Krş. A. W. Macdonald, "A propos de Pracāpati" Journal asiatique, CCXL (1952), s. 323-338; Eliade, "La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques," Eranos-Jahrbuch, XXII (1953), s. 57-95).

¹³⁹ Sirkar, s. 3, dipnot 1.

diğer yandan da nüfusun geri kalanı için büyük bitelge ve bereket tanrıçası olmayı sürdürür.

Dravid Mirası, Munda, Ön-Munda

Burada Dravid nüfus gruplarının Hint-Âriler üzerindeki dilbilimsel ve kültürel etkileri üzerinde fazla duracak değiliz.¹⁴⁰ Sadece Hinduculuğun temel rengi olan zahitlik kültü, *pūcā*nın bir Dravid katkısı olduğunu belirtmekle yetinelim. *Pūcā* teriminin kendisi de Dravid kökenli olabilir (Gundert ve Kittel onunla Dravid Tamilce'sinden bir kök, "sıvamak, yağla ovalamak, boyamak" anlamına gelen *pūcu* ve Kanaraca'daki *pūru* arasında bir yakınlık kurmuşlardır). Mistik bağlılık anlamına gelen *bhakti*'nin ise ya Dravidlere, ya Dravidler öncesine ait olan yerli bir yapıya sahip olduğu kesindir; her ne olursa olsun *bhakti* Hinduculukta hatırı sayılır bir rol oynamış, onu büyüünün ve ritüel skolastiğinin aşırılıklarından arındırmıştır. *Bhakti* Tanrı'ya, Büyük Tanrıça'ya ya da onu temsil eden sayısız *grāmadevatā*dan birine yöneliktir. *Grāmadevatā*lar bizim konumuz açısından son derece ilgi çekicidir, çünkü onların kültü çok arkaik unsurlar içermektedir. Güney Hindistan'ın tüm dinsel yaşamı Büyük Tanrıça'nın tezahürleri olan bu yerel tanrıların çevresinde odaklanır. Her yerdeki halk Hinduculuğunda da bu kült tipi öne çıkmıştır; Hindistan, *Grāmadevatā*lara bağlılıkta kendi dinsel eğilimini yeniden bulmuştur. Bu "köy tanrıcaları"nda tezahür eden Büyük Tanrıça'nın adları arasında Ellammā, Māriamma, Pidāri, Ambikā'yı (Dravid dilinde "anne" manasına gelen *amma* kökünden) sayalım. Bunların ikonaları kimi zaman kadın üreme organının (*yoni*) taştan yapılmış basit tasvirleridir. Ama Dravidlerin Büyük Tanrıça'sı Kālī-Durgā'nın

¹⁴⁰ Bazı bilgiler için bkz. Not VIII, 8.

kana susamış ve orgia ağırlıklı özelliklerine sahip değildir. Temel ve erdişi bir Büyük Tanrı'nın (*Kadaval*) izleri hâlâ mevcuttur, ama kült içindeki rolü önemsizdir. Dravidlerin Büyük Tanrı'sının adları arasında muhtemelen Şiva'yla bir kaynaşmanın ardından gündeme gelen Yogi adı dikkat çekmektedir.

*Grāmadevatā*ların tapınma mekânları özellikle ağaçların yakınlarında bulunur. Biraz aşağıda ele alacağımız öteki arkaik kültür unsurlarıyla bütünleşmiş bu ayrıntı bitelge dininin tarım öncesi evresine ait eski bir katmana da işaret ediyor olabilir. Nitekim Güney denizlerinin Avustralasya¹⁴¹ halklarında ülkelere ve etnik topluluklara bitkiler âleminden alınmış isimler takma âdetine rastlanır. Jean Przyluski hem *Ficus glomerata*'yı hem de Pencap'ın bir bölgesini ve sakinlerini ifade eden Sanskrit dilindeki *udumbara* teriminin Pencap'ın kuzeyinde Avustralasya kavimlerinin varlığını doğruladığını kanıtlamıştır. *Murinda* dillerini konuşan Dravidler öncesi halkların da Hint-Ârilerin kültürünü ve dinini etkilediklerinin kanıtıdır bu. Bu soruna tekrar döneceğiz. Şimdilik *Grāmadevatā* kültüründe arkaik, Dravidler öncesi dinin başka unsurlarının da yaşadığını kaydedelim. Çünkü *Grāmadevatā*ların en gözde imgelerinden biri çömlektir ve kimi zaman bir çömlek Tanrıça'yı cisimleştirir.¹⁴² Yıllık Tanrıça şenliğinde, oluşturulan tören alayıyla süslenmiş bir çömlek köyün çevresinde dolaştırılır.¹⁴³ Kefaret töreni için, ahali köyün dışında toplanır ve öfkeli Tanrıça'yı temsil eden bir çömlek

¹⁴¹ Avustralya, Yeni Zelanda ve genel olarak Yeni Gine'nin oluşturduğu coğrafi bütünü belirtmek için kullanılan terim. (Çev.)

¹⁴² H. Whitehead, *The Village Gods on South India*, s. 37 vd, 55, 64, 98 vb. Çömlek-tanrıçaya Tamil dilinde *Kumbāttā*, Sanskrit dilinde *Kumbhamātā* ve Kannara dilinde *Garigadevara* denir (Oppert, *Original Inhabitants*, s. 274 vd).

¹⁴³ Oppert, s. 461 vd; Whitehead, s. 38 vd.

(*karagam*) törenle köy merkezine taşınır ve orada üç gün boyunca kalır; bu süre sona erince çömlek köyün dışına taşınıp parçalanır.¹⁴⁴

Hinduculuk da çömleğin kültürel işlevini ve simgeselliğini özümsemiştir. Vedalar sonrası çağa ait bazı törenlerde de genç kızların katıldığı ve büyülü bereket manası çok açık olan “çömlek dansı”na rastlanıyordu.¹⁴⁵ Ama bu örnekte çömleğin cinsel simgeselliği daha arkaik olan suya, denize ilişkin simgeselliğine ağır basmaktadır. Oppert’in alıntıladığı *Śrīlālītāsahasranāmastotram*’dan¹⁴⁶ bir parça en üstün Tanrıça’ya hangi biçimde olursa olsun, hatta bir çömlek biçiminde bile ibadet edilebileceğini bildirmektedir. Güneyde korunmuş bir rivayete göre, bilge Agastya, Vasishṭa’yla birlikte, bir su kasesi içinde Mitra ve Varuṇa’nın âpsara Urvaṣi’yle birleşmesinden doğmuştur.¹⁴⁷ Agastya’ya, *pītābhdī*, “okyanusu içen” de denir. Bir başka efsaneye göre, Brahmā Sanskrit ve Tamil dillerini açıklamak için bir kurban töreni gerçekleştirmiş ve bu kurbanın yol açtığı büyü gücü sayesinde Agastya bir çömleğin içinde doğmuştur; daha sonra bilge, Okyanus’un kızıyla evlenmiştir.¹⁴⁸ Burada iyi bilinen bir görüngüyle, Hint-Avrupa dünyasına yabancı mitlerin ve dinlerin Brahman diline çevrilmesiyle karşı karşıyayız.

Ama kimi zaman da su simgeselliği her türlü mitolojik ve skolastik yeniden yorumlama çabalarına direnir ve kutsal metinlere varınca ya dek kendini kabul ettirir. *Devīyupaniṣad*, Büyük Tanrıça’ya (Devī) kim olduğunu ve nereden geldiğini soran tanrıların şu cevabı aldık-

¹⁴⁴ Oppert, s. 463.

¹⁴⁵ Coomaraswamy, *Yakshas*, II, s. 46.

¹⁴⁶ Oppert tarafından alıntılanan, s. 418.

¹⁴⁷ *Kumbhasābhava* (Kumbhamāta’dan, çömlek-tanrıçadan doğmuş), Kumbhayoni ve Ghaṭodbhava adları buradan gelmektedir (Oppert, s. 24, dipnot 25).

¹⁴⁸ Oppert, s. 67-68, dipnot 61.

larını nakleder: “Doğum yerim, denizin içindeki sudadır: Onu bilen kişi Devî’nin konutuna erişir” (*mama yonir apsvnataḥ samudre ya evam veda sa devīpadamāpnoti*). Tanrıça, tanrıların ve evrenin kökeni ve temel ilkesidir. “Başlangıçta bu dünyanın babasını yaratan benim” (*aham suve pitaram asya mūrdhan*¹⁴⁹). Başka bir deyişle Tanrıça’da tecessüm eden kutsal güç sulardadır; okyanus, tanrıların, azizlerin ve kahramanların güçlerini ve büyüsel yetilerini aldıkları büyük bir kutsallık deposu olarak tasavvur edilmiştir. Bu dinsel anlayış Güneydoğu’nun deniz uygarlıklarının ayırt edici niteliğidir. Jean Przyluski hepsi bu özelliği gösteren bazı Avustralasya mit ve efsanelerini çözümlemiştir; kahraman, kral veya aziz olarak itibarlı konumunu bir su hayvanından doğmasına borçludur. Annam’da ilk mitsel kralın adı *long quān*, “ejder kral”dı. Endonezya’da San-fo-ts’i krallarına *long tsin*, “*nāganın* spermi, ruhu” denirdi. Çhotā-Nāgpur kralları da Puṇḍarīka adında bir *nāganın* soyundan geliyorlardı, bu *nāganın* nefesinin kötü koktuğu söyleniyordu. Bu ayrıntı, Endonezya mit ve efsanelerinde bir Brāhmanla birleşerek bir hanedan kuran “balık kokulu prenses”i hatırlatmaktadır; bu prenses hem okyanusta yoğunlaşmış bulunan esas kutsallığı hem de ilk yerli kültür biçimlerini simgeliyordu. Onun zıt bir ruhsal temel ilkenin temsilcileriyle birleşmesi yeni bir uygarlığın kurulması, yeni bir tarihin başlaması anlamına geliyordu. Bir Palaung efsanesine göre dişi *nāga* Thusandi, Güneş’in oğlu prens Thuriya’yı sevmiştir; birleştiler ve üç oğulları oldu: Biri Çin imparatoru, öteki Palaungların kralı, üçüncüsü ise Pagan kralı oldu. *Sedcarat Malayou*’ya göre, Kral Suran camdan bir sandık içinde okyanusun dibine inmiş ve orada yaşayanlar tarafından iyi karşılanıp, kralın kızıyla evlenmişti; bu evlilikten doğan üç oğlundan ilki Palembang kralı oldu.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Oppert, s. 425-426’da metin.

¹⁵⁰ Krş. Jean Przyluski, “La Princesse à l’odeur de poisson et la Nāgī dans les

“Zıtların birleşmesi” simgeselliği üzerinde durmayacağız; *nāgī* (bici mi olmayan, sanal, karanlık) ve güneş, vb. Bu simgeselliğin incelenmesinde derinleşirsek konumuzdan uzaklaşırız.¹⁵¹ Sadece Hinduculuk yapısına katılan yerli kùltlerinde ve mitolojilerinde *nāgaların* ve yılanların sahip olduğu çok büyük önemi hatırlatalım. Su *nāgī*’si gibi, *nāga* da karanlığı, şekillenme öncesi hali, bu kez okyanusun değıl toprağıın derinliklerinde yoğunlaşmış asal kutsal gücü simgeler. *Nāgalar*, yılanlar Hindistan’da o yerin cinlerini, yerli kutsallığı temsil ederler.¹⁵² Ama *nāgalar* hep büyü, yoga, gizli ilimlerle bağıntılıdır ve Nāgārcuna çevresinde geliştirilen folklor, yılanların zamandışı bir “batın öğreti”yi esrarengiz erginlemelerle koruyup aktardıkları inancının ne denli canlı olduğunu göstermektedir.

Dravidlerde ve *Muñda* topluluklarında bulgularanan deniz kùltürü ve simgeselliği unsurları, tarihöncesinde başlayıp tarihsel devirlere kadar süregelen Mikronezyalıların göçlerinden kaynaklanmaktadır. James Hornell Hindistan’ın güney kıyısındaki Dravidler-öncesi kavmin üzerindeki güçlü Polinezya etkisini açığa çıkarmıştır. H. C. Dasgupta Hindistan ve Sumatra’daki bazı oyunlar arasındaki çarpıcı benzerlikleri su yüzüne çıkarmıştır. Avustralasya dil grubuna ait olan *Muñda* (veya Kolarya) dillerini konuşan halklar Hint kùltürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Rig Veda’da bile bir Avustralasya mitinin varlığı kanıtlanabilmiştir: İndra’nın yayıyla fırlattığı ok bir dağı delip geçer ve dağın öteki tarafındaki hazineye (bir tabak pilav) bekçilik eden yaban domuzunu öldürür. Yay (*drumbhūli*), ok (*bunda*), pilav (*odana*) terimleri, yaban domuzunun adı (Emüsa) Muñda kökenlidir.¹⁵³ Tembul (*tāmbula*),

traditions de l’Asie orientale,” Etudes asiatiques, II (1925), 265-84.

¹⁵¹ Krş.Eliade, Patterns, s. 219 vd, 419 vd.

¹⁵² Bkz. Not VIII, 9.

¹⁵³ F. B. J. Kuiper, An Austro-Asiatic Myth in the Rg-Veda,” Mededelingen

Hint biberi (*guvāka*), hindistan cevizi (*nārikela*), muz (*kadala*) ve diğer isimler de Avustralasya kökenlidir. Bengal'e ve Kuzey Hindistan'ın bazı bölgelerine özgü yirmilik sayı sistemi de Avustralasya kökenlidir. Tepelerde teras ekimi ve çeltik tarlaları halinde pirinç yetiştirilmesi de bir Avustralasya katkısıdır. Hinduculukta o denli önemli olan ve *lāngula*'yla (Skr. "saban") arasında bir akrabalık kurulan *liṅga* terimi, hem bir tarım aleti olarak bel hem de erkek üreme organı anlamına gelen bir Avustralasya kökünden, *lak*'tan türemiştir.¹⁵⁴

Hinduculuğun köklerinin zaman içinde nasıl derinlere indiğini göstermek için bu olguları hatırlattık. Avustralasya, Dravid-öncesi ve Dravid simgeleri, kültleri, uygarlık unsurları ve terminolojisi hem Hint toplumu hem de onun kültürünü ve tinselliğini güçlü bir biçimde beslemiş, zenginleştirmiş, değiştirmiştir. Hinduculuğun nihai bireşimindeki en büyük katkı payı Hint toprağına aittir. Hindistan'ın özellikle dinsel düzlemde ne denli tutucu olduğu ortaya çıkar; hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan mirasından hemen hiçbir şey kaybolmamıştır. İndüs öntarih uygarlıkları ile çağdaş Hinduculuk arasındaki bağıntılar incelenirken bu olgunun daha iyi farkına varılacaktır.

Harappā, Mohenco-Daro

Pencap'ta kırk yıl önce Sir John Marshall ve çalışma arkadaşlarının başlattıkları, E. Mackay, Vats ve Wheeler'in sürdürdükleri kazılar, en parlak dönemi MÖ 2500-2000 arasına tarihlendirilebilecek bir uygar-

der koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, XIII, 7 (1950), 163-82. Aynı yazara göre Kuzey'deki Hint-Ari lehçelerinde kullanılan söz dağının %40'ı ya doğrudan, ya da Sanskritçe ve Prakritçe aracılığıyla munda dilinden alınmıştır.

¹⁵⁴ Bkz. Not VIII, 10.

lığı gün ışığına çıkardı.¹⁵⁵ Bu öntarih uygarlığının en önemli bölümü iki kale-kentte gözler önüne serildi: İndüs üzerindeki Mohenco-Daro ve İndüs'ün bir kolu olan Ravi üzerindeki Harappâ. Bu uygarlıkta ilk göze çarpan, onun tektipliği ve durgunluğudur; Harappâ uygarlığının bin yıllık tarihinde hiçbir değişim, hiçbir yenilik saptanamamıştır. İki kale-kent muhtemelen “imparatorluğun” başkentleriydi. Kültürel süreklilik ve tektiplik ancak bir tür dinsel otoriteye dayanan bir rejimle açıklanabilir. Antropolojik tiplerin çeşitliliği oldukça ileri düzeyde bir etnik bireşimin varlığına işaret etmektedir. Proto-Avusturaloid nüfusun en kalabalık ve en “ilkel” yerli unsurlarını temsil etmektedir; “Akdeniz” tipi muhtemelen Batı kökenlidir ve tarım uygarlığını bu tipin taşıdığı kabul edilebilir (nitekim Batı dünyasının her yerinde tarımla bir arada bu tipe rastlanmaktadır¹⁵⁶); son olarak, Mongoloit ve Alpli olmak üzere iki antropolojik tip daha tanımlanmıştır.¹⁵⁷

Mohenco-Daro kentinin planı, tuhaf bir şekilde günümüz Hindu tapınaklarının “havuzlar”ını hatırlatan Büyük Havuz'un (*Great Bath*) önemini göstermektedir. Çok sayıda mühürde bulgulanan piktografik yazı çözülememiştir. Bugüne dek bu konuda kimi düşlemsel varsayımlardan başka bir şey ileri sürülemedi; Harappâ sanatı da, kültürü gibi, tutucudur ve daha o zamandan “Hintlileşmiştir”; daha geç dönemin sanatsal üslubu daha o zamandan hissedilmektedir.¹⁵⁸

Ama bizim için asıl önemlisi Harappâ uygarlığının dinidir. Sir

¹⁵⁵ Bkz. Not VIII, 11.

¹⁵⁶ Stuart Piggott, *Prehistoric India*, s. 146.

¹⁵⁷ Bkz. Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, II, 599-648'deki betimleme. A.g.y., I, 42'de bu dört etnik tipi Muḍa ve Dravid dil aileleriyle ilişkilendirmek konusunda erken ve yeterince olgunlaşmamış bir girişime rastlanmaktadır.

¹⁵⁸ Piggott, s. 187.

John Marshall'a göre, din öylesine özgül biçimde Hintlidir ki, Hinduculuktan zor ayırt edilebilir.¹⁵⁹ Gerek Büyük Tanrıça, gerekse Şiva'nın ilk örneği olarak kabul edilebilecek erkek tanrı kültleriyle birlikte, hayvanperestlik,¹⁶⁰ fallusçuluk,¹⁶¹ ağaç kültü¹⁶² ve su kültü,¹⁶³ yani daha ileride büyük Hinducu sentez içinde kendine yer bulacak tüm unsurlar burada da karşımıza çıkar. Özellikle Ana Tanrıça kültü çok yaygındı; bazıları neredeyse çırlıçıplak tanrıçaları tasvir eden sayısız heykeltik bulunmuştur.¹⁶⁴ En son tipler, muhtemelen ilk modelini oluşturdular Kālī-Durgā'ya benzerler. Hiçbir Âri halk bir tanrıçayı, Mohenco-Daro'da sahip olduğu ve bugün Kālī'nin Hinduculukta sahip olmaya devam ettiği üstün konuma yükseltmemiştir.

Ama bizim incelememiz açısından en önemli olgu, Mohenco-Daro'da bir yoginin ilk plastik tasviri olarak kabul edilebilecek bir ikonografik tipin bulunmasıdır. Şiva'nın ilk örneğiyle özdeşleştirilen Büyük Tanrı da Yoga'ya özgü bir beden duruşu içinde tasvir edilmiştir.¹⁶⁵ Sir John Marshall bu duruşu şöyle betimliyor:¹⁶⁶ “Üç yüzü olan Tanrı, alçak bir Hint tahtında, tipik bir Yoga duruşu içinde, bağdaş kurmuş ve topuklarını birbirine dayayıp ayak parmaklarını aşağı doğru kıvrımış bir halde oturuyor (...). Göğsünde üçgen biçimli bir göğüslük veya belki de bir dizi kolye var (...). Fallusu açıkta duruyor (*ūrdhvamedhra*),

¹⁵⁹ Mohenjo-Daro, I, vii.

¹⁶⁰ A.g.y., I, 67.

¹⁶¹ A.g.y., I, 58 vd.

¹⁶² A.g.y., levha XII, şek. 18

¹⁶³ A.g.y., I, 75.

¹⁶⁴ Hinduculuğun Büyük Tanrıça'sının adlarından biri Aparṇā'dır. “Yapraklardan giysisi olmayan” yani “çıplak olan” tanrıça.

¹⁶⁵ Marshall, levha XII, şek. 17.

¹⁶⁶ A.g.y., I, 52.

ama fallus olarak gözüken şey aslında kemerin ucu da olabilir. Başında taç olarak bir çift boynuz taşıyor. Tanrının iki yanında dört hayvan bulunuyor: sağında bir fil ve bir kaplan, solunda bir gergedan ve bir manda. Tahtının arkasında ise iki geyik...” Bu sorun hakkında görüşlerini ifade eden son yazarlardan biri olan Stuart Piggot ise şunları yazıyor: “Burada, yabancı hayvanların efendisi ve yoginlerin prensi olarak büyük tanrı Şiva’nın bir ilk örneğiyle karşı karşıya olduğumuz tartışma götürmez. Belki de dört yüzlü olarak tasavvur edilmiştir ve dört hayvanıyla birlikte yeryüzünün dört ana yönüne bakmaktadır. Sarnath’ta MÖ 3. yüzyıla ait Maurya sütunlarındaki simgesel fili, aslanı, atı ve boğayı da çağrıştırıyor bu figür. Tanrının tahtındaki geyikler, daha sonraki dinle ve Sarnath’la arasındaki bir diğer köprünün de altını çiziyor; çünkü Geyikler Parkı¹⁶⁷ Vaazı tasvirlerinde Budha’nın hiç yanından ayrılmayan geyiklerle aynı biçimde yerleştirilmişlerdir.”¹⁶⁸

Mühürlerde *āsana duruşunda* tasvir edilmiş başka tanrılar da bulunmuştur. Son olarak büyük olasılıkla bir yogine ait bir heykel de gün ışığına çıkarılmıştır.¹⁶⁹ Sir John Marshall bu heykeli şöyle betimlemiştir:¹⁷⁰ “Anlaşıldığı kadarıyla yogī duruşu içindeki birini tasvir etmektedir ve bu nedenle göz kapakları yarı kapalıdır ve gözleri de burnunun ucuna odaklanacak şekilde aşağı indirilmiştir (...). Muhtemelen bir rahibin veya bir rahip-kralın heykelidir, çünkü doğrudan tanrının tasviri söz konusu olsa görmeyi bekleyeceğimiz boynuzlar yoktur. Heykeldeki kişinin dinsel veya hemen hemen dinsel bir niteliği bulunduğu giysisinin karakteristik yonca biçiminden anlaşılmaktadır; Sümer’de bu biçim

¹⁶⁷ Geyikler Parkı ya da Sarnath: Gautama Buddha’nın öğretisini ilk defa ilan ettiğine inanılan Varansi şehrinin 13 km. uzağındaki yer -y.n.

¹⁶⁸ Prehistoric India, s. 202.

¹⁶⁹ Marshall, levha XCVIII.

¹⁷⁰ A.g.y., I, 44, 54.

sadece dinsel nitelikteki nesnelerde kullanılır.”¹⁷¹

Asla hafife alınamayacak bu olguların anlamı çok büyüktür. İndüs öntarih uygarlığı ile modern Hinduculuk arasında süreklilikte bir kopma olmamıştır. Büyük Tanrıça ve dölleyici Tanrı (“Şiva”), bitelge kültü (Hinduculukta son derece tipik olan *pipal* ağacı) ve fallusçuluk, *āsana* duruşunda, belki de *ekāgratā* yapan kutsal kişi; tüm bunlar gerek İndüs uygarlığında gerekse modern Hinduculukta ön plandadır. “Harappā diniyle çağdaş Hinduculuk arasındaki bağlar, Harappā uygarlığının çöküşüyle birlikte veya ondan sonra Hindistan’a getirilmiş Âri geleneklerinden türemiş olması olanaksız çok sayıda özelliğe belli açıklamalar getirdiği için muazzam bir öneme sahiptir. Eski inançlar zor ölür: Hatta eski tarihsel Hint toplumu özelliklerini, Sanskrit konuşan istilacılardan çok, Harappā’ya borçlu bile olabilir.”¹⁷²

Zaten Harappā ve Mohenco-Daro’da tanımlanmış kültürel unsurların pek çoğu bugün Hindistan’da da bulunmaktadır; örneğin oradaki iki tekerli kağıt bugün Sindh’de kullanılanla aynıdır, gemiler bugün İndüs üzerinde görülenlere benzemektedir, çömlekçilik tekniği bugün Sindh köylerinde gözlemlenebilenden pek de farklı değildir sanki ve mimari, burun takıları, sürme çekme biçimleri, fildişi tarak vb. daha birçok alanda aynı benzerlikler geçerlidir.¹⁷³ Veda metinlerinde bilinmeyen, *Brāhmaṇa*lardan sonra bulgulanmaya başlanan sarık kullanımı Harappā’da çok yaygındı.¹⁷⁴ Ayrıntılar konusunda görüş ayrılıkları

¹⁷¹ Ernest Mackay, (Early Indus Civilization, yay. Dorothy Mackay, s. 53), bu konuda daha ihtiyatlıdır: “Ama mutlaka da böyle olması gerekmez, çünkü benzer bir çift göz Kiş veya Ur’dan gelen çok eski kil heykellerde de saptanmıştır.”

¹⁷² Piggott, s. 203.

¹⁷³ V. Gordon Childe, New Light on the Most Ancient East, s. 210, 222, vb.

¹⁷⁴ Piggott, s. 269.

bulunabilir, ama Mohenco-Daro uygarlığının -kökeni ne olursa olsun-Hintli niteliğinden kuşku duymak pek kolay değildir. Bu uygarlığın yazarları bazı dinsel biçimleri büyük olasılıkla yerli nüfustan almışlardır.¹⁷⁵ Toplumun muhtemelen en alt tabakasını oluşturan proto-avusturaloid unsurun önemini görmüştük. Bu unsur bugün de Güney Hindistan'ın yerli kabileleri içinde yaşamaktadır.¹⁷⁶ Kuşkusuz Harappâ bireşimine katılmış bu unsur, daha sonra da Hinducu bireşimler içinde yerini alacaktır.

MÖ 2000'e doğru İndüs uygarlığı savunmaya geçmişti; kısa süre sonra Harappâ'nın bir bölümü kuzeybatıdan inen istilacılar tarafından yakıldı. Bu "barbarlar" Hint-Avrupalılar değildi henüz, ama sözkonusu istila da hiç kuşkusuz Batı'daki genel hareketlenmeyle ilişkiliydi ve Hint-Avrupalılar da bu genel hareketin içindeydiler.¹⁷⁷ Birkaç yüzyıl sonra Hint-Avrupalılar İndüs uygarlığından geriye kalmış her şeye birdenbire son verdiler. Yakın zamana dek Hint-Ârilerin Hindistan'ı istila ederlerken, kültürel açıdan henüz hâlâ etnografik aşamada bulunan yerli kabileler dışında kimseyle karşılaşmadıkları sanılıyordu. Bunlar Rig Veda'da Indra'nın "kaleleri"ne saldırdığı ve yok ettiği *Dasyuslar*dı; sözkonusu kalelerin topraktan yapılmış basit siperler olduğu varsayılıyordu. Ama Wheeler, Rig Veda'da, *Dasyusların* "kaleleri"ni fetheden Indra'yı öven meşhur ilahinin (I, 53) Harappâ veya Mohenco-Daro kalelerinin sağlam surlarına atıfta bulunduğunu göstermiştir.¹⁷⁸ Dolayısıyla Hint-Ârilerin Orta Hindistan'a doğru ilerlerken sadece yerli kabilelerle değil, İndüs uygarlığının son temsilcileriyle de karşılaştıkları ve onlara ölümcül darbeyi indirdikleri sonucuna varılabilir. Kültürel açıdan

¹⁷⁵ Mackay, s. 75.

¹⁷⁶ Childe, s. 208.

¹⁷⁷ Piggott, s. 255.

¹⁷⁸ A.g.y., s. 263.

Harappâlılar Hint-Avrupalılardan açık bir biçimde üstündüler; onların şehirli ve sınai uygarlıkları, Hint-Avrupalıların “barbarlığı”yla kıyaslanamazdı. Ama Harappâlıların savaşçılık vasıfları yoktu (hatta bir tür sınai ve ticari teokrasi oldukları bile varsayılabilir); genç ve saldırgan bir halkın istilasına karşı yeterince hazırlıklı olmayan Harappâlılar yenilip yok edildiler.

Bununla birlikte İndüs kültürü tamamen ortadan kaldırılamadı. Bir kent uygarlığının çöküşü kültürün öylece sönüp gitmesi anlamına gelmez; kültür kırsal biçimlere, larva haline, “halka özgü” formlara girer. (Bu, büyük barbar istilaları sırasında ve sonrasında Avrupa’da da bol bol doğrulanmış bir görüngüdür). Ama Pencap’ın “Ârileştirilmesi” oldukça erken sayılabilecek bir dönemde büyük sentez hareketini başlattı, bu hareket bir gün Hinduculuğa dönüşecekti. Hinduculuk içinde bulgularan hatırı sayılır miktardaki “Harappâ” unsuru, Hint-Avrupalı fatihler ile İndüs kültürünün temsilcileri arasında epey erken bir dönemde kurulmuş bir temasla açıklanabilir ancak. Bu temsilcilerin mutlaka İndüs kültürünün mimarları veya onların doğrudan ardılları olmaları gerekmiyordu; bazı Harappâ kültürel biçimlerini etkilenme yoluyla benimsemiş, onları merkezden uzak, ilk Ârileştirme dalgalarının erişemediği bölgelerde korumuş unsurlardı sözkonusu olanlar. Bu durum, ilk bakışta tuhaf görünen şu olguyu da açıklar: Büyük Tanrıça ve Şiva kültü, fallusçuluk ve ağaç tapıncı, riyazet ve yoga vb. Hindistan’da ilk başlangıçta yüksek bir kent uygarlığının, İndüs uygarlığının dinsel ifadesi olarak gözükmüşlerdir -halbuki bu dinsel unsurların çoğu ortaçağ Hindistan’ında ve modern Hindistan’da “halk” kültürlerine özgü görülür. Gerçi daha Harappâ çağında bile, Avusturaloid yerlilerin tinselliğiyle “efendiler”in, kent uygarlığını kuranların tinselliği arasında bir sentez varolmuştur. Ama sadece bu sentezin değil, sadece “efendiler”e ait ve onlara özgü katkının da (özellikle efendilerin teokratik anlayış-

larıyla ilgili katkıların) korunduğunu varsaymak gerekir. Vedalar çağından sonra Brāhmanların kazandığı büyük önem başka türlü açıklanamaz. Büyük olasılıkla Harappā'nın -Hint-Avrupalılarınkilerle ciddi tezat oluşturan- tüm bu dinsel anlayışları, Âri dili konuşan yeni efendilerin uygarlığının ve toplumunun sınırlarında yaşayan “halk” katmanları arasında, kaçınılmaz bozulma ve gerilemelerle birlikte korunmuştur. Daha geç dönemde, Hinduculuğun oluşmasıyla noktalanacak ileriki bireşimler sırasında da, bu katmanların içinden art arda dalgalar halinde yeniden ortaya çıkmışlardır.

DOKUZUNCU BÖLÜM

SONUÇLAR

Bu çalışmanın sonunda genel anlamda birçok gözlemi ifade etmek zorunlu görünüyor. İncelemenizin tamamını özetlemek veya bölümlerden her birinde varılmış sonuçları yinelemek değil amacımız. Ama bazı olgulara, ilk sırada da şuna dikkat çekmekte yarar var: Yoga, *Hint zihniyetinin tipik bir boyutunu* oluşturur; öyle ki Hint dininin ve kültürünün sızdığı her yerde Yoga'nın saflığını şu veya bu oranda korumuş (ya da koruyamamış) bir biçimiyle karşılaşılır.¹ Hindistan'da gerek Hinducu gerekse “sapkın” tüm dinsel hareketler Yoga'yı bünyelerine katıp, değerler yüklemişlerdir. Modern Hindistan'ın çeşitli Hristiyan veya bağdaştırmacı Yogaları da Hint dinsel deneyiminin Yoga'ya ait “meditasyon” ve “yoğunlaşma” yöntemlerini bir zorunluluk olarak dayattığının kanıtıdır. Çünkü görüldüğü gibi Yoga sonunda en basitinden en karmaşığına her türlü tinsel ve mistik tekniğı özümseyip bünyesine katmıştır. Yogin, bir cins isim olarak, azizler ve mistikler için olduğu kadar büyücüler, orgia'cılar ve sıradan fakirlerle büyücüler için de kullanılmaktadır. Bu büyüsel-dinsel tavır türlerinden her biri zaten belirli bir Yoga biçimine denk düşer.

Yoga'nın yüzyıllardır bulunduğu noktaya varabilmesi, yani tüm Hindistan'a yayılmış bir tinsel teknikler külliyyatı haline gelebilmesi için Hint ruhunun en derininde yatan ihtiyaçları karşılaması gerekiyordu. Bunları nasıl giderdiğini gördük. Yoga ortaya çıkışından itibaren metafizik spekülasyonlara ve fosilleşmiş bir ritüelciliğın aşırılıklarına karşı

¹ Bkz. Not IX, 1.

tepkiyi yansıttı; halk dindarlığının, *pūcāda* ve *bhakti*'de ifadesini bulan, kişisel deneyime ve *somuta yönelen eğilimini* temsil ediyordu Yoga. Ne zaman *kutsalı deneyimlemek* veya dünya üzerinde kurulacak büyüsel hâkimiyetin ilk adımı olan kusursuz bir *nefis hâkimiyeti* noktasına varmak sözkonusu olsa, karşımıza hep bir Yoga biçimi çıkar. Hem en soylu mistik deneyimlerin hem de en cüretkâr büyüsel arzuların Yoga türü tekniklerle gerçekleştirilmesi veya daha doğrusu, Yoga'nın her iki yola da uyarlanabilmesi hayli anlamlı bir olgudur. Bunun nedenlerine ilişkin birçok varsayım ileri sürülebilir. Birincisi, yaşadıkları birçok gerilimin ardından ve uzun bir sentez çalışması sonucunda, iki tinsel gelenek, yani Âri dil konuşan Hint-Avrupalıların dinsel geleneği ile yerlilerin (oldukça karmaşık olduğunu gördüğümüz ve Dravid, *Muriṇḍa*, ön-*Muriṇḍa* ve Harappā unsurları da içeren) geleneği en sonunda Hinduculuğu oluşturmuştur. Hint-Avrupalılar ataerkil yapıda bir toplum, çobanlık ekonomisi ve gök ile hava tanrıları kültürünü, kısacası “Baba dini”ni getiriyorlardı. Âri-öncesi yerliler ise tarımı ve şehirciliği biliyor (İndüs uygarlığı) ve genelde “Ana dini”nin içinde yer alıyorlardı. Ortaçağın sonundan beri büründüğü şekliyle Hinduculuk bu iki geleneğin bireşimini temsil etse de, yerli etkenler açıkça ağır basmaktadır; Hint-Avrupalıların katkısı sonunda köklü bir biçimde Asyalılaştırılmıştır. Hinduculuk, mesken tutulan toprağın dinsel zaferini ifade eder.

Dünyaya yönelik büyüsel bakış daha çok Hint-Avrupalılarda göze çarpmakla birlikte, Yoga yapısında bulgulanan büyü eğilimini onlara, mistik eğilimi de sadece yerlilere mal etmek pek doğru olmaz. Kanımızca, ritüelciliğin hatırı sayılır önemini ve bunun yol açtığı spekülasyonları Hint-Avrupalıların katkı hanesine kaydetmek; dinsel deneyimde somuta yönelişi, kişisel veya yerel tanrılara (*Īṣṭadevatā*, *Gramādevatā*) karşı mistik bağlılığın icaplarını yerlilere bağlamak daha ayakları yere basan bir yaklaşım olacaktır. Yoga, ritüelciliğe ve skolastik spekülasyon-

yonlara karşı bir tepkiyi yansıttığı ölçüde, yerli gelenek içinde yer alıp Hint-Avrupa dinsel mirasıyla zıtlaşır. Zaten Ortodoks, yani Hint-Avrupa geleneğini sahiplenen çevrelerin çeşitli Yoga biçimlerine direnişini vurgulama olanağını sık sık bulduk. Diğer Hint-Avrupa topluluklarında Yoga terkininin bulunmayışının bu tekniğin Asya kıtasının ve Hint toprağının bir yaratımı olmasını teyit ettiğini hatırlatalım. Yoga riyazetinin kökenlerini İndüs öntarih dinine bağlamakta haklı isek, başka her yerde yok olmuş arkaik bir mistik deneyim biçimiyle karşı karşıya olduğumuz sonucunu da çıkartabiliriz. Nitekim, bir kez daha yinelersek, Yoga genellikle Şamanizm adı altında ifade edilen ilkel gizemciliğin sayısız çeşitlemesi içinde tasnif edilemez. Yoga bir esrime tekniği değildir; tam tersine *samādhi* haline erişmek için mutlak yoğunlaşmayı gerçekleştirmeye çabalar. Gizemcilik tarihinde klasik Yoga'nın kendine ait bir yeri olduğu gibi, bu yerin tam olarak saptanması da pek kolay değildir. Klasik Yoga “canlı bir fosil”i, başka hiçbir yerde hayatta kalamamış arkaik bir tinsellik tarzını temsil eder. (Biyolojinin birçok dalında, ayrıca mağara biliminde de “canlı fosiller” kavramından yararlanıldığını hatırlatalım. Bugün mağaralarda yaşayan canlı formları uzun süredir nesli tükenmiş bir faunaya aittir. Prof. Racovitza, “Bunlar gerçek anlamda canlı fosillerdir ve çoğunlukla yaşam tarihinin çok eski, üçüncü hatta ikinci zamana ait evrelerini temsil ederler” diye yazar. Şu halde mağaralar, *fosilleşmesi olanaksız* ilkel zoomorfik grupları anlamak açısından büyük önem taşıyan arkaik bir faunayı korurlar. Bizim zamanımıza dek süregelen bazı arkaik tinsellik biçimlerinden de bu anlamda “canlı fosiller” diye söz edilebilir; bunlar “belgesel” izler bırakmadıkları, deyimimiz hoş görülsün, “fosilleşeme dikleri” için zihniyet tarihi açısından bir o kadar ilginçtirler).

Yoga'nın erginleyici yapısı da arkaizmini doğrulayan bir başka öğedir. Yoga'daki ölüm ve yeniden doğum simgeselliğine, kutsal olmayan

insanlık hali açısından ölüm ve aşkın bir varoluş içinde yeniden doğuma dikkat çekmiştik. Yogin normal davranışı tamamen “tersyüz etmeye” uğraşır. Bedenini taş kesilmiş bir hareketsizlik (*āsana*) içine sokar, soluma ritmini kontrol altına alıp durdurur (*prāṁyāma*), psikolojik-zihinsel akışı sabitler (*ekāgrata*), düşünceyi hareketsizleştirir, spermi “durdurur” hatta “geri döndürür.” İnsan deneyiminin tüm düzeylerinde hayatın gerektirdiğinin zıddını yapar. Ama “zıt” simgeselliği hem ölümden sonraki hali hem de tanrılık halini ifade eder (bu dünyadaki sağın öteki dünyada sola, burada parçalanan bir vazanın ölüm sonrası dünyada ve tanrıların dünyasında sapa sağlam bir vazoya denk düştüğü vb. bilinmektedir). Normal davranışın “tersyüz edilmesi” yoginî hayatın dışına çıkarır. Ama yogin yarı yolda durmaz; ölümü, erginleme türünde yeniden doğum izler. Nasıl ki arkaik toplumların erginlenme adayının erginlenme töreni esnasında yeni bir beden edindiği kabul ediliyorsa, yogin de kendine bir “yeni beden” oluşturur.

İlk bakışta Yoga’nın talep ettiği *hayatın yadsınması* dehşet verici gelebilir, çünkü sözkonusu olan bir ölüm simgeselliğinin ötesinde bir şeydir; bu deneyimler, aynı zamanda erken yaşanan ölüm gibidir. İnsan deneyiminin psiko-fizyolojik düzeylerine ait tüm içeriklerden kopuşa ve bunların nihai biçimde yok edilmesine yönelik yakıcı ve karmaşık süreç, ölüm sürecini hatırlatmaz mı? Nitekim Hindistan’da ölüm, Ruh’un her türlü psiko-fizyolojik deneyimden aniden kopması biçiminde yansıtılır. Zaten biraz daha yakından incelendiğinde, kurtuluş gizemi, elementlerin (*tattva*) *prakṛti*ye doğru geri dönmesi de ölümün önceden deneyimlenmesi anlamına gelmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bazı Yoga-Tantra alıştırıcıları, çözülüp dağılmanın ve elementlerin doğa döngüsüne geri dönüşünün “önceden görselleştirilmesi”nden başka bir şey değildir; normal koşullarda ölümün tetiklediği bir görüngüdür bu. Tibet Ölüm Kitabı *Bardo Thödol*’da betimlenmiş birçok öte

dünya deneyimi tuhaf bir biçimde Yoga-Tantra meditasyon alıştırmalarına benzemektedir.

Bu öne alınmış ölümün bir erginleme ölümü olduğunu, yani bunu zorunlu olarak bir yeniden-doğumun izlediğini biliyoruz artık. Yogin, başka bir varoluş tarzı içinde yeniden doğmak uğruna, kutsal olmayan varoluş anlamında önem taşıyan her şeyi feda etmektedir. Feda ettikleri içinde “hayatı” kadar “kişiliği” de vardır. Kutsal olmayan bir varoluşun bakış açısından bu feragatin anlaşılması olanaksızdır. Ama Hint felsefesinin verdiği cevap bilinmektedir: Kutsal olmayan varoluş bakış açısı yanlıştır, bir yanılsamadır. Bunun da iki nedeni vardır: Kutsallıktan arındırılmış hayat ıstırap ve yanılsamadan ibarettir; diğer yandan da bu yaşamın bakış açısıyla hiçbir nihai sorun çözümlenemez. Ruh’un madde ve hayat döngüsü içindeki yanıltıcı esaretinin nedeni ve başlangıcına ilişkin sorunlara Sāṃkhya-Yoga’nın verdiği cevabı hatırlayalım: Bunlar güncel insanlık durumu içinde çözümlenemez sorunlardır; başka bir deyişle, kurtulmamış tüm akıllar (“günahkâr” akıllar da diyebiliriz) açısından bu sorunlar birer “gizem”dir. Bu “gizemler”i anlamak için başka bir varlık tarzına yükselmek gerekir ve bunun için de bu hayatta “ölüp” zamansallıktan doğmuş ve tarih tarafından yaratılmış kişiliği “kurban etmek” gerekir (çünkü kişilik her şeyden önce kendi kişisel tarihimizin belleğidir). Yoga’nın ideali olan *civan-mukti* hali, zamanın dışında, “ezeli/ebedi şimdiki zaman” içinde yaşamaktır. “Yaşarken kurtulmuş kişi” (*civan-mukta*) artık kişisel, yani kendi tarihi tarafından beslenen bir bilinç sahibi olmaktan çıkmış, katıksız berraklık ve kendiliğindenlik hali olan tanık-bilince sahip olmuştur. Bu paradoksal hali betimlemeye kalkışmayacağız; insanlık durumu açısından “ölüm” ve aşkın bir varlık haline yeniden doğumla elde edildiği için bizim kategorilerimize indirgenemeyen bir haldir bu. Yine de daha çok tarihsel açıdan önem taşıyan bir olgunun altını çizelim. Yoga, hatırlanamayacak kadar eski zaman-

insanlık hali açısından ölüm ve aşkın bir varoluş içinde yeniden doğma dikkat çekmiştik. Yogin normal davranışı tamamen “tersyüz etmeye” uğraşır. Bedenini taş kesilmiş bir hareketsizlik (*āsana*) içine sokar, soluma ritmini kontrol altına alıp durdurur (*prāṇāyāma*), psikolojik-zihinsel akışı sabitler (*ekāgrata*), düşünceyi hareketsizleştirir, spermi “durdurur” hatta “geri döndürür.” İnsan deneyiminin tüm düzeylerinde hayatın gerektirdiğinin zıddını yapar. Ama “zıt” simgeselliği hem ölümden sonraki hali hem de tanrılık halini ifade eder (bu dünyadaki sağın öteki dünyada sola, burada parçalanan bir vazonun ölüm sonrası dünyada ve tanrıların dünyasında sapa sağlam bir vazoya denk düştüğü vb. bilinmektedir). Normal davranışın “tersyüz edilmesi” yogini hayatın dışına çıkarır. Ama yogin yarı yolda durmaz; ölümü, erginleme türünde yeniden doğum izler. Nasıl ki arkaik toplumların erginlenme adayının erginlenme töreni esnasında yeni bir beden edindiği kabul ediliyorsa, yogin de kendine bir “yeni beden” oluşturur.

İlk bakışta Yoga’nın talep ettiği *hayatın yadsınması* dehşet verici gelebilir, çünkü sözkonusu olan bir ölüm simgeselliğinin ötesinde bir şeydir; bu deneyimler, aynı zamanda erken yaşanan ölüm gibidir. İnsan deneyiminin psiko-fizyolojik düzeylerine ait tüm içeriklerden kopuşa ve bunların nihai biçimde yok edilmesine yönelik yakıcı ve karmaşık süreç, ölüm sürecini hatırlatmaz mı? Nitekim Hindistan’da ölüm, Ruh’un her türlü psiko-fizyolojik deneyimden aniden kopması biçiminde yansıtılır. Zaten biraz daha yakından incelendiğinde, kurtuluş gizemi, elementlerin (*tattva*) *prakṛti*ye doğru geri dönmesi de ölümün önceden deneyimlenmesi anlamına gelmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bazı Yoga-Tantra alıştırıcıları, çözülüp dağılmanın ve elementlerin doğa döngüsüne geri dönüşünün “önceden görselleştirilmesi”nden başka bir şey değildir; normal koşullarda ölümün tetiklediği bir görüngüdür bu. Tibet Ölüm Kitabı *Bardo Thödol*’da betimlenmiş birçok öte

dünya deneyimi tuhaf bir biçimde Yoga-Tantra meditasyon alıştırmalarına benzemektedir.

Bu öne alınmış ölümün bir erginleme ölümü olduğunu, yani bunu zorunlu olarak bir yeniden-doğumun izlediğini biliyoruz artık. Yogin, başka bir varoluş tarzı içinde yeniden doğmak uğruna, kutsal olmayan varoluş anlamında önem taşıyan her şeyi feda etmektedir. Feda ettikleri içinde “hayatı” kadar “kişiliği” de vardır. Kutsal olmayan bir varoluşun bakış açısından bu feragatin anlaşılması olanaksızdır. Ama Hint felsefesinin verdiği cevap bilinmektedir: Kutsal olmayan varoluş bakış açısı yanlıştır, bir yanılsamadır. Bunun da iki nedeni vardır: Kutsallıktan arındırılmış hayat ıstırap ve yanılsamadan ibarettir; diğer yandan da bu yaşamın bakış açısıyla hiçbir nihai sorun çözümlenemez. Ruh’un madde ve hayat döngüsü içindeki yanıltıcı esaretinin nedeni ve başlangıcına ilişkin sorunlara Sāṃkhya-Yoga’nın verdiği cevabı hatırlayalım: Bunlar güncel insanlık durumu içinde çözümlenemez sorunlardır; başka bir deyişle, kurtulmamış tüm akıllar (“gūṇahkār” akıllar da diyebiliriz) açısından bu sorunlar birer “gizem”dir. Bu “gizemler”i anlamak için başka bir varlık tarzına yükselmek gerekir ve bunun için de bu hayatta “ölüp” zamansallıktan doğmuş ve tarih tarafından yaratılmış kişiliği “kurban etmek” gerekir (çünkü kişilik her şeyden önce kendi kişisel tarihimizin belleğidir). Yoga’nın ideali olan *civan-mukti* hali, zamanın dışında, “ezeli/ebedi şimdiki zaman” içinde yaşamaktır. “Yaşarken kurtulmuş kişi” (*cīvan-mukta*) artık kişisel, yani kendi tarihi tarafından beslenen bir bilinç sahibi olmaktan çıkmış, katıksız berraklık ve kendiliğindenlik hali olan tanık-bilince sahip olmuştur. Bu paradoksal hali betimlemeye kalkışmayacağız; insanlık durumu açısından “ölüm” ve aşkın bir varlık haline yeniden doğumla elde edildiği için bizim kategorilerimize indirgenemeyen bir haldir bu. Yine de daha çok tarihsel açıdan önem taşıyan bir olgunun altını çizelim. Yoga, hatırlanamayacak kadar eski zaman-

lara dayanan erginleme simgeselliğini yeniden ele alıp sürdürmekte; başka bir ifadeyle, insanlığın dinsel tarihinin evrensel bir geleneğiyle bütünleşmektedir: ölümü çabuklaştırarak kutsanmış, yani kutsalın tecessümü yoluyla *hakiki* kılınmış bir hayata yeniden doğmak. Ama Hindistan bu geleneksel düzlemde çok ileri noktalara varmıştır. Erginleme türü yeniden-doğum Yoga’da ölümsüzlüğün veya mutlak özgürlüğün elde edilmesi şeklinde ifade bulur. Yoga’da “büyü” ile “gizemcilik”in bir arada varoluşunun açıklamasını da kutsal olmayan varoluşun ötesine geçen bu paradoksal halin yapısında aramak gerekir. Her şey özgürlükten ne anlaşıldığına bağlıdır.

NOTLAR

Not I. 1: *Sāṃkhya* metinleri ve kaynakçaları

Sāṃkhya ismi çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır. Richard Garbe (*Die Sāṃkhya Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus*, s. 131-134) onu “*sāṃkhya*” (“sayı”) teriminden türetir ve “sayım” “araştırma” “çözümleme” anlamına geldiğini düşünür (“Untersuchung, Prüfung, Unterscheidung, Erwägung”). Hermann Oldenberg (*Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1915, s. 351, dipnot 129) ise “inceleme eylemi” “hesap” veya “oluşturucu unsurların sıralanması yoluyla sayım” anlamları üzerinde durur daha çok. Hermann Jacobi’ye göre (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, [1919], s. 28) “*Sāṃkhya*” bir kavramın onu oluşturan unsurların sayılması yoluyla belirlenmesi anlamına gelir. Daha önceleri (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, CLVII [1895], 209; *Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga*, s. 47-53) bu sözcüğün varoluş kategorilerinin araştırılması anlamına geldiği kanısını ileri sürmüştü. Tüm bu anlamlar eski Hindistan’da biliniyor ve kabul ediliyor olabilir. Bununla birlikte “ayırma” ve “seçme, ayırt etme” anlamı daha olası gözükmemektedir, çünkü bu felsefenin temel amacı ruhun *prakṛti*den ayrılmasıdır (ayrıca krş. A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, II, 535-551).

En eski inceleme İşvarakṛṣṇa’nın *Sāṃkhya Kārikā*’sıdır (bu eserin en iyi yayımı S. S. Suryanarayana Śāstri, Madras, 1930’dur. Ayrıca birçok da çevirisi mevcuttur; H. T. Colebrooke, Oxford, 1837; J. Davies, Londra, 1881; R. Garbe, Leipzig, 1891; N. Sinha, Allahabad, 1915; krş. E. A. Welden, “I Metri delle *Sāṃkhya-kārikās*,”). Bu metnin yazılış tarihi henüz kesin olarak saptanamamıştır. Her ne olursa olsun

5. yüzyıldan daha sonrasına ait değildir, çünkü Budist keşiş Paramārtha Sāṃkhya Kārikā'yı 6. yüzyılda Çince'ye çevirmiştir. (krş. J. Takakusu, "Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de la version chinoise" S. Radhakrishnan (*Indian Philosophy*, II, 254-255) Sāṃkhya Kārikā'nın M.S. 200'e doğru yazıldığını düşünürken, S. K. Belvalkar (*Māṭharavṛtti*, s. 168) yazım tarihinin M.S. 1. veya 2. yüzyıl olarak saptanması gerektiği kanısındadır.

Sāṃkhyakārikā'nın kesin tarihi ne olursa olsun, Īṣvarakṛṣṇa'nın ilk Sāṃkhya "yazarı" olmadığı kesindir; Kārikā, 70, sistemin mitsel kurucusu bilge Kapila'nın öğretiyi Āsuri'ye ve onun da Pancaçikha'ya aktardığını hatırlatır, öğreti Īṣvarakṛṣṇa'ya Pancaçikha tarafından nakledilmiştir. Kapila hakkında, bkz. Garbe, *Die Sāṃkhya Philosophie*, s. 25-29; Jacobi'nin 1919 Garbe incelemesi, s. 26; Radhakrishnan, s. 254 vd; V. V. Sovani, "A critical study of the Sāṃkhya System" s. 391-392; G. Kaviraj, *Cayamaṅgalā*'nın Giriş bölümü, yay. H. Sarma, s. 2 (simya literatüründe Kapila bir siddha olarak kabul edilir).

Pancaçikha'ya ait bazı parçalar günümüze dek ulaşmıştır: Sāṃkhya-sūtra, I. 127; VI. 68 vb. Bu yazar hakkında, bkz. Garbe, "Pañçaśikha Fragmente"; Keith, *The Sāṃkhya System*, s. 48; Jacobi, "Sind nach dem Sāṃkhya-Lehrer Pañçaśikha die Purushas von Atomgröße?"; E. W. Hopkins, *The Great Epic of India*, s. 142-152. Çin geleneği (Takakusu, s. 25 vd) Īṣvarakṛṣṇa'nın özetlemekle yetindiğini itiraf ettiği *Shashṭitantra*'yı Pancaçikha'ya mal eder. *Shashṭitantra* hakkında, bkz. F. O. Schrader, "Das *Shashṭitantra*"; M. Hariyanna, "Sasti-tantra and Vārsaganya"; Keith, s. 69-74.

Muhtemelen birçok Sāṃkhya "okulu" var olmuş, bunlar özellikle tanrıcılığa yaptıkları vurgu ve insan ruhuna bakış açılarıyla birbirlerinden ayrılmışlardır. Geç dönem yorumcularında bile Sāṃkhya "okulları"nın çoğulluğu rivayetine rastlanır. *Shaḍdarṣanasamuccaya*'nın

yorumcusu Guṇaratna (14. yüzyıl) iki Sāṃkhya okulundan söz eder: *maulikya* (ilk baştaki) ve *uttara* (sonraki). Bunlardan ilki her ruh (*ātman*) için bir *prakṛti* (*pradhāna*) bulunduğunu bildirirken, ikincisi, tıpkı klasik Sāṃkhya gibi, tüm bireysel ruhlar için bir tek *pradhāna*nın var olduğunu kabul eder (S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I, s. 217; krş. Kali Pada Bhaṭṭaṇḍārya, “Some Problems of Sāṃkhya Philosophy and Sāṃkhya Literature” s. 515; C. A. F. Rhys Davids, aynı dergi, “Sāṃkhya and Original Buddhism”). Dasgupta, (s. 213-216) Otto Strauss ise aynı şeyi Vātsyāyāna’da bulabileceğini düşünmüştür (ama bkz. Jean Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne*, s. 166). (“Eine alte Formel der Sāṃkhya-Yoga-Philosophie bei Vātsyāyāna”). Klasik-öncesi Sāṃkhya hakkında, bkz. E. H. Johnston, *Early Sāṃkhya*

Sāṃkhya Kārikā hakkında ilk yorum Ṣaṅkara’ya atfedilen *Cayamaṅgalā*’dır (yay. Haradatta Sarma); tarihi kesin belli olmayan bu eser her ne olursa olsun Vācaspatimiśra’dan daha eskidir (krş. Sarma, “*Cayamaṅgalā* and the Other Commentaries on *Sāṃkhya-saptati*”). Bu eser felsefi açıdan fazla ilginç değildir.

Vācaspatimiśra’nın (9. yüzyıl) *Sāṃkhya-tattva-kaumudī*’si çok geniş bir biçimde dağılmış ve en çok kullanılıp tartışılan *Sāṃkhya* eserlerinden biri olmuştur (Sanskrit metin ve İngilizce çevirisi, Gangānātha Chā; Almanca çeviri, R. Garbe, *Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit*, Vācaspatimiśra’s *Sāṃkhya-tattva-kaumudī*”; krş. A. Barth, *Œuvres*, II, 136-137). *Sāṃkhya-tattva-kaumudī* hakkında Nārāyaṇa’nın bir şerhi bilinmektedir (*Sāṃkhyaçandrikā*).

Kısa süre önce keşfedilen *Māṭharavṛtti* (çok yeterli olmayan bir yayımı Pandit Viṣṇu Prasad Sarma tarafından yapılmıştır), Iṣvarakṛṣṇa’nın başka bir yorumundan, *Gauḍapādabhāṣya*’dan üstün olup olmadığı konusunda bir dizi ihtilafa yol açmıştır. Yazmayı bulan S. K. Belvalkar’a göre *Māṭharavṛtti*, Paramārtha’nın 557-569 arasında Çince’ye çevir-

diği ve bugüne dek kayıp kabul edilen Sanskrit yorumdan başka bir şey değildir (Belvalkar, “*Māṭharavṛtti* and the date of *Īṣvarakṛṣhṇa*” s. 172). Paramārtha yorumunun Takakusu’nun (“*Sāṃkhyakarika*”, s. 978-1064) yaptığı Fransızca çevirisiyle *Māṭharavṛtti*’yi karşılaştıran Belvalkar, bu iki metnin aynı olduğuna inanmıştır. Aynı âlim, *Gauḍapādabhāṣya*’yı da (8. yüzyıl) *Māṭharavṛtti*’nin (bu eseri 6. yüzyıl öncesine tarihlendirir) bir özeti olarak kabul etmektedir. A. B. Dhruva (“*Trividham Anumanam*”, s. 275) *Māṭharavṛtti*’nin tarihini daha da geri götürür; *Māṭharavṛtti*’nin alıntılacağı *Anuyogadvāra*’nın bir bölümüne dayanarak, *Māṭharavṛtti*’nin 1. yüzyıl değilse bile, 2-3. yüzyıllara tarihlendirilmesi gerektiğini belirtir. Ama bu kanısı kabul görmez.

Belvalkar’ın farklı *Īṣvarakṛṣhṇa* yorumları için önerdiği kronolojiye ve *Māṭharavṛtti*’nin *Gauḍapādabhāṣya*’dan üstünlüğü savına itiraz edilmiştir; bkz. Belvalkar, *Māṭharavṛtti*; S. Suryanarayana Śāstri, “The Chinese *Suvarṇa-saptati* and the *Māṭharavṛtti*”; aynı yazar, “*Māṭhara* and Paramārtha” (yazar arasındaki farklılıkları aydınlatır); Umesha Mişra, “*Gauḍapādabhāṣya* and *Māṭharavṛtti*” (Belvalkar’ın *Gauḍapādabhāṣya*’nın *Māṭharavṛtti*’nin özetinden başka bir şey olmadığı yönündeki görüşünü reddeder ve ikinci eserin 10-13. yüzyıllar arasına ait olduğunu ileri sürer ki bu iddia pek inandırıcı gözükmemektedir); Keith, “The *Māṭhara Vṛtti*” (*Māṭhara*, Paramārtha ve *Gauḍapāda*’nın kendilerinden eski ama bugün kaybolmuş bir yoruma dayandıkları kanısındadır).

Īṣvarakṛṣhṇa’nın yorumcusu *Gauḍapāda*, *Mandūkyakārikā*’nın yazarıyla aynı kişi olamaz; felsefeler arasında çok belirgin bir farklılık söz konusudur. Krş. Amar Nath Ray, “The *Mandūkya Upaniṣad* and the *Kārikās* of *Gauḍapāda*”; B. N. Krishnamurti Sarma, “New Light on the *Gauḍapādā-Kārikās*”. *Gauḍapādabhāṣya*, H. H. Wilson tarafından İngilizce’ye çevrilip yayıma hazırlanmıştır (Oxford, 1836; birçok kez yeniden basılmıştır).

Geleneğe göre Kapila'ya atfedilen *Sāṃkhya-pravaçana-sūtra* okulun ikinci önemli klasik eseridir. Muhtemelen 14. yüzyıl tarihlidir, çünkü ne Guṇaratna, ne de Mādhava *Sarvadarçanasamgraha*'da ondan söz ederler. Birçok kez yorumlanmıştır: Aniruddha (15. yüzyıl) *Sāṃkhya-sūtra-vṛtti*'yi yazar (yay. R. Garbe; aynı yazar eserin güzel bir İngilizce çevirisini de yapmıştır: *Aniruddha's Commentary*). Mahādeva (1600'den sonra) çok da ilginç sayılamayacak bir şerh (*vṛttisara*) yazar (başlıca parçaları Garbe tarafından incelenip çevrilmiştir). Vicñānabhikshu'nun *Sāṃkhya-pravaçana-bhāshya*'sı (16. yüzyıl) *Sūtralar* hakkındaki en önemli yorumdur (yay. Garbe, Cambridge [Mass.], 1985; aynı yazar, Alm. çev., Leipzig, 1889; İng. kısmi çeviri, J. R. Ballantyne, *The Sāṃkhya Aphorismus of Kapila*; tam çeviri, Nandalal Sinha, *The Sāṃkhya Philosophy*). Krş. Udaya Vira Shāstri, "Antiquity of the *Sāṃkhya Sūtras*".

Kısa bir eser olan ve sadece 22 *şloka* içeren *Tattvasamāsha*, metin oldukça geç bir döneme (14-15. yüzyıllar) ait olmasına karşın Kapila'ya atfedilmiştir. Max Müller (*The Six Systems of Indian Philosophy*, s. 242 vd) bunun *Sāṃkhya literatürünün* en eski metni olduğunu düşünmekle hata ediyordu.

Sāṃkhya hakkında ayrıca bkz. Garbe, *Sāṃkhya und Yoga*"; Paul Deussen, *Die nachvedische Philosophie der*, s. 408-506; Strauss, "Zur Geschichte des *Sāṃkhya*"; "Zur Geschichte der *Sāṃkhya-Philosophie*, s. 535-551; Hopkins, *Great Epic*, s. 97-157; Radhakrishnan, *II*, s. 249-353; Haraprasād Shāstri, "Chronology of the *Sāṃkhya Literature*"; Abhay Kumar Majumdar, *The Sāṃkhya Conception of Personality*; Helmuth von Glasenapp, *La Philosophie indienne*, s. 157 vd; J. A. B. van Buitenen, "Studies in *Sāṃkhya*", I,III. *Sāṃkhya* ile Budizm arasındaki ilişkiler konusunda, krş. aşağıda, s. 370-372.

Not I. 2: Patañcali ve Klasik Yoga metinleri

İki Patañcali'nin -Yoga-sūtraların yazarı ve gramerci Patañcali- aynı kişi olduğu B. Liebhich, Garbe ve Dasgupta tarafından kabul edilirken, J. H. Woods (*The Yoga System of Patañcali*, s. xiii-xvii), Jacobi ("The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brāhmans", özellikle 26-27; "Über das ursprüngliche Yoga system" 583-584; "Über das Alter der Yoga-śāstra"), ve Keith (*Sāṃkhya System*, s. 65-66; "Some Problems of Indian Philosophy", özellikle s. 433) buna karşı çıkmışlardır. Dasgupta, madde kavramının (*dravya*) iki Patañcali'de birbirinden farklı olduğunu ileri süren Woods'un bu beyanını çürütmüştür. Buna karşılık Yoga-sūtra ile *Mahābhāṣya* arasında birçok benzerlik saptar; örneğin her iki eserde de pek yaygın bir öğreti sayılamayacak *spḥoṭa* öğretisine rastlanır; iki eser de aynı tarzda başlar (*Yoga-sūtra: atha yogānuśāsanam*; ve *Mahābhāṣya: atha śabdānuśāsanam*). Dasgupta Yoga-sūtraların ilk üç bölümünün gramerci Patañcali tarafından yazıldığı kanısındadır ve bu bölümleri MÖ 2. yüzyıla tarihlendirir. Son bölüme (IV. bölüm) gelince, Dasgupta bunu daha geç dönemde yapılmış bir ek diye değerlendirir. Hem kullanılan terminoloji diğer bölümlerden farklıdır hem de daha önce söylenmiş şeyler yinelenmektedir. Keith ise Dasgupta'nın bu yorumunu kabul etmez. Ona göre Yoga-sūtralar tek bir yazarın eseridir ve her ne olursa olsun, *Mahābhāṣya*'nın yazarıyla aynı kişi söz konusu değildir. Jacobi ("Über das Alter der Yoga-śāstra"), Yoga-sūtraların söz dağarını *Mahābhāṣya*'nıninkiyle karşılaştırarak bunların örtüşmediği sonucuna varmıştır. Bu sonuçlara dayanan Jacobi ve Keith, Yoga-sūtraların IV. kitabında Budizm karşıtı polemiğin açık izlerini saptar ve dolayısıyla Patañcali'nin 5. yüzyıldan daha eski bir döneme ait olamayacağı sonucuna varırlar. Jacobi, Vicñānavāda'ya gönderme yapan bir Hint felsefe metninin mutlaka 5. yüzyıl sonrasına ait olması gerektiğini

zaten uzun süre önce saptamıştı (“Dates”, s. 2, 25). Ama *Yoga-sūtra*, IV, 16 da Vicñānavāda’ya gönderme yapıyor gibidir. Keith (“*Some Problems of Indian Philosophy*”, s. 433) ve J. W. Hauer (“Das IV. Buch des Yogasūtra,” s. 132-133) belirsiz bir Vicñānavāda’nın değil, Aşaṅga ve Vasubandhu’nun öğretilerinin sözkonusu olduğunu belirtirler.

Jvala Prasad (“The Date of the *Yoga-sūtras*,”) bu eleştirilere karşı IV, 16. sūtra’nın Patañcali’nin metnine ait olmadığını, sadece Vyāsa’nın yorumundan (7-8. yüzyıllar) bir satıra dayanarak kanıtlamaya uğraşır; sözkonusu satırda Vyāsa, Vicñānavāda’cılarla polemiğe girer. Rāca Bhoja zaten çok daha önce bu sūtra’nın Vyāsa’nın yaptığı bir ekleme olduğu kanısıyla onu yorumlamamıştı. Zaten Dasgupta ve Prasad, *Yoga-sūtra*, IV, 16’nın ilişkilendirildiği yazarlar Vicñānavāda’cılar bile olsa, doğrudan Vasubandhu veya Aşaṅga’nın sözkonusu olduğunu düşündürecek hiçbir kanıt bulunmadığını ortaya koyarlar. Metin pekâlâ, ilk Upaniṣadlar’da görüldüğü gibi, daha eski bir idealist okulla da ilişkili olabilir. “Örneğin *Aitareya-Āraṁyaka* kadar eski bir metnin felsefesinde bile, Vicñānavāda olarak değerlendirilmesine yetecek tüm unsurlar mevcuttur. Orada her şey bilgi (*pracñānam*) olarak sunulur ve şeylerin sadece bilgi içinde ve bilgi aracılığıyla var olabildikleri söylenir” (Prasad, s. 371). Bununla birlikte L. de la Vallée-Poussin *Yoga-sūtraların* skolastik Budizme bağımlı olduklarını birçok vesileyle göstermişti: (krş. “*Notes bouddhiques*” and “*Le Bouddhisme et le Yoga de Patañcali*”). Bkz. daha aşağıda, Not V, 1.

Yoga-sūtraların en bilinen Sanskrit versiyonu Anandāsrama Sanskrit Series tarafından yayımlanmıştır (no. CXLVII). *Yoga-sūtralar*, Veda-Vyāsa’nın (7-8. yüzyıllar) yorumu (*Yoga-bhāṣya*) ve Vācaspatimiṣra’nın (9. yüzyıl) şerhiyle (*Tattvavaiçāradi*) birlikte, Woods (*The Yoga System of Patañcali*) ve Rāma Prasāda (*Patañcali’s Yoga Sūtra*) tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir. Ayrıca krş. Hauer, “Eine Übersetzung der

Yoga-Merksprüche des”; Chā, *The Yoga-Daršana*. Kral Bhoja (11. yüzyıl başı) *Yoga-sūtralar* hakkında *Rācamārtaṇḍa* başlıklı yorumu yazdı (İngilizce’ye çeviren ve yayıma hazırlayan Rācendralāla Mitra, *The Yoga Aphorisms of Patañcali*). Vicñānabhikshu, Vyāsa’nın *Yoga-bhāṣya*’sını yorumladı (yay. Rāmakṣṣghṇa Śāstri ve Keṣava Śāstri) ve Patañcali’nin öğretisi hakkında da kısa bir inceleme eseri yazdı, *Yogasāra-saṃgraha*, (yay. Jha). *Yoga-sūtralar* Rāmānanda Sarasvati’nin kaleme aldığı *Maniprabhā* başlıklı bir diğer yoruma da konu oldular (16. yüzyıl; çev. Woods, “*The Yoga Sūtras of Patañcali as Illustrated by the comment entitled ‘The Jewel’s Lustre’*”). Tüm bu eserler içinde en değerlileri Vyāsa ve Vicñānabhikshu’ya ait olanlardır. Bhoja da genellikle ilginç yorumlar getirir.

Yoga öğretileri ve uygulamaları hakkında, bkz. S. Dasgupta, *A Study of Patañcali*; a.g.y., *Yoga as Philosophy and Religion*; a.g.y., *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought*; a.g.y., *A History of Indian Philosophy* (I, 226 vd); Radhakrisnan, *Indian Philosophy* (II, 336 vd); Paul Oltramare, *L’histoire des idées théosophiques dans l’Inde* (I, 290 vd, 300 vd); Hauer, *Die Anfänge der Yoga-praxis*; a.g.y., *Der Yoga als Heilweg*; Richard Rösel, *Die psychologischen Grundlage der Yoga praxis*; Sigurd Lindquist, *Die Methoden des Yoga*; Alain Daniélou, *Yoga: The method of re-integration*; Jacques Masui, yay. *Yoga, science de l’homme intégral*. Ayrıca bkz. daha aşağıda Budizm, Tantracılık ve Haṭha Yoga’yla bağlantılı olarak kaydedilmiş kaynakçalar.

Not I. 3: Materyalistler hakkında

Lokāyatar hakkında en değerli tanıklıklar ve görüşlerinin felsefi açıdan çürütülmesi *Sarva-daršana-saṃgraha*’nın birinci bölümünde ve Śāntarakshita’nın *Tattvasaṃgraha*’sının, śloka 1857-1864’ünde bulun-

maktadır (Kamalaṣīla'nın yorumu ile birlikte, yay. Jha). Ayrıca bkz. Giuseppe Tucci, "Linee di una storia del materialismo indiano"; L. Suali, "Matériaux pour servir à l'histoire du matérialisme indien"; Müller, *Six Systems*, s. 94-104; Dakshināranjan Shāstri, *Chārvākashashti*; a.g.y., *A Short History of Indian Materialism*; R. A. Schermerhorn, "When Did Indian Materialism get its distinctive titles?"; J. Abs, "Some Early Buddhist Texts in Relation to the Philosophy of Materialism in India; Walter Ruben, "Materialismus im Leben des alten Indien."

Not I. 4: Benlik ve psikolojik-zihinsel deneyim

Sāṃkhya-sūtra, Ruhun kendi doğası (*svabhāva*) gereği, ezeli ve ebedi (*nitya*), saf, arı (*śuddha*), ışıklı (*buddha*) ve özgür (*mukta*) olduğunu söyler, I, 19. Ve Vicñānabhikṣhu bu bölümü yorumlarken Ruh ile zihinsel deneyim arasındaki "ilişki"nin aldatıcı olduğunu kanıtlamaya çalışır. Başka bir metin (*Sāṃkhya-sūtra*, I, 58) Ruha atfedilen tüm vasıfların (örneğin idrak yeteneği, irade vb.) basit "sözel ifadeler" olduklarını, çünkü gerçekliğe (*tattva*) uymadıklarını belirtir. Ruhun "gücünün her şeye yettiği"nin (*sarvavit, sarvakartā*) açıklandığı *Sāṃkhya-sūtra*, III, 56'yı bu yönde anlamak gerekir. Aniruddha, *Sāṃkhya-sūtra*, I, 97'yi yorumlarken aklın (*buddhi*), bireyselliğin (*ahamkāra*) ve duyuların (*indriyani*) bir "ampirik ruh" (*cīva*), harekete geçme yeteneğine sahip bir "yaşayan ruh" oluşturduklarını açıklar; ama *cīva*'yı *purusha*yla karıştırmamak gerekir. Bir "üstün ruh" bir de ampirik ruh (*civātman*) bulunduğunu açıklayan Şaṅkara da aynı ayrımı yapar. Başka bir metin (*Sāṃkhya-sūtra*, I, 160), Ruhun öyle bir doğası vardır ki ne esaret altında ne de kurtarılmış olduğu söylenebilir, der (*vyāvrtta-ubhayarūpah*; en azından Vicñānabhikṣhu'nun verdiği mana budur). Ayrıca bkz. Narendranın *Tattvasamāsha*, 4; *Sāṃkhya-sūtra*, I, 96; I, 106; I, 162; III, 41 vb. yorum-

ları; ve özellikle de Vyāsa ve Vācaspatimişra, ad *Yoga-sūtras*, I, 4, 5; III, 34; IV, 22. Klasik-öncesi Sāṃkhya'da *purusha* üzerine, bkz. E. H. Johnston, *Early Sāṃkhya*, s. 52 vd.

Not I. 5: Üç Guṇa

Guṇalar hakkında tüm Sāṃkhya ve Yoga eserlerinde ve yorumlarında hatırı sayılır miktarda metin bulunmaktadır. Aradan şunları seçip sayalım: İşvarakṛṣṇa, *Kārikā*, II, 16, Māṭhara, *Gauḍapāda* ve V. Mişra'nın yorumlarıyla birlikte; *Yoga-sūtras*, II, 15; II, 19 (Vyāsa ve V. Mişra'nın açıklamaları önemlidir); IV, 13; IV, 32; V. Mişra, *Tattva Vaiśāradi*, I, 16 vb. Emile Senart ("Racis et la théorie des trois guṇa") Hint düşüncesinde *guṇalar* kuramının ortaya çıkışını, Vedalar çağına sonrasına ait çok daha eski sezgilerle açıklamayı denemiştir. Victor Henry ("Physique védique") *guṇalara* ilişkin ilk spekülasyonları şöyle bir şemaya indirger: sıcaklık (kısıklık)→sıcaklık (şiddetli)→ısırap→riyazet. Daha yakın tarihli bir incelemede ("La théorie des guṇas et le *Chāndogya Upaniṣad*"), Senart *guṇaların* tarihöncesi hakkındaki araştırmalarını yeniden ele alıp tamamlar. Senart, *Chāndogya Upaniṣad*'dan bir metni (VI, 2-4) çözüm-lerken, dünyanın oluşumuna ilişkin Upaniṣad anlayışını şöyle özetler: "algılanabilir dünyanın tözünü oluşturmak için farklı ölçülerde bileşen üç kozmik element; *tecas*, *āpas*, *anna*" (s. 286);" "Vedalar'ın tümce kuruluşunun algılanabilir evreni bölüp paylaştırdığı üç kat. Kırmızımtarak parlaklığın (*rohita*) atfedildiği *tecas*, beyaz renkli (*çukla*) *āpaslar*, siyah renkli (*kṛiṣṇa*) *anna* apaçık ve yadsınamaz bir biçimde -sırayla- en üstteki güneş bölgesine, daha yumuşak bir ışığın aydınlattığı bulutlar bölgesine ve kendine ait hiçbir ısıltısı bulunmayan, bitkileri üreten toprak bölgesine denk düşerler" (s. 287). Jean Przyluski ("La Théorie des Guṇas"), İrani üçlemeyle benzerlikler bulur ve üç *guṇa* anlayışında bazı

Sami etkileri keşfedilebileceği kanısını belirtir. Konunun mükemmel bir anlatımı ve kapsamlı bir felsefi yorum için, bkz. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, I, 243 vd; a.g.y., *Yoga Philosophy*, s. 70-111. Ayrıca krş. Garbe, *Sāṃkhya Philosophie*, s. 209-220; Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, II, 263-265; Hopkins, *Great Epic*, s. 119 vd., vb. Klasik çağ öncesi Hint düşüncesinde *gunalar* kuramının tarihi hakkında, bkz. Johnston, *Early Sāṃkhya*, s. 25-41.

Not I. 6: Sāṃkhya-Yoga'nın mantığı ve bilgi kuramı

Sāṃkhya'nın kozmolojiye katkısı ne denli önemli ve özgünse, mantığı ve bilgi kuramı da aynı ölçüde kısıtlıdır. Sāṃkhya ve Yoga, bilginin geçerliliğini temellendiren bir kanonun gerekliliğini kabul etseler de, (Nyāya'nın geliştirdiği) kıyas veya (Mimāṃsā okulunun gözde kuramı olan) “kendinde kanıt”ın algılanması spekülasyonlarını ikincil görür ve Budist filozofların başlattığı derinlemesine epistemolojik çözümlemeleri genellikle önemsemezlerdi. Hint mantığı hakkında, bkz. Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa, *A History of Indian Logic*; Keith, *Indian Logic and Atomism*; S. Sugiura, *Hindu Logic*; Hakuju Ui, *Vaiśeṣhika Philosophy*; Barend Faddegon, *The Vaiśeṣhika-System*; Fyodor Ippolitovich Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der Späteren Buddhisten*; a.g.y., *Buddhist Logic*; Tucci, *Pre-Dinnaga*). Ayrıca bkz. La Vallée Poussin'in *Mémoires Chinois et Bouddhiques*, I, s. 415-416'da en son yayınlar hakkında kaynakça notları.

Vyāsa (7. yüzyıl) ve Vicñānabhikṣu (16. yüzyıl) mantık sorunlarına belli bir önem verirler, ama bu önem metafizik ve psikolojiye duydukları ilgiyle kıyaslanamaz. Vyāsa (*bhāṣya* ad *Yoga-sūtras*, III, 52) bir zaman analizi taslağı yapar: Budist mantıkçılar için olduğu gibi ona göre de, sadece “an” gerçektir; onların birbirini izlemesinin, zamanın keyfi

bir biçimde saatlere, günlere, on beş günlere vb. bölünmesinin *nesnel gerçekliği* yoktur; bunlar zihinsel kurgulamalardır. Vyāsa bu yorumunda muhtemelen Budist filozoflardan, özellikle de Vasubandhu'dan esinlenmişti (krş. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism*, s. 43).

Tüm diğer Hint sistemlerinde olduğu gibi, Sāṃkhya-Yoga mantığı'nın temelinde de *pramāṇa* tanımı, “kanıt” “bilme tarzı” başka bir deyişle bir bilginin geçerliliğini sağlayan araçlar bulunur. Iṣvarakṛṣṇa bunu şöyle hatırlatır: “Algılama [*dr̥stam*, *pratyaksha*], çıkarsama [*anumāna*] ve doğru tanıklık [*aptā vaçanam*] üç kanıttır” (*Sāṃkhya-kārikā*, 4). Algılama, “duyular aracılığıyla edinilen bilgi”dir (a.g.y., 5). Vācaspatimiṣra bu bölümü yorumlarken algılamanın, *sattva*nın ağır bastığı ve algılama duyusunu nesneyle ilişkilendirerek elde edilen zihinsel sürecin (*buddhi*) sonucu olduğunu belirtir. Başka bir ifadeyle algılama duyuların nesnelere yönelik bir etkinliğidir; nesnelerin kalıbını alan duyular onların biçimlerini akla (*buddhi*) tanıtırlar.

Sāṃkhya-sūtralarda da benzer bir tanıma rastlanır: “*Pratyaksha*, (nesnelere) bağlanmadan kaynaklanan ve onların biçimini temsil eden bilgi türüdür” (I, 89). Vicñānabhikṣhu (ad a.g.y., I, 89) şunu belirtir: “bir bilgi, ilişkiye girdiği nesneye yönelen aklın geçirdiği bir tür değişim”dir. Ama *buddhi*'deki bu “değişim”, *purusha*yı etkilemez. Ayrıca krş. Woods, “La théorie de la connaissance dans le système du Yoga”.

Özetle, Sāṃkhya ve Yoga'nın “algılama” terimiyle nesnelere yönelik bir psikolojik-zihinsel etkinliği ifade ettikleri açıktır; nesneler duyular, anlar veya yanılsamalar olarak değil, kendinde şeyler olarak kabul edilmektedir. Böylesi öncüller, Sāṃkhya'nın niye algılama sorunlarıyla fazla uğraşmadığını da açıklar; çünkü Sāṃkhya dışsal gerçeklikten gelen doğrudan sezgiden elde edilen verinin geçerliliğini beyan eder.

Çıkarsama veya muhakeme (*anumāna*) Nyāya okulunun kuramına denk düşer ve gelişmesinde Sāṃkhya'nın hiçbir katkısı yoktur. Budist

bir etki de bulgulanmamıştır. Algılamının yine devreye girdiği bir çıkarsama kuramı sözkonusudur (*Tattva Kaumudī*, 34). İşvarakṛṣṇa'nın tanımı şöyledir (*Sāṃkhya-kārikā*, 6): “Çıkarsama bir majör terim ve bir minör terim üzerinde temellenir ve üç tür olur” -herhangi bir yorum olmaksızın anlaşılması olanaksız bir tanım. Ama formülün bu denli kısa ve özet tutulmasının nedeni, evrensel düzeyde bilinen ve kabul edilen bir hakikatin sözkonusu olmasıdır. Sadece Çārvāka materyalistleri bir kanıt (*pramāṇa*) olarak *anumāna*'yı yadsıyor ve bu tavra gerekçe olarak orta, ara terimin (*vyāpti*, “sürekli birliktelik, eşanlılık”) de çıkarsama yoluyla doğrulanmasına gerek duyulan bir hakikat olmasını ve o zaman da kısır bir döngü içine girilmesini gösteriyorlardı.

Çıkarsama üç türledür: 1) sonuç nedenden çıkarsandığında (bulutların varlığından yağmur yağacağı çıkarsanır) *a priori* (*pūrvavat*); 2) neden sonuçtan çıkarsandığında (dere kabarcınca yağmur yağdığı çıkarsanır) *a posteriori* (*çesavat*); 3) çıkarsama genelden genele gidince *sāmānyatodṛiṣṭa* (Vācaspatimiśra, *Tattva Kaumudī*, 35). Vicñānabhikṣu (ad *Sāṃkhya-sūtras*, I, 135), bu sonuncu çıkarsama türü için bir örnek verir: *gunaların varlığı mahatların varlığından çıkarsanır*. Sāṃkhya'ya göre çıkarsama, ilkelerin (*tattva*) varlığını kanıtlamaya yarar ve yukarıda kabaca anlattığımız her türlü kozmolojik kurgulamada devreye girer. Sistemin özgül çizgilerinden biri olan *ruhların çoğulluğu* da çıkarsamayla doğrulanır. Sāṃkhya, Hindistan'ın her yerinde kabul gören bir hakikatten yola çıkar: Bilgi yoluyla kurtulan insanlar, özellikle de bilgeler (Kapila, Āsura vb.) ve *ṛshiler* olmuştur. Tek ve evrensel bir ruh olsaydı -görüngüsel yanılmasadan kurtulacak ilk insan ruhu tüm diğer ruhların da kurtuluşuna neden olacak ve bugün evrende ne varoluş ne de ıstırap kalacaktı.

Not I. 7: *Sāṃkhya* ve Tanrı'nın varlığının eleştirisi

Sāṃkhya yazarlarının Tanrı'nın varlığına karşı ileri sürdükleri kanıtların düzeyi oldukça düşüktür (Patañcali ve Vyāsa'nın Īṣvara'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürdükleri gibi). *Sāṃkhya-sūtra* (I, 92), Tanrı'nın varlığının delili yoktur, der. Tanrı var olamaz, çünkü ya kur-tarılmış ya da esaret altında olmak zorundadır (a.g.y., I, 93). Esir bir ruh Tanrı olamaz, çünkü *karma*'nın egemenliği altındadır; özgür bir ruh ise Yaratan olamaz, çünkü maddeden mutlak biçimde kopmuş olacağı için herhangi bir etkinlik isteğine ve algılarına sahip olamaz, dolayısıyla da maddeyi etkileyebilmesine olanak yoktur (Aniruddha, ad *Sāṃkhya-sūtra*, I, 93). Bu delil Nyāya'ya karşı yöneltilmiştir. Nitekim Aniruddha (ad a.g.y., III, 57) şöyle yazar: “Tanrı *bizim tarafımızdan* kabul edilmiş bir ruh olarak tasavvur edilirse, onun varlığına karşı çıkmamıza neden kalmaz; ama Nyāya felsefesinin kabul ettiği türde bir Tanrı için hiçbir kanıt yoktur.” Yine *Sāṃkhya-sūtralar*da şu satırlara rastlanır (V, 10-11): “Ezeli/ebedi bir Īṣvara'nın varlığının hiçbir kanıtı yoktur; çünkü ara aşama (*vyāpti*) bulunmadığından onun varlığının çıkarsanması olanaksızdır.” Bu “ara aşama”nın Yaratan ile yaratılış arasındaki bağlantıyı kurması gerekiyordu. Ama yaratılış tek başına *prakṛti*yle açıklanabilir, dolayısıyla bir dış amilin müdahalesi gereksizdir. *Sāṃkhya* yazarlarına göre, zaten temeli Vedalar'da olan gelenek de *prakṛti*den yaratılışın tek temel ilkesi olarak söz eder.

Vācaspatimiśra'da da aynı görüşlere rastlanır (*Sāṃkhya-kārikā*, 57'nin yorumu). Bununla birlikte *Sāṃkhya-kārikā* hiçbir yerde açık açık Tanrı'nın varlığını eleştirmez. Īṣvarakṛṣṇa'nın tanrıtanımazlığı *Sāṃkhya-sūtralar*ınki kadar açık değildir; Śāstri'nin ifadesiyle (yaptığı *Sāṃkhya-kārikā* yayınına yazdığı giriş, s. xxix) “Īṣvarakṛṣṇa Tanrı'yı inkâr etmekten çok ondan vazgeçebilmeyi denemekle uğraşıyor-

du.” Bunun dışında *Śvetāśvatara Upaniṣad*’dan hareketle “tanrıci” bir Sāṃkhya da gelişmiş ve *Bhagavad Gītā* tarafından halkın anlayacağı bir dille ifade edilmiştir (bkz. s. 474 vd).

Ayrıca krş. Garbe, *Sāṃkhya-Philosophie*, s. 191-195; a.g.y., *Sāṃkhya und Yoga*, s. 17; Dasgupta, *Yoga Philosophy*, s. 231-58; Tucci, “*Linee di una storia del materialismo indiano*”, s. 42 vd.

Not I. 8: Sāṃkhya ve Budizm

Sāṃkhya, Yoga ve Budizm arasındaki bağıntılar hakkında hatırı sayılır bir kaynakça mevcuttur. Burada tüm bu kaynakçayı derleyip aktarma niyetinde değiliz. (Eski yayınlar için, bkz. Garbe’nin *Aniruddhavṛtti*’ye yazdığı giriş, s. i-ii; bu giriş bölümü, önce *Abhandlungen der königl. Bayer. Akad. d. Wissenschaften* içinde yayımlanmış bir incelemenin özünü temsil etmektedir. Sorun birbirinden belirgin bir biçimde ayrılan iki bölümden oluşmaktadır; Sāṃkhya’nın Budizm üzerindeki ve Yoga’nın Budizm üzerindeki etkileri. Bazı Hintbilimciler Sāṃkhya düşüncelerinin Buddha’nın veya ilkel Budizmin felsefi oluşumundaki katkısına karşı çıksa da, âlimlerin çoğunluğu Yoga tekniklerinin etkisini kesin bir olgu diye kabul ederler (bkz. aşağıda s. 479).

Budizmin Sāṃkhya’dan türediği yönündeki -o zamana dek genelde kabul gören- rivayeti ilk reddedenler Max Müller ve Oldenberg oldu. Garbe (yukarıda adı geçen ve “Abhandlungen”de yer alan incelemesinde ve *Die Sāṃkhya Philosophie*, s. 3-5’de) Sāṃkhya ve Budizm arasındaki sekiz ortak noktayı belirterek bu rivayeti doğrulamaya çalışır; bu ortak noktaların en önemlileri şunlardır: Hem Budizm hem de Sāṃkhya “sayarak döküm yapan felsefeler”dir, yani sınıflandırma, sıralama ve şemaları aşırıya varan ölçülerde kullanırlar; her ikisi de kötümserdir, kurban törenine ve riyazete karşıdır; her ikisi de Ruh’un psikolojik-zihinsel

deneyimle karıştırılmaması gerektiğini bildirir; her ikisi de kurtuluşu insanın nihai amacı olarak görür. Garbe, Sāṃkhya'nın tüm düşüncelerini ve tüm şemalarını Budizmden almadığı kanısındadır; çünkü kurduğu felsefi sistemin unsurlarını önemli sorunların hepsini çözümsüz bırakan bir dinden alan bir yaratıcıyı tasavvur etmek güçtür (nitekim ilkel Budizm nihai sorunların tartışılmasını insan ruhunun kurtuluşu açısından hiçbir yararı olmadığı gerekçesiyle reddediyordu).

Jacobi ("Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga"), *nidānalar* ile Sāṃkhya'nın "kategorileri" arasındaki yakın ilişkileri öne çıkarıp, Aśvaghoṣa'nın *Buddhaçarita*'daki tanıklığına dayanarak Budha'nın ilk öğretmeni olan Arāḍa'nın (Pali dilinde Alāra) "bir Sāṃkhya yandaşı" (s. 55) olduğunu hatırlatarak Garbe'nin vardığı sonuçları güçlendirerek kabul eder. Jacobi, Aśvaghoṣa'nın tanıklığının gerçek bir tarihsel geleneği temsil ettiğini de tahmin eder (s. 57). "Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Sāṃkhya-Yoga und die Bedeutung des Nidānas", başlıklı incelemesinde konuya geri dönüp kanısını kesinleştirir. "Budizm bir taklit olarak değil, Sāṃkhya'nın kişisel bir yorumu olarak gözükür; Sāṃkhya, Budizm için bir model yerine geçmemiş ama onun üzerinde yükseldiği temeli oluşturmuştur" (s. 1). Aśvaghoṣa'nın (İşvarakṛiṣṇa'dan yüzyıllarca önce yaşadığını unutmayalım!) tanıttığı Sāṃkhya hakkında, bkz. Johnstön, *The Buddhaçarita*, I, lvi vd., 166 vd., a.g.y., *Early Sāṃkhya*, s. 35 vd, 54 vd.

Oldenberg, *Buddha* adlı eserinde Sāṃkhya'nın Budizm üzerindeki etkilerini inkâr ettikten sonra, Jacobi'nin açıklamalarını eleştirir ("*Buddhistische Studien*", s. 693) ve Yoga riyazet uygulamalarının nüfuz ettiği Budha'nın aynı zamanda Sāṃkhya düşüncelerini de benimseyip benimsemediğini sorgular. *Die Lehre der Upanishaden* (s. 178-223) başlıklı kitabında ve "*Zur Geschichte der Sāṃkhya Philosophie*"de bu konu üzerinde daha uzunca durur. L. de la Vallée-Poussin'in dikkat çektiği gibi,

Oldenberg Sāṃkhya'nın Budizm üzerindeki etkisine yavaş yavaş ikna olmuştur. Richard Pischel de bu bakış açısını paylaşır (*Leben und Lehre des Buddha*, s. 65 vd). Ayrıca krş. F. Lipsius, *Die Sāṃkhya Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus*, s. 106-104; Tucci, *Il Buddhismo*, s. 58 vd.

Keith (*The Sāṃkhya System*, s. 23-33; krş. *Buddhist Philosophy*, s. 38-43) ortayolu tercih eder: “Belgelerden çıkarılabilecek tek sonuç, Budizmin bazı kavram ve anlayışlarının Sāṃkhya'nunkilere çok yakın olduğudur (*The Sāṃkhya System*, s. 29). Sāṃkhya ve Budizmde ortak olan bu fikirler arasında, Keith, *saṃskāralar* kavramını, nedensellik anlayışını, Budha'nın dört hakikati ile Sāṃkhya-Yoga'daki kurtuluş öğretisinin dört evresi arasındaki denkliği, Budizm ve Sāṃkhya'nın “kurtuluş” deneyimleri arasındaki benzerliği vb. sayar. Ama iki sistem arasında epey farklılık da bulur. “Dolayısıyla klasik Sāṃkhya'nın Budizmin kaynağı olmadığı ve Budizm üzerindeki bir Sāṃkhya etkisinin *Mahābhārata*'ya daha yakın bir sistemden kaynaklandığı sonucuna varmanın zeminini mevcuttur ya da öğretinin daha eski bir biçiminin Budizmin ve *Mahābhārata*'daki Sāṃkhya'nın ortak kaynağı olduğu varsayılabilir” (*The Sāṃkhya System*, s. 31). “Sāṃkhya etkisinin kanıtı haliyle dolaylıdır ve kendi içinde eksiksiz değildir” (*Buddhist Philosophy*, s. 142).

Ayrıca bkz. Eugen Hultzsch, “Sāṃkhya und Yoga in Siçupālayadha; Walter Liebenenthal, *Satkārya is der Darstellung seiner buddhistischen Gegner*; Hauer, *Das Lankāvatāra-Sūtra und das Sāṃkhya*; S. C. Vidyābhūṣana, “Sāṃkhya Philosophy in the Land of the Lāmās” (*Journal of the Asiatic Society of the Bengal*, 1907, s. 571 vd).

Not I. 9: Sāṃkhya'nın Budizm eleştirisi

Sāṃkhya'nın gerçekçiliği, ortaçağ Budist okullarının idealizmini ve göreliliğini yadsıyordu. Geç dönem Sāṃkhya metinlerinde Budist ide-

alistlerle girişilen polemiklere rastlanır. Bunların en önemlilerini inceleyelim.

Dış dünyanın gerçekliği hakkında, Vācaspatimişra şunları yazar (*Tattva vaiśārādi*, I, 3): “Onu nakleden algılama ister doğru ister yanlış olsun” yani ister (doğru olarak) sedef diye, ister (hatalı olarak) gümüş diye algılsın, “kendi içinde (*svarūpa*) sedef aynı kalır.” *Sāṃkhya-sūtra*’nın yazarı da (I, 42) kesin bir dille şunu bildirir: “(dünya) sadece bir düşünceden ibaret değildir, (çünkü) gerçekliği doğrudan kavrama olanağına sahibiz” (*na vicrñānamātram bāhyapratiteh*). Aniruddha bu bölümü yorumlarken, dünyanın nesnelliğini (*jagat*) şöyle açıklar: Eğer -Budistlerin savunduğu gibi- sadece bir düşünce (*vicrñāna*) olsaydı, “şu bir çanaktır” deneyimine değil “ben bir çanağım” deneyimine sahip olurduk (*aham ghatah iti pratyaya syāt, na tu ayam ghatah iti*). Eğer karşı çıkan kişi: “Şu bir çanaktır” deneyimi nesnel gerçeklik gibi gözükse de, aslında “belirli bir izlenim”den (*vāsanāviçesa*) kaynaklanmaktadır diye karşılık verirse, Aniruddha, bu “belirli izlenimler”in öncesinde onları belirlemiş başka izlenimler yer alması gerektiğini söyleyerek yanıtlar onu; bu durumda, izlenimlerin gerisinde kabul edilen bir dayanak (*substratum*) vardır hep (yoksa *regressus ad infinitum*’la karşılaşılır) ve bu dayanak dışsal gerçeklikten başka bir şey olamaz. Diğer yandan karşı çıkan aynı Budist, *parçalar*’dan (*avayava*) ayrı bir *bütün* (*avayavin*) olamayacağına göre, dışsal nesne var olamaz; *bütün* ve *parçalar* da bir olarak algılandıklarına göre (*ekatvapratiteh*), aslında tek ve aynı bütünü oluştururlar (*avayavāvayavinorekatvāt*)” diyerek itiraz ederse, “bütün”ün çoğunlukla “parçalar”la aynı anda harekete geçtiği (fırtına sırasında ağaç), ama kimi zaman sadece “parçalar”ın da “bütün” olmadan hareket ettikleri (hafif bir meltemde ağaç) yanıtı verilir.

Bununla birlikte bazı idealistler (boşluğun gerçekliğinin nihai temeli olduğu önermesini yapan Çünnyavāda Budistleri) yeni bir itiraz dile

getirirler: “Mademki nesnesiz bilgi imkânsızdır (*nirvisayasya cñānasya adarçanāt*), eğer nesneler yoksa bilgi de var olamaz.” Vicñānabhikshu bu itiraza şu yanıtı verir (ad *Sāṃkhya-sūtras*, I, 43): “Dış dünyanın var olmamasından düşünce değil sadece boşluk sonucu çıkar (*tarhi bāhyābhāve śūnyameva prasajyeta, na tu vicñānamapi*). Neden? Çünkü dış dünyanın var olmaması beraberinde düşüncenin de var olmamasını getirir ve tümevarım yoluyla (*anumānasambhavāt*) dışsal gerçeklik sezgisi gibi, düşünce sezgisinin de nesnesiz olduğu söylenebilir (*avas-tuvisaya*).”

Vicñānabhikshu, *Sāṃkhya-sūtras*, I, 45 yorumunda, boşluğun varoluşun *Grund*’u olduğunu ileri süren Şünyavādaları farklı bir tarzda çürütür. “Böyle bir varoluş ölümlüdür” diyenler cahilce bir görüş ileri sürmekten öteye geçmez. Çünkü “yalın tözler” yok edilemez, zira yok edici nedenler yoktur. Sadece “bileşik tözler” yok edilebilir. Ve zamanın dışsal nesneleri yok edici bir amil olarak devreye girmediğini belirtmekte de yarar var. Örneğin “testi artık yok” demek, bu nesnenin içinde bulunduğu yeni koşulları kayda geçirmek demektir. Ama Vicñānabhikshu, bu bölüme ancak son bir itirazı daha ifade ettikten sonra son verir: “Boşluğun varlığının bir kanıtı bulunduğunu kabul ediyorsanız, o zaman sadece bu kanıtın varlığıyla bile boşluk ihtimali devre dışı kalır; eğer kanıtı kabul etmiyorsanız, kanıt bulunmadığı için boşluk kanıtlanmamış olarak kalır; boşluk kendi kendini bildirir diyorsanız, bu önerme boşluğun akıl sahibi olduğu anlamına gelir ve böyle sürüp gider.” Vicñānabhikshu’nun boşluk fikrini çürütürken tuttuğu bir yol da eskatolojik niteliktedir (ad *Sāṃkhya-sūtras*, I, 47): Boşluk insan ruhunun hedefi olamaz, çünkü ruhun ulaşmak için yanıp tutuştuğu kurtuluş (*moksha*) gerçek bir şeydir.

Özetle Sāṃkhya’nın Budistlere karşı ileri sürdüğü argümanlar şunlara karşı çıkar: 1) daha önceden algılanmış nesnelerin kabul edilmesi

adına “anlar” (*kṣhāṇa*) öğretisine; 2) dışsal nedenlerin algılanması nedeniyle idealizme (*vicmānavāda*); 3) saçmalığa indirgeme (*reductio ad absurdum*) yoluyla boşluğa (*Śūnyavāda*).

Sāṃkhya’nın gerçekçiliği hem Şaṅkara (*Brahmā Sūtras*, II, 11, 1-10) hem de çeşitli idealist Budist okullar tarafından eleştirilmiştir (örn. krş. Vasubandhu’nun *Vicñaptimātratāsiddhi*’si, çev. Poussin, I, s. 23-26).

Not II. 1: Yoğunlaşma önündeki engeller

Yoga-sūtras, I, 30’da yoğunlaşmanın önündeki dokuz engelin listesi bulunur. Vyāsa bunları şöyle açıklar: 1) *vyādhi* (hastalık) fizyolojik dengenin bozulmasıdır; 2) *styāna* (rehavet, bitkinlik) zihnin çalışmaya hazır olmamasıdır; 3) *saṃcāya* (tereddü) bir sorunun iki tarafı arasında çarpınıp duran düşüncedir; “böyle de olabilir şöyle de olabilir”; 4) *pramāda* (gaflet, duyarsızlık) inisiyatif eksikliğidir ve *samādhi*yi engeller; 5) *ālasya* (gevşeklik), “ağırlık”tan (*gurutva*) kaynaklanan zihin ve beden ataletidir; 6) *avirati* (duyusallık/şehvet) duyu nesneleri zihni ele geçirdiğinde ortaya çıkan arzudur; 7) *bhrānti darśana* (yanlış, geçersiz kavram) yanlış bilgidir; 8) *alabhdabhūmikātva* (psikolojik-zihinsel hareketlilik yüzünden gerçeği görememe); 9) *anavasthitattva* (istikrarsızlık), zihin *ekāgratā*ya erişemediği için düşüncenin sürekliliğinin sağlanamaması. Bu engellere ıstırap (*duḥkha*), umutsuzluk (*dāurmanasya*) vb. de eklenir (*Yoga-Sūtras*, I, 31). “Onları engellemek için hakikate alışmak” (*Yoga-Sūtras*, I, 32). Aynı şekilde, evrensel dostluğu (*maitri*), merhameti (*karuṇā*), hoşnutluğu (*muditā*) geliştirerek ve mutluluğa, sefalete, erdeme veya günaha karşı aynı kayıtsızlığı takınarak zihin arındırılır (a.g.y., I, 33). Tüm bunlar Hint ahlakının ortak alanına aittir ve gerek Ortodoks, gerekse popüler ve mezhepçi kaynaklarda bu inançların yansımalarına rastlanır.

Not II. 2: Āsanalar hakkında

Teknik bir terim olan *āsana* en arkaik terimler arasında yer almaz. En eski Upaniṣadlar'da bu terime rastlanmaz (ilk kez *Śvetāśvatara Upaniṣad*, II, 10'da söz edilir). *Bhagavad Gītā*'da *Kṣhurikā Upaniṣad* ve Aṣvaghōṣa'nın *Buddhaçarita*'sındaki (M.S. 1. yüzyıl) anlamla çıkar karşımıza: krş. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, s. 387-88; Hopkins, "Yoga-technique in the Great Epic" s. 348. *Mahābhārata*'nın *Śānti Parva*'sında *āsanalar* birçok referans bulunur (böl. 237, 241, 317). Ama bu pratiğin eskiliğinden kuşku duyulamaz; Veda metinleri de zaman zaman Yoga beden duruşuna gönderme yaparlar (krş. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-Praxis*, s. 21-31) ve Mohenco-Daro'da bulunan birçok mühür *āsana* duruşundaki tanrıları tasvir eder. Uzun uzun *āsanalardan* söz eden Yoga Upaniṣadları arasından *Triṣikhibrahmaṇa Upaniṣad*, 34-52'yi sayalım. Haṭha Yoga eseri olan *Gheraṇḍa Saṃhitā*, 32 *āsana* tarif eder; *Haṭhayogapradīpikā*, 15'ini, *Śiva Saṃhitā* 84'ünü tanımlar. Haṭha Yoga'ya göre beden duruşlarının çok altı çizili bir büyüsel değeri vardır; örneğin *padmāsana* her hastalığı iyileştirir (*Gheraṇḍa Saṃhitā*, II, 8), *muktāsana* ve *vacrāsana* "mucizevi güçler" temin eder (a.g.y., II, 11-12), *mrtāsana* zihinsel çalkantıları yatıştırır (II, 19), *bhucangāsana* *kuṇḍalinī*'yi uyandırır (II, 42-43 vb). "Ölümü fetheden" *āsanalar* da vardır; *mṛtyum cayaṭi* Haṭha Yoga metinlerinin karakteristik klişesidir. Krş. Bernard, *Haṭha Yoga*.

Pali dilindeki kanonlarda *āsana* hakkında, krş. *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism*, yay. T. W. Rhys Davids (çev. F. L. Woodward, *Manual of a Mystic*), s. 1, dipnot 2.

Ayrıca krş. Arthur Avalon, *The Serpent Power*, çeşitli yerlerde; Roessel, *Die psychologischen Grundlagen*, s. 16-23.

Not II. 3: Yoga yoğunlaşması hakkında

Upanişadlar'daki ilk açık gönderme: *Kāṭhaka Upaniṣad*, VI, 11. *Mahābhārata*'dan çeşitli bölümler Hopkins, "Yoga-technique in the Great Epic" s. 351 vd'da belirtilip yorumlanmıştır. Caynacılıkta beş *dhāraṇā* hakkında, krş. Garbe, *Sāṃkhya und Yoga*, s. 39 vd. Yoga-sūtralardan ve yorumlarından belli başlı bölümler Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, s. 104 vd'da alıntılanıp çözümlenmiştir - ama bu yazarın Yoga meditasyon ve yoğunlaşmasını çeşitli otopnoz biçimlerine indirgediğini hesaba katmak gerekir.

Yoga yoğunlaşması hakkında kişisel bir deneyim için, bkz. Bernard, *Haṭha Yoga*. Ayrıca krş. Filliozat'ın yerinde gözlem ve değerlendirme-leri: "Sur la 'concentration oculaire' dans le Yoga" (*Yoga: Eine internationale Zeitschrift*, I, 1931, s. 93-102'de yayımlanmış inceleme) ve Olivier Lacombe'un saptamaları: "Sur le Yoga indien".

Not II. 4: Samādhi

Mahābhārata'nın didaktik bölümlerinde *samādhinin* anlamı konusunda, krş. Hopkins, "Yoga-technique in the Great Epic" s. 337 vd.

Yoga-sūtras'ın önemli bölümleri (özellikle I, 41-46), Vyāsa, Vācaspatimişra ve Bhoja'nın yorumları ve bu metinlere ilişkin çözümlemeler için bkz. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, s. 118 vd, 144 vd.

Samādhi = *samāpatti* terimlerinin özdeşliği hakkında, özellikle bkz. Vyāsa, ad *Yoga-Sūtras*, I. 43-44 ve Vācaspatimişra, ad I, 42-43.

Budizmin dört *dhyāna*sı ile *sampracñāta samādhinin* dört çeşidi arasındaki koşutluk için, krş. Senart, "Bouddhisme et Yoga", s. 349 vd; Poussin, "Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali", s. 229-230. "Bu ortak kavramların ve ortak öğretilerin önce hangi tarafta, Yoga'da mı yoksa

Budizmde mi geliştirildiği sorusunu yöneltecek miyiz? Kesin doğru olmaya en yakın olasılık Yoga’dan yanadır” (Oldenburg, alıntıl原因 de La Vallée-Poussin, s. 230). Ayrıca bkz. aşağıda s. 479.

Not II. 5: Siddhiler, “mucizevi güçler”

Klasik Yoga metinleri S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, s. 169-182’de derlenmiştir; a.g.y., *Siddhi und Abhiññā’da* Budist belgeler, özellikle de Buddhaghosha’nın *Visuddhimagga*’sı çözümlenir. *Abhicñālar* hakkındaki kaynaklara ilişkin iyi bir kaynakça için, bkz. Etienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārcuna (Mahāpracñāpāramitāśāstra)*, I, 329, dipnot 1.

Haṭha Yoga kaynaklarında siddhiler hakkında, bkz. örn. *Śiva-Saṃhitā*, III, 41 vd. Tantracılıkta ve Yoga folklorunda siddhiler hakkında, bkz. yukarıda s. 376. Ayrıca krş. *Siddha* efsaneleri, s. 300 vd.

Not III. 1: Vrātyalar ve Vedalar çağının esrimecileri

Vrātyalar sorunu M. Winternitz, “Die Vrātyas” içinde (*Zeitschrift für Buddhismus*, 1924-1925, s. 48 vd, 311 vd) ve özellikle de J. W. Hauer, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion altindiens*, I (başka cilt çıkmamıştır): *Die Vrātya als nichtbrahmanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft*’ta (Stuttgart, 1927) kapsamlı bir biçimde işlenmiştir. Rig Veda’daki (X, 136) keşin hakkında, krş. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, s. 169 vd; aynı yazar, *Vrātya*, s. 324 vd.

Şramanaların riyazeti ve edebiyatı hakkında, bkz. L. de La Vallée-Poussin, *Indo-Européens et Indo-Iraniens. L’Inde jusque vers 300 av. J.-C.* (genişletilmiş yeni baskı, Paris, 1936), s. 290 vd, 378 vd. Vedalar çağında halk dinseliliği hakkında bol malzeme için, bkz. Ernst Arbman,

Rudra. *Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, Uppsala, 1922), özellikle s. 64 vd. Erginleme ve esrime nitelikli yapılara sahip “erkek cemiyetleri” için, Stig Wikander: *Der arische Männerbund* (Lund, 1938) ve Vāyu. *Text und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte* (Lund, 1941). Şamanik unsurlar hakkında, krş. W. Ruben, “Schamanismus im alten Indien” (*Acta Orientalia*, 17, 1939, s. 164-205) ve M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase* (Paris, 1951), s. 362-388.

Not III. 2: Beş nefes

Beş “nefes” *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* ve *vyāna*dır. Arthur H. Ewing, Veda kaynaklarında bu nefeslerin adlarının geçtiği yerlerin eksiksiz bir dökümünü çıkarmıştır: “The Hindu Conception of the Functions of Breath”. Vardığı sonuçların özü şöyledir: *Prāṇa*, göbekten veya kalpten başlayıp yukarı doğru hareket eden nefestir ve hem soluk almayı hem de soluk vermeyi içerir; *apāna* birçok anlama gelen bir terimdir: anüs ve kuyruksokumu nefesi, kalın bağırsak nefesi, göbek nefesi; *vyāna* vücudun tüm uzuvlarından içeri giren nefestir; *udāna*, hem geçirmeyi içerir hem de *samādhi* veya ölüm halinde canı kafaya doğru taşıyan nefesi; *samāna*, karında bulunan ve hazını sağladığı kabul edilen nefestir.

G. W. Brown, “*Prāṇa and Apāna*”ya göre, *prāṇa* göğüs kafesindeki, *apāna* karındaki nefestir. Filliozat, (*La Doctrine classique*, s. 142 vd.), Ewing’in vardığı sonuçları kısmen reddeder. Daha Rig Veda’da *prāṇa* bedenın üst, *apāna* ise alt bölümünün nefesidir; “bedenin ortasında dolaşan *vyāna* ise onları toparlayıp bir araya getirir” (s. 148). Her ne olursa olsun, *prāṇa* ve *apāna*yı “nefes verme” ve “nefes alma” diye çeviremeyiz, çünkü metinler “rahmin içindeki” *prāṇa* ve *apāna*dan, *prāṇa*’nın ceni-

nin gelişmesindeki rolünden söz eder (örn. *Atharva Veda*, XI, 4, 14). “Ama tasavvur edilebilecek her türlü soluma içinde, dölütte görülemeyecek iki nefes biçimi varsa bunlar da nefes alma ve nefes vermedir” (Filliozat, s. 147). Vedalar çağından beri bulguların nefes = kozmik rüzgâr benzeştirmesini de unutmamak gerek (krş. *Rig Veda*, X, 90, 13: Kozmik insanın nefesinden rüzgâr doğdu; *Atharva Veda*, XI:4. 15: “nefes adı verilen rüzgârdır bu” vb; krş. Filliozat, s. 52 vd). “Kozmik insanın *prāṇa*’sı veya genelde nefesi rüzgâr olduğuna göre, bu içsel bir nefestir, çünkü rüzgâr evrenin, kozmik devin bedeninin içinde dolaşır” (a.g.y., s. 147). Çin geleneğinde de içsel nefes bilinir: Bkz. daha yuk. s. 70. Hint-İran kozmik rüzgâr-kozmik nefes mitolojisi için, krş. Wikander, *Vāyu*, s. 84 vd ve çeşitli yerler.

Not III. 3: *Tapas ve Dīkshā*

Bkz. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, s. 397 vd; Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, 482 vd; Hermann Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, 347 vd; Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*, 55 vd; Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda*, I, 300 vd.; Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, s. 103 vd. Ayrıca krş. Eliade, *Shamanism*, s. 412 vd. Barth’a göre, “(*dīkshā*) töreninin gerçekten ilahiler çağına kadar uzandığını kanıtlayan hiçbir şey yoktur (...). Orada ne *dīkshā*ya, ne *diksita*’ya, ne de eşdeğerli bir terime veya benzer herhangi bir şeye yapılan göndermelere rastlanır”; ayrıca bkz. Poussin, *Indo-Europeans*, s. 368 vd. Yine de arkaik bir anlayış sözkonusudur: Tüm dünyada yaygın olan terleme tekniği ve mitolojisi Cermenlerde, İskitlerde, İranlılarda bulgulanırken niye Vedalar çağı Hintlilerinde görülemeyeceğini anlamaya olanak yoktur.

Not III. 4: Yerli dinin Hindulaştırılması

Yerli tanrılarının asimilasyonu bugün bile devam etmekte olan bir süreçtir. Hint folklorcularının, özellikle de Sarat Chandra Mitra'nın bazı gözlemlerini hatırlatmakla yetiniyoruz, çünkü bu konu hakkında çok geniş bir literatür mevcuttur. Hinduizmin "kabulü" oldukça yüzeysel kalmaktadır; yeni tanrılarının veya yeni kültlerin "ilkel" niteliğini ele veren bazı unsurlar hâlâ varlıklarını korumaktadır. Örneğin yerli kabileler din değiştirdiğinde, Hindu tanrılarını kabul ederler (çoğunlukla da tanrıçaları), ama ibadet için Brâhmanların yardımına başvurmazlar: Bkz. Mitra, yaşlı bir ağacın altında tanrıça Bhagavati'ye tapan bir Orâon kabilesi hakkında: "On the Conversion of Tribes into Casts in North Bihar". Mitra, sadece evlenmemiş genç kızların Brâhmanları araya katmadan tapındığı bitki cini Itokumâra hakkında: "On the Cult of the Jujube Tree".

Ârılar öncesine ait eski dini tören mekânlarına Hindu tapınaklarının inşa edildiği, ama *tapınak rahipliğini paryaların üstlendiği* örneklerle de rastlanır; önemli olan mekânın kutsallığıydı (dinler tarihinde iyi bilinen bir görüngü; kutsal mekânlardaki süreklilik hakkında bkz. Eliade, *Patterns*, s. 199 vd.) 16 gün süren Ana Tanrıça (Ammâl veya Âttal) şenliği sırasında bir paryaya, tanrıçanın nişanlısı olarak tapınakta bakılır ve beslenir. Bir parya Madras'ın koruyucu tanrıçası Egâttâla'nın boynuna *tâli*'yi bağlar. Mysore eyaletinde bir Holiya, yerel tanrıçanın rahibi ve köyün parya şefi de köyün efendisi olarak kabul edilir (G. Oppert, *On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India*, Westminster, s. 52). Başka yerlerde de paryayaların Brahmanların yerine ritüelleri gerçekleştirdikleri oluyor (krş. William Crooke, *An Introduction to the Popular Religion and Folk-lore of Northern India*, I, 47). Paryayalar Arılar öncesi kabilelerin bir parçasıydı; Ana Tanrıça'nın sırrını bilirler; ve "ilkel kutsallık ustaları"nı temsil ederler.

Yerli kabileler, dogmatik ve hukuksal açıdan Hinduizmle bütünleştikleri, Brahmancı mitolojiyi, kast sistemini vb. özümstediklerinde bile, çoğu zaman Brāhmanların hizmetine başvurmazlar. Tıpkı eski yerli tanrılar gibi, eski dinsel törenler de yaşamaya devam eder ama isimleri ve kimi zaman da anlamları değişir. Kabileler, koruyucu tanrıların ayrılmadığı kutsal mekânlara -bir ağaç, bir göl, bir pınar, bir mağara- hâlâ hürmet ederler. Hinduizm bunları asimile edebilmek için bu koruyucu tanrıları Şiva veya Kali'nin (Durgâ) çok sayıdaki tezahürüyle özdeşleştiriyordu; eski kült mekânları ise Hindu mitolojisinden bölümlerle geçerli kınılıyordu. Örneğin, Chilca gölünün (Orissa) koruyucu tanrıçası Kālicai'nin yerli yapısı ona tavuk kurban edilmesiyle de doğrulanıyordu; bkz. Mitra, "The Cult of the Lake-Goddess of Orissa. Ayrıca bkz. Nanimadhab Chaudhuri, "Rudra-Şiva as an Agricultural Deity" (yarı-Hindulaşmış kabilelerde Şiva kültü, s. 185 vd); Mitra, "Notes on Tree-Cults, in the District Patna in South Bihar"; a.g.y, "On the worship of the Pipal Tree in North Bihar". *Pipal* kültü hakkında çok zengin bir literatür mevcuttur: *Mahābhārata*'daki referanslar ve Purāṇalar için, krş. J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, II, 132-134; en eski dönem için, krş. Chaudhuri, "A Prehistoric Tree Cult".

Tantracılıkta belirleyici bir rol oynayacak tanrıça Durgâ-Kali, büyük olasılıkla yerli bir bitki ve tarım tanrıçasıydı. Tantracılık-bitelge kültü ortakyaşamı Bengal'de hâlâ fark edilmektedir: krş. Kotalipada ve Faridpur bölgelerinde "on iki birader" Bâro Bhāi'ya kültü ve onların annesi Vanadurgâ kültü hakkında, Chintaharan Chakravarti, "The Cult of Bâro Bhāiyā of Eastern Bengal". Tapınma, bir *aşvatha* veya *sheora* ağacının yanında, Tantra litürjisinde uğurlu günler sayılan salı veya cuma günü yapılır. Tekeler, koyunlar ve *mandalar* kurban edilir. Söylenen *mantralara* göre, Vanadurgâ, Tantra ikonografisinin Durgâ'sına denk düşmektedir.

Durgâ'nın Purâṇalarda ve Tantra kaynaklarında bulgularanan kozmik-bitkisel yapısı onu, Hindulaşma sırasında özellikle yerli kabileler içinde popüler kılmıştır. *Devī-Māhātmya*, XCII, 43-44 (= *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, 81-93), tanrıçanın kuraklık cinleri Mahisha, Sumbha ve Nisumbha'ya karşı kazandığı zaferi yüceltir: "Daha sonra ey Tanrılar! Hayatı sürdüren ve yağmurlar mevsiminde bile bedenimden biten bu bitkilerle tüm evreni besleyeceğim (tam karşılığı: ayakta tutacağım). O zaman yeryüzünde Sākamhari gibi ("ot taşıyan kadınlar" veya "otları besleyen") gibi şanlı olacağım ve aynı dönemde Durgammā adındaki büyük *āsura*'nın karnını yaracağım;" krş. bu mitin litürjik bağlamı için, krş. Mitra, "On the Cult of the Tree Goddess in Eastern Bengal"; mit için, Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, s. 190 vd. Önemli bir ritüel olan *navapatrikā* ("dokuz yaprak") Durgâ'nın bitkisel niteliğine ışık tutar: "Ol, ey yaprak (*patrikā*), ey Durgâ'nın dokuz yaprağı! Sen Mahādeva'nın gözdesisin; tüm bu adakları kabul et ve beni koru ey göklerin kraliçesi. Ol, iman olsun dokuz yaprakta yaşayan Durgâ'ya!" (Mitra, a.g.y., s. 232-233).

Durgâ'ya ağaçların tanrıçası olarak özellikle Mymensingh ve Tippera bölgelerinde rastlanır; oralarda Bana Durgâ adıyla bilinir. *Sheora* ağacında (*Streblus asper*), bazen *uduma* ağacının (*Ficus glomerata*?) köklerinde oturur. Kutsal kuşağın takılması töreninden önce, nikâh töreninden önce, genelde uğurlu sayılan her ritüeldən önce Bana Durgâ'ya tapınılır. Tippera bölgesindeki Comilla'da, *Kāmini* ağacının (*Murraya exotica*) kökündeki tanrıçaya şu formülle yakarılır: "Sākota ağacında yaşayan tanrıça Durgâ'ya itaat ediyorum." Ona genellikle domuzlar ve Pucā vesilesiyle 21 horoz kurban edilir. Âri olmayan kökenini ve niteliğini belirlemek açısından değerli bir ayrıntıdır bu. Mitra üzerleri kırmızı lekeli ördek yumurtası adaklarını, Güney Bengal'de Âri olmayan bir tanrı, kaplan biçimindeki Dakshina Rāya için ördek kurban edilmesine

benzetir. ("On the Worship of Dakshina Rāya as a Rain God"). Tanrıça Kālī kültüyle bağlantılı, Âri olmayan âdetlere halk bayramı Kālī-Nautch'ta da rastlanır; bu şenlik sırasında üç gün önceden geceyarısı bir banyan ağacı yanında tanrıçaya ibadet eden maskeli dansçı grupları daha sonra kent sokaklarında dolaşır (bkz. Dharendra Nath Majumdar, "Notes on Kālī-Nautch"). Durgā ile halk arasındaki bitelge kültleri arasındaki bağıntılara ileride yeniden döneceğiz. Günümüzde bile yerli kabileleri kastlar ve alt-kastlara, onların tanrılarını da Şiva ve Durgā'nın epifanilerine dönüştüren Hinduizmin yorulmak nedir bilmeyen kendine katma gücünü şimdiden vurgulamakta yarar var.

Not III. 5: Upaniṣadlar

Brahman hakkında, bkz. Jarl Charpentier, *Brahman*; Georges Dumézil, *Flamen-Brahman*; Keith, "New Theories as to *Brahman*"; B. Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, s. 40 vd; H. G. Narahari, *Ātman in Pre-Upaniṣadic Vedic Literature*, s. 22 vd; Louis Renou, "Sur la notion du *brahman*"; Jan Gonda, *Notes on Brahman*.

Upaniṣadlar: 1931'e kadar yapılmış yayımlar, çeviriler ve eleştirel incelemeler için, bkz. Renou, *Bibliographie Védique*, bölümler 96-116. Şunları sayalım: R. D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*; Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*; Deussen, *Die Philosophie die Upanishads*; Oltramare, *L'histoire des idées*, I, s. 63 vd; B. Barua, *Pre-Buddhistic Philosophy*; Dasgupta, *Indian Idealism*, s. 20 vd; a.g.y, *A History of Indian Philosophy*, I; Keith, *The Religion and Philosophy*, s. 534 vd; Maryla Falk, "Il Mito psicologico nell'India antica", özellikle s. 346-397, 421-569; Walter Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden*; Renou, "Le Passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad."

Uykuya ilişkin mistik spekülasyonlar hakkında (*Brihadāranyaka*

Upaniṣad, IV, 3, 9 vd), krş. Heimann, s. 130 vd.

Kaṭha Upaniṣad, çev. Renou; krş. Ananda K. Coomaraswamy, “Notes on Kaṭha Upaniṣad”.

Śvetāśvatara Upaniṣad, çeviren ve yorumlayan Aliette Silburn; ayrıca bkz. R. G. Bhāndārkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, s. 106-111; Richard Hauschild, *Die Śvetāśvatara-Upaniṣad*; Hauer, “Die Śvetāśvatara-Upaniṣad”; a.g.y., *Glaubensgeschichte der Indogermanen*, I, s. 208 vd; Johnston, “Some Sāṃkhya and Yoga Conceptions of the Śvetāśvatara-Upaniṣad”. *Śvetāśvatara*, VI, 13, Yoga uygulamasının yanı sıra Sāṃkhya felsefesinin de soteriyolojik geçerliliği olduğunu açıkça belirtir.

Māndūkya Upaniṣad, çev. E. Lesimple; krş. Zimmer, *Philosophies of India*, s. 372 vd. Ayrıca çev. ve yorumlama, Alex Wayman, “Notes on the Sanskrit Term Chāna”, s. 263-64.

Maitri Upaniṣad, çev. ve yorumlayan Anne-Marie Esnoul. Krş. Hopkins, *The Great Epic*, s. 33 vd; Dasgupta, *Yoga Philosophy*, s. 65-66; Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, s. 26 vd; E. A. Welden, “The Sāṃkhya Teachings in the Maitri Upanishad”.

Deussen Yoga uygulamasını, orta dönem Upaniṣadlar’ında *-Maitrāyaṇī*’den *Haṃsa’ya*- bulunduğu şekliyle, her *aṃga’yı* izleyerek şematik bir biçimde sunmayı denemiştir. Buradaki alıntılar listesi hayli eksiksizdir ve bu nedenle onu burada yinelememize gerek yok. Krş. *The Philosophy of the Upanishads*, s. 387-395. *Yama* ve *niyama* klasik listelerde görünmez; *āsanaya* ilk kez *Śvetāśvatara*, II, 10’da değinilmiştir; *prāmāyāmanın* üç anı (*reçaka*, *pūraka*, *kumbhaka*) *Khurika*, 5 vb.’de karşımıza çıkar; daha yukarıda da gördüğümüz gibi *pratyāhāraya* *Chāndogya*, VIII, 15’de ve *dhāraṇāya* da *Maitrāyaṇī*, VI, 34’te değinilmiştir; *dhyāna* ve *samādhi*’nin klasik Upaniṣadlar’daki anlamı *Yoga-sūtralar*’dakinden değişiktir. Yogayla ilgili Upaniṣadlar’ın en sık baş-

vurulan versiyonu Śāstri'ninkidir: *Yoga Upaniṣads with the commentary of Śrī Upaniṣad-Brahma-Yogin*, yay. haz. A. Mahādeva Śāstri; İng. çev. Śrinivāsa Aiengar, *Yoga Upanishad*.

Not III. 6: “Mistik sesler”

Brhadāranyaka Upaniṣad, (V, 9), “kulaklar tıkandığında duyulan uğultu”dan söz eder; “(can) çıkacağı sırada (ölümle birlikte) bu gürültü duyulmaz olur.” (çev. R. E. Hume, *The Thirteen Principl Upanishads*, s. 153). *Vaikhānasasmārtasūtra*, V, 1 (yay. W. Caland, s. 68-69) can çekişen kişinin ölüm anına kadar yavaş yavaş azalarak süren bir “çan sesi” işittiğini belirtir. Pali kanonunda aynı işaret tanrıların seslerine atfedilir; *Dīgha-nikāya*, I, 152’ye göre, “Devaların ve yaksaların sesinin bir altın çanın sesine benzediği söylenir.” Bazı Tantra beden duruşları ve meditasyonlarında çan sesi işitilir; örneğin *anāhata cakra*’da (krş. *Mahānirvāṇa-tantra*, V, 146). *Nadābindu Upaniṣad* (31 vd.) yoginin *vaiṣṇavimudrā* uygulaması sırasında *siddhāsana duruşunda* meditasyon yaparken işittiği mistik seslerin hepsini betimler. Aynı şekilde en önemli meditasyonu O! hecesine mistik yoğunlaşmayla başlayan *Dhyānabindu* birçok tuhaf sestten söz eder: “Nāda’nın yeri *vinādanda*’dır (omurga); orta yerin sesi deniz kabuklarınıninkine benzer vb. *Ākāṣa* oyununa (elemente denk düşen) gelince tavus çığlığını andırır” (102). Ayrıca bkz. *Haṭhayogapradīpikā*, IV, 79 vd ve *Gheraṇḍa Saṃhitā*, V, 78 vd.

Bugün Hindistan’da “mistik ses” üzerine meditasyon yapan bir mezhep vardır: Radhaswamiler. Bu meditasyona *śabd-yoga*, “ses yogası” adını verirler. Radhaswamilerin merkezi Kapurthala yakınındaki Beas’tır; bu mezhebin orada hayli güzel bir tapınağı vardır. Kasım 1930’da Beas’a yaptığım ziyaret sırasında bilgi kaynaklarım bu meditasyonu betimlerken, “kaşların ortasına” yoğunlaşmayla başlaması gerektiğini söylediler;

bir an sesi duyulması, *shabd* meditasyonunun geçerlilik kazandığının ilk işaretidir. Meditasyonun sonraki evrelerinden biri göge yükselme duyumsamasının uyanmasıdır. Krş. Myron H. Phelps, yay. *Discourses on Radha-Swami Faith* (nemsiz bir eserdir, çünkü teknik hakkında hemen hiçbir kesin bilgiye rastlanmamaktadır).

Kuşku yok ki mistik ses işitme hadiselerine çeşitli değerler yükleniyordu. Keşmir'i ve Hindistan'ın öteki bölgelerini ziyaret eden Kuchalı Budist keşiş Fo-T'u-Teng 310'da Çin'e gelir ve çeşitli büyüsel marifetler sergiler; hnrlerinin en önemlilerinden biri an seslerinden hareketle kehanette bulunmasıydı; krş. A. F. Wright, "Fo-T'u-Teng. A Biography", s. 337 vd, 346, 362.

Dabistn'ın yazarı da "mutlak ses" (Arapçada *sant mutluk*, Hintede *anahid*) zerine meditasyondan söz eder; bu meditasyona günlük dilde *azad awa* veya "hr ses" adı verilir (*The Dabistn*, ev. D. Shea ve A. Troyer, I, 81; Hint dinleri üzerine çok kapsamlı bir eser olan *Dabistn*, 17. yüzyılda Muħsin-i Fni tarafından derlenmişti). Ona göre Muhammed de mistik sesler üzerine meditasyonu biliyordu ("an sesleri" suresi, *sant mutluk*); Hafız da şu dörtlüğünde bunu hatırlatır:

*Kimse bilmez cananımın yerini
Tek bilinen, yaklaştığı an sesinin!*

Dbistan, işitsel meditasyonu şöyle betimler: "Müminler işitme ve duyma yetilerini beyne yöneltirler ve ister evde ister çölde gecenin içinde olsunlar, zikirleri olarak kabul ettikleri o sesi duyarlar..."

Bazı mistik Arap yazarlarına göre zikir, "kafa çemberi içinde" işitilen gürültüleri veya sesleri, "sur ve zil sesleri"ni, "su gürültülerini, rzgrın gürültüsünü, çok sıcak bir ateşin sesini, değirmenlerin sesini, at nallarını, rzgrın nefesini üflediği ağaç yapraklarının hışırtısını..." dillendirir

(İbn ‘Aṭa’, alıntıl原因 Gardet, “La mention du nom divin en mystique musulmane” s. 667).

Benzer mistik sesler üzerine, krş. W. Y. Evans-Wentz, *Tibet’s Great Yogi Milarepa*, s. 37 vb. Rösel’in görüşleri için bkz. *Die psychologischen Grundlagen*, s. 67-68.

Not III. 7: Çileci listeleri

İşte Varāha Mitra tarafından alıntılanan ve onu yorumlayan Utpala’nın Cayna üstadı Kālakāçārya tarafından oluşturulduğunu söylediği bir liste (Utpala’dan alıntılar için, bkz. D. R. Bhāndārkar, “Ācivikas”, s. 287): *sākya* (kırmızı elbise giyen); *Ācivika*; *bhikshu* (veya *sannyāsi*); *çaraka* (kafatası taşıyıcısı); *niggantha* (çıplak çileci, Cayna); *vanyāsana* (münzevi). İki başka liste daha vardır (Georg Böhler, “Barābar and Nāgārjuni hill-cave inscriptions of Aśoka and Daśaratha”, s. 362; krş. A. Govindaçārya Svāmin, “The Pancaratras or Bhagavat-Śāstra”, s. 960). Birinci liste: *tāvasia* (*tāpasika*, “münzevi”); *kāvālia* (Kāpālika, “kafatası taşıyıcısı”); *rattavada* (*raktapata*, “kırmızı elbise giyen”); *çadardi* (*ekadamḍi*, “değnekli çileci” *Ācivika*); *cai* (*yati*); *çaraa* (*çaraka*); *khavanai* (*kshapamaka*). İkinci liste: *calana* (*cvalana*, *sāgnika*); *hara* (işvarabhakta, “tanrıya tapınan”); *sugaya* (*sugata*, “Budist”); *keçava* (*keçavabhakta*, “Keçava’ya tapınan” *bhāgavata*); *sui* (*śrutimārgarata*, “şrutiye intisap eden” yani *mīmāṃsaka*); *brahma* (*brahmabhakta*, “Brahmā’ya tapınan” *vānaprastha*); *nagga* (“çıplak”). Tüm bu listeler Tantracı mezhepleri belirtmeyi de unutmaz (Kāpālika, *ūrdhvaçrāvaka*).

Not IV. 1: *Māhābhārata*

Bkz. Oldenberg, *Das Māhābhārata*; Jacobi, *Māhābhārata*; Hopkins, *The Great Epic*; Joseph Dahlmann, *Das Māhābhārata als Epos und Rechtsbuch* (bkz. Barth, *Œuvres*, IV, 347-403'deki tartışma). Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, I, 263 vd; III, 623'te zengin bir kaynakça. *Māhābhārata*'da kayda geçirilip korunmuş rivayetlerin etnolojik yorumu için, G. J. Held, *The Māhābhārata*, Charles Autran, *L'Épopée hindoue*. Wikander, Pāndavalar efsanesinin altında yatan Veda mitolojisini gün ışığına çıkarmıştır; “*La légende des Pāndava et la substructure mythique du Māhābhārata*” (ayrıca bkz. Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, IV, s. 55-85); krş. Wikander, “Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde”.

Not IV. 2: *Mokshadharma'da Sāṃkhya*

11.039-11.040. dizeler tam bir *crux translatoris*'tir. Hopkins tarafından (*Great Epic*, s. 104 vd) *Mokshadharma*'da bir tanritanımaz Sāṃkhya'nın varlığının kanıtı olarak kabul edilen bu dizeler Franklin Edgerton tarafından tam zıt anlamda yorumlanmıştır (“The Meaning of Sāṃkhya and Yoga”, s. 27-29).

Hopkins, *aniṣvarah katham mucyed*'i, “Tanrısız kurtuluş olabilir mi?” diye çevirir ve bu soruyu Yoga yapanların sorduğu kanısına varır. Edgerton ise *aniṣvara*'yı “en üstün, efendisiz” diye çevirir; ona göre bu anlam Sāṃkhya'nın tanritanımazlığına ilişkin her türlü imayı gündem dışı bırakmaktadır. Edgerton'ın çevirisi Dahlmann'ın klasik çağ öncesi Sāṃkhya'nın ilk anlamı konusundaki görüşlerini doğrular (krş. *Die Sāṃkhya Philosophie*, s. 5 vd). Ama onun *aniṣvara* için yaptığı çeviri Hopkins (a.g.y.) ve Keith tarafından (*Religion and Philosophy*,

II, 543-544) reddedilmiştir. Ayrıca bkz. Oldenberg, “Zur Geschichte der Sāṃkhya-Philosophie”, s. 231.

“Ruhların çoğulluğu”na gelince -klasik Sāṃkhya’nın karakteristik notu- *Mokshadharma*’da buna değinildiği görülür: “Sāṃkhya ve Yoga öğretilerine göre, dünyada pekçok ruh vardır; bu öğretiler bir tek ruh olduğunu asla kabul etmezler” (*Mahābhārata*, XII, 11.714). Ama bu sözlerin hangi bağlanıda söylendiği dikkatle okunduğunda, bir ampirik ruhlar çoğulluğunun söz konusu olduğu anlaşılır; *anima* adı verilen bu ruhlar, sınırlı ve bireyselleşmiş psişik deneyim çekirdekleridir, kısacası bireyleştirilme ve münferitlik yanılsamasıyla büyülenmiş “aydınlanmamış” ruhtan söz edilmektedir. Bu, Upanişadlar’ın da savaştığı eski yanılsamadır; zihinsel deneyimlerle sınırlı olma yanılsaması. *Mokshadharma*’da ampirik ruhlar tek Evrensel Ruh’un, Brahman’ın südurlarıdır ve aydınlanma yoluyla ona geri dönerler. Ama tek ve yaratıcı ruh olarak Tanrı’yı (*Īṣvara*) reddeden Īṣvarakṛṣṇa sonsuz bir *puruṣa* çoğulluğunu kabul etmek durumundaydı; birbirlerinden tamamen tecrit edilmiş bu ruhların aralarında iletişim kurmaları olanaksızdı. Tamil dilindeki manzum destan *Maṇimēkalai*’de yapılan Sāṃkhya öğretisi özetinde, bir tek *puruṣan*ın var olduğu bildirilir. *Maṇimēkalai*’nin bu Sāṃkhya anlayışı, *Mokshadharma*’ninkine çok benzer (krş. S. S. Suryanarayana Śastri, “The Maṇimēkalai account of the Sāṃkhya”). Bu sorun hakkında, bkz. Johnston, *Early Sāṃkhya*, s. 9 vd, 27, vb.

Not IV. 3: Başkasının Bedenine Girme Sanatı

Bkz. Maurice Bloomfield, “On the Art of Entering Another’s Body”. Başka bir bedene girme sanatının (*parapurakāyapraveṣa*) öncesinde, Hemaçandra’nın *Yogaçāstra*’sında (VI, 1), *vedhavidh*i denen “canı bedenden ayırma sanatı” yer alır. Ayrıca bkz. Lindquist, *Die Methoden*

des Yoga, s. 13 vd. Dini ve laik folklor “başka bir bedene” özellikle de cesetlere giriş örnekleriyle dolup taşar; krş. Theodor Benfey, yay., *Pantschatantra*, I, 123 (Kral Çandragupta’nın bedeni ölümünden sonra bir yaksa tarafından işgal edilmişti); *Prabandhaçintāmaṇi*, çev. C. H. Tawney, s. 170, (kral kendi ölü filinin bedenine girer); N. M. Penzer; yay. *Somadeva’s Kāṭha-sarit-sagara*, I, 37, vb; Jacques Bacot, *La Vie de Marpa, le “traducteur”*, s. 70 (Marpa, bir güvercin cesedine “hayat aktarımı” yapar; Lama’nın bedeni “bir ceset gibi” yatarken güvercin dirilir). Evans-Wentz, yay., *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, s. 26 vd’da *parapurakāyapraveṣa* tekniği hakkında ilginç ayrıntılar. Tantracılık bu tekniği gayet iyi bilir; krş. *Kaulacñāna-nirṇaya*, IV, 2; VII, 31 vd.

Not IV. 4: *Bhagavad Gītā*

Bhagavad Gītā hakkında çok geniş bir literatür mevcuttur. Krş. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, I, 365 vd; III, 625 (Garbe’nin tezi çevresindeki polemiklerin kaynakçası için); kısa bir özet için J. E. Carpenter, *Theism in Medieval India*, s. 249-267; felsefi yorumlar için Belvalkar, *Vedānta Philosophy*, s. 84-134 ve S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, II, 437-552. En çok alıntı yapılan ve Hint bakış açısından gerçekleştirilmiş çeviri hâlâ K. T. Telang’inkidir. W. D. P. Hill’in çevirisi hakkında bkz. Carpenter, “Some Remarks on Bhgavadgita.” Krş. Edgerton’ın çevirip yayıma hazırladığı baskı, *Bhagavad Gītā*’daki Yoga pratiğinin psikolojik bir yorumu için, bkz. Hauer, *Der Yoga als Heilweg*, s. 61 vd. Winternitz’in kaynakçasına şunlar eklenebilir: Lamotte, *Notes sur la Bhagavadgītā*; F. Otto Schrader, *The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā*; R. Otto, *Die Urgestalt der Bhagavad Gītā*; a.g.y., *Die Lehr-Traktate der Bhagavad Gītā* (Tübingen, 1935: Otto orijinal metin, *Ur-Gītā*’ya eklenmiş sekiz metin ayırt eder); Belvalkar, “The So-Called

Kashmir Recension of the Bhagavad Gītā". *Anugītā* (*Mahābhārata*, XIV, 16-51) *Bhagavad Gītā*'nın bir tür ekini oluşturur; Sāṃkhya-Yoga ve *Vedānta* karışımı daha da ileri bir noktaya götürülmüştür.

Not IV. 5: Pāñcarātralar

Bhagavad Gītā'da bulduğumuz haliyle Yoga kavramına -nefsini olduğu gibi Kṛshṇa'ya teslim etmenin aracı- özellikle Pāñcarātraların, yani temeli Kṛshṇa kültü olan bu Vishṇucu mezhebin literatüründe rastlanır. Örneğin *Ahīrbudhnya Saṃhitā*'da (Yoga'ya adanmış bölümler, 21-32), Yoga'ya "kalpte ibadet" (*hridaya-ārādhana*) veya "dışsal kurban" (*bāhyayacnā*) adı verilir. İlk saflığı içindeki, yani maddeden ayrı haliyle ruh hālâ her şeyle temas içindedir; *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, IV, 3, 23 vd'daki ve *Īṣā Upaniṣad*, 5'deki ifadelerle tanımlanır. Yoga, "insan ruhunun en üstün ruhla birliği" diye tanımlanır (*jīvātmaparamātmanoh samyoga*). Yoga meditasyonu, daha bu hayatın içinde, "kurtulmuş" kişilere özgü Tanrı'yla birleşme deneyimine erişilir.

Pāñcarātra veya Bhāgavata mezhebinin tarihi epey karanlıkta kalmıştır -Bhāndākar, Grierson, Schrader'in çalışmalarına karşın. Her ne olursa olsun, bu mezhebin A. Weber'in sandığı gibi Hristiyanlığın etkisi altında değil, yerli (Āri veya Āri olmayan) tanrıci çekirdeklerden doğduğu söylenebilir. Onun Sāṃkhya'ya dayalı "felsefesi" çok eklektiktir ve mistik anlayışının temeli de Vishṇu-Vāsudeva kültüdür. *Bhagavad Gītā* bu mezheplerin kutsal kitabı olarak kalmış; onların öğretileri ve mesajları ise özellikle Güney Hindistan'da korunan eserler olan *Saṃhitā*larla yayılmıştır. Bu eserler ancak O. Schrader'in *Ahīrbudhnya Saṃhitā*'nın eleştirel baskısını yapmasından sonra (1916) incelenmeye başlanmıştır. Bir *Saṃhitā* dört konuyu içerir: *cñāna* veya felsefe, *yoga* veya mistik uygulama, *kriyā* veya tapınakların inşası ve tasvirlerin ithafı

ve çaryā veya toplumsal ve ritüel etkinlik. Her *Samhitā* ağırlığı bu konulardan birine veya diğerine verirken, ötekileri ikincil düzeyde bırakır veya tamamen görmezden gelir. Bhāgavata literatürü ve tarihi üzerine çok geniş bir eleştirel kaynakça mevcuttur. Bkz. Ramaprasad Chanda, *Archaeology and Vaishnava Tradition*'da derlenmiş ve tartışılmış arkeolojik belgeler. Zamandizin ve felsefe üzerine, Schrader, *Introduction to the Pāncharātra and the Ahirbudhnya Samhitā*. Tartışmalar ve görüşler için, G. A. Grierson, "The Nārāyaniya and the Bhāgavatas" s. 253-254; A. Govindaçarya Svāmin, "The Pāncharātra of Bhāgavat-Śhāstra"; R. G. Bhāndārkar, *Vaishnavism, Śaivism and minor religious systems*, s. 38-41, 100; Hemchandra Ray Chaudhuri, *Materials for the Study of Early History of the Vaishnava Sect* (zengin belge külliyesi ve kaynakça); S. K. De, "Bhāgavatism and Sun-Worship". Gramerci Patañcali'nin Kṛṣṇa'nın ikonografik tasvirinden söz eden meşhur bölümü hakkında, bkz. Sten Konow, *Das indische Drama*, s. 44; Lévi, *Le Théâtre Indien*, I, 314; zaten bu konu hakkındaki kaynakça çok geniştir (krş. La Vallée-Poussin, *L'Inde aux temps des Mauryas*, s. 187-188). Yine Bhāgavatalar hakkında, Carpenter, *Theism in Medieval India*, s. 220-221; Hopkins, *The Great Epic*, s. 144-145; Belvalkar, *The Brahma Sūtras of Bādarāyana*, s. 129-132); D. L. De, "Pāncharātra and the Upaniṣads"; L. Silburn, Rerieu ve Filliozat, *L'Inde Classique*, I içinde, s. 747 vd.

Not V. 1: Yoga ve Budizm

Budha'nın yaşamöyküsünün ve Budist öğretilerle tekniklerin esası için bkz. E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*; Lamotte, "La Légende du Bouddha"; Bacot, *Le Bouddha*; A. Foucher, *La vie du Bouddha*; André Bareau, "La date du Nirvana"; Tucci, *Il Budhismo*; Edward Conze, *Its Essence and Development*; La Vallée-Poussin, *Nirvana*;

a.g.y., *La Morale bouddhique*; a.g.y., *Le Dogme et la philosophie du Bouddhisme*; Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*; Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*. 1930'dan beri bkz. *Bibliographie bouddhique*, Marcelle Lalou'nun yönetiminde basılmıştır. Ayrıca bkz. *Hôbôgirin*, yay. Paul Demieville.

“Hekimlerin kralı” Budha ve “yeni hekimlik” olarak Budizm hakkında, *Hôbôgirin*, III, 230 vd. Yoga ile Budizm arasındaki bağıntılar konusunda: Senart, “Bouddhisme et Yoga”; Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, s. 73 vd; C. A. F. Rhys Davids, “Religiöse Übungen in Indien und der Religiöse Mensch”; La Vallée-Poussin, “Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali”.

Nirvana ve onun Yoga nitelikli özü hakkında zengin bir literatür mevcuttur: özellikle bkz. La Vallée-Poussin, *Nirvana*; Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*; Keith, “The Doctrine of Buddha”; Stcherbatsky, *The Doctrine of Buddha*; Przyluski ve Lamotte, “Bouddhisme et Upaniṣad”: “Nirvana, “esmek, soluk vermek” anlamına gelen ve kökünden türemiştir. Dar anlamında nefesin artık hareket etmediği bir hali ifade eder: Bu kavram herhalde Upaniṣadlar'da görülen derin uyku kuramından alınmıştır” (s. 154). Ayrıca krş. Coomaraswamy, “Some Pāli Words”.

Asaṃskṛtanın mistik yapısı hakkında, bkz. André Bareau, “*L’Absolu en philosophie bouddhique.*”

Not V. 2: Budist nitelikli Samādhi ve Chānalar

Budistlere göre *samādhi*, nirvanaya erişmeden önce katedilen bazı yüksek aşamalara önhazırlık halinden ibaretti. Beş üstün bilgelik türü ve hatta arhat hali *samādhi*yle elde edilebilir. Çince *Ekottarā*'da, “kusursuz *samādhi* içinde olmak” “büyük adamın sekiz düşüncesi”nden be-

şincisidir, denir (Przyluski, “Le Parinirvana et les funérailles de Bouddha”, s. 438). Buddhagosa (*aṭṭhasālīnī*, 118), *samādhinin* *çitass’ ekaggāta*, “zihnin yoğunlaşması” “zihinsel akışın tek bir noktaya sabitlenmesi”yle özdeş olduğunu söyler. “*Samādhi* adı verilen bu zihin yoğunlaşmasının ayırt edici özelliği dalgınlığa, avareliğe hiç yer bırakmamasıdır; onun özü, kendisiyle aynı anda zuhur eden bir zihinsel haller demeti halinde yoğunlaşmadır; ona ulaşmanın şartı, zuhurundan önce beliren sükûnet halidir; dayanağı bilgeliktir (çünkü “Akıllı ve ruhu dingin, duru olan bilir ve görür” denmiştir)... Anlamı zihinsel istikrardır” (alıntılayan T. W. Rhys Davids, yay., *The Yogāvacara’s Manual*, s. xxvi). Rhys Davids’e göre *Pitakalardan* önce ne Pali dilinde ne de Sanskrit dilinde *samādhi* terimine rastlanır. *Mahavyūtpatti*, 118 *samādhilik* bir liste verir (Oltramare, *La Théosophie Bouddhique*, s. 357, dipnot 2). *Aṅguttara-nikāya*, I, 299 (*sutta* 163), *Saṃyutta-nikāya*, IV, 363 ve *Vinaya*, III, 93 üç *samādhi* türü içeren bir liste sunarlar: *sunnata* (ayırt edici özelliği boşluktur), *appanīhita* (amaçsızlık) ve *animitta* (işaret yokluğu). Buddhagosa bunları şöyle açıklar: boşluktur, çünkü iştahlardan, kötü arzulardan, aptallıktan arınmıştır; amaçsızdır, çünkü gökte yeniden doğma amacından vazgeçilmiştir; işaretsizdir, çünkü üç işaretten, *lakṣhaṇa*dan yoksun kalınmıştır (Rhys Davids, s. xxvii). Ama bu açıklamalar dışsal, skolastik düzeyde kalır. Bu üç üstün *samādhinin* (*samyaksamādhi*) olumsuzlayıcı anlamı, her türlü tasnif ve sınırlamanın yadsınması olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca bkz. *Abhidharmakośa*, VIII, s. 183; La Vallée-Poussin, “*Musīa et Nārada*”, s. 203 vd (yedi *samādhi* hakkında Harivarman); Lamotte, *Traité*, I, 321 (üç *samādhi* hakkında Nāgārcuna); a.g.y., II, 1028 vd (*dhyānalar* hakkında), 1035 vd (*dhyānalar* ve *samāpattiler*); *Hōbōgirin*, III, 283 (*Chānalar*); Coomaraswamy, “Some pali words” s. 138 vd (*chāna*, *samādhi*).

Not V. 3: Budist olmayanların *dhyāna*sı ve Budistlerin Sahte-*dhyāna*sı

“Poṭṭhapāda der ki: “Ama Efendim uzun süre önce, farklı Samāna ve Brāhman üstatlar çeşitli vesilelerle toplanıp konferans salonunda oturduklarında sohbet dönüp dolaşıp vecit haline geldi (*abhisannānirodho*, “bilincin askıya alınması”) ve sorulan soru şuydu: “Efendiler, bilinç nasıl askıya alınır?” (...) Bir başkası şöyle diyordu: “Büyük güç ve nüfuz sahibi *samañalar* ve Brāhmanlar var. İnsana bilinci zerkeken de geri çeken de onlar. Bilinci verdikleri zaman insan bilinçli oluyor; geri çektikleri zaman bilinçsiz oluyor. Başkaları da bilincin durdurulmasını böyle açıkladılar” (*Poṭṭhapāda Sutta*, *Dīgha-nikāya*, I, 179 vd.; T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, 246). Buddhagosa, bu görüşün temelinde bazı büyücülerin afsunlama tarzının yattığını açıklar (*athabbanikā athabbanam payojenti*, belki “Atharva rahipleri bir Atharva afsunu yapar”); bu afsun bir insanın ölü gibi, sanki kafası kesilmiş gibi gözükmesini sağlar, sonra da onu tekrar doğal haline döndürür (Rhys Davids’in notu, s. 246-247). Budha’nın hocalarının vecit ve esrime halleri hakkında, krş. *Macchima-nikāya*, I, 164; ayrıca bkz. Keith, *Buddhist Philosophy*, s. 124, 139, 144 ve La Vallée-Poussin, *Nirvana*, s. 77, dipnot 2.

Diğer tarafta bir de sözde-*dhyāna* vardı ve din adamlarının içinde arhat haline erişip *alamariya-nasiadassanam’a* (yüksek ilim) sahip olduklarını iddia edenler, cemaat üyesi olmaktan çıkıyorlardı (dördüncü Pārācika kuralı bu sözde-*dhyāna*yla bağıntılıdır). Dört sözde-*dhyāna* -“laik” *dhyāna*lar diyelim; muhtemelen basit hipnoz halleri- için, bkz. Przyluski, *La Légende de l’Empereur Açoka*, s. 390-391. Muhterem Upagupta, arhat halinin dört evresini de tamamladığını sanan Mathurālī bir gence yanıldığını, aslında sadece aldatıcı kendinden geçme halleri yaşadığını kanıtlar.

Not V. 4: Meditasyon yolları ve mertebeleri

Lamotte, *Traité*, II, 1023, dipnot 3'te *chāna* ve *samāpattilere* ilişkin kanonik metinler hatırlatılır. *Abhidharmakoşa*'daki *samāpattiler* hakkında, krş. La Vallée-Poussin, “*Musīla ve Nārada*”, s. 215 vd (özellikle *Abhidharmakoşa*, II, 212 vd); aynı a.g.y., *La Morale bouddhique*, s. 74 vd. Nāgārcuna'nın yorumu için, krş. Lamotte, *Traité*, II, 1023-1095. Bir Budist azizin yolunun dört evresi (*śrotāpanna*, *sakṛdāgāmin*, *anagāmin*, *arhat*) ile dört *dhyāna* arasında anlamlı bir simetri mevcuttur. Przyluski'nin de belirttiği gibi, bu dörtleme genelde Hint zihniyetine aittir. İlk Upanişadlar'ın üçlemeciliğinin (üç bilinç “hali”, “üç dünya”, üç *guṇa*, üç Veda vb.) yerini dörtleme almıştır. Dördüncü psişik “hal” *turīya* veya mutlak, sonsuz, sınırsız kavramını ifade eden ve yine Budistler tarafından alınıp kullanılmış *caturtha*'dır (Przyluski ve Lamotte, “*Bouddhisme et Upanişad*”, özellikle s. 160 vd).

Not V. 5: *Siddhi Ve Abhicñā*

Lamotte, *Traité*, I, 329, dipnot 1'de *abhicñālar* hakkındaki kaynaklar belirtilmiştir. En son çalışmalar arasından şunları hatırlatalım: La Vallée-Poussin, “*Le Bouddha et les Abhicñā*”; Lindquist, *Die Methoden des Yoga*, s. 169-87; a.g.y., *Siddhi und Abhiññā*; P. Demiéville, “*Sur la mémoire des existences antérieures*”.

Bazı metinler altı, hatta yedi yüksek ilimden söz eder; krş. *Mahāvvyutpatti*, böl. 14.

Bazı *siddhilerin* Şamanist niteliği hakkında, bkz. Eliade, *Shamanism*, s. 407 vd.

Halk inanışından unsurlar hakkında, bkz. Joseph Masson, *La religion populaire dans le canon bouddhique pāli*.

Not V. 6: *Paribbācaka, Ācīvika*

Budha ile çağdaş çileciler ve din adamları hakkında, krş. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, s. 141-148; Bimala Charan Law, “A short account of the Wandering Teachers on the time of the Buddha”; a.g.y., “Influence of the five heretical teachers on Jainism and Buddhism”; a.g.y., “Gautama Buddha and the Paribbrācakas”. Law, *paribbācakaların* bir siyaset ilminin habercileri olarak kabul edilmeleri gerektiği kanısındadır ve *Arthaśāstra*’yla bazı çakışmalara işaret eder (krş. “Wandering Teachers” s. 402-406). Aslında dönemin genel akımının tezahür biçimi olan ruhban karşıtı görüşler sözkonusudur sadece. Heterodoksların öğretilerinden çıkarılabilecek az sayıda unsur Barua, *Prebuddhistic Philosophy* ve Law, “Influence”da sistemleştirilmiştir. Ayrıca krş. H. Jacobi, “On Mahāvira and his predecessors”; A. L. Basham, *History and Doctrines of Ācīvikas*, s. 11 vd, 80 vd, 94 vd.; I. B. Horner, “Gotama and the Other Sects”.

Ācīvikalar ve Makkhali Gosāla hakkında, bkz. A. F. R. Hoernle, “Ācīvikas” Hasting, *ERE*, I içinde, s. 259-268 (krş. K. B. Pathak, “The Ācīvikas” and D. R. Bhāndārkar, “Ācīvikas”); Charpentier, “Ācīvika”; Barua, “The Ācīvikas”; a.g.y., *Prebuddhistic Philosophy*, s. 297-318; Basham, *History* (Tamil kaynaklarını da kullanan mükemmel bir monografi.). Makkhali Gosāla’nın yaşamöyküsü, Caynaların *Bhagavati-Sūtra*’sı içinde, kaçınılmaz bozulmalarla birlikte elimize ulaşmıştır (XV, 1 vd; çev. E. Leumann çevirisi, W. W. Rockhill, *Life of the Buddha* içinde, s. 251-254).

Not VI. 1: *Tantra kaynakları üzerine*

Daha yakın zamana kadar Tantra literatürünün başlangıcının MS 7. yüzyıla tarihlendirilmesi gerektiği düşünülüyordu (krş. Örn. Winternitz, *Geschichte der Indischen Literature*, I, 482 vb). Gupta al-

fabesiyle yazılmış bir *Kubcikāmata-tantra* yazması 7. yüzyıldan daha erken bir döneme ait olamaz (H. Shāstri, *Catalogue of Palm-leaf and selected Paper Mss.* I, 87). Bir *Paraveṣvaramata Tantra* yazması, özgün metin daha eski olmakla birlikte, 858 tarihlidir (Shāstri, I, 52; 87; II, 21). Başka Tantra eserleri ise, eldeki yazmalara göre, 8. ve 9. yüzyıllara aittir. Ama içerdikleri metinlerin oluşturulması çok daha eskiye dayanır. Zaten bazı eserlerin adı Tantra olmasa da içerikleri kesinlikle Tantracı özelliktedir. Örneğin *Mahāmeghasūtra*, 6. yüzyıl, *dhāraṇī* ve *mantralarla* uğraşır; krş. C. Bendall, “The Megha-sūtra, text and translation”. Tucci (krş. Tucci, “Animadversiones Indicae bazı Tantra okullarının birkaç yüzyıl önceden başlayarak varolduklarını da kanıtlamıştır; örneğin *Suvarṇaprabhāshasūtra* adlı eser, 5. yüzyılın ilk yarısında Çince’ye çevrilmiştir”). MS 405’e doğru Kumāracīva tarafından çevrilmiş *Mahāmāyurividyāracni* hakkında da aynı şeyler söylenebilir. Harivarman’ın *Tattvasiddhīcāstra*’sında (MS 4. yüzyıl) ve Asaṅga’nın *Madhyāntanugamaśāstra*’sında -özgün metin kaybolmuş ve geride sadece Çince çeviri kalmıştır- *na ya sin mo* (Nyāyasauma, Nayasamya, Nayasauma) adında bir Tantra okulundan söz edildiği görülür. Bu okulun tarihini inceleyen Tucci, onun eskiliği konusunda hiçbir kuşkuyla yer olmadığını kanıtlamıştır. (Ayrıca bkz. Çakravarti, “The Soma or Sauma Sect of the Śaivas”; Saumalar Tantracılıkla bağıntılıdır). Kesinlikle 5. yüzyıl öncesine ait olan *Āryamañjusūtrima-tantra*, tanrıçalara, *mudrālara*, *mantralara* ve *maṇḍalalara* ayrılmış bölümler içerir (Tucci, s. 129; Przyluski, “Les Vidjaraca”, s. 306 vd). *Mahāyāna-samparigrahaśāstra*’da (Nancio, No. 1183; R. Kimura, “A Historical Study of the Terms *Himayāna* and *Mahāyāna*”, s. 40) ve Asaṅga’nın *Mahāyānasūtrālaṃkāraśāstra*’sında Budha adının bir kurtuluş aracı olarak tekrarlanması hakkında bölümlere rastlanır; bu bölümler daha geç dönem Tantra metinlerine çok benzer.

Budizmde cinsel uygulamaların eskiliği konusundaki tartışma özellikle *Mahāyānasūtrālaṃkāra*'da *maithunasya parāvṛtta*nın söz-konusu edildiği bir bölümden (IX, 46) hareketle yürütülmüştür: Lévi parāvṛttiyi “dönme, devir (revolution)” diye çeviriyordu ve ona göre, Budha ve Boddhisattva mistik çiftleri sözkonusuydu. Ama Winternitz parāvṛttiyi “sapmak, bozulmak” diye karşılamayı önermiştir (“Notes on the *Guhyasamāca Tantra* and the Age of the *Tāntras*”). Bagchi haklı olarak Winternitz'in yorumunun yetersiz olduğunu belirtir: *Parāvṛttin*in tam karşılığı “(zihnin işlevlerini) karşıt noktaya çevirmek, sürüklemek”tir (krş. Bagchi, “A Note on the word *parāvṛtti*”). Ayrıca bkz. Coomaraswamy, “*Parāvṛtti*: Transformation, Regeneration, Anagogy” ve La Vallée-Poussin, “Notes de la bibliographie bouddhique”, s. 400-401

Bazı doğubilimciler Tantraların eskiliğini abartma eğilimindedir. Örneğin Braca Lal Mukerji, (“*Tantra Śhāstra and Veda*”) ve C. Chakravarti, (“*Antiquity of Tantricism*”) Tantracılık ile Vedalar arasında kumsuz bir uyum bulunduğunu kanıtlamaya uğraşırlar. B. Bhattaṣṭṛya, *Tantra* uygulama ve öğretilerinin bizzat Budha tarafından ortaya konduğu kanısındadır; krş. *An Introduction to Buddhist Esoterism*, s. 48; ve *Sādhana-mālā* yayınının giriş bölümü, s. xvi-xvii. Tüm bu görüşler aşırıdır. *Tantra*'da, bazıları Hindistan'ın dinsel öntarihine kadar uzanan çok eski unsurlar saptanmaktadır gerçi, ama bunların Budizm ve Hinduizme girişleri oldukça geç bir dönemde başlamıştır ve her ne olursa olsun bu süreç, milattan sonraki ilk yüzyıllardan öncesine tarihlendirilemez.

Guhyasamāca-tantra'nın editörü olan Bhattaṣṭṛya, Asaṅga'ya attettiği bu metni 3. yüzyıla tarihlendirmeyi önermektedir (s. xxxvii). Winternitz'e göre (“Notes”) bu eseri büyük filozof Asaṅga'ya mal etmemize izin verecek hiçbir ipucu yoktur. Yine de birçok Budist *Tantra* bunu yapar; krş. S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*,

fabesiyle yazılmış bir *Kubcikāmata-tantra* yazması 7. yüzyıldan daha erken bir döneme ait olamaz (H. Shāstri, *Catalogue of Palm-leaf and selected Paper Mss.* I, 87). Bir *Paraveṣvaramata Tantra* yazması, özgün metin daha eski olmakla birlikte, 858 tarihlidir (Shāstri, I, 52; 87; II, 21). Başka Tantra eserleri ise, eldeki yazmalara göre, 8. ve 9. yüzyıllara aittir. Ama içerdikleri metinlerin oluşturulması çok daha eskiye dayanır. Zaten bazı eserlerin adı Tantra olmasa da içerikleri kesinlikle Tantracı özelliktedir. Örneğin *Mahāmeghasūtra*, 6. yüzyıl, *dhāraṇī* ve *mantralarla* uğraşır; krş. C. Bendall, “The Megha-sūtra, text and translation”. Tucci (krş. Tucci, “Animadversiones Indicae bazı Tantra okullarının birkaç yüzyıl önceden başlayarak varolduklarını da kanıtlamıştır; örneğin *Suvarṇaprabhāshasūtra* adlı eser, 5. yüzyılın ilk yarısında Çince’ye çevrilmiştir”). MS 405’e doğru Kumāraciva tarafından çevrilmiş *Mahāmāyurividyāracni* hakkında da aynı şeyler söylenebilir. Harivarman’ın *Tattvasiddhiçāstra*’sında (MS 4. yüzyıl) ve Asaṅga’nın *Madhyāntanugamaśāstra*’sında -özgün metin kaybolmuş ve geride sadece Çince çeviri kalmıştır- *na ya sin mo* (Nyāyasauma, Nayasamya, Nayasuma) adında bir Tantra okulundan söz edildiği görülür. Bu okulun tarihini inceleyen Tucci, onun eskiliği konusunda hiçbir kuşkuyla yer olmadığını kanıtlamıştır. (Ayrıca bkz. Çakravarti, “The Soma or Sauma Sect of the Śaivas”; Saumalar Tantracılıkla bağıntılıdır). Kesinlikle 5. yüzyıl öncesine ait olan *Āryamañjuṣṣrimula-tantra*, tanrıçalara, *mudrālara*, *mantralara* ve *maṇḍalalara* ayrılmış bölümler içerir (Tucci, s. 129; Przyluski, “Les Vidjaraca”, s. 306 vd). *Mahāyāna-samparigrahaśāstra*’da (Nancio, No. 1183; R. Kimura, “A Histroical Study of the Terms *Himayāna* and *Mahāyāna*”, s. 40) ve Asaṅga’nın *Mahāyānasūtrālaṃkāraçāstra*’sında Budha adının bir kurtuluş aracı olarak tekrarlanması hakkında bölümlere rastlanır; bu bölümler daha geç dönem Tantra metinlerine çok benzer.

Budizmde cinsel uygulamaların eskiliği konusundaki tartışma özellikle *Mahāyānasūtrālaṅkāra*'da *maithunasya parāvṛtta*nın söz-konusu edildiği bir bölümden (IX, 46) hareketle yürütülmüştür: Lévi *parāvṛtti*yi “dönme, devir (revolution)” diye çeviriyordu ve ona göre, Budha ve Boddhisattva mistik çiftleri sözkonusuydu. Ama Winternitz *parāvṛtti*yi “sapmak, bozulmak” diye karşılamayı önermiştir (“Notes on the *Guhyasamāca Tantra* and the Age of the *Tāntras*”). Bagchi haklı olarak Winternitz'in yorumunun yetersiz olduğunu belirtir: *Parāvṛtti*nin tam karşılığı “(zihnin işlevlerini) karşıt noktaya çevirmek, sürüklemek”tir (krş. Bagchi, “A Note on the word *parāvṛtti*”). Ayrıca bkz. Coomaraswamy, “*Parāvṛtti*: Transformation, Regeneration, Anagogy” ve La Vallée-Poussin, “Notes de la bibliographie bouddhique”, s. 400-401

Bazı doğubilimciler Tantraların eskiliğini abartma eğilimindedir. Örneğin Braca Lal Mukerji, (“*Tantra Śhāstra and Veda*”) ve C. Chakravarti, (“*Antiquity of Tantricism*”) Tantracılık ile Vedalar arasında kutsuz bir uyum bulunduğunu kanıtlamaya uğraşırlar. B. Bhattācārya, *Tantra* uygulama ve öğretilerinin bizzat Budha tarafından ortaya konduğu kanısındadır; krş. *An Introduction to Buddhist Esoterism*, s. 48; ve *Sādhanamālā* yayınının giriş bölümü, s. xvi-xvii. Tüm bu görüşler aşırıdır. *Tantra*'da, bazıları Hindistan'ın dinsel öntarihine kadar uzanan çok eski unsurlar saptanmaktadır gerçi, ama bunların Budizm ve Hinduizme girişleri oldukça geç bir dönemde başlamıştır ve her ne olursa olsun bu süreç, milattan sonraki ilk yüzyıllardan öncesine tarihlendirilemez.

Guhyasamāca-tantra'nın editörü olan Bhattācārya, Asaṅga'ya atfettiği bu metni 3. yüzyıla tarihlendirmeyi önermektedir (s. xxxvii). Winternitz'e göre (“Notes”) bu eseri büyük filozof Asaṅga'ya mal etmemize izin verecek hiçbir ipucu yoktur. Yine de birçok Budist *Tantra* bunu yapar; krş. S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*,

s. 46, dipnot 4. *Guhyasamāca*'nın ne kadar önemli olduğu defalarca yorumlanmasınca da doğrulanmıştır: krş. Marcelle Lalou, *Répertoire du Tanjur*, s. 13 ve George N. Roerich, çev. *The Blue Annals*, I, 356-74; Tson-kha-pa yorumları için, krş. E. E. Obermiller, "Tson-kha-pa le Pandit" s. 335-337. Ayrıca bkz. G. Tucci, "Some Glosses upon the *Guhyasamāca*" ve Wayman, "Notes", s. 258.

Tantracılığın kökeni ve yayılması hakkında, bkz. Sarat Chandra Roy, "Caste, Race and Religion in India", s. 92 vd; William Koppers, "Probleme der indischen Religionsgeschichte", s. 773 vd ve çeşitli yerlerde; Rajendra Chandra Hazra, "Influence of Tantra on the Tattvas of Raghunandana; Lévi, "On a Tāntrik Fragment from Kucha"; Bagchi, "On some Tāntrik texts studied in Ancient Kambuja"; a.g.y., "Further Notes on Tāntrik Texts Studied in Ancient Kambuja;" a.g.y., "On Foreign element in the Tāntras"; Bhattacharya, "The Cult of Bhūtadāmara".

Tantracılık konusunda şu çalışmalara da başvurulabilir: Eugène Burnouf, *Introduction à l'étude du Bouddhisme Indien*, s. 465 vd; Barth, *Œuvres*, I, 178 vd; H. H. Wilson, *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*, s. 159 vd; R. Mitra, *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, s. 17 vd; W. Wassilief, *Le Bouddhisme*, s. 162 vd; La Vallée-Poussin, *Bouddhisme: Etudes et matériaux (Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Londra, 1898)*, s. 118 vd; a.g.y., *Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, s. 378 vd; J. H. C. Kern, *Der Buddhismus*, II, 521 vd; Winternitz, *Geschichte*, I, 482; R. G. Bhāndārkar, *Report on the Search for Sanskrit Manuscripts*, s. 87 vd; H. Śāstri, *Notices of Sanskrit Manuscripts*, xxiv vd; Kern, *Manual of Indian Buddhism*, s. 133 vd; L. A. Waddel, *The Buddhism of Tibet*, s. 147 vd.

Vacrayāna hakkında, ayrıca bkz. H. Śāstri, "Discovery of a Work by Āryadeva in Sanskrit"; krş. a.g.y., "Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest"; B. Bhattachārya, "Origin and Development

of Vacrayāna”; krş. a.g.y., “Buddhists in Bengal”; a.g.y., “Glimpses of Vacrayāna”; a.g.y., “The Home of Tantric Buddhism”; S. K. De, “The Buddhist Tantric Literature (Sanskrit) of Bengal”; Rāhula Sāṅkṛtyāyana, “Recherches bouddhiques”; Tucci, “Animadversiones Indicae”; a.g.y., Tibetan Painted Scrolls, s. 29-49 (s. 211 vd., Gnostisizmle karşılaştırma”; a.g.y., “Buddhist Notes”; Glasenapp, “Tantrismus und Şaktismus”; a.g.y., “Die Entstehung des Vacrayāna”; a.g.y., *Buddhistische Mysterien*; a.g.y., “Ein buddhistischer Initiationsritus der javanischen Mittelalters” (Sözkonusu olan 13. yüzyılda Cava diline çevrilmiş Tantra metni, *Sang hyang kamahāyānam mantrānaya*’dır; bu metin J. Kats tarafından 1910’da ve K. Wulff tarafından 1935’te yayımlanmıştır); La Vallée-Poussin, “Notes de bibliographie bouddhique”, s. 277 vd.

Çin’de ve Tibet’te Tantracılık hakkında: Lin Li-Kouang, “Punyodaya (Na-t’i), un propagateur du Tantrisme en Chine et au Cambodge”; Chou Yi-Liang, “Tantrism in China”; Joseph Needham, *Science and Civilisations in China*, II, 425-30; Li An-Che, “Rñin-ma-pa, the Early Form of Lamaism” ve özellikle Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, çeşitli yerlerde (ayrıca bkz. *Indo-Tibetica*, I, 93-135; III, 75, *Tattvasaṃgraha* hakkında).

Nāgārcuna üzerine: Nalinaksha Dutt, “Notes on the Naharjinukonda Inscriptions”; buna La Vallée-Poussin, “Notes et bibliographie bouddhiques”, s. 383, dipnot 2, s. 393 vd; “Notes et bibliographie bouddhiques”, s. 365, 374 vd., s. 270’deki kaynakçaları ekleyin. Özellikle bkz. Lamotte, “Traité” ve Demiéville’in değerlendirme yazısı, *JA*, CCXXXVIII (1950), s. 375-95. Nāgārcuna’yla bağıntılı tıp ve simya gelenekleri için, bkz. Filliozat, *La Doctrine classique*, s. 9 vd, 12 vd. Ayrıca krş. Lévi, “Un Nouveau Document sur le bouddhisme de basse époque dans l’Inde”, s. 420-421; ve bkz. Not VIII, 2.

Budist Tantra metinlerinin en son yayınları arasından şunları kaydedelim: B. Bhāṭṭaṭārya, yay., *Sādhanaṃālā*; a.g.y., *Vacrayāna Works*

(*Pracñopāyaviniṣṣayasiddhi* ve *Cñānasiddhi'yū* içeriyor); Louis Finot, “Manuscrits sanskrits de Sādhana retrouvés en Chine”; Bagchi, yay., *Kaulacñāna-nirṇaya and Some Minor Texts of the School of Matsyendranātha* (üç küçük eser sözkonusudur: *Akulaviratantra*, *Kulānanda-tantra*, *Cñānakārikā*); *Kālaçakra-tantra*’nın tarihi ve orijinali için, bkz. Roerich, *Blue Annals*, II, 753-838.

Hindu Tantraları için Arthur Avalon (Sir John Woodroffe) yönetiminde 1913’ten itibaren yayımlanan (1952’de yirmi cilt) *Tāntrik Texts*’e başvuracağız. Bunların en önemlileri: *Kūlārṇava Tantra* (yay. Tārānātha Vidyāratna), Kaulā okulunun temel metini; *Kālivilāsa-tantra* (yay. P. C. Tarkatīrtha); *Mahānirvāṇa-tantra* (çev. Woodroffe, *Tantra of the Great Liberation*); *Tantratattva* (çev. Woodroffe, *The Principles of Tantra*); *Ṣaṭçakranirūpaṇa* ve *Pādukāpançaka* (çev. Woodroffe, *The Serpent Power*). Ayrıca bkz. *Ṣaktisaṅgama-tantra*, yay. B. Bhāttāçārya; Arthur H. Ewing, “*The Śāradātilaka-tantra*”.

Tantracılık hakkında genel eserler: Woodroffe, *Shakti and Shakta*; a.g.y., *The Garland of Letters*; P. H. Pott, *Yoga en Yantra*; G. C. Evola, *Lo Yoga della Potenza*; S. B. Dasgupta, *Introduction to Tantric Buddhism*; a.g.y., *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*.

Şu çalışmalardan da yararlanılabilir: Woodroffe, “*Kuṇḍalinī Śakti*”; Zimmer, “*On the Significance of the India Tantric Yoga*”; Coomaraswamy, “*The Tantric Doctrine of Divine Biunity*”.

Not VI. 2: Tantracılık ve ikonografi hakkında

Veda ritüelinin ne tapınak, ne heykel, ne de tanrıların varlığını gerektirdiğini hatırlatalım. Tasvir kültü metinlerde oldukça geç bir dönemde bulgulanır (MÖ 4. yüzyıl); Hint geleneğine göre, bu kült Şūdralar arasında gelişmiştir. J. N. Farquhar, (“*Temple and Image*”

Worship in Hinduism”) Çudraları arileşmiş yerliler diye görür; bunlar Vedalar toplumuna kabul edilince kendi ritüellerini de getirmişlerdir. Yerli dinseliliğinin yapısı dikkate alındığında akla yatkın bir varsayım; bkz. aşağıda. s. 518 vd.

Tantracı fikirlerin Budist sanat üzerindeki etkisi konusunda, bkz. Ludwig Bachofer, “*Zur Geschichte der chinesischen Plastik vom VIII.-XIV. Jahrhundert*”, s. 74 vd. Tantracılık, tanrıların yaradılışı hakkında özgün bir anlayış geliştirmiştir. Advayavacra’nın *Mahāsukhaprakāsa*’sı (krş. *Advayavacra-saṃgraha*, yay. H. Shāstri, s. 50-51), tanrıların evrensel boşluğun (śūnya) tezahürleri olduklarını ve dolayısıyla ontolojik bir varoluşa sahip olmadıklarını bildirir. *Sādhana-mālā*, tanrıların kökenini “boşluk”tan hareket eden ve dört aşama içeren bir süreçle açıklar: 1) Sadece śūnyatanın algılanması; 2) Bīca-mantra’yla bağ; 3) Simgesel bir tasvir anlayışının geliştirilmesi; 4) İzdüşümü tanrının dışına yansıtılan nesnel bir temsil (*Sādhana-mālā*’ya giriş, II, 122 vd). Tantracı ikonografi hakkında, bkz. Foucher, *Etude sur l’iconographie bouddhique de l’Inde* (ikinci inceleme, s. 59 vd, 101 vd); T. A. Gopinātha Rao, *Elements of Hindu Iconography*; Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism*; B. Bhāṭṭaṭṭārya, *The Indian Buddhist Iconography*; A. K. Gordon, *The Iconography of Tibetan Lamaism*; a.g.y., *Tibetan Religious Art*.

Hint arkitektonik ve ikonografik simgeselliğinin anlaşılması için, Paul Mus’un büyük eseri *Barabaður*’dan ve Coomaraswamy’nin çalışmalarından yararlanacağız: *Elements of Buddhist Iconography*; “The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art”, *Figures of Speech or Figures of Thought*; Tucci’nin *Indo-Tibetica* dizisinin (özellikle cilt III-IV, 1 ve 2. Bölümler, *I Tempi del Tibet Occidentale*). Ayrıca bkz. Lalou, *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Manjuçrīmūlakalpa*; Jeannine Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l’Inde ancienne*; Marie Therese de Mallmann,

Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara (Paris, 1948); Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*.

Tārā kültü hakkında, krş. Waddell, "The Indian Buddhist Cult of Avalokita and his Consort Tārā".

Not VI. 3: Caynacı riyazet biçimleri ve Yoga

Şubhaçandra'nın *Cñārnārnavā'sı*: Yoga (böl. XXII, s. 232-238), *dhyāna* (böl. XXV, s. 253 vd), *prāṁyāma* (böl. XXIX, s. 284 vd), *maṇḍala* (s. 287 vd). Bu eserde solunum aşamaları tuhaf bir tasnife tabi tutulmuştur: sağ burun deliğinden nefes verip sol burun deliğinden almak kötü, sol burun deliğinden nefes verip, sağ burun deliğinden nefes almak iyidir (s. 292 vd).

Hemaçandra'nın *Yogaśāstra'sı*, Haribhadra'nın eserleri (*Yogabindu*, *Yogaḍṣhtisamuccaya*, *Yogavimśikā* ve *Soḍashaka*) çok sayıda teknik ayrntı ve hatta yoga folklorundan unsurlar içerir. Onların öğretilerinin özeti için, bkz. Nathmal Tatia, *Studies in Jaina Philosophy*, s. 289 vd; ayrıca krş. Garbe, *Sāṁkhya und Yoga*, s. 39 vd.

Caynaların dininin ve felsefesinin özü için: Glasenapp, *Der Jainismus*; A. A. Guérinot, *La Religion djaina*; Walter Schubring, *Die Lehre der Jainas*; C. J. Shah, *Jainism in North-India*, 800 BC-AD 526.

Cayna geleneği içinde *siddhiler*, *Yoginiler* vb. hakkında: Kalipada Mitra, "Magic and Miracle in Jaina Literature". Adris Banerji, ("Origin of Jain Practices"), Cayna sanatıyla "kollar dizlerin üzerine düşerek" *tirthaṁkara* sunumunu (*acānu-lambita-bāhu-dvayam*) Harappā'da bulunan ve kolları dizlerinin üzerine düşen heykellerle karşılaştırır (krş. M. S. Vats, *Excavations at Harappā*, levha XCIII, s. 331-332, şek. 300 ve 318). Banerji, Cayna çilecilerinin çıplaklığı ile Harappā'daki öntarihe ait heykellerin çıplaklığı arasında bir ilinti kurulabileceği kanısındadır

(krş. Vats, şek. 307-308,, 317-318; ve Mohenco-Daro'dan şek. 13-14, 18-19, 22). Bu sorun hakkında, bkz. daha aşağıda Not VIII, 11. Arkaik unsurlar hakkında, bkz. Bagchi, "Primitive elements of Jainism". İkonografik simgesellik hakkında, krş. Coomaraswamy, "The Conqueror's Life in Jaina Painting" .

Not VI. 4: *Mudrālar hakkında*

Mudrā teriminin anlamlarına ilişkin kaynaklar Otto Stein, "The Numeral 18"de s. 21, dipnotta derlenmiş ve Przyluski tarafından çok yerinde bir yaklaşımla çözümlenmiştir, "*Mudrā*". Daha 1892'de Otto Francke ("*Mudrā=Schrift*") "yazı veya okuma sanatı" diye çevrilmesini önermişti; krş. Coomaraswamy'nin eleştirisi. Fritz Hommel, "Pali *mudda* = baby-lonisch *musarū* und die Herkunft der indischen Schrift", *mudrā*, Pali dilinde *mudda*, "yazı, mühür" teriminin Babil dilinden (*musarū*, "yazı, mühür") z'yi d'ye çeviren eski Pers dili aracılığıyla (*musarū* > *muzrā* > *mudrā*) geldiği inancındadır.

Hindistan'da *mudrā* şunlarla ilişkilidir: 1) Dansla (krş. A. M. Merwarth, "Les Kathakalis du Malabar"; R. Vasudeva Podubal, *Kathakali and Diagram of Hand Poses*); 2) Simgesel dille (Penzer, yay. *The Ocean of Stories*, I, 46, 80-82, Alice Dracott, *Simla Village Tales*, s. 47-50; James H. Knowles, *Folk-tales of Kashmir*, s. 215, 220; Crooke, "Secret Messages and Symbols Used in India"; J. Auboyer, "*Moudrā* et *Hasta* ou le langage par signes"); 3) İkonografiyle (özellikle bkz. Coomaraswamy, *The Mirror of Gesture*); 4) Son olarak da ritüelle (Tyra de Kleen, *Mudrās*; Aisaburo Akiyama, *Buddhist Hand-Symbol* özellikle illüstrasyonları açısından değerlidir).

Şabdashomamahaniddhi, s. 488'e göre (alıntılayan Oppert, *The Origin*

nal *Inhabitants of India*, s. 414, dipnot 170), *mudrā*nın bir anlamı daha vardır: “kavrulmuş tahıl” yemek.

Tantra kökenli Budist Japon mezheplerin ritüellerinde *mudrā*lar hatırı sayılır bir öneme sahiptir; krş. *Si-do-in-dzou, Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Singon*, s. 3-5, 15, 23, 31-32, 38, vb. Öteki dinlerde jestlerin simgeselliği üzerinde ayrıca durmayacağız (örn. bkz. S. H. Langdon, “Gesture in Sumerian and Babylonian Prayer” ve İran’daki koşutluklar için, J. J. Modi, III, s. 170-194). Ama ritüel jestlerine simgesel değer yükleme işinin en gelişkin mistik anlayışlarda bile sürdüğünü saptamak ilginçtir. 14. yüzyıl öncesine ait bir İran rivayeti, namaz sırasında takınılan on beş tavrın simgeselliği hakkında el-Hallac’a atfedilen kısa bir metinden söz eder: “ağız çalkalamak, samimiyete erişmektir; burna su çekmek, kibri reddetmektir; ayağa kalkmak, Allah’ın kalıcılığına katılmaktır/secdeye varmak Allah’ın mağfiretine sığınıp yalnız kalmaktır vb.” (L. Massignon, *La Passion d'al Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, II, 782). Ayrıca bkz. Gardet, “*Mention du nom divin*”, s. 665.

Tantra ritüellerinde *mudrā*lar hakkında, krş. *Mahānirvaṇa-tantra* (Tantra of the Great Liberation, yay. Avalon), III, 4 vd. (*karanyāsa* ve *aṃganyāsa*); V. 48, 74 (*yonimudrā*), 86, 112 (*cñānamudrā*) vb; *Śāradātīlaka-tantra*, VI, 75-111; *Kāmaratna-tantra* (yay. Hemchandra Goswami Tattabhusan), s. 5 vd. Ayrıca bkz. R. H. Van Gulik, *Hayagrīva*, s. 51 vd; S. B. Dasgupta, *Introduction to Tantric Buddhism*, s. 113, 177-178, 187 vd.

“Sol el” Tantracılığında, *mudrā* cinsel ritüeldeki eşe verilen isimdir. Bu anlama nasıl geldiğini açıklamak zordur; Przyluski tam karşılığı “mühür” olan *mudrā*nın aynı zamanda “rahim” anlamına da geldiğini hatırlatır. Ama daha ileride de göreceğimiz gibi, Tantra ritüelinde cinsel birleşmenin gerçek anlamı *bodhiçitta*’nın (bu tür bağlamlarda erkeklik

tohumu anlamına gelir) “hareketsizleştirilmesi”dir. Haṭha Yoga tarafından kullanılan *bandhalar* ve *mudrâlar*, cinsel organların bulunduğu bölgedeki kasları ve sinirleri denetim altına almayı sağlayan beden duruşlarıdır; ama yine metinlere göre, bu denetim solumanın denetim altına alınmasıyla ilişkilidir. Tıpkı nefesin denetim altına alınması gibi, sperm üzerinde de hâkimiyet kurulabilir, *kumbhaka* sırasında nefes alıp verme nasıl durdurulabiliyorsa, sperm de öyle “durdurulabilir”, “hareketsizleştirilebilir.” Spermin *prāṃyāmayla* “hareketsizleştirilmesi”nin her zaman bilinç hallerinin benzer tarzda hareketsizleştirilmesiyle ilişkili olduğunu hesaba katmak gerekir.

Not VI. 5: Mantra ve Dhāraṃī

Vedacılıkta ve Brahmacılıкта *mantralar* hakkında, krş. Winternitz, *Geschichte*, I, 148 vd, 236 vd; Budizmde *mantralar* hakkında, a.g.y., II, 275; Tantralarda *mantralar* hakkında, a.g.y., I, 481 vd. Budizm öncesi çağdaki *dhāraṃiler* için, a.g.y., I, 94 vd, 103 vd; terim Budizm içinde ilk kez *Lalitavistara* ve *Saddharmapuṇḍarīka*’yla ortaya çıkar (a.g.y., II, 380); Waddell bu tekniğin Budizmin başından beri var olduğu kanısındadır: krş. “The Dhāraṃī cult in Buddhism”, ayrıca bkz. ‘Dhāraṃī’ veya ‘Indian Protective Spells’. Toplu incelemeler: Wassilieff, *Bouddhisme*, s. 144 vd; La Vallée-Poussin, *Bouddhisme: Etudes*, s. 119 vd; Hauer, *Die Dhāraṃī im nördlichen Buddhismus*; Woodroffe, *The Garland of Letters* (özellikle geç dönem Tantracılık hakkındaki spekülasyonları sergiler); Evola, *Yoga della Potanza*, s. 234 vd. *Dhāraṃī* listeleri, metinler, Mahāyāna yorumları: Vicñavtimātratāsiddhi, çev. La Vallée-Poussin, II, s. 613-614; *Traité*, çev. Lamotte, I, 318 vd; R. Tajima, *Etude sur le Mahāvairocana-sūtra*, s. 103 vb. Hayagrīva kültünde *mantra* ve *dhāraṃī* hakkında, Gulik, *Hayagrīva, the mantrayanic aspect of Horse-cult in China and Japan*, s.

48 vd; Japonya'da *mantra* ve *dhāraṇī* hakkında, M. W. Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, II, 520 vd; ayrıca krş. Lucian Scherman, "Siddha".

Hemen her Tantra belli sayıda *mantra* içerir; özellikle *Śāradātīlaka-tantra*, böl. VI-XXIII, *Tantrābhidāna with Vica-nighantu* ve *Mudrā-nighantu* (yay. Tārānātha Vidyāratna) sessli ve sessiz harflerin Tantra manalarının verildiği bir tür sözlük oluştururlar. Önemli ve çok yararlı bir eser: *Dakṣiṇamūrti, Uddhārakosa. A dictionary of the Secret Tantric Syllabic Code*, yay. Raghu Vira ve Shodo Taki.

Ses kuramı hakkında özellikle Mimamsā öğretilerine başvuracağız. Bkz. Umesha Mitra, "Physical Theory of Sound and its Origin in Indian Thought".

Zen uygulamaları için, krş. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, III, 203 vd.

Kaşmir Şivacılığının önemli metni, Abhinavagupta'nın *Tāntrasara*, (yay. M. R. Shāstri, s. 12-17), çeviren ve yorumlayan Tucci, *Teoria e pratica del maṇḍala*, s. 66-68.

Mantraların mitsel kişileştirilmeleri hakkında, krş. Przyłuski, "Les Vidyārāca" özellikle s. 308 vd.

Not VI. 6: Zikir

T. P. Hughes, (*Dictionary of Islam*, s. 703 vd.) Delhili Mevlevi Şah Velîyullah'a dayanarak zikir tekniğini özetler. Krş. Massignon, *Passion d'al-Hallāj*, II, 696 vd; a.g.y., "Le souffle dans l'Islam"; bkz. Gardet, "La mention du nom divin". Yazar "lisanî zikir"i *dhāraṇā*nın, "kalbî zikir"i de *dhyāna*nın karşılığı olarak koyar (s. 670, 205). "Eğer zikir deneyimine ilişkin çözümlememiz doğruysa, bireyin bilinçten bilinçaltına doğru tüm bölgelerini ardı ardına egemenliği altına alan bu deneyimin, yoganın açık amacına ulaşmanın daha "yumuşak" ama aynı oranda daha

dolambaçlı ve riskli bir yolu olduğu söylenebilir” (a.g.y., s. 207).

İslam tasavvufu ile Hindistan arasındaki bağıntılar konusunda, bkz. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, s. 75 vd, 86 vd; M. M. Moreno, “Mistica musulmana e mistica indiana” (*samādhi*, s. 125 vd, yapay esrimeler, s. 136 vd, *fanā’* ve *nirvana*, s. 156 vd). Ayrıca bkz. Emile Dermenghem, “Techniques d’extase en Islam”.

Not VI. 7: *Maṇḍala*

Her Tantra’nın kendine özgü bir *maṇḍala*’sı vardır. Bkz. Tucci, “Some glosses upon the Guhyasamāca”, s. 342 vd; krş. Carelli, yay., *Sekoddeṣatikā*, s. 25 vd; B. Bhāttacharya, *Nishpannayogāvalī* (Vikramaṣīla manastırından Abhayākaragupta). Bkz. Foucher, *Etude*, II, s. 8 vd; Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*; Visser, *Ancient Buddhism in Japan*, I, s. 159-75; Finot, “Manuscripts sanskrits”, s. 13 vd; Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, s. 54 vd, 94 vd; Mus, *Barabudur*, I, s. 320 vd; Pott, *Yoga en Yantra; Hobogirin*, III, s. 279 (*chakuji*, “araziyi seçmek”); B. L. Suzuki, *The School of Shingon Buddhism*. Bölüm II: *The Mandara*; Chou Yi-Liang, “Tantrism in China”; W. E. Clark, yay., *Two Lamaistic Pantheons*, I, s. xv-xviii; Lin Li-kouang, “Punyodaya”.

Maṇḍala’nın simgeselliği ve arkitektonik simgesellikle bağıntıları hakkında, krş. Mus, *Barabudur*, çeşitli yerlerde; Tucci, “I Templi del Tibet”; a.g.y., “Mc’ od rten” e “Ts’a ts’a” nel Tibet Indiano ed Occidentale.; tapınakların tavaf edilmesinin simgeselliği hakkında, krş. Gisbert Combaz, “L’évolution du stūpa en Asie” s. 124 vd; boyalı kumaşların (*pata*) simgeselliği ile *maṇḍalalar* arasındaki bağıntılar hakkında, krş. Lalou, “Iconographie des étoffes peintes (*pata*) dans le *Manjusrimulakalpa*”.

Sorunun geneli hakkında bkz. Tucci, *Teoria e pratica*.

Merkezin simgeselliği hakkında, krş. Eliade, *Patterns*, s. 374 vd.; a.g.y., *The Myth of the Eternal Return*, s. 12 vd.; a.g.y., *Images and Symbols*, s. 37 vd. *Maṇḍala*'nın psikolojik simgeselliği hakkında, bkz. C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, s. 122 vd.; a.g.y., *Archetypes and the Collective Unconscious* içindeki "Concerning Mandala Symbolism", s. 627 vd.

Not VI. 8: Haṭha Yoga literatürü üzerine

Bkz. Farquhar, *An Outline of the Religious Literature of India*, s. 384; G. W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpaṭā Yogis*, s. 251-258; Dr. Mohan Singh, *Gorakhnāth and Mediaeval Hindu Mysticism*, s. 8 vd. Ayrıca bkz. daha aşağıda, Not VIII, 3.

Goraksha Śataka'nın birçok yayını ve yorumları (*Goraksha Paddhati* vb); Briggs'in yaptığı *Śataka* yayını ve çevirisi, a.g.y., s. 284-303. *Goraksha Saṃhitā* hakkında, ayrıca bkz. Tucci, "Animadversiones Indicae", s. 134-136.

Haṭhayogapradīpikā: Brahmānanda'nın yorumunu ve Śrīdhara'nın serhlerini de içeren baskı (1889); Hermann Walter tarafından notlanmış Almanca çeviri: "Svātmārāna's *Haṭhayogapradīpikā*"; İng. yayın ve çeviri: Brahmānanda Bhaba (1889); Śrīnivāsa Iyāṅgar (1893); Pancam Sinh (1915) dizisi içinde; bu iki baskıda dörtlüklerin numaralandırılması kimi zaman farklılıklar gösterir.

Gheraṇḍa Saṃhitā: yay. Bhuvanana Chandra Vasaka İng. çev. Rai Bahadur Śrīṣa Chandra Vasu; Alın. çev. Richard Schmidt, *Fakire und Fakirtum in alten und modernen Indien*.

Śiva Saṃhitā: İng. çev. ve yay. Rai Bahadur Śrīṣa Chandra Vidyārṇava.

Bernard, *Haṭha Yoga* ve Alain Daniélou, *Yoga, the method of re-integration* içinde çok sayıda alıntı bulunur. Ayrıca bkz. Zimmer, "Lehren des Haṭha Yoga. Lehrtexte".

Tantra anatomi ve fizyolojisine getirilen tıbbi yorumlar için, bkz.

Baman Das Basu, "Hindu System of Medicine". Ayrıca krş. Roesel, *Die psychologischen Grundlagen*, s. 39 vd; V. G. Rele, *The Mysterious Kuṁḍalinī*.

Haṭha yoginler hakkında bilimsel gözlemler: Charles Laubry ve Thérèse Brosse, "Documents recueillis aux Indes sur les 'yogins'." Ayrıca bkz. Hubert Risch, "Le Haṭha Yoga"; Filliozat, "Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde" (ek kaynakça bilgileriyle birlikte).

Not VI. 9: Çakra, ādhāra vb.

Çakralar öğretisi için: *Shaṭçakranirūpaṇa* ve *Pādukāpaṇṇaka* (İng. çev. ve yay. Woodroffe, *The Serpent Power*); *Kulārṇava-tantra* (yay. Tārānātha Vidyāratna,), böl. VIII; *Goraksha Śataka* (temsil eden Briggs, *Gorakhnāth*, s. 284-304).

Ādhāralar hakkında, bkz. Briggs, a.g.y., s. 317 vd. Çakraların belirlenmesi ve yorumu, Evola, *Yoga*, s. 311 vd. Hesychia'cı geleneğin bazı yazarlara göre dört yoğunlaşma ve dua "merkezi" ayırt ettiğini hatırlatalım: 1) kafatasında alın-beyin bölgesi (kaşlar arasındaki bölgedir); 2) ağız-yutak merkezi ("en sıradan düşünce: konuşma, yazışma ve duanın ilk aşamalarında kendini gösteren idrak"e denk düşer, A. Bloom); 3) göğüs merkezi ("göğsün üst ve orta bölgesindedir." "bir timus unsuruyla renklendiği belli olan düşüncenin istikrarı önceki şıklarda olduğundan çok daha fazladır, ama yine de duygusal renklenmeyi hâlâ düşünce belirlemekte ve bu renk onu değiştirebilmektedir" A. Bloom); 4) kalp merkezi (Yunan Kilise Babaları'na göre "kalbin üst kesiminde, sol memenin biraz altında" Münzevi Theophanes'e ve başkalarına göre "biraz üstündedir." "Kusursuz dikkatin fiziksel yeridir"; Antoine Bloom, *L'Hésychasme, Yoga chrétien?*, s. 185 vd).

Not VI. 10: “Mecazlı dil” hakkında

Haraprasād Shāstri, *Bauddha Gān O Dohā* adlı kitabında, *sandhā-bhāshā*’yı şöyle açıklıyordu: “Sahacayāna’nın tüm eserleri *sandhā-bhāshā* dilinde yazılmıştır; bu bir ışık ve karanlık (*ālo-ā-dhāri*) dilidir (*bhāshā*). Yarıyı aydınlık, yarıyı karanlıktır; bazı parçalar anlaşılır, ötekiler hiç anlaşılmaz. Başka bir deyişle, *dharma* hakkındaki bu çok yüksek nitelikli söylemlerde başka çeşitli şeylere de değinildiğini görürüz.” Vidushekar Shāstri’ye göre (“*Sandhā-bhāshā*”), “Budistlerin *sandhāya* sözcüğü, Brahmanacı metinlerde rastlanan *abhisandhāya* terimiyle aynı şeydir.” Çin kaynakları, *sandha-bhāsyā*’nın *ābhiprāyika vaçana*, yani “mecazlı dil” anlamına geldiği sonucuna varılmasına izin verirler. Bagchi, “The Sandhābhāshā and Sandhāvaçana” terime yönelik bu yorumu destekler; Çin kaynaklarına, özellikle de *Hevacatantra*’nın *sandhā-bhāsa*’ya ayrılmış 13. bölümüne ilişkin başka tanıklıklar da bunu belirtir. S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults* adlı kitabının bir ekinde (s. 477 vd: “Enigmatic language of the Old and Mediaeval Poets”) “mecazlı dil”le yazılmış birçok şiirsel ve mistik metin derlenmiştir.

Dohālar hakkında, bkz. M. Shahidullah, yay. *Les Chants mystiques de kānha et de Saraha*; B. Bhāttācharya, “The Date of the Buddha Gān o Dōha”; Dasgupta, a.g.y., s. 61 vd, 93 vd, 423 vd ve çeşitli yerlerde; Bagchi, *Materials for a Critical Edition of the Old Bengali Çaryāpādas*.; ayrıca krş. Anath Basu “*Tattvasvabhāvadrstogitiku dohā*”; C. Bendall, *Subhāshitāsaṃgraha*, s. 71 vd.

Not VI. 11: “Aynı eylemlerle...”

Indrabhuti’nin hocası Anaṅgavacra’nın *Pracñopāyavinīṣṣayāsiddhi*’si (I, 15) aynı özdeyişi yineler. Bu eserde de, tıpkı Indrabhuti’nin

Cñānāsiddhi'sinde olduğu gibi, *maithuna* ısrarla tavsiye edilir (yay. B. Bhāttācharya, *Two Vacrayāna Works*, s. 20-29, 33-35, vb). *Mudrā* (ritüeldeki kadın eş) *guru*'ya takdim edilmelidir ve ritüel ancak *guru*'nun gerçekleştireceği bir erginleme sayesinde yapılabilir. Koşullar gereğince kutsanan *mudrā* ile *maithuna* dışında, yogin canı çektiği kadar kadınla birlikte olabilir, alkollü içkiler içebilir, hırsızlık yapabilir, hatta öldürebilir ve "günah" işlemiş sayılmaz. Zaten *Indrabhuti* eserinin sonunda *Cñānāsiddhi*'nin gizli tutulması ve sadece erginlenmişlere açıklanması gerektiğini bildirir, yoksa bundan büyük bir kötülük doğar.

Subhāshitasamgraha (yay. Bendall, s. 38), Āryadeva'nın *Çitavişuddhiprakaraṇa*'sından *Cñānāsiddhi*'deki özdeyişle aynı anlamı taşıyan bazı dizeler alıntılar: *yena yena hi badhyante jantavo raudrakarmanā, sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandanāt* vb. Zaten daha önce *Sutrālamkāra* da (XIII, 11-13), "*kleṣadan kleṣa* (duygu veya kirlenme) yoluyla çıkılabileceğini" açıklar (*kleṣata eva kleṣaniḥśaranam*); alıntılardan La Vallée-Poussin, "A propos du *Çitavişuddhiprakaraṇa* d'Āryadeva", s. 413. Āryadeva'nın bu eseri hakkında, krş. Prabbhubhai Patel, "*Bodhiçitavivarana*"; a.g.y., "*Çitavişuddhiprakaraṇa*"; aynı âlim hem Sanskrit metni hem de Tibetçe çevirisini yayımlamıştır: krş. a.g.y., *Çitavişuddhiprakaraṇa of Āryadeva*; ayrıca bkz. Glasenapp, *Mystères bouddhistes*, s. 32 vd.

Not VI. 12: Çin'de nefesin tutulması ve spermin durdurulması

Henri Maspéro, "Les procédés de 'Nourrir le Principe vital' dans la religion taoïste ancienne" adlı makalesinde Çin soluma kuramlarını ve tekniklerini incelemiştir. Burada, hem nefesi hem de meni ifrazatını aynı anda durdurmayı hedefleyen Tantra yöntemleriyle saptanan bazı benzerlikleri belirtmekte yarar var. Maspéro'nun 5. yüzyıla ait olabileceğini tahmin ettiği "kısa menakıbnâme" "*Biography of the Real Man*

of *Pure Transcendence*, *Master P'ei*"den bir parça: Metin, spermin geri döndürülmesini Ölümsüz Üstad Tsiang'ın beş reçetesi arasına yerleştirir: "Kusursuz meditasyon yoluyla (her türlü dışsal) düşünceyi uzaklaştırmak gerekir; o zaman erkekler ve kadınlar Ebedi Hayat yöntemini uygulayabilirler. Bu usul mutlak surette gizlidir: Onu sadece bilgele-re aktarın! (...) Ne zaman (bu usulü) uygulasanız, meditasyona girin: Önce beden ve dış dünya hakkındaki bilinci yitirmek gerekir. Bundan sonra dişleri yedi dizi boyunca gıcırdatıp şu duayı söylemek gerekir: İlk Baştaki Beyaz Metal Özü, Beş Çiçeğime (beş iç organ) hayat saçsın. Merkezin Sarı İhtiyar Efendisi ruhlarımı ahenk içine sokup Özüme düzen versin. En Üstün Yücenin Büyük Özü suyuukları pıhtılaştırıp Aşkın olanı bir kemik gibi sertleştirsin. Daha Üstü Olmayan Büyük Hakikat'in altı nefesi içeriye yuvarlansın! Üstün Özün Esrarengiz İhtiyarı beynimi tamir edecek Özü geri getirsin! (yin ile yang'ı) birleştirmemi sağlayın, Dölüt erisin ve ben Mücevherini saklayayım.

"Dua sona erince, erkekler (zihinlerini), Özü sımsıkı koruyarak ve Nefesi damıtarak cinsel organlarına sabitleyecek, Nefes omurgayı izleyerek akıntının ters yönünde Ni-huan'a varacaktır. İşte buna "çıkış noktasına geri döndürmek" *huan-yuan* denir; kadınlar ise zihinlerini ruhları besleyen, hareketsiz bir ateşi damıtan Nefesi iki memeden kalçalara indirip oradan da omurgadan yukarı çıkarıp Ni-huan'a götüren kalpte sabitleyeceklerdir. İşte buna, "hakikati dönüştürmek" *hua-çen* denir. Yüz gün sonunda Aşkınlığa erişilir. (Bu usul) çok uzun süre boyunca uygulanırsa, kendiliğinden Kâmil İnsan olunur ve ömür ebedileşirken, yüzyıllar boyunca yaşanır. Bu, ölmenin yöntemidir" (çev. Maspéro, s. 386-387).

Nefes alıp vermenin ve cinsel eylemin simyasal simgeselliğine dikkat çekelim. Gulik, (*Erotic Colour Prints of the Ming Period, With an Essay*

on Chinese Sex Life) Taocu eserlerde simya terminolojisiyle cinsel terminoloji arasında yapılan benzeştirmeyi aydınlatmıştır (s. 115 vd: kadın potayla özdeşleştirilir vb). Ayrıca bkz. Max Kaltenmark, *Le Liesien tcho-uan (Biographies légendaires des Immortels taoistes de l'antiquité)*, a. 57-59.

Başka bir metin: “Bir Ölümsüzler Kitabı der ki: Beyni onarmak için Özü geri döndürme ilkesinin ilk adımı, Özün çok çalkantılı bir hale gelmesi için çiftleşmektir; (sonra) öz dışarı çıkacağı sırada sol elin ortadaki iki parmağıyla skrotumun hemen arkasından ve anüsün önünden (penis) hızla yakalanıp güçlü bir biçimde sıkılır ve onlarca kez nefesi tutmadan dişler gıcırdatılırken aynı anda nefes de ağızdan uzun uzun verilir. O zaman Öz salgılanacağı zaman, Öz dışarı çıkamayıp Yeşim Taşı·Kamışı’ndan (penis) geri döner ve yukarı doğru çıkıp beyne girer. Ölümsüzler bu usulü birbirlerine aktarır; bu sırrı yerli yersiz ifşa etmeyeceklerine kan içerek yemin ederler” (Yu-fang çe-yao, I b, çev. Maspéro, s. 385). Ayrıca krş. van Gulik, s. 78.

Bu cinsel teknikler büyük olasılıkla bir Tantra etkisini yansıtır: Güneş ile ayın temsil ettikleri eril ve dişil temel ilkeler arasındaki bir manevi birleşme olarak algılanan cinsel birleşme anlayışı tuhaf bir biçimde Haṭha Yoga ve Sahacīyā’yı hatırlatır. Japonya’da aynı tür uygulamalar için, bkz. Gulik, s. 85 vd.

Not VI. 13: Sahacīyā ve Viśvānuizm

Sahacīyā hakkında, bkz. Manindra Mohan Bose, “An introduction to the study of the Post-Çaitanya Sahacīyā Cult”; a.g.y., *The Post-Çaitanya Sahacīyā Cult of Bengal*; S. B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, 131`vd.

Viśvānu mistik literatür hakkında, krş. Dinesh Chandra Sen, *History of Bengali Language and Literature*; a.g.y., *The Vaishnava Literature of Mediaeval Bengal*; a.g.y., *Chaitanya and his Age*; a.g.y., *Chaitanya and his*

Companions; Mellville T. Kennedy, *The Chaitanya Movement*.

Tanrı'yla ilişkiler içinde geliştirilmesi gereken "heyecan, duygu" (*rasa*) hakkında, bkz. Abhayakumar Guha, "Rasa-Cult in the *Chaitanya Charitāmṛta*". S. K. De, mistik duyguların söylem açısından tasnifi konusunda çok bilgece bir inceleme kaleme almıştır: "The Bhakti-Rasa-Śhāstra of Bengal Vaishṇavism". Kṛṣṇa'ya (a.g.y., s. 662) duyulan aşkın yol açtığı mistik bir duygunun peşisıra ortaya çıkan ve onu güçlendiren *anubhāvaya* ("sonuçlar") ilişkin bir liste: *nṛtya* (dans), *viluṭhita* (yerde yuvarlanmak), *gītā* (şarkı), *kroçana* (şiddetli çılgınlıklar), *tanu-moṭana* (bedenin eğilip bükülmesi), *huṇṭkāra* (haykırışlar), *çṛmbhā* (esneme), *şvāsa-bhūman* (sürekli ve derin iç çekişler), *lokānapeksitā* (kamuoyunun küçümsenmesi), *lālāsrava* (ağzı köpürmek), *atta-hāsa* (gürültülü kahkaha), *ghūrmā* (baş dönmesi) ve *hikkā* (hıçkırık). Tüm bu retorik tasnif somut deneyimlere denk düşmektedir.

Not VII. 1: *Simyacilar, yoginler ve "büyülü uçuş"*

Mādhava'nın *Sarva-darśana-saṃgraha* adlı eserinde alıntılandığı (s. 80, "Anandāshrama Series" yayını; çev. E. B. Cowell ve A. E. Cowell, s. 140) *Rasārṇava*, havada uçmayı sağlayan yoga yöntemi *dehavedhadan* söz eder (ayrıca krş. P. C. Ray, *A History of Hindu Chemistry*, I, Giriş bölümü, s. 76). Bu, hem Yoga'ya hem de Şamanizm'e özgü iyi bilinen bir *siddhi*'dir. Hindistan'da uçan büyücüler ve krallar hakkında hatırı sayılır miktarda efsane vardır (krş., örn., Penzer, yay., *The Ocean of Story*, II, 62 vd.; III, 27, 35; V, 33, 35, 169 vd.; VIII, 26 vd, 50 vd. vb). Mucizevi Anavatapta gölüne sadece olağanüstü uçma yeteneğine sahip olanlar erişebiliyordu; Budha ve Arhatlar Anavatapta'ya göz açıp kapayıncaya kadar ulaşırken, Hindu efsanelerindeki *ṛshiler* de Şvetadvīpa adındaki ilahi ve gizemli Kuzey ülkesine doğru havalanıp gidiyorlardı: krş. W.

E. Clark, "Sakadvipa and Svetadvīpa"; Kasten Rönnow, "Some remarks on Śvetadvīpa"; Anavatapta hakkında, krş. Thomas Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, I, 35; Visser, "The Arhats in China and Japan", s. 24 vd.; Śvetadvīpa hakkında, krş. Eliade, *Shamanism*, s. 409 vd; Otto Maenchen-Helfen, "Svetadvīpa in Pre-Christian China"; Arhatların uçuşu hakkında, krş. Visser, *a.g.y.*, s. 172 vd; Lévi ve Edouard Chavannes, "Les seize arhats protecteurs de la loi", s. 23, 263 vd.

Çin'de "büyülü uçuş" hakkında, krş. Eliade, *Shamanism*, s. 448 vd; Berthold Laufer, "The Prehistory of Aviation" s. 14 vd.; Tibet'te "büyülü uçuş" için, krş. Bacot, *Vie de Marpa*, s. 13 vd.

Denizin ortasında bulunan ve kimsenin yaklaştımadığı doğaüstü üç dağ efsanesi hakkında, bkz. Edouard Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-Ma-Ts'ien*, II, s. 152-153. Ayrıca bkz. E. W. Hopkins, "The Fountain of Youth".

Not VII. 2: Simyacı Nāgārcuna

Nāgārcuna'nın yaşamöyküsü için, bkz. A. Grünwedel, *Taranatha's Edelsteinminne*, s. 14 vd; Max Walester, "The Life of Nāgārcuna from Tibetan and Chinese Sources" ve daha yuk. Not VI, 1, s. 389. Simyayla bağıntılar hakkında, P. C. Ray, *Hindu Chemistry*, I, Giriş bölümü, s. 92 vd; Grünwedel, "Die Geschichten der 84 Zauber", s. 221-222; Filliozat, "Nāgārcuna et Agastya, médecins, chimistes et sorciers"; *a.g.y.*, *La doctrine classique*, s. 10. Terimin dar anlamında Tantra simyası dışında bazı mineralojik gözlemler de Nāgārcuna'ya mal edilerek simya geleneğine katılmış ve aktarılmış olabilir: "mistik (veya metafizik) "hakikat" ile "gözleme dayalı hakikat" (bilimsel düşünce ve kimyasal deney kısıtları) arasındaki ortakyaşam olgusu tüm simya tarihi boyunca bulgularan bir görüngüdür. Örneğin *Rasopaniṣad*'da (yay., K. S. Śāstri,; bkz.

L. D. Barnett'ın değerlendirme yazısı, *Journal of the Royal Asiatic Society* [1930], s. 445-446) şöyle bir bilgiye rastlanır (16 *ādhyaya*, dize 10 vd): “Bilge Nāgārcuna’ya bu büyülu usulün görüsü gelmiştir: İçinde altın yatakları bulunan *pippali* biçimindeki kayalar güneydeki çok ormanlık Kerala krallığında, denize uzak olmayan bir yerdeki Şefkat (*priti*) adı verilen köyden çıkarılır. Bu kayalar alınır ve yumuşak bir toz haline getirilir. Bu toz at kanıyla yoğrulur; insan kanıyla yedi kez sulandırılır; inekten alınan beş ürünle birlikte yeniden fesleğen suyuna batırılır; sonra kurallara uygun biçimde suyu alınarak bir tür tutkal yapılır ve elekten geçirilir; sıvı elde edilince içine yüzde bir oranında (?) bakır katılır; bu şekilde işlenen bakırın her yanı çift kat kaplanmıştı; hepsi birden eritilir ve içine bir parça altın karıştırılır; bal, sütle vb. karıştırılır; o zaman nehirden çıkarılan kadar parlak ve muhteşem bir altın elde edilir” (çev. Lévi, “Kaniska et Sātavāhana”, s. 104 vd; metin daha önce Lévi tarafından şu makalede kullanılmıştı: “Un Nouveau Document”, s. 421).

Not VII. 3: *Hint simyası üzerine*

Krş. A. Waley, “References to Alchemy in Buddhist Scriptures”. *Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya*’da (Nancio, 1171; Çince’ye çeviren Hsüan-tsang, 650) ve *Abhidharma-Mahāvibhāṣā*’da (Nancio, 1263; çev. Hsüan-tsang, 656-659) simyaya göndermeler bulunur. Simyacı Nāgārcuna’ya ilişkin bazı bilgiler için, Lamotte, *Traité*, I, s. 383, dipnot 1. Ayrıca bkz. Stein, “References to Alchemy in Buddhist Scriptures” ve Not VII, 2.

Hint simyası ve ön-kimyası için, bkz. Ray, *Hindu Chemistry*, I, II; ayrıca krş. Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee, *Rasacala-Nidhi or Ocean of Indian Chemistry and Alchemy*, (fazla değeri olmayan bir derleme ama, geleneksel simya eserlerinden çok sayıda alıntı içeriyor). Hint

simyasında cıvanın rolü hakkında, Ray, *a.g.y.*, I, Giriş bölümü, 105; Edmund von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, 435; II, 179; Julius Jolly, “Der Stein der Weisen” s. 98. Tamil sittarları hakkında, krş. Barth, *Œuvres*, I, 185; Filliozat, *Mookerjee’nin Rasa-jala-nidhi incelemesi*, s. 111-12: Sittarlar sarakkuları (tözler, maddeler), *ân* ve *pen-sarakkulara*, eril ve dişil maddelere bölüyorlardı; Çin spekülasyonlarının yin-yang kutuplaşmasını anımsatan bir tasnif. L. Wieger (*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, s. 395), 3. yüzyıldan Taocu simyacı Ko-hung’un (Pao-p’u-tzu) Nâgârcuna’ya atfedilen *Rasaratnākara* adlı eseri taklit ettiği kanısındadır. Eğer bu doğruysa, 7. veya 8. yüzyıla ait olduğu kabul edilen *Rasaratnākara* (krş. Lamotte, *Traité* I, 383, dipnot 1) “gerçekten de 2. yüzyıldaki Budist Nâgârcuna dönemine ait olabilir” (Filliozat, *Doctrine classique*, s. 10). Ama Tamil simyası Çin etkisinde de kalmış olabilir (krş. Filliozat, “*Taoisme et Yoga*”, özellikle s. 120).

Cordier koleksiyonundaki simya yazmaları üzerine, bkz. Filliozat, “*Liste des manuscrits de la collection Palmyr Cordier*”.

Yunan-Mısır simyasına ilişkin eleştirel kaynakça hakkında, R. P. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, s. 217.

Simya simgeselliğinin psikolojisi üzerine, krş. Jung, *Psychologie und Alchemie*; *a.g.y.*, “*Psychology of the Transference*”. Simyanın metafiziği hakkında, krş. Evola, *La Tradizione hermetica*.

Not VII. 4: Çin simyası

Simya metinlerinin çevirileri ve eleştirel kaynakçalar şu çalışmalarda bulunabilir: Lippmann, *Entstehung*, I, 449-461; II, 65-66; O. S. Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*; Waley, “*Notes on Chinese Alchemy*”;

W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay or the intellect of China*, s. 41-71; Alfred Förke, *The World Conception of the Chinese*, s. 227-300; Eliade, *Alchimia Asiatica*, s. 9-44; Tenney L. Davis ve Lu-Ch'iang Wu, "Chinese Alchemy"; a.g.y., "Ta'o Hung-Ching"; Lu-Ch'iang Wu ve Tenney L. Davis, "An Ancient Chinese Treatise On Alchemy, entitled Ts'an T'ung Ch'i"; Laufer, review of Johnson, *Isis*, XII (1929), 330-332; J. R. Partington, "Chinese Alchemy"; a.g.y., "The Relationship Between Chinese and Arabic Alchemy"; B. F. Read, "Chinese Alchemy"; Masumi Chikashi-ge, *Alchemy and Other Chemical Achievements of the Ancient Orient*; William H. Barnes, "Possible References to Chinese Alchemy in the Fourth or Third Century B.C"; Davis, "The Dualistic Cosmology of Huai-nan-tzu and Its Relations to the Background of Chinese and of European Alchemy"; Barnes and H. B. Yuen, "T'ao, the Recluse (A.D. 452-536), Chinese Alchemist"; Homes H. Dubs, "The Beginnings of Alchemy".

On Ko Hung (Pao P'u Tzū) hakkında, bkz. Wieger, *Histoire*, s. 385-406; Forke, "Ko Hung, der Philosoph und Alchemist"; Johnson, a.g.y., s. 133-134; Davis, "Ko Hung (Pao-P'u Tzū), Chinese Alchemist of the Fourth Century"; Lu-Ch'iang Wu ve Davis, "Ko Hung on the Gold Medicine and on the Yellow and the White" (Bu son makale Ko Hung'un eserinin IV. ve VI. bölümlerinin çevirisini içermektedir; I-III. bölümler çev. Eugen Feifel, "Pao-p'u Tzū"; a.g.y., böl. IV, VII ve XI Davis ve Ch'ên Kuo-fu yeni çeviri, "The Inner Chapters of Pao-p'u-Tzū"). İleride bkz., Needham, *Science*, II, 437-41.

Dubs (s. 80 vd.) simyanın kökeninin MÖ 4. yüzyıl Çin'inde aranması gerektiği kanısındadır. Bu yazara göre, simya ancak altını pek fazla bilmeyen ve saf maden ayarını ölçme yöntemlerinden habersiz bir uyarlıkta doğmuş olabilir; ama Mezopotamya'da bu yöntemler MÖ 14. yüzyıldan beri yaygındı, bu nedenle simyanın Akdeniz kökenli olması ihtimalini devre dışı bırakmak gerekiyordu (Dubs, s. 80 vd). Ama bu

görüş simya tarihçileri arasında pek kabul görmemiş gibidir (bkz. F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, s. 75). Dubs, simyanın Batı'ya Çinli seyyahlar tarafından getirildiğini düşünmektedir (a.g.y., s. 84). Yine de “bilimsel” simyanın Çin’de yabancı bir etkiyi temsil ettiği de düşünülebilir (krş. Laufer, inceleme, *Isis*, XII [1929], 330-331). Budist metinlerin meşhur Part çevirmeni olan ve 2. yüzyılda Çin’de de bulunmuş An Shih-kão’nun İran büyüsunü ve astrolojisini iyi bildiği bilinmektedir (Maspéro, “Communautés et moines bouddhistes chinois aux Ile et Ille siècles”; Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine: Les traducteurs et les traductions*, I, s. 8, 23; Paul Pelliot, “Meou-tseu ou les doutes levés”). Bununla birlikte onun simyayı da bilip bilmediği hakkında bilgi sahibi değiliz (Waley, “Notes” s. 23). Çin astrolojisi İran astrolojisinden etkilenmişti (Léopold Saussure, *Les origines de l’astronomie chinoise*, , çeşitli yerlerde). Zaten Çin ile İran arasındaki ticari ve kültürel ilişkiler oldukça eskidir (krş. Laufer, *Sino-Iranica*, s. 189 vd). Part krallığının Çin-Roma ticaretindeki rolü, Friedrich Hirth tarafından Çin kaynaklarına dayanılarak gayet güzel ortaya konmuştur: *China and the Roman Orient*, s. 42, 70, 173, 174. Arapların rolü için, bkz. Hirth ve W. W. Rockhill, *Chan Ju Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade... entitled Chu-fan-chi*, s. 2-15. Ayrıca bkz. Eliade, *Alchimia Asiatica*, s. 42-44. Akdeniz düşüncelerinin Çin’e girişi hakkında, krş. Dubs, a.g.y., s. 82-83, dipnot 122-123.

Not VII. 5: Metalürji ve Simya

Şamanlarla demirciler arasındaki bağıntıları başka bir eserde incelemiştik; bkz. *Shamanism*, s. 470 vd. Çin’in mitolojik gelenekleri hane-dan kurucuları ve metalürjik “sırlar”la uyumludur; bkz. Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* II, 609 vd. ve çeşitli yerlerde,

Maden dökümünde kullanılan fırınlar kozmik ilkelerle özdeşleştirilmişti: Yu, beş fırını *yang* ve dört fırını *yin*'le ilişkilendirir, çünkü Çinliler metalleri eril ve dişil olarak ayırıyorlardı (Granet, *II*, 496; Fernand de Mély, “L'alchimie chez les Chinois et l'alchimie grecque”, temkinli bir biçimde ele alınması gereken bir makale, s. 330 vd). Sadece içlerinde kutsal bir işlemin gerçekleşmesi olgusu fırınları bir tür yargıç haline getirmeye yetiyordu; erdemi tanıyabiliyorlardı ve bir mahkûma verilebilecek en büyük ceza onu bu tür bir fırın içinde kaynatmaktı. Bir fırın yapmak erdemli bir davranıştı ve “sanatın ritüelleri”ni bilen saf, temiz bir insan tarafından yapılmalıydı (Granet, *II*, s. 491, 496).

Rig Veda (X, 72, 2), demircilerin bazı bitkisel ilaçlara (*caratibhih osadhibhih*) sahip oldukları yönündeki rivayeti sürdürür; bu sorun hakkında krş. Manindra Nath Banerjee, “Iron and Steel in the Rgvedic Age”; a.g.y., “On Metals and Metallurgy in Ancient India”.

Kykloplar, Daktyller, Kuretarlar, Telkhinler ve metal işleme arasındaki bağıntılar üzerinde durmayacağız; krş. Robert Eisler, “Das Qainzeichen und die Queniter” (demirciler, dansçılar, cadılar); Bengt Hemberg, *Die Kabiren*, s. 286 vd; a.g.y., “Die Idaiischen Daktylen”.

Bir yataktan çıkarılan maden filizleri muhtemelen ceninlerle özdeşleştiriliyordu; Babil dilindeki *kubu* sözcüğü kimi yazarlar tarafından “dölüt” diğerleri tarafından ise “düşük” diye çevrilmiştir; kaynakça ve bu tartışmanın esası için bkz. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, s. 30 vd. ve *The Forge and the Crucible*, s. 71 vd., 186 vd. Her ne olursa olsun metalürji ile doğum ve gebelik arasında gizli bir benzerlik söz konusudur: Maden filizlerinin işlendiği fırınların yanında gerçekleştirilen kurban töreni, doğuma ilişkin kurban törenlerine benzer; fırın bir rahimle özdeşleştirilmiştir; “Maden filizi-dölütler” büyümelerini orada ve toprağın altında gizli kalsalar gerekecek süreden çok daha kısa bir zamanda kemalata erdiriyorlardı. Simyacı da bir yandan kendisini “bi-

çimlendirmeye” uğraşırken, diğer yandan da doğanın eserini ele alıp mükemmelleştirir: Metallerin büyümesini “tamama erdirip” onları altına dönüştürmeyi düşler.

Not VIII. 1: Aghorîler, Kâpâlikalar ve kafatası kültü hakkında

Bkz. Crooke, “Aghorî”; a.g.y., *The Tribes and Castes of the North-western Provinces and Oudh*, I, 26 vd; Henry Balfour, “The Life History of an Aghorî Fakir”; H. W. Barrow, “On Aghorîs and Aghorapanthîs”. Barrow’un Leith tarafından derlenmiş belgelere dayanan incelemesi şimdiye dek yazılmış incelemelerin en zengin ve güveniliridir. Eksiksiz bir kaynakça ve geniş bir sözlü malumat da içermektedir. Ayrıca bkz. F. Buchanan’ın makalesi, Montgomery, *The History of the Antiquities of Eastern India* içinde, II, 492 vd. 19. yüzyılın sonunda Aghorîler hakkında, bkz. J. C. Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, s. 164-167. Hiç yayımlanmamış iki *Prabodha Chandrodaya* yorumu Tucci, “*Animadversiones Indicae*”, s. 131’de yayımlanmıştır. Aynı yazar, *Śabara-tantra*’ya dayanarak 24 Kâpâlikalık bir liste verir; ayrıca *Gorakshasiddhāntasamgraha*’da yer alan benzer bir liste bu 24 Kâpâlikha’nın Viṣṇu’nun 24 avatârıyla dövüşsünler diye Nātha (Śiva) tarafından yaratıldıklarını belirtir (s. 129). Kâpâlikaların Lokāyatikalarla işbirliği konusunda krş. Dakshina Ranjan Shāstri, “The Lokāyatikas and the Kâpālikas”.

Kafataslarının Lamacılıktaki rolü için, krş. Rockhill, “On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies”; Laufer, “Use of Human Skulls and Bones in Tibet” Tantracılığın bir etkisinin söz konusu olduğu kanısındadır (s. 5). Ama Hint etkileri muhtemelen eski bir yerel inançlar katmanının üzerine gelmiştir, çünkü kafatasları Sibiryā Şamanizm’inde hem dinsel hem de kehanet alanlarında rol oynarlar; krş. Eliade, *Shamanism*, s.

245-434 vd. vb. Çin ve Endonezya'da kafatası kültü ile kozmik yaşamın yenilenmesi düşüncesi arasında öntarihteki bağıntılar konusunda, krş. Carl Hentze, "Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ôu = Kopf".

Batı Hindistan'da ve komşu bölgelerde kafatası kültü için, bkz. R. Heine-Geldern, "Kopffjagd und Menschenopfer in Assam und Birma"; a.g.y., "Mutterrecht und Kopffjagd im westlichen Hinterindien"; P. Wilhelm Schmidt, "Mutterrecht und Kopffjagd im westlichen Hinterindien".

Tam bir Tantra ülkesi olan Kāma rūpada (Assam) Şiva ve Kālî'ye sunulan insan kurbanlar için, krş. E. A. Gait, "Human Sacrifices in Ancient Assam"; Koppers, "Probleme der indischen Religionsgeschichte", s. 775 vd.

Not VIII. 2: Vallabhāçāryaların "orjileri" üzerine

Çoğunlukla dejenere olarak orjiye dönüşen rāsamañdaliler (tam karşılığı "oyun halkaları") hakkında, krş. Wilson, *Sketch*, s. 119; F. S. Growse, *Mathurā*, s. 283, 295 vb; Carpenter, *Theism in Medieval India*, s. 434 vd; Bhāndārkar, *Vaishṇavism*, s. 76; Farquhar, *Outline*, s. 312 vd; Glasenapp, "Die Lehre Vallabhāçāryas".

Rāsamandali'yi marazi bir bayağılık noktasına kadar uygulayan Māhārāca'ların erotik taşkınlıkları şiddetli bir yergide gündeme getirilip kınanmıştır: *History of the Sect of Māhārācas, or Vallabhāçāryas, in Western India*, daha sonraki yazarların hepsi bilgilerini bu kaynaktan almıştır. Himalaya bölgesinin Şaktici ve Tantracı çevrelerinde de, özellikle Garhwāl'de benzer orjilere rastlanırdı. Bu orjilere *coli-mārg* (*coli* = sutyen) denirdi; çünkü erkekler kurada hangi kadının sutyenini çekmişlerse ritüel partneri olarak onu alırlardı (W. Ward, H. H.

Wilson ve E. T. Atkinson, alıntıl原因 Briggs, s. 173 vd). John Fryer'ın Vāmācārilerin yaptıklarına benzeyen orjileri betimlerken, bunları Hindistan'daki Parsilere dayandırması ilginçtir (*A New Account of East India and Persia*, I, 294; II, 255). Müslüman İran'ın kutsal orjileri hakkında, bkz. S. G. Benjamin, *Persia and the Persians*, s. 353-55; C. J. Wills, *In the Land of the Lion and Sun, or Modern Persia*, s. 154, 339 vb. Çırāğ-Kuş'ta, "mum söndürme"de de benzer uygulamalar bulunur; krş. Ney Elias, yay., *A History of the Moghuls of Central Asia*, s. 218, dipnot. E. A. Westermarck (*The History of Human Marriage*, s. 51 vd.) ve onun ardından Crooke (Fryer, II, 255, dipnot 1) bu tanıklıkların gerçekliğine karşı çıkma eğilimindedir.

Yine de Rus mezhepleri hakkında (K. K. Grass, *Die russischen sekten*; Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de Folklore*, s. 229 vd'da tartışılır) ve Besarabya'daki Innocento'cular mezhebi hakkında bildiklerimizden hareketle, bu tür kutsal orjiler hiç de olanaksız görünmüyor.

Not VIII. 3: Gorakhnāth, Matsyendranāth ve 84 Siddha

Gorakhnāth ve Kāṇphaṭā yoginler için, bkz. Dalpatrām Prāncivan Khakhar, "History of the Kāṇphātas of Kachh"; G. S. Leonard, "Notes on the Kāṇphāta Yogīs"; Crooke, *The Tribes and Castes*, III, 153-159; L. P. Tessitori, "Yogīs (Kāṇphaṭā)"; Mohan Singh, *Gorakhnāth and Medieval Hindu Mysticism*; Briggs, *Gorakhnāth*; S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 219-287, 442-460. Bengal'deki Gorakshanāth kültü hakkında, bkz. S. C. Mitra, "On the Cult of Gorakshanāth in Eastern Bengal". Tanrı, ineklerin koruyucusudur; ayrıca krş. Mitra, "On the Cult of Gorakshanātha in the District of Rangpur in Northern Bengal"; Briggs, *The Chamars*, s. 149 vd.

Matsyendrānatha için, krş. Tucci, "Animadversiones Indicae", s. 133

vd; Lévi, *Le Népal*, I, 347 vd; Bagchi, yay., *Kaulacñāna-nirṇaya and some other minor texts of the school of Matsyendrānatha*, s. 8-32; Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 442 vd.

84 *siddha* için, bkz. Grünwedel, “Die Geschichten”: Guru Udhili (s. 205-206); Indrapāla ve Lui-pā (s. 215-216); Guru Luipa (s. 143 vd); Līlapāda (s. 144); Virupa (s. 145-147); Ḍombī (s. 147-148); *Gorakhnāth* (s. 153-154); Capari (s. 201-202); Vyāli (s. 221-222); Karuni ve Nāgārcuna (s. 165-167) vb. Krş. Tucci, *Animadversiones Indicae*, s. 138; Waddell, *The Buddhism of Tibet*, s. 42; Lévi, “Un Nouveau Document”; Rāhula Sāṅkṛtyāyana, “Recherches bouddhiques”; Bagchi, *Kaulacñāna-nirṇaya*, s. 20 vd; Briggs, *Gorakhnāth*, s. 136 vd; Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 232 vd; V. V. Ramana Śāstri, “The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas”; S. K. De, *Buddhist Tantric Literature*, s. 15 vd (Kukkuripāda, Lui-pā, Matsyendrānath, Gorakhnāth, Kanhu-pā vb). Simyayla bağıntılar konusunda, bkz. yukarıda. s. 342.

Not VIII. 4: Çilecilerin gömülmesi

Çilecilerin ve yoginlerin cesetlerini yakmak yerine gömmek âdeti Hindistan’da epey eskilere dayanır; krş. Keith, *Religion and Philosophy*, s. 417, dipnot 3. *Vaikhānasasmārtasūtra* (V, 8), yoginlerin, yatilerin -cesetleri bir akarsuyun yanında defnedilir- ve *sannyāsilerin* (X, 8) cenaze törenlerinden söz eder. Kurtuluşa ermiş, ruhu çoktan Tanrı’yla özdeşleşmiş kişilerin cesetlerini alevlere teslim etmemek doğal bir davranıştı. Çileciler meditasyon duruşu içinde toprağa veriliyor ve mezarlarının üzerine *liṅgalar* dikiliyordu. Bu mezarların çoğu sonradan tapınağa dönüşmüştür. W. Simpson, Hint dini mimarisinin kökeninin bu âdette bulunabileceği kanısındadır (“Some suggestions of Origin in Indian Architecture, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1888, s. 49-71). “Keşişlerin

cesetleri, öteki Hinduların aksine, gömülür ve (manastırın) mezarlığında 200 kadar mezar bulunur. Ceset oturur durumda gömülür ve çömezler sözkonusuysa üç dört ayak yüksekliğindeki bir tuğla duvar mezarı kaplamak için yeterli görülür. Daha önemli keşişler için bir tapınak yapılması gerekir; bu tapınağın içine ve cesedin hemen üzerine mutlaka bir *lingam* yerleştirilir. Çömezler için bile *lingam*'ın gerekli bulunduğu anlaşılmaktadır... Gayâ ile Buddha Gayâ arasında Hindu *sannyâsiler*inin birçok manastırı vardır ve her yerde benzer mezarlara rastlanır" (R. Mitra, *Buddha Gaya*, s. 4, alıntıl原因 Simpson, s. 56.)

Çileciler ya oturmuş halde ya da Yoga duruşu, yani onları kurtuluş taşımış duruş içinde gömülmüşlerdir. Mezarlarının üstüne dikilen *lingam*, onların Şiva'yla özdeşleştiklerinin nişanesidir. Ayrıca krş. *Archaeological Survey of India, Southern Circle, Annual Report, 1911-12*, s. 5: "*sannyâsiler* yakılmaz, gömülürler ve gömüldükleri yeri işaretlemek için *lingam*lı bir sunak inşa edilir;" a.g.y., 1915-1916, s. 34. "*Sannyâsilerde* ise (...) kimi zaman mezarın üstüne örme taştan bir platform inşa edilir (...) ve aşağıda gömülü duran bedenin *Şiva-linga* kutsal biçimine eriştiğini tüm dünyaya ilan etmek ister gibi, taştan bir *lingam* konur" (Coomaraswamy, "Indian Architectural Terms", s. 264).

Bazı yerlerde "canın ve nefesin" dışarı çıkmasına izin vermek için, yoginin kafatası parçalanır. Oman, Madras eyaletinde katıldığı töreni şöyle betimler: "*Saddhu*'nun cesedi oturur vaziyette mezara yerleştirildi, üzerine belli miktarda tuz yığıldı ve sonra da toprakla örtüldü. Sonra tıraş edilmiş başının toprağın içinden hâlâ görünen tepesinde çok sayıda hindistan cevizi kırıldı; amaç kafatasını parçalayıp tutsak ruhun çekip gitmesini sağlamaktı. Ölünün ruhunu kurtarmak için kullanılan kırık hindistan cevizi parçalarını törene katılanlar kapışıyordu" (Oman, *Mystics and Ascetics*, s. 157; ayrıca krş. A. B. Dubois, *Mœurs, institutions et ceremonies des peuples de l'Inde*, Kısım II, Böl. 36). Kafatasının par-

çalanması başka yerlerde de rastlanan bir cenaze âdetidir. Malezya'da ruhun bedeni kafanın tepesinden terk ettiğine inanılır. Semangların hekim-adamı olan *hala*'nın başı mezardan çıkacak biçimde gömüldüğünü hatırlatalım; krş. Paul Schebesta, *Les Pygmées*, s. 154.

Not VIII. 5: Yoginler ve fakirler

Yoginler ve fakirlerin gerçekleştirdiği “mucizeler” hakkında Avrupa'ya ilk gelen haberlerin izini sürmek ilginç olurdu. Garbe bunların bazılarını saptamıştır (*Sāṃkhya und Yoga*, s. 47-48). Ayrıca krş. “Über den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs”. J. M. Honigberger, *Thirty-five Years in the East*'deki kendini kırk gün boyunca toprağa gömen yogin Haridas hakkındaki bölüm, Rai Bahadur Śrīṣa Chandra Vidyārṇava, *An Introduction to the Yoga Philosophy*, s. 64-70, içinde ek olarak yeniden basılmıştır. Wilson (Sketch, s. 133, dipnot) *Asiatic Monthly Journal*'a (Mart 1829) dayanarak, hatırı sayılır bir süre (12-40 dakika) havada kalabilen bir yoginin öyküsünü nakletmektedir. Yogin bu gösteriyi “para karşılığı değil, hediye olarak” her yerde yinelemeyi kabul ediyordu. Aynı yogin suyun altında da saatlerce kalabiliyordu. “Bunu nasıl yaptığını açıklamayı reddediyor, bunun kendisinde bir alışkanlık olduğunu söylemekle yetiniyor.” Sir Monnier-Williams (“A Case of *Samadh*”) söz edildiğini işittiği veya kendi gözleriyle gördüğü bazı Yoga mucizesi örnekleri anlatır. “İp numarası” hakkında çok zengin bir kaynakça mevcuttur: krş. R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum*, s. 167 vd; Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, I, 80 vd (Müslüman menakıbnamelerinde “ip numarası”); Sir Henry Yule, yay., *The Book of Ser Marco Polo*, I, 318 vd; Hayes O'Grady, yay., *Silva Gadelica*, s. 321 (“ip mucizesi”ni deniz tanrısı Manannan Mac Lir'e mal eder). Oman (*Mystics and Ascetics*, s. 183-184), *Civil and Military Gazette*'e dayanarak, kendini toprağa

gömüp 10 gün sonra dikilen ve eksiksiz bir cennet betimlemesi yapan bir yoginden söz eder. Ayrıca krş. Alfred Lehmann, “Einige Bemerkungen zu indischen Gauklerkunststücken.” Bedeni veya herhangi bir cismi irade gücüyle havaya kaldırma, bedenin ateşte-yanmaması ve diğer fakir tarzı kerametler başka coğrafi bölgelerde de bilinir (krş. Olivier Leroy, *La Lévitiation*; a.g.y., *Les hommes-salamandres*).

Arap, Acem ve Çin seyahatnamelerinde yoginlere ve Tantracı çilecilere ilişkin betimlemelere rastlanır. “Hindistan’da *baykarcı* adıyla bilinen bir topluluk dikkat çeker. Bu adamlar çıplak dolaşır ve saçları tüm bedenlerini, ayıp yerlerini örter; tırnaklarını birer mızrak gibi uzatırlar; sadece kırılan yerlerini atarlar. Gezgin dervişler gibi yaşarlar; her birinin boynuna iple bir insan kafatası bağlanmıştır...” (Abu-Zeyd-Al-Ḥassan de Syraf, çev. J. T. Reinaud, *Relation de voyages faits par les Arabes et les Persans dans l’Inde et en Chine*, I, 133-134; başka betimlemeler için, Reinaud, *Mémoire... sur l’Inde antérieurement au milieu du XIe siècle*). Ma Huan, Koçin betimlemesinde, “Çin’in Taocuları kadar kanaatkâr bir yaşam süren, ama evli olan *chokiler*”den (yogiler) söz eder (George Phillips, “Mahuan’s Account of Cochin, Calicut and Aden”, s. 343). Yine Koçinli yoginler hakkında, ileride bkz. Rockhill, “Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the Fourteenth Century”, s. 450-451), bu çalışmada Malabar yoginlerine ilişkin olarak İbn Baṭūṭah, Nicolo di Conti ve Duarte Barbosa’nın metinlerine değinilir. Başka betimlemeler için, Fryer, *A New Account*, I, 138; II, 35 (erkeklik organında altın bir halka taşıyan bir fakir); II, 77 (Lingayatlar hakkında); II, 104.

Yoginlerin ve *saddhuların* hac ziyaretleriyle tüm ülkeyi dolaşmaları, manastırları ve kutsal mekânlarıyla Hindistan’ın manevi birliğine katkıda bulunduklarını gözden kaçırmamak gerekir. Sayısız mezhebe

bölünmüş de olsalar, riyazet teknikleri ve mistik güzergâhları arasındaki farklar çok küçüktü. Hint tarikatları ortaçağda “askerileştirilmiştir.” Hindistan da muhtemelen din adamlarını Müslümanlara karşı korumak üzere örgütlenmiş çileci şövalye tarikatlarını tanımıştır. Bu “askerileşmiş” tarikatlar zaman içinde ve bazı bölgelerde köylere dehşet saçan çapulcu sürülerine dönüşmüşlerdir. İngiliz yönetimi onları silahsızlandırmış ve ortadan kaldırmıştır; bununla birlikte bugün bile bazı tapınaklarda bu “askeri tarikatlar”ın arınlarına rastlanır ve *Kumbh-Melā*’da *sannyāsiler* ayin alayında yürürken bir zamanların silahlarını simgeleyen ahşap kargılar taşırlar. Krş. Farquhar, “The Fighting Ascetics of India” ; a.g.y., “The Organisation of the Sannyāsis of Vedānta”. “Çileci-şövalyeler”in 18. yüzyıldaki faaliyetleri hakkında daha önce basılmamış birçok belge, Rai Sahib Jamini Mohan Ghosh, *Sannyāsi and Fakir Raiders in Bengal* içinde yayımlanmıştır.

Not VIII. 6: Geç dönem Budizmi ve “kripto-Budizm” hakkında

Mahopādhyaya Haraprasād Shāstri, geç dönem Budizmine ilk dikkat çekenlerden biriydi; krş. Narendra Nath Law’un onun hakkında yazdığı, eserlerinin tamamı ve çalışmalarının kaynakçası üzerine bilgiler verdiği makalesi: “Mm. Dr. Haraprasād Shāstri”, özellikle s. 356-396. Özellikle şu çalışmalarını sayalım: “Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest” (özellikle s. 57 vd) ve *The Discovery of Living Buddhism in Bengal*. Nagendra Nath Vasu, *The Modern Buddhism and Its Followers in Orissa* içinde zengin malzeme (öncelikle de *Śūnya-Purāṇa*’dan önemli alıntılar) mevcuttur: *śūnya* ve *dharma* kalıntıları (s. 45 vd), *dharma* kültü, s. 14, 21, 111 vb. Ayrıca bkz. Maheswar Neog, “The Worship of Dharma in Assam”. Halk Budizminin Bengal’de ve Orissa eyaletinde sürüp gitmesi, son zamanlara gelinceye dek devam

eden *çaitya* ve *stūpa* yapımlarıyla da takip edilebilir: Vasu, s. 139 vd; ayrıca krş. R. Chanda, *Bhanja Dynasty of Mayurbhanj and Their Ancient Capital Khiching* (1922-1925'teki arkeolojik kazıların raporları). Gerileyen Budizm hakkında, krş. Benoy Kumar Sarkar, *The Folk-Element in Hindu Culture*, s. 169, 181 vd., vb; Bagchi, "Decline of Buddhism in India and Its Causes". *Śūnya Purāṇa*, N. N. Vasu tarafından yayımlandı; Charuchandra Banerjee kendisinin, Shahidullah'ın, Basant Kumar Chatterjee'nin önemli incelemelerini de içeren yeni bir yayım yaptı. *Dharma* kültü hakkında, krş. S. B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, s. 297-358, 461-478.

Kripto-Budizmin halk çevrelerine kök salması hakkında, krş. S. C. Mitra, "The Cult of the Tortoise-shaped Deities of Midnapur and Bankura in Western Bengal".

Bir Hint rahibinin, Dhyāna Ghadra'nın Bengal ve Orissa dışındaki diğer eyaletlere (Madras, Pencap, Koromandel vb) yaptığı seyahatlerde bulgularan geç dönem (14. yüzyıl) Budizmi hakkında, krş. Waley, "New Light on Buddhism in Medieval India".

Not VIII. 7: Yoginī, Lākinī, Yaksha, Durgā

Yerli ve yabancı kültlerin Tantracılık üzerindeki etkisi konusunda, bkz. Tucci, "Tracce di culto lunare in India", s. 423, dipnot 1; a.g.y., *Animadversiones Indicae*, s. 156 vd; Bagchi, "On Foreign Element in the Tāntras"; Budist ikonografi üzerindeki olası İran etkileri hakkında, krş. Grünwedel, *Alt Kutscha*, 1. bölüm, s. 54 vd.

Hindistan'daki bitki kültleri üzerine, bkz. Meyer, *Trilogie* ve Odet-
te Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne* adlı eserlerdeki zen-
gin malzemeler. Durgā hakkında, ayrıca krş. Pratāpachandra Ghosha, *Durgā Pucā*; E. A. Payne, *The Śāktas*; Sten Konow, "A European Parallel

to the Durgāpucā”; Koppers, “*Probleme*”, çeşitli yerlerde. Tantracılıkla kadınların cadılığı arasındaki ilişkiler üzerine, kqrş. S. N. Roy, “The Witches of Orissa” ve Koppers, s. 783 vd.

Yaksha, *Yakshinī*, *Ḍākinī* hakkında: Noël Péri, “Hāriti, la Mère-des-démons”, özellikle s. 38 vd., 81 vd. (antra kültü, alçak büyü vb.); ayrıca bkz. Filliozat, *Etude de démonologie indienne*; Eliade, “Notes de démonologie”; Coomaraswamy, *Yakshas*; Raymonde Linossier, “Les Peintures tibétaines de la collection Loo”, özellikle s. 53 vd.); Jitendra Nath Banerjea, “Some Folk Goddesses of Ancient and Mediaeval India”; Przyluski ve Lalou, “Notes de mythologie bouddhique: 1. Yaksha et Gandharva”; Joseph Masson, *La religion populaire dans le Canon pāli*, s. 126-131; Autran, *L’Epopée hindoue*, s. 170-190. “Kadın ve Ağaç” motifi hakkında: J. P. Vogel, “The Woman and Tree or *ṣālabhāṅjikā* in Indian Literature and Art”; *stūpaları* koruyan *Yakshalar* hakkında, krş. Chanda, “Mediaeval Sculpture in Eastern India”, s. 236.

Çaitya hakkında: V. R. Ramchandra Dikshitar, “Origin and Early History of *Çaityas*”; Güney Hindistan’da: K. R. Subramanian, *Buddhist Remains in Āndhra*, s. 24 vd; N. Venkata Ramanayya, *An Essay on the Origin of the South Indian Temple*, s. 53 vd; Tibet’te, Tucci, “*Mc’od Rten*” e “*Ts’a Ts’a*”, s. 24 vd.

Cayna ikonografisinde *Yakshalar* ve *Yakshiniler* hakkında, bkz. J. Burges, “Digambara Jaina Iconography” (*Indian Antiquary*, aralık 1903, s. 459-464), s. 464.

Piṭhalar hakkında, bkz. Dines Chandra Sirkar, “The Sākta *Piṭhas*” (*Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, XIV, no. 1, 1948, s. 1-108).

Not VIII. 8: *Dravid katkısı*

Bir zamanlar Hint-Āri dilin geçirdiği dönüşümler Dravid dilinin et-

kisiyle açıklanırdı; örn. bkz. Robert Caldwell, *A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*; Konow, *Linguistic Survey of India*, IV, 278 vd; krş. S. K. Chatterji, *The Origin and Development of the Bengali Language*, I, 174 vd. Caldwell özellikle Sanskrit dilindeki esnemenin ve cérébralelerin ortaya çıkışının Dravid diliyle açıklandığını savunuyordu, ama cerebralisation eğilimi Hint-İran dilinde de mevcuttur; krş. Jules Bloch, “Sanskrit et dravidien”; a.g.y., “Some Problems” s. 731-32; J. Przyluski, “Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara”. Sanskrit üzerindeki yerli etkilere gelince, Jules Bloch özellikle söz dağarı konusunda daha çok *Mum̐da* etkilerini vurgulamaktadır (bkz. Not VII, 10).

Dravid diliyle Etrüskçe, Dravid diliyle Ural dili arasında yakınlıklar önerilmiştir; krş. Schrader, “Dravidisch und Uralisch”; T. Burrow, “*Dravidian Studies*, IV: *The Body in Dravidian and Uralian*”.

Dravidlerin antropolojisi ve etnolojisi üzerine, krş. G. Montadon, *La Race, les Races*, s. 174-177; a.g.y., *Traité d’Ethnologie culturelle*, s. 180 vd; A. L. Kroeber, *Anthropology*, s. 478 vd.

Dravid toplulukların dinsel hayatı ve grāmādevatālar için şu eserlerde malzeme ve kaynakça bulunabilir: Oppert, *Original Inhabitants*; W. T. Elmore, *Dravidian Gods in Modern Hinduism*; Henry Whitehead, *The Village Gods of South India*. Ayrıca krş. S. C. Roy, *Oraon Religions and Customs*; J. S. Chandler, “Names of God in the Tamil Language Which Denote His Oneness”; O. R. von Ehrenfels, “Traces of a Matriarchal Civilization among the Kolli Malaiyālis”.

Dravid dinseliliğinin Hinduizme katkısı hatırı sayılır boyuttur. Yine de Hint düşüncesinin tüm büyük sezgilerini ve temel kavramlarını bir Dravid kökeniyle açıklama iddiasındaki G. W. Brown’ın fikirlerine (“The Sources of Indian Philosophical Ideas”) aynen katılma konusunda tereddütlüyüz.

Pūcā üzerine, bkz. Jarl Charpentier, “The Meaning and Etymology of *Pūcā*”; Przyluski, “Totémisme et végétalisme dans l’Inde”.

Grāmādevatālar her biçime girebilir: *Gramādevatāpratishtā*, sayısız “biçim” arasında Brahmā’nın kafatasını, Vishṇu’nun kafasını, Renukā’nın kafatasını, Draupadi’nin yüzünü, Sītā’nın bedenini, Pramāthaları (Şiva’yı izleyen kortej), Pārishadaları (Vishṇu’nun yoldaşları), her türlü cini, iblisi, *yoginileri*, çeşitli ahşap, taş veya kil Şakti putlarını vb. sayar (Oppert, s. 455).

Not VIII. 9: Yılanlar, Ejderler, Nāgalar

Yılan kültü ve simgeselliği hakkında, bkz. Vogel, “Serpent Worship in Ancient and Modern India”, özellikle s. 305 vd. Kaşmir ve Pencap’taki *nāgalar* üzerine (krş. B. R. Beotra, “Gods and Temples in the Suket State” özellikle s. 170 vd.); Vogel, *Indian Serpent-Lore*, s. 35 vd; Winternitz, “Der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult”. *Nāgaların* güneşin soyundan geldiklerine inanan insanlar olduklarını ileri süren Ç. F. Oldham’ın varsayımına (*The Sun and the Serpent*) katılamayacağız. *Nāgaların* sularla ilişkili olduğunu ilk önce Kern fark etti. Ejderler ve yılanlar “yerlerin efendileri”yle, “yerliler”le özdeşleştirilmiştir; krş. Autran, *L’Épopée hindoue*, s. 66-169. Evrenin en son şekillenme öncesindeki halini, her türlü yaratılıştan önce gelen parçalanmamış “bir” halini temsil eden yılanın metafizik simgeselliği üzerine, krş. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn*; a.g.y., “Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci”.

Hindistan’da insan kurban edilmesini de içeren yılan tapıncının bugüne dek bilinen tek örneğine Assam’ın Khasilerinde rastlanmıştır: Yılan tanrının adı U Thlen’dir. U Thlen’le ilişkili mitler hakkında, bkz. R. T. Gurdon, *The Khasis*, s. 175-178; K. U. Rafy, *Folktales of the Khasis*,

s. 58-64. 1924 tarihli yakın bir kurban örneği, S. C. Mitra, “On a recent instance of the Khasi custom of offering human sacrifices to the Snake Deity”.

Tanrı-nāgaları ikonografik olarak sunmanın farklı biçimleri üzerine, bkz. Combaz, *L’Inde et l’Orient classique*, s. 56 vd; krş. a.g.y., “Masques et dragons en Asie” (s. 102 vd., ejder; 136 vd., Hindistan’da *makara*; 172 vd., Çin’de ejder).

Przyluski, (“La Princesse à l’odeur de poisson et la nāgī dans les traditions de l’Asie Orientale”) makalesinde, Güneydoğu’nun deniz uygarlığının bazı yönlerinin yansıdığı bir grup efsaneyi inceler. “Temel fikir: Kahramanları yaratan büyüsel-dinsel güçlerden biri de sulardadır (...). Bunlar, tanrıların dağların doruklarında ve atmosferin üst katmanlarında ikamet ettiği kıta halklarının, Hint-Ârilerin ve Çinlilerin kahramanlarındaki güçlerin açıkça zıddıdır. Çin’de ilahi güç ve yetke yukarıdan gelir; imparator, Göğün Oğlu’dur” (s. 281). Suların kutsallığını tamamlayan bir diğer düşünce: Egemenlik kadınlara aittir ve kadınlar aracılığıyla aktarılır. Ayrıca krş. Przyluski, “Dragon chinois et Nāga indien”; a.g.y., “Le Prologue-cadre des Mille et Une Nuits et le thème de svayamvara” (Hint masallarında, Kamboçya’da, Çin folklorunda vb. anaerkilliğin izleri).

Su simgeselliği üzerine, bkz. Eliade: *Pattern*, s. 188 vd.; ve a.g.y., *Images and Symbols*, s. 125 vd.

Not VIII. 10: *Mur̥ṇḍa*, proto-munda

1933’e kadar olan kaynakçanın büyük bölümü Constantin Régamey, “Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l’Inde”. *Mur̥ṇḍalar* hakkındaki tüm araştırmaların hareket noktası P. Wilhelm Schmidt’in incelemelerinde

171, kaynakça); Henry Heras, “More about Mohenjo-Daro”; F. Gelpke, “Induskultur und Hinduismus”; Viktor Golubev, “Essais sur l’art de l’Indus. I: L’homme au ch le de Mohenjo-Daro” (meditasyon yapan bir yogine ait olduğu sanılan tasvir hakkında; yazar, bunun bir rahibin tasviri olduğu görüşündedir;  n Asya’nın heykel sanatının etkisi). Tüm bu sorunlar hakkında bkz. Stuart Piggott’un hayranlık uyandıran sentez  alışması: *Prehistoric India* (Harapp  ve Mohenco-Daro, s. 132-213).

 nd s yazıtlarının şifresini çözmek için yapılmış sayısız denemenin hepsini belirtmeyeceğiz:  rn. krş. Wilhelm von Hevesy, “The Eastern Island and the Indus Valley Scripts” (ama aynı zamanda bkz. Heine-Geldern, “Die Osterinselschrift”; Bedşich Hrozn , “Inscripfen und Kultur der Proto-Indier von Mohenjo-Daro und Harapp ”.  nd s uygarlıklarında bitelge kültü hakkında, bkz. Viennot, *Le Culte de l’Arbre*, s. 7-19.

Not IX. 1: Yoga tekniklerinin yayılımı ve Hindistan ile dünya arasındaki kültürel temaslar

Tibet Yogası hakkında, bkz. Waddell, “Lamaism in Sikkim”, özellikle s. 305 vd. (“meditasyon duruşları” ve solunum teknikleri  zerine); Alexandra David Neel, “L’entra nement psychique chez les thib tains”; a.g.y., *Mystiques et Magiciens du Thibet*, Paris, s. 245 vd. Ayrıca bkz. Baccot, *Le Po te tib tain Milar pa*, s. 200 vd; W. Evans-Wentz, *Tibet’s Great Yogi Milarepa*, s. 194 vd.; a.g.y., *Tibethan Yoga and SEcret Doctrines*, çeşitli yerlerde; Grünwedel, *Die Legenden des N -ropa* (ama ayrıca bkz. Tucci, “A Propoes the Legend of Naropa”); Siegbert Hummel, “Die Lamaistischen Tempelhafnen und ihre Beziehung zu Yoga”. Moğolistan’daki yoga hakkında, A. M. Pozdnejev, “Dhy na und Sam dhi im mongolischen Lamaismus”. Çin’deki *dhy na* (*ch’an*)  zerine, krş. Conze, *Buddhism*, s.

201 vd.; John Blofeld, çev., *The Path of Sudden Attainment*; Zen hakkında, krş. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*; a.g.y., *An Introduction to Zen Buddhism*; a.g.y., *Manuel of Zen Buddhism* (metin çevirileri).

Hint manevi tekniklerinin Endonezya'da yaygınlaşması konusundaki her şey Paul Mus'un anıtsal eseri olan *Barabudur*'da söylenmiştir. Ayrıca bkz. Przyluski, "Le bouddhisme tantrique à Bali, d'après une publication récente": Cava Tantracılığı Japon Shingon mezhebininkine benzer ama daha eski bir evreyi temsil eder (s. 160). Hindistan ile Çin arasındaki kültürel temaslar hakkında krş. Elmer H. Cutts, "Chinese-Indian Contacts Prior to the Latter Half of the First Century"; Bagchi, *India and China: a Thousand Years of Cultural Relations* (s. 221-222, kaynakça bölümü).

Hindistan ve Batı dünyası arasındaki kültürel temaslar hakkında temel malzeme ve kaynakçalar için, Henri de Lubac, *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*; Lamotte, "Les Premières Relations entre l'Inde et l'Occident"; Hint etkileri hakkında, krş. *Mémorial Sylvain Lévi*, s. 190, 206-207, 210-212 vb.; Marcel Mauss, "Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale": "Plotinos'da esrimeye hazırlanma usullerinin Budizminkilere ve çeşitli Brāhmancı sistemle-rinkilere çok benzediğini daha önce Lassen belirtmişti (...). Nitekim 2. yüzyıla ait bir büyü'lü papirüste bazı Hindu inançlarına değinilir (Krş. Norden, *Geburt des Kindes*, 1924, s. 112); burada İsis hem Budha'nın annesinin hem de Büyük Yanılsama'nın adı ve kişileştirilmiş hali olan Māyā'ya benzetilmektedir. Ayrıca bkz. Lubac, "Textes alexandrins et bouddhiques"; Filliozat, "La Doctrine des brāhmanes d'après saint Hippolyte"; a.g.y., "Les Echanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne"; a.g.y., *La Doctrine classique*, s. 205 vd.

Hristiyan teolojisi ve mistisizmi üzerindeki Hint etkileri sorunu bütünlüklü olarak Ernst Benz tarafından ele alınmıştır: "Indische Einflüsse

auf die frühchristliche Theologie” (özellikle bkz. s. 197 vd., Ammonius Saccas ve Hint felsefesinin İskenderiye’nin yeni-Platoncu ve Hristiyan çevrelerinde yayılması). Ama ters yönde bir etkinin de söz konusu olduğunu gözden kaçırmamak gerekir: *Bhagavad Gītā*’nın daha geç döneme ait bir Şivacı taklidi olan *Īṣvara Gītā*’da, insan ruhunun Tanrı’yla (Īṣvara = Şiva) birleşmesi olarak yorumlanan Yoga, *sunaphā* diye ifade edilir; Varāhamihira’nın astrolojik eserinde (MS 6. yüzyıl) bu terime hâlâ rastlanmaktadır. Ama aslında Yunanca kökenlidir (Winternitz, *Geschichte*, III, 567, 569, 571): Plotinus ve Proclus *synaphé* sözcüğünü nefis/can ile ruh arasındaki mistik birlik anlamında kullanır; bkz. P. E. Dumont, “*Sunaphā*. Note sur un passage de l’*Īṣvara Gītā* du *Kūrmapurāna*”. Ayrıca krş. Lacombe, “Note sur Plotin et la pensée indienne”.

KAYNAKÇA

- ABHAYĀKARAGUPTA. See BHATTAÇHARYYA, BENOYTOSH.
- ABHINAVAGUPTA. See SHĀSTRĪ, MUKUNDA RĀMA.
- ABS, P. J. "Some Early Buddhistic Texts in Relation to the Philosophy of Materialism in India." In *Actes du XV¹¹^e Congrès international des Orientalistes*, pp. 157-59. Leiden, 1932.
- ABŪ'L FAḌL, 'ALLĀMĪ. See BLOCHMANN, H., and JARRETT, H. S. ADVAY-AVACRA. See SHĀSTRĪ, HARAPRASĀD
- AIYAṄĠĀR, ŚRINIVĀSA. See AYYAṄĠR, T. R. ŚRINIVĀSA.
- AKIYAMA, AISABURO. *Buddhist Hand-Symbol*. Yokohama, 1939.
- ANIRUDDHA. See GARBE, RICHARD, and SINHA, NANDALAL.
- ARBMAN, ERNST. *Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*. Uppsala, 1922.
- ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, SOUTHERN CIRCLE. *Annual Report*. Madras, 1911-12; 1915-16.
- ASAṄGA. See WOGIHARA, UNRAI.
- AUBOYER, JEANNINE. "Moudrā et has ta ou le langage par signes," *Oriental Art* (Paris), III (1950-51), 153-61.
- . *Le Trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*. Paris, 1949.
- AUFRECHT, THEODOR. *Catalogus catalogorum: an Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors*. Leipzig, 1891-1903. 3 pts.
- ĀUṄG, S. Z. See DAVIDS, C. A. F. RHYS.
- AUTRAN, CHARLES. *L'Épopée hindoue: étude de l'arrière-fonds ethnographique et religieux*. Paris, 1946.
- AVALON, ARTHUR. See WOODROFFE, SIR JOHN.
- AYYAṄĠĀR, T. R. ŚRINIVĀSA, tr. *Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma Svāmin*. Bombay, 1893. Last repr., Adyar, 1933.
- . tr. *The Yoga Upaniṣads*, ed. G. ŚRINIVĀSA MURTI. Adyar, 1938. 2nd edn., Adyar, 1952.
- BACHOFER, LUDWIG. "Zur Geschichte der chinesischen Plastik vom VIII.-

- XIV. Jahrhundert," OZ, XXIV, n.s. XIV (1938), 65-82.
- BACOT, JACQUES. *Le Bouddha*. Paris, 1947.
- . *Le Poète tibétain Milarépa: ses crimes, ses épreuves, son nirvana*. Paris, 1925.
- BACOT, JACQUES. *La Vie de Marpa, le "traducteur."* Paris, 1937.
- BĀDARĀYAṆA. See BELVALKAR, SHRIPAD KRISHNA.
- BAGCHI, PRABODH CHANDRA. *Le Canon bouddhique en Chine: les traducteurs et les traductions*. Paris, 1927—38. 2 vols.
- . "Decline of Buddhism in India and Its Causes." In *Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes*, vol. III, pt. 2, pp. 405-21. Calcutta, 1921-27. 3 vols. in 5.
- . "Further Notes on Tāntrik Texts Studied in Ancient Kambuja," *IHQ*, VI, 1 (1930), 97-107. (Reprinted in his *Studies in the Tāntras*, pp. 16-26.)
- . *India and China: a Thousand Tears of Cultural Relations*. 2nd edn., Bombay, 1950.
- , ed. *Kaulacāṇā-nirṇaya and Some Minor Texts of the School of Matsyendra-nātha*. Calcutta, 1934. (Calcutta Sanskrit Series III.)
- . *Materials for a Critical Edition of the Old Bengali Ćaryāpādas: a Comparative Study of the Text and the Tibetan Translation*. Pt. I. Calcutta, 1938.
- . "A Note on the Word *parāvṛtti*," in his *Studies in the Tāntras* (q.v.), pp. 87-92.
- . "On Foreign Element in the Tāntras," *IHQ*, VII, 1 (1931), 1-16. (Reprinted in his *Studies in the Tāntras*, pp. 45-55.)
- . "On Some Tāntrik Texts Studied in Ancient Kambuja," *IHQ*, V, 4 (1928), 754-69. (Reprinted in his *Studies in the Tāntras*, pp. 1-15.)
- , tr. *Pre-Āryan and Pre-Dravidian in India*. Essays by Sylvain Lévi, Jean Przyluski, and Jules Bloch. Calcutta, 1929.
- . "Primitive Elements of Jainism," *JDL*, V (1921), 349-64.
- . "The Sandhābhāṣhā and Sandhāvaṇa," *IHQ*, VI, 2 (1930), 389-96. (Repr. in *Studies in the Tāntras*, pp. 27-33.)
- . *Studies in the Tāntras*. Calcutta, 1939.
- BĀLA ŚĀSTRĪ, ed. *Bhāmātī, a Gloss on Śaṅkara Acharya's Commentary on the Brahmā Sūtras*, by Vāchaspati Miśra. Benares, 1880. (BI LXXXIII.)
- BALFOUR, HENRY. "The Life History of an Aghorī Fakir," *Journal of the Anthropological Institute* (London), XXVI (1897), 340-57.

- BALLANTYNE, J. R., tr. *The Sāṅkhya Aphorisms of Kapila*. London, 1885.
- BANERJEA, JITENDRA NATH. "Some Folk Goddesses of Ancient and Mediaeval India," *IHQ*, XIV, 1 (1938), 101-09.
- BANERJEE, CHARUCHANDRA, ed. *Śūnya Purāṇa*. [Details unavailable.]
- BANERJEE, MANINDRA NATH. "Iron and Steel in the Ṛgvedic Age," *IHQ*, V, 3 (1929), 432-40.
- . "On Metals and Metallurgy in Ancient India," *IHQ*, III, 1 (1927), 121-33; III, 4 (1927), 793-802.
- BANERJI, ADRIS. "Origins of Jain Practices," *Journal of the Oriental Institute* (University of Baroda), I (1952), 308-16.
- BAREAU, ANDRÉ. "L'Absolu en philosophie bouddhique. Évolution de la notion d'*asaṃskṛta*." Diss. Paris: Centre de documentation universitaire, 1951.
- . "La Date du Nirvana," *JA*, CCXLI (1953), 27-62.
- BARNES, WILLIAM H. "Possible References to Chinese Alchemy in the Fourth or Third Century B.C." *The China Journal* (Shanghai), XXIII (1935), 75-79.
- . and YUEN, H. B. "T'ao, the Recluse (A.D. 452-536), Chinese Alchemist," *Ambix* (London), II (1946), 138-47.
- BARNETT, LIONEL DAVID. Review of *Rasopaniṣat*, ed. K. S. Śāstri, *JRAS* (1930), 445-46.
- BARROW, H. W. "On Aghorīs and Aghorapanthīs," *Proceedings of the Anthropological Society of Bombay*, III (1893), 197-251.
- BARTH, AUGUSTE. *Quarante Ans d'indianisme: Œuvres*. Paris, 1914-27. 5 vols.
- BARUA, BENINADHAB. "The Ācīvikas: a Short History of Their Religion and Philosophy," *JDL*, II (1920), 1-80.
- . *A History of Pre-Buddhistic Philosophy*. Calcutta, 1921.
- BASHAM, A. L. *History and Doctrines of Ācīvikas: a Vanished Indian Religion*. London, 1951.
- BASU, ANATH NATH. "Tattvasvabhāvadṛṣṭīgītikā dohā," *IHQ*, III, 4 (1927), 676-82.
- BASU, BAMAN DAS. "Hindu System of Medicine," *Guy's Hospital Gazette* (London), 1889. (Reprinted in part in Vasu, R. B. *Śrīṣa Chandra, Śiva Saṃhitā*, [q.v.], introd.)

- BELVALKAR, SHRIPAD KRISHNA, ed. *The Brahmā-Sūtras of Bādarāyaṇa*. Poona, 1923. (Poona Oriental Series XIII.)
- . "Māṭhara-vṛtti," *ABORI*, V (1923-24), 133-68.
- . "Māṭharavṛtti and the Date of Īṣvarakṛṣṇa." In *Commemorative Essays Presented to Sir Ramkrishna Gopal Bhāndārkar*, pp. 171-84. Poona, 1917.
- BELVALKAR, SHRIPAD KRISHNA. "The So-called Kashmir Recension of the *Bhagavad Gītā*," *NIA*, II (1939), 211-31.
- . *Vedānta Philosophy*. Poona, 1929.
- BENDALL, CECIL, ed. "The *Megha-sūtra*, Text and Translation," *JRAS*, n.s. XII (1880), 286-311.
- , ed. *Śikhāśhamuccaya of Śāntideva*. St. Petersburg, 1902. (BB I.)
- , ed. "*Suhāśhitasaṃgraha*," *Le Muséon* (Louvain), n.s. IV-V (1903-04).
- BENFEY, THEODOR, ed. *Pantschatantra*. Leipzig, 1859. 2 vols.
- BENJAMIN, SAMUEL GREENE W. *Persia and the Persian*. London, 1883.
- BENZ, ERNST. "Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie," *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur* (Wiesbaden), geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse (1951), No. 3, pp. 172-202.
- BEOTRA, B. R. "Gods and Temples in the Suket State," *JRASB*, n.s. XXVII (1933), 165-76.
- BERNARD, THEOS. *Haṭha Yoga: the Report of a Personal Experience*. New York, 1944.
- BERNIER, FRANÇOIS. *Voyages de François Bernier, docteur en médecine de la faculté de Montpellier*. Amsterdam, 1723. 2 vols.
- BHĀNDĀRKAR, D. R. "Ācīvikas," *IA*, XLI (1912), 286-90.
- BHĀNDĀRKAR, R. G. *Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency for the Year 1883-1884*. Bombay, 1887.
- . *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. Strassburg, 1913.
- BHATTAÇHARYA, KALIPADA. "Some Problems of Sāṅkhya Philosophy and Sāṅkhya Literature," *IHQ*, VIII, 3 (1932), 509-20.
- BHATTAÇHARYA, BENOYTOSH. "The Buddhists in Bengal," *The Dacca Review*, II, 7 (1921), 91-104.
- . "The Cult of Bhūtaḍāmara." In *Proceedings and Transactions of the Sixth All-India Oriental Conference* (1930), pp. 349-70. Patna, 1933.

- , “The Date of the Bauddha Gān O Dohā,” *JBORS*, XIV (1928), 341-57.
- , “Glimpses of Vacrayāna.” In *Proceedings and Transactions of the Third Oriental Conference* (1924), pp. 129-41. Madras, 1925.
- , ed. *Guhyasamāca-tantra*. Baroda, 1931. (GOS LIII.)
- , “The Home of Tantric Buddhism.” In *B. C. Law Volume*, I, 354-61. Poona, 1945-46. 2 vols.
- BHATTAÇHARYYA, BENOYTOSH. *The Indian Buddhist Iconography*. Oxford, 1924.
- , *An Introduction to Buddhist Esoterism*. London, 1932.
- , ed. *Nishpannayogāvalī of Mahāpaṇḍita Abhayākaragupta*. Baroda, 194.9. (GOS CIX.)
- , “Origin and Development of Vacrayāna,” *IHQ*, III, 4 (1927), 733-46.
- , ed. *Sādhana-mālā*. Baroda, 1925, 1928. (GOS XXVI, XLI.) 2 vols.
- , ed. *Śaktisaṅgama-tantra*. Baroda, 1932, 1941, 1947. (GOS LXI, XCI, CIV.) 3 vols.
- , ed. *Two Vacrayāna Works*. Baroda, 1929. (GOS XLIV.)
- BHOJA RĀCA. See CHĀ, GANGĀNĀTHA, and MITRA, RĀCENDRALĀLA. *Bibliographie bouddhique*. Paris, 1930-37. 8 vols.
- BĪRŪNĪ, AL-. See SACHAU, EDWARD C.; also, Addenda (A).
- BLEICHSTEINER, ROBERT. *L'Église jaune*. Paris, 1937. (French tr. of *Die gelbe Kirche*. Vienna, 1937.)
- BLOCH, JULES. *L'Indo-aryen du Vēda aux temps modernes*. Paris, 1934.
- , “Sanskrit et dravidien,” *BSL*, XXV (1924), 1-21.
- , “Some Problems of Indo-Āryan Philology,” *BSOS*, V, 4 (1928-30), 719-56.
- BLOCHMANN, H., and JARRETT, H. S., trs. *Ā'in-i-Akbarī*. Calcutta, 1873- 94. 3 vols.
- BLOFELD, JOHN, tr. *The Path, of Sudden Attainment: a Treatise of the Ch'an (Zen) School of Chinese Buddhism by Hui Hai of the T'ang Dynasty*. London, 1948.
- BLOOM, A. “Contemplation et ascèse, contribution orthodoxe,” *Études carmélitaines* (“Technique et contemplation,” 1948), pp. 49 ff.
- , “L'Hésychasme, Yoga chrétien?” in MASUI, JACQUES (q.v.), ed., *Yoga*, pp 177-95.
- BLOOMFIELD, MAURICE. “On the Art of Entering Another's Body: a Hindu

- Fiction Motif," *Proceedings of the American Philosophical Society* (Philadelphia), LVI (1917), 1-43.
- . "On False Ascetics and Nuns in Hindu Fiction," *JAOS*, XLIV (1924), 202-42.
- BOSE, MANINDRA MOHAN. "An Introduction to the Study of the Post- Chaitanya Sahaciā Cult," *JDL*, XVI (1927), 1-162.
- . *The Post-Çaitanya Sahaciā Cult of Bengal*. Calcutta, 1930.
- BRAHMĀNANDA BHABA, tr. *Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma Svāmin*. Bombay, 1889.
- BRIGGS, GEORGE W. *The Chamārs*. Calcutta, 1920.
- . *Gorakhnāth and the Kānpṇāṭh Yogīs*. Calcutta, 1938.
- BROWN, GEORGE WILLIAM. "Prāṇa and Apāna," *JAOS*, XXXIX (1919), 104-12.
- . "The Sources of Indian Philosophical Ideas." In *Studies in Honor of Maurice Bloomfield*, pp. 75-88. New Haven, 1920.
- BUDDHAGHOṢA. See DAVIDS, C. A. F. RHY.
- BÜHLER, GEORG. "Barābar and Nāgārjuni Hill-Cave Inscriptions of Aṣoka and Daṣaratha," *JRASB*, XX (1901), 362.
- , tr. *The Laws of Manu*. Oxford, 1886. (SBE XXV.)
- , tr. *The Sacred Laws of the Āryas*. Oxford, 1879, 1882. (SBE II, XIV.)
- BUITENEN, J. A. B. VAN. "Studies in Sāṃpṇkhyā," *JAOS*, LXXVI (1956), 153-57; LXXVI I (1957), 15-25, 88-107.
- BURGESS, JAMES. "Digambara Jaina Iconography," *I A*, XXXII (1903), 459—64.
- BURNOUF, EUGENE. *Introduction à l'histoire du - bouddhisme indien*. 2nd edn., Paris, 1876.
- BURROW, THOMAS. "Dravidian Studies, IV: The Body in Dravidian and Uralian," *BSOS*, XI, 2 (1944), 328—56.
- CALAND, WILLEM, ed. *Vaikhānasasmārtasūtram. The Domestic and Sacred Laws of the Vaikhānasa School Belonging to the Black Yoga*. Calcutta, 1929. (BI CCLI.)
- CALDWELL, ROBERT. *A Comparative Grammar of the Dravidian or South- Indian Family of Languages*. 3rd edn., rev. and ed. J. L. Wyatt and T. Ramakrishna Pillai. London, 1913.
- CARELLI, MARIO E., ed. *Sekoddeṣatikā of Naḍapāda (Nāropā)*, *Being a Com-*

- mentary of the Sekoddeṣa Section of the Kālaçakra Tantra. Baroda, 1941. (GOS XC.)
- CARPENTER, JOSEPH ESTLIN. *Theism in Medieval India*. London, 1921.
- CHAKRAVARTI, CHINTAHARAN. "Antiquity of Tāntricism," *IHQ*, VI, 1 (1930), 114-26.
- . "The Cult of Bāro Bhāiyā of Eastern Bengal," *JRASB*, XXVI (1930), 379-88.
- . "The Soma or Sauma Sect of the éaivas," *IHQ*, VIII, 1 (1932), 221-23.
- CHALMERS, ROBERT, tr. *Further Dialogues of the Buddha* [Macchima-nikāya]. London, 1926, 1927. (SBB V, VI.) 2 vols.
- CHANDA, RĀMAPRASĀD. *Archaeology and Vaishnava Tradition*. Calcutta, 1920. (Memoirs of the Archaeological Survey of India V.)
- . *Bhanja Dynasty of Mayurbhanj and Their Ancient Capital Khiching*. Mayurbhanj, 1929.
- . *The Indo-Āryan Races*. Rajshahi, 1916.
- . "Medieval Sculpture in Eastern India," *JDL*, III (1920), 225-46.
- CHANDLER, J. S. "Names of God in the Tamil Language Which Denote His Oneness," *JAOS*, XLV (1925), 115-18.
- CHANG, CHUNG-YUAN. "An Introduction to Taoist Yoga," *Review of Religion* (New York), XXI (1956), 131-48.
- CHARPENTIER, JARL. "Ācīvika," *JRAS* (1913), 669-74.
- . *Brahman: eine sprachwissenschaftlich-exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung*. Uppsala, 1982.
- . "The Meaning and Etymology of Pūcā," *IA*, LVI (1927), 93-98, 130-35. (German tr., in Kirfel, W., ed., *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi*, pp. 276-97. Bonn, 1926.)
- . "Some Remarks on the Bhagavad Gītā," *IA*, LIX (1930), 46-50, 77-80, 101-05, 121-26.
- CHATTERJI, SUNITI KUMAR. *The Origin and Development of the Bengali Language*. Calcutta, 1926. 2 vols.
- . "The Study of Kōl," *The Calcutta Review* (Sept., 1923), 451-73.
- CHAUDHURI, HEMCHANDRA RAY. See RAY CHAUDHURI, HEMCHANDRA.
- CHAUDHURI, NANIMADHAB. "A Pre-historic Tree Cult," *IHQ*, XIX, 4 (1943), 318-29.

- . "Rudra-Śiva—as an Agricultural Deity," *IHQ*, XV, 2 (1939), 183-96.
- CHAU JU-KUA. See HIRTH, FRIEDRICH, and ROCKHILL, WILLIAM W.
- CHAVANNES, ÉDOUARD, ed. and tr. *Mémoire sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident, par Yi-tsing*. Paris, 1894.
- , ed. and tr. *Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien* [Ssū-ma Ch'ien]. Paris, 1895-1905. 5 vols.
- . See also LÉVI, SYLVAIN.
- CH'ËN KUO-FU. See DAVIS, TENNEY L.
- CHIKASHIGE, MASUMI. *Alchemy and Other Chemical Achievements of the Ancient Orient*. Tokyo, 1936.
- CHILDE, VERE GORDON. *New Light on the Most Ancient East*. London, 1934.
- CHOU YI-LIANG. "Tantrism in China," *HJAS*, VIII (1945), 241-332.
- CHRISTENSEN, ARTHUR. *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens*. Uppsala, 1918.
- CLARK, WALTER EUGENE, "Śākhadvīpa and Śvetadvīpa," *JAOS*, XXXIX (1919), 209-42.
- , ed. *Two Lamaistic Pantheons*. Cambridge (Mass.), 1937. 2 vols.
- COLEBROOKE, HENRY THOMAS, tr. *Sāṅkhya Kārikā of Īśvarakṛishṇa*. Oxford, 1837.
- COMBAZ, GISBERT. "L'Évolution du stūpa en Asie," *MCB*, II (1933), 163-305.
- . *L'Inde et l'Orient classique*. Paris, 1937. 2 vols.
- . "Masques et dragons en Asie," *MCB*, VII (1939-45), 1-328.
- CONZE, EDWARD. *Buddhism, Its Essence and Development*. New York, 1951.
- COOMARASWAMY, ANANDA K. "The 'Conqueror's Life' in Jaina Painting," *JISOA*, III (1935), 127-44.
- . *The Darker Side of the Dawn*. Washington, 1935.
- . *Elements of Buddhist Iconography*. Cambridge (Mass.), 1935.
- . *Figures of Speech or Figures of Thought*. London, 1946.
- . *Hinduism and Buddhism*. New York, 1943.
- . "Indian Architectural Terms," *JAOS*, XLVIII (1928), 250-75.
- . "Mudrā, mudda," *JAOS*, XLVIII (1928), 279-81.
- . "Notes on the Kāṭha Upaniṣad," *NIA*, I (1938), 43-56, 83-108, 199-213.
- . "Parāvṛtti: Transformation, Regeneration, Anagogy." In *Festschrift Win-*

- temitz, pp. 232-36. Leipzig, 1933.
- . "The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art," *Zalmoxis* (Bucharest), I (1938), 20-49.
- . "Recollection, Indian and Platonic," *JAOS*, Suppl. III (Apr.- June, 1944), 1-18.
- . "Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci, *Speculum* (Cambridge, Mass.), XIX (1944), 104-25.
- . "Some Pāli Words," *HJAS*, IV (1939), 116-90.
- COOMARASWAMY, ANANDA K. *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*. New Haven, 1942.
- . "The Tantric Doctrine of Divine Biunity," *ABORI*, XIX (1938), 173-83.
- . *Yakshas*. Washington, 1928, 1931. 2 vols.
- and DUGGIRALA, GOPALA KRISTNAYYA, trs. *The Mirror of Gesture, Being the Abhinaya Darpana of Nandikesvara*. Cambridge (Mass.), 1917.
- CORBIN, HENRY. "Le Livre du Glorieux de Cābir ibn-Ḥayyān. Alchimie et archétypes," *EJ*, XVIII (1949), 47-114.
- COWELL, E. B., and GOUGH, A. E., trs. *Mahādeva's Sarva-darśana- saṅgraha*. 2nd edn., London, 1894.
- CROOKE, WILLIAM. "Aghorī," in Hastings, James (q.v.), ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, 210-13.
- . *An Introduction to the Popular Religion and Folk-lore of Northern India*. Westminster, 1896. 2 vols.
- . "Secret Messages and Symbols Used in India," *JBORS*, V (1919), 451-62.
- . *The Tribes and Castes of the North-western Provinces and Oudh*. Calcutta, 1896. 4 vols.
- CUTTS, ELMER H. "Chinese-Indian Contacts Prior to the Latter Half of the First Century," *IHQ*, XIV, 3 (1938), 486-502.
- Dabistān*. See SHEA, DAVID, and TROYER, ANTHONY.
- DAHLMANN, JOSEPH. *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch*. Berlin, 1895.
- . *Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre*. Berlin, 1902.
- DANIÉLOU, ALAIN. *Yoga: the Method of Re-integration*. London, 1949.
- DĀRĀ SHIKŪH, MUḤAMMAD. See MAHFUZ-UL-HAQ.
- DAS-GUPTA, HEM CHANDRA. "A Few Types of Indian Sedentary Games,"

- JRASB, n.s. XXII (1926), 211-13.
- . "On a Type of Sedentary Game Prevalent in Shahpur," JRASB, n.s. XXVI (1930), 411-12.
- DASGUPTA, SHASHĪ BHUSAN. *An Introduction to Tantric Buddhism*. Calcutta, 1950.
- . *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*. Calcutta, 1946.
- DASGUPTA, SURENDRANATH. *A History of Indian Philosophy*. Cambridge, 1922-55. 5 vols. (Vol. I, 1922. Vol. II, 1932.)
- . *Indian Idealism*. Cambridge, 1933.
- . *A Study of Patañjali*. Calcutta, 1920.
- . *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*. Calcutta, 1930.
- . *Yoga as Philosophy and Religion*. London, 1924.
- DAUBRÉE, M. A. "La Génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age, d'après le Bergbüchlein," *Journal des savants* (Paris, 1890), 379-92, 441-52.
- DAVID-NEEL, ALEXANDRA. "L'Entraînement psychique chez les tibétains," *Bulletin de l'institut Général Psychologique* (Paris), XXVII (1927), 179-204.
- . *With Mystics and Magicians in Tibet*. London, 1931. (*Mystiques et magiciens du Thibet*. Paris, 1929.)
- DAVIDS, C. A. F. RHYS, tr. and ed. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century b.c., Being a Translation ... of the . . . Dhammasangani*. London, 1900.
- . "Dhyāna in Early Buddhism," *IHQ*, III, 4 (1927), 689-715.
- . "Religiöse Übungen in Indien und der religiöse Mensch," *EJ*, I (1933), 95-134.
- . "Śāṅkhya and Original Buddhism," *IHQ*, IX, 2 (1933), 585-87.
- , ed. *The Viṣuddhimagga of Buddhaghosha*, tr. P. M. Tin (*The Way of Purity*). London, 1920-21. (PTS XI, XVII, XXI.)
- and AUNG, S. Z., trs. and eds. *The Compendium of Philosophy, Being a Translation ... of the Abidhammattha-saṅgaha*. London, 1910.
- and WOODWARD, F. L., trs. and eds. *The Book of the Kindred Sayings [Saṃyutta-nikāya]*. London, 1917-30. (PTS VII, X, XIII, XIV, XVI.)
- DAVIDS, T. W. RHYS. *Buddhist India*. London, 1903.

- . *The Yogāvacara's Manual of Indian Mysticism as Practised by Buddhists*. London, 1896.
- and DAVIDS, C. A. F. RHYS. *Dialogues of the Buddha*. Oxford, 1899, 1910, 1921. (SBB II, III, IV.) 3 vols.
- and OLDENBERG, HERMANN. *Vinaya Texts*. Oxford, 1881-85. (SBE XIII, XVII, XX.) 3 vols.
- DAVIES, JOHN, tr. *The Sāṅkhya Kārikā of Īśwara Kṛishṇa*. London, 1881.
- DAVIS, TENNEY L. "The Dualistic Cosmogony of Huai-nan-tzū and Its Relations to the Background of Chinese and of European Alchemy," *Isis* (Bruges), XXV (1936), 325-40.
- . "Ko Hung (Pao P'u Tzū), Chinese Alchemist of the Fourth Century," *JCE*, XI (1934), 517-20.
- and CH'ËN KUO-FU. "The Inner Chapters of *Pao-p'u-tzū*," *PAAAS*, LXXIV (1940-42), 297-325.
- and WU, LU-CH'ANG. "An Ancient Chinese Treatise on Alchemy, Entitled Ts'an T'ung Ch'i, Written by Wei Po-yang about 142 A.D.," *Isis* (Bruges), XVIII (1932), 210-89.
- . "Chinese Alchemy," *The Scientific Monthly* (New York), XXXI (1930), 225-35.
- . "Ko Hung on the Gold Medicine and on the Yellow and the White, the Fourth and Sixteenth Chapters of *Pao-p'u-tzū*," *PAAAS*, LXX (1935), 221-84.
- . "T'ao Hung-ching," *JCE*, IX (1932), 859-62.
- DE, D. L. "Pāñcarātra and the Upaniṣads," *IHQ*, IX, 3 (1933), 645-62.
- DE, SUSHĪL KUMĀR. "Bhāgavatism and Sun-worship," *BSOS*, VI, 3 (1931), 669-72.
- . "The Bhakti-Rasa-Sāstra of Bengal Vaishṇavism," *IHQ*, VIII, 4 (1932), 643-88.
- . "The Buddhist Tantric Literature (Sanskrit) of Bengal," *NIA*, I (1938), 1-23.
- DEFRÉMERY, CHARLES FRANÇOIS, and SANGUINETTI, B. R., trs. *Voyages d'ibn Batoutah*. Paris, 1853-59. 4 vols.
- DEMIÉVILLE, PAUL, ed. *Hōbōgirin; dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, published under the direction of Sylvain Lévi and J. Takakusu. Fase. I—III. Tokyo, 1929-37.
- . Review of *Le Traité de la Grande Vertu de sagesse de Nāgārcuna*, ed. and tr. É.

- Lamotte, JA, CCXXXVIII (1950), 375-95.
- . "Sur la mémoire des existences antérieures," BEFEO, XXVII (1927), 283-98.
- DERMENGHEM, ÉMILE. "Techniques d'extase en Islam," in Masui, Jacques (q.v.), ed., Yoga, pp. 274-83.
- DEUSSEN, PAUL. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1899- 1920. 7 vols.
- . *Die nachvedische Philosophie der Inder*. 3rd edn., Leipzig, 1920.
- DEUSSEN, PAUL. *Die Philosophie der Upanishads*. 4th edn., Leipzig, 1920. (*The Philosophy of the Upanishads*, tr. A. S. Geden. Edinburgh, 1906.)
- . *Sechzig Upanishad's des Vedas aus dem Sanskrit übersetzt*. Leipzig, 1897.
- DHRUVA, A. B. "Trividham Anumānam, or a Study in Nyāyasūtra 1.1.5." In *Proceedings and Transactions of the First Oriental Conference* (1919), II, 251-80. Poona, 1920. 2 vols.
- DIKSHITAR, V. R. RAMCHANDRA. "Origin and Early History of Ćaityas," *IHQ*, XIV, 3 (1938), 440-51.
- DIVANJI, P. C., "The Yogayājñavalkya," *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, n.s. XXVIII (1953), 99-158, 215-68; XXIX (1954), 96-128.
- DRACOTT, ALICE E. *Simla Village Tales*. London, 1906.
- DUBOIS, JEAN ANTOINE. *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*. Paris, 1825. 2 vols.
- DUBS, HOMER H. "The Beginnings of Alchemy," *Isis* (Bruges), XXX- VIII (1947), 62-86.
- DUGGIRALA, G. K. See COOMARASWAMY, ANANDA K.
- DUMEZIL, GEORGES. *Flamen-Brahman*. Paris, 1935. (*Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation* LI.)
- . *Horace et les Curiaces*. Paris, 1942.
- . *Jupiter, Mars, Quirinus. IV*. Paris, 1948. (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études* LXII.)
- . *Légendes sur les Nartes*. Paris, 1930.
- . *Naissance d'archanges*. Paris, 1945.
- DUMONT, PAUL ÉMILE, ed. *L'Aṣvamedha*. Paris, 1927.
- . "Sunaphā. Note sur un passage de l'Īṣvara Gītā du Kūrmapurāṇa," *BCLS*, ser. V, vol. XVII (1931), 444-50.

- DURME, P. J. VAN. "Notes sur le Lamaïsme," *MCB*, I (1931-32), 263-321.
- DUTT, NALINAKSHA. "Notes on the Nāgārjunikoṇḍa Inscriptions," *IHQ*, VII, 3 (1931), 633-53.
- EDGERTON, FRANKLIN, tr. *The Bhagavad Gītā*. Cambridge (Mass.), 1944. (HOS XXXVIII, XXXIX.) 2 vols.
- . "The Meaning of Sāṅkhya and Yoga," *AJP*, XLV (1924), 1-46.
- EHRENFELS, OMAR ROLF VON. "Traces of a Matriarchal Civilization Among the Kolli Mailayālis," *JRASB*, IX (1943), 29-82.
- EISLER, ROBERT. "Das Quainzeichen und die Queniter," *MO*, XXIII (1929), 48-112.
- ELIADE, MIRCEA. *Alchimia asiatica*. Bucharest, 1935.
- . *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951.
- . "Cosmical Homology and Yoga," *JISOA*, V (1937), 188-203.
- . *Forgerons et alchimistes*. Paris, 1956.
- . *Images et symboles*. Paris, 1952.
- . *Metallurgy, Magic and. Alchemy*. Paris and Bucharest, 1938.
- . *Le Mythe de l'étemel retour*. Paris, 1949. (*The Myth of the Eternal Return*, tr. Willard R. Trask. New York, 1954. [BS XLVI],)
- . "La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives," *Diogenes* (Paris), III (1953), 31-45.
- . "Notes de démonologie," *Zalmoxis* (Bucharest), I (1938), 197-203.
- . "Symbolisme religieux et angoisse." In *Angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, pp. 55-71. Geneva, 1953.
- . "La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques," *EJ*, XXII (1953), 57-95.
- . *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949.
- ELIAS, NEY, ed. *A History of the Moghuls of Central Asia, the Tārīkh- i-Raschīdī of Muḥammad Haidar Dughlāt*, tr. E. D. Ross. London, 1895.
- ELLIOT, SIR HENRY MIERS. *The History of India as Told by Its Own Historians*, ed. John Dowson. London, 1867-77. 8 vols.
- ELMORE, WILBER THEODORE. *Dravidian Gods in Modern Hinduism*. Lincoln (Neb.), 1915.
- ESNOUL, ANNE MARIE, tr. *Maitri Upaniṣad*. Paris, 1952.
- EVANS-WENTZ, W. Y., ed. *The Tibetan Book of the Dead (Bardo Thödol)*, tr.

- Lama Kazi Dawa-Samdub. 2nd edn., London, 1949.
- , ed. *Tibetan Yoga and Secret Doctrines; or, Seven Books of Wisdom of the Great Path*, tr. Lama Kazi Dawa-Samdub. Oxford, 1935.
- , ed. *Tibet's Great Yogi Milarepa; Being the Jetsün-Kahbum*, tr. Lama Kazi Dawa-Samdub. Oxford, 1928.
- EVOLA, GIULIO CESARE. *La Dottrina del risveglio*. Bari, 1943.
- , *La Tradizione ermetica*. Bari, 1931.
- , *Lo Yoga della potenza (saggio sui Tantra)*. Milan, 1949.
- EWING, ARTHUR H. "The Hindu Conception of the Functions of Breath," *JAOS*, XXII (1901), 249—308.
- , "The *Śāradātīlaka-tantra*," *JAOS*, XXIII (1902), 65-76.
- FADDEGON, BAREND. *The Vaiṣeṣhika-System, Described with the Help of the Oldest Texts*. Amsterdam, 1918.
- FALK, MARYLA. "Il Mito psicologico nell' India antica," *MRANL*, ser. VI, vol. VIII, fasc. V (1939), 289-738.
- FARQUHAR, JOHN NICOL. "The Fighting Ascetics of India," *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester), IX (1925), 431-52.
- , "The Organization of the Sannyāsīs of the Vedānta," *JRAS*, 479-86.
- , *An Outline of the Religious Literature of India*. Oxford, 1920.
- , "Temple and Image Worship in Hinduism," *JRAS* (1928), 15-23.
- FAUSBØLL, VIGGO, tr. *The Sutta-Nipāta*. Oxford, 1881. (SBE X, pt. II).
- FEIFEL, EUGEN, ed. and tr. "Pao-p'u Tzū," *MS*, VI (1941), 113-211; IX (1944), 1-33.
- FESTUGIÈRE, R. P. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris, 1944.
- FILLIOZAT, JEAN. "La Doctrine des brāhmanes d'après saint Hippolyte," *RHR*, CXXX (1945), 59-91.
- , *La Doctrine classique de la médecine indienne*. Paris, 1949.
- , "Les Échanges de l'Inde et de l'Empire romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne," *Revue historique* (Paris), CCI (1949), 1-29.
- , *Étude de démonologie indienne; le Kumāratantra de Rāvaṇa et les textes parallèles indiens, tibétains, chinois, cambodgiens et arabes*. Paris, 1937.
- , "Les Limites des pouvoirs humains dans l'Inde." In *Limites de l'humain*, pp. 23-38. Paris, 1943. (Études carmélitaines.)

- . "Liste des manuscrits de la collection Palmyr Cordier conservés à la Bibliothèque Nationale," *JA*, CCXXIV (1934), 155-73.
- . *Magie et médecine*. Paris, 1943.
- . "Nāgārcuna et Agastya, médecins, chimistes et sorciers." In *Actes du XX^e Congrès international des Orientalistes* (1938), pp. 228 ff. Brussels, 1940.
- . "Les Origines d'une technique mystique indienne," *Revue philosophique* (Paris), CXXXVI (1946), 208-20.
- . Review of *Daṣopaniṣads with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahma-Yogin*, ed. Kunhan Rāca, *JA*, CCXXVIII (1937), 522.
- FILLIOZAT, JEAN. Review of *Rasa-jala-nidhi*, by Rasacharya Kaviraj Mookerjee, *JA*, CCXXIII (1933), 110-12.
- . "Sur la 'concentration oculaire' dans le Yoga," *Yoga* (Harburg-Wilhelmsburg), I (1931), 93-102.
- . "Taoïsme et Yoga," *Dān Viêt-nam*, III (Aug., 1949), 113-20.
- . See also RENOUE, LOUIS.
- FINOT, LOUIS. "Manuscrits sanskrits de Sādhana's retrouvés en Chine," *JA*, CCXXV (1934), 1-86.
- FORKE, ALFRED. "Ko Hung, der Philosoph und Alchemist," *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin), XLI (1932), 115-26.
- . *The World-Conception of the Chinese*. London, 1925.
- FOUCHER, ALFRED CHARLES AUGUSTE. *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*. Paris, 1900-1905. 2 pts.
- . *La Vie du Bouddha, d'après les textes et les monuments de l'Inde*. Paris, 1949.
- FRANCKE, R. OTTO. "Mudrā = Schrift (oder Lesekunst)?" *ZDMG*, XLVI (1892), 731-34.
- FRAZER, SIR JAMES GEORGE. *The Dying God*. London, 1918.
- . *Spirits of the Corn and of the Wild*. London, 1912. 2 vols.
- FRYER, JOHN. *A New Account of East India and Persia*, ed. William Crooke. London, 1909-15. 3 vols.
- GAIT, SIR EDWARD ALBERT. *A History of Assam*. 2nd edn., Calcutta, 1926.
- . "Human Sacrifices in Ancient Assam," *JRASB*, LXVII (1903), 56—65.
- GARBE, RICHARD, tr. *Aniruddha's Commentary and the Original Part of Vedāntin Mahādeva's Commentary on the Sāṃkhya Sūtras*. Calcutta, 1891-92. (BI CXXXI.)

- , ed. *Aniruddha's Sāṃkhya-sūtra-vṛtti*. Calcutta, 1888-89. (BI CXXII.)
- . "Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit, Vācaspati-miṣra's Sāṃkhya-tattva-kaumudī," ABAW, Phil.-phil. Klasse, XIX (1890- 92), 517-628.
- . "Pañçaśikha Fragmente." In *Festgruss an Rudolph von Roth*, ed. E. W. A. Kuhn, pp. 77-80. Stuttgart, 1893.
- . *Die Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus*. Leipzig, 1894.
- , ed. *The Sāṃkhya-pravaçana-bhāṣya; or, Commentary on the Exposition of the Sāṃkhya Philosophy*. Cambridge (Mass.), 1895. (HOS II.) (In German, *Sāṃkhya-pravaçana-bhāṣya, Vicñānabhikṣu's Commentar zu den Sāṃkhya-sūtras, in Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* [Leipzig], IX [1889].)
- . *Sāṃkhya and Yoga*. Strassburg, 1896.
- . "Über den willkürlichen Scheintod indischer Fakirs." In *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, pp. 199 ff. Berlin, 1903.
- GARDET, LOUIS. "La Mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane," *Revue Thomiste* (Paris), LII (1952), 642-79; LIII (1953), 197-216.
- GAUḌAPĀDA. See WILSON, HORACE HAYMAN.
- GELPKKE, F. "Induskultur und Hinduismus. Vorarische Elemente der indischen Kultur," *OZ*, n.s. XVII (1941), 201-05.
- GETTY, ALICE. *The Gods of Northern Buddhism*. Oxford, 1914.
- GHOSH, JAMINI MOHAN. *Sannyāsi and Fakir Raiders in Bengal*. Calcutta, 1930.
- GHOSHA, PRATĀPACHANDRA. *Durgā Pūcā*. Calcutta, 1841.
- GLASENAPP, HELMUTH VON. *Buddhistische Mysterien*. Stuttgart, 1940. (French tr., *Mystères bouddhistes*. Paris, 1944.)
- . "Ein buddhistischer Initiationsritus der javanischen Mittelalters," *Tribus* (Stuttgart), n.s. II—III (1952-54), 259-74.
- . "Die Entstehung des Vacrayāna," *ZDMG*, XC (1936), 546-72.
- . *Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion*. Berlin, 1925.
- . "Die Lehre Vallabhāçaryas," *ZII*, IX (1932-34), 268-330.
- . *Die Philosophie der Inder*. Stuttgart, 1949. (French tr., *La Philosophie indienne*. Paris, 1951.)
- . "Tantrismus und Śaktismus," *OZ*, n.s. XII (1936), 120-33.
- GODEL, ROGER. *Essais sur l'expérience libératrice*. Paris, 1952.

- GOLDZIER, IGNAZ. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910.
- GOLUBEV, VIKTOR. "Essais sur l'art de l'Indus: I: L'Homme au châle de Mo-henjo-Daro," *BEFEO*, XXXVIII (1938; pub. 1940), 255-80.
- GONDA, JAN. *Notes on Brahman*. Utrecht, 1950.
- , ed. *The R̥gvidhāna*. Utrecht, 1951.
- GOPINĀTHA RAO, T. A. *Elements of Hindu Iconography*. Madras, 1914-16. 4 vols.
- GORDON, ANTOINETTE K. *The Iconography of Tibetan Lamaism*. New York, 1939.
- . *Tibetan Religious Art*. New York, 1952.
- GOUGH, A. E. See COWELL, E. B.
- GOUILLARD, JEAN. *Petite Philocalie de la prière du coeur*. Paris, 1953.
- GOVINDAÇĀRYA SVĀMIN, A. "The Pāñcarātras or Bhāgavat-Śāstra," *JRAS* (1911), 935-61.
- GRANET, MARCEL. *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris, 1926. 2 vols.
- . *La Pensee chinoise*. Paris, 1934.
- GRASS, KARL KONRAD. *Die russischen Sekten*. Leipzig, 1905-14. 3 vols.
- GRIERSON, SIR GEORGE A., ed. *Linguistic Survey of India*. Calcutta, 1903-28. 11 vols. in 19.
- . "The Nārāyaṇīya and the Bhāgavatas," *IA*, XXXVII (1908), 251-62, 373-86.
- GROOT, JAN J. M. DE. *The Religious System of China*. Leiden, 1892-1910. 6 vols.
- GROWSE, FREDERIC SALMON. *Mathurā: a District Memoir*. 3rd edn., Allahabad, 1885.
- GRÜNWEDEL, ALBERT. *Alt-Kutscha. Archäologische und Religionsgeschichtliche Forschungen an Tempera-Gemälden aus buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt*. Berlin, 1920. (Veröffentlichung der Preussischen Turfan-Expeditionen.) 2 vols.
- . "Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer (Mahāsiddhas) aus dem tibetischen übersetzt," *Baessler-Archiv* (Leipzig), V (1916), 137-228.
- . *Die Legenden des Nā-ro-pa, des Hauptvertreters des Nekromanten und Hexentums*. Leipzig, 1933.
- . *Tāranātha's Edelsteinminne*. Petrograd, 1914. (BB VIII.)
- . "Der Weg nach Śambhala," *ABAW*, Phil.-phil. und hist. Klasse, XXIX, Abh. 3 (1915), 1-118.

- GUÉRINOT, ARMAND ALBERT. *La Religion djaina*. Paris, 1926.
- GUHA, ABHAYAKUMAR. "Rasa-Cult in the *Chaitanya Charitāmṛta*." In *Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes*, vol. III, pt. 3, pp. 368-88. Calcutta, 1921-27. 3 vols. in 5.
- GULIK, ROBERT HANS VAN. *Erotic Colour Prints of the Ming Period, with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty*, 206 B.C.-A.D. 1644. Tokyo, 1951 (pub. privately).
- . *Hayagrīva, the Mantrayānic Aspect of Horse-Cult in China and Japan*. Leiden, 1935.
- GÜNTERT, HERMANN. *Der arische Weltkönig und Heiland*. Halle, 1923.
- GURDON, PHILIP RICHARD THORNHAGH. *The Khāsis*. London, 1907.
- HALL, FITZ-EDWARD. *A Contribution Towards an Index to the Bibliography of the Indian Philosophical Systems*. Calcutta, 1859.
- HARIYANNA, M. "Shashṭi-tantra and Vārsaganya," *JOR*, III (1929), 107-12.
- HARTMAN, SVEN S. *Gayomart*. Uppsala, 1953.
- HASTINGS, JAMES, ed. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York, 1928. 13 vols.
- HAUER, J. W. *Die Anfänge der Yogapraxis*. Stuttgart, 1922.
- . *Die Dhāraṇī im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie*. Stuttgart, 1927.
- . "Das IV. Buch des Yogasūtra. Ein Beitrag zu seiner Erklärung und Zeitbestimmung." In Wüst, Walther, ed., *Studia Indo-Iranica*, Ehrengabe für Wilhelm Geiger, pp. 122-33. Leipzig, 1931.
- . *Glaubensgeschichte der Indogermanen*. Stuttgart, 1937. 2 vols.
- . *Das Laṅkāvatāra-Sūtra und das Sāṃkhya*. Stuttgart, 1927.
- . "Die Śvetāśvatara-Upaniṣad, ein monotheistischer Traktat einer Rudra-éiva-Gemeinde," *ZDMG*, LXXXIV (1930), 37 ff.
- . "Eine Übersetzung der Yoga-Merksprüche des Patañjali mit dem Kommentar des Vyāsa," *Yoga* (Harburg-Wilhelmsburg), I (1931), 25-43.
- . *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens. I: Die Vrātya als nichtbrahmanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft*. Stuttgart, 1927.
- . *Der Yoga als Heilweg*. Stuttgart, 1932.

- HAUSCHILD, RICHARD. *Die Śvetāśvatara-Upaniṣad: eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren*. Leipzig, 1927.
- HAUSHERR, IRENÉE. "L'Hésychasme: étude de spiritualité," *Orientalia Christiana Periodica* (Rome), XXII (1956), 5-40, 247-85.
- . *La Méthode d'oraison hésychaste*. Rome, 1927. (*Orientalia Christiana*, IX, 2.)
- HAZRA, RAJENDRA CHANDRA. "Influence of Tantra on the Tattvas of Raghunandana," *IHQ*, IX, 3 (1933), 678-704.
- HEIMANN, BETTY. *Studien zur Eigenart indischen Denkens*. Tübingen, 1930.
- HEINE-GELDERN, ROBERT. "Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithikums in Südostasien." In Koppers, W., ed., *Festschrift. Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt*, pp. 809-43. Vienna, 1928.
- HEINE-GELDERN, ROBERT. "Kopfjagd und Menschenopfer in Assam und Birma und ihre Ausstrahlungen nach Vorderindien," *MAGW*, XLVII (1917), 1-65.
- . "Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien," *MAGW*, LI (1921), 105-40.
- . "Die Osterinselschrift," *A*, XXXIII (1938), 815-909.
- . "Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier," *A*, XXVII (1932), 543-619.
- HELD, G. J. *The Mahābhārata: an Ethnological Study*. London, 1935.
- HEMBERG, BENGT. "Die Idaiischen Daktylen," *Eranos* (Uppsala), L (1952), 41-59.
- . *Die Kabiren*. Uppsala, 1950.
- HENRY, VICTOR. "Physique védique," *JA*, ser. X, vol. VI (1905), 385-409.
- HENTZE, CARL. "Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens t'ou = Kopf," *A*, XLV (1950), 801-20.
- HERAS, HENRY. "More about Mohenjo Daro," *NIA*, I (1939), 637-41.
- HERTEL, JOHANNES. *Indische Märchen*. Jena, 1921.
- HERTZ, ROBERT. *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*. Paris, 1928.
- HEVESY, WILHELM VON. "The Easter Island and the Indus Valley Scripts," *A*, XXXIII (1938), 808-14.
- HILL, WILLIAM DOUGLAS P., tr. *The Bhagavad Gītā*. London, 1928.
- HILLEBRANDT, ALFRED. *Vedische Mythologie*. 2nd edn., Breslau, 1927-29. 2 vols.

- HIRTH, FRIEDRICH. *China and the Roman Orient*. Leipzig, 1885.
- and ROCKHILL, WILLIAM WOODVILLE, trs. *Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and the Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi*. St. Petersburg, 1911.
- History of the Sect of Mahārācas, or Vallabhāchāryas, in Western India*. London, 1865.
- HOCART, ARTHUR MAURICE. "Flying Through the Air," *IA*, LII (1923), 80-82.
- HOENS, DIRK JAN. *Śānti: a Contribution to Ancient Indian Religious Terminology*. The Hague, 1951.
- HOERNLE, A. F. R. "Ācīvikas," in HASTINGS, JAMES (q.v.), ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, 259—68.
- , ed. *The Bower Manuscript*. Calcutta, 1893-1912.
- , ed. and tr. *Uvāsagadasāo; or, The Religious Professions of an Uvāsaga*. Calcutta, 1885-90. (BI CV.) 2 vols, in 1.
- HOLL, KARL. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig, 1898.
- HOMMEL, FRITZ. "Pāli mudda = babylonisch musarū und die Herkunft der indischen Schrift." In Wüst, Walther, ed., *Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für Wilhelm Geiger*, pp. 73-84. Leipzig, 1931.
- HONIGBERGER, JOHN MARTIN. *Thirty-five Tears in the East*. London, 1852. 2 vols, in 1.
- HOPKINS, EDWARD WASHBURN. "The Fountain of Youth," *JAOS*, XXVI (1905), 1-67, 411-15.
- . *The Great Epic of India*. New York, 1901. 2nd edn., New York, 1920.
- . "Yoga-Technique in the Great Epic," *JAOS*, XXII (1901), 333-79.
- HORNELL, JAMES. "The Boats of the Ganges," *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* (Calcutta), VIII (1921), 173-98.
- . "The Origins and Ethnological Significance of Indian Boat Designs," *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, VII (1920), 139- 256.
- HORNER, I. B. "Gotama and the Other Sects," *JAOS*, LXVI (1946), 283-89.
- HORTEN, MAX. *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*. Heidelberg, 1927-28. 2 vols.

- HROZNÝ, BEDŘICH. "Inschriften und Kultur der Proto-Indier von Mohenjodaro und Harappā," *Archiv orientální* (Prague), XII, 3-4 (1941), 192-259; XIII, 1-2 (1942), 1-102.
- HUGHES, THOMAS PATRICK. *A Dictionary of Islam*. London, 1885.
- HUI HAI. See BLOFELD, JOHN.
- HULTKRANTZ, AKE. *Conceptions of the Soul Among North American Indians*. Stockholm, 1953.
- HULTZSCH, EUGEN. "Ślipkhya und Yoga in ěisupālayadha." In Negelein, Julius von, ed., *Aus Indiens Kultur: Festgabe, Richard von Garbe*, pp. 78-83. Erlangen, 1927.
- HUME, ROBERT ERNEST, tr. *The Thirteen Principal Upanishads*. London, 1921.
- HUMMEL, SIEGBERT. "Die Lamaistischen Tempelfahnen und ihre Beziehung zu Yoga," *Triebus* (Stuttgart), I (1952-53), 239-52.
- IBN BAṬṬAH. See DEFRÉMERY, CHARLES FRANÇOIS, and SANGUINETTI, B. R.
- Īṣvarakṛṣṇa. See COLEBROOKE, HENRY THOMAS; DAVIES, JOHN; GARBE, RICHARD; ṢĀSTRĪ, S. S. SURYANARAYANA; SINHA, NANDALAL, and WILSON, HORACE HAYMAN.
- JACOBI, HERMANN. "The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brāhmins," *JAOS*, XXXI (1910), 1-29.
- . *Gāyā Sūtras*. Oxford, 1884, 1895. (SBE XXII, XLV.) 2 vols.
- . *Mahābhārata: Inhaltsangabe, Index und Konkordanz der Kalcuttaer und Bom-bayer Ausgaben*. Bonn, 1903.
- . "On Mahāvīra and His Predecessors," *IA*, IX (1880), 158-63.
- . Reviews of *Die Sāṅkhya-Philosophie*, by Richard Garbe, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, CLVII (1895), 202-11; CLXXXI (1919), 1-30.
- . "Sind nach dem Sāṅkhya-Lehrer Pañcaṣikha die Puruṣas von Atomgröße?" *BSOS*, VI, 2 (1931), 385-88.
- . "Über das Alter der Yogaśāstra," *ZII*, VIII (1931), 80-88.
- . "Über das ursprüngliche Yogasystem," *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin), XXVI (1929), 581-624.
- . "Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Sāṅkhya-Yoga und die Bedeutung des Nidāna," *ZDMG*, LII (1898), 1-15.

- . "Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga," NGWG, phil.-hist. Klasse (1896), 43-58.
- JACOBY, ADOLF. "Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungs-wunder der indischen Fakire," *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig), XVII (1914), 455-75.
- CHĀ, GANGĀNĀTHA, ed. and tr. *Manu-Smṛti: the Laws of Manu with the Bhāṣya of Medhātithi*. Calcutta, 1920-26. 9 vols.
- , tr. *The Tattva-kaumudī (Vācaspatimiśra's Commentary on the Sāṅkhya-kārikā)*. Bombay, 1896.
- , tr. *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita, with the Commentary of Kamalaśīla*. Baroda, 1937-39. (GOS LXXX, LXXXIII.) 2 vols.
- , ed. *The Yoga-Darśana. The Sūtras of Patañjali, with the Bhāṣya of Vyāsa, with Notes from Vācaspatimiśra's Tattvavaiśārādī, Vicñānabhikṣu's Yogavārtika and Bhoja's Rācamārtanḍa*. Bombay, 1907. 2nd edn., Madras, 1934.
- , tr. *Yogasāra-saṅgraha of Vicñānabhikṣu*. Bombay, 1894.
- JOHNSON, OBED SIMON. *A Study of Chinese Alchemy*. Shanghai, 1928.
- JOHNSTON, EDWARD HAMILTON. *The Buddhācārī; or, Acts of the Buddha*. Calcutta, 1935-36. (Panjab University Oriental Publications XXXI, XXXII.) 2 vols.
- . *Early Sāṅkhya*. London, 1937.
- . "Some Sāṅkhya and Yoga Conceptions of the Śvetāśvatara Upaniṣad," *JRAS* (1930), 855-78.
- JOLLY, JULIUS, tr. *The Institutes of Vishnu*. Oxford, 1880. (SBE VII.)
- . "Der Stein der Weisen." In *Festschrift Ernst J. Vindisch*, pp. 98-106. Leipzig, 1914.
- JUGIE, MARTIN. "Les Origines de la méthode d'oraison des hésychastes," *Echos d'Orient* (Paris), XXX, 162 (1931), 179-85.
- JUNG, C. G. "Concerning Mandala Symbolism." In *Archetypes and the Collective Unconscious*, tr. R. F. C. Hull. New York and London, 1959 (Collected Works, 9, i.)
- . *Psychology and Alchemy*, tr. R. F. C. Hull. New York and London, 1953. (Collected Works, 12.)
- . "Psychology of the Transference," in *The Practice of Psychotherapy*, tr. R. F.

- C. Hull. New York and London, 1954. (Collected Works, 16.)
- KALTENMARK, MAX, ed. and tr. *Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité.)* Peking, 1953.
- KAMALASĪLA. See CHĀ, GANGĀNĀTHA.
- KAPILA. See BALLANTYNE, J. R.
- KEITH, ARTHUR BERRIEDALE. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford, 1923.
- . "The Doctrine of the Buddha," *BSOS*, VI, 2 (1931), 393-404.
- . *A History of Sanskrit Literature*. Oxford, 1928.
- . *Indian Logic and Atomism*. Oxford, 1921.
- . "The *Māṭharavyṛtti*," *BSOS*, III, 3 (1924), 551-54.
- . "New Theories as to Brahman." In *Chā Commemoration Volume*, pp. 214 ff. Poona, 1937.
- . *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge (Mass.), 1925. (HOS XXXI, XXXII.) 2 vols.
- . *Rigveda Brāhmaṇas*. Cambridge (Mass.), 1920. (HOS XXV.)
- . *The Sāṃkhya System*. 2nd edn., Calcutta, 1924.
- . "Some Problems of Indian Philosophy," *IHQ*, VIII, 3 (1932), 425-41.
- KENNEDY, MELVILLE T. *The Chaitanya Movement*. Calcutta, 1925.
- KERN, JOHAN HENDRIK CASPAR. *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*, tr. Hermann Jacobi. Leipzig, 1882-84. 2 vols.
- . *Manual of Indian Buddhism*. Strassburg, 1896.
- KHAKHAR, DALPATRĀM PRĀNJIVAN. "History of the Kāṇphaṭās of Kachh," *IĀ*, VW 41—53.
- KIMURA, R. "A Historical Study of the Terms Mahāyāna and Hinayāna and the Origin of Mahāyāna Buddhism," *JDL*, XI (1924), 1-43; XII (1925), 45-193.
- KLEEN, TYRA de. *Mudrās: the Ritual Hand-Poses of the Buddha Priests and the Shiva Priests of Bali*. London, 1924. 2nd edn., London, 1942.
- KNOWLES, JAMES HINTON. *Folk-tales of Kashmir*. 2nd edn., London, 1893.
- KONOW, STEN. "A European Parallel to the Durgāpūcā," *JRASB*, n.s. XXI (1925), 315-24.
- . *Das indische Drama*. Berlin and Leipzig, 1920.
- . *Mūṇḍā and Dravidian Languages*. Calcutta, 1906. (Sir George A. Grierson,

- ed., *Linguistic Survey of India*, vol. IV.)
- KOPPERS, WILHELM. "Probleme der indischen Religionsgeschichte," *A*, XXXV-XXXVI (1940-41), 761-814.
- KRAMRISCH, STELLA. *The Hindu Temple*. Calcutta, 1946. 2 vols.
- KRISHNAMACHARYA, EMBAR, tr. and ed. *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita*. Baroda, 1926. (GOS XXX, XXXI.) 2 vols.
- KRISHNAMURTI SARMA, B. N. "New Light on the *Gauḍapāda-Kārikās*," *Review of Philosophy and Religion* (Academy of Philosophy and Religion, Poona), II (1931), 35-56.
- KROEBER, ALFRED LOUIS. *Anthropology*. New York, 1923. Rev. edn., New York, 1948.
- KUIPER, F. B. J. "An Austro-Asiatic Myth in the *Ṛg-Veda*," *Mededelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (Amsterdam), n.s. XIII, 7 (1950), 163-82.
- . "Mūṇḍā and Indonesian," *Orientalia neerlandica* (Leiden, 1948), 372-401.
- . "Proto-Mūṇḍā Words in Sanskrit," *Verhandeling der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (Amsterdam), LI, 3 (1948).
- LACOMBE, OLIVIER. "Note sur Plotin et la pensée indienne," *Annuaire de VÉcole Pratique des Hautes Études, Sciences religieuses* (Paris), (1950- 51), 3-17.
- . "Sur le Yoga indien," *Études carmitaines* (Paris), XXVII (Oct., 1937), 107 ff.
- LALOU, MARCELLE. *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Mañjuśrīmūlakalpa*. Paris, 1930. (Buddhica Series I: Mémoires VI.)
- . *Répertoire du Tanjur d'après le catalogue de P. Cordier*. Paris, 1933.
- . See also PRZYLUKI, JEAN.
- LAMOTTE, ÉTIENNE. "La Légende du Buddha," *RHR*, CXXXIV (1947-48), 37-71.
- . *Notes sur la Bhagavad Gītā*. Paris, 1929.
- . "Les Premières Relations entre l'Inde et l'Occident," *La Nouvelle Clio* (Brussels), V (1953), 83-118.
- . *Le Traité de la Grande Vertue de la sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*. Louvain, 1944, 1949. 2 vols.
- . See also Przyluski, Jean.
- LANGDON, STEPHEN HERBERT. "Gesture in Sumerian and Babylonian

- Prayer," *JRAS* (1919), 531-56.
- LAUBRY, CHARLES, and BROSSE, THÉRÈSE. "Documents recueillis aux Indes sur les 'yogins' par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme," *Presse médicale* (Paris), LXXXIII (Oct. 14, 1936).
- LAUFER, BERTHOLD. *Jade: a Study in Chinese Archaeology and Religion*. Chicago, 1912. (FMNH Anthropological Series X.)
- . *The Prehistory of Aviation*. Chicago, 1928. (FMNH Anthropological Series XVIII, No. 1.)
- . Review of *A Study of Chinese Alchemy*, by Obed S. Johnson, *Isis* (Bruges), XII (1929), 330-32.
- . *Sino-Iranica*. Chicago, 1919. (FMNH Anthropological Series XV, No. 3.)
- . Use of Human Shells and Bones in Tibet. Chicago, 1923. (FMNH Department of Anthropology Publication X.)
- LA VALLÉE POUSSIN, Louis de, tr. and ed. *L'Abhidharmakosa de Vasubandhu*. Paris, 1923-26. 5 vols.
- . "À propos du Çitaviśuddhiprakaraṇa d'Āryadeva," *BSOS*, VI, 2 (1931), 411-15.
- . "Le Bouddha et les Abhicīṣas," *Le Muséon* (Louvain), XLIV (1931), 335-42.
- . *Bouddhisme: Études et matériaux*. London, 1898.
- . *Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. 3rd edn.,
- LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS DE. "Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali," *MCB*, V (1936-37), 223-42.
- . *Le Dogme et la philosophie du bouddhisme*. Paris, 1930.
- . *L'Inde aux temps des Mauryas et des barbares*. Paris, 1930.
- . *Indo-Européens et Indo-Iraniens. L'Inde jusqu'à vers 300 av. J.-C.* New enlarged edn., Paris, 1936.
- . *La Morale bouddhique*. Paris, 1927.
- . "Musila et Nārada," *MCB*, V (1936-37), 189-222.
- . *Nirvana*. Paris, 1925.
- . "Notes de bibliographie bouddhique," *MCB*, III (1934-35), 355-407; V (1936-37), 243-304.
- . "Notes et bibliographie bouddhiques," *MCB*, I (1931-32), 377-424.
- . "Notes bouddhiques," *BCLS*, ser. V, vol. VIII (1922), 515-26.

- . tr. and ed. *Vicñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuvantsang*. Paris, 1928-48. 9 vols.
- LAW, BIMALA CHARAN. "Gautama Buddha and the Paribrāckas," *JRASB*, n.s. XXI (1925), 123-36.
- . "Influence of the Five Heretical Teachers on Jainism and Buddhism," *JRASB*, n.s. XV (1919), 123-36.
- . "A Short Account of the Wandering Teachers at the Time of the Buddha," *JRASB*, n.s. XIV (1918), 399-406.
- LAW, NARENDRA NATH. "Mm. Dr. Haraprasād Śāstri," *IHQ*, IX, 1 (1933), 307-416.
- LEHMANN, ALFRED. "Einige Bemerkungen zu indischen Gauklerkunststücken," *Jahrbuch des Museum für Völkerkunde zu Leipzig*, XI (1952), 46-63.
- LEONARD, G. S. "Notes on the Kāṇphaṭṭha Yogīs," *IA*, VII (1878), 298-300.
- LEROY, OLIVIER. *Les Hommes salamandres*. Paris, 1931.
- . *La Lévitiation*. Paris, 1928.
- LESIMPLE, E., tr. *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Paris, 1944.
- LÉVI, SYLVAIN. *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris, 1898.
- . "Kanishka et Sātavāhana, deux figures symboliques de l'Inde au I^{er} siècle," *JA*, CCXXVIII (1936), 61-121.
- . *Le Népal: Étude historique d'un royaume hindou*. Paris, 1905-08. 3 vols.
- . "Notes chinoises sur l'Inde," *BEFEO*, V (1905), 253-305.
- LÉVI, SYLVAIN. "Un Nouveau Document sur le bouddhisme de basse époque dans l'Inde," *BSOS*, VI, 2 (1931), 417-29.
- . "On a Tāntrik Fragment from Kucha (Central Asia)," *IHQ*, XII, 2 (1936), 197-214.
- . "Pré-aryen et pré-dravidien dans l'Inde," *JA*, CCIII, (1923), 1-57.
- . *Le Théâtre indien*. Paris, 1890. 2 vols, in 1.
- . *Mémorial Sylvain Lévi*. Introd. Jacques Bacot. Paris, 1937.
- and CHAVANNES, ÉDOUARD. "Les seize Arhats protecteurs de la loi," *JA*, ser. XI, vol. VIII (1916), 5-50, 189-304.
- LI AN-CHE. "Rṇin-ma-pa: the Early Form of Lamaism," *JRAS* (1948), 142-63.
- LIEBENTHAL, WALTER. *Satkārya in der Darstellung seiner buddhistischen Geg-*

- ner. Stuttgart and Berlin, 1934.
- LIN LI-KOUANG. "Punyodaya (Na-T'i), un propagateur du tantrisme en Chine et au Cambodge à l'époque de Hiuan-tsang," JA, CCXXVII (1935), 83-100.
- LINDQUIST, SIGURD. *Die Methoden des Yoga*. Lund, 1932.
- . *Siddhi und Abhiññā: eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga*. Uppsala, 1935.
- LINOSSIER, RAYMONDE. "Les Peintures tibétaines de la collection Loo." In *Mélanges Linossier*, I, 1-97. Paris, 1932. 2 vols.
- LIPPMANN, EDMUND OSKAR VON. *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*. Berlin, 1919-54. 3 vols.
- LIPSIUS, F. *Die Sāṃkhya Philosophie als Vorläuferin des Buddhismus*. Heidelberg, 1928.
- LUBAC, HENRI DE. *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris, 1952.
- . "Textes alexandrins et bouddhiques," *Recherches de science religieuse* (Paris), XXVII (1937), 336-51.
- MACDONALD, A. W. "À propos de Pracāpati," JA, CCXL (1952), 323-38.
- MACKAY, ERNEST. *The Indus Civilization*. London, 1935. 2nd edn., re-titled *Early Indus Civilization*, rev. and enlarged by Dorothy Mackay. London, 1948.
- MĀDHAVA. *Sarvadarśanasamgraha*. Poona, 1906. (Ānandāśrama Sanskrit Series LI.)
- . See also COWELL, E. B., and GOUGH, A. E., and SINHA, NANDALAL.
- MAENCHEN-HELFEN, OTTO. "Svetadvīpa in Pre-Christian China," NIA, II (1939), 166-68.
- MAHĀDEVA ŚĀSTRĪ, Allādi, tr. and ed. *Yoga Upaniṣads with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahma-Yogin*. Adyar, 1920.
- MAHFUZ-UL-HAQ, M., ed. and tr. *Macma "ul-Baḥrain; or, The Mingling of the Two Oceans [of Muḥammad Dārā Shikūh]*. Calcutta, 1929. (BI CCXLVI.)
- MAJUMDAR, ABHAY KUMAR. *The Sāṃkhya Conception of Personality*. Calcutta, 1930.
- MAJUMDAR, DHIRENDRA NATH. "Notes on Kālī-Nautch in the District of Dacca in Eastern Bengal," MI, III (1923), 202-05.
- MALLMANN, MARIE THÉRÈSE DE. *Introduction à l'étude d'Avalokiteśvara*. Paris, 1948.

- MARSHALL, SIR JOHN (and others). *Mohenjo-daro and the Indus Culture*. London, 1931. 3 vols.
- MARTIN, ROBERT MONTGOMERY. *History of the Antiquities of Eastern India*. London, 1838. 3 vols.
- MARTIN, WILLIAM ALEXANDER PARSONS. *The Lore of Cathay; or, The Intellect of China*. New York, 1901.
- MASPÉRO, HENRI. "Communautés et moines bouddhistes chinois aux II^e et III^e siècles," *BEFEO*, X (1910), 222-32.
- . "Les Procédés de 'Nourrir le principe vital' dans la religion taoïste ancienne," *JA*, CCXXVIII (1937), 177-252, 353-430.
- MASSIGNON, LOUIS. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922.
- . *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*. Paris, 1922. 2 vols.
- . "Le Souffle dans l'Islam," *JA*, CCXXXIV (1943-45), 436-38.
- MASSON, JOSEPH. *La Religion populaire dans le canon bouddhique pâli*. Louvain, 1942. (Le Muséon Bibliothèque XV.)
- MASUL, JACQUES, ed. *Yoga, science de l'homme intégral*. Paris, 1953.
- MĀṬHARA. See SARMA, VISHNU PRASAD.
- MAUSS, MARCEL. "Rapports historiques entre la mystique hindoue et la mystique occidentale," *Annales d'histoire du Christianisme* (Paris), III (1928).
- MAX MÜLLER, F. *The Six Systems of Indian Philosophy*. London, 1899.
- MEDHĀTITHI. See CHĀ, GANGĀNĀTHA
- MEERWARTH, A. M. "Les *Kathākalis* du Malabar," *JA*, CCIX (1926), 193-284.
- MÉLY, FERNAND DE. "L'Alchimie chez les chinois et l'alchimie grecque," *JA*, ser. IX, vol. VI (1895), 314-40.
- MERUTUNGA ĀÇĀRYA. See Tawney, Charles Henry.
- MEYER, JOHN JACOB. *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. Zurich and Leipzig, 1937. 3 vols. in 1.
- MEYER, RUDOLF, ed. *R̥gvidhāna*. Berlin, 1878.
- MILAREPA. See EVANS-WENTZ, W. Y.
- MITRA, KALIPADA. "Magic and Miracle in Jaina Literature," *IHQ*, XV, 2 (1939), 175-82.

- MITRA, RĀCENDRALĀLA. *Buddha Gayā, the Hermitage of Śākya Muni*. Calcutta, 1878.
- . *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepāl*. Calcutta, 1882.
- , ed. and tr. *The Yoga Aphorisms of Patañjali, with the Commentary of Bhoja Rāca*. Calcutta, 1881-83. (BI XCIII.)
- MITRA, SARAT CHANDRA. "The Cult of the Lake-Goddess of Orissa," *JASB*, XII (1920-24), 190-97.
- . "The Cult of the Tortoise-shaped Deities of Midnapur and Bankura in Western Bengal," in "On Some Curious Cults of Southern and Western Bengal," *JASB*, XI (1917-20), 446-54.
- . "Notes on Tree-Cults in the District of Patna in South Bihar," *JBORS*, XIV (1928), 278-81.
- . "On the Conversion of Tribes into Castes in North Bihār," *JASB*, XII (1920-24), 735-43.
- . "On the Cult of Gorakshanātha in the District of Rangpur in Northern Bengal," *JASB*, XIV (1927/28-31), 1-5.
- . "On the Cult of Gorakshanātha in Eastern Bengal," *JDL*, XIV (1927), 1-41.
- . "On the Cult of the Jujube Tree," *MI*, V (1925), 115-31.
- . "On the Cult of the Tree-Goddess in Eastern Bengal," *MI*, II (1922), 230-41.
- . "On a Recent Instance of the Khāsī Custom of Offering Human Sacrifices to the Snake-Deity," *JASB*, XIII (1924-28), 192-98.
- . "On the Worship of Dakshina Rāya as a Rain-God," *JASB*, XIII (1924-28), 198-203.
- . "On the Worship of the Pipal Tree in North Bihār," *JBORS*, VI (1920), 572-74.
- MITRA, UMESHA. "*Gauḍapādabhāṣya and Māṭharavṛtti*," *AUS*, VII (1931), 371-86.
- . "Physical Theory of Sound and Its Origin in Indian Thought," *AUS*, II (1926).
- MODE, HEINZ. *Indische Frühkulturen und ihre Beziehungen zum Westen*. Basel, 1944.
- MODI, JIVANJI JAMSHEDJI. *Asiatic Papers*. Bombay, 1905, 1917, 1929. 3 vols.
- MONIER-WILLIAMS, SIR MONIER. "A Case of *Samādh* in India," *IA*, VII (1878), 264—66.

- MONTADON, G. *La Race, les races*. Paris, 1933.
- . *Traité d'ethnologie culturelle*. Paris, 1934.
- MOOKERJEE, RASACHARYA KAVIRAJ. *Rasa-jala-nidhi; or, Ocean of Indian Chemistry and Alchemy*. Calcutta, 1926-38. 5 vols.
- MORENO, MARTINO MARIO. "Mistica musulmana e mistica indiana," *Annali Lateranensi* (Vatican City), X (1946), 103-212.
- MUḤAMMAD HAIDAR DUGHLĀT. See Elias, Ney.
- MUḤAMMAD MUḤSIN-I-FĀNĪ. See Shea, David, and Troyer, Anthony.
- MUKHERJĪ, BRACA LAL. "Tantra Śhāstra and Veda." In Woodroffe, Sir John (q.v.), *Shakti and Shākta*, pp. 95-105.
- MUS, PAUL. *Barabudur*. Hanoi, 1935 ff. 2 vols.
- NĀGĀRCUNA. See LAMOTTE, ÉTIENNE.
- NANDIKESVARA. See COOMARASWAMY, ANANDA K., and DUGGIRALA, G. K.
- NANCIO, BUNYIU. *A Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka*. Oxford, 1883.
- NARAHARI, H. G. *Ātman in Pre-Upaniṣadic Vedic Literature*. Adyar, 1944.
- NĀRĀYAṆASWAMI AIYAR, C. S. "Ancient Indian Chemistry and Alchemy of the Chemico-Philosophical Siddhānta System of the Indian Mystics." In *Proceedings and Transactions of the Third Oriental Conference* (1924), pp. 597-614. Madras, 1925.
- NĀROPĀ. See CARELLI, MARIO E.
- NEEDHAM, JOSEPH. *Science and Civilization in China*. Cambridge, 1954-56. 2 vols.
- NEOG, MAHESWAR. "The Worship of Dharma in Assam," *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (Letters), XVII (1951), 219-24.
- NIGGEMEYER, HERMANN. "Totemismus in Vorderindien," A, XXVII (1932), 407-61; (1935), 579-619.
- OBERMILLER, E. E. "Tson-kha-pa le Pandit," MCB, III (1934-35), 319-38.
- O'GRADY, HAYES, ed. and tr. *Silva Gadelica: a Collection of Tales in Irish*. London, 1892.
- OLDENBERG, HERMANN. *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*. Berlin, 1881. 5th edn., Berlin, 1906. 9th edn., Berlin, 1921. (*Buddha, His Life, His Doctrine, His Order*, tr. W. Hoey. London, 1882.)

- . "Buddhistischen Studien," ZDMG, LII (1898), 613-94.
- . *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen, 1915.
- . *Das Makābhārata; seine Entstehung, sein Inhalt, seine Form*. Göttingen, 1922.
- . *Die Religion des Veda*. 2nd edn., Berlin, 1917.
- . "Zur Geschichte der Sāṃkhya-Philosophie," NGWG, phil.- hist. Klasse (1917), 218-53.
- . *See also* Davids, T. W. Rhys.
- OLDFIELD, H. A. *Sketches from Nipal*. London, 1880. 2 vols.
- OLDHAM, CHARLES FREDERICK. *The Sun and the Serpent*. London, 1905. OL-
- TRAMARE, PAUL. *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. Paris, 1907. 2 vols.
- . *La Théosophie bouddhique*. Paris, 1923.
- OMAN, JOHN CAMPBELL. *The Mystics, Ascetics, and Saints of India*. London, 1903.
- OPPERT, GUSTAV. *On the Original Inhabitants of Bharatavarsha or India*. Westminster, 1893.
- OTTO, R. *Die Lehr-Traktate der Bhagavad Gītā*. Stuttgart, 1935.
- . *Die Urgestalt der Bhagavad Gītā*. Stuttgart, 1934. (*The Original Gītā*, tr. J. E. Turner. London, 1939.)
- PARTINGTON, J. R. "Chinese Alchemy," *Nature* (London), CXIX (1927), 11; CXXVIII (1931), 1074-75.
- . "The Relationship Between Chinese and Arabic Alchemy," *Nature* (London), CXX (1927), 158.
- PATAÑCALI. *Yoga-sūtras*. Poona, 1904; 2nd edn., 1919. (Ānandāśrama Sanskrit Series XLVII.)
- . *See also* CHĀ, GANGĀNĀTHA; MITRA, RĀCENDRALĀLA; RĀMA PRASĀDA; and WOODS, JAMES HAUGHTON.
- PATEL, PRABHUBHAI. "Bodhiçitaviçaraṇa," *IHQ*, VIII, 4 (1932), 790-93.
- . "Çitaviçuddhiprakaraṇam of Āryadeva," *IHQ*, IX, 3 (1933), 705-21.
- . *Çitaviçuddhiprakaraṇa of Āryadeva*. Santiniketan, 1949.
- PATHAK, K. B. "The Ācivikas, a Sect of Buddhist Bhikshus," *IA*, XLI (1912), 88-90.
- PATVARDHAN, R. V. "Rasavidyā or Alchemy in Ancient India." In *Proceedings*

- and Transactions of the First Oriental Conference* (1919), I, civ. Poona, 1920. 2 vols.
- PAYNE, ERNEST ALEXANDER. *The Śāktas: an Introductory and Comparative Study*. Calcutta, 1933. (The Religious Life of India.)
- PELLIOT, PAUL. "Meou-tseu ou les doutes levés," *T'oung Pao* (Leiden), XIX (1919), 255—433.
- PENZER, NORMAN MOSLEY, ed. Somadeva's *Kathā-sarit-sāgara*, or *Ocean of Streams of Story*, tr. C. H. Tawney. London, 1924-28. 10 vols.
- PÉRI, NOËL. "Hārītī, la mère-de-démons," *BEFEO*, XVII (1917), 1-102.
- PHELPS, MYRON H., ed. *Discourses on Radha-Swami Faith* (*Discourses Made by Babugi Sahib*). New York, n.d. (1914?).
- PHILLIPS, GEORGE. "Mahuan's Account of Cochin, Calicut, and Aden," *JRAS* (1896), 341-51.
- PIGGOTT, STUART. *Prehistoric India*. Harmondsworth and Baltimore, 1950. (A Pelican Book.)
- PISCHEL, RICHARD. *Leben und Lehre des Buddha*. 2nd edn., Leipzig, 1910.
- PODUVAL, R. VASUDEVA. *Kathākali and Diagram of Hand Poses*. Trivandrum, 1930.
- POTT, P. H. *Yoga en Yantra*. Leiden, 1946.
- POZDNEJEV, A. M. "Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus," *ZB*, VII (1926), 378-421.
- PRASAD, JVALA. "The Date of the *Yoga-sūtras*," *JRAS* (1930), 365-75.
- PRZYLUSKI, JEAN. "Un Ancien Peuple du Penjab: les Udumbara," *JA*, CCVIII (1926), 1-59.
- . "Bengali Numeration and Non-Āryan Substratum," in BAGCHI, PRABODH CHANDRA (q.v.), tr., *Pre-Āryan and Pre-Dravidian in India*, pp. 25-32.
- . "Le Bouddhisme tantrique à Bali d'après une publication récente," *JA*, CCXVIII (1931), 159-67.
- . "De quelques noms anaryens en indo-aryen," *Mémoires de la Société de Linguistique* (Paris), XXII (1921), 205-10.
- . "Dragon chinois et Nāga indien," *MS*, III (1938), 602-10.
- . "Emprunts anaryens en indo-aryen," *BSL*, XXIV (1924), 118-23, 255-58; XXV (1925), 66-71; XXVI (1926), 98-103; XXX (1930), 196-201.

- . *La Légende de l'empereur Açoka*. Paris, 1923.
- PRZYLUŚKI, JEAN. "Mudrā," *Indian Culture* (Calcutta), II (1936), 715-19.
- . "La Numération vigésimale dans l'Inde," *Rocznik Orientalistyczny* (Lwów), IV (1926; pub. 1928), 230-37.
- . "L'Or, son origine et ses pouvoirs magiques," *BEFEO*, XIV (1914), 1-17.
- . "Le Parinirvana et les funérailles du Buddha," *JA*, ser. XI, vol. XI (1918), 485-526; ser. XI, vol. XII (1918), 401-56.
- . "La Princesse à l'odeur de poisson et la nāgī dans les traditions de l'Asie orientale." In *Études asiatiques* II, 265-84. Paris, 1925. (Pub. on 25th anniversary of the École française d'Extrême-Orient.) 2 vols.
- . "Le Prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et le thème du svayaṃvara," *JA*, CCV (1924), 101-37.
- . "La Théorie des *Guṇa*," *BSOS*, VI, 1 (1930), 25-35.
- . "Totémisme et végétalisme dans l'Inde," *RHR*, XCVI (1927), 347-64.
- . "Les Vidyārāca," *BEFEO*, XXIII (1923), 301-18.
- and LALOU, MARCELLE. "Notes de mythologie bouddhique: 1. Yaksha et Gandharva dans le *Mahāsamaya-suttanta*," *HJAS*, III (1938), 40-46.
- and LAMOTTE, ÉTIENNE. "Bouddhisme et Upaniṣad," *BEFEO*, XXXII (1932), 141-69.
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI. *Indian Philosophy*. London, 1923, 1927. 2 vols.
- RAFY, K. U. *Folktales of the Khāsīs*. London, 1920.
- RĀHULA SĀNKRṬYĀYANA. "Recherches bouddhiques: I. Les Origines du Mahāyāna; II. L'Origine du Vācraṇa et les 84 Siddhas," *JA*, CCXXV (1934), 195-230.
- RĀMĀNUCA. See THIBAUT, GEORGE.
- RĀMA PRASĀDA, tr. *Patañcali's Yoga Sūtras, with the Commentary of Vyāsa and the Gloss of Vāchaspatimiśra*. Allahabad, 1910. 3rd edn., Allahabad, 1924. (SBH IV.)
- RANADE, RAMCHANDRA DATTATRAYA. *A Constructive Survey of Upaniṣadic Philosophy*. Poona, 1926.
- RAO, T. A. GOPĪNĀTHA. See GOPĪNĀTHA RAO, T. A.
- RASMUSSEN, KNUD. *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, tr. William Worster. Copenhagen, 1929.

- RAY, AMAR NATH. "The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Kārikās of Gauḍapāda," *IHQ*, XIV, 3 (1938), 564-69.
- RAY, PRAFULLA CHANDRA. *A History of Hindu Chemistry*. 2nd edn., Calcutta, 1904-09. 2 vols.
- RAY CHAUDHURI, HEMCHANDRA. *Materials for the Study of the Early History of the Vaishnava Sect*. Calcutta, 1920.
- READ, B. F. "Chinese Alchemy," *Nature* (London), CXX (1927), 877-78.
- RÉGAMEY, CONSTANTIN. "Bibliographie analytique des travaux relatifs aux éléments anaryens dans la civilisation et les langues de l'Inde," *BEFEO*, XXXIV (1934), 429-566.
- REINAUD, JOSEPH TOUSSAINT. *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde antérieurement au milieu du XI^e siècle de l'ère chrétienne d'après les écrivains arabes, persans et chinois*. Paris, 1849. (Mémoires de l'Académie des Inscriptions XVIII.)
- . *Relations de voyages faits par les arabes et les persans dans l'Inde et à la Chine*. Paris, 1845. 2 vols.
- RELE, VASANT GANGARAM. *The Mysterious Kuṇḍalinī*. Bombay, 1930.
- RENOU, LOUIS. *Bibliographie védique*. Paris, 1931.
- , tr. *Kaṭha Upaniṣad*. Paris, 1943.
- . "Le Passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad," *JAOS*, LXXIII (1953), 138-44.
- . "Sur la notion du brahman," *JA*, CCXXXVII (1949), 7-46.
- and FILLIOZAT, JEAN. *L'Inde classique, manuel des études indiennes*. Paris, 1947 [1949], 1953. 2 vols.
- RISCH, HUBERT. "Le Haṭha Yoga. Exposé sommaire de la méthode, quelques expériences physiologiques et applications thérapeutiques." Diss. Paris: Faculté de Médecine, 1951.
- RIVET, PAUL. "Les Océaniens," *JA*, CCXXII (1933), 235-56.
- . *Sumérien et Océanien*. Paris, 1929.
- ROCKHILL, WILLIAM WOODVILLE. *Life of the Buddha*. London, 1884.
- . "Notes on the Relations and Trade of China with the Eastern Archipelago and the Coast of the Indian Ocean During the Fourteenth Century," pt. II, iv, *T'oung Pao* (Leiden), XVI (1915), 435-67.

- . "On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies," *Proceedings of the American Oriental Society* (New Haven, 1888), XL (1890), xxiv-xxxi.
- . *See also* HIRTH, FRIEDRICH.
- ROERICH, GEORGE N., tr. *The Blue Annals*. Calcutta, 1949-53. 2 pts.
- ROESEL, RICHARD. *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis*. Stuttgart, 1928.
- RÖNNOW, KASTEN. "Some Remarks on Śvetadvīpa," *BSOS*, V, 2 (1929), 253-84.
- . "Ved. *kratu-*, eine wortgeschichtliche Untersuchung," *MO*, XXVI (1932), 1-90.
- ROY, SARAT CHANDRA. "Caste, Race, and Religion in India," *MI*, XIV (1934), 39-63, 75-220, 271-311.
- . *Orāon Religion and Customs*. Ranchi, 1928.
- ROY, SATINDRA NARAYAN. "The Witches of Orissa," *JASB*, XIV (1927/28-31), 185-200.
- RUBEN, WALTER. "Materialismus im Leben des alten Indien," *AO*, XIII (1934), 128-62.
- . *Die Philosophen der Upanishaden*. Bern, 1947.
- . "Schamanismus im alten Indien," *AO*, XVII (1939), 164-205.
- . "Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens," *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung, Veröffentlichung XV* (1952).
- RUSSELL, ROBERT VANE (with RAI BAHADUR HĪRA LĀL). *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*. London, 1916. 4 vols.
- SACHAU, EDWARD C., tr. *Alberuni's India*. London, 1910. 2 vols.
- SANGUINETTI, B. R. *See* DEFRÉMERY, CHARLES FRANÇOIS.
- ŚAṆKARA. *See* SARMA, HARADATTA, and THIBAUT, GEORGE.
- ŚĀNTARAKSHĪTA. *See* CHĀ, GANGĀNĀTHA, and KRISHNAMACHARYA, EMBAR.
- ŚĀNTIDEVA. *See* BENDALL, CECIL.
- SARKAR, BENOY KUMAR. *The Folk-Element in Hindu Culture*. London, 1917.
- SARMA, B. N. KRISHNAMURTI. *See* KRISHNAMURTI SARMA, B. N.
- SARMA, HARADATTA, ed. *Cayamaṅgalā*. Introd. G. Kaviraj. Calcutta, 1926. (GOS XIX.)

- . "Cayamaṅgalā and the Other Commentaries on Sāṅkhya- Saptati," *IHQ*, V, 3 (1929), 417-31.
- SARMA, VISNU PRASAD, ed. *Māṭharavṛtti*. Benares, 1922. (Chowkhambā Sanskrit Series CCXCVI.)
- ŚĀSTRĪ, ALLĀDI MAHĀDEVA. See MAHĀDEVA ŚĀSTRĪ, ALLĀDI.
- ŚĀSTRĪ, JYOTIRBHUSAN V. V. RAMANA. "The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas." In *The Cultural Heritage of India: Śrī Ramakṛṣṇa Centenary Memorial*, II, 303-19. Calcutta [1937?]. 3 vols.
- ŚĀSTRĪ, K. S., ed. *Rasopanishat*. Trivandrum, 1928. (Trivandrum Sanskrit Series XCII.)
- ŚĀSTRĪ, RĀMAKRSHNA, and ŚĀSTRĪ, KEŚAVA, eds. "Yogavārttika of Vicānabhikṣu," *The Pandit* (Benares), n.s. V (1883), 39-48, 78-88, 123-33, 209-16, 263-75, 320-32, 379-92, 439-54, 477-95, 563-70, 583-94, 635-42; VI (1884), 24-32, 106-12, 129-43, 178-97, 249-58, 297-309, 337-52, 393-409, 449-68, 509-19, 561-76, 617-32.
- ŚĀSTRĪ, S. S. SURYANARAYANA. "The Chinese *Suvarṇa-saptati* and the *Māṭharavṛtti*," *JOR*, IV (1930), 34-40.
- . "The *Maṇimēkalai* Account of the Sārpkhya," *Journal of Indian History* (Madras), VIII (1929), 322-27.
- . "Māṭhara and Paramārtha," *JRAS* (1931), 623-39.
- , ed. and tr. *The Sāṅkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa*. Madras, 1930.
- SAUSSURE, LÉOPOLD DE. *Les Origines de l'astronomie chinoise*. Paris, 1930.
- SCHEBESTA, PAUL. *Les Pygmées*, tr. F. Berge. Paris, 1940.
- SCHERMAN, LUCIAN. "Siddha. Sanskrit Letters as Mystical Symbols in Later Buddhism Outside India." In K. Bharatha Iyer, ed., *Art and Thought, Issued in Honour of Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Occasion of His Seventieth Birthday*, pp. 55-62. London, 1947.
- SCHERMERHORN, R. A. "When Did Indian Materialism Get Its Distinctive Titles?" *JAOS*, L (1930), 132-38.
- SCHMIDT, P. WILHELM. "Die Mon-Khmer Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens," *Archiv für Anthropologie* (Brunswick), n.s. V (1906), 59-109. (Tr. into French by Mme J. Marouzeau, "Les Peuples Mon-Khmer," *BEFEO*, VII [1907], 213-63; VIII [1908], 1-35.)

- . "Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien," *A*, XIV-XV (1919-20), 1138-46.
- SCHMIDT, RICHARD. *Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien*. Berlin, 1908. 2nd edn., Berlin, 1921.
- SCHRADER, FRIEDRICH OTTO. "Dravidisch und Uralisch," *ZII*, III (1925), 81-112.
- . *Introduction to the Pāñcharātra and the Ahirbudhnyā Saṃhitā*. Adyar, 1916. 2 vols.
- . *The Kashmir Recension of the Bhagavad Gītā*. Stuttgart, 1930.
- . "Das Shashṭitantra," *ZDMG*, LXVIII (1914), 101-10.
- SCHRÖDER, DOMINIK. "Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)," *A*, XLVII (1952), 1-79; XLVIII (1953), 202-59.
- SCHUBRING, WALTHER. *Die Lehre der Jainas, nach den alten Quellen dargestellt*. Berlin and Leipzig, 1935. (*Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, ed. H. Lüders and J. Wackemagel, III. 7.)
- SCHWAB, RAYMOND, *La Renaissance orientale*. Paris, 1948.
- SEN, DINESH CHANDRA. *Chaitanya and His Age*. Calcutta, 1922.
- . *Chaitanya and His Companions*. Calcutta, 1917.
- . *History of Bengali Language and Literature*. Calcutta, 1911.
- . *The Vaishṇava Literature of Mediaeval Bengal*. Calcutta, 1917.
- SENART, ÉMILE, tr. *La Bhagavad Gītā*. Paris, 1922.
- . "Bouddhisme et Yoga," *RHR*, XLII (1900), 345-63.
- . *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*. Paris, 1875.
- . "Racas et la théorie indienne des trois guṇas," *JA*, ser. XI, vol. VI (1915), 151-64.
- . "La Théorie des guṇas et la Chāndogya Upaniṣad." In *Études asiatiques*, II, 285-92. Paris, 1925. (Pub. on 25th anniversary of the École française d'Extrême-Orient.) 2 vols.
- SHAH, CHIMANLAL JAICHAND. *Jainism in North India, 800 B.C.-A.D. 526*. London, 1932.
- SHAHIDULLAH, M., ed. and tr. *Les Chants mystiques de Kāṇha et de Saraha; les Dohā-kosha et les Çaryā*, Paris, 1928.
- SHĀSTRĪ, DAKSHINARANJAN. *Chārṇvākashashti*. Calcutta, 1928.
- . "The Lokāyatikas and the Kāpālikas," *IHQ*, VII, 1 (1931), 125-37.

- . *A Short History of Indian Materialism, Sensationalism, Hedonism*. Calcutta, 1930.
- SHĀSTRĪ, HARAPRASĀD, ed. *Advayavacra-saṃgraha*. Baroda, 1927. (GOS XL.)
- . *Bauddha Gān O Dohā*. Calcutta, 1916.
- . "Buddhism in Bengal since the Muhammadan Conquest," *JRASB*, X (1895), 55-61.
- . *Catalogue of Palm-Leaf and Selected Paper Mss. Belonging to the Darbar Library, Nepāl*. Calcutta, 1905, 1915. 2 vols.
- . "Chronology of Sāṃkhya Literature," *JBORS*, IX (1923), 151.
- SHĀSTRĪ, HARAPRASĀD. *The Discovery of Living Buddhism, in Bengal*. Calcutta, 1897.
- . "The Discovery of a Work by Āryadeva in Sanskrit," *JRASB*, XVII (1898), 175-84.
- . *Notices of Sanskrit Manuscripts*. 2nd ser. Calcutta, 1900.
- SHĀSTRĪ, MUKUNDA RĀMA, ed. *The Tantrasāra of Abhinavagupta*. Bombay, 1918. (Research Dept. Kashmir Series of Texts and Studies XVII.)
- SHĀSTRĪ, UDAYA VIRA. "Antiquity of the Sāṃkhya Sūtras." In *Proceedings and Transactions of the Fifth Indian Oriental Conference* (1928), II, 855-82. Lahore, 1930. 2 vols.
- SHĀSTRĪ, VIDHUSHEKAR. "Sandhābhāṣā," *IHQ*, IV, 2 (1928). 287-96.
- SHEA, DAVID, and TROYER, ANTHONY, trs. *The Dabistān; or, School of Manners*. Paris, 1843. 3 vols.
- Si-do-in-dzou: Gestes de l'officiant dans les cérémonies mystiques des sectes Tendai et Sington*. Tr. from the Japanese of Horyū Toki. Paris, 1899.
- SILBURN, ALIETTE, tr. *Śvetāśvatara Upaniṣad*. Paris, 1948.
- SIMPSON, WILLIAM. "Some Suggestions of Origin in Indian Architecture," *JRAS*, n.s. XX (1888), 49-71.
- SINGH, MOHAN. *Gorakhnāth and Mediaeval Hindu Mysticism*. Lahore, 1937.
- SINH, PAÑCHAM, tr. *Haṭhayogapradīpikā*. Allahabad, 1915. (SBH XV, 3.)
- SINHA, NANDALAL, tr. *The Sāṃkhya Philosophy, Containing: (1) Sāṃkhya Pravaṇṇa Sūtram, with the Vritti of Aniruddha and the Bhāṣya of Vicāṇabhikṣu and Extracts from the Vritti-sāra of Mahādeva Vedāntin; (2) Tattva Samāsa; (3) Sāṃkhya Kārikā; Pañchaśikhā Sūtram*. Allahabad, 1915 (SBH XI.)

- SIRKAR, DINES CHANDRA. "The Śākta Piṭhas," *JRASB*, XIV (1948), 1-108.
- SOMADEVA. *See* PENZER, NORMAN MOSLEY.
- SOVANI, VENKATESA VAMANA. "A Critical Study of the Sāṅkhya System on the Line of Sāṅkhya-kārikā, Sāṅkhya-sūtra and Their Commentaries," *AUS*, VII (1931), 387-432. (Rep. separately, Poona, 1935. Poona Oriental Series XI.)
- SSŪ-MA CH' IEN. *See* CHAVANNES, ÉDOUARD
- STCHERBATSKY, T. [FYODOR IPPOLITOVICH], *Buddhist Logic*. Leningrad, 1930-32. (BB XXVI.) 2 vols.
- . *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word, "Dharma,"* London, 1923.
- STCHERBATSKY, T. [FYODOR IPPOLITOVICH]. *The Conception of Buddhist Nirvana*. Leningrad, 1927.
- . "The Doctrine of the Buddha," *BSOS*, VI, 4 (1932), 867-96.
- . *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*. Munich, 1924. (Tr. into French by Mme I. de Manziarly and Paul Masson-Oursel. Paris, 1926.)
- STEIN, OTTO. "The Numeral 18," *Poona Orientalist*, I, 3 (1936), 1-37.
- . "References to Alchemy in Buddhist Scriptures," *BSOS*, VII, 1 (1933), 262-63.
- STRAUSS, OTTO. "Eine alte Formel der Sāṅkhya-Yoga-Philosophie bei Vātsyāyana." In *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*, pp. 358-68. Bonn, 1926.
- . "Zur Geschichte des Sāṅkhya," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXVII (1915), 257-75.
- SUALI, LUIGI. "Matériaux pour servir à l'histoire du matérialisme indien," *Le Muséon* (Louvain), IX (1908), 277-98.
- ŚUBHADRA. *Jñānārṇava*. 2nd edn., Bombay, 1913.
- SUBRAMANIAN, K. R. [SUBRAMANIA IYER]. *Buddhist Remains in Āndhra*. Madras, 1932.
- SUGIURA, SADAJIRO. *Hindu Logic as Preserved in China and Japan*, ed. Edgar A. Singer, Jr. Philadelphia, 1900.
- SUZUKI, BEATRICE LANE. "The School of Shingon Buddhism. Pt. II: The

- Mandara," *The Eastern Buddhist* (Kyoto), VII (1936), 1-38.
- SUZUKI, DAISSETZ TEITARO. *Essays in Zæn Buddhism*. London, 1927, 1933, 1934. 3 vols, (so-called series).
- . *An Introduction to Zen Buddhism*. Kyoto, 1934.
- . *Manual of Zen Buddhism*. Kyoto, 1935.
- SVĀTMĀRĀMA SVĀMIN. *Haṭhayogapradīpikā, with the Commentary of Brahmānanda and Glosses of Śrīdhara*. Bombay, 1889.
- . See also AYYAṄĠĀR, T. R. ŚRINIVĀSA; BRAHMĀNANDA BHABA; SINH, PAÑCHAM, and WALTER, HERMANN.
- TAJIMA, R. *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra*. Paris, 1936.
- TAKAKUSU, JUNJIRO. "Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise," *BEFEO*, IV (1904), 1-65, 978-1064.
- TAKI, SHODO. See VIRA, RAGHU.
- TĀRANĀTHA. See GRÜNWEDEL, ALBERT.
- TARKATĪRTHA, PARVATĪ CHARANA, ed. *Kāṭivilāsa Tantra*. London, 1917. (TT VI.)
- TATIA, NATHMAL. *Studies in Jaina Philosophy*. Benares, 1951.
- TATTABHUSAN, HEMCHANDRA GOSWAMI, ed. *Kāmaratna-tantra*. Sillong, 1928.
- TAUBER, C. *Entwicklung der Menschheit von den Ur-Australiern bis Europa auf Grund der neuesten Forschungen über die Wanderungen der Ozeanier*. Zürich and Leipzig, 1932.
- TAWNEY, CHARLES HENRY, tr. *The Prahandhaçintāmaṇi; or, Wishing-stone of Narratives*. Calcutta, 1901. (BI CXLI.)
- . See also PENZER, NORMAN MOSLEY.
- TAYLOR, F. SHERWOOD. *The Alchemists, Founders of Modern Chemistry*. New York, 1949.
- . "A Survey of Greek Alchemy," *The Journal of Hellenic Studies* (London), L (1930), 109-39.
- TELANG, K. T., tr. *The Bhagavad Gītā, with the Sanatsugātiya and the Anugītā*. Oxford, 1882. 2nd edn., Oxford, 1908. (SBE VIII.)
- TESSITORI, L. P. "Yogīs (Kāṇphaṭā)," in HASTINGS, JAMES (q.v.), ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XII, 833-35.

- THIBAUT, GEORGE, tr. *The Vedānta Sūtra. With Rāmānuja's Commentary*. Oxford, 1904. (SBE XLVIII.)
- . *The Vedānta Sūtra. With Śaṅkara's Commentary*. Oxford, 1890, 1896. (SBE XXXIV, XXXVIII.) 2 vols.
- THOMAS, EDWARD JOSEPH. *The Life of Buddha as Legend and History*. London, 1927.
- TUCCI, GIUSEPPE. "Animadversiones Indicae," *JRASB*, n.s. XXVI (1930), 125-60.
- . "À Propos the Legend of Nāropā," *JRAS* (1935), 677-88.
- . *Il Buddhismo*. Foligno, 1926.
- . "Buddhist Notes," *MCB*, IX (1951), 173-220.
- . *Indo-Tibetica*. Rome, 1932-41. 4 vols. in 7.
- . "Linee di una storia del materialismo indiano," *MRANL*, ser. V, vol. XVII, fasc. VII (1924).
- . "Mc'od rten" e "Ts'a-ts'a" nel Tibet indiano ed occidentals; contributo alio studio dell' arte religiosa tibetana e del suo significato. Rome, 1932. (*Indo-Tibetica*, vol. I, pt. 1.)
- . *Pre-Dinnāga; Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*. Baroda, 1929. (GOS XLIX.)
- . "Some Glosses upon the *Guhyasamāca*," *MCB*, III (1934-35), 339-53.
- TUCCI, GIUSEPPE. *I Templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*. Rome, 1985-36. 2 vols. (*Indo-Tibetica*, vol. III, pts. 1 and 2.)
- . *Teoria e pratica del maṇḍala*. Rome, 1949.
- . *Tibetan Painted Scrolls*. Rome, 1949.
- . "Tracce di culto lunare in India," in "Note indologiche," *Rivista degli studi orientali* (Oriental School, University of Rome), XII (1929-30), 419-27.
- UI, HAKUJU. *The Vaiṣeṣhika Philosophy According to the Daṣapadārtha-śāstra*, ed. F. W. Thomas. London, 1917.
- VĀCASPATIMIṢRA. See GARBE, RICHARD; CHĀ, GANGĀNĀTHA, and RĀMA PRASĀDA.
- VARĀHAMIHIRA. *Bṛhajcātaka, with Utpala's Commentary*. See BHĀNDĀRKAR, D. R.
- VASAKA, BHUVANANA CHANDRA, ed. *Gheraṇḍa Saṃhitā*. Calcutta, 1877.

- VASU, NAGENDRA NATH. *Modern Buddhism and Its Followers in Orissa*. Calcutta, 1911.
- , ed. *Śūnya Purāṇa*. Calcutta, 1909.
- VASU, RAI BAHADUR ŚRISHA CHANDRA, tr. *Gheraṇḍa Saṃhitā*. Bombay, 1895. Repr. Allahabad, 1914. (SBH XV, 2.) Repr. Adyar, 1933.
- , tr. *An Introduction to the Yoga Philosophy*. 2nd edn., Allahabad, 1926. (SBH XV, 4.)
- , tr. *Śiva Saṃhitā*. Lahore, 1888. Repr. Allahabad, 1914. (SBH XV, i.)
- VASUBANDHU. See LA VALLÉE POUSSIN, LOUIS DE.
- VATS, MADHO SARUP. *Excavations at Harappā*. Delhi, 1940. 2 vols.
- VENKATA RAMANAYYA, N. *An Essay on the Origin of the South Indian Temple*. Madras, 1930.
- VIDYĀBHUṢAṆA, Satis Chandra. *History of Indian Logic*. Calcutta, 1921.
- . “Sāṃkhya Philosophy in the Land of the Lāmās,” *JRASB*, n.s. III (1907), 571-78.
- VIDYĀRATNA, TĀRANĀTHA, ed. *Kūlarṇava-tantra*. London, 1917. (TT V.)
- , ed. *Tantrābhidhāna, with Vicānighaṇṭu and Mudrānighaṇṭu*. Calcutta, 1913. (TT I.)
- VIDYĀRṆAVA, RAI BAHADUR ŚRISHA CHANDRA. See VASU, RAI BAHADUR ŚRISHA CHANDRA.
- VIENNOT, ODETTE. *Le Culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Paris, 1954.
- VICĀNABHIKJU. See GARBE, RICHARD; CHĀ, GANGĀNĀTHA; ŚĀSTRĪ, RĀMAKṚSHṆA, and SINHA, NANDALAL.
- VIRA, RAGHU, and TAKI, SHODO, eds. *Dakṣiṇāmūrti, Uddhāraśloka. A Dictionary of the Secret Tantric Syllabic Code*. Lahore, 1938.
- VISSER, MARINUS WILLEM DE. *Ancient Buddhism in Japan*. Paris, 1928-35. 2 vols.
- . *The Arhats in China and Japan*. Berlin, 1923.
- VOGEL, JEAN PHILIPPE. *Indian Serpent-Lore; or, The Nāgas in Hindu Legend and Art*. London, 1926.
- . “Serpent Worship in Ancient and Modern India,” *AO*, II (1924), 279-312.
- . “The Woman and Tree or śālabhañjikā in Indian Literature and Art,” *AO*, VII (1929), 201-31.
- VYĀSA. See CHĀ, GANGĀNĀTHA, and RĀMA PRASĀDA.

- WADDELL, LAURENCE AUSTINE. *The Buddhism of Tibet; or, Lamaism*. London, 1895.
- . "The Dhāraṇī Cult in Buddhism, Its Origin, Deified Literature and Images," *OZ*, I (1912), 155-95.
- . "'Dhāraṇī,' or Indian Buddhist Protective Spells," *IA*, XLIII (1914), 37-42, 49-54, 92-93.
- . "The Indian Buddhist Cult of Avalokita and His Consort Tārā 'the Saviouress,'" *JRAS* (1894), 51-89.
- . "Lamaism in Sikhim." In *The Gazetteer of Sikhim*, pp. 241-392. Calcutta, 1894.
- WALEY, ARTHUR. "New Light on Buddhism in Medieval India," *MCB*, I (1931-32), 355-76.
- . "Notes on Chinese Alchemy," *BSOS*, VI, 1 (1930), 1-24.
- . "References to Alchemy in Buddhist Scriptures," *BSOS*, VI, 4 (1932), 1102-03.
- . *The Travels of an Alchemist: the Journey of the Taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan*. London, 1931.
- . *The Way and Its Power: a Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought*. Boston and New York, 1942.
- WALLESER, MAX. "The Life of Nāgārcuna from Tibetan and Chinese Sources." In SCHINDLER, B., ed., *Hirth Anniversary Volume*, pp. 421-55. London, 1923.
- WALTER, HERMANN, tr. "*Svātmārāma's Haṭhayogapradīpikā (Die Leuchte des Haṭhayoga) aus dem Sanskrit übersetzt.*" Diss. Munich, 1893.
- WARREN, HENRY CLARKE. *Buddhism in Translations*. Cambridge (Mass.), 1896. (HOS III.)
- WASSILIEFF, W. *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*. St. Petersburg, 1860. (*Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature*. Paris, 1863.)
- WATTERS, THOMAS. *On Yuan Chwang's Travels in India A.D. 629-645*, ed. T. W. Rhys Davids and S. W. Bushell. London, 1904-05. 2 vols.
- WAYMAN, ALEX. "Notes on the Sanskrit Term *Cñāna*," *JAOS*, LXXV (1955), 253-68.
- WELDEN, ELLWOOD AUSTIN. "I Metri delle Sāṃkhya-kārikās," *Studi italiani*

- di filologia indo-iranica* (Florence), VIII, fasc. 3 (1912), Appendix.
- . "The Sāṃkhya Teachings in the *Maitrī Upaniṣad*," *AJP*, XXXV (1914), 32-51.
- WESTERMARCK, EDVARD ALEXANDER. *The History of Human Marriage*. London, 1891.
- WHITEHEAD, HENRY. *The Village Gods of South India*. 2nd edn., rev. and enlarged. London, 1921. (The Religious Life of India.)
- WIEGER, LÉON. *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time*. Ho-kien-fou, 1917. (*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine, jusqu'à nos jours*, tr. E. C. Wemer. 2nd edn., Hsien-hsien, 1927.)
- WIKANDER, STIG. *Der arischer Männerbund*. Lund, 1938.
- . "La Légende des Pāṇḍava et la substructure mythique du *Mahābhārata*," tr. and annotated in DUMÉZIL, GEORGES (q.v.), *Jupiter, Mars, Quirinus*. IV, pp. 37-53.
- . "Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde," *La Nouvelle Clio* (Brussels), I—II (1949-50), 310-29.
- . *Vāyu; Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*. Uppsala, 1941.
- WILHELM, HELLMUT. "Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik," *MS*, XIII (1948), 385-88.
- WILLS, CHARLES JAMES. *In the Land of the Lion and Sun, or Modern Persia*. London, 1891.
- WILSON, HORACE HAYMAN, ed. and tr. *Sāṃkhya Kārikā . . . also the Bhāṣhya or Commentary of Gaurapāda [Gauḍapāda]*, Oxford, 1837.
- WILSON, HORACE HAYMAN. *Sketch of the Religious Sects of the Hindus*. Calcutta, 1846. 2nd edn., London, 1861.
- WINTERNITZ, MORIZ. *Geschichte der indischen Literatur*. Leipzig, 1905-22. 3 vols.
- . "Notes on the *Guhyasamāca-tantra* and the Age of the Tāntras," *IHQ*, IX, 1 (1933), 1-10.
- . "Der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult," *MAGW*, XVIII (1888), 25-52.
- . *Some Problems of Indian Literature*. Calcutta, 1925.
- . "Die Vrātyas," *ZB*, VI (1924-25), 48-60, 311-12.

- WOGIHARA, UNRAI, ed. *Asaṃga's Bodhisattvabhūmi*. Leipzig, 1908.
- WOODROFFE, SIR JOHN ("ARTHUR AVALON"), ed. *The Garland of Letters* (Vamamālā). Madras, 1922.
- . "Kuṇḍalinī Śakti," *Yoga* (Harburg-Wilhelmsburg), I (1931), 65-73.
- . *The Principles of Tantra*. London, 1914-16. 2 vols.
- . *The Serpent Power* (*Śaṭcakraṇirūpaṇa and Pādukāpañcaka*). 2nd edn., Madras, 1924. 3rd edn., Madras, 1931.
- . *Shakti and Shākta*. 3rd edn., Madras and London, 1929.
- . *Tantra of the Great Liberation* (*Mahānirvaṇa-tantra*). 2nd edn., Madras, 1927.
- WOODS, JAMES HAUGHTON. "La Théorie de la connaissance dans le système du Yoga," *JA*, ser. XI, vol. IX (1917), 546 ff.; ser. XI, vol. XI (1918), 385-89.
- . "The Yoga Sūtras of Patañjali as Illustrated by the Comment Entitled 'The Jewel's Lustre,' or *Maṃiprabhā*," *JAOS*, XXXIV (1914), 1-114.
- . *The Yoga-System of Patañjali*. Cambridge (Mass.), 1914. (HOS XVII.)
- WOODWARD, FRANK LEE. *Manual of a Mystic*, ed. C. A. F. Rhys Davids. London, 1916. (PTS VI.)
- . *See also* DAVIDS, C. A. F. RHYS.
- WRIGHT, ARTHUR FREDERICK. "Fo-T'u-T'eng. A Biography," *HJAS*, XI (1948), 321-70.
- WRIGHT, DANIEL. *History of Nepāl*. Cambridge, 1877.
- WU, LU-CH'ANG. *See* DAVIS, TENNEY L.
- WULFF, KURT, ed. *Sang hyang kamahāyānam mantrānaya*. Copenhagen, 1935.
- YI-TSING. *See* CHAVANNES, ÉDOUARD.
- YUEN, H. B. *See* BARNES, WILLIAM H.
- YULE, SIR HENRY. *The Book of Ser Marco Polo*, ed. Henri Cordier. 3rd edn., London, 1903. 2 vols.
- ZIMMER, HEINRICH. *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*. Berlin, 1926.
- . "Lehren des Haṭha Yoga, Lehrtexte," *Yoga* (Harburg-Wilhelmsburg), I (1931), 45-62.
- . *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, ed. Joseph Campbell. New York, 1946. (BS VI.)
- . *Philosophies of India*, ed. Joseph Campbell. New York, 1951. (BS XXVI.)
- . "Zur Bedeutung des indischen Tantra-Yoga," *EJ*, I (1933), 9-94.

DİZİN

A

abhiā 394
abhidharma 231, 242
abhisheka 274
abhyāsa 64, 69, 286
Ācivikas 238, 239, 469, 479, 525,
526, 542, 553
açlık 124, 338
ācñā çakra 177, 289, 300
advaya 258, 328, 329
Aghoris 360, 505, 525
ahenk 89, 92, 93, 496
aklišṭa 73, 74
algı 123
algılama 47, 65, 117, 448, 454
anāhata çakra 467
anga 79

Arcuna 170, 199, 201, 203, 204, 205,
207, 402
asampracñāta samādhi 115, 119,
120, 126, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 136, 221, *bkz. samādhi*
asaṃskṛta
āsana 78, 83, 84, 85, 86, 99, 100,
101, 133, 134, 164, 167, 171,
174, 175, 176, 180, 184, 214,
245, 262, 284, 304, 426, 427,
434, 457, 466
ateş 104, 106, 111, 144, 147, 150,

151, 158, 163, 172, 173, 180,
239, 246, 254, 274, 298, 302,
303, 332, 381, 398, 401
ātman 27, 39, 41, 42, 43, 104, 151,
154, 155, 157, 159, 161, 165,
166, 197, 207, 210, 213, 258,
401, 439
atomlar 47, 124
avidyā 27, 43, 70
axis mundi 155, 279
ay 23, 104, 124, 135, 163, 168, 174,
180, 260, 262, 282, 283, 291,
295, 296, 297, 298, 301, 303,
326, 329, 330, 331, 364, 382
aydınlanma 66, 130, 235, 471

B

beden 30, 67, 72, 78, 85, 97, 98, 100,
101, 123, 124, 125, 129, 134,
163, 177, 205, 212, 214, 215,
216, 218, 223, 226, 236, 248,
255, 262, 263, 270, 271, 282,
283, 290, 291, 292, 295, 297,
300, 301, 304, 305, 309, 320,
334, 335, 343, 344, 345, 380,
383, 390, 396, 404, 409, 425,
434, 456, 457, 467, 489, 496
beden duruşları 67, 205, 467
bedenin 83, 84, 85, 90, 91, 98, 123,

- 134, 146, 151, 157, 170, 171,
181, 195, 216, 218, 243, 247,
262, 263, 269, 271, 291, 295,
302, 324, 331, 352, 383, 391,
408, 417, 460, 498, 509, 511
- Bhagavad Gītā* 6, 9, 21, 163, 166, 187,
189, 190, 191, 193, 194, 198,
199, 200, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 213, 323, 356, 451,
457, 472, 473, 522, 526, 535,
553
- bhakti* 61, 110, 161, 180, 181, 182,
189, 206, 207, 241, 409, 411,
415, 416, 418, 432
- bhāva* 129, 311, 332
- Bhoja* 43, 119, 443, 444, 458, 544,
551
- bhūmi* 66, 68, 111, 567
- bīca samādhi* 267, 298, 299
- bīca-mantra* 122
- bilinç* 22, 40, 41, 42, 47, 50, 51, 60,
65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 78, 85, 86, 87, 88, 99,
102, 104, 105, 113, 115, 119,
121, 122, 130, 131, 134, 137,
141, 159, 164, 165, 170, 185,
218, 219, 236, 243, 263, 266,
275, 279, 281, 284, 307, 435,
477, 478, 489
- bilinç halleri* 40, 42, 47, 51, 60, 65,
67, 72, 75, 85, 105, 164, 170, 236
- boşluk* 130, 136, 257, 260, 261, 268,
275, 299, 310, 319, 329, 455,
485
- brahmaçarya* 79, 80
- brahman* 154, 155, 156, 157, 159,
161, 165, 167, 178, 184, 217,
257, 258, 328, 465, 556
- Brahman* 27, 36, 45, 53, 127, 150,
155, 156, 162, 165, 176, 180,
189, 191, 194, 206, 207, 210,
213, 264, 273, 295, 297, 316,
333, 416, 420, 465, 471, 529,
534, 539, 545
- Brahmancılık* 29, 30, 141, 143, 147,
152, 153, 154, 179, 188, 209,
210, 212, 237, 250, 255, 316,
366, 394, 410, 463, 494
- buddhi* 42, 43, 44, 53, 54, 57, 58,
119, 130, 299, 445, 448
- Budha* 36, 45, 109, 209, 210, 211,
212, 213, 214, 215, 216, 217,
222, 223, 225, 226, 227, 228,
229, 230, 231, 232, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 241,
242, 243, 247, 249, 250, 255,
257, 267, 274, 277, 278, 282,
291, 292, 318, 319, 323, 325,
372, 388, 390, 393, 394, 395,
397, 399, 403, 415, 426, 452,
453, 474, 475, 477, 479, 480,
481, 498, 521
- büyü* 20, 110, 127, 145, 172, 177,
178, 179, 189, 195, 196, 197,
198, 199, 201, 208, 228, 239,
283, 303, 304, 321, 337, 340,
341, 369, 371, 378, 385, 386,
388, 389, 395, 396, 403, 404,
405, 407, 409, 410, 412, 413,
420, 422, 432, 436, 514

C-Ç

Caynacılık 31, 251, 262, 375, 416
cehalet 27, 31, 34, 35, 39, 40, 43, 44,
 54, 60, 61, 70, 73, 233, 358, 380
cennet 274, 276, 277, 350, 351, 395,
 511
chāna(lar) 7, 10, 214, 217, 294, 466,
 475, 476
cīvan-mukta 58, 131, 213, 334, 343,
 344, 357, 366, 383, 435
cīvātman 169, 298, 445
Çaraka 33
Çin 8, 10, 91, 93, 94, 323, 346, 348,
 349, 350, 352, 353, 388, 421,
 438, 461, 468, 483, 494, 495,
 499, 501, 502, 503, 506, 511,
 517, 520, 52
çita 66, 102, 104, 115, 117, 119, 128,
 223, 306, 328
çitavṛtti 65, 67, 69, 70, 71, 72, 74, 77,
 78, 102, 103

D

darśana 24, 30, 31, 32, 40, 41, 43,
 60, 64, 70, 191, 193, 201, 343,
 444, 456, 498, 531
determinizm 226, 236, 239
dhāraī 480, 489
dharma 120, 130, 156, 200, 242, 249,
 300, 303, 494, 512
dharma-megha-samādhi 120, 130
dhāuti 285
dhyāna 78, 103, 105, 111, 112, 115,
 116, 121, 122, 217, 220, 221,
 259, 261, 262, 326, 458, 466,

477, 478, 486, 490

Ḍombī 303, 319, 322, 508
dōngū 128, 323, 449
Dravidler 252, 418, 419, 422, 519
dünyanın 40, 46, 53, 96, 103, 112,
 119, 138, 143, 146, 155, 156,
 157, 207, 211, 230, 232, 234,
 242, 248, 249, 250, 260, 269,
 274, 277, 279, 290, 330, 332,
 343, 386, 393, 396, 397, 404,
 421, 446, 454, 455
Durgā 11, 259, 293, 330, 369, 370,
 380, 411, 412, 413, 415, 416,
 418, 419, 425, 463, 464, 465,
 513, 538
durugörü 83, 144, 179
duruişitme 83, 227
duyular 37, 78, 83, 85, 102, 113,
 214, 299, 339, 373, 448

E

ego 46
ekāgratā 77, 78, 99, 101, 103, 113,
 114, 121, 134, 427, 456
erginleme 30, 101, 149, 158, 212,
 213, 240, 250, 274, 275, 278,
 280, 281, 333, 371, 375, 378,
 381, 389, 390, 434, 435, 436,
 495

F

fizyoloji 81, 90, 91, 105, 161, 171,
 172, 176, 178, 247, 268, 288,
 289, 290, 295, 327, 329

G

gök 155, 222, 227, 241, 273, 393,
394, 432
göksel 117, 125, 143, 241, 304, 305
Gorakhnāth 11, 282, 306, 357, 383,
492, 493, 507, 508, 528, 560
Gosāla 7, 236, 238, 239, 240, 479
Grāmadvatā 419
günah 72, 80, 82, 97, 196, 218, 219,
240, 286, 495
guru 23, 29, 83, 245, 247, 258, 260,
266, 274, 278, 286, 302, 318,
319, 360, 363, 372, 379, 382,
495

H

hakikat 27, 28, 40, 79, 156, 193, 211,
230, 234, 249, 252, 255, 258,
260, 269, 300, 324, 359, 449,
499
Haṭṭha Yoga 7, 8, 10, 69, 81, 83, 84,
85, 86, 91, 170, 171, 263, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 288,
289, 291, 302, 307, 309, 311,
312, 313, 318, 326, 330, 333,
334, 338, 344, 358, 365, 366,
368, 369, 383, 384, 409, 457,
458, 459, 488, 492, 493, 497,
526, 556
hara 469
Harappā 8, 11, 424, 425, 427, 428,
429, 430, 432, 486, 519, 520,
543, 564
hayat iksiri 342
hikmet 129, 130, 223, 224, 225, 229,

329, 334

Hinayāna 545

Hinduculuk 6, 153, 187, 262, 415,
420, 422, 423, 427, 429, 432
huzur 206, 213, 218, 219, 230, 401

I-I

ışık 47, 104, 123, 237, 244, 246, 307,
344, 345, 402, 417, 464, 494
ıstırap 34, 35, 36, 37, 55, 59, 60, 61,
63, 66, 72, 97, 118, 125, 210,
211, 258, 435, 449, 456
iḍā 176, 289, 293, 295, 296, 309,
310, 311, 325, 329
ikilik 137, 165, 258, 272, 311, 329
indriya 78, 373
inziva 130, 167, 382
istekler 179
Īṣvarakṛṣṇa 32, 46, 49, 193, 437,
438, 439, 440, 446, 448, 450,
452, 471, 526, 530, 543, 558

J

Jung, C. G. 279, 280, 492, 501

K

Kṛṣṇa 6, 188, 191, 192, 194, 199,
200, 201, 202, 203, 204, 205,
206, 207, 208, 233, 323, 324,
325, 473, 474, 498
kāli 311
kali-yuga 250, 255, 321, 359
kalp 92, 97, 104, 151, 157, 170, 197,
226, 255, 262, 270, 287, 298,
300, 348, 352, 389, 493

- Kāmarūpa 253, 297, 364, 416
 Kāṇḥaṭā Yogis 282, 492, 528, 548
 kapāla bhāti 285
 Kāpālika 8, 357, 361, 362, 363, 367,
 469, 505, 559
 karma 27, 36, 38, 44, 54, 57, 58, 62,
 63, 71, 72, 73, 75, 115, 162, 200,
 201, 202, 204, 226, 230, 234,
 239, 261, 285, 318, 322, 450
 karmendriya 47
 kataleptik hal 104, 137
 kimya 342, 353
 kış uykusu 93
 kişilik 63, 73, 143, 337; 367, 435
 kleṣa 70, 72, 108, 224, 495
 koşullanmak 18, 19, 22, 27, 28, 133,
 135, 211, 212, 218, 222, 226,
 230, 234, 242, 249, 250, 304,
 311, 325, 328, 331, 355, 400,
 408, 409
 kriyā 67, 252, 473
 kriyāyoga 68
 kshipta 66
 kshiptavikshipta 77
 kült 327, 363, 410, 418, 419, 463,
 484
 kumbhaka 89, 143, 304, 305, 309,
 466, 489
 kuṇḍalinī 285, 301, 302, 303, 304,
 305, 321, 325, 330, 399, 457
 kurban 113, 136, 141, 142, 143, 146,
 147, 148, 149, 150, 151, 152,
 154, 181, 189, 203, 204, 236,
 313, 314, 315, 361, 364, 369,
 370, 393, 394, 417, 420, 435,
 451, 463, 464, 473, 504, 516,
 517
 kurtuluş 29, 30, 32, 38, 40, 45, 55,
 57, 58, 59, 61, 62, 73, 75, 78, 79,
 107, 108, 109, 115, 130, 131,
 137, 150, 162, 183, 187, 198,
 209, 211, 239, 256, 282, 302,
 343, 357, 392, 404, 408, 409,
 434, 453, 455, 470, 480
 kutsal 30, 35, 39, 40, 77, 96, 97, 113,
 125, 129, 133, 138, 141, 147,
 150, 153, 156, 157, 168, 179,
 180, 191, 192, 197, 203, 212,
 214, 223, 226, 228, 243, 249,
 250, 254, 259, 260, 263, 264,
 266, 269, 273, 274, 278, 279,
 282, 289, 301, 308, 312, 313,
 314, 317, 344, 345, 353, 361,
 370, 371, 374, 376, 379, 386,
 392, 394, 400, 401, 415, 417,
 421, 422, 427, 433, 435, 436,
 462, 463, 473, 504, 507, 509,
 511

L

 labirent 272, 275, 276
 līṅga 72, 297, 298, 299, 310, 363,
 371, 423, 509, 518
 lokāyatar 41, 235, 444
 lotus 100, 177, 246, 261, 273, 294,
 297, 298, 299, 310, 312, 319,
 413
 lütuf 206

M

- madde 35, 44, 50, 51, 54, 57, 111, 137, 214, 216, 320, 340, 342, 343, 345, 353, 355, 374, 435, 442
- mahāpralaya* 48
- mahārācas* 542
- Mahāvīra 239, 240, 543
- Mahāyāna 178, 260, 267, 480, 500, 545, 555
- maḍala* 260, 262, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 301, 486, 490, 491, 563
- maithuna* 306, 311, 312, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 358, 495
- Makkhali 7, 236, 238, 239, 240, 479
- manas* 47, 49, 124, 144, 180, 299, 300, 302, 397
- mantra* 173, 249, 264, 265, 267, 268, 278, 298, 299, 301, 378, 411, 485, 489, 490
- māyā/Māyā 20, 21, 27, 41, 60, 284, 334, 344, 521
- meditasyon 24, 28, 32, 34, 40, 57, 66, 68, 84, 85, 88, 92, 95, 98, 103, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 124, 131, 154, 167, 168, 171, 173, 174, 175, 179, 180, 185, 189, 190, 194, 200, 205, 206, 208, 215, 216, 217, 220, 222, 223, 225, 232, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 256, 258, 260, 263, 265, 268, 269, 279, 280, 284, 290, 305, 309, 327, 329, 356, 362, 364, 371, 378, 391, 394, 396, 401, 417, 431, 435, 458, 467, 496, 508, 520
- merkezler 178, 247, 248, 268, 269, 271, 281, 289, 292
- metafizikçiler 188
- mistik adanmışlık 110, 241
- moksha* 27, 30, 36, 61, 81, 171, 455
- mucizevi güçler 121, 198, 225, 226, 228, 239, 285, 383, 388, 401, 403, 457, 459
- mudrā 174, 263, 264, 304, 305, 306, 319, 321, 362, 487, 488, 495
- mūḍha* 66
- mukti* 27, 36, 57, 59, 64, 66, 188, 302, 344, 408, 435
- mūlabandha* 263
- mūlādhāra* *çakra* 289
- mutluluk 41, 56, 162, 183, 184, 207, 218, 219, 240, 247, 300, 309, 319, 322, 332
- N
- Nāgārcuna 10, 224, 337, 338, 340, 368, 414, 422, 459, 476, 478, 483, 499, 500, 501, 508, 533, 537, 546, 565
- nāgī* 422, 517, 555
- nāḍī* 294
- Nātha 330, 332, 344, 357, 367, 368, 369, 378, 505
- nāyikā* 326
- nedensellik 27, 48, 453
- nefes 9, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,

93, 94, 96, 97, 105, 106, 142,
143, 147, 151, 155, 157, 171,
172, 176, 180, 196, 215, 216,
219, 245, 265, 271, 278, 290,
304, 305, 306, 313, 318, 325,
328, 331, 336, 352, 356, 399,
460, 461, 486, 489, 497

nefes verme 89, 460

nirbīca samādhi 128

niruddha 66

nirvana 27, 30, 206, 213, 214, 217,
222, 224, 225, 228, 234, 241,
242, 245, 249, 250, 278, 296,
310, 311, 317, 326, 328, 332,
362, 393, 491, 524

nirviçāra 116, 119

nirvitarka samādhi 118

niyama 78, 79, 167, 185, 466

niyati 239, 241

nyāsa 181, 262, 263

O-Ö

omurga 291, 467

organlar 105, 281, 282, 295

ölüm 28, 58, 61, 69, 123, 136, 161,
173, 212, 226, 250, 276, 285,
305, 306, 328, 333, 334, 375,
381, 382, 391, 392, 413, 433,
434, 435, 460, 467

ölümsüzlük 132, 161, 162, 167, 174,
183, 184, 209, 278, 304, 305,
331, 335, 336, 346, 350, 351,
353, 366, 378, 382, 409

özgürlük 28, 62, 66, 69, 137, 275,
384, 400, 409

P

padmāsana 84, 285, 457

pañcatattva 321

panteon 254, 263

paradoks 136

paribbācaka 235, 236

Patañcali 442, 443, 444, 458, 475,
540, 544, 547, 551, 555, 567

prāṇāyāma 78, 86, 87, 89, 90, 95, 99,
100, 101, 105, 106, 133, 143,
151, 152, 158, 164, 167, 171,
175, 176, 180, 184, 185, 206,
208, 216, 237, 245, 262, 263,
265, 285, 287, 295, 318, 331,
336, 384, 408, 434, 466, 486,
489

prakṛti 32, 35, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 48, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 59,
60, 61, 66, 72, 73, 80, 106, 107,
108, 118, 120, 128, 129, 130,
202, 207, 310, 317, 318, 434,
437, 439, 450

pūcā 181, 363, 416, 418, 432

pūraka 89, 143, 466

puruṣa 32, 34, 39, 41, 42, 43, 45,
50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59,
60, 65, 73, 76, 101, 107, 108,
114, 119, 120, 128, 130, 131,
132, 137, 170, 174, 190, 210,
254, 310, 318, 445, 446, 448,
471

R

Rāca Yoga 171

racas 45, 46, 47, 50, 67, 167, 177,

295, 298, 310, 312, 319
rasāyana 338, 339, 343, 344
reçaka 89, 104, 143, 466
ruh göçü 36, 72, 404

S-Ş

saddhu 509, 511
sādhana 253, 255, 257, 258, 259,
 260, 264, 276, 282, 291, 299,
 301, 305, 308, 310, 318, 326,
 329, 330, 332, 333, 379, 384
sağlık 281, 284, 384
sahaca 309, 311, 325, 328, 408
Sahaciya 10, 177, 282, 325, 326, 327,
 367, 368, 497
sahasrāra 300, 301, 303, 325, 330
samādhi 65, 66, 68, 78, 87, 103, 107,
 109, 111, 112, 113, 114, 115,
 116, 117, 118, 119, 120, 121,
 122, 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 131, 132, 136, 137, 166,
 173, 195, 198, 206, 218, 221,
 225, 341, 371, 377, 406, 408,
 409, 433, 456, 458, 460, 466,
 475, 476, 477, 491
Sāṃkhya 6, 8, 9, 32, 33, 34, 36, 37,
 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
 65, 67, 69, 70, 71, 107, 108, 109,
 118, 131, 150, 184, 190, 191,
 192, 193, 194, 205, 209, 210,
 223, 254, 435, 437, 438, 439,
 441, 442, 445, 446, 447, 448,
 449, 450, 451, 452, 453, 454,

455, 456, 458, 466, 470, 471,
 473, 486, 510, 531, 537, 538,
 540, 543, 544, 545, 553, 558,
 560, 561, 564, 566
samāpatti 116, 117, 220, 221, 222,
 225, 321, 458
samarasa 311, 319, 328
sampracñāta samādhi 114, 115, 116,
 118, 122, 127, 128, 458
saṃskāra 19, 78, 115, 121, 128
saṃtoṣa 80
sattva 45, 46, 47, 50, 53, 66, 119,
 128, 300, 414, 448
saviçāra 116, 118
savitarka 116, 117, 118
saṃyama 103, 111, 121, 122, 123,
 124, 128, 133
sessizlik 146, 168, 195
siddha 125, 171, 176, 334, 341, 344,
 367, 373, 417, 438, 508
simge 266, 268
simya 123, 172, 257, 281, 334, 335,
 337, 339, 341, 342, 343, 345,
 346, 347, 348, 349, 350, 352,
 353, 354, 355, 356, 369, 379,
 383, 384, 403, 408, 409, 414,
 438, 483, 497, 499, 500, 501,
 502, 503
skambha 155, 156, 157
sol 84, 90, 134, 170, 177, 181, 185,
 251, 263, 270, 287, 293, 295,
 296, 310, 315, 316, 326, 336,
 367, 486, 493, 497
sthūlahhūtāni 47
sushumrīā 167, 176, 293, 296, 297,

302, 304, 305, 311, 331

svādhishṭhāna çakra 298

şaman 386

şamanizm 407

śānti 401

Şiva 69, 142, 161, 162, 177, 187,
188, 254, 256, 258, 259, 263,
264, 273, 284, 286, 287, 292,
294, 295, 298, 299, 300, 301,
302, 318, 321, 325, 329, 330,
332, 341, 343, 344, 360, 361,
367, 368, 369, 370, 371, 372,
373, 374, 380, 384, 402, 407,
411, 415, 416, 417, 418, 419,
425, 426, 427, 429, 457, 459,
463, 465, 492, 505, 506, 509,
516, 522, 525, 530, 564

Şivacılık 369

T

tamas 45, 46, 47, 50, 167, 310, 414

Tantracılık 7, 8, 10, 30, 70, 174, 198,

250, 251, 252, 253, 256, 258,
262, 264, 274, 281, 304, 325,
329, 338, 342, 358, 367, 369,
383, 405, 414, 444, 463, 472,
481, 482, 483, 484, 485, 489,
513

Taoculuk 91, 93

tapas 64, 67, 80, 83, 125, 143, 144,
146, 147, 150, 158, 195, 196,
209, 387, 399, 405

töz 45, 73, 108, 130, 278, 334

trans 113, 114, 137, 248

turiya 88, 104, 137, 166, 175, 478

U

umut 56

upādhi 54, 59

Upaniṣadlar 6, 9, 35, 36, 42, 55, 57,
84, 104, 150, 151, 154, 157, 158,
159, 161, 162, 164, 166, 168,
169, 170, 171, 176, 178, 191,
192, 193, 206, 207, 210, 214,
236, 258, 282, 313, 315, 328,
401, 443, 457, 458, 465, 466,
471, 475, 478

Uyanış 62

uyku 87, 90, 104, 134, 137, 151,
165, 170, 196, 220, 286, 475

V

Vācaspatimişra 32, 34, 38, 42, 48,
51, 52, 67, 81, 86, 103, 104, 105,
110, 112, 116, 119, 123, 124,
128, 129, 130, 339, 439, 443,
446, 448, 449, 450, 454, 458,
538, 544

Vacrayāna 252, 255, 283, 334, 368,
411, 482, 483, 495, 527, 538

Vallabhāçaryas 506, 538

vāsanā 74

vecit 130, 137, 195, 386, 407, 477

Veda 6, 39, 84, 133, 136, 139, 140,
141, 142, 143, 144, 146, 147,
148, 150, 151, 152, 154, 155,
156, 157, 179, 181, 182, 190,
191, 195, 213, 232, 233, 235,
264, 290, 291, 307, 312, 313,
356, 364, 393, 394, 397, 401,
407, 416, 422, 423, 428, 437,

- 443, 457, 459, 460, 461, 470,
478, 481, 484, 504, 518, 545,
546, 552, 553
- Vedānta* 34, 38, 39, 41, 42, 45, 60,
61, 110, 126, 127, 169, 174, 175,
178, 188, 189, 193, 205, 210,
257, 284, 328, 362, 472, 473,
512, 526, 536, 563
- Vicñānabhikṣu* 32, 34, 42, 49, 51,
67, 80, 105, 110, 112, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 128, 129,
130, 441, 444, 445, 447, 448,
449, 455, 538, 544, 558, 560
- videha* 69, 128, 129
- vidyā* 38
- vikṣipta* 66, 113
- Vishṇu* 106, 112, 116, 117, 125, 159,
161, 167, 170, 176, 181, 184,
185, 188, 191, 192, 254, 284,
298, 313, 323, 372, 415, 416,
417, 439, 473, 505, 516
- visuddha cakra* 299
- vrātya* 143, 144
- ṛtt* 70, 72, 128, 440, 441, 451, 526,
538
- Vyāsa* 34, 42, 43, 46, 53, 57, 66, 68,
70, 71, 79, 81, 82, 83, 84, 86,
102, 103, 104, 105, 108, 109,
110, 116, 117, 119, 121, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 339,
443, 444, 446, 447, 448, 450,
456, 458, 540, 544, 555
- Y**
- Yaksha* 11, 414, 415, 513, 514, 555
- yama* 78, 79, 167, 185, 380, 381
- yang* 346, 496, 501, 504, 533
- yanılsama* 20, 21, 27, 34, 35, 40, 43,
54, 55, 59, 60, 63, 112, 175, 258,
290, 396, 404
- yantra* 273
- yin* 496, 501, 504
- Yoga teknikleri* 108, 133
- yoga uzuvları* 79, 103, 111, 121, 129
- Yoga-bhāṣya* 34, 443, 444
- Yogācāra* 243, 252
- yogāvaçara* 245
- yogi* 365
- yogin* 30, 70, 78, 79, 80, 82, 83, 87,
88, 99, 101, 103, 104, 109, 111,
118, 121, 122, 123, 124, 126,
127, 132, 133, 134, 135, 136,
173, 174, 175, 180, 182, 184,
186, 190, 196, 197, 206, 211,
226, 235, 255, 261, 262, 279,
280, 287, 288, 302, 304, 306,
308, 312, 318, 322, 327, 331,
333, 335, 336, 342, 349, 357,
359, 365, 378, 394, 396, 398,
407, 408, 409, 434, 495, 510
- yogini* 30, 279, 320, 321, 412
- yogyatā* 42, 54, 102
- yoni* 206, 273, 299, 371, 417, 419
- Z**
- zaman* 16, 21, 24, 38, 43, 44, 45, 54,
55, 75, 78, 79, 83, 84, 86, 88, 92,
95, 97, 98, 100, 101, 102, 103,
105, 108, 111, 113, 116, 118,
119, 120, 124, 128, 129, 131,

- 134, 139, 140, 141, 143, 144,
 152, 157, 169, 173, 178, 184,
 187, 188, 189, 194, 198, 200,
 204, 218, 219, 220, 223, 227,
 230, 233, 235, 237, 240, 250,
 255, 257, 260, 261, 265, 266,
 267, 270, 271, 272, 275, 279,
 281, 296, 302, 306, 314, 319,
 322, 323, 327, 346, 349, 351,
 352, 356, 357, 358, 359, 369,
 370, 373, 374, 388, 389, 390,
 391, 396, 397, 399, 400, 412,
 415, 417, 419, 421, 423, 432,
 435, 447, 449, 454, 455, 457,
 463, 464, 477, 489, 492, 496,
 497, 500, 509, 512
 Zen 269, 490, 521, 527, 562
 zihin 77, 84, 87, 96, 97, 105, 107,
 144, 216, 219, 220, 248, 259,
 306, 380, 456, 476
 zikir 95, 269, 270, 271, 272, 468,
 490
 Zimmer, Heinrich 23, 164, 165, 254,
 464, 466, 484, 491, 492
 zıtlar 136, 219, 301, 315, 316, 320,
 325, 327, 329, 332, 422