



KÜLTÜR BAKANLIĞI YAYINLARI / 1236

Tercüme Eserler Dizisi / 78

erdemli

cizgiliforum

Prof.Dr. Mircae ELIADE

DİNİN ANLAMI VE SOSYAL FONKSİYONU

Çeviren

Prof.Dr. Mehmet AYDIN

Kapak Düzeni: Ümit YÜKSEL

ISBN 975 - 17 - 0799 - 4

©Kültür Bakanlığı, 1990

Yayınlar Dairesi Başkanlığı'nın 14.11.1990 tarih ve TERED 5-1.2510 sayılı makam onayına dayalı olarak 5.000 adet bastırılmıştır.

Türk Hava Kurumu Basımevi İşletmeciliği - ANKARA

Prof. Dr. Mircae Eliade (1907-1986), asrımızın tanınmış dinler tarihçilerinden biridir. Elinizdeki kitapta Eliade, din gibi, toplumun en temel kurumlarından biri üzerinde çalışanlara metodolojik yönden yeni perspektifler göstermekle birlikte; dini, toplumda görülen tezahürlerinden sadece biriyle açıklayanlara bir nevi cevap vermektedir.

Eliade, "kutsalın tecrübesi" üzerinde derin tahlillere girerek, ilk insanın "dindar adam" olduğunu ve "kutsalın diyalektiğinin" bütün diyalektik hareketlerden önce geldiğini ve onlara modellik görevi yaptığını, bu kitapta ifade etmeye çalışmaktadır.

Eliade'ye göre, Dinler Tarihini, "antikacı" olma pozisyonundan kurtarmak gerekir. Ona göre, Dinler Tarihine geçerli bir yorum uygulandığı zaman, modası geçmiş şeyler olmaktan kurtulacak ve her araştırmacı için, anlaşılmasını ve ortaya çıkarılmasını bekleyen bir mesajlar dizisi haline gelecektir.

Prof. Dr. Mircae Eliade

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

"Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu" adı ile tercümesini sunduğum elinizdeki kitap, Prof. Dr. Mircae Eliade (1907-1986) tarafından "The Quest, History And Meaning in Religion" ismi ile yazılmış ve Chicago Üniversitesi tarafından 1969'da İngilizce olarak yayınlanmıştır. Yazarın talebesi olan M. Henry Pernet ise bu kitabı, yazarının da kontrolü ile Fransızcaya "La Nostalgie des Origines = Menşeler Özlemi" ismi ile 1969'da tercüme etmiş ve Gallimard yayınevi 1971'de Paris'te yayınlamıştır. İşte elinizdeki kitap bu Fransızca baskıdan yapılmıştır. Ancak, İngilizce aslı ile de karşılaştırılmıştır.

Prof Dr. M. Eliade, asrımızın tanınmış dinler Tarihçilerinden ve Din fenomenologlarından biridir. Hayatının büyük bir kısmını asıl vatanı olan Romanya'nın dışında geçiren Eliade, 1928-32 yıllarında Hindistan'da kalarak profesör Surendranath Dasgupta'dan, Sanskritçe ve Hint felsefesi dersleri almıştır. Yoğa üzerinde yaptığı bir araştırma ile 1933'de takdir kazanarak Bükreş Üniversitesi'ne yardımcı profesör olarak atanmıştır.

Eliade, 1940'da Londra'da, Romanya kültür ataşeliğinde bulunmuş ve 1941'de Lizbon'da aynı görevi üstlenmiştir. 1945'te Paris Sorbonne Üniversitesi'ne misafir profesör olarak çağrılan Eliade, Roma dahil birçok Avrupa üniversitelerinde konferanslar vermiştir.

1956 yılının sonbaharında Chicago Üniversitesi'ne davet edilen Eliade, 1962'de bu üniversiteye kadrolu hoca olarak atanmıştır. Ölünceye kadar da bu üniversitede hizmet vermiştir.

Prof. Eliade'nin bütün çalışmalarını Romanya hükümeti, Fransızca olarak onyedici ciltte toplamıştır. Eliade'nin çalışmaları birçok dünya diline çevrilmiştir. Ülkemizde oldukça az tanınan Eliade, bundan böyle Türk okuyucusunun da yabancısı olmayacaktır.

Prof. Eliade, Din Bilimleri konusunda çok ciddi çalışmalar yapmıştır. Biz burada, bu çalışmalardan sadece bir kaçını zikretmek istiyoruz :

1- *Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, 1936

2- *Metallurgy, Magic And Alchemy*, Paris, 1939

3- *Techniques du yoga*, Paris, 1948

4- *Traité d' Histoire des Religions*, Paris, 1949

5- *Le chamanisme et les Techniques Archaïques de L' Extase*, Paris, 1951

6- *Images et Symboles*, Paris, 1952

7- *Myths, Rêves et Mystère*, Paris, 1957

8- *Le Sacré et le profane*, Paris, 1965

9 *Religions Australiennes*, Paris, 1972

10- *Histoire des croyances et des idées Religieuses*, Paris, I. Cilt, 1976, II, 1978, III, 1983. (Bu kitabın üç cildi çıkmıştır.)

Elinizdeki kitapta özellikle "Kutsalın Tecrübesi" üzerinde çok derin tahlillere girerek Eliade, ilk insanın "Dindar adam" olduğunu ve "Kutsalın diyalektiğinin" bütün diyalektik hareketlerden önce geldiğini ve onlara modellik görevi yaptığını belirtmektedir. Bu düşünce, inanç tarihi açısından oldukça orijinal sayılmaktadır. Eliade'nin bu kitapta durduğu bir diğer nokta ise, Batının bilimsel incelemelerdeki yeri ve değeridir. XX. yüzyılda, Batının, şimdiye kadar sömürge olarak kullandığı ve hatta bilimsel incelemeleri için malzeme temin ettiği Doğulu ve Asyalı milletlerin artık eski pozisyonlarını kaybettikleri ve şimdiye kadar Batılı bilim adamlarının kendileri hakkında yaptığı bazı çalışmaların yanlışlığını ortaya koyduklarını belirtmektedir. Eliade'e göre artık Batı, yegane tarih yapan ülke olma pozisyonunu yitirmiş, Doğulu milletler ve Asyalı halklar, kendi tarihleri ve kültürlerini yazmaya başlamışlardır.

Yine Prof. Eliade, Batıdaki Dinler Tarihi çalışmalarının istikametini tayin eden ana faktörün, o devrin ana fikir hareketleri ile yakinen ilişkili olduğunu belirtmektedir. Herşeyin menşei aramanın temel teşkil ettiği XIX. yüzyılın fikir hareketleri, Dinler Tarihi çalışmalarını etkileyerek, bu disiplini, Dinin menşeiine yönelik araştırmalara sevk-

tiğini ve din gibi son derece önemli bir fenomenin, dar kalıplar içinde izaha çalışıldığını; böylece de büyük hataların yapıldığını Eliade, izaha çalışmaktadır.

Mircae Eliade'nin bu kitapta durduğu diğer önemli bir konu da Dinler Tarihi Metodolojisi Meselesi olmuştur. Eliade'e göre dinler tarihçisinin, sadece objektif bir çalışma yapma niyetiyle malzeme toplayan bir antikacı durumuna düşmekten kurtulması gerekmektedir. Ona göre, dinler tarihçisinin, topladığı malzemeleri yorumlaması da vazifeleri arasındadır. Bu ise, Dinler Tarihi Metodolojisi yönünden henüz genel kabul kazanamamış bir husus olmakla birlikte; Eliade'ye göre, bilgi dönemini aşmış bir dinler tarihçisinin, yoruma geçerek çağdaş dünyaya gerekli mesajı vermesi gerekmektedir.

Eliade'nin bu kitapta üzerinde durduğu bazı konular son derece ülkemiz fikir ve dini hayatı açısından önem taşıırken; bazı görüşleri de henüz bilim dünyası için çok yeni sayılmaktadır. Bu bakımdan kitapta-ki fikirler yazarına aittir. Bu fikirleri tercüme etmemiz onların toptan tasvip edilmiş olduğu kanaatini uyandırmamasını özellikle belirtmek isterim.

Batı dünyası ile sıkı bir entegrasyona girmek için çabalar sarfedilen bugünlerde, Batı dünyasının fikir kökenlerini ve Din Tarihi açısından içine düştüğü saplantıları yer yer dile getiren bu kitabın, Türk entelektüellerine yeni ufuklar açacağını ümit etmekteyim.

Konya, 1990

Prof. Dr. Mehmet AYDIN

YAZARIN ÖNSÖZÜ

"Kutsalın tecrübesini" ifade etmek için "DİN" kelimesinden daha açık bir kelimeye sahip olmamız esef vericidir. Kültür plânında biraz sınırlı olmakla birlikte bu kelime, bünyesinde, "çok uzun bir tarihi" taşımaktadır. Yine şüphesiz, ayırım gözetmeksizin bu kelimenin, eski Yakın-Doğuya, Yahudiliğe, Hristiyanlığa, İslâma, Hinduizme, Budizme, Konfüçyanizme ve aynı zamanda "ilkeller" denen cemaatlere nasıl tatbik edilebileceği sorulabilir. Fakat belkide din kelimesinin yerine bir başka kelime aramak için vakit artık çok geçtir. Diğer yandan "Din kelimesi", bir tek Tanrıya, Tanrılara veya Ruhlara iman şeklinde değilde, anlam, hakikat ve varlık fikirlerine bağlı olan kutsalın tecrübesine iman şeklinde düşünülürse hâlâ geçerli bir kelimedir.

Gerçekten insan aklının, dünyada reel olarak reddedilemeyen bir şeye inanmaksızın, nasıl işlediğini hayal etmek zordur. Yine, şuurun, insanın tecrübelerine ve dürtülerine anlam vermeksizin, nasıl işleyeceğini hayal etmek imkânsızdır. Gerçek ve anlamlı bir dünya şuuru, sıkı sıkıya kutsalın keşfine bağlıdır. Kutsalın tecrübesiyle insan akli, gerçek, güçlü, zengin, anlamlı olarak görünenle, bu vasıflardan yoksun olanın arasındaki farkı kavramıştır. Yani, anlamsız eşyanın beklenmedik tezahürü ve kaybolması arasındaki farkı kavramıştır.

Daha önceki araştırmalarımda "Kutsalın diyalektiğinin" ve "Morfolojisinin" tartışmasını yaptığım için burada bu konuya tekrar dönmek istemiyorum. Burada sadece "kutsalın", şuurun yapısı içinde bir unsur olduğunu, onun şuurun tarihi içinde bir dönem olmadığını söylemem kâfidir. Anlamlı bir dünya, kutsalın tezahürü olarak adlandırabileceğimiz diyalektik bir sürecin sonucudur. Tabiatüstü varlıklar tarafından vahyedilen "paradigmatik" modellerin taklidi ile, insan hayatı, bir anlam kazanıyor. İnsanötesi modellerin taklidi, dinî hayatın ilk özelliklerinden birini teşkil eder. Bu yapısal özellik, tarihe ve kültüre karşı ilgisizdir. Bize ulaşmış olan en arkaik dinî dokümanlardan tutun da, Hristiyanlık ve İslâmiyete kadar, insan hayatının yönlendirici çizgisi ve normu olarak "Tanrıyı Taklit" (imitatio dei) hiçbir zaman kesilmemiştir. Gerçekten başka türlü olduğu olmamıştır. Çünkü, kültürün en arkaik seviyelerinde bile, insan olarak

yaşamak, bizatihi dinî bir faaliyettir. Orada, beslenmenin, seks hayatının ve çalışmanın kutsal bir değeri vardır. Başka bir tabirle, insan olmak, dinî bir varlık demektir.

Böylece ta başlangıçtan beri felsefî düşünce, irsen ve yapısal olarak dinî olan bir anlam dünyasında karşılanmıştır. Bu durum, sadece ilkeller için değil, genel bir tarzda doğulular ve Sokrat öncesi insanlar için de böyledir. Böylece, kutsalın diyalektiği, daha sonra akıl tarafından keşfedilen bütün diyalektik hareketlerin önüne geçmiş ve onlara modellik görevi yapmıştır. Meçhul, karmaşık ve korkunç bir dünyada; Kutsalın tecrübesi; varlığı, anlamı ve hakikatı ortaya koyarak aslında, sistematik düşünceye de yol açmıştır.

İşte sadece bu durum, din fenomenologlarının ve dinler tarihçilerinin çalışması için; filozofların ilgisini uyandırmaya yetecektir. Fakat dinî tecrübenin ilginç olan başka vecheleri de vardır. Sembollerde, mitolojilerde ve tabiatüstü varlıklarda ifade edilen kutsal'ın tezahürleri (Hiérophanies), yapılar olarak kavranmış ve özel bir yorum gerektiren refleks öncesi bir ifade meydana getirmiştir. Çoktan kaybolmuş kültürlerden ve çok eski topluluklardan gelen dokümanları malzeme olarak kullanmasına rağmen; bu çalışmanın "antikacı" faaliyetle hiçbir ortak yönü yoktur. Dinler Tarihine geçerli bir yorum uygulandığı zaman, Dinler tarihi, bir fosiller, harabeler ve modası geçmiş şeyler müzesi olmaktan kurtulacak ve her araştırmacı için, anlaşılmasını ve ortaya çıkarılmasını bekleyen bir mesajlar dizisi haline gelecektir.

Pek tabii ki bu mesajlara yöneltilecek dikkat, münhasıran tarihî olmayacaktır. Çünkü, bu mesajlar, bize sadece, çoktan ölmüş bir geçmişten bahsetmezler, aynı zamanda modern insan içinde doğrudan doğruya ilgi konusu teşkil eden temel existansiyel durumları da ortaya koyarlar.

Bu kitabın bölümlerinden birinde gösterdiğim gibi, mitolojilerini, sembollerini ve başka geleneksel dinî yapıların anlamını ortaya koymak için harcanan yorum çabası ile; şuur, önemli ölçüde zenginleşmiştir. Hatta belli bir manâda burada, araştırmacının ve sempatizan okuyucunun (ümid edilebilir) dâhilî transformasyonundan bile söz edilebilir. Fenomenoloji ve Dinler Tarihi olarak isimlendirilen disiplinin, beşerî disiplinlerin küçük bir kısmını meydana getirdiği kabul edilebilir. Bu beşerî disiplinler ise, hem manevî hem de teknik disiplinlerdir.

Tedrici şekilde dinden uzaklaşan bir cemiyet içinde bu araştırmalar, muhtemelen daha çok bir ilgiye mazhar olacaktır, Yahudi-Hristiyan bir perspektif içinde telâkki edilen dinden uzaklaşma, en azından kısmen yanlış yorumlanmıştır. Meselâ, orada, kutsalın kozmik hayatını ve kozmozunu kesin olarak açıklamak için peygamberler tarafından girilen savaşın, gecikmiş bir uzantısı olan mitolojiden uzaklaşmanın bir tasdikini görmek mümkündür. Fakat, şüphesiz bütün hakikat bu noktada değildir.

Çünkü köklü şekilde dininden uzaklaşmış toplumlarda ve bütün putlara karşı olan çağdaş gençlik hareketlerinde (Hipi hareketinde olduğu gibi) zahiren dini olmayan belli sayıda olaylar bulabiliriz. Fakat bu hareketlerde bile, kutsalın orijinal ve yeni birtakım örtüleri ortaya çıkarılabilir. Yahudi-Hristiyan perspektif içinde olduğu gibi kabul edilir olmasa da bu böyledir. Savaşa karşı tezahürat, sivil hukuk için yapılan faaliyetler gibi politik ve sosyal hareketlerdeki oldukça açıklıkla görünen "Dini duyguya" burada işaretle bulunmuyorum. Modern sanatın, bazı önemli filimlerin, gençlik kültürüne bağlanan belli olayların dinî değerleri ve yapıları (henüz bilinçsiz) hâlâ çok önem taşımaktadır. Özellikle evrende, anlamlı ve mevsuk bir beşeri varlığın dinî boyutlarının yeniden bulup ortaya çıkarılması gibi. (tabiatın keşfi, yasaksız seks âdetleri, şimdi deki hayat, sosyal ve iktisadî projelerden bağımsız v.s.).

Kutsalın bu şekildeki keşiflerinin çoğu, Hristiyanlığın zaferinden sonra kaybolan, sadece Avrupa köylülerinde yaşama şansı bulan bir kozmik din tipini hatırlatmaktadır. Hayatın ve tabiatın kutsal karakterini yeniden keşfetme, zaruri olarak paganizme veya putperestliğe bir dönüşü göstermez.

Güney-doğu Avrupa köylülerinin kozmik dini, her ne kadar bir puritanistin gözünde bir paganizm şekli olarak görünse de o, kozmik bir Hristiyan liturjisi olarak görünmektedir. Buna benzer bir gelişme ortaçağ Yahudiliğinde de meydana gelmiştir. Kabil'a da bütünleşen gelenek sayesinde; Rabbinik reformundan sonra kaybolmuş görünen "kozmetik kutsallık", yeniden keşfedilmiştir.

Bütün bu işaretlerimizin hedefi, çok yeni olan bazı gençlik kültür ifadelerinin, kökü bilinmeyen Hristiyan karakterini ispat etmek değildir. Burada belirtmek istediğimiz şey, dinî kriz döneminde bu krize getirilecek olan yaratıcı cevaplarda acele etmememiz gerektiği noktasıdır. Ayrıca, tamamen yeni olan kutsalın tecrübesinin ifadeleri

olacak olan şey de, önceden söylenmemelidir. "Mükemmel bir insan" hiçbir zaman tamamen kutsaldan uzaklaşamaz ve kutsaldan tam olarak uzak kalma konusunda şüphe edilir. Bilinçli hayat seviyesinde din'den uzaklaşma belirginlik kazanmıştır. Yani, eski téolojik kavramlar, doğmalar, inançlar, kurallar, müesseseler v.s. tedrici şekilde anlamını kaybetmiştir. Fakat hiçbir normal insan, sadece bilinçli, rasyonel faaliyeti ile sınırlandırılmaz. Çünkü, modern insan, hayal görmekten, aşık olmaktan, müzik dinlemekten, tiyatroya gitmekten, film seyretmekten, kitap okumaktan geri kalmıyor. Kısaca o, sadece tarihi ve tabii bir dünyada yaşamıyor aynı zamanda existansiyel, özel, imajiner bir dünyada da yaşıyor.

Bu konuda, bu kitapta geliştirilen fikirleri burada tekrar etmek faydasız olacaktır. Burada sadece arkaik ve exotik (yabancı ülkelere ait) dinlerin tahlillerinin önemi, onların tarihi önemleriyle sınırlı olmadığını söylersek bu delilleri özetleyebiliriz. Felsefeci, ilâhiyatçı ve edebî tenkitçi, aynı şekilde bu unutulmuş, ihmal edilmiş anlamlar dünyasının keşfinden yarar sağlayabilir. İşte bunun içindir ki, az alışılmış dinlerden çıkarılmış birtakım dokümanları takdim ve tartışmaya teşebbüs ettim. Üç monoteist dinin, Buddizmin ve Hind dinî felsefelerinin anlaşılmasında son zamanlarda çok önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu konu ile ilgilenen okuyucu, bu konulara tahsis edilmiş çok tanınmış eserler bulmakta güçlük çekmeyecektir.

Bu kitapta toplanmış olan denemeler sahanın uzmanları için değil, "namuslu insan" ve "akıllı okuyucu" lar için yazılmıştır. İşte bunun içindir ki uzman olmayan okuyucuya yabancı olan dinler tarihçi, antropolog veya şarkiyatçıdan bilinen birtakım isimler zikretmede tereddüt göstermedim. Yine de, Batı dünyası ile, meçhul veya azbilinen anlamlar dünyasının karşılaşmasından "yeni bir Hümanizm" in meydana geleceğini ümit etmekteyim. Önceki yayınlarım gibi bu "denemeler" de "Dinler Tarihinin" kutsallığını kaybetmiş bir toplumda oynayacağı kültürel role işaret niyetini taşımaktadır. Yine bu "denemeler", kutsalın ve onların tarihi tezahürlerinin sistematik bir yorumunun gelişmesini hedef almaktadır.

Temmuz, 1968
Mircae ELIADE

İÇİNDEKİLER

I- YENİ BİR HUMANİZM	1
II- 1912-1962 ARASI BATT'DA DİNLER TARİHİ	
ÇALIŞMALARI	12
Sosyolojik Yaklaşımlar.....	15
Derinlikler Psikolojisi ve Dinler Tarihi	20
Rudolf Otto	24
Der Ursprung Der Gottesidee	
(Tanrı Fikrinin Kökeni)'nden Sosyal Antropolojiye.....	25
Pettazzoni ve Dinin Bütüncü İncelenmesi	30
MYTH and Ritual School (MIT ve Ritüel Ekol)	33
George Dumezil ve Hindî-Avrupaî Dinler	35
Van Der Leeuw ve Din Fenomenolojisi	38
Fenomenologlar ve Din Tarihçileri.....	39
III- DİNİN KÖKENLERİNİ ARAŞTIRMA	41
En Eski Bir Vahiy	41
Mukayeseli Dinler Tarihinin Başlangıcı.....	43
Materyalizm-Ruh Çağırma-Teozofi.....	46
Menşe Saplantısı	48
Yüce Tanrılar ve Tanrının Yokluğu.....	51
Tarihîlik ve Historizm.....	55
IV- KRİZ VE DİNLER TARİHİNİN YENİLENMESİ	59
İkinci Rönesans.....	60
Tam Bir Yorum.....	62
Giriş veya Kendi-Kendine Yabancılaşma.....	65
Yorum ve İnsanın Değişmesi.....	67
Dinler Tarihi ve Kültürel Yenileşme	69
Mukavemetler	71
Aldanmadan Kurtulmanın Kuruntusu.....	73
V- KOZMOGONİK MİTOLOJİ VE "KUTSAL TARİH"	77
Yaşayan Mitoloji ve Dinler Tarihi.....	77
Kozmogonik Mitolojinin Fonksiyonu	82
Başlangıçta Olan ve Bütünlük	85
Büyük Ata ve Mitolojik Atalar	87
Temel Prensibin İki Tipi	92
VI- CENNET VE ÜTOPI: COĞRAFİ MİTOLOJİ VE	
ESKATOLOJİ	94
Mesihçiliğe Rağbet	94
Yeryüzü Cennetini Arama	96

Güneş Sembolü	98
Amerika Cenneti	100
İlkel Hıristiyanlığa Dönüş	102
Amerikan Way of Life'in Dinî Kökenleri	104
Amerikalı Yazarların Ademle İlgili Özlemi	106
Kaybolmuş Cenneti Aramada Guaranis'ler	109
Dünyanın Sonu	111
Kötülüğün Olmadığı Yer	114
Tanrılara Doğru Yol	117
Guaranis Mesihçiliğinin Kökeni	118
VII- GİRİŞ TÖRENLERİ VE MODERN DÜNYA	120
Erginlik Giriş Töreni Erkanı	121
Gizli Cemiyetler	122
Şamanlar ve Hekim-İnsanlar	123
İlkellerdeki Giriş Merasimleri Konusunda Yeni Araştırmalar	124
Sır Dinleri Hindî-Avrupaî Topluluklar'da Gizli Dernekler	127
Şifahi Edebiyatta Giriş Senaryoları	129
Psikanalistlerin ve Edebî Tenkitçilerin Katkıları	132
Modern Dünya İçin Anlamlar	135
VIII- DİNİ DUALİZM KONUSUNDA AÇIKLAMALAR	137
Dyades ve Polarites	137
Tarihîlik ve Redüksiyonizm	140
Kutsallaşmanın İki Tipi	143
Güney Amerika: İkiz Kutsallık	145
Kogi'lerde Kutup ve Tamamlayıcılık Fikri	148
Savaş ve Uzlaşma: Mânâbush ve Şifalı Kulübe	152
Yüce Tanrı ve Uygarlaştırıcı Kahraman	155
Iroquois Düalizm: Mitolojik İkizler	156
Kült: Mücadele ve Münavebe	158
Pueblos: Karşıt ve Tamamlayıcı Tanrısal Çiftler	161
Kaliforniyalıların Kozmolojik Mitolojisi: Tanrı ve Onun Hasmı	164
Trickster	167
Birkaç Açıklama	169
Endonezyalılar Kozmogonileri:	
Karşıtlık ve Yeniden Bütünleşme	170
Kozmogoni, Ritüel Yarışmalar ve Söz Düellosu Hint ve Tibet	175
Devas ve Asuras	178
Mitra - Varuna	179
Kutupsallık ve "Muhalefetli Karşılaşım"	180
Yang ve Yin	182
SONUÇ	185
Bibliyografya	188

I

YENİ BİR HUMANİZM

Bugün sahip olduğumuz birçok dinler tarihi el kitaplarına, periyodiklere ve bibliyografyalara rağmen; dinler tarihinin tüm alanlarında gerçekleşen gelişmelere bağlı kalmak, gittikçe güçleşmektedir.⁽¹⁾ Netice itibari ile de her geçen gün dinler tarihçi olmakta zorlaşmaktadır. İşte bunun için dinler tarihçiler, bir dinin veya bu dinin özel bir yönünün yahut belli bir döneminin uzmanı olduğunu üzüntü ile müşâhede etmektedir.

Bu durum bizi yeni bir periyodik meydana getirmeye sevkettiştir.⁽²⁾ Bunun için amacımız sadece uzmanların düzenlemelerini gözden geçirmek değil; (Hâlâ bugün Amerika'da böyle bir periyodığın olmayışı, bu teşebbüsü haklı çıkarmaya yetecektir) bilakis, büyüyerek giden bir sahada bir yönlendirme vasıtası sağlamak, genel bir şekilde, diğer disiplinlerde yapılan gelişme akımına bağlı kalmayan uzmanlar arasında bir görüş alış verişini temin etmektir. Bu yönlendirme ve bu görüş alışverişlerinin, dinler tarihinin bazı anahtar problemlerini ilgilendiren konularda kaydedilen en yeni gelişmelerin özetleri, metodolojik tartışmalar ve dinî donelerin yorumunun ıslâhını hedef alan, birtakım denemeler sayesinde mümkün olabileceğini ümit etmekteyiz.

Bizim araştırmalarımızda yorumun üstün bir yeri vardır. Çünkü bu, dinler tarihinin en az gelişmiş veçhesidir. Çoğu zaman toplantı, neşriyat ve dinî donelerin analizi gibi acil işler olarak telâkki ettikleri şeylerle meşgul ve kafası karışmış olan dinler tarihi uzmanları bu dinî

1- Almanca "Religionswissenschaft" kelimesi Fransızcaya zor çevrilebilen bir kelimedir. Bunun karşılığında en geniş anlamda "Dinler Tarihi" kelimesini kullanmaya mecbur kaldık. Yani sadece tarih değil, aynı zamanda dinlerin mukayeseli incelemesini, morfolojisini ve dinî fenomenolojiyi içine alan bir kelime olarak "dinler tarihi" kelimesini kullandık.

2- History of Religions : an international journal for comparative historical studies (Mircea Eliade, Joseph M. Kitagawa et Charles H. Long, tarafından yayınlanmıştır. Chicago-1961.

donelerin anlamını incelemeyi bazan ihmal etmişlerdir. Oysa, bunlar da, muhtelif dinî tecrübelerin anlatımından başka birşey değildir. Aslında bunlar da tarih boyunca insanlar tarafından üstlenilen birtakım pozisyon ve durumları temsil ederler. Dinler tarihçi, bir dinî formun tarihini ortaya koyduğunda veya onu sosyolojik, ekonomik, politik muhtevası ile sergilediğinde, hoşuna gitse de gitmese de eserini tamamlamamıştır. Çünkü o, ondaki mânâyı da anlamak zorundadır. Yani, tarihin muayyen bir döneminde bu dinî şeklin zaferini veya zuhurunu mümkün kılan pozisyon ve durumları aydınlatmak ve onların hüviyetini de tesbit etmek zorundadır.

Ancak bu yapıldığı ölçüde (özellikle dinî dokümanların anlamını modern insanların anlayabileceği şekle sokarak), Dinler İlimi'nde, gerçek kültürel fonksiyonunu ifâ edecektir. Çünkü, geçmişteki rolü ne olursa olsun, "dinlerin mukayeseli incelemesi"; doğrudan, gelecekte çok önemli bir kültürel rol ifâ etmeye davet edilmiştir. Birçok defalar dediğimiz gibi zamanımız bizi, elli yıl önce hayal bile edemediğimiz birtakım karşılaşmalara zorlamaktadır. Bir taraftan, Asyalı milletler, yenice tarih sahnesinde görünürlerken; diğer yandan "ilkeller" denilen milletler; o zamana kadar benimsedikleri "passif rol" yerine, tarihin "aktif sujeleri" olma istikametinde "Büyük Tarihin" ufkunda görünmeye hazırlanmaktadırlar. Fakat eğer, Batı toplumları yegane tarih yapan devletler olarak telâkki edilmeselerdi, onların manevi ve kültürel değerleri imtiyazlı mevkiden yararlanamayacaklardı. Bunun için Batılı toplumlar, birkaç nesil, tartışmasız otorite durumlarından faydalanmışlardır.

Şimdi ise Batının bu değerleri, Batılı olmayanlar tarafından tahlil, mukayese ve yargılanıyor. Diğer yandan, Batılılarda, arkaik dünyanın Asya'nın ruhiyatını, anlamaya, tahlil etmeye ve incelemeye hergeçen gün biraz daha yöneliyorlar. Şüphesiz bu keşifler ve bu temaslar diyalog içinde sürüp gidecektir. Fakat bu diyalogun verimli ve gerçeğe uygun olması için, ampirik ve çıkarıcı ifade ile sınırlandırılmaması gerekecekti. Öyleyse bu değerleri doğru şekilde anlamak için, onların dinî kaynaklarını bilmek zarureti vardı. Çünkü sadece Avrupalı olmayan kültürler değil, doğu kültürleri kadar ilkel kültürler de çok zengin dinî bir toprakla beslenmiştir.

İşte bundan dolayıdır ki dinler tarihinin çağdaş kültürel hayatta çok önemli bir rol oynamaya davet edildiğini düşünüyorum. Bu sadece,

arkaik ve yabancı dinlerin anlaşılmasının bu din temsilcileri ile girişilecek diyalogda manidar bir yardım sağlayacağından değil; bilakis dinler tarihçinin, incelediği dokümanlar tarafından ifade edilen existansiyel durumları anlamaya çalışarak, insanın daha derin bilgisine ulaşacağı içindir. İşte, dünya çapında bir humanizm böyle bir bilgi bazının üstünde gelişebilecektir. Yine de dinler tarihinin, formasyonuna, ilk önemli katkısı getirip getiremeyeceği sorulabilir. Çünkü, dinlerin mukayeseli ve tarihî incelenmesi, bir yandan bilinen bütün kültürel şekilleri, etnolojik olduğu kadar, tarihte başlıca rol oynayan kültürel şekilleri kucaklarken; diğer yandan da, bir kültürün dinî ifadelerini inceleyerek dinler tarihçi, onu, sadece politik, ekonomik sosyolojik, muhtevası içinde değil; içten ele almaktadır. Aslında, dinler tarihçi, Batı insanının alışık olmadığı birçok durumu gün ışığına çıkarmaya davet edilmiştir. İşte bu alışık olunmayan durumların anlaşılması iledir ki "kültürel taşralılık" aşılmış olacaktır.

Burada söz konusu olan sadece ufkumuzu genişletmek, statik olarak "insanın bilgisini" artırmak değildir. Burada söz konusu olan "başka"ları ile karşılaşmadır. (Yani, muhtelif arkaik ve yabancı cemiyet tiplerine ait olan insanlarla karşılaşma). Bu karşılaşma, kültürel plânda uyarıcı ve verimlidir. İşte, bu, yaratıcı olan yegane yorumun kişisel tecrübesidir. Dinler tarihinin gelişmesi ile mümkün hale gelen keşiflerin ve icadların, batı kültürünün geçmişindeki bazı meşhur keşiflerle mukayese edilebilen birtakım yankılara sahip olması, imkânsız değildir. Mesela bu konuda, Batı estetiğini yeniden canlandıran yabancı ve ilkel sanatların keşfini örnek verebiliriz. Yine, özellikle, insanı anlamamız konusunda, yeni perspektifler açan psikanaliz keşiflerini söyleyebiliriz. Her iki halde de "alışılmış kategorilere" indirgenemeyen "tamamen başka"⁽³⁾, yabancı ile karşılaşma söz konusudur. Yine de "başkası" ile olan bu kontakt, tehlikesiz değildir. Modern sanat hareketlerine ve derinlik psikolojisine karşı olan mukavemet, buna bir örnektir. Bu reaksiyonun sebebi

3- Rudolf Otto, "Kutsalı", (das ganz andere) olarak tasvir etmiştir. Dinî olmayan bir plan üzerinde vuku bulmalarına rağmen, ruhun derinlikleri psikolojisi ve Modern san'at tecrübeleri ile tahrir olunan "tamamen başkası" ile karşılaşmalar, para-dinî tecrübeler olarak telâkki edilebilirler.

ise anlaşılabilir. Çünkü, başkalarının hayatını tanımak "izafiyetçiliğe" veya resmî kültürel dünyanın tahribine götürmektedir. Kubizmin veya surrealizmin sanatsal yaratılışları benimsendiği ve toplum tarafından özümleğinde de Batının estetik dünyasında aynı şey olmuştur. Aynı şekilde, préanalytique (çözüm öncesi) insanın yaşadığı dünyada, Freud'un keşiflerinden sonra ümitsizliğe düşmüştür. Fakat bu tahripler, Batının yaratıcı dehasında yeni ufuklar açmıştır.

Kendilerinden farklı insanların pozisyonlarını anlamak için dinler tarihçilerin karşılaştıkları durum, onlara sınırsız imkânlar telkin etmektedir. Yontma taş devri avcısının veya Budist rahibin tecrübelerinden oldukça farklı birtakım tecrübelerin, modern kültürel hayat üzerinde hiçbir tesirinin olmadığına inanmak zordur. Muhakkak, bu tür karşılaşmalar dinler tarihçinin saf bilgi dönemini aştığı zaman ancak kültür yönünden yaratıcı olacaklardır. Başka bir deyimle, dokümanlarını topladıktan, tasvir ve tasnif ettikten sonra, o, kendi referansları içinde onları anlamaya çalışacaktır. Bu durum ise, bilginin değerini hiçbir zaman düşürmez. Ancak, şurası kesindir ki, sadece bilgi, dinler tarihçinin bütün işini tamamlayamaz. Nasıl ki, XIII. yüzyıl İtalyasının bilgisi, bu devrin Florentine kültürü, ortaçağ felsefesi ve ilâhiyatının incelenmesi ve Dante'nin hayatının bilgisi, İLÂHÎ KOMEDYA (Divina Commedia)'nın hayat değerini ortaya koymaya yetmediği gibi. Genelde böyle herkesin bildiği şeyleri tekrar etmekten sakınılır. Ama yine de dinler tarihçi, bir dinin, kronolojik gelişmesini veya sosyal, ekonomik veya politik muhtevasını ortaya koyduğu zaman asla eserini yeterince tamamlamadı diyemeyeceğiz. Fakat her beşerî fenomen gibi, dinî fenomen de son derece komplekstir. Ondaki bütün değerleri ve bütün mânâyı kavramak için dinî fenomeni birçok yönden ele almak zorundayız.

Dinler tarihçilerin, meslektaşları olan edebiyat tarihçi veya edebiyat tenkitçilerinin tecrübesinden en mükemmel bir şekilde istifade edememiş olmaları üzücüdür. Çünkü, bu disiplinlerdeki gelişmeler, dinler tarihçileri, üzücü yanlış anlamalardan sakınmalarına imkân verecektir. Artık, bugün tarihçinin, edebiyat sosyoloğunun, tenkidçi ve estetikçinin eseri arasında, bir devamlılığın ve bir tesanüdün mevcut olduğu bilinen bir olaydır. Meselâ, şayet Balzac'ın eserinin zor anlaşılabilirliği doğru ise ve XIX. yüzyıl Fransa cemiyet hayatının ne

olduğu veya bu devrin tarihi bilinmiyorsa; (kelimenin en geniş anlamı ile, politik, ekonomik, sosyal, kültürel ve dinî yanı) bunun için Balzac'ın insanlık komedyasını (*la Comédie Humaine*) basit ve sade bir tarihi doküman seviyesine indirmek de doğru değildir. Çünkü bu eser, istisnâî bir şahsiyetin eseridir. İşte bunun içindir ki, Balzac'ın hayatı ve psikolojisi bilinmek zorundadır. Şüphesiz bu dev eserin hazmedilir hale gelmesi için de sanatkârın hammadde ile yaptığı savaş veya tecrübenin direkt doneleri üzerinde yaratıcı zekânın elde ettiği zafer gibi, bizzat mutalââ edilmesi gerekecektir. Edebiyat tarihçisi işini bitirince de geriye yorum çalışması kalır. İşte bu noktada, edebiyat tenkidçisi müdahale edecektir. O, ise eseri, kendi yapılarına ve kanunlarına sahip olan bağımsız bir dünya olarak ele alır. Ama yine de tenkid işi, konuyu bitirmez (en azından şairlerin durumunda). Çünkü şiir dünyasının değerlerini açıklamak ve onları bulup ortaya çıkarmak estetikçiye ait bir iştir. Bunun için, edebî bir eserin ancak estetikçi son sözünü söylediği zaman açıklanmış olacağını acaba söyleyebilir miyiz? Büyük yazarların eserlerinde daima gizli bir mesaj vardır. Bu konuda felsefe plânında daha çok şans vardır.

Edebî eserlerin yorumu konusundaki sunduğum bu birkaç işaretten dolayı bağışlanacağımı umarım. Bunlar, şüphesiz nâ-tamamdır.⁽⁴⁾ Fakat, bu işaretler, edebî eserleri okuyanların, bunların karmaşıklığından tamamen haberdar olduklarını göstermeye kafi gelecektir. Birkaç istisna hariç bunlar, bu eserleri, şu veya bu kaynağa indirerek açıklamayı denememişlerdir. Meselâ, çocuklukla ilgili zedelenmeye, biyolojik bezlerin kazaya uğramasına, ekonomik, sosyal veya politik durumlara indirerek açıklamamışlardır. Pek tabii ki burada sadece sanat yaratılışlarını zikretmiş olmam sebepsiz değildir. Çünkü belli bir görüş açısından sanat dünyası, din dünyası ile mukayese edilebilir. Her iki halde de "kişisel tecrübeler" (bir yandan şairin,

4- Meselâ, halkın "şuurunda" veya "şuur altında" eserin değişkenliğini de hesaba katmak gerekir. Bir edebî eserin gelişmesi, kabulü ve yayılması birtakım disiplinin kendi başına çözemeyeceği birtakım problemler arzeder. Sosyolog, tarihçi, ahlâkçı ve psikolog Werther'in başarısını ve *The Way of All Flesh*'in başarısızlığını, *Ulysses* gibi oldukça zor bir eserin en azından yirmi yılda popüler hale gelmesini, *Senilità* ve *Conscienza* di Zeno'nun ise hâlâ meçhul kalma olayını anlamak için bize yardım edebilirler.

onun okuyucusunun sanat tecrübesi, diğer yandan dinî tecrübe) ve **"kişiler ötesi realiteler"** ile karşı karşıyayız. (Bir müzedeki san'at eseri, bir şiir, bir senfoni, tanrısal bir figür, bir kural ve bir mitoloji v.s.). Bunun için, bu dinî ve san'at realitelerine atfedilme eğiliminde olunan bir mânâ üzerinde enine boyuna tartışmak mümkündür. Fakat bir nokta, çok kesin görünmektedir: O da San'at eserlerinin de tıpkı dinî doneler gibi kendilerine has bir referans plânı üzerinde, özel dünyalarında yaşamalarıdır. Bu, onların irrealiteliklerini ihtiva etmeyen doğrudan doğruya tecrübe edilen fiziki dünya olmayan bir dünya olması olayıdır. Gerekli olmadığı halde bu problem burada yeterince tartışılmıştır. Ancak yine de bir tek müşahade ilâve edeceğim: San'at eseri ancak bağımsız bir yaratılış olarak telâkki edildiği ölçüde anlamını gösterebilir. Yani varlık şeklini (san'atsal yaratılış şeklini) kabul ettiğimiz ve yapıcı unsurlarından birine (meselâ, bir şiirde ses, kelime, dil ile ilgili yapı; birer yapıcı unsurdur) veya daha sonraki kullanımlarından birine onu inhisar ettirmedığımız ölçüde gerçek anlamını gösterebilir. (Meselâ, politik bir mesaj getiren veya sosyolojik, etnolojik bir doküman olarak kullanılan bir şiir gibi).

İşte aynı şekilde bir dinî donede derin anlamın ancak kendine has referans plânında telâkki edildiği zaman gösterebilir. Onun ikinci derecedeki yönleri üzerinde durulduğu takdirde o, kendine has derin anlamı gösteremez. Bu konuda, aşağıdaki misâli verebilirim: Çok az dinî olay, eski koloni milletlerinde mevcut olan modern mesihî ve milenarist hareketlerden daha çok, direkt veya açık şekilde sosyopolitik şartlara bağlıdır. Yine de, bu mesihi hareketleri mümkün kılan ve hazırlayan şartların analizi ve tesbiti dinler tarihçinin işinin sadece bir kısmını teşkil eder. Çünkü bu hareketler aynı şekilde insan ruhunun yaratılışlarıdır. Öyleki, onlar, böylece, ruhun yaratıcı faaliyeti ile birtakım dinî hareketler haline gelmişlerdir. (Bunun için bunlar sadece bir pretosto ve isyan fertlerinden ibaret değildir). O halde özet olarak diyebiliriz ki, ilkel bir mesihi hareket gibi bir dinî olay **"ilâhî komedyanın"** tetkiki gibi incelenmelidir. Yani, bütün bilgi ve ilim vasıtalarını kullanarak incelemek icabeder. (Burada Dante konusunda yukarıda söylediklerimizi yeniden tekrar etmek istemiyoruz). Çünkü dinler tarihçi, eğer gerçekten yeni bir humanizmin doğuşunu desteklemeyi arzu ediyorsa; tüm bu ilkel dinî hareketlerden, manevi yaratılış olarak bağımsız değeri ortaya çıkarmak görevi ona

düşmektedir. Bu ilkel dinî hareketlerin sosyo-politik muhtevaya indirilerek açıklanması demek; onların yeterince yüce olmadığını kabul etmek demektir. Yani, aziz François'nın, Fiorettisi⁽⁵⁾ veya Dante'nin ilâhî komedyası gibi insan dehasının yaratıkları olarak ele alınacak kadar asil olmadıklarını kabul etmek demektir. İşte bunun içindir ki, oldukça yakın bir gelecekte, eski koloni milletlerinin aydınlarının, sosyal bilimlerin birçok uzmanının batı kültürünün kamufleli savunucuları olarak mutalaâ edecekleri beklenebilir. Gerçekten, ilkel mesihî hareketlerin sosyo-kültürel karakteri ve menşei konusunda bu kadar bu bilginlerin ısrar etmeleri, onları, Batının büyüklük kompleksliğinden muzdarip olma şüphesiyle karşı karşıya bırakabilir. Çünkü bu, bu tür dinî olayların, bir Joachim de Flore veya bir aziz François'm, sosyo-politik konjonktür karşısındaki hürriyeti seviyesine bile yükselemeyecekleri kanaatına sahip olmak demektir.

Şüphesiz bu, Dinî Fenomen'in, kendi tarihi dışında anlaşılabilir demek değildir. Yani, kendi kültürel ve sosyo-ekonomik muhtevasının dışında. Tarihin dışında "saf bir dinî fenomen" mevcut değildir. Çünkü hiçbir "insanî fenomen" yoktur ki, aynı zamanda "tarihî fenomen" olmasın. Her dinî tecrübe, özel bir tarihî muhteva içinde ifade edilmiş ve nakledilmiştir. Fakat "dinî tecrübelerin" tarihiliğini kabul etmek demek; onları, "dinî olmayan birtakım davranış şekillerine" indirmek anlamına gelmez. Yani, bir dinî donenin, daima bir tarihî done olduğunu benimsemek; onu, ekonomik, sosyal veya politik bir tarihe inhisar ettirmek demek değildir. Modern ilmin aşağıdaki temel prensiplerinden birini asla gözden uzak tutmamalıyız: "Fenomeni meydana getiren süreçtir". Başka bir eserimde⁽⁶⁾ hatırlattığım gibi Henri Poincare' istihza ile, fili sadece mikroskopta inceleyen bir tabiat bilgininin fili yeterince tanıyıp tanıyamayacağını kendi kendine sorar. Mikroskop bütün çok hücreli organizmalardaki benzer mekanizma ve yapı olan hücrelerin mekanizmasını ve yapısını ortaya koyar. Şüphesiz filde çok hücreli bir

5- Aslında, muhtelif redüksiyonizmlerin, Batılı bilginlerin üstünlük kompleksine ihanet edip etmedikleri sorulabilir. Batılı bilginler, münhasıran Batılı bir yaratık olan ilmin, kültürün ve maneviyatın gözünü açma sürecine mukavemet edeceğinden bir an bile şüphe etmezler.

6- *Traité d' Histoire des Religions* (Paris-1949), p. 11.

organizmadır. Bunun için durum bunda da aynı değil midir? Mikroskobik mikyasa cevabın tereddütlü olması konusu anlaşılabilir. Ancak fili, zoolojik bir olay olarak takdire lâayık olan göz mikyasının tereddüt ihtimali yoktur.

Yine de burada bir "Dinler ilmi" metodolojisi geliştirmek niyetinde değilim. Çünkü, metodoloji problemi, birkaç sahifede işlenemeyecek kadar kompleksir.⁽⁷⁾ Fakat, Dinî Adam'ın (Homo Religiosus) "Mükemmel insanı" temsil ettiğini tekrar etmekte yarar mulahâza ediyorum. Netice olarak, Dinler ilmi de tam bir disiplin olmalıdır. Yani, dinî fenomen'in muhtelif yaklaşım metodları ile elde ettiği sonuçları kullanmalı, bütünleştirmeli ve birleştirmelidir. Çünkü, muayyen bir kültür içindeki bir dinî fenomenin anlamını kavramak ve neticede onun mesajını ortaya koymak yeterli değildir (zira, her dinî fenomen bir şifre teşkil etmektedir). Ayrıca onun tarihini de incelemek ve anlamak gerekmektedir. Yani, onun geçirdiği değişikliklerdeki merhaleleri çözmek ve neticede bütünlüğü içinde, kültüre katkısını ortaya koymak icabettir.

Son yıllarda bazı bilginler Dinî fenomenoloji, Dinler tarihi⁽⁸⁾ alternatifini aşma gereğini duymuşlar ve bu iki entellektüel faaliyetin birlikte uygulanabileceği daha geniş bir perspektife ulaşmayı arzu etmişlerdir. İşte bugün bilginlerin çabaları, bu dinler ilminin bütünleştirici anlayışına doğru yönelmiş bulunuyor. Şüphesiz bu iki yaklaşım, belli bir ölçüde farklı felsefî tutumlara uygun düşmektedir. Ancak yapılar ve özü anlamaya çalışanlarla, tek endişeleri dinî fenomenin tarihini araştırmak olanlar arasındaki gerilimde birgün tamamen kaybolacağını düşünmek de

7- Benim önceki eserlerimde bu konuda giriş niteliğinde bazı öneriler vardır. Özellikle Bak:

Traité d'Histoire des Religions, s. 11-46; *image et symboles* (paris, 1951), s. 33-52, 211-235; *Mythes, rêves et mystères* (paris, 1957), s. 7-15, 133-164; *Méphistophels et l'androgyné* (paris, 1962), s. 238-268.

8- Dinî fenomenoloji ve Dinler Tarihi terimleri burada en geniş anlamda kullanılmışlardır. Fenomenoloji, dinî donelerin "yapılarını" ve "anlamalarını" inceleyen bilginleri ihtiva eder. Dinler Tarihi ise, Dinî fenomenleri kendi tarihi muhtevaları içinde anlamaya çalışanları ihtiva eder. Aslında, bu iki yaklaşım arasındaki farklar oldukça belirginleşmiştir. Bunun için Fenomenoloji ve Dinler Tarihi olarak adlandırdığımız grupların içinde belli miktarda farklılıklar vardır.

tabii olacaktır. Ama yine de böyle bir gerilimin, yaratıcı olduğu söylenebilir. Çünkü bu gerilim sayesinde ki dinler ilmi, dogmatizmden ve statiklikten kurtulacaktır.

Diğer yandan eğer "Fenomenologlar" dinî donelerin anlamı ile ilgilenselerdi ve dinler tarihçiler de bu anlamların farklı kültürler içinde nasıl hissedildiğini, yaşandığını ve muhtelif tarihi devirlerde, tarih boyunca, nasıl değiştiğini, zenginleştiğini veya fakirleştiğini göstermeye teşebbüs etmiş olsalardı; bu iki entellektüel işlemin "Dinî fenomenoloji ve Dinler Tarihi" sonuçları da aynı şekilde dinî insanın (Homo Religiosus) daha mükemmel bilgisi için geçerli olurdu. Yine de, geçmişte yapılan bir Redüksiyonizm içine düşmekten sakınmak istersek; bu dinî anlamların tarihini, daima beşerî ruh tarihinin ⁽⁹⁾ bir parçası olarak telâkki etmek zorundayız.

Diğer beşerî disiplinler olan psikolojiden, antropolojiden, sosyolojiden daha çok dinler tarihi, felsefî bir antropolojiye yol açabilir. Çünkü, ileride göreceğimiz gibi kutsal'ın evrensel bir boyutu vardır. Bunun için, kültürün başlangıcı, dinî inanç ve dinî tecrübelerde bulunmaktadır. Üstelik, köklü olarak dünyevileşmeden sonra bile, birtakım sosyal, teknik, ahlâkî fikirler, san'at müesseseleri gibi birtakım kültürel kurumlar, başlangıçtaki ana dinî kalıpları bilinmezse; doğru şekilde anlaşılmaları mümkün değildir. İşte bu ana dinî kalıbı, birtakım kültürel yaratışlar, zimnen eleştirmişler, onu değiştirmişler veya bugünkü gibi birtakım lâik kültürel değerler haline gelerek onu reddetmişlerdir. İşte bunun için Dinler tarihçiler, "dünyadaki insan varlığı"nın özel existansiyel durumu olarak adlandırılan şeyin sürekliliğini kavrayacak durumdadır. Çünkü, dinî tecrübe, insanla bağlantılıdır. Gerçekten, insan için, kendi varlık

9- Büyük Dinler Tarihçi Rafaele Pettazzoni, son eserlerinden birinde buna benzer bir sonuca varmıştır. O'na göre Fenomenoloji ve Tarih birbirini tamamlamaktadır. Fenomenoloji, Etnoloji, Filoloji ve diğer tarihî disiplinlerden vazgeçemez. Diğer taraftan Fenomenoloji de tarihî disiplinlere kavrayamadıkları dinî anlamı sunar. Bu açıdan din fenomenolojisi, tarihin dinî anlayışıdır. Yani dinî boyut içinde, tarihtir. Fenomenoloji ve Dinî tarih, iki ayrı ilim değil; dinlerin bütünlleştirici ilminin birbirini tamamlayan iki vechesidir. Dinler ilmi, kendine has inceleme konusu tarafından ona verilen iyi belirlenmiş bir karaktere sahiptir. (The suprême Being: phenomenological structure and Historical Developpment" M. Eliade ve J. M. Kitagawa (yayınlayıcı), The History of religions: Essays in Methodology, (Chicago, 1959) s. 66)

şeklinin bilincinde olması ve dünyadaki varlığını üstlenmesi bir dinî tecrübe meydana getirir.

Neticede, Dinler tarihçiler yorum gayreti ile birçok existansiyel durumları yeniden yaşamaya ve çok sayıda sistematik öncesi ontolojiyi ortaya çıkarmaya zorlanmaktadır. Meselâ, Avusturalyalıların dünya-sındaki varlık şeklini anlamadan önce, Avusturalya dinlerinin anlaşıldığını söylemek mümkün olmaz. İleside göreceğimiz gibi, bu kültür döneminde bile **"bir varlık modellerinin çokluğu"** mefhumu ve **"beşerî durumun özel karakter şuuru"** bir kutsal tarihin sonucudur.

Eğer bir araştırmacı, her dinin bir merkeze, yani, mitolojileri, ritüelleri ve inançları ilham eden bir merkezi anlayışa sahip olduğuna dikkat etmezse; bu unsurların hiçbir anlaşılma şansı olmaz. Zamanla, dahil olan değişiklikler, bazı durumlarda **"orijinal şekli"** karartsa da Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet gibi dinlerde bu gayet açıktır. Mesela, orijinal Hristiyanlığa nazaran, çağdaş kilise ve Katolik ifadeler ne kadar kompleks ve gelişmiş görünürse görünsün; mesih olarak, İsa'nın merkezi rolü parlak şekilde ortadadır. Fakat bir **"dinin merkezi"**, daima bu kadar açık olmaz. Bazı araştırmacılar, bir toplumun yaşama biçiminden şüphe etmemişler ve belli bir cemiyetin dinî değerlerini moda olan bir teoriye bağlı olarak belirtmeyi denemişlerdir. İşte bunun için, üç çeyrek asra yakın bir zamandan beri ilkel dinler, zamanın hakim teorileri olan, Animizm'in, Ata Kültler'inin, Mana'nın ve Totemizm'in birer açıklaması olarak kabul edilmişlerdir. Mesela, Avustralya, hemen hemen Totemizmin mükemmel bir ülkesi olarak telâkki edilmiştir. Bu da onların arkaik kabul edilmelerinden neş'et etmiştir. Böylece Totemizm de en eski dinî hayat şekli olarak ilan edilmiştir.

Oysa Totemizm ismi altında toplanan muhtelif dinî inançlar ve kavramlar hakkında ne düşünülürse düşünölsün bir konu, oldukça açıktır. O da Totemizmin, Avusturalya dinî hayatının merkezini teşkil etmediği hususudur. Aksine, diğer kavramlar ve dinî inançlar gibi totemik ifadeler de tamamen kendi anlamları içinde görünmezler ve tutarlı bir şekil meydana getirmezler. Avusturalyalıların, bulunduğunu devamlı tekrar ettikleri dinî hayat merkezinin, araştırılması gerekir. Yani, bu dinî hayat merkezinin, dünyanın oluştuğu ve insanın

bugünkü şeklini aldığı esrarlı ilkel devir olan "Rüya zamanı" kavramı içinde aranmalıdır. Bu konuyu bir başka eserimde uzun uzun tartıştığım için burada yeniden ele almayı faydasız buluyorum.⁽¹⁰⁾

Burada birçok misalden sadece biri verilmiştir. Bu da muhtemelen en açık olduğu için verilmemiştir. Çünkü, Avusturalya dinleri, Hind, Mısır veya Yunan dinlerini inceleyen birinin karşılaştığı şekil değişikliklerini ve karmaşıklığı göstermez. Böylece rahat bir şekilde, dinler tarihçilerin felsefî antropolojiye getirdikleri "eksik katkı" anlaşılabacaktır. Çünkü onlar, şu veya bu dinî şeklin gerçek merkezini aramayı ihmal etmişlerdir. İleride de göreceğimiz gibi bu "eksiklik", çok derin ve çok karmaşık bir krizi ortaya çıkarmıştır. Fakat unutmamak gerekir ki bu krizin "çözülmüş olarak" geçtiğini gösteren birtakım işaretlerin de varlığını söylemek gerekir.

İşte bu kitabın müteakip üç bölümünde Dinler tarihinin yenileşmesinin ve maruz kaldığı krizin birkaç vechesini incelemeye çalışacağız.

10- *Australian Religions: An Introduction*, in *history of religion*, cilt 6 (1966), s. 108-134, 208-237.

II

1912-1962 ARASI BATI'DA DİNLER TARİHİ ÇALIŞMALARI

1962'de "Journal of Bible Religion" (Din ve Kitab-ı Mukaddes Dergisi) yayıncıları "en çok yedi bin kelime" ile son elli yılda "Dinler Tarihi'nin Gelişmesinin" bir özetini yazmaya beni davet etmişlerdi. Eski ve yeni Ahid incelemelerinde kaydedilen gelişmeleri tartışmak, başka yazarlara ait olduğu için bu sahalarda benim çalışmamın dışında kalmıştır. İşte, bu kitabı hazırlarken daha önce yazmış olduğum bu metni, gözden geçirdim ve eksikleri tamamladım.

Diğer sahalarda çalışan Dinler Tarihçiler tarafından yapılan keşiflere doğrudan bağlı olan Kitab-ı Mukaddes incelemelerinde görülen bazı temayüllere rağmen; yazının esas plânında hiç bir değişiklik yapmadım.

Dinin bilimsel inceleme tarihinde 1912 yılı, önemli bir yıl sayılır. Gerçekten Emile Durkheim'in "Formes élémentaires de la vie religieuse" (Dini Hayatın İbtidâî Şekilleri) ni neşrettiği ve Wilhelm Schmidt'in "Der Ursprung der Gottesidee" (Tanrı Fikrinin Kökeni) isimli abidevî eserinin birinci cildini tamamladığı yıl, bu yıldır. Schmidt'in bu eseri, ölümünden sonra ancak kırk yıl sonra tamamlanabilecektir. Nitekim, son iki cild olan XI. ve XII. ciltler yazarın ölümünden sonra 1954 ve 1955'te yayınlanmıştır. Yine Raffaele Pettazzoni, önemli monografisi olan "La Religione Primitiva in Sardegna" (Sardunya'da İlkel Din) adlı eserini ve C.G.Jung, "Wadlungen und Symbole der Libido" (Libido'nun Değişimleri ve Sembolleri) adlı eserini 1912 yılında neşretmişlerdi. Freud'de bir yıl sonra kitap olarak yayınlanacak olan "Totem und Tabu" (Totem ve Tabu) isimli eserinin müsveddesini aynı yıl gözden geçiriyordu.

Bu eserler "Dinin incelenmesini" hiçbirisi gerçek anlamda yeni olmayan; sosyolojik, etnolojik, psikolojik ve tarihi olan dört farklı yaklaşımla ele alıyorlardı. Tamamen yeni olan tek yaklaşım **fenomenolojik** yaklaşımdı. Bu konudaki teşebbüsler de ancak on yıl sonra meyvesini verebilecekti. Bununla beraber, Freud, Jung,

Durkheim ve Schmidt, doğrusunu söyleyeceksek yeni metodlar uyguluyorlardı ve böylece seleflerinininkinden daha kalıcı sonuçlar elde ettiklerini iddia ediyorlardı. Bu yazarların hiçbirisinin; Pettazzoni hariç dinler tarihçisi olmadığını belirtmek dikkat çekici bir husustur. Ama yine de bunların teorileri, müteakip on yılın kültürel hayatında çok önemli rol oynayacaktır. Çok az dinler tarihçisinin, münhasıran onların çalışmalarına dayanmış olmasına rağmen; Freud, Jung, Durkheim ve Schmidt (özellikle ilk ikisi) geçmiş neslin Zeitgeist'ine (çağın düşünce yapısı) çok katkıda bulunmuş ve onların yaptıkları açıklamalar, hâlâ uzman olmayanların yanında belli bir prestije sahip olmaya devam etmektedir.

Bütün bu yazarlar, hipotezlerini hazırlarken müsbet ya da menfi olarak doğrudan doğruya seleflerinin veya onların çağdaşlarının tesirine tepki gösteriyorlardı. Aşağı yukarı 1910-1912 yıllarında Astro-Mitolojik ve Pan-Bâbil isimli Alman ekolleri sona ermiş durumdaydı. Bu dönemdeki oldukça bol yayından⁽¹⁾ gelecek nesiller için belli bir değer ifade edecek olanlar, P. Ehrenreich'in "Die Allgemeine Mythologie und Ihre Ethnologische Grundlagen (1910), (Genel Mitoloji ve Etnik Temeller) isimli eseri ile A. Jeremias'ın "Handbuch Der Altorientalischen Geisteskultur, 1913, 2. ed., 1929" (Eski Doğu Kültürü El Kitabı) isimli eseri olmuştur.

1910-1912 yılları arasında Almanya'da görülen "Dinler Tarihi" ne en önemli katkılar, doğrudan veya dolaylı olarak E. B. Taylor'un⁽²⁾ Animizm teorisine bağlı olmuştur. Ancak geçen otuz yıldakinin aksine artık bu teori, evrensel bir teori olarak kabul edilmemektedir. Diğer taraftan, R. R. Marett'de "Preanimistic Religion" (Animizm Öncesi Din) isimli makalesini yayınlamıştı.⁽³⁾ Kısa

1- 15 yılda bu konuda yüzden fazla cilt kitap ve makale neşredilmiştir. Bu ekoller konusunda bkz: Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*. (Almanca'dan çeviren HJ Rose, Newyork, 1931) s. 91-102.

2- Meselâ, A. Dietrich, *Mutter Erde* (Leipzig, 1905); L. Von Schroeder, *Mysterium Und Mimus im Rig Veda* (Leipzig, 1908); W. Bousset, *Das Wesen der Religion Dargestellt an ihrer Geschichte* (Halle, 1903); W. Wundt, *Mythus und Religion* (3. cilt, Leipzig, 1905-1909)

3- *Folklore*, 1900, s. 162-182. Bunun için Bkz.: *The Threshold of Religion* (Londres), 1909, s. 1-32

zamanda meşhur olacak olan bu makalede Marett, dinin ilk aşamasının evrensel ruh inancı olmadığını; fakat, gayri müşahhas bir güç olan MANA ile karşılaşmanın meydana getirdiği "Mistik korku ve hayret duygusunun" dinin ilk aşamasını teşkil ettiğini isbata yöneliyordu. İşte bir grup bilgin bu teoriyi benimsemiş ve geliştirmişti. Öyleki, MANA; (Orenda, Wakan, vs.) hemen hemen bir kilişe haline gelmişti. Burada şunu belirtelim ki, yetkili etnologların⁽⁴⁾ yaptıkları eleştirilere rağmen; MANA'nın dinin ilk aşamasını teşkil ettiğine, hâlâ birçok çevrelerde inanılmaktadır.

J.G.Frazer'e gelince, meşhur eseri olan "Golden Bough" (2. Basım, 1900), (Altın Dal) da büyük bir şöhrete ulaşan bir başka Animist öncesi hipotez ileri sürmüştü. Bu bilgin, insanlık tarihinde büyü'nün dinden önce geldiği tezinden hareket ediyordu. Bu eserde Frazer, W. Mannhardt'ın "Buğdayların Ruhları" konusundaki düşüncesini benimsiyor ve "ölen ve dirilen bitki tanrıları"nın zengin bir morfolojisini geliştiriyordu. Frazer'in kültürel tabakalaşmadan⁽⁵⁾ yani tarihten yaptığı çok az vak'alara bağlı olan bütün hatalarına rağmen; Golden Bough (Altın Dal), klasik haline gelecek ve birçok disipline ait çok sayıdaki bilgin üzerinde tesirini gösterecektir. Totemism And Exogamy (4 Cilt, 1906) (Totemizm ve Dış Evlenme) isimli eseri ise az tanınmasına rağmen; çok önemlidir.⁽⁶⁾ Bu eser olmasaydı, Freud'un Totem Und Tabu (Totem ve Tabu) isimli eserini yazması düşünülemezdi.

4- P. Radin, "Religion of the North American Indians" *Journal of American Folk-Lore*, 27 (1914): 335-373, özellikle, s. 344; Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 160-165, M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* (Paris, 1949), s. 30-33

5- Frazer'in teorilerinin eleştirisi için bkz: Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (New-york-1924), s. 137-147; Lowie, *History of Ethnological Theory*, (Newyork-1937), s. 101-104, Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 123-124; Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, s. 312-313; T.H. Gaster, *The New Golden Book*, (New-york-1959)'un önsözün de değiştirilen ve eleştirilen Frazer'in düşüncelerini özetlemiştir. s. XVI-XX; yine, Edmund Leach ve I.C.Jarvie arasındaki tartışma için bkz: "Frazer and Molinowski", *Current Antropology*, 7(1966): 560-575.

6- Frazer ilk katkısını küçük bir eserde negretmişti. Totemism (Edimbourg) 1887. Bunu iki önemli makale takip etmiştir: "The origin of totemism", *Fortnigtly Review* (Nisan-Mayıs), 1889. ve "The Beginnings of Religion and Totemism Among the Australian Aborigines" *Temmuz-Eylül*, 1905.

Durkheim, Freud ve Jung, dinî hayatın giriş tezahürünü temsil eden Totemizmin önemi üzerinde ısrar ederek Büyü'nün önceliği ve Mana ile ilgili Animist öncesi tezleri benimsemişler ve geliştirmişlerdir. Devrinde kabul edilen bütün teorileri (Tylor'un Animizm olduğu kadar Animist öncesi, Totemizm ve Bitki Tanrıları gibi) reddeden sadece Wilhelm Schmidt olmuştur. O, bu dinî şekiller içinde, dinin kaynağını veya en ilkel dini tecrübeyi görmeyi reddetmiştir. İleride göreceğimiz gibi, Schmidt, en ilkel dinî hayat şeklinin "Bir Yüce Tanrı" inancında olduğunu belirtiyordu. Yine O, "Bu Tarihî tezini" yeni bir disiplin olan "Tarihî Etnoloji" sayesinde isbat edebileceğini düşünüyordu.

Sosyolojik Yaklaşımlar:

Durkheim için din, sosyal tecrübenin yansıması idi. O, Avusturalyalıları inceleyerek, Totemizm'in aynı zamanda "kutsal" ve "klanı" sembolize ettiğine işaret ediyordu. Böylece O, "kutsal (Tanrı)" ile "Sosyal Grubun" bir tek şey ve aynı şey olduğu sonucuna varmıştı. Durkheim tarafından dinin kaynağı ve tabiatı konusunda yapılan açıklama, bazı büyük etnologlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Meselâ, A.A.Goldenweiser, en ilkel kabilelerin ne toteme, ne de klana sahip olmadıklarını ortaya koymuştur. Öyleyse, totemist olmayan halkların dinleri nereden geliyordu? Üstelik Durkheim, Avusturalya ritüel türünün örnek teşkil ettiği kolektif heyecanda dinî duygunun kaynağını ayırt edebileceğine inanıyordu. Fakat o zaman da Goldenweiser, "bizzat cemaatin" din duygusuna yol açıp açmayacağını ve nasıl Kuzey Amerika yerlilerinin lâdinî danslarının oluştuğunu soruyordu.⁽⁷⁾ Wilhelm Schmidt'e gelince O da, Durkheim'in bilgisini, Orta Avusturalya yerlilerine, özellikle Aruntaslara inhisar ettirmiş olduğunu söyleyerek, eleştirmiştir. Çünkü, O'na göre Durkheim, daha eski düzeyde olan ve totemizmi tanımayan⁽⁸⁾ Güney-Doğu Avusturalyalıları biliyordu. Yine Robert

7- A.A. Goldenweiser, "Religion And Society" *A critique of Emile Durkheim's Theory of the origin and nature of Religion*, *Journal of philosophy, psychology and scientific method*, 14 (1917); 113-124; *Early civilization* (New York, 1922), s. 360. vd: *History, psychology and culture* (New York, 1933), s. 373.

8- Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 115 vd.

Lowie'nin de Durkheim'e yaptığı itirazlar zikre değiyordu.⁽⁹⁾

Durkheim'e karşı yapılan bu tenkitlere rağmen; O'nun **Les Formes Elémentaire** (Dinî Hayatın İbtidai Şekilleri) isimli eseri, Fransa'da belli bir değere sahip olmaya devam etmişti. Şüphesiz bu, Durkheim'in "**Fransız Sosyoloji Okulunun**" kurucusu ve "**L'Année Sociologique**" dergisinin yayıncısı olmasına bağlıydı. Durkheim, "**Din**" ile "**Cemiyeti**" aynı görmesine rağmen; "**Les Formes Elémentaire**" Din Sosyolojisine herhangi bir katkıda bulunmuyordu. Bununla beraber, daha sonra, Durkheim'in birkaç parlak talebesi Din Sosyolojisi alanında önemli eserler ilave edeceklerdi. Bu konuda özellikle "**Eski Çin Dininin Yorumu**" üzerinde çalışan Marcel Granet ile⁽¹⁰⁾, "**Grek Dinî Kurumları**"⁽¹¹⁾ konusunda incelemelerde bulunan L. Gernet'yi zikretmek gerekir.

Lucien Lévy Bruhl'e gelince, O'nun durumu daha da özeldi.⁽¹²⁾ Gerek kaabiliyet, gerekse formasyon yönünden filozof olan Bruhl, "**İlkel Zihniyet**" mefhumu ile meşhur olmuştur. Lévy Bruhl, "**ilkel insanın**" dış dünya ile bir çeşit mistik iştirake angaje olduğunu ve bunun için de "**doğru bir şekilde düşünemediğini**" söylüyordu. Lévy Bruhl, bu "**mantık öncesi zihniyet tipinin**"; modern bilginlere, sembollerin, mitlerin, ilkel ve arkaik dinlerin fonksiyonlarını ve ahkamlarını kavramaya yardım edeceğine inanıyordu. Nitekim, "**mantık öncesi**" zihniyet, büyük bir rağbet

9- Lowie, *Primitive Religion*, s. 153, *The History of ethnological Theory*, s. 197.

10- *La Religion des Chinois*, (Paris, 1922); *Danses et Légendes de la Chine Ancienne* (2 cilt, Paris, 1926); *La civilisation chinoise* (Paris, 1929); *et la pensée chinoise* (Paris, 1934)

11- L. Gernet ve A. Boulanger, *Le Génie Grek dans la Religion*, (Paris, 1932)

12- Lévy Bruhl, "**Mantık öncesi zihniyetin varlığı hipotezini**", *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieure*, (Paris, 1910) ve *La Mentalité primitive*, (Paris, 1922); isimli eserlerinde sunmuştur. Fakat O'nun daha sonra yazdığı bu eserleri de *Dinler Tarihçiler için önemlidir. L'ame Primitive* (Paris-1927); *Le Surnaturel et La nature dans la mentalité primitive* (Paris-1931); *la Mythologie Primitive*, (Paris-1935)

görmüştü. Etnologlar⁽¹³⁾ tarafından asla kabul edilmeyen bu hipotez, psikolog ve felsefeciler tarafından hararetle tartışma konusu yapılmıştı. Meselâ C.G.Jung, "mistik iştirak"te kollektif bir bilinçsizliğin varlığının delillerini bulduğunu düşünmüştü. Ancak hayatının sonlarına doğru bu hipotezini yeniden gözden geçirmiş ve neticede de bundan vazgeçmişti. Fakat ne yazık ki, bu konudaki yeni düşüncelerini takdim etme imkanı bulamadan ölmüştü. (O'nun bu konudaki görüşleri ölümünden sonra M. Leenhardt tarafından 1948'de yayınlanmıştır.) Yanlış bir hipoteze dayanmış olsa da Levy-Bruhl'un ilk eserleri, yine de önemlidir. Çünkü onlar, arkaik cemiyetlerin spiritüel yaratılışları için ilgi uyanmasına katkıda bulunmuşlardır.

Zamanımızın en mütevazı ve en bilginlerinden biri olan Marcel Mauss'un tesiri ise, yeterince açık olmamakla birlikte daha derin ve daha yaygındı. Kurban, büyü ve temel değişim şekli olarak bağış, antropolojinin klasikleri arasında sayılmaktadır⁽¹⁴⁾. Maalesef, "tam bir sosyal olay ilmi" olarak telâkki edilen Antropoloji konusundaki "Opus Magnum" (Büyük Eser) adlı eserini tamamlayamamıştır. Fakat, onun öğretisi ve teşkil ettiği örnek, birçok Fransız dinler tarihçisine tesir etmiştir. Bunlar arasında özellikle, Georgés Dumezil ve Maurice Leenhardt'ı zikredebiliriz. Meselâ, Maurice Leenhardt tarafından neşredilen "Do Kamo"⁽¹⁵⁾, ilkel kabilelerde görülen ritüel ve mitolojinin anlaşılmasına, en dikkat çekici ve canlı katkıda bulunan eserlerden birisidir.

Şüphesiz burada Afrikanist Fransız'ların eserlerini, özellikle Marcel

13- W. Schmidt, in *Anthropos*, 7(1912); 268-269; O. Leroy, *La Raison Primitive* (Paris, 1927), s. 47; Raoul Allier, *le Non-Civilise et-Nous* (Paris, 1927); R. Thurnwald, in *Deutsche Literaturzeitung* (1928), s. 486-494; Goldenweiser, *Early Civilization*, s. 380-389; Lowie, *The History of Ethnological Theory*, s. 216-221; yine bkz.: E.E.Evansprüchard, *Theory of Primitive Religion* (Oxford-1965), s. 78-99.

14- Bu incelemelerin çoğu Claude Lévy-Strauss'un çok önemli girişi ile 1950'de Paris'te "Sciologie et Anthropologie" isimli eserde yeniden neşredilmiştir.

15- Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La Personne et le Mythe Dans le Monde Mélanésien*, (Paris-1947).

Griaule ve talebelerinin eserlerini zikretmeyi de unutmamak gerekir⁽¹⁶⁾. Griaule, ilginç kitaplarından biri olan "**Dieu d'Eau**" (Su Tanrısı) da, Dogons'ların ezoterik geleneğini takdim etmiştir. Bu kitap, "**ilkel dinlerin**" değerini yükseltmede önemli sonuçlar elde etmiştir. Çünkü bu kitap, "**mantık öncesi**" zihniyetten beklenen çocuklara has saçma sapan şeylerden değil; sistematik bir tasavvura dayanan Dogons'ların hayret verici yeteneğinden bahsediyordu. Dogons'lar ezoterik doktrinlerini, araştırmacı Griaule'e ancak aralarındaki mükerrer ikametten ve elverişli pozisyonlardan sonra göstermişlerdi. O halde Griaule'un **Dieu D'Eau** (Su Tanrısı)'sundan sonra, özellikle, "**ilkel dinlerin**" çok ilginç olmayan dış yönlerini yorumlayarak ve onları takdim ederek ele alan "**eserlerin çoğundan**" şüphe etmeye hakkımız oluyordu.

Diğer Fransız etnologlar da cahil toplumların "**dini hayatının**" anlaşılmasına çok önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu konuda Güney Amerika'lılar ve Habeşistan'lılar konusundaki Alfred Métraux'un çalışmalarını ve Georges Balandier'in Afrikalılar Sosyolojisi üzerindeki Monoğrafilerini ve özellikle Claude Lévi Strauss'un totemizm, mitolojinin yapısı ve genelde "**vahşi düşüncenin**" operasyonları gibi büyük çapta şöhrete ulaşan çalışmalarını zikredebiliriz. Gerçekten Lévi-Strauss, "**ilkeller**" için, kültürlü halkın ilgisini çekmeyi bilen tek insandır. Aynı ilgiyi elli yıl önce Lévy-Bruhl de uyandırmıştı.⁽¹⁷⁾

Max Weber ve Ernst Troeltsch'in anladığı gibi dar anlamı ile (stricto sensu) Din Sosyolojisi'nin tesiri, Durkheim'in tesirine paralel olarak kendini gösterdi. Ancak bu, önce Almanya'ya münhasır kaldı ve İkinci Dünya Harbi'nden sonra da Birleşik Amerika'ya ve Güney Amerika'ya ulaştı. Din Sosyolojisi gerçek anlamda Fransa'ya oldukça geç girdi. Fakat İkinci Dünya Harbi'nden itibaren Fransa'da Din

16- Ayrıca bkz.: M. Griaule, *Dieu D'eau; Entretiens avec Ogotemmeli* (Paris, 1948); G. Diéterlen, *Essai sur la religion bambara*, (1951); E. Michael Mendelson, "Some Present trends of social anthropology in France", *The British Journal of sociology*, 9 (1958): s. 251-270.

17- Alfred Métraux, *Le Vaudou Haitien* (Paris, 1958), ve *Religions et Magies Indiennes D' Amerique du sud* (Paris, 1967); G. Balandier, *Sociologie Actuelle de L'Afrique noire* (1955); Claude Levy Strauss, *Totemisme aujourd'hui* (1962), *La Pensée sauvage* (1962), ve *Le cru et le cuit* (1964).

Sosyolojisi çok hızlı bir gelişme gösterdi. Burada bu konuda Gabriel Le Bras'ı ve "Archives de Sociologie des Religions"⁽¹⁸⁾'u yayınlayan genç araştırmacıları zikredebiliriz. Amerika'da ise, Talcott Parsons⁽¹⁹⁾, J. Milton Yinger⁽²⁰⁾ ve Joachim Wach, Din Sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Wach, 1931'de "Ein führung in die Religions soziologie" (Din Sosyolojisine Giriş)'i yayınlamış ve on üç yıl sonra da "Sociology of Religion" (Din Sosyolojisi) isimli önemli eserini neşretmiştir.⁽²¹⁾ Wach tarafından benimsenen metodolojik pozisyon, bizim konumuz açısından özel bir önem taşımaktadır. O tam olarak bir Dinler Tarihçisi, daha doğrusu Din Sosyolojisinin bir branş teşkil ettiği (Dinler Tarihi; Din Psikolojisi ve Din Fenomenolojisi ile birlikte) din bilimi (Religionswissenschaft) uzmanıydı. Wach, hayatı boyunca Herméneutique (kutsal metinlerin yorumu) problemini çözmeye kendini adanmış ve üç ciltlik Das Verstehen (1926-1933) (Anlama) isimli eserini bu konuda temel eser olarak bırakmıştır. Wach, dinî hayatın sosyal düzenlenmesini ve muhtelif dinî anlatımların sosyal muhtevasını ciddi şekilde inceleme zarureti inanıyordu. Bununla beraber O, "dinî hayatın" sosyal yapının gölgesinden başka bir şey olmadığı düşüncesini de reddediyordu. Wach, Din Bilimi (religionsswissenschaft) konusunda

-
- 18- Gabriel Le Bras, *Etudes de sociologie Religieuse* (2 cilt, Paris, 1955-1956); *Archives de sociologie des Religions*, 1 (Ocak-Haziran-1956) ve 13 (Ocak-Haziran 1962); Yine bkz. *sociologie des Religions. Tendances actuelles de la recherche et bibliographies* (Paris, Unesco, 1956); *Current sociologie*, 5:1,
 - 19- Talcott Parsons, "The Theoretical Development of the sociology of Religion" *Journal of the History of ideas* (1944): s. 176-190; *Essays in sociological theory pure and Applied* (Glencoe, Illinois, 1949)
 - 20- J. Milton Yinger, "present status of the sociology of religion" *Journal of Religion*, 31 (1951): 194-210; *Religion, Society and the individual: An introduction to the sociology of Religion* (New York, 1957)
 - 21- Joachim Wach konusunda bkz.: Josep M. Kitigawa, "Joachim Wach et la sociologie de la Religion", *Archives de sociologie des Religion*, 1 (Ocak-Haziran, 1956); 25-40; Henri Descroche, *Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach*, *ibid.*, s. 41-63; J.M. Kitigawa'nın (life and Thought of Joachim Wach) ismiyle Wach'ın ölümünden sonra yayınlanan *The Comparative study of Religion* (New York 1958) s. XIII-XLVII, isimli eserine yazdığı önsöz. Yine *Archives de sociologie des Religions*, 1 (1956); 64-69 daki bibliyografyaya bakulmalıdır.

özellikle Anglo-Sakson dünyada Din Sosyologlarının ilgisini çekmeye gayret etmişti. Çünkü bu sahanın uzmanları, özellikle Anglo-Sakson dünyada sahip oldukları vasıtaların dinî olayları ve yapıları açıklamaya yettiğine inanıyorlardı. Pek tabii ki bu tutum, belli bir ölçüde, anlaşılabilir. Çünkü her bilgi dalı, mümkün ölçüde geniş bir alanı içine alma çabası göstermektedir. Diğer taraftan son elli yıl boyunca, sosyal ilimler sahasında görülen önemli gelişmede Din Sosyolojisinin bağımsız tutumunu daha da cesaretlendirmektedir. Çünkü Din Sosyolojisi, hiç değilse Batı Medeniyetinin muhtevası içinde, diğer Din Bilim (religionswissenschaft) dallarından daha bilimsel, daha faydalı görülmektedir.

Ne olursa olsun, Din Sosyolojisi genel din ilmine önemli katkılar getirmiş ve getirmeye de devam etmektedir. Sosyolojik dokümanlar, bilgine; elindeki belgelerin canlı muhtevasını anlamaya yardım etmekte ve onu, dinin mücerret açıklamalarına teşebbüse karşı korumaktadır. Aslında "saf" bir din olayı yoktur. Din olayının sadece en önemli veçhelerini zikretsek bile, onun aynı zamanda tarihi, sosyolojik, kültürel ve psikolojik bir olay olduğunu söyleyebiliriz. Eğer Dinler Tarihçi, daima bu anlamlar çokluğu üzerinde durmuyorsa; bu, özellikle onun elde ettiği belgelerin dinî anlamları üzerinde konsantre olma bilincinde olduğu içindir. Diğer taraftan, dinî hayatın yalnız bir tek veçhesi anlamlı ve temel olarak kabul edilip, diğer veçhesi veya fonksiyonları ikinci derecede, yahut aldattıcı kabul edildiği zaman; asıl karışıklık ortaya çıkmış olur. Durkheim ve diğer sosyologlar tarafından uygulanan, işte bu redüksiyonist metottur. Freud ise, "Totem ve Tabu" isimli eserinde daha radikal bir redüksiyonizm göstermiştir.

Derinlikler Psikolojisi ve Dinler Tarihi:

Freud'a göre, dinin kökeninde beşer kültürünün ve cemiyetin bir kalıntısı olarak "ilkel bir cinayet" bulunuyordu. Freud, Atkinson kavramını kabul ediyordu. Buna göre "en ilkel cemaatler", bir erkeğe ve belli bir sayıda kadına ve genç erkek çocuklara dayanıyordu. Bu genç erkek çocuklar buluş çağına ulaştıkları

zaman, aile şefi tarafından kovuluyorlardı.⁽²²⁾ İşte, Freud'a göre "kovulan oğullar" babalarını öldürürler, onun etini yerler ve kadınlara sahip olurlar. Freud, bu konuda şöyle der: Burada vahşi yamyamlar söz konusu olduğu için bunda şaşılacak bir şey yoktur. Muhtemelen insanlığın ilk bayramı olan Toteme has yemek şöleni, sosyal teşkilatlar, ahlakî kayıtlar, dinlere kadar bir çok şeyin hareket noktası görevini üstlenen, bu zikre değer hareket ve cinayetin hatıra bayramı ve yankısı olacaktır.⁽²³⁾ Freud, Tanrının, insanların fizikî babasının yüceltilmesinden başka bir şey olmadığını iddia ediyordu. İşte bundan dolayıdır ki, Totemik kurbanda öldürülen ve kurban edilen de Tanrıdan başkası değildi O'na göre. Böylece bu baba-tanrı cinayeti, insanlığın eski ve aslî suçunu teşkil ediyor, ve bu kan bağı suçluluğuna İsa'nın kanlı ölümü keffaret oluyordu.⁽²⁴⁾

Freud tarafından verilen dinin yorumu, birçok yönden eleştirilmiş ve W.H.Riwers, F.Boas'dan L.Kroeber'e, Molinowski'ye ve W.Schmidt'e kadar da etnologlarca tenkit edilmiştir.⁽²⁵⁾ Totem ve Tabu isimli eserde ileri sürülen saçmalıklara karşı en önemli etnolojik itirazları W.Schmidt şöyle özetler:

1- Dinin başlangıcında Totemizm bulunmuyordu.

2- Totemizm, evrensel değildir. Bütün kabileler Totemik bir safhadan geçmiş değildir.

3- Frazer daha önce, yüzlerce kabileden sadece dört kabilenin cinayet merasimine benzeyen bir merasim tanıdığını ve totem-tanrı'yı yediklerini (Bu merasim Freud tarafından Totemizm'de değişmeyen bir unsur olarak bulunduğu kabul edilmiştir.) ispat etmiş ve bu merasimin

22- A.L.Kroeber, "Totem and Tabou: An Ethnological psycho-Analysis", *American Antropologist*, 22 (1920); 48-55, bunlar W. Schmidt tarafından "Origin And Growth of Religion", s. 110'da zikredilmiştir.

23- S. Freud, *Totem und Tabou* (Almancadan S. Jankélévitch tarafından tercüme edilmiştir. Paris, 1951, s. 195-196.

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

25- Bkz. H. Rivers, "The symbolism of Rebirth", *Folklore*, 33 (1922); 14-23; F. Boas, "The Methods of ethnology", *American Antropologist*, 12 (1920); 311; B. Malinowski, *sex, Repression and Savage Society*, London, 1927.

kurbanın menşei ile ilgili hiç bir şeye sahip olmadığını, çünkü Totemizm'in en eski kültürlerde bulunmadığını ortaya koymuştu.

4- **"Totemik öncesi"** cemaatlerin, yamyamlığı bilmedikleri ve onlarda, psikolojik, sosyolojik ve ahlâken **"baba cinayetinin"** mümkün olmadığı görülmüştür.

5- Etnoloji'de tanıyabildiğimiz kadarı ile, insanlığın en eski aile şekli olan Totem öncesi aile şeklinin, ne hoş olmayan bir cinsel yakınlaşma, ne de grup evliliği ile alâkasının olmadığı görülmüştür. Eğer büyük etnologların hükmüne inanırsak, bunların her ikisi de hiç bir zaman mevcut olmamıştır.⁽²⁶⁾

Freud bu itirazlara kulak asmamıştır. Fakat talebelerinden bazıları zaman zaman Kroeber ve Malinowski'yi tenkide yönelmiş ve Antropoloji formasyonuna sahip olan bazı psikanalistler de yeni etnolojik deliller ileri sürmüşlerdir.⁽²⁷⁾ Burada bu tartışmaları incelememiz o kadar gerekli değildir. Fakat Freud'un, dinin anlaşılmasına katkısını değerlendirebilmek için, O'nun başlıca buluşu olan **"Şuuraltı Teorisini"** ve onun psikanalize uygulanışı ile dinî hayatın yapısı ve kaynağı konusundaki teorik anlayışların arasını ayırmak gerekmektedir. Psikanalistler ve bir kaç heyecanlı amatörler hariç, **"Totem ve Tabu"** da takdim edilen teoriyi ilim dünyası kabul etmemiştir. Yine de Freud tarafından geliştirilen **"şuuraltı"** teorisi, sembollerin ve mitolojilerin incelenmesini cesaretlendirmiştir. Bunun için, Doğu, Arkaik mitolojiler ve dinler için görülen modern ilgide, bu teorinin kısmî payı vardır. Yine dinler tarihçileri resimlerin ve sembollerin, ferd bunun farkında olmasa da, mesajlarını ulaştırdığı hususunu gösterdiği için, Freud'a medyun olmaları gerekir. Şimdi bunları ortaya koyduktan sonra, Dinler Tarihçi, belli bir cemiyette veya belli bir tarihî dönemde ne kadar kişinin bu sembolun muhtevasını veya ahkâmını anlayıp anlayamadıklarını sormaksızın bir

26- Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, s. 112-115, E. Volhard, "Yamyamlığın" oldukça geç bir olay olduğunu ispat etmiştir. Bkz. *Der Kannibalismus*, Stuttgart, 1939.

27- Benjamin Nelson, "Social Science, Utopian Myth, And the oedipus complex" *Psychoanalysis and the psychoanalytic Review*, 45 (1958): 120-126; Meyer Fortes, "Malinowski and Freud" *ibid*, s. 127-145.

sembol üzerindeki yorum işini devam ettirmekte serbesttir.

Dinler Tarihçisi için Freud'un redüksiyonizmi, bir meydan okuma, belki de bir uyarmadır. O, Dinler Tarihçiyi, ruhun derinliklerini deşmeye, dinî tezahürlerin psikolojik muhtevasını ve hipotezleri dikkatle incelemeye zorlamaktadır. Belki de, Freud'un redüksiyonizmi, Dinler Tarihçiyi "**spiritüel embriyoloji**" ile "**spiritüel morfoloji**" arasında daha net bir ayırım yapmaya zorladığı da söylenebilir. Modern dünyada, Freud'un keşiflerinin çok önemli yankıları olmuştur. Öyleki, belli bir müddet; O'nun coşkulu hayranları, spiritüel değerleri ve kültürel şekilleri sadece embriyolojik bir şekilde mütalaa etmişlerdir. Ama şurası da açıktır ki, "**embriyon hali**", yetişkin varlık şeklini" izah edemiyordu. Hakikaten embriyon, anlamını, ancak "**yetişkin**" ile mukayesede ve ilişkide kazanıyordu. Bunun için, insanı izah eden "**Fötüs**" (foetus) değil; "**insanın özel varlık şekli**" dünyada, fötüs hayatından yararlanmadığı ölçüde oluşmaktadır.⁽²⁸⁾

G.G.Jung, "**Wandlungen Und Symbole der Libido**" (Libidonun değişimleri ve sembolleri)ni neşrederek Freud'dan ayrıldığını ilân etmişti.

Freud'un aksine Jung, ruhun derinliklerinde var olan "**evrensel ve insan ötesi**" güçlerin varlığı ile etkilenmişti. İşte birbirinden oldukça ayrı medeniyetlerin ve halkların figürleriyle; mitolojiler, semboller arasındaki bu dikkat çekici benzerlikler ki Jung'u "**kollektif bir şuuraltının varlığı**"nı ileri sürmeye sevketmiştir. Ayrıca O, "**bu kollektif şuuraltı**"nın muhtevasını "**Arketipler**" (Archétypes-İlk örnek) diye adlandırdığı şeyde bulunduğuna işaret etmişti. Jung, arketipin bir çok tarifini yapmıştır. Bunlardan birisi de "**davranışın yapısı**" veya "**insan tabiatının bir parçası olan eğilim**" diye yaptığı tariftir. O'na göre en önemli arketip "**ben**"in arketipidir. Bu, insanın tüm varlık mefhumunu kaplar. Jung, bütün kültürlerde, insanın "**benliğini**" gerçekleştirmeye meyli olduğunu düşünüyordu. Çünkü buna ferdileşme seyri adını veriyordu. Jung'a göre Batı medeniyetinde "**ben**" in

sembolü "mesih" (christ) yani İsa idi. Ben'in gerçekleşmesi de "İnsanlığı kurtarma olayı" (Redemption) idi. Freud'un aksine Jung, "dinî tecrübenin bir anlamı ve hedefi" olduğuna inanarak bundan redüksiyonist bir açıklama ile kurtulunamayacağını biliyordu.⁽²⁹⁾ Bunun için de Jung, şuuraltındaki dinî figürlerin çift görünüşleri üzerinde ısrar ediyordu. (Rudolf Otto'da, tanrısal olayların tasvirindeki çift görünüme buna benzer bir önem atfediyordu.) Diğer taraftan Jung, arkaik dinleri ve doğu dinlerini çok titiz şekilde incelemiş, O'nun katkıları bir çok Dinler Tarihçinin araştırmasına hareket noktası teşkil etmiştir.⁽³⁰⁾

Rudolf Otto:

Rudolf Otto'nun meşhur eseri "Das Heilige-1917" (Kutsal), bir psikologun eseri olmamakla birlikte; bu muhteva içerisinde zikredilecektir. Otto, tanrısal tecrübenin muhtelif şekillerini, çok büyük bir psikolojik incelikle tasvir ve analiz etmiştir. Öyle ki, O'nun kullandığı (büyük sır) *mystérium tremendum*, (muhteşem sır) *majestas*, (Büyüleyici Sır) *mystérium fascinans*, gibi ifadeler günlük lisanın tamamlayıcı bir ifadesi olmuştur. Otto, *Das Heilige* (kutsal) da münhasıran dinî tecrübenin akıl dışı karakteri üzerinde ısrar etmiştir. Bu kitabın büyük şöhretinden dolayı Otto, bazan bir emosyonalist, *Schleiermacher*'in bir soyu olarak görülme eğiliminde bulunulmuştur. Fakat Otto'nun eserleri daha komplekstir. Bunun için O'na, Dinler Tarihinin ve Mistisizmin dokümanları ile ilk elden çalışan bir din filozofu gözü ile bakmak herhalde daha doğru olacaktır.

29- Jung'un din konusundaki belli başlı yazıları şunlarda toplanmıştır: G.G.Jung, *Zur psychologie west licher und östlicher Religion* (Zürich, 1963); *psychologie und alchemie* (2. Baskı, Zürich, 1952), *Gestaltungen des unbewussten* (Zürich, 1950); *Symbolik des Geistes* (Zürich, 1953); *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zürich, 1954); *Aion: Untersuchungen zur symbolgeschichte* (Zürich, 1951); Jung tarafından din için yapılan yorum için bkz: *Ira progoff, Jung's psychology and its social meaning* (New York, 1953); *R. Hostie, Du Mythe a la religion la psychologie analytique de C.G. Jung*, Paris, 1955; *Victor White, Soul and psyche*, London, 1960.

30- Bu arada, *Heinrich Zimmer*, *Karl Kerenyi*, *Joseph Campbell* ve *Heinri Corbin*; ve *yine, Erich Neumann, Ursprungs geschichte des Bewusstseins* (Zürich, 1949) ve *Die Grosse Mutter* (Zürich, 1956).

Özellikle Almanya'da Otto'nun, Batının kültürlü halkı üzerindeki tesiri, Dinler tarihçileri veya ilâhiyatçılardan daha sürekli olmuştur. Otto, İkinci Dünya Harbi'nden sonra çok önemli bir ilgiye sahip olacak olan mitolojik düşünce ve mitoloji problemini ele almamıştır. Belki de O'nun muhtelif dini dünyalar üzerindeki ayrıca hayranlık verici analizlerinin eksik görülmesinin nedeni de bunun içindir. Ama yine de Otto, önemli bir kişidir.

1- Çünkü O, Dinler Tarihinin çağdaş Batı kültürünün yenileşmesi için de hangi istikamette rol oynayabileceğini göstermiştir.

2- Otto, De Wette tarafından teolojisinde gerçekleştirilen akılcı ve akıl dışıcılık arasındaki "arabuluculuğu", Hristiyan vahyi ile pagan felsefesini uzlaştırmak için Origene ve İskenderiye'li Clément'in gösterdiği çaba ile mukayese etmiştir. Böylece büyük bir ihtimalle Otto, zımnın kendine, buna benzer bir rol atfediyordu. Yani, genel vahiy ile özel vahiy, İndo-Aryen düşünce ile semitik düşünce, doğu ile batı mistisizm tipleri arasında bir arabuluculuk rolünü üstleniyordu.⁽³¹⁾

Der Ursprung Der Gottesidee (Tanrı Fikrinin Kökeni)'den Sosyal Antropolojiye:

Yazarının ölümünden bir yıl sonra Wilhelm Schmidt'in *Der Ursprung Der Gottesidee (Tanrı Fikrinin Kökeni)* isimli eseri 1955'de tamamlandığında on bir bin sahifeyi aşyordu. Bu dev eseri çok az bir Dinler tarihçinin okumuş olmasına şaşmamak gerekir. Özellikle birinci ciltteki aşırı polemiklerine ve Apolojetik eğilimlerine rağmen *Der Ursprung Der Gottesidee (Tanrı Fikrinin Kökeni)* şahane bir eserdir. Schmidt'in dinin kaynağı ve gelişmesi konusundaki teorileri üzerinde ne düşünülürse düşünülün, O'nun mükemmel kültürü ve olağanüstü enerjisine hayran kalmamak mümkün değildir. Şüphesiz Wilhelm Schmidt, bu asrın en büyük dilcilerinden ve etnologlarından birisidir.

31- *Das Heilige'in fevkalade başarısı (Fransızca'ya A. Jundt tarafından (Paris-1949) tercüme edilmiştir), Otto'nun diğer iki önemli kitabını unutturmuştur: Mystique d'Orient et Mystique d'Occident (Almanca'dan çeviren: J.Gouillard, Paris, 1951), Reich Gottes und Menschensohn (2. baskı, Munich, 1940).*

Schmidt, Andrew Lang'ın en ilkel kabileler arasında keşfettiği "büyük tanrılar" olayı ile iyice etkilenmişti. Yine O, bu İskoçyalı meşhur bilginin "tutarsız metodolojisine" iyice tutulmuştu. Schmidt, tanrı mefhumu gibi oldukça kesin bir soruya "ilkeller denen" cemiyetlerdeki kültürel katmanları açıklamaya ve tahlile imkan veren sağlam bir tarihi metoddan yararlanmadan, cevap verilemeyeceğini anlamıştı. Yine Schmidt, Tylor'un, Frazer'in, Durkheim'in ve antropologların büyük çoğunluğunun anti-tarihi yaklaşımlarına şiddetle tepki göstermişti. O, Graebner'in tarihi etnolojisinin önemini ve özellikle "alan ve kültürel çevre kavramını" ilk gerçekleştirenlerden biri olmuştur. Tarihi katmanlaşma, Schmidt'e arkaik ve hatta temel gelenekleri, sonraki dönemlerin tesirinden ve gelişmesinden ayırmaya imkân veriyordu. Meselâ, Avusturalya'da Schmidt bir tek büyük tanrı inancının en eski seviyelerde tasdik edildiğini ve totemizmin kültürel nokta-i nazardan daha sonraki kabilelerde görüldüğünü isbata teşebbüs etmiştir. Tarihi etnoloji, Avusturalya'nın Güney-Doğu kabileleri olan *pygmée*'leri; *fuegiens*'ler gibi Kuzey-Asya ve Amerika'nın bazı kabilelerini en eski medeniyetlerin izleri olarak kabul etmektedir. İşte Schmidt, bu canlı fosillerden hareketle ilkel dinin ortaya konulabileceğini düşünüyordu. Schmidt'e göre bu Urreligion (İlkel Din) gökte yaşadığına inanılan, iyiliksever, herşeyi bilen, yaratıcı ve ebedî bir "Büyük Tanrı" inancından ibaretti. Schmidt'in buradan vardığı sonuca göre, başlangıçta her yerde bir çeşit ilkel *monotheizm* (*Urmonotheismus*) mevcuttu. Fakat insan cemiyetlerinin sonraki gelişmesi, bir çok şekiller içinde bu orijinal inançları silmişti.

Artık bundan sonra, Robert H. Löwie, Paul Radin ve diğer etnologlar en eski kabilelerde "yüce varlıklara" olan bir inancın varlığını ortaya koymuşlardı.⁽³²⁾ Schmidt'in fikirlerinin kabul görmemesinin nedeni, O'nun münhasıran akılcı yaklaşımı olmuştur. Schmidt, ilkel, tanrı mefhumunu keşfe sevkeden şeyin mantıklı bir

32- R.H.Lowie, *primitive Religion*, s. VI, 122 v.d.; P. Radin, *Monotheism Among primitive people*, New York, 1924; A.W.Nieuwenhuis, *Der Mensch in de Werkelijkheid, Zijne kenleer in den heidenschen Godsdienst* (Leyde), 1920.

sebeup arayışı olduğunu iddia ediyordu. Böylece O, dinin çok kompleks bir olay olduğunu ve onun her şeyden önce, kutsalla insanın karşılaşmasının meydana getirdiği kendine özgü (sui generis) bir olay olduğunu ihmal ediyordu. Çünkü Schmidt, "bütün akıldışı unsurların" mevsuk ilk dinin bozulmasına bağlı olduğu şeklinde bir eğilim gösteriyordu.

Fakat hakikatte ise, "bu ilk mevsuk dini", incelemek için hiç bir vasıtaya sahip değildik. Üstelik elimizdeki en eski dokümanlar bile nisbeten yeni dökümanlardı. Bunun içindir ki bu dokümanlar bizi paléolithique (yontma taş devri) devirden öteye götürmemektedir. Yine bundan dolayı, préolithique (taş devri öncesi) adamın binlerce yıllık hayatı boyunca ne düşündüğünü bilmiyoruz. Ama yine de "yüce varlıklara inanç" en eski kültürlerin bir özelliği olarak görülmektedir. Fakat bu en eski kültürlerde başka dinî unsurlar da buluyoruz. En uzak geçmişe ait bilgilerimizde, başlangıçtan beri dinî hayatın oldukça kompleks olduğu ve bir takım kavramların "aşağı seviyedeki kültür ve inanç" şekilleri ile birlikte bulunduğu hipotezinden hareket etmemiz olayını, kesin hale getiriyordu.

Schmidt'in kavramları, daha sonra çalışma arkadaşları ve talebeleri tarafından düzeltilmiştir.⁽³³⁾ Meselâ, Paul Schebesta, Martin Gusinde ve M. Vanoverbergh "Arkaik Dinler"e çok önemli katkılar

33- Wilhelm Koppers, *Primitive man and his World picture*, (NewYork, 1952); Josef Haekel, *Prof. Wilhelm Schmidts Bedeutung Für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika*, *saeculum*, 7(1956); 1-39, "Zum Heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie, in *die Wiener schule der Völkerkunde Festchrift* (Vienne, 1956), s. 17-90" *Zur gegenwörtigen Forschungssituation der Wiener Schule der ethnologie* in *Beitrage Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit Und Kulturgeschichte der Menschheit* (Vienne, 1959), s. 127-147; Haekel tarafından formüle edilen "Wiener schule"un değerlendirilmesi konusunda Rudolf Rahmann'ın eleştirileri için bkz: *Anthropos*, 54 (1959), 1002-1006; Haekel'in cevabı ve Rahmann'ın cevabı için bkz: *ibid*, 56 (1961); 274,276,277-278; Schmidt'in Urmonotheismus konusunda bkz: W.E.Mühlmann "Das Problem des Urmonotheismus", *Theologische Literaturzeitung*, 78 (1953), kol, 705; Paul Schebesta'nın cevabı için bkz: *Anthropos*, 49 (1954); 689. Yine bkz: "Das Ende des Urmonotheismus", *Numen*, 5(1958); 161-163.

sağlamışlardır.⁽³⁴⁾ Viyana ekolünün müteakip nesli içinde Joseph Haekel, Chistoph Von Fürer-Haimendorf, Alexander Slawik ve Karl Jettemar'ı zikretmek gerekir.⁽³⁵⁾

Muhtelif eğilimli pek çok sayıda etnolog'da dinin gelişmesi ve başlangıcını ortaya koyma girişimlerinde bulunmuşlardır. Mesela, K. Th. Preuss, büyüünün olduğu kadar yüce tanrı fikrinin de çıktığı bir "Animist Öncesi" devrenin olduğu hipotezini ileri sürmektedir.⁽³⁶⁾ Yine R. Thurnwald, hayvanların kutsal karakterine inanmanın (thériomisme), devşirme dönemi kültürlerinde genel olduğunu söylüyordu. O'na göre totemizm, Avcı kültürlerine uygun düşüyordu. Tanrıların kişilik kazanması (Animizm ve Şeytan'a tapma ile) ilk ziraatçıları karakterize ederken, "Yüce Tanrıya" inanma ise çoban milletlerinin özelliği oluyordu.⁽³⁷⁾ A.E.Jensen, semavî yaratıcı, tanrı ve hayvanların Rabbi mefhumları ile, ilk avcı kültürlerinin DEMA tipli tanrıların veya onların dramatik mitolojilerinin taş devri çiftçileri ile bağlantısını ortaya koymuştur. O'na göre, daha sonraki kültürlerde Dema'lar muhtelif politeizm tanrıları olmak için değişiklik göstermişlerdir. Burada, Jensen'in eserlerinin özellikle ilk çiftçilerin mitolojik dünyasını aydınlatan analizlerinin çok değerli olduğunu söyleyebiliriz.⁽³⁸⁾

34- Özellikle bkz: P. Schebesta, *Die Negrito Asiens*, Cilt. 2,2. kısmı *Religion und Mytologie* (Modling, 1957); M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer* (2. cilt, Mödling, 1931 ve 1937)

35- Haekel'deki bibliyografya için bkz: *Zur gegenwertigen Forschungssituation*, s. 141-145.

36- K. Th. Preuss, "Der Ursprung der Religion Und Kunst", *Globus*, 86 (1904-1905): *Der geistige Kultur der Naturvölker*, (Leipzig, 1914); ve *Glauben Und Mystik im Schatten des Höchsten Wesen* (Leipzig, 1926)

37- R. Thurnwald, *Des Menschegeistes Erwachen, Wachen Und Irren* (Berlin-1951)

38- A.E.Jensen, *Das Religiöse Weltbild Einer Frühen kultur* (Stuttgart-1948, ve *Mythus Und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden, 1951); M. Metzger ve J.Goffinet'in Fransızca çevirisi için; *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, (Paris, 1954) *Current anthropology*, deki tartışmalar için bkz: 6(1965): 199-214; yine bkz: Kunz Dütmer, *Allgemeine Völkerkunde* (Braunschweig, 1954) s. 73-120; Josef Haekel, *dans Leonard Adam et Hermann Trimborn, Lehrbuch der Völkerkunde* (Stuttgart, 1958) s. 40-72.

Yine muhtelif arkaik toplumların dinî hayatı konusunda, Alman ve Avusturya'lı etnologların önemli eserleri vardır. Ancak bunlar, ilkel dinin gelişmesi ve kaynağı konusundaki tartışmaya katılmamışlardır. Bu konuda burada Afrika Mitolojisi ve Dinleri konusundaki L. Frobenius'un ve H. Baumann'ın eserlerini, W.E.Mühlmann'ın polynésien'li "Arioi" lar ve Kuzey Amerika yerlilerinin dinleri konusundaki Werner Müller'in önemli eserlerini sayabiliriz. İlk avcı dinleri konusundaki incelemesiyle öncülük yaptığı için A. Friedrich'de özellikle zikre değer. Çünkü O'nun eseri yeni bir araştırma çığırına yol açmıştır.⁽³⁹⁾

İngilizce olarak, dinle ilgilenen Antropologlar arasında hemen Robert H. Lowie'yi ve Paul Radin'i zikredebiliriz. Çünkü her ikisi de "ilkel din" konusunda genel bir eser yayınlamışlardır.⁽⁴⁰⁾ Lowie'nin kitabı, belkide bu konuda sahip olduğumuz en iyi eserdir. O, doğmatizmden uzak olarak yazılmış, arkaik dinlerin en önemli vecheleri, tarihi katmanların dikkate alındığı gibi; psikolojik ve sosyal muhteva da dikkate alınarak tartışılmıştır. Radin'in eseri ise, hemen hemen polemiğe yakın, daha kişisel bir ruh içinde kaleme alınmıştır. Yazar, bu kitabında sosyo-ekonomik faktörler üzerinde ve dinî formülçülerin ve şaman nevroitik-sara yasası adını verdiği şey üzerinden onun Kwakiutl'ların mitoloji dini konusundaki son monografilerini zikredebiliriz. Alfred L. Kroeber, Frank G. Speck, edwin M. Loeb ve diğer Amerikalı etnologlar muhtelif kabilelerin dini konusunda bir takım kazı araştırmaları sunmuşlardır. Fakat bunların hiçbirisi, Robert Redfield'in, Clyde Kluckhohn'un ve Ruth Benedict'in *Patterns of Culture* (Kültür Biçimleri) gibi⁽⁴¹⁾ bazı çalışmalar

39- H. Baumann, *Schöpfung und Urzüt des Menschen im Mythos Afrikanischer Völker* (Berlin, 1936); W.E.Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955); W. Müller, *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956); A. Friedrich, "Die Forschung Über das Frühzeitliche Zagertum", *Paideuma*, 2, (1941).

40- R.H.Lowie, *Primitive Religion*; P. Radin, *Primitive Religion* (New York-1937)

41- J.M.Kitagawa, "The history is religions in America" isimli makalesinde Amerika'daki tarihî-dinî incelemeler tarihinin bir özetini veriyor. Bkz.: M. Eliade ve C.M.Kitagawa, *The history of religion: Assasys in medhodoxy* (Chicago, 1959), s. 1-30 yine bkz: Clifford Geertz, "Religion as a cultural system" in Michael Banton, *Antropohogical approaches to the study of religion* (London-1966) s. 1-46.

hariç, mukayeseli bir açıdan veya Dinler Tarihi açısından yazılmamıştır.

İngiltere'de Frazer'in ölümünden sonra hiçbir Antropolog, ilkel dinin bütün bölümlerini kapsayan bir incelemeye teşebbüs etmemiştir. B. Malinowski dikkatini, Trobriand adaları sakinleri üzerine toplamış ve O'nun mitolojik ve ritüel fonksiyonalist yaklaşımı bu bölgede müşahede edilen olaylar üzerine dayanmıştır. Taboo (Frazer Lecture, 1939) adlı eserinde A.R. Radcliffe-Brown, ilkel inançların anlaşılmasına mahirane katkılar getirmiştir. E.E.Evans-Pritchard'ın Witchcraft, Oracles and magic among the azande (1937) (Azendeler arasında büyü ve kehanet) ve Nuer religion (1956) (Nuer Kabilesi Dini) isimli iki monografisi ve The Work of the Gods in Tikopia (Tikopia'da Tanrıların Ameli) isimli (1940) Raymond Firth'in eseri; J. Middleton'nun Lugbara Religion (1960, (Lugbara Halkının Dini) isimli eseri ve G.Lienhardt'ın (The Religion of the Dinka) (Dinka'ların Dini, 1961) adlı eserleri ilkel din problemlerine doğru yönelen Britanya Sosyal Antropolojisinin aktüel yönlendirmesini açıklar. Artık Tylor'un, Frazer'in ve Marett'in çağı çoktan kapanmış görünüyor. Antropoloji ise, dinin gelişmesi ve kaynağı gibi oldukça geniş ve kesin problemlerin anahtarı olarak telâkki edilmiyor. E.E.Evans-Pritchard'ın Theories of Primitive Religion (1965) (İlkel Din Teorileri) adlı yeni eserinin de vardığü sonuç budur.

Pettazzoni ve Dinin Bütüncü İncelenmesi:

Bu bölümün başında Sardaigne'de "İlkel Din" konusunda Raffaele Pettazzoni'in monoğrafisini zikretmiştim. Bu, sadece bu eserin değerinden değil; daha sonra yazarı tarafından ona verilen önemden ileri gelmektedir. Pettazzoni, disiplininin boyutlarını ciddiye alan nadir Dinler Tarihçilerden biridir. Gerçekten O, Allgemeine Religionswissenschaft⁽⁴²⁾ (Genel Din Bilimi) sahasını tam olarak incelemeye teşebbüs etmişti. O, yaklaşım ve metodunun bir din sosyologunun veya din psikologunun yaklaşım ve metodundan farklı

42- Mario Gandini, R.Pettazzoni'nin eserleri üzerinde bir bibliyografya neşretmiştir. Bkz.: *Studie Materiali di Storia delle Religioni*, 31(1961): 3-31.

olduğunu düşünerek kendini bir tarihçi olarak telâkki ediyordu. Bununla beraber O, bir tek sahanın uzmanı değil; "Dinler Tarihçisi" olmayı arzu ediyordu. Şüphesiz arada çok önemli fark vardı. Çünkü aynı şekilde birçok önemli bilginde kendilerini "Dinler Tarihçisi" olarak telâkki etmişlerdi. Ancak onlar, birtakım metodlar ve peşin tarihi hükümlerden başka birşey kabul etmemişlerdi. Bununla beraber onlar, sadece bir tek din sahasında ve hatta bazan da sadece muayyen bir devrin veya bir dinin sadece bir veçhesi üzerinde uzmanlardı. Şüphesiz bunların da eserlerinin çok büyük bir değeri vardır. Gerçekte bu eserler de "Dinlerin Genel İlmî" nin teşekkülü için zaruridir. Misal olarak bunlardan, O. Kern'in ve W.Otto'nun "Yunan Dini"; L. Massignon'un ve H. Corbin'in "İslâmîyet"; H.Oldenbergh'in, H. Zimmer'in ve H.Von Glasenapp'in "Hint Dinleri" konusundaki eserlerini zikredebiliriz. Bunlardan başka Paul Mus'un âbidevi eseri "Bara Budur" (Java'da Budist Mabedi) Giuseppe Tucci'nin "Tibetan Painted Scrolls" (Tibet Boyalı Tomarları) nı veya Erwin Goodenough'ın Jewish symbols in the Greko-Roman period "Greko-Romen döneminde Yahudi Sembolleri" ini de burada sayabiliriz. Bütün bu eserler bize "Tarihi araştırmanın önemini" göstermektedirler. Yine de geniş anlamda Dinler Tarihçisi kendini, sadece bir tek saha ile sınırlandırmamalıdır. Çünkü, onun disiplininin yapısı O'nu diğer dinleri de incelemeye zorlamaktadır. Öyleki, mitoloji, âdâp, duâ, büyü, giriş merasimi, yüce tanrı vs. gibi dinî davranışları, kurumları ve anlayış şekillerini anlayıp, mukayese edebilsin.

Ne varki, çok büyük uzmanlardan ancak bazıları başka bir çok sahanın da uzmanıdır. Meselâ, N. Soederblom ve G.F.Moore gibi bilginler, sahaları ile ilgili (İran ve Yahudilik) çok önemli kitaplar neşretmişler ve "Genelciler" olarak da oldukça popüler olmuşlardır. Grek dini tarihçilerinin pîri olan M.P.Nilsson da aynı zamanda folklor ve ilkel inançlar üzerinde çalışmıştır. Büyük Germanist Jan de Vries Celta Dinleri konusunda bir otorite olduğu kadar, folklor ve genel mitoloji konusunda da bir otorite idi. Fransız Atheim'in çalışmaları ise, Roma ve Helenistik dinlerden İran, Türk ve Orta-Asya geleneklerine kadar uzanıyordu. Georges Dumézil ise, Hindî-Avrupaî dinlerin ve

mitolojilerin tamamı ile meşguldü. W.F.Albright, bir İsrail dini uzmanı olduğu halde; eski-Yakındoğu dinleri konusunda çok önemli yayınlar yapmıştı. Theodor H. Gasper'a gelince O'da folklor ve Eski-Yakındoğu'yu ilgilendiren sahada uzmandı. Şüphesiz bu listeyi uzatmak mümkündür.

Pettazzoni'nin nesli olan diğer bilginler de "Din Bilimi'nin bütün sahalarında" (Allgemeine Religionswissenschaft) çalışmak azminde idiler. Meselâ, bunlar arasında C.Clemen'i, E.O. James'i ve G. Van der Leeuw'u zikredebiliriz. Yine de, son derece büyük ve sert bir bilgin olan Clemen, genelde felsefi yorumun ötesine geçmezken, Van Der Leeuw bazen empresyonist bir yaklaşımla yetinmekte, Pettazzoni ise, daima Tarihi-Dinî bir yoruma yönelmekte ve genel bir perspektif içinde muhtelif araştırmaların sonuçlarını göstermektedir. Alanın hudutsuzluğuna rağmen, ana problemler O'nu çalışmalarından geri döndüremiyordu. Bunun için O monoteizmin menşei, semavî tanrılar, sırlar, günah itirafı, zerdüştlük ve İran dini, Grek Dini v.s. gibi birtakım problemleri eie almakta tereddüt göstermemiştir. O'nun bilgisi geniş ve değerliydi. Uslûbu ise, dengeli ve zarifti.

Croce tarihçiliğinin nüfuz edici etkisi altında yetişen Pettazzoni, dini, tamamen tarihi bir fenomen olarak kabul ediyordu. Bunun için O, haklı olarak "her dinî yaratılışın tarihîliği" üzerinde ısrar ediyordu. O, "Yunan Medeniyeti'nin yoktan meydana gelmediğini" söylüyordu. O'na göre, zaman içinde kendini gösterecek "Ebedî bir Yunanlılık" mevcut değildir. Tarihin vicdanında her phainomenon bir genomenon'dur.⁽⁴³⁾ Bu konuda Pettazzoni tarih şuurumuzu derinleştirmek için tarihi yönden, "Yunan Dinini" anlama zaruretine işaret etmektedir. Belki burada her dini, tarihî olarak anlama zaruretinin acil gereği üzerinde görüş birliğine varılabilir. Bununla beraber bir "dinî şeklin" gelişmesi ve kaynağı konusuna münhasıran eğilme (her phainomenon bir genomenon'dur) yorum çalışmasını, historiographique bir çalışma düzeyine indirecektir.

43- R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique*, J.Gouillard'ın Fransızca çevirisi, Paris, 1953, s. 18-19.

Bunun sonucunda Yunan Dini, tarihin, edebiyatın, sikke ilminin (Numismatique), epigrafinin, Yunan arkeolojisi gibi klâsik felsefenin sayısız dallarından biri durumuna gelecektir. Ve bütün araştırma sahalarında da aynı şey meydana geleceği için; Dinler Tarihi bağımsız bir disiplin olarak ortadan kaybolacaktır. Şükür ki, Pettazzoni bu riskin tam olarak bilincinde idi. Bunun için de hayatının sonunda **"Fenomenolojinin ve "tarihin" tamamlayıcılığı** konusunda şiddetle ısrar etmiştir. Diğer taraftan Freud ve Frazer olayında olduğu gibi; Pettazzoni tarafından verilen Ferdî örnek; O'nun teorilerinden daha önemliydi. İşte, sadece O'nun sayesinde ki, **"Dinler Tarihi"** bu gün İtalya'da diğer birçok Avrupa ülkelerinden geniş ve de tam olarak anlaşılmıştır. Mesai arkadaşları ve genç talebeleri, hiç olmazsa kısmen **"Pettazzonicilik Geleneğini"** muhafaza etmeyi başarmışlardır. Bu, Dinler Tarihi'nin belli başlı problemlerine ilgi çekme ve Dinler Tarihi'ni modern kültür için aktüel ve anlamlı bir disiplin haline getirmek demektir.⁽⁴⁴⁾ Böylece Tylor ve Lang tarafından kurulmuş, Frazer, Soederblom, Clemen, Mauss, Coomaraswamy ve Van der Leeuw tarafından devam ettirilmiş olan muhteşem Ansiklopedist geleneğin son biçimlendiricileri Pettazzoni ile kaybolmuştur.

MYTH and Ritual School (MİT ve Ritüel Ekol):

Son derece canlı metodolojik tartışmalardan birisi de **"Myth and Ritual School"** (Mit ve Ritüel Ekol) veya **"Patternism"** (şekilcilik) konusunda gelişme göstermiştir. Aslında bu tartışma, S.H.Hooke tarafından neşredilen iki cilt esere **"Myth and Ritual"** (Mitoloji ve Ritüel, 1933), ve **"The Labyrinth, (Labirent)"**e katkıda bulunan yazarlardan ve S. Mowinckel, 1. Engel, G. Widengren gibi

44- İtalyan bilginleri arasında Bkz: *Uberto Pestalozza, Religione Mediterrane Vecchi e noovi studi* (Milan, 1951) ve *Noovi Saggi di Religione Mediterranea* (Florance, 1964); *Momolina Marconi, Riflessi Mediterranei Nella piu Antica Religione Laziale* (Messine-Milan, 1939); *Angelo Brelich, Gli Erroi Greci un problema storice-Religioso* (Rome, 1958); *Ernesto de Martino, Morte e pianto Rituale nel Mondo Antico* (Turin, 1958) ve *La Terra del Rimorso* (Milan, 1961); *V. Lanternari, La grande Festa* (Milan, 1951); *Alessandro Bausani, La persia Religiosa* (Milan, 1959); *Ugo Bianchi, il Dualismo Religiose* (Rome, 1958).

eski Yakın-Doğu dinlerinde ve kültürlerindeki müşterek unsurlar üzerinde oldukça ısrarlı olan İskandinav bilginlerden kaynaklanıyordu. Meselâ, Hooke, Tanrı'yı temsil eden Kral'ın, kültür merkezi olduğuna ve bunun için de mahsüllerden ve sitelerin refahından sorumlu olduğuna işaret ediyordu. Altı ciltlik dizisi olan **King and Saviour** (1945-1955), (Kral ve Kurtarıcı) da G. Widengren, daha da ileri giderek Kral'ın, bizzat kozmozun refahından sorumlu olduğunu söylüyordu. Widengren'e göre, işte bu anlayış daha sonra, İran ideolojisindeki Mehdi'liğin ve Yahudi mesihciliğinin doğmasına yol açacaktı. Yine burada patternism (şekilcilik) problemi ile iktifa etmeyen İsveç'li bilginlerin yayınlarına da işaret etmekte yarar vardır. Yine, Widengren, aynı zamanda bir **Din Fenomenolojisi, İran Dinleri Tarihi** ve **dinî hayatın muhtelif vecheleri** üzerinde çok sayıda monografilerin yazarıdır.⁽⁴⁵⁾

Patternism (şekilcilik)'e, özellikle H. Frankfort tarafından bir çok yönden hücum edilmiştir.⁽⁴⁶⁾ Bu büyük bilgin, göz önünde bulundurulmuş şekiller arasındaki "farklılıkların", benzerliklerden daha önemli olduğunu savunmuştur. Bunun için O, Mezopotamya'da, Kral'ın sadece Tanrı'nın temsilcisi olarak düşünüldüğü halde, Fravun'un bir tanrı telâkki edildiği veya bir tanrı haline geldiği olayına dikkatleri çekiyordu. Oysa, tarihî olarak akraba kültürleri ile karşı karşıya kaldığımız zaman, farklılıklar ve benzerlikler aynı şekilde önemlidir. Meselâ, Portekizcenin, Fransızcadan ve Rumenceden farklı olması olayı, dilcilerin her üç dili de Roma dilinden saymalarına engel teşkil etmez. Kalıtımsal olarak konuşan bu üç dil, müşterek bir kaynak olan Latince'den gelmektedir. **Myth And Ritual Scholl**

45- *Religionens Värld* (2. Baskı, Stockholm, 1953); *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938); *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965); L. Jospin'in Fransızca çevirisi: *Les Religions de L. Iran*, (Paris, 1968).

46- H. Frankfort, *The problem of similarity in Ancien Near Eastern Religions* (Frazer, lecture Oxford, 1951) S. H. Hooke, "Myth And Ritual" past and present" İns. H. Hooke (ed), *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford, 1958), s. 1-21; S.G.F. Brandon, *The Myth and ritual Position critically Considered* in *ibid*, s. 261-291. Ayrıca bak: Theodor H. Gaster, *Thespis: Rütual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950, Gözden geçirilmiş ikinci baskı, New York, 1961).

(Mit ve ritüel ekol) konusundaki, hararetili tartışma, metodolojik planda bazı karışıklıklar ortaya koymaktadır. Ben burada ne bazı İskandinav yazarlarının mübalağalarını, ne onların filolojik tedbirsizliğini ve ne de onların tarihî uyumsuzluğunu dikkate almıyorum. Burada üzerinde durduğum, yapı itibari ile birbirine benzeyen ve tarihî olarak akraba olan eski Yakın-Doğu dinî olayları arasında mukayese hakkımızın olup olmadığını öğrenmektir. Gerçekte dünyada mukayeselerin meşru şekilde yapılabildiği bir bölge varsa; o da Eski Yakın-Doğu'dur. Çünkü ziraatın, cilâlı taş kültürünün ve nihayet şehir medeniyetinin Yakın-Doğu'da kurulan bir merkezden ışık saçtığını biliyoruz.

George Dumezil ve Hindî-Avrupaî Dinler:

Birbirine benzeyen metodolojik tedirginlik ve endişeler, Hindî-Avrupaî mitolojiler ve dinî kurumları konusunda Dumezil'in parlak incelemeleri karşısındaki mukavemeti ortaya koymaktadır.⁽⁴⁷⁾ Meselâ, müşterek Hindî-Avrupaî kültür geleneğinin varlığını yakinen bilmemize ve hâlâ da muhtelif ve sayısız dış tesirler altında tanınmasına rağmen; Kelt sosyo-dinî veya İtalya sosyo-dinî kavramları ile, İran veya Veda dinî kavramlarının mukayese edilemeyeceğine itiraz edilmiştir.

Birçok ülkede aşılmakta olan mukavemete rağmen, Dumezil'ci yaklaşıma karşı gösterilen bu mukavemet, belli başlı üç nedenle ortaya çıkmıştır:

1- Mukayeseli Hindî-Avrupaî mitoloji incelemelerinin, Max Müller ve takipçilerinin aşırılıkları ile gözden düşürülmesi.

47- Dumezil'in eserine en uygun giriş, *L'ideologie tripartite des indo europeens* (Bruxelles, 1958). *Jupiter, Mars, Quirinus*'un yeni baskısı için bkz: *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941-1945. Dumezil'in eserleri için bkz: *Hommages à Georges Dumezil*, Bruxelles, 1960, s. XI-XXIII. Dumezil için bkz.: M. Eliade, "La Souveraineté et la Religion indo européenne" *Critique* (1949): 342-349. "Hindî-Avrupaî Dinlerin genel tarihi için bkz: *Annales* 4 (1949): 183-191; Huguette Fugier "Quarante Ans de Recherchers sur l'ideologie indo-Européenne: La Methode de M. Georges Dumezil", *Revue d'Histoire et de philosophie Religieuses*, s. 45 (1965); 358-374; C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: An Antropological assessment Of the Theories of Georges Dumezil* (Berkeley et Los Angeles, 1966)

2- Bu asrın ilk çeyreğindeki, tarih öncesi halkların kültürlerinin ve manevi hayatlarının "ilkelerin karakteristik" özellikleri olarak kabul edilen şeyle yorumlama eğilimi. Böylece Dumezil'in "Hindî-Avrupaî İlkelerine" atfettiği ideolojik sistemi ihtiva eden belirgin mitolojinin, tarih öncesi bir cemiyet için çok "yüksek" ve çok "fantazi" görülmesi.

3- Muhtelif Hindî-Avrupaî dil uzmanlarının, bir tek bilginin Hind-Avrupaî incelemeler alanının tamamını inceleyemeyeceğine kanaat getirmeleri.⁽⁴⁸⁾

Şüphesiz bütün bu itirazlar, birkaç yanlış anlamaya dayanmaktaydı:

1- Dumezil, Max Müller'in filolojik ve etimolojik metodunu değil, tarihî bir metod kullanmıştır. Böylece o, tarihî olarak akraba olan sosyo-dini olayları mukayese etmiş ve neticede benzerliklerin, heterojen unsurların beklenmedik kalıntıları olmadığını; bilakis onların orijinal bir sistemin varlığını kabule sevkettiklerini göstermiştir.

2- Modern araştırmalar, ilkelerin mantıklı ve sistematik bir şekilde düşünmeye kabiliyetlerinin olmadığı şeklindeki evrimci düşüncenin hatasını ortaya koymuştur. Üstelik ilkel olmak, bir yana, Hindî-Avrupaî öncesi kültür dolaylı da olsa, Eski Yakın-Doğu'nun daha gelişmiş şehir medeniyeti ile devamlı zenginleşmiştir.

3- Diğer taraftan bir tek adamın bunca dile sahip olmasının imkansızlığı şeklindeki peşin hüküm de yanlıştır. Zira böyle bir hüküm ferdî tecrübeye ve istatistik bilgilere dayanmaktadır. Yine de bu geçersizdir. Çünkü sadece ikna edici bir delil, Sanskritçe, Keltçe veya Kafkasça bir metnin Dumezil tarafından verilen yorumu, söz konusu dildeki bilgi eksikliğini ortaya koyacaktır.

1940-1960 arasında neşredilen ilgi çekici kitaplar ve monografiler'de Georges Dumezil, "Toplumun üçlü Hindî-Avrupaî kavramı" adını verdiği konuyu incelemiştir. Yani O'nun

48- Şüphesiz (scepticisme) Dumezil'in olağan üstü bilgisinden daha çok, O'nun sistematik "yeniden kurma (reconstitution) sı ile tahrik olmuş olması ihtimal dahilindedir. Aslında Akademik muhitlerde saygı ile kabul edilen, olağan üstü bilgi sahibi diğer uzmanlar da vardır. Fakat bu alimler, filolojik ve vakanüvist bilgileri aşma teşebbüsünde bulunmamışlardır.

üst üste konmuş üçlü taksimi, üç fonksiyona uygun düşüyordu: **HÜKÜMDARLIK, ŞİDDET VE VERİMLİLİK**. Dumezil'e göre, her fonksiyon, sosyo-politik bir kategorinin bir sorumluluğu altına konarak (Krallar-Savaşçılar-Besin Üreticileri) ve doğrudan doğruya özel bir tanrı tipine bağlanmışlardır. (Meselâ, eski Roma'daki Jüpiter, Mars, Quirinus gibi). Birinci fonksiyon, iki role veya iki tamamlayıcı veçheye ayrılmıştır. Bu da sihrî hükümdarlık ve hukukî hükümdarlıktır. Her ikisi de Veda'larda **VARUNA** ve **MİTRA** tarafından muhtelif şekilde geliştirilmiş ve yorumlanmıştır. Meselâ, Dumezil ikna edici bir şekilde, Romalıların mitolojik doneleri tarihleştirirken; Hind dehasının kozmolojik terimlerde orijinal şemayı hazırladıklarını göstermiştir. Öyleki en eski Roma mitolojisinin en eski tarihi olaylarda ve kişilerde ortaya çıkarılmış olduğunu **TITLE LİVE**, tarihlerinin birincisinde tasvir etmiştir.

Dumezil, "üçlü" ideoloji ile derinleşen araştırmasını, Hind-Avrupaî ritüeller üzerindeki, Veda ve Latin tanrıçaları konusundaki monoğrafileriyle veya Roma dini konusundaki hacimli eseri ile (1966) tamamlamıştır.⁽⁴⁹⁾ Burada, uzmanların, Dumezil'in elde ettiği sonuçları ve kullandığı metodu her geçen gün kabul ettiklerini ve ondan yararlandıklarını belirtmeliyiz. Hind-Avrupaî dinlerin anlaşılmasına şimdilik en yeni katkı olan eserinden daha önemli olan şey; Dumezil'in, Dinler Tarihi için başlıca örnek teşkil etmiş olmasıdır. Gerçekten Dumezil, Felsefe ve Sosyoloji'den elde edilen bilgilerle, metinlerin filolojik ve tarihi analizlerinin nasıl tamamlanabildiğini göstermiştir. Yine o, sosyal ve dinî müesseselere taban görevi yapan "Temel İdeolojik Sistemi" açıklayarak, belli bir dinî erkanın, bir mitolojinin veya bir tanrısal figürün doğru şekilde anlaşılabilceğini ortaya koymuştur.

Van Der Leeuw ve Din Fenomenolojisi:

49- *Rituels indo- Européens à Rome* (Paris, 1954); *Aspects de la Fonction guerrière chez les Indo- Européens* (Paris-1955) *La Religion Romaine Archaïque*, (Paris, 1966) *Deesses Latines et mythes Védiques* (Brux. 1956).

Gerardus Van Der Leeuw ismi, daima Din Fenomenolojisine bağlı kalmıştır. Din Fenomenolojisi konusunda ilk eseri o yazmıştır. Fakat Rudolf OTTO'da olduğu gibi, O'nun da eserindeki çok yönlülük, çok sıkı bir tasnife imkan vermemektedir. Gençliğinde Doğu dilleri okumuş ve Mısır dini konusundaki hazırladığı tezle "Doktor" ünvanına sahip olmasına rağmen, daha sonra ilk din konusunda iki muhteşem kitap, diğer muhtelif dinler, İlkel Monoteizm Problemi ve Din Psikolojisi ile ilgili sayısız makale ve monografiler neşretmiştir. Ayrıca O, şair, müzisyen, kilise adamı ve sanattaki "Kutsal" konusunda da önemli bir eserin yazarıdır.⁽⁵⁰⁾ Bununla beraber, O'nun doymaz merakı ve çok yönlü ilgisi, neticede eserine hizmet etmeyecektir. Leeuw, ayrıca son derece yetenekli de bir yazardı. Çünkü O, fevkalâde güzel ve açık yazıyordu. Bunun için eserleri rahatça anlaşılabilir, yoruma gerek kalmıyordu. Fakat felsefî çevrelerde, hemen hemen kuru, zor, bilmece vâri bir uslûbun moda olduğu bir devirde; açıklığın sanatkârane vasıfların; sathilikle, amatörlükle, orijinalsizlikle karıştırılma tehlikesi de vardı.

Van Der Leeuw'un *Phänomenologie der Religion* (1933) (Din Fenomenolojisi)⁽⁵¹⁾ isimli eserinde, Husserl'e çok az referans bulunurken; Jaspers'e, Dilthey'e ve Spranger'e yeterince referans görülmektedir. Van Der Leeuw *Gestaltpsychologie* (Formel Psikoloji) ve *Strukturpsychologie*⁽⁵²⁾ (Yapısal Psikoloji) nin sonuçlarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Yine de O, tasvirleri içinde, dinî donelere ve onlara has olan irâdiliğe bağlı olduğu ölçüde

50- Bu kitabın İngilizce çevrisi için bkz: *Sacred and Profane Beauty* (New York, 1966).

51- Bu kitabın Fransızca yeniden gözden geçirilmiş baskısı, Yazar ve J. Marty'nin işbirliği ile "*La Religion dans son essence et ses Manifestations' phenomenologie de la Religion* (Paris, 1955" ismi ile yeniden neşredilmiştir.

52- Bkz: Fokke Sierksma *Phaenomenologie der Religie en complexe psychologie* (Groningue Üniversitesinde Aralık 1950, Assen, 1951'de tekdüm edilen doktora tezidir.) Din fenomenolojisi için Friedrich Heiler'in eserleri de önemlidir. Özellikle O'nun monografisi klâsik haline gelmiştir. Bkz: "*Das Gebet*, Münich, 1929; E. Kruger ve J. Marty'nin Fransızca çevirisi bkz: *La priere*, Paris 1931; yine Heiler'in, daha yeni olan kitabı için Bkz: *Erscheinungsformen Und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, Diğer fenomenolojik katkılar, G. Mensching, W. Brede Kristensen ve C.J. Bleeker tarafından sağlanmıştır. Yine bu konuda bkz: Eva Hirschman *Phanomenologie der Religion*, Wurzburg-Anmuhle, 1940.

"Din Fenomenoloğu" olarak kalacaktır. O, dinî tasvirlerin, birtakım sosyal, psikolojik veya akılcı fonksiyonlara indirgenin imkansızlığına işaret etmiş, dinî, dinden başka birtakım şeylerle açıklamaya çalışan tabiatçı ön yargıları, reddetmiştir. O'na göre, Din fenomenolojisinin başlıca işi, "Dinî fenomenlerin" iç yapılarını aydınlatmaktır. Pek tabii ki O, haksız olarak, dinî fenomenlerin tamamını üç yapıya (Grundstrukturen) indirilebileceğini düşünüyordu. Bu temel yapılar: **Dinamizm** (Dynamisme); **Animizm** (Animizme); **Déizm** (Déisme) dir. Ancak O, dinî yapıların tarihi ile ilgilenmiyordu. İşte, **O'nun yaklaşımının en ciddi eksik yönü de burasıydı.** Çünkü O, en yüksek dinî ifadenin. (Mesela, mistik vecd hali gibi), tarihî olarak şartlanmış olan kültürel ifadeler ve yapılar içinde kendini gösterdiğini söylüyordu. (Bu konuda ileride bilgi verilecektir.) Gerçekten Van Der Leeuw, dinin genetik bir fenomenolojisini veya morfolojisini hazırlamaya hiçbir zaman girişmemiştir. Fakat, böyle bir boşluğun, O'nun eserinin önemini azaltmadığını tekrar belirtmekte yarar vardır. O'nun evrensel dehası, O'na yeni bir dinî yorumu sistemleştirme ve ikmal etme imkanı vermemiş de olsa; yine de O, bu sahada heyecanlı bir öncü olmuştur.

Fenomenologlar ve Din Tarihçileri:

Din Fenomenolojisine gösterilen fazlaca ilgi, hayatlarını "Dinler İlmine" adayanlar arasında belli bir ölçüde gerilim meydana getirmiştir. Dinî Fenomenlerin "**yapısını**" ve "**özünü**" anlayabileceklerini belirten fenomenologların iddiasına karşı, muhtelif tarihî ve tarihçi ekoller, çok şiddetli tepki göstermişlerdir. Tarihçiler için **din**, tarih ötesi hiç bir değeri ve anlamı olmayan, münhasıran tarihî bir olaydır. Bunun için dinin "**özünü**" araştırmak demek, eski Palatoncu hataya yeniden düşmek demektir. (Tarihçiler, mutlak surette Husserl'i ihmal etmişlerdir).

Tarihçilerle Fenomenologlar arasında bu "**Alt edilmez**" gerilime, daha önce de işaret etmiştik. Ancak, çok sayıda bilginin, bu iki tutumu bütünleştirecek daha geniş bir perspektif arama yolunda olduğunu gösteren belirtiler de vardır. Şimdilik muhtelif metodolojik yaklaşımlar ve teorik varsayımlar, gelişmelerdeki yararlılıklarını ve

geçerliliklerini esaslı şekilde isbat etmişlerdir. Böylece onlar "yorum planındaki" gelişmeye katkıda bulunmuşlardır. Ananda Coomaraswamy'nın modern öncesi bütün kültürleri ilham eden "süreklilik felsefesi" ve "ilkel evrensel gelenek" düşüncesiyle ilgili ferdî kanaati, kabul edilsin veya edilmesin, bu, Budist veya Veda ile ilgili "dinî yaratılış" üzerine bu yazar tarafından tutulmuş, "beklenmedik bir ışığı" ihtiva etmektedir. Yine Henry Corbin'in "Anti-Tarihçiliğine" pek iştirak edemeyiz. Ancak, bu âlimin de, kendi zamanına kadar Batılı bilginlerce bilinmeyen "İslâm Tasavvuf Felsefesinin çok önemli bir boyutunu" bu kavram sayesinde araladığı da inkar edilemez.

Kısaca, bir yazarın eseri "Dinî yaratılışın belli bir tipinin anlaşılmasına" sunduğu katkıya göre değerlendirilir. Bundan dolayı, Dinler Tarihçisi, materyallerini, yorumla manevi mesajlar haline dönüştürebildiği ölçüde, çağdaş kültür içinde rolünü ifa edecektir. Fakat, ileride göreceğimiz, sebeplerden ve sonuçlardan dolayı durum her zaman malesef böyle olmamıştır...

III

DİNİN KÖKENLERİNİ ARAŞTIRMA

En Eski Bir Vahiy:

"Önemli olan gerçekten sadece detaylardır". Bu atasözünün her zaman doğru olduğunu iddia etmeyeceğim. Ama bazı hallerde, kültür tarihinde, detayın, başlangıçta, inanılandan daha çok açıklayıcı olduğu görülmektedir. Meselâ, İtalyan Hümanizminin Floransa'daki başlangıcını düşünelim. Genel olarak bilindiğine göre, **Marsile Ficin**, platoncu bir akademi kurarak, Eflâtun'un diyaloglarını ve birkaç yeni Eflâtuncu eseri ve şerhi Lâtinceye tercüme etmiştir. Bununla beraber, daima gözümüzden kaçan bir detay olmuştur. Şöyle ki: **Marsile Ficin'e** Platon'un ve Plotin'in yazmalarının çevirisini, yıllardır onları toplayan devlet adamı **Cosme Médicis** emanet etmişti. Ancak 1460 yıllarında **Cosme**, daha sonra **Corpus Hermeticum** diye adlandırılacak olan yazmayı satın almış ve derhal Ficin'den onu, Lâtinceye tercüme etmesini istemişti. Bu sırada, Ficin, Platon'un tercümesine henüz başlamış değildi. Bu durumda, Platon'un Diyaloglarını (**Dialogues**) bir tarafa bırakarak bütün zamanını birkaç ayda bitirmek üzere **Poimandres'in** tercümesine ve diğer **Hermétiques** eserlere tahsis etmişti. Gerçekten **Cosme'un** ölümünden bir yıl önce 1463'de bu tercüme tamamlanmıştı. Böylece, **Corpus hermeticum**, **Marsile Ficin** tarafından ilk tercüme edilen ve neşredilen Yunanca metin olmuştu. Bunun için Ficin, Platon'un tercümesine daha sonra başlamıştır.⁽¹⁾

İşte, sözünü ettiğimiz bu detayın çok önemi vardır. Çünkü o, geçmiş neslin tarihçileri tarafından İtalyan Rönesansının bilinmeyen veya en azından ihmal edilen bir veçhesini açıklamaktadır. **Cosme** ve **Ficin**, en eski bir vahyin keşfi ile elektriklenmişlerdir. Yani, Hermetik metinlerin naklettiği keşifle. Şüphesiz onların, **Corpus Hermeticum'un**, Mısırlı **Hermes'in** sözlerinin örtüsünü kaldırdığı ve netice itibariyle onun Hz. Musa'nın vahyinden önce ve İran din

1- Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).

adamlarından olduğu kadar Platon ve Pythagore'dan mülhem olan en eski vahyi temsil ettiği fikri konusunda hiç şüpheleri olmamıştı.

Hermetik metinlerin doğruluğunu ve kutsal karakterini tebcil etmekle birlikte Ficin, kendinin iyi bir Hristiyan olduğundan da şüphe etmiyordu. Daha ikinci asırda, Hristiyan kelâmcısı Lactance, Hermes Trismégiste'i, Allah'tan ilham alan bir hakim olarak görüyordu. O, bazı Hermetik kehanetleri, İsa-Mesih'in doğumunda tamamlanmış olarak yorumluyordu. İşte böylece Marcile Ficin, bir yandan Hermetizm ile Hermetik büyü, diğeryandan Hristiyanlık arasındaki bu ahengi yeniden ileri sürüyordu. *Pic de la Mirandole*'da Büyü ile Kabbala'nın İsa'nın Tanrısallığını doğruladığını düşündüğü zamanda samimi idi. Aynı şekilde papa VI. Alexandre'da Vatikan'da Mısır sembolleri ve resimleri ile zengin bir fresk yaptırdığı zamanda ihlaslı idi. Bunun nedeni, aslında ne estetikle ne de süsleme ile ilgili idi. Bunun asıl nedeni, papa VI. Alexandre'in, Mısır'ın yüksek batınî geleneğini koruma iradesini göstermekti.

Bir yandan Hermetizm için oldukça saçma olan bu ilgi, diğeryandan son derece manidardı. O, Rönesans insanının sadece Hz. Musa ve Kabbala'ya değil, aynı zamanda Platon'a ve herşeyden önce Mısır ve İran dinlerinin esrarına nüfuz edebilen çok önemli "bir eski vahye" duyduğu özlemi gösteriyordu. Yine bu ilgi, ortaçağ ilâhiyatının mirası olan derin tâtminsizliği, ortaçağın insan ve kainat kavramlarını ve taşra Hristiyanlığına (yani tamamen batı Hristiyanlığı olarak adlandırılabilir olacak olana) reaksiyonu ve mitolojik, tarih ötesi, evrensel bir dine karşı duyulan özlemi açıklıyordu. İşte iki asra yakın bir zaman Mısır ve Hermetizm (yani Mısır Hermetizmi), inançlı olduğu kadar inançsız veya gizli ateist (Cryptoathées) olan sayısız ilâhiyatçı ve filozofa musallat olmuştur. Eğer, Giordano Bruno, Copernic'in keşiflerini bu kadar heyecanla karşılamışsa bu, güneş - merkezciliğin (Heliocentrisme) sihirselsel ve dinî yönden derin bir anlamı olduğunu düşünmesinden ileri gelmiştir. Giordano Bruno, İngiltere'de olduğu halde, *Asclepius*'da tasvir edildiği gibi, eski Mısırlıların sihirselsel dininin pek yakında geri döneceğini kehanette bulunmuştu. Copernic, matematikçi olduğu halde kendi teorisini anlayamazken, Bruno, Copernic'in şemalarını Tanrısal sırların hiyeroglifi olarak yorumlayabiliyordu. Bunun için de Bruno, kendini Copernic'den daha üstün görüyordu.

Burada en eski Hermetik Vahyin dinî ve kültürel mitoloji tarihini çizerek O'nun 1614'de helenist bilgin İsaac Casaubon tarafından yıkılışına kadar ki ilginç etüdünü verebiliriz. Ancak o zaman, bu modern öncesi mitolojinin detaylı tarihi bizi, konumuzun çok dışına götürmüş olacaktır. Bunun için burada sadece, İsaac Casaubon'un tamamen filolojik temeller üzerinde, ilk vahyi temsil etmekten uzak olan Corpus hermeticum'un çok sonraki döneme ait bir metinler koleksiyonu olduğunu gösterdiğini söylemekle yetineceğiz. Yani ona göre bu metin, çağımızdan iki veya üç asır öncesine gitmeyen Helenistik-Hristiyan senkretizmini yansıtan bir metindir.

Birkaç esere tam anlamı nakledilmiş olan bu "eski vahye" olan fevkalade inancın tarihi oldukça dikkat çekicidir. Kısaca, onun müteakip üç asırda meydana gelmesi gereken bir olayı; öne aldığını söylemek mümkündür. Gerçekten de Hz. Musa'dan önce, mevcut olan bir vahyin araştırılması olayı, önceden belirlenmiş ve daha sonra Batı Hristiyanlığını sarsacak bir dizi krize eşlik etmiş ve nihayet yerini XIX. yüzyılın pozitivist ve tabiatçı ideolojilerine bırakmıştır. Mısır ve diğer "Doğu Sırları" konusunda tahsis edilen yoğun ve sürekli ilgi, Rönesans döneminde, bugün "Dinlerin Mukayeseli Tarihi" olarak adlandırdığımız disiplinin gelişmesini cesaretlendirememiştir. Oysa, Ficin, Pic, Bruno ve Campanella'nın Hermetik ilme tahsis ettikleri dikkat ve çabalar, doğrudan doğruya muhtelif tabiatçı felsefelerin gelişmesini sağlamış, matematik ve fizik gibi ilimlerin zaferini doğurmuştur. İlimler ve yeni felsefeler için artık Hristiyanlık, vahyedilmiş yegane din değildi. Onu, vahyedilmiş bir din olarak telâkki etmiş olsak bile; nihayet XIX. yüzyılda Hristiyanlık dahil bütün bilinen dinler, sadece temelden yoksun değil, aynı zamanda kültürel plânda da tehlikeli olarak görülmüşlerdi. Çünkü onlar, bu telâkkiye göre genellikle ilmî gelişmeyi engelliyorlardı. Devrin aydınları arasında en yaygın kanaat, filozofların Allah'ın varlığını ispat etmenin imkansız olduğunu ortaya koymuş olmaları idi. Diğer yandan ilimlerin, insanın maddeden başka bir şey olmadığını ıspatladıkları ve her ne olursa olsun ruha benzer beden de ayrı, insanı yaşatan manevi bir şeyin olamayacağı iddia ediliyordu.

Mukayeseli Dinler Tarihinin Başlangıcı:

Dinlerin mukayeseli tarihinin başlangıcının, Materyalist ve pozitivist propagandanın doruk noktasına çıktığı XIX. yüzyılın ortalarına doğru kendini göstermesi bilhassa dikkat çekici bir olaydır.

Çünkü Auguste Comte pozitivist ilmi halini (cathéchisme positiviste) 1852'de ve pozitif politika sistemini de (Système de politique positive) 1855 ile 1858 arasında neşretmiştir. Ludwig Buchner'de Kuvvet ve Malzeme (kraft und stoff) isimli eserini 1855'de yayınlamıştır. O, bu kitapta tabiatın amaçtan yoksun olduğunu, hayatın üreme ile aniden meydana geldiğini, ruh ve aklın organik fonksiyonlar olduğunu ısbata yöneliyordu. Ayrıca, aklın beyinde toplanmış bütün güçlerin bir sonucu olduğunu kabul ediyor ve "ruh" veya "akıl" olarak söylenen şeyin büyük bir ihtimalle "sinirsel elektrik" in sonucu olduğunu belirtiyordu. Bir yıl sonra (1856) ise Max Müller, Mukayeseli Mitoloji denemesini (Essays in Comparative Mythology) yayınlamıştı. Bu denemeyi, dinlerin mukayeseli tarihi alanında ilk önemli eser olarak kabul edebiliriz. Bundan üç yıl sonra Darwin'in, Türlerin Menşei (L'origin of Species) isimli eseri ve 1862'de de Herbert Spencer'in İlk Prensipleri (First Principles) yayın hayatına girmişti. Bu eser'de Spencer, kainatın evrimini, esas maddenin gayr-i muayyen homojenlikten muayyen hetorejen hale esrarengiz şekilde dönüşümü ile açıklamaya çalışıyordu.

İşte aydın sınıfın ilgisini çeken bu buluşlar, hipotezler ve yeni teoriler, çok çabuk şekilde popüler hale gelmişti. Ernst Haeckel'in, Tabii Yaratma Tarihi (Natürliche Schöpfungsgeschichte) devrin en gözde kitabı haline gelmişti. Bu kitap 1868'de yayınlanmış, asrın sona ermesinden önce yirmiden fazla baskısı yapılmış ve on iki kadar dile çevrilmiştir. Burada Haeckel'in, ne yetenekli bir filozof ne de orijinal bir düşünür olmadığını itiraf etmek yerinde olur. O, Darwin'den ilham alıyordu. Evrim teorisini, tabiatın mekanik kavramına doğru yönelen eşsiz bir yol olduğunu düşünüyordu. O'na göre, evrim teorisi, teolojik ve amaca yönelik açıklamaları yürürlükten kaldırıyor ve organizmaların menşei ni sadece tabii nedenlere başvurarak rahatça anlama imkanı veriyordu.

Haeckel'in kitabı tekrar tekrar basıldığı, tercüme edildiği, tartışıldığı ve Herbert Spencer, Sentetik Felsefe sistemi (System of Synthetic Philosophy-1860-1896) adlı eserini hazırladığı sırada; yeni bir disiplin olan Dinler Tarihi de çok hızlı bir gelişme gösteriyordu. Max Müller, 1864'de takdim ettiği Dil Bilimi

Üzerine Dersler (Lectures on the science of Language) isimli eserinde, Aryens'lerdeki "Güneş Mitolojisini" ilgilendiren teorisini açıklıyordu. Bu teori, mitolojinin "Anlatım hastalığından" doğduğu düşüncesine dayanıyordu. 1871'de de Edward Burnett Tylor İlkel Kültür (Primitive Culture) adlı, dinî inançların evrimini ve kaynağını ortaya koyan muhteşem eserini neşretmişti. Burada Tylor, dinin ilk devresini, Animizm denen ruhçulukla benzer kabul ediyordu. Animizme göre, tabiat canlı idi. Yani bir ruha sahipti. Tylor'a göre, daha sonra monoteizme yerini bırakacak olan politeizm, Animizmden çıkacaktı.

Pektabiki, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, dinin bilimsel incelemesinin tarihine işaret eden bütün önemli tarihlere burada değinmek faydasızdır. Yine de bir yandan, materyalist ideoloji ile diğer yandan doğu ve arkaik din şekillerine gittikçe artan bu ilgi arasındaki zaman paralelliğinin anlamını, incelemekte de yarar vardır. Burada denilebilir ki, hayatın ve aklın kökenlerini kaygılı bir şekilde inceleme, tabiatın esrarının meydana getirdiği büyüleme, maddenin iç yapısını açıklama ve ona nüfuz etme ihtiyacı gibi bütün bu özelemler ve eğilimler, bir çeşit ilk özelemler ve evrensel orijinal ana kalıp türünü belirtmektedir. Madde, cevher; mutlak başlangıcı (l'origine absolue) temsil etmektedir. O, evrenin, hayatın, aklın başlangıcıdır. Burada zamanın derinliklerine nüfuz için altilmez bir istek; sınırlara, görünen dünyanın başlangıcına ulaşma, cevherin nihaî temelini ve canlının özünü keşif arzusu görünmektedir.⁽²⁾ Belli bir görüş açısından,

2- Herşeyin başlangıcı olan "mutlak başlangıç" kaygısı, "arkaik" zihniyet olarak adlandırılabilir olan şeyin bir özelliğidir. Önceki eserlerimde gösterdiğim gibi, arkaik dinlerde "kozmozonik mitoloji" başlıca rol oynamaktadır. Bu mitoloji, arkaik dinlerde merkezi bir rol icra etmektedir. Şöyle ki: Dünyanın nasıl "varlık" haline geldiğini anlatırken mitoloji, bizzat varlığın nasıl realite haline geldiğini göstermektedir. (Bak: Aspect du Mythe, Paris, 1963). Bunun için ilk sistematik kozmozonik ve kozmozolojiler bir anlamda birtakım ontojenilerdir. (Yani, ilk döllenmeden mükemmel bir varlık haline gelmeye kadar geçirilen değişim (Bak. Aspect du Mythe, s. 134). Belli bir görüş açısından XIX. yüzyılın bilimsel ideolojileri ile arkaik zihniyet arasında "daimi çözüm" mevcut değildir. Freud'de beşerî durumun özelliğini ihtiva ettiği için, "mutlak başlangıcı" kullanılmaktadır. Fakat Freud'de "başlangıç" kozmik boyutunu kaybediyor ve "kişisel başlangıca" yani çocukluğa inmiş görünüyor. (Aspect du Mythe, s. 97-99-100)

insan ruhunun, maddenin bir ürünü olduğunu söylemek, aşağılayıcı bir durum teşkil etmez. Bu açıdan insan ruhu, artık Allah'ın bir yaratığı olarak telâkki edilmez. Bununla beraber, Allah'ın mevcut olmadığı hipotezi dikkate alındığında; insan ruhunun olağanüstü uzun, komplike bir evrimin sonucunda meydana geldiğini ve onun kökünün, psiko-şimik madde olan en eski kozmik realitede bulunduğunu keşif, oldukça teselli edici görünür. XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki aydınlar ve bilginler için madde, sadece tüm problemleri çözüme ulaştırmıyordu; ayrıca O, insanlığın geleceğini tarihsiz ve yorgun olmayan sürekli bir ilerlemeye de maruz bırakıyordu. Böylece, ilim sayesinde, insan durmadan bilgisini ıslah edecek ve maddeye hakimiyetini sağlayacaktı. Bu tedrici olgunlaşmanın ise, sonu olmayacaktı. İlme, ilmî eğitime ve endüstriye olan bu coşkulu imandan bir çeşit dinî iyimserlik olan Messianizm (Mesihçilik) sonucu çıkarılabilecekti. Buna göre insan, hür, mutlu, zengin ve güçlü olacaktı.

Materyalizm-Ruh Çağırma-Teozofi:

Böylece dünyanın en iyi ve en mutlu olduğu felsefesi (optimisme), tam olarak materyalizmle, pozitivizmle ve sınırsız evrime inanma ile uyuşmuş oluyordu. Bu, sadece Ernest Renan'ın XIX. yüzyılın ortasında yazdığı "İlmin Geleceği" (L' Avenir de la Science) için geçerli değil; bilakis XIX. yüzyılın ikinci yarısının ruh çağırma gibi din ötesi (parareligieux) önemli akımları için de geçerli idi. Ruh çağırma hareketi, New York'un Hydesville şehrinde 1848'de ortaya çıkmıştır. Fox ailesinin fertleri bilinçliye benzeyen bir dizi esrarengiz vuruş işitmişlerdi. Kızlardan birisi bir kod ortaya koymuştu. Evet için üç, hayır için bir, şüpheli için iki vuruş... Böylece de ruh olduğunu iddia eden biriyle iletişim kurulmuş oluyordu. Yine böylece Fox ailesinin üç kızı da ilk medyumlar olarak vuruşlarla, masanın titremesi ile veya başka işaretlerle cevap veren ruhlarla haberleşme seanslarını başlatmış oluyorlardı. İşte bu ruh çağırma seansları çok hızlı bir şekilde bütün dünyaya yayılmıştı.⁽³⁾

3- F.C.S Schiller, "Spiritism" in James Hastings, éd. *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York, 1921), 11, s. 806.

Oysa ruhî olaylar çok eskiden beri bilinmiş ve muhtelif kültürler ve dinler tarafından farklı şekilde yorumlanmışlardır. Ancak, modern ruh çağırıcılığının önemli olan yeni unsuru, onun materyalist bir kavrama sahip olmuş olmasıydı. Gerçekten ruh çağırıcılar, vuruşlarda, masanın titreşimlerinden ve daha sonra maddileşmeler içinde, ruhun varlığının pozitif delillerine sahip olacaklarına inanmışlardı. Ruhun hayatta kalması ve ölümsüzlüğü problemi, Batı dünyasını, Pythagore, Empédocle ve Platon'dan beri teolojik veya bir felsefî problem olarak meşgul etmekte idi. Ancak bilimsel ve pozitivist bir çağ olan XIX. yüzyılda ise ruhun ölümsüzlüğü, deneyin başarısına bağlıydı. Yani onu ispat etmek için reel yani fizik deliller gerekiyordu. Bunun için ruhun ölümsüzlük delilini incelemek gayesiyle birtakım cihazlar ve laboratuvarlar kullanılmıştı. Böylece, hemen hemen bütün parapsikolojik araştırmalarda pozitivist bir iyimserliğe sahip olunmuştu. Çünkü bütün bu araştırmalarda bir gün bilimsel olarak ruhun sonraki hayatının ispat edileceği ümidi yatmaktaydı.

Başka bir parareligieux hareket olan bir diğer teozofik cemiyet de 1875 Kasımında New York'ta Helena Petrovna Blavatsky tarafından kurulmuştu. Bu cemiyet de optimist ve pozitivist bir cemiyetti. *İsis Unveiled* (1877) ve diğer hacimli eserlerinde H. Petrovna Blavatsky, modern dünyaya kendinin anlayabildiği ifadeler içinde esrarlı bir ilham telkin ediyordu. Modern dünya, evrime ve dolayısı ile sonsuz bir ilerlemeye inanıyordu. Madam Blavatsky, tenasuh ve tedrici öğrenme ile sonsuz bir ruhi evrim teorisi sunmuştu. İddia ettiği Tibetteki ikameti esnasında ilk önemli vahyini almıştı. Yani Asyalı ve yeryüzü ötesi vahyini aldığını söylüyordu. (Burada belirtmek gerekir ki eğer bir şey bütün doğu geleneğini karakterize ediyorsa açıkça bu, ruhî hayatın anti-evrimci bir kavramıdır.) Diğer taraftan madam Blavatsky, teozofik doktrini desteklemek için maddi ve pozitif deliller sunma zaruretiyle inanarak Tibet'in büyük Ruh sırlarının mesajlarını muntazam bir şekilde maddeleştiriyordu. Bu mesajlar, İngilizce olarak normal kâğıt üzerine yazılmış olmasına rağmen, sağlam bir olay prestijine bürünmüşler ve madam Blavatsky'nin gizli doktrininin doğruluğuna, görünüşte zeki çok sayıda insanı ikna etmişlerdi. Şüphesiz burada manevi planda optimist bir cemiyete uygun, çok güçlü bir tarzda ortaya çıkmış olan optimist gizli bir doktrin söz konusu oluyordu. Kainatın ve onun göçeden ölümsüz

ruhunun en derin sırlarına tedrici şekilde nüfuz etmek için teozofik bir grubun üyesi olmaktan ve iki ciltlik "İsis Unveiled" adlı eseri okumaktan başka çare yoktu. Nihayet böylece, ilerleme imkanlarının sınırsız olduğu ve sadece kendinin değil, tüm insanlığın birgün olgunluğa erişeceği de öğrenilmiş oluyordu.

Bu olağanüstü ifadelerin önünde şüphesiz gülmemek gerekir. Tıpkı teozofik cemiyet gibi, ruh çağırma hareketi de pozitif ideolojiler gibi aynı Zeitgeist'i (zihniyeti) ifade eder. Türlerin Menşei (Origin of Species), Kuvvet ve Malzeme (Kraft Und Stoffe) Mukayeseli Mitoloji Denemeleri (Essasy in Comparative Mythology) ve İsis Unveiled'in okuyucuları şüphesiz aynı okuyucular değillerdi. Ancak müşterek bir yanları vardı: O da, Hristiyanlığın onları tatmin etmediği ve aralarında bazılarının dinlerinin bile olmadığı idi. Çünkü, Tarihi Hristiyanlığın şaşkınlığı, aydınlar arasında bir boşluk yaratmıştı. İşte bu boşluk, bazılarını "yaratıcı maddenin!" kaynağına ulaşmaya götürürken; diğer bazılarını da görünmez büyük ruhlarla veya ruhlarla iletişim kurmaya sevk ediyordu. İşte yeni bir disiplin olan Dinler Tarihi de bu kültürel muhteva için çabucak gelişecek ve buna benzer bir yol izleyecekti. Yani o da, olaylara pozitivist olarak yaklaşımı benimseyerek menşeleri ve dinin mutlak başlangıcını araştırmaya yönelecektir.

Menşe Saplantısı:

Bu dönemde, Batının bütün tarih kitapları menşe arama saplantısına kendilerini kaptırmışlardı. Bunun için de bir şeyin "menşe ve Gelişimi" adeta klişe haline gelmişti. İşte bazı büyük yazarların, dil'in, insan topluluklarının, san'atın, kurumların, Hindî-Avrupaî ırkların menşei konusunu işlemelerinin sebebi de bu idi. İşte burada, kompleks olmasına rağmen ilginç bir problem üzerinde duracağız. Ancak yine de konumuzdan fazla uzaklaşmadan konuyu tartışmaya gayret göstereceğiz. Hemen belirtelim ki insanî kurumların ve kültürel yaratılışın menşei aramaları; tabiatçı tarafından araştırılan "Türlerin Menşei", hayatın menşei kavramaya çalışan biyologun rüyasını, kainatın ve dünyanın menşei anlamaya çalışan astronom ve jeologun çabasını tamamlıyordu. Konuya psikolojik

nokta-ı nazardan baktığımızda da aynı "menşe arama özleminin" olduğuna şahit olunmaktadır.

Meselâ Max Müller, Rig-Veda'nın Aryen dininin ilk dönemini, mitolojik yaratılışların ve dinî inançların en eski dönemlerinden birini yansıttığını düşünüyordu. Ancak 1870 yıllarında Saunskritçe uzmanı Abel Bergaigne, Veda ilâhilerinin tabiatçı bir dinin ifadesinden uzak olduğunu ve onların yüksek kültürlü aşırı kuralcı rahipler sınıfının eseri olduğunu isbat etmişti. Böylece, dinin ilkel şekli olarak coşku ile kabul edilen bir din şekli daha, titiz ve sert bir filolojik tahlille yok edilmiş oluyordu.

Bunun için, Vedalar konusundaki âlimane tartışma da, dinin kaynağını tespit konusundaki dramatik ve uzun savaşın bir bölümünden başka bir şey olmadı. Yine parlak bir yazar olan Andrew Lang'ın da Max Müller'in mitolojisinin yıkılmasında, çok katkısı olmuştu. Onun en meşhur eserleri arasında Gelenek ve Mitoloji (Custom and Myth-1883) ve Modern Mitoloji (Modern Mythology-1897), E. B. Tylor'un fikirlerine dayanarak, Max Müller'in fikirlerini gözden düşüren makalelerinden meydana gelmiştir. Bununla beraber, 1898'de yani modern mitolojinin neşrinden bir yıl sonra Andrew Lang, Dinin Oluşumu (The Making of Religion) adlı eserini yayınlamıştı. O, bu kitabında, dinin menşeinin Animizm'de bulunduğunu söyleyen Tylor'u reddediyordu. Lang ise, delillerini Avusturalyalılar ve Andamanaisler gibi çok ilkel kabilelerde mevcut olan yüce Tanrıların varlığı inancı üzerine dayandırıyor. Tylor ise, böyle bir inancın orijinal olmasının mümkün olmadığını iddia ediyordu. Bunun için O, Tanrı fikrinin, tabiat ruhları ve ata ruhları kültünden gelmiş olduğunu söylüyordu. Oysa, Andrew Lang, Avusturalyalılarda ve Andamanaislerde ne ata kültü ile ne de tabiat kültü ile karşılaşmıştı.

İşte beklenmedik bu anti-evrimci harekete göre bir yüce tanrı, artık dini tarihin sonunda değil; başında bulunuyordu. Ancak yine de bu hareket, devrin birçok uzmanına tesir etmiş değildi. Çünkü Andrew Lang, bu konudaki dokümanlara tamamen sahip değildi ve Hartland ile giriştiği tartışmada "ilk tezinin" bazı kısımlarını terk etmek zorunda kalmıştı. Diğer yandan çok değişik yeteneklere sahip, mükemmel bir yazar olarak Andrew Lang, bir de şiir kitabı olma

bedbahlığına da sahipti. Çünkü genelde edebî yetenekler, bilginlere kuşku veriyordu.

Yine de Andrew Lang'ın "ilkel yüce Tanrı fikri" başka yönlerden önem taşımaktaydı. Bunun için XIX. yüzyılın sonunda ve XX. yüzyılın başında artık Animizm, "Dinin ilk devresi" olarak telâkki edilmez olmuştu. Ancak bu dönemde de, yeni iki teori, ortaya çıkmıştı. Her iki teori de "Animist Öncesi" teoriler olarak vasıflandırılabilirdi. Çünkü her iki teori de, Animizm olarak tasvir edilen bir devreden daha eski bir dinî dönem olduğunu iddia ediyordu: Bu teorilerden birincisi, Andrew Lang'ın teorisi idi. Bu da, dinin başlangıcında bir yüce Tanrı inancı bulunduğunu iddia ediyordu. İngiltere bu hipoteze tamamen yabancı olmasına rağmen; bu hipotez İngiltere'de düzeltilmiş ve tamamlanmış olarak Graebner ve bazı Avrupalı bilginlerce kabul edilmiştir. Çağımızın en bilgili etnologlarından birisi olan Wilhelm Schmidt bir yüce Tanrıya olan ilkel inanç hipotezini hazırlamış ve bundan ilkel Monoteizm (Urmonotheismus) teorisini kurmuştur. Çok kabiliyetli bir bilgin olmasına rağmen Schmidt, aynı zamanda bir katolik rahibi idi. Bunun için ilim dünyası O'nun Apolojetik niyetler beslemesinden kaygı duymuştu. Geçen bahislerde gördüğümüz gibi Schmidt, inanmış bir rasyonalistti. O, ilkelleri Allah fikrine sevkeden şeyin titiz bir muhakeme olduğunu ispata yönelmişti. Ancak Schmidt "Tanrı fikrinin kökeni" (Der Ursprung der Gottesidee) isimli eserini yayınlarken batı dünyası, çok önemli akıl dışı felsefelerin ve ideolojilerin ortaya çıktığına şahit oluyordu. Bergson'un "Hayatî hamlesi" , Freud'un keşifleri, Lévy Bruhl'un "Mistik ve mantık öncesi zihniyet" olarak adlandırdığı konu üzerindeki araştırmaları, Rudolf Otto'nun Kutsal (Das Heilige)'ı, surrealizm ve dadaizm (Sanat ve edebiyat ekolu) şeklindeki sanat ihtilalleri, modern akıldışıcılık tarihinin sadece bir kaçımlı teşkil ediyordu. Bunun için çok az etnolog ve dinler tarihçisi, Schmidt tarafından sunulan Allah fikrinin akılla izahını kabul edebilmişti.

Buna mukabil 1900-1920 yılları arasındaki dönemde ise, "İkinci Animist Öncesi" teori olan Mana teorisi hakim olmuştu. Bu teori de dinin başlangıcında gayri muşahhas ve müphem sihirsî dinî bir güce inanmanın mevcut olduğunu iddia ediyordu. Özellikle İngiliz Antropolog Marett, Mana'ya inancın Animist öncesi karakteri

üzerinde ısrar etmişti. Bunun için de şöyle diyordu: **"Bu sihirsel dinî tecrübe, ruh kavramını öngörmüyor ve netice olarak da Tylor'un tasvir ettiği animizmden daha eski bir dönemi temsil ediyordu."**

Burada dinin menşei konusundaki bu canlı muhalefet hipotezlerinin içinde bizi ilgilendiren şey; dinin kaynağı hakkındaki ilke verilen önemdir. Buna benzer bir kaygı, Hermetik metinlerin bulunuşundan sonra İtalyan filozofları ve hümanistlerinde de görülmüştü. Yine tamamen başka bir planda ve farklı şekilde **"İLKİ"** araştırma olayı, XIX. yüzyılın tarihçilerinin ve bilim ideologlarının faaliyetini de karakterize etmektedir. Bu iki Animist öncesi teori, (Bir yüce Tanrıya olan ilkel inanç ve gayr-ı muşahhas olan kutsalın tecrübesi) dinî tarihte, Tylor'un Animizm teorisinden daha derin bir seviyeye ulaştığını söylüyordu. Gerçekten de her iki teoride **"Dinin Mutlak Başlangıcını"** keşfetmiş olduğunu iddia ediyordu. Ayrıca, her iki teoride dinî hayatın tek yönlü evrimini gösteren Tylor'un hipotezini reddediyordu. **Marétt** ve **Mana Ekolu**, dinin gelişmesinin genel bir teorisini inşa ile meşgul olmuyordu. Schmidt ise, bütün çalışmalarını bu özel probleme tahsis etmişti. O, bu konuda tarihî bir problemin söz konusu olduğunu, tabiatçı bir problemin söz konusu olmadığını göstermeyi düşünüyordu. Schmidt'e göre başlangıçta insan, yaratıcı, güçlü bir tek Tanrıya inanıyordu. Daha sonra tarihî şartlar neticesinde insan, bu tek Tanrıyı ihmal etmiş ve unutmuştu. Böylece insan kendisini, sayısız tanrılara, Tanrıçalara, Ruhlara, Mitolojik atalara dayanan gittikçe komplike hale gelen inançlara terketmiştir. Bu dejenerasyon, binlerce yıl önce başlamış olmasına rağmen Schmidt yine de tarihî bir seyrin söz konusu olacağını iddia ediyordu. Çünkü insan, tarihî bir varlıktı. Böylece Schmidt, tarihî etnolojiyi büyük ölçüde, ilkel dinlerin incelenmesine dahil etmiş oluyordu. İleride bu bakış açısının önemli değişikliğinin sonuçlarını göreceğiz.

Yüce Tanrılar ve Tanrının Yokluğu:

Şimdi bir an için Andrew Lang'a ve onun ilkel yüce Tanrıya olan inancın keşfine yeniden dönelim. Lang'ın, **Nietzsche**'yi hiç okuyup okumadığını bilmiyorum. Büyük ihtimalle okumamıştır. Fakat,

Lang'm bu buluşundan yirmi yıl önce Nietzsche sözcüsü Zarathoustra vasıtasıyla Tanrının yokluğunu ilân etmişti. Yazarı hayatta iken farkedilmeyen bu ilân, Avrupa'da, müteakip nesiller üzerinde çok önemli tesir icra etmiştir. Bu ilân, Hristiyanlığın kesin sonunu haber veriyordu ve yine modern insan için Tanrıdan yoksun, kendiliğinden varolmuş bir dünyada yaşama zaruretiyi açıklıyordu. Oysa belirtmek gerekir ki Lang, ilkellerde "Yüce Tanrının" varlığını açıklarken, farkında olmamasına rağmen Tanrının yokluğunu ortaya koymuş oluyordu. Gerçekten Lang, yüce Tanrıya inancın çok yaygın olmadığını ve bu Tanrılara yapılan kültün oldukça fakir olduğunu belirtmiştir. Yani bu Tanrıların dinî hayattaki gerçek rollerinin çok mütevazî olduğunu söylüyordu. Yine Lang, yüce Tanrıların nihâî yokluğunda ve dejenerasyonunda veya onların yerine başka dinî figürlerin geçmesi olayında; bir açıklama bulmaya yönelmişti. Lang'm düşüncesine göre, mitolojik muhayyile, köklü bir tarzda yüce Tanrı fikrinin bozulmasına katkıda bulunmuştu. Lang bu konuda haksızdı. Fakat bunun bizim konumuz için fazla önemi yoktu. Bu, ilkel yüce Tanrının "deus otiosus" olması olayıdır. O'nun göklerin yükseklerine çekildiğine ve insanların işlerine tamamen bigane kaldığına inanılmıştır. Kısacası O, unutulmuş, bir başka ifade ile yokolmuştur. Bu, Tanrının unutulduğunu anlatan bir takım mitolojiler olduğundan değil, bilakis Tanrının, dinî hayattan ve mitolojilerden tamamen yok olmasındandı.

İşte yüce Tanrının bu unutulma olayı da Tanrının ölümü anlamına gelmektedir. Nietzsche'nin "Tanrının ölümünü" ilan etmesi olayı, Musevî-Hristiyan batı dünyası için yeni bir olaydı. Ancak, "Tanrının ölümü" olayı dinler tarihi için çok eskiydi. Şu farkla ki, "Yüce Tanrının" yok olması, aşağı olmakla birlikte, daha canlı ve daha dinamik bir Tanrılar pantéonuna yol açmıştır. Oysa Nietzsche'nin düşüncesindeki Yahudi-Hristiyan Tanrı anlayışının ölümünden sonra insan, yalnızlık içinde, yani temelden kutsallığını kaybetmiş bir dünyada yaşamak zorundadır. Fakat kendiliğinden olduğu ve köklü şekilde kutsallığını kaybeden bu dünya "Tarihin Dünyasıdır?" Tarihi bir varlık olarak insan, Tanrıyı, unutmuş ve bu cinayetten sonra (déicide) da, münhasıran tarih içinde yaşamaya

mecbur kalmıştır. Şimdi burada ilkel monoteizm (Urmonotheismus), teorisinin O'na göre, "yüce Tanrının" unutulması ve onun yerine başka dinî figürlerin geçmesi olayı, tabiatçı bir gelişmenin değil, bilakis tarihî bir gelişmenin sonucu idi. Gerçek şu ki, ilkel insan, devşiricilik döneminden ziraat ve çobanlık dönemlerine geçerek maddi ve kültürel ilerlemeler kaydetmiştir. Başka bir ifade ile o, tarih yapmıştır. Böylece ilkel insan, bir tek yüce Tanrıya olan inancını kaybetmiş ve daha küçük sayısız Tanrılara tapmaya başlamıştır.

Lang'da ve Schmidt'de olduğu gibi Nietzsche'de de yeni bir fikirle karşılaşırız. O da, gerileme, unutma ve nihayet Tanrının yok olma olayında tarihin sorumluluğu fikridir. Müteakip neslin âlimleri, tarihin bu yeni anlamı tarafından ortaya konulan problemi çözmeye kendilerini hararetle vermişlerdir. Bu arada, dinlerin mukayeseli etüdü de büyük ilerleme gösteriyordu. Bu konuda yayınlanmış olan dokümanlar durmadan artıyor, bu alanda devamlı yazılıyor ve bütün dünyada dinler tarihi kürsüleri kuruluyordu.

Belli bir zaman, özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca bir veya iki neslin, kendilerini münhasıran neşriyata ve dokümanların analizine adanmaları ve böylece daha sonra gelecek bilginlerin sentezci yorumlar yapmak için hür olmaları şeklindeki düşünce, iyi göründü. Renan, "İlmin Geleceği" (L' avenir de la Science) isimli eserini kaleme aldığı zaman buna inanmasına rağmen bu düşünce hayalden öteye geçmedi. Diğer tarih disiplinleri gibi "Dinler Tarihi"de bilimsel faaliyet örneğini takip etmeye başlamıştı. Yani o da, kendini, olayların tasnifine ve toplanmasına adanmıştı. Materyali karşısında dinler tarihinin bu zahidane tevazuu, bir büyüklük olarak kaldı ve tamamen manevi bir anlama büründü. Dokümanları içine dalmış bir alimin durumu (hemen hemen dokümanlar yığını ve ağırlığı altında kefenlenmiş gibi) bir çeşit derinliklere inme (Descensus ad inferos) olayı olarak tasvir edilebilir. Bu iniş, derin, karanlık ve yeraltı bölgelerine inıştır. Orada bilgin, canlı maddenin çimlenmiş modelleri ile karşılaşmıştır. Bazı durumlarda dokümanlara dalma tam olarak manevi bir ölüme eş olmaktadır. Çünkü âlimin yaratıcılığı, maalesef bu durumda kısırlaşmıştır.

Aslında bu asrın başında, "**derinliklere inme**" olayı, Batı zihniyetinin genel eğilimini yansıtır. Freud tarafından sunulan psikanalitik teknik, ancak derinlere inme, yani en derin ve beşer ruhunun en tehlikeli bölgelerine inme olarak vasıflandırılırsa daha iyi tasvir edilebilir. Jung, kolektif bilinçsizliğin varlığı hipotezini ileri sürdüğünde, arkaik insanlığın, resimleri, sembolleri, mitolojileri olan en eski hazinelerin keşfi, deniz bilimi ve yer bilimi tekniklerine benzemeye başlamıştı. Nasıl, denizin derinliklerine inenler veya mağaraların derinliklerine ulaşanlar, yeryüzünde yıllardan beri kaybolmuş basit organizmaları bulup ortaya çıkarıyorlarsa; psikanaliz de önceleri incelenemeyen derin birtakım psikişik hayat şekillerini bulup ortaya çıkarmıştır. Mağara ilmi uzmanları, biyologlara, üçüncü zaman organizmaları ve fosil olmaya elverişli olmayan ve iz bırakmadan yeryüzünden kaybolan ilkel zoomorfik şekilleri takdim etmişlerdi. Mağara ilmi, "**canlı fosiller**" bularak, arkaik hayat modelleri konusunda bilgimizi çok geliştirmiştir. Aynı şekilde psikişik hayatın arkaik şekilleri ve bilinçsiz karanlıklara gömülmüş "**canlı fosiller**" şimdi Freud ve başka derinlik psikologları tarafından geliştirilmiş olan teknikler sayesinde incelenebilir hale gelmişlerdir.

Çok sayıda pozitivist ideolojiler arasında Freudcu bilgi ideolojisine Freud'un büyük katkısını belirtmek gerekir. (Yani, şuuraltı teorisini hazırlayarak ve onu psikanaliz noktayı nazarından uygulamaya koymasını) Freud psikanalist yardımı ile, medeniyetin ve dinin ilk dönemine ulaşmayı düşünüyordu. **Freud için dinin ve kültürün kökü ilkel cinayette, daha doğrusu ilk baba cinayetinde bulunuyordu. Freud'e göre, Allah, kovduğu çocukları tarafından öldürülen babanın yüceltilmesinden başka bir şey değildi.** Şüphesiz bu hayret verici açıklama, yetkili etnologlarca genel olarak eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Ancak Freud, teorisini ne terketmiş ne de düzeltilmiştir. Muhtemelen O, Allah-Baba cinayetinin delillerini, Viyanalı hastalarında bulmayı ümit ediyordu. Pek tabii ki bu delilleri bulmak; bazı modern insanların "**Tanrı cinayetlerinin sonuçlarını**" yeniden hissetmeye başlamalarını müşahade etmeye bağlı kalıyordu. Freud'un Totem ve Tabu isimli eserinin neşrinden otuz yıl önce Nietzsche, Tanrının öldüğünü, daha doğrusu Tanrının insan tarafından öldürüldüğünü ilan ettiği gibi Freud de, Viyanalı hastalarının bazılarının nevrozunu, mitolojik bir geçmişte tasavvur

ediyordu. Çünkü, "ilkeller", Tanrının ölümünü biliyorsa; bu ifade onlardaki "Tanrının uzaklaşmasını ve silinmesini" ifade eder. Yoksa, Nietzsche'nin ilan ettiği gibi Tanrının insan eli ile öldürülmesi anlamına gelmez.

Freud'un düşüncesinin iki yönü, bizim konumuz için doğrudan önem taşımaktadır: **Birincisi**, Freud, Batılı bilginlerin çok iyi bilinen "ilki ve kökü" keşfetme arzusuna iyi bir örnek olduğudur. Öyle ki O, seleflerinin hiçbirinin yapamadığı ruh tarihinin çok ötesine yani bilinçsizliğe nüfuz etmeye teşebbüs etmişti. **İkincisi**, Freud, medeniyetin ve beşerî kurumların başlangıcında biyolojik bir olay değil; büyük çocukları tarafından öldürülen tarihî bir baba cinayeti olayını bulduğunu söylüyordu. Böyle bir temel tarihî olay, gerçekten vukuu bulsun veya bulmasın bunun bizim tartışmamız için faydası yoktur. Bizin için önemli olan, Freud'un açıkça dinin kaynağının ilk baba cinayeti gibi bir olaya bağlı olduğuna inanmasıdır. Diğer yandan binlerce psikanalistin, az veya çok kültürlü yüzlerce batılının, Freud'un açıklamasının bilimsel olarak doğru olduğuna inanmış olması ile bugün bu önem, daha da büyük bir boyut kazanmış bulunmaktadır.

Tarihilik ve Historisizm:

Menşilere ve başlangıçta olana, Batının duyduğu özlem, Batıyı, kesin olarak tarihle karşı karşıya getirmiştir. İşte o zaman "**Dinler Tarihçi**", dinin menşesine ulaşmanın mümkün olmayacağını anlamıştır. Bunun için, başlangıçta olup biten (**ab origine**), her ne kadar bir ilâhiyatçı veya filozof için problem olmaya devam etse de artık dinler tarihi için, bir problem teşkil etmeyecekti. Böylece dinler tarihçi, hemen hemen farkına varmadan Max Müller, Tylor hatta Frazer ve Marett'in kültürel çevresinden çok farklı bir kültürel muhit içinde kendini bulmuş oluyordu. Bu öyle bir muhitti ki, Nietzsche, Marx, Dilthey, Croce ve Ortega ile besleniyordu. Bu çevrede moda olan şey, artık tabiat değil, tarihi. Bu yeni çevrede tarihin altedilmez keşfi vardı. Yani insan, daima tarihi bir varlık olduğundan olumsuz ve kısırlaştırıcı bir tecrübe olamazdı. Bununla beraber bu açık olay, Dilthey'den Heidegger ve Sartre'a kadar varan bir grup ideojilere ve izafiyetçi tarihçi filozoflara yerini çok erkenden bırakmıştı. Dilthey,

yetmiş yaşında "bütün beşer kavramlarının izafiyetinin, dünyanın tarihî görünümünün son kelimesi olduğunu" itiraf etmişti.

Burada historisizmin geçerliliğini tartışmaya gerek yok. Yine de dinler tarihinin gerçek durumunu anlamak için, insanın tarihîliğinin ortaya koyduğu ciddi krizi, gözönünde bulundurmamız gerekmektedir. Tarihîlik şeklindeki bu yeni boyut, birçok yorumlara elverişlidir. Fakat belli bir görüş açısından, herşeyden önce insanın tarihî bir varlık olarak telâkki edilmesi olayı; Batı vicdanının derin bir aşağılanması ihtiva ediyordu. Gerçekten batılı, tedrici şekilde kendini, Allahın yarattığı, vahyin yegane sahibi, dünyanın hakimi, evrensel olarak geçerli yegane medeniyetin ustası, faydalı ve gerçek ilmin yaratıcısı olarak telâkki etmiştir. Fakat birden bire batılı, kendini, bilinçsizlik ve tarihle şartlanmış başka milletlerle aynı seviyede olduğunu farkına da varmıştı. Artık bu durumda o, yegane yüksek medeniyetin yaratıcısı olmadığı gibi dünyanın sahibi de değildi. Bilakis o da kültürel plânda yok olma tehdidi ile karşı karşıya idi. Bunun için Valéry "şimdi biliyoruz ki medeniyetler de ölüyorlar" diye haykırırken Dilthey'in kötümser historisizmine karşılık veriyordu.

Yine de evrensel tarihin durumunu keşif ve Batı için beliren küçültücü durum, müsbet sonuçsuz kalmamıştır. İnsanın tarihîliğinin kabulü, herşeyden önce batı insanına, idealizmin ve melekleşmenin son izlerinden kurtulmasına yardım etmiştir. Bunun için biz şimdi, insanın, bu dünyaya ait olması olayını daha ciddiye alıyoruz. Çünkü o, maddeye hapsedilmiş bir ruh değildir. İnsanın daima şartlandırılmış olduğunu bilmek aynı zamanda onun, yaratıcı bir varlık olduğunu, kozmik psikolojik veya tarihî düzenlemeye, yaratıcı tarzda meydan okuyarak cevap verdiğini bilmek demektir. Bunun için artık dinlerin ve kültürlerin tabiatçı izahı kabul edilmemektedir. Bu konuda bir misal verebiliriz: Şimdi, ilkel insanın **"tabiatçı bir dine"** sahip olmadığını düşünelim. Max Müller'in, Tylor'un döneminde ise uzmanlar **"Tabiatçı kült"**den ve Fetişizm'den bahsediyorlardı. Pek tabii ki bununla da, ilkel insanın tabii eşyalara taptığını kastediyorlardı. Fakat kozmik eşyaların tebcili, fetişizm olarak adlandırılmazdı. Çünkü tebcil edilen ağaç, kaynak veya taş değil; arkaik insanın dinî tecrübesinin bu yeni anlaşılış şekli, tarih şuurumuzun genişlemesinin bir sonucuydu. Netice olarak diyebiliriz ki, bu anlayışın ihtiva ettiği izafiyetçilik riskine rağmen; insanı münhasıran tarihî bir varlık olarak

gören doktrin, bir çeşit yeni evrenselliğe yol açmıştır. Şayet insan tarih içinde olmuşsa, Onun geçmişte yapmış olduğu herşey hepimiz için çok önemli olmalıdır. Burada batı vicdanının, sadece evrensel tarih olan birtek tarihi ve provensialliğinden dolayı aşılmış olan merkeziyetçi etnoloji tarihini tanıdığını söylemek yerinde olur. Kendilerini ilgilendiren bütün sahalarda uzman olmaları beklenmediği halde, bunun anlamı, dinler tarihçisinin önemli olan hiçbir dinî şekli bilmezlikten gelmemesidir.

Böylece bir asırdan fazla bir zaman yorulmak bilmeyen çalışmadan sonra bilginler, ancak tarihî vasıtalarla dinin kaynağını kavrama rüyasından vazgeçebilmişler ve mesailerini, dinî hayatın muhtelif görünümlerine ve devrelerine tahsis etmişlerdir. Yine de bu konuda, dinler tarihinin tam olarak katkısını sağlayıp sağlayamadığını kendi kendimize sorabiliriz. Yoksa, elimizdeki dinî materyalleri tarihî dokümanlar olarak telâkki ederek (yani, tarih boyunca muhtelif existansiyel durumların ifadesi olarak) bu dinî materyallerle sonsuza dek çalışmaya mı mahkum olduk? Dinin kaynağına ulaşamamamız olayı, aynı zamanda dinî fenomenlerin özünü kavrayamamamız anlamına gelmez mi? Din, Kudüs'ün veya İstanbul'un düşmesi gibi tamamen tarihî bir olay değil midir?

Dini inceleyen biri için tarih, prensip olarak tüm dinî fenomenlere bağımlılığı ihtiva etmektedir. Bunun için "saf bir dinî fenomen" mevcut değildir. Dinî fenomen, aynı zamanda daima sosyal, ekonomik, psikolojik ve tarihî bir fenomendir. Çünkü din, tarihî zaman dilimi içinde meydana gelmiş ve önceden meydana gelmiş olan herşeyle bağımlı hale gelmiştir. Yine de düzenlenmiş haldeki sayısız sistemlerin, dinî fenomenin yeterince izahını meydana getirip getirmediğini kendi kendimize sormak hakkımızdır. Gerçekten, büyük bir keşif, insan zihninde yeni ufuklar açtığına; artık, herşeyi bu yeni buluş ışığında ve bu buluşun referans planında açıklama eğilimi kendini gösterir. İşte bunun için XIX. yüzyılın bilimsel buluşları, insanları ve bilginleri, herşeyi, madde ile açıklamaya zorlamıştır. Bunu sadece hayat konusunda değil, ruh ve fonksiyonları konusunda da yapmıştır. Aynı şekilde, asrımızın başında tarihin önemini keşif de, çağdaşlarımızdan birçoklarını; insanı, tarihin boyutunda, yani her insanın mecburen yer aldığı bir şartlanmaya indirmeye sevk etmiştir. Fakat, mevcut olan insan varlığını olduğu gibi yapan tarihî şartlarla,

beşerî yaşamı karıştırmamak gerekir. Dinler tarihçisi için, bir mitolojinin veya dinî kuralın daima tarihle şartlanması olayı, bu mitolojinin veya merasimin bizzat varlığını açıklamaz. Başka bir ifade ile, dinî tecrübenin tarihîliği bize, dinî tecrübenin ne olduğunu söylemez. Biz de kutsalı, sadece tarihî olarak şartlanan tezahürler arasında tanıyabileceğimizin farkındayız. Fakat bu tezahürlerin incelenmesi, bize ne kutsalın ne olduğunu ne de dinî tecrübenin gerçek anlamını vermez.

Netice olarak, moda olan bazı tarihî ve sosyolojik ekollerin relativizmini veya ampirizmini kabul etmeyen dinler tarihçisi, kendini oldukça yoksun hisseder. Çünkü o, münhasıran tarihî dokümanlarla çalışmaya mahkum olduğunu bilir. Fakat yine de onda, bu dokümanların, kendisine onların yansıttığı birtakım basit olaylardan daha fazla şey söylediği hissi vardır. Bunun için dinler tarihçisi, bu dokümanların, insan ve insanın kutsalla ilişkileri konusunda kendisine önemli hakikatler sunduğunu belli belirsiz hisseder. Fakat bu hakikatleri nasıl yakalayacağını bilmez. İşte çağdaş birçok dinler tarihçiyi meşgul eden problem bu noktada yatmaktadır. Bu konuda daha önce birkaç cevap önerilmişti. Yine de dinler tarihçinin bu konuyu kendi kendine sorması; onun bu konuda verebildiği cevaplardan daha önemlidir. Geçmişte daima olduğu gibi, akıllıca sorulan bir soru; bitmiş, tükenmiş olan ilme yeni bir hayat nefesi üfleyebilir.

IV

KRİZ VE DİNLER TARİHİNİN YENİLENMESİ

Modern kültürde, dinler tarihinin veya mukayeseli dinler tarihinin⁽¹⁾ çok mütevazi bir rol oynadığını, açıkça itiraf edebiliriz. XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, Max Müller'in, dinlerin tekamülü ve mitolojinin kaynağı konusundaki nazariyeleri ve Andrew Lang ile olan polemikleri, yine Altın Dal (Golden Bough)'m önemli başarıları, MANA'nın mantık öncesi zihniyetin veya "mistik iştirak"ın itibarı ve nihayet "Hristiyanlığın Kökenleri" (Les origines du christianisme), "Grek Dini etüdüne giriş" (Prolegomeno to the study of Greek Religion) veya "Dini Hayatın ibtidâî şekilleri" (Formes Élémentaires de la Vie Religieuse) gibi eserlerin, babalarımızın veya dedelerimizin başucu kitapları olduğu hatırlandığı zaman, içinde bulunduğumuz bugünkü durum, üzülmekten seyretilmez.

Belki bugün artık, Max Müller, Andrew Lang veya Frazer gibilerin olmadığı şeklinde bir cevap verilebilir. Bu belki doğrudur. Fakat bu, bugünün dinler tarihçilerinin, meşhur seleflerinden aşağıda oldukları anlamında değil; sadece onların daha mütevazı daha pasif ve daha silik oldukları anlamına gelmektedir. Benim burada esas çözmeye çalıştığım problem ise şudur: Acaba dinler tarihçileri niçin bugünkü gibi olma durumunu kabullenmişlerdir? Böyle bir soruya, onların, meşhur seleflerinden ders aldıkları, veya başka bir ifadeyle olgunlaşmamış her hipotezin geçersizliğini veya vakitsiz herçeşit ihtiraslı genelleştirmenin geçiciliğinin farkına vardıkları şeklinde cevap

1- Dinler tarihi veya mukayeseli Dinler Tarihi terimleri, son derece müphem terimlerdir. Bugün kullanıldıkları için ben de kullanmak zorunda kaldım. Genelde "Dinler Tarihi" veya "Mukayeseli Dinler Tarihi" terimleriyle, dinî realitelerin araştırılması kastedilmektedir. Yani burada, her hangi bir dinin bütünü, tarihi tezahürleri (kabilesi, etnik, milliyet ötesi) veya dinî hayatın özel yapısı (kutsal şekiller, ruh, mitoloji, dinî kurallar, müesseseler, dinî tecrübe tipleri v.s) söz konusudur. Ancak bu girişteki açıklamaların hedefi, ne bu sahayı sınırlandırmak ne de dinler tarihinin metodunu tayin etmektir.

verilebilir. Yine de herhangi bir disiplindeki yaratıcı bir zekânın, selefleri tarafından elde edilen sonuçların dayanıksızlığı nedeniyle eserini tamamlamaktan vazgeçmesinden endişe duyarım. Aslında Dinler tarihçilerin bugün muzdarip olduğu "**passifliğin**" daha da kompleks nedenleri vardır.

İkinci Rönesans:

Şimdi bu nedenleri tartışmadan önce, modern kültürden buna bir misal vermek istiyorum. XIX. yüzyılın başında, Upanişatların ve Budizm yazıtlarının keşfi, çok önemli sonuçlar olarak, kültürel bir olay olarak ilan edilmişti. Bu yüzyılda, Schopenhauer, Sanskritçe ve Upanişadların keşfini, İtalyan rönesansı dönemindeki gerçek Greko-Lâtin kültürünün keşfi ile mukayese ediyordu. Böylece, Hind felsefesi ile karşılaşma, Batı düşüncesinde köklü bir değişmeye neden olacaktı. Yine de bilindiği gibi bu ikinci Rönesans mucizesi, sadece vukuu bulmamış; Max Müller tarafından ortaya atılan mitolojileştirme olayı bir tarafa bırakılırsa, Hint maneviyatının keşfi, Batıda geniş kapsamlı hiçbir kültürel yaratılış da meydana getirmemiştir. Bugün bu başarısızlığın nedenini açıklamak için iki şey ileri sürülmektedir: Bir yandan, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca pozitivist, materyalist ideolojilerin zaferi ve metafizik silinme; diğer yandan ise, Hint kültürü üzerine eğilen ilk neslin gayretinin, daha çok metinleri yayınlama, sözlükler, filolojik ve tarihî incelemelere kendilerini vermeleridir. Çünkü, Hint düşüncesini anlama konusunda ilerliyeabilmek için, herşeyden önce ne pahasına olursa olsun bir filoloji tesis etmek gerekiyordu.

Yine de Hind kültürü ile meşgul olunmaya başlandığından beri, büyük ve cesaretli sentezler eksik olmamıştır. Mesela, Eugène Burnouf, 1844'de "**Hind Budizm Tarihine Giriş**" (**Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien**) isimli eserini neşretmiştir. Albert Weber, Max Müller, Abel Bergaigne, bir asırlık sert filoloji döneminden sonra bile, günümüzde bize dev görünen tasarılar önünde eğilmemişlerdir. XIX. yüzyılın sonuna doğru ise, Paul Deussen, "**Hind felsefesi Tarihini**" yazıyordu. Sylvain Lévi ise, bugün bir Hindioğün ancak mesleğinin zirvesinde ele alabileceği konularla ilgili eserlerin başlangıcını meydana getiriyordu.

Lévy'nin eserlerinden birkaçını burada şöylece zikredebiliriz: "Brahmanlarda Kurban Doktrini" (*La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*-1898), "Hind Tiyatrosu" (*Le Théâtre Indienne*-2. cilt-1890). Daha sonra ise, Nepal-1905-1908, hakkında üç ciltlik muhteşem bir monografi neşretmiştir. Hermann Oldenberg'de Veda dinleri konusunda olduğu kadar (1894), Buda ve "Eski Budizm" konusunda da çok güzel görüşlerini sunmaktan çekinmemiştir (1881).

Şüphesiz, Sanskritçe'nin ve Hint felsefesinin keşfinin sonucu olacak olan "İkinci Rönesansın" başarısız olması olayı, şarkiyatçıların bütün çalışmalarını, filoloji üzerine teksif etmiş olmalarına bağlı değildir. Rönesans, sadece Sanskritçe etüdünü ve diğer Doğu dillerinin filolog ve tarihçi çevrelerini aşamamasından meydana gelmemiştir. Çünkü İtalyan Rönesansı esnasında, Yunanca ve Klâsik Lâtince, sadece gramerciler ve Hümanistler tarafından etüd edilmemiştir. Aynı zamanda şairler, sanatkâr filozoflar, ilâhiyatçılar ve bilim adamları tarafından da etüd edilmiştir. Paul Deussen'de Upanişadlar ve Vedanta konusunda bazı kitaplar kaleme almıştır. Bu kitaplarda muhteşem Hint düşüncesini Alman idealizmi ışığında yorumlayarak, Kant'ın veya Hegel'in bazı fikirlerinin, Upanişadlarda tohum halinde bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Paul, Batı metafiziği ile Hint düşüncesi arasında mevcut benzerlikler üzerinde ısrar ederek Hint davasından yararlanmayı düşünüyordu. Böylece de Hint felsefesine ilgi uyandırmayı göz önünde bulunduruyordu. Bununla beraber, Paul Deussen, çok büyük bir bilgindi. Fakat orijinal bir düşünür değildi. Bu konuda, meslekdaşı Friedrich Nietzsche'yi düşünmek yeterli olacaktır. Nietzsche, yaratıcı Batı düşüncesi ile Hint düşüncesinin gerçek karşılaşmasını meydana getirecek fikre sahip olmak için kendini, Hint felsefesi ve Sanskritçe etüdüne adanmıştı. Bu hususta muşahhas bir örnek vermek için yaratıcı karşılaşmanın, İslâm tasavvufu ve felsefesi ile olan sonuçları dikkate alınabilir. İşte bunu, Louis Massignon gibi derin bir dinî zekâ, hallaçtan öğrenmiş; Henry Corbin gibi ilâhiyatla mücehhez bir filozof da Sühreverdi'nin, İbn Arabi'nin ve İbn Sina'nın düşüncelerini yorumlayarak ortaya koymuştur.

Uzun zamandan beri, Hindbilimciliği, genelde Şarkiyatçılık gibi saygı değer ve faydalı bir disiplin olmuştur. Artık bu disiplinde

insanlığı meydana getiren çok sayıda disiplinin arasında bulunmaktadır. Fakat yine de Schopenhauer'ın önceden haber verdiği büyüğü gelecek gerçekleşmemiştir. Eğer Asya ve Hint düşüncesiyle uyarıcı bir karşılaşma hâlâ meydana gelecekse şüphesiz bu, tarihin bir sonucu olacaktır. Çünkü, Asya şimdi, tarihî bir aktüallite içinde bulunmaktadır. Bunun için bu karşılaşma, Batılı bir oriyantalizmin işi olmayacaktır.⁽²⁾

Yine de Avrupa, birçok defa diyaloga ve Avrupalılar dışındaki kültürlerle ve maneviyatlarla mübadeleye aç olduğunu göstermiştir. Bu konuda ilk Japon resim sergisinin Fransız empresyonistleri üzerinde meydana getirdiği tesiri hatırlatabiliriz. Yine Afrika heykeltraşlığının Picasso üzerindeki tesirini de düşünebiliriz. Bu arada "ilkel sanatın" keşfinin sonuçlarının ilk sürrealist nesil üzerindeki etkisi de dikkate şayandır. Yine de bütün bu misallerde sözkonusu olan, bilginler değil sanatkarlardır.

Tam Bir Yorum:

Dinler Tarihi, şarkiyatçılığın başlamasından az sonra bağımsız bir disiplin olarak teşekkül etmiş (âdetâ oriyentalistlerin araştırmalarına dayanarak) ve Antropolojinin gelişmesinden büyük ölçüde istifade etmiştir. Başka bir tabirle, dinler tarihinin başlıca iki kaynağı, Asya kültürleri ve daha uygun bir kelime olmadığı için "ilkeller" olarak isimlendirilen milletler olmuştur. (Hâlâ da olmaya devam etmektedir). Yarım yüzyıldan beri, özellikle son on veya onbeş yıldan beri bu halklar ve milletler, Avrupa'nın himayesinden kurtulmuşlar ve tarih içinde kendi sorunlarını üstlenmişlerdir. Batının kültürel uskunun genişlemesine, Doğu ve Arkaik kültürlerin temsilcileri ile yakınlaşmaya aynı zamanda katkıda bulunmak için dinler tarihinden daha iyi hümanist bir disiplin zor tahayyül edilir. Çünkü, yetenekleri ne kadar istisnâ olursa olsun, en büyük Hindilog ve en yetenekli Antropolog kendi alanlarına (hudutsuz olan) yerleşmek zorunluğunu duyarlar; oysa dinler tarihçisi, disiplininin hedeflerine sadık olmakla birlikte, Asya dinlerinin temel vechelerine ve geniş "ilkel" dünyanın

2- ZEN'e gösterilen çağdaş ilgi, büyük ölçüde D.T.Suzuki'nin zeki ve sürekli faaliyetinin bir sonucudur.

esas yönlerini anlamak zorundadır. Bunu da Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi Akdeniz dünyasının ve eski yakın doğu dinlerinin temel düşüncelerini anlamaya yetenekli olarak yapar. Şüphesiz burada, filolog ve tarihçi olarak bütün bu sahalara hakim olmak sözkonusu değildir. Burada sözkonusu olan, sadece uzmanların araştırmalarını kavramak ve onları dinler tarihinin özel perspektifi içine dahil etmektir. İşte Frazer, Clemen, Pettazzoni ve Van der Leeuw çok çeşitli sahalarda gerçekleştirilen gelişmeleri takip etmeye kendilerini zorlamışlardır. Onların yaptıkları yorumlarda mutabık kalınmasa da onlar henüz aşılmış değildir.⁽³⁾

Bunları, dinler tarihçilerin imtiyazlı pozisyonlarından az yararlanmış olmalarına esef etmek için hatırlattım. Şüphesiz, onların üç çeyrek asırdan beri, bütün araştırma alanlarına yaptıkları katkıları da unutmuş değilim. Çünkü bugün, sadece bu katkılar sayesinde ki Dinler tarihinden müstakil bir disiplin olarak bahsedebiliyoruz. Fakat dinler tarihçilerin çoğunun, sadece disiplinlerine sağlam temeller atmak için fedakârca ve hararetle çalışmış olmalarına üzülmek gerekir. Gerçekten dinler tarihi arkeoloji veya "Sikke Bilgisi" gibi sadece tarihî bir disiplin değildir. Dinler tarihi aynı zamanda tam bir yorumdur. Çünkü o, tarih öncesinden günümüze kadar insanın kutsalla olan her çeşit karşılaşmasını açıklamaya ve ortaya koymaya davet edilmiş bulunmaktadır. Oysa, tevazu ile veya muhtemelen çok büyük bir utangaçlıkla (Değerli seleflerinin aşırılıklarından meydana gelen) dinler tarihçiler, araştırmalarının sonuçlarını kültürel olarak değerlendirme de tereddüt göstermişlerdir. Bunun için dinler tarihinin kültürel aktüalitesinin veya yaratıcılığının Max Müller ve Andrew Lang'dan, Frazer ve Marett'e, Marett'den Lévy-Bruhl'a, Lévy- Bruhl'dan günümüze kadar tedrici şekilde azaldığını müşahade ediyoruz.⁽⁴⁾

3- Özellikle bu yazarların isimlerini zikrediyorum. Çünkü onlar, "dinler Tarihini" bütünsel bir ilim olarak düşünmüşlerdir. Şüphesiz bu, onların dinler tarihi sahasında yaptıkları kişisel değerlendirmelere ve metodolojik tahminlerine iştirak ettiğim anlamına gelmez.

4- Gerçekten bir Rudolf Otto veya bir Gerardus van der Leeuw "Dini problemlere" kültürlü kesimin ilgisini çekmeyi başarmışlardır. Ancak onların durumları da çok kompleksdir. Şöyle ki, onlar tesirlerini dinler tarihçi olarak değil; bilhassa ilâhiyatçı ve din felsefecisi olarak göstermişlerdir.

Eğer hâlâ Tabu'dan ve Totemizm'den bahsediliyorsa, bu Freud'un şöhretinden ileri gelmektedir. Yine hâlâ "ilkellerin dinleri" ile ilgileniliyorsa bu da Malinowski veya birkaç başka Antropolog sayesinde olmuştur. Aynı şekilde "Mitoloji ve dini ekol" (Myth and Ritual School) hâlâ halkın dikkatini çekiyorsa bu da ilâhiyatçılar ve ona borçlu olunan edebî tenkid sayesinde olmuştur. Burada bir defa daha belirtelim ki dinler tarihçilerin bu karamsar tutumu (zaten onların çalışmaları halkın tedrici ilgisizliği ile cezalandırılmıştı) psikanalist, fenomenoloji, ihtilâlcı sanat denemeleri, özellikle Asya ve "ilkel" dünya ile karşılaşmanın başladığı ve insan bilgisinin önemli şekilde arttığı bir zamanda belirginleşmiştir. Şahsen ben bu olayı, paradoksal ve aynı zamanda da trajik görüyorum. Çünkü bu manevî utangaçlık, Batının keşfettiği "Meçhul Dünyaların" açıklanması ve yorumu için dinler tarihinin örnek bir disiplin olacağı sırada genelleşmiştir.⁽⁵⁾

Bununla beraber yine de, dinler tarihini, lâıyk olduğu merkezi duruma yeniden getirmek imkansız değildir. Bunun için Dinler tarihçilerin, herşeyden önce, hudutsuz imkanlarının farkına varmaları önemlidir. İşin büyüklüğü ile kendilerini atalete bırakmamaları gerekir ve bütün dokümanların henüz toplanmadığı ve uygun yorumların yapılmadığı şeklindeki kolay mazaretten de vazgeçmek icabeder. Bu konuda bütün beşerî ilimler (Tabiat ilimlerini bir kenara bırakırsak da) benzer bir durumda bulunmaktadır. Ancak hiçbir ilim adamı da, daha önce bilinen olayları anlamaya teşebbüs etmeden önce, bütün olayların toplanmasını da beklememiştir. Ayrıca tahlilin (Analyse), bilimsel analizi meydana getirdiği şeklindeki hurafeden, sentezin veya genelleştirmenin ise, ancak hayatın ileri safhalarında teklif edilebileceği şeklindeki inançtan da kurtulmak icabeder. Hiçbir beşerî ilim veya disiplin yok ki, temsilcileri bir çalışma hipotezi veya genelleştirme denemesi yapmadan, hayatlarını münhasıran tahlile vermiş olsunlar. İnsan zekası bu şekildeki bölümlü çalışmaya, ancak kendi yaratıcılığı ile ulaşabilir. Muhtemelen başka disiplinlerde de "Analiz Safhasını" hiç aşmayan birtakım bilgiler vardır. Fakat

5- Ben bu problem üzerinde birçok defa durdum. Özellikle MEPHISTOPHÈLÈS ET L'ANDROGYNE, Paris, 1962'in önsözünde.

onlar, modern araştırmanın kurbanları sayılır. řüphésiz onları örnek almamak gerekir. Çünkü ilim, hiçbir manidar keşfi, onlara borçlu değildir.

Giriş Veya Kendi-Kendine Yabancılaşma:

Diğer birçok beşerî disiplinlerde de olduğu gibi, dinler tarihi içinde analiz, bir nevi filolojidir. Bir filolojiye sahip olmaksızın yetkili bir bilgin olmak mümkün olmayacaktır. Burada filoloji kelimesi, dinî incelenen cemiyetlerin, kültürünün, tarihinin ve dilinin bilgisini belirtir. Nietzsche, haklı olarak ilme "**Giriş için**", klâsik filolojiden bahseder. O'na göre klâsik filolojiye sahip olmaksızın veya bilgili olmaksızın, Helenistik maneviyatın sırlarına nüfuz edilemez. Fakat, Friedrich Welckey'den Erwin Rohde ve Willamowitz-Moelen Dorff'a kadar XIX. yüzyılın büyük klâsikçilerinden hiçbirisi, tam anlamda filolojinin içine girmiş değillerdir. Bunlardan herbiri kendi özel yollarına göre, Batı kültürünü beslemeye devam eden muhteşem sentez eserler meydana getirmişlerdir. Fakat bu eserler, filolojik nokta-ı nazardan tamamen geride bırakılmış eserlerdir. şüphesiz, başka muhtelif beşerî disiplinlere mensup olan çok sayıda bilgin de filolojiden çıkmaya cesaret edememişlerdir. Yine de onların durumları bizi kaygılandırmamalıdır. Çünkü, münhasıran manevi dünyanın dış veçheleri üzerine yönelen merkezileşme olayı, neticede kendi kendine bir yabancılaşma sürecine girmek demektir.

Başka beşerî disiplinlerde olduğu gibi, dinler tarihi için de senteze giden yol, yorumdan geçmektedir. Bununla beraber, dinler tarihinde yorum, daha kompleks bir işlem olarak görülür. Çünkü burada sadece, "**Dinî olayları**" yorumlamak ve anlamak söz konusu değildir. Bu dinî olaylar, bizzat tabiatları ile, bir konu teşkil ederler. Bunun üzerinde, yaratıcı bir tarzda düşünülebilir veya düşünölmelidir. Tıpkı, Montesquieu'nun, Voltaire'in, Herder'in ve Hegel'in beşerî müesseseler ve tarihleri üzerinde düşündükleri gibi...

Böyle yaratıcı bir yorumun, daima dinler tarihçilerin çalışmalarına rehberlik ettiği görülmez. Belki de bu, bazı beşerî disiplinlerdeki ilmî zaferin neden olduğu içe kapanıklıktan kaynaklanmaktadır. Sosyal

bilimler ve Antropoloji daha ilmî olma çabası gösterdikçe; dinler tarihçiler daha tedbirli, hatta daha passif olmuşlardır. Fakat burada da bir yanlış anlama söz konusudur. Çünkü ne dinler tarihi ne de başka hiçbir beşerî disiplin (çok eskiden olduğu gibi) tabiat bilimlerinden alınmış modellere kendisini uyduramaz. Çünkü bu modeller eskimiştir. (Özellikle fizikten alınanlar)

Dinler Tarihi, kendisine özgü varlık şekli ile, sadece âlimâne monografiler değil; birtakım eserler de meydana getirmeye zorlanmıştır, Tabii ilimlerin ve onların modellerini takip etmeye çalışan sosyolojinin aksine "yorum", bir kültürün canlı kaynakları arasında yer almaktadır. Çünkü her kültür bir dizi yorumdan ve onun mitolojilerinin veya onların özel ideolojilerinin değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Bunun için, ilkel görüşleri değerlendirenler ve bir kültürün temel fikirlerini yorumlayanlar sadece "yaratıcılar" değil; aynı zamanda yorumculardır. Meselâ, Yunanistan'da, Homère'in, trajik şairlerin, filozofların yanında Hérodote'dan Lucien ve Plutarqu'a kadar geniş bir mitograflar, tarihçiler ve eleştiriciler kategorisi bulunmaktadır. Düşünce tarihinde İtalyan Hümanizmi, yorumcuları ile, yazarlarından daha önemlidir. Bunun içindir ki, eleştiri yayınları ile, filolojik bilgisiyle, şerhleri ile, dengeliliği ile, ERASME, Batı kültürünü yenileştirmiştir. Bir görüş açısından, Reform ve karşı Reform çok geniş yorumlar, hararetle çabalar meydana getirmiş ve Yahudi-Hristiyan geleneği, yeniden değerlendirmek için cesaretli bir yeniden yorumla desteklenmiştir.

Burada bu misalleri çoğaltmanın bir anlamı yoktur. Bunun için bu konuda sadece, Jakob Burckhardt'ın "İtalyan Kültür Rönesansı" (**Kultur des Renaissance in Italien-1860**) isimli kitabının önemli yankılarını hatırlatabiliriz. Burckhardt'ın durumu, "yaratıcı yorumla" neyi kasteddiğimizi gayet iyi şekilde açıklamaktadır. Gerçekten onun, XIX. yüzyılın çok geniş tarih yazarlığı edebiyatı arasında bulunan eseri, şerefli bir çalışmadan, daha çok şeyi ifade eder. O, Burckhardt'dan önce kesin olmayan İtalyan Rönesansının bir boyutunu ortaya koyarak, Batı kültürünü "yeni bir değerle" zenginleştirmiştir.

Yorum ve İnsanın Değişmesi:

Bir yorumun yeni bir takım kültürel değerlere ulaşması, onun objektif olmamasını gerektirmez. Bir bakıma "yorumu" teknik veya bilimsel bir keşifle mukayese edebiliriz. Keşiften önce de, keşfedilen realite orada idi. Sadece onu göremiyor veya anlayamıyorduk. Ayrıca da ondan yararlanmasını bilmiyorduk. İşte aynı şekilde yaratıcı bir yorumda, önceden kavrayamadığımız birtakım anlamların örtüsünü kaldırıyor, onları belli bir belirginliğe kavuşturuyor ve bu yeni yorum hazmedildikten sonra ise şuur aynı şekilde kalmıyor.

Netice olarak yaratıcı yorum insanı değiştirmektedir. O halde o, eğitimden daha çok şey ifade etmektedir. O, bizzat varlığın kalitesini değiştirmeye elverişli, manevi bir tekniktir. Özellikle bu, tarihî-dinî yorum için daha doğrudur. İyi bir dinler tarihi kitabı, okuyucu üzerinde bir uyanışa sebep olmalıdır. Tıpkı "kutsal" (Das Heilige) veya "Yunan Tanrılarının da" (Die Götter Griechenlands) olduğu gibi. Bununla beraber, her tarihî-dinî yorum, prensip itibarıyla benzer bir sonuca sahip olabilir, çünkü dinler tarihçisi, Afrika, Okyanus, Avusturalya mitolojilerini ve dinî ritüellerini tahlil ederek, Zerdüştin ilâhilerini, Taoist metinleri, Şamanist mitolojileri ve teknikleri şerh ederek modern bir okuyucu için zor hayal edilen veya meçhul kalmış existansiyel durumların örtüsünü kaldırmaktadır. Pektabiiki bu yabancı maneviyat dünyaları ile karşılaşmada neticesiz kalamazdı.

Şüphesiz Dinler tarihçiler önce, kendi yorum çalışmasının sonuçlarına katlanmalıdır. Bu sonuçlar her zaman açıkça görülüyorlarsa bu, dinler tarihçilerin çoğunun, dokümanlarının yüklü olduğu mesajlardan kendilerini korudukları içindir. Bu güvensizlik aşağıdaki nedenlerden dolayı rahatça anlaşılmaktadır: Bazan saçma, çoğu zaman da korkunç görünen yabancı dinî şekillerle günlük temas, zarar görmeksizin yaşanılmıyor. Fakat dinler tarihçilerin birçoğu, inceledikleri manevi dünyaları yeterince ciddiye almadan bitiriyorlar. Çünkü onlar, her manevi şokta kişisel, dinî inançlarına gömülüyorlar veya materyalizme yahut Bohem hayatına sığınmıyorlar. Diğer yandan da, aşırı uzmanlaşma, onların büyük bir çoğunluğuna, günlerinin geri kalanı için gençliklerinden beri alışık oldukları bir sektöre çekilmeye imkan veriyor. Oysa, her uzmanlaşma, dinî şekilleri basitleştirmek ve anlamlarını silmekle sonuçlanmaktadır.

Bütün bu eksikliklere rağmen "yaratıcı yorum"un dinler tarihinin "ana yolu" olarak tanınacağından şüphe etmiyorum. İşte yalnız o zaman bu disiplinin kültürdeki rolü, önemli olmaya başlayacaktır. Bu ise, sadece "şu veya bu ilkel ve exotik dini" veya Batı geleneğine yabancı şu veya bu varlık şeklini (Antik Site Veya İtalyan Kültür Rönesansı) anlamak için sağlanan çabadan çıkacak yeni değerlerden dolayı değil; özellikle dinler tarihinin Batı düşüncesine, felsefeye olduğu kadar artistik yaratılışa yeni perspektifler getirmesindendir.

Batı felsefesinin, kendine özgü geleneği içine sürekli şekilde kapanamıyacağını, taşralılaşıma riskine rağmen birçok defa tekrar ettim. Oysa dinler tarihi, çok önemli "manidar durumları", ve başka türlü ulaşılmayan dünyanın varlık şekillerini açıklayacak, tahlil edecek ve inceleyecek durumdadır. Burada sadece "Brut materyalleri" takdim etmek söz konusu değildir. Çünkü sadece Filozoflar, kendilerinin alışık oldukları çok farklı fikirleri ve davranışları yansıtan birtakım dokümanlar yapabilmektedirler.⁽⁶⁾ Yorum işi, bizzat dinler tarihçiler tarafından tamamlanmalıdır. Çünkü o, dokümanlarının semantik karmaşıklığını değerlendirebilecek ve anlayabilecek yegane bilgindir.

Yine de bu açık noktada çok ciddi yanlış anlamalar olmuştur. Araştırmalarının sonuçlarını ve düşüncelerini felsefi bir muhteva içinde bütünleştirmek isteyen çok az dinler tarihçi, moda olan bazı felsefeleri taklid etmekle yetinmişlerdir. Başka bir tabirle, onlar, profesyonel felsefi modellere göre, düşünmeye zorlanmışlardır. Elbetteki bu yanlıştır. Ne filozoflar ne kültür adamları, düşüncenin ikinci derecedeki cevaplarıyla veya meslekdaşlarının eserleri ile yahut gözde yazarları ile ilgilenmemektedirler. Üstelik dinler tarihçiler, arkaik veya doğu düşüncesini *falan gibi* düşünmeye karar vererek bu düşüncüyü bozmakta ve sakatlamaktadır. Oysa, ondan davranışların ve bilmecevari durumların şifrelerini çözmek ve onu açıklamak yani kısaca, atlanmış, yanlış anlaşılmış veya unutulmuş anlamları yeniden düzenlemek veya toplayarak insanlığın bilgisini ileriye götürmesi

6- Mitoloji problemleriyle ve dini sembolizmle ilgilenen çağdaş filozofların yaptığı "Birtakım Materyalleri" bu konuda incelemek yeterlidir. Onlar bu konuları aldatıcı iş bölümünden vazgeçmek için, dinler tarihçilerden veya etnologlardan ödünç almışlardır.

beklenmektedir. Bu cins katkıların orijinalliğı ve önemi, açıkça, dinler tarihçilerin sular altında kalmış veya kendisine zorlukla ulaşılabilen spiri-tüel dünyaları izah etmesi ve aydınlatması olayına bağlıdır. Aksi takdirde, çağdaş filo-zofların alışımsı oldukları birtakım şekiller içinde, sembollerin, mitlerin, arkaik ve exotik fikirlerin şeklini değiştirmek sadece gayr-i meşru değil; aynı zamanda da etkisiz olacaktır.

Dinler Tarihi ve Kültürel Yenileşme:

Nietzsche örneğı, dinler tarihçilere aynı zamanda cesaret ve rehber olmalıdır. Çünkü, şayet Nietzsche, Batı felsefesini yenilemeye muvaffak olmuş ise, özellikle bu, düşüncesini kendine uygun görünen vasıtalarla formüle etme cesaretini göstermesinden dolayı olmuştur. Şüphesiz bu, Nietzsche'nin stilini ve tavrını taklid etmek demek değildir. Burada belirtmek istediğimiz, onun ifade örneğidir. "ilkeller" in mitolojik dünyaları, Yeni-Taoist'lerin teknikleri, Şamanist kabul merasimleri konusunda, analiz yapılmak istenildiğinde; çağdaş bir filozofa, psikolojinin anlatım veya perspektifine, kültürel antropolojinin veya sosyolojinin perspektifine, bir şeyler almak için başvurmak zorluğu yoktur.

İşte bundan dolayı yukarıda, "Yaratıcı Tarihi-Dini Bir Yorum" un, felsefi düşünciyi yenileştirebileceğini veya besleyebileceğini söylemiştim. Dinler tarihinin bize açıklama yeteneğinde bulunduğu bütün şeyler dikkate alınarak bir çeşit "yeni bir düşünce fenomenolojisi" hazırlayabiliriz. Böylece, Dinler tarihçisinin sahip olduğu dokümanlardan istifade edilerek dünyada varlık şekilleri, zaman, ölüm ve hayal problemleri konusunda, çok önemli kitaplar yazılacaktır.⁽⁷⁾ Bu problemler, filozofların, şairlerin ve

7- Marx ve Feuerbach'ın yabancılaşma olarak yaptığı meşhur din yorumu, hâlâ çağdaş kültürü dolduran sayısız kişilere, özellikle acil düzeltmeler yapmalarını gerekli kalmaktadır. Bilindiğı gibi Feuerbach ve Marx dinin insanı dünyadan uzaklaştırdığını ve onun tamamen insan olmasına mani olduğunu ilan ediyordu. Bu şekildeki düşünüş doğru olsa bile; dinin bu şekildeki eleştirisi, ancak Yahudi-Hristiyanlık veya Hind-Veda gibi daha sonraki dini şekillere uygulanabilir. Yani, "öbür dünya" unsurunun önemli rol oynadığı bir takım dinlere uygulanabilir. Yabancılaşma, insanın dünyadan uzaklaşması (ilkel olduğu kadar doğu dinlerinde de) kozmik tipli bütün dinlerde bilinmez. Çünkü bu dinlerde (Tarihin tanıdığı dinlerin bir çoğunda) dini hayat, insanın, hayatla ve tabiatla tesanüdünü yüceltmekten ibarettir.

sanat eleştirmenlerinin ilgisini çekmiştir. Bunlardan bazıları, dinler tarihçileri okumuş ve onların dokümanlarından ve yorumlarından istifade etmişlerdir. Eğer bunlar, bu dokümanlardan beklenen yararı elde edememişlerse; hata, dinler tarihçilerin değildir.

Sanatkârlar, yazarlar ve edebî tenkidçiler için, dinler tarihinin takdir ettiği ilgiye yukarıda işaret etmiştim. Maalesef, bilginlerin ve alimlerin büyük çoğunluğunda olduğu gibi, Dinler Tarihçilerin de modern sanat tecrübelerine, münferid ve âdeta gizli bir şekilde ilgi göstermiş olduklarına şahit olunmaktadır. Onlar, sanatların "ciddi" olmadığı eğilimindedirler. Çünkü onlara göre sanatlar, bilginin aletlerini teşkil etmemektedirler. Bunun için şairler, romancılar okunur, müzelere ve fuarlara eğlenmek için ve dinlenmek için gidilir. Kaybolma yolunda olan bu peşin hüküm, bir çeşit içe kapanma olayını meydana getirmektedir. Bunun da belli başlı sonucu, modern artistik tecrübeler karşısında, bilim adamlarının ve bilginlerin kuşkusu, cehaleti ve sıkıntısı olarak görülmüştür. Belli belirsiz bir dille bahsedilen bir ilkel topluluk yanında altı ay yapılan bir saha çalışmasının, ciddi bir çalışma teşkil edeceğine ve insan bilgisini ilerleteceğine safça inanılıyorsa, sürrealizmin, James Joyce'un, Henri Michaux veya Picasso'nun insan bilgisine getirdiği şeyler bilinmiyor.

Çağdaş sanat tecrübeleri kendi araştırma alanlarında dinler tarihçilere yardıma elverişlidir. Yine, her gerçek tarihî-dinî yorum, sanatkârları, yazarları, eleştirmenleri uyanmaya çağırır bulundurmaktadır. Bu, her iki tarafta da "Aynı Şeylerin" bulunduğundan dolayı değil; karşılıklı aydınlatılabilecek durumlarla karşılaştığından dolayıdır. Burada belirtmekte yarar vardır ki, sanatın geleneksel şekillerine karşı, dinler tarihçilerin isyanları, cemiyete ve burjuva ahlâkına karşı onların hücumlarında sürrealistler, sadece ihtilâlcî bir san'at hazırlamamışlar aynı zamanda insanın durumunu değiştirmeyi ümid ettikleri bir teknik hazırlamışlardır. Oysa, bu eksersizlerin birçoğu, yoga veya zen pratiklerini hatırlatmaktadır. (Meselâ aynı anda uyanıklık ve uyku haline iştirak ederek bir var olma şekli elde etmek veya bilinçle, bilinçsizliği müştereken gerçekleştirmek gibi hareketler). Diğer taraftan, sürrealizmin ilk hızı içinde ve Ande Breton'un şiirlerinde ve teorik tezahürlerinde "tam anlamı ile esas olanı" keşif özlemi, muşahhas olmayanı, zıtların tesadüfünü gerçekleştirme arzusu, güçle ve orijinlerin safiyeti ile

yeniden başlamak için tarihi iptal etme ümidi keşf olunmaktadır. İşte bu özlemlere ve ümitlere dinler tarihçiler oldukça alıştırlar.

Diğer yandan, bütün modern sanat hareketleri, bilerek veya bilmeyerek, geleneksel estetik dünyaların yıkılışını, şekilleri, "yeni dünyalar" yaratmak ümidi içinde, tohum, embriyon gibi temel oluşumlara indirmeyi izlemektedir. Diğer bir tabirle modern sanat hareketleri, san'at tarihini ve insanın ilk defa, dünyayı gördüğü zamanla yeniden bütünleşmesini kaldırmaya yönelmiş bulunmaktadır. Burada, dinler tarihçiyi ilgilendirecek bunca şeyden bahsetmenin belki de faydası yoktur. Taze, güçlü ve verimli bir dünyada, saf bir varlığın periyodik başlangıcına izin vermek için kainatın sembolik yeni yaratılışını ve tahribini ihtiva eden mitolojik sistemi tanımadan bu olmamaktadır.

Şüphesiz burada, modern sanat tecrübeleriyle, bazı inançlar, davranışlar ve dinler tarihçilerin alışık olduğu sembolizmler arasındaki birtakım izdüşümleri geliştirmek söz konusu değildir. Aşağı yukarı bir nesilden beri, özellikle Amerika'da eleştirciler, edebî eserlerin yorumunda, tarihî-dinî dokümanları kullanmaktadırlar. Bir başka bölümde, giriş ritüelleri ve sembolizmler için edebî tenkidçiler tarafından gösterilen ilgi konusunda ısrarlı durdum. Bu yazarlar, bazı eserlerin gizli mesajını açıklamak için, bu dinî kompleksliğin önemini gerçekten kavramışlardır. Şüphesiz, burada benzer olaylar söz konusu değildir: Girişin yapısı, hayal dünyasının bir yapısı olarak edebiyatta yaşıyor. Oysa, dinler tarihçisi, yaşamış tecrübelerle ve birtakım geleneksel kurumlarla meşgul olmak zorundadır. Modern insanın muhayyile dünyasında devam eden girişin yapısı, dinler tarihçiyi, kendi dokümanlarının değeri üzerinde daha dikkatli düşünmeye davet etmektedir.

Mukavemetler:

Kısaca dinler tarihi, terimin en kuvvetli anlamı içinde aynı zamanda bir "pedogoji" olarak kendini göstermektedir. Çünkü o, insanı değiştirmeye elverişlidir ve bu değerlerin ifadesi ne olursa olsun, kültürel değerlerin yaratılması için bir kaynaktır. (Tarihî, felsefî veya sanatla ilgili). Dinler tarihi tarafından üstlenilen bu fonksiyonun

açıkça olması da, ilâhiyatçılar kadar, bilim adamları tarafından da kuşku ile karşılanması beklenebilir. Çünkü bilim adamları, dinin değerini yükseltme gayretlerine endişe ile bakmaktadırlar. Batı toplumlarının baş döndürücü laikleşmesinden tatmin olan bilim adamları, dinin muhtelif şekilleri içinde, hurafeden, cehaletten başka bir şey gören ve onları psikolojik davranışlardan, sosyal kurumlardan veya bilimsel düşüncenin gelişmesi ve teknolojinin zaferiyle geçerliği kalmamış taslak ideolojilerden daha fazla bir şey gören yazarları, geçmiş hayranı veya aydınlık düşmanı görme eğilimini göstermişlerdir. Bu kuşku, dar anlamda sadece bilim adamlarına münhasır değildir. Bu kuşku, aynı şekilde çok sayıda Sosyolog, Antropolog, araştırma konuları karşısında hümanist bir davranışla değil; tabiatçı bir davranışla hareket eden birtakım sosyal bilim uzmanları tarafından da paylaşılmıştır. Yine de bu mukavemetleri, gönül hoşluğu ile kabul etmek gerekmektedir. Çünkü, tam bir hürriyetle henüz gelişmekte olan bir kültür için bu mukavemetler kaçınılmazdır.

İlâhiyatçılara gelince, onların tereddütleri de birçok nedenlerle açıklanabilir: Bir yandan, Senkretizmi, dinî aktörlüğü veya daha kötüsü Yahudi-Hıristiyan vahyinin birliği konusunda şüpheyi cesaretlendirmeye elverişli tarihî-dinî yorumlar karşısında, ilâhiyatçılar oldukça kuşku içindeler. Diğer yandan ise, Dinler Tarihi, kültürel yaratılışı ve insanın değişimini neticede hedef olarak seçmiştir. Oysa, hümanist kültür, ilâhiyatçılara ve genelde Hıristiyanlara cansıkıcı bir problem sunmaktadır. Atina ile Kudüs arasındaki müşterek olan nedir? Burada, hâlâ bazı ilâhiyatçılara musallat olan bu problemi tartışmak niyetinde değilim. Fakat, hemen hemen bütün felsefelerin ve çağdaş ideolojilerin, evrende, insanın özel varlık şeklinin; insanı, kültürün yaratıcısı olmaya zorladığını itiraf ettiklerini de bilmemezlikten gelmek yararsızdır. İnsanı tarifi hedef alan bir analizin hareket noktası ne olursa olsun, ister psikolojik, sosyolojik, existansiyalist, ister klâsik felsefelerden ödünç alınan herhangi bir başka kriter olsun; açıkça veya kapalı şekilde insanı, kültürün yaratıcısı olarak belirtme noktasına ulaşıyoruz.(Yani, dil, kurumlar, teknik ve san'at v.s. açısından). İnsanın bağımsızlaşmasının bütün metodları (ekonomik, politik, psikolojik) insanı, ruh dünyasına doğru yönelmek ve onu kültürel yönden yaratıcı duruma getirmek için, komplekslerinden veya

bağlı olduğu zincirlerinden kurtarmak gibi nihâî hedefleriyle doğrulanmaktadır. Diğer yandan bir ilâhiyatçının (hatta bir Hristiyanın) kültürel alanın dışında telâkki ettiği şey, (yani imanın sırrı, sakramental hayat gibi) bir inançsız veya dinsiz için kültürel yaratılışın içinde bulunmaktadır. Yine en azından tarihî ifadeleri içinde, Hristiyan dinî tecrübesinin "**bir kültürel vakıa**" karakterine sahip olduğunu inkar edemeyiz. Çağdaş birçok ilâhiyatçı önceden, din Sosyolojisinin peşin hükümlerini kabul etmiş ve tekniğin gelişinin kaçınılmazlığını itirafa hazırlanmışlardır. Kültür ilâhiyatının mevcudiyeti, çağdaş ilâhiyat düşüncesinin hareket istikametini göstermektedir.⁽⁸⁾

Her ne kadar "**kültür ilâhiyatı**" ile çelişki, gerekli değilse de yine de dinler tarihi için problem başka türlü ortaya konmaktadır. Dinler tarihçi "**kutsal dışı kültür**" diye adlandırılan şeyin, düşünce tarihi içinde yeni bir mukayeseli görünüm olduğunu bilmektedir. Temelde, her kültürel yaratılış (alet, kurum, san'at, ideoloji v.s) bir dinî ifade idi veya bir dinî tasdik yahut bir dinî köke sahipti. Şüphesiz bu denilen şey, her zaman uzman olmayan kimse için açık bir durum değildir. Çünkü o, dini, batı cemiyetlerinin veya Asya'nın büyük dinlerinin onu alıstırdıkları şekilde tasarlamaya alıştıktır. Başlangıçta, dansın, şiirin veya hikmetin dinî olması kabul edildiği halde, beslenme, seksualite, ikamet birtakım temel işler (avcılık, balık avlama, ziraat) ve bu işlere bağlı olan aletlerin aynı şekilde kutsala iştirak etmeleri zararlı kabul edilmiştir. Yine de, dinler tarihçileri sıkıntıya sokan güçlüklerden birisi de "**menşelere**" yaklaştıkça, dinî olayların artmış olmasıdır. Öyleki, bazı hallerde (meselâ, arkaik veya tarih öncesi cemiyetlerde) nenin kutsal olmadığı, nenin kutsala bağlı olduğu sorulmaktadır.

Aldanmadan Kurtulmanın Kuruntusu:

Politik, sosyal, ekonomik sebepler için yüksek ekranların veya şuuraltı tasarılarının bahis konusu olduğunu göstererek, dinî adamın (Homo Religiosus) ideolojilerini veya davranışlarını doğru şekilde

8- Yeni anti-kültürel krizler bizi, fazla etkilememektedir. Çünkü, kültürün hor görülmesi ve reddedilmesi düşünce tarihinin diyalektik anlarını teşkil etmektedir.

açıklamak faydasız olacaktır, Burada, her nesilde yeni bir güçle yeniden görünen oldukça dikenli bir probleme dokunuyoruz. Şüphesiz bu problemin birkaç satırda tartışılması sözkonusu değildir. Daha önce bu konuda birçok şey yazdım.⁽⁹⁾ Burada hemen bir misal hatırlatmak istiyorum: Birçok geleneksel arkaik kültürlerde, köyün, mabedin veya evin "**dünyanın merkezinde**" bulunduğu şeklinde telâkki edildiği bilinmektedir. Şimdi okuyucunun dikkatini, dünyanın merkezinin olmadığı ve herhalukarda bu merkezlerin çokluğunun saçma bir mefhum olduğu (çünkü çelişkilidir) olayı üzerine çekerek, bu inancın aldanmadan kurtarılmasının hiçbir anlamı olmayacaktır. Aksine, bu inanç ciddiye alınarak, onun kozmolojik, ritüel ve sosyal sonuçlarını açıklamaya çalışarak, dünyanın merkezinde olduğuna inanan bir adamın existansiyel durumunu anlamaya ulaşılmış olacaktır. Böylece, onun her davranışı, dünyayı anlayışı, onun hayata ve özel yaşamına atfettiği değerler ortaya çıkacak ve sistemleşecektir. Bu inanca göre de onun evi, köyü **axis mundi** yakınında bulunacaktır.

Bu misali, demistifikasyonun (aldanmadan kurtulmanın) yoruma hizmet etmeyeceğini hatırlatmak için verdim. Netice olarak, bunun nedeni ne olursa olsun, en eski zamanlarda insan faaliyetleri, dinî bir değerle yüklüdür. Dinler tarihçi için, bu faaliyetlerin birtakım dinî değerlere sahip olması olayı, önemlidir. Bu demektir ki, dinler tarihçi, insanlık tarihinde gizli bir manevi birlik bulmaktadır. Başka bir ifadeyle, Avusturalyalıları, Vedaya inanan Hindlileri veya herhangi bir etnik grup veya kültürel sistemi inceleyerek, Dinler tarihçi, kendisine tamamen yabancı bir dünyada hareket ettiği intibana sahip değildir. Şüphesiz beşer türünün birliği, dilbilimleri, antropoloji ve sosyoloji, gibi diğer disiplinler tarafından gerçek kabul edilmiştir. Fakat dinler tarihçinin bu birliği çok yüksek seviyede yakalama imtiyazı ve onu değiştirmeye, zenginleştirmeye elverişli olan bir tecrübesi vardır. Oysa bugün tarih ilk defa gerçekten evrensel hale gelmiş ve kültür evrenselleşmiştir. İnsanlık tarihi, yontma taş devrinden günümüze kadar, milli veya mahalli yorumlar ne olursa olsun, hümanist eğitimin merkezi olmaya davet edilmiş bulunmaktadır. Kültürün evrenselleşmesine doğru yönelen bu çaba içinde, dinler tarihçi, esas

9- Bak: *Images et Symboles, paris, 1952, s. 13; Mythes, Rêves et Mystères, Paris, 1957, s. 10,156; Mephistophélès et l' Androgyne, s. 194 v.d.*

rolü oynayabilir. Böylece de evrensel bir kültür tipinin hazırlığına katkıda bulunabilir.

Şüphesiz bütün bunlar yarın için değildir. Temsilcilerinin sorumluluklarını duydukları, aşağılık kompleksini, mahcubiyetlerini, son elli yıldaki hareketsizliklerini aştıkları zaman ancak dinler tarihçi rolünü oynayabilecektir. Dinler tarihçilerine, kültüre yaratıcı şekilde katkıda bulunduklarının farkında olduklarını hatırlatmak gerekir. Onların sadece bilimsel çalışma (Beiträge) meydana getirmeye hakları yoktur. Aynı zamanda kültürel değerlerde yaratmaya hakları vardır. Yani onlar, "kolay sentezlere" ve birtakım aceleci genelleştirilmelere davet edilmiş değillerdir. Bunu Rohde, Pettazzoni ve Van der Leeuw örneği gibi düşünmek gerekir. Yoksa şu veya bu başarılı gazeteci gibi değil... Bu disiplinin gelecekteki yenilenişi düşünüldüğünde, değişmesi gereken olan kendi disiplininin karşısında dinler tarihçinin tutumu, özellikle böyledir. Çağdaş kültürün yaşayan akımı içinde araştırmalarını bütünleştirmekten dinler tarihçiler çekindikçe, "genelleştirmeler" ve "sentezler", amatörler ve gazeteciler tarafından yapılacaktır. Şüphesiz bu ise o kadar mutlu bir olay olmayacaktır. Çünkü o zaman, dinler tarihinin perspektifinde meydana gelecek olan yaratıcı bir yorum yerine, psikologların, sosyologların veya muhtelif redüksiyonist ideolojilerin ateşli taraftarlarının ortaya koydukları dinî realitelerin cüretkar yorumları ile karşılaşmaya devam edeceğiz. Pektabii ki böylece de bir veya iki nesil daha, içlerinde, dinî realitelerin, çocukluk yıllarında maruz kalınan yaralanmalarla, sosyal organizasyonla veya sınıf savaşı ile izah edileceği birtakım kitapları okumak zorunda kalacağız. Amatörler, bunları yaptıkça ve her çeşit redüksiyonistler (dinî realiteleri bir tek nedene indirerek açıklama yanlısı olanlar) böyle çalışmalar yaptıkça, şüphesiz bu tür kitaplar belkide başarı ile sahneye çıkmaya devam edecektir. Tabii ki, bu yayımların yanında, dinler tarihçiler tarafından yazılan ciddi kitaplar bulunursa, kültürel çevre aynı olmayacaktır. (Şu şartla ki, bu sentez kitapları, bazan çok meşhur bilginlerde bile olduğu gibi, bir yayınevinin isteği üzerine hazırlıksız yazılmış olmasın. Çünkü, analiz gibi, sentez de hemen oluvermez)

Bana öyle geliyor ki, dinler tarihçiler, disiplinlerinin yaratıcı imkanlarının farkında olmayacaklardır. Aslında Afrika'nın, okyanusun ve Güneydoğu Asya'nın bize açtığı spiritüel dünyaları, kültür

yönünden içimize sindirebiliriz? Bütün bu spiritüel dünyaların bir dinî orijini ve yapısı bulunmaktadır. Eğer bunlara dinler tarihi perspektifi içinde yaklaşmazsak, spiritüel dünyalar olarak bunlar kaybolacak ve bunlar sosyal organizasyonları, ekonomik rejimleri, koloni ve koloni öncesi tarihin devirlerini ilgilendiren bilgiler seviyesine indirilmiş olacaktır. Daha doğrusu bunlar, spiritüel yaratılış olarak kavranamayacak, batı ve dünya kültürünü zenginleştiremeyecektir. Aksine, arşivlerde tasnif edilen dokümanların korkunç sayısı, elektronik bilgisayarların onları yüklemesini bekleyerek daha da artacaktır.

Belki bu defa da yine, dinler tarihçilerin aşırı utangaçlıkla yanılmaları ve bu manevi dünyaların yorum işini, başka disiplinlere bırakmaları kuvvetle muhtemeldir. (Ne yazık ki bu spiritüel dünyalar çok hızlı şekilde değişmekte ve belkide kaybolmaktadır.) Yine muhtelif nedenlerden dolayı dinler tarihçilerin, bu son zamanlarda kabul ettikleri alt durumlarda devam etmeyi tercih etmiş olmaları da mümkündür. Bu durumda bir duraklamayı beklememiz gerekecektir. Fakat bu altedilmez gerileyiş, bağımsız bir disiplin olarak dinler tarihinin yok olması ile sonuçlanacaktır. Böylece de, bir veya iki nesil içinde "Roma Din Tarihi'nde" uzmanlaşmış Lâtincilere, Hint dinlerinden birinde ihtisaslaşmış Hindiologlara sahip olmuş olacağız. Başka bir ifadeyle, Dinler Tarihi, son derece parçalanacak ve onun parçaları günümüzde hâlâ dinler tarihine dokümanlık kaynağı sağlayan ve kendine has yorumu besleyen muhtelif filolojiler içinde, sönüp gidecektir.

Mitoloji, dinî merasim, dinî sembolizm, ölüm kavramları, giriş adâbı v.s gibi daha geniş problemlere olan ilgiye gelince bunlar, (özellikle dinler tarihi disiplininin başlangıcında olduğu gibi) sosyologlar, antropologlar, psikologlar ve felsefeciler tarafından işlenmiş olacaktır. Bütün bunlar bizi, dinler tarihçileri bugün meşgul eden problemlerin olduğu gibi yok olmayacağını söylemeye sevketmektedir. Belki bu problemler, yalnız başka perspektifler içinde, başka hedefleri takip eden muhtelif metodlarla incelenmiş olacaktır. Bağımsız bir disiplin olarak dinler tarihinin yokluğu ile ortaya çıkan boşluk dolmuş olmayacak, ancak sorumluluğumuzun ciddiyeti aynı kalacaktır.

KOZMOGONİK MİTOLOJİ VE "KUTSAL TARİH"

Yaşayan Mitoloji ve Dinler Tarihi:

Dinler tarihçiler, mitoloji problemine kaygı ile yaklaşmaktadır. Çünkü bu durumda, nazik bir problem ondan ilk adımın atılmasını beklemektedir; Mitoloji ile ne istenmektedir? Çünkü bu temel probleme verilen cevaplar, araştırmacı tarafından teklif edilen ve seçilen birçok dokümana bağlıdır.

Eflatun'dan, Fontenelle'den, Schelling ve Bultmann'a kadar felsefeciler ve ilâhiyatçılar, mitolojinin birçok tarifini yapmışlardır. Fakat bunların hepsinin müşterek yanı, Yunan mitolojisine dayanmış olmalarıdır. Oysa, bir dinler tarihçi için bu seçim hiçte iyi bir seçim değildir. Yunanistan'da mitolojinin, tiyatroya, epik şiire olduğu kadar plâstik sanatlara da ilham kaynağı olduğu doğrudur. Ancak yine Yunan kültüründe mitolojinin uzun ve nüfuz edici bir analize boyun eğdiği de bir gerçektir. İşte bu tahlilden o, tamamen mitolojilikten uzaklaşarak çıkmıştır. Şayet bütün avrupa dillerinde **"mitoloji"** kelimesi bir **"yalanı"** ifade ediyorsa, bu Yunanlıların yirmi beş asır önce bunu ilân ettikleri içindir.

"Tare hâlâ dinler tarihinin nazarında ciddiyetini koruyor. Doğu ve Asya dinlerinin özellikle **"ilkel"** denen dinlerin aksine, **"ritüel"** muhteva içinde bir tek grek mitolojisi tanımıyoruz. Gerçekte **"yaşayan mitoloji"** daima bir külte bağlıdır ve bir dini davranışı doğrulamaktadır. Şüphesiz Yunan mitolojisi, mitolojik fonomenin analizini tavsiye etmediğinden değildir. Fakat onunla başlamak, özellikle, bu tahlili, kendi dökümanları ile sınırlandırmak, bir tedbirsizlik olacaktır. Homère, Hésiodos'un ve trajik şairlerin işledikleri mitoloj, bir seleksiyonla sonuçlanmış ve bazan anlaşılma hale gelen arkaik bir konunun yorumunu temsil etmiştir. Oysa, mitolojik düşüncenin yapısını anlamadaki en iyi şansımız, mitolojinin **"yaşayan bir şey olduğu"**, dini hayatın bizzat desteğini oluşturduğu kültürleri, incelemektir. Kısaca orada mitoloji bir yanı

belirtme yerine mükemmel bir hakikatı ifade etmektedir. Çünkü o, sadece realitelerden bahsetmektedir.

Bunun için, yarım asırdan fazla bir zamandan beri antropologlar "ilkel toplumlar" üzerinde yoğun şekilde çalışmaktadırlar. Burada, **Frazer'in, Lévy-Bruhl'un, Malinowski'nin Leenhardt'm veya Lévi-Strauss'un** yorumlarını hatırlatmanın yararı yoktur. Bazı etnolojik araştırmaların sonuçlarını ilerde yeniden gözden geçireceğiz. Fakat burada itiraf edelim ki dinler tarihçi, ne antropolojik tutumdan ne de onların sonuçlarından daima tatmin olmuş değildir. Yanlış bir mukayeseye, karşı reaksiyonla yazarların çoğu özellikle yakın doğu mitolojileri gibi diğer mitolojilerin dikkatli etüdü ile antropolojik araştırmalarını tamamlamayı ihmal etmişlerdir. Bu mitolojiler, özellikle Mezopotamya, Mısır, Hindî - Avrupaî mitolojileri, antik ve ortaçağ Hind'inin yüce ve taşkın mitolojileri ve nihayet Türk-Moğol, Tibet, Güney-doğu Asya'nın Budistleşmiş ve Hindulaşmış halklarının mitolojileridir. Araştırmayı ilkel mitolojilerle sınırlandırarak, tarihi denen milletlerin düşüncesi ile, arkaik düşünce arasında devamlı bir çözümün olduğu intibaini vermek riskiyle de karşı karşıya kalmış olabiliriz. Pektabii ki bir sürekli çözüm mevcut değildir. Daha doğrusu araştırmayı ilkel cemiyetlere inhisar ettirmek demek, antik yakın-doğu ve Hind dinleri gibi kompleks dinlerdeki mitolojinin rolünü ölçmekten mahrum olmak demektir. Meselâ, Gılgamış destanındaki veya **Enuma Elish'deki** muhafaza edilen esas ve kozmogonik mitolojileri bir tarafa bırakırsak; genelde, Mezopotamya kültür stilini ve dinini anlamak imkânsızdır. Gerçekten, her yeniyıl başında **Enuma Elish'de** anlatılan masalsı olaylar, düzenli olarak yeniden aktüelleşmektedir. Her yeni yılda, dünya yeniden yaratılmış olacaktır. İşte bu gereklilik Mezopotamya düşüncesinin derin boyutunu göstermektedir. Diğer yandan insanın menşei mitolojisi hiç değilse kısmen bize, Mezopotamya kültürünün karakteristik bedbinliğini ve trajik görüşünü izah etmektedir. Buna göre, insan **MARDUK** tarafından yerden çıkarılmıştır. Yani, ilk canavar olan **TİAMAT'ın** bedeninden ve şeytan **KİNGU'nun** kanından yaratılmıştır. Metin, insanın **Marduk** tarafından toprağı sürmesi ve tanrılara geçinecek malzeme sağlaması için yaratıldığını belirtmektedir. Gılgamış destanı, insanın, niçin ölümsüzlüğe girmediğini izah ederek bize aynı zamanda bedbin bir görüş takdim etmektedir.

Yine dinler tarihçiler, **Pettazzoni** veya **Van der Leeuw** gibi meslekdaşlarının yaklaşımını yahut tarihte olan milletlerin olduğu kadar ilkelerin de mitolojik yaratılışlarının bütün kategorileri üzerinde çalışan **Ad. E. Jensen** veya **H. Baumann** gibi bazı tarihçiler ve mukayesecilerin yaklaşımını tercih etmektedirler. Belki onların vardıkları sonuçlar üzerinde hem fikir olunmayabilir. Fakat, geçerli genelleştirmeler kurmak için onların dokümanlarının yeterince geniş olduğunda şüphe yoktur.

Oldukça dar bir dokümantasyondan çıkan sonuçlar, dinler tarihçilerle başka disiplinlerdeki meslekdaşları arasındaki diyaloga yegane engel teşkil etmez. Meselâ, antropologlarla psikologları ayıran bizzat metoddur. Dinler tarihçi, hepsini aynı plâna koymak için dokümanlarının değer farklılıklarının bilincindedir. O, farklılıklara ve nuanslara dikkat ederek, büyük mitolojilerin ve önemi az olan mitolojilerin, bir dine hakim olan ve onu karakterleştiren mitolojilerin ve ikinci derecede, mükerrer veya paraziter mitolojilerin mevcut olduğunu bilmezlikten gelmez. Meselâ **Enuma Elish**, dışı şeytan **Lamashtu** mitolojisi ile aynı plânda bulunamaz. Polinezya kozmogonik mitolojisinin bitki kökenli mitolojiden tamamen farklı bir ağırlığı vardır. Çünkü kozmogonik mitoloji, önce gelmekte ve diğerine model görevi yapmaktadır. İşte bu gibi, değer farklılıkları, antropoloğa veya psikologa zaruri görülmez. Gerçekten, XIX. yüzyıl Fransasının bir romanının sosyolojik bir etüdü veya edebî muhayyilesinin bir psikolojisi, **Balzac**'dan ve **Eugène Sue**'den, **Stendhal** ve **Jules Sandeau**'dan farklı şekilde yararlanabilir. Aksine, bir Fransa roman tarihçisi veya edebî tenkitçisi için böyle bir karışıklık düşünülemez. Çünkü o, kendine has yorum prensiplerini yok etmiştir.

Bir veya iki nesil, belki de daha önce, Malenezyalı veya Afrikalı Avusturalyalı kabilevî cemaatlerden çıkmış olan dinler tarihçilere sahip olsaydık, Batılı araştırmacıların yerli değerlere karşı olan ilgisizliklerine, birçok tenkidler arasında, sitemlerinde eksik olmayacağına şüphem yoktu. Bir Grek kültür tarihi düşünelim ki onda **Homère**, trajik şairler ve **Platon**'dan sukûtle geçilirken, Efesli **Artémidore**'un "Rüyalar Kitabı" ve Emése'li **Héliodore**'un romanı, Grek dehasının özel karakterlerini daha iyi açıklamak ve onun kaderini anlamamıza yardım etmek bahanesiyle ciddi şekilde tahlil edilmiş

olsun. Konumuza tekrar dönecek olursak, bir kültürün mitoloji bütünü ve bu kültürün ihtiva ettiği ve ilân ettiği "değerler ölçüsü" dikkate alınmadan, mitolojinin henüz kuruluşu hizmet ettiği bir cemiyette mitolojik düşüncenin fonksiyonunun ve yapısının anlaşılmasına imkan yoktur.

Oysa, her ne zaman, ne kültürden yoksun ne de kaybolma yolunda olmayan henüz canlı canlı bir geleneğe girmiş olsak, hemen gözümüze çarpan şey, mitolojinin söz konusu olan kabilenin "**kutsal tarihini**" oluşturması, onun réel bütününe açıklaması, çelişkilerini doğrulaması değil, aynı zamanda mitolojinin naklettiği masalsı olaylar zinciri içinde bir hiyerarşiyi de ortaya koymasındır. Genel bir tarzda denebilir ki her mitoloji bir şeyin nasıl varlık şekline geldiğini izah etmektedir. Yani, dünyanın, insanın, herhangi bir hayvan şeklinin veya şu kurumun nasıl olduğunu hikaye etmektedir. Fakat dünyanın yaratılışı, diğerlerinden önce geldiği için, kozmogoninin, kendine özgü bir prestiji vardır. Daha önce göstermeye çalıştığımız gibi⁽¹⁾ kozmogonik mitoloji, esasta, bütün mitolojilere modellik yapmaktadır. Çünkü hayvanların, bitkilerin veya insanın yaratılması, dünyanın varlığını zaruri kılmaktadır.

Şüphesiz dünyanın menşei mitolojisi, kelimenin dar anlamı içinde **Hind Polineyza** veya **Enuma Elish**'in naklettiği mitolojiler gibi kozmogonik mitoloji değildir. Meselâ, avusturalyamın büyük bir kısmında dar anlâmda kozmogonik mitoloji bilinmez. Fakat dünyanın bugünkü şeklini almadan önceki başlangıcını hikaye eden merkezi bir mitoloji daima mevcut olmuştur. Öyleyse daima bir ilk tarih bulunmaktadır. İşte bu tarihin bir başlangıcı vardır. Kısaca kozmogonik mitoloji veya bize dünyanın "**ilk durumunu**" takdim eden mitoloji, başlangıçtan bahseden mitolojidir. Bu başlangıç, daima, dünyanın zuhuru veya yaratılmasından sonra vukuu bulan masalsı olayları anlatan mitolojiler serisi içine, bitkilerin, hayvanların ve insanın, yahut ölüm, evlilik ve aile mitolojileri içine yerleştirilmiştir. Bu menşe mitolojileri, tutarlı bir tarih teşkil etmektedirler. Çünkü onlar, dünyanın nasıl değişikliğe uğradığını, insanın nasıl bugünkü haline geldiğini, ölümlü olduğunu ve beslenmek için çalışmaya nasıl

1- Bak. *Le Mythe de l' Eternel Retour* (paris, 1949); *Aspects du Mythe* (Paris, 1963).

mecbur olduğunu, nasıl cinsiyetli olduğunu ortaya koymaktadırlar. Yine bu mitolojiler, tabiatüstü varlıkların, medenileştirici kahramanların, mitolojik ataların yaptıklarını ve onların niçin yer yüzünden uzaklaştıklarını veya kaybolduklarını açıklamaktadırlar. Yeterince muhafaza içinde bize ulaşan her mitoloji sadece, bir başlangıcı ihtiva etmez, aynı zamanda tabiatüstü varlıkların, kahramanların veya ataların son tezahürleri ile çevrilmiş bir de sonu ihtiva etmektedir.

Öyleyse, manidar mitolojiler bütünü tarafından oluşturulan bu ilk kutsal tarih, temeldir. Çünkü, dünyanın, insanın ve toplumun varlığını aynı zamanda o açıklamaktadır. İşte bunun için mitoloji aynı zamanda "gerçek tarih" olarak telâkki edilmiş (çünkü o, réel şeylerin nasıl varlık haline geldiğini hikâye etmektedir). ve insan faaliyetlerinin doğrulanmasının örnek modeli olarak görülmüştür. Böylece ölümlü olmak ve cinsiyet anlaşılıyor ve bu durum üstleniliyor. Çünkü mitolojiler, ölüm veya cinsiyetin dünyadaki tezahürlerinin nasıl meydana geldiğini anlatmaktadır.

Belli bir av veya ziraat tipi uygulanmaktadır. Çünkü mitolojiler, medenileştirici kahramanların atalarına bu teknikleri nasıl gösterdiklerini anlatmaktadırlar. Önceki birçok çalışmada mitolojinin bu örnek fonksiyonu üzerinde ısrarla durduğumuz için, burada tekrar bu konuya dönmemiz yersizdir.

Yine de büyük mitolojilerde muhafaza edilen "kutsal Tarih" adını verdiğimiz şey üzerinde ilk plânda durarak müşahadelerimizi sürdüreceğiz. Fakat bu nasıl yapılacak? Bizi bu konuda ilk bekleyen güçlük maddidir. Bir mitolojiyi veya bir mitolojik konuyu uygun şekilde yorumlamak ve analiz etmek için, elde edilebilecek bütün dökümanları nazar-ı dikkate almak gerekir. Bu ise, ne bir konferansın sundukları ile ne küçük bir kitabın muhtevasıyla olmaz. Claude Lévi- Strauss, sadece güney-Amerika mitolojileri grubunun analizine üçyüzden fazla sahife tahsis etmiştir. Yine de Fuégiens'ler ve başka milletler mitolojilerini, Amazonluların menşei ile ilgili mitolojileri üzerine eğilebilmek için bir kenara bırakmak zorunda kalmıştır.

Biz kendimizi bir veya iki karakteristik misalle sınırlamaya zorladık. Yine de yerlilerin gözünde temel olan şeyi yakalamaya

çalışacağız. Belki bu özetler bile uzun görünebilir, fakat uzman olmayanlara az malum olan mitolojiler bahis konusu olunca **Enuma Elish**'de veya Yunan ve Hind mitolojilerinde yapıldığı gibi, elbette telmihlerle yetinilmeyecektir. Diğer taraftan, her yorum, bir filoloji üzerine dayanmaktadır. Bu durumda hiç olmazsa azami derecede bir doküman sunmadan bir mitolojinin yorumunu sunmak âdeti değişmiş olacaktır.

Kozmogonik Mitolojinin Fonksiyonu:

İlk misalimiz Borneo'dan Ngadju Dayak'ların mitolojisi üzerinde olacaktır. Bu örneği seçtik. Çünkü bu konuda klâsik değere sahip olan Hans Schärer'in.⁽²⁾ **Die Gottesidee der Ngadju Dayak In Süd-Borneo Leiden, 1946** (Güney Borneo'daki Ngadju Dayak) isimli bir eserine sahibiz. Yazar bu halkı, uzun yıllar incelemiş, topladığı dokümanlar, basılmış on iki bin sahifeyi bulmuştur. O yerlilerin dillerini ve âdetlerini biliyordu. Diğer yandan o, Dayak'ların hayatında mitolojinin yapısına ve oynadığı role nufuz etmişti. Başka arkaik toplumlardaki gibi Dayak kozmogonik mitolojisi dünyanın ve insanın yaratılış dramını, insan hayatını ve kozmik süreci yöneten prensipleri ortaya koymaktadır. Geleneksel bir toplum hayatında herşeyin hangi noktaya kadar olup bittiğini ve nasıl mitolojilerin birbirini takip ettiğini ve her ferdin hayatında olduğu kadar, toplum hayatında da sürekli tatbik edilen "**Kutsal Tarih**" içinde belirginleştiğini anlamak için bu kitabı okumak gerekir. Kozmogonik mitolojinin arasında ve devamında Dayak'lar réalitenin yapılarını ve onun kendine özgü varlık şeklini keşfediyorlar. Başlangıçta olup biten, ilk uygunluğu, hem de her ferdin kaderini belirtmektedirler.

Başlangıçta, mitoloji su yılanının ağzında gizli güç halinde bulunan kozmik bütünlüğü anlatmaktadır. Yaratılış bu ilk bütünlüğü meydana getirmiştir. İki dağ, zuhur etmiş ve onların, mükerrer şoklarından kozmik realiteler tedrici şekilde varlık bulmuştur. Dağlar, iki yüce tanrının makamlarıdır ve hatta onlarda tanrıdırlar. Fakat onlar, insanî figürlerini, yaratılışın ilk safhasının sonunda ortaya

2- Ben İngilizce çevirisini kullanıyorum: *Ngaju Religion. The Conception of God among a south Borneo people (The Hague, 1963).*

koymuşlardır. Antropomorfik veçheleri altında iki yüce tanrı olan **MAHATALA** ve eşi **PUTİR** , kozmogonik esere devam ederler, yukarı ve aşağı dünyayı yaratırlar. Fakat henüz insanla meskun olacak olan orta dünya eksiktir. Erkek ve dişi iki kuş olan **KALAO** yaratılışın üçüncü safhasına başkanlık etmektedir. Onlar, zaten, iki yüce tanrıya benzemektedirler. **MAHATALA**, merkezde "hayat ağacını" birden ortaya çıkarır, iki kuş ona yaklaşır, ağacın dallarında karşılaşır ve vuruşmaya başlarlar. Hayat ağacının parçalarından **Dayaks**'ların ataları olan, genç bir erkek ve kız doğar. Neticede hayat ağacı yıkılır ve iki kuş biri birini öldürür.

Kısaca yaratılış sırasında iki Tanrı, üç farklı şekil altında tezahür eder: Kozmik (iki dağ), Antropomorfik (Mahatala ve Putir), Théiomorfik (iki kuş), fakat, bu kutupsal tezahürler sadece, Tanrının bir veçhesini temsil etmektedir. Şüphesiz bütünü tezahürleri olarak ilk yılan veya hayat ağacı, önemlidir. Schärer'in **Çift Görünümlü Tanrısallık** olarak adlandırdığı bu bütünlük, bizzat **DAYAK** dininin temelini teşkil etmektedir. Bu bütünlük sürekli olarak sayısız muhtevalarda ilân edilmiştir. Netice olarak Dayak'lar için diyebiliriz ki, her kutsal şekil, aynı zamanda bir muhalifini de ihtiva etmektedir. meselâ, Mahatala, kendi eşi olarak yılan da kuş olarak görülmektedir.

Kozmogonik mitoloji bize, Dayak'ların kültürlerini, sosyal teşkilatlarını ve dini hayatlarını anlamamıza imkân vermektedir. Dünya, iki kutupsal prensip arasındaki çarpışmanın sonucu olarak var olmuş ve bu çarpışma süresince, onların bedenleşmesini temsil eden Hayat Ağacı yıkılmıştır. Fakat, tahrip ve ölümden, Kozmoz ve yeni hayat meydana çıkmıştır. Bu yeni yaratılış, menşecini ölümden hatta "**Tanrısallıktan**"⁽³⁾ almaktadır. Geçiş, doğum, giriş, evlenme ölüm gibi merasimleri ihtiva eden en önemli dinî merasimlerde, bu yaratıcı mücadele sürekli aktüelleşmektedir. Orada herşey, kozmogonik mitolojide anlatılan olayların tekrarı ve örnek modellerin taklidinden başka birşey değildir. Köy de ev gibi, Kainatu temsil eder ve her ikisi de dünyanın merkezinde imiş gibi düşünülür.

Bu örnek ev, dünyanın bir imajıdır (imago Mundi): Su yılanının

3- Hans Schärer, *Ngaju religion*, s.34.

omurgası üzerine bina edilmiştir. Onun dik çatısı, MAHATALA'nın makamı olan dağı sembolize etmekte ve şemsiye dalları arasında iki mitolojik kuşun farkedildiği "Hayat Ağacını" göstermektedir.

Meselâ, evlenme merasimi içinde çiftler, orijinal zamanlara dönmektedirler. Bu dönüş genç çiftlerin sarıldıkları "hayat ağacının" bir cevabı ile anlâm kazanmıştır.

Schärer'e anlatıldığına göre, "Hayat ağacına sarılmak" onda birleşmeyi göstermektedir. "Schärer, evlenmenin, kozmogonik bir tekrar ve hayat ağacının ilk çiftinin doğumunun bir yenilenmesi olduğunu yazar"⁽⁴⁾.

Her doğum, aynı şekilde "İlk zamanlara" götürülmüştür. Doğum odası, sembolik olarak orijinal suların içine kurulmuştur. Aynı şekilde giriş merasimleri esnasında genç kızların kapatıldığı oda, ilk okyanusun içinde bulunduğu şekilde tasarlanmıştır. Böylece genç kız "aşağı dünyaya" iner ve su yılanı şekline bürünür. Yer yüzüne bir başka şahıs olarak geri gelir ve böylece, dinî olduğu kadar sosyalde olan yeni bir hayat başlar ⁽⁵⁾. Ölümde yine, daha zengin daha gerçekçi yeni bir hayata geçiş olarak tasarlanmıştır.

Ölü, orijinal mitolojik zamanlara doğru dönmektedir. Bu mistik yolculuk, tabutun dekarasyonu ve şekli ile belirtilmiştir. Şöyleki, kayık şeklinde olan her tabutun iki yanında su yılanı, hayat ağacı, ilk dağlar resmedilmiş bulunmaktadır. Bu da kozmik ilâhî bütünlüğü göstermektedir. Başka bir deyimle ölüm, başlangıçta yegane mevcut olan Tanrısal bütünlüğe doğru yükselmektedir.

İnsan, herkesin kriz ve her geçiş merasimi vesilesi ile, dünyanın dramını başlangıçtan beri (Ab initio) yeniden yaşamaktadır.

Bu işlem, iki zamanda gerçekleşmiştir. Esas, ayırimsız tanrısal bütünlüğe dönüş ve kozmogonik tekrar. Yani ilkel birliğin bölünmesi... Aynı işlem, yıllık kolektif bayram esnasında da tekrarlanmaktadır. Schärer, senenin sonunun bir çağın ve dünyanın

4- a.g.e., s.85.

5- a.g.e., s.87.

bitimini gösterdiğine işaret ederek ⁽⁶⁾ buna refakat eden merasimlerin açık olarak onların sonunu ifade ettiğine dikkatleri çeker. Yani, yaratılıştan önceki zamana dönüşü. Hayat ağacı veya su yılanı ile figürleşen, kutsallaşan ve tamamı ile canlı olan dönüşü... Gerçekten, yılların arasındaki zaman (Helat Myelo) olarak isimlendirilen bütün şeylerle, bu kutsal dönem esnasında "Hayat Ağacının" cevabı, köyün ortasında dikilmiş ve halk, kozmik öncesi döneme yönelmiştir.

İşte bunun içindir ki kanunlar ve yasaklar askıya alınmıştır. Çünkü dünya var olmayı durdurmuş ve yeniden yaratılmayı bekleyerek, cemaat, tanrının yanında, daha doğrusu tam orijinal tanrıda yaşamıştır. Yıllar arasındaki bu aranın **orgiastik** karakteri, kutsallığını bizden saklayamaz. Burada, düzensizliğin değil, bir başka düzenin söz konusu olduğunu ifade eder Schärer⁽⁷⁾. Bu kutsal devre esnasında, aynı zamanda kozmik, sosyal ve seksüel olan bir birliğe, bir bütünlüğe geri gelinir. Bu durumda **orgie** (sefahat, şenlik) sadece tanrısal emre itaat eder ve buna iştirak edenlerde tanrısalılığı bizzat kendilerinde yeniden bulurlar. İlkel olduğu kadar Tarihi olan başka birçok dinlerde de periyodik **orgie** mükemmel bütünlüğün, muhteşem ifa vasıtası olarak telakki edilmiştir. İşte bu bütünlük **Dayak**'larda, Mezopotomyalılarda olduğu gibi yeni bir yaratılışın hareket noktası olacaktır.

Başlangıçta Olan ve Bütünlük:

Bu özet ne kadar kısa olursa olsun yine de bize, arkaik bir cemiyette kozmogonik mitolojinin merkezi rolünü göstermektedir. Burada mitoloji, **Dayak**'lardaki dini düşüncüyü bütün derinliği ve kompleksliği içinde ortaya koymaktadır. Biraz önce görüldüğü gibi, ferdi ve kolektif hayat, kozmolojik bir yapıya sahiptir. Şöyle ki: Her hayat bir devri daimi teşkil eder. Bu devri daimin modeli, yaratılış, yıkım ve dünyanın sürekli yeniden yaratılmasıdır.

Böyle bir anlayış, sadece **Dayak**'larla ve aynı kültür düzeyindeki başka milletlerle sınırlandırılmaz.

6- a.g.e.,s.94 v.d.

7- a.g.e., s.97.

Bu olay bize, Dayaks mitolojisinin, etnografik hudutlarını önemli şekilde aşuğunu göstermektedir. Bu mitoloji de en çarpıcı olan şey ilk bütüne atfedilen büyük önemdir.

Hemen hemen, Dayak'ların, kutsalın iki görünümü olan "esas prensip" ve "bütün" ile meşgul olduğunu söyleyebiliriz. Bu hiçbir zaman, onların yaratılış işinin değerini düşürdükleri anlamına gelmez. Dayak'ların Kozmoz ve hayat kavramında gnostik ve yerel bir bedbinlik asla yoktur. Dünya, iyidir ve manidardır. Çünkü kutsaldır. Çünkü Hayat ağacından, yani, bizzat tanrıdan doğmuştur. Fakat mükemmel olan sadece, ilk Tanrısal bütünlüktür. Şayet, kozmoz, periyodik olarak kaldırılıyor ve yeniden yaratılıyorsa, bu, birinci yaratılışın başarısız olduğu için değildir. Bu daha ziyade, yaratılıştan önceki durumun, yaratılmış olan dünyada erişilemeyen bir güzelliği ve mükemmelliği temsil etmesinden dolayıdır. Diğer taraftan mitoloji yaratılış zarureti, yani, "ilkel birliğin" bölünmesi zarureti işaret etmektedir. Orijinal mükemmellik, bu ilkel birlikte periyodik olarak bütünleşmektedir. Fakat o, daima geçicidir. Dayak mitolojisi, "yaratılışı" ve onun mümkün kıldığı kültür, cemiyet, beşeri hayatı kesin şekilde kaldıramıyacağımızı ilân eder. Başka bir ifade ile, "Kutsal bir Tarih " vardır. Bu, periyodik tekrarlar, sürekli hale getirilmelidir.

Realiteyi Jerminal şeklinde "İlkel tanrısal bütünlük" içinde bulunduğu gibi dondurmak mümkün değildir. Bütün insanlık tarihinin modeli ve temeli olan "Kutsal tarihin" bu pozitif değerlendirmesi manidardır. Diğer taraftan antik yakın-doğu ve Asya'nın başka birçok mitolojilerinde de bunu yeniden buluyoruz. Bir mitoloji bütünlüğü içinde incelenerek, aynı zamanda söz konusu olan halkın kendine has "kutsal tarihi" konusundaki hükmü de ortaya çıkarılmış olur. Daima temel olayların tutarlı bir tevarüsü vardır. Fakat her halk, bu "olayları" bunların arasında bazılarının önemini vurgulayarak bazılarını geri plâna atarak veya bizzat onları ihmal ederek "değerlendirmiştir". Şayet, "yaratıcı Tanrıdan" uzaklaşma mitolojisi olarak adlandırılabilceğimiz mitoloji ve tedrici şekilde deus otiosus'a (gök tanrıya) dönüşen onun değişimini incelediğimizde, benzer bir yargıyı ihtiva eden aynı seyri müşahade edeceğiz; yani temel yaratıcı olaylar arasında, insan hayatında esas olan şeyler seçilmiş ve diğerleri ihmal edilmiştir. Başka bir ifade ile, yine

de bir tarihi olayların tutarlı bir devamını temsil eden "**Kutsal Tarih**" i kabul ettiğimizde; bu tarihten önce, mevcut olan belli bir özlemi muhafaza ile yetiniyoruz. Yani, yaratıcı Tanrının yalnız ve muhteşem varlığı ile yetiniyoruz. Henüz bu Tanrı, hatırlandığı zaman, dünyayı ve insanı, aşağı yukarı herşeyi yarattığı da biliniyordu. Bu yüce Tanrı, yaratılış işini tamamlayarak rolünü bitirmişe benziyordu. Hemen hemen kült kabul etmiyordu ve mitolojileri azalmıştı ve dramatik unsurlardan da yoksundu. Diğer Tanrısal figürler güçsüz görüldükten sonra; bu Tanrı tamamen unutulmadığı için sadece aşırı stresler de hatırlanmıştır.

Büyük Ata ve Mitolojik Atalar:

Bu ilkel mitolojiler dersi, özellikle eğitici. Çünkü, bu, bize, hayat ve verimlilik tanrılarına doğru dönerek, insanın gittikçe varlık haline geldiğini göstermektedir. Diğer taraftan bu mitoloji dersi bize, arkaik insanın kendine göre hem merkez hem de kurban olan bir "**tarih**" üstlendiğini açıklamaktadır. İnsan için, mitolojik ataları döneminde olup biten şey, onun ortaya çıkmasından önceki şeylerden daha önemli olmuştur. İşte bu süreci sayısız misallerle açıklayabiliriz. Nitekim bunu birçok çalışmada gösterdik⁽⁸⁾. Fakat bugün yarım asırdanberi antropologlar, sosyologlar ve psikologlar arasında hudutsuz itibar gören bir topluluktan bahsetmek istiyorum. Şüphesiz bu topluluk, orta Avusturalya'daki **ARANDA** kabileleridir. Bu bilgileri Durkheim zamanında yazıları çok tartışmaya neden olan meşhur misyoner Car. Strehlow'un oğlu olan T.G.H. Strehlow'un bilgilerinden alıyoruz⁽⁹⁾. Hayatta olan en iyi otoriteyi seçtiğimizi ümid ediyorum Çünkü Aranda T.G.H Strehlow tarafından ilk konuşulan dil olmuştur. Kırk yıldan beri de bu toplulukları incelemiştir.

8- Bak. *Aspects du Mythe, chap.VI.*

9- Önce bak: *Aranda Tradition* (melbourne, 1974) ve onun yeni makelesi «*personal Monotote-mism in a poly totemic Community*» (*Festschrift Für Ad. Jensen, München, 1964, s.723-754*), yine «*La gémellité' de l'âme humaine* (*La Tour saint-Jaques, Paris, 1957, No: 11-12, s.14-23*), Ayrıca bak: M. Eliade «*Australian Religions*» Part II (*History of Religions, VI, 196, s.208-235, Özellikle s.209.*)

Aranda'lara göre gök ve yer daima var olmuş ve daimada tabiatüstü varlıklarla meskun olmuştur. Gökte, karısı ve devekuşu ayaklı çocukları olan devekuşu ayaklı bir şahıs bulunmaktadır. İşte bu **"ebedi genç"** diye adlandırılan **"büyük atadır"** (Altjira nditja). Bu varlıklar sürekli olarak yeşil, çiçeklerle ve meyvalarla dolu, saman yolu ile geçilmiş yeşil bir ülkede yaşamaktadırlar. Onların hepsi ebedi olarak gençtir ve **"Büyük Ata"** çocuklarından ayrılmaz. Onlar, yıldızlar gibi ölümsüzdürler. Çünkü ölüm, onlara nüfuz etmeyi başaramamıştır. Strehlow haklı olarak **"bu devekuşu ayaklı büyük Ata'nın"** bazı güney-doğu Avusturalyanın semavi atalara benzeyen **"yüce bir varlık"** gibi telâkki edilmesinin imkansız olduğunu düşünür. Gerçekte, o, ne göğü ve yeri yaratmış ve şekillendirmiş ne de bitkileri hayvanları ve totemik ataları. Bu ataların hiçbir faaliyetini ne ilham etmiş ne de kontrol etmiştir. Büyük Ata ve göğün diğer sakinleri yeryüzünde olup bitenlerle asla ilgilenmemişlerdir. Şerirler, semavi büyük Ata'dan korkmazlar. Fakat totemik ataların gazabından ve keblevi otoritelerin cezalarından korkarlar. Çünkü, biran için, bütün anlamlı ve manidar işlerin yerden çıkmış olan totemik atalar tarafından ifa edildiğini göreceğiz. Kısaca burada söz konusu olan **"semavi bir varlığın"** tam olarak **deus otiosus** (Gök Tanrı) haline dönüşmüş olmasıdır. Müteakip merhale, onun kesin unutulmasıdır. Strehlow'un benzer inançlar bulamadığı, Batılı Aranda'lıların komşularında olup biten muhtemelen budur.

Yine de bazı karakteristik çizgiler, ebediyen genç, kayıtsız, aylak ve aşkın **"Transandant"** olan bu **"Büyük Atayı"** da **"yüce varlıklar"** arasına koymaya imkan vermektedir. Herşeyden önce onunda ölümsüzlüğü, gençliği ve güzel varlığı vardır. Sonra, onun, totemik atalara nisbetle kronolojik bir önceliği vardır. Çünkü totemik atalar, yeryüzünün dışında su yüzüne çıkmadan önce uzun zaman gökte mevcuttu. Nihayet göğün dinî değeri mitolojilerde sık sık ilan edilmiştir. Meselâ göğe çıkarak ölümsüzlüğü feth eden bazı kahraman mitolojilerinde veya başlangıçta yer ile göğü birbirine bağlayan merdivenlerin, ağaçların, mitolojik geleneklerde özellikle Aranda inançlarında göğün dini değeri daima ilân edilmiştir. Aranda inançlarına göre ölüm ortaya çıkmıştır. Çünkü gök ile yer arasındaki iletişimler kaba şekilde kesilmiştir. Strehlow, gök ile yeri birbirine bağlayan bir merdivenden bahseden birçok gelenekler hatırlatmakta ve efsaneye

göre dev ağaçların yükseldiği ve onların sayesinde bazı ataların göğe çıkmayı başardıkları siteleri tasvir etmektedir. Birçok arkaik dinlerde buna benzer inançlar bulunmaktadır; Mitolojiler yer ile gök arasındaki iletişimlerin kopmasından sonra, Tanrıların çekildikleri ve azveya çok dii otiosi (Gök Tanrılar) haline geldiklerini anlatmaktadırlar. İşte o zamandan beri, sadece birkaç imtiyazlı varlık (kahraman, şaman büyücüler) göğe çıkabilmektedirler. Biz ARANDA'larda buna benzer bir mitoloji olup olmadığını bilmiyoruz. Aranda'larla, semavî varlıklar arasındaki karşılıklı ilgisizliğe rağmen, göğün dinî prestijinin hâlâ devam etmesi manidar bir olaydır. Göğe çıkmakla elde edilen ölümsüzlüğün hatırası daima hatıralardadır. Yine bu mitoloji parçalarında çaresiz şekilde kaybolmuş temel bir durum özlemi okunmaya teşebbüs edilmiştir.

Her ne olursa olsun, semavi büyük baba tarafından temsil edilen "temel prensip" in, Aranda'lar için doğrudan doğruya bir anlamı yoktur. Bilakis Arandalar münhasıran yer yüzünde olup biten yaratıcı ile meşgul olmuşa benzemektedir. Yani, bizim ifademizle, dini olanla meşgul olmaktadır. Çünkü mitolojik zamanlarda vuku bulan olaylar, örnek tarihi teşkil etmeleri yönü ile dinî olaylardır. Bu örnek tarihi, cemiyetin, hayatın ve dünyanın sürekliliğini üstlenmek için insan, takip etmek ve tekrar etmek zorundadır.

Büyüt Ata ve ailesi gökte yaşadığı sırada, bir çeşit cennetsel ve sorumsuz bir hayat yaşıyorlardı. İşte o zamandan beri, yeryüzünde, henüz biçim kazanmamış kitleler, yarım embriyonlar ve olgunluğa ermemiş çocuklar mevcuttur. Onlar gelişmiyorlardı, fakat ihtiyarlamıyorlardı da. Üstelik ölmüyorlardı da. Çünkü henüz hayat ve ölüm bilinmiyordu. Binlerce yaratılmamış olan tabiatüstü varlık şekli altında tam hayat, sadece yerin altında mevcuttu. (Zaten bunlar "Kendi ebediliklerinden doğmuşlar" diye adlandırılıyorlardı).

Neticede onlar, uykularından uyanmışlar ve yeryüzüne nüfuz etmişlerdi. Onların su yüzüne çıktığı yerler hayat ve güc'ün işlediği yerler olmuşlardır. Güneş, bu varlıklardan biridir. O doğduğu zaman, yeryüzü şekillere bürünmüştür: Bazıları hayvan şekli altında, diğer bazıları da, erkek ve kadın şekli altında görünmüşlerdir. Fakat hepsinin de müşterek bir davranışı vardır. Meselâ, Thérismorphes'lar, insanî varlıklar gibi davranıyor ve düşünüyorlar; Anthropomorphes (insan

şeklindeki tanrılar), arzularına göre, özel bir hayvan türü şekline değişebiliyorlardı.

Genel olarak "**Totemik Atalar**" terimi ile belirtilmiş olan bu "**tabiatüstü Varlıklar**", bugünkü çizgilerini orta Avusturalya'ya vererek manzarayı değiştirmeye ve yeryüzünde dolaşmaya başlamışlardır. Bu işler, kısaca bir kozmogoni teşkil ederler. Şöyleki Atalar, yeryüzünü yaratmamışlardır. Fakat ilk maddeye (Materia Prima) bir şekil vermişlerdir. **Antropogonie**, kozmogoniye tekrar etmektedir. Bu totemik atalardan bazıları, kültür kahramanlarının fonksiyonunu üstlenmişlerdir. Şöyle ki: İlk insan örneği kitlesini parçalara ayırmışlar ve daha sonra, parmakları ve ayak parmaklarını birleştiren uzuvları parçalara ayırarak kulaklara, gözlere ve ağza nufuz ederek insanları biçimlendirmişlerdir. Nihayet onlara, ateş yapma, avlama ve beslenme sanatını öğretmişler ve onlara sosyal ve dinî kurumları açıklamışlardır.

Bütün bu işlerin neticesinde aşırı yorgunluk, onları bunaltmış ve yerin altında kaybolmuşlar veya kayalarda, ağaçlarda alışılmış eşyalarda şekil değişikliğine uğramışlardır. İstirahat ettikleri yerler tıpkı gördükleri yerler gibi, kutsal mekan haline gelmişler ve aynı isimle tanınmışlardır. Yine de esas dönemi tamamlayan ataların kaybolması, kesin olmamıştır, şöyleki: Bir yandan yerin altında giriş uykularına dalmalarına rağmen, Atalar insan gidişatını gözetlerken; diğer yandan da sürekli yeniden bedenleşiyorlardı. Gerçekte Strehlow'un, her ferdin "**ölümsüz ruhu**"⁽¹⁰⁾ adını verdiği şey; bir ata'nın hayatının bir parçasını temsil etmektedir.

Ataların yeryüzünde gezip dolaştığı bu masalsı dönem, Aranda'lar için cennetsel hayata denk düşüyordu Yerin oluşumundan hemen sonra yeri, bir cennet olarak tasavvur ediyorlardı. Orada av kolayca yakalanıyordu. Su ve meyveler bol miktarda bulunuyordu. Fakat Atalar, her teşkilatlanmış cemiyette mevcut olan mahrumiyetleri ve yasakları tanımayan bir hayat sürüyorlardı⁽¹¹⁾. Henüz iyi ve kötü mevcut değildi. Netice itibarı ile, insan hayatını düzenleyen kanunlar ve yasaklarda yoktu. Bu temel cennet hâlâ Aranda'ların kafasından

10- *Personal Monototemism in a poly totemic Community*, s.730.

11- a.g.e., s.709, yine bak. *Aranda Traditions*, s.36, Sur "*L'Age d'or*" des Ancêtres totemiques.

çıkılmıyordu. Belki bir anlamda hürriyete ve Ataların mutluluğuna baş döndürücü bir dönüş olarak bütün yasaklar askıya alındığında bu sefahat âleminin kısa aralıkları olarak yorumlanabilir.

O halde bu yeryüzüne ve cennet'e ait esas başlangıç (Bu aynı zamanda bir tarih ve bir eğitimi meydana getirir) ARANDA'ları ilgilendirmektedir. İşte, insan bugünkü şeklini bu mitolojik zaman içinde almıştır. Bu zaman içinde o, sadece şekillenmemiş ve Ataları tarafından eğitilmemiş, aynı zamanda o atalarının o zamanda (in illo tempore) yaptıkları bütün şeyleri tekrar etmek zorunda kalmıştır. İşte mitolojiler bu kutsal ve yaratıcı tarihi ortaya koymaktadırlar. Ayrıca, giriş esnasında her Aranda genci sadece başlangıçta (in principio) olup biteni öğrenmiyor, aynı zamanda orada olduğunu ve âdetâ bu kesin olaylara iştirak ettiğini keşfediyor. Gerçekten, "Onun ebedi ruhu" Ata hayatının bir parçasıdır. Çünkü giriş bir *anamnesis* olayıdır. (Geçmişin geri geldiğini hatırlamaktır). Merasimin sonunda mübtediye yenice öğrendiği mitolojiler kahramanının bizzat kendisi olduğu öğretiliyor. Ona, kutsal ve iyi muhafaza edilmiş bir eşya gösterilir ve ona şöyle denir: Bu, senin kendi bedenindir. Çünkü bu eşya, Ata bedenini temsil etmektedir. Ebedî ata ile, onda bedenleşen ferd arasındaki benzerliğin bu dramatik gün ışığına çıkışı, Upanishads'lardaki *tat tvam asi* ile mukayese edilebilir.

Avusturalya'nın kuzey-doğusunda münhasıran Aranda inancı söz konusu değildir. meselâ, bir Unambal, *Wondjina* resimlerinin bulunduğu mağaralara doğru yöneldiği zaman (Totemik Atalara uygun olan mitolojik varlıklar) şöyle der: Şimdi, ben serinleyeceğim ve güçleneceğim. Yağmur yağsın diye yeniden görüneceğim"⁽¹²⁾.

Gök ile yer arasındaki iletişimin kopması sonucu meydana gelen ölüme, Aranda'lar, bir Tenasuh (Transmigration) teorisi ile cevap vermişlerdir. Bu teoriye göre, Atalar, devamlı şekilde hayata dönüyorlar. Öyleyse, iki farklı nostalji (nostalgie) tipinin uygun geldiği başlangıç prensipleri iki kısma ayrılmaktadır:

12- Mircea Eliade, "Australian religions" Part II, s.227.

1- Semavî Yüce Tanrı ve normal insanlığa ulaşmayan yıldızlar ölümsüzlüğü tarafından temsil edilen temel prensip (primordium)

2- Ataların masalsı dönemi. Bu dönemde genel hayat ve özellikle insan hayatı tezahür etmiştir. Aranda'ların özlemi. Özellikle, ikinci temel prensip tarafından temsil edilen "yeryüzü cenneti"ni hatırlatmaktadır.

Temel Prensibin İki Tipi:

Buna benzer bir seyir, daha kompleks bir şekilde diğer dinlerde de bulunmaktadır. Mesela, Enuma Elish 'de ki TİAMAT'ın önceliği ve devre geçişi daima başlangıç, fakat Marduk'un zaferi de temsil edilen mükemmel yaratılış olarak hatırlanır. Yani, kozmogoni, antropogonie ve yeni bir tanrısal hiyerarşinin kuruluşu olan Marduku'nun zaferi ile temsil edilmiştir. yine, Ouranos'un ikliğini Zeus'un, yüceliğinin tesisi ile veya Veda tanrısı Dyaus'un (hemen hemen tamamen unutulmuş) göksel tanrı olarak geçişi ile Varuna'yı ve daha sonra İndra'yı, Shiva'yı Vishnu'yu mukayese edebiliriz. Bütün bu hallerde açıkca bir kozmogoni söz konusu değilse de yeni bir dünyanın yaratılışı söz konusudur. Daima, yeni bir dinî dünyanın su yüzüne çıkışı, insan kondisyonu ile doğrudan ilişkili olarak bulunmaktadır. Spekulatif olmaktan daha ziyade, existansiyel bir temel prensibin bu değişimi içinde manidar olan olay, bu süreci, hayatta ve beşeri hayatta, kutsalın daha radikal temsil etmiş olmasıdır. Zaten bu, dinler tarihinde yeterince tanınmış ve yahudi-Hristiyan geleneğe tamamen yabancı olmamıştır. Muhtemelen tarihî insanın kutsaldışı varlığındaki kutsalın katılımının son örneğini Boenhoeffer'de görüyoruz. Tıpkı en yeni Amerikan ilâhiyatında "Tanrının ölümünü" veya bir başka lâikleşmiş nakle göre "mitolojinin" gök tanrının (deus otiosus) ölümünü yeniden tanıdığımız gibi.

Öyleyse iki tip temel prensibi aşağıdaki gibi ayırabiliriz.

1- Kozmik öncesi (precosmique), tarihi olmayan (Ahistorique)

2- Kozmolojik veya tarihî olan, Kozmogonik mitoloji, "Kutsal Tarihi" açmaktadır. Bu kelimenin Yahudi-Hristiyan (Jedéo-chrétien) anlamında olmasa da o, tarihî bir mitolojidir. Çünkü bu "tarihi

mitoloji", sadece örnek modellğe hizmet etmemekte, bilakis periyodik olarak yeniden aktüelleşmektedir. Aynı şekilde, dinî özlemler (Nostalgies Religieuses) iki kısma ayrılmaktadır:

1- Yaratılıştan önce (Dayaks tipi) esas bütünle yeniden bütünleşme arzusu.

2- Yaratılıştan sonra (Aranda tipi) doğrudan doğruya başlayan "temel dönemi" kapatma arzusu. Bu son durumda, kabilenin kutsal tarih özleminin mevzuubahis olduğunu söyleyebiliriz.

Halâ birçok geleneksel cemiteyetlerde yaşayan bu kutsal tarih mitolojisi ile, tarihin Yahudi-Hıristiyan fikri, karşı karşıya gelecektir.

VI CENNET VE ÜTOPI : COĞRAFI MİTOLOJİ VE ESKATOLOJİ

Mesihçiliğe Rağbet:

On yıla yakın bir zamandan beri, milenarizm ve muhtelif ütöpik şekiller konusundaki eserler, önemli şekilde artmıştır. Şüphesiz burada sadece en meşhurları kargo kült (cargo- cults) olan ilkel mesihcilik ve kehanetle ilgili hareketler üzerinde inceleme yapmak söz konusu değil; bilakis, milâdın başından Rönesans ve Reforma kadar Yahudi-Hristiyan mesihcilik üzerindeki araştırmalar da söz konusudur. Yine coğrafi keşiflerin, kolonizasyonun, prensip olarak iki Amerika'nın kolonizasyonunun, sonuçları üzerindeki kitapları da söz konusudur. Gerçekten bu son yıllar, birkaç da sentez kitabın yayınlandığını müşahade etti. Tarihçiler, sosyologlar, filozoflar, ütöpinin ve mesihçiliğin muhtelif şekillerini mukayese etmeyi ve onları nihaî bir sentez noktasından belirgin hale getirmeyi denemişlerdir.

Burada bu kocaman yeni biyografiyi sunmak söz konusu değildir. Bu sentez kitaplardan bir kaçını hatırlatmak yeterli olacaktır. Bunlardan Norman Cohn'un mesihçiliği takip konusundaki kitabını, Lanternari Guariglia ve Mühlmann'ın ilkel mesihçilik üzerindeki eserlerini "Haçlılar Ruhı" konusundaki Alphonse Dupront'un eserlerini, birkaç Amerikalı bilginin, kolonizasyonunun eskatolojik sonuçları üzerindeki⁽¹⁾ eserlerini bu konuda örnek olarak verebiliriz.

1- Norman Cohn, *The pursuit of the Millenium* (2. baskı, New York, 1961); Vittorio Lanternari, *Movimenti Religiosi di libert  e di salvezza dei popoli oppressi* (Milano, 1960); Guglielmo Guariglia, *prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als v lkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem* (Horn, 1959, Puplie' 1960); Wilhelm E. M hlmann, *chiliasmus und Nativismus* (Berlin, 1961); *Millenial Dreams in Action*, edited by sylvia, L. Thrupp (The hague, 1962); Alphonse Dupront, «Croisade et Eschatologie» (*Umanesimo e Esoterismo*, a cura di Enrico Castelli, Padova, 1960, p. 175-178). Amerika'nın kolonizasyonunun eskatolojik sonuçları i in Bak: H. Richard Niebuhr'un, Charles L. Sandforf'un ve daha ileride zikredilen George H. Williams'in eserleri.

Batılı bilginlerin mesihçi ve ütöplast harakötlere olan ilgileri, anlamlıdır. Hatta bunun çağdaş batı költürünün karakteristik çizgilerinden birini teşkil ettiğini bile söyleyebiliriz. Şüphesiz bu ilginin sebepleri çoktur: Herşeyden önce, bunun başında, koloni döneminin son on yılı içinde ilkel cemiyetleri sarsan mesihî költlerin uyandırdığı merak vardır. Sonra, ortaçağ avrupasındaki kehanetle ilgili hareketlerin önemi üzerindeki yeni araştırmalar gelmektedir. Bu konuda Joachim de Flore'un ve Alpler ötesi Avrupasının Joachimist hareketleri ilk plandadır. Özellikle, Amerika'nın kolonileşmesinin dini sonuçlarının sert analizi vardır. Çünkü ileride göstereceğimiz gibi, yeni dünyanın keşfi ve kolonileşmesi, eskatolojinin işareti altında meydana gelmiştir. Oysa buna benzer araştırmaları takip etmek ve bu tür problemleri ortaya koymak; çağdaş batı insanının manevi durumu konusunda bize bilgi veren düşünceye ters düşmektedir. Herşeyden önce, tarihi, determinist açıklayan sistemlerin aksine şimdi, dinî faktörün önemi itiraf edilmektedir. Özellikle, gerilim ve büyük tutku hareketlerinin veya kehanet, eskatolojik, mesihî hareketlerin önemi bilinmektedir. Fakat bana göre, daha başka ve daha anlamlı birşey daha vardır. Bu da yeni batı dünyasının köklerine olan ilgidir. Yani, Birleşik Devletlerin ve Lâtin Amerika milletlerinin köklerini araştırma tutkusu... Bu ilgi ise, bu kıtanın entellektüelleri nezdinde geriye dönüş arzusu ve onların mutlak başlangıcı olan ilk tarihlerini yeniden bulma arzusuna ihanet ediyordu. Oysa, bu menşelere dönme, ilk durumları yeniden ihata arzusu, aynı zamanda, tarihi yeniden başlatma arzusunu, mutluluğu ve başlangıçtaki yaratıcı coşkunluğu yeniden yaşama özlemini ortaya koyuyordu. Kısaca, yeryüzü cenneti özlemini... İşte bunu aramak için, Amerika milletinin ataları, Atlantığı geçmişlerdi. (Gerçekte Amerika'nın kolonileşmesi konusunda "cennet" kelimesini ihtiva eden isimleri taşıyan kitaplar kadar, kitap neşredilmemiştir. Bu son yıllarda neşredilen kitaplar arasında aşağıdaki kitapları sayabiliriz: Vsião do paraíso: os motivos edenicos no deseobramento e colonização do Brasil, Rio de janeiro, 1959, Hollandalı Sergio Buarque tarafından, The Quest For paradise, 1961, Charles L. Sanford, Wilderness and paradise in christian Thought, 1962, George H. Williams, From the Garden of Eden and the Sinai desert to the Amerikan Frontier)

Bütün bunlar, yeni Atlantik ötesi devletlerin ilkel tarihine yani dini köklerini keşfetme arzusuna ihanet ediyordu. Fakat bu olayın anlamı hâlâ komplekti. Yine bunlar, eski değerlerin ve yapıların bir yenileşme arzusunu, köklü bir yenileşmeyi beklemeyi de ortaya koyuyordu. Yine bütün bunlar son sanat tecrübelerinde sadece, tarihin yıpratmış bütün anlatımları yıkma iradesi değil; aynı zamanda başlangıçtan beri (ab initio) sanat tecrübesinin yeniden başlaması ümidini de açığa vuruyordu...

Cennet ve Utopi konumuza yeniden gelmek ve onu aydınlığa kavuşturmak için iki dizi örnek seçtim. Bunun için önce, kuzey Amerikanın kolonileşmesinin cennetsel ve eskatolojik unsurlarını, öncülerle göstermeyi ve belirsiz bir gelişme mitolojisine, Amerikan iyimserliğine, gençliğin ve yeniliğin kültüne yol açan "Amerikan Cennetinin" tedrici değişimini göstermeyi düşündüm. Daha sonra ise, Güney-Amerika'nın keşfi sırasında Atlas Okyanusu ötesinde cenneti aramaya giden ve hala da günümüzde bunların bazı gruplarının cenneti aramaya devam ettikleri bir Brezilya kabilesi olan Tupi-Guaranis'lerle meşgul oldum.

Yer Yüzü Cennetini Arama:

Christophe Colomb "Yeryüzü Cennetine" yaklaştığından şüphe etmiyordu. **PARİA** körfezinde karşılaştıkları soğuk su akıntılarının kaynaklarının Eden bahçesini sulayan dört ırmak olduğuna inanıyordu. Colomb için "yeryüzü cennetini" arama bir kuruntu değildi. Büyük denizci, coğrafik keşiflerine eskatolojik bir anlam atfediyordu. Yeni dünya, İncil propagandasına açık olan bir yeni kıtadan daha çok şeyi temsil ediyordu. Bunun için bizzat onun keşif olayının bile eskatolojik bir değeri vardı.

Gerçekten Colomb, incilin bütün yeryüzünde yayılması ile ilgili kehanetin, dünyanın sona ermesinden önce gerçekleşeceğine kanaat getirmişti. Oysa bu, uzak değildi, kehanetler kitabında (Livre des prophéties) Colomb, dünyanın sona ermesine, yeni kıtanın fethinin, putperestlerin Hıristiyanlığı kabulünün ve Antéchrist (İsa'nın dinine karşı yeni bir din ortaya koyan, İslâmiyetteki Deccal inancına benzer bir şey) 'in yok edilmesinin takaddüm edeceğini söylüyordu. Böylece

o hem kozmik hem de tarihî olan bu büyük yıkımda başlıca rolü üstlenmiş oluyordu. Prens Jean'a hitaben şöyle haykırıyordu: "Allah beni yeni bir göğün ve yeni bir yeryüzünün elçisi yaptı. Eşale'nin ağzı ile konuştuktan sonra, aziz Yuhannanın vahyinde ondan bahsetmişti ve bulunduğu yeri bana göstermişti"(2).

İşte bu mesihi ve dünyanın sonunu bildiren atmosfer içinde, okyanus ötesi seferler ve Batı avrupayı köklü şekilde sarsan ve değiştiren coğrafi keşifler gerçekleşmişti. Yenileşmenin sayısız ve çoğu defada çelişkili olan sebeplerine rağmen, avrupanın her yerinde dünyanın, çok yakında yenileşeceğine inanılıyordu.

Böylece, iki Akerikanın kolonileşmesi eskatalogik bir işaretin altında başlamıştı. Şöyle ki, Hıristiyan dünyanın yenileşmesinin vaktinin geldiğine ve gerçek yenileşmenin ise yeryüzü cennetine dönüş olduğuna veya hiç değilse, kutsal tarihin Kitab-ı Mukaddesin bahsettiği olağanüstü hadiselerin tekrarı olduğuna inanılıyordu. İşte bundan dolayı devrin edebiyatı, vaazlar, hatıralar, yazışmalar olduğu kadar yeryüzü cennetine ve eskatalogiye telmihlerle doludur. Meselâ İngilizlerin gözlerinde Amerika'nın kolonileşmesi, reformun ilk zamanlarında başlamış olan kutsal tarihin bir tamamlanmasından ve uzantısından başka birşey değildir.

Gerçekten, öncülerin batıya doğru itilişleri, hikmetin ve hakiki dinin doğudan Batıya muzafferane şekilde seyrini ihtiva ediyordu. Yakın bir zamandan beri protestan ilahiyatçıları Batıyı, ahlak ve maneviyat gelişimi ile bir tutma eğiliminde idiler. Hatta bazı ilâhiyatçılar "Hz. İbrahimin Ahit Sandığını" İngilizlere transfer etmişlerdi. İngiliz ilâhiyatçısı William Crashaw'm yazdığı gibi artık "İsrail'in Tanrısı İngilterenin Tanrısıydı".1583'de Sir Humphrey Gilbert "Şayet İngiltere bir takım geniş ve sevimli topraklara sahip olmuşa; şüphesiz bu, Allah'ın sözü sayesinde olmuştur. Yani, Doğunun parçası olan tedrici şekilde Batıya doğru ilerleyen Din sayesinde...

2- Charles L. Sanford, *The Quest For paradise (Urbana)* 1961, s.40

Çok muhtemeldir ki bu din orada duracaktır" diye teminat veriyordu.

Güneş Sembolü:

Burada devrin İngiliz edebiyatında oldukça yaygın olan bir motif söz konusudur. İlâhiyatçı Thomas Burnet, *Archaeologie* (1962) isimli eserinde şöyle diyordu: **"Tıpkı güneş gibi ilim, gelişimine doğuda başlamış, sonra Batıya dönmüştür. İşte Batıda uzun zamandanberi onun ışığından yararlanıyoruz"** Piskopos Berkeley, aşağıdaki satırları ile başlayan meşhur şiirinde **"İmparatorluğun Batıya doğru seyri, yolunu tutmuş"** derken İngiltere'nin spiritüel rolünü yüceltmek için güneş benzerliğine yeniden başvuruyor⁽³⁾.

Zaten Berkeley, iki asırdan fazla olan eski Avrupa geleneğine kendini uydurmaktan başka bir şey yapmıyordu. Aslında, İtalyan hümanistleri ve Marsile Ficin tarafından yeniden gündeme getirilen Mısır kökenli hermetizm ve güneş sembolü, Galilee ve Copernic'in keşiflerinden sonra olağanüstü bir rağbet görmüştü. Bu çağdakiler için bu keşifler, birinci derecede güneşin ve güneş merkeziliğin zaferini açıklıyordu. Yeni bir takım araştırmalar, Rönesansın kozmografi ve Astronomisinin dini sonuçlarını (gizli ve kamufleli zamanların) açıklıyordu. Copernic ve Galilee'nin çağdaşları için **"Güneş merkezilik"** bilimsel bir teoriden daha çok şey ifade ediyordu. Yani bu ortaçağ ilmine karşı, güneş sembolünün zaferini gösteriyordu. Kısacası, Hermetik geleneğin ortaçağ kilisesinin taşralığına karşı bir öç almasıydı bu... (Çünkü, Hermetik gelenek, Musa'dan Orphée'den Zerdüştten, Pythagore'dan ve Platon'dan önce esas ve saygıya lâyık kabul ediliyordu).

Rönesansdaki güneş sembolü konusu, burada ele alamıyacağım kadar karışıktır. Fakat yine de bu konudaki ısrarı anlamak için kısaca işaret etmek gerekliydi. Çünkü, yeni dünyanın (Amerika'nın) kolonileşmesinin dini anlamını yücelten yazarların kalemleri ile güneş

3- Sandford tarafından zikredilen metinler için bak. yukarıdaki eser, s.52; yine bak: George H. Williams, *Wilderness and paradise in christian Thought*, New York 1962,65.

benzerliğinin üstünde yeniden durulmaya başlanmıştır. Amerika'ya ilk yerleşen İngilizler, Allah'ın inayeti ile kendilerini, bütün Avrupa için gerçek reform örneği olacak **"Tepe üstündeki site"** kurmak için seçilmiş olduklarına inanıyorlardı. Bunun için onlar, uzak-Batıya doğru güneşin yolunu takip etmişlerdi. Doğu dininin ve kültürünün Batıya geleneksel geçişini, olağanüstü bir şekilde sürdürerek ve takip ederek bunu gerçekleştirmişlerdi. Bunun için Reform dönemlerine kadar, avrupalılara Amerikanın gizlenmesi olayında Tanrısal bir inayetin işaretini görüyorlardı. Yine ilk öncüler, evrensel kurtuluşun ve ahlaki yenilenmenin nihai dramını, kendileri ile başlayacağından şüphe etmiyorlardı. Çünkü Batının cennetsel bahçelerine doğru akışı içinde güneşi takip edenler sadece, ilk öncüler olmuştur. üpkı, İngiliz şairi George Herbert'in, church Militant'da yazdığı gibi.

"Din, ülkemizde, denize uzanan burunda bulunuyor, Amerika sahiline geçmeye hazır vaziyette"⁽⁴⁾.

İşte gördüğümüz ve devamlı da göreceğimiz gibi bu Amerikan sahili, cennetle ilgili çizgilerle yüklüydü. Bunun için, Ulrich Hugwald, amerikanın keşfine müteakip, insanlığın, İsa'ya, Tabiata, Cennete döneceğini kehanette bulunmuştu.

Diğer bütün modern milletlerden daha çok Amerika, yeryüzü cennetini arayan protestan reformunun ürünü olmuştur. Bu yeryüzü cennetinde **"Kilise reformunun mükemmelleşmesi"** ümid edilmiştir⁽⁵⁾. Reform ile yeryüzü cennetinin keşfi arasındaki ilişkiler, Heinrich Bullinger'den, Charles Dumoulin'e kadar bir çok büyük yazar tarafından hissedilmiştir. Bu ilâhiyatçılar için reform, Cennetsel güzelliğin büyük gününün gelişini çabuklaştırıyordu. Amerika'nın kolonileşmesinden ve Cromwel ihtilalinden önce bu mesihî konunun büyük bir şöhrete ulaşması manidardır. Bunun için koloniler arasında, en yaygın olan dini doktrinin Amerika'nın yeryüzü milletleri arasında İsa'nın ikinci geliş yeri olarak seçildiği ve mesihî harekete,

4- Sanford tarafından zikredilmiştir.

5- Sanford, a.g.e., s.74; George H. Williams, *Wilderness and paradise*, s.97; H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (New York, 1937).

yeryüzü cennetinin değişiminin derûni olgunluğun bir dış sembolu olarak refakat edeceği şeklindeki inançta pek hayret edilecek bir husus yoktur. Çünkü Amerikalı büyük puritanist 1685-1701 yılları arasında Harvard üniversitesi rektörü olan Increase Mather şöyle diyordu: "İsa'nın krallığı, bütün yeryüzünü doldurduğu zaman, bu yeryüzü Cennetsel hal içinde restore edilmiş olacaktır"(6).

Amerika Cenneti:

Zaten bazı öncüler, Amerika'nın muhtelif bölgelerinde cenneti görüyorlardı. Meselâ, 1614'de John Smith, yeni İngiltere'nin sahilleri boyunca seyahat ederek onu, EDEN cenneti ile şöyle diyerek mukayese ediyordu:

"Gök ve yer, insan için bir barınak oluşturmak üzere hiçbir yerde asla bu kadar ahenkli olmamıştır. Biz tesadüfen, Allah'ın böyle yaptığı bir ülkeye geldik" yine George Alsop, Maryland'ı "Yeryüzü Cennetine" benzeyen tek yer olarak takdim eder. Yine, O, onun ağaçlarının, bitkilerinin, meyvelerini çiçeklerinin, ilkel durumumuzun hiyeroglifli olarak konuştuklarını yazar. Bir başka yazarda, Georgie'de "Gelecek Edeni" keşfeder. Bu bölge, Filistin'le aynı enlemde bulunmaktadır: "Gözde bir milletin çiftçilerini takdis etmek için, vadedilmiş Kenan, Allah'ın kendi seçtiği olarak belirtilmiştir". Edward Johnson için, Massachusetts, Rabbin "yeni bir gök ve yeni bir yer" yaratacağı yerdir. Orada Rabb, yeni bir gök ve yeni bir yer yaratacaktır. Yine Boston'lu Puritan John Cotton, İngiltere'den Massachusetts için gemiye binmeye hazırlananlara, "Ademe ve onun cenneteki nesline verilen"(7) kutsal yasa sayesinde, Tanrının imtiyazına sahip olduklarını haber vermektedir.

Fakat bu, öncülerin, mesihi tecrübelerinin sadece bir yönünü yansıtmaktadır. Birçok göçmen için, yeni dünya bir takım şeytanî varlıklarla dolu bir çöl olarak görünmektedir. Diğer yandan, onların

6- Increase Mather, *Discourse on prayer*, Sanford tarafından nakledilmiştir. s.83.

7- Sanford tarafından alınan metin, s.83-85.

eskatolojik coşkuları da azalmıyordu. Çünkü, vaazlarda onlara; mevcut sefaletlerin, onlara vadedilen yeryüzü cennetine ulaşmadan önce, verilen ahlâki ve spritiuel bir imtihandan başka birşey olmadığı tekrar ediliyordu⁽⁸⁾. Amerika'ya ilk ulaşan öncüler kendilerini, Kızıldeniz'den geçişten sonraki İsrailîlerin durumları gibi görüyorlardı. Çünkü onların gözlerinde İngiltere'de ve Avrupa'daki durumları, sanki Mısırlı kölelerin durumuydu. Onlar da, çölün korkunç imtihanından sonra Kenana gireceklerdi, Cotton Mather'in yazdığı gibi "Vadedilmiş ülkeye ulaşmak için geçeceğimiz çöl, ateşten uçan yılanlarla doludur"⁽⁹⁾.

Fakat daha sonra yeni bir fikir ortaya çıktı: Yeni Kudüs, kısmen çalışmanın ürünü olacaktı. Jonathan Edward (1703-1758), çalışma ile "yeni İngiltere'nin bir çeşit "yeryüzü Cenneti" ne dönüşeceğini düşünüyordu. Böylece öncülerin mesihçiliğinin tedricen nasıl "ilerleme fikrine" ulaştığını görüyoruz. İlk etapta, cennet yeni dünyada, ulaşılması mümkün gibi ortaya konuyordu. Müteakip dönemde, "dünyanın sonuna" takaddüm edecek olan sefalet ve felâket dönemini unutarak eskatolojik gerilimi azaltıyor ve neticede tedrici ve sürekli bir ıslah fikrine ulaşıyordu⁽¹⁰⁾.

Fakat Amerika'nın ilerlemesi fikri kristalleşmeden önce, öncülerin mesihçiliği başka değişmelere maruz kalmıştı. Bu püriten eskatoloji içindeki en önemli ilk krizi, koloni imparatorluğu için, Avrupai güçler arasındaki savaş ortaya çıkarmıştı. Roma ve Katolik milletler Anti-İsacı hareketle asimile olmuşlardı. Çünkü Tanrısal Krallığın gelişi bu hareketin tahribine bağlıydı. Bunun için belli bir müddet İngiliz koloni edebiyatına birtek konu hakim olmuştu. O da, "İsa'nın muhteşem zafer ümüdünü yakmakla tehdit eden Anti-İsacı hareketin Amerika'yı işgali" idi. Bunun için, John Winthrop'a göre "Yeni-İngiltere'nin" ilk vazifesi Jizvitler tarafından bu bölgelerde yerleştirilmek üzere olunan anti-İsacı krallığa karşı bir sur yükseltmekti. Bir kısım başka yazarlara göre ise, yeni dünya katoliklerin gelmesinden önce, gerçek bir cennetti.

8- George H. Williams, *Wilderness And paradise*, s.101-108.

9- Sanford, a.g.e., s.87; Bak Williams, a.g.e., s.108.

10- Sanford a.g.e., s.86.

Şüphesiz Atlantik ötesi imparatorluğa sahip olmak için, Avrupalı güçlerin arasındaki rekabet, büyük ölçüde ekonomik düzeyde idi. Fakat, hemen hemen Maniheizmci bir eskatoloji tarafından yutulmuştu. yani burada herşey, iyi ile kötü arasındaki savaşa indirilmişse benziyordu. Koloni yazarları Fransızların ve İspanyolların, İngiliz kolonileri üzerinde "**yeni bir Babil hiyerarşisi**" veya "**Bir Mısır köleliği**" tehdidi plânladıklarından bahsediyorlardı. Fransızlar ve İspanyollar anti- İsa'nın köleleri ve zorbalarıydılar. Böylece katolik avrupa, Yeni-Dünya cennetine muhalefet eden bir cehennem, *bir lanetli olarak takdim edilmişti*. Şöyle deniyordu: "**Tanrı veya Avrupa**" "**Tanrı veya Cehennem**" olarak anlaşıyordu. Amerika'ya ilk giden öncülerin Amerika çölünde maruz kaldıkları sıkıntıların temel hedefi, eski putperest dünya insanın cinsi günahlarının bağışlanmasıydı⁽¹¹⁾.

İlkel Hıristiyanlığa Dönüş:

Amerika'ya ilk gelenlerin gözlerinde İYİLİKLE KÖTÜLÜK arasındaki mücadele katoliklerle, protestanlar arasındaki mücadele de şekillenmesine rağmen, İngiltere hücumlara maruz kalmadı. Fakat, 1640'dan sonra, tansiyon, kolonilerle Anavatan arasında yükselmeye başlamıştı. Kolonilerden "**Mükemmellik taraftarları için, İngiliz Reformu, eksik kalmış bir reformdu. Daha kötüsü, İngiltere'de icra edilmekte olan dini pratikler, İsa'nın düşmanı (Antéchrist) nın ameli olarak telâkki ediliyordu. Koloni muhayyilesinde İngiltere, Roma'nın yerine geçmişti. Bu düşüncenin sonucu olarak öncüler (seçilmiş bir halk olarak), Amerika çölündeki görevlerini, sadece, geleneksel bir dini faaliyetin devamı olarak değil, tamamen yeni bir şey olarak telâkki etmeye başlamışlardı. Avrupa cehenneminden uzakta "**Yeniden doğmayı beklerken**" öncüler, tarihin nihaî menzilini başlatma noktasında olduklarını düşünüyorlardı. 1647'de kızılderililerin havarisi olan John Eliot, "**Yeni-İngiltere'de, İncil güneşi doğmasada şafağı**" haber veriyordu⁽¹²⁾.**

11- Sanford, s.89.

12- Bak. Sanford, s.96.

Şüphesiz bu ifadeler, avrupai geçmişle derin bir kopukluğa işaret etmektedir. Pek tabii ki bu kopmanın, Amerika ihtilalinden ve bağımsızlığından önce tükenmiş olduğunu da belirtmek gerekir, 1646'da Yeni-İngiltere artık kendini, İngiltere'nin bir üyesi veya kolonisi olarak değil, hür bir devlet olarak telâkki ediyordu. Şüphesiz bu bağımsızlık şuurunun nedenleri, birinci derecede diniydi. Cotton Mather, Yeni-İngiltere'de, Hristiyanlığın ilk zamanlarına dönüşü bekliyordu. O, şöyle diyordu:

"Kısaca, ilk çağ, altın çağdı. Bu çağa yeniden gelmek için, insanın protestan olması ve hatta puriten olması gerekir." İlk Hristiyanlığın altın çağına bu dönüş, yeryüzünü değiştirecektir. Increase Mather'in dediği gibi, ilk kilisenin yenilenmesi, yeryüzünü cennete döndürecekler.⁽¹³⁾

İngiltere ve Avrupalı geçmişle kopma olayı, öncülerin, ilkel kilisenin faziletlerine dönme vasıtası ile mesihî hazırlamaya inandıkça ciddileşiyordu. Püritainler için, başlıca Hristiyanî fazilet, sadelikti. Oysa akıllılık, kültür, bilginlik, nezaketlilik ve lüks, şeytanın icadı idi. Bunun için John Cotton şöyle yazıyordu:

"Kültürlü ve akıllı oldukça, şeytan için çalışmaya hazırsınız" Amerika'ya ilk göçenlerin ve hudut misyonerlerinin büyüklük komplekslerini daha önce görmüştük. İşte bu ilkel Hristiyanlığa dönüş, yeryüzünde cenneti yeniden meydana getirecekti. Ancak bu düşünce yine, Cizvitlerin bilgisini hakir görmeyi ihtiva ettiği kadar; kültürlü, zarif, sofistik, iktidar ve otoriteye alışmış olan İngiliz Aristokrasinin eleştirisini de ihtiva ediyordu. Çılgınlık veya lüks giyim, centilmenliğin günahı haline gelmişti. 1647'de kaleme aldığı "Simple Cobbler of Aggawam" (Aggawam'ın Basit Ayakkabı Tamircisi) isimli kitabında Nathanel Ward, basit hayatı ve kolonilerin ahlâki üstünlüğünü, İngiltere'nin bozulmuş âdetlerinin karşısına koyuyor ve bu çelişkiden, ilkel kilisenin cennetsel haline doğru gelişmenin, delilini çıkarıyordu⁽¹⁴⁾.

Amerika'ya ilk gelen öncüler, kültürle ve kıyafetle ilgili bütün şeyleri küçük görerek, İngilizlere karşı, ahlâki üstünlüklerini ilân

13- Sanford tarafından alınan metin, s.104.

14- Sanford, s.105.

ediyorlardı. Charles L. Sanford'a göre, Amerika büyüklük kompleksliğinin menşei, hudut misyonerlerinin faaliyeti içinde aranmalıdır. Bu, dış politikada olduğu kadar, bütün yeryüzünde American way of life'i yayma heyecanı içinde de tezahür etmektedir⁽¹⁵⁾. Böylece hudut boyunda "Dini bir sembolizm" çiçek açtı ve öncülerin eskatolojisini XIX. yüzyıla kadar uzattı. Büyük ormanlar, sonsuz ovaların yalnızlığı, kırsal hayatın güzelliği, şehirlerin günahları ve kötülüklerine karşı ortaya konmuştu. Şimdi ise yeni bir fikir gündemdeydi: Amerika Cenneti. Avrupa şehirlerinden gelen şeytanî güçler tarafından işgal edilmişti. Aristokrasinin, lüksün ve kültürün tenkidi şimdi, şehir hayatının ve şehirlerin eleştirisi içinde özetleniyordu. Yeniden canlandırıcı büyük dinî hareketler, Hudutta başlamış, şehirleri ancak daha sonra etkilemişti. Bizzat, şehirlerde "yeniden canlandırıcı hareketler" zengin ve kültürlü halktan çok, fakir halk arasında daha popülerdi. Temel fikir, dinin sona ermesini sağlayanın, şehirlerin kötülükleri, özellikle Avrupai Aristokrat tabakaya özgü, sarhoşluk ve sefahatın neden olduğuydu. Çünkü, cehennem, mevcuttu ve uzun zamanda kalacaktı. (The way of Europe)⁽¹⁶⁾.

Amerikan Way Of Life'in Dinî Kökenleri:

Dediğimiz gibi eskatolojik mesihçilik ve yeryüzü cennetini bekleme, tamamen lâikleşerek sonuçlandı. İlerleme mitolojisi, yenileşme ve gençlik kültü, bunun en önemli sonuçlarından. Yine de, şiddetle lâikleşen şekilleri altında, ataları coşturan, eskatolojik bekleyişi ve dinî heyecanı keşfedebiliriz. Çünkü, ilk koloniler, her ne kadar Avrupa'dan daha sonra da gelmiş olsalar, onlar Amerika'ya yeniden doğabilecekleri ve yeni bir hayata başlayabilecekleri bir ülke zannederek yönelmişlerdir. Hâlâ günümüzde Amerikalıları büyüleyen "yenilik", bir dinî yapı arzusudur. Yenilikte ümit edilen şey, yeniden doğuştur ve yeni bir hayattır. New England, New York, New Haven gibi bütün isimler, sadece terkedilmiş ana yurdun özlemini değil; özellikle, bu yeni ülkede ve şehirlerde, hayatın başka boyutlar

15- a.g.e.,s.93.

16- Sanford, s.109.

ortaya çıkarmaya elverişli olduğu ümidini göstermektedirler. Şüphesiz sadece hayat değil; yeryüzü cenneti olarak telâkki edilen bu kıtada herşey, daha büyük daha güzel ve daha güçlü olacaktır.

Eden bahçesine benzer olarak tasvir edilen yeni-İngiltere'de keklikler, o kadar büyük kabul edilmiştir ki, uçmaya güçleri yetmemektedir ve Hindiler koyunlar gibidir⁽¹⁷⁾. İşte Menşei dinî olan bu Amerika büyüklüğü de en bilinçli zekâlar tarafından bile kabul edilmiştir.

Yeni bir hayata "**yeniden doğuş**" ve bir gelecek ümidi (sadece en iyi şey değil aynı zamanda mutluluktan) gençlik için Amerikan kültü içinde kendini bulmaktadır. Charles L. Sanford'a göre, Amerikalılar sanayileştiğinden beri, gün geçtikçe kaybolmuş suçsuzluklarını çocuklarında aramışlardır. Aynı yazar, yenilik için duyulan heyecan, öncüler **Far West'e** doğru takip etti ve otoriteye karşı ferdiyetçiliği güçlendirdi. Ancak, tarih ve gelenek karşısında Amerikan saygısızlığının kristalleşmesine de katkıda bulundu⁽¹⁸⁾.

Burada, Amerika'ya ilk gelen öncülerin mesihçi eskatolojilerinin şekil değişikliği konusundaki müşahedelere son verebiliriz. Çünkü, Atlantik ötesi yeryüzü cenneti arayışından hareket ederek, Amerika'nın ilk kaşiflerinin, "**kurtuluş tarihi** içinde oynadıkları önemli rolün nasıl bilincinde olduklarını görmüş olduk. Yine yeryüzü cennetinde assimile olduktan sonra Amerika, Avrupa'da başarısız olan reformu puritainlerin orada tamamlamak zorunda oldukları, imtiyazlı bir yer haline geldiğini öğrendik. Nihayet, Amerika'ya göç edenlerin kendilerini, nasıl Avrupa cehenneminden kurtardıklarını ve yeni dünyada nasıl yeni bir doğuş beklediklerini gördük. Yine modern Amerika'nın, bu mesihî ümitlerin, cenneti bulma imkanına inancın ve bu imanın gençlikte ve aklın, ruhun sadeliği içinde olmanın, hangi noktaya kadar sonucu olduğunu da gördük.

Bu konudaki incelemei uzatabiliriz ve ülkenin endüstrileşmesindeki Amerikan elitlerinin uzun mukavemetini ve ziraatın faziletleri konusundaki heyecanlarını da aynı yeryüzü cenneti özlemi ile açıklandığını gösterebiliriz. Şehirleşme ve endüstrileşme her yerde

17- Sanford tarafından zikredilen metne bak. s.III.

18- Sanford, s.II2.

zafere ulaştığı zaman bile, ilk öncüler tarafından kullanılan kişiler ve gözde resimler prestijlerini muhafaza etmişlerdir. Şehirleşmenin ve sanayileşmenin zaruri olarak kötülük, fakirlik ve âdetlerin yok olmasını doğurmaması için fabrikatörler, kiliseler, okullar, hastahaneler yaptırarak insanlık sever faaliyetlerini on katına çıkarmışlardır. Bunun için ne pahasına olursa olsun, ilmin, tekniğin, sanayinin, ruhi ve dini değerleri tehditte uzak olduğunu, bilakis onları zafere ulaştırdığını ispat etmek gerekecektir. 1842'de "**The paradise within the Reach of All Men, by power of Nature and Machinery**" (Doğanın ve makinenin gücü ile, tüm insanların ulaştığı cennet) isimli bir kitap yayınlanmıştı. Şehirleri terk ederek, rahat, lüks mahallelere yerleşme ve cennetsel manzaralar tanzim etme şeklindeki çağdaş temayülde bir nevi cennet özlemi, ecdadın yaşadığı tabiatı keşif ruhu, bulunmaktadır.

Fakat burada söz konusu olan, Amerika mesihçilik idealinin şekil değiştirmesinin bir analizini sunmak değildir. Burada üzerinde durulması gereken konu, eskatolojik bir misyona sahip olma inancıdır. Özellikle, ilk Hıristiyanlığın olgunluğunu yeniden bulmak ve yeryüzünde cenneti restore etmek inancıdır. Şüphesiz bu inanç, kolayca unutulacak cinsten değildir. Amerika'nın kültürel ve politik ideolojisi olarak, günümüzde orta Amerika'nın davranışı, hâlâ yeryüzü cennetini restore etmeye davet edilmiş olduğu şeklindeki püritainlerin inancının sonucunu yansıtmaktadır.

Amerikalı Yazarların Ademle İlgili Özlemi:

Tarihi geçmişe karşı "**isyan**" olarak adlandırabileceğimiz şeyde de benzer bir eskatoloji farkedebiliriz. XIX. yüzyılın ilk iki yarısında , Amerika'nın önemli yazarlarının tamamı tarafından bu "**isyan**" genişçe açıklanmıştır. Cennetle ilgili unsurlar (en azından Yahudi-Hıristiyan kökenli olanlar) daha önce, az veya çok engellenmişti. Fakat, yeni bir başlangıca, Adem'in masumluluğunun tesciline, tarihten önce geçen tam mutluluğa bir özlem vardı.

The American Adam (1955) (Amerikalı Adam) isimli kitabında R.W.B. Lewis, bu harika temayülü aydınlatan çok sayıda rivayeti toplamıştır. Bunların arasında sadece seçim engeli ile karşılaşyoruz. **Earth's Holocaust** dünyanın katliâmında, 1884'de

kompozisyon edilen çok güzel bir hikâye var. Orada Nathaniel Hawthorne eski aristokratik ailelerin muhteşem armaları olan roblarını, krallık asâsını eski bir müessesenin diğer sembollerini ve edebiyatını, Avrupa felsefesini yıkan kozmik sevinç ateşinin vizyonunu takdim etmektedir. Baş din görevlisi "Şimdi, çok eskinin düşüncelerinin yükünden kendimizi kurtaracağız" diye belirtiyordu.⁽¹⁹⁾ Yine *The House of the seven Gables* (1850) (Yedi Çatılı Ev) isimli eserdeki şahıslardan birisi olan Holgrave şöyle haykırıyordu: "Bu geçmişten hiçbir zaman kurtulamıyackmıyız? O, zamanımızın üzerinde bir devin cesedi gibi oturmaktadır!"

"O, ölülerin kitaplarını okumamızdan onların şakalarından gülmemizden ve onların heyecanlarından ağlamamızdan şikayette bulunur! Holgrave'in sözcüsü olan Hawthorne kamu binalarının (Hükümet konağı, mahkemeler, şehir otelleri ve kiliseler gibi) taş ve tuğla gibi oldukça dayanıklı maddelerden yapılmış olmasına esef eder. Bunun için bunların her yirmi yılda harabeye dönüşmesinin iyi olacağını işaret ederek, insanların, bu binaların sembolize ettiği kurumları reforme etmelerini ve incelemelerini teşvik eder. (Bak geçmiş eser, s.18-19).

Geçmiş tarihe ait olan aynı kızgın öfke, Thoreau'da da görülmektedir. Herşey, bütün değerler ve geçmişe ortak olan bütün semboller ateşle yok olacaktır. «Bugünün İngilteresini, çok sayıda bağajla seyahat eden yaşlı bir bey gibi düşünüyorum. Bu işporta malı bagajları, onda uzun hayatı boyunca birikmiş ve onları yakma cesaretini kendinde bulamamıştır (aynı eser, s.21-22). Lewis, Amerikalı Adem imajının ne kadar ısrarlı olduğunu ve insanlığın, amerika'da tarihi sıfırdan yeniden başlatma fikrine ne kadar derin inandığını gösteriyordu.

Yine devrin birçok yazarlarında, kamufleli şekilde Adem özlemi yaşamıştır. Thoreau,"Ademe has hayatın" neyi ifade ettiğini harûkulade bir şekilde açıklamaktadır. O, gölde yaptığı sabah

19- Lewis tarafından sh, 14'de zikredilmiştir. Daha 1789'da Thomas Jefferson, Paris'ten yazılan bir mektupda açıkça «Toprakdan yararlanma hakkının canlılara ait olduğunu, onun üzerinde ölülerin ne yetkisinin ne de hakkının bulunmadığını açıkça belirtiyordu" s.16.

banyosunu **"dinî bir eksersiz ve yaptığı şeylerin en iyisinden biri olduğunu"** düşünüyordu (s.22). Çünkü onun için bu banyo yapış, bir yeniden doğuş merasimi idi. Thoreau'ya göre, çocukların aşkının Adem'e has bir karakteri vardı. Çünkü ona göre, her çocuk dünyaya yapacağı büyük keşfin bilincinde olmadan yeniden başlıyordu.

Esasında, Adem'e olan bu özlem, tarihe mukavemet eden, vücudun ve hayatın kutsallığını yücelten, arkaik bir zihniyet tipini yansıtmaktadır. Adem'e has ozan'ın ozanı diye adlandırılan Whitman, vücudunun güzel kokusunun **"duadan"** ve başının kiliseden, İncilden ve bütün iman itiraflarından (s.43) daha değerli olduğunu açıklıyordu. Lewis, haklı olarak **"eğer bir şeyi bir başka şeyden daha çok yüceltirsem bu benim kendi bedenimin yayılması olacaktır veya "** içerde ve dışarda ben tanrıyım ve neye dokunursam benkutsalım **"Türünden tam olarak vecdi bir ilânın içinde"** **"Adem'e özgü bir kendini severliği"** itiraf ediyordu. Şüphesiz bu ilânlar bize birtakım tantrik metinleri hatırlatıyordu. Lewis, Whitman'da paradigmatik bir konu buluyor. Şöyleki, geçmiş ölmüştür. Artık o, bir cesettir. Fakat Whitman'a göre geçmiş, öylesine silinerek tüketilmiştir ki artık o tamamen unutulmuştur. (s.44) Whitman ve arkadaşları, insanın yeni bir cemiyette, yeniden doğmuş olduğu **"genel ümidine"** iştirak ediyorlardı ve Lewis'in dediği gibi **"İnsan ırkı, Amerikada yeni bir harekete başlamıştı."** (s.45). Whitman, bu mutlak başlangıcı yani bu ana saplantıyı şiddetle ve parlak bir şekilde ifade ediyordu. O, okyanusun kıyısında yürürken Homère'i ezberden okumayı seviyordu (a.g.e.,s.44). Çünkü Homère, başlangıca aitti. O, tarihin bir ürünü değildi. Avrupai şiiri o ihdas etmişti.

Fakat, cennete ait mitolojinin bu yeni ifadesine karşı da reaksiyonun oluşması geçikmedi. William'ın ve Henry'nin babası yaşlı Henry James açıkça **"Havva'nın Adem'e yaptığı ilk ve en büyük hizmet, onu cennetin dışına atmış olmasıdır"**. (a.g.e.,s.58). Başka bir ifade ile, insan, ancak ceneti kaybettikten sonra, kendi kendisi olmaya başlamıştır. Yani, ancak bundan sonra o, elde edilebilir, kültüre açık, olgunlaşabilir, dünyaya, hayata ve insan varlığına yaratıcı bir tarzda bir anlam ve bir değer verebilir hale gelmiştir. Fakat, cennete ve Amerika insanına ait olan bu özlem

gözünü açmanın tarihi, bizi, tartışma konumuzdan çok uzaklara götürecektir.

Kaybolmuş Cenneti Aramada Guaranis'ler:

1912 yılında Brezilyalı etnolog Curt Nimendaju, São Paulo yakınında sahilde bir guaranis yerli gurubuyla karşılaşmıştı. Bu grup, kaybolmuş cenneti arıyorlardı. Bunlar, bedenlerinin, sürekli hareketlerle hafifliyeceği ve doğuda çocuklarını bekleyen "**Büyük Annemizin**" evine gitmek üzere göğe doğru uçacağı ümidi ile günlerden beri yorulmadan dans etmişlerdi. Neticede hayal kırıklığına uğramışlar fakat imanları değişmemişti. Avrupaî elbiseler giymiş olmaları ve Avrupaî besin ile beslenmiş olmalarından dolayı, Semavî macera için çok ağırlaşmış olduklarına inanarak oradan dönüyorlardı⁽²⁰⁾.

Bu kaybolmuş cenneti arama olayı, asırlardan beri Guaranis'ler tarafından teşebbüs edilmiş göç dizisinin sonucunu teşkil ediyordu. "**Sevilen ülkeyi**" bulmak için ilk teşebbüs 1515 yılında yapılmıştır⁽²¹⁾. Fakat özellikle, 1530-1549 arasında tupinamba grubunun büyük göçü "**Büyük Ata**" tapınağına doğru meydana gelmişti. Alfred Métraux'un yazdığına göre pernambuco bölgesinden hareket eden bu yerliler, Pérou'ya gelmişlerdi. Orada bazı İspanyol maceracıları ile karşılaşmışlardı. Bu yerliler hemen hemen bütün güney Amerika kıtasını, onun en geniş yerini bulmak ve ebedi istirahatın ölümsüz toprağını araştırmak üzere, geçmişlerdi. İspanyollara, yarısı muhayyileye dayanan, altın dolu sitelerden, garip hikayeler anlattılar. Muhtemelen onların hikayeleri, kendi rüyaları ile boyanmıştı. Bu hikâyeler, İspanyolların muhayyilesini tutuşturmuş ve Eldorado fatihi olduğunu iddia eden Pedro de Ursua'nın yersiz seferini geniş ölçüde tayin etmiştir. İspanyollar ve yerliler aynı hayali izliyorlardı. Yalnız şu farkla ki yerliler ebedî mutluluğu isterlerken; İspanyollar, geçici bir mutluluğun büyük sıkıntılara da malolsa vasıtalarını elde etmeyi arzu ediyorlardı⁽²²⁾.

20- Alfred Métraux, *Les messies de l'Amerique du Nord* (Archives de Sociologie des Religions, 4, 1957, s.108-112) s, 109.

21- Egon Schaden, «Der paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer» (Staden-Jahrbuch, 3. são Paulo, 1955, s.151-162) s.151.

22- Alfred Métraux, s.109.

Nimeundaju, guaranis kabilelerinin "kötülüksüz yer" aramaya yönelik masalsı seyahatler konusunda çok zengin bir belge sunmuştur. Alfred Métraux ve Egon Schaden daha sonra bilgilerimizi tasrih etmişler ve tamamlamışlardır⁽²³⁾. Cennetin kollektif arayışı olayı, dört asırdanberi devam ediyor ve süphesiz yeni dünyanın en garip dinî fenomenleri arasında yer alıyor. Hakikaten 1912'de Nimuendaju tarafından tasvir edilen olaylar günümüzde bile devam etmektedir. Fakat sadece birtek guaranis kabilesi olan Mbüa, doğuya doğru daima cenneti aramakta, diğerleri ise cennetin kürenin merkezinde ve Zenith'de bulunduğuna inanmaktadırlar⁽²⁴⁾.

Cennetin topografik ve yerinin muhtelif tesbitleri konusuna yeniden döneceğiz, Şimdilik bütün tupi-guaranis dinninin aşağıdaki karakteristik, çizgilerini belirtelim: Bu dinde, Şamanlar ve Kahinler önemli rol oynamaktadırlar. Bunlar bazı rüyalar ve mükâşefeler sonucunda, kötülükten arınmış ülkeye seferleri başlatıp, idâre ediyorlar. Cennet arama ihtirasının kemirmediği kabilelerde bile şamanlar, tamamen cennetle ilgili bazı imajlar yapar yapmaz kolektif heyecanı meydana getirmeye muvaffak oluyorlardı. XVI. asırda bir jizvit **Tupinambaslar** konusunda şöyle yazıyordu: "Şamanlar,

23- Curt Nimuendaju, «Die sagen von der Erschaffung und verichtung der welt als grundlagen der Religion der Apagocuva-Guarani» (zeitschrift für Etnologie, 46, 1914, s.284-403, Alfred Metraux, «Migrations historiques des Tupi- Guaranis» (Journal de la Société des Americanistes, N. s. 19, 1927, s.1-45); id., «The Guaranis» Bureau of American Ethnology, Bulletin 143; Handbok of south american Indianas, Vol. III, 1948, s.69. 94; id., «The Tupinamba» (ibid, s. 95-133); Egon Schaden, «Der paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer» (cf. not 21); Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani (Universidade de São paulo, faculdade de Filosofia, Ciencias e Letras, Boletim N: 188, Sao paulo, 1954, s.185-204: ch. X, O mito do paraíso na cultura e na vida guarani); id., «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer» (XXX th International Congress of Americanists, Cambridge, 1952, s.179-186). Yına bak. Maria Isaura pereira de querioz, «L'influence du milieu sociale interne sur les mouvements messianiques bresiliens» (Archives de sociologie des Religions, 5, 1958, s.3-30 ; Wolfgang H. Lidig, «Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva, Guarani» (In Wilhelm E. Mühlmann, Chiliasmus und Nativismus, Berlin 1961, s.19-40); Rene Ribério, «Brazilian Messianic Movements» in: Millénial Dreams in Action, edited by Sylvia L. Thrupp, The Hague, 1962, s.55-69.

24- Egon Schaden, Der paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer, s. 152; Aspectos Fundamentais, s.186.

yerlileri çalışmamakta, tarlalara gitmemekte ikna etmişler ve onlara mahsulun kendi başına biteceğini, yiyeceklerin onların kulübelerini dolduracağını, beller'in toprağı tek başına süreceğini, okların mal sahiplerini kovacağını ve çok sayıda düşmanı esir edeceğini vadetmişler ihtiyarların gençleşeceğini haber vermişlerdir"⁽²⁵⁾. Orada, altın çağın cennetsel belirtileri itiraf ediliyordu. Onun gelişini hızlandırmak için yerliler bütün dindışı faaliyetlerden vazgeçiyorlar gece ve gündüz kahinlerinin rehberliğinde dans ediyorlardı. İleride göreceğimiz gibi, dans, extaz olayına ulaşmanın en azından tanrıya yaklaşmanın en etkili vasıtasıydı.

Başka arkaik halklardan daha fazla Tupi-Guaranis'ler, şamanların rüyalarında "**Tabiat üstü varlıkların**" icra ettikleri vahiyleri almaya arzulu idiler. Diğer komşu kabilelerden, Tupi-Guaranis'ler, cenetin elde edilmesinde vazgeçilmez işaretleri faydalı bir zamanda almak için, tabiat üstü dünya ile daimî temas halinde kalmaya daha çok gayret sarfediyorlardı. İşte, bu garip dini duygu, bu cennet saplantısı, Tanrısal mesajları zamanında keşfedememe korkusu ve netice itibari ile yakında olacak olan Kozmik felâkette kaybolma riski hep buradan kaynaklanıyordu.

Dünyanın Sonu:

Bu soruların cevabını bize, mitoloji vermektedir. Hala Brezilyada yaşayan bütün guranis kabilelerinin mitolojilerinde, önceki yeryüzünü tamamen yıkan bir tufan veya yangın geleneği mevcuttur. Bu felâket, yakın bir gelecekte tekrar edilecektir. Gelecekte vuku bulacak olan bu felakete iman, yine de diğer tupis gruplarında nadirdir.⁽²⁶⁾ Bunu bir Hristiyan tesiri olarak telâkki edebilir miyiz. Şüphesiz ki hayır. Buna benzer fikirler başka birçok arkaik toplumlar tarafından da kabul edilmiştir. Ancak bazı hallerde, kozmik falâketin yalnızca mazide vuku

25- A. Me'traux, *Les Messies de l' Amerique du sud*. s.108.

26- Egon Schaden, *Aspectos Fundamentais*, s.187, gelecekte vukubulacak olan felakete iman, *Txiriguano'lar (metraux)*, *Munduruku* (R. P. Albert Kruse, *Anthropos*, 1951, s.922; *Tukuna* (Nimeundaju, *The Tukuna*, 1952, s.137-139).

bulup, bulmadığına veya gelecekte aynı şekilde tekrar edileceğini tayinde güçlük çekilmektedir. Çünkü ilgili dillerin grameri geçmiş gelecekte ayırd etmiyor⁽²⁷⁾. Nihayet **tukuma** mitolojisini hatırlatmak gerekir. Bu mitolojiye göre, felâket medenileştirici kahraman **Dyoi**'un işi olacaktır. Beyaz Hristiyanlarla temas sonucu kabile geleneklerinin bozulması ile **Dyoi** harekete uğramıştır. Bu inanç, kısmen Guaranislerin inancı ile mukayese edilebilir. Oysa, Hristiyan kökenli beyazların kültürel tesirleri ile pek yakında dünyanın sonunu ilân eden mitolojiyi kabul etmek güçtür.

Her ne ise, dünyanın sonu muhtelif guaranis kabileleri tarafından aynı şekilde tasavvur edilmiştir. **Mbüas**'lar çok yakında bir tufan, yangın veya yeryüzüne sonsuz şekilde uzanacak bir karanlık beklemektedirler. **Nandevas**'lar yerin yarılması ile meydana gelecek bir felâket beklemektedirler. Burada yeryüzü bir plak gibi tasarlanmıştır. Nihayet, **Kaiovas**'lar, dünyanın sonunun, canavarlar, uçan atlar ve ateşten oklarla avlanan maymunlar tarafından getirileceğini hayal ediyorlardı⁽²⁸⁾. İşaret etmekte yarar vardır ki, cennetin aranması ve temsili doğrudan doğruya gelecekte vukubulacak olan felâketin korkusu ile ilişkili idi. Göçler dünyanın sonundan önce kötülüğün olmadığı bir yere ulaşma ümidi ve arzusu ile başlatılmıştı. Farklı guaranis kabilelerinin "**cennete**" verdikleri isimler bile, cennetin, evrensel felâketten masum olduğu yegane yer olduğunu göstermektedir. **Nandevas**'lar onu "**yuy-nâmi mbyre**" "**saklanan yer**" olarak adlandırıyorlar. Yani, felâket boyunca bir sığınak bulunabilen yer. Yine cennet, "**yuy-mara-ey**" "**kötülüğün olmadığı yer**" veya sadece yay "**Gök**" olarak isimlendirilmiştir. Buna göre "**cennet**" korkunun olmadığı yerdir. Oranın sâkinleri ne açlık ve hastalık ne de ölümü tanır⁽²⁹⁾.

Bir müddet için cennetin yapısı ve ona ulaşmanın vasıtaları konusuna geri döneceğiz. Fakat, önce, Guranis'lere göre, mutlaka dünyanın sonuna götüren sebepler üzerinde durmamız gerekmektedir. Yahudiliğin ve Hristiyanlığın paylaştıkları çok yaygın bir inancın

27- Mircea Eliade, *Aspects du Mythe (paris)* 1963, s.72 v.d

28- Schaden, *Aspectos Fundamentais*, s.187; *Der paradiesmythos*, s, 152-153; XXX th international Congress of Americanists, s.180.

29- Schaden, *aspectos Fundamentais*, s.189.

aksine, dünyanın sonu, insanın günahından neşet etmemektedir. Guaranis'lere göre, İnsanlık ve yeryüzü yaşamaktan, çalışmaktan yorulmuş bunun için, istirahatı arzu etmektedir.

Nimundaju, dünyanın yok olması konusunda Apapocuvass'ların düşüncelerinin "yerli pessimizmi" diye adlandırdığı şeyin bir ürünü olduğunu düşünmektedir.⁽³⁰⁾ Ona bilgi verenlerden biri şöyle diyordu: "Bugün yeryüzü yaşlıdır. Artık ırkımız çoğalmayacaktır. Ölülerini tekrar göreceğiz. Karanlıklar düşecek, yarasalar bize dokunacak ve biz halâ yeryüzündeyiz. Böylece, nihayeti bulacağız"⁽³¹⁾ Burada söz konusu olan kozmik bir yorgunluk ve evrensel bir tükenmedir. Nimeundaju, aynı şekilde bir Şaman'ın coşkulu tecrübelerini nakletmiştir. Şöyleki, yüce Tanrı olan Nanderuvuvu'nun yanında Şaman, extaz halinde iken, yerin, yaratıklarına son vermesi için Rabbe şöyle yalvardığını işitimişti: "Yeryüzü, ben tükendim diye inliyordu. Parçaladığım cesetlere karnım toktur. Ey baba, beni istirahata bırak. Sularda, yaratıcıya, kendilerine istirahat vermek için yalvarıyordu. Ağaçlar, bütün tabiat'da aynı şeyi yapıyorlardı"⁽³²⁾

Nadiren de olsa, etnografik literatürde kozmik yorgunluğun ve nihai istirahat özleminin heyecan verici ifadesi ile karşılaşırız. Gerçekten, 1912 yılında Nimuendaju tarafından karşılaşılan yerliler, cennet arama peşinde, üç veya dört asırdanberi sürekli, danstan ve serserice dolaşmaktan bitkin hale gelmişlerdi. Nimuendaju, dünyanın sonu fikrinin yerli bir fikir olduğuna inanıyor ve onun hıristiyanlığın tesiri ile oluştuğunu kabul etmiyordu. Yine o, Guaranis'lerin bedbinliğini, Portekiz fethinin sonuçlarından biri olarak; özellikle, esir avcıları tarafından başlatılan korkunun sonucu olarak kabul ediyordu. Bazı bilginler Nimuendaju'nun yorumunda şüpheye düşmüşlerdi⁽³³⁾. Gerçekten Nimuendaju'ya "yerli bedbinlik" olarak adlandırdığı şeyin, köklerini, ilkeller arasında son derece

30- Curt Nimeundaju, *Die Sagen von der Erschaffung Und Vernichtung der Welt*, s.335.
31- a.g.e., s.339.

32- a.g.e., s.335.

33- Bak, Wolfgang H. Lindig, *Wanderungen der Tupi-Guarani*, s.37.

yaygın olan bir inanç içine kadar uzatıp uzatmadığı aşağıdaki şekilde özetlenip özetlenmediği sorulabilir: Dünya, mevcut olan basit olayla bozulmaktadır ve periyodik olarak da yenilenmektedir. Yani, yeniden yaratılmaktadır. Öyleyse yeni bir yaratılışın gerçekleşmesi için, dünyanın sonunun gelmesi zaruridir⁽³⁴⁾.

Muhtemelen buna benzer bir inanç, Portekiz fethinden ve Hristiyanlık propagandasından önce, Apapocuva-Guaranis'ler tarafından paylaşılmıştı. Fetihlerle gelen şok, sefalet ve ızdırap dolu bir dünyadan kaçma arzusunu artırmış ve ağırlaştırmıştır. Fakat bu arzuyu yaratanlar Portekiz fatihleri olmamıştır.

Diğer birçok arkaik topluluklar gibi Guaranis'lerde, temiz, taze zengin ve mutlu bir kozmoz'da yaşamak istemektedirler. Onların aradıkları, ilk zafer yılları ve mutluluğu içinde yeniden kurulan dünyadır. "**Kötülüksüz dünya**" veya Nande'nin evi (Büyük annemiz) bu dünyada mevcuttu. O, okyanusun öbür tarafında veya yeryüzünün merkezinde idi. Ona, güçlkle ulaşıldı. Fakat o bu dünyada bulunuyordu. O, tabiat üstü türden olmasına rağmen (çünkü o, cennete ait bir takım boyutlar ihtiva eder) "**kötülüksüz yeryüzü**" öbür dünyaya ait değildir. Onun görünmez olduğu söylenemez. Ancak o, çok gizlidir. Oraya, ruhda değil, bedende ve kemikte varılır. Onun aranması için teşebbüs edilen kollektif seferlerin tamamen hedefi şudur: Kozmozun tükendiği, yenilenmediği ve şiddetli sonunu beklediği sırada, dünyanın yıkılmasından önce "**kötülüksüz yere**" ulaşmak, cennete yerleşmek, mutluluktan yararlanmak.

Kötülüğün Olmadığı Yer:

O halde Guaranislerin cenneti aynı zamanda gerçek ve alışılmamış parlaklıkta bir dünyadır. Orada, hayat, Guaranislerdeki aynı aile modeli ile cereyan etmektedir. Fakat, zamanların ve tarihin dışında, yani, sefaletten, hastalıktan, günahattan haksızlıklardan ve yaşlılıktan uzak. Bu cennet, spritüel düzeyde değildir. Çünkü, günümüzde bazı kabilelerin inancına göre, cennete, ancak ölümden sonra girilebilmektedir. Yani "**ruh**" olarak eski zamanlarda insanlar cennete

34- Bak. M. Eliade, *Aspects du Mythe*, s. 71.

gayri muşahhas (in concreto) olarak ulaşabiliyorlardı. Öyleyse cennetin paradoksol bir karakteri vardır. Şöyleki: Bir yandan o, bu dünyanın tersini temsil etmektedir, (temizlik, hürriyet, mutluluk, ölümsüzlük, v.s.) diğer yandan o muşahhasdır. Spiritüel değildir. Hatta bu dünyanın bir parçasını teşkil etmektedir. Çünkü o, bir realitedir ve jeografik bir hüviyete sahiptir. Başka bir ifade ile cennet, Tup-Guranis yerlileri için "başlangıçların mükemmel ve temiz" dünyasını temsil etmektedir. Başlangıç zamanında bu dünya, Tanrı tarafından tamamlanmıştı ve orada bu günkü kabilelerin ataları, birtakım tanrıların ve kahramanların "hısımlığı" içinde yaşıyorlardı.

Gerçekten, cennetin orijinal mitolojisi, okyanusun ortasında bir çeşit "çok mutlular adasından" bahsediyordu. Orada ölüm bilinmiyordu. Ona, bir ip veya başka benzer vasıtalar ile girilebiliyordu. (Burada yeri gelmiş iken ip, sarmaşık veya merdiven resimlerinin bir varlık şeklinden bir başka varlık şeklini, din dışı dünyadan, kutsal dünyaya geçişi ifade etmek için sık sık kullanıldığına işaret edelim).

Başlangıçta bu masal adası ölümsüzlüğü elde etmek için aranıyor ve Tanrılarla spiritüel cemaat halinde yaşamaya gayret sarfediliyordu. Yakın olan kozmik felaketin önünde bir iltica yeri olarak aranmıyordu⁽³⁵⁾. Daha sonra, cennet mitolojisinin, dünyanın sonu ile ilgili değişimi meydana gelmiştir. Belki de bu, jizvitlerin tesiri sonucu olmuştur. Çünkü Guaranis'ler de diğer ilkel kabileler gibi dünyayı çok eski buluyorlar, yıkılıp yeniden yaratılmasını düşünüyorlardı⁽³⁶⁾.

Guaranis'lerin dininin "temel kavramı" cennete, gayr-i muşahhas (in concreto) atfedilen inancından kaynaklanmaktadır. Bu kavram, Aguydje ifadesi içinde senteze ulaşmıştır. Bu ifade "yüce mutluluk" "mükemmellik" ve "zafer" kelimeleri ile ifade edilebilir. Guaranisler için "aguydje" bütün insan varlığının hedefini teşkil etmektedir. Ağuydje' yi elde etmek demek, tabiatüstü dünyada cennetsel mutluluğu muşahhas bir şekilde tanımayı istemek demektir.

35- Schaden, *aspects Fondamentais*, s.188.

36- Daha yeni yayınlarında (*der paradiesmythos*, s.153; XXX th international congress of Americanists, s.181,) Egon Schaden cennet mitolojisinin dünyanın sonu ile ilgili değişiminin, muhtemelen jizvit tesirlerine bağlı olduğunu düşünüyor.

Fakat bu tabiatüstü dünyaya ölümden önce ulaşılabilir. dini yasayı ve geleneksel ahlâkı takib etmek kaydı ile oraya, kabilenin herhangi bir üyesi ulaşabilir.

Schaden'in yeni çalışmaları sayesinde, muhtelif guaranis'lerin nezdinde, cennetin temsili ile ilgili oldukça açık birtakım bilgilere sahip olabiliyoruz ⁽³⁷⁾. Meselâ, Nandevas'larda iki ayrı anlayış vardır: Biri, uzun zaman önce göçe başlamış ve "**kötülük olmayan yeri**" bulamamışlardır. Diğerisi ise, böyle bir seyahata teşebbüs etmemiş olan Nandevas'lara aittir. Bunlar, cenneti aramışlar ve onu bulamamışlardır. Artık bunlar cennetin, okyanusun ötesinde bulunduğunu düşünmemektedirler. (Sahile ulaştıktan sonra uzun zamandan beri serserice dolaşmayı terketmişlerdir). Onlar, cenneti, Zenith'e yerleştirmişler ve ona ölümden önce ulaşamayacağını düşünmüşlerdir. Okyanusa doğru benzer seyahatlar içinde maceraya atılmayan diğer Nandevas halkları, dünyanın ateşle yıkılacağına adandığına inanıyorlar. Fakat felâketin yakında olacağına inanmıyorlar. İltica yeri, okyanusun ortasındaki "**mutlular Adası**" şeklinde telâkki edilmiştir. Danslar, şarkılar içinde bazı ritüeller icra etmek şartıyla insanı, **bedenle ve kemikle "Adaya"** ulaşabilmektedir. Yani, ölümden önce fakat, yolu tanımak gerekmektedir. Ancak bu bilgi bugün tamamen kaybolmuştur. Eski zamanlarda yol bulunuyordu. Çünkü, medenileştirici kahraman olan Nanderykey'e güven vardı. Bu kahraman bizzat insanlarla karşılaşmaya geliyordu ve onlara cennetle ilgili adaya doğru rehberlik ediyordu. Bugün ise, cennet ölümden sonra sadece "**ruhla**" kazanılmaktadır.

Egon Schaden'e bir şaman tarafından verilen bilgilere göre "**cennetle ilgili Ada**" yerden çok, göğe benzemektedir. Ortada, büyük bir göl bulunmaktadır. Ve gölün ortasında çok yüksek bir Haç bulunmaktadır. (Haç, çok büyük bir ihtimalle bir Hristiyan tesirini göstermektedir. Fakat ada ve göl yerli mitolojiye ait görünmektedir.) Ada, meyve yönünden zengin ve oranın sakinleri çalışmadan, vakitlerini dans ederek geçirmektedirler. Asla ölmemektedirler. Ada, ölümler ülkesi değildir. Çok eskiden ölen insanların ruhları buraya kadar gelmekte ve fakat yerleşmemektedirler. Onlar seyahata devam etmektedir. Eski zamanlarda, Adaya kolayca gelinebiliyordu.

37- Egon Schaden, *Aspectos Fundamentais*, s.189, *Der paradiesmythos*, s.154.

Schaden'in topladığı diğer bilgilere göre deniz, imanı olanların önünde çekilmekte ve onların üzerinde yürüyebildikleri bir köprü teşkil etmektedir. Adada ölünmez. Burası, bir **"kutsal yer"** idi⁽³⁸⁾.

Mbüas'lardaki cennet tasavvuru daha ilginçti. Bunlar, **"kötülük olmayan yeri"** arayan ve daima sahile doğru yönelen tek guaranis grubuydu. Guranis halkları arasında, cennet mitolojisinin en önemli rol oynadığı halk Mbüas'lardı. Bu olay oldukça anlamlıydı. Çünkü, Mbüas'lar hiçbir zaman Jizvit misyonerlerinin tesirine maruz kalmamışlardı⁽³⁹⁾. Mbüas'ların cenneti, gelecek felâkete karşı **"emin bir barınak"** olarak tasavvur edilmemiştir. Orası, efsanevi bir bahçe meyvalar yönünden ve av yönünden zengindir. Orada insanlar, yeryüzü hayatlarına devam ederler. Oraya, geleneksel kurallara uygun olarak yaşamış dindar, dürüst, bir hayatın sonunda ulaşılabilir.

Tanrılara Doğru Yol:

Guaranisler'in üçüncü grubu olan kaiovaslar on yıl kadar önce hâlâ Atlantik'e doğru yöneliyorlardı. Şu özelliğe işaret ediliyordu: Cennetin önemi, kriz dönemlerinde artıyordu. Bu sıralarda Kaiovas'lar, durmadan gece ve gündüz, dünyanın yıkılmasını hızlandırmak ve **"kötülük olmayan yere"** götürecektir yolun vahyini elde etmek için dans ediyorlardı. Dans, vahiy, cennete doğru yol olan bu üç dinî realite, birbirine mütenasittir. Aslında bunlar sadece kaiovas'ları değil; bütün guaranis kabilelerini karakterize etmektedir. İmaj ve **"yol"** mitolojisi (yani, bu dünyadan, kutsal dünyaya geçiş) çok önemli bir rol oynamaktadır. Şaman (nanderu) bir **"yol uzmanıdır"** Kabileye olağanüstü seyahatinde rehber olmaya imkan veren tabiatüstü emirlerin işaretlerini alan şamandır. Nandevs'ların kabilevi mitolojilerinde, ilk Ana, aynı yolu, Gemeauxların babasını aramak üzere hareket ettiği zaman şahsen dolaşmıştı. Dua esnasında yahut ölümden sonra, semavî bölgeleri aştığı zaman ruh aynı esrarlı ve paradoksal yolu izlemektedir. Çünkü o, aynı zamanda tabii ve tabiatüstüdür.

Kaiovas'lar, bu muhteşem yolu çizmek üzere Egon Schaden

38- Schaden, *aspects Fondamentaux*, s.192.

39- Schaden, *a.g.e.*, s.195.

tarafından davet edildiklerinde onlar, Şaman'ın göğşe sık seyahatlerinde katettiği yolu çizmişlerdi⁽⁴⁰⁾. Bütün guaranis toplulukları kendilerinden tapedja olarak, yani, "seyyah ve hacı topluluğu" olarak bahsederler. Dua ile birlikte ifâ edilen gece dansları ve bütün bu dualara, "Tanrılara kadar ulaşan" yollardan başkası değildir. Schaden'e bilgi veren biri "yol olmadan, arzu edilen yere ulaşamaz" diyor⁽⁴¹⁾.

Öyleyse, Kaiovas'lar için, tanrılar dünyasına doğru olan yol, bütün onların dini hayatını sembolize etmektedir. Tanrılarla iletişim kurmak ve kaderini ikmal için insanın bir yola ihtiyacı vardır. Ancak kriz döneminde bu yol arama olayı, dünyanın sonu ile ilgili unsurlarla dolmuştur. O zaman cennete götüren "yolu" acele bulmak için gece ve gündüz dans edilmektedir. Çılgınca bir tarzda dans edilir. Çünkü dünyanın sonu yakındır ve kurtuluş ancak cennette olabilmektedir. Fakat, daha az dramatik olan dönemlerde geri kalan zaman içinde "yol" Guaranis'lerin hayatında merkezî rol oynamaya devam etmektedir. Tanrıların yakınına götüren yolu arayan ve takip eden bir Guarani, yeryüzünde misyonunu ifa ettiğini düşünür.

Guaranis Mesihçiliğinin Kökeni:

Guaranis mesihçiliğinin bu kısa takdimini daha geniş düzeyde birkaç müşahede ile sonuçlandıralım. Önce, Kuzey-Amerika kabilelerindeki mesihî hareketlerin aksine, guarani mesihçiliğinin, Avrupalı fatihlerle karşılaşmanın kültürel şokunun ve sosyal yapıdaki organizasyon bozukluğunun sonucu olmadığına işaret edelim⁽⁴²⁾ kötülük olmayan ülke arama ve mitolojisi, Portekizlerin ve ilk Hristiyan misyonerlerinin gelmesinden önce, Tupi-Guaranisler'de vardı. Fatihlerle temas, cennet arama olayını artırmış ve ona, yakın olan kozmik felaketin önünde ümitsiz kaçmanın acil, trajik ve hatta bedbin bir karakterini vermiştir. Fakat fatihlerle temas bu aramayı tahrik etmemiştir. Zaten, Kuzey-Amerika yerlileri gibi kültürsüzleşme

40- Schaden, a.g.e., s.199

41- Schaden, a.g.e., s.199

42- Maria Isaura Pereira de Queiroz, *L'influence du Milieu Social Interne*, s.22.

krizi içinde bulunan kabilelerle bir işimiz yok. Bu kabileler iki asırdanberi, mesihi ve profetik hareketlerle peryodik olarak sarsılmışlardır. Guaranis'lerin kültürü ne cemiyeti bozulmamıştır ne de Hybridisé olmuştur.

Şüphesiz bu olay, genelde mesihi ve profetik hareketlerin anlaşılması için neticesiz kalmamıştır. Haklı olarak mesihi hareketlerin çabası ve akımı içinde, ekonomik, sosyal ve tarihi muhtevanın önemi üzerinde çok ısrar edilmiştir. Kriz dönemlerinde özellikle derin dünyanın sonu, kozmik yenilenme yahut altın çağ beklenmektedir. Bunun için aşırı sefalet, hürriyetten yoksun olma ve bütün geleneksel değerlerin yıkılması ile tahrik edilen ümitsizliğe karşı savunma yapmak için, dünyada cennetin yakın olduğu ilân edilmektedir. Tupi-Guaranis'lerin durumu bize bir takım kolektif bütünlerin ise, sosyal krizlerin dışında, cenet aramaya veya asırlar boyunca cennet aramaya yöneldiklerini göstermektedir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi bu cennet, daima tamamen spiritüel plânda tasavvur edilmemiştir. Bu cennet gerçek dünya olan bu dünyaya aittir. Ancak, imanla değişmiştir. Guaranisler, dünyanın başlangıcında yaşayan mitolojik ataları gibi yaşamayı arzu ediyorlardı. Yahudi-Hıristiyan terminoloji ile ifade etmek istersek cennetten kovulmadan önce Ademin cennette yaşadığı gibi yaşamak istiyorlardı. Burada, saçma ve garip bir fikir söz konusu değildir. Tarihlerinin belli bir döneminde başka birçok ilkel topluluk, yaratılışın ilk günlerini peryodik olarak geri getirmenin, yine, zamanın kemirmediği, tarihin aşağılık yapmadığı zaman gibi, aydınlık ve mükemmel bir dünyada yaşamının mümkün olduğuna inanmışlardır.

GİRİŞ TÖRENLERİ VE MODERN DÜNYA

1964 Eylülünde "Giriş törenleri" konusunda Strasbourg'da milletlerarası bir sempozyum düzenlenmişti. (Bak : **initiation**, edited by C.J. Bleeker, Leiden, 1965). Açış konferansına davetli olduğum için, hemen, Arkaik cemiyetlerdeki giriş törenlerinin anlamı ve rolü konusunu sunmayı ve daha sonra da, özellikle, psikologların, tarihçilerin ve edebiyat tenkidçilerinin katkılarını inceleyerek yeni araştırmaların gösterdiği gelişmeleri hatırlatmayı tercih ettim. Bu karmaşık olayın ortak incelemesi olan giriş töreni, gerçekten örnek bir şekilde, muhtelif disiplinlere ait araştırmalar arasındaki işbirliğinin avantajlarını açıklamaktadır.

Giriş töreni ile genellikle şifahi öğretiler ve kurallar anlaşılmaktadır. Bunlar sayesinde, giriş konusunda, dinî ve sosyal sitatünün köklü bir değişikliği elde edilmektedir. Felsefe dili ile konuşmak gerekirse, giriş, varoluş rejiminin ontolojik olgunluğuna denk düşmektedir. Tecrübelerinin sonunda bir dine veya düşünceye yeni girmiş olan birisi, girişten öncekinden tamamen farklı bir hayattan yararlanmaktadır: Artık o, tamamen başka bir şeydir. Bunun için giriş törenini üç büyük kategoriye ayırabiliriz⁽¹⁾ :

1- Birinci kategori, kollektif kuralları ihtiva eder. Bir delikanlının, olgunluk çağına geçişi bu kurallarla gerçekleşir. Bu kurallar, cemaatin bütün üyeleri için zorunlu olan kurallardır. Etnoloji edebiyatı, bu törenleri, "**olgunluk merasimi**", "**kabilevî giriş töreni**" veya "**yaş sınıfı girişi**" gibi ifadelerle belirtmektedir. Diğer girişler, bu "**olgunluk merasimi**"nden ayrılmaktadır. Çünkü onlar, cemaatin bütün üyeleri için zorunlu değildir. Hatta bunların büyük çoğunluğu ferdi olarak veya küçük gruplarla ifâ edilmektedir.

2- İkinci giriş merasimi ise, gizli bir cemiyette, bir BUND'da veya bir derneğe giriş erkanının bütün türlerini ihtiva eder. Bu Bunde'ler

1- Bak. M. Eliade, *Naissances mystiques, Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959.

sadece bir tek cinse tahsis edilmişlerdir ve sırları konusunda çok kıskançdırlar. Gizli derneklerin büyük çoğunluğu erkek olmasına rağmen, aynı şekilde **Weiberbünde**'ler de mevcuttur. Fakat, antik yakın doğuda ve Akdeniz dünyasında her iki cins de (erkek ve kadın) sır derneklerine girmişlerdir. Bunun için, tipleri biraz farklı olsa Doğu-Yunan sır derneklerini de "**Gizli Dernekler**" kategorisi içine dahil edebiliriz.

3- Üçüncü giriş merasim tipi ise mistik temayülü ifade eder. Yani, ilkel dinler seviyesinde, **tabib-man** veya şaman temayülünü gösterir. Bu üçüncü giriş merasiminin tipik yönlerinden biri, kişisel dinî tecrübeye atfedilen önemde bulunmaktadır. Gizli cemiyetlerin giriş merasimleri ile şamanik giriş törenleri gerçekte birbirine oldukça yakındırlar. Şamanik giriş törenlerinde çok önemli olan bu vecdî unsur, bunları birbirinden ayırmaya yardım etmektedir. Yine ilave edelim ki bütün giriş törenlerinin arasında yapısal bir tesanüd mevcuttur. Birbakıma bütün giriş törenlerini birbirine benzeten de bu yapısal tesanüddür.

Erginlik Giriş Töreni Erkanı:

Yaş sınıfı giriş töreni, bir delikanlıyı cemaatın sorumlu bir üyesi olma durumuna yükseltmektedir. Cemaata yeni giren kişi, sadece, yetişkinlerin davranışlarını, teknik ve müesseselerini öğrenmez aynı zamanda, kabilenin mitolojilerini ve kutsal geleneklerini, tanrıların isimlerini, onların işlerinin hikayesini de öğrenir. Yine, mitolojik zamanlarda olduğu gibi, kabile ve tabiatüstü varlıklar arasındaki ilişkileri öğrenmektedir. Birçok hallerde "**erginlik giriş törenleri**" seksüalite'nin açığa çıkmasını gösterir. Kısaca, giriş töreni ile, tabii şekil olan çocukluk modeli aşılır ve kültürel modele girilir, yani, spiritüel gerçeklere dahil olunur. Giriş fırsatı ile bütün cemaat dinî yönden yenilenir. Çünkü, giriş törenleri, mitolojik zamanlarda tabiatüstü varlıklar tarafından yapılan işlemlerin bir tekrarıdır.

Her erginlik töreni, az veya çok sayıda dramatik denemeleri ihtiva etmektedir. Meselâ, anneden ayırma , bir müfettişin gözetimi altında çalılıkta kalma, çok sayıda bitki ve hayvan türleri yemenin yasaklığı, bir diş çıkartma, sünnet olma, kan aldırma vs, gibi. Kutsal nesnelerin

ortaya konması (bull-roarers, tabiatüstü varlıkların resimleri v.s) da aynı şekilde bir giriş denemesi teşkil etmektedir. Birçok durumlarda, erginlik törenleri, sembolik bir dirilmeye müteakip bir ölümü, içermektedir. Zaten bazı Avusturalya kabilelerinde kesici dişin sökülmesi, cemaata yeni alınan üyenin ölümü olarak yorumlanmıştır. Aynı sembolizm hala, sünnet olayında daha açık olarak görülmektedir. Çalılıklarda tecrid edilen yeni cemaat üyeleri, hayaletlere benzetilmişlerdir. Bunlar, parmaklarını kullanamazlar ve ölülerin ruhlarının yaptığı gibi yiyecekleri doğrudan doğruya ağız ile almak zorundadırlar. Bazan da, onlar, hayaletlere benzetilmek için yağlanmaktadır. Bunların kapandıkları kulübeler bir canavara veya bir su hayvanına benzemektedir. Cemaata dahil edilmek istenen erginlik çağındaki kişiler kendilerini, canavar tarafından yutulmuş ve onun karnında "yeniden doğacakları" veya "dirilecekleri" zamana kadar kalacaklarına inanmaktadır. Çünkü, giriş ölümü, ya, cehenneme iniş (descensus ad inferos) yahut Anneden dönüş? (regressus ad uterum) ve dirilme olarak anlaşılmış bazan da "yeniden doğuş" olarak yorumlanmıştır. Birçok hallerde de cemaata yeni kabul edilmek istenen ergin, sembolik olarak gömülür, böylece, geçmiş hayatlarını, aile ilişkilerini, isimlerini, dillerini unutmuş ve herşeyi yeniden öğrenmek zorunda imiş gibi telâkki ederler. Bazan ise, giriş denemeleri gerçek bir işkence haline dönüşmektedir.

Gizli Cemiyetler:

Avusturalya'da olduğu gibi Arkaik düzeydeki kültürde erginlik giriş töreni, bütün adayların ulaşamadığı, "çok derecelik" ihtiva etmektedir. Bu, kutsalın, ilk açıklamalarla tükenmeyeceğini göstermektedir. Tecrübenin ve dinî bilginin derinleşmesi, cemaatın dışında özel bir temayül veya bir irade ve zeka gücü istemektedir. Biz burada, Şamanlar ve hekimler organizasyonu kadar gizli cemiyetlerin tezahürünü de açıklayacağız. Gizli bir cemiyete giriş erkanı, kabilevi girişlere tamamen uygun düşmektedir. Yani, içeri kapanma, işkence, giriş denemeleri, ölüm ve yeniden dirilme, yeni bir isim empozesi, gizli bir doktrinin ifası, özel bir dil öğretme v.s. gibi. Bununla beraber, gizli cemiyetlerdeki birkaç özel yeniliğe de işaret edebiliriz. Şöyle ki: Gizli kapitalin rolü, giriş denemelerinin sertliği, Ata

kültlerinin üstünlüğü (maskelerle kişileştirilmiş) ve törenlerde yüce varlığın olmayışı, **Weiberbünde**'nin olduğu her yerde giriş, verimlilik, gebelik ve doğumla ilgili açıklamaları takib eden birtakım özel denemeleri ihtiva ediyordu.

Giriş merasimi ile ilgili ölüm aynı zamanda tabîî insanın yani kültürsüz insanın sonunu belirtmekte ve yeni bir hayat modeline geçişi göstermektedir. Yani, sadece, doğrudan doğruya bir realite de değil, düşüncede doğmuş olan bir varlık şekli. O halde, giriş ölümleri ve dirilmeleri, mistik sürecin tamamlayıcı kısmını teşkil etmektedir. Bu mistik süreçle, Tanrılar veya mitolojik atalar tarafından vahyedilen modele göre biçimlenmiş, bir başka şey olunmaktadır. Bu demektir ki, İnsanüstü varlığa benzenildiği ölçüde hakiki insan olunmaktadır. Arkaik zihniyetteki zeka için girişe gösterilen ilgi, "**gerçek insanın**" (manevi insanın) tabîî sürecin neticesi olmadığı noktasında yatmaktadır. O, Tanrısal varlıklar tarafından vahyedilen ve mitolojilerde muhafaza edilen modellere göre, yaşlı üstadlar tarafından yapılmıştır. Bu yaşlı üstadlar, arkaik cemiyetlerin manevi elitlerini meydana getirirler. Bunların fonksiyonu, yeni nesillere, ya hayatın derin anlamını göstermek, onlara "**gerçek insan**" olma sorumluluğunu yüklenmelerine yardım etmek, dolayısıyla onların kültüre iştiraklerini sağlamaktır. Madem ki geleneksel ve arkaik cemiyetler için "**kültür**", tabiatüstü varlıklar tarafından alınan değerlerin bir yekünü ise, "**giriş merasimleri**"nin fonksiyonu da, her yeni nesle, insanüstü, belki de transcendantal diyebileceğimiz bir dünyaya doğru açık bir dünya göstermektedir.

Şamanlar ve Hekim-İnsanlar:

Şamanik giriş merasimlerine gelince, bunlar da extaz düzeyde bir deneyden (Rüya, vizyon, vecd) ve ruhlar veya yaşlı üstadlar tarafından icra edilen bir eğitimden ibarettir. (Şamanla ilgili teknik iletişimler, ruhların fonksiyonları ve isimleri, klan'ın şeceresi ve mitolojisi, esrarlı bir ifade v.s). Bazan giriş töreni alenen yapılmakta zengin ve hareketli bir merasim ihtiva etmektedir. (Meselâ, Bouriates'larda olduğu gibi) Fakat, bu tür bir ritüelin olmayışı hiçbir zaman giriş töreninin olmadığını göstermez. Çünkü, giriş töreni rüyada veya müptedinin exatik tecrübesinde bile gayet rahat icra edilebilir.

Layard'in⁽⁸⁾, W.E. Mühlmann'in⁽⁹⁾ E. Schlesier'in, C. A. Schmitz'in⁽¹⁰⁾ kitaplarını ve makalelerini zikredebiliriz. İki Amerika için ise, M. Gusinde⁽¹¹⁾ nin Goeje⁽¹²⁾ in, J. Haeckel'in⁽¹³⁾, W. Müller'in⁽¹⁴⁾ ve daha başkalarının çalışmasını sayabiliriz.

Afrika için ise, E. Johanssen'un (*Mysterien Eines Bantu-Volkes*, 1925), ini, Léo Bittremieux'nün (*La société secrète des Bakhimba*, 1934) sını, ve A.M. Vergiat'nın "*Les Rites secrets des primitifs de l'oubangui (1946)*"sını, Bemba'larda genç kızların giriş törenleri konusunda Audrey I. Richards tarafından yapılan *chisungu* (1956) yu ve özellikle bambara giriş törenleri

journal of the Royal anthropological Institute, LXIII, 1933, s. 453-537). Yine, E. A. Worms, "*Initiationsfeiern einiger küsten-u. Binnenlandstämme in Nord-West-Australien*" (*Annali Lateranensi*, 1938, cilt, II, s. 147-174).

8- John W. Layard, *stone men of malekula* (London, 1942); "*The Making of Man in Malekula*" (*Eranos-Jahrbuch*, XVI, 1948, s. 209).

9- W.E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955).

10- Erhard Schlesier, *Die melanesische Geheimkulte* (Göttingen, 1956). Yine, C.A. Schmitz, "*Die Initiation bei den pasum am oberen rumu Nordost-Neuguinea*" (*Zeitschrift F. Ethnologie*, 81, 1956, s. 236-246); id., "*zum problem des Balum-kultes*" (*paideuma* 6, 1957, s. 257-280); Dr. P. Hermann Bader, *Die Reife feiern bei den Ngadha* (Mödling, tarihsiz); C. Laufer, "*Jugendinitiation und sakraltänze der Baining*" (*Anthropos*, 54, 1959, s. 905-938); P. Alphons Schaefer, "*Zur initiation im wagi-tal*" (*Anthropos*, 33, 1938, s. 401-423); Hubert Kroll, "*Der iniet, Das weesen eines melanesischen geheimbundes*" (*zeit. F. Ethnologie*, 70, 1937, s. 180-220).

11- M. Gusinde, *Die Yamana* (Mödling, 1937), s. 940.

12- C.H. De Goeje, *philosophy, Initiation and Myths of the indian Guiana and adjacent countries*" (*Int. Archive F. ethnographie* XLIV, 1943). Cf. A. Métraux, "*Les rites d'initiation dans le vaudou haitien*" (*Tribus*, IV-V. 1953-1955, s. 177-198); id, *Le vaudou haitien* (Paris, 1958, s. 171).

13- Josef Haeckel, "*Jugendweihe und Männerfest auf feuerland*" (*Mitt. d. Oesterr. Gesell. fi. anthropologie, ethnologie u. prähistorie*, LXXIII-LXXVII, 1947, s. 84-114); id, "*Schutzgeistsuche u. Jugendweihe im westlichen Nordamerika*" (*Ethnos*, XII, 1947, s. 106-122); id, "*Initiationen u. Geheimbünde ander Nord-West küste Nordamerikas*" (*Mitt. d. Anthropologische Gesellschaft in Wien*, LXXX III, 1954, s. 176-190).

14- Werner Müller, *Die blaue Hütte* (Wiesbaden, 2954); id, *Weltbild und kult der kwa-kiutl-Indianer* (1955)

üzerinde çalışan Dominique Zahan'ın çalışmalarını zikredebiliriz.⁽¹⁵⁾

Yeni araştırmalar sayesinde şimdi, ilkel giriş törenleri konusunda bol ve açık bilgilere sahip olmaktayız. Bu konuda sadece, Fuégiens giriş törenleri konusundaki M. Gusinde'nin eserlerini Zahan'ın ve Andrey Richard'ın, bazı Afrikalıların giriş merasimleri hakkındaki çalışmalarını, Baining'lerin giriş erkanı konusundaki Carl Laufer'in, Avusturalya giriş törenleri hakkındaki Piddington, Elkin ve Berndt'in çalışmalarını hatırlatabiliriz. Diğer taraftan, muhtelif giriş şekillerinin anlaşılması, Werner Müller'in, Mühlmann'ın, Zahan'ın ve daha başkalarının çalışmalarını gibi nüfuz edici tahliller sonunda hissedilir şekilde düzeltilmiştir.

Sır Dinleri-Hindî-Avrupaî Topluluklar'da Gizli Dernekler:

Sır dinlerindeki giriş törenlerine gelince, son yıllarda yapılmış olan çalışmalar daha çok belli bir septsizim ile belirginleşmektedir. 1952'de A.D. Nock Helenistik sırları ilgilendiren bilgilerimizin nekadarc gecikmiş olduğunu ve bazan Hristiyanlığın tesirini yansıttığını bize hatırlatıyordu.⁽¹⁶⁾ 1961'de G.F. Mylonas "Eleusis and the Eleusinian Mysteries (princeton)" isimli kitabında gizli dinî erkanı başka bir deyimle, Eleusis sırlarındaki gerçek giriş merasimleri konusunda hemen hemen hiçbir şey bilmediğimizi açıklıyordu.⁽¹⁷⁾

Aksine, 30'lu yıllardan önce oldukça ihmal edilmiş bir alanda araştırmalar çok önemli gelişme göstermiştir. Bununla, muhtelif

15- Dominique Zahan, *sociétés d'initiation bambara* (Paris, 1960). Yine bak: Leopold Walk, "Initiationszeremonien u. pubertät ritén der südafrikanischen stämme 'Antropos, 23, 1928, s. 861-966) M. Planquaert, *Les sociétés secrètes chez les Bayaka* (Louvain, 1930), E. Hildebrand, *Die Geheimbünde West-Afrikas als problem der religion swissenschaft* (Leipzig, 1937); H. Rehwald, *Geheimbünde in Afrika* (Nünchen) 1941).

16- A. D. Nock, "Hellenistic Mysteries And Christian sacraments" (*Mnemosyne*, 1952, s. 117-213) Yine bak: Naissance mystiques'deki kaydedilen bibliyografya için, s. 231, N. 19, s. 233, N. 20, s. 231, N. 34.

17- Bak, Bleeker, *Initiation*, s. 154-171, 222-231, C. Kerényi, *Eleusis: Archetypal Image of Mother And Daughter* (New York, 1967)

Hindî-Avrupaî topluluklardaki gizli cemiyetlere giriş ve erginlik törenlerine işaret etmek istiyoruz. Bu konuda kaydedilen ilerlemeyi⁽¹⁸⁾ öğrenmek için, Lily Weiser (1927) in ve Otto Höfler (1934) in Alman toplumu üzerindeki çalışmaları Hindî-İranî giriş törenleri ve mitolojileri konusundaki G. Widengren'in, Stip Wikander'in monografileri, Almanlarda, Romalılarda ve Celtelerdeki giriş törenleri senaryosu konusundaki G. Dumézil'in eserleri akla gelebilir. Buna, Lâtinceci âlim W. F. Jackson Knight'in 1936'da yayınladığı küçük kitabını *Cumaean Gates* (Oxford)'i de ilave edebiliriz. O, bu kitapta, *Enéide*'in VI cı kitabının giriş törenleri ile ilgili unsurları çıkarmaya kendini veriyordu. Yine daha yakınlarda, J. Gagé, eski Roma'da kadınlara özgü giriş törenlerinin izlerini inceliyordu⁽¹⁹⁾. H. Jeanmaire'in güzel çalışması olan *Couroi et Courètes* (1936)'de, özel bir zikre değer. Zavallı Helenist, *La saga de Théseé* de, *Lycurgue spartiate* disiplinde ve *Thesmophories*'de giriş senaryolarını yeniden ortaya koymayı başarmıştır. Jeanmaire'in teşebbüsü kenarda kalmamıştır. A. Brelich, eski Yunanda *Tek sandalların* girişle ilgili anlamlarını bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Yani, tek sandal giyme âdetini⁽²⁰⁾. Yine, *Gli Eroi Greci* (Roma, 1955), isimli kitabında aynı yazar, Jeanmaire'in kadın giriş törenleri ve Labirintlerde Théseé'nin nüfuzunun ritüel anlamı

18- Lily Weiser, *Altgermanische junglingsweißen und Männerbünde* (Baden, 1922); Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt a. M. 1934); Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), s. 311; id., "Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte", 1 (Numen, 1955, s. 16-83), s. 65; Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938); George Dumézil, *Mythes et Dieux des Germanis* (Paris, 1939) s. 79; id., *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942). Şimdi bak: Alwyn Rees ve Brinley Rees, *Celtic Heritage* (Newyork, 1961), s. 240; Yine bak: *Naissances Mystiques*'deki bibliyografya için s. 174. nn. 2, 4, 7, 8-11. Marjan Molé, eski devirde cinvat köprüsünden geçişin bir giriş imtihanı olup olmadığını soruyordu. Bak. "Daenâ, le pont cinvat et l'initiation dans le Mandeizm" R.H.R.1. 157, s. 155-185) s. 182.

19- J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles de femmes dans l'ancienne Rome*, (Bruxelles, 1963); A. Brelich'in özeti, SMSR, 34, s. 355.

20- A. Brelich, "Les Monosandales" (*La Nouvelle clío*, VII-IX, 1955-1957, s. 469-484); yine bak: Brelich'in *Initiation*'daki makalesi, s. 222-231.

üzerindeki görüşlerini yeniden ele almıştır.⁽²¹⁾ Diğer taraftan, Marie Delcourt, Héphaistos efsaneleri ve mitolojilerinde birkaç giriş töreni çizgisini tesbit etmeyi başarmıştır.⁽²²⁾

Profesör R. Merkelbach daha yeni, *Roman und Mysterium in der Antike* (München-Berlin, 1962) isimli hacimli bir kitap neşretmiştir. Bu kitapda, O, grekoromen romanların, bir girişin, birtakım anlatım değişiklikleri olduğunu isbata kendini adanmıştır. (Burada söz konusu olan (Amor ve psyché Ephésiaques veya Ethiopiques'lardır). R. Merkelbach'a göre İsis ritüeli, romanın temelidir. Ona tahsis ettiği uzun tenkidinde R. Turcan⁽²³⁾ dinî anlamlara ve bazı iskenderiye ekoluna mensup romanlarda ortaya çıkarılabilen sırlara yapılan telmihlere itiraz etmez. Fakat O, bu edebî metinlerdeki, sırlarla ilgili müşahhas işaretleri hatırlamaları ve klişe bolluğunu tanımayı reddeder. Biz burada iyi kurulmuş bir iki metodoloji pozisyonu tartışmayacağız.⁽²⁴⁾ Fakat klâsik Alman filolojisinin üstadlarından birinin, Helenizmin edebî metinlerinde giriş yapısında bir sır dinî tecrübesinin şahadetini bulduğuna inanması manidardır.

Şifahî Edebiyatta Giriş Senaryoları:

Yazılı ve şifahî edebiyatı benzer bir perspektif içinde mutalâa etmek bize, devrimizin karakter bir gidişi ve netice olarak modern insanı tanımak için değerli bir şey olarak görünüyor. Gerçekten bir müddetten beri, tarihçilerin, eleştirmenlerin ve psikologların edebî eserlerde, sanat alanını taştan birtakım değerlerin ve niyetlerin keşfi

21- *Labyrint'in girişle ilgili sembolizmi konusunda bak: Clara Gallini, "pontinjinia Dapuritois" (Acme, XII, 1959, s. 149).*

22- A. Metraux, *op. cilt, s. 109.*

23- Robert Turcan, "Le Roman" "initiatique" "yeni bir kitap konusunda, R. H. R, 1963, s. 149-199.

24- Yine bak: *Beiträge zur klassischen philologie Herausgegeben von reinhold merkelbach (verlaganton Hain, Meisenheim am glan), Ingrid Löffler, Die Melampodie versucheiner Rekonstruktion des inhalts (1962; Udo Hetzner, Andomeda und tarpeia (1962); Gerhard Binder, Die Aussetzung des königskindes (1962).*

üzerinde temerküz ettiklerine şahit oluyoruz. Meselâ, bu konuda, Arthur'u Balıkçı Kral'ı, Perceval'ı ve kendilerini Graal^(x) aramaya vakfeden diğer kahramanları ilk plânda tutan ortaçağ romanlarını hatırlatabiliriz. Ortaçağ uzmanları, celt figürleri ile konular, senaryolar ve Arthurien'lerin romanlarının kişilikleri arasındaki sürekliliği isbat etmişlerdir. Oysa, bu senaryoların çoğunluğu, giriş törenleri mesabesindedir. Çünkü, orada diğer dünyanın kahramanlarına nüfuzu ihtiva eden, harika eşyaların, uzun ve hareketli bir arayışı söz konusudur. Bunun için bu bilmecevri romanlar, cesaretli yorumlara yol açmıştır. Mesela, Jessie L. Weston gibi prestij sahibi bir bilgin 1920'de Graal efsanesinin eski giriş törenlerinin izini taşıdığını söylemede tereddüt göstermemiştir.⁽²⁵⁾

Şüphesiz bu tez, uzmanlar tarafından kabul edilmemiştir. Fakat, Jessi, Weston'un kitabının kültürel parıltısı, dikkat çekici ve önemlidir. Bu sadece T.S. Eliot'un bu kitabı okuduktan sonra *The Waste Land* isimli kitabını yazmasından değil; özellikle bu kitabın başarısı, halkın dikkatini sembollerin çoğalmasa ve Arthurien romanlarındaki birtakım giriş motifleri üzerine çekmiş olmasındadır. Bu motiflerin ve giriş sembollerinin, gerçek senaryolar ile muhtemel herçeşit jenetik tesanüdün dışında, kendi varlıkları ile esaslı rol oynadıklarının farkına varmak için şu kitapların okunması gerekir: Jean Marx'm muhteşem eseri olan *La légende Arthuriennne et le Graal* (Paris, 1952), Antoinette Fierz-Monnier'in monografisi olan *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans in XII Jahrhundert* (Bern, 1951). Başka bir tabirle onlar, muhayyel dünyanın kısımlarını oluştururlar. Bu muhayyel dünya ise, insan varlığı için günlük hayat kadar önemlidir.⁽²⁶⁾

(x) Graal: Son yemekte İsa'nın içine yarayan zümrüitten bir vazo. Bunun içine Joseph d. Arimathie, İsa'nın bağrından akan kanları toplamıştır. Bazı Romanlar, Kral Arthur'un şovalyelerinin Graal'i aradıklarını naklederler.

25- Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance*, (Cambridge, 1920)

26- Daha yakınlarda Henry ve Renée Kahane, parzifal'in hermetik kaynaklarını incelemişlerdir: *The Krater and the Grail* (Urbana, 1965) s.40. Giriş denemeleri, s.74, yenden doğuş, s. 105.

Buna benzer yorumlar, yakınlarda başka şifahî edebiyatlarda da formüle edilmişlerdir. Yeni Grekçe destanı olan **Digenis Akritos**'u inceleyen J. Lindsay şunları yazmakda tereddüt etmemiştir : Eğer **Digenis** sözcüğünü tahlil edersek, "iki defa doğmak" şeklindeki giriş merasimi ifadesini görürüz. Bu terim, denemelerinde başarı ile geçmiş olan genç adamın ikinci doğumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Bunun için kahramanımızı giriş merasiminin temsilcisi olarak kabul edebiliriz. Şöyle ki, genç adam kriz döneminde karanlık güçleri yeniyor, ölümü ve yenilemesiyle halkını sembolize ediyor. Böyle bir yorum, şarkılarda ve nutuklarda Digenis'e refakat eden birçok verimlilik töreni elemanları ile uyushmaktadır. Bu, onun mezarı ve topuzunu ilgilendiren halk inançlarında açıkça görölmektedir.⁽²⁷⁾

Tibet'teki ozan ve destanlar konusunda ki güzel kitabında R. A. Stein, bir yandan, şamanlarla halk şairleri arasındaki münasebetleri, diğer yandan da ozan'ın şarkılarını bir Tanrıdan aldığını ve bu vahyi alabilmek için bir girişten geçmesi gerektiğini göstermektedir.⁽²⁸⁾ **Fedeli d'Amore**'in ezoterik şiirlerinin giriş unsurlarına gelince, onlar 1928'de Luigi Valli ve 1933'de R. Ricolfi tarafından⁽²⁹⁾ gün ışığına çıkarılmışlardır. H. Corbin, İbni Sina'nın bir metnini, giriş kıraati olarak esaslı şekilde yorumlamıştır. Yine o, birçok eserlerinde felsefe, gnosizm ve giriş merasimi arasındaki ilişkilere temas etmiştir.⁽³⁰⁾

Şüphesiz benzer bir perspektif içinde halk hikayelerinin etüdü de eksik değildir. 1923'den itibaren P. Sointques, bazı hikayeleri, giriş törenlerine refakat eden metinler olarak yorumluyordu. 1946'da Sovyet folklorcusu V. la Propp daha da uzağa gidiyordu: O, halk hikayelerinde "**Totemik Giriş Törenlerinin**" hatıralarını keşfediyordu.⁽³¹⁾

27- J. Lindsay, *Byzantium into Europe* (1952) s. 370.

28- R.A.Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde du Tibet* (Paris, 1959) özellikle s.325, 332.

29- *Naissances mystiques*, s. 259.

30- Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Téhéran-Paris, 1954) Yine bak "*Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*" (*Eranos jahrbuch*, XVII, 1949, s. 149).

31- P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (Paris, 1923); V. la Propp, *istoričeskie korni volshebnoi skazki* (Leningrad, 1946).

Böyle bir hipotezin niçin gerekli olmadığını göstermiştik.⁽³²⁾ Fakat bir defa daha hipotezin formüle edilmesi manidardır. Hollandalı alim Jan de Vries, bazı çocuk oyunlarındaki ve kahramanlık efsanelerindeki girişle ilgili konuların sürekliliğini isbat etmiştir.⁽³³⁾ Yine İsviçreli bir psikolog olan Hedwig Von Beit, hikayelerin sembolizmi konusundaki önemli eserinde giriş törenleri ile ilgili motifleri Jung psikolojisine göre yorumlamaya çalışmıştır.⁽³⁴⁾

Psikanalistlerin ve Edebî Tenkitçilerin Katkıları:

Psikologların konumuzla ilgilenecekleri tahmin edilebilir. Kahramanın doğuşunun mitolojisi konusundaki Otto Rank'ın araştırmalarını Freud, hararetle teşvik etmiştir. İşte o zamandan beri giriş törenleri ile ilgili semboller ve ritüeller durmadan artmıştır. Bu konuda, en orijinal olan Bruno Bettelheim'in *Symbolic Wounds* (Glencoe)unu en son katkılardan biri olarak zikredebiliriz.. Özellikle bu öğretici edebiyatın çözümlü bir yorumudur. 1934'de Maund Bodkins, Jung'un fikirlerini "*Yeni doğum arketipleri üzerine*" uygulayarak *Archetypal patterns in poetry* isimli kitabını yayınlıyordu. Burada yazar, Coleridge'in *The Ancien Mariner*'in ve T.S. Eliot'un *The Waste Land*'ını, bir giriş sürecinin şairane projeksiyonu olarak izah ediyordu.

Çok yakında, Jean Richer, *Nerval: Expérience et Création* isimli eserinde, Aurélia'nın girişle ilgili yapısını zekice tahlil etmiştir. Ayrıca, Gérard de Nerval'da, tecrübesinin ritüel anlamının farkına şöyle varıyordu: "*Kutsal giriş denemelerine*

32- "Les savants et les contes de fées" (*la Nouvelle Revue Francaise, mais*, 1956, s. 884-891), *Aspects du Mythe Paris*, 1963), s. 233-244.)

33- Jan de vries, "*Betrachtungen zum Märchen, besonders in seine verhältnis zu heldensage und mythes*" (*FF Comm. Nr. 150, Helsinki* 1954), id, *Heldenlied en heldensage* (Utrecht, 1959), s. 194, id., "*Untersuchung über das hüpfspiel, kinderspiel-Kultanz*" (*FFcomm. Nr. 173, Helsinki*, 1957).

34- Hedwig Von Beit *Symbolkide des märchens* (Bern, 1952), id. *Gegensatz und erneuerung im marchen* (Bernes, 1956).

boyun eğdiğime kani olduğumdan beri, görünmez bir kuvvet ruhuma girdi. Böylece, Tanrıların bakışı altında yaşayan bir kahraman olduğumu düşünüyordum"⁽³⁵⁾ Jean Richer'e göre, ORPHEE'nin cehenneme iniş konusu, Nerval'm bütün eserine hakimdir. Bu halde cehenneme iniş (*descensus ad inferos*), mükemmel bir giriş denemesi teşkil etmektedir. Şüphesiz, Nerval birçok gizli ilimler kitabı okumuştur. Fakat, yine de kapsamlı bir şairin girişle ilgili bir konu seçmiş olmasına inanmak zordur. Çünkü bu konuda birtakım kitaplar okumuştur. Aurélia, kısmen bir otobiyografik eserdir. Nerval'in, bir giriş töreni anlatımı içinde gerçek veya muhayyel tecrübelerini değerlendirme ve formülleştirme zarureti duymuş olması manidardır.

Diğer yandan, tenkitçiler, gizli ilimler edebiyatını bilmeyen yazarlar da birtakım giriş törenleri konuları bulmuştur. Meselâ, Jules Verne'de olduğu gibi. Onun bazı eserleri, özellikle *Le voyage au centre de la terre*, *I' ile Mystérieuse*, *le chateau des carpathes* giriş törenleri ile ilgili romanlar olarak yorumlanmışlardır. Yine "*Fransa'da Romantizm çağında*"⁽³⁶⁾ girişle ilgili Roman" konusundaki Léon Cellier'in incelemesi, bir edebî tenkidin, araştırmamıza sağladığı katkıyı anlamak için okunmalıdır.

Özellikle Amerikalı eleştirmenler bu konuda çok uzağa gitmektedirler. Yine burada diyebiliriz ki, çok sayıda tenkitçi, edebî eserleri, dinler tarihçilerden aldıkları bir perspektif içinde yorumlamaktadırlar. Bu perspektifleri şöylece sıralayabiliriz: Mitoloji, ritüel giriş törenleri, kahraman, ölüm merasimi, dirilme, yeni doğum, v.s. gibi. İşte şimdi bunlar, edebî bir yorumun temel terminolojilerini oluşturmaktadır. Şiirlerde, haberlerde ve romanlarda kamufleli giriş törenlerini tahlil eden kitaplar ve incelemelerin sayısı az değildir. Bu gibi giriş senaryoları sadece *Moby Dick* de değil⁽³⁷⁾ aynı zamanda

35- Jean Richer tarafından zikredilmiştir. Nerval, s. 512.

36 Léon Cellier, *Le Roman initiatique en France au temps du Romantisme* (Cahiers Internationaux de symbolisme, Nr. 4, 1964, s. 22-40).

37- Newton Arvin, Herman Melville (New York, 1950).

Thoreau'nun Walden'in de⁽³⁸⁾ Cooper'in⁽³⁹⁾ ve Henry James'in romanlarında Mark Twain'in Huckleberry Finn'in de, Faulkner'in The Bear'ı⁽⁴⁰⁾ da da tanınmaktadır. Yeni bir kitap olan, Ihab Hassan'ın Radical Innocence(1963)'ında yazar, "Girişin Diyalektiğine" onu, Sherwood Anderson, Scott Fitzgerald, Wolfe ve Faulkner'in yazıları ile açıklayarak müstakil bir bölüm tahsis etmiştir.

Biraz önce gördüğümüz gibi, Richer tarafından ifşa edilen Aurelia'nın giriş töreni ile ilgili yapısı, Nerval'lı Gérard'ın bir geçiş merasimi ile mukayese edilebilen derin bir krizden geçmiş olduğuna işaret etmektedir. Şüphesiz Nerval olayı, istisnaî bir olay değildir. Goethe'nin gençliğinin buna benzer bir perspektifle analiz edilmediğini bilmiyorum. Fakat, *Dichtung und Wahrheit*'de yaşlı Goethe, devrinin gürültülü tecrübelerini *Sturm und Drang* terimleri ile tasvir etmektedir. Bu terimler bize, şamanik giriş törenlerini hatırlatmaktadır. Goethe orada bu yılların, sorumsuzluktan, garipliklerinden, istikrarsızlığından bahsetmektedir. Yeteneklerini olduğu kadar zamanında saçıp savurduğunda, hayatının amaçsız ve anlamsız olduğunu kabul etmektedir. O, karmakarışık bir halde yaşıyordu ve parçalara ayrılmıştı. (in *solcher vielfachen zerstreung, ja zerstücke'ung meines wesen*) Öyleyse, "karma karışık hal" (psiko zihni-istikrarsızlık) ve bedeninin parçalanmasının coşkulu tecrübesi, şamanik giriş törenlerinin karakteristik çizgileridir. Giriş töreni esnasında, daha güçlü ve daha yaratıcı bir şahsiyetle bütünleşen mustakbel şamanın imajında, *Sturm und Drang* devresinden sonra Goethe, ruhî olgunluğu elde ettiği ve hayatının ve yaratıcılığının sahibi olduğu söylenebilir.

38- Stanley Hyman "Henry Thoreau in our Time" (*Atlantic Monthly*, Nov. 1964, s. 136-176) Bak. R.W.B. Lewis, *the American Adam* (Chicago, 1955) s. 22.

39- R.W.B. Lewis, *a.g.e.*, s. 87 ve 98

40- R.W.B. Lewis'in *Kanyon Review*, Autumn, 1951, id; *The picaresque saint* (New York, 1961) s. 204.

Modern Dünya İçin Anlamlar:

Bu tip teşebbüslerin sonuçlarının ve geçerliliğinin değerlendirilmesi, burada söz konusu değildir. Burada bunlardan bahsedişimiz, bilinçsiz olmasına rağmen bazılarının, giriş törenleri ile direkt ilişkili olarak yorumlandıklarındandır. (Tarihçiler, tenkitçiler veya psikologlar tarafından yorumlanmışlardır). Pektabii ki bunun birçok sebebi vardır. Önce, en karmaşık şekilleri içinde giriş merasimi, manevi yaratılışlara rehber olmakta ve onları uyarmaktadır: Birçok geleneksel kültürde, şiir, gösteri, hikmet, giriş çıraklıklarının direkt sonucudur. Şüphesiz bugün giriş törenleri ile en asil ifadeler, bir kültürün en yaratıcı yönleri arasındaki ilişkiler incelenebilir. Böylece, Sokrata özgü **Maieutique**⁽⁴¹⁾ giriş töreninin karakteri gün ışığına konabilir. Fenomenoloji ve giriş törenleri arasında da benzer bir yakınlaşma yapılabilir: Hakikaten fenomenoloji "**kutsaldışı**" tecrübeyi kaldırmaya yönelmektedir. Yani, tabii insanın tecrübesini. Oysa, Husserl'in "**insanın tabii davranışı**" diye adlandırdığı şey, geleneksel toplumlarda giriş öncesi, kutsal dışı duruma uygun düşmektedir. Olgunluk giriş törenleri esnasında "**yetişkin**" "**kutsal dünyaya**" girmektedir. Yani, mensup olduğu kültür tarafından gerçek ve manidar telâkki edilen kutsal dünyaya, tıpkı fenomenolojik bir indirim aracılığı ile Suje Cogito olarak (düşünüyorum o halde varım) gerçeği yakalamaya ulaşmaktadır. Modern insanın bilgisi için buna benzer araştırmalar manidardır. Sanatta (resim, sinema) ve edebiyatta giriş senaryolarını ortaya çıkarmak sadece, manevi transformasyon ve yenileşme sürecini değil; aynı zamanda eşdeğer bir tecrübe için belli bir özlemi de ortaya koymaktadır. Kelimenin geleneksel anlamı içinde giriş törenlerinin uzun zamandan beri Avrupa'da kaybolduğunu biliyoruz. Fakat yine de sembollerin ve giriş senaryolarının, özellikle rüyalarda ve muhayyel dünyada bilinçsiz şekilde yeniden görüldüğünü de biliyoruz. Bugün, bu kalıntıların, elli veya altmış yıldan beri anlaşılması zor bir ilgi ile incelenmesi de manidardır. Freud bize, bazı temayüllerin ve existansiyel kararların bilinçli olmadığını öğretmiştir. Netice olarak girişle ilgili yapıya sahip edebî ve sanat eserlerine karşı

41- cf, *Naissances Mistiques*, s. 239

Maieutique: Aristo felsefesinde, usûlî sorularla gerçeği karşısındakine buldurtmak metodu. (Bak. Naissance Mystiques, s. 239).

gösterilen kuvvetli alaka açıklayıcı bir durumdur. Marksizm ve psikanaliz bize, "gerçek anlamı" veya bir aksiyonun, bir kültürel yaratılışın ilk anlamını kavramak istediğimiz zaman aldanmadan kurtulmanın etkinliğini göstermiştir. Bu halde bize, sinemanın, resmin, edebiyatın kutsal dışı ifadelerinin ve dünyalarının gözünü açmak ve onların ihtiva ettiği bilinmez, saklı veya gerilemiş "kutsalı" göstermek düşmektedir. Şüphesiz, bizimki gibi kutsaldışı bir dünyada "kutsal", muhayyel dünyalarda özellikle hazırdır ve aktiftir. Fakat, muhayyel tecrübelerin, günlük hayat tecrübeleri gibi, insan varlığı için yapıcı olduklarının farkına varılmıştır. Bu durumda, giriş senaryoları ve denemeleri için olan özlem, plastik sanatlarda ve edebî eserlerde keşfedildikçe, modern insanın tam ve kesin bir yenileşme arzusunu yani hayatı değiştirebilen bir yenileşme arzusunu ortaya koymaktadır.

İşte bütün bunlardan dolayıdır ki, çabucak gözden geçirdiğimiz yeni araştırmalar, sadece, dinler tarihine, etnolojiye, şarkiyatçılığa veya edebî tenkitçiliğe ilginç katkılar değil; aynı zamanda bunlar, modern çağın kültürel görünümünün yapıcı ifadeleri olarak yorumlanmaya da elverişli olduklarını göstermektedir.

DİNİ DUALİZM KONUSUNDA AÇIKLAMALAR

Dyades ve Polarités:

Dinî ve felsefî dualizmin, Avrupa'da olduğu kadar, Asya'da da uzun bir tarihi vardır. Şüphesiz biz burada bu geniş problemi ele alacak değiliz. Ancak, asrın başından beri dualizm ve buna bağlı problemler, yeni perspektifler altında incelenmiş ve hala da bu araştırmaların sonuçları ve özellikle onların meydana getirdiği hipotezler tarafından da cezbedilmiş durumdayız. Perspektif değişikliği şüphesiz Durkheim ve Mauss'un etüdü ile başlamıştır. *Année Sociologique*, VI, 1901-1902⁽¹⁾ de yayınlanan tasnifin ilkel şekilleri, "kolektif temsillerin" etüdüne katkıda bulunmuştur.

Yazarlar direkt olarak ne dualizm ne de polarite (kutup) problemine hucum etmişler fakat, benzer bir prensip, yani cemiyetin ve tabiatın iki yanlı bölünmesi üzerine kurulmuş sosyal tasnif tiplerini, aydınlığa kavuşturmuşlardır. Bu inceleme özellikle Fransa'da, istisnâî derecede bir yankı bulmuştur. Sosyolojizmin en parlak tezahürlerinden birisi olan, totoliter doktrinde yükselen bir sosyoloji ilklerden biri değil miydi? Durkheim ve Mauss, fikirlerin, cemiyet tarafından sağlanan bir modele göre organize edildiğini göstermeyi arzuluyorlardı. Mantıkî sistemle sosyal sistem arasında sıkı bir tesanüt olmalıydı. Şayet dünya, az veya çok bölgelere ayrılmışsa, şüphesiz bu cemiyetin totemlere ve klanlara bölünmüş olmasındandı.

Bu teorinin tartışmasına girmeden, sadece bu teorinin gerekli olmadığını dikkat edelim. Durkheim ve Mauss, cemiyetin, üçlü veya ikili tasnifin sebebi olduğunu ispat edememişlerdir.⁽²⁾ Cemiyetin olduğu kadar kozmozunda tasnifini aynı prensip haber vermektedir.

1- Paris, 1903, s. 1-72.

2- Bu denemenin tercümesinin girişinde, Rodney Needham, en önemli uyarıları hatırlatmıştır. *Primitive classification* (Chicago, 1963) s, XVII-XVIII, XXVI-XXVII.

Şayet, varlık öncesi kaostaki düzeni kuran prensibin kaynağı, ne pahasına olursa olsun tesbit etmek istenirse; şüphesiz bu, aranılması gereken uzayın içindeki yönelenmenin ilk tecrübesi içinde aranmalıdır.

Ne olursa olsun, **Durkheim** ve **Mauss**'un incelemesi önemli bir yankı uyandırmıştır. Bu hatıranın İngilizce çevirisinin önsözünde R. Needham, onun tarafından yönlendirilen ve ondan mülhem yirmi kadar isim ve eser nakletmektedir. Bunların en tanınmışları arasından, Robert Hertz'in, sağ elin üstünlüğü konusundaki incelemesi zikredilebilir. Bu eserde yazar, onların sosyal teşkilatında **düalizmin** hakim olduğu sonucuna, varmaktadır. (O'na göre bu, ilkelerin düşüncesinde esastır.) Sağ ele atfedilen imtiyaz, kutsal (insan, gök, sağ el) kutsal olmayandan (kadın, yeryüzü veya aşağı dünya, sol v.s) ayıran dinî kutupla, izah edilmektedir.⁽³⁾ Diğer taraftan meşhur sinolog M. Granet 1932'de şu satırları yazmakta tereddüt göstermemiştir: "**Çin ile ilgisi olan bu hatıranın birkaç sahifesi sinoloji incelemelerinin tarihi içinde bir tarihi belirleyecek**"⁽⁴⁾

Politik, sosyal kurumlarda gittikçe gelişen bilgi sayesinde bu asrın ilk çeyreği, düalitenin çoğulcu ve ikili sosyal organizasyonların sayısı ile belirginleşmiştir. Durkheim ve talebelerinin sosyolojizmine paralel olarak, İngiltere'de bir "**YAYILMACI EKOL**" empoze edilmiştir. Bu ekolün mensuplarına göre, ikili sosyal teşkilatlar, açıklamalarını tarihi olaylarda, farklı cemaatin karışımında bulmaktadır. Bu cemaatlerden biri olan muzaffer istilacı grup, istila ettiği toprağın cemaatı ile işbirliği içinde, yeni bir sosyal sistem kuracaktır. İşte İngiliz Antropolog **Rivers**, Malenezya'daki düalist organizasyonun

3- Robert Hertz, "*De la prééminence de la main droite*" (*Revue philosophique*, LXVIII, 553-580) s, 559, 561. İlkellerdeki sembolik tasnifte sağ ve sol problemi, T.O. Beidelman, tarafından incelenmiştir. (*Right and Left Hand among the kaguru: A Note on symbolic clasification*" (*Africa*, 31 (1961): 250-257); Rodney Needham, "*The Left Hand of the Mugwe: an Analytical note on the structure of Meru symbolism*" (*Africa*, 30 (1960): 20-23) ve "*Right and Left in Nyoro symbolic classification*" ibid, 36 (1967): 425-452; John Middleton "*Some Categories of Dual classification among the Lugbara of Uganda*" (*History of Religion*, 7 (1968): 187-208).

4- Marcel Granet, *La pensée chinoise* (Paris, 1934) s. 29.

farkına bu yolla varmıştır.⁽⁵⁾

Burada İngiliz yayılcı ekolunun ideolojisini ve metodlarını tahlile gerek yok. Ancak bu ekolun yalnız olmadığını bilmek gerekir. Ratzel tarafından başlatılıp F. Graebner ve Wilhelm Schmidt tarafından organize edilen bir hareket, etnolojiye cismanî bir boyut ve tarihin metodunu getirmeye çaba sarfetmiştir. Rivers ve talebeleri, Graebner ve Schmidt'in tarihî-kültürel metodolojisine iştirak etmeksizin bu hareketi benimsemişlerdir. Bu sistem iki temel müşahededen kaynaklanıyordu: Bir yandan, ilkeller *Naturvölker*'i temsil etmemekle beraber, onlarda tarih tarafından şekillendirilmişlerdir. Diğer yandan arkaik ve geleneksel cemaatlerin yaratıcı fakirlikleri prensip olarak kabul edilirse, kültürel benzerlikler munhasıran "yayılma" ile açıklanabilecektir.

İngiltere'de Rivers'in ölümünden sonra "yayılcılık", G. Elliot Smith'in ve W.J. Perry'nin çalışmaları altında "pan-Mısırcılık" şeklini almıştır. Perry "children of the sun" (1925) isimli eserinde evrensel tarihin akışını aşağıdaki şekilde açıklıyordu :

"Okyanus'ta, Endonezya'da, Hind'de ve Kuzey Amerika'da (aile grupları halinde avcılık ve toplayıcılık döneminde kalmış topluluklar hariç) en eski sosyal organizasyon şekli düalist organizasyon şeklidir. Boy'un bu ikiye bölünmesi, özel kültürel unsurlarla beraber oluyordu. Bunların en önemlisi, totemik klan sistemi, sulama tekniği, taş anıtlar, cilâlı taş eşyalardı" Elliot Smith ve Perry'ye göre, bütün bu kültürel unsurlar, Mısır kökenliydi. V. Hanedan'dan itibaren Mısırlılar, altın, inci, bakır ve itriyat aramak için uzun seyahatlara girişmişlerdi. Bu "güneşin çocukları" geçtikleri her yerde, kendi sosyal organizasyonlarını, anıtlarını ve sulama stillerini getiriyorlar ve ve empoze ediyorlardı. Kısaca, pan-Mısırcılık hareketinin öncülerine göre toplayıcılık ve av ekonomisi ile karakterize olan en arkaik dünyanın şekil birliği,

5- W.H.R. Rivers, *The History of Melanesian society*, (Cambridge, 1914), cilt II, ch. XXXVIII, *social origins*, London, 1924).

ilkelerin yaratıcı kapasitesizliğini değilse bile, fakirliği açıklıyordu. Diğer yandan o, düalist yapıları ile geleneksel cemiyetlerin şekil birliğinin dolaylı veya dolaysız onların bağımlılıklarına ihanet ettiğini, daha doğrusu, Mısır medeniyetinden, insan ırkının yaratıcı kapasitesizliğini veya fakirliği açıklıyordu.

"Pan-Mısırcılık Yayılma" ekolünün hayret verici rağbet görmesinin nedenlerini analiz, bir gün yararlı olacaktır. Grafton Elliot Smith ve W.J.Perry ile ilkel kültürlerin tarihiliği, doruk noktasına ulaşmıştır. Okyanustan, Kuzey Amerika'ya kadar bu kadar değişik zenginlikte olan bu arkaik dünya, şimdi bir **"tarihe"** sahipti. Fakat her yer, **"Güneşin Çocukları"** olan insan grubu veya onların temsilcileri tarafından gerçekleştirilen **"aynı tarihe"** sahipti. Yer küresini bir ucundan diğerine birleştiren bu tarihin, kaynağı V. Hanedanın Mısırydı. Perry'ye göre, cemiyetin birbiri ile vuruşan ikili bölünmesini ihtiva eden bu birliğin en önemli delillerinden birisi tamamen evrensel olan düalist organizasyondur.

Tarihîlik ve Redüksiyonizm:

Kısaca, bu asrın ilk çeyreğinde, cemiyetin ve kozmozun düalist tasnifleri; kozmolojilerle mitolojilerle ve onların bir araya getirdikleri merasimlerle, ister sosyal kökenli olsun, ister tarihî kökenli olsun, iki etnik grup arasındaki birleşmenin sonucu idi; yani, azınlıkta olan fatihler ve ilkel dönemde kalmış olan yerli kitle (Perry ve **pan-Mısırcılık Hareketi**). Tarihçiler her zaman **Pan-Mısırcılık Ekolünün** aşırılıklarına düşmüyorlardı. Fakat, herhangi bir düalist şeklin karşısında, onlarda karışmalarının sonucunda iki farklı milletin karşılaşmalarının sonucu olarak bu düalist şekli **"tarihî"** açıdan açıklamaya teşebbüs etmişlerdir. Meselâ, André Piganiol, **"Essai sur les Origines de Rome"** (1916) isimli eserinde Roma halkının teşekkülünü, Latin'lerin birleşmeleri ile izah ediyordu. O'na göre, Latin'ler Akdenizliydi. Özellikle **DİN'e** gelince, Hindî-Avrupaîler, ölü yıkamadan, sabins'ler de mezar kazmadan sorumluydular. Hindî-Avrupaîler İtalya'ya, yanan ateşi taşıyan **mihrabı**, canlı ateş kültürünü, güneş kültürünü, kuş kültürünü, insan kurbanlarına karşı tiksintiye sokmuşlardır. Sabins'ler ise, aya ve yılanı ibadet etmek üzere kanla

cilaladıkları taş mihrapları ve insan kurbanlarını sokmuşlardır. (6)

1944'den beri Georges Dumezil bu yapıyı sabırla göstermeye çalışmıştır. (7) Şimdi biliyoruz ki, mezar kazma, ölü yıkama ve ölü gömme şeklindeki düalizm şekli, cemaatleşme ikiliğini yansıtmıyor. Genelde bu iki şekil müştereken yaşamaktadır. (8) Romulus ile Romalılar ve Titus tatiüs ile sabins zenginleri arasındaki savaşla ilgili olarak Dumezil onun Hindî-Avrupaî mitolojinin bir kısmını teşkil ettiğini göstermiş ve onu iskandinav geleneğinin iki Tanrısal grubu olan ASES'ler ile VANES'lerin arasında olan bir başka savaşa benzetmiştir. Bazan birinin, bazan diğerinin başarı elde etmesinden bıkmış usanmış olan ASES ve VANES'ler sulh yapmışlardır. VANES'lerin prensipleri (Njördhr ve Freyr ve Tanrıça Freyja) ASES toplumu tarafından benimsenmiştir. Bu topluma, bu prensipler verimlilik ve zenginlik getirmiştir. Şimdi onlar bunun temsilcileridir. Artık ebediyyen ASES'lerle VANES'ler arasında çekişme olmayacaktır. Birçok bilgin tarafından bu mitolojik iskandinav savaşının "tarihîleştirildiğini" hatırlatalım: İki Tanrısal grup arasındaki uzun savaş; neticede, bu uzun savaş Roma'da, Sabinsler ile Latinslerin yaptığı gibi bir tek millet olacak olan iki ayrı etnik grubun ve halkın arasındaki savaşın mitolojik bir hatırası olarak açıklanıyordu.

Olaya yeterince açıklık getiren bu misallerle burada yetinelim. Herçeşit ilgiye, kutuba ve mücadeleye (sosyal organizasyon veya tarihî olay) muşahhas bir kök bulmak için bilim adamları faaliyete geçmişlerdir. Yine de tarihî ve sosyolojik olarak adlandırabileceğimiz bu iki perspektifi aşmak için gayret gösterilmiştir.

Meselâ, yapısalcılık (structuralism), muhtelif muhalefet tiplerini, aklın bilinçsiz seviyesinde hareket etmesine rağmen sert, tamamen belirginleşmiş sistemlerin ifadeleri olarak yorumlamaktadır. Troubetzkoi ile, fonoloji, ifadenin, bilinçsiz yapısının incelenmesi üzerinde merkezileşmiştir. Diğer yandan, Claude Lévi-Strauss,

6- George Dumezil tarafından özellenmiş *la Religion Romaine Archaïque* (Paris, 1966), s. 72.

7- G. Dumezil *Naissance de Rome*, Paris, 1944. Bölüm. II.

8- G. Dumezil, *La Religion Roman Archaïque*, s. 75.

akrabalığın, ifade ile mukayese edilebilen bir iletişim şekli olduğundan hareketle, ailenin tahliline linguistik bir model uygulamıştır. Öyleyse, baba-oğul, koca-karı gibi muhalefet çiftleri, sadece synchronique bir perspektiften bakıldığında elle tutulur olmasına rağmen bir sistem teşkil etmektedirler. Lévi-Strauss, mitolojik analizlere hucum ettiği zaman aynı linguistik taslaktan yararlanacaktır. Meşhur antropologa göre, **"mitolojik eşya, bir tezadı çözmek için mantikî bir model sağlamaktadır."** veya daha: Mitolojik düşünce, bazı muhalefetlerin bilincine varmaktan çıkmakta ve onların tedrici tefekkürüne uzanmaktadır.⁽⁹⁾

Kısaca, yapısalcılık taraftarları için, kutupların, birbirine zıt çiftlerin, muhalefetlerin ve çekişmelerin sosyal bir kökeni yoktur ve üstelik tarihî olaylarla da açıklanamazlar. Onlar, aklın bilinçsiz faaliyetini şekillendiren tamamen tutarlı bir sistemi ifade etmektedirler. Kısaca, burada hayatın bir yapısı mevzu bahistir. Lévi-Strauss, bu yapının maddenin yapısı ile aynı olduğunu düşünmektedir. Başka bir ifade ile, kutuplar, madde, hayat,derin psikoloji, anlatım veya sosyal organizasyon dinî ve mitolojik yaratılışlar seviyesindekilerin aralarında sürekli çözüm yoktur. Sosyolojizm ve tarihcilik, aralarındaki nüans farklarına rağmen, klasik veya pozitivist materyalizmden daha müphem olan redüksiyonist bir materyalizm ile bertaraf edilmiştir.

Dinler tarihçisi olarak ise bizim gidişimiz farklı olacaktır. Geleneksel ve arkaik cemiyetlerdeki dinî hayat ve düşüncedeki kutupların fonksiyonunu yakalamaktan hareket başlayarak, aldanmadan kutsal metinlerin yorumla ilgili dökümanlarını ele almamız gerekir. Bu mitoloji veya ilâhiyat dökümanları, iki karşıt grup tarafından uygulanan ritüel veya uzay bölünme sistemleri, Tanrısal ikilik veya dinî ikilik dökümanları, herbiri kendi varlık şekline göre, insan zekasının bunca yaratılışlarını meydana getirmektedir. Bunları, olduklarından başka şekilde incelemeye hakkımız yoktur. Meselâ, Yunan trajik şiiri veya büyük dinlerden birini, olduklarından başka bir şeye indirgemeye hakkımız yoktur. Çünkü bunlar, birtakım manevi yaratıklardır. İşte bizim bu yaratıklarda yakalamamız gereken derin

9- cl. Lévi-Strauss, *Antropologie Structurale*, Paris, 1958, s. 254, 248.

anlam budur. Bunun için muhtelif kültürlerden seçilmiş birçok doküman takdim edeceğiz. Kutupla, kırılma ile, mücadele ile, münavebe ile, düalizm ve zıtların birleşimi ile "daima yeniden başlayan" bilmeceye verilen hayretamiz çözümleri onlara açıklayacak tarzda biz bu dokümanları seçtik.⁽¹⁰⁾

Kutsallaşmanın İki Tipi:

Hemen hatırlatalım ki bizzat dinî tecrübe "kutsal ve kutsal dışı" şeklinde dünyanın bir taksimini ön görmektedir. Bu bölünmenin yapısı, burada tartışılmıyacak kadar komplekstir. Zaten bu konunun bizim konumuzla da ilgisi dolaylı olarak vardır. Burada sadece belirtelim ki bir hücre düalizmi söz konusu değildir. Çünkü hiérophanie diyalektiğinde "kutsal dışı" kutsala dönüşmektedir. Diğer yandan, sayısız kutsallıktan uzaklaşmalar kutsalı kutsal dışı haline getirmektedir. Fakat biz, gökyüzü-yeryüzü, erkek-kadın muhalefetine yanında olduğu gibi sayısız ikili çekişme listelerinin arasında kutsal-kutsaldışı muhalefet örneklerine sahip bulunmaktayız. Daha yakından bakıldığında cinsiyet farklılıklarının sürtüşmesi, dinî bir muhteva içinde ifade edilmiş olduğunun farkına varılacaktır. Burada, Kutsal-Kutsaldışı arasındaki muhalefet, iki kutsallaştırma arasındaki mücadeleden daha azdır. Çünkü biri erkeklere tahsis edilmiştir diğeri kadınlara... Böylece, Avusturalya'da ve başka yerlerdeki erginlik giriş törenleri, ergini, dünyadan, anneden ve kadınlardan ayırmaya ve onu kutsal dünyaya dahil etmeye yöneliktir. Bu dünyanın sırları, erkekler tarafından kıskanç şekilde korunmuştur. Bununla beraber bütün Avusturalya'da kadınların kendilerine özgü sır merasimleri vardır. Bazan, şöhretleri o kadar güçlüdür ki hiçbir erkek onları, zarar görmeden gözleyemez.⁽¹¹⁾ Ayrıca bazı mitolojik geleneklere göre, bugün sadece erkeklere uygun görülen en gizli kültürel şeyler; başlangıçta kadınlara ait şeylerdi. Bu, sadece cinsiyet

10- *Mitolojiler bisexualite törenleri, birbirine zıt rastlantıların dinî morfolojisi: mitolojiler ve tanrılarla şeytanlar, arasındaki kavgayı ortaya koyan irfaniye hareketlerini daha önce, méphistophélés et l'Androgyne, Paris, 1962, s. 95-154'de tartıştığımız için burada yeniden ele almadık.*

11- R.M. ve c. H. Berndt, *The World of the first Australians* Chicago, 1964, s. 248.

farklılıklarının çekişmesini değil; aynı zamanda kadın kutsallığının orijinal üstünlüğünün bilgisini de belirtmektedir.⁽¹²⁾

Başka arkaik dinlerde de buna benzer gelenekler bulmak mümkündür. Bunlarında anlamı aynıdır. Bunun anlamı, her cinsiyete münhasır ve özel kutsallık arasında bir vasıf farkı ve çekişmenin olduğudur. Meselâ, Malekula'da ileo terimi, özellikle erkek kutsallıkla ilgili olan herşeyi belirtmektedir. Yine de onun zıddı olan **igah**, kutsal dışı demek değildir. Ancak o, münhasıran kadının kutsallık şeklini tasvir etmektedir. **İgah**'la dolu şeylerden erkekler itinalı şekilde sakınmaktadırlar. Çünkü onlar, ileo ya ait olan onların rezervlerini yıkmakta ve felce uğratmaktadır. Kadınlar, "gizli merasimlerini" kutladıkları zaman, onlar **igah**'la dolup taşmaktadırlar. Eğer bir erkek, onların yalnız başlıklarını görse, o "bir çocuk gibi" olacak ve erkek sır cemiyeti içindeki mevkiini kaybedecektir. Kadınların dinî törenlerinde dokundukları eşyalar bile tehlikelidir. Çünkü onlar, erkekler için tabudur.⁽¹³⁾

Kutsallığın iki tipi arasındaki bu gergin mücadele, dünyada, kadın ve erkeğin iki varlık şeklinin altedilemezliğini ifade etmektedir. Bunun için, sadece, fizyoloji ve psikoloji terimleri ile iki cinsiyet arasındaki dinî gerilimi izah etmek boş bir şey olacaktır. Şüphesiz, özellikle iki varlık şekli vardır. Fakat, her cinsiyetin kıskançlık ve diğerinin "sırlarına" nüfuz etme, onun gücüne sahip olma bilinçsiz arzusuda var. Dinî plânda, cinsiyet mücadelesinin çözümü her zaman, bir **hiéros gamos** merasiminin tekrarını ihtiva etmez. Birçok durumlarda iki cinsiyet arasındaki mücadelenin çözümü bir androgynisation (hem erkek hem de kadın organına sahip olma) merasimi ile çözülmeye gayret edilmiştir.⁽¹⁴⁾

12- M. Eliade, "Australian Religions, part III: initiation rites and secret cults" (*History of Religion*, cilt, VII, August 1967, s. 61-90), s. 87-89; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin, 1955) s. 345.

13- A.B. Deacon, *Malekula* (London, 1934) s. 478.

14- M. Eliade, *Méphistophélés et l'Androgyne*, Paris, 1962, s. 121.

Güney Amerika: İkiz Kutsallık:

İki sebepten dolayı araştırmamıza Güney Amerika'dan başlayacağız: Birinci sebep, zikredilecek kabilelerin hâlâ, kültür yönünden arkaik dönemde bulunmuş olmalarıdır. İkinci sebep ise, "iki eşit parçaya bölünme" ve "mücadele" tarafından ortaya konan problemlere karşı klâsik çözümlere burada rastlamış olmamızdır. Şüphesiz vereceğimiz birkaç misal, Güney-Amerika'daki dokümanların zenginliğini tüketmeyecektir. Kısaca, bizi burada ilgilendiren konular şunlardır:

- 1- Uzay ve mekandaki ikili ayırım.
- 2- İkiz tanrılar mitolojisi
- 3- İnsanın manevi hayatı dahil, bütün evrende genelleşmiş eşit ikili bölünme
- 4- Daha ziyade gizli bir tamamlayıcılığı yansıtan kutsal mücadele. Bu mücadele, insanî şartlarda ve kurumlarda bir nevi model ve doğrulama görevi yapmaktadır. Aynı kültürde bunların çoğu ve tamamı doğrulanmıştır.

Her kabile için, kutsal alanın görünüşü ve onlara özellik veren kozmografya üzerinde durmayacağız. Çünkü bu konuya, yakında çıkacak olan bir eserimizi hasrettik. Fakat unutmamak gerekir ki , incelenecek olan kozmolojik kavramlar ve mitolojiler hemen hemen daima bir *imago Mundi* (dünya imajı) tasarlamaktadırlar. Güney Amerika'da çok yaygın olan ikiz Tanrılar mitolojisine gelince bunlar, genelde baba olarak güneşi, haince öldürülmüş olan anneyi, kardeşlerin onun cesedinden çıktığını, birçok maceradan sonra birgün onun intikamının alınacağını kabul etmektedirler⁽¹⁵⁾ İkizler, her zaman rakip

15- İşte bir *caraiibes*'lerdeki *Bakairi* mitolojisi. Gök Tanrısı *kamuscini*, insanları yarattıktan sonra, mitolojik jaguarlı bir kadın olan *OKA* ile evlenir. Bu kadın mucizevi şekilde hamile kalır. Güzel anne *antrikalar* sonu öldürülür. Annenin cesedinden çıkan keri ve kame ikizleri, *entrikacıyı* yakarak, annelerinin intikamını alırlar. *KERI* mükemmel bir medenileştirici insan ırkının iyilikçisi olan bir kahramandır. (Eski kaynaklar, R. Pettazzoni, *Dio, I, Roma, 1922, s. 330-331*'de zikredilmiştir. Ayrıca bak: Paul Radin, "The Basic Myth of the North American Indians", *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, s. 371; A. Métraux, "Twin Heroes in south American Mythology", *Journal of American Folklore*, vol. LIX, 1946, s. 114-123; Karin Hessing ve A. Hahn, *Die Tacana, Erzählungsgut* (Frankfort, 1961), s. 111.

simalar değildir. Birçok rivayetlerde kahramanlardan biri, kardeşinin kemiklerinden, kanından, cesedinin parçalarından dirilmiştir.⁽¹⁶⁾ Fakat iki medenileştirici kahraman yine de evrensel bir eşit bölünmeyi ifade etmezler. Brezilya'nın Kaingang'ları, bütün kurumlarını, kültürlerini ataları olan iki mitolojik kahramana kadar çıkarmaktadırlar. Bu iki kahraman, sadece kabileyi, evlenme yasağı olan iki yarıya bölmemiş, bilakis bütün tabiat aralarında dağıtılmıştır. KAİNGANG'ların hayatında modellik görevi yapan mitoloji, ancak iki kahramanın faaliyeti ile görünür hale gelen bu evrensel bölünmenin dramatik açıklanmasından başka birşey değildir.⁽¹⁷⁾

Diğer yandan bazı işaretler, ikizler arasındaki tabiat farkını belirtmektedirler. İçeri Guyane'nin Cubeo'sunda durum böyledir. Orada Hömanihikö, yeri yaratmış, artık insanların işlerine müdahale etmemiştir. O, gökte oturmakta ve orada ölü ruhlarını kabul etmektedir. Biçimsiz olan kardeşi, Mianikötöibo ise, bir dağda ikamet etmektedir.⁽¹⁸⁾ Apinayé lere göre güneş ve Ay, başlangıçta, insan şeklinde bulunuyordu. Onları, APİNAYE'lerin ataları olan iki grup meydana getirmişler ve onları iki bölgeye ayrılmış bir köye yerleştirmişlerdir. Güneş grubu kuzeye, Ay grubu da güneye... Mitolojiler, kardeşler arasındaki mücadelelere işaret etmektedir. Çünkü güneş, daha zekidir. Ay ise, daha dar kafalıdır.⁽¹⁹⁾

Guyane'nin güney sahilleri kıyısında Karaibler'deki Calinas'larda mücadele daha belirgindir. Sular tanrıçası AMANA, bakire anne'dir. Fakat doğmuş değildir.⁽²⁰⁾ Ancak ikizler meydana getirmiştir:

16- Otto Zerries, *Les Religions Amérindiennes* (Fransızca çeviri, paris, 1962) s. 390.

17- Egon Schaden, *A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil* (Rio de Janeiro, 1945, 2. baskı, 1959), s. 103-116, *Telemaca Borbayı* kullanarak, *Atualidade Indígena* (Curitiba, 1908), s. 11, 20, 70; H. Baldus, *Ensaio de Etnologia brasileira* (São paulo, 1937) s. 29, 45, 60.

18- Koch Grünberg, Otto Zerries, tarafından özellenmiştir. s. 361-362.

19- Curt Nimuendaju, *The Apinaye* (The catholic university of America, Anthropological series, No: 8. Washington, 1939) s. 158.

20- Amana, Vücudu yılan kuyruğu ile biten çok güzel bir kadındır. O, zamanı ve ebediliği aynı anda sembolize etmektedir. Zira O, göklerdeki sularla oturmakla beraber periyodik olarak yenilenmektedir. O ölü ruhları ve bizzat yerdir. Amana, bütün yaratılışı meydana getirdiği için herhangi bir şekli alabilmektedir.

Tamusi'yi şafakta, Yolokantamulu'yu alacakaranlıkta... Tamusi, insan biçimindedir ve Calinas'ların mitolojik ataları olarak kabul edilmektedir. İnsanlar için iyi ve yararlı herşeyi yaratan odur. Tamusi, ayın ışıklı kısmında oturmaktadır. O, göksel cennetin sahibidir. Dindar insanların ruhları oraya ulaşmaktadır. Orası, akşamı olmayan ülkedir. Onu çeviren ışık o kadar göz kamaştırıcıdır ki onu kimse göremez. Tamusi, dünyayı birçok defa yok eden düşman güçlere kahramanca karşı koymaktadır. Ancak düşman güçler bir defa daha dünyayı yıkacaktır. Fakat her yıkımdan sonra, Tamusi dünyayı yeniden yaratmıştır. Onun ikiz kardeşi de göksel bölgelerde oturmaktadır. Fakat cennete muhalif olan gündüzü olmayan ülkede. Bunun için O, karanlığın ve insanın üzerine ağır basan bütün kötülüklerin yaratıcısıdır. O da belli bir anlamda ana Tanrıça AMANA'nın aktif gücünü sembolize etmektedir. Haekel, Onda, Tamusi tarafından temsil edilen dünyanın ışıklı vechesinin zarurî tamamlanmasını görmektedir. O yinede kardeşinin mutlak düşmanı değildir. Calinas'ların yaramaz ruhunun bir başka kişiliği YAWANE'dir. Fakat iki kardeşten en önemli rol oynayan ve YÜCE VARLIK⁽²¹⁾ olan TAMUSİ'dir.

Tabiatın⁽²²⁾ tamamen eşit bölünmesi aynı zamanda insanın ruhî kısmına uygulanmaktadır. Güney Brezilya'nın tupi-guarani kabilesi olan APAPOCUVA'lara göre, her çocuk, Doğu-Zenit ve Batı gibi üç göksel bölgeden birinden gelen bir ruhla bedenleşmektedir. O ruh, bir tanrıçanın yanında önceden vardı. (Doğuda, Anamız; Zenit'te, büyük biraderimiz, Batıda, Küçük ikiz Tupan bulunuyordu). Ölüm esnasında ruh, asıl yerine dönmektedir. Bu ruh'a, Nimuendaju, yüksek dünya ile bağ oluşturan "Ruh-Bitki" adını vermektedir. Onu hafifletmek için etten sakınmak gerekecektir. Fakat çocuk doğumundan az sonra, ikinci bir ruh almaktadır ki bu "Ruh-Hayvan" dır. İşte onun karakterini bu ruh tayin edecektir. Diğer mizaçlar, muhtelif

21-Josef Haekel "pura und hochgott" (Archiv für völkerkunde, XIII, 1958, s, 25-50) s. 32.

22- Burada örnekleri çoğaltmanın faydası yoktur. Ancak, Timbira'ları zikredebiliriz. Onlara göre kozmik bütünlük iki parçaya bölünmüştür: Bir tarafta Doğu, güneş, gündüz kurak mevsimler, ateş, kırmızı renk. Diğer tarafta batı, ay, gece, yağmurlu mevsimler, su, gece v.s. C. Nimuendaju, The Eastern Timbira (University of California publications in Archaeology and Ethnology, cilt, XLI, Berkeley, 1946 s, 84.

kişilerin "**Ruh-Hayvan**" nında mevcut olan tabiat tarafından belirtilmektedir. "**Ruh-Hayvan**" tiplerini ayırmaya sadece Şamanlar yeteneklidirler.⁽²³⁾

Nimuendaju'lara göre "**iki ruh**" kavramı, birbirine muhalif ve düşman karakterleri her iki tarafın üyelerine geçen, iki mitolojik ikiz tanrılar tarafından örnek şekilde aydınlatılmış tabiatın eşit şekilde bölünmesini yansıtmaktadır. Bu doğrudur. Ancak daha başka şeylerde vardır: Biz burada, geniş şekilde yaygınlaşmış mitolojik bir konunun ve kozmolojik bir taslağın yaratıcı yorumu karşısında bulunmaktayız. Ruhun kaynağının tanrısal olduğu, yüce ve kozmogonik Tanrıçaların göksel tabiatı ve onların gökte ikametleri gibi fikirler, evrensel eşit bölünme kavramına bir başka dinî değer ilave etmişlerdir. Burada, dünyanın yeni bir değerlendirilmesi sözkonusudur. Ayrıca, ikizler arasındaki mücadele, ruhların mücadelesine yansımıştır. "**Ruh-Bitki**" Tanrısal menşeye sahip olan yegane varlıktır. Bu, hayvanın dinî değerlendirmeden düşmesini ihtiva eder. Halbuki Hayvanların kutsallaşması bütün arkaik dinlerde esas unsuru teşkil ediyordu. Burada, dünyadaki mevcut başka kutsallıkların arasından sadece "**spirituel**" unsurun yani, göksel menşeli Tanrının izole edilme gayreti, hayret uyandırmaktadır.

İşte bu anlayışla Calinas'ların fikrine yaklaşılmış olacaktır. Buna göre, yeryüzünde mevcut olan herşeyin, gökte manevi bir cevabı vardır.⁽²⁴⁾ Bu durumda bile dünyanın çelişkilerinin izahına elverişli, manevi bir prensip tanımak amacıyla; evrensel eşit bölünme konusunun cüretkar bir kullanımına sahip olmaktayız. Calinas'ların anlayışı, münferid bir anlayış değildir. O, ayrıca, iki Amerika'da da bulunmaktadır. Bilindiği gibi, "**manevi cevap fikri**" düalizmin evrensel tarihinde önemli bir rol oynamıştır.

Koği'lerde Kutup ve Tamamlayıcılık Fikri:

Konumuza bağlı olan dinî fikirler, muhtemelen, birçok kaynağın bahsetmediği genel bir sistem içinde daha belirgin ve daha farklıdır. Vasıflı birtakım araştırmacılar, sadece davranışlar ve ritüel jestler

23- C. Nimuendaju, "*Religion der Apapocuva-Guarani* (zeitschrift für Ethnologie, cilt, XLVI, 1914) s. 305.

24- J. Haekel, "*pura und hochgott*" s. 32.

alanında değil; yerlilerin ruhlarında anlamların büründükleri sahada da birtakım şeyleri tespit zahmetine koyulduklarında, bunun bize görünen değerler dünyasından, tamamen ayrı bir dünya olduğu görülecektir. İşte Sierra Nevada⁽²⁵⁾ nın KOĞİ yerlileri, insanın, cemiyetin, dünyanın açıklaması içinde kutup ve tamamlayıcılık fikirlerini nasıl kullandıklarını görüyoruz. Kabile "**yukardaki insanlar**" ve "**aşağıdaki insanlar**" arasında taksim edilmiştir. Kült evi gibi, köy de, iki parçaya bölünmüştür. Aynı şekilde, dünya, güneşin seyri ile belirlenmiş iki parçaya ayrılmıştır. Diğer yandan, sayısız karşıt ve çift kutup vardır: Erkek-kadın, sağ el-sol el; sıcak-soğuk; aydınlık-karanlık v.s. Bu kutuplar, muayyen hayvan ve bitki kategorilerine, renklere, rüzgarlara, hastalıklara, iyi ve kötü kavramlarına eşlik etmektedir.

Düalist sembolizm, bütün büyü-din pratiklerinde açıkça mevcuttur. Bununla beraber, zıtlar, her erkekte ve bazı kabile tanrılarında da birlikte görülmektedir. Koğiler, "**İYİLİK**" prensibinin (örnek olarak sağ ile aynı kabul edilmiştir) fonksiyonunun ve sürekliliğinin, doğrudan doğruya "**KÖTÜLÜK**" (sol) prensibinin varlığı ile belirginleştiğini düşünmektedirler. Buna göre iyi, kötü aktif olduğu ölçüde vardır. Eğer kötü, kaybolursa, iyi'de onunla birlikte yok olacaktır. Bu fikir Goethe'ye güzel görünür. Fakat bu düşünce tarihinde yaygındır. Günahlar işlemek gerekir ve böylece, kötülüğün aktivitesini ilân etmek icabeder. Koğilere göre, insan hayatının merkez problemi, bu karşıt ve tamamlayıcı güçleri dengelemektir. Temel anlayış olan Yuluka "**Mutabık Kalmak**", "**eşit olmak**" "**Benzer olmak**" la ifade edilebilir. Yaratıcı ve yıkıcı enerjileri dengelemeyi bilmek "**mutabık kalmak**", insan gidişatının rehber prensibidir.

Bu tamamlayıcı muhalefetler şeması, evrenin dörtlü sistemi içinde bütünleşmektedir. Bu temel dört istikamete, diğer kavramlar, mitolojik şahsiyetler, hayvanlar, bitkiler, renkler ve faaliyetler uygun düşmektedir. Sistemin içinde mücadeleler tekrarlanmaktadır. (Meselâ, kırmızı ve beyaz, açık renkler, güneye ve doğuya uygun düşmektedir.

25- Bu konuda, G. Reichel Dolmatoff'un makalesini yakından takip ediyoruz: "*Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la sierra nevada de santa marta*" (Razon y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes, No: 1, s. 55-72, Bogota, 1967) özellikle s. 63-67.

Bunlar, "iyi tarafı" meydana getirirler ve kuzey ve batının koyu renklerinin oluşturduğu "kötü tarafa" muhalefet etmektedirler). Bu dörtlü yapı, mikrokozmoz hakkında olduğu kadar makrokozmoz hakkında da bilgi vermektedir. Dünya, mitolojik dört dev tarafından desteklenmiş, Sierra Nevada dört bölgeye ayrılmış, geleneksel plana göre yapılmış olan köyler dört giriş kapısı ihtiva etmiş, bunların kenarında takdimelerin konduğu dört kutsal yer teşekkül etmiştir. Nihayet, belli başlı dört klan üyesinin etrafından oturduğu dört ocağa sahip olan mabed bulunmaktadır. (Fakat burada da hâlâ karşıt ikiye bölünme mevcuttur. Sağ tarafta, (kırmızı renk), daha az bilenler oturmakta, sol tarafta ise (açık mavi) daha çok bilenler oturmaktadır. Çünkü sonuncuların, dünyayı yöneten menfi güçlerle görülecek hesapları vardır.)

Dört temel istikamet, Koği'lerin hayatında önemli rol oynayan "Ara noktalarla" tamamlanmıştır. Dünyanın merkezi olan Sierra Nevada'dır. Onun karşılığı, mabedin çevresinin merkezidir. Belli başlı sungular oraya gömülmede, "Tanrılarla konuştuğu zaman" rakip (mâma) oraya oturmaktadır.

Nihayet, taslak, yedi işaret noktası ile üç boyutlu bir sistem halinde gelişme gösteriyor: Kuzey - Güney - Doğu - Batı - Zénit - Nadir' ve Merkez. Bunlardan son üçü, yumurta şeklinde düşünülen dünyayı destekleyen ve onun içinden geçen kozmik Aks'ı meydana getirmektedirler. Reichel-Dolmatoff'un belirttiği gibi, bu kozmik yumurta, dinamik bir unsur olan dokuz menzilli kavramı dahil etmektedir. Dünya ve erkek, evrensel bir ana tarafından yaratılmıştır. Onun dokuz kızı vardır. Bunlardan herbiri, ekilebilir bir toprağı temsil ederler : Kara toprak, kırmızı, kumlu, killi v.s. gibi. Bu topraklar, kozmik yumurta'nın içinde katları teşkil ederler ve aynı zamanda da bir değerler basamağını sembolize ederler. Bizler, orta toprak olan, kara toprakda yaşıyoruz. Bu da beşinci topraktır. Sierra Nevada'nın büyük pramid dağları aynı yapının "evleri" ve "dünyaları" olarak tasarlanmışlardır. Aynı şekilde, belli başlı kült evleri de birtakım mikrokozmetik karşılıklardır. Bunlar, "dünyanın merkezinde" bulunmaktadır.

Çağrışımlar burada durmuyor. Kozmik yumurta, evrensel Ana'nın rahmi olarak yorumlanmıştır. Hâlâ insanlık bunun içinde yaşa-

maktadır. Vaktiyle Sierra Nevada'da, her mabedde ve nihayet her mezarda olduğu gibi yer, bir rahim gibidir. Yerdeki mağaralar ve çatlaklıklar, Anne'nin vücudundaki deliklerdir. Mabed evlerinin tepeleri, Annenin seks organını temsil etmektedir. Buralar, yukarı seviyelere girişi sağlayan kapılardır. Cenaze merasimi esnasında ölü, rahime doğru döner, rahip dokuz defa, cesedi kaldırır: Bunun anlamı ölünün dokuz aylık gebeliğin tersini yapmasıdır. Fakat bizzat mezar, kozmozu ve cenaze töreninde "kozmozlaşmayı" temsil etmektedir.

Biz bu misal üzerinde ısrar ediyoruz. Çünkü, bu örnek, arkaik bir cemiyetin düşüncesindeki kutupsallığın fonksiyonunu çok iyi ifade etmektedir. Gördüğümüz gibi, uzayın ikili bölünmesi bütün kainata uzanmaktadır. Birbirine zıt çiftler, aynı zamanda birbirini tamamlamaktadırlar. *Kutupsallık prensibi aynı zamanda, tabiatın, hayatın ve ahlakın doğrulanmasının temel kanunu olduğunu gösteriyor. Kogi'ler için, insanî olgunluk "iyilik yapmak" değil, iki karşıt güç olan iyi ve kötünün dengesini temin etmektir. Kozmik planda, bu dahili denge, dünyanın merkezi olan "orta noktaya" uygun düşmektedir. Bu nokta, dört esas istikamet, Zenit-Nadir'in dikey aksının kesiştiği yerde, evrensel Ana'nın rahminin aynı olan kozmik yumurta'nın ortasında bulunmaktadır. Netice olarak, diğer kutupsal sistemler, insanın özel varlığının şekli olduğu kadar hayatın evrensel yapısını da ifade etmektedir. İnsan varlığı dünyanın bir özeti olarak anlaşılmıştır. Yine, kozmik hayat, "şifre" olarak kavranıldığı ölçüde elle dokunabilir ve manidar bir hale gelmiştir.*

Konumuzla ilgili Güney-Amerika dosyası diğer misallerle de kapanmış değildir. Fakat, bir yandan tabiatı okuma çabası ve kutupsallık şifrelerinin aralarındaki insanın varlığının neden olduğu manevi yaratıkların çeşitliliğini gün ışığına çıkardığına diğer yandan da, ikili ve düalist kavramlar olarak adlandırılan özel ifadelerin derin anlamlarını, ancak onların parçasını teşkil ettiği sistemle bütünleştikleri zaman göstereceğine inanıyoruz.

Buna benzer bir durumu daha karmaşık da olsa Kuzey-Amerika kabileleri arasında bulmaktayız. Orada da, köyün ve dünyanın ikili bölünmesiyle karşılaşmaktayız. Bunlardan çıkan, kozmolojik sistemler (dört yön, Zenit-Nadir aksı, merkez v.s gibi) aynı şekilde farklı mitolojik ifadelerden ve karşıt veya dinî düalizm ritüellerden

çıkılmaktadır. Şüphesiz benzer kavramlar evrensel olarak ne de tek biçimde yayılmamışlardır. Kuzey-Amerikalı birçok kabile, ikili bir kozmolojiyi ancak taslak halinde tanımaktadırlar. Diğer birçokları da, ikili tasnif sistemini kullanmalarına rağmen "düalist kavramları" tanımaktadır. Bu durumda bizi ilgilendiren problem şudur: Farklı kültür muhtevaları içindeki farklı dinî değerlendirmeler, kutupsallığın ve düalizmin temel konusunu teşkil etmektedir.

Savaş ve Uzlaşma: Mänäbush ve Şıfalı Kulübe :

Orta Algonkin'lerde de, medenileştirici kahraman Nanabozho (odgibway ve ottawa), Mänäbush (menominee) veya Wisaka (Cree, sauk v.s) çok üstün bir rol oynamaktadır.⁽²⁶⁾ O, Tufandan sonra yeryüzünü onarır ve ona bugünkü şeklini verir. Mevsimleri de organize eden ve ateşi getiren de odur.⁽²⁷⁾ Mänäbush, suyun güçlerine (aşağı) karşı savaşı ile meşhurdur. Bu savaş, hâlâ insanların sonuçlarına maruz kaldığı kozmik dramı başlatmıştır.⁽²⁸⁾ Savaş en şiddetli noktaya, Mänäbush'un küçük kardeşi kurdu, aşağı su güçlerinin öldürdüğü zaman ulaşmıştır. Böylece onlar dünyada ölümü icad etmişlerdir. Kurt dördüncü gün dirilerek yeniden görünmüş, fakat Mänäbush onu, ölümün hüküm sürdüğü, yatan bölgeye geri göndermiştir. Öfkeli Mänäbush, su güçlerinin şefini öldürmüş, düşmanları da, korkunç bir kışın ardından, kahramanı öldürmeden yeni bir tufan başlatmıştır. Korkmuş olan su güçleri ona, uzlaşma teklif etmişlerdir; yani şifa kulübesi yapmayı teklif etmişlerdir. Şifa

26- Werner Müller, *Die blaue Hütte*, (Wiesbaden, 1954) s. 12.

27- Gerçekten yer sular altında kaybolduğu zaman Mänäbusch uçurumun dibinde biraz çamur aramak için bir hayvan göndermiştir. (Bu motif için bak: M. Eliade "Le Diable et le bon Dieu" *De Zalmoxis a Gengis-khan*, Paris, 1970) s. 81-130, Amerikan varyantları, s. 114 v.d.) Mänäbush, yeryüzünü yeniden yaratmıştır. Hayvanları, bitkileri ve nihayet insanları yeniden meydana getirmiştir. Esas bibliyografya için bak: Mac Linscott Rickett, *The structure and religious signifiance of the trickster-transformer, culture hero in the mythology of the North American Indians* (University of Chicago, 1964) I. cilt, s. 195. No: 35.

28- Burada, Mänäbush'un bazı Trickster karakteristik çizgiler takdim ettiğini ilave edelim. Meselâ o, ölçüsüz ve acı bir seksüaliteye sahiptir. Kahramanlığına rağmen o bazan garib şekilde sınırlıdır.

kulübesinin sırlarına ilk giren ise Mänäbush olacaktır.

Uzlaşma konusunun sadece, gizli külte alınanlara söylenen batmî mitolojilerde tanınmış olması manidardır.⁽²⁹⁾ Bu batmî geleneğe göre Büyük Ruh (Le Manitou Suprême) su güçlerine, Mänäbush'u yatıştırmayı tavsiye etmiştir. Çünkü suçu işleyenler onlardır. Sonunda, göğe giriş kulübesini yapmışlar ve oraya Mänäbush'u davet etmişlerdir. Dördüncü davette, Mänäbush kabul etmiştir: O, biliyordu ki, güçler tarafından vahyedilen ayinler, insanlar için faydalı olacaktı. Gerçekten göğe çıktıktan sonra, Mänäbush, yeryüzüne geri gelir ve büyük-Annesinin yardımı ile (yer) ilk defa, ezoterik (Midewiwin) sır ayinlerini kutlar.

Netice itibari ile, mitolojinin batmî ifadesine göre, kozmik felaket, önlenmiştir. Çünkü aşağı güçler, (Bunlar, kurdu öldürerek dünyaya ölümü sokmuşlardır) Mänäbush'a ölümleri talihini düzelterek güçlü ve gizli bir ayin sunmuşlardır. Şüphesiz, Midewiwin'e giriş, insanın durumunu değiştirmeyi iddia etmez. Fakat, o, bu dünyada, sağlık, uzun ömürlülük ve ölümden sonra yeni bir hayat, garanti eder. Giriş töreni, ölümün ve dirilmenin iyi bilinen bir senaryosunu ihtiva eder. Aday öldürülüyor ve derhal kutsal böcek kabuğu ile diriltiliyor.⁽³⁰⁾ Başka bir ifade ile, insanı ölümsüzlüğünden soyan aynı güçler, neticede, hayatı uzatmaya, kuvvetlendirmeye ve sonraki manevi hayatı temin etmeye elverişli bir teknik sağlamaya mecbur kalmışlardır. Gizli ayinler esnasında aday, Mänäbush ile bedenleşmekte ve rahipler güçleri temsil etmektedir. Giriş kulübesi, düalist bir sembolizmle mücehhezdir. O, iki bölüme ayrılmıştır: Kuzeyde, beyaz renkli aşağı güçler bulunmaktadır. Güneyde, kırmızı renkli yüksek güçler vardır. İki renk gece ve gündüzü, yaz ve kışı, hayat ve ölümü (dirilmeye müteakip) temsil etmektedir. Bu iki kutupsal prensibin bir araya gelmesi, kozmik hayatın bütününe temsil etmektedir.⁽³¹⁾

29- Rickett'lerde mitolojiler ve bibliyografya için bak: *op. cit.*, 1, s. 196, W. Müller *op. cit.*, s. 19; id, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956), s. 198.

30- W.J. Hoffmann, "The Midewiwin or Grand Medicine society of the ogibwa (7th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1885-1886, Washington, 1891, s. 143-300), s. 207; W. Müller, *Die blaue Hütte*, s. 52.

31- W. Müller, *Die blaue Hütte*, s. 81, 117, 127.

Burada kutupsallığın menfi unsurlarının değerlendirmesi olarak adlandırabileceğimiz fevkalade bir örneğe sahibiz. Menominee'nin yaratıcı dehası, düşmanlığın, ızdırabın ve ölümün her yerde hazır olan korkunçluğu ile tahrik olmuş existansiyel krize etkili ve yeni bir çözüm bulmasını bilmiştir. Yine de biraz veya çok farklı başka çözümlerde sunacağız. Fakat şimdilik, Menominee'lerin giriş kulübesinin kompleks mitolojik-ritüel'ini, algonquine dinî bütünlüğü içine koymak uygundur. Bu, Menominee'lerin kendilerine has sistemlerini hazırladıkları müşterek dinî doneleri tanımak içindir. Gerçekten Wernek Müller'in gösterdiği gibi diğer algonquines kabileleri, daha eskiye benzeyen farklı bir geleneği tanıyorlardı. Orada medenileştirici kahraman Mänäbush, giriş kulübesi dinî erkanı içinde hiçbir rol oynamıyordu.

Meselâ, Minnesota'lı Ogibway'lar için burada, insanlara ebedî hayatı temin için kulübeyi yapan büyük ruhdur (Manitou)⁽³²⁾ Manitou sembolik olarak giriş kulübesinde (Midewigan) mevcuttur. O, dünyayı yansıtmaktadır. Onun dört bölme duvarı, esas noktaları sembolize etmektedir. Damı, göksel kuppeyi temsil etmektedir. Döşemesi, yeri sembolize etmektedir.⁽³³⁾ İki tip giriş kulübesinde (Menominee'lerin ki ve ogibway'larınki) kozmik sembolizm, ilk girişin, bütün kainat tiyatrosu için olması olayına işaret etmektedir. Fakat Mänäbush tarafından yeryüzüne yerleştirilen kulübenin düalist yapısına (aşağı güçlerle uzlaşma işareti olarak) Manitou tarafından inşa edilen kulübenin dörtlüsü (dört kapı, dört renk) muhalefet etmektedir. Mänäbush'un kompleks ayininde "yüce Tanrı" yoktur veya silinmiştir. Buna karşılık medenileştirici kahraman da, Midewigan ayinlerinde hiçbir rol oynamamaktadır. Fakat bu iki tip girişte de, her muhtedinin kişisel yönelmesi söz konusudur veya, Ogibway'larda yüce Tanrı tarafından ödüllendirilen ölümden sonra ebedî hayat: Yahut dünyayı yıkacak olan dramatik olaylar zincirinin sonunda Mänäbush sayesinde elde edilen uzun ömürlülük ve sağlık sözkonusudur. (Burada sözkonusu olan muhtemelen öldükten sonraki yeni bir hayattır.)

32- a.g.e., s. 38, 51

33- a.g.e., s. 80. Aynı sembolizm, Omaha'ların kulübe-hamamlarında, Lenapların giriş kulübelerinde, Algonquins'lerde bulunmaktadır. (s. 122, 135).

Ezoterik mitolojide Büyük Manitou'nun aşağı güçlere uzlaşma tavsiye etmesi anlamlıdır. Onun müdahalesi olmaksızın savaşın, dünyanın ve aşağı güçlerin tamamen yok olmasına kadar devam edeceği tahmin edilebilir.

Yüce Tanrı ve Uygarlaştırıcı Kahraman:

Ogibway'ların giriş kulübelerine nisbetle Menominee'lerin mitolojik ritüel kompleksinin bir yenilik getirdiği görülmektedir. Ogibway'lar da yüce Tanrı, ebedî hayat insanların ödüllendirmek için kulübeyi inşa etmiştir Menominee'lerde ise, kulübe, aşağı güçlerden Mänäbush, vasıtası ile alınmıştır. Giriş ise, ölümden sonra sağlık, uzun ömür ve hayat vermektedir. Deliksiz dengeli bir dünyayı yansıtarak Ogibwa kulübesinin dört bölümlü sembolizmi, Menominee'lerin düalist sembolizmi ile yer değiştirmiştir. Bu düalist sembolizmde kozmozu yansıtmaktadır. Fakat şimdi kırılmış bir dünya sözkonusudur. Bu kırık dünya, aşağı güçlerle Mänäbush arasındaki canavarca savaşa müteakip az kalsın kaybolacaktı. Dünya herçeşit çekişme ile parçalanmış ve ölüm tarafından hakim olunmuştur. Yüce Tanrının olmadığı ve sadece insanın koruyucusu olan uygarlaştırıcı kahramanın bulunduğu bir dünya vardır. Orada kahraman, mübhem tabiatı ile ve yırtıcı savaşçılığı ile insanlara oldukça yakındır. Şüphesiz, Menominee kulübesinin düalist sembolizmi, bizzat, kozmik bütünlükte olduğu kadar insan hayatında da zıtların bütünleşmesini ifade etmektedir. Fakat bu bütünleşme burada; dünyayı nihai yıkımından kurtarmak, hayatın devamlılığını sağlamak ve özellikle, insan hayatının geçiciliğine, tezatlara bir anlam vermek için, ümitsiz bir gayreti temsil etmektedir.

Algonquins'lerin dinî kavramlarının hangi istikamette geliştiklerini daha iyi anlamak için, Atlantik sahil halkı olan Delaware'lerin yüce evinin kozmik sembolizminden ve "yeni yıl" kutlamalarını ihtiva eden ilâhiyattan bir kelime söyleyelim, "YÜCE EV" her yıl ekim ayında ormanın bir düzlüğüne inşa edilmektedir. Bu ev, dört kapılı, ortada ağaçtan bir direk olan dikdörtgen bir evdir. Döşeme yeryüzünü, çatı göğü, dört duvar dört ufku sembolize etmektedir. Burada Yüce Ev, bir dünya imajıdır (*imago mundi*). İçinde cereyan eden

merasim, dünyanın yeniden yaratılışını hatırlatmaktadır. Yaratıcı olan, yüce Tanrı, bizzat ibadeti ihdas etmiştir. Eli, aksi Büyük Ev'de olan dünyanın gerçek merkez direğinin üstünde olan yüce Tanrı, on ikinci sema'da oturmaktadır. Fakat Tanrı, merkez direğe yontulmuş iki yüz içinde hazırdır. Büyük Ev'in her bayramı, yeryüzünü yeniden yaratmaya ve başka bir kozmik felaket içinde telef olmasına mani olmaya matuftur. Hakikaten birinci Büyük Ev, zelzele sonucunda yıkılmıştı. Büyük evde kutlanan yeni yıl merasimi vasıtası ile icra edilen yerin yıllık yaratılması, dünyanın verimliliğini ve devamlılığını temin etmektedir. Fertleri igilendiren Ogiway'ların ve Menominee'lerin kulübelerinde vukuu bulan girişlerin aksine, Büyük Ev merasimi, bütün kozmozu yenilemektedir.⁽³⁴⁾

Aynı algonquin etnik grubu böylece, üç tip kült evi ve üç farklı dinî sistemli kabilevi üç dinî ritüel, takdim etmektedir. En arkaik sistemin, kozmozun periyodik yenileşmesi üzerine merkezileşmiş olan Delaware'lerin sistemi olduğu dikkat çekicidir. Oysa o, uygarlaştırıcı ve düalist sembolizmle mücehhez olarak en yeni şekilde insanî şartın islahını hedef almaktadır. İkinci halde, düalizm, mitolojik bir tarihin sonucudur. Fakat bizzat önde rol oynayan bir cevherle o, önceden belirlenmiş değildir. Aşağı güçlerle Mänäbush arasındaki mücadele, kurt cinayeti gibi vukuu bulmamış bir olayın arkasında doruk noktasına ulaşmıştır.

İroquois Düalizmi: Mitolojik İkizler:

İroquois'larda gerçek bir düalizm'den bahsedilebilir. Önce orada, yeryüzünde olan herşeyin bir "büyük kardeşinin" gökte olduğu fikri vardır. Kozmogonik olay gökte başlar. Fakat, "göğün şefi olan" yüce Tanrının iradesi dışında kazaî tarzda başlar. Gerçekten genç kız Awenhai (Verimli Toprak) "Göğün şefi" ile evlenmek ister ve evlenir. Bir solukta onu hamile bırakır. Fakat kıskanç ve bu mucizeyi anlayamayan gök şefi, çiçeklerinin göksel dünyayı

34- Frank G. Speck, *A Study of the Delaware Big House Ceremonies* (Harrisberg, 1931), s. 9; W. Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer, Nordamerikas*, s. 259; yine bak, Josef Haekel, "Der Hochgottglaube der Delawaren im licht ihrer geschichte" (*Ethnologica, N.S. cilt, II, Köln, 1960, s. 439-484*).

aydınlatıldığı ağacı kökünden söker (çünkü güneş yoktur.) Bazı bitki ve hayvan örneklerinde de olduğu gibi açma ile karısını kışkandırır. Böylece bunlar, bugün yeryüzünde olduğu gibi muşahhas hayvanlar ve bitkiler haline gelirler. Oysa onların "**büyük kardeşleri**" olan ilk örnekleri göktedirler. Sonra ağaç yerine yeniden konmuştur.

Kadın ilkel okyanusa dokunmadan önce kuşlar onu toplamışlar ve onu bir tortunun üzerine koymuşlardır. Zamanla fare, okyanusun dibindeki vazodan çıkarmış ve onu Tortunun koruyucu maddesinin üzerine yaymıştır. İşte yeryüzü böylece yaratılmıştır. Genç zevce Awenhai, mucizevi şekilde büyüyen kıza gün vermiştir. O, kolları ve bacakları üzerinde püskülleri olan bir erkekle evlenmiştir. Fakat erkek, karısının karının yanma bir ok koymakla yetinerek kaybolmuştur. Böylece hamile kalan Awenhai'nin kızı, karında tartışan ikizleri duymuştur. İkizlerden biri, inmek istiyordu. Diğeri aksine yukarı çıkmak istiyordu. Neticede büyük, alışlageldiği gibi büyümüş, koltuk altından çıkan kardeşi ise, annesini ölüme sürüklemiştir. Bu sonuncusu, çakmaktaşıdan yapılmış ve bunun içinde TAWISKARON (silex) denmiştir. Awenhai, kızını öldüren ikizlere dava açmış, fakat onlar, masumluklarını izhar etmişlerdir. Yine de, Awenhai, silex'in, kardeşini vurduğuna kanaat getirmiştir. Kızının ölü vücudundan Awenhai, güneş ve ay yapmış ve onları kulübenin yakınındaki bir ağaca asmıştır.

Awenhai, Tawiskaron'a kendisini vakfetmişken büyük babası tarafından yardım görmüştür. Birgün, o, bir göle düşmüş ve derinliklerde kulübenin içinde babası ile karşılaşmıştı. Ondan, bir yan ve iki mısır almıştı. Onlardan biri ekmek için olgundu, diğeri ise ızgarada pişirmek için sütlüydü. Suyun yüzüne geri dönünce, yeri uzatmış ve hayvanları yaratmıştır ve şöyle ilan etmişti: İnsanlar beni Wata Oterongtongnia (Ak ağaç) diye çağırırlar. Diğer yandan, Tawiskaron, kardeşini taklid ederek bir kuş yaratmayı istemiş ve yarasayı yaratmıştır. Aynı şekilde, Oterongtongnia'yı görerek insanları modelleştirmiş ve onlara hayat vermiş onu taklid etmiştir. Fakat onun yaratıkları zayıf ve canavar yapıdırlar. Büyük annesinin yardımı ile Tawiskaron, kardeşi tarafından yaratılan hayvanları bir mağaraya kapatırken; Oterongtongnia sadece bir kısmını kurtarmaya muvaffak olmuştur. Çünkü, kardeşi ve büyük annesi mağarayı yeniden

kapatmışlardır. Yaratmaktan aciz olan **Tawiskaron** kendini, kardeşinin yarattığını bozmaya vermiştir. Başka bir dünyadan canavarları getirmek kolaydır. Fakat, **Oterongtongnia** onları kovalamaya yetmektedir. Diğer yandan, **Oterongtongnia**, göğe, güneş ve ayı fırlatıyor. İşte o zamandan beri, yıldızlar, bütün insanları aydınlatmaktadır. Buna karşılık, **Tawiskaron**, hayatı insanlara zorlaştırmak için dağları ve uçurumları meydana getirmiştir.

İkizler şimdi beraberce bir kulübede ikamet etmektedirler. Bir gün, **Oterongtongnia** böyle bir ışık yakmıştı, kardeşi **silex**'in vücudundan dışarıya kendini atmış, fakat kardeşi onu takip ederek ona, ölünceye kadar taş fırlatmıştır. İşte kayalıklı dağlar, **Tawiskaron**'un geride bıraktığı şeylerdir.⁽³⁵⁾

Bu mitoloji, **İroquais**'ların dinî hayatını bütünlüğü içinde doğrulamaktadır. Oysa burada düalist bir mitoloji söz konusudur. Sadece, Kuzey-Amerika mitolojisi, zurvanite tıplı İran düalizmi ile mukayese edilebilmektedir. Kült ve bayramların takvimi, mitolojik ikizlerin muhalefetine detayları içinde yansımaktadır. Yine de, göreceğimiz gibi bu vazgeçilmez çekişme İran'daki gibi dönek noktaya ulaşmamaktadır. İşte sadece bundan dolayı **Iroquois**'lar ikiz olayında "kötülük" mefhumunu tanımayı red etmektedirler. Ontolojik kötülük, İran dinî düşüncesine musallat olmuştur.

Kült: Mücadele ve Münavebe:

"Uzun Ev" kült evidir. Onun iki kapısı vardır. Kuzey-Doğu kapısından kadınlar girmektedir. Bunlar Doğuda oturmaktadırlar. Güney-Doğu kapısından erkekler girmekte ve Batıda yer almaktadırlar. Bayram takvimleri, kış ve yaz olmak üzere iki sömestri ihtiva etmektedir. Kış bayramları, erkekler tarafından kutlanmaktadırlar. Bu

35- J.N.B. Hewitt, "İroquoian cosmology, First part. (21st Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1899-1900, Washington, 1903, s. 127-339) s. 141, 281; Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer*, s. 119; (başka kaynaklarda kullanılmaktadır) onun özetini, aynı yazar, *Les Religions Amérindiennes* (Fr. Çev. Paris, 1962) s. 260-262. Belli sayıdaki varyantlar, *Ricketts*, cilt II, s. 602'de özetlenmiştir. Hewitt tarafından onondağa'lar yanında toplanan rivayetler, **silex** ile korunan göğe, "iyi Braderin" yükseldiğini anlatmaktadır.

bayramlar alınan bağışlar için minnet borcu olarak kutlanırlar. Yaz bayramları, kadınların sorumluluklarında icra edilirler ve yağmur ve bereket istenmektedir. Mücadele, merasimlerin detaylarında bile açıktır. Klanların iki yarısı (Geyikler ve kurtlar), zar oynamaktadırlar. Zar oyunu, ikizlerin savaşını sembolize etmektedir. "Büyük Ruh" şerefine kutlanan kutsal danslar. Oterongtongnia'ya ve güneşin Zénit'e çıktığı günün yarısına aittir. "Sosyal" denen danslar eğlence için icra edilirler ve Tawiskaron'a, akşama bağlıdırlar.⁽³⁶⁾

Werner Müller, bu merasimlerin aktüel monoteist cephesinin XIX. yüzyılın başına kadar çıkan bir reformun sonucu olduğunu göstermiştir. Seneca, kabilesinin peygamberi olan Handsome Lake, vahiy sonucunda, halkının dinini ve hayatını reforme etmeye kendini vermiştir. Mitolojik ikiz'in yerine "Büyük Tanrı"yı, Haweniyo'yu (Büyük ses) ve şeytanı, Haninseona (yeryüzünde oturmaktadır) yı koymuştur. Fakat bu peygamber, dinî hayatı, "Büyük Tanrı" üzerine yerleştirmeye çaba göstermiştir. Bunun için, kötü ikize tahsis edilen merasimleri yasaklamış ve onları "sosyal danslara" çevirmiştir.

Bu monoteist temayülü reform, Handsome Lake'nin vecde dayanan tecrübesi ile açıklanabilir. Fakat, onun başka sebepleri de vardır. Avrupalılar, Iroquoi'ların "şeytana tapmasına" sitem etmektedirler. Şüphesiz burada şeytana tapma söz konusu değildir. Çünkü kötü ikiz "kötülük fikri" ile bedenleşmiş değildir. Sadece burada söz konusu olan, dünyanın karanlık, menfi yönü söz konusudur. Gerçekten biraz önce gördüğümüz gibi mitolojik ikizler, "iki şekil" veya "iki zaman" yansıtmaktadırlar. Bunların ikisi birlikte canlı ve verimli dünyayı meydana getirmektedirler. Yeniden, gündüz, gece, kış, yaz, fakat yine erkek, kadın, kutsal ve kutsal olmayan kutbu ile karşılaşyoruz.

Iraquois düalizminin hangi noktaya kadar genel kavramla ilişkili olduğunu anlamak için en önemli merasimlerden birini hatırlatalım: Bu, ilk baharda ve son baharda maskelerin tezahür etmesi ve onların

36- Bayram takvimleri için Bak: W. Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer*, s. 119, 256.

şifa sunucu fonksiyonudur.⁽³⁷⁾ Tarikatlerden birinin üyeleri ki bunlar "sahte yüzler" dir. Evlere girerler ve hastalıkları çıkarırlar. Mısır samanı yüzölçümlü diğer tarikat, büyük kült evi merasimleri esnasında kutlama yapmaktadırlar. Hastalıklara karşı onları daima savunmak için, maskeliler; hazır olanlara "şifalı su" serperler ve kül dökerler.

Mitolojiye göre hastalıklar ve diğer üzüntüler, Tawiskaron'un kopyesi olan yüce bir varlık tarafından meydana getirilmişlerdir. "Dünyanın başlangıcında" yaratıcıya karşı savaşılmış fakat mağlup olmuş ve iyileştirmek ve yardım etmek işini üzerine almıştır. O, dünyayı kuşatan kayalıklarda ikamet etmektedir. Ateş, verem ve baş ağrıları oradan kaynaklanmaktadır. Maiyeti, maymun'a benzeyen, büyük başlı şekilsiz sahteyüzleri ihtiva etmektedir. Üstatları gibi onlarda insanlardan uzakta oturmakta ve çöllerde yaşamaktadırlar. Mitolojiye göre, bunlar, Tawiskaron'un eksik yaratılışını teşkil ederler. Onunla o, kardeşinin insan yaratıklarını taklidi denemiştir. İlk baharda ve son bahardaki merasimde maskeli olarak temsil edilen bunlar, köylerden, hastalıkları kovmaktadırlar.⁽³⁸⁾ Başka bir tabirle, Büyük Tanrı, tarafından düşman yenilmiş de olsa onun eseri olan kötülük, dünyada devam etmektedir. Yaratıcı, "kötülüğü" yok etmek istememekte veya isteyememektedir. Fakat üstelik ona yaratılışını bozmaya da izin vermiyor. Onu, hayatın sakınılmaz menfi bir vechesi olarak kabul ediyor; fakat aynı zamanda düşmanı bizzat kendi eseri ile mücadeleyle zorluyor.

Kötülüğün çift görünümü, yaratılışa müdahale etmeyen kötülüğün bir yeniliği olarak telâkki edilmiştir. Fakat bir yandan da, insan hayatının ve hayatın kaçınılmaz bir şekli olarak kabul edilmiştir. Bu çift görünüm, İroquois'ların dünya anlayışında da vardır. Gerçekten İroquois'lılar kainatı, köyle, ekili alanların meydana getirdiği bir merkezî bölümü ihtiva etmiş olarak, insanlar tarafından meskun, taşlarla, bataklıkla ve sahteyüzlerle dolu bir dış çöl olarak tasarlamışlardır. Burada, arkaik ve geleneksel kültürlerde bolca tasdik

37- Maskeler için Bak: Esas bibliyografya için: W. Müller, *Les religions Amerindiennes*, s.271, N.1.

38-W Müller, *Les Religions Amerindiennes*, s.272.

edilen bir dünya tasavvuru (**image mundi**) söz konusudur. Hangi noktaya kadar, iroquois düşüncesinde bu kavram temeldir. Bunun için bir başka delil, İraquois'ların bir kenara yerleşmelerinden sonra da bu kavramın kaybolmamış olmasıdır. Bir kenardaki iroquois'ların içinde **"iyi kardeş"** saltanat sürmektedir. Bu ev ve tarladır. Burası barınılan yerdir. Fakat dışarda **"kötülük"** ve ortakları olan beyazlar saltanat sürmektedir. Fabrikaların ıssızlığı ikamet blokları, asfalt caddeler oradadır.⁽³⁹⁾

Pueblos: Karşıt ve Tamamlayıcı Tanrısal Çiftler:

Pueblos'larda **"Büyük Tanrı"** yerini, bazan birbirine karşıt, fakat daima birbirini tamamlayıcı olan Tanrısal çiftlere bırakmıştır. Mısır yetiştiricilerinde, arkaik ikiye bölümlene geçişi icra edilmektedir. (Bu bölümlene, cemiyete, konuta ve bütün tabiata uygulanmıştır). Bu, dinî takvimin ve mitolojinin gerçek ve sert düalizmi şeklindedir. Ziraî ritm, kadınlara ait işlerle (Toplama, bahçe işleri) erkeklere ait işler (Av gibi) arasında zaten mevcut olan ikili bölünmeyi takviye etmekte ve kozmik ritüel bölünmeyi sistemleştirmektedir. (İki mevsim, iki sınıf tanrı v.s. gibi). Vereceğimiz misaller sadece Yeni-Meksiko'nun ziraî halklarının düalist uzmanlaşma derecesini kavramaya değil, aynı zamanda onların mitolojik ritüellerinin çeşitliliğini de anlamamıza imkan verecektir.

Zuni mitolojisi, hareket noktası olduğu kadar model olmaya yaramaktadır. Stevenson ve Cushing'e göre, **"O"** veya **"herşeyi ihtiva eden"** olarak isimlendirilen ilk Awonawilona varlığı, güneşe dönüşmüş ve kendi özel cevherinden iki tohum çıkmıştır. Onlarla o, **"Büyük Sulara"** işlemiş ve onlar **"herşeyi kaplayan"** **"göksel Baba'nın"** ve herşeyi ihata eden **"yer-Ana'nın"** varlığına gelmişlerdir. İşte bu kozmik ikiz birliğinden, bütün hayat şekilleri doğmuştur. Fakat yer-Ana, yaratıkları karnında tutmaktadır. Bunun için mitoloji **"Dünyanın dört ana kalıp mağaraları"** diye isimlendirmiştir. İnsanlar yani Znni'ler, bu ana kalıp mağaraların en derin yerinde doğmaktadırlar. Yeryüzüne onlar ancak iki savaşçı

39- W. Müller, *Les Religions Amérindiennes*, s. 272.

tanrı olan ikiz çiftinin (Ahayutos) yardımı ve rehberliğinde çıkabilmektedirler. Bunlar, Baba (Güneş) tarafından Zuni'lerin atalarını ışığa sevk etmek ve neticede "bugünkü toprakları olan Dünyanın, merkezine götürmek için" yaratılmışlardır.⁽⁴⁰⁾

Merkeze doğru yapılan bu seyahat esnasında muhtelif tanrılar olmaya Cocos' (Katchinas)'lar gibi, (yağmur tanrıları) ve tıp cemiyetlerinin şefleri olarak hayvan-Tanrılar olmaya ulaşılıyor. Durum böyle olunca, zuni mitolojisinin karakteristik özelliği, ikizlerin birbirlerine düşman olmamalarıdır. Daha doğrusu, onlar, ritüel'de önemli rol aynamamaktadırlar. Buna karşılık, dinî hayat, yazın yapılan yağmur Tanrıları kültü ile, kışın yapılan Hayvan-Tanrılar kültü arasında⁽⁴¹⁾ sistematik bir muhalefet söz konusudur. Her iki kulte, merasim sorumluluğu olan çok sayıda tarikatlere dayanmaktadır. Zuni düalizminin farkına, bayram takvimlerinde varılmaktadır. İki sınıf Tanrılar, dinî aktüalitede, kozmik mevsimlerin birbirini takip ettiği gibi takip etmektedirler. Tanrıların muhalefeti (iki dinî tarikat kategorisinin münavebeli üstünlüğü ile aktüelleşen) kozmik bir ritm yansıtmaktadır.

Bir başka pueblo kabilesi olan ACOMA'lar ise, Tanrısal muhalefetleri ve kozmik kutupsallığı farklı şekilde yorumlamaktadırlar. Zuni'lerde olduğu gibi Acoma'larda da YÜCE TANRI bir deus otiosus (gök Tanrıdır) dur. Gerçekten esas varlık Uchtsiti, iki kız kardeşle külte ve mitolojiye yerleştirilmiştir. Kız kardeşlerden JATİKİ (yaşatan) ve NAUTSİTİ (Sebettekinden daha çok). Bunlar, yeraltı dünyasından çıktıklarından beri birbirlerine muhalefet etmektedirler. JATİKİ, ziraatla, düzenle, kutsalla ve zamanla bir tesanüt göstermektedir. NAUTSİTİ ise, ava, düzensizliğe, kutsala ve uzaya ilgisizliğe ortak olmaktadır. İki kızkardeş, insanlığı bu şekilde iki kategoriye bölerek birbirinden ayrılmaktadır. Buna göre, JATİKİ Pueblos'un annesidir, NAUTSİTİ ise yerli göçbelerin

40- M. Eliade, tarafından kullanılan kaynaklar için bak: (Mythes, Rêves et Mystères, Paris, 1957, s. 211-214.

41- Katchinas'lar için bak: Jean Cazeneuve, Les Dieux dansent á cibola, Paris, 1957.

annesidir. JATIKI, "rahip" rolü ile dolu olan şefin fonksiyonunu yaratırken, NAUTSİTİ savaş şeflerinin kategorisini kurmaktadır.⁽⁴²⁾

Aralarındaki derin farklılığı ölçmek için İroquois'larla puebloların dinî anlayışlarını hızlıca mukayese etmek yetecektir. Her ikisi de aynı tip ziraî kültüre ait olmasına ve benzer dünya görüşünü paylaşmasına rağmen herbirisi dinine soktuğu düalist yapıyı farklı şekilde değerlendirmiştir. İroquois kültü ve mitolojisi ikiz Tanrıların karşıtlığı üzerinde merkezileşmesine rağmen; Zuni'lerde, onların kültürel silikliği dikkate alınmazsa, ikizlerin karşıtlığı yoktur. Aksine, Zuni'ler, dinî takvimleri içinde kutupsallığı sistemleştirmişlerdir. Neticede iki Tanrı sınıf arasındaki karşıtlık, kozmik güçlerin ve dinî sevkîyatların münavebeli devridaimine dönüşüyor. Bu bazan, birbirine zıt, bazan da tamamlayıcı şekilde tezahür ediyor. Zaten, Zuni formülü puebloların yaratıcılığını tüketmiyor. Acoma'larda iki kızkardeş Tanrıça insanları ve gerçekler bütününe birbirine zıt ve birbirini tamamlayan iki seksiyona ayırmaktadır.

42- M. W. Stirling, "Origin Myth of Acoma and other records" (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin, CXXXV, Washington, 1942); Leslie White, "The Acoma Indians" (Annual Report of American Bureau of Ethnology, 1932) Bir başka pueblo grubu olan sia'lar mitolojisine göre, yaratıcı olan örümcek sussistinnako, esas olarak aşağı dünyada bulunuyordu. Sussistinnako, kum üzerinde bir resim biçimlendirmiştir. (sand painting). Bu tarzda Utset (Doğu) ve Nowutsek (Batı) olan iki kadın yaratarak şarkı söylemeye başlamıştır. Bu kadınlar bütün yerlilerin ve pueblolar, Navajos halklarının, başka bir rivayete göre başka iki yarısının anneleri olmaya yönelmişlerdir. Örümcek şarkı söyleyerek yaratmaya devam etmiştir. Fakat kadınlarda yaratıcı güçlerini izhar etmişlerdir. İki Ana-Tanrıça arasındaki mücadele böylece, belirginleşmiştir. Böylece, bunlar, çok sayıda rekabete ve savaşa girerek üstünlüğü bulmaya çalışacaktır. Neticede, iki Ana-Tanrıça'ya bağlı halklar çekişmeye gireceklerdir. Sonra UTSET, Nowutset üzerine atılacak, onu öldürecek, kalbini çıkaracak ve onu parçalayarak kalbinden fareler çıkacak ve Nowutset halkı ile takip edilmiş olarak çöllere sığınacaklardır. Örümcek, ise güneş ve ayı yukarı dünyaya gönderir ve bazı hayvanları da. İnsanların yüze çıkması için bir sarmaşık yayılır. Gerçekten insanlar, sarmaşığa tırmanurlar ve gölün yüzüne çıkarlar. Utset, onun kalbinin parçalarını ortaya kor ve böylece mısır görünür. Tanrıça şöyle der: Bu mısır, benim kalbidir. Benim halkım göğsümün sütü gibi olacaktır. Neticede Utset, rahipleri organize etmiş ve onlara yeraltı ikametinden yardımı vadetmiştir: (Matilda Coxe Stevenson, "The Sia" 11th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1889-1890, Washington, 1984, s. 26).

Şayet bize, mukayeseli şekilde ufkumuzu genişletme imkanı verilirse, İroquois sistemi içinde daha sert şekilde İran düalizminin yanıtını ayırd edebiliriz. Oysa Zuni sistemi, Yang ve Yin gibi ritmik bir münavebe içinde ifade edilen kozmik kutupsallığın çine has yorumunu bize hatırlatmaktadır.

Kaliforniyalıların Kozmolojik Mitolojisi: Tanrı ve Onun Hasmı:

Düalizmin bir başka şekli avcı ve toplayıcılık kültürüne bağlı kalmış olan bazı orta kaliforniya kabilelerinde görülmektedir. Onların mitolojisi, dünyanın ve insanların yaratıcısı bir **BÜYÜK TANRI**'yı öne, koyarak Tanrının işine muhalefet eden esrarlı ve paradoxal varlık olan Coyote (Çayır kurdu) yı de onun yanına koymaktadırlar. Bazan coyote, Tanrının yanında başlangıçtan beri var olarak ve onun işine sistematik olarak muhalefet ederek takdim edilmiştir.

Maidu (kuzey-batı) kozmogonik mitolojileri, aşağıdaki girişe dayanmaktadır: Okyanusta, dalgalanan kayığın içinde yüce varlık olan wonomi (ölümsüz) vey kodoyambe (yeri adlandıran) ve coyote, bulunmaktadır. Tanrı, dünyayı şarkısı ile yaratmıştır. Fakat coyote, dağları ortaya çıkarmıştır. İnsanın yaratılışı sırasında hasım, bizzat kendi imkanlarını dener ve körleri meydana getirir. Yaratıcı, insanlara, "**Gençlik Çeşmesi**" sayesinde hayata dönüşü temin etmiştir. Fakat coyote onu tahrip etmiştir. Böylece, coyote, yaratıcının önünde şöyle böbürlenir: "**Biz, her ikimizde şefiz**" Tanrı, onun zıddını söylemez. Diğer yandan coyote kendini "**eski dünyanın en eskisi**" olarak ilân eder ve insanların, onun kendinden "**Büyük şefi**" onun yendiğinden bahsetmeleriyle övünür. Başka bir rivayette, coyote, yaratıcıyı "**KARDEŞİ**" diye çağırır. Tanrı, insanlara doğum, evlenme, ölüm kurallarını ulaştırdığı zaman coyote, onları kendine göre değiştirir sonra da yaratıcıya insanların mutluluğu için hiçbir şey yapmadığı şeklinde sitem eder. Tanrı şöyle itiraf eder: "**İstemeksizin, işte dünya ölümü tanıyacak**". Tanrı, uzaklaşır fakat coyote'nin cezasını hazırlamaksızın değil. Neticede coyote'nin oğlu, zilli bir yılan tarafından öldürülür. Baba yaratıcıdan ölümü kaldırmasını ve bir daha ona karşı hasımca davranmayacağını

faidesizce söyler.⁽⁴³⁾ Henüz yaratılış tamamlanmadığı zaman, zamanın başlangıcında, varlık şekline gelen şey, ilkel mantık kurallarına göre artık yok olmayacaktır. Yaratılış süreci devam ettikçe, olup biten ve ontophanie'leri teşkil eden herşey, varlık şekilleri kurmakta ve kozmogonik eserin parçasını teşkil etmektedir.

Maidu mitolojileri özellikle kuzey-doğu anlatımları, coyote'lara verilen kesin rolle karakter kazanmaktadır. Denilebilir ki yaratıcının projelerine sistematik muhalefet, coyote'lerde, kesin bir hedefin takibine ihanet etmektedir. O, insanın melek vasfına, yaratıcının tasarladığı gibi, tahribe uygulanmaktadır. Gerçekten coyote sayesinde insan, ölüm, ızdırıp, çalışma, çaba gibi şeyleri ihtiva eden ve ona yeryüzünde hayatı devam ettirmeye imkan veren bugünkü varlık şeklini üstlenmiştir.⁽⁴⁴⁾

43- Roland B. Dixon, "Maidu Myths" (Bulletin of American Museum of Natural History, XVII, 1902, s. 33-118), s. 46-48. id. "Maidu Texts" (publications of the American Ethnological society, IV, Leyden, 1912) s. 27-69; M.L. Ricketts, op. cit, s. 504. yine bak: Ugo Bianchi, il Dualismo Religiosa (Rome, 1958), s. 76.

44- Bir başka Kaliforniyalı kabile olan WINTUN'lar da yaratıcı Oelbis insanların kardeşler ve kızkardeşler olarak yaşayacağı, ölümün ve doğumun olmayacağı, hayatın kolay ve mutlu olacağı şekilde karar vermiştir. İki kardeşe, göğe kadar bir taş yol yapma görevi vermiştir. İnsanlar yaşlanınca, göğe çıkacaklar, mucizevi bir kaynaktan banyo yapacaklar ve gençleşeceklerdir. Çalıştıkları sırada Oelbis'in düşmanı olan SEDİT, yaklaşır ve kardeşlerden birini, dünyada, evlenmenin, doğumun, ölümün ve çalışmanın olmasına ikna eder. Kardeşler, bitmiş olan yolu yıkarlar, akbaba olurlar ve uçarlar. Fakat az sonra, Sedit, nadim olur. Çünkü şimdi ölümlü olduklarını anlar. Yapraklardan yaptığı bir alet vasıtası ile göğe uçmayı dener, fakat düşer ve yara alır. Göğün üstünden Oelbis ona bakar ve "işte, ilk ölüm, bundan böyle insanlar ölecektir der." (Bu konu ile ilgili dokümanlar, Wilhelm Schmidt, Ursprung der Gottesidee, cilt II, Münster, 1929, s. 88-101'de tahlil edilmiştir.) Buna benzer bir mitoloji doğu Algonquine kabilesi Arapaholarda da görülür. Buna göre, yaratıcı, eserini tamamlamak üzere iken, bilinmeyen bir şahıs olan, Nih'asa (Acı adam) elinde bir bastonla gelir, yaratıcı gücü ve yerin bir kısmını ilan eder. Yaratıcı, ilk istekte onunla mutabık kalır ve Nih'asa bastonunu kaldırır, dağlar ve ırmaklar, meydana getirir, sonra yaratıcı, bir deri parçası olur ve onu suya atar. O, batar ve hemen yüze çıkar. Böylece, yaratıcı, insanların hayata geri geleceğini ilân eder. Fakat, Nih'asa yeryüzünün çabucak insanla dolacağına işaret eder ve suya, batan ve kaybolan bir çakıl atarak insan hayatının bundan böyle, böyle olacağını bildirir. (W. Schmidt, adı geçen kitap, II, s. 707-709, 714-717; Ugo Bianchi, a.g. kitap, s. 108-109.)

İnsanî durumun tesisinde **coyote**'nin rolü üzerine yeniden döneceğiz. Çünkü, burada, beklenmedik hazırlıklara elverişli bir mitolojik konu söz konusudur. Şimdilik, **coyote** ile yaratıcı arasındaki hala canlı olan düşmanlığı açıklayan düalist karakterli başka kaliforniyalı kozmogonik mitolojileri zikredeceğiz.

Yuki mitolojisine göre, yaratıcı olan **TAİKOMOL** (Yalnız gelen) ilkel denizin üzerinde kuş tüyü filiz şekli altında teşekkül ediyordu. Köpükle çevrilmiş olduğu halde iken o konuşmuştur. Coyote, uzun zamandan beri varolduğunu ondan işitiyor. Taikomol "ne yapmam lazım?" diye sorar ve şarkı söylemeye başlar. Yavaş yavaş insan şekli almaya başlar ve "coyote" yi annemin kardeşi diye çağırır. Vücudundan yiyecek çıkarır ve onu coyote'ye verir. Ve vücudundan gerekli maddeyi çıkartarak yeri yaratır. Coyote ona, insanı yaratmaya yardım eder ve onun ölümlülüğüne karar verir. Gerçekten coyote'nin oğlu ölür ve Taikomol ona diriltme teklif ettiği zaman coyote reddeder.⁽⁴⁵⁾

W. Schmidt'inde⁽⁴⁶⁾ ileri sürdüğü gibi, Taikomol'un gerçek kaliforniyalı yaratıcı Tanrı tipini temsil etmemesi mümkündür. Fakat bu mitolojinin Yuki'lerin dikkatini çekmesi ilginçtir. Orada, coyote çok önemli rol oynamaktadır. Yüce Tanrı'nın ve yaratıcının silinmesi, Dinler Tarihinde oldukça sık karşılaşılan bir olaydır. Yüce varlıkların çoğu, dii otisi (Gök Tanrı) olarak sona ermektedir. Bu sadece, ilkel dinlerde olmamaktadır. Tanrının, coyote, Trickster gibi paradoksal ve müphem şahsiyetin önünde silindiğini görmek ilginç bir olaydır. Sahildeki pomo'larda coyote, yaratıcı Tanrının yerini almaktadır. Gerçekten yaratıcı Tanrı, kozmogonik işten yoksundur. Fakat, coyote, dünyayı tesadüfen yaratır. O susadığı için göl büyüklerini kökünden sökerek yeraltı sularının şiddetli baskınına tahrik eder. Dalga onu, çok yükseklerle fırlatır ve az sonra sular, bir deniz gibi yeryüzünü kaplar. Coyote, suları bendlemeyi başarır ve insanları, kuş tüyünden başlayarak yaratmaya çalışır. Fakat o öfkeliidir. Çünkü

45- A.L. Kroeber, "yuki myths" (Anthropos, cilt 27, 1932, s. 905-939) s. 905; Handbook of the Indians of California (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin, 78, Washington, 1925) s. 182.

46- Ursprung der Gottesidee, Vol. V. s. 62. Ugo Bianchi tarafından zikredilmiştir. s. 90.

insanlar ona hiçbir yiyecek vermemektedirler. Bunun için o, bir yangın çıkarır ve başlatır başlatmaz da onu söndürmek için bir tufan yaratır. O, ikinci bir insanlık yaratır ki, onunla eğlenir. Coyote, yeni bir felakete neden olmakla tehdit eder. O, **Demiurjik** faaliyetini sürdürür. Fakat mademki insanlar onu ciddiye almıyorlar o vakit o da aralarından bir kısmını hayvanlara dönüştürür. Neticede coyote, güneşi yapar ve onu taşımak üzere bir kuşa yükler. Kozmik ritimleri düzenler ve kuksu kültü merasimlerini tesis eder.⁽⁴⁷⁾

Bu mitolojiyi, coyote alameti altında icra edilen kozmogoniden tamamen farklı olan siliyi açıklamak için zikrettim. Ona rağmen dünyanın ve insanın yaratılışı bir **Dèmiurjun** eseri olarak görülmektedir. Onun yaratıkları olan insanların onunla alay etmeleri ve ona yiyecek vermeyi reddetmeleri çok manidardır. Coyote'yi yaratıcının yerine koymanın tarihi izahı ne olursa olsun, yaratıcı gücüne ve üstün pozisyonuna rağmen onun Trickster-Dèmiurge karakteri aynen kalmıştır. O, kuzey-Amerika efsanelerinde cesaret zevkleri yapan unutulmaz Trickster gibi biricik yaratıcı pozisyonunda davranmaktadır.

Trickster:

Kuzey-Amirak'da tasdik edilen düalizmin en aşırı tipinin, Coyote, Trickster'i göstermesi manidardır. Trickster, zikrettiğimiz Kaliforniya kozmogonik mitolojileri çözmeye imkân vermeyecek kadar kompleks bir fonksiyonla doludur⁽⁴⁸⁾. Onun şahsiyeti müphem ve rolü iki anlamlıdır. Gerçekten mitolojik geleneklerin çoğunda Trickster, ölümden ve dünyanın bugünkü durumundan sorumludur. O, aynı zamanda Dèmiurje ve uygarlaştırıcı kahramandır. Çünkü o, ateş ve başka kıymetli eşyalar çaldığının ve yeri tahrip eden canavarları

47- E. M. Loeb, "The Creator Concept Among The Indians of North Central California" (American Anthropologist, N.S. XXVIII, s. 467-493) s. 484.

48- Coyote, Büyük düzlükler, Büyük Havza, Büyük plato da ve Kaliforniya'nın Güney-Batısında, Trickster şekli altında takdim edilmektedir. Fakat kuzey-Batı sahillerinde Vizon veya Karga şekli altında görünmektedir. Güney-doğuda ve muhtemelen eski Algonquins-ler'de Tavşan şeklindedir. Modern Algonquinsler olan Sioux'lar ve başka kabileler arasında insan şekline bürünmekte ve Gluskabe, iktomi Wisaka Eski ve yeni gibi özel bir isim almaktadır.

yok ettiğinin farkındadır. Yinede, Trickster uygarlaştırıcı kahraman olarak davrandığında bile, özel karakterini muhafaza etmektedir. Meselâ O, ateşi ve insanlar için zaruri olan ve tanrısal bir varlık tarafından muhafaza edilmiş bir şeyi çalmaya muvaffak olmuştur. (Bu Tanrısal varlık, güneş, sular, av hayvanı, balıklar v.s) fakat oraya, kurnazlıkla veya aldatma ile gelmiş, kahramanca bir eda ile gelmemiştir. Çoğu zaman onun başarısı, hoppalığı ile uzlaşmıştır (Meselâ, yer ateşle tüketilmiş veya sular altında kalmıştır). Halâ o, yamyam canavarlardan insanlığı kurtarmaya kurnazlıkla ve sinsilikle muvaffak olmuştur.

Trickster'in bir başka özelliği onun, kutsalın karşısındaki müphem tutumudur, o, şamanik veya kutsal tecrübeleri yansıtmakta ve karikatür etmektedir. Şamanın bekçi ruhları gülünç şekilde, Trickster tarafından dışıkları ile aynileştirilmiştir⁽⁴⁹⁾. Her defasında düşmekle sonuçlansa da o, Şamanların coşkulu uçuşunu yansıtmaktadır. Bu yansılmalı davranışın çift anlamı vardır: Trickster "Kutsalla" rahiplerle şamanlarla alay etmektedir. Fakat diğer taraftan olay aynı şekilde kendisine dönmektedir. Yaratıcı tanrının inatçı ve dalevereci hasmı olmadığında (Kaliforniya Mitolojisinde olduğu gibi) O, tarifi güç bir varlık ve aynı zamanda zeki aptal önceden beri varlığı ile tanrılara yakın ve fakat oburluğu, aşırı cinsiyeti, töre tanımazlığı ile insanlara yakındır.

Rickett⁽⁵⁰⁾, Trickster'in şahsında bizzat insan imajı görmektedir. Olması gerekeni olmak için harcadığı çabalarda dünyanın sahibi imajını görmektedir. Bu tarif belki kutsalın içinde bulunan imajiner dünyadaki insan imajını yerleştirmek kaydıyla kabul edilebilir. Şüphesiz hümanist, akılcı veya iradeci anlamda insan imajı kabul edilemez. Gerçekten Trickster, insan durumu mitolojisi diyebileceğimiz bir şeyi yansıtmaktadır. O temiz, zengin ve her türlü çelişkiden azade bir dünyada insanı ölümlü yapan, ona bir çeşit cennette hayatı sağlayan tanrının kararlarına muhalefet etmektedir. O, dinle daha doğrusu, tekniklerle ve dini elit iddiaları ile alay etmektedir. Yani rahibler ve şamanlarla. Oysa, mitolojiler daima, bu dinî elitlerin

49- M.L. Ricketts, «The Nort American Indian Trickster (History of Religions, V. No 1, krş. 1966, s. 327-350) Özellikle, s.336.

50- A.g.e.,s.338.

güçlerini iptal etmek için alayın yeterli olmadığına işaret etmesine rağmen ...

Yaratma işine bugün olduğu gibi **Trickster**'in müdahalesi sonucu, insan durumunun bazı çizgileri, karakteristiktir. Meselâ bir kahraman gibi hareket etmediği halde canavarlara o, galip gelmekte; birçok konularda başarılı olmakta, bazı konularda başarısız olmaktadır. O, dünyayı teşkilatlandırmakta ve tamamlamaktadır. Fakat, bunca yanılma ve hatalardan neticede de hiçbir şey mükemmel ortaya çıkmıyor. Bu bakımdan **Trickster**'in şahsında, yeni bir din tipinin peşinde bir insan yansıması görülmektedir. **Trickster**'in maceraları, tanrısal varlıkların jestlerini yansıtarak ve aynı zamanda tanrılara karşı kendi iradesiyle alay ederek birçeşit köklü şekilde lâikleşmeyi meydana getirmektedir.

Coyote'ı yaratıcıya karşı koyan Kaliforniyalılar mitolojisinde gerçek düalizm tanındığı ölçüde bu düalizmin aynı şekilde insanın yaratıcıya muhalefetini yansıtmaktadır. Fakat yukarıda gördüğümüz gibi, tanrıya karşı irade, geçicilik ve yansıma alâmeti altında gelişme göstermektedir. Burada çekirdek halinde bir felsefe olduğunu itiraf edebiliriz. Fakat onu sadece burada tanımamıza hakkımız var mı?

Birkaç Açıklama:

Burada taslak halinde sunduğumuz dokümanların tahlillerini özetlemenin yararı yoktur. Yine de kısaca, kuzey Amerika yerlilerince kabul edilen kutupsallık ve karşıtlığın farklı tiplerini "manevi yaratılış" karakterlerini öğrenmek için hatırlatalım. Gerçekten, düalizmin belli bir tipi, ziraî kültürlerin yaratılmasıdır. Fakat en köklü düalizm, Kaliforniya kabilelerinden ziraatı bilmeyen kabilelerde bulunmaktadır. Sosyal doğum (diğer başka meydana gelişler gibi), existansiyel bir sembolizmin fonksiyonlarını izah etmemektedir. Köyün ve mühim arazinin iki kutupsal prensip arasındaki karşıtlıkla ikili bölünmesi birçok kabileler arasında; onların dinleri, veya mitolojileri düalist bir yapı sunmaksızın, bulunmaktadır. Bu kabileler, yerle ilgili ikili bölünmeyi tecrübenin doğrudan doğruya bir donesi olarak uygulamaktadırlar. Fakat onların mitolojik ve dinî yaratılışları, başka plânlar üzerinde tezahür etmektedir.

Kutupsallık bilmecesiyle karşılaşan ve onu çözmeye yönelen halklara gelince, önerilen çözümlerin hayret verici şekilde çeşitliliğini hatırlamalıyız. Orta Algonquins'lerde, aşağı güçlerle yaratıcı kahraman arasında kişisel karşıtlık mevcuttur. Bu karşıtlık, giriş kulübesinin tamiri ve ölümün meydana gelmesini açıklayan uzlaşmaya müteakip olmaktadır. Fakat bu karşıtlık önceden tayin edilmiş değildir. O, bir kazanın sonucunda oluşmuştur. (Mànàbush'un kardeşi kurt cinayeti gibi). Giriş kulübesine gelince, O'nun başka Algoquins'ler olan Ojibway'larda mevcut olduğunu görüyoruz. bunlar, "Büyük Tanrıya" inanıyorlar ve onun sembolizmi, onların bütünleşmesiyle birlikte kozmik kutupsallığı ifade ediyordu. Mısır ziraatçılarındaki düalizm, tamamen farklı şekiller takdim etmektedir. Meselâ, Zuni'lerde, düalizm, dinî ritüellere ve bayram takvimlerine hakim olmasına rağmen, mitolojide silinmiştir. Aksine İrioquois'larda, mitoloji ve kült, tamamen İran modeli bir düalizmde belirginlik kazanmıştır. Nihayet Kaliforniyalılarda, Tanrı ile onun hasmı olan Coyote'nun arasındaki karşıtlık, farklı olmakla birlikte Yunanlılar tarafından icra edilen "mitolojileştirme" ile mukayese edilebilen insan durumunun mitolojileştirilmesine yol açmıştır.

Endonezyalılar'ın Kozmogonileri: Karşıtlık ve Yeniden Bütünleşme:

Endonezya'da, kozmik hayat ve insan cemiyeti, yaratılış fikri, kutupsallık belirtisi altında gelişme göstermiştir. Bazı durumlarda bu kutupsallık, tamamen ilk olan bir birliği göstermektedir. Fakat yaratılma işi, iki Tanrının karşılaşmasının sonucu olmaktadır. Orada bir tek yaratıcının veya bir grup tabiatüstü varlıkların gücüyle ve iradesiyle meydana gelen bir kozmogoni yoktur. Dünyanın ve hayatın başlangıcında bir çift vardır. Dünya ya bir hiéras gamos'un (Bu tanrı ile tanrı arasında bir tanrıdır) ya da iki Tanrı arasındaki savaşın bir sonucudur. Her iki halde de prensipler arasında veya yüksek bölgeler temsilcileri (Gök) arasında bir karşılaşma söz konusudur. Prensip veya aşağı bölgeler temsilcisi ya cehennemler yahut yaratılıştan sonra olacak olan yer gibi tahayyül edilmiştir. Her iki halde de, başlangıçta bir "Bütünlük" vardır. Bunda hiéras Gamos da birleşmiş veya

henüz ayrılmamış iki prensip görülmektedir⁽⁵¹⁾.

Geçen bölümlerin birinde, Ngadju Dayaks ların dinî hayatının yapısı ve kozmogonisini birkaç detayla sunmuştuk., Su yılanının ağzında gizli güç halinde mevcut olan ilk kozmik bütünlüğün, ardarda, bir Tanrı, bir Tanrıça olan iki dağ şeklinde ve iki kalao, (kuş) şeklinde tezahür eden iki kutupsal prensibin nasıl su yüzüne çıktığını görmüştük⁽⁵²⁾. Dünya, hayat ve ilk insan çifti,iki kutupsal prensibin çarpışması sonucu var olmuştur. Fakat, kutupsallık burada sadece tanrısallığın bir vechesini temsil etmektedir. Bütünlük bunlarda önemli tezahürlerdir. Yine daha önce gördüğümüz gibi bu bütünlük, Dayake dininin temelini oluşturmaktadır. O, sürekli ferdi ve kolektif ritüeller aracılığı ile bütünleşmektedir. Toba Batak'larda da yaratılış yukarı güçlerle aşağı güçler arasındaki çatışmanın sonucunda meydana gelmiştir. Fakat burada savaş, hasımların karşılıklı tahribi ile değil; onların yeni bir yaratılışa bütünleşmeleri ile sonuçlanmaktadır. Nias

51- W. Münsterberger, *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen* (Den Haag, 1939), *Hemen hemen bütün Doğu Endonezya'da, Molukles'larda ve Cé-lébes'lerde mitoloji Gök (veya Güneş) ve yerin (veya Ay) arasındaki evliliği ihtiva etmektedir. Hayat, (yani büyükler hayvanlar ve insanlar) bu evliliğin sonucudur, Bak. Waldermann Stöhr, W. Stöhr ve Piet Zvetmulder, Die Religionen Indonesiens' de* (Stuttgart, 1965) s. 123- 146. *Mademki Hieros Gamos bazı adalarda Leti ve Lakor gibi, her yaratılışın modelini tesis ediyor, yer ve göğün evliliği de MUSON mevsiminin başında kullanılmaktadır. Merasim sırasında, Gök Tanrısı UPULERO yere inmekte yeri (UPUNUSA) döllemektedir. (H.Th. Fischer, Inleiding tot de Culturele Antropologie Van Indonesie, Haarlem, 1952, s.174; Stöhr, op. cit. s.124) Diğer taraftan, her insan evliliği yer ile Gök arasında HIEROS GAMOS'u aktüelleştirmektedir. (Fischer, op. cit. s.132 ve sonrası) Hiero Gamos'un bir sonucu olarak kozmogoni, en eski ve en yaygın mitoloji olarak görülmektedir. (Stöhr, s.151). Aynı konunun paralel bir anlatımı yaratılışı Hieros Gamos'da birleşmiş yer ile göğün ayrılması ile izah etmektedir. Bak. Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, s.257; stöhr, s.153. Birçok halde, Endonezyalı yüce varlığın ismi, "Güney-Ay" veya "Baba-Anne" isimleri ile bitişmiş haldedir. (Baumann, s.136); Başka ifadeyle, ilk Tanrının bütünlüğü, hiéros Gamos'da bitişmiş Gök ve yerin ayrılmazlığı olarak tasavvur edilmiştir.*

52- Hans Scharer, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak In süd-Borneo* (Lieden, 1946) s. 70x (Ngaju Religion, Den Hague, 1963, s.32.

adasında iki yüce Tanrı olan **Lowalangi** ve **Lature Danö**" birbirine karşı ve aynı zamanda da birbirinin tamamlayıcısıdır⁽⁵³⁾. **Lowalangi**, yukarı dünyaya aittir. O, hayatın iyiliğini temsil etmektedir. Renkleri sarı veya altın sarısıdır. Sembolleri ve kültürel amblemleri horoz, kalao, kartal, güneş ve ışıktır. **Lature Danö** ise, aşağı dünyaya aittir. O ölümü ve kötülüğü temsil etmektedir. Onun renkleri, siyah veya kırmızıdır. Amblemleri, yılanlar'dır. Sembolleri ise, **Ay** ve **karanlıklardır**. Buna rağmen iki Tanrı arasındaki karşıtlık, bir tamamlayıcılık ihtiva eder. Mitolojinin anlattığına göre **LATURE DANÖ** başsız ve **LOWALANGİ** sırtsız doğmuştur. Başka bir tabirle, ikisi bir bütün teşkil etmektedir. Ayrıca, herbiri, diğerine nazaran daha mükemmel sıfatlara sahiptir⁽⁵⁴⁾.

Endonezya'da, kozmik düalizm ve tamamlayıcı karşıtlık, köyün ve evin, elbiselerin, süslemelerin, silahların yapısında olduğu kadar, doğum, giriş, evlenme ve ölüm merasimlerinde de ifade edilmektedir⁽⁵⁵⁾. Bu konuda bir kaç misalle yetinmek istiyoruz" Molugues adalarından biri olan Ambryna'da, köy, iki parçaya ayrılmıştır. Bu bölünme sadece sosyal bir bölünme değil, aynı zamanda kozmik bir bölünmedir. Çünkü bu bölünme, dünyanın bütün olaylarını ve eşyalarını kuşatmaktadır. Gerçekten, sol, kadın, kıyı veya deniz yolu, aşağı, ruhi, dışarı, batı, küçük kardeş, genç, yeni v.s. sağa, erkeğe, yer veya dağa yukarıya, göğe, dünyaya, yükseğe, içeriye, doğuya büyük kardeşe, yaşlıya v.s ye muhaliftir. Yine de **AMBRYONAİS'LER** bu sisteme başvurduklarında ikili değil; üçlü bölünmeden bahsetmektedirler. Üçüncü eleman, dengeyi devam ettiren ve iki karşıt unsuru bütünleştiren "**YÜKSEK SENTEZ**" dir⁽⁵⁶⁾. Aynı sistem,

53- W. Stöhr, *op.cit*, s.57. L. Tobing'e göre yüce varlık kozmik bütünlüğü temsil etmektedir. Çünkü, o, üç şekil altında kavranabilir. Bu şekillerin herbiri üç dünyadan birini temsil eder (yukarı-aşağı-orta). Kozmik ağaç aşağı bölgelerden Göğe kadar yükseliyor ve Kainatın bütünlüğünü, kozmik düzeni sembolize ediyor. (*The structure of the Toba-Batak Belief in the Highgod*, Amsterdam, 1956, s.27-28, 57,60-61).

54- P. Suziki, *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia* (Hague, 1959), s.10; Stöhr, *op. cit.* s.79

55- P. Suziki, s.82.

56- D. P. Duvrendak, *Inleidung tot de ethnologie van den Indischen Archipel* (3 e ed. Groningen-Batavia, 1946) s. 95-96 Claude Lèvi Strauss, *Anthropologie Structurale* (Paris, 1958), s.147.

Ambryna'ya birkaç yüz kilemetre olan JAVA ve BALI'de de karşı karşıya gelmektedir⁽⁵⁷⁾. Zıtlar arasındaki karşıtlığın son tahlilde, zıtların birleşmesini hedef aldığına işaret edilmiştir⁽⁵⁸⁾. Sumatra'nın MİNANGKABAU'larında Klanın iki çiftinin arasındaki düşmanlık, evlilik merasimi esnasında ritüel bir horoz dövüşü ile ifade edilmektedir.⁽⁵⁹⁾ P.E.'de Josselin de Jong şöyle demektedir. "Bütün cemaat, karşılıklı hasım olan ve tamamlayıcı olan iki gruba bölünmüştür. Cemaat, ancak, iki kısımda var olduğunda ve her ikisinde biri biri ile temasa geçtiğinde ancak var olabilmektedir. İşte evlilik, bu şartları açıkça yerine getirme vesilesi olmaktadır"⁽⁶⁰⁾. Josselin de Jong'a

57- Java'nın Badung'larında cemiyet iki kategoriye bölünmüştür. İç Badung'lar, kutsal yarıyı temsil etmektedirler, Dış Badung'lar ise "kutsal dışı" yarıyı temsil ederler. Birinciler, ikinciye hakimdirler. Bak: Van der kroeef, «Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society» (American Anthropologist, No 5, Cilt, 56, 1954) s. 853-854 Bali'de, hayat ile ölüm gündüz ile gece, şans ile şanssızlık, dua ile beddua, adanın joğrafik yapısı ile ilişki içindedir. Çünkü orada dağlar ve sular, aşağı ve yukarı dünyayı sembolize etmektedirler. Dağlar, iyi istikameti temsil ederler. Çünkü yağmurlar oradan gelmektedir. Aksine deniz ise, aşağı istikameti temsil eder. Bunun için, o, felaketlere, hastalıklara ve ölüme ortakır. Deniz ile dağlar arasında, yani, aşağı dünya ile, yukarı dünya arasında insanların oturduğu yer bulunmaktadır. Yani, Bali adası bulunmaktadır. O, MADİAPA, orta dünya adını taşımakta ve iki dünyanın bir kısmını oluşturmaktadır. İşte bundan dolayı, karşı sonuçlara, maruz kalmaktadır. Swellengrebel'in ifade ettiği gibi MADİAPA (BALI), antitezlerin kutup noktasıdır (bu tabir, J. van der Kroef. s.856'da zikredilmiştir). Burada, kozmolojik sistemin daha komplike olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, kuzey ve Doğu istikametleri, güney ve batıya muhaliftirler ve farklı tanrılarla, farklı renklerle beraberler (Van der Kroef, s.856).

58- Bıçak ve kılıç erkek sembolüdür. Kumaş ise kadın sembolüdür. (Gerlings Jager, van der Kroef, s.857'de zikredilmiştir, Dayaks'larda, bir mızrağa bağlanan kumaş, iki cins arasındaki birliği sembolize etmektedir. Sancak (yani mızrak ve kumaş tanrısalları yaratışla ölümsüzlüğün ifadesi olan hayat ağacını temsil etmektedir.) Bak: Schärer, Die Gottesidee, s.18-30.

59- J. van der kroef, s.853, Ticarette olduğu gibi evlenmede eşin klanının Totemi, kadının Klanının Totemi ile birleşmektedir. Böylece, insan gruplarının kozmik birliği, antitezleriyle sembolize edilmiştir. Van der Kroef, s.850.

60- Van Der Kroef tarafından s.853'de zikredilmiştir. Başka bir eserinde yazar, Gök ile yerin erkek ile kadının merkez ile bitişik iki sehilin antitezleri, sosyal kategorilerde ve ayırıcı vasıflarda monoton olduğu kadar telkin edici şekilde ifade edilmişlerdir. Van der Kroef, s.847.

göre, bütün Endonezya bayramları, gizli veya açık bir savaş tonu almaktadır. Onların kozmik anlamları inkar edilemez. Gerçekten iki karşıt grup, aynı zamanda, kainatın bazı bölümlerini temsil etmektedir. Netice itibarıyla onların savaşları, ilk kozmik kuvvetlerin karşıtlığını ortaya koymaktadırlar. Bunun için merasim, kozmik bir dramı meydana getirmektedir⁽⁶¹⁾. Bu durum Dayaks'larda çok iyi bir şekilde ortaya konmuştur. Müşterek ölüm festivallerinde bu durum, köyde yükseltilmiş bir barikatın etrafında, maskeli iki grub arasındaki bir savaşla tamamlanmaktadır. Bu festival, dramatik kozmogoninin yeniden aktüelleşmesinden başka bir şey değildir. Barikat, hayat ağacını sembolize etmektedir. İki rakip grup, hayat ağacını yıkarak birbirlerini öldüren iki mitolojik kuşu temsil etmektedir. Fakat ölüm ve tahrib, yeni bir yaratılışı meydana getirmiş ve böylece, köye ölümle sokulan kötülük önlenmiştir⁽⁶²⁾.

Kısaca, Endonezya dini düşüncesinin, kozmogonik mitolojide kavranan sezgileri bilinçlendirdiğini ve geliştirdiğini söyleyebiliriz. Mademki dünya ve hayat, esas birliği kuran bir ayırımın sonucudur. O halde insan'da sadece benzer bir seyri takip edebilir. Kutupsal karşıtlık, kozmolojik prensip seviyesine yükselmiştir. Bu sadece kabul edilmemiş aynı zamanda şifre olmuştur. Onun vasıtasıyla dünya, hayat ve insan cemiyeti, anlamlarını ortaya koymaktadırlar. Ayrıca, kendine has varlık şekliyle kutupsal karşıtlık, zıtların kutupsal birliği içinde yok olmaya yönelmiştir. Kutuplar birbirine çarparak, yeni bir sentez ve önceki duruma nazaran bir gerileme olan "üçüncü terim" diyebileceğimiz bir şeyi yaratmaktadırlar⁽⁶³⁾. O, nadiren sistematik öncesi düşünce tarihinde kozmolojilerden ve Endonezya sembololojilerinden daha Hegelci diyalektiği hatırlatan bir formülle karşılaşırız. Bununla beraber, Endonezyalılar için "üçüncü

61- J.P.B. de Josselin de Jong, *De Oorsprong van den goddelijken Bedrieger* s.26; F.B.J. Kuiper "The Ancient Aryan Verbal Contest" (*Indo-Iranian Journal* IV, 1960, s.217-281) s.279.

62- Waldemar Stöhr, *Das Totenritual der Dajak* (Köln, 1959) s.39-56; *Die Religionen Indonesiens*, s.31-33, Cenaze merasimlerinin, birbirine bağlı mitolojilerin tam bir tasviri için bak: Hans Scharer, *Der Totenkult der Ngadju Dakak in Süd-Borneo*, 2. cilt (Gravenhage, 1955).

63- Özellikle Lévi-Strauss'u ilgilendiren düalist organizasyon probleminin bu vechesi için Bak: *Anthropologie Structurale*, s.166.

terim" olan kutupların sentezi, geçmiş duruma göre yeni bir yaratılışı temsil etmesine rağmen, aynı zamanda bu yeni yaratılış, ilk duruma bir dönüş ve bir gerilemedir. Bu yeni yaratılışta, kutuplar, farksız bir bütünlük içinde müştereken var olmaktadır⁽⁶⁴⁾. Zıtların, mitolojik ayrılması ve birleşmesi içindeki yaratılış ve hayat sırrının tesbiti yapıldıktan sonra, Endonezya düşüncesinin bu biyolojik modeli aşmasının mümkün olmadığı söylenecektir. Aynı şeyi, bugün Hind düşüncesinde de göreceğiz. Başka bir ifade ile, Endonezyalılar, hikmeti seçmişler felsefeyi değil; sanatkarane yaratılışı seçmişler, ilmi değil, pek tabii ki onlar, bu seçimde yalnız değillerdir. Fakat onlara haklı veya haksız demek için vakit oldukça erkendir.

Kozmogoni, Ritüel Yarışlar ve Söz Düellosu: Hind ve Tibet:

Eski Hindistan, farklı metafizikleri tahrik etmeyi beklerken; mitolojik- ritüel senaryodan bir paléothologie'ye canlı geçişi yakalamamıza imkan vermektedir. Diğer taraftan başka kültürlerden daha iyi bir şekilde eski Hind, dünyada bol bir şekilde tasdik edilen arkaik bir konunun yaratıcı bütünleşmesini ve sayısız seviyeler almasını, açıklamaktadır. Hindistandaki olayları incelerken, daima açık olan insani varlığın derin boyutunu açıklamayı hedef olan temel sembolün farkına varılmaktadır. Başka bir ifadeyle, Hindistan örnek bir şekilde böyle bir sembolün ilk sonuçlarını belirginleştirerek, sistematik öncesi düşünceyi teşvik ederek kozmozda insanın durumunu çıplak şekilde ortaya koyan her çeşit tecrübeyi, sembolleştirme zinciri olarak adlandırabileceğimiz bir şeyi başlatmaya elverişli olduğunu açıklamaktadır. Hind dehasının en önemli yaratılışlarını burada hatırlatmaya zamanımız yok. Kendimizi sınırlayarak, iki kutupsal prensip arasındaki çok iyi bilinen karşıtlığın şemasını, değerlendirmekle işe başlayacağız. Daha sonra ise, mitolojik ve metafizik plânda aynı şema'nın bütünleşen ve gelişen yaratılışının birkaç örneğini hatırlatacağız.

64- H. Baumann, önemli bir eser olan *Das Doppelte Geschlecht, de, Seksüel karşıtlıktan, Tanrısal ve insani biseksüelliğe geçişi tasvire yönelmiştir. Bu fikri yazar, Sonraki dönemlere ait olarak telakki ediyor. Bak Revue de l' Histoire des Religions, Ocak-Mart, 1958, s.89-92.*

Veda mitolojisi, **indra** ile ejderha **Vrtra** arasındaki örnek savaşın hakim olduğu bir mitolojidir. Bu mitolojinin kozmogonik yapısı üzerinde zaten ısrarla durmuştuk⁽⁶⁵⁾. Dağların oyuğuna **Vrtra** tarafından hapsedilen suları kurtararak **İNDRA**, dünyayı kurtarmaktadır. Böylece o, dünyayı yeniden yaratmaktadır. Başka anlatımlarda, **Vrtra**'nın kafasının kesilmesi ve parçalanması, yaratılışın aktüalitesine geçiş gücünü ifade etmektedir. Çünkü yılan şeklindeki **Vrtra** belirsiz olanı sembolize etmektedir. En üstün derecede **İndra** ve **Vrtra** arasındaki savaş mitolojisi, diğer faaliyetler ve yaratılış şekillerine modellik görevi yapmaktadır. "**Bir savaşta muzaffer olan gerçekten Vrtra'yı öldürür**" der bir Veda metni⁽⁶⁶⁾. Daha yakınlarda kuiper iki ortak olay serisini aydınlığa çıkarmıştır. Şöyleki, Hind Vedalarındaki "**şifahi düellolar**" aynı şekilde, mukavemet güçlerine karşı (**Vrtâni**) ilk savaşı tekrarlamaktadır. Şair kendini **İndra** ile şöyle mukayese etmektedir: "**Ben rakiplerimin yara almadan, sağ ve salim İndra gibi katiliyim**" (RV X, 166,2), Şifahi düello, şairler arasındaki yarışlar, yaratıcı bir faaliyeti yahut hayatın bir yenileşmesini meydana getirirler.

Diğer taraftan kuiper,⁽⁶⁷⁾ **İndra** ve **Vrtra** arasındaki savaş üzerine merkezileşen mitolojikritüel senaryoların yeni yıl festivalini meydana getirdiğine inanmaya sevkeden çok sebebin olduğunu göstermiştir. Bütün düello ve savaş şekillerinin (araba yarışları, iki grup arasındaki savaşlar v.s), kış ritüelleri boyunca⁽⁶⁸⁾ yaratıcı kuvvetleri tahrik etmiş olarak telâkki edilmişlerdir. **Avesta**'ya ait olan **Vyaxana** terimini **Beneviste**, "**zaferi temin eden askeri sıfatı**" ihtiva eden "**şifahî düello**" ile tercüme etmiştir⁽⁶⁹⁾. O halde burada oldukça eski olan Hind-İran kökenli bir anlayış söz konusudur. Bu anlayış, "**söz düellosunun**" yaratıcı ve yenileştirici faziletini tebci etmektedir. Aslında bu, münhasıran Hindî-İranî bir âdet değildir. Şiddetli söz

65- *Le Mythe de l'Eternel Retour*, s.40 (= *The Myth of yThe Eternal Return*, s.19).

66- *Maitrayani-Samhitâ*, II, 1,3, F.B.J. Kuiper tarafından zikredilmiştir. «*The Ancient Ar-yan Verbal Contest*» s.251.

67- Kuiper, s.251.

68- a.g.e.,s.269.

69- Kuiper tarafından zikredilmiştir. a.g.e.,s.247.

düelloları, Eskimolarda Kwakiutl'larda eski Almanlarda da mevcuttur. Sierskma'nın yenice hatırlattığı gibi bunlar, özellikle Tibet'te⁽⁷⁰⁾ büyük bir değere sahiptir. Tibetli keşişlerin açık tartışmaları, sadece şifahi olmayan saldırganlıkları ve onların kan dökücülükleri, çok iyi bilinmektedir. Her ne kadar tartışmalar Buddist felsefi problemleri üzerine dayanmış da olsa ve Hindli Asanga gibi büyük Buddist mütehasıslarının koydukları kaidelere kısmen uysada açık tartışmaya götürülme ihtirası Tibetlilerin karakteristik özelliklerinden birisidir⁽⁷¹⁾.

Rolf Stein'in gösterdiği gibi söz düellosu Tibet'te diğer yarışma şekilleri olan, at yarışları, atletik oyunlar, muhtelif savaşlar ve ok atışları, inek sağışları, güzellik yarışması gibi müsabakaların arasında bulunmaktadır⁽⁷²⁾. Yeni yıl vesilesi ile, at yarışlarından sonra, en önemli yarışma, üyeler arasında veya kozmogonik mitolojiyi okuyan ve kabilenin atalarını tebci eden muhtelif Klanların temsilcileri arasında meydana gelmektedir. Yeni yılın mitolojikritüel senaryosunun temel konusu iki dağda bulunan şeytanlarla Gök Tanrı arasındaki savaşla ortaya konmuştur. Diğer benzer senaryolarda olduğu gibi Tanrının zaferi, başlayacak yeni yılda yeni bir hayat zaferini garanti ediyordu. Şifahi düelloya gelince, Stein'e göre, sosyal plânda ve onu geride bırakan dini plânda prestiji tebci eden insan dünyasını (cemiyeti) ikâmetgâhına bağlayan yarışmalar bütününün bir parçasını teşkil ediyordu. Tanrılar, gösterilerde hazır bulunuyorlar ve insanlarla beraber gülmektedirler. Destanlarda olduğu gibi, hikaye anlatımının ve bilmece düellosunun, hayvancılık ve mahsul üzerinde etkisi vardır. Büyük bayramlar vesilesi ile tanrılar ve insanlar bir araya geldiğinde, sosyal karıştıklar çıksa da sonra, yatışmaktadır. Grup geçmişe (dünyanın başlangıcına, atalarına) ve ikâmetine bağlanarak yeniden güç hissetmektedir⁽⁷³⁾.

70- E. Sierksma, "Rtsod-pa" the Monacal Disputation In Tibet" (*Indo-Iranien Journal*, VIII, 1964, s.130-152). s.142.

71- A. Wayman, *The rules of debate, according to Asanga*" Stein, (*Journal of American Oriental Society*, Cilt, 78, 1958, s.40; E. Sierksma, a.g.e.,

72- R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959) s.44.

73- a.g.e., s.440-441.

Rolf Stein, Tibetlilerin yeni yıldaki festivallerinde İran tesirlerini gün ışığına çıkarmıştır⁽⁷⁴⁾. Fakat bu, bütün Senaryonun ödünç alındığı anlamına gelmez. Büyük ihtimalle, İran tesirleri, mevcut olan bazı unsurları takviye etmiştir. Her halukârda, arkaik bir senaryo mevzubahistir. Çünkü o, çok erkenden Hind'de kaybolmuştur.

Devas ve Asuras:

Fakat Hind'de, şemalarımız sürekli alınmış ve muhtelif plânlarda ve sayısız perspektiflerde geliştirilmiştir. 1958'de ERANOS'da Asuras'larla, Devaslar arasındaki çekişmeyi ve muhalefeti tartışmıştık. Yani, Tanrılarla şeytanlar, Aydınlık güçleri ile karanlık güçleri arasındaki muhalefeti, tartışmıştık. Fakat Vedalar zamanından beri bu savaş (evrensel olarak yayılmış mitolojik bir konuyu meydana getirmektedir) oldukça orijinal bir istikamette yorumlanmıştır. Yani, o, aynı cevherli paradoksluğu veya Devas'larda Asuraslar arasındaki kardeşliği açıklayan bir girişle özellikle tamamlanmıştır. 1958'de diyorduk ki, Veda doktrini çift perspektif yerleştirmeye gayret etmektedir. Devaslarla, Asuraslar farklı bir şekilde gözlerimizin önünde zamanların başlangıcından beri karşılıklı mücadeleye mahkum edilmişlerdir. Yani, dünya bugünkü şeklini almadan önce onlar, aynı cevherdendiler⁽⁷⁵⁾.

Bir yandan burada söz konusu olan Agni ve Varuna gibi büyük Veda Tanrılarının zıt veçheleriyle zaten ifade edilmiş olan Tanrısal müphemliğin, cesaretli formülüdür⁽⁷⁶⁾. Fakat özellikle, dünyanın, hayatın ve ruhun birtek Urgrund'una ulaşmak için Hind düşüncesinin çabası söz konusudur. Bu bütüncü perspektifin keşfi içinde ilk etap "Ebedilikle gerçek olanın dünyada gerçek olmadığı" nı itiraf olmuştur. Bu problemi burada daha fazla uzatmak istemiyoruz. Çünkü yukarıda zikredilen konferansta bu konuyu yetirince tartıştık.

74- a.g.e., s.390-391, *Sierks'na*, s.146.

75- *Méphistophélés et l' Androgyne* (paris, 1962), s.109.

76- a.g.e., s.111-113.

Mitra-Varuna:

Varuna ve Mitra isimleriyle Hind'in belirttiği Tanrısal hakimiyetin tamamlayıcı iki vechesini ilgilendiren eski bir Hindî Avrupaî konunun gelişmesi oldukça manidardır. 1940'da Geoerges Dumezil Mitra-Varuna çiftinin, Hindî-Avrupaî üçlü fonksiyon sistemine ait olduğunu göstermiştir. Çünkü Jermenlerde ve eski Romalılarda da buna benzer şeyler bulunmaktadır. Yine Dumézil bu tanrısal hakimiyet kavramının Hindistan'da, Hindi-Avrupaî dünyada kabul edilmeyen felsefi bir gelişmeye şahit olduğunu göstermiştir. Kısaca, eski Hindliler için MİTRA parlak düzenli sakın, lütufkar, kutsal, makul bir vechе altında yüce; VARUNA ise karanlık, etkilenmiş, şiddetli korkunç ve savaşçı⁽⁷⁷⁾ saldırgan bir görünüm altında yüce olarak tasarlandığını hatırlatalım. Aynı münavebelerle ve muhalefetlerle, aynı diptyque Roma'da bulunmaktadır. Bu, bir yandan, Lupergues'lerle Flamines'ler arasındaki muhalefettir. Yani orada, kudurgan bir iunior'un baskısı, ihtirası, gürültüsü; burada, kutsal bir Senior'un ılımlılığı, doğruluğu, sukuneti vardır⁽⁷⁸⁾. Bunlar, Roma'nın ilk iki kralı olan Romulus ve Numa'nın farklı davranışları ve yapılarıdır. Onların muhalefeti, Luperque-Flamine muhalefet prensibine kadar uzanmaktadır. O, sadece dini ve mitolojik plânda değil; aynı zamanda kozmik ve epik tarihi plânda da Hindde riayet edilen MİTRA-VARUNA kutupsallığına da uygundur. (Yasa koyucu kral olan MANU, NUMA'ya cevap vererek güneşten iner ve "güneş hakimiyetini" başlatır. Romulus'a cevap veren Gamdharva kralı, Ay'ın torunudur ve "Ay eğemenliğini" tesis etmektedir).

Dehaları arasındaki farkı ölçmek için, eski Hindî-Avrupaî mitolojisini kullanan Romalılar ile Hindlileri mukayese etmek yeterli olacaktır. Hind, Tanrısal hakimiyetin iki vechesi ile anlam kazanan münavebeli ve tamamlayıcılığı felsefi ve teolojik olarak geliştirirken⁽⁷⁹⁾ Roma, mitolojilerini olduğu kadar Tanrılarını da tarihileş-

77- Géorges Dumézil, *Mitra-Varuna*, (2. Baskı, Paris, 1948), s.85.

78- a.g.e., s.62.

79- Ananda K. coomaraswamy, *Spiritual Authority And Temporal power in the Indian Theory of Government* (New Haven, 1942); M. Eliade, "La Souveranieté et la Religion indo-européennes" (*Crüique*, No: 35, Nisan 1949, s.342-349).

tiriyordu. Tamamlayıcı ve münavebe prensipleri, Roma'da ritüel devrede kalmış veya onlar, efsanevi bir tarih yapmaya hizmet etmişlerdir. Aksine, **Hinde, Mitra ve Varuna**'da bedenleştigi hissedilen iki kutupsal prensip, dünyanın izahı ve insan durumunun diyalektik yapısının izahına örnek model teşkil ediyordu (esrarengiz şekilde erkek ve kadın, hayat ve ölüm esaret ve hürriyet şekline ayrılarak)

Gerçekte **Mitra ve Varuna** gece ile gündüz, erkekle kadın gibi birbirine muhaliftir. (Mitra tohumunu **VARUNA**'ya akıtmaktadır der. *Satapatha Brâhmana*, II.4,4,9), gebe kalarak (**abhigantr**) ve etkili (**karta**) olarak veya haâlâ **brahman** ve **kshatra** olarak yani, maddi ve manevi güç olarak, muhalefet etmektedir. Ben (**purusha**) ile Tabiat (**prakrti**) arasında **SAMKHYA** felsefesi ile hazırlanan düalizm, Hindliler tarafından **MİTRA-VARUNA**'nın parlak bir muhalefeti olarak hissedilmiştir⁽⁸⁰⁾. Bir başka filozofik sistem olan **VEDANTA** 'nın iki kutupsal sistemi arasında da aynı uygunluk ortaya konacaktır. Yani, **Brahman** ve **mâyâ** arasında. Çünkü, eski liturjik metinler "**MİTRA**'nın **Brahman** olduğunu» söylemektedir. *Vedas*'larda **MAYA**, büyücü **Varuna**'nın büyük tekniğidir⁽⁸¹⁾. *Rig-Veda* (I,164,38) de **VARUNA**'da görünmeyen kuvvet ve ebedilik ise, **MİTRA**'da tesbit edilmiştir.

Kutupsallık ve "Muhalefetli Karşılaşım"

Şüphesiz **MİTRA ve VARUNA** çifti, kutupsallığın orjinal modelini teşkil etmez. Fakat, mitolojik ve dini olarak bu prensibin en önemli ifadesidir. Bunda, Hind, düşüncesi, insan varlığının ve kozmik bütünlüğün zihinsel yapısını tesbit etmiştir. Gerçekten sonraki tasavvurlar **Brahmanı** iki vecheye ayırmıştır: **Apara ve Para**. Aşağı ve yukarı, görülen ve görülmeyen, tezahür eden ve etmeyen, Başka bir tabirle yarım unite ve ritmik bir münavebe oluşturan farklı, felsefi, dinî, mitolojik açıklamalar içine kendini bırakan bir kutupsallığın sırrıdır. Bu **MİTRA ve VARUNA**, **Brahmanın** görünen ve

80- Meselâ, *Mâhâbhârata* (XII, 318,39) *Dumézil tarafından zikredilmiştir. s. 209.*

81- a.g.e., s.209-210.

görünmeyen veçheleri **Brahman** ve **Mâyâ**, **Purusha** ve **Prakrti** ve daha sonra, **Shiva** ve **Shakti** veya **Sâmsara** ve **Nirvânâ**.

Fakat bu kutupsallıklardan bazıları biraz önce bahsettiğimiz Urgrund gibi tamamen paradoksal bir birlik içinde, muhalefetli bir karşılaşma içinde yok olmaya yönelmiştir. Orada sadece metafizik kurgular bahis konusu olmasada, Hindin, garib varlık şekilleri denediği bir takım formüller söz konusudur. Buradan elde edilen tecrübe, bütün paradoksal varlık şekillerinin içine "**muhalefetli karşılaşmanın**" dahil olduğudur. Meselâ, hayatta hürriyet "**jivan mukta**" yüce kurtuluşa ulaşmış olmasına rağmen dünyada var olmaya devam etmektedir. "**uyanıklık**" için **Nirvâna** ve **Sâmsara** aynı şey olarak görülmektedir. Veya, bir yoginin durumu, hiçbir davranış değiştirmeden zahidliklikten, eğlenceye geçmeye musaittir⁽⁸²⁾. Hind ruhiyatı, mutlakla meşgul edilmiştir. Oysa, mutlak, nasıl tasarlanırsa tasarlansın, o, kutupsallığın ve zıtların ötesinde tasarlanabilir. Bunun için Hind, kurtuluşun sosyal müesseselerin dayanışmalı ahlak tavsiyelerine bağlı kaldığı oranda, eğlenmeyi, kurtuluşa ulaşan vasıtalar arasında kabul etmektedir. Oysa metinlerin "**zıt çiftlerle**" yani biraz önce bahsettiğimiz "**kutupsallıkla**" belirttiği şeyi aşmayanlara mutlak, nihaî kurtuluş, hürriyet, **moksha**, **nirvana** yabancı değildir.

Bu Hind yorumu, işaret ettiğimiz, arkaik cemiyetlerin bazı ritüellerini hatırlatmaktadır. Kutupsal yapının paratheolojisi ve mitolojisi içinde bütünleşselerde arkaik cemiyetlerin bu ritüelleri, kolektif bir eğlence'de zıtların peryodik olarak kaldırılmasını hedef almışlardır. meselâ, **Dayaks**'ların yeni yıl şenlikleri sırasında bütün kısasları ve kanunları askıya aldıklarını görüyoruz. Burada, **Dayaks**'ların mitolojikritüel senaryosu ile, zıtları kaldırmaya yönelen Hind teknikleri ve felsefelerinin farklılıkları üzerinde ısrar etmenin faydası yoktur. Çünkü bu açıktır. Yine de her iki haldede aşırı iyi (**summum bonum**) kutupsallığın ötesinde bulunmaktadır. Şüphesiz **Dayaks**'lar için "**aşırı iyi**" (**summum bonum**) yeni yaratılışı, hayatın yeni tezahürünü sağlayan kutsal bütünlükle temsil

82- Bu proplemleri, " *Techniques du Yoga* (1948) ve *Le Yoga Liberté et Immortalité* (1954)'de yeterince tartışmıştık.

edilmiştir. Oysa, yogiler ve Hind mürakebesi için Aşırı iyi (summum bonum) kozmozu ve hayatı aşmaktadır. çünkü o, mutlak hürriyetin, güzelliğin yeni bir existansiyel boyutunu (şartsız) temsil etmektedir. Bu var olma şekli kozmozda olduğu kadar, Tanrılarda da meçhuldür. Bu insanî bir yaratılış ve onun girişi, insanî bir imtiyazdır. Tanrılar bile, mutlak hürriyete girmeyi arzu etseler, bedenleşmek ve insanlar tarafından hazırlanan ve keşfedilen vasıtalarla bu kurtuluşu elde etmek zorundadırlar. Fakat Dayaks'larla, Hindliler arasındaki mukayeseye yeniden dönmek için burada şuna işaret etmek gerekmektedir: Belirli bir dinin ve etnik bir dehanın yaratılışı, sadece arkaik sistemin kutupsallığının değerlendirmesiyle ve yeniden yorumlanması ile tezahür etmez. Bilakis zıtların birleşmesine atfedilen anlam içinde tezahür eder. Muhalefetli yaklaşım, Dayaks'ların eğlencesinde olduğu kadar Tantrique eğlencede de gerçekleşmektedir. Fakat zıtların Transandans anlamı her iki halde de aynı değildir. Başka bir ifadeyle, ne kutupsallığın keşfi ile ne de onların bütünleşmesi ile mümkün olan tecrübeler ve ne de bu tecrübeleri öne alan ve belirginleştiren sembolleştirme, yok olmaya elverişli değildir. Bazı kültürlerde bu tür tecrübeler ve sembolleştirmeler, bütün imkanları ile tükenmişe benzemektedir. Fakat, bütün kültürleri içine alan bir perspektif içinde, kozmik hayatın yapılarını ifade eden ve kozmozda insanın var olma şeklini elle tutulur bir hale koyan bir sembolizmin verimliliğini değerlendirmek gerekir.

Yang ve Yin:

Çin misalini sona bırakmamız sebepsiz değildir. Amerika ve Endonezya arkaik cemiyetlerinde kozmik kutupsallık, Çin'de Yang ve Yin sembolleri ile ifade edilmiştir. Rit'lerde yaşayan kozmik kutupsallık, çok erkenden evrensel bir tasnifin modelini sağlamıştır. Ayrıca, Hindde olduğu gibi Yang ve Yin zıtlar çifti, bir yandan, vücudun çok sayıda tekniğini ve ruhun disiplinlerini sistemleştirip ve geçerli kılarken, diğer yandan da gittikçe sert ve sistematik felsefi spekülasyonlara sürüklüyordu. Şüphesiz burada Yang ve Yin'in bütünü içinde ne morfolojisini takdim etmek ne de onun tarihini çizmek söz konusu değildir. Burada sadece, Shang döneminin bronz ikonlarında bol miktarda tasdik edilen sembolizmi hatırlatmak

yetecektir. (Çin geleneksel kronolojisine göre İ.Ö. 1400-1122). Bu konu üzerine bir dizi önemli eser tahsis eden Carl Hentze, kutupsal sembollere, birleşmelerinden çıkartacak tarzda sahip olduğuna işaret etmiştir. Meselâ, gece kuşu veya karanlıkları sembolize eden bir başka figür "güneş gözlerle" donatılmıştır. Oysa, ışık amblemleri "gece işareti ile" belirtilmiştir⁽⁸³⁾. Hentze, kutupsal sembollerin durumunu, ruhî yenileşme ve zamanın yenileşmesi ile ilişkili olarak, dinî fikirleri açıklar tarzda yorumlamıştır. Bu yazara göre, yang-yin sembolizmi, ilk yazılı metinlerden önce⁽⁸⁴⁾ en eski ritüel eşyalarda görülmüştür..

Farklı yollardan ve bir başka metoddan yararlanmış olmasına rağmen Marcel Granet'de aynı sonuca ulaşmıştır. Granet Che King'de Yin kelimesinin, soğuk ve kapalı zaman fikrini çağrıştırdığını ve yang teriminin sıcak ve güneşli fikrini telkin ederken yin kelimesinin içe uygulandığını hatırlatmaktadır⁽⁸⁵⁾. Başka bir tabirle yang ve yin, zamanın müşahhas ve karşıtlarla dolu vechelerine işaret etmektedir. (Granet, a.g.e., s.118) Bazı parçaları muhafaza edilebilmiş Koueitsang isimli bir kehanet el kitabında Tchauang Tzu'nun aşağıdaki atasözünü öne alarak "Aydınlık" ve "Karanlık" zamandan bahsedilmektedir: Bolluktan bir zaman... çok yaşlanmışlıktan bir zaman...geliştirmeden bir zaman... kalınlaştırmadan bir zaman... hayattan bir zaman... Ölümünden bir zaman (a.g.e., s.132). O halde dünya, birbirini tamamlayan ve münavebeli tezahüratı sağlayan iki çekim tarafından (tao, pien, t'ong) oluşturulan devr-i daimli bir düzen bütününe temsil etmektedir (a.g.e., s.127).

Granet, Münavebe fikrinin, muhalefet fikri üzerine üstün geldiğini düşünmektedir (s.128). İşte bu, bize takvimin yapısını göstermektedir. Yin ve Yang, takvim konusunu organizeye çağrılmışlardır. Çünkü Amblemler, özel bir güçle karşıtların iki

83- Carl Hentze, *Bronzegerat, Kaltbauten, Religion im altsten china der Shangzeit* (Anvers, 1951), s.192, *Müşahadelerimiz için bak: Critique, No 83, Nisan 1954, s.331.*

84- Carl Hentze, *Das Haus als Weltort der seele* (Stuttgart, 1961) s.99, *Kutupsallık problemi üzerinde bütüncü bir açıklama için Bak: Hermann Köster, Seymbolik des Chinesischen Universimus* (Stuttgart, 1958), s.17.

85- *La pensée chinoise* (Paris), 1934, s.117.

muşahhas vechesinin ritmik çekimini hatırlatıyordu. (S.131). Filozoflara göre, kış sırasında, Yin'le çevrilmiş olan yang yeraltı kaynaklarının dibinde, buzlu yer tabakasının altında, canlı olarak çıktığı bir çeşit yıllık imtihana maruz kalır. İlk baharda, topuğu ile toprağa vurarak, hapisten kurtulur. O vakit, buz yarılır ve kaynaklar uyanır (s.135). Devr-i daimli münavebe ile bir dizi birbirine karşıt şekillerle oluşmuş olan dünya, kendini gösterir.

Durkheim'in sosyolojizmi ile büyülenmiş olan Marcel Granet Çin'in sosyal hayatının eski formüllerinden, kozmik münavebeler kavramını ve sistematik belirginliği çıkarmaya meyletmıştır. Artık bu yolu takip etmek istemiyoruz. Fakat, iki seks'in faaliyetlerinin tamamlayıcı münavebesi arasındaki benzerliği diğer yandan yang ve yin'in etkileşimi ile yönetilen kozmik ritimler arasındaki simetrililiği göstermek önemlidir. Mademki yin'de bir bayan tabiatı, yang'da da erkek tabiatı itiraf ediliyor (Granet'e göre bütün Çin mitolojisine hierogamie hakimdir) O halde Hierogamie konusu, dini olduğu kadar kozmik bir boyutu da göstermektedir. Zira, iki cinsiyet arasındaki ritüel muhalefet eski Çin'de, yarışan iki Lonja tarzında gerçekleşmiştir (s.139). Aynı zamanda bu muhalefet, yang ve yin gibi iki kozmik prensibin münavebesini ve iki hayat formülünün tamamlayıcı karşıtlığını ifade etmektedir. İlk baharın ve sonbaharın kolektif bayramlarında, karşı karşıya dizilmiş muhalif iki koro biri birini mısralar söylemeye tahrik ediyorlar. "Yang çağırıyor yin cevap veriyor." Erkek çocuklar çağırıyor, kızlar cevap veriyor". Bu iki formül birbirinin yerine geçmektedir. Onlar, aynı zamanda, kozmik ve sosyal ritmi belirlemektedirler (s.141).

Karşıt korolar, ışıkla gölge gibi karşı karşıya geliyorlar. Nasıl iki hazır olan insan grubunun tamamını ve tabiattaki şeyleri temsil ediyorsa; toplanılan alanda uzayın bütününe temsil eder (s.143) Kolektif bir Hierogamie, sevinçleri ödüllendiriyor. Dünyada gördüğümüz oldukça yaygın bir ritüel... Bu durumda da (yılın geri kalanı esnasında bir kural olarak kabul edilen) kutupsallık, zıtların birliği içinde kaldırılmış veya yücelmiştir.

Çin felsefesinin bunu düşünce kategorileri ile yaptığını biliyoruz. Fikirler tarihi için tao mefhumunun, kutupsallığın çözümü olarak "üçüncü terim" in ilkel farklı formülleriyle mukayesesi ilginç bir problem olacaktır.

SONUÇ:

Sonuç olarak bana kesin görünen bir noktaya gelmek istiyorum. O da, önceden mevcut değerler sisteminde **Spiritüel yaratılışların vazgeçilmezliği**dir. Dinî ve mitolojik dünyada her yaratılış, yeniden kendine has yapılarını, her büyük şairin, ifadesini yeniden icad ettiği gibi meydana getirmektedir. Hakikaten, ikili, kutupsal, düalist münavebeli, biribiren zıt dyades ve muhalefetli yaklaşımın farklı tipleri, dünyanın her tarafında ve bütün kültür seviyelerinde karşı karşıya gelmektedir. Fakat dinler Tarihçiler, farklı kültürlerin bu ilk done ile yaptığı şeyleri incelemeye kendilerini vermişlerdir. Kültürel yaratılışları anlamaya çalışan yorum ilmi, kutupsallığın ve Dyadeslerin bütün türlerini, belli düzeyde şuursuz mantık faaliyetini yansıtan bir tek temel tipe indirme igvasının önünde tereddüt geçirmiştir. Çünkü, gördüğümüz gibi, ikiye bölünmeler (**dichotomies**) kendilerini sadece çok sayıda katogorilerde tasnife bırakmamışlar fakat bazı tipik sistemlerin yüklü olduğu değerlerin ve fonksiyonların hayret verici değişikliği de aynı katogorinin içinde görülmüştür. Şüphesiz burada, dini kutupsallığın, ikili bölünmelerin, **dyades** ların bütün tür ve farklılıklarını detaylı ve tam bir morfoloji olarak ortaya koymak söz konusu değildir. Çünkü böyle bir çalışma çok önemli bir çalışma olacak ve bizim konumuzu aşacaktır. Fakat analiz ettiğimiz bir kaç doküman ve en önemlileri arasından bu amaçla seçilenler, bizim delilimizi aydınlatmaya kafi gelecektir.

Genel olarak, kozmik kutupsallık gruplarını ve insan durumuna bağlı grupları ayırabiliriz. ... Şüphesiz birçok hallerde ikiye bölünmeler ve kozmik kutupsallıklar, insanî duruma ilişkin olanlarla ilişkilidir. Yine de, bu ayırım faydalıdır. Çünkü, özellikle ikinci tip kutupsallıklar (bazı kültürlerle bazı önemli zamanlardan itibaren) felsefi spekülasyona yol açmaktadırlar. Kozmik kutupsallıklar arasında sağ-sol, yukarı-aşağı gibi kutupsallıkları, gece-gündüz, mevsimler v.s. ile ilgili olan kutupsallıkları ve nihayet, **hayat-ölüm, bitki örtüsü ritmi** v.s. gibi kozmik hayatın seyrini belirleyen kutupsallıkları ayırabiliriz. İkili bölünmeler ve insanî durumla alakalı kutupsallıklara gelince (Bazan ona rakam hizmet ederek) bunlar çok sayıdadır ve onların daha açık olduklarını söyleyebiliriz. Temel çift olarak, **erkek-dişi** çifti kalmaktadır. Fakat yine de etnik **ikili bölünmeler** (bizimkiler-yabancılar),

mitolojik ikili bölünmeler (karşıt ikizler, **Dini ikili bölünmeler** (kutsal - kutsal dışı bölünme, kozmoza uygun olduğu gibi hayata, cemiyete, tanrılara, düşman tanrılara da uygun gelmektedir) **Etnik ikili bölünmeler** (iyi-kötü v.s) gibi şekilde de ayırım yapabiliriz.

Bu eksik ve geçici tasnifin içinde dikkatimize çarpan şey, ikili ve kutupsal bölünmelerin ihtiva etmiş olmasıdır. Meselâ, kozmik kutupsallık, dini ve sekse dayanan ikili bölünmeler gibi. Netice olarak onları ritm ve münavebe olarak kavranan hayat modellerini ifade etmektedirler. Daha önce Kogi'ler ve Endonezyalılar konusunda belirttiğimiz gibi kutupsal karşıtlık, insanın, hem dünyanın yapısı hem de kendi varlığının anlamını anladığı bir şifre haline geliyor. Bu dönemde dini bir düalizm'den veya ahlaki bir düalizmden bahsedemeyiz. Çünkü karşıtlık, ne "kötü" yü ne de şeytani bir şeyi öngörmüyordu. İki karşıt şeyin birbirine dahil olmadığı, muhalefet çiftleriyle işimiz olduğunda "**düalist fikirler**" sarahat kazanmaktadır. Tanrı ve Coyote'u ön plâna koyan Kaliforniyalıların mitolojisinin de bu durum açıktır. Benzer bir duruma, **Manabush** mitolojisinde de rastlamaktayız. Aşağı güçlerle olan onun çatışması, önceden tespit edilmiş değildir. Fakat beklenmedik bir olayın akabinde patlak vermiştir. (Kurt cinayeti gibi).

Bu konuda, hangi kültürlerde ve hangi devirde, O zamana kadar, kozmik bütünlüğün altiltilmez ve yapıcı unsuru olarak kabul edilen hayatın menfi veçhelerinin, kötünün tezahürleri olarak yorumlanmakla sona eren giriş fonksiyonlarını kaybettiğini açıklamak ilginç olacaktır. Çünkü, kutupsallık sisteminin hakim olduğu dinlerde kötülük fikri, güçlkle ve oldukça yavaş kurtulmaktadır. Bazı hallerde "**kötülük mefhumu**" hayatın bir çok menfi veçhelerini kendi alanının dışında bırakmaktadır (sıkıntı, hastalıklar, gaddarlık, kötü şans, ölüm gibi). Kogi'lerde kötülük prensibi bütünün zaruri ve kaçınılmaz bir şekli olarak kabul edilmiştir.

Bu müşahedeler daha sonraki çalışmalarımızda geliştirilecek ve farklılıkları gösterilecektir. Şimdilik sadece, zıtlar arasındaki arabuluculuğun birçok çözüm takdim ettiğini hatırlatmak istiyorum. Bir muhalefet, çarpışma ve savaş vardır. Fakat bazı hallerde çatışma bir birlik içinde erimekte veya bir üçüncü terimin doğmasına yol

açmaktadır. Oysa diğer bazı hallerde kutupsallıklar, muhalefetli bir karşılaşma içinde paradoks olarak birlikte mevcut görünmekte veya yücelmektedirler. Yani, köklü olarak kaldırılmış, gerçek dışı veya anlaşılmasız hale gelmiştir. (özellikle, metafiziğin ve Hind mistik tekniğinin bazı çözümlerini kastediyorum). Zıtlar arasında arabuluculuğun ortaya koyduğu proplemlerin çözümündeki bu çeşitlilik (Her türlü arabuluculuğu reddeden köklü düalist pozisyonları da ilave etmek gerekir). düşünölmeye değer. Çünkü bir kutupsallık sisteme bulunan çözüm, bir nevi bir hikmetin başlangıcını ihtiva etmektedir. Bizzat çoğulculuk ve bu tür çözümlerin aşırı farklılığı tenkidi düşünceyi tahrik eder ve felsefenin başa geçmesini hazırlar.

KULLANILAN BİBLİYOGRAFYADAN BAZILARI:

1. Mircae Eliade, History of Religions, Chicago, 1961
2. Mircae Eliade, Traité d'Histoire des Religions, Paris, 1949
3. Mircae Eliade, Images et Symbole, Paris, 1952
4. Mircae Eliade, Myths, Réves et Mystère, Paris, 1957
5. Mircae Eliade, Le Sacré et le Profane, Paris, 1965
6. Mircae Eliade, Méphistophélés et l'androgyné, Paris, 1962
7. The History of Religions: Essays in Methodology. (Yayınlayanlar: Mircae Eliade ve J.M. Kitagawa), Chicago, 1959
8. Mircae Eliade, Religions Australiennes, Paris, 1972
9. Wilhelm Schmid, The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories,
Almancadan çeviren: H.J. Rose, New York, 1931
10. A. Dietrich, Mutter Erde, Leipzig, 1905
11. Von Schroeder, Mysterium Und Mimus im Rig Veda, Leipzig, 1908
12. W. Bousset, Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, Halle, 1903
13. W. Wundt, Mythus Und Religion, Leipzig, 1905-1909
14. H. Lowie, Primitive Religion, New York, 1924
15. Frazer, The New Golden Bough, New York, 1959
16. A. A. Goldenweiser, Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion-Journal of Philosophy, Psychology and Sientific Method, 14, 1917
17. L. Gernet-A. Boulanger, Le Génie Grec dans la Religion, Paris, 1932
18. Lévy-Bruhl, Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieur, Paris, 1910
19. Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive, Paris, 1922
20. E.E. Evans-pritchard, Theory of Primitive Religion, Oxford, 1965
21. Maurice Leenhardt, Do Kamo, La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien, Paris, 1947
22. M. Griaule, Dieu D'eau; Entretiens avec Ogotemméli, Paris, 1948
23. Alfred Métraux, Le Vaudou Haitien, Paris, 1958
24. Lévi-Strauss, Totémisme Aujourd'hui, Paris, 1962
25. Lévi-Strauss, La Pensée Sauvage, Paris, 1962
26. Lévi-Strauss, Le Cru et le Cuit, Paris, 1964
27. Gabriel Le Bras, Etudes de Sociologie Religieuse (2 cilt), Paris, 1955-1956

28. Talcott Parsons, *The Theoretical Development of The Sociology of Religion*, 1944
29. Henri Descroche, *Sociologie et théologie dans la typologie Religieuse de Joachim Wach*, Paris, (Archives de Sociologie des Religions I (1956))
30. Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York, 1958
31. S. Freud, *Totem et Tabou*, Paris, 1951
32. H. Baumann, *Schöpfung Und Urzeit des Menschen im Mythos Afrikanischer Völker*, Berlin, 1936
33. W. Müller, *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas*, Berlin, 1956
34. P. Radin, *Primitive Religion*, New York, 1937
35. R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce Antique*, Traduction Française, J. Govillard, Paris, 1953
36. V. Lanternari, *La Grande Festa*, Milan, 1951
37. Ugo Bianchi, *Il Dualismo Religioso*, Roma, 1958
38. L. Jospin, *Les Religions de l'Iran*, Paris, 1968
39. E. Kruger- J. Marty, *La Prière*, Paris, 1931
40. Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion*, Würzburg-Anmühle, 1940
41. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, 1964
42. Vittorio Lanternari, *Movimenti Religiosi di libertà e di Salvezza dei popoli oppressi*, Milano, 1960
43. George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, New York, 1962
44. Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'extase*, Paris, 1951.
45. M. Planquaert, *Les Sociétés Secrètes chez les Bayaka*, Louvain, 1930
46. Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains*, Paris
47. Marie Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du Mûgicien*, Liège-Paris, 1957
48. J. Gage, *Matronalia*, Essai sur les dévotions et les Organisations Culturelles de femmes dans l'ancienne Rome, Bruxelles, 1963
49. Henry Corbin, *Avicenne et le récit Visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954
50. R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959
51. Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris, 1934
52. George Dumézil, *La Religion Romaine Archaïque*, Paris, 1966
53. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958
54. Hans Scharer, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo*, Leiden, 1946
55. R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959