

Meltema Elvanlı

EBEDİ DÖNÜŞ MİTOSU

(Gözetim Üzerine)



Mircea Eliade

EBEDİ DÖNÜŞ MİTOSU

Çeviren
Ümit Altuğ



Mircea Eliade'nin başlıca yapıtları:

- Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris/Bükreş, 1936; doktora tezi, 1933).
Techniques du Yoga (Paris, 1948).
Traité d'histoire des religions (Paris, 1949).
Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (Paris, 1951).
Images et symboles (Paris, 1952).
Le Yoga: Immortalité et liberté (Paris, 1954).
Le Sacré et le profane (Paris, 1956).
Naissances mystiques (Paris, 1959).
Méphistophélès et l'Androgyne (Paris, 1962).
De Zalmoxis à Gengis Khan (Paris, 1970).
La nostalgie des origines (1971).
Mythes, rêves et mystères (1972).
Religions australiennes (1972).
Histoire des croyances et des idées religieuses. 3 cilt (Paris, 1976-).

Mircea Eliade'nin daha önce dilimize çevrilen yapıtları:

- Matmazel Christina* (çev. Roza Hakmen, Metis Yayınları, İstanbul, 1991).
Kutsal ve Dindışı (çev. M. A. Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1991).
İmgeler Simgeler (çev. M. A. Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1992).
Mitlerin Özellikleri (çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul, 1993).

Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition, 1949.

© 1994.

Bu çevirinin tüm yayın hakları
İmge Kitabevi Yayınları Ltd. Şti.'ne aittir.

İmge Kitabevi Yayınları: 97

1. Baskı: Eylül 1994

Baskı: 3000 Adet

Dizgi: İmge Ajans

Baskı ve Cilt: Zirve Ofset 229 66 84

ISBN 975-533-059-3

Kapak resmi:
Marc Chagall
Apollinaire'e Saygı
(1911-1912).

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 / ANKARA
Tel: 419 46 10 - 419 46 11 - 425 52 02
Faks: 425 65 32

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
Sunuş	11

BİRİNCİ BÖLÜM ARKETİPLER VE TEKERRÜR

Sorun	17
<i>Bölgelerin, Tapınakların ve Kentlerin Göksel Arketipleri</i>	21
<i>Merkez Simgeciliği</i>	26
<i>Kozmogoninin Tekerrürü</i>	31
<i>Ritüellerin İlahi Modelleri</i>	35
<i>Dindışı Eylemlerin Arketipleri</i>	41
<i>Mitoslar ve Tarih</i>	47

İKİNCİ BÖLÜM ZAMANIN YENİDEN DOĞUŞU

<i>Yıl, Yeni Yıl, Kozmogoni</i>	61
<i>Yaratılışın Periyodikliği</i>	70
<i>Zamanın Sürekli Yeniden Doğuşu</i>	79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM TALİHSİZLİK VE TARİH

<i>Acı Çekmenin Normallliği</i>	97
<i>Kutsalın Tezahürü Olarak Görülen Tarih</i>	104
<i>Kozmik Devreler ve Tarih</i>	112
<i>Yazgı ve Tarih</i>	127

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM TARİHİN TERÖRÜ

<i>Ebedi Dönüş Mitosunun Sürmesi</i>	135
<i>Tarihselciliğin Güçlükleri</i>	141
<i>Özgürlük ve Tarih</i>	147
<i>Umutsuzluk ya da İman</i>	152

Notlar	157
Bibliyografya	179

Tantzi ile Brutus Coste'ye

*Chalet Chaimite'de geçirdiğimiz
akşamların anısına*

ÖNSÖZ

Aşırı iddialı olmaktan çekinmeseydik bu kitaba *Tarih Felsefesine Giriş* altbaşlığını verirdik. Ne de olsa bu elinizdeki denemenin asıl amacı budur; şu farkla ki tarihsel fenomenin spekülâtif analizi yerine arkaik toplumların –belirli bir "tarih" biçiminin bilincinde olmakla birlikte onu hesaba katmamak için her türlü çabayı sarfeden toplumların temel kavramlarını incelemektedir. Bu geleneksel toplumları inceleyen bir karakteristik bizi özellikle etkiledi: somut, tarihsel zamana karşı başkaldırmaları, şeylerin başlangıcının mitsel zamanına, "Büyük Zaman"a periyodik dönüş için duydukları özlem. "Arketipler ve tekerrür" adını verdiğimiz şeyin anlam ve işlevi, ancak bu toplumların somut zamanı yadsıma istemlerini, özerk, yani arketipler tarafından düzenlenmeyen bir tarih yönünde her girişime duydukları husumeti kavrayabildiğimizde anlaşılabilirdi. Bu reddediş, bu karşılık, bu kitabın da kanıtladığı gibi sadece ilkel toplumların tutucu eğilimlerinin bir sonucu değildir. Kanımızca, tarihin (yani, tarihüstü modelden yoksun olayların) bu şekilde değersizleştirilmesinde ve dindışı, sürekli zamanın bu şekilde reddedişinde insan varoluşunun metafizik bir "değerlendirilmesini"

okumak mümkündür. Ama bu değerlendirme hiç de bazı hegel-sonrası felsefi akımların –özellikle Marksizm, tarihselcilik ve varoluşçuluğun "tarihsel insan"ının, *tarih içinde kendini yaparak insan olan* insanın keşfinden beri amaçladıklarıyla aynı değildir.

Ne var ki, tarih olarak tarih sorunu bu denemede doğrudan ele alınmayacaktır. Başlıca amacımız arkaik toplumların spekülasyon alanında belirleyici olan bazı çizgileri sergilemektir. Bu alanın basit bir şekilde sunulmasının özellikle, klasik felsefenin metinlerinde ya da Batı'nın tinsel tarihindeki belli durumlarda kendi sorunlarını ve çözüm araçlarını bulmaya alışmış felsefeci için ilginç olacağını düşündük. Batı felsefesinin kendisini (deyim yerindeyse) "taşralılaştırma" eğiliminde olduğuna dair eski bir kanı var: bunu önce kendisini kendi geleneği içinde yalıtarak ve sözgelimi Doğu düşüncesinin sorunlarını ve çözümlerini görmezden gelerek yapıyor; ikinci olarak da "ilkel" insanın, geleneksel toplumlara mensup insanın deneyimini hesaba katmama pahasına tarihsel medeniyetlerin insanı dışında herhangi bir "durum"u tanımayı inatla reddederek yapıyor. Biz, felsefi antropolojinin Sokrates-öncesi insanın (başka bir deyişle geleneksel insanın) evrendeki yerine ilişkin değerlendirmesinden öğrenecek bir şeyleri olduğu inancındayız. Dahası: metafiziğin temel sorunları arkaik ontolojinin öğrenilmesiyle yepyeni bir biçimde ele alınabilir. Daha önceki bir kaç çalışmamızda, özellikle *Karşılaştırmalı Din Kalıpları* adlı kitabımızda bu arkaik ontolojinin ilkelerini, kuşkusuz tutarlı ve her şeyi kapsayan bir sunuş yapma iddiasına olmaksızın, ele almaya çalışmıştık.

Bu çalışma da, aynı şekilde, her şeyi kapsama çabasında değildir. Hem felsefeciye hem etnolog ve doğubilimciye, ama hepsinden çok kültürlü insana, uzman olmayana seslenmeye çalışarak gereğince incelenip ayırıldıığında başlı başına kapsamlı birer kitap oluşturacak konuları kısa önermeler halinde özetledik. Daha ayrıntılı bir tartışma kaynakların

sıralanmasını ve teknik bir dili gerektirecekti ki, bu da çoğu okurun cesaretini kırardı. Ama, uzmanlara kendi özel ve tikel sorunları üzerine bir dizi marjinal yorum sunmak yerine felsefecinin ve genel olarak kültürlü insanın ilgisini yerkürenin çeşitli bölgelerinde aşılış olsa da insana ve insanın tarihine dair bilgimizi arttıracak bazı tinsel konumlara çekmeyi amaçladık.

* * *

Bu deneme ilk olarak 1949'da Fransızca olarak, *Le Mythe de L'etemel retour: archétypes et répétition* (Paris, Librairie Gallimard) adıyla yayımlandı. Bu İngilizce çeviri için metni gözden geçirip genişlettik ve son bir kaç yıl içinde yayımlanmış bazı incelemeleri dipnotlara dahil ettik.

Paris, Ekim 1952

* * *

İkinci basımda, metindeki küçük düzeltmeler yanında bibliyografya ve dipnotlar da gözden geçirilerek benim ve başkalarının yaptığı çalışmalar eklenmiştir.

Chicago, Haziran 1985

M.E.

SUNUŞ

1945 Mayısı'nda başladığım elyazması *Kozmos ve Tarih* başlığını taşıyordu. Ancak daha sonra bu başlığı *Arketipler ve Tekerrür* olarak değiştirdim. Ama, sonunda, Fransız yayıncının önerisiyle *Arketipler ve Tekerrür*'ü altbaşlık yaptım ve kitap 1949'da *Ebedi Dönüş Mitosu* adıyla basıldı. Bu, zaman zaman bazı yanlış anlamalar doğurdu. Her şeyden önce, benim çalışmamın ana konusunu oluşturan tekerrür ile ilgili ideoloji her zaman "ebedi dönüş mitosu"nu içermez. Ayrıca, okuyucu da bu kitabın esas olarak ünlü Grek mitosuyla ya da onun Nietzsche tarafından yapılan modern yorumuyla ilgili olduğu gibi bir izlenim doğabilir ki gerçek bu değildir.

Araştırmamın esas konusu arkaik toplum insanının kendisine ilişkin kurduğu imge ve Kozmos'da sahip olduğuna inandığı yer hakkındadır. Arkaik ve geleneksel toplumların insanıyla Musevi-Hıristiyanlığın güçlü etkilerini taşıyan modern toplum insanı arasındaki başlıca fark öncekinin kendisini Kozmos'la ve kozmik ritmlerle ayrılmaz biçimde bağlantılı olarak görürken ötekinin sadece Tarih ile bağlantılı olduğunu iddia etmesinde yatar. Elbette, arkaik toplum insanı için de Kozmos'un bir "tarihi" vardır, bunun nederi sadece tanrılar

tarafından yaratılmış ve doğaüstü varlıklar ya da mitsel kahramanlar tarafından düzenlenmiş olması olsa bile. Ama Kozmos'un ve insan toplumunun bu "tarihi" mitoslarla korunan ve aktarılan bir "kutsal tarih"tir. Dahası, mitosların zamanın başlangıcında gerçekleşen büyük olayları periyodik olarak yeniden güncelleştiren törenler için bir model oluşturması anlamında sonsuza kadar tekrarlanabilen bir tarihtir. Mitoslar insanın yürüttüğü tüm sorumlu etkinlikler için geçerli paradigmaları, örnek modelleri korur ve aktarırlar. Mitsel zamanlarda insanlara vahyedilmiş bu paradigmatic modeller sayesinde Kozmos ve toplum periyodik olarak yeniden doğar. Bu kitapta, ileride, paradigmaların sadık bir şekilde yeniden üretiminin ve mitsel olayların bu şekilde tekrar edilmesinin arkaik insanların dinsel ideolojisi üzerinde ne gibi etkileri olduğunu tartışıyorum. Böyle bir ideolojinin, bugün "tarih bilinci" adını verdiğimiz şeyin gelişmesine neden imkan vermediğini anlamak güç değildir.

Kitabın akışı içerisinde "örnek modeller", "paradigmalar" ve "arketipler" gibi terimleri belirli bir olguyu –geleneksel ve arkaik toplumların insanının onun çeşitli davranış kategorilerinin kurum ve kurallarının zamanın başlangıcında "vahyedildiğine" inandığını ve dolayısıyla İnsanüstü ve "aşkın" bir kökene sahip olduklarının düşünüldüğünü– vurgulamak için kullandım. "Arketip" terimini kullanırken Profesör C.G. Jung tarafından betimlenen arketiplere gönderme yapmadığımı belirlemeyi ihmal ettim. Bu üzücü bir hata. Zira, Jung'un psikolojisinde birincil rol oynayan bir terimi tamamen farklı bir anlamda kullanmak yanlış anlamalara yol açabilirdi. Profesör Jung'a göre arketiplerin kolektif bilinçdışının yapıları olduğunu belirtmem bile gerek yok. Ama, ben kitabımda derinlik psikolojisinin sorunlarına değinmediğim gibi kolektif bilinçdışı kavramını da kullanmadım. Dediğim gibi, ben "arketip" terimini, Tıpkı Eugenio d'Ors gibi, "örnek model" ya da "paradigma"ya eşanlamlı olarak, yani, son tahlilde Augustin-vâri bir şekilde kullanıyorum. Ama, günümüzde bu sözcüğe,

ona yeni bir anlam veren Profesör Jung tarafından yeniden itibar kazandırıldı; dolayısıyla artık "arketip" teriminin, özellikle belirtilmediği sürece Jung-öncesi anlamda kullanılması doğru olmaz.

Bir yazarın yapıtını tamamladıktan on yıl sonra bile ondan tatmin olması pek nadirdir. Kuşkusuz, bu küçük kitabı şimdi yazıyor olsaydım çok farklı olurdu. Yine de olduğu biçimiyle, tüm hataları, ihmalleri ve eksikleriyle onu en önemli kitaplarımdan biri olarak görüyorum ve bana kitaplarımdan hangi sırayla okunması gerektiği sorulduğunda bu çalışmayla başlanmasını salık veriyorum.

MIRCEA ELIADE

Chicago Üniversitesi
Kasım, 1958

Birinci Bölüm
ARKETİPLER VE TARİH

SORUN

Bu kitap arkaik ontolojinin belirli veçhelerini, daha kesin bir ifadeyle modern-öncesi toplumlardaki insanın davranışlarında okunabilecek varlık ve gerçeklik anlayışlarını incelemeyi amaçlıyor. Modern-öncesi ya da "geleneksel" toplumların kapsamına hem "ilkel" denilen dünya hem de Asya, Avrupa ve Amerika'nın antik kültürleri girmektedir. Elbette, arkaik dünyanın metafizik kavramları her zaman teorik dilde formül edilmiş değildir; ama simge, mitos, ayin - bunların her biri farklı düzlemlerde ve kendilerine özgü anlamlarla şeylerin nihai gerçekliğine ilişkin tutarlı önermelerden oluşan karmaşık bir sistemi, bir metafizik oluşturduğu söylenebilecek bir sistemi ifade etmektedir. Ancak, bütün bu simge, mitos ve ayinleri kendi gündelik dilimize çevirmek için önce onların derin anlamlarını kavramak gerekmektedir. Arkaik bir mitos veya simgenin otantik anlamına ulaşma çabasına girildiğinde bu anlamın, kozmos içinde belirli bir durumun tanınması olduğu, dolayısıyla metafizik bir konum ima ettiği görülecektir. Büyük felsefi geleneklerin büyük çabalarla yarattığı terimlerin arkaik dillerdeki karşılıklarını aramak faydasızdır: "varlık", "varlık-olmayan", "gerçek", "gerçek-olmayan",

"oluş", "yanılsama ürünü" gibi kelimelerin Avustralya ya da antik Mezopotamyâlıların dillerinde bulunacağı sanılmamalıdır. Ama kelimesi olmasa da *kendisi* mevcuttur; ne var ki, simgeler ve mitoslar aracılığıyla "söylenmekte", yani tutarlı bir tarzda açığa vurulmaktadır.

Arkaik insanın genel davranışını gözlemlediğimizde şu olgu bizleri çok şaşırtacaktır: ne dışsal dünyanın nesnelere ne de insani eylemler, kelimenin tam anlamıyla, özerk, kendine ait herhangi bir değere sahip değillerdir. Nesnelere ya da eylemler onları aşan bir gerçekliğe şu veya bu tarzda katılmak suretiye değer kazanır ve böylece gerçek olurlar. Sayısız taş arasında bir taşın kutsal olmasının –ve dolayısıyla varlık içermesinin– nedeni bir kutsalın tezahürü [*hierophanie*] oluşturması veya *mana* içermesi, ya da bir mitsel eylemi anımsatmasıdır. Nesne onu kendi ortamından farklılaştıran ve ona anlam ve değer veren bir dışsal gücün zarfı olarak görünür. Bu güç nesnenin tözünde ya da biçiminde bulunabilir; bir kaya kutsal olarak görünür çünkü bizzat varoluşu kutsalın bir tezahürüdür: yokedilemez ve dayanıklıdır, yani insanın olmadığı bir şeydir. Zamana karşı direnir; gerçekliği kalıcılığıyla pekiştirilir. Taşların en yaygınını alalım: simgesel şekli ya da kökeni sayesinde "değerli taş" mertebesine yükselecek, yani ona büyüsel ya da dinsel bir güç atfedilecektir: yıldırım taşı* gökten düşmüştür; ya da inci denizlerin dibinden gelir. Diğer taşlar da ya ataların ruhlarının bulunduğu yerlerde oldukları (Hindistan, Endonezya), ya bir zamanlar bir tanrı tezahürüne [*teophanie*] sahne oldukları (Yakub'un yatak olarak kullandığı *bethel* gibi) ya da bir adak veya ant tarafından kutsallaştırıldıkları için kutsal olacaklardır.¹

Şimdi insani eylemlere dönelim – salt otomatizm sonucu olmayan eylemlere tabii. Bunların anlamları, değerleri kaba fiziksel verileriyle değil bir ilk eylemi yeniden üretme, bir mitsel örneği tekrarlama özellikleriyle bağlantılıdır. Beslen-

* Yıldırımla gökten düştüğüne inanılan bir taş [ç.n.].

me salt fizyolojik bir işlem değildir; aynı zamanda bir komünyonu yenilemektir. Evlilik ve kollektif orji mitsel prototipleri yansıtır; bunlar tekrar edilirler, çünkü başlangıçta ("o günlerde, *in illo tempore, ab origine*) tanrılar, atalar veya kahramanlar tarafından dinsel amaçla ifa edilmişlerdir.

"İlkel", arkaik insan bilinçli davranışında daha önce başka birisi tarafından, insan olmayan bir varlık tarafından yapılmamış ve yaşanmamış herhangi bir eylemi yaptığını ileri sürmez. Onun yaptığı herşeydaha önce yapılmıştır. Yaşamı başkalarınınca başlatılmış hareketlerin bitmek bilmez tekrerrüdür.

Belli paradigmatik jestlerin bu bilinçli tekrarlanması özgün bir ontolojiyi göstermektedir. Doğanın kaba ürünleri, insanın çalışmasıyla biçimlenmiş nesnelere aşkın bir gerçekliğe katılmaları ölçüsünde gerçeklik, özdeşlik kazanırlar. Her jest bir ilk eylemi tekrarladığı ölçüde anlam ve gerçeklik kazanır.

Farklı kültürlerden toplanmış çeşitli olgu grupları bu arkaik ontolojinin yapısını tanımamıza yardımcı olacak. İlk olarak geleneksel düşüncenin mekanizmasını olabildiğince açık biçimde gösterebilecek örnekleri, başka bir deyişle, modern-öncesi toplumların insanı için belirli şeylerin nasıl ve neden gerçek olduğunu anlamamıza yardım edecek olguları araştırdık.

Arkaik tinselliğin ufku içinde insanın varoluş ve tarih sorunlarını inceleyebilmek için önce bu mekanizmanın tam olarak anlaşılması gerekmektedir.

Topladığımız olguları bir kaç ana başlık altında sıraladık:

1. Arkaik insan için gerçekliğin, bir göksel arketipin taklidinin türevi olduğunu gösteren olgular.
2. Gerçekliğin "merkez simgeciliği"ne katılma yoluyla edinildiğini gösteren olgular: kentler, tapınaklar, evler "dünyanın merkezi"ne olan benzerlikleriyle gerçek olmaktadır.

3. Son olarak, *ab origine* tanrılar, kahramanlar veya atalar tarafından ortaya konmuş bir takım eylemleri bilinçli olarak tekrarlama suretiyle kendilerine atfedilen anlamı kazanan ve bu anlamı cismanileştiren ayinler ve önemli dindışı jestler.

Bu olguların sunulduğu onların temelinde yatan ontolojik anlayışın incelenmesi ve yorumlanması için bir zemin oluşturmaya yetecektir.

BÖLGELERİN, TAPINAKLARIN VE KENTLERİN GÖKSEL ARKETİPLERİ

Mezopotamya inançlarına göre Dicle'nin bir modeli Anunit yıldızında ve Fırat'ın bir modeli Kırlangıç yıldızında bulunur.² Bir Sümer metni "sürüler ve tahılların [tanrısının]" yaşadığı "tanrıların yaratılış yeri"nden söz etmektedir.³ Ural-Altay halklarına göre aynı şekilde, dağların ideal prototipleri göktedir.⁴ Mısır'da yerlerin ve yeryüzünün belli başlı bölgelerinin adları göksel "tarlalar"dan gelir: önce göksel tarlalar bilinir sonra da yersel coğrafyada bunların karşılıkları bulunur.⁵

İran Zarvani geleneğinin kozmolojisinde gerek soyut gerekse somut her yersel fenomen bir göksel, aşkın görünmez varlığa, Platon tarzı bir "idea"ya tekabül eder. Her nesnenin, her kavramın iki veçhesi vardır: *menok* ve *getik*. Bir görünür gök varsa bir de görünmez *menok* göğü vardır (*Bundahišn* I. bölüm). Yaşadığımız dünya bir göksel dünyaya tekabül eder. Aşağıda uygulanan her edimin bir de yukarıda, asıl gerçekliği temsil eden göksel bir karşılığı bulunmaktadır... Yılın, duanın ... kısacası *getan*'da tezahür eden her şeyin aynı zamanda *menok*'-da bir karşılığı vardır. Yaratılış her zaman

çifttir. Kozmogonik bakış açısından; *menok* denilen kozmik aşama *getik* aşamasından önce gelir.⁶

Özellikle de tapınağın –her şeyin öncesinde kutsal olan mekanın– göksel bir prototipi vardır. Sina Dağı'nda Yehova Musa'ya kendisi için inşa etmesini istediği mihrabın "biçim"ini gösterir: "Meskenin örneğine ve bütün takımlarının örneğine, sana göstermekte olduğum her şeye göre, öyle yapacaksınız. ... Bak, ve dağda sana gösterilen örneklerine göre yap." (Çıkış 25:9, 40). Ve Davud, oğlu Süleyman'a tapınak binalarının, büyük çadırın, tüm takımlarının planını verirken ısrarla belirtir ki: "Bunun hepsi, bu örneğin bütün işleri Rab tarafından bana yazı ile anlatıldı" (Tarihler 28:19). Demek ki o göksel model görmüştür.⁷

Bir mihrap arketipine gönderme yapan ilk belge Gudea'nın Lagaş'da inşa ettiği tapınağa ilişkin yazılıdır. Kral rüyasında, üzerinde hayra alamet yıldızların adları yazılı bir tableti kendisine gösteren tanrıça Nidaba'yı ve tapınağın planlarını açıklayan bir tanrıyı görür.⁸ Kentlerin de ilahi prototipleri vardır. Tüm Babil kentlerinin arketipleri burçlarda gösterilmiş bulunmaktadır: Sippara'nınki Yengeç'de, Mineveh'in ki Büyükayı içinde, Assur'un ki Arkturus'da, vb.dir.⁹ Sennacherib Nineveh'i "yıldızlar semasının yazısıyla uzak çağlardan bugüne gelen ... biçim"e göre inşa ettirmiştir. Bir model yersel mimariden önce gelmekle kalmaz, aynı zamanda sonsuzluğun ideal (göksel) bölgesinde yer alır. Süleyman'ın bildirdiği de budur: "Kutsal dağında bir tapınak kurulmasını buyurdun ve ikamet ettiğin şehirde bir sunak, başlangıçta hazırladığın kutsal çadırın bir taklidi."¹⁰

Semavi bir Kudüs, Tanrı tarafından, kent insan eliyle kurulmadan önce yaratılmıştır; Baruch II nin *Süryanice Vahiy Kitabı*, 4:2-7'de peygamberin sözünü ettiği kent bu ilkidir: "Sanıyor musun ki 'Kendi avucuma kazıdım seni' derken sözünü ettiğim bu şehirdir? Sizlerin kurduğu bu bina Benimle vahyedilen, Cennet kurmadan ve Adem günah işlemeyen önce, ona göstermeden önce hazırlanmış olan bina değildir..."¹¹

Göklerdeki Yeruslm tüm İbrani peygamberlerin esin kaynağı olmuştur: Tobias 13:16; İşaya 59:11 ve devamı; Hezekiel 60, vb. Tanrı Hezekiel'e Yeruslm kentini göstermek için onu vecd haline sokup çok yüksek bir dağa götürür. *Sibil Kehanetleri Kitabı*'nda da ortasında "bulutlara değen ve her yeri görebilen yüksek kuleli ... bir tapınak"ın bulunduğu Yeni Kudüs'n anısı sürdürülür.¹² Ancak, göksel Yeruslem'in en güzel tasviri *Vahiy* kitabında bulunur (21:2 ve devamı): "Ve kutsal kenti, Tanrı'nın gökten gönderdiği, kocası için süslenmiş bir geline benzeyen Yeni Kudüs' gördüm."

Hindistan'da da aynı teoriyi görürüz: tüm Hint kraliyet kentleri, hatta modern kentleri altın çağda (*in illo tempore*) Evrenin hakimi'nin ikamet ettiği mitsel semavi kent modeline göre kurulmuştur. Ve, kral da tıpkı Evrenin hakimi gibi, altın ağı yeniden canlandırmaya, mükemmel yönetimi o anın gerçekliği kılmaya çabalar - bu çalışma içinde ileride tekrar karşılaşacağımız bir fikirdir bu. Bundan ötürü, söz gelimi Seylan'daki Sigiriya saray-kalesi, göksel kent Alakamanda model alınarak kurulmuştur ve "insanlar için tırmanılması zor"-dur (*Mahavastu*, 39, 2). Platon'un ideal kentinin de aynı şekilde bir göksel arketipi vardır (*Devlet*, 592). Platon'un "formları" astral değildir; ama yine de mitsel bölgeleri yerüstü düzlemlerde bulunur (*Phaedrus*, 247, 250).

Demek ki bizleri çevreleyen dünyanın, insanın mevcudiyet ve etkisinin hissedildiği dünyanın - tırmanılan dağların, meskun ve işlenmiş bölgelerin, üzerinde yolculuk yapılan nehirlerin, kentlerin, tapınakların - bütün bunların ister bir plan, ister biçim ya da isterse salt ve yalın daha yüksek bir kozmik düzeyde varolan bir "ikiz" olarak kavransın, birer dünya dışı arketipi vardır. Ama bizleri çevreleyen dünyadaki her şeyin arketipi bu türden değildir. Örneğin, canavarların yaşadığı l bölgeleri, işlenmemiş topraklar, hiç bir denizcinin üzerinde yelken amaya cesaret edemediği bilinmeyen denizler Babil kenti ya da Mısır'ın yeryüzü bölümleri ile aynı, frkliľařmamıř prototip imtiyazını paylaşmazlar. Bunlar

bir mitsel modele tekabül ederler ama farklı bir niteliktedir bu: tüm bu yabancı, işlenmemiş bölgeler ve benzerleri kaotik bir tutulur; hala Yaratılış-öncesinin farklılaşmamış, biçimsiz tarzını sürdürmektedirler. Bu yüzden bir bölge ele geçirildiğinde –yani ondan yararlanılmaya başlandığında– Yaratılış eylemini simgesel olarak tekrarlayan ayinler düzenlenir: işlenmemiş toprak önce "kozmoslaştırılır", sonra oraya yerleşilir. Yeni keşfedilmiş ülkelerin bu törensel sahiplenilişine birazdan yine döneceğiz. Şimdilik, vurgulamak istediğimiz bizi çevreleyen, insan eliyle medenileştirilmiş dünyanın ona model teşkil eden dünyaüstü prototip dışında hiç bir geçerliliğe sahip olmadığı olgusudur. İnsan bir arketipe göre inşaya girer. Göksel modelleri olan sadece kent ve tapınak değildir; yerleştiği bütün bölge, orayı sulayan ırmaklar, ona yiyecek veren topraklar, vb. için de aynı şey geçerlidir. Babilonya'nın haritası kenti bir ırmak tarafından sınırlanmış muazzam bir dairesel alanın merkezinde göstermektedir, yani tam da Sümerlilerin Cennet'i tasavvur ettikleri gibi. Kentsel kültürlerin bu şekilde bir arketipik modele katılmaları onlara gerçeklik ve geçerlilik kazandırır.

Yeni, bilinmeyen, işlenmemiş bir ülkeye yerleşmek Yaratılış eylemine eşdeğerdir. İskandinav koloniciler İzlanda'yı, *Landnama*'yı ele geçirip toprakları işlemeye başladıklarında bu eylemi ilk kez girilen bir çaba ya da insani, dindışı bir iş olarak görmemişlerdi. Bu girişim onlar için bir ilk eylemin, ilahi yaratılış edimiyle kaosun kozmosa dönüştürmesinin tekrarından başka bir şey değildi. Bos toprağı işleyerek aslında, kaosa biçim verip kurallar koyarak onu düzenleyen tanrıların eylemini tekrarlıyorlardı.¹³ Dahası, bir toprak fethi ancak ilk baştaki Dünyanın yaratılış eyleminin taklidinden ibaret olan sahiplenme ayininden sonra –daha sarik bir ifadeyle, bu ritüel aracılığıyla– gerçek olur. Vedalar döneminde Hindistan'da Agni'ye adanmış bir sunağın dikilişi o bölgenin hukuksal olarak sahiplenilmesini oluştururdu.¹⁴ "*Garhapatya*"yı inşa eden yerleşir (*avasyab*) ve ateş sunaklarını inşa edenler

'yerleşmiş'(avasilah) olurlar", der *Satapatha Brahmana* (VII, 1, 1, 1-4). Ama, Agni'ye adanmış bir sunağın dikilişi Yararılış'ın mikrokozmosdaki taklidinden başka bir şey değildir. Dahası, her kurban ediş de, Hint metinlerinin açıkça ifade ettiği gibi, Yararılış eyleminin tekrarıdır.¹⁵İspanyol ve Portekizli fatihler keşif ve fethettikleri topraklara İsa Me-sih'in adına el koyuyorlardı. Haç'ın dikilişi bir haklaşı-tırmaya, yeni ülkenin kutsallaşmasına, "yeni bi doğum"a eş-değerdi ve bu şekilde vaftizi (yararılış eylemini) tek-rarlıyordu. İngiliz denizciler de fethedilen ülkeleri İngiltere Kralı, yeni *Kozmocrator* (Evren-düzen yaratıcısı) adına sa-hipleniyorlardı.

Yararılış eyleminin, her şeyin öncesinde tanrıya ait olan bir eylemin tekrar edilmişinin anlamını tek başına ele alıp in-celediğimizde Veda, İskandinavya ve Roma metinlerinin öne-mi daha açık bir şekilde görülecektir. Şimdilik, bir olguyu göz önünde tutalım: yerleşim ya da *Lebensraum* olarak kullanım amacıyla işgal edilen her bölge ilk olarak kaostan kozmosa dönüştürülür; yani, ayinin etkisiyle onu gerçek kılan bir "biçim"e kavuşturulur. Açıktır ki, arkaik zihniyete göre ger-çeklik, bir güç, etkenlik ve süre olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla asıl gerçeklik kutsal olandır; zira, yalnızca kut-sal olan mutlaktır, etkindir, şeyleri yaratır ve onları sürdürür. Sayısız kutsallaştırma jestleri -yolların, toprak parçalarının, nesnelere, insanların, vb., kutsallaştırılması- ilkel insanın gerçeklik takıntısını, varlık arayışını açığa vur-maktadır.

MERKEZ SİMGEÇİLİĞİ

Kentlerin ve tapınakların göksel arketiplerine duyulan arkaik inanca paralel olarak ve daha iyi belgelenmiş bir biçimde bunların varlığına Merkez olma itibarını atfeden bir dizi başka inanç daha görüyoruz. Bu sorunu daha önceki bir çalışmamızda incelemiştik¹⁶; burada vargılarımızı sıralamakla yetineceğiz. Merkez'in mimari simgeselliği şu şekilde formüle edilebilir:

1. Kutsal dağ - burada yer ve gök birleşir - dünyanın merkezindedir.

2. Her tapınak ve saray -ve bunun sonucunda her kutsal kent ve kraliyet merkezi- bir Kutsal Dağ'dır, dolayısıyla Merkez'dir.

3. Kutsal kent ya da tapınak *axis mundi* olduğundan gök, yer ve yeraltının karşılaşma noktası olarak görülür.

Bir kaç örnek bu simgeleri daha iyi göz önünde canlandıracaktır:

1. Hint inançlarına göre Meru Dağı dünyanın merkezindedir ve onun üstünde kutup yıldızı bulunmaktadır. Ural-altay halklarına göre de böyle bir merkezdeki dağ, Sumeru Dağı vardır ve bu da kutup yıldızıyla sabitlenmiştir. İran

inançlarına göre kutsal Haraberazaiti Dağı (El-burz) dünyanın merkezindedir ve gök ile bağlantılıdır.¹⁷ Laos'da, Siyam'ın kuzeyinde yaşayan Budistler Zinnalo Dağı'nın dünyanın merkezinde olduğuna inanmaktadırlar. *Edda*'da Himinborg, adının da gösterdiği gibi bir 'göksel dağ'dır; burada gökkuşağı (Bifrost) göğün kubbesine ulaşır. Finliler, Japonlar ve diğer halklar arasında da benzer inanışlar görülmektedir. Malaya Yarınmadası'nda yaşayan Semaglara göre dünyanın merkezinde Batu-Ribn adlı bir dev kaya bulunmaktadır; bunun üzerinde cehennem yer alır. Geçmiş zamanlarda ağaçtan bir tekne Batu-Ribn üzerinde göğe varmıştır.¹⁸ Cehennem, dünyanın merkezi ve göğün "kapısı" aynı eksen üzerindedir ve bu eksen boyunca bir kozmik bölgeden ötekine geçilir. Semang pigmeleri arasında yaygın bu kozmolojik teorinin gerçek olduğundan kuşku duyabilirdik ama aynı teorinin yazılı tarih öncesi dönemde de var olduğuna dair kanıtlar bulunmaktadır.¹⁹ Mezopotamya inanışlarına göre merkezde yerle göğü birleştiren bir dağ vardır; Ülkeler Dağı²⁰ adlı bu dağ sınırlar arası bağlantıdır. Ziggurat da bir kozmik dağdır, yani kozmosun simgesel bir tasviridir, onun yedi katı (Borsippa'da olduğu gibi) yedi gezegeni ya da (Ur'de olduğu gibi) dünyanın yedi rengini temsil etmektedir.

Filistin'deki Tabor Dağı'nın adı *tabbur*, yani göbek, *omphalos* anlamına geliyor olabilir. Filistin'in merkezindeki Gerizim Dağı da şüphesiz aynı merkez olma itibarını taşımaktadır, zira ona "yeryüzünün göbeği" (*tabbur eres*) denmiştir. Peter Comestor, tarafından nakledilen bir geleneğe göre yaz dönümünde (Gerizim yakınındaki) "Yakub Çeşmesi"ne hiç gölge düşmez. Peter şöyle devam etmektedir: "sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis." Filistin dünyanın en yüksek ülkesi olduğundan -kozmetik dağın zirvesine yakın bir yerdedir- Tufan sırasında sular altında kalmamıştır. Bir İbrani dinsel metninde şöyle söylenmektedir: "İsrail ülkesi tufanın suları altında kalmadı."²¹ Hıristiyanlara göre Golgotha dünyanın merkezindedir, çünkü

hem kozmik dağın zirvesi hem de Adem'in yaratıldığı ve gömüldüğü yerdir. Dolayısıyla Mesih'in kanı tam da Haç'ın ayakları dibinde gömülü olan Adem'in kafatasına akar ve onu günahlarından arındırır. Golgotha'nın dünyanın merkezinde olduğu inancı Doğu Hıristiyanların inanışlarında da sürmüştür.²²

2. Babil tapınaklarının ve kutsal kulelerinin adları kozmik dağla aralarında bağlantı kurulduğunun göstermektedir: "Tanrı'nın Evi Dağı," Tüm ülkeler Dağı," Gökle Yerin Birleşmesi."²³ Kral Gudea devrinden kalma bir metinde şunlar söylenmektedir: "(tanrının) kozmik dağ gibi inşa edilmiş yatak odası..."²⁴ Her Doğu kenti dünyanın merkezindedir. Babilonya adı "tanrıların kapısı" demek olan *Bab-ilani* 'den gelmektedir. Çünkü tanrılar yeryüzüne buradan inmişlerdir. Çin hükümdarının yaşadığı başkentte yaz dönümünde öğle vakti gölge düşmez. Bu kent evrenin merkezinde, mucizeler ağacının (*kien-mu*) yakınında, üç kozmik bölgenin, yani yer gök ve yeraltının birleştiği noktadadır.²⁵ Cavalıların Borobodur tapınağı kozmosun bir tasviridir ve (tıpkı zigguratlar gibi) bir dağ biçiminde inşa edilmiştir. Buna tırmanan bir hacı dünyanın merkezine yaklaşır ve en yüksek terasta bir düzlemden ötekine sıçrar, dindışı, heterojen uzamdan ayrılıp "arı bölge"ye girer. Kentler ve kutsal yerler kozmik dağların zirveleriyle bir tutulmaktadır. Bu nedenle Yeruşalem ve Siyon Tufan'dan etkilenmemiştir. İslam geleneğine göre dünyanın en yüksek yeri Kabe'dir, çünkü "kutup yıldızı gösterir ki Kabe göğün merkezine uzanır."²⁶

3. Son olarak, tapınak ya da kutsal kent kozmosun merkezinde bulunduğundan daima üç kozmik bölgenin, yani yer, gök ve yeraltının birleştiği noktadır. Nippur ve Larsa kutsal anıtlarına ve kuşkusuz Sippara'nunkilere de *Dur-an-ki* . yani "Gök ve Yer'in Bağı" adı veriliyordu.²⁷ Ama yeryüzü ile aşağıdaki bölgelerin asıl bağlantı yeri Babilonya'dır, çünkü bu kent *bab apsi*, "Apsu'nun Kapısı" üzerinde kurulmuştur; *apsu* Yaratılış'dan önceki kaos sularının adıdır. Aynı geleneği İbrani-

ler arasında da görüyoruz. Yerusalemler kayası derinleri, yeraltı sularına (*tehom*) dek uzanır. Mişnah'a göre Tapınak tam *tehom*'un (*apsu*'nun İbranilerdeki karşılığı) üzerinde bulunmaktadır. Ve tıpkı Babilonya'da "*apsu* kapısı" gibi Yerusalemler Tapınağı'nın kayası "*tehom*'un ağzı"dır.²⁸ Hint-Avrupa dünyasında da benzer kavramlar görüyoruz. Örneğin, Romalılara göre *mundus*, yani bir kentin kurulacağı yerin çevresini saran çit yeryüzü ve yeraltı bölgelerinin buluşma noktasıdır. "*Mundus* açıldığında korkunç cehennem tanrılarının kapıları açılmış olur," der Varro (zikreden Macrobius, *Saturnalia*, I, 16, 18). İtaliye tapınak yukarı (ilahi) ve yeraltı dünyalarının kesiştiği bölgedir.

Kozmik dağın zirvesi yalnızca dünyanın en yüksek noktası olmakla kalmaz; aynı zamanda dünyanın göbeği, Yaratılış'ın başladığı yerdir. Kozmolojik geleneklerde kimi zaman Merkez simgeselliği embriyolojiden alınmışa benzer terimlerle anlatılır. "Kutsal Varlık dünyayı bir embriyo gibi yarattı. embriyonun göbekten başlayarak gelişmesi gibi Tanrı da dünyayı göbeğinden başlayarak yarattı ve bu değişik yönlerle doğru yayıldı." Bunu *Yoma* da onaylar: "Dünya Siyon'dan başlayarak yaratıldı."²⁹ *Rg-Veda*'da (örneğin X, 149) evrenin bir merkez noktasından başlayıp yayıldığı söylenmektedir.³⁰ İnsanın yaratılışı da benzer biçimde bir merkez noktasında, dünyanın merkezinde gerçekleşmiştir. Mezopotamya geleneğine göre insan "dünyanın göbeği"nde, *uzu* (ten)'da, *sar* (bağ)'de, *ki* (yer, yeryüzü)'de, *Dur-an-ki*, yani "Gökle Yerin Bağı"nın bulunduğu yerde yaratılmıştır. Hürmüz ilk öküz Evagdash ile ilk insan Gajomard'ı yeryüzünün merkezinde yaratmıştır.³¹ Adem'in çamurdan yaratıldığı yer olan Cennet de elbette kozmosun merkezindedir. Cennet Yeryüzü'nün göbeğidir ve bir Suriye inancına göre tüm diğer dağlardan yüksek bir dağ üzerindedir. Suriye *Hazineler Mağarası Kitabı*'na göre Adem dünyanın merkezinde, dana sonra İsa'nın Haç'ının dikildiği yerde yaratılmıştır. aynı gelenek Yahudilikte de vardır. Yahudi kıyamet kitabı ve bir *midraş* Adem'in

Yeruşalem'de yaratıldığını söylemektedir.³² Adem'in yaratıldığı noktada, yani Golgotha'da gömülmüştür ve burada akan Mesih'in kanı -görmüş olduğumuz gibi- onu da kurtaracaktır.

Merkez simgeliği aslında çok daha karmaşıktır ama zikrettiğimiz bir kaç örnek bizim amacımız için yeterli. Aynı simgeliğin modern çağların eşiğine kadar Batı dünyasında da sürdüğünü ekleyebiliriz. Tapınağı *imago mundi* olarak gören antik anlayış, kutsal yerin evreni öz olarak yeniden ürettiği inancı Hıristiyan Avrupa'nın dinsel mimarisine de geçmiştir: çağımızın ilk yüzyıllarının bazilikası, tıpkı Orta Çağ katedralleri gibi Göksel Yeruşalem'i simgesel olarak yeniden üretmektedir.³³ Dağ, "Merkez Arayışı," Tırmanış simgeliğine gelince bunlar da Orta Çağ yazınında açıkça görülmekte ve sırf ima yoluyla bile olsa son yüzyılların yazınında bazı eserlerde geçmektedir.³⁴

KOZMOGONİNİN TEKERRÜRÜ

Merkez, o halde, her şeyin öncesinde kutsal olanın, mutlak gerçekliğin bölgesidir. Benzer biçimde, öteki tüm mutlak gerçeklik simgeleri de (yaşam ve ölümsüzlük ağaçları, Gençlik Çeşmesi, vb.) merkezde bulunmaktadır. Merkeze giden yol "zorlu bir yoldur" (*durohana*) ve bu gerçeklik düzeyinde doğrulanmaktadır: tapınağın zorlukla çıkılan katları (sözgelimi Borobudur); kutsal mekanlara (Mekke, Hardwar, Yerusâlim) hac seferi; Altın Post, Altın Elmalar, Hayat Otu'nu bulmak için girişilmiş kahramanca ve tehlike dolu yolculuklar; labirent-lerdeki gezintiler, kendi benliğine, varlığının "merkezi"ne giden yolu arayan kişinin karşılaştığı zorluklar ve diğer bir çokları. Yol zahmetlidir, tehlikelerle doludur, çünkü dindışı olandan kutsal olana, geçici ve yanılıcı olandan gerçeklik ve ebediyete, ölümden yaşama, insandan tanrıya geçiş ayinidir. Merkeze ulaşmak kutsallaşmaya, erginleşmeye [*inisiyasyon*] hak kazanmaya eşittir; dünün dindışı ve yanılıcı varoluşunun yerini yeni bir varoluş, gerçek, kalıcı ve etkin olan yeni bir yaşam almaktadır.

Yaratılış eylemi tezahür etmemiş olandan zahire, ya da, kozmolojik terimlerle kaostan kozmosa geçişi gerçekleştire-

riyorsa; Yaratılış bir merkezde oluyorsa ve dolayısıyla cansızdan canlıya tüm varlık çeşitleri ancak esas olarak kutsal bir alanda varoluşa kavuşabiliyorsa - bütün bunlar kutsal kentlerin (dünyanın merkezlerinin) simgeciliğini, beldelerin kuruluşunu belirleyen jeomantik teorileri, inşaaya eşlik eden ayinlerin gerekçelerini açıkça gözler önüne sermektedir. Bu inşa ayinlerini ve temelinde yatan teorileri daha önceki bir çalışmamızda incelemiştik³⁵ ve okuyucuya o çalışmaya başvurmasını salık veriyoruz. Burada yalnızca iki önemli önermeyi vurgulayacağız:

1. Her yaratılış her şeyin öncesindeki kozmolojik eylemi, Dünyanın Yaratılış'ını tekrarlar.
2. Dolayısıyla, inşa edilen her şeyin temeli dünyanın merkezindedir (zira, bildiğimiz gibi, Yaratılış eylemi bir merkezde olmuştur).

Eldeki bir çok örnek arasından sadece birini, başka açılardan da ilginç olduğu için sunuşumuz içinde gene karşılaşacağımız bir örneği seçeceğiz. Hindistan'da, taş üstüne bir taş bile koymadan önce, "Astrolog temeldeki hangi noktanın dünyayı taşıyan yılanın kafasına denk düştüğünü bulur. Duvarcı ustası Khadira ağacının tahtasından küçük bir kazık oyar ve bir hindistan ceviziyle kazığı bu noktaya, yılanın kafasını o noktada sabitleyecek şekilde çakar. ... Eğer bu yılan kafasını şiddetle sallayacak olursa dünya unufak olacak biçimde sarsılacaktır."³⁶ Bir temeltaşı kazığın üstüne yerleştirilir. Temeltaşı böylece "dünyanın tam merkezine" yerleştirilmiş olur. Ama temel atma eylemi aynı zamanda kozmogonik eylemi tekrarlamaktadır. Zira yılanın başını "sabitlemek", kazığı ona saptamak Soma'nın ilksel jestini (*Rg-Veda*, II, 12, 1) ya da "Yılan'ı ininde öldüren" (VI, 17, 9), "yıldırımla kafasını koparan" (I, 52, 10) Indra'nın ilksel jestini teklit etmektedir. Yılan kaosu, biçimsizi, tezahür etmemiş olanı simgeler. Indra bölünmemiş (*aparvan*), uyanmamış (*abudhyam*), uyku halinde (*abudhyamanam*), derin uykuya gömülmüş (*susupanam*), boylu boyuncu uzanıp yatmış (*asayanam*) olan Vrtra'nın

üzerine yürür (IV, 19, 3). Yıldırımın düşmesi ve kafasının koparılması tezahür etmemiş olandan zahire, biçimsizden biçimlenmiş geçiş olan Yaratılış eyleminin eşdeğeri. Vrtra sulara el koymuştu ve onları dağlardaki oyuklarda tutmaktaydı. Bu, ya Vrtra'nın yaratılıştan önceki tüm kaosu mutlak efendisi -Tiamant ve diğer ilahi yılanlar gibi- olduğu, ya da yüce yılanın suları yalnızca kendine saklayarak bütün dünyayı susuzluktan kasıp kavurduğu anlamına gelir. Bu el koyma ister Yaratılış'dan önce gerçekleşsin isterse dünyanın kuruluşunun ertesine denk gelsin anlam aynıdır: Vrtra dünyanın yapılmasını ya da süregitmesini "engellemektedir."³⁷ Tezahür etmemiş olanın, gizilin, ya da biçimsizin simgesi Vrtra, Yaratılış'dan önce varolan kaosu temsil eder.

Efendi Manole destanına ilişkin yorumlarımızda (bkz. yukarıda, not 35) inşa ayinlerini kozmogonik jestin bir taklidi olarak açıklamayı denedik. Bu ayinlerin altında yatan teori şuna denk gelmektedir: "canlandırılmadığı", bir kurban verilerek ona "can" bahşedilmediği takdirde hiç bir şey süremez; inşa ayininin prototipi dünyanın kuruluşu sırasında gerçekleşen kurban verme eylemidir. Öyle ki, kimi arkaik kozmogonilerde dünya, kaosu simgeleyen bir ilk canavarın (Tiamat) veya bir kozmik devin (Ymir, Pan-Ku, Puruşa) kurban edilmesiyle varoluş kazanmıştır. Bir inşanın gerçekliğini ve kalıcılığını sağlama almak için ilahi, mükemmel inşa ediminin tekrarı söz konusudur: yani, dünyaların ve insanın Yaratılışı. İlk adım olarak, zeminin kutsallaştırılması, yani bir merkeze dönüştürülmesiyle alanın "gerçekliği" sağlama alınır; sonra, ilahi kurban edilişin tekrarıyla inşa eylemi onaylanır. Doğal olarak, merkezin kutsallaştırılması dindışı mekandan nitelikçe farklı bir mekanda gerçekleşir. Ayin paradoksu aracılığıyla kutsallaştırılmış her mekan dünyanın merkezine, her ritüelin zamanı da mitsel "başlangıç" zamanına denk düşer. Kozmogonik eylemin tekrarıyla inşaatın yapıldığı somut zaman *in illo tempore* dünyanın kuruluşunun gerçekleştiği mitsel zamana aktarılır. Böylece, bir inşanın

gerçekliği ve kalıcılığı, sadece dindışı mekanın aşkın bir mekana (merkeze) dđnüřtürölmesiyle değil, aynı zamanda somut zamanın da mitsel zamana dđnüřtürölmesiyle sağlama alınır. Her ayın, ne türden olursa olsun, ileride göreceğimiz gibi, sadece kutsallaştırılmış bir mekanla (yani, dindışı mekandan öz olarak farklı bir mekanda) değil aynı zamanda da bir "kutsal zaman"da, "evvel zaman içinde" (*in illo tempore, ab origine*), yani ayinin bir tanrı, ata veya kahraman tarafından ilk olarak icra edildiği zamanda yapılmaktadır.

RİTÜELLERİN İLAHİ MODELLERİ

Her ritüelin bir ilahi modeli, arketipi vardır; bu olgu çok iyi bilindiğinden bir kaç örneği hatırlatmamız yeterli olacak. "Tanrılar başlangıçta ne yaptıysa onu yapmalıyız" (*Satapatha Brahmana*, VII, 2, 1, 4). "Tanrılar böyle yaptılar; insanlar da böyle yapacak" (*Taitiriya Brahmana*, I, 5, 9, 4). Bu Hint deyişi bütün ülkelerdeki ritüellerin temelinde yatan teoriyi özetlemektedir. Bu teoriyi gelişmiş kültürlerde olduğu kadar ilkel denilen halklar arasında görürüz. Örneğin, güneydoğu Avustralya yerlileri bir taşla sünet edilirler, çünkü ataları onlara böyle öğretmiştir; Ama Zulu zencileri de aynı şey yapar, çünkü Unkulunkulu (medenileştiren kahraman) *in illo tempore* şöyle buyurmuştur: "insanlar sünet olsunlar ki yeniyetmelikten çıkabilsinler."³⁸ Pawnee Kızılderililerininin *haku* töreni, zamanın başlangıcında en büyük tanrı Tikawa tarafından rahiplere vahyedilmiştir. Madagaskar'daki Sakalavalılar arasında "tüm ailevi, toplumsal, ulusal ve dinsel ananelerin *lilin-draza*'ya, yani atalardan tevarüs edilmiş anane ve yazılı olmayan yasalara uygun olarak yürütülmesi gerekmektedir...."³⁹ Örnekleri çoğaltmaya gerek yok; tüm dinsel eylemlerin temelini tanrılar, medenileştirici kahramanlar ya da

mitsel atalar tarafından atılmış oldu; u yönünde bir inanış vardır.⁴⁰ Geçerken şunu da belirtelim, ilkeller arasında mitsel modelleri olan sadece ritüeller değildir, her türden insani eylem zamanın başlangıcında bir tanrı, bir kahraman ya da bir ata tarafından icra edilen bir eylemi tamı tamına *tekrarlandığı* ölçüde geçerlilik kazanır. İnsanların tekrar edip durdukları bu model eylemlere bu bölümün sonunda yeniden döneceğiz.

Ancak, söylediğimiz gibi, böyle bir "teori" sadece ilkel kültürlerdeki ritüelleri açıklamaz. Örneğin, sonraki yüzyıllarda, Mısır'da ayinin ve rahiplerce kullanılan sözün gücü, söz gücüyle dünyayı yaratan tanrı Toth'un ilk jestinin taklidinden kaynaklanıyordu. İran geleneğine göre dini bayramlar Hürmüz tarafından bir yıl boyunca süren kozmik Yaratılış'ın aşamalarını anmak etmek için başlatılmıştı. Sırasıyla gökyüzünün, suların, yeryüzünün, bitkilerin, hayvanların ve insanların yaratılışını temsil eden her dönemin sonunda Hürmüz beş gün dinlenmiş ve belli başlı Mazda bayramları bu dinlenme dönemleri üzerine kurulmuştu (bkz. *Bundahişn*, I, A, 18 ve devamı). İnsanın yaptığı sadece Yaratılış eylemini tekrarlamaktır; dinsel takvim *ab origine* vuku bulan tüm kozmogonik evreleri bir yıllık bir zaman yarışı içinde sırayla anar. Kutusal yıl hiç durmaksızın Yaratılış'ı tekrarlar; insan kozmogoni ve antropogoni ile çağdaştır, çünkü ritüel onu başlangıçtaki mitoslar çağına atmaktadır. Bir Bacchus izleyicisi, iştret ayinler yoluyla Dionisos'un çektiği acıyı taklit eder; Bir Orpheus izleyici topluluğa katılma töreniyle Orpheus'un ilk jestlerini tekrarlar.

Musevi-Hıristiyan Sebt'i de bir *imitatio dei*'dir. Sebt günü istirahati, Rabb'in ilk jestini yeniden üretmektedir, çünkü Tanrı Yaratılış'ın yedinci gününde "... yaratıp yaptığı bütün işlerden ... istirahat etti" (Tekvin 2:2). Mesih'in çağrısı her şeyden önce taklit gerektiren bir örnektir. İsa havarilerinin ayaklarını yıkadıktan sonra onlara şöyle demiştir: "çünkü benim size ettiğim gibi, siz de edersiniz diye size bir örnek ver-

dim" (Yohanna 13:15). Alçakgönüllülük bir erdemdir sadece, fakat Mesih'i örnek alarak yapılan alçakgönüllülük bir dinsel eylem ve bir selamet aracıdır: ... sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi seviniz" (Yohanna 13:34; 15:12). Bu Hıristiyan sevgisi İsa örneğiyle kutsallaştırılmıştır. Güncel uygulaması insan durumunda varolan günahı ortadan kaldırır ve insanı kutsallaştırır. İsa'ya inanan kişi onun her yaptığını yapabilir; sınırlılık ve yetersizlikleri yok olmuştur." ... Bana iman eden, ettiğim işleri kendisi de edecektir..." (Yohanna 14:12). Cemaatle birlikte dua, tamı tamına Mesih'in hayatı ve çilesinin anılışdır. Bu anmanın, aslında o günlerin yeniden güncelleştirilmesi olduğunu ilerde göreceğiz.

Evlilik ayinlerinin de bir ilahi modeli vardır ve insanların evliliği kutsal evliliği [*hierogamie*], özellikle gök ve yer arasındaki birleşmeyi yeniden üretmektedir. "Ben Gökyüzüyüm", der koca, "sen de Yeryüzü" (*dyaury aham, pritivi tvam Brhadaran yaka Upanişad*, VI, 4, 20). Vedalar döneminde bile karı-koca gökyüzü ve yeryüzüne benzetilmektedir (*Atharva Veda*, XIV, 2, 71), bir başka ilahide ise (*Atharva Veda*, XIV, 1) her nikah jesti mitsel zamanlardaki bir prototiple haklılaştırılmaktadır. "Agni bu yeryüzünü sağ elinden tuttu, ben de senin sağ elini tutuyorum... Tanrı Savitar senin elinden tutsun... Tvaştar giysiler sundu şairlerin güzelliği için, Brhaspati'nin, şairlerin buyruğuyla; Savitar ve Bhaga da bu kadını sarsınlar. Surya gibi, zürriyet için '8, 49, 52)."41 *Brhadaranyaka Upanişad* tarafından aktarılan üreme ritüelinde çoğalma eylemi kozmik boyutlarda, tanrıları tümüyle harekete geçiren bir kutsal evlilik halini alır: "Vişnu rahmi hazırlasın! Tvaştar çeşitli biçimler biçimlendirsin! Prajapati dolsun içine! Dhatri tohumu senin için yerleştirsin!" (VI, 4, 21)42. Dido Aeneas ile yaptığı evliliği şiddetli bir fırtınanın ortasında kutlar (Vergilius, *Aeneas*, VI, 160); birleşmeleri elementlerin birleşmesine denk düşmektedir; gökyüzü gelinini kucaklar, toprağı dölleyen yağmurunu yağdırır. Yunanistan'da evlilik ayinleri Hera ile gizlice birleşen Zeus ör-

neğini taklit etmiştir (Pausanias, II, 36, 2). Diodorus Siculus, Girit kutsal evliliğinin bu ada sakinleri tarafından taklit edildiğini söylemektedir; başka bir deyişle, törensel birleşme *in illo tempore* vuku bulmuş bir ilk olayla haklılaştırılmaktadır.

Burada vurgulanması gereken tüm bu evlilik ayinlerinin kozmogonik yapısıdır: bu sadece bir örnek modeli, gökyüzü ile yeryüzü arasındaki kutsal eşleşmeyi taklitten ibaret değildir; esas olan bu kutsal evliliğin sonucu, yani kozmik Yaratılış'dır. Bunun için Polinezya'da kısır bir kadın döllenmek istediğinde *illo tempore* büyük Tanrı İo tarafından toprağa yatırılan ilk Anne'nin davranışını taklit eder. Ve aynı durumda kozmogonik mitos tekrarlanır. Boşanma sırasındaysa, tam tersine, "gökyüzü ile yeryüzünün ayrılması"nı canlandıran bir dua okunur.⁴³ Evlilik durumunda kozmogonik mitosun ritüel tekrarı bir çok halk arasında yaygındır ve ileride buna döneceğiz. Şimdilik, kozmik mitosun sadece evlilik için değil, bütünlüğün restorasyonunu amaçlayan her türden tören için örnek model olduğunu belirtelim; Dünyanın Yaratılışı mitosunun sağaltım, doğurganlık, doğum, tarımsal etkinlikler, vb. ile bağlantılı olarak tekrarlanmasının nedeni budur.

Demeter ilkbaharın başlangıcında yeni sürülmüş toprak üzerinde Iasion ile birlikte yatar (*Odysseus*, V, 125). Bu birleşmenin anlamı açıktır: toprağın verimliliğine, tellürik yaratılış güçlerinin şahlanışına katkıda bulunur. Bu uygulama kuzey ve orta Avrupa'da geçen yüzyıla kadar görece yaygındır - çiftler arasında tarlalarda simgesel birleşmeye ilişkin çeşitli anelerin sürdüğüne tanık oluyoruz.⁴⁴ Çin'de ilkbaharda genç çiftler açık havaya çıkar ve "kozmetik yeniden doğum" ve "evrensel filizlenme"yi hızlandırmak için otlar üzerinde birleşirlerdi. Aslında her insani birleşmenin modeli ve haklılaştırılışı, kutsal eşlemede, elementlerin kozmik birliğinde bulunmaktadır. *Li Chi*, "Yüeh Ling" (Aylık İşler Düzenlemeler Kitabı) in IV. Kitabı, imparator eşlerinin ilkbaharın ilk ayında, gök gürelemesi duyulduğunda imparatorla birlikte ol-

maları gerektiğini yazmaktadır. Böylece kozmik örnek ülkenin hakimi ve bütün halk tarafından izlenmiş olmaktadır. Evlilik birliği kozmik ritm ile bütünleşen ve bu bütünleşmeyle geçerlilik kazanan bir ayındır.

Evliliğe ilişkin tüm bu Eski Doğu simgeciliği göksel modellerle açıklanabilir. Sümerler Yeni Yıl gününde elementlerin birleşmesini kutlardı; o gün, Antik Doğu'nun her yerinde şaşaasını sadece kutsal evlilik mitosundan değil aynı zamanda kralın tanrıça ile birleşme ayinlerinden almaktadır.⁴⁵ Yeni Yıl gününde Iştar, Tammuz ile yatar ve kral da tanrıçanın zifaf yatağının bulunduğu tapınağın gizli bir odasında tanrıçayla (yani onu yeryüzünde temsil eden nedimesiyle) ritüel birleşme gerçekleştirerek bu mitsel kutsal evliliği yeniden üretir. İlahi birleşme yeryüzünün doğurganlığını sağlar, Ninlil ile Enlil birlikte yattıklarında yağmur başlar.⁴⁶ Bu doğurganlık kralın, yeryüzündeki çiftlerin, vb. törensel birleşmesiyle de sağlama bağlanır. Kutsal evliliğin her taklit edilğinde, yani her nikah birleşmesinde dünya yeniden doğar. Almanların *Hochzeit*'i *Hochzeit*'den, yani Yeni Yıl bayramından gelmektedir. Evlilik "yıl"ı yeniden doğurur ve bunun sonucunda doğurganlık, servet ve mutluluk elde edilir.

Cinsel edimin tarım işleriyle bir tutulmasına bir çok kültürde rastlanmaktadır.⁴⁷ *Satapatha Brahmana*'da (VII, 2, 2, 5) yeryüzü dişi üreme organı (*yoni*) tohum da *semen virile* ile benzeştirilir. "Kadınlarınız sizin tarlanızdır, nasıl isterseniz öyle girin tarlanıza", (Kur'an, II, 223).⁴⁸ Kollektif orjilerin çoğunluğunun ritüel gerekçesi bitkisel büyüme güçlerinin canlandırılmasıdır: bunlar yılın belli kritik dönemlerinde, söz gelimi tohum filizlendiği veya hasat olgunlaştığında düzenlenir ve mitsel modelleri daima kutsal evliliktir (Örneğin, Ewe kabilesi (Batı Afrika) mensuplarının arpa büyümeye başladığında düzenledikleri orji böyledir; orji kutsal eşleşme ile meşrulaştırılmaktadır (genç kızlar piton tanrıya sunulur). Aynı meşrulaştırmayı Oraolılar arasında da görüyoruz; bunların orjileri Mayıs ayında, güneş tanrısının yeryüzü tanrıçası ile

birleşme zamanında olur. Tüm bu orjistik ifrat şu veya bu şekilde, bir kozmik ya da biyo-kozmetik eylemle haklılık kazanır: yılın yeniden doğumu, hasadın kritik dönemi, vs. Floria (28 Nisan)'da Roma sokaklarında çıplak geçit yapan veya Lupercalia'da kısırlıklarını tedavi etmek için kadınlara dokunan genç erkekler; Holi bayramı nedeniyle Hindistan'da tanınan serbestlik; orta ve kuzey Avrupa'da hasat şenliği sırasında ortalığı saran ve kilise yetkililerinin boşu boşuna engellemeye çalıştıkları sefahat⁴⁹ - tüm bu tezahürlerin insanüstü prototipleri vardı ve evrensel verimlilik ve bolluğu kurmayı hedefliyorlardı.⁵⁰

Bu incelemenin amacı açısından evlilik ayinleri ve orjileri haklı çıkaran mitosların ne dereceye kadar bunlar tarafından yaratılmış olduklarını bilmek önem taşımıyor. Önemli olan gerek orji gerekse evliliğin, kozmosun kutsal dramasının belirli bölümlerine özgü ilahi jestleri taklit eden ritüeller oluşturmalarıdır - yani, insan eylemlerinin insandışı bir model aracılığıyla meşrulaştırılmasıdır. Kimi zaman mitos ayinden sonra gelse de - örneğin, evlilik öncesi törensel birleşmeler Hera ile Zeus'un evlilik öncesi ilişkilerine dair mitostan, onları haklı çıkaran mitosdan önce ortaya çıkmıştır - bu durum ritüelin kutsallığını azaltmaz. Mitosun formüle edilmesi "geç" olmuştur sadece; ama içeriği arkaiktir ve dinsel edimlere - yani, mutlak bir gerçeklik, insandışı bir gerçeklik varsayan eylemlere gönderme yapar.

DİNDİŐİ EYLEMLERİN ARKETİPLERİ

Özetle diyebiliriz ki arkaik dünya "dindışı" eylem diye bir Şey bilmez; belirli bir anlamı olan her eylem - avlanma, balıkçılık, tarım; oyunlar, çatıŐmalar, cinsellik-, Şu veya bu Şekilde kutsal olana katılmaktadır. İleride daha açık biçimde göreceğimiz gibi, dindışı olan tek eylem mitsel anlamı olmayan, yani, örnek modellerden yoksun eylemlerdir. O halde diyebiliriz ki belirli bir amaca yönelik her sorumlu eylem arkaik dünya için bir ritüeldir. Ama bu eylemlerin çoğunluğu uzun bir kutsallıktan arınma sürecinden geçtiği ve modern toplumlarda dindışı nitelik kazandığı için bunları ayrı bir grupta toplamanın uygun olacağını düşündük.

Örneğin, dansı ele alalım. Her türlü dans başlanıçta kutsalđı; başka bir deyişle, insandışı bir modeli vardı. Bu model kimi zaman büyü yoluyla onun somut mevcudiyetini sağlamak, sayısını arttırmak, insan açısından o hayvanla bütünleŐmeyi sağlamak için devinimleri yeniden üretilen totemik ya da amblemsel bir hayvan olabilir. Kimi durumlardaysa bu model bir tanrı (örneğin Athena tarafından yaratılan savaş dansı *pyrrhic*) ya da bir kahraman (örn., Theseus'ın Labirentteki

dansı) tarafından vahyedilmiş olabilir. Dans, yiyecek elde etmek, ölüleri anmak ya da kozmosta iyi bir düzen temin etmek için icra edilebilir. Topluluğa katılma, büyüsel-dinsel törenler, evlilikler, vb. vesilelerle gerçekleştirilir. Ama tüm bu ayrıntıları burada tartışmaya gerek yok. Bizi ilgilendiren onun varsayımsal insandışı kökenidir (zira her dans *in illo tempore*, mitsel dönemde bir ata, totemik hayvan, tanrı veya kahraman tarafından yaratılmıştır). Koreografik ritimlerin modeli insanın dindışı hayatının ötesindedir; ister bir totemik veya amblemsel hayvanın veya yıldızların devinimlerini yeniden üretsinler; ister bizzat kendileri bir ritüel oluşturuyor olsunlar (labirentvâri adımlar, sıçramalar, törensel araçlarla icra edilen jestler) – dans her zaman ya bir arketipik jesti taklit eder ya da bir mitsel anı hatırlatır. Kısacası, *illud tempus*'un, "o günler" in tekrerrü ve dolayısıyla yeniden canlandırılışdır.

Mücadeleler, çalışmalar ve savaşlar çoğunlukla bir ritüel nedene ve işleve sahiptir. Bunlar bir klanın iki yarısı arasındaki kışkırtıcı bir karşı karşıya geliş veya iki tanrının temsilcileri arasındaki bir mücadeledir (örneğin, Mısır'da Osiris ile Set'i temsil eden iki grup arasındaki muharebe); ama bu her seferinde ilahi ve kozmik dramının bir bölümünü anmayı amaçlamaktadır. Savaş ya da düello hiç bir durumda rasyonalist güdülerle açıklanamaz. Hocart, husumetlerin ritüel rolünü belirtmekte haklıdır.⁵¹ Çatışmanın her tekrarlanışında arketipik modelin taklidi söz konusudur. Nordik geleneğe göre ilk düello Hrungrnir adlı dev tarafından kışkırtılan Thor'un onunla "sınır" da karşılaşması ve tek bir kavgada yenmesiyle gerçekleşmiştir. Bu motif Hint-Avrupa mitolojisinde de görülmektedir ve Georges Dumezil⁵² haklı olarak bunu çok eski askeri topluluğa katılma senaryosunun geç fakat otantik bir versiyonu olarak görmektedir. Genç savaşçı, Thor ile Hrungrnir arasındaki muharebeyi yeniden üretmelidir; askeri topluluğa katılma da mitsel prototipi üç-başlı canavarın öldürülmesi olan bir gözüpeklik eyleminin taklidinden ibarettir. Kızgın,

bersekir, çılgına dönmüş, öfkeli savaşçılar tam da ilksel dünyanın kutsal hiddet (*wut, menos, furor*) halini gerçekleştir-mekteydiler.

(Hintlilerin kralın kutsallaştırılması töreni, *rajasuya* " - *Brahmana*'da tekrar tekrar anlatıldığı gibi- ilk Hükümdar Varuna'nın kendisi için icra ettiği antik kutsallaştırmanın yer-yüzünde yeniden üretiminden başka bir şey değildir ... Bütün ayin boyunca, kralın şu veya şu jesti, zamanın şafağında, kutsallaştırılma gününde Varuna tarafından yapılmış olduğu için yaptığı uzun uzadıya ama öğretici biçimde tekrar tekrar belirtilir.)⁵³ Eldeki belgeler olanak verdiği ölçüde, aynı mekanizmanın diğer tüm geleneklerde de varolduğu gösterilebilir.⁵⁴ İnşa ayinleri ilk kozmogonik inşa eylemini tekrarlarlar. Bir evin, kilisenin, köprü'nün inşası sırasında verilen kurban dünyanın doğumu için *in illo tempore* verilen kurbanın, insani düzlemde taklidinden ibarettir.

Kimi bitkilerin büyüsel ve sağaltımsal değerlerine gelince, bu da bitkinin göksel prototipinden ya da ilk olarak bir tanrı tarafından toplanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Hiç bir bitki kendi başına değerli değildir, ancak bir arketipe katılımı ya da onu dindışı mekandan tecrit ederek kutsallaştıran belirli davranış ve sözlerin tekrarıyla değer kazanır. Onaltıncı Yüzyıl'da İngiltere'de bazı otları toplarken kullanılan iki tılsım formülü bu bitkilerin sağaltımsal değerlerinin nereden kaynaklandığını göstermektedir: bunlar ilk olarak (yani, *ab origine*) kutsal Calvary* tepesinde, Yeryüzü'nün "merkezi"nde yetişmişlerdir:

Şan olsun sana toprakta biten kutsal ot; ilk Caluarie dağında buldular seni. / çok sayrıya iyi gelirsin, çok yarayı iyileştirirsin;/ iyilse adına topraktan alıyorum seni [1584]

Şan olsun sana, toprakta biten bitki, / ilk Calvary dağında buldular seni. / Kurtarıcımız İsa Mesih'i iyi ettin, kanayan

* Golgota tepesi, İsa'nın çarmıha gerildiği tepe (ç.n.)

yarasını iyileştirdi; / [Baba, Oğul, Kutsal Ruh] adına toprak-
tan alıyorum seni [1608].

Bu bitkilerin gücü, prototiplerinin belirleyici kozmik anda (*in illo tempore*) Calvary Tepesi'nde keşfedilmiş olmalarına atfedilir. Mesih'in yaralarını iyileştirerek kutsallık kazanmışlardır. Toplanan bitkilerin gücü ancak onları toplayan kişi bu ilk tedavi jestini tekrarlırsa geçerlidir. Bu nedenle eski bir tılsım formülü şunları söylemektedir: "otları toplayıp İsa'nın yaralarına süreceğiz..."⁵⁵

Popüler Hıristiyan büyüüne özgü bu formüller eski bir geleneği sürdürmektedir. Örneğin, Hindistan'da Kapithaka (*Feronia elephantum*) bitkisi cinsel iktidarsızlığı tedavi eder, çünkü *ab origine* Gandharva onu Varuna'ya erkekliğini kazandırmak için kullanmıştır. Dolayısıyla, bu bitkinin ayinsel olarak toplanması, aslında, Gandharva'nın eyleminin bir tekrarıdır. "Seni Gandharva kazıp çıkardı erkekliği ölmüş Varuna için, burada seni biz kazıp çıkartıyoruz, penisi kaldıran bitki" (*Atharva-Veda*, IV, 4, 1).⁵⁶ *Papyrus magique de Paris*'deki uzun bir duada toplanan bitkinin olağandışı statüsü belirtilmektedir: "Seni Kronos ekti, Hera topladı, Ammon sakladı, İsis bakıp büyüttü, Zeus yağmurlarla besledi; sen Güneş ve çiğin rahmetiyle büyüdün..." - bitkilerle uğraşırken okunması önerilen bir duada böyle denmektedir.⁵⁷

Tüm insani eylemlerin mitsel prototiplerini zikretmek hem çok uzun hem de bu deneme için gereksiz olacaktır. Örneğin, "yasa" ideası üzerine kurulu insani adaletin kozmik normlarda göksel ve aşkın bir modeli olduğu (*tao*, *artha*, *rta*, *tzedek*, *themis*, vb) o kadar iyi bilinmektedir ki bunu vurgulamaya hiç gerek yok. "İnsan sanatının yapıtlarının ilahi sanat yapıtlarının taklidi" olması (*Aitareya Brahmana*, VI, 27)⁵⁸ da, Ananda K. Coomaraswamy'nin çalışmalarının başarıyla gösterdiği gibi⁵⁹, arkaik estetiğin ana temalarında biridir. Biz-zat güzellik durumunun, *eudaimonia*'nın ilahi durumun bir taklidi olduğunu gözlemek de ilginç olacaktır. Tabii, tanrılar tarafından *in illo tempore* gerçekleştirilen belirli eylem-

lerin (Diyonisos orjileri, vb.) tekrarının insan ruhunda yarattığı çeşitli *enthousiasmos* türleri de var: "Tanrıların Ettikleri arasında, açıkça kutsanmış olan Tefekkür'e uygun olandır: ve insanların tüm ettikleri içinde buna en yakın olan en büyük mutluluk kapasitesine sahiptir" (Aristoteles, *Nikomakheus'a Etik*, 1178b, 21)⁶⁰. "Tanrı'ya olabildiğince benzemek" (Platon, *Theaetetus*, 176 e); "*haec hominis est perfectio, similitudo Dei*" (St. Thomas Aquinas).

Şunu da eklememiz gerekiyor: geleneksel toplumlara göre yaşamın tüm önemli eylemleri *ab origine* tanrılar ya da kahramanlar tarafından vahyedilmiştir. İnsanın yaptığı bu örnek ve paradigmatik jestleri *ad infinitum* tekrarlamaktan ibarettir. Avustralya'nın Yuin kabilesi bugüne dek kullanageldikleri tüm araç gereç ve silahları, özellikle onların yararlanması için Daramulun'un, "Herşeyin Babası"nın icat ettiğini bilmektedirler. Aynı şekilde, Kumai kabilesi de bilir ki Munggan-ngaua, Yüce Varlık onlara araç gereçler, tekneler, silahlar yapmasını, "bildikleri tüm zanaatleri" öğretmek için zamanın başlangıcında, onların arasında, yeryüzünde yaşamıştır.⁶¹ Yeni Gine'de bir çok mitosta uzun deniz yolculukları anlatılmaktadır, "ve böylece hem modern yolcular" hem de "aşk, savaş, yağmur yağdırma, balık avlama, ya da her türden" diğer etkinlik için "örnek oluştururlar. ... [Mitos] inşaat öncesi yapılacakları, cinsel ilişki tabusunu, vb. verir". Denize çıkan bir kaptan mitsel kahraman Aori'nin kişiliğine bürünür. "Aori'nin giydiği varsayılan giysiyi giyer, yüzü siyaha boyanır ve (bir bakıma prematür bir şekilde) saçında Aori'nin İviri'nin başından kopardığı aynı aşk'ı taşır. Bir platformun üstünde danseder ve kollarını Aori'nin kanatları gibi açar ... Bir adam, (ok ve yayla) balık avlamaya gittiği zamanlarda Kivavia'nın ta kendisi olduğunu düşündüğünü söylemişti bana."⁶² Kivavia'nın rahmet ve yardımını istemiyordu; kendisini bu mitsel kahramanla özdeşleştiriyordu.

Aynı mitsel öncüller simgeciliği diğer ilkel kültürlerde de bulunmaktadır. J. P. Harrington California'nın Karuk Kızıl-

derilileri hakkında şunlar yazıyor: "Karukların yaptığı herşey daha önce yapılmıştı, çünkü İxareyav'ların nasıl zamanlarında örnekleri oluşturduğuna inanıyorlardı. İxareyavlar Kızılderililer gelmeden önce Amerika'da yaşayan kavimdi. Günümüz Karukları bu kelimeyi şimdi biraz tereddütle 'prenslar', 'reisler', 'melekler' gibi terimlerle karşılama eğilimindedir ... [Bu İxareyavlar...] Karuklarla birlikte yaşadıkları sürede tüm adetleri göstermiş ve başlatmış, her fırsatta 'insanlar böyle yapacak' demişlerdir. Bu yapılanlar ve deyişler hakan Karuk'un ilaç formüllerine zikredilmektedir."⁶³

Amerika'nın Kuzeybatı'sında görülen ve Marcel Mauss'un bir çalışmasını ayırdığı⁶⁴ garip ayinsel ticaret sistemi – potlaç– mitsel zamanlarda atalar tarafından başlatılan bir uygulamanın tekrarından ibarettir. Bu örnekleri daha çoğaltmak mümkün.⁶⁵

MİTOSLAR VE TARİH

Bu bölümde zikredilen örneklerin her biri aynı "ilkel" ontolojik anlayışı ortaya sermektedir: bir nesne ya da bir eylem, ancak bir arketipi taklit veya tekrar ettiği ölçüde gerçek olur. Demek ki, gerçeklik yalnızca tekerrür veya katılma yoluyla kazanılmaktadır; örnek modeli olmayan her şey "anlamsız", yani, gerçeklikten yoksundur. Böylece insan, arketipik ve paradigmatik olma eğilimi göstermektedir. Bu eğilim paradoksal gözükebilir, şu anlamda ki geleneksel kültür insanı (modern bir gözlemciye göre) kendisi olmaktan çıktığı ölçüde gerçek olduğunu düşünmekte ve başkalarının tavırlarını taklit ve tekrar etmekle yetinmektedir. Başka bir deyişle, ancak "kendisi olmaktan" çıktığı ölçüde gerçek olduğunu, yani "hakikaten kendisi" olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla denebilir ki ilkel ontolojinin Platonik bir yapısı vardır; bu durumda, Platon "ilkel zihniyet" in en önde gelen filozofu, yani arkaik insanlığın hayat ve davranış tarzlarına felsefi bir geçerlilik ve anlam vermiş düşünür olarak görülebilir. Elbette, bu durum onun felsefi dehasının özgünlüğünü yoketmez; zira, bizim en büyük takdirimizi kazanan yönü arkaik insanlığın bu tasavvurunu teorik olarak, kendi çağının tinsel olarak ona sunduğu

diyalektik araçlarla haklılaştırma çabasıdır.

Ancak burada bizi ilgilendiren Platon felsefesinin bu veçhesi değil, arkaik ontolojidir. Bu ontolojinin Platonik yapıda olduğunu söylemek bizi fazla ileri götürmez. Önceki sayfalarda zikredilen olguların analizinden çıkarılacak ikinci sonuç da en az onun kadar önemlidir –yani, arketiplerin taklit edilmesi ve paradigmatik tavırların tekrarı yoluyla zamanın ilga edilmesi. Örneğin bir kurban verme ab origine bir tanrı tarafından gösterilmiş ilk kurban verme törenini tamı tamına yeniden üretmekle kalmaz, aynı zamanda o ilk mitsel an içinde vuku bulur; başka bir deyişle, her kurban ilk kurbanı tekrarlar ve ona denk düşer. Tüm kurban törenleri başlangıcın aynı mitsel kertesinde icra edilir; ayın paradoksuyla dindışı zaman ve sürem askıya alınır. Aynı şey tüm tekrarlar, yani arketiplerin tüm taklit edilişleri için de geçerlidir; bu taklitle insan arketiplerin ilk ortaya çıktığı mitsel çağa aktarılır. Böylece, ilkel ontolojinin ikinci bir veçhesini görmüş oluyoruz: bir eylem (veya bir nesne) belirli paradigmatik jestlerin tekrar edilmesiyle belirli bir gerçeklik kazandıkça dindışı zaman, sürem, "tarih" de örtülü biçimde yokedilmektedir; ve örnek jesti yeniden üreten kişi böylece o jestin vahyedildiği mitsel çağa aktarılmış olur.

Dindışı zamanın ilgası ve bireyin mitsel zamana yansıtılması, kuşkusuz, ancak özsel dönemlerde –yani, bireyin hakikaten kendisi olduğu dönemlerde olur: ayinler ve önemli eylemler (beslenme, doğum, törenler, avlanma, balık avlama, savaş, çalışma) sırasında yaşamının geri kalan kısmı anlamı olmayan, "oluş" halindeki dindışı zamanda geçer. Brahman metinleri bu iki zamanın, kutsal ve dindışı zamanın, ölümsüzlük vasfını taşıyan tanrıların varlık tarzıya, ölümlülükle nitelenen insanın varlık tarzının heterojenliğini açıkça göstermektedir. Kurban veren kişi arketipik kurban verişini tekrarladığı sürece tam bir törensel eylem içinde ölümlülerin dindışı dünyasını terkeder ve ölümsüzlerin ilahi dünyasına girer. Kendisi de bunu şu şekilde ilan etmektedir: "cennet'e,

tanrılara eriştim; ölümsüz oldum!" (*Taittiriya Samhita*, I, 7, 9). Ayin sırasında terkettiği dindışı dünyaya geri dönecek olursa ölecektir; bu nedenle kurban verme eylemini gerçekleştiren kişinin dindışı zamana dönebilmesi için çeşitli kut-sallıktan arındırma ayinleri gereklidir. Aynı şey törensel cinsel birleşme durumunda da geçerlidir; birey ilahi bir arketipi ("Ben Gökyüzüyüm, sen Yeryüzüsün", vb.) tekrarladığından artık dindışı ve anlamsız zaman içinde yaşamamaktadır. Malenezyalı balıkçı denize çıktığında, Aori'nin kimliğine bürünür ve mitsel zamana, paradigmatik seferin yapıldığı ana aktarılır. Her tapınak, saray veya binayı mitsel mekanın aynı merkezi noktasına aktaran Merkez simgeciliğinin dindışı mekanı ilga edişi gibi, arkaik insan tarafından yapılan her anlamlı eylem yani, arketipik jestin her tekrarı süremi askıya alır, dindışı zamanı ilga eder ve mitsel zamana dahil olur.

Dindışı zamanın askıya alınması ilkel insan açısından temel bir ihtiyaca yanıt verir ki bunu bir sonraki bölümde, zamanın yenilenişi ve Yeni Yıl simgeciliğiyle ilişkili bir dizi koşut anlayışı incelerken gözlemleme fırsatı bulacağız. Bu ihtiyacın önemini o zaman anlayacak ve arkaik insanın "tarih"e güçlkle katlandığını ve dönem dönem onu yoketmeye çalıştığını göreceğiz. Bu bölümde incelediğimiz olgular o zaman başka anlamlar da kazanacaklardır. Ama zamanın sıfırdan başlayarak yenilenmesi sorununa girmeden önce insanın tekerrür yoluyla arketipe dönüşme mekanizmasına başka bir açıdan bakmamız gerekiyor. Belirli bir durumu inceleyeceğiz: kollektif bellek tarihsel olayın anılarını ne ölçüde korumaktadır? Her savaşçının bir kahramanı taklit ettiğini ve bu arketipik modele olabildiğince yaklaşımaya çalıştığını görmüştük. Şimdi, popüler belleğin iyi belgelenmiş bir tarihsel kişilik hakkında ne gibi anlar sürdürdüğünü görelim. Sorunun üstüne bu açıdan giderek bir adım daha ilerlemiş oluyoruz, çünkü, bu kertede "popüler" olsa da ilkel olduğu söylenemeyecek bir toplumu ele almaktayız.

Öyleyse, tek bir örnek verelim, bilinen bir paradigmatik mitos, bir kahramanla çoğunlukla üç başlı dev bir yılan, ya da kimi zaman bir deniz canavarı arasındaki döğüşü anlatmaktadır (Indra, Herakles ve ötekiler; Marduk). Geleneğin az çok yaşamakta olduğu yerlerde büyük hükümdarlar kendilerini bir ilk kahramanın taklitçileri olarak görürler: Dara kendini yeni bir Thraetona, üç başlı canavarı öldürdüğü söylenen mitsel İran kahramanı olarak görüyordu; onun için –ve onun dolayımıyla– tarih yenilenmekteydi, zira, bir ilk kahramanlık mitosunun yeniden canlandırılması, yeniden güncelleştirilmesi aslında bu. Firavun'un hasımları "yıkıntının, kurtların, köpeklerin oğulları", vb. diye nitelendiriliyordu. *Apophis Kitabı*'nda Firavun'un savaştığı düşmanları, ejder Apophis ile özdeşleştirilirken Firavun da ejderi alteden tanrı Ra ile özdeş görülüyordu.⁶⁶ Benzer bir biçimde, fakat farklı bir bakış açısından Tarihin mitosa dönüştürülmesi İbrahi şairlerinin vizyonlarında da görülmektedir. İbraniler "tarihe katlanabilmek", yani, askeri yenilgi ve siyasi aşağılanmalara dayanabilmek için çağdaş olayları, ejderin o anlık zaferini kabul etse de sonunda bir Kral-Mesih tarafından yok edileceğini ima eden çok eski kozmogonik-kahramanlık mitosuyla yorumlamışlardı. Böylece imgelemleri, Gentile krallarına (*Zadok Yazmaları*, IX: 19-20) da ejderin özelliklerini atfetmişti: Pompey Süleyman'ın Meselleri'nde (IX:29) böyle tasvir edilmekte, Yeremya (51:34) Nábukadnezar'ı böyle sunmaktadır. Ve Aşer'in Ahdi'nde (VII:3) Mesih ejderi suyun altında öldürmektedir (bkz. Mezmurlar 74:13).

Darius ile Firavun vakasında, İbrani mesihçi gelenekte olduğu gibi, çağının tarihi bir mitos aracılığıyla yorumlayan bir "seçkin kesim" in anlayışı ile karşı karşıyayız. Bir dizi çağdaş olay kahramanlık mitosunun zamandışı modeline uyacak şekilde eklenmekte ve yorumlanmaktadır. Aşırı eleştirel bir modele göre Darius'un bu iddiası böbürlenme veya siyasi propaganda gibi görünebilir; Gentile Krallarının mitsel olarak ejderlere dönüştürülmeleri "tarihsel gerçeklik" e katlan-

mayan ve mitoslar ve düşler alemine sığınarak her ne pahasına olursa olsun kendilerini avutmak isteyen İbrani azınlığın zoraki yakıştırmasını temsil edebilir. Böyle bir yorumun, arkaik zihniyetin yapısını hesaba katmamasından ötürü yanlış olduğu her şeyden önce, popüler belleğin tarihsel olay ve kişilikleri benzër bir ekleme ve yorumlama sürecine tabi tutmasıyla görülmektedir. Büyük İskender'in biyografisinin mitosa dönüştürülmesinin edebiyattan kaynaklandığı için kuşkuyla karşılanırsa ve dolayısıyla yapaylıkla suçlanırsa da bu itiraz şimdi başvuracağımız belgeler karşısında etkisiz kalmaktadır.

Rodos St. John Şövalyeleri'nin üçüncü Büyük Üstadı Dieu-donnè de Gozon, Malpasso ejderini öldürmesiyle meşhurdu. Ef-sane, doğal olarak, ona canavarı altetmesiyle ünlü St. George'un özelliklerini atfetmişti. Söylemeye bile gerek yok, Gozon'un dönemine ait belgeler böyle bir kavgadan bahsetmezler ve ancak kahramanın doğumundan iki yüzyıl sonra bundan söz edilmeye başlanır. Başka bir deyişle, de Gozon sırf bir kahraman olarak nitelendiği için onun gerçekte yaptıklarını hesaba katmayarak ona mitsel bir biyografi sunan bir kategoriyle, bir arketiple özdeşleştirilmişti ki bir canavar yılanla yapılan döğüşü artık bu biyografiden çıkarmak imkansızdı.

Petro Caraman tarihsel baladın ortaya çıkışıyla ilgili, tam olarak belgelenmiş bir incelemede kesin olarak kaydedilmiş bir tarihsel olayın -1499'da, şiddetli bir kışta Malkoş Paşa'nın Polonya'ya düzenlediği ve Moldavya'da Türk ordusunun tamamen yokolmasıyla sonuçlanan, Leunclavius'un kayıtlarında ve diğer Polonya kaynaklarında sözü edilen seferinin- Romanya baladında tamamen değiştirildiğini, olayın tümüyle bir mitsel eyleme dönüştürüldüğünü göstermektedir (Malkoş Paşa'nın Kış Kralıyla Savaşı, vb.)⁶⁸

Tarihsel kişiliklerin bu "mitselleştirilmesi" Yugoslavya kahramanlık şiirlerinde de aynı şekilde görülmektedir. Yugoslavya destan kahramanı Marko Kraljeviç ondördüncü yüzyı-

lin ikinci yarısında cesaretiyle ünlenmişti. Tarihsel varlığı kesindir ve hatta ölüm tarihini bile biliyoruz (1394). Ama ölümünden kısa süre sonra Marko'nun kişiliği popüler bellekte yer etmiş ve biyografisi mitos normlarına uyacak şekilde yeniden oluşturulmuştur. Annesi bir *Vila*, bir peridir, tıpkı *nymph* veya *naiad*'ların oğulları olan Grek kahramanları gibi. Karısı da bir *Vila*'dır; onu elde eder ve uçup giderek onu terketmemesi için büyük bir dikkatle kanatlarını saklar –ni-tekim, baladın bazı versiyonlarına göre ilk çocuklarının doğumunun ardından böyle yapmıştır.⁶⁹ Marko, Indra, Thraetona, Herakles ve diğer arketipik modellere uygun olarak üç başlı bir ejderle döğüşür ve öldürür.⁷⁰ Düşman kardeşler mitosuna uygun olarak kendi kardeşi Andrija ile de döğüşüp öldürür. Diğer arkaik epik devrelerde olduğu gibi Marko 1450'li yıllarda Türklerle yapılan savaşlarda adını duyuran Hünyadi Yanoş ile kah dost, kah düşmandır.

Bu iki kahramanın onyedinci yüzyıl epik baladlarının el-yazmalarında, yani, Hünyadi'nin ölümünden iki yüzyıl sonra bir araya getirilmeleri ilginçtir. Modern epik şiirlerde anakronizmalara daha az rastlanmaktadır.⁷¹ Bunlarda anılan kişilikler henüz mitsel kahramanlara dönüşecek zaman bulamamışlardır.

Aynı mitsel itibar Yugoslav epik şiirinin öteki kahramanlarını da kutsamaktadır. Vukaşin ve Novak *Vila* ile evlenirler. Vuk, ("Ejder Despot") Jastrebac ejderi ile döğüşür ve kendisi de bir ejdere dönüşebilir. 1471 ile 1485 yılları arasında Sylvania'da hüküm sürmüş olan Vuk bir yüzyıl önce ölmüş olan Lazar ile Miliç'in yardımına koşar. Birinci Kosova Muharebesi (1389)'ni konu alan şiirlerde yirmi yıl önce ölmüş (örneğin Vukaşin) ya da yüz yıl sonra ölecek olan (Erceg Stjepan) kişiler boy gösterir. Kahramanı koruyan ve yardım eden dışı varlık mitosunda olduğu gibi periler (*Vila*) yaralanmış kahramanları iyileştirir, onları teskin eder, onlara geleceği söyler, yakın tehlikelere karşı uyarırlar. Kahramanlara özgü "ateşle sına" da unutulmuş değildir: bir okla elmayı vur-

mak, bir kaç atın üzerinden atlamak, birbirine benzer giysilere bürünüp bir grup genç arasından bir kızı tanımak, ve benzerleri.⁷²

Rus *byliny*'sinin kimi kahramanları da muhtemelen tarihsel prototiplerle bağlantılıdır. Bu destanın Kiev versiyonları çemberinin bazı kahramanları kayıtlarda anılmaktadır. Ama tarihsellikleri bununla sona erer. Kiev çemberinin merkezinde yer alan Prens Vladimir'in 1015'de ölen I. Vladimir mi, yoksa 1113-1125 yılları arasında hüküm süren II. Vladimir mi olduğunu bilemeyiz. Kiev çemberi *byliny*'sinin büyük kahramanları Svyatogor, Mikula ve Volga'ya gelince kişilik ve maceralarında tarihsel olan hemen hemen hiç bir şey kalmamıştır. Mitos ve halk masallarının kahramanlarından ayırdedilemez olmuşlardır. Kiev çemberinin kahramanlarında biri, zaman zaman *byliny*' de Vladimir'in yeğeni olarak görünen Dobrinya Nikitiç şöhretini esas olarak tamamen mitsel bir olaya borçludur: oniki başlı bir ejderi öldürür. *Byliny*'nin bir diğer kahramanı Potukalı St. Mihail, kendisine şunulmuş bir genç kızı yutmak üzere olan bir ejderi öldürür.

Bir ölçüde, tarihsel bir kahramanın mitsel bir kahramana başkalaşımına tanık olmaktayız. Sadece efsaneleri güçlendirmek için onlara atfedilen doğaüstü özellikler değil sözünü ettiğimiz: sözgelimi, Kiev çemberinden kahraman Volga tıpkı bir şaman ya da antik bir efsane kahramanı gibi bir kurt veya kuşa dönüşebilir; Egori, gümüşten ayaklar altın kollar ve incilerle sarılı bir kafayla doğmuştur; Muromlu Ilya bir folklor devine benzer, gökle yeri birleştirebilmekle övünmektedir. Ama hepsi bu kadar değil: epik halk şarkılarına kahramanlarını veren tarihsel prototiplerin mitselleştirilmesi örnek standarta uygun olarak gerçekleşir; antik mitos kahramanlarının "suretine göre biçimlendirilmişlerdir." Mucizevi doğumlarıyla hepsi birbirine benzer; ve, tıpkı *Mahabharata* ile Homeros şiirlerinde olduğu gibi ana babalarından en azından biri tanrı ya da tanrısal varlıktır. Tatarlar ve Polinezyalıların epik şiirlerinde olduğu gibi bu kahramanlar göğe

bir yolculuk yapar ya da cehenneme inerler.

Tekrarlayacak olursak, epik şiirlerde kutsanan kişilerin tarihsel kişilikler oldukları noktasında sorun yoktur. Ama tarihsellikleri mitselleştirmenin aşındırıcı eylemi karşısında fazla dayanmaz. Bizzat tarihsel olay, ne kadar önemli olursa olsun, halkın belleğinde kalmaz, ya da o tekil tarihsel olay mitsel bir modele çok yakın olmadığı sürece anılan şiirsel imgelemi harekete geçirmez. 1812 Napoleon işgalinin doğurduğu felaketi konu alan *bylina*'da Çar I. Aleksandr'ın ordunun başı olarak üstlendiği rol de, Borodino'nun adı ve önemi de unutulmuştur; geride kalan sadece bir halk kahramanı kılığına bürünmüş Kutusov figürüdür. 1912'de tüm bir Sırp tuğayı Marko Kraljeviç'in, yüzyıllar önce kendi fiyefi olan Prilep Kalesi'ne düzenlenen bir saldırıyı yönettiğini görmüştü: kahramanca bir girişim popüler imgeleme, üstüne atlayıp, Marko'nun serüvenlerinin geleneksel arketipine ekleyebileceği bir fırsat sunmuştu, onun kendi kalesinin söz konusu olması bu şansı daha da arttırıyordu.

"Mitos bir kahramanın doğuşunda son değil ilk aşamadır."⁷³ Ama, bu görüş bir çok araştırmanın (Caraman ve diğerleri) vardığı şu sonucu onaylamaktadır sadece: tarihsel bir olay ya da gerçek bir kişiliğin anısı halkın belleğinde en fazla iki ya da üç yüzyıl varlığını sürdürür. Bunun nedeni popüler belleğin bireysel olay ve gerçek kişilikleri sürdürmekte güçlük çekmesidir. Onun işleyişine aracı olan yapılar farklıdır: olaylar değil kategoriler, tarihsel kişilikler değil arketipler. Tarihsel kişilik bu mitsel modelle (kahraman, vb.) birleştirilir, olay ise mitsel eylemler (bir canavarla savaş, düşman kardeşler, vb.) kategorisiyle özdeşleştirilir. Bazı epik şiirler "tarihsel hakikat" denilen şeyi sürdürebilmişse de bu hakikat belirli kişiler ve olaylarla değil, kurumlar, görenekler ve yerlerle ilgilidir. Sözgelimi Murko'nun gözlemlediği gibi, Sırp epik şiirleri 1699'daki Karlofça Antlaşması öncesi Avusturya-Türk ve Türk-Venedik sınırındaki yaşamı uygun biçimde tasvir etmektedir.⁷⁴ Ama böylesi "tarihsel hakikatler"

kişiler ve olaylarla değil ("oluşan" bireyin "oluş"undan daha yavaş giden) toplumsal ve siyasal yaşamın geleneksel biçimleri ile -kısacası, arketiplerle- ilgili hakikatlerdir.

Kollektivitenin belleği tarih dışıdır. Bu önerme folklorun kökeninin popüler olduğu ya da epik şiirin kollektif olarak yaratıldığı anlatısına gelmez. Murko, Chadwick ve diğer araştırmacılar epik şiirin ortaya çıkış ve gelişiminde yaratıcı kişiliğin, "sanatçı"nın rolünü göstermişlerdir. Bizim söylemek istediğimiz -folklor temalarının kökeni veya epik şiirin yaratıcılarında yeteneğin rolünden öte- tarihsel olayların anıları iki ya da üç yüzyıl sonra bireysel olanı kabul edemeyen ve sadece örneksel olanı saklayan arkaik zihniyetin kalıbına girecek şekilde değiştirilmektedir. Avrupa'da halk katmanlarının bilinci tarafından günümüze dek sürdürülen, tarihsel olayların kategorilere, bireylerin arketiplere indirgenme süreci arkaik ontolojiye uygun olarak gerçekleştirilmektedir. Popüler belleğin modern çağların tarihsel kişiliğine bir arketipin taklitçisi ve arketipik bir jestin yeniden -üreticisi olarak anlamını- arkaik toplumların mensuplarının geçmişte ve şimdi (bu bölümde zikredilen örneklerinde gösterdiği gibi) daima bilincinde oldukları, ama Dieudonné de Gozon veya Marko Kraljeviç gibi kişiliklerce unutulmuş anlamı- yeniden kazandırdığı söylenebilir.

Kimi zaman, pek nadiren de olsa, bir araştırmacı bir olayın güncel olarak mitosa dönüştürülmesine rastlayabilir. Son savaştan hemen önce, Romanyalı folklor araştırmacısı Constantin Brailoiu, Maramures köyünde takdire değer bir baladı kaydetme fırsatı bulmuştu. Konusu bir aşk trajedisiydi: genç aşık, bir dağ perisi tarafından büyülenir ve evlenmeden bir kaç gün önce kıskançlık içindeki peri onu bir uçurumdan aşağı atar. Ertesi gün çobanlar cesedini ve bir ağaca takılı kalmış şapkasını bulurlar ve köye götürürler; sözlüsü onları karşılar; sevgilisinin ölmüş olduğunu görünce mitolojik imarla dolu bir ağıt, rustik güzellikte bir liturjik metin okur. Baladın içeriği buydu. Folklor araştırmacısı bunun versiyon-

larını toplarken trajedinin vuku bulduğu dönemi öğrenmeye çalıştı; bunun çok eski bir hikaye olduğu, "çok eskiden" olduğu söylendi ona. Ancak araştırmalarını sürdürdükçe bu olayın kırk yıldan az bir zaman önce gerçekleştiğini öğrendi. Sonunda kadın kahramanın da hala hayatta olduğunu keşfetti. Onu ziyarete gitti ve hikayeyi onun ağzından dinledi. Çok bilinen bir trajedydi: bir akşam sevgilisi bir uçurumun kenarındayken ayağı kayıp düşmüştü; hemen ölmemiş, çılgınları dağlılar tarafından duyulmuş, köye götürülmüş ve kısa süre sonra ölmüştü. Cenazede nişanlısı köyün öteki kadınlarıyla birlikte geleneksel ayin ağıtlarını tekrarlamış, dağ perisinin sözü bile edilmemişti.

Böylece, başlıca tanığın hayatta olmasına rağmen olayın tüm otantikliğinden arındırılması, bir efsaneye dönüştürülmesi için bir kaç yıl yetmişti: kıskanç peri, genç adamın katledilişi, cesedin bulunuşu, sözlüsü tarafından yakılan mitolojik temalarla yüklü ağıt. Köyde yaşayanların hemen hemen hepsi otantik tarihsel olayı görmüştü; ama bu olay bu şekliyle onları tatmin etmiyordu: evlilik arifesinde bir genç adamın trajik ölümü kaza sonucu basit bir ölümden farklıydı; ancak mitos kategorileriyle özdeşleştirilerek açıklanabilecek okült bir anlamı vardı. Kazanın mitselleştirilmesi baladın yaratılmasıyla da durmamıştı; insanlar arada bir, "laf arasında" genç adamın ölümünden bahsederken bile kıskanç peri öyküsünü anlatıyorlardı. Folklor araştırmacısı köylülerin dikkatini otantik versiyona çektiğinde yaşlı kadının bunları unuttuğunu, üzüntüden aklını kaybettiğini söyleyerek yanıtladılar. Hakikati anlatan mitostu: gerçek öykü bir tahrifattan başka bir şey değildi. Üstelik mitos gerçek öyküye daha derin ve zengin bir anlam kazandırdığına, trajik bir yazgıyı açığa çıkardığına göre daha doğru değil miydi?

Popüler belleğin tarih-dışı karakteri, kolektif belleğin tarihsel olay ve bireyleri ancak arketiplere dönüştürerek –

yani, tüm tarihsel ve kişisel özelliklerini yokederek- sürdürebilmesi, şu an için bir kenara bırakmak zorunda olduğumuz bir dizi yeni sorun doğurmaktadır. Ancak bu noktada kendimize şunu sormaya hakkımız var: arketiplerin arkaik insanın bilinci için taşıdığı önem ve popüler belleğin arketipler dışında hiçbir şeyi sürdürememesi geleneksel tinselliğin sergilediği tarihe dirençten daha fazla bir şeyi ortaya çıkarmıyor mu? Bu bellek boşluğu insan bireyselliğinin - yaratıcı kendiliğindenliği son tahlilde tarihin otantikliğini ve geri çevrilemezliğini oluşturan bireyselliğin - geçiciliğini, ya da en azından ikincil niteliğini ortaya çıkarmıyor mu? Her hal-ü karda bir yanda, popüler belleğin bir kahramanın biyografisindeki tarihsel kişisel unsurları korumayı reddederken öte yandan daha yüksek mistik deneyimlerin kişisel Tanrı'nın kişisel ötesi Tanrı'ya nihai yükseltişi imâ etmesi dikkate değerdir. Çeşitli geleneklerce geliştirilmiş, ölümden sonra hayat anlayışlarının da bu bakış açısından karşılaştırılması öğretici olacaktır. Ölen birinin bir "ata"ya dönüştürülmesi bireyin bir arketipik kategoriyle kaynaştırılmasına tekabül etmektedir. Bir çok gelenekte (örneğin, Yunanistan'da) sıradan ölümlerin ruhları artık "bellek" sahibi değildirler; yani, tarihsel bireysellik denilebilecek şeyi yitirmişlerdir. Ölümlerin hayaletlere, vb. dönüşmesi bir anlamda atanın kişisel olmayan arketipiyle yeniden - özdeşleşmelerini ifade etmektedir. Grek geleneğinde sadece kahramanların ölümden sonra kişiliklerini (yan belleklerini) muhafaza etmeleri durumunu anlamak güç değil: yeryüzündeki hayatında yalnızca örnek eylemlerde bulunmuş olan kahraman bunların anılarını muhafaza etmektedir, zira, belirli bir bakış açısından bu eylemler kişisel olmayan eylemlerdir.

Ölümlerin "atalar"a dönüşmesi anlayışlarını bir kenara bırakıp ölüm olgusunu bireyin "tarihi"nin son bulması olarak gördüğümüzdede bu tarihin *post-mortem* belleğinin sınırlı olması, başka bir deyişle tutkuların, olayların kesin bir ifadeyle bireyle bağlantılı her şeyin belleğinin, ölüm sonrası va-

roluşun belirli bir noktasında sona ermesi çok doğal gözük-
mektedir.) Varlığın kişisel olmayan bir şekilde sürüşünün ger-
çek bir ölüme eşdeğer olduğu (zira ancak sürem ve tarihle bağ-
lantılı bir kişilik ve belleğin, varlığı sürdürme olarak nitele-
nebileceği) itirazına gelince, bu ancak bir "tarihsel bilinç" in,
başka bir deyişle modern insanın bakış açısında geçerlidir, zi-
ra, arkaik bilinç kişisel anılara hiç bir önem atfetmez. "Ki-
şisel olmayan bilincin varlığını sürdürmesi" nin ne anlama ge-
lebileceğini tanımlamak, kimi tinsel deneyimler ipuçları sun-
sa da, kolay değil. Bach'ın müziğini dinlerken kapıldığımız
duyguda, bir matematiksel problemin çözümü için gerekli dik-
katte, herhangi bir felsefi sorunu incelerken gereken yoğun zi-
hin açıklığında kişisel ve tarihsel olan şey nedir? Modern in-
san kendisini tarihin etkisine bıraktığı ölçüde bu kişisel ol-
mayan varlığı sürdürme imkanıyla küçülmüş hissetmektedir
kendini. Ama tarihte "geri çevrilemez" olana, "yeni"ye duyulan
ilgi insanlığın yaşamında yeni bir keşiftir. Arkaik insan-
lık ise, birazdan göreceğimiz gibi, tam tersine elindeki tüm
güçle tarihin getirdiği geri çevrilemezliğe ve yeniliğe karşı
kendini savurmuştur.

İkinci Bölüm

**ZAMANIN YENİDEN
DOĞUŞU**

YIL, YENİ YIL, KOZMOGONİ

Burada "Zaman'ın yeniden doğuşu" başlığı altında gruplandırılan ayin ve inanışlar sonsuz çeşitlilik arz etmektedir ve bunları tutarlı, bütünlüklü bir sisteme uyarlama imkanı konusunda hiç de hayale kapılmıyoruz. Her hal-ü karda elinizdeki denemenin ne bu yeniden doğuşun aldığı tüm biçimleri ortaya koymak ne de bunların morfolojik ve tarihsel analizini yapmak gibi bir amacı var. Bizim amacımız takvimin nasıl oluşturulduğunu ya da çeşitli halkların "yıl" anlayışlarını kavrayabilecek bir sistem oluşturmanın mümkün olup olmadığını keşfetmek değil. İlkel toplumlarda Yeni Yıl tüm topluluk için yeni hasat üzerindeki tabunun kaldırılmasına eşdeğerdir. Böylece hasat tüm topluluk için yenilebilir ve kullanılabilir hale gelir. Farklı mevsimlerde, ayrı zamanlarda olgunlaşan birden fazla tür tahıl veya meyva ekimi yapılan yerlerde kimi zaman birden fazla Yeni Yıl bayramı olduğunu görüyoruz¹. Bu, zaman bölümlerinin yiyecek rezervlerinin yenilenmesini düzenleyen ritüeller, yani bir bütün olarak topluluğun hayatının sürekliliğini sağlama bağlayan ritüeller tarafından belirlendiği anlamına geliyor. (Bu, sözkonusu ritüellerin ekonomik ve toplumsal hayatın yalın refleksleri olduğu

gibi bir sonucu haklı çıkarmaz: geleneksel toplumlarda "ekonomik" ve "toplumsal" kavramları, modern Avrupalı'nın onlara verme eğiliminde olduğundan çok farklı anlamlar taşımaktadır.) Zaman birimi olarak güneş yılının kabul edilmesi Mısır kaynaklıdır. Diğer tarihsel kültürlerin çoğunluğunda – ve belli bir döneme kadar Mısır'da– yıl, aynı zamanda hem güneş hem ay takvimine dayalı, 360 günlük (yani, her biri 30 gün olan 12 aylık) ve beş artık günün eklendiği bir yıldır.² Zuni Kırıldeğerileri aylara "yılın adımları", yıla ise "zamanın geçişi" adını veriyorlardı. Yılın başlangıcı gerek ülkeden ülkeye gerekse dönemden döneme değişiyor, bayramların ritüel anlamlarının tekabül ettiği varsayılan mevsimlere uyması için sürekli takvim reformları yapıyordu.

Ancak, ne Yeni Yıl'ın başlangıcındaki istikrarsızlık ve esneklik (Mart-Nisan, 19 Temmuz – eski Mısır'da olduğu gibi-Eylül, Ekim, Kasım-Aralık), ne de bir yıla farklı halklarca atfedilen farklı uzunluklar tüm ülkelerde zamanın bir döneminin sonu ve yeni bir döneminin başlangıcına verilen önemi azaltabiliyordu. Dolayısıyla, kolaylıkla anlaşılacağı gibi, sözcüğü Afrika'daki Yorubaların yılı, kuru ve yağışlı mevsim diye ikiye bölmeleri ve bir haftayı sekiz gün sayan Bakololara karşı beş günlük hafta hesabı yapmaları; veya, Barundilerin bir yılı ay takvimine göre hesaplayıp sonunda onüç aylık bir yıl elde etmeleri, ya da, Ashantilerin her ayı on (ya da dokuz buçuk) günlük iki döneme bölmeleri bizim için fazla önem taşıyor. Bizim için asıl önemli olan her yerde biyokozmik ritmlere dayalı ve daha büyük bir sistemin –periyodik arınmalar (örneğin temizlenme, oruç, günah çıkarma vb.) sisteminin– bir parçasını oluşturan bir zamansal periyodun başlangıcıyla bitişi ve yaşamın periyodik yenilenişi kavramının bulunmasıdır. Periyodik yenilenmeye duyulan bu ihtiyaç bize, kendi başına dikkate değer görülmektedir. Yine de birazdan sunacağımız örnekler bize daha da önemli bir şeyi, yani, zamanın periyodik yenilenmesinin az veya çok açık bir şekilde ve özellikle yazılı tarih dönemi medeniyetlerinde -

yeni bir Yaratılışı, yani, kozmogonik eylemin tekrarlanışını varsaydığını gösterecektir. Ve bu periyodik yaratılış, yani zamanın devreyi yenilenmesi anlayışı "tarih" in ilga edilışı sorununu, bu denemede asıl konumuz olan sorunu ortaya koymaktadır.

Etnografi ve dinler tarihine aşina olan okurlar periyodik törenlerden oluşan tüm bir dizinin önemini farkındadırlar, bu törenleri iki ana başlık altında toplayabiliriz: (1) ifritlerin, hastalıkların ve günahların yıllık olarak kovulması, (2) Yeni Yıl'dan önceki ve sonraki günlerin ayinleri. Sir James George Frazer *Altın Dal'ın Günah Keçisi* başlıklı bölümünde, kendi tarzıyla, iki kategoride de yeterince örnek sunmaktadır. Bu belgeleri aşağıdaki sayfalarda tekrarlamamız mümkün değil. Kaba hatlarıyla, cin, hastalık ve günah kovma törenleri şu unsurlara indirgenebilir: oruç, adak ve arındırmalar, ateşi söndürme ve törenin ikinci kısmında dikkatle yeniden yakma; gürültü, haykırışlar, dumanlar (kapalı mekanlarda) ve ardından görültü patırtı çıkararak köyde dolaşma yöntemiyle ifritleri kovma; bu kovma, tüm topluluğun hatalarının yüklendiği düşünülen bir hayvan ("günah keçisi" diye okuyun) veya bir insanın (Mamurius Venturius diye okuyunuz) yaşadığı bölge sınırlarının dışına ayinsel olarak gönderilmesi şeklinde olabilir (İbraniler ve Babilliler günah keçisini "çöle" sürerlerdi). Çoğu zaman iki grup arasında törensel kavgalar, kollektif orjiler veya (ataların, tanrıların, vb. ruhlarını temsil eden) maskeli adamların geçit alayları da düzenlenmektedir. Bir çok yerde hala süren inanca göre bu tezahürler sırasında ölülerin ruhları yaşayanların evlerine doğru gelir, yaşayanlar tarafından saygıyla karşılanıp birkaç gün onurlandırıldıktan sonra geçit alayıyla köyün sınırına götürülür veya dışarı çıkarılırlar. Genç erkeklerin topluluğa katılma törenleri de bu zamanlarda yapılırlar (Japonlar, Hopi Kızılderilileri, bazı Hint-Avrupa kökenli halklar ve diğerleri arasında böyle olduğuna dair kesin kanıtlara sahibiz; bkz. aşağıdaki sayfalar). Hemen hemen her yerde

ifritlerin, hastalıkların ve günahların kovulması Yeni Yıl bayramı ile çakışır ya da aynı döneme denk gelir.

Doğal olarak, bütün bu unsurları açıkça bir arada bulduğumuz pek nadirdir; bazı toplumlarda ateşin söndürülmesi ve yeniden yakılması töreni ağırlık taşır, bazılarında ifrit ve hastalıkların maddeten (gürültü ve şiddetli jestlerle) kovulması; bazılarındaysa insan veya hayvan biçimindeki günah keçisinin sürülmesi. Ama tüm törenin anlamı, tıpkı onu oluşturan unsurların her birinin anlamı gibi, yeterince açıktır: zamanın bağımsız birimlere, "yıllara" bölünmesi sırasında belirli bir zaman aralığının sona ermesi ve başkasının başlaması yanında geçmiş yılın ve geçmiş zamanın da yokedilişine tanık oluruz. Ayinsel arınmaların anlamı da budur: bireyin ve tüm topluluğun günah ve hatalarının silinmesi, yokedilmesi – sadece bir "saflaştırma" değildir bu. Yenidendoğuş adından anlaşıldığı gibi yeniden doğmaktır. Bir önceki bölümde zikredilen örneklerle şimdi inceleyeceklerimiz günah, hastalık ve ifritlerin bu yıllık kovuluşu, temelde mitsel ve ilksel zamanı, "an" zamanı, Yaratılış "kertesini"nin zamanını –bir anlık bile olsa– yeniden kurma çabasıdır. Her Yeni Yıl zamanın baştan başlaması, yani kozmogoninin bir tekerrürüdür. İki grup arasındaki ayinsel kavgalar, ölümlerin ziyareti, Saturnalia ve orjiler –birazdan açıklayacağımız nedenlerden ötürü– yılın sonu ve Yeni Yıl beklentisinde kaostan kozmosa geçişin mitsel anının tekerrürünün bulunduğu göstermektedirler.

Babillilerin Yeni Yıl töreni, *akitu* bu itibarla yeterince açıklayıcıdır. *Akitu* ilkyaz dönümünde, Nisan ayında olduğu kadar güz döneminde, *Tisrit* (*şurru*, "başlamak" kelimesinden gelmektedir) de kutlanabiliyordu. Kutlama tarihleri değişse de bu törenin eskiliği kuşku götürmez. İdeolojisi ve ayinsel yapısı Sümer dönemine dek uzanmaktadır ve *akitu* sisteminin Akadlar döneminden beri var olduğu ortaya konmuştur.³ Bu kronolojik ayrıntılar önemsiz değil; bir hükümdarın önemli bir rol üstlendiği ve dolayısıyla tanrının yeryüzündeki oğlu ve vekili sayıldığı, bu şekilde doğanın ritmlerinin düzenliliği ve

tüm toplumun refahından sorumlu olduğu "tarihsel" medeniyetlerin en eskisine ilişkin belgelerdir söz konusu olan. Dolayısıyla, Yeni Yıl töreninde de önemli bir rol oynadığını öğrenmek şaşırtıcı olamayacaktır; zamanın yenedendoğuşunu sağlama görevi onun üstüne düşmektedir.

Oniki gün süren bu *akitu* töreni sırasında Yaratılış destanı olarak niteleyebileceğimiz *Enuma eliş* Marduk tapınağında, ardarda bir kaç kez törenle okunurdu. Böylece Marduk ile deniz canavarı Tiamat arasındaki döğüş yeniden canlandırılırdı -döğüş *in illo tempore* olmuş ve tanrının nihai zaferiyle kaosa son vermişti.⁴ Marduk Tiamat'ın parçalanmış bedeninden kozmosu, ve Tiamat'ın Yazgı tabletlerini emanet ettiği ifrit Kingu'nun kanından insanı yaratır (*Enuma eliş*, VI, 33)⁵. Yaratılış'ın bu anılışının aslında kozmogonik eylemin yeniden güncelleştirilmesi olduğu, tören sırasında okunan formüller ve yapılan ayinlerden anlaşılmaktadır. Tiamat ile Marduk arasındaki kavganın iki grup oyuncu tarafından canlandırıldığı bir tören de vardır ki bu Hititler'de (gene bir dramatik, Yeni Yıl senaryosu çerçevesinde), Mısırlılar'da ve Ras Samra'da da görülmektedir.⁷

İki grup oyuncu arasındaki mücadele sadece Marduk ile Tiamat arasındaki ilk çalışmayı anmakla kalmaz; kozmogoniyi, kaostan kozmosa geçişi tekrarlar, güncelleştirir. Mitsel olay o andadır: "Tiamat'ı yenmeyi sürdür-sün ve günlerini kısaltın!" diye bağırır kutlayanlar. Kavga, zafer ve Yaratılış tam o anda olmaktadır.

"Yazgılar Şenliği" denilen, ve gelecek oniki ayı yaratmaya eşdeğer bir şekilde (az veya çok açıkça diğer geleneklerce de korunmuş bir ayinle, bkz. aşağıda) yılın oniki ayının her birinin nasıl geçeceğini gösteren belirtilerin saptandığı ve kehanetlerin yapıldığı Zagnuk adlı bayram da aynı *akitu* törenleri çerçevesindedir. Marduk'un cehenneme inişine (tanrı "dağın" aynı cehennem bölgelerinin tutsağı olmuştu) tüm topluluğun katıldığı bir ağıt ve oruç dönemiyle, burada giremeyeceğimiz büyük bir karnaval sisteminin bir parçasını oluşturan

bir ayin olan kralın "aşağılanması" vardı. Bir günah keçisi aracılığıyla kötülük ve günahların kovulması da aynı dönemde oluyordu. Devre, tanrının Sarpanitu ile yaptığı kutsal evlilikle, kral ve bir kutsal nedime tarafından tanrıçanın odasında yeniden üretilen kutsal evlilikle son buluyor ve buna da bir kollektif orji dönemi denk düşüyordu.

Gördüğümüz gibi, akitu bayramı geçmiş zamanın yokedilmesini, ilk kaosun yeniden kurulmasını ve kozmogonik eylemin tekrar edilmesini amaçlayan bir dizi dramatik unsurdan oluşmaktaydı:

1. Törenin ilk safhası Tiamat'ın egemenliğini temsil etmekte ve dolayısıyla Yaratılış öncesi döneme geri gidişi ifade etmektedir; tüm biçimlerin, başlangıcın denizsi uçurumunda, *apsu*'da içiçe geçmiş olduğu varsayılmaktadır. Bir "karnaval" kralının tahta çıkarılması, gerçek hükümdarın "aşağılanması", tüm toplumsal düzenin başaşağı çevrilmesi (Berossus'a göre köleler efendi oluyordu, vb.) - her bir özellik evrensel bir kargaşayı, düzen ve hiyerarşinin ilgasını, "orji"yi, kaosu ifade etmektedir. Yeni ve yeniden doğmuş bir insan türüne yol açmak için tüm insanlığı yokeden bir "tufan" a tanık olduğumuz söylenebilir. Buna ek olarak, Gilgameş Destanı'nın XI. tabletinde sürdürülen Tufan geleneği, Utna-piştım'in Tufan'dan korunmak için inşa ettiği gemiyi suya indirmeden önce "Yeni Yıl gününde" (*akitu*) bir bayram düzenlediğini söylemiyor mu? Bu tufan ögesini - kimi zaman sadece su ögesini - başka bazı geleneklerde de göreceğiz.

2. *In illo tempore*, yılın başlangıcında gerçekleşen dünyanın yaratılışı böylece her yıl yeniden gerçekleştirilmektedir.

3. İnsan bu kozmogonik uğraşa, küçültülmüş ölçekte de olsa, doğrudan katılmaktadır (Maruk ile Tiamat'ı temsil eden iki grup oyuncu arasındaki mücadele; Zimmeman ve Reitzenstein'in yorumuna göre, belirli durumlarda kullanılan "gizemler"); bu katılma, bir önceki bölümde gördüğümüz gibi,

onu mitsel zamana aklamakta, kozmonogiyle çağdaş kılmaktadır.

4. "Yazgılar Şenliği"nde her ayın ve günün "yazgısının" belirlendiği bir yaratılış formülüdür.

5. Kutsal evlilik dünya ve insanın "yeniden doğumu"nun somut gerçekleşmesidir.

Babil Yeni Yılı'nın ayın ve anlamının muadilleri Eski Doğu dünyasında da bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçını geçerken belirttik, ancak bu liste örneklerin tümünü içermekten uzaktır. Hollandalı aratırmacı A.J. Wensinck hakettiği ilgiyi çekemeyen dikkate değer bir incelemesinde Sami dünyasındaki çeşitli mitsel-törenselle sistemler arasındaki simetriyi göstermiştir; bu sistemlerin hepsinde, her yıl kaosa, ve ardından gelen yeni yaratılışa dönüş fikrinin merkezi bir yer tuttuğunu görüyoruz.⁹ Wensinck Yeni Yıl ayınlarının kozmik karakterlerini doğru biçimde ortaya koymuştur (bu ritüel-kozmetik anlayışın "kökeni"ni bitkilerin yeşermesinin ortaya çıkışı ve sona eriş şeklineki periyodik seyirlik içine yerleştirmeye çalışan teorisine ilişkin tüm itirazlarımız saklıdır, gerçekte, "ilkellere göre doğa bir tanrı tezahürü", "doğa yasaları" ise tanrının varoluş tarzının görünüşüdür). Tufan ve genel olarak su unsurunun şu veya bu şekilde, Yeni Yıl ayininde varolduğu, bu vesileyle yapılan tanrılar onuruna sıvı adakları [libation]uygulaması ve bu ayla yağmur arasındaki ilişki tarafından yeterince kanıtlanmaktadır. "Dünya Tışrit'de yaratıldı", der Haham Eliezer, "Nisan'da" diye yazar Haham Josua. Bu iki ay da yağışlı aylardır.¹⁰ Haymeler Bayramı sırasında gelecek yılın yağış miktarı, yani, gelecek ayların "yazgısı" belirlenir.¹¹ İsa Epifani'de suları kutsar, Paskalya ile Yılbaşı da ilkel Hıristiyanlıkta ananevi vaftiz tarihleridir (vaftiz yaşlı adamın ölümü ve ardından yeni doğumun geliş ayinine eşdeğerdir. Kozmik düzeyde, tufana, yani, sınırların yokoluşuna, tüm biçimlerin kaynaşmasına, biçimsizleşmeye eşdeğerdir.) Ephraem Syrus Yaratılış'ın bu şekilde yıl-

lık tekerrürü gizemini doğru biçimde o taya koymuş ve açıklamaya çalışmıştır: "Gökleri baştan yarattı, çünkü günahkarlar göksel varlıklara tapıyordu; Adem tarafından bozulmuş olan dünyayı baştan yarattı, salyasından yeni bir Yaratılış doğdu."¹²

Tanrının, kaosun bedene bürünmesi olan deniz canavarı ile savaşıp zafer kazanmasına dair eski senaryonun bazı izleri Yeruslaim kültüründe sürgelen biçimiyle Yahudilerin Yeni Yıl töreninde de görülebilir. Son zamanlarda yapılan incelemeler (örneğin Miwinckel, Pedersen, Hans Schmidt, A. R. Johnson) Mezmurların ayinsel unsurlarıyla kozmolojik-eskatolojik uzantılarını tanımlamış ve ışık güçlerinin lideri Yehova'nın karanlık güçleri (denizin kaosu, ilksel canavar Rahab) karşısındaki zaferini kutlayan Yeni Yıl bayramında kral tarafından üstlenen rolü göstermiştir. Bu zaferin ardından Yehova'nın kral olarak tahta çıkması ve kozmogonik eylemin tekrarı gelmektedir. Canavar Rahab'ın öldürülmesi ve sulara karşı zafer kazanılması (bu, dünyanın örgütlenişi anlamına gelmektedir) kozmosun yaratılışına ve aynı zamanda insanın "selamet"e ermesine ("ölüm" karşısında zafer, gelecek yılın besininin sağlama alınması, vb.) eşdeğerdir.

Arkaik kültürlerin bu çeşitli kalıntıları arasında, şimdilik sadece Yaratılış'ın periyodik tekrarını ("senenin sonunda", Çıkış 34:22, "yılın sonunda" 23:16) akılda tutalım; zira, Rahab ile döğüş ilk kaosun yeniden güncelleştirilmesini varsayarken sular karşısında kazanılan zafer ancak "istikrarlı biçimler"in kuruluşu, yani Yaratılış anlamına gelir. İbrani kavminin bilincinde bu kozmogonik zaferin o andaki ve gelecekteki yabancı krallara karşı kazanılan zafer halini aldığı ilerde göreceğiz; kozmogoni Mesihçiliği ve Kıyameti haklı çıkarmakta ve böylece bir tarih felsefesinin temelini atmaktadır.

İnsanın dönemsel "selameti"nin dolaysız muadilinin gelecek yılın besininin sağlama alınması (yeni hasadın kutsallaştırılması) olması bu törenin ilkel birtarım bayramının kalın-

tısından ibaret olduğu gibi bir izlenime kapılmamıza yol açmamalıdır. Beslenme, gerçekten, tüm arkaik toplumlarda aynisel bir anlam taşımıştır; bizim "hayati değerler" dediğimiz şey aslında biyolojik terimlerle ifade edilmiş bir ontolojidir; arkaik insan için hayat mutlak bir gerçekliktir ve bu şekliyle kutsaldır. Öte yandan, Yeni Yıl, Haymeler Bayramı denilen bayram (*hağ hasuk-kol*), Yehova bayramı (Hakimler 21:19, Levililer 23:39 vb.) yedinci ayın onbeşinci gününde (Tesniye 18:13; Zekerya 14:16), yani, *yom ha-kippurim* (Levililer 16:29) ve günah keçisi töreninden beş gün sonra yapıyordu. İmdi, bu iki dinsel uğrağı, topluluğun günahlarının ayıklanması ve Yeni Yıl bayramını birbirinden ayırmak güçtür, özellikle de Babil takviminin benimsenmesinden önce yedinci ayın Yahudi takvimindeki ilk ay olduğunu akılda tutarsak, Yom ha-kippurim zamanında kızların dans etmek ve eğlenmek için köy ya da kasaba sınırları dışına gitmeleri adet olmuştu ve evlilikler bu sırada yapıyordu. Ama aşırı ölçülerde, hatta kimi zaman orjiye varan özgürlükler de bu günde tanınıyordu ki bu bize hem (aynı şekilde kasaba dışında kullanan) *akitu*'nun son evresini hem de Yeni Yıl törenleri çerçevesinde hemen hemen her yerde uygulanan çeşitli serbestlik biçimlerini hatırlatmaktadır.

Evlenmeler, cinsel serbestlik, günah keçisinin sürülmesi yoluyla kolektif arınma, yeni hasadın kutsallaştırılması, Yehova'nın tahta çıkışı ve "ölüm" karşısında kazandığı zaferin kullanılması da kapsamlı bir törensel sistemin değişik uğraklarıydı. Bu episodların ikircimi ve kutupsallığı (oruç ve tefrit, keder ve sevinç, umutsuzluk ve orji) aynı sistem içinde birbirlerini tamamlayıcı işlevlerini göstermektedir sadece. Ama baş uğrak, kuşkusuz, günah keçisi yoluyla arınma ve Yehova'nın kozmogonik eyleminin tekrarıdır; geri kalanlar aynı arketipik jestin farklı düzlemlerde, farklı ihtiyaçlara yanıt veren uygulamalarından ibarettir: yani, dünya ve hayatın kozmogorinin tekrarı yoluyla yeniden doğuşu.

YARATILIŞ'IN PERİYODİKLİĞİ

Dünyanın Yaratılışı her yıl tekrarlanmaktadır. Yaratılış'a sebep olan Allah'dır ve onu tekrarlar* (Kur'an, X, 4). Kozmogonik eylemin ebediyen tekrarlanması her Yeni Yıl'ı bir çağın başlangıcına dönüştürerek ölümlerin hayata dönmelerini ve müminlerin dirilişe inançlarının sürmesini sağlamaktadır. Yeni Yıl törenleriyle ölümler kültürü arasındaki ilişkiye birazdan döneceğiz. Bu noktada, ölümlerin Yeni Yıl mevsiminde (Noel ile Epifani arasındaki oniki gün içinde) ailelerine döneceklerine (ve çoğu kez "yaşayan ölümler" olarak döneceklerine) dair, hemen hemen her yerde varolan inancın dünyanın yok edildiği ve yeniden yaratıldığı bu mitsel anda zamanın ilga edilmesinin mümkün olduğu umuduna işaret ettiğini belirteyim. Artık ölümler geri gelebilir, zira yaşayanlarla ölümler arasındaki tüm engeller kalkmıştır (ilk kaos yeniden güncelleştirilmiyor mu?) ve geri geleceklerdir, çünkü bu paradoksal kertede zaman askıya alınacak, dolayısıyla onlar da yeniden yaşayanlarla çağdaş olabileceklerdir. Dahası, yeni bir Yaratılış hazırlanmakta olduğundan kalıcı ve somut bir hayata dönmeyi umabilirler.

* Kur'an, Yunus Suresi, 4. ayet: "Hepimizin dönüşü Onadır." (ç. n.)

İşte bu nedenle, bedeninin dirilişini inancının yaygın olduğu yerlerde bu dirilişin yılın başlangıcında, yani yeni bir çağın açılışında gerçekleşeceğine inanılır. Lehmann ve Pedersen, Sami halklarda böyle olduğunu göstermişlerdir, Wensick¹⁵ ise Hıristiyan geleneğinde bu inanışın varlığına dair çok sayıda kanıt toplamıştır. Örneğin: "Kadir-i Mutlak (Epifani'de) bedenleri ve ruhları uyandırır."¹⁶ Darmesteter tarafından aktarılan bir Pehlevi metninde şöyle denmektedir: "Fravardin ayında, Xurdath gününde Tanrı Hürmüz dirilişi ve "ikinci bedeni" başlatacak ve dünya ifritler, ilaçlar, vb. karşısında çaresizlikten kurtulacak. Ve her yerde bolluk olacak, yiyeceğe ihtiyaç kalmayacak; dünya saf olacak, insan [kötülüğün] husumet[ın]den kurtulacak ve ilelebet ölümsüz olacak."¹⁷ Gazwini ise Newroz'da Tanrı'nın ölümlerini dirilttiğini söylemekte ve "onlara ruhlarını geri verdi, ve göğe emir verip yağmur yağdırdı, böylece insanlar o gün toprağı sulama adetini başlattılar."¹⁸ demektedir. Sudan Yaratılış (aquatik kozmogoni, tarihsel yaşamı periyodik olarak yeniden doğuran tufan, yağmur), doğum ve diriliş düşünceleri arasındaki çok yakın bağlantı Talmud'daki şu deyişle de onaylanmaktadır: "Tanrı'nın üç anahtarı vardır, yağmur anahtarı, doğum anahtarı ve ölümleri ayağa kaldıran anahtar."¹⁹

Yeni Yıl bayramında Yaratılış'ın simgesel tekrarlanması Irak ve İran'da yaşayan Mandaelar arasında günümüze dek sürmüştür. Bugün bile İran Tatarları yılın başında toprak dolu bir kaba tohum dikerler; bunu Yaratılış'ı anmak için yaptıklarını söylemektedirler. İlkyaz dönümünde (Mart ayının bir çok medeniyette yılın başlangıcını belirttiğini hatırlayalım) toprağına tohum atma adeti çok geniş bir alanda görülmektedir ve daima tarımsal törenlerle bağlantılı olmuştur.²⁰ Ama, bitkilerin yeşermesi draması doğa ve insanın periyodik yeniden doğuşu simgeciliğine de girmektedir. Tarım, periyodik yeniden doğuş simgeciliğinin uygulandığı bir çok düzlemden yalnızca biridir. Ve bu simgeciliğin "tarımsal versiyonu" popüler ve emperyal karakteri sayesinde aşırı bir

yaygınlık kazanabilmişse de bu versiyon periyodik yeniden doğuşun karmaşık simgeciliğinin ilke ve amacı olarak görülemez. Bu simgeciliğin temeli ay gizemciliğindedir; dolayısıyla, etnografik bakış açısından bunu tarım-öncesi toplumlarda bile görebiliyoruz. İlk ve esas olan yenedendoğuş düşüncesi, yani Yaratılış'ın tekerrürüdür.

Öyleyse, İran tatarlarının adeti, onun önkoşulu olan ve onu açıklayan İran kozmo-eskatolojik sistemi içine oturtulmalıdır. Newroz, İran Yeni Yılı hem Ahuramazda bayramı (ilk ayın "Hürmüz" günü kutlanırdı) hem de dünyanın ve insanın Yaratılış'ının gerçekleştiği gündür.²¹ "Yaratılışın yenilenmesi" Newroz günü olmuştur.²² *Dimasqi*²³ tarafından aktarılan geleneğe göre kral şöyle demektedir: "İşte yeni yılın yeni ayının yeni günü; harcanmış zaman yenilenmelidir." İnsanın bütün bir yıllık yazgısı da bu gün belirlenir.²⁴ Newroz gecesi sayısız ateş ve ışık görülür²⁵ ve gelecek yıl yağmurun bolluğunu sağlama bağlamak için suyla arındırma ve toprağı sulama törenleri yapılır.²⁶ Dahası, "Büyük Newroz" zamanı herkesin bir kaba yedi çeşit tohum dikmesi adet olmuştur, "bunların büyümesinden o yılın hasadına ilişkin sonuçlar çıkarılır."²⁷ Bu adet Babil Yeni Yılı'ndaki "yazgıların belirlenmesi" adetine, Mandea ve Yezidilerin Yeni Yıl törenlerinde günümüze dek süren bir adete benzerlik göstermektedir.²⁸ Yeni Yıl'ın kozmogonik eylemi tekrarlamasından ötürü de Noel ve Epifani arasındaki oniki gün hala yılın oniki ayının ön-biçimlenişi olarak görülmektedir. Avrupalı köylülerin evrensel olarak uyguladıkları, bu oniki günün meteorolojik işaretlerine göre her bir ayın hava durumunu ve yağış miktarını belirleme geleneğinin de kaynağı budur.²⁹ Her aya düşen yağış miktarının Tapınaklar Bayramı'nda belirlendiğini hatırlamamız yeterli. Veda çağı Hintlileri de kış ortasının oniki gününü yılın bir imgesi ve benzeri olarak görürler (*Rg-Veda*, IV, 33, 7).

Ancak, belli yer ve dönemlerde, özellikle Darius takviminde İranlılar bir başka Yeni Yıl Günü daha belirlemişlerdir: yaz ortasına denk gelen Mihragan, Mithra bayramı. Al-

Biruni'nin dediğine göre İran teolojisi "Mihragan'ı diriliş ve dünyanın sonunun bir işareti olarak görür, çünkü Mihragan'da büyüme tamamlanır, daha fazla büyüme imkanı kalmaz ve hayvanlar artık cinsel birleşmede bulunmazlar. Aynı şekilde, Newroz'u da dünyanın başlangıcının işareti olarak görürler, çünkü Newroz'da bunların tersi olmaktadır."³⁰ Geçmiş yılın sonu ve yeni yılın başlangıcı, el-Biruni'nin naklettiği gele-
nekte tüm kozmik düzlemlerde biyolojik kaynakların tüke-
nişi, dünyanın kesin sonu olarak yorumlanmaktadır. ("Dün-
yanın sonu", yani belirli bir tarihsel devrenin sonu her zaman
bir tufanla olmaz, ateş, sıcak, vb. nedeniyle de olabilir. Yaz
mevsimini ve yakıcı sıcaklığı kaosa dönüş olarak görün görkemli
bir mahşer görüşü İşıya'da bulunabilir (34:4, 9-11). Benzer im-
geller için bkz. *Bahman-Yaşt*, II, 41; ve Lactantius, *Divinae In-
stitutiones*, VII, 16, 6)³¹

Profesör Georges Dumezil *Le Problème des centaures* adlı
yapıtında Hint-Avrupa dünyasının önemli bir bölümünde
(Slavlar, İranlılar, Hintliler, Grek-Romalılar'da) dünyanın
sonu ve başlangıcı senaryosunu incelemiş ve erginleme tören-
lerinden kaynaklanan ve az veya çok bozulmuş bir şekilde,
mitoloji ve folklor tarafından muhafaza edilen unsurları be-
lirlemiştir. Otto Höfler Cermen gizli cemiyetlerinin ve *Maen-
nerbunde*'nin mitos ve ayinlerini inceleyerek oniki ara gün ve
özellikle Yılbaşı'nın önemine ilişkin benzer sonuçlara var-
mıştır. Waldemar Liungman da yılın başlangıcındaki ateş ay-
inleri ve bu oniki günden önce gelen karnaval senaryosunu, yö-
netim ve sonuçlarının tümüne katılmasak da, kapsamlı bir in-
celemeye tabi tutmuştur. Roma ve Veda verilerini ele alarak
kış dönümünde ateşin yeniden yakılması yoluyla yenilenme,
yeni bir yaratılışa eşdeğer olan yenilenme motifleri üzerinde
duran Otto Hunth ve J. Hertel'in araştırmalarını da zikrede-
biliriz.³² Bu denemenin amaçları açısından sadece bir kaç ka-
rakteristik olguyu hatırlatmakla yetineceğiz: (1) oniki ara
gün, yılın onikiyi ayının ön-biçimlenişidir (ayrıca yukarıda
sözü edilen ayinlere de bakınız); bunlara tekabül eden oniki

gece boyunca ölümler ailelerini ziyarete gelir (at, yani cenaze hayvanının yılın son gecesi görünmesi; ölüm-cenaze tanrıları-
nın gelişi, örneğin Holda, Perchta, "Vahşi Heer") ve bu ziyaret, genellikle (Cermenik halklar ve Japonlarda) erkek gizli cemiyetlerinin törenleri çerçevesinde olur;³³ (3) ateşin söndürülmesi ve yeniden yakılması bu dönemdedir;³⁴ ve son olarak, (4) ateşin söndürülmesi ve yeniden yakılması eyleminin özsel unsurlarından birini teşkil ettiği, erginleme törenleri bu esnada yapılır.³⁵ Geçmiş yılın sonu ve Yeni Yıl'ın başlangıcıyla ilgili bu mitsel-törenselleştirilmiş karmaşaya şu olguları da eklemeliyiz: (5) iki karşıt grup arasındaki ayinsel kavgalar (bkz. yukarıda s. 58 ve devamı); ve (6) erotik unsurun mevcudiyeti (kızların ardında koşma, "Gandharvik" evlilikler, orjiler, bkz. yukarıda s. 66 ve devamı).

Ayların ön-biçimlenişi ve ateşin söndürülüp yeniden yakılması ayinleri dışında Yeni Yıl'ın eskatolojik işlevi (geçmiş zamanın ilgası ve Yaratılış'ın tekrarı) açıkça belirtilmemekle birlikte bu mitsel-ayinsel motiflerin her biri yılın ilk gününden önce ve sonra gelen günlerin tamamen olağandışı niteliğini göstermektedir. Yine de, bu mitsel-ayinsel motiflerin geri kalanlarının tümünde eskatolojik işlevin açıkça belirtilmiş olduğu gösterilebilir. Örneğin, ölümlerin ruhlarının gelişi dindışı zamanın askıya alınışının, "geçmiş" ve "gelecek" in birlikte varoluşunun paradoksal gerçekleşmesinin işaretinden başka ne olabilir? Bu birarada varoluş hiç bir zaman tüm varlık tarzlarının çakıştığı kaos dönemindeki kadar tam değildir. Geçmiş yılın son günleri gerek – zaman yasasını ortadan kaldıran– ölümlerin dönüşü gerekse çoğu kez bu vesileyle ortaya çıkan cinsel ifrat yoluyla Yaratılış-öncesi kaosla özdeşleştirilebilir. Ardarda yapılan takvim reformları sonucunda Saturnalia yılın sonu ve başlangıcıyla çakışmaz hale gelse bile bunlar yine de tüm kuralların ortadan kaldırıldığını göstermeyi ve içerdikleri şiddetle değerlerin alt üst edilmesini (örneğin, efendilerle köleler arasındaki ilişkinin tersine dönmesi, kadınlara cariyeler gibi davranılması) ve genel bir serbesti-

yeti, toplumdaki orji uygulamalarını, kısacası tüm kuralların belirsiz bir birlik içinde tersyüz edilmesini sergilemeyi sürdürmüşlerdir. İlkel halklar arasında orjilere verilen yer, tercihen hasadın en önemli zamanları (tohumun toprağa düştüğü anlar), "biçim"in (burada tohum) toprakta dağılışıyla orji kaosundaki "toplumsal kurallar"ın dağılışı arasındaki simetriyi göstermektedir.³⁶ İnsani düzlemde olduğu gibi bitkisel düzlemde de ilksel birliğe, sınırların, ayrımların, mesafelerin dikkate alınmadığı bir "noktürnel" rejimin başlangıcına dönüşün söz konusu olduğunu görüyoruz.

Ateşin ayinsel olarak söndürülmesi de yeni biçimin doğmasına yer açmak, yeni Yaratılış'ı başlatmak için (kendi varoluşları sonucu yıpranmış) varolan biçimleri sona erdirme eğilimine bağlanmalıdır. İki oyuncu grubu arasındaki ayinsel kavgalar, tanrı ile ilksel ejder (hemen hemen her yerde içkin, biçim-öncesi, farklılaşmamış olanı simgeleyen yılan) arasındaki kozmogonik döğüş anını yeniden güncelleştirmektedir. Son olarak "yeni ateş"in yakılışının özellikle önemli bir rol oynadığı topluluğa katılma törenlerinin Yeni Yıl dönemiyle çakışması da hem ölümlerin dönüşüyle (katılınan gizli cemiyetler aynı zamanda ataların da temsilcisidir) hem de daima bir "ölüm" ve bir "diriliş", "yenidoğum", "yeni insan" varsayan bu törenlerin yapısıyla açıklanır. Topluluğa katılma ayinleri için geçmiş yılın yok olarak yeni bir yıla, başka bir çağa, yani Yaratılış'ın yeniden güncelleştirilmesiyle dünyanın fiilen başladığı döneme geçildiği zaman olan oniki günden daha iyi bir çerçeve bulunamaz.

Hemen hemen tüm Hint-Avrupa halkları arasında varolduğu belgelenmiş olan bu mitsel-ayinsel Yeni Yıl senaryoları – karnaval maskeleri, ölümü simgeleyen hayvanlar, gizli cemiyetler gibi tüm uzantılarıyla birlikte– esas çizgileriyle, kuşkusuz, Hint-Avrupa topluluğunun ilk zamanlarından beri örgütlenmiş bulunmaktadır. Ama bu senaryolar, ya da en azından bu denemede vurguladığımız veçheleri sadece Hint-Avrupa'ya özgü bir yaratı olarak görülmemelidir. Küçük As-

ya'da, Hint-Avrupalıların ilk ortaya çıkışından yüzyıllar önce Yaratılış'ın tekerrürü olarak görülen mitsel-ayinsel Yeni Yıl törenleri karmaşası Sümer-Akadlılar tarafından biliniyordu ve bunun önemli unsurları Mısırlılar ve İbraniler'de de görülmektedir. Mitsel-ayinsel biçimlerin ilk ortaya çıkışı burada bizi ilgilendirmediğinden bu iki etnik grubun (Yakın Doğu halkları ve Hint-Avrupalılar) tarih-öncesi geleneklerinde bunlara sahip olmalarına ilişkin geçerli bir hipotezle yetinebiliriz. Bu hipotez, benzer bir sistemin eksantrik bir kültürde, Japon kültüründe keşfedilmesiyle daha da geçerli olmuştur. Dr. Slawik Japon ve Cermen gizli cemiyetleri arasındaki benzerlikleri incelemiş ve çok sayıda paralel olgu ortaya çıkarmıştır.³⁷ Japonya'da, Cermenlerde (ve diğer Hint-Avrupa halklarında olduğu gibi) yılın son gecesi ölümü simgeleyen hayvanlar (atlar, vb.) ve yeraltı-ölüm tanrıları ve tanrıçaları görünür; gizli cemiyetlerin maskeli geçit alayları o gece yapılır, ölümler yaşayanları ziyaret eder ve erginleme törenleri gerçekleştirilir. Japonya'da bu tip gizli cemiyetler çok eskilere uzanmaktadır³⁸ ve Sami, Doğu ya da Hint-Avrupa kökenli herhangi bir etki, en azından mevcut bilgimize göre, ihtimal dışıdır. Bütün söylenebilecek olan, Slawik'in dikkatle belirttiği gibi, Avrasya'nın doğusunda olduğu kadar batıda da "ziyaretçi" (ölülerin ruhları, tanrılar ve benzerleri) kült karmaşasının tarihsel dönem öncesinde geliştirilmiş olduğudur. Yeni Yıl törenlerinin arkaik karakterinin bir kanıtı da budur.

Aynı zamanda, Japon geleneği yıl sonu törenleriyle bağlantılı ve belki de mistik psiko-fizyoloji başlığı altında sınıflandırabileceğimiz bir anlayışın anısını muhafaza etmiştir. Slawik, Japon etnograf Dr. Masao Oka'nın bulgularını³⁹ kullanarak gizli cemiyet törenlerini *tama* karmaşası dediği şeyin içine yerleştirmektedir. Bu *tama* insanda, ölümlerin ruhlarında ve "kutsal insanlar"da bulunan ve kış ilkyaza döndüğünde harekete geçip bedeni terketmeye çalışan, bu arada da ölümleri canlıların yaşadığı yerlere sürükleyen (ziyaretçi kült-

karmaşası) bir tinsel tözdür. Slawik'in yorumuna göre⁴⁰ tama'nın bedeni bırakmasını önlemek için bu tinsel tözü yerinde tutmayı veya sabitlemeyi amaçlayan bayramlar kutlanmaktadır. Muhtemeldir ki yıl sonu ve yılın başlangıcı törenlerinin amaçlarından biri de benzer bir şekilde tama'nın "sabitlenmesidir". Ancak, bu Japon mistik psiko-fizyolojisi içinde özellikle yıllık kriz duygusu üzerinde duracağız: kış ilkyaza döndüğünde (yani, biten yılın son günleri ve başlayan yılın ilk günlerinde) *tama*'nın harekete geçip normal durumunu terketme eğilimi, ayırimsız olana geri dönüşün, kaosun yeniden güncelleştirilmesinin elementer bir psikolojik formülasyonundan ibarettir. İlkel insanın deneyimi tama'nın bu yıllık krizinde yenilenme ve yeniden doğuşu sağlamak, yani tarihi baştan başlatmak için belirli bir tarihsel çağa son veren kaçınılmaz kargaşanın işaretini görmektedir.

California'nın Karuk, Yurok ve Hupa kabileleri tarafından uygulanan dönemsel törenler grubunu, "Yeni Yıl", "dünyanın yeniden kuruluşu", veya "tamir" gibi adlarla anılan törenleri de zikredeceğiz. Ayınların tesis edilişi, insanlardan önce dünyada yaşamış mitsel ve ölümsüz varlıklara atfedilmektedir; "dünyanın yenilenmesi" törenlerini ve tam da bugün ölümlülerin törenleri icra ettiği yerlerde ilk icra etmiş olan bu ölümsüz varlıklardır. "Sistemin odağındaki törenlerin batını büyüsü ve açıkça söylenen amacı", diye yazıyor Kroeber, "yeryüzünün yeniden tesisini ve sağlamlaştırılmasını, ilk meyvaların görülmesini, yeni ateşi, bir yıl veya bin yıl daha hastalık ve afetlerin önlenmesini içerir". Dolayısıyla, burada *in illo tempore* ölümsüz varlıklarca başlatılmış kozmogonik törenin yıllık tekrarlanmasıyla karşı karşıyayız; zira, icra edilen simgesel jestler arasında en önemlisi kabile mensuplarının "payandaları dünyanın altına koymak" dedikleri jesttir ve bu tören dünyanın yeniden yaratılışını ima eden, son aysız geceyle yeni ayın belirmesine denk düşmektedir. Yeni Yıl ayınınin, yeni hasat üzerindeki yasağın kalkmasını da içermesi hayatın tümüyle yeniden başlamasının sözkonusu olduğunu

göstermektedir.

Bu "dünyanın yeniden kuruluşu" ile bağlantılı olarak hayalet dansı dini denilen şeyin temelinde yatan ideolojiyi hatırlamak öğretici olacaktır; ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru Kuzey Amerika kabileleri arasında yayılan bu mistik hareket evrenin yeniden doğuşunun yaklaşmakta olduğu, yani dünyanın sonu ve hemen ardından cennetsi bir dünyanın kuruluşunun çok yakın olduğu kehanetinde bulunuyordu. Hayalet-dansı dini bir kaç satırda özetlenemeyecek denli karmaşıktır, ancak kesintisiz dört, beş gün süren danslar aracılığıyla ölümlerle kitlesel ve kollektif bir iletişim kurarak dünyanın sonunu hızlandırmayı amaçladığını söylemek bizim konumuz açısından yeterlidir. Ölüler dünyayı istila etmekte, yaşayanlarla iletişim kurmakta ve böylece mevcut kozmik devrenin kapanışını ilan eden bir "kargaşa" yaratmaktadırlar. Ama, zamanın "başlangıç" ve "son"una ilişkin mitsel tasavvurlar işlevde olduğundan –eskatoloji, en azından belli veçhelerden, kozmogoniyle bir olmaktır –hayalet-dansı dininin *eschaton*'u Cennet'in, ilk bolluğun mitsel *illud tempus*'unu yeniden güncelleştirmektedir.⁴²

ZAMANIN SÜREKLİ YENİDEN DOĞUŞU

Bundan önceki sayfalarda gözden geçirilen malzemenin heterojenliği okuru korkutmamalıdır. Bu alelacele sunuştan herhangi bir etnografik sonuç çıkarmak gibi bir niyetimiz yok. Tek amacımız bu dönemsel arınma ayinlerinin (ifritlerin, hastalıkların ve günahların kovulması) ve yılın sonu ve başlangıcı törenlerinin özet bir fenomenolojik analizini yapmaktır. Her benzer inanç grubunda çeşitlemelerin, farklılıkların, uyumsuzlukların olduğunu, bu törenlerin ortaya çıkış ve yayılmalarının başka incelemeleri gerektiren bir sürü sorun doğurduğunu kesinlikle kabul ediyoruz. İşte bu nedenle herhangi bir sosyolojik ya da antropolojik yorumlamadan kaçındık ve çalışmamızı tüm bu törenlerden çıkan genel anlamın yalın bir sunuşuyla sınırladık. Kısacası, amacımız bunların anlamlarını anlamak, bize gösterdikleri şeyi görmeye çalışmaktır – her bir mitsel-ayinsel karmaşanın (genetik ya da tarihsel) ayrıntılı incelemesini gelecekteki çalışmalara bırakıyoruz.

Dönemsel törenlerin çeşitli grupları arasında önemli farklılıklar olduğunu –hatta rahatlıkla diyebiliriz ki olması gerektiğini– söylemeye bile gerek yok; genellikle "medcnileşmiş insan" ve "ilkel insan" denilen hem tarihsel hem de "tarihsel

olmayan" halklar veya katmanların sözkonusu olması bile başlı başına bir neden bunun için. Yaratılış'ın tekrarlandığı Yeni Yıl senaryolarının tarihsel halklar, tam tabiriyle tarihin kendileriyle başladığı haklar, yani Babilliler, Mısırlılar, İbraniler, İranlılar arasında özellikle belirgin olduğunu da belirtmeye değer. Adeta bu halklar, "tarih"i ilk kendilerinin kurmakta olduğunu bilerek kendi eylemlerini kadar geçirmiş ve sonrakileri kullanıma sunmuşlardır (ancak, bundan önceki bölümde gördüğümüz gibi kategori ve arketiplerde kaçınılmaz değişimler de olmuştur). Ayrıca, bu halklar geçmiş zamanı yoketme ve kozmogoniye güncelleştirme yoluyla kendilerini de periyodik olarak yeniden doğurma ihtiyacını derinden hissetmişlerdir.

Hala arketipler cennetinde yaşayan ve zamanı sadece biyolojik olarak kaydederek "tarih" olmasına –yani olayların geri çevrilemezliğini göstererek kendi aşındırıcı eylemini onların bilincine dayatmasına– fırsat vermeyen ilkel toplumlara gelince, bu halklar "kötülükler"in kovulması ve günahların itirafı yoluyla kendilerini periyodik olarak yeniden doğurmaktadırlar. Bu toplumlarında bir periyodik yenidendoğuşa ihtiyaç duymaları biraz önce arketipler cenneti dediğimiz durumlarını sürekli koruyamamalarının ve belleklerinin (kuşkusuz modern insanınkinden çok daha az yoğun olsa da) olayların geri çevrilmezliğini gösterme, yani tarihi kaydetme yetisine sahip olduğunun kanıtıdır. Dolayısıyla, bu ilkel halklar da insanın kozmos içindeki varoluşunu bir düşünüş olarak görmektedirler. R.Pettazzoni'nin *La confessiona dei peccati* adlı yapıtında yetkin biçimde incelediği günah çıkarmanın yaygın ve tekdüze morfolojisi göstermektedir ki en basit insan toplumlarında bile "Tarihsel" bellek, yani, hiç bir arketipten türetilmemiş olayların, kişisel olayların (çoğu durumda "günahlar"ın) anımsanışı katlanılmaz birşeydir. Günahların itiraf edilmesinin başlangıcının bazı fiziksel araçlarla (kan, konuşma, vb.) bir hatanın ortadan kaldırılması olduğunu biliyoruz. Ama, gene bizi ilgilendiren itirafta bulunma prosedürü

değil -bu yapı olarak büyüeldir— ilkel insanın günahattan, yani hep birlikte tarihi oluşturan ardışık kişisel olaylardan kurtulma ihtiyacını hissetmiş olmasıdır.

Bu nedenle kozmogonik eylemin tekrarı yoluyla gerçekleştirilen kollektif yeniden doğuşun, tarihi yaratan halklar arasında muazzam bir önem kazandığını gözlemliyoruz. Burada şuna işaret edebiliriz: elbette çok çeşitli bir çok neden yanında Hint tinselliğinin metafizik ve tarihsel-olmayan yapısından ötürü Hintliler antik Yakın Doğu'da görüldüğü kadar kapsamlı bir kozmolojik Yeni Yıl senaryosu geliştirmemişlerdir. Ayrıca şunu da belirtebiliriz: önde gelen tarihsel halklardan olan Romalılar "Roma'nın sonu"nu sürekli bir saplantı haline getirmiş ve sayısız renovatio sistemleri peşinde koşmuşlardı. Ama şimdilik okuru bu yola yöneltmek istemiyoruz. Dolayısıyla, dönem dönem yinelenen bu tarihi yoketme törenleri haricinde geleneksel toplumların (yani, modern dünyayı oluşturanlara kadar tüm toplumların) zamanın yeniden doğuşunu sağlayacak daha başka yöntemler bildiğini ve uyguladığını belirtmekle yetineceğiz.

İnşa ayınlarının de benzer biçimde, kozmogonik eylemin az ya da çok belirgin bir taklidini varsaydığını başka bir yerde göstermiştik.⁷

Geleneksel insana göre bir arketipik modelin taklit edilmesi o arketipin ilk kez gösterildiği mitsel anın yeniden canlandırılmasıdır. Dolayısıyla, ne periyodik ne de kollektif olan bu törenler de dindışı zamanın, süremın akışını durdurur ve kutlamayı yapanı mitsel zamana *in illo tempore* aktarır. Görmüş olduğumuz gibi, tüm ayınler bir tanrısal arketipi taklit eder ve bu arketiplerin sürekli yeniden canlandırılışları tek ve aynı zamandışı mitsel kertede gerçekleşir. Ancak, inşa ayınleri bunun da ötesinde bir şey göstermektedir: kozmogoninin taklidi, dolayısıyla yeniden güncelleştirilmesi. Her evin inşasıyla "yeni çağ" açılır. Her inşaat bir mutlak başlangıçtır; yani, başlangıç kertesini, tarihin izini taşıyan bir şimdinin çokluğunu yeniden kurma eğilimindedir. El-

bette, günümüzdeki inşa ayinleri büyük ölçüde kalıntılardan ibarettir ve bunlara uyan insanın bilincinde ne ölçüde bir deneyimin yaşandığını anlamak güçtür. Ama bu rasyonalist itirazın dikkate alınması gerekmez. Önemli olan insanın inşaatlarında kozmogoniyi yeniden üretme ihtiyacını hissetmiş, bu yeniden üretimle dünyanın mitsel başlangıç anı ile çağdaş olmuş ve kendini yeniden doğurabilmek için, olabildiğince sık, bu ana dönme ihtiyacını hissetmiş olmasıdır. Modern dünyada hala inşaat ayinlerini sürdürenlerin bu anlam ve gizemi ne derecede paylaştıklarını söyleyebilmek için olağanüstü bir kavrayış gerekmektedir. Kuşkusuz deneyimleri, bütün olarak, dindışıdır: bir inşaatla belirtilen Yeni Yıl, o evde yaşayacak olanların hayatında yeni bir aşamaya çevrilmiştir. Ama, mitos ve ayinin yapıları, güncelleştirilmelerinin doğurduğu deneyim artık tümüyle dindışı olsa bile gene de değişmez: bir inşaat dünya ve yaşamın yeni bir örgütlenişidir. Gerekli olan tek şey duyarlılığı yaşamın mucizesine daha az kapalı bir modern insandır; ve bir ev inşa edip de ilk kez içine girdiğinde onun için yenilenme deneyimi yeniden doğacaktır (tıpkı, modern dünyada bile Yeni Yıl'ın hala geçmişin sonu ve yeni bir hayatın taze başlangıcı olma itibarını sürdürmesi gibi).

Bir çok durumda elde bulunan belgeler yeterince açıktır: bir mihrap veya kurban sunağının inşaatı kozmogoniyi tekrarlar, bunun nedeni sadece mihrabın dünyayı temsil etmesi değil aynı zamanda çeşitli dünyevi döngüleri cisimleştirmesidir. Örneğin, işte Flavius Josephus'un⁴⁴Yeruşalim Tapınağı'nın geleneksel simgeciliği ile bağlantılı olarak bu konuda bize söyleyecekleri; tapınağın üç bölümü üç kozmik bölgeye tekabül eder (bahçe denizi –yani aşağı bölgeleri– Kutsal Saray yeryüzünü, *Sanctum Sanctorum* da göğü temsil eder); masadaki oniki somun yılın oniki ayıdır; yedi dallı şamdan da zodyakın bölümlerini temsil eder. Tapınağı inşa edenler sadece dünyayı değil kozmik zamanı da inşa etmişlerdir.

Kozmik zamanın kozmogoninin tekrarı yoluyla inşası Brahman kurban töreninin simgeciliğinde daha da açıkça gö-

rülmektedir. Brahmanlarda her kurban veriş dünyanın yeni bir Yaratılışı'na denktir (örneğin, bkz. *Satapatha Brahmana*, VI, 5, 1 ve devamı). Öyle ki, kurban sunağının inşası "dünyanın yaratılışı" olarak kavranmaktadır. Kilin karıştırıldığı su ilk sudur, sunağın temelini oluşturan kil yeryüzüdür; yan duvarlar atmosferi temsil eder. Dahası, sunağın inşasında her aşamada o sırada yaratılmış olan kozmik bölgenin adı söylenen dualar okunur (*Satapatha Brahmana*, I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 ve devamı; 7, 2, 12; 7, 3, 1; 7, 3, 9). Ama sunağın dikilişinin kozmogonik eylemi taklit etmesine karşılık, kurban verişin bir başka amacı vardır. Yaratılış'tan önce varolan ilk birliği yeniden kurma. Zira, Prajapati kozmosu kendi tözünden yaratmış ve onu ortaya çıkardıktan sonra "ölümden korkmuş" (X, 4, 2, 2) ve tanrılar onu canlandırmak için armağanlar sunmuşlardır. Aynı şekilde, bugün kurbanı kutlayan kişi Prajapati'nin bu ilk yaşama döndürülüşünü yeniden üretmektedir. "Böylece, her kim bunu bilerek bu kutsal işi yerine getirir veya [hiç bir ayın yapmadan] bunu bilirse Prajapati'yi bütün ve tam kılar." (X, 4, 3, 25, vb.)⁴⁵ Kurban verenin ilksel birliği yeniden tesis etmeye, yeni Yaratılış'dan önce gelen *bitün*'ü yeniden kurmaya yönelik bilinçli çabası ilksel birliğe susanmış Hint tininin çok önemli bir özelliğidir, fakat bunun üzerinde durmayacağız. Brahman'ın her kurban verişte arketipik kozmogonik eylemi tekrarladığını ve "mitsel kerte" ile "şimdiki an" arasındaki bu çakışmanın hem dindışı zamanın ilgisi hem de dünyanın sürekli yeniden doğuşu demek olduğunu söylemekle yetinelim.

Eğer "Prajati Yılı" ise (*Aiteraya Brahmana*, VII, 7, 2 vb.) "Yıl Ölüm ile aynıdır; ve her kim bu Yıl'ın Ölüm olduğunu bilirse [yıl] onun hayatını yoketmez..." (*Satapatha Brahmana*, X, 4, 3, 1)⁴⁶ Vedaların sunağı, Paul Mus'un yetkin formülüyle, maddeselleşmiş zamandır. "Ateş sunağı aynı zamanda Yıl olduğundan geceler de onun kenettaşlarıdır ve bunlar üçyüz atmış tanedir, çünkü bir yılda üçyüz atmış gece vardır; ve gündüzler de yaguşmati tuğlalarıdır, çünkü bunlar üç yüz atmış

tanedir ve bir yılda üç yüz atmış gün vardır" (X, 5, 4, 10)⁴⁷ Sunağın inşası sırasında belirli bir anda "mevsimler" (*rtavya*) adı verilen iki tuğla yerleştirilir, bu konuda metinde şu yorum yapılmaktadır: "Bu ikisini neden yerleştirdiğine gelince: -bu Agni (ateş sunağı) yıldır... Gene ... bu ateş sunağı Prajapati'dir ve Parajapati yıldır" (VIII, 2, 1, 17-18)⁴⁸. Bir Veda sunağı aracılığıyla Prajapati'yi yeniden inşa etmek aynı zamanda kozmik zamanı yeniden inşa etmektir. "Ateş sunağı beş kattan oluşur (her kat bir yıldır), beş mevsim bir yıldır ve yıl Agni'dir (sunak) ... Ve rahatlamış olan Prajapati yıldır; ve bedeninin rahatlamış olan beş parçası mevsimlerdir; beş mevsim vardır ve bu katlar beş tanedir: beş katı inşa ettiğinde mevsimlerle birlikte inşa eder ... Ve bedeninin rahatlamış olan beş parçası, mevsimler bölgelerdir (ya da yönler; yani, pusulanın dört ana yönü ve başın üstündeki bölgeler); bölgelerin sayısı beştir ve katlar da beştir: beş katı inşa ettiğinde bölgelerle birlikte inşa eder" (VI, 8, 1, 15; 1, 2, 18 ve devamı).

Dolayısıyla, her yeni Veda sunağının inşasıyla sadece kozmogoni tekrarlanmakta ve Prajapati canlandırılmakla kalmayıp aynı zamanda oluşturulmakta, yani, zaman baştan "yaratılarak" yeniden doğuşu sağlanmaktadır.

İngiliz antropologu A.M. Hocart *Kingship* adlı parlak ve tartışmalı kitabında birçok medeni ve ilkel kavimde kralın taç giyme törenini incelemiş ve bunları (krallık ritüeli senaryosundan türetildiğini söylediği) erginleme törenleriyle karşılaştırmıştır. Erginleme, topluluğa katılmanın ayinsel bir ölüm ve dirilişi de içeren "yenidoğum" olduğu uzun süredir bilinmektedir. Ama taç giyme törenlerinde erginleme törenine özgü unsurların varlığını gösteren ve böylece çeşitli ritüel grupları arasında akla yakın paralellikler kuran Hocart'dır. Dahası, dağlık Viti Levu bölgesinde yaşayan Fijililer arasında şef seçiminin "dünyanın Yaratılışı" olarak adlandırıldığını, doğudaki Vanua Levu kabileleri arasındaysa buna *mbuli vanua* veya *tuli vanua*, Hocart'ın tercümesiyle "ül-

keye biçim verilmesi" ya da "yeryüzünün yaratılması" den-
diğini belirtmek ilginç olacaktır.⁵⁰ İskandinavyalılara göre
de, bir önceki bölümde gösterildiği gibi, bir bölgeyi ele ge-
çirmek yaratılış'ın tekrarına eşdeğerti. Fiji yerlilerine göre
yaratılış her yeni şefin başa geçişinde tekrarlanmaktadır. Bu
düşünce az ya da çok açık biçimlerde başka yerlerde de sür-
müştür. Hemen hemen her yerde yeni bir yönetim o halkın ta-
rihinin, hatta evrensel tarihin yeniden doğuşu olarak görül-
müştür. Her yeni hükümlerle birlikte, kendisi ne kadar önem-
siz de olsa, "yeni bir çağ" başlamaktadır. Böyle formüller
şimdiye kadar çoğu kez pohpohlama ya da süslü uydurmaca-
lar olarak nitelendi. Oysa, bize olağandışı gelmelerinin nede-
ni bize belirli bir abartıyla aktarılmış olmalarıdır. Ama il-
kel anlayışta, sadece yeni bir yönetimde değil her evlilikte,
her doğumda, vb. yeni bir çağ başlar. Zira kozmos ve insan
durmaksızın ve her türlü araçla yeniden doğurulmakta, geçmiş
yokedilmekte, kötülük ve günahlar ortadan kaldırılmak-
tadır, vb. Formülleri değişse de bu yenidendoğum araçlarının
tümü aynı hedefe yönelir: geçmiş zamanı ilga etmek, *in illo
tempore* sürekli bir dönüşle, kozmogonik eylemin tekrarıyla
tarihi yoketmek.

Ama, Fijililere dönecek olursak, bu adalılar Yaratılış'ı sa-
dece her taç giyme anında değil, her kötü hasatta tekrarlar-
lar. Hocart'ın, kozmogonik mitosun "ritüel kökeni"ne ilişkin
hipotezini onaylamadığı için üzerinde durmadığı bu ayrıntı
bize oldukça önemli görünmektedir. Ne zaman yaşam tehdit
edilse ve kozmos, onlara tükenmiş ve boş gözükse Fijililer *in
principio* geri dönüş ihtiyacını duyarlar; başka bir deyişle,
kozmosun yaşamın yeniden doğumunu onun yaşam
döndürülüşünden değil yeniden yaratılışından umarlar. Ritüel
ve mitoslarda "başlangıç"ı, orijinali, ilk olanı ifade edebilen
herşeyin taşıdığı büyük önem buradan kaynaklanmaktadır
(popüler büyü ve hekimlikteki yeni kaplar ve "güneş doğma-
dan önce kuyudan çekilmiş su", çocuk motifi, yetim ve benzer-
leri).⁵¹

Yaşamın restore edilemeyip ancak kozmogoninin tekrarı yoluyla yeniden yaratılabileceği düşüncesi iyileştirme ritüellerinde açıkça görülebilmektedir. Bir çok ilkel halkta herhangi bir tedavinin en önemli unsuru kozmogonik mitosun sözle anılışdır; sözgelimi Hindistan'ın bir çok arkaik kabilelerinde, Bhillerde, Santallarda, Baigalarda bu durumun varlığı belgelenmiştir.⁵² Kozmik Yararılış'ın, tüm yaşamın örnek modelinin güncelleştirilmesi yoluyla hastanın fiziksel sağlığı ve tinsel bütünlüğünün yeniden kazanılabileceği umulmaktadır. Bu kabileler arasında, kozmogonik mitos doğum, evlilik ve ölüm durumlarında da tekrarlanır; zira, daima ilk boluğun zaman-dışı kertesine simgesel bir dönüşle bu durumların tam olarak gerçekleştirilebileceği umulmaktadır.

Polinezya'lılarda kozmogonik mitosun anıldığı "durumlar"ın sayısı daha da çoktur. Mitosa göre başlangıçta sadece kozmik karanlığa gömülü ilk sular vardı. İo, yüce tanrı "yoğunluğun nefes boşluğu içinde" ortaya çıkma arzusunu açığa vurdu. Birden ışık belirdi. Ve, o devam etti: "Tai-Kama'nın suları, ayrılın. Gökler, olun!" Ve böylece, İo'nun kozmogonik sözleriyle dünya varoldu. Bu "eski ve orijinal deyişler ... boşluktan büyümeyi sağlayan eski ve orijinal hikmet (*wananga*)" ile ilgili olarak çağdaş bir Polinezyalı Hare Hongi, doku-naklı bir tereddütle şunları eklemektedir:

Ve şimdi dostlarım, bu orijinal deyişlerin kutsal ritüellerimizde üç çok önemli uygulaması var. Birincisi kısır bir rahmin döllenmesi ritüelinde geçer. İkincisi zihnin ve bedenin aydınlanması ritüelinde geçer. Üçüncü ve sonuçsuz da ölüm, savaş, vaftiz, soyağacı belirlemeleri gibi, rahiplerin özellikle ilgilendiği önemli ve yüce konularda geçer.

İo'nun Evren'i oluşturmakta -yani ışıktan bir dünya yaratmakta- kullandığı sözler, kısır bir rahmin döllenmesinde de kullanılır. İo'nun ışığın karanlığı aydınlatmasını sağlamak için kullandığı sözler kararmış ve dertli bir yüreği, ihtiyarlık aczini, tükenmişliği iyi etmek; gizli yer ve konuları açığa çıkarmak, şarkı bestelerken ilham bulmak ve kötü giden bir sa-

vaşta insanların umutsuzluğunu yoketmek için kullanılır. Bütün bu ritüellerde (İo'nun) karanlığı altetmek ve dağıtmak için söylediği sözler kullanılır. Üçüncü olarak da, evrendeki birbirini izleyen oluşumları ve bizzat insanın soyağacı tarihini ele alan hazırlık ritüelleri vardır."⁵³

Dolayısıyla, kozmogonik mitos Polinezyalı'larda, biyolojik, psikolojik ya da tinsel tüm düzlemlerde "Yaratılışlar"ın arketipik modeli olarak iş görmektedir. Dünyanın doğumunun anlatıldığını düşünmek *par excellence* yaratıcı eylemle, kozmogoniyle çağdaş olmaktadır. Navajo Kızılderililerinde kozmogonik mitosun esas olarak tedavi amacıyla anlatılması önemlidir. "Tüm törenler bir hasta, Hatrali (ona şarkı söylenen) etrafında toplanır. O hasta, ya da sadece zihninde hasta, yani, gördüğü bir rüyadan korkmuş veya bu şarkıyı resmen söyleyebilme yetkisini kazanmak için dinlemek istiyor olabilir – zira bir Hekim kendisi için bir tören yapılmadan bu töreni düzenleme hakkına sahip değildir."⁵⁴ Tören kuma (kumdan resimler üzerine) Yaratılış'ın farklı aşamalarını ve tanrıların, ataları, insanlığın mitsel tarihini simgeleyen karmaşık şekillerin çizilmesini de içerir. Hind-Tibet *mandala*'larına garip bir benzerlik gösteren bu şekiller, tek tek, *in illo tempore* vuku bulmuş olayları yeniden güncelleştirirler. Hasta, kozmogonik mitosu (ve ardından köken mitoslarını) dinleyerek ve kumdaki çizimler üzerinde düşünceye dalarak dindışı zamandan çıkıp ilksel zamanın bolluğuna aktarılmış olur: dünyanın kökenine dönmüş ve böylece kozmogoniye tanık olmuştur. Çoğunlukla hasta mitosun söylendiği veya kuma şekillerin çizilmeye başlandığı gün yıkanır; o da, kelimenin tam anlamıyla, hayatına yeniden başlamaktadır.

Navajolarda, Polinezyalılarda olduğu gibi, kozmogonik mitosun ardından tüm "başlangıçlar"ın mitsel tarihini içeren köken mitosları söylenir: İnsanın, hayvanların ve bitkilerin yaratılışı, kabilenin geleneksel kurumları ve kültürünün kökeni, vb. Bu şekilde, hasta dünyanın, Yaratılış'ın mitsel tarihine, anlatılan öykünün ilk vahyedildiği ana geri döner. Bu

ilkel ve geleneksel hekimliğin anlaşılması için son derece önemlidir. Antik Doğu'da, Avrupa veya diğer yerlerdeki her "popüler" hekimlik geleneğinde olduğu gibi, bir tedavi ancak onun kökeni bilinirse ve dolayısıyla uygulanışı onun keşfinin mitsel anıyla çağdaş olursa etkili olabilir. Bu nedenle, bir çok dua ve tılsımda hastalığın veya o hastalığa yolaçan ifritin tarihi nakledilirken bir tanrı veya azizin onu altetmeyi başardığı an da canlandırılır. Bu nedenle, sözgelimi dış ağrısına karşı okunan bir Asur tılsımında "Anu gökleri yaratıktan sonra gökler de yeryüzünü yarattı, yeryüzü nehirleri yarattı, nehirler kanalları yarattı, kanallar gölleri yarattı, göller Kurtçuk'u yarattı" diye anlatılmaktadır. Sonra Kurtçuk "ağlayarak" Şamaş ile Ea'ya gider ve yemek, "yoketmek" için kendisine bir şey verilmesini ister. Tanrılar meyvalar verirler ona, ama Kurtçuk insan dişi ister. "Madem böyle dedin, ey Kurtçuk, Ea güçlü elleriyle parçalasın seni!"⁵⁵ Burada, sadece hastalığın tedavi edilmesini sağlayan paradigmatik iyileştirici jestin (Solucan'ın Ea tarafından yokedilişi) basit bir tekrarını değil, hekimin hastalığın mitsel tarihini de naklederek hastayı *in illo tempore* ana aktarışını görüyoruz.

Verdiğimiz örnekler kolaylıkla çoğaltılabilir, fakat bu denemede ele aldığımız temaları eksiksiz olarak işlemek gibi bir amacımız yok; sadece bunları ortak bir perspektif içine yerleştirmek istiyoruz: arkaik toplumların zamanın ilgası yoluyla kendilerini periyodik olarak yeniden doğurma ihtiyacı. Yeniden doğum ayinleri, ister kollektif veya bireysel, ister periyodik ya da anlık olsun, daima, yapı ve anlam olarak bir arketipik eylemin, genellikle kozmogonik eylemin tekerrürü yoluyla yenedendoğum unsurunu içerirler. Bu arkaik sistemlerde bizim için en önemli olan somut zamanın ilgası ve dolayısıyla tarih-karşıtı eğilimdir. Geçmişin, hatta yakın geçmişin anısını saklamanın reddedilişi, bize özel bir antropolojinin belirtisi gibi görünüyor. Burada, arkaik insanın kendisini tarihsel bir varlık olarak benimsemeyi reddedişinden, belleğe, dolayısıyla olağandışı olaylara (yani, arketipik bir mo-

delden yoksun olaylara) değer atfetmeyi reddedişinden söz ediyoruz. Son tahlilde, bütün bu ayın ve tavırlarda bulduğumuz zamanı değersizleştirme istemidir. Uca kadar götürüldüğünde şimdiye kadar sözünü ettiğimiz tüm ayın ve davranış kalıpları şu önermede özetlenebilir: "Zamana hiç önem vermezsek varolmayacaktır; dahası, zaman algılanabildiğinde de -insanın "günahları" deney ile algılanabildiğinde, yani, insan arketipten uzaklaşıp süremin içine düştüğünde- ilga edilmesi mümkündür." Arkaik insanın hayatı (arketipik eylemlerin tekerrürüne, yani olaylara değil kategorilere, aynı ilksel mitosun bitmek bilmez tekrarına indirgenmiş bir hayat) uygun perspektiften bakıldığında, zaman içinde yer-almasına karşın, temel olarak zamanın külfetini taşımaz, zamanın geri çevrilemezliğini ayırdetmez; başka bir deyişle, bir zaman bilincinde karakteristik ve belirleyici olan şeyi tamamen görmezden gelir. İlkel insan, tıpkı bir mistik ya da genelde dinsel insan gibi kesintisiz bir şimdiki zaman içinde yaşar. (Ve, bu anlamda dindar insanın bir "ilkel" olduğu söylenebilir; başka bir insanın jestlerini tekrarlar ve bu tekrarlama aracılığıyla daima zamandışı bir şimdiki zaman içinde yaşar.)

Bir ilkel, zamanın yeniden doğumunun sürekli olarak - yani, "yıl"ın aralıkları içinde de- gerçekleştirildiği aya ilişkin bazı inançların eskiliği ve evrenselliği tarafından kanıtlanmaktadır. Ay, ölecek olan yaratıkların ilkidir, ama yeniden yaşayacakların da ilkidir. Ölüm ve dirilişe, doğurganlığa ve yenedendoğuma, erginlemeye, ve benzerlerine ilişkin ilk tutarlı teorilerin oluşturulmasında ay mitoslarının taşıdığı önemi başka bir yerde göstermiştik.⁵⁶ Burada, ayın zamanı "ölçmeğe"⁵⁷ yaradığını, ayın evrelerinin -güneş yılından çok önce ve daha somut biçimde- bir zaman birimini (ay) gös-termesi gibi ayın da "ebedi dönüş"ü gösterdiğini hatırlatmak yeterli olacaktır.

Ayın evreleri -ilk ayın görünüşü, büyümesi, dolunay, görünmez olmaya başlaması, üç karanlık gecenin ardından yeniden

görünmesi- döngü kavramlarının geliştirilmesinde büyük rol oynamıştır. Özellikle, arkaik kıyamet ve insanın oluşu düşüncelerinde benzer kavramlar görüyoruz; tufan veya sel tükenmiş ve günahâ gömülmüş insanlığı sona erdirir ve genellikle bu felaketten kurtulan bir mitsel "ata"dan veya bir ay yarattığından yeni bir insanlık doğar. Bu mitos gruplarının katmanlaşma durumlarının analizi aya ilişkin olduklarını göstermektedir.⁵⁸ Bunun anlamı şudur: ayın ritmi sadece kısa aralıkları (hafta, ay) göstermekle kalmaz, daha geniş süremlerin de arketipidir; insanlığın "doğum"u, büyümesi, gerilemesi ("yıpranması") ve yokoluşu ay devrelerine benzetilmektedir. Ve bu benzetme sadece bize evrensel oluşun "lunar" yapısını gösterdiği için değil, aynı zamanda iyimser vargılarından ötürü de önem taşımaktadır: ayın yokoluşunun bir son olmaması, ardından yeni bir ayın doğması gibi insanın yokoluşu da son olmayacaktır; özellikle, tüm insanlığın yokoluşu (tufan, sel, bir kıtanın denize gömülmesi, vb.) bile hiç bir zaman toptan değildir, zira hayatta kalan bir çiftten yeni bir insanlık doğmaktadır.

İnsanlığın yokoluşu ve yeniden ortaya çıkışına ilişkin bu döngüsel anlayış tarihsel kültürlerde de sürmüştür. M.Ö. üçüncü yüzyılda Berossus, Kildani "Büyük Yıl" öğretisini tüm Helen dünyasına yayılacak bir biçimde popülerleştirmişti (bu öğreti daha sonra Roma ve Bizanslılara da geçti). Bu öğretiye göre, evren ebedidir, ama her Büyük Yıl'da periyodik olarak yokedilip yeniden kurulur (buna tekabül eden bin yılların sayısı okuldan okula değişmektedir); yedi gezegen Yengeç'de birleştiğinde ("Büyük Kış") bir tufan olacaktır; Oğlak'ta (yani, Büyük Yıl'ın yaz dönümünde) birleştiklerinde tüm evren bir ateşle yokedilecektir. Bu periyodik evrensel yanma öğretisinin Heraklitus tarafından da savunumu olması muhtemeldir (örneğin, *Fragman* 26 B = 66 D). Her durumda, Zeno'nun düşüncesine e tüm Stoacı kozmolojiye egemen olmuştur. Evrensel yanma (*ekyprosis*) mitosunu M.Ö. birinci yüzyıldan M.S. üçüncü yüzyıla kadar Roma-Doğu dünyasında kesin bi-

çimde revaçta kalmıştır; daha sonra Grek-İran-Musevi senkretizminden türetilen çok sayıda gnostik sistemde yer almıştır. Benzer düşünceler (şüphesiz –en azından astronomik formülleri bakımından– Babil'den etkilenmişlerdir) Hindistan ve İran'da görüldüğü gibi Yucatan Mayaları ve Meksika Aztekleri arasında da bulunmaktadır. Bu sorunlara yeniden dönmemiz gerekecek; ancak, şu anda bile yukarıda bu düşüncelerin iyimser özelliği dediğimiz şeyi vurgulayabiliriz. Bu iyimserlik döngüsel felaketin normal bir süreç olduğunun bilincine ermeye, onun kesinlikle bir anlamı olduğu ve hepsinin ötesinde, son olmadığı inancına indirgenebilir. "Lunar perspektif"te bireyin ölümü ve insanlığın periyodik ölümü gereklidir, ayın "yeniden doğumu" öncesindeki üç karanlık gecenin gerekli olması gibi. Bireyin ölümü ve insanlığın ölümü, benzer bir şekilde, yeniden doğumları için zorunludur. Hangi biçim olursa olsun, bu şekilde varolması ve sürmesinden ötürü zorunlu olarak canlılığını yitirir ve aşınır; canlılığını yeniden kazanması için, bir an için bile olsa, biçimsizle yeniden birleşmelidir; kaynaklandığı ilksel birliğe kavuşmalıdır; başka bir deyişle, (kozmetik düzlemde) "kaos"a, (toplumsal düzlemde) "örji"ye, (tohumlar için) "karanlık"a, "su"ya (insani düzlemde vaktiz, tarih düzleminde Atlantis, vb.) dönmelidir.

Tüm bu kozmik-mitolojik ay kavramlarında daha önce olanın döngüsel yinelenişinin, kısacası ebedi dönüşün egemen olduğunu belirtebiliriz. Burada, gene bir arketipik jestin, tüm düzlemlere –kozmetik, biyolojik, tarihsel, insani düzlemlere– yansıtılarak tekrarlanması motifini görüyoruz. Ama aynı zamanda, hangi düzlemde olursa olsun her yıl "doğum"da yenilenen zamanın devresel yapısını da buluyoruz. Bu ebedi dönüş zaman ve oluşla sınırlanmayan bir ontolojiyi göstermektedir. Greklerin, ebedi dönüş mitoslarında ontik ve "statik" olana duyduklanan açlığı tatmin etmeye çalışmaları gibi (zira, sonsuz açısından sürekli ayrı duruma dönen şeylerin oluşları, örtük olarak ilga edilir ve hatta "dünyanın durduğu" söylene-

bilir).

İlkeller de, zamana devresel bir yöneliş atfederek onun geri çevrilemezliğini ilga ederler. Her şey, her an kendi başlangıcında baştan başlar. Geçmiş geleceğin bir ön-biçimlenişinden ibarettir. Hiç bir olay geri çevrilemez değildir hiç bir dönüşüm nihai değildir. Bir anlamda, dünyada yeni hiçbir şeyin olmadığını söylemek mümkündür, zira her şey aynı ilk prototipin tekrarından ibarettir; bu tekrar, arketipik jestin ilk gösterildiği mitsel anı güncelleştirerek dünyayı sürekli başlangıçların aynı gündeğümü anında tutar. Zamanın bütün yaptığı şeylerin ortaya çıkış ve varoluşunu mümkün kılmaktır. Onların varoluşları üzerinde hiç bir nihai etkisi yoktur, çünkü kendisi de sürekli yeniden doğmaktadır.

(Hegel, doğada şeylerin kendilerini ebediyen tekrarladığını ve "güneş altında yeni bir şey olmadığını" ileri sürmüştü. Şimdiye kadar gösterdiklerimiz arkaik toplum insanında da benzer bir yaklaşımın olduğunu kanıtlıyor: ona göre şeyler ebediyen kendilerini tekrar ederler ve güneş altında yeni bir şey yoktur. Ama, bir önceki bölümde gördüğümüz gibi bu tekerrürün bir anlamı vardır: sadece bu olaylara bir gerçeklik kazandırır; olaylar kendilerini tekrarlarlar, çünkü bir arketipi -örnek olayı- taklit etmektedirler.) Dahası, bu tekerrür yoluyla zaman askıya alınır, ya da en azından etkisi azaltılır. Ama Hegel'in gözlemi bir başka nedenden ötürü de önemlidir: Hegel, tarihsel olayın geri çevrilemez ve özerk olmakla birlikte yine açık kalan bir diyalektik içine yerleştirilebileceği bir tarih felsefesi kurmaya çalışmaktadır (Hegel'e göre tarih "özgür" ve daima "yeni"dir, kendisini tekrarlamaz; ne var ki yüce takdir planlarına uyar, dolayısıyla bizzat tinin diyalektiğinde bir modeli (ideal, ama gene de bir model) vardır. Hegel, kendisini tekrarlamayan bu tarihin karşısına, içinde şeylerin *ad infinitum* tekrarladığı doğayı koyar. Ama, uzun bir dönem boyunca, insanlığın mümkün olan tüm araçlarla tarihe karşı koyduğunu göstermiştik. Bütün bunlardan, bu dönem boyunca insanlığın hala doğa içinde olduğunu, kendisini henüz

doğadan koparmadığı sonucuna varabilir miyiz? "Sadece hayvanlar hakikaten masumdur", diye yazıyordu Hegel *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler* yapıtının başında. İlkeller kendilerini her zaman masum hissetmemişler, fakat hatalarını periyodik olarak itiraf ederek masumiyet haline dönmeye çalışmışlardır. Bu arınma eğiliminde hayvansılığın yitik cennetine yönelik bir nostalji görebilir miyiz? Ya da, ilkelin "bellek" sahibi olmama, zamanı kaydetmeme ve ona kendi varoluşunun bir boyutu olarak katlanmakla yetinip "içselleştirmeme", bilince dönüştürmeme arzusunda "ontik" olana duyulan açlığı, olma, jestlerini sürekli tekrarladığı arketipik varlıklar tarzında olma arzusunu görebilir miyiz?

Bu problem birincil önemdedir ve bir kaç satırda tartışmamız kesinlikle mümkün değil. Ama, ilkeller arasında yitik cennet nostaljisinin "hayvanlık cenneti"ni yeniden kurma gibi bir arzuya yer vermediğine inanmak için yeterince sebep var. Bilakis, "cennet"in mitsel anılarına ilişkin bildiğimiz her şey "düşmüş insan"ın şimdiki halinde gerçekleşmesi ebediyen mümkün olmayan bir bolluk ve güzelliği yaşayan ideal bir insanlık imgesi çıkıyor karşımıza. Gerçekten, bir çok halkın mitosları insanların ölümü, külfeti, acıyı bilmediği, bol miktarda yiyeceğe kolayca sahip olduğu çok eski bir çağa imada bulunmaktadır. *In illo tempore*, tanrılar yeryüzüne iniyor ve insanların arasına karışıyorlardı; insanlar da kolaylıkla göğe çıkabiliyordu. Bir ritüel hatanın sonucunda gökle yer arasındaki iletişim kesilmiş ve tanrılar göğün en yüksek yerlerine çekilmişlerdir. O zamandan beri insanlar yiyecek bulmak için çalışmak zorunda kalmış ve ölümsüzlüğü yitirmişlerdir.

Dolayısıyla, geleneksel toplum insanın tarihi reddetme ve kendisini arketiplerin sayısı belirsiz tekrarıyla sınırlama arzusu gerçeğe duyduğu açlık ve kendisini dindışı varoluşun anlamsızlığı altında ezilmeye terkederek kendini "yitirmekten" korkmasına bağlanabilir.

İlkelin "gerçeklik"i ifade etmekte kullandığı formül ve imgelerin bizlere çocukça ve saçma görünmesi pek önemli de-

gil. Açıklayıcı olan ilkel davranışın derin anlamıdır; bu davranışı belirleyen "gerçek dışılıklar"ın dindışı dünyasına karşı bir mutlak gerçekliğe duyulan inançtır; son tahlilde, bu "gerçek dışılıklar" bir "dünya" oluşturmaz, kelimenin tam anlamıyla *par excellence* "gerçek dışı" yaratılmamış, varolmıyandır bu: boşluktur.

O halde, bir arkaik ontolojiden söz etmekte haklıyız ve ancak bu ontolojiyi dikkate alarak ilkel dünyadaki en aşırı davranışı bile anlayabiliriz –ve dolayısıyla küçümseyip bir kenara atmayız; gerçekte, bu davranış varlık ile bağlantıyı kaybetmemek için sürdürülen umutsuzca bir çabaya tekabül etmektedir.

Üçüncü Bölüm

TALİHSİZLİK VE TARİH

ACI ÇEKMENİN NORMALLIĞI

Bu bölümde insan hayatına ve tarihsel varoluşuna yeni bir bakış açısından yaklaşmayı umuyoruz. Arkaik insan, göstermiş olduğumuz gibi, kendini geri çevrilemez, önceden görülemez, kendi başına değer sahibi olayların sıralanışı olarak görülen tarihte karşıtlık içine yerleştirme eğilimindedir. Onu kabullenmeyi ve ona böylece, *tarih* olarak bir değer atfetmeyi reddeder –ancak her zaman bundan kaçınması da mümkün olmaz; örneğin, kozmik afetler, askeri felaketler, toplumun yapısıyla bağlantılı toplumsal adaletsizlikler, kişisel talih-sizlikler ve benzerleri karşısında güçsüzdür. O halde, arkaik insanın bu "tarih"e nasıl katlanabildiğini, yani, felakete, kötülüklere ve her bireyin ve her topluluğun çektiği "acılar"a nasıl dayanabildiğini bilmek ilginç olacaktır.

Geleneksel bir kültüre mensup bir insan için yaşamın anlamı nedir? Her şeyin üstünde, insan-ötesi modellerle uyum içinde, arketiplere uygun yaşamak demektir bu. Dolayısıyla, *gerçeğin* bağrında yaşamak anlamına gelir bu, zira –I. Bölüm'de yeterince vurguladığım gibi– arketipler dışında tam anlamıyla gerçek olan hiçbir şey yoktur. Arketiplere uygun yaşamak "yasa"ya uymak sonucunu doğurmuştur, zira, yasa

ilk kutsalın tezahüründen, varoluş normlarının *in illo tempore* vahyedilmesinden, bir tanrı ya da mistik varlığın açıklamalarından başka bir şey değildir. Ve paradigmatik jestlerin tekrarı ve periyodik törenler aracılığıyla arkaik insan, görmüş olduğumuz gibi, zamanı yok etmede başarılı olduysa, kozmik ritmlerle de uyum içinde yaşamıştır hatta diyebiliriz ki bu ritmlere dahil olmuştur (gece ve gündüzün, mevsimlerin, ay devrelerinin ve mevsim dönümlerinin onun için ne kadar "gerçek" olduğunu hatırlamamız yeter).

Böyle bir varoluş çerçevesi içinde acı çekme ve ıstırabın anlamı ne olabilir? İnsanın, kaçınılmaz olduğu için, sözgelimi iklim zorluklarına katlanır gibi "katlanması" gereken anlamsız bir deneyim olmadığı kesindir. Niteliği ve görünürdeki nedeni ne olursa olsun acı çekmenin bir anlamı vardı; her zaman bir prototipe olmasa bile değeri tartışma götürmeyen bir düzene tekabül ediyordu bu acı. Eski Akdeniz etiğine kıyasla Hıristiyanlığın en büyük üstünlüklerinden birinin acı çekmeye büyük değer vermesi, acıyı olumsuz bir durumdan olumlu bir ruhsal içeriği olan bir deneyime dönüştürmesi olduğu söylenmiştir. Bu iddia, acıya bir değer verme ve hatta selamete erdirici niteliklerinden ötürü acının peşinde koşma söz konusu olduğunda geçerlidir. Ama, Hıristiyanlık-öncesi insanlık acı çekmeyi özlememiş ve (bir kaç sınırlı istisna dışında) bir arınma ve ruhsal yükseliş aracı olarak değer vermemiş olmakla birlikte acıyı tümünden anlamsız olarak görmüş değildir. Elbette, burada bir olay, tarihsel olgu olarak acıdan, bir kozmik felaket (susuzluk, taşkın, fırtına), bir işgal (kargaşa, esaret, aşağılanma), toplumsal adaletsizlikler, vb. sonucunda çekilen acıdan söz ediyoruz.

Böyle acılara katlanılabildilerse, acıların gereksiz ve keyfi birşey olarak görülmemeleri sonucu mümkün olmuştur bu. Örnekler zikretmeye gerek yok; her yerde bulunabilir. Tarlasının susuzluktan mahvolduğunu, hayvanların hastalıktan kırıldığını, çocuğunun hastalandığı, kendisinin ateşlendiğini ya da avda sürekli olarak şansının yaver gitmediğini gören

bir ilkel bilir ki bu olaylar rastlantı sonucu değil, çaresi rahip ve büyücünün elinde bulunan belirli büyüsel veya şeytani etkilerin sonucudur. Dolayısıyla bir felaket durumunda topluluğun yaptığını yapar o da: büyüsel etkileri gidermesi için büyücüye ya da tanrıların ona iyi davranmasını sağlaması için rahibe başvurur. Rahip veya büyücünün müdahalesi sonuç vermezse taraflar başka durularda çoğunluklu unutilan Yüce Varlık'ı hatırlar ve ona adaklar sunarlar. "Sen ki yukarıdasın, benim çocuğumu alma; çok küçük o", diye dua eder Tierra del Fuego'nun göçebe Selk'nam'ı. "Ey, Tsuni-Goam!" diye seslenir Hotantolar. "Bir tek sen bilirsin ki ben suçsuzum!" Bir fırtına sırasında, Semang pigmeleri bacaklarını bambu bıçaklarıyla çizer, her yana kan saçarak bağırlar: "Ta Pedn! Pişmanım, hatamı ödüyorum! Kabul et, odüyorum!"¹ *Karşılaştırmalı Din Kalıpları* adlı çalışmamızda ayrıntılarıyla ele aldığımız bir noktayı da geçerken belirtelim: ilkel denilen halkların kültürlerinde semavi Yüce Varlık ancak son çare olarak, bir acının (susuzluk, aşırı yağmur, afetler, hastalık, vb.) son bulması için tanrılara, şeytanlara ve büyücülere yapılan tüm çağrılar sonuçsuz kaldığında araya irer. Böyle bir durumda Semang pigmeleri işlediklerine inandıkları bir hatayı itiraf ederler, diğer halklar arasında da, daima acıdan kaçışın çaresi olan çok yaygın bir adettir bu.

Acı karşısındaki büyüsel-dinsel yaklaşımın her anı anlamını çok berrak biçimde gösterir: acı çekme bir düşmanın büyü eyleminin, bir tabunun çiğnenmesinin, yasak bir bölgeye girilmesinin, bir tanrının öfkesinin ya da –diğer tüm hipotezler yetersiz kaldığında– Baştanrı'nın irade veya gazabının sonucudur. İlkeller ve birazdan göreceğimiz gibi ilkellerden başkaları da bir kışkırtma sonucu olmayan bir acıyı tasavvur edemezler², acı bir kişisel hatadan (bunun bir dinsel hata olduğuna kaniyse) veya komşusunun kem niyetinden (büyücü işin içinde bir büyü eylemi olduğunu keşfetmişse eğer) kaynaklanmaktadır; ama daima bunun en dibinde insanın en sonunda seslenmek zorunda kaldığı unutilmuş Baştanrı'nın iradesinde

görülen bir hata, veya en azından bir neden vardır. Her durumda, acı anlaşılabilir, dolayısıyla katlanılabilir bir hal alır. İlkel insan bu acıya karşı elindeki tüm büyüsel-dinsel araçlarla mücadele eder, ama ahlaken katlanır ona, çünkü saçma değildir. Acının kritik anı ortaya çıktığı andır; acı ancak nedeni keşfedilemediği sürece rahatsız edicidir. Büyücü veya rahip çocukların ya da hayvanların ölümüne, susuzluğun sürmesine, yağmurun artmasına, av hayvanlarının ortadan yokolmasına neyin yol açtığını keşfettiğinde acı katlanılır olmaya başlar; bir anlamı ve nedeni vardır, o halde bir sisteme uydurulabilir ve açıklanabilir.

İlkel insan hakkında bu söylediklerimiz büyük ölçüde arkaik kültürlerin insanına da uymaktadır. Doğal olarak, acının haklı görülmesini sağlayan dürtüler halklara göre değişir, ama bu haklılaştırma her yerde vardır. Genelde, acının "norm"dan sapmanın bir sonucu olarak görüldüğü söylenebilir. Bu normun kavimden kavime, medeniyetten medeniyete değiştiğini söylemeye bile gerek yok. Ancak, bizler için önemli olan nokta şu ki hiç bir yerde –arkaik medeniyetlerin çerçevesi içinde– acı ve ıstırap "körü körüne" ve anlamsız bir şey olarak görülmez.

Dolayısıyla, Hintliler çok erken tarihlerde bir evrensel nedensellik anlayışı, bireyin yaşamındaki olayları ve acıların dökümünü yaparken aynı zamanda ruhun beden değiştirmesinin zorunluluğunu da açıklayan karma kavramını geliştirmişlerdir. *Karma* yasasının ışığında acılar bir anlam buldukları gibi pozitif bir değer de elde ederler. Bir insanın o anlık yaşamının acıları –daha önceki yaşamlarda işlenmiş hata ve suçların yazgısal sonucu olduğundan– hakedilmiş olduğu gibi, üstelik iyi karşılanmaktadır, zira bireyin sırtına yıkılan ve gelecek yaşam çemberini belirleyen karma borcunu ortadan kaldırmanın tek yolu budur, Hint anlayışına göre, her insan sırtında bir borçla doğar, ama yeni borçlara girmek içinözgürlüğe de sahiptir.Varoluşu uzun ödeme ve borçlanma dizileri oluşturur ve bunun dökümü her zaman açıkça görülmez.

Zekadan tümüyle yoksun olmayan bir insan maruz kaldığı acı, üzüntü ve darbelere, adaletsizliklere maruz kalışına meta- netle katlanabilir. Çünkü bunların her biri daha önceki varoluşlarından birinde çözülmemiş bir karma denklemini çözmektedir. Doğal olarak, Hint düşününüşü çok önceden, insanı, karma tarafından belirlenmiş sonsuz neden-sonuç-neden zincirinden kurtarma yollarını aramış ve keşfetmiştir. Ama böylesi çözümler hiç bir şekilde acı çekmenin anlamını geçersiz kılmaz; tam tersine, güçlendirirler. Yoga gibi Budizm de her varoluşun ıstırap olduğu ilkesinden yola çıkar ve son tahlilde her insan hayatının indirgenebileceği bu kesintisiz acılar dizisinden kaçmak için somut ve nihai bir yol önerir. Ama Budizm de, Yoga ve hatta diğer tüm Hint kurtuluşa erişme yöntemleri gibi bir an olsun acının "normalliği" üzerine kuşku düşürmez. Tüm evren "yanılsama" olduğu için acı çekmeyi de "yanılsama" olarak gören Vedanta'ya göre, ne insani acı çekme deneyimi ne de evren kelimesinin ontolojik anlamıyla gerçek değildir. "Ruh"un ya da "Tanrı"nın var olmadığını söyleyen ve acıdan kaçınmanın, hazzı aramanın insan için tek rasyonal amaç olduğunu ileri süren materyalist eğilimli Lokayata ve Çarvaka okulları haricinde Hint inanışlarının tümü acılara, doğaları ne olursa olsun (kozmetik, psikolojik veya tarihsel), açıkça tanımlanmış bir anlam ve işlev atfetmişlerdir. Karma dünyada olup biten her şeyin değişmez neden ve sonuç yasasına uygun olduğunu gösterir.

Arkaik dünya, hiç bir zaman acı çekmenin normalliğini açıklamak için karma formülü kadar açık bir formül sunmasa da her yerde acıya ve tarihsel olaylara "normal bir anlam" verme yönünde bir eğilimin olduğunu görürüz. Bu eğilimin tüm dışavurumlarını burada ele almamız imkansız. Hemen hemen her yerde acıyı, gerek doğrudan müdahale ederek onu yaratan gerekse, şeytani veya ilahi diğer güçlerin bunu doğurmasına izin veren ilahi iradeye atfeden (ilkeller arasında yaygın) arkaik kavramla karşılaşıyoruz. Bir hasadın mahvolması, susuzluk, bir şehrin düşman tarafından yağmalanması, özgür-

lüğün veya yaşamın yitirilmesi, her tür felaket (salgın, deprem, vb.) – her şey şu veya bu şekilde aşkın olanda, ilahi ekonomide bir anlam ve haklılık bulmaktadır. İster fethedilen şehrin tanrısı muzaffer ordunun tanrısından daha güçsüz; ister tüm topluluk veya tek bir aile tarafından şu veya bu tanrıya karşı bir ayinsel hata işlenmiş; isterse tılsımlar, şeytanlar, ihmaller, lanetler için içine girmiş olsun, bireysel veya kolektif acının her zaman bir açıklaması vardır. Ve dolayısıyla bu acı katlanılır olur, olabilir.

Hepsi bu kadar değil. Akdeniz-Mezopotamya bölgesinde insanın acıları eskiden de bir tanrının acıları ile bağlantılanırdırılıyordu. Böylece, bu acılara gerçeklik ve normallik sağlayan bir arketip bulunuyordu. Tammuz'un çektiği acı, ölümü ve dirilişi hakkındaki çok eski mitosun uyarlama ve taklitle ri tüm Eski Doğu aleminde görülür ve bu senaryonun izleri Hıristiyan sonrası gnostizme dek sürebilmiştir. Tammuz'un kozmolojik-tarımsal kökenlerine ve eskatolojik yapısına burada girmemiz mümkün değil. Sadece şunu hatırlatmakla yetineceğiz: Tammuz'un acıları ve dirilişi diğer tanrıların (örneğin Marduk'un) acıları için de bir model oluşturmuş ve hiç kuşkusuz her yıl kral tarafından taklit (dolayısıyla tekrar) edilmiştir. Tammuz ya da diğer bir kozmik-tarımsal tanrının acı, ölüm ve dirilişini anan ağıt ve ilahiler Doğu'nun bilincinde, kapsamı vahim derecede küçümsenmiş etkiler yaratmıştır. Zira, bu sadece ölümü izleyecek dirilişin ön-duyumu sorunu değil en az onun kadar, her birey için Tammuz'un acılarının yatıştırılması sorunudur. Tammuz draması hatırlanırsa her acıya katlanılabilir.

Bu mitsel drama insanlara acının asla nihai olmadığını, ölümün ardından daima dirilişin geldiğini, her yenilginin nihai bir zaferle giderildiğini ve aşıldığını hatırlatmaktadır.

Bu mitoslarla bir önceki bölümde özetlenen ay draması arasındaki benzerlik açıkça görülebilir. Bu noktada vurgulamak istediğimiz Tammuz ya da aynı arketipin diğer bir varyantının "haklı" olanların acılarını meşrulaştırdığı –başka

bir deyişle katlanılabilir kıldığıdır. Tanrı –ve çoğunlukla "haklı", "masum" olan– suçsuz olduğu halde acı çekmiştir. Aşağılanmış, işkence görmüş, bir "kuyu"ya, yani cehenneme hapsedilmiştir. Burada Büyük Tanrıça (ya da sonraki gnostik versiyonlarda bir "haberci") onu ziyaret etmiş, yüreklendirmiş ve canlandırmıştır. Tanrı'nın çektiği acılara dair bu ya-tıştırıcı mitos Doğu halklarının bilincinden asla çıkmamıştır. Söz gelimi Profesör Widengren Maniheizm ve Mandaeizm prototipleri³ arasında, kuşkusuz, Grek-Doğu senkretizmi döneminde geçirdiği kaçınılmaz değişimler ve kazandığı yeni ortak değerlere rağmen, varolduğuna inanmaktadır. Her hal-ü karda, bir olgu gözümüze çarpıyor: bu tip mitolojik senaryolar –"tarihsel" bakımdan olmasa da en azında morfolojik bakımdan– eskiliği sorgulanamayacak ay mitoslarından türeyen son derece arkaik bir yapı sergilemektedir. Ay mitoslarının genelde, hayata iyimser bir bakış açısından baktıklarını gözlemlemiştik; her şey devresel olarak olup bitmekte, ölümün ardından kaçınılmaz biçimde diriliş, yıkımın ardından yeni Yaratılış gelmektedir. Tammuz'un (diğer Mezopotamya tanrılarına da uzanan) paradigmatik mitosu bize bu iyimserliğin yeni bir yorumunu sunar: bireyin "kurtulduğu" şey sadece ölüm değildir; aynı şey onun acıları için de geçerlidir. En azından Tammuz'un gnostik, Mandaeci ve Maniheizt yankıları bu sonuca varmaktadır. Bu tarikatlara göre, insan daha önce Tammuz'un başına gelenleri çekmek zorundadır; kuyuya düşen, Karanlıklar Prensi'ne tutsak olan insan, ona selamete ereceğini, "kurtulacağını" müjdeleyen bir haberci tarafından uyandırılır. Aynı sonuçları Tammuz'a da uygulamamızı sağlayacak belgelerden yoksun olsak da bu dramının insanlık dramasından çok ayrı görülmemiş olduğunu düşünüyoruz. Bitkiler dünyası tanruları denilen tanrılarla bağlantılı ayinlerin büyük yaygınlık kazanmasının nedeni budur.

KUTSALIN TEZAHÜRÜ OLARAK GÖRÜLEN TARİH

İbraniler her yeni tarihsel felaketi seçilmiş insanların içine düştükleri günah orjisine kızan Yehova'nın verdiği bir ceza olarak görüyorlardı. Uğranılan hiç bir askeri yenilgi saçma değildi, hiç bir acı boşuna değildi. Zira "olay"ın gerisinde daima Yehova'nın iradesini görmek mümkündü. Dahası da var: bu felaketler, diyebiliriz ki, gerekliydi, Yahudi halkının Musa'dan kalan dinsel mirasa yabancılaşarak hakiki yazgılarına karşı gelmemeleri için Tanrı tarafından öngörülmüşlerdi. Nitekim, İbraniler tarihin onlara sunduğu her fırsatta ne zaman görelî bir barış ve ekonomik refah dönemi yaşarlarsa Yehova'yı terkedip komşularının tanrıları Baal ve Astarte'lere yanaşıyorlardı. Sadece tarihsel felaketler onları hakiki tanrı'ya dönmeye zorlayarak doğru yola getiriyordu. "Ve, Rabbe feryat edip dediler: Suç ettik, çünkü Rabbi bırakıp Baallara ve Astartelere kulluk ettik; fakat bizi şimdi düş-manlarımızın elinden kurtar ve sana kulluk edeceğiz" (Samuel, I, 12:10). Felaket anında bu hakiki Tanrı'ya dönmeleri, Yüce Varlık'ı keşfetmeleri için büyük tehlikeler yaşaması ve diğer tüm ilahi varlıklara (tanrılar,

atalar, ifritler) yaptığı çağrılarının karşılıksız kalması gereken ilkelin umutsuz hareketini hatırlatıyor bize. Ancak, İbraniler de büyük askeri Asur-Babil imparatorluklarının tarih ufkunda belirlediği andan itibaren sürekli Yehova'nın tehdidi altında yaşamışlardı: "Fakat Rabbin sözünü dinlemeyecekseniz ve Rabbin emrine isyan edecekseniz, o zaman Rabbin eli atalarınıza karşı olduğu gibi size de karşı olacaktır" (Samuel 12:15).

Peygamberler de korkutucu vizyonlarıyla, Yehova'nın imandan sapan halkına uyguladığı kaçınılmaz cezayı tasdik ettiler ve şiddetlendirdiler. Ve bu kehanetler felaketlerce onaylandığı ölçüde (Eliya'dan Yeremya'ya dek olduğu gibi) tarihsel olaylar dinsel anlam kazandı; yani, İsrailoğulları'nın günahları karşılığı Tanrı tarafından verilmiş cezalar olarak göründüler. Çağdaş olaylara katı bir iman ışığında müdahale eden peygamberler sayesinde bu olaylar "Tanrı'nın olumsuz tezahürleri"ne, Yehova'nın "gazabı"na dönüştürüldüler. Böylece, sadece anlam kazanmakla kalmayıp (çünkü, görmüş olduğumuz gibi, tüm Doğu dünyası için her tarihsel olayın kendi anlamı vardı) aynı tek ilahi iradenin somut dışavurumları olduklarını göstererek gizli tutarlılıklarını da açığa çıkardılar. Böylece, ilk kez peygamberler tarihe bir değer atfettiler, döngünün geleneksel tasavvurunu (her şeyin ebediyen tekrarlanacağı düşüncesini) aşmayı başardılar ve tek yönlü bir tarih keşfettiler. Bu keşif tüm Yahudi halkının bilincinde hemen ve tamamen yerleşmedi ve eski anlayışlar uzun süre varlıklarını sürdürebildiler.

Ama, ilk kez, tarihsel olayların Tanrı'nın iradesince belirlendikleri için kendi başlarına değer sahibi oldukları düşüncesinin onaylandığını ve giderek artan ölçüde kabul edildiğini görüyoruz. Yahudi halkının bu Tanrısı artık bir Doğu tanrısı, arketipik jestlerin yaratıcısı değil durmaksızın tarihe müdahale eden, iradesini olaylarla (işgaller, kuşatmalar, muharebeler, vb.) açığa vuran bir kişiliktir. Tarihsel olgular böylece insanın Tanrı karşısındaki "durumları" olmakta ve daha önce

hiç bir şekilde onlara atfedilememiş bir dinsel değer kazanmaktadır. O halde, Tanrı'nın tezahürü olarak tarihin anlamını ilk keşfedenlerin İbraniler olduğu söylenebilir ve bu yaklaşım, bekleneceği gibi, Hıristiyanlık tarafından devralınmış ve genişletilmiştir.

Tanrının doğrudan ve kişisel vahyine dayalı tektanrıcılığın, zorunlu olarak zamanın "selametini", "tarih çerçevesi" içinde değer taşımasını gerektirip gerektirmediğini sorabiliriz kendimize. Kuşkusuz vahiy fikri, az ya da çok açık biçimde tüm dinlerde, hatta diyebiliriz ki tüm kültürlerde bulunmaktadır. Gerçekte (okur I. Bölüme başvurabilir), insanlar tarafından ardarda, sonsuz sayıda yeniden üretilen arketipik jestler aynı zamanda kutsalın ya da tanrının tezahürleriydi. İlk dans, ilk düello, ilk balıkçılık seferi, tıpkı ilk evlenme töreni veya ilk ayin gibi insanlık için örnek oldularsa bunun nedeni tanrının, ilk insanın, Medenileştiren Kahraman'ın varoluş tarzını açığa vuruyor olmalarıydı. Ama bu vahiyler mit-sel zaman içinde, başlangıcın zaman-ötesi kertesinde vuku bulmuştu; dolayısıyla, 1. Bölüm'de görmüş olduğumuz gibi, her şey bir anlamda dünyanın başlangıcıyla, kozmogoniyle çakışıyordu. Her şey o anda, *illo tempore* olmuş ve vahyedilmişti: dünyanın yaratılışı, insanın yaratılışı ve insanın kozmosta ona verilen yer içinde kuruluşu, bunların tüm ayrıntıları (fizyoloji, sosyoloji, kültür vb.).

Tektanrıcı vahiyde durum oldukça farklıdır. Bu, zaman içinde, tarihsel sürem içinde yer almaktadır: Yasa Musa'ya belirli bir yerde ve belirli bir tarihte verilir. Elbette, burada da arketipler söz konusudur, yani birer örnek mertebesine yükseltilmiş bu olaylar tekrarlanacaktır; ama belirli bir zaman sonra, yani yeni bir *illud tempus* içinde tekrarlanacaklardır. Örneğin, İşıya'nın (11:15-16) kehanet ettiği gibi Kızıl Deniz ve Ürdün'ün mucizevi aşılışı "gününde" tekrarlanacaktır. Yine de, Tanrı tarafından Musa'ya gönderilen vahiy anı sınırlı, zaman içinde belirlenmiş bir andır hala. Ve, aynı zamanda bir tanrı tezahürünü de temsil ettiğinden yeni bir boyut kazan-

maktadır: artık geri çevrilemez olduğundan, bir tarihsel olay olduğundan kesinlik kazanmıştır.

Yine de, Mesihçilik tarihin eskatolojik değerlendirilişini tam olarak gerçekleştirememiştir: gelecek zamanı yeniden doğuracaktır. Yani, onun ilk saflığını ve bütünlüğünü yeniden kuracaktır. Böylece, *in illo tempore* sadece zamanın başlangıcında değil sonunda da yerleştirilmiş olmaktadır.⁴ Bu geniş ufuklu mesihçi tasavvurlarda Yaratılış'ın tekrar edilmesi ve acı çeken kralın draması ile kozmosun yeniden doğuşu şeklindeki çok eski senaryonun izlerini bulmak mümkün. Mesih –kuşkusuz, daha yüksek bir düzlemde– daha önce kralın üstlendiği kralın tanrı olarak veya esas görevi doğanın periyodik yeniden doğuşunu sağlamak olan yeryüzündeki ilahî varlık rolünü üstlenir. Çektiği acılar kralın çekmiş olduğu acıları andırır, ancak eski senaryolarda sonunda zafer kazanan kral olurdu. Burada tek fark karanlık ve kaos güçleri karşısında kazanılan zaferin her yıl düzenli biçimde tekrarlanmayıp, bir geleceğe, Mesihvari *illud tempus*'a aktarılmasıdır.

"Tarihin baskısı" altında ve peygamber ve mesih deneyiminin desteğiyle İsrailoğulları arasında tarihsel olaylara ilişkin yeni bir yorum doğar. İsrail, geleneksel arketipler ve tekerrür anlayışını kesin olarak reddetmeksizin, tarihsel olayları Yehova'nın aktif mevcudiyetleri olarak görerek, "kurtarmaya" çalışır. Sözelimi Mezopotamya halklarının bireysel veya kollektif acılara katlanabilmesinin nedeni bu acıların tanrısal ve şeytani güçler arasındaki çatışmadan kaynaklanması, yani kozmik dramının bir parçasını oluşturmasıyken (Yaratılış, bilinemeyen zamandan *ad infinitum*, kaostan sonra geldiği ve onun yeniden içinde massedilme eğilimi taşıdığı; yeni bir doğum, bilinemeyen zamandan *ad infinitum*, acı ve çileyi içerdiği, vb. için), Mesihçi peygamberlerin İsrail'inde tarihsel olaylara, bir yandan Yehova'nın iradesi sonucu oldukları için, öte yandan da seçilmiş halkın nihai kurtuluşu için gerekli olmaları nedeniyle katlanılabilmıştır.

Mesihçilik bir tanrının (Tammuz diye okuyunuz) "çilesi"ne ilişkin eski senaryoları yeniden ele alıp *ad infinitum* tekerrür olanağını yokederek onlara yeni bir değer vermiştir. Mesih geldiğinde dünya bir kez ve tümüyle kurtulacak ve artık tarih varolmayacaktır. Bu anlamda, sadece geleceğe eskatolojik bir değer verilmişinden değil aynı zamanda tarihsel oluşun "selameti"nden de söz edebiliriz. Tarih, ilkel halkların temsil ettiği (kozmosun yaratılış, tükeniş, yıkım ve yıllık yeniden-yaratılışı) ve -birazdan göreceğimiz üzere- Babil kökenli teorilerde (yaratılış, yıkım, önemli bir zaman dönemine, binyıllara, Büyük Yıllara, aeonlara yayılan yaratılış) formüle edildiği gibi kendini *ad infinitum* tekrarlayan bir devre olarak görülmemektedir artık. Doğrudan Yehova'nın iradesince buyurulmuş olan tarih bir dizi, olumlu ya da olumsuz, her biri kendine ait değer sahibi tanrı-tezahürleri olarak görülmektedir. Elbette, tüm askeri yenilgiler bir arketipe atfedilebilir: Yehova'nın gazabı. Ama bu yenilgilerin her biri, temelde aynı arketipin tekrarları olsa da, bir geri çevrilemezlik katsayısı kazanır: yani, Yehova'nın kişisel müdahalesi. Örneğin Samiriye'nin düşüşü Kudüs'ün düşüşüne benzer olsa da Yehova'nın yeni bir jestinden, Tanrı'nın tarihe yeni bir müdahalesinden kaynaklandığı için farklıdır.

Ama bu Mesihçi anlayışların sadece bir dinsel seçkin kesimin yaratısı olarak kaldığı da unutulmamalıdır. Bu seçkin kesim yüzyıllar boyu İsrail halkının dinsel eğitimi üstlenmiş, ama tarih ve hayata bir değer atfederek geleneksel Eski Doğu yaklaşımını ortadan kaldırmakta her zaman başarılı olamamıştır. İbranilerin dönem dönem Baal ve Astartelere dönüşü büyük ölçüde tarihe bir değer vermeyi, yani tanrının tezahürü olarak görmeyi reddetmeleriyle de açıklanmalıdır. Halk katmanları, özellikle de tarımsal topluluklar için eski dinsel kavram (Baallerin ve Astartelerinki) tercihe şayandı; "hayat"a daha yakın olmalarını sağlıyor ve tarihi görmezden gelmelerine olmasa da katlanabilmelerine yardımcı oluyordu. Mesihçi peygamberlerin tarihle yüzleşme ve Yehova'yla

korutucu bir diyalog olarak kabullenme yönündeki kararlı istemleri, askeri yenilgilere ahlaki ve dinsel sonuç verdirme ve İsrail halkının Yehova tarafından bağışlanması ve nihai selameti için zorunlu olarak görüp katlanma istemleri –gene, her anı belirleyici bir an olarak görme ve dolayısıyla ona dinsel değer verme istemleri – aşırı fazla bir dinsel gerilim gerektiriyordu ve tıpkı Hıristiyanların çoğunluğunun, özellikle halk kesimlerinin, Hıristiyanlığın hakiki hayatını yaşama-yı reddetmeleri gibi İsrailoğullarının çoğunluğu buna boyun eğmeyi reddetti.⁵ Talihsizliklerde ve sınanma zamanlarında bir kurban vererek (bu bebeklerin Moloh'a kurban edilişi olsa bile) kolayca iyileştirilebilecek bir "kaza" (örneğin bir tılsım) veya bir "ihmal"i (örneğin ayinsel bir hata) suçlamak daha yatıştırıcı ve daha kolaydı.

Bu itibarla, İbrahim'in kurbanına ilişkin klasik örnek geleneksel arketipik jestin tekerrürü anlayışıyla dinsel deneyim sonucu kazanılan yeni boyut, *iman* arasındaki farkı belirgin bir biçimde sergilemektedir⁶. Morfolojik açıdan bakıldığında İbrahim'in oğlunu kurban edişi Eski-Doğu dünyasında sıkça uygulanan ve İbranilerin Peygamberler dönemine kadar sürdürdükleri, ilk çocuğun kurban edilişi pratiğinden başka bir şey değildir. İlk çocuk, çoğunlukla bir tanrının çocuğu olarak görülürdü; hatta, arkaik Doğu'da evlenmemiş kızların tapınakta bir gece geçirmeleri ve tanrı (onun temsilcisi, rahip ya da elçisi, "yabancı") tarafından hamile bırakılmaları adet olmuştu. Bu ilk çocuğun kurban edilmesi tanrıya ait olanın ona geri verilmesi demektir. Böylece genç kan, tanrının tükenmiş enerjisini arttırıyordu (zira doğurganlık tanrıları dünyayı sürdürme ve bolluk sağlama çabasında kendi tözlerini tüketiyorlardı; dolayısıyla onların da periyodik olarak yenilenmeleri gerekiyordu) ve bir anlamda, İshak, Tanrı'nın oğluydu, zira Sara doğurganlık çağını geçtikten çok sonra İbrahim ve Sara'ya verilmişti. Ama İshak inançları yoluyla verilmişti onlara; vaat ve inancın çocuğuydu. İbrahim tarafından kurban edilişi, biçim olarak Eski-Sami dünyasında

yeni doğmuş bebeklerin kurban edilmesine benzese de içerik bakımından bunlardan farklıdır. Eski Sami dünyasının tümünde böyle bir kurban, dinsel işlevine rağmen, sadece bir anane, anlamı tümüyle kavranılabilir bir ayinken İbrahim'in durumunda bir inanç eylemidir. Bu kurbanın neden istendiğini anlamaz; yine de bunu yerine getirir, çünkü Tanrı böyle istemiştir. Görünürde saçma olan bu eylemle İbrahim yeni bir dinsel deneyimi, imanı başlatmaktadır. Diğer hepsi (tüm Doğu dünyası) İbrahim ve izleyicileri tarafından açılacak olan bir kutsallık ekonomisi içinde davranmayı sürdürmüşlerdir. Kierkegaard'ın terminolojisini kullanacak olursak, bu kurban edişler "genel olan"a aittir; yani, sadece kozmostaki kutsal enerjinin dolaşımı (tanrıdan doğaya ve insana, sonra insandan -kurban aracılığıyla- tanrıya, vb.) ile ilgilenen arkaik tanrı-tezahürleri üzerine kuruluydular. Bunlar, haklılığı kendi içinde yatan eylemlerdi; mantıksal ve tutarlı bir sisteme girmektedirler: Tanrı'ya ait olan ona dönmelidir. İbrahim için İshak doğrudan ve maddi bir gebeliğin ürünü değil Tanrı'dan gelen bir armağandı. Tanrı ile İbrahim arasında bir uçurum uzanıyordu; süreklilikte temel bir kopuş vardı. İbrahim'in dinsel eylemi yeni bir dinsel boyutu açmaktadır: Tanrı hiç bir rasyonel (yani genel ve öngörülebilir) bir haklılaştırma olmaksızın belirleyen, emreden, isteyen ve onun için her şeyin mümkün olduğu kişisel, "tümüyle ayırık" bir varoluş olarak göstermektedir kendini. Bu yeni dinsel boyut Musevi-Hıristiyan anlamda "iman"ı mümkün kılmaktadır.

Yahudi dininin geleneksel yapılara kıyasla ne kadar yeni olduğunu göstermek için bu örneği zikrettik. İbrahim'in deneyiminin insanın kozmos içindeki yeni dinsel konumu olarak görülebilmesi gibi, peygamberlik makamı ve Mesihçilik yoluyla tarihsel olaylar da İsrailoğlu seçkinlerinin bilincinde daha önce bilinmeyen bir boyutta görünmektedirler: tarihsel olaylar sadece Yehova'nın iradesini değil, onunla halkı arasındaki kişisel ilişkileri de gösteren tanrının tezahürleri olmaktadır. Hıristolojinin irdelemeleriyle zenginleşmiş olan bu

anlayış Hıristiyanlığın St. Augustinus'dan başlayarak kurmaya çalıştığı tarih felsefesinin de temeli olacaktır. Ama şunu tekrar edelim: ne Hıristiyanlık ne de Musevilik'te, dinsel deneyimdeki bu yeni boyutun, imanın keşfi geleneksel anlayışların temelden değişmesi sonucunu doğurmaz. İman her Hıristiyan birey için mümkün kılınmıştır sadece. Hıristiyan denilen halkların büyük çoğunluğu günümüze kadar tarihten, ona bir olumsuz ya da olumlu tanrı tezahürü anlamını vererek değil, görmezden gelerek veya katlanarak korunmuşlardır.⁷

Ancak, tarihin Musevi seçkinler tarafından kabulü ve kut-sallaştırılması önceki bölümde incelediğimiz geleneksel tavrın aşılması anlamına gelmez. Dünyanın nihai yeniden doğumuna ilişkin Mesihçi inanışlar da tarih-karşıtı bir tavır göstermektedir. Tarihi artık görmezden gelemeyen veya periyodik olarak yok edemeyen İbrani, az veya çok uzak bir gelecekte son bulacağı umuduyla katlanır ona. Tarihsel olayların ve zamanın geri çevrilemezliği tarihin zamanla sınırlanması yoluyla telafi edilir. Mesihçiliğin tinsel ufkunda tarihe karşı direniş, hala arketip ve tekerrürlerin geleneksel ufkunda olduğundan daha karardır; burada tarih Yaratılış'ın periyodik yeniden doğuş yoluyla reddedilir, görmezden gelinir ve yokedilirken Mesihçi anlayışla tarihe, eskatolojik bir işleve sahip olduğu için katlanılmalıdır, ama ancak bir gün yokolacağı bilinerek katlanılabilir tarihe. Böylece tarih ebedi bir şimdide yaşama bilinci (arketiplerin vahyedildiği zamandışı kerteyle çakışma) veya periyodik olarak tekrarlanan bir ayın (örneğin, yılın başlangıcı ayınları) yoluyla yokedilmez-gelecek içinde yokedilir. Yaratılış'ın periyodik yeniden doğuşunun yerini gelecek *illo tempore* içinde gerçekleşecek tek bir yenedendoğum alır. Ama tarihe nihai ve kesin bir son verme istemi hala tarih-karşıtı bir tavidir, tıpkı diğer geleneksel anlayışlar gibi.

KOZMİK DEVRELER VE TARİH

Tarihin çeşitli arkaik medeniyetler çerçevesinde kazandığı anlam, hiç bir yerde, bir önceki bölümde geçerken söz ettiğimiz büyük kozmik devreler teorilerinde olduğu kadar belirgin değildir. Bu teorilere dönmemiz gerekiyor, zira iki ayrı yöneliş, ilk olarak burada tanımlanmaktadır: birisi geleneksel, tüm ilkel kültürlerde (berrak biçimde formüle edilmese bile) bulunan, periyodik olarak *ad infinitum* yeniden doğan devresel zaman anlayışı; diğeri ise, modern, (kendisi devresel olmakla birlikte) iki zaman-dışı kendilik arasındaki bir parça olan sonlu zaman anlayışı.

Hemen hemen tüm "Büyük Zaman" teorileri ardışık çağlar mitosunu ile bağlantılıdır, burada "altın çağ" daima devrenin başlangıcında, paradigmatik *illud tempus*'un yakınında yer almaktadır. İki öğretilerde –devresel zaman ve sınırlı devresel zaman öğretileri– bu altın çağ yeniden canlandırılabilir; başka bir deyişle, ilk öğretilerde sonsuz kez, ikinci öğretilerde ise sadece bir kere tekrarlanabilir. Bu olguları, ne kadar önemli olsalar da, sadece kendi başlarına ilgimizi çektiği için değil her iki öğretileri açısından tarihin anlamını açıklamak için zikrediyoruz. Hint geleneği ile başlayacağız, zira ebedi dönüş

mitosu en cüretli formülasyona burada kavuşmuştur. Evrenin periyodik yıkımı ve yaratılışı inancı *Atharva-Veda* (X, 30-40)'da görülmektedir. Benzer fikirlerin (evrensel yanma, Ragnarok, ardından yeni bir yaratılış) Cermen geleneğinde de sürmesi mitosun Hind-Aryan yapısını doğrulamaktadır ki bu bir önceki bölümde incelenen arketipin çok sayıda varyantından biri olarak görülebilir. (Cermen mitolojisi üzerindeki olası Doğu etkileri Ragnarok mitosunun otantikliğini ve yerliliğini ortadan kaldırmaz. Üstelik, Hind-Aryanların, ortak tarih-öncelerinden itibaren tüm ilkellerce benimsenen zaman anlayışını neden paylaşmadıkları da açıklanamaz bu durumda).

Hint spekülasyonu ise kozmik yaratılış ve yıkımların periyodikliğini belirleyen ritmleri büyütme ve düzene koymaktadır. Devrenin en küçük ölçü birimi *yuga*, "çağ"dır. Bir *yugadan* önce şafak "sonra" da "alacakaranlık" gelir ve bunlar çağları birbirine bağlar. Tam bir devre, ya da *Mahayuga* eşit olmayan uzunlukta, en uzun devrenin başlangıcında, en kısasıysa sonunda beliren dört çağdan oluşmuştur. Böylece ilk çağ, *Kṛta Yuga* 4.000 yıl sürer, buna 4.000 yıl şafak ve bir o kadar da alacakaranlık yılları eklenir, ardından 3.000 yıllık *Treta Yuga*, 2.000 yıllık *Dvapara Yuga* ve 1.000 yıllık *Kali Yuga* gelir (elbette, her birine tekabül eden şafak ve alacakaranlık süreleri de vardır). Dolayısıyla, bir *Mahayuga* 12.000 yıl sürer (*Manu*, I, 69 ve devamı; *Mahabharata*, III, 12, 926). Her yeni *yuganın* süresindeki azalışa insani düzlemde yaşam süresindeki bir azalma ve bununla birlikte ahlaki yozlaşma ve zeka düşüşü tekabül eder. Her düzlemdeki -biyolojik, zihinsel, etik, toplumsal, vb.- bu sürekli dekadans *Purana* metinlerinde özellikle vurgulanmaktadır (bkz. örneğin *Vayu Purana*, I, 8; *Vişnu Purana*, VI, 3). Bir *yugadan* diğerine geçiş, görmüş olduğumuz gibi, bir alacakaranlık döneminde olur ve her *yuga* bir karanlık evreyle son bulduğundan bu *yuganın* kendisinde bir düşüşe işaret eder. Devrenin sonu, yani dördüncü ve son *yuga* yaklaştıkça karanlık derinleşir. Bugün içinde bulunduğumuz *Kali Yuga* "karanlık çağ" olarak görülmektedir.

Tüm devre bir "çözülme", *Pralaya* ile son bulur ve bu ikinci devrenin sonunda daha yoğun olarak tekrarlanır (*Mahapralaya*, "büyük çözülme").

H. Jacobi⁸ haklı olarak, orijinal öğretilerde *yuganın* evrenin doğumu, "yorulması" ve yıkımından oluşan tam bir devreye eşdeğer olduğunu düşünmektedir. Nitekim, böyle bir öğretiyi *Traité d'histoire des religions*'da incelediğimiz arketipik mitosa (yapı olarak lunar olan mitosa) daha yakındır. Daha sonraki spekülasyon ölçü birimi, *yugayı* daha kapsamlı devrelere uzatarak ilksel ritmi, yaratılış-yıkım-yaratılışı büyütmüş ve ad infinitum yeniden üretmiştir sadece. Bir *Mahayuga*'nın 12.000 yılı "ilahi yıl" olarak görülüyordu. Bunların her biri 360 yıl sürüyor ve tek bir kozmik yıl toplamı 4.320.000 yıla eşit oluyordu. Böyle bir *Mahayuga* bir *Kalpa* oluşturur; ondört *Kalpa* bir *Manvantara* eder. Bir *Kalpa*, Brahma'nın hayatında bir güne, bir diğer *Kalpa* geceye eşdeğerdir. Brahma'nın yüz"yılı" onun hayatını oluşturur. Ama Brahma'nın bu yaşam süresi de zamanı tüketmeyi başaramaz, zira tanrılarda ebedi değildir ve kozmik yaratılış ve yıkımlar birbirini *ad infinitum* izler. (Öteki hesaplama sistemleri, tekabül eden süreleri daha da uzatmıştır.)

Bu sayılar dışında⁹ belirtilmesi gereken kozmik zamanın devreselliğidir. Her *yugada* (şafak ve alacakaranlık) içerilen ama bir *Mahayuga* tarafından tümüyle gerçekleştirilen aynı fenomenin (yaratılış-yıkım-yeni yaratılış) sonsuz tekkerrüyle karşı karşıyayız. Brahma'nın hayatı her biri anı evreleri tekrarlayan (*Kṛta*, *Treta*, *Dvāpara*, *Kali*) bu *Mahayugaların* 2.500'ünden oluşmakta ve bir *Pralaya*, bir *Ragnarok* (tüm biçimlerin şekilsiz bir kütleyle geri dönmesi anlamında, her *Kalpa*'nın sonunda *Mahapralaya* zamanında gerçekleşen "nihai" yıkım) ile son bulmaktadır. Bu sayılar karmaşasında tarihin –kendi süresine oranla ve sırf bu yüzden tüm biçimlerin ontolojik tözlerini tüketerek ortadan kaldıran– metafizik değersizleşmesine ek olarak ve burada da bir kez daha gördüğümüz başlangıçların mükemmelliği mitosuna ek olarak dik-

katimizi çekmesi gereken kozmosun temel ritminin ebedi terrürü: periyodik yıkım ve yeniden yaratılışdır. İnsan başlangıcı ve sonu olmayan bu devreden ancak bir tinsel özgürlük eylemiyle kurtulabilir (tüm Hint selamet öğretilerinin çözümleri kozmik yanılısamadan kurtuluş ve tinsel özgürleşmeye indirgenebilir).

İki büyük heterodoksi, Budizm ve Jainizm aynı pan-Hint devresel zaman öğretisini, en azından ana hatlarıyla kabul etmekte ve onu içinde oniki parmaklığı olan bir tekerleğe benzetmektedir (bu imge Veda metinlerinde kullanılmıştır; bkz. *Atharva-Veda*, X, 8, 4; *Rg-Veda*, I, 164, 115, vb).

 Budizm kozmik devrelerin ölçü birimi olarak çok sayıda "hesaplanamaz"a (*asamkhyeya*, Pali: *asankheyya*) bölünen Kalpa (Pali: *kappa*)'yı kabul eder. Pali kaynakları genel olarak dört *asankheyya* ve yüz bin *kappa*'dan söz etmektedir ( rneğin bkz. *Jataka*, I, 2); Mahayana yazınında hesaplanamazların sayısı 3, 7 ve 33 arasında değişir ve bunlar Bodhisattiva'nın değişik kozmoslardaki kariyeri ile bağlantılandırılır.¹⁰ Budist gelenekte insanın giderek yozlaşması, insan ömründeki sürekli azalışta belirtilir. Dolayısıyla, *Dıgha-nikaya*, II, 2-7'ye göre 91 kappa önce beliren ilk Buddha, Vipassi'nin zamanında insan ömrü 80.000 yıldır; ikinci Buddha, Sikhi'nin zamanında (31 kappa önce) 70.000 yıldır ve bu böyle devam eder. Yedinci Buddha, Guatama ortaya çıktığında insan ömrü yalnızca 100 yıla, yani en alt yüzeye inmiştir (Aynı motifi İran ve Hıristiyan maşerinde de göreceğiz). Yine de Budizm'e göre, tüm Hint inanışlarında olduğu gibi zaman sınırsızdır ve Bodhisattva *in aeternum* tüm varlıkların selametini müjdelemek için bedene bürünecektir. Zamandan kaçmanın, varoluşların tunç çemberini kırmanın tek yolu insanlık durumunu ortadan kaldırmak ve Nirvana'ya erişmektir.¹¹ Ayrıca, tüm bu "hesaplanmazlar"ın ve tüm bu sayısız aeonların selamet öğretileri açısından da bir işlevi de vardır; sadece bunlar üzerine tefekküre dalmak bile insanı korkutur ve aynı geçici varoluşu baştan başlamak aynı bitmez bilmez acı-

ları tekrar tekrar, milyonlarca kez yaşamak zorunda olduğunu kavramaya zorlar; bu da sonuçta kaçma istemini yoğunlaştırır, yani onu, "canlı varlık" durumunu tam ve kesin olarak aşmaya zorlar.

Döngüsel zaman üzerine Hint düşünüşü yeterince belirgin bir "tarihe reddiye" sergilemektedir. Ama arkaik anlayışlardan temelde ayrıldıkları bir yönü vurgulamamız gerekiyor; geleneksel kültürlerin insanı tarihi Yaratılış'ın periyodik ilgası yoluyla reddeder ve böylece tekrar tekrar başlangıçların zamansız kertesinde yaşarken Hint ruhu, yüce gerilimleriyle artık acı çekme sorununa etkin bir çözüm olarak görmediği bu şafak zamanının yeniden güncelleştirilmesinden kaçınır, hatta bunu reddeder. Vedacı (dolayısıyla arkaik ve ilkel) kozmik devre tasavvuruyla Mahayana tasavvuru arasındaki fark sonuçta, arketipik (geleneksel) antropolojik konumu varoluşçu (tarihsel) konumdan ayırdeden farktır. İnsanlık durumunu haklılaştırarak ve tarihsel deneyimin dökümünü tutarak Budizm-öncesi Hint bilinci için bir avunma kaynağı olabilecek evrensel nedensellik yasası Karma, zaman içinde insanlığın "esareti"nin simgesi haline gelir. Dolayısıyla, insanın kurtuluşunu öneren her Hint metafiziği ve tekniği karmayı yoketmeyi hedeflemektedir. Ancak, kozmik devreler öğretileri evrensel nedensellik teorisinin açıklanmasından ibaret olsaydı bu bağlam içinde yer vermemiz gerekmezdi onlara. Dört yuga anlayışı aslında yeni bir unsura katkıda bulunmaktadır: tarihsel felaketlerin, insanlığın biyolojik, sosyolojik, etik ve tinsel gerileyişinin açıklaması (ve dolayısıyla haklılaştırılması). Zaman, sürem oluşundan ötürü kozmosun durumu ve bunun sonucunda insanın durumunu daha da şiddetlendirir. Sırf şu anda kali Yuga'da, yani dağılma işareti altında ilerleyen ve bir felaketle son bulacak olan "karanlık çağı"nda yaşadığımız için daha önceki çağlarda yaşamış insanlardan daha fazla acı çekmek yazgımızdır. Şu anda, bizim tarihsel uğrağımızda başka bir şey umamayız; en fazla (ve Kali Yuga'nın selamet öğretisine ilişkin işleviyle

karanlık ve felaket dolu tarihin bize tanıdığı ayrıcalıkları burada görebiliriz) kozmik esaretten kurtulmaya çabalayabiliriz. Hint dört çağ teorisi, dolayısıyla tarihin terörü altındaki insanı teselli etmekte ve avutmaktadır. Şöyle ki: (1) bir yandan, karanlıklaşan çözümlenmeyle çağdaş olduğu için çektiği acılar insanın, durumunun geçiciliğini anlamasına yardım etmekte ve böylece esaretten kurtulmasını kolaylaştırmaktadır; (2) öte yanda, bu teori özgürlüğü seçmeyip kendini varoluşuna teslim eden ve bu sayede yaşaması için (daha doğrusu yeniden yaşaması için) ona verilen çağın dramatik ve felakete açık yapısının bilincine varan insanın çektiği acıları geçerli kılmakta ve haklılaştırmaktadır.

İnsanın "karanlık çağı"nda, bir devrenin kapanışında yerini bulmasının ikinci yolu bizi özellikle ilgilendiriyor. Bu diğer kültürlerde ve tarihsel anlarda da görülmektedir. Kozmik devrenin düşüş yolunda bulunduğu konumun bilincine vararak bir felaket çağında yaşamının güçlüğüne katlanmak Greko-Doğu medeniyetinin alacakaranlığında etkin olmuş bir tavidir.

Burada Doğu-Helenistik medeniyetlerin ortaya koyduğu bir çok soruna girmemiz gerekmiyor. Bizi ilgilendiren tek yan insanın bu medeniyetlerde tarih karşısında ve özellikle de çağdaş tarihle karşılaşırken kendine bulduğu yerdir. Bu nedenle antik kozmik devreler mitosunun geliştirildiği ve araştırıldığı çeşitli kozmolojik sistemlerin köken, yapı ve evrimleri ya da felsefi vargıları üzerinde durmayacağız. Sokrates-öncesi düşünürlerden Yeni-Pitagorasçılara dek bu kozmolojik sistemleri sadece şu soruya verdikleri yanıt bağlamında inceleyeceğiz: Tarihin, yani kaçınılmaz coğrafi koşullar, toplumsal yapılar, politik konjonktürler ve benzerlerinin yolaçtığı insani deneyimler bütünlüğünün anlamı nedir? Şunu hemen belirtelim ki bu soru Doğu-Helenistik medeniyetler döneminde sadece çok küçük bir azınlık için – sadece antik tinselliğin ufkundan ayrılmış olanlar için anlam taşımıştır. Çağdaşlarının büyük çoğunluğu, özellikle dönemin başında, arketiplerin ege-

menliği altında yaşamayı sürdürmüşlerdir; ancak çok sonraları, İskender'in yol açtığı ve Roma'nıa çöküşüyle bile tamamen son bulmayan güçlü tarihsel gerilimler sırasında bunun dışına çıkmışlardır (hatta belki de, sözgelimi tarım toplumları söz konusu olduğunda, bunu da tam olarak yapamamışlardır). Ama bu azınlık tarafından, Sokrates-öncesi düşünürlerle başlayarak geliştirilen felsefi mitoslar ve az ya da çok bilimsel kozmolojiler zaman içinde yaygınlık kazanmıştır. M.Ö. beşinci yüzyılda ancak hiç de yaygın olmayan bir gnosis dört yüzyıl sonra yüz binlerce insanı avutan bir öğreti olmuştur (örneğin Roma dünyasındaki yeni-Pitagorasçılık ve yeni-Stoacılık). Kozmik devreler mitosuna dayalı tüm bu Grek ve Greko-Doğu öğretilerinin bizi ilgilendirmesinin nedeni kendi içkin değerleri değil daha sonra kazandıkları "başarı"dır elbette.

Bu mitosun izleri en başlarda, Sokrates-öncesi düşünüşte görülebilmektedir. Anaksimander her şeyin doğduğunu ve *apeiron*'a döndüğünü bilir. Empedokles iki karşıt ilke, *philia* ve *neikos*'un değişken/üstünlüğünün kozmosun ebedi yaratılış ve yıkımlarını açıkladığını düşünmektedir (bir ölçüde Budist öğretinin "hesaplamazlar"ına benzer, dört evrenin ayıdedilebildiği bir devre¹²). Evrensel yanma, görmüş olduğumuz gibi, Heraklitos tarafından da kabul edilir. Ebedi dönüşe –tüm varlıkların daha önceki yaşamlarına yeniden başlamalarına– gelince ilkel Pitagorasçılığın bir bölümünü oluşturduğunu kesin olarak bildiğimiz bir kaç dogmadan biridir.¹³ Son olarak, son zamanlarda yapılan ve Joseph Bidez'in¹⁴ takdir edilecek biçimde yararlandığı ve sentezlediği araştırmalara göre Platonik sistemin en azından bazı unsurlarının İran-Babil kökenli olduğu gittikçe akla yakın görünmektedir.

Bu olası Doğu etkilerine yeniden döneceğiz. Şimdilik Platon'un ebedi dönüş mitosunu yorumlayışı üzerinde duralım, özellikle de *Politikos*, s. 298 c ve devamında geçen temel metin üzerinde. Platon kozmik gerileme ve kozmik felaketlerin nedenini evrenin ikili devriminde görmektedir." ... Bu Evreni-

mizde Tanrı kimi zaman onun döngüsünü tümüyle yönlendirir, kimi zaman döngüler evrene uygun süreye ulaştığında kendisini ona bırakır; sonra kendi deviniminin ters yönünde döndürmeye başlar...." Bu yön değişikliği dev felaketlerde birlikte gider: "genel olarak canlılar ve insan soyu arasında, sadece bir kaç temsilcinin sağ kalabildiği en büyük yıkım." (270c). Ama bu felaketin ardından paradoksal bir "yeniden doğuş" gelir. İnsanlar yeniden gençleşmeye başlar: "yaşlıların ak saçları koyulaşır", yetişkinler ise gün be gün ufalmaya başlar ve sonunda yeni doğmuş bir bebeğin ölçülerine inerler; sonra "ufalmayı sürdürerek tümüyle ortadan kalkarlar." Bu zamanda ölenlerin bedenleri "bir kaç gün içinde hiçbir iz bırakmadan, tümüyle yokolur" (270e). Anılan atalarımızca korunan "Toprağın Oğulları" soyu (*gegeneis*) o zaman doğmuştur (271a). Bu Kronos çağında ne vahşi hayvanlar ne de hayvanlar arasında düşmanlık vardır (271e). O zamanın insanların karıları ve çocukları yoktur: "Topraktan çıkıp hayata dönmüş, daha önceki yaşam hallerinin anılarını sürdürmemişlerdir." Ağaçlar onlara bol bol meyva vermiş ve toprakta çıplak uzanıp uyumuşlardır, mevsim ılıman olduğundan yatağa ihtiyaç duymamışlardır (272a).

Platon tarafından tekrarlanan, Hint inançlarına dek izi sürülen ilk cennet mitosunu hem İbraniler (örneğin İşaya 11:6, 8; 65:25'deki mesihçi *illud tempus*) hem de İran (*Denkart*, VII, 9, 3-5) ve Greko-Latin gelenekleri tarafından bilinmektedir.¹⁵ Dahası, ilk *illud tempus*'un tüm değerlendirmelerinde gördüğümüz arkaik (ve muhtemelen evrensel) "cennetsi başlangıç" anlayışına da tamı tamına uymaktadır. Platon'un yaşlılık dönemi diyaloglarında böylesi geleneksel tasavvurları yeniden üretmesi hiç de şaşırtıcı değildir; felsefi düşüncesinin evrimi, onu mitolojik kategorileri yeniden keşfetmeye zorlamıştır. Kronos dönemi altın çağın anısını Grek geleneğinden elde edebilmiştir (örneğin bkz. Hesiodus tarafından tasvir edilen dört çağ, *Erga*, 110 ve devamı). Ne var ki bu olgu *Politikos*'da Babil etkileri de olduğunu görmemize engel teşkil et-

mez; örneğin, Platon periyodik felaketleri gezegen döngüleriyle açıkladığında bu, son zamanlardaki bazı araştırmaların gösterdiği gibi¹⁶ Helen dünyasına Berossus'un *Babyloniaca*'sından gelmiştir. *Timaeus*'a göre kısmi felaketleri doğuran gezegenlerin sapmalarıdır (bkz. *Timaeus*, 22 d ve 23e, Sais rahibinin söz ettiği tufan), tüm gezegenlerin buluşma anı ise "mükemmel zaman" (*Timaeus*, 39d), yani Büyük Yıl'dır. Joseph Bildez'in belirttiği gibi: "tüm gezegenlerin bir araya gelişinin evrensel bir alt üst oluş doğurmaya yeteceği fikri kesin olarak Kalde kökenlidir."¹⁷ Öte yandan, Platon da bu felaketlerin amacını insan soyunu arındırmak olarak gören İran anlayışıyla aşına görünmektedir (*Timaeus*, 22d).

Stoacılar da, kendi amaçları için, ya ebedi dönüşü¹⁸ ya da kozmik devreleri sona erdiren felaketi, *ekpyrosis*'i¹⁹ vurgulayarak kozmik devrelerle ilgili spekülasyonları canlandırmışlardır. Stoacılık, Heraklites veya doğrudan Doğu gnostizminden aldığı Büyük Yıl ve periyodik olarak evrene son vererek yenileyen kozmik ateş (*ekpyrosis*) düşüncelerini yaymaktadır. Zaman içinde bu ebedi dönüş ve dünyanın sonuna dönüş motifleri tüm Greko-Roma kültürüne egemen olmuştur. Dahası, dünyanın periyodik yenilenişi (*metacosmesis*) Yeni-Pitagorasçılık'ın, Jèrome Carcopino'nun gösterdiği gibi, Stoacılık'ta birlikte M.Ö. ikinci ile beşinci yüzyıllarda Roma toplumuna yaymış olan felsefenin de en önde gelen öğretisidir. Ama gerek "ebedi dönüş" gerekse *apokatastasis* (bu terim Helen dünyasına Büyük İskender'den sonra girmiştir) mitoslarına bağlılık feslefi konumlar olup çok kararlı bir tarih-karşıtı tavır ve kendini tarihten koruma isteminin varlığını algılayabiliriz.

Bir önceki bölümde ebedi dönüş mitosunun, Grek düşüncüsü tarafından yeniden yorumlandığı biçimiyle oluşun "statikleşmesi"ne, zamanın geri çevrilemezliğini yoketmeye yönelik yüce bir girişim olduğunu gözlemledik. Kozmosun tüm anları ve durumları *ad infinitum* tekrarlanıyorsa bunların ortaya çıkışları son tahlilde, apaçıktır; *sub specie infinitatis*, tüm an-

lar ve durumlar istikrarlı kalır ve böylece arketipin ontolojik düzenini elde ederler. Dolayısıyla, tüm oluş biçimleri arasında tarihsel oluş da varlık içermektedir. Ebedi dönüş açısından tarihsel olaylar kategorilere dönüştürülür ve böylece arkaik tinselliğin ufkunda sahip oldukları ontolojik düzeni yeniden kazanırlar. Bir anlamda denilebilir ki Grek ebedi dönüş teorisi bir arketipik jestin tekerrürü mitosunun geçirdiği son değişimdir, tıpkı Platon'un İdealar öğretisinin arketip kavramının son ve en gelişmiş versiyonu olması gibi. Ve şunu da belirtmeye değer, bu iki öğreti en mükemmel ifadelerini Grek felsefi düşüncesinin doruğunda bulmuştur.

Ancak Grek-Doğu dünyasında, özellikle dikkat çekici bir başarı kazanan evrensel yanma mitosudur. İyilerin zarar görmeden kurtulacağı bir ateşle dünyanın son bulması mitosunun, en azından Cumont'un gösterdiği gibi²⁰ bunu Batı'da yayan "batılı bilgeler" tarafından bilinen biçimiyle İran kökenli olduğu (örneğin bkz. Bundahişn, XXX, 18) gitgide daha muhtemel görünmektedir. Stoacılık, *Sibyll Kehanetleri* (örneğin II, 253) ve Musevi-Hıristiyan yazını bu mitosunu kendi mahşer kavramı ve eskatolojilerinin temeli yapmaktadır. Garip görünse de bu mitos avutucuydu. Aslında ateş dünyayı yenilemektedir, bunun sonucunda "ihtiyarlığın, ölümün, çürüme ve yozlaşmanın olmadığı, ebediyen canlı, ebediyen büyüyen, ölümlerin ayağa kalktığı, canlıların ölümsüzlüğe kavuşturduğu, dünyanın baştan aşağı yenilediği yeni bir dünya" kurulacaktır (Yaşl, XIX, 14, 89)²¹. O halde bu iyilerin korkmaması gereken bir *apokatastasis*'dir. Nihai felaket tarihe son verecek ve insana yeniden ebediyet ve güzellik sağlayacaktır.

Hem Cumont hem de H.S. Nyberg tarafından yapılan dik-kate değer çalışmalar²² İran eskatolojinini çevreleyen muğlaklığı aydınlatmak ve Musevi-Hıristiyan mahşer kavramını oluşturan etkileri tanımlamakta başarılı olmuştur. Hindistan (ve bir anlamda Yunanistan) gibi İran da dört kozmik çağ mitosunu biliyordu. Kayıp bir Mazdek metni, *Sudkar-nask* (içereği *Denkarl*, IX, 8'de korunmuştur) dört çağdan söz etmek-

tedir: altın, gümüş, çelik ve "demirle karışık" çağ. Aynı metaller *Bahman-Yaşt* (1, 3)'ün başlangıcında da zikredilmekte ve ileride (II, 14) bir de perslilerin yedili mitsel tarihine²³ denk düşen yedi dallı (altın, gümüş, bronz, bakır, teneke, çelik ve bir "demir karışımı") kozmik ağacı tasvir etmektedir. Bu kozmik ağaç, şüphesiz, her gezegenin bir binyılı "yönettiği") Kalde astroloji öğretisiyle bağlantılı olarak geliştirilmiştir. Ama Mazdacılık çok daha önce evrenin ömrünü 9.000 (3 x 3.000) yıl olarak öngörmüş, Zarvancılık ise, Myberg'in gösterdiği gibi²⁴ bu evrenin azami süresini 12.000 yıla çıkarıyordu. İki İran sistemine –hatta tüm kozmik devre öğretilerine– göre dünya ateş ve suyla, Firmicus Materrus'un (III, 1) daha sonra yazacağı gibi *per pyrosim et cataclysmum* son bulacaktır. Zarvan sisteminde "sınırsız zaman"ın, Zarvan akarananın Hürmüz tarafından yaratılmış 12.000 yıllık "sınırlı zaman"dan önce ve sonra gelmesi; bu sistemde "Zamanın iki Yaratılış'dan daha güçlü"²⁵ yani, Hürmüz ve Ahriman'ın yaratılardan daha güçlü olması; dolayısıyla, Zarvan akarananın Hürmüz tarafından yaratılmamış oluşu ve bu yüzden ona tabi olmaması –bütün bu konulara burada girmemiz gerekmiyor) Vurgulamak istediğimiz İran anlayışında tarihin (ardından sonsuz zaman gelsin veya gelmesin) ebedi olmadığıdır; kendini tekrarlamaz, bilakis bir gün eskatolojik bir *ekpyrosis* ve kozmik felaketle son bulacaktır. Tarihe son verecek olan nihai felaket aynı zamanda tarihin hükmü de olacaktır. O zaman –*in illo tempore*–, bize söylendiğine göre, herkes "tarihte" yapıp ettiğinin bir dökümünü alacak ve sadece suçsuz olanlar güzellik ve ebediyeti tanıyacaktır.²⁶

Windisch bu Mazdekçi fikirlerin Hıristiyan apolojisti Lactantius için taşıdığı önemi göstermiştir.²⁷ Tanrı dünyayı altı günde yarattı ve yedinci günde dinlendi; o halde dünya altı *aeon* sürecek ve bu sırada yeryüzünde "kötülük galip ve muzaffer olacaktır". Yedinci binyılda şeytanların prensi zincire vurulacak ve insanlık bin yıl huzur ve gerçek adaleti görecektir. Bundan sonra şeytan zincirlerinden kurtulacak ve

iyilere savaş açacaktır; ama sonunda yenilecek ve sekizinci binyılın sonunda dünya ebediyen yeniden yaratılacaktır. Açıktır ki tarihin bu şekilde üç sahneye ve sekizbin yıla bölünmesi Hıristiyan kiliastlarınca da bilinmektedir²⁸, ama benzer bir eskatolojik tarih tasavvuru Grek-Doğu gnostizmi tarafından Doğu Akdeniz ve Roma İmparatorluğu'na yayılmış olmakla birlikte bunun yapı bakımından İran kökenli olduğu kuşku götürmez.

Ç Bir dizi afet dünyanın sonunun yaklaştığını bildirecektir, ve bunların ilki Roma'nın çöküşü ve Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı olacaktır. Bu, Musevi-Hıristiyan kıyamet anlayışında sıkça geçmekle birlikte, İranlılar tarafından da bilinmektedir.²⁹ Kıyamet alameti de tüm bu geleneklerde ortaktır. Hem Lactantius hem de Bahman-Yaşt'ın bildirdiğine göre "yıl kısılacak, ay küçülecek gün ufalacaktır"³⁰. Bu kozmik ve insani gerileme tasavvuru Hindistan'da (insan ömrünün 80.000 yıldan 100 yıla inmesi) ve Grek-Doğu dünyasında yaygınlaşmış astrolojik öğretilerde de karşımıza çıkmaktadır. O zaman dağlar parçalanacak, yer dümdüz olacak, insanlar ölümü arzulayıp ölümlere imrenecek, ama sadece onda biri sağ kalacaktır. "Öyle bir zaman olacak ki", diye yazar Lactantius, "adalet reddedilecek ve masumiyetten nefret edilecek, lanetlenmişler iyilere saldıracak, ne yasaya ne de askeri disipline boyun eğilecek, kimse ak saçlara saygı ve makamlara itaat göstermeyecek, kadınlara ve çocuklara merhamet etmeyecek; doğa ve tanrı yasalarına karşın her şey birbirine karışacak, içiçe geçecek..."³¹ Ama bu geçiş evresinden sonra arındırıcı ateş gelip kötülere yok edecek ve bunu ardından Hıristiyan kiliastlarının beklediği ve İşaya ile Sibil Kehanetleri'nin daha önceden öngördükleri kutsanmış binyıl gelecektir. İnsanlar yedinci binyılın sonuna dek sürecek yeni bir altın çağa gireceklerdir; bu son çatışmadan sonra evrensel bir *ekpyrosis* tüm evreni ateşe boğacak böylece yeni bir dünyanın, yıldızların etkilerine tabi olmayan ve zamanın hükümlerinden kurtulmuş ebedi adalet ve mutluluk dünyasının

doğmasına meydan verecektir.

İbraniler de benzer biçimde dünyanın ömrünü yedi binyıla sınırlamışlardı ama din adamları dünyanın sonunun ne zaman geleceğini belirlemek için yapılan matematik hesaplamaları asla teşvik etmemişlerdir. Bir dizi kozmik ve tarihsel felaketin (kıtıklar, kuraklıklar, savaşlar ve benzerleri) dünyanın sonunu bildireceğini belirtmekle yetmişlerdir. Mesih gelecek; ölümler yeniden ayağa kalkacak (İşaya 26:19); Tanrı ölümü fethedecek ve ardından dünyanın yenilenişi gelecektir (İşaya 65:17; Yubiller Kitabı I: 29 yeni bir yaratıştan da söz etmektedir).³³

Burada da, yukarıda gönderme yapılan kıyamet öğretilerinin hepsinde olduğu gibi değişim aeonu ve kozmosun yenilenmesinden önce aşırı bir yozlaşma, kötülük ve karanlığın zaferi şeklindeki geleneksel motifi görüyoruz. A. Jeremias tarafından tercüme edilen bir Babil metni³⁴ kıyameti şöyle öngörmektedir: "Gökte böyle şeyler olduğunda berrak olan kararacak, arı olan kirlenecek, ülkeler karışacak, dualar işitilmeyecek, kahinler kötü işaretler verecekler ... Onun [yani tanrıların emirlerine karşı gelen prensin] yönetimi altında herkes birbirini yiyecek, insanlar altın uğruna çocuklarını satacak, kocalar karılarını, karılar kocalarını terkedecek, anne kızının yüzüne kapıyı kapatacak." Başka bir ilahi ise o günlerde artık güneşin doğmayacağını, ayın görünmeyeceğini, vb. söylemektedir.

Babil anlayışındaysa bu karanlık dönemin ardından daima yeni bir cennetin şafağı gelir. Çoğu kez, tahmin edilebileceği gibi, cennet dönemi yeni bir hükümdarın tahta çıkmasıyla açılır. Asurbanipal kendisini kozmosu yeniden doğuracak kişi olarak görmektedir, zira. "Tanrılar bize dost oldukları zaman beni babalarımın tahtına çıkardılar, Ramman yağmurlarını yağdırdı... hasat verimliydi, tahıl boldu ... sürüler hep çoğalıyordu." Nabukadnezar kendinden şöyle söz eder: "Ben ülkemde bir bolluk çağı, refah yılları başlatacağım." Bir Hitit metninde Murşiliş babasının devrini şöyle

betimler: "... onun zamanında tüm Hatti ülkesi refaha kavuştu, onun zamanında halk, sürüler, koyunlar çoğaldı."³⁵ bu anlayış arkaik ve evrenseldir: bunu Homeros'ta, Hesiodus'da, Eski Ahit'de, Çin'de ve daha bir çok yerde görebiliriz.³⁶

Basitleştirerek diyebiliriz ki Yahudiler ve Hıristiyanlar'da olduğu gibi İranlılar'da da evrene tahsisi edilmiş "tarih" sınırlıdır ve dünyanın sonu günahkarların yokedilişi, ölümlerin dirilişi ve ebediyetin zamana galip gelmesiyle çakışmaktadır. Ama bu öğreti M.Ö. birinci yüzyılda ve çağımızın ilk yüzyıllarında giderek yaygınlaşmakla birlikte dünyanın Yaratılış'ın yıllık tekrarı yoluyla yeniden doğuşu şeklindeki geleneksel öğreti karşısında kesin bir başarı kazanamamıştır. Bundan önceki bölümde bu ikinci öğretinin izlerinin İranlılar arasında Orta Çağ'a dek sürdürüldüğünü görmüştük. Benzer biçimde Mesihçilik öncesi Musevilik'te de egemen olmuş ve hiç bir zaman tümüyle tasfiye edilememiştir, zira dini çevreler Tanrı'nın kozmos için belirlediği sürenin uzunluğu konusunda kesin olmaktan kaçınmış ve *illud tempus*'un bir gün mutlaka geleceğini bildirmekle yetinmişlerdir. Hıristiyanlık'da ise İncil geleneği *Basileia ton Theon*'un inanlar "arasında" (*entos*) zaten mevcut olduğunu ve dolayısıyla *illud tempus*'un ebediyen şimdide ve her anda, *melanoia* yoluyla herkesçe ulaşılabilir olduğunu ima etmektedir. Söz konusu olan geleneksel deneyimden tümüyle farklı bir dinsel deneyim, bir iman olduğundan Hıristiyanlık dünyanın periyodik yeniden doğuşunu insan bireyin yeniden doğuşuna çevirmektedir. Ama Tanrı'nın hükmünün bu ebedi *nunc*'una katılan kişi için tarih, onu periyodik olarak yokeden arkaik kültür insanında olduğu gibi tümüyle ortadan kalkar. Dolayısıyla Hıristiyan için de tarih, her bir mümin tarafından ve onun aracılığıyla, Mesih'in ikinci gelişinden ve tüm Yaratılış için nihai olarak son bulmasından önce de ortadan kaldırılabilir.

Hıristiyanlığın tarihin ilgası ve zamanın üstünlüğünden kaçma diyalektiğine soktuğu devrimin yeterli bir tartışmasını yapmaya bu denemenin sınırları elvermiyor. Şunu belirt-

mekle yetinelim ki kozmosun süresini belirli sayıda binyılla sınırlamış ve tarihin *in illo tempore* nihai olarak ortadan kalkacağını ileri sürmüş olan üç büyük dinin –İran, Musevi ve Hıristiyan dinleri– çerçevesi içinde bile tarihin periyodik yeniden doğuşuna ilişkin antik öğretinin izleri hala sürmektedir. Başka bir deyişle, tarih nihai *eschaton* gerçekleşmeden önce, tekrar tekrar yok edilebilir ve yenilenebilir. Hatta, Hıristiyanlıkta liturjik yıl İsa'nın Doğumu, Çilesi, Ölümü ve Dirilişinin, bu mistik dramın bir Hıristiyan için iade ettiği her şeyle birlikte, yani Mesih'in doğum, ölüm ve dirilişinin *in concreto* yeniden güncelleştirilmesi yoluyla kişisel ve kozmik yeniden doğumla birlikte periyodik ve gerçek tekrarı üzerine kuruludur.

YAZGI VE TARİH

Kozmik devrelerle ilgili tüm bu Helenistik-Doğu öğretilerine tek bir amaçla gönderme yaptık –bu bölümün başında ortaya koyduğumuz sorunun yanıtını bulabilmek için: İnsan tarihe nasıl katlanmıştır? Yanıt her tekil sistemde görülebilir: Kozmik devre içindeki – bu devre tekerrür yetisine sahip olsun veya olmasın – belirli bir tarihsel yazgı üzerine kuruludur. Burada salt bir kadercilik görmemeliyiz, bu terime ne anlam atfedersek edelim bu ayrı ayrı ele alınan her bireyin iyi ya da kötü talihini hesaba katar. Bu öğretilerse bireysel yazgı değil bütün olarak çağdaş tarihin yazgısı tarafından ortaya konulmuş soruları yanıtlamaktadır. İnsanlık (ki "insanlık" kelimesiyle her kişi kendisince bilinen insan kitlesini kasteder) için çekilecek acılar varsa bunun tek nedeni insanlığın belirli bir tarihsel anda, yani düşünüş evresinde olan veya sonuna yaklaşan bir kozmik devrede bulunmasıdır. Bireysel olarak herkes bu tarihsel andan çekilmekte ve acılı sornuçlara karşı kendisini felsefe veya gizemcilikle avutmakta özgürdür. (Tarihsel gerilim yüzyıllarında Akdeniz-Doğu dünyasına yayılan gnostizm, tarikatlar, gizemcilik ve felsefi akımlar dalgasını sadece zikretmek bile tarihten çekilmeye

çabalayanların sayısının ne derece arttığı konusunda bir fikir vermeye yetecektir.) Bütünselliği içindeki tarihsel an ise ait olduğu devrenin düşüş evresindeki konumunun kaçınılmaz sonuçlarını uzak tutamaz. Hint görüşünde Kali Yuga'daki her insanın özgürlük ve tinsel güzelliği aramaya yönelmesi, ama bir yandan da bu karanlık dünyanın tümüyle yokolmasından kaçamaması gibi gönderme yaptığımız çeşitli sistemlerin görüşlerinde de tarihsel an, çağdaşlarına sunduğu kaçış olanaklarına rağmen bütün olarak, nihai felaketi haberleyen her an gibi trajik, patetik, adaletsiz, kaotik olmak zorundadır.

Helenistik-Doğu dünyasına yayılmış tüm devresel sistemleri birbirine bağlayan ortak bir özellik var: herbirinin görüşünde çağdaş tarihsel an (kronolojik konumu ne olursa olsun) kendinden önceki tarihsel anlara kıyasla bir yol açmayı temsil eder. Sadece çağdaş aeon diğer çağlardan (altın, gümüş, vb. çağları) aşağı olmakla kalmaz, sürmekte olan çağın (yani devrenin) çerçevesi içinde bile insanın yaşadığı "kerte" zaman geçtikçe daha da kötüye gitmektedir. Çağdaş anların değersizleştirilmesi yönündeki bu eğilim bir kötümserlik belirtisi olarak yorumlanmamalı. Tam tersine, aşırı bir iyimserliği gösterir bu, zira insanlığın, hiç olmazsa bir bölümü çağdaş durumun kötüleşmesinde bunun ardından gelmesi gereken yenedendoğumun belirtilerini görmektedir. İşaya'nun zamanından beri bir çok askeri yenilgi ve siyasal çöküş dünyayı yeniden doğuracak Mesihçi *illud tempus*'un belirtileri olarak heyecanla beklenmiştir.

Ancak, insanın olası konumları farklı olsalar da ortak bir özellik sergilemişlerdir: tarihe, sadece anlamı olduğu için aynı zamanda, son tahlilde, zorunlu olduğu için katlanılabılır. Tüm bir kozmik devrenin tekerrürüne inananlar için, sadece sonuna yaklaşan tek bir devreye inananlar gibi, çağdaş tarih draması zorunlu ve kaçınılmazdı. Platon kendi zamanında bile, ve Kalde astrolojisinin bazı şemalarını kabul etmesine rağmen astrolojik kaderciliğe kapılanları veya termin katı (Stoacı) anlamında ebedi tererrüre inananları hicve-

diyordu (örneğin bkz. *Devlet*, VIII, 546 ve devamı). Hıristiyan filozoflarına gelince, onlar da Roma İmparatorluğu'nun son yüzyıllarında artan aynı astrolojik kaderciliğe karşı şiddetle mücadele ettiler.³⁷ Birazdan göreceğimiz gibi, Saint Augustinus bir ebedi Roma fikrini sırf devresel teorilerce belirlenmiş bir *fatum*'u kabul etmemiş olmak için savunacaktır. Ne var ki astrolojik kaderciliğin de tarihsel olayların akışını hesaba kattığı ve dolayısıyla, tıpkı çeşitli Grek-Doğu gnostizmlerinin ve Yeni-Pitagorasçılığın başarıyla yaptığı gibi çağdaşların bunları anlamaları ve katlanmalarına yardım ettiği doğrudur. Örneğin, tarih ister göksel cisimlerin devrimleri veya saf ve yalın biçimde, ilk bütünleşmeyle bağlantılı bir dağılmayı zorunlu kılan kozmik süreçler tarafından belirlensin, ister Tanrı'nın iradesine, kahinlerin sezibildiği iradeye tabi olsun sonuç aynıydı: tarihte tezahür eden felaketlerin hiç biri keyfi değildi. İmparatorluklar yükseliyor ve çöküyor, savaşlar sayısız acılar doğuruyor, ölümsüzlük yitiriliyor, toplumsal adaletsizlik durmadan artıyorduydu bunlar zorunlu oldukları, kozmik ritm, *demiurge*, yıldızların hareketleri veya Tanrı'nın iradesi tarafından istedikleri için oluyordu.

Bu görüşte Roma tarihi ağır basmaktadır. Romalılar, tarihlerinin akışı içinde bir kaç kez kentlerinin yokolma tehlikesiyle karşılaşmışlardı ve bunun süresi inançlarına göre Romulus tarafından kurulduğu anda belirlenmişti. Jean Hubaux *Les Grands Mythes de Rome* adlı eserinde Roma'nın "ömrüne" ilişkin hesaplamalardaki belirsizliklerin doğurduğu kritik anlar yetkin biçimde incelemiş, Jérôme Carcopino ise kentin felakete uğramadan bir diriliş yaşamasına dair umut beslemesini haklılaştıran tinsel gerilimi ve tarihsel olayları kaydetmiştir.³⁸ Her tarihsel krizde iki karanlık çağ mitosu Roma halkının saplantısı haline geliyordu: (1) kentin yaşam süresi belirli sayıda yılla sınırlandığından (Romulus'un gördüğü oniki kartal tarafından açığa vurulan "gizemli sayı") ömrü bitmiştir; ve (2) Büyük Yıl evrensel bir *ekpyrosis* ile tüm

tarih, dolayısıyla Roma tarihine de son verecektir. Bizzat Roma tarihi son dönemlere dek bu korkuların temelsiz olduğunu göstermeye çalışmıştır. Roma'nın kuruluşundan 120 yıl geçtikten sonra Romulus'un gördüğü oniki kartalın, çoğu kişinin korktuğunun tersine 120 yıl anlamına gelmediği anlaşılmıştır. 365 yılın sonunda kentin her yılının bir gününe eşit olduğu bir Büyük Yıl'ın söz konusu olmadığı görülmüş ve yazgının Roma için yüzer yıllık oniki aydan oluşan bir Büyük Yıl belirlediği düşünülmüştür. Sibyl kahinleri tarafından ileri sürülen ve filozoflarca kozmik devre teorilerinde yorumlanan geriye dönüş "çağlar" ve ebedi dönüş mitosuna gelince, bir çağdan ötekine geçişin evrensel bir *ekyprosis* olmaksızın gerçekleşebileceği zaman zaman umulmuştur. Ama bu umut her zaman endişeyle içiçe geçmiştir. Ne zaman tarihsel olaylar felaket ritmlerini hızlandırırsa Romalılar Büyük Yıl'ın bitmek üzere ve Roma'nın da çöküşün eşiğinde olduğuna inanmışlardır. Caesar Rubicon'u geçtiğinde Nigidius Figulus Roma'yı ve insan soyunu sona erdirecek kozmik-tarihsel dramının başlayacağını öngörmüştür.³⁹ Ama aynı Nigidius Figulus bir *ekpyrosis*'in kaçınılmaz olmadığına ve yenilenmenin, Yeni-Pitagorasçı *metacosmesis*'in bir kozmik felaket olmaksızın gerçekleşebileceğine de inanmış⁴⁰ bu düşünce Virgilius tarafından alınıp geliştirilmiştir.

Horatius *Epode XVI*'da Roma'nın gelecekteki yazgısına dair korkusunu saklayamamıştır. Stoacılar, astrologlar ve Doğu gnostizmi çağlarının savaş ve afetlerinde nihai felaketin yaklaşmakta olduğuna ilişkin belirtiler görüyorlardı. Romalılar da Roma'nın yaşam süresine ilişkin hesaplamalar veya kozmik-tarihsel devreler öğretisinden yola çıkan akıl yürütmelerle, eninde sonunda kentin yeni bir aeon başlangıcından önce yokolacağını biliyorlardı. Ama bir dizi uzun ve kanlı iç savaşın ardından gelen Augustus'un yönetimi bir *pax aeterna* başlatmış gibi göründü. İki mitosun -Roma'nın "çağı" ve Büyük Yıl- esinlediği korkuların temelsiz olduğu kanıtlanmıştı artık: "Augustus Roma'yı yeniden kurdu artık onun

yaşamından korkmamız gerekmiyor", Romulus'un oniki kartalının gizemi üzerine kafa yoranlar buna inanıyorlardı. "Demir çağından altın çağına geçiş bir *ekpyrosis* olmadan gerçekleşti", devreler teorisine bağlı olanlar ise böyle söylüyorlardı. Bu nedenle Vergilius evreni patlatacak olan güneşe ait son *saeculum*'un yerine *ekpyrosis*'i atlayarak Apollo'nun *saeculum*'unu koydu ve son savaşların demir çağından altın çağına geçişin belirtileri olduğunu ileri sürdü.⁴¹ Daha sonra, Augustus'un yönetimi gerçekten bir altın çağ başlatmış gibi görünmeye başladığında Vergilius Romalılar'a kentin süresi konusunda yeniden güven vermeye çalıştı. *Aeneas* (I, 255 ve devamı)'de Jupiter Venus'e seslenerek Romalılar'ı zaman ve mekanla sınırlamayacağını söylemektedir: "sonu olmayan bir imparatorluk verdim onlara."⁴² Ve Aeneas'ın yayımlanmasından sonra da Augustus kentin ikinci kurucusu olarak ilan edildi. Doğum günü olan 23 Eylül "varoluşu Augustus tarafından kurtarılan ve yüzü onun tarafından değiştirilen Evren'in hareket noktası" olarak görüldü. O zaman Roma'nun periyodik olarak *ad infinitum* yeniden doğabileceği umudu ortaya çıktı. Böylece oniki kartal ve *ekpyrosis* mitoslarından kurtulmuş olan Roma, Virgilius'un deyişiyle, "güneşin ve yılın yollarının ötesine uzanan" ("*extra anni solisque vias*") bölgeleri kaplayana dek büyüyebilecekti.

Bütün bunlarda, gördüğümüz gibi, tarihi yıldızlara bağlı yazgıdan veya kozmik devreler yasasından kurtarma ve Roma'nın ebedi yenilenmesi mitosuyla kozmosun hükümdar veya rahip tarafından ebediyen yeniden yaratılarak yıllık (ve özellikle de felaket olmaksızın!) yeniden doğuşuna ilişkin arkaik mitosa dönüş yönünde görkemli bir çaba yatmaktadır. Her şeyin üstünde tarihe kozmik düzlemde değer verme, yani tarihsel olay ve felaketleri evrene, yeniden doğuşu mümkün kılmak için son vermesi gereken hakiki kozmik patlama ve dağılmalar olarak görme çabasıdır bu. Savaşlar, yıkımlar tarihin acıları artık bir çağdan ötesine geçişin alametleri değildir, bilakis kendileri geçiş oluşturmaktadırlar. Böylece,

her barış döneminde tarih kendisini yeniler ve bunun sonucunda yeni bir dünya başlar; son tahlilde (Augustus etrafında oluşturulan mitosta gördüğümüz gibi) hükümdar kozmosun Yaratılış'ını tekrarlamaktadır.

Roma örneğini, tarihsel olaylara bu bölümde incelenen mitosların unsurlarıyla değer verilebileceğini göstermek için ortaya koyduk. Özel bir mitos teorisine (Roma çağı, Büyük Yıl) uyarlanan felaketler sadece çağdaşlarınca katlanılabilir olmakla kalmaz aynı zamanda ortaya çıktıklarının hemen ertesinde *olumlu* bir değer de kazanırlar. Elbette, Augustus tarafından başlatılan altın çağ ancak Latin kültüründeki etkileriyle sürebilmiştir. Daha Augustus ölmeden tarih altın çağı yalanlamış ve halk yeniden yakın bir felaket beklentisiyle yaşamaya başlamıştır. Roma, Alaric tarafından işgal edildiğinde Romulus'un oniki kartalının belirtisi doğru çıkmış gibi görüldü: kent varoluşunun onikinci ve son yüzyılına girmektedir. Ancak Saint Augustine Tanrı'nın tarihe ne zaman son vermeye karar vereceğini kimsenin bilemeyeceğini ve her durumda, kentler doğaları gereği sınırlı bir yaşam süresine sahip olsalar da tek "ebedi kent" Tanrı'nın kenti olduğundan hiç bir yıldızlı yazgısının bir ulusun hayat veya ölümünü kararlaştıramayacağını göstermeye çalışmıştır. Böylece Hıristiyan düşüncesi, dinsel iman deneyiminin önemini ve insan kişiliğinin değerini göstererek diğer tüm arkaik bakış açılarını aşmaya çabalaması gibi eski ebedi tekerrür temalarını da kesin olarak aşma eğilimi göstermiştir.

Dördüncü Bölüm
TARİHİN TERÖRÜ

EBEDİ DÖNÜŞ MITOSUNUN SÜRMESESİ

Bu son bölümde ortaya konulan sorun bu deneme için belirlediğimiz sınırları aşmaktadır. Bu nedenle ancak ana hatlarını çizeceğiz. Özetle, bilinçli ve istekli olarak tarihi yaratan "tarihsel insan"ın (modern insanın) aksine geleneksel medeniyetlerin insanı tarihe karşı olumsuz bir tavır almıştır. Geleneksel medeniyetlerin insanı tarihi ister periyodik olarak yok etsin, ister durmaksızın tarih-ötesi modeller ve arketipler bularak değersizleştirsın, isterse o ana tarihdışı bir anlam versin (devresel teori, eskatolojik anlamlandırmalar, vb.) hiç bir durumdatarihsel olaya kendi başına bir değer vermemiştir; başka bir deyişle, onu kendisine özgü bir varoluş tarzı olan özgül bir kategori olarak görmemiştir. Şimdi, bu iki insanlık tipinin karşılaştırılması tüm modern "tarihselcilikler" in de analizini gerektirmektedir, oysa böyle bir analiz, ne kadar yararlı olsa da, bizi bu çalışmanın başlıca amacından uzaklaştıracaktır. Yine de insanın bilinçli ve istemli tarihselliği sorununa değinmek zorundayız, çünkü modern dünya, şu anda, tümüyle tarihselciliğe dönmüş değildir; hatta iki görüş arasındaki bir çarpışmaya tanık oluyoruz: arketipik ve tarihdışı diye nitelediğimiz arkaik anlayış ile tarihsel olma-

ya çalışan modern, Hegel-sonrası anlayış. Sorunun sadece bir, ama önemli bir veçhesini incelemekle yetineceğiz: modern insanın çağdaş tarihin giderek güçlenen baskısına katlanmasını sağlamak için tarihselci görüşün önerdiği çözümler.

Önceki bölümler geleneksel toplum insanının tarihe katlanma yollarını geniş biçimde gösterdi. Okurun hatırlayacağı gibi ya kozmogoninin tekrar edilmesi ve zamanın periyodik yenidendoğuşu yoluyla tarihi periyodik olarak yok ederek ya da tarihsel olaylara tarih-ötesi bir anlam, sadece avutucu olmakla kalmayıp hepsinin üstünde tutarlı, yani kozmos ve insanın varoluşuna *raison d'etre* sağlayan oldukça sağlam bir sisteme uyabilen bir anlam vererek ona karşı savunmaya çalışılıyordu. Şunu da eklemeliyiz ki, bu geleneksel tarihe karşı savunma anlayışı, tarihsel olaylara katlanmanın bu yolu çok yakın zamana dek dünyada etkili olmayı sürdürdü; ve hala da Avrupa'nın tarihdışı bir konuma sıkı sıkıya bağlı ve tüm devrimci ideolojilerin şiddetli saldırısına maruz tarımsal (yani geleneksel) toplumlarını avutmayı sürdürmektedir. Avrupa halk tabakalarının Hıristiyanlığı ne arketip teorisini (tarihsel bir kişiliği örnek bir kahramana, tarihsel bir olayı bir mitsel kategoriye dönüştüren) ne de (tarihi haklılaştıran ve onun doğurduğu acılara eskatolojik bir anlam veren) devresel ve yıldızsal teorileri tümüyle ortadan kaldırmayı asla başaramadı. Dolayısıyla -sadece bir kaç örnek verelim- Yüksek Orta Çağ'da Barbar istilacılar Kutsal Kitap arketipi Yecüc ve Mecüc ile özdeşleştirildi ve böylece ontolojik bir statü ve eskatolojik bir anlam kazandılar. Bir kaç yüzyıl sonra, Hıristiyanlar Cengiz Han'ı Hezekyel'in kehanetlerini yerine getirecek yeni bir Davud olarak gördüler. Orta Çağ'ın tarihsel ufkunda beliren barbarların doğurduğu acı ve felaketler bu şe-kilde yorumlanarak bir kaç bin yıl önce antik Doğu'da tarihin terörüne "katlanılabilmesini" sağlayan aynı süreçle katlanılabılır hale getirildi. Hala olayların acımasız baskısında ilahi bir iradenin veya yıldızsal yazgısallığın işaretlerini görmeye devam eden on milyonlarca insan için yaşam, ta-

rihsel felaketlerin bu şekilde haklılaştırılmasıyla mümkün olmaktadır.

Öteki geleneksel anlayışa –ebedi tekerrür mitosuyla ilişkili olsun veya olmasın, devresel zaman ve tarihin periyodik yeniden doğuşu anlayışına– dönecek olursak ilk Hıristiyan yazarların başlangıçta şiddetle karşı çıkmış olmalarına rağmen sonunda Hıristiyan felsefesine girebildiğini görürüz. Hıristiyanlık'a göre zamanın gerçek olduğunu çünkü bir anlamı –Bağışlanma– olduğunu hatırlayalım. "İnsanlığın yolunda İlk Düşüş'ten nihai Bağışlanmaya kadar düz bir çizgi uzanmaktadır. Ve bu tarihin anlamı yeganedir, çünkü Bedene Bürünme yegane bir olgudur. Yeni Ahit'in "İbranilere Mektup" kitabının 9. babıyla "Petrus'un Birinci Mektubu"nun 3. babında da vurgulanır ki İsa bizim günahlarımız için bir kere ve son kere (*hapax, ephapax, semel*) öldü; bu tekrar edilebilecek, birden fazla sefer yeniden üretilecek (*pollakis*) bir olay değildir. Dolayısıyla tarihin gelişi biricik bir olgu, tek başına bir olgu tarafından belirlenmekte ve yönlendirilmektedir. Dolayısıyla, tüm insanlığın yazgısı ve onunla birlikte her birimizin bireysel yazgısı tarihin ve hayatın zamanı olan somut ve yeri değiştirilemez bir zaman içinde benzer bir şekilde bir kereliktir."İkinci Yüzyılda Lyonlu St. Irennaeus tarafından anahatları oluşturulmuş olan bu çizgisel zaman ve tarih anlayışı St. Basil, St. Gregory tarafından benimsenecek ve St. Augustinus tarafından geliştirilecektir.

Ancak ortodoks Babalar'ın tepkisine karşın döngüler ve insan yazgısıyla tarihsel olaylar üzerindeki yıldızsal etkiler teorisi, İskenderiyeli Clement, Minucius Felix, Arnobius ve Theodoret gibi Babalar ve kilise yazarları tarafından, kısmen de olsa, kabul edilmiştir. Bu iki temel zaman ve tarih anlayışı arasındaki çatışma onyedinci yüzyıla kadar sürmüştür. Pierre Duhem ile Lynn Thorndike tarafından yapılan ve Pitirim Sorokin tarafından özetlenip tamamlanan harika analizin hesaba katılmaması imkansızdır.² Okura şunu hatırlatmalıyız ki Orta Çağ'ın doruğunda döngüsel ve

yıldızsal teoriler tarih bilgisel ve eskatolojik spekülasyona egemen olmaya başladı. Daha onikinci yüzyılda yaygınlaşan bu teoriler³ bir sonraki yüzyılda, özellikle Arab yazarlardan yapılan çevirilerin ortaya çıkmasından sonra sistematik olarak geliştirilmişlerdir. Kozmik ve coğrafi etkenlerle bunlara bağlı dönemsellikler arasında (Ptolemy'nin daha ikinci yüzyılda *Tetrabiblos*'da işaret ettiği doğrultuda) korelasyonlar kurulmaya çalışılmıştır. Bir Albertus Magnus, bir St. Thomas, bir Roger Bacon, bir Dante (*Convivio*, II, Böl. 14) ve daha bir çokları dünya tarihindeki devreler ve dönemselliklerin yıldızların etkisine bağlı olduğuna inanmaktadırlar, bu etki ister Tanrı'nın iradesine itaat etsin ve onun tarih içindeki aracı olsun isterse giderek, kabul eden bir hipoteze göre- kozmosda içkin bir güç olarak görülsün.⁵ Kısacası, Sorokin'in formülünü kullanacak olursak, olayları periyodik geri dönüşünü açıklayan devresel teori ile desteklenmiş eskatolojik anlayış (iki esas uğrağıyla: yaratılış ve dünyanın sonu) Orta Çağ'a egemen olmuştur. Bu ikili dogma onyedinci yüzyıla dek spekülasyona hükmetmiştir, ne var ki aynı sırada tarihin çizgisel ilerlemesine ilişkin bir teori de belirmeye başlamıştır. Orta Çağ'da bu teorinin tohumları Albertus Magnus ve St. Thomas'ın yazılarında görülebilir, ama en tutarlı biçimde, St. Augustinus'dan beri Hıristiyanlığın bu alanda yaptığı en önemli katkı olan muhteşem bir tarih eskatolojisinin ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkışı Florisli Joachim'in *Etemal Gospel*'i ile olmuştur.⁶ Florisli Joachim dünya tarihini sırasıyla Teslis'in farklı bir kişiliğinin, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un esinlediği ve egemen olduğu üç büyük çağa ayırmaktadır. Bu Calabrialı keşişe göre bu çağların her biri tarihte tanrının yeni bir boyutunu göstermekte ve bu şekilde insanlığın kendisini adım adım ilerleyerek, sonunda, Kutsal Ruh'un esinlediği son evrede - mutlak tinsel özgürlüğe varana dek mükemmelleştirmesini sağlamaktadır.⁶

Ama, dediğimiz gibi, giderek daha çok kabul gören eğilim döngüsel teorinin içkinleştirilmesidir. Hacimli astroloji ince-

lemelerinin yanı sıra bilimsel astronomiyle ilgili düşüncelerde de ortaya çıkmaya başlamıştır. Öyle ki, Tycho Brahe, Kepler, Cardano, Giordano Bruno veya Campanella'nın teorilerinde bir Francis Bacon ya da bir Pascal tarafından savunulan yeni çizgisel ilerleme anlayışının yanında döngüsel ideoloji hala varlığını sürdürmektedir. Onyedinci yüzyıldan itibaren çizgiselcilik ve ilerlemeci tarih anlayışı iderek daha belirginleşir ve sonsuz bir ilerleme inancını, Leibniz tarafından savunulan, "aydınlanma" çağına egemen olan ve ondokuzuncu yüzyılda evrimci teorilerin zaferiyle popülerleşen inancı başlatırlar. Bu tarihsel çizgiselciliğe karşı yeni tepkilerin ortaya çıkması ve döngüler teorisine olan ilginin canlanması için bu yüzyıla kadar beklememiz gerekecektir;⁷ ondan sonra politik ekonomide devre, dalgalarına, periyodik gidiş geliş kavramlarının yeniden itibar kazanmasına, felsefe ebedi dönüş mitosunun Nietzsche tarafından canlandırılmasına, felsefesinde bir Spengler veya bir Toynbee'nin dönemsellik sorunuyla ilgilenmelerine tanık oluruz.⁸

Döngüsel anlayışların yeniden itibar kazanmasıyla ilgili olarak, Sorokin'in doğru gözlemlediği gibi⁹ evrenin ölümüne ilişkin şimdiki teoriler bir bakıma Grek-Doğu spekülasyonu veya Hint düşüncesindeki *Yuga* devresindeki (bkz. yukarıdaki sayfalar) Yeni Yıl'da benzer bir yeni evrenin yaratılış hipotezini dışlamamaktadır. Temelde denilebilir ki arkaik ebedi tekerrür mitosunun anlamı ancak modern çağların döngüsel teorilerinde tam vargılarına erişmektedir. Zira Orta Çağ'ın döngüsel teorileri olaylara kozmosun ritmi ve yıldızların yazgısallığı içinde bir anlam vererek dönemselliklerini haklılaştırmayla sınırlamışlardır kendilerini. Bunu yaparak tarih olaylarının döngüsel tekrarını, bu tekrarın *ad infinitum* sürmekte olduğunu düşünmeseler bile, örtülü olarak onaylamışlardır. Dahası da var: tarihsel olaylar devrelere ve yıldızların durumlarına bağımlı olduklarından anlaşılabilir, hatta öngörülebilir olmuştu, çünkü böylece bir aşkın model elde ediyorlardı; savaşlar, kıtlıklar ve çağ-

daş tarihin doğurduğu ıstıraplar ilahi iradenin tümüyle dışında olmayan göksel normlar ve yıldızlar tarafından belirlenen bir arketipin tekrarıydılar. Antikitenin sonlarında ebedi dönüş mitosunun bu yeni ifadeleri her şeyden önce entelektüel seçkinler arasında ilgi görüyor ve özellikle tarihin baskısından doğrudan muzdarip olanları avutuyordu. Köylü kitleleri modern çağlarda olduğu gibi antik çağda da döngüsel ve yıldızsal biçimlere fazla ilgi duymadılar; onlar arketipler ve tekerrür kavramında, kozmos ve yıldızlar düzleminden çok mitsel-tarihsel düzlemde "yaşadıkları" kavramda destek ve teselli buluyorlardı (yani yukarıda tasvir ettiğimiz diyalektiğe uygun olarak tarihsel kişilikleri örnek kahramanlara, tarihsel olayın mitsel kategorilere, vb. dönüştürerek).

TARİHSELÇİLİĞİN GÜÇLÜKLERİ

Döngüsel teorilerin çağdaş düşüncede yeniden ortaya çıkışı bir çok anlama gebedir. Bunların geçerlilikleri üzerinde yardıda bulunmaya yetkimiz olmadığından bir arkaik mitosun modern terimlerle formüle edilşinin en azından tarihsel olaylar için bir anlamı ve tarih-ötesi bir haklılık bulma arzusunu ortaya serdiğini belirtmekle yetineceğiz. Böylece, Hegel'den Marx'a "tarihselci" çözümlerin geçerliliği örtülü biçimde sorgulandığında bir kez daha kendimizi Hegel-öncesi konumda buluyoruz. Hegel'den itibaren her çaba tarihsel olaya, kendinde ve kendi için tarihsel olayı kurtarma ve ona bir anlam atfetme hedefine yönelmiştir. Hegel, Alman Devleti üzerine incelemesinde şeylerin oldukları biçimiyle zorunlu olduklarını, yani keyfi ve rastlantı sonucu olmadıklarını kabul ettiğimizde böyle olmaları gerektiğini de kabul edeceğimizi yazıyordu. Bir yüzyıl sonra tarihsel zorunluluk kavramı çok daha muzaffer bir pratik uygulamaya kavuşacaktır: tarihin tüm acımasızlıkları, aksaklıkları ve trajedileri "tarihsel an"ın zorunlulukları ile haklılaştırılmıştır ve hala da öyle olmaktadır. İhtimaldir ki Hegel bu kadarını amaçlamamıştı. Ama kendi tarihsel anı ile uzlaşmaya karar verdikten sonra

her olayda Evrensel Tin'in sürekliliğini görmek zorundaydı. Bu nedenle sabah gazetelerini okumak bir tür gerçekçi sabah duasıdır demişti. Ona göre, olaylarla tek bir günlük temas insanın dünya ve Tanrıyla ilişkilerini yönlendirebilirdi.

Hegel tarihte neyin zorunlu olduğunu, olup biten şeylerin o şekilde olması gerektiğini nasıl bilebiliyordu? Hegel Evrensel Tin'in ne istediğini bildiğine inanmaktaydı. Sonunda tam da Hegel'in tarihte kurtarmak istediği şeyi –insan özgürlüğünü– yokeden bu tezin cüretliliği üzerinde ısrar etmeyeceğiz. Ama Hegel'in tarih felsefesinin bir vechesi var ki hala Musevi-Hıristiyan anlayışından bir şeyler muhafaza ettiği için bizleri ilgilendirmektedir: Hegel'e göre tarihsel olay Evrensel Tin'in tezahürüydü. İmdi, Hegel'in tarih felsefesiyle İbrani peygamberlerin tarih teolojisi arasında bir koşutluk çizmek mümkün: Hegel gibi bu peygamberlere göre de bir olay Tanrı'nın iradesinin tezahürü olduğundan geri çevrilemez ve kendi başına geçerlidir –bunun, arketiplerin ebedi tekerrürü tarafından belirlenen geleneksel bakış açısından gerçekten devrimci bir önerme olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Dolayısıyla, Hegel'in görüşüne göre bir halkın yazgısının hala tarih-üstü anlamı vardı, çünkü tüm tarih Evrensel Tin'in yeni ve daha mükemmel bir tezahürünü sergiliyordu. Ama Marx'la birlikte tarih her tür aşkın anlamdan sıyrıldı; artık sınıf mücadelesinin kutsal-tezahüründen başka bir şey değildi. Böyle bir teori tarihsel acıları ne ölçüde haklılaştırabilir? Bunun yanıtı için evrensel tarihi dolduran tüm baskıların, kolektif acıların, sürgünlerin, aşağılanmaların ve katliamların Hegelci ve Marksçı diyalektik açısından nasıl kabullenilebileceğini kendilerine sorup duran bir Belinsky ya da bir Dostoyevski'nin patetik direnişlerine dönmemiz gerekiyor.

Yine de Marksizm tarihte bir anlam görmektedir hala. Marksizme göre olaylar keyfi rastlantıların ardarda geliştiği değildir; tutarlı bir yapı sergiler ve hepsinin üstünde belirli bir sona doğru ilerlerler –tarihin terörünün nihai olarak ortadan kaldırılması, "selamet" dolayısıyla, marksist felsefe ta-

rihinin sonunda arkaik eskatolojilerin altın çağı uzanmaktadır. Bu anlamda Marx'ın "Hegel felsefesini yeryüzüne geri getirmekle" kalmayıp, yalnızca insana özgü bir düzeyde ilkel altın çağ mitosunun değerini de onayladığı söylenebilir; şu farkla ki altın çağı sadece tarihin sonuna yerleştirmektedir, hem başlangıç hem de sona değil. Militan marksist için tarihin terörünün telafi ediliş sırrı burada yatmaktadır: "karanlık çağ"da yaşayanların kötülüğün artışının nihai kurtuluşu hızlandırdığı düşüncesiyle artan acılarını yatıştırmaları gibi günümüzün militan Marksisti de tarihin baskısının doğurduğu dramada zorunlu bir kötülük, tüm tarihsel "kötülüğü" ebediyen sona erdirecek yaklaşımda olan zaferin öngörüsünü belirtilmesini okumaktadır.

Tarihin terörü çeşitli tarihselci felsefeler tarafından sunulan bakış açıları daha da katlanılmaz olmaktadır. Bunlara göre, her tarihsel olay, elbette tüm ve tek anlamını yalnızca gerçekleşmesinde bulur. Rickerl, Troellsch, Dilthey ve Simmel'i yeterince uğraştırmış ve son zamanlarda Croce, Karl Mannheim ya da Ortega y Gasset'nin çabalarıyla kısmen üstesinden gelinmiş olan tarihselciliğin güçlüklerine burada girmemize gerek yok.¹⁰ Bu nedenle de tarihselciliğin felsefi değerini ya da göreciliği kesin olarak aşabilecek bir "tarih felsefesi"nin kurulup kurulamayacağını tartışmamız gerekmiyor. Dilthey, yetmiş yaşında, "tüm insani kavramların göreliliği tarihsel dünya görüşünün son sözüdür" demişti. Bu göreliliği bir *allgemeine Lebenserfahrung* ile aşabilmek için nafiye uğraştı. Meinecke boşu boşuna bir öznellik-üstü deneyim olarak "bilincin incelenmesi"nin tarihsel yaşamın göreliliğini aşabileceğinden medet umdu. Heidegger insan varoluşunun tarihselliğinin zamanı ve tarihi aşma yönünde her türlü umudu engellediğini gösterme külfetine katlandı.

Bizim amacımız için bizi ilgilendiren tek bir soru var: tarihselciliğin bakış açısından "tarihin terörü"ne nasıl katlanılabilir? Bir tarihsel olayın sırf tarihsel olay oluşuyla, başka bir deyişle, "böyle olmuş" olmasıyla haklılaştırılması, in-

sarılığın olayın doğurduğu dehşetten kurtarmakta pek etkili olmayacaktır. Burada, hangi açıdan ele alınıralsa alınsın felsefi ve dinsel bir sorun olarak kalan kötülük sorunuyla ilgilenmediğimiz açıkça anlaşılmalıdır; biz tarih olarak tarih sorunuyla, insanın durumuyla değil diğer insanlara karşı davranışıyla bağıntılı "kötülük" sorunuyla ilgileniyoruz. Örneğin, sırf coğrafi konumları onları tarihin yoluna çıkardığı için, sürekli yayılma halindeki imparatorluklara komşu oldukları için acı çeken ve yokedilen bir sürü insanın acı ve yokedilişlerinin nasıl katlanılabilir ve haklı kılınabileceğini bilmek istiyoruz. Örneğin, güneydoğu Avrupa'nın, sırf Asyalı istilacıların yolunda ve daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun komşusu olduğu için yüzyıllar boyu acı çekmiş –ve dolayısıyla daha yüksek bir tarihsel varoluşa, evrensel düzlemde tinsel yaratışa yönelik her türlü itkiden yoksun kalmış– olması nasıl haklılaştırılabilir? Ve günümüzde, tarihsel baskı hiç bir kaçış yolu bırakmazken insan tarihin dehşet ve felaketlerine – kollektif sürgünden katliamlara ve atom saldırılarına kadar– onların ardında hiçbir işaret, hiçbir tarih-üstü anlam görmeden nasıl katlanabilir; bütün bunlar ekonomik, toplumsal ve siyasal güçlerin kör oyunundan başka bir şey değilse, hatta daha beteri, yalnızca bir azınlığın sahip olduğu ve evrensel tarih sahnesinde icra ettiği "hürriyetler" in sonucuysa?

Geçmişte insanlığın belirttiğimiz acılara nasıl dayanabildiğini biliyoruz: bu acılar Tanrı tarafından verilmiş cezalar, "çağ"ın bitişinin sendromu, vb. olarak görülüyordu. Ve tarih-ötesi anlamları olduğu, hala geleneksel bakış açısına sahip olan insanlığın büyük bölümü için tarihin kendi içinde bir değeri olmadığı ve olamadığı için bunları kabullenmek mümkündü. Her kahraman ilk arketipik jesti tekrarlıyordu, her savaş iyi ile kötü arasındaki mücadelenin bir provasıydı, her yeni toplumsal adaletsizlik Mesih'in acıları (ya da Hıristiyanlık öncesi dünyada ilahi bir haberci veya verim tanrısının çilesiyle) özdeşleştiriliyordu, her yeni katliam şehitlerin muzaffer sonunu tekrarlıyordu. Böylesi motiflerin çocuksu olup ol-

madığına, ya da tarihin bu şekilde reddinin her zaman etkili olup olmadığına karar vermek bize düşmez. Kanımızca tek bir olgu önem taşımaktadır: bu görüş sayesinde on milyonlarca insan yüzyıllar boyu, umutsuzluğa kapılmadan, intihar etmeden veya daima göreci ya da nihilistçe bir tarih görüşüne yol açan o ruhsal kısırlığa düşmeden büyük tarihsel baskılara dayanabildiler.

Dahası, evvelce de belirttiğimiz gibi, diğer kıtalar bir yana Avrupa'nın da dikkate değer bir bölümü hala geleneksel, anti-"tarihselci" görüş açısının ışığında yaşamaktadır. Dolayısıyla, bu sorunla karşı karşıya olan her şeyden önce "seçkinler"dir, çünkü sadece onlar tarihsel durumlarını, artan bir şevkle tanımaya zorlanmaktadır. Hıristiyanlık ve eskatolojik tarih felsefesinin bu seçkinlerin önemli bir bölümünü tatmin etmekten geri kalmadığı doğrudur. Bir noktaya kadar ve bazı bireyler için Marksizm'in –özellikle popüler biçimlerinin– tarihin terörüne karşı bir savunmayı temsil ettiği söylenebilir. Sadece tarihselci konum tüm çeşit ve tonlarıyla –Nietzsche'nin "yazgı"sından Heidegger'in "zamansallığı"na –savunmasız kalmaktadır.¹¹ Bu felsefede umutsuzluğun, amor tali'nin ve kötümserliğin kahramanca bir erdem ve bilişsel bir araç mertebesine yükseltilmiş olmaları rastlantı değildir.

Yine de bu konum, en modern ve insanı "tarihsel varlık" olarak tanımlayan bütün düşünürler için, bir anlamda, neredeyse kaçınılmaz olmasına karşın çağdaş düşünceyi tamamen fethedemedi. Bir kaç sayfa önce döngüsel döngüsellik mitosuna, hatta ebedi dönüş mitosuna yeniden değer verme eğilimindeki bazı yeni yönelimleri belirtmiştik. Bu yönelimler sadece tarihselciliği değil tarihi de reddetmektedirler. Bunları da tarihe karşı bir direniş, tarihsel zamana karşı bir başkaldırı, insan deneyimiyle yüklü olan tarihsel zaman kozmik, döngüsel ve sonsuz zaman içinde bir yere yeniden yerleştirme olarak görmekte haklı olduğumuzu sanıyoruz. Her hal-ü karda, günümüzün en önemli yazarlarından ikisinin –T.S. Eliot ve James Joyce– yapıtlarının ebedi dönüş mitosunu, ve son tahlilde zama-

nın ilgasına yönelik bir nostaljiyle dolu olduğunu belirtmeye değer. Ayrıca, tarihin terörü arttıkça, varoluş tarih karşısında giderek daha dayanıksız oldukça tarihselci konumların gitgide itibar kaybedeceğini öngörmek için nedenler var. Ve, tarihin ne kozmos, ne insan ne de talih tarafından henüz başarılamamış birşeyi yapabildiği –yani insan soyunu tümüyle ortadan kaldırmak– bir anda insan toplumunun arketip ve tekkerrürlerinin (yapay, çünkü kararlaştırılmış) ufku içinde bütünleştirme yoluyla "tarihin olayları"nın engellemesi yönünde umutsuzca bir çabaya tanık oluyoruz belki de. Başka bir deyişle, insanlığın varlığını sürdürebilmesi için ilk imparatorlukların yaratılışından beri yapmaya başladığı anlamda tarih "yapmak"tan artık vazgeçip önceden belirlenmiş arketipik jestleri tekrarlamakla yetineceği ve "tarihsel" uzantısı olan her türlü kendiliğinden jesti anlamsız ve tehlikeli görerek unutmak için çabalayacağı bir çağı, hem de pek uzak olmayan bir çağı düşünmek mümkün. Hatta gelecekteki toplumların tarih-dışı çözümünü dünyanın başlangıcı veya sonundaki altın çağa ilişkin cennetsi veya eskatolojik mitoslarla karşılaştırmak ilginç bile olabilir. Ama bu spekülasyonları başka bir yerde araştırma niyetinde olduğumuzdan şimdilik konumuza dönelim: arkaik insana kıyasla tarihsel insanın konumu. Ve arkaik insana karşı getirilen itirazları tarihselci görüşün ışığında anlamaya çalışalım.

ÖZGÜRLÜK VE TARİH

Modern insanın dönemsellik kavramlarını ve dolayısıyla, son tahlilde arkaik arketipler ve tekerrür kavramlarını reddedişinde doğaya karşı bir direnişin "tarihsel insan"ın kendi özerkliğini gösterme isteminin yattığını düşünmekte haklı olduğumuza inanıyoruz. Hegel'in vakur bir özgüvenle belirttiği gibi doğada yeni hiç bir şey olmaz. Ve arkaik medeniyetlerin insanıyla modern, tarihsel insan arasındaki en hayati fark bu ikincisinin tarihsel olaylara, yani geleneksel insan için anlamsız konjonktürler veya kuraldan sapmalar (dolayısıyla "hatalar", "günahlar", vb.) dışında bir şey ifade etmeyen ve bu yüzden periyodik olarak ilga edilmesi gereken "yenilikler"e giderek artan bir önem vermesinde yatmaktadır. Tarihsel bakış açısını benimseyen insan geleneksel arketipler ve tekerrür anlayışını tarihin (yani "özgürlük" ve "yenilik"ın) doğayla (her şeyin içinde kendini tekrarladığı doğayla) yeniden özdeşleştirilmesi yönünde zorlama bir çaba olarak görmekte haklı olacaktır. Zira, modern insanın gözlediği kadarıyla arketiplerin kendileri bir "tarih" oluşturmaktadırlar, zira *in illo tempore* tezahür edeceği varsayılmakla birlikte diğer herhangi bir tarihsel olay gibi zaman

içinde doğmuş,"yer almış" jestler, eylemler ve kararlardan oluşmaktadır bunlar. İlkel mitoslar çoğu kez "medenileştirici" jestleri *ad infinitum* tekrarlanan bir kahramanın doğum, etkinlik ve yokoluşundan söz ederler. Bu arkaik insanın da tarihi, bu mitsel zaman için yerleştirilmiş ilksel tarih olsa bile, bildiği anlamına gelir. Arkaik insanın tarihe reddiyesi, kendisini somut, tarihsel zaman içine yerleştirmeyi reddetmesi o halde bir 'zayıflığın belirtisi, kendiliğindenlik ve harekete karşı duyulan korku olacaktır; kısacası bir yanda tarihsel durumu ve onun risklerini öte yanda doğanın tarzları ile yeniden özdeşleştirmeyi seçme durumunda kaldığında yeniden özdeşleşmeyi seçecektir.

Modern insan, arkaik insanın arketip ve tekerrüre olan top-tan bağlılığında sadece ilkelerin ilk kendiliğinden ve yaratıcı özgür jestleri ve saygılarını değil aynı zamanda hayvanlığın cennetinden (yani doğadan) zorlukla çıkabilmiş insanın suçluluk duygusunu, onu doğanın ebedi tekerrürü ve özgürlüğün ortaya çıkışını işaret eden bir kaç ilksel, yaratıcı ve kendiliğinden jestle özdeşleşmeyle zorlayan bir duygunun varlığını görmekte haklı olacaktır. Modern insan eleştirisini sürdürerek bu korkuda, arketipi olmayan her jeste karşı duyulan bu çekingenlik ve ürkeklikte doğanın denge ve huzur eğilimini de okuyacaktır ve bu eğilimi her türlü yaşam jestini yazgısal biçimde izleyen dönüm noktasında da okuyacak ve kimileri insan aklının duyduğu gerçeği bilgiyle bütünleştirme ihtiyacında görmeye kadar vardıracağı bunu. Son tahlilde, tarihi kabullenen veya kabullendiğini iddia eden modern insan arkaik insanı arketipler ve tekerrürün mitsel ufku içine hapsolmekle, yaratıcı güçten yoksunlukla, veya aynı kapiya çıkmak üzere, her yaratıcı eylemin içerdiği riskleri kabullenmemekle suçlayabilir. Zira, modern insan ancak tarihsel olduğu sürece yaratıcı olabilmektedir; başka bir deyişle, onun için kendi özgürlüğünden kaynaklanmayan her yaratış yasaktır, ve dolayısıyla kendini yaparak tarih yapmak dışında hiçbir özgürlüğe sahip değildir.

Modern insan tarafından yönetilen bu eleştirilere geleneksel medeniyetlerin insanı aynı zamanda arkaik varoluş tipinin bir savunması olan bir karşı eleştiriyle yanıt verecektir. Modern insanın tarih yapıp yapmadığı, diyecektir, gitgide şüphe götürür bir hal almaktadır. Bilakis, modern olduğu¹² – yani, tarihin terörü karşısında savunmasız kaldığı– ölçüde tarih yapma şansı azalmaktadır. Tarih ya kendi kendini yapmaktadır (geçmişte, bir kaç yüzyıl ya da bir kaç binyıl önce atılan tohumların sonucu olarak; tarım ve metalurjinin keşfinin, onsekizinci yüzyıldaki Sanayi Devrimi'nin, vb. sonuçlarını zikredeceğiz) ya da çağdaşı kitleleri yaptıkları (ya da bir azınlığın yaptığı) tarihe müdahale etmekten doğrudan veya dolaylı biçimde alıkoymakla kalmayıp üstelik her bireyi bu tarihin sonuçlarını çekmeye, yani, dolaysız ve sürekli biçimde tarihin baskısı içinde yaşamaya zorlayacak araçları elinde tutan gitgide daha küçük bir azınlık tarafından yapılmaktadır. Modern insanın böbürlendiği tarih yapma özgürlüğü neredeyse insan soyunun tümü için bir yanılsamadır. İnsan, en fazla, iki konum arasından seçim yapmakta özgürdür. (1) çok küçük azınlık tarafından yapılmakta olan tarihe karşı koymak (ve bu durumda intihar ile sürülme arasında seçim yapmakta özgürdür); (2) insan-altı bir varoluş ya da kaçışa sığınmak. Tarihsel varoluşun ima ettiği "özgürlük" modern dönemin başlangıcında mümkündü –o da belirli sınırlar içinde, ama dönem tarihselleştikçe ve bizi her tarih-üstü modele yabancılaştırdıkça bu imkan giderek elden kaçmaktadır. Sözgelimi, Marksizm ve Faşizm'in şu iki tip tarihsel varoluşa götürmesi son derece doğaldır: liderin (gerçekten "özgür" tek insanın) varoluşu ile liderin tarihsel varoluşunda kendi varoluşlarının bir arketipini değil geçici olarak izin verilen jestlerin yasa yapıcısını bulan takipçilerin varoluşu.

Bu nedenle, geleneksel insan açısından modern insan hiç de özgür bir varlık veya tarihin yaratıcısı tipini sergilememektedir. Tam tersine, arkaik medeniyetlerin insanı özgür olmasını ve yaratmasını sağlayan kendi varoluş tipiyle gurur

duyabilir. Eskiden olduğu şey olmamakta özgürdür, zamanın periyodik ilgası ve kollektif yeniden doğum yoluyla kendi tarihini yoketmekte özgürdür. Modernler için geri çevrilemez olmakla kalmayıp, insan varoluşunu oluşturan kendi tarihi karşısındaki bu özgürlük tarihsel olmayı isteyen insanın sahip olamadığı bir şeydir. Arkaik ve geleneksel toplumların her yıl bakir olanaklarla dolu yeni, "saf" bir varoluş başlatarak özgürlüğü sağladığını biliyoruz. Ve burada aynı şekilde periyodik bir yeniden doğmu yaşayan, her bahar "yeniden başlayan", her baharla birlikte tüm gücünü baştan kazanan doğanın taklit edildiği doğanın taklidi açıktır. Doğa kendini tekrarlarırken her bahar aynı ebedi bahar (yani, Yaratılış'ın tekrarı) olduğundan zamanın periyodik ilgasının ardından arkaik insanın "saflığı" ve güçlerini baştan kazanması her "yeni hayat"ın eşiğinde ebediyet içinde sürekli varoluşunu ve dolayısıyla dindışı zamanın *hic et nunc* kesin olarak ilgasını sağlar. O halde doğanın her bahar dokunulmamış "olanakları" ile arkaik insanın her yılın eşiğindeki "olanakları" işlevde değildir. Doğa sadece kendisini yenilerken arkaik insan zamanı kesin olarak aşma ve ebediyet içinde yaşama olanağını yeniler. Bunu yapamadığında, "günah işlediğinde", yani, tarihsel varoluşa, zamanın içine düştüğünde, yıllık olarak bu olanağı elden kaçırır. Ama, en azından hatalarını yoketme, "tarihin içine düşüş"ün anılarını silip atma ve zamandan kesin olarak kaçabilmek için yeni bir girişimde bulunma özgürlüğünü elden bırakmaz.¹³

Dahası, arkaik insan, kendini sadece tarih karşısında yaratıcı olarak görebilen modern insana kıyasla çok daha yaratıcı olduğunu düşünme hakkına sahiptir. Her yıl, arkaik insan kozmogoninin tekrarında, yaratıcı eylemde *par excellence* yer alır. Hatta, insanın belli bir dönem (hayatın diğer düzlemlerinde de tekrarladığı) periyodik kozmogoniyi taklit ederek ve ona katılarak kozmik düzlemde yaratıcı olmuştur.¹⁴ Doğu (özellikle Hint) felsefe ve tekniklerinin aynı geleneksel ufuk içinde yer bulan "yaratılışçı" uzantılarını da

akıldan çıkarmamalıyız. Doğu, kendisi de bir tür "varoluşçuluk"dan(yani, acı çekmenin olası her kozmik koşkun hali olduğunu kabullenmekteyken) yola çıksa da varolanın ontolojik indirgenemezliği fikrini istisnasız reddeder. Sadece, insanın yazgısını nihai ve indirgenemez olarak kabullenmez. Doğu teknikleri her şeyin üstünde, insanlık durumunu ortadan kaldırmayı veya aşmayı hedeflerler. Bu itibarla, sadece özgürlük (olumlu anlamda) veya kurtuluştan (olumsuz anlamda) değil gerçek-ten yaratıştan da söz edilebilir; zira söz konusu olan yeni bir insan yaratmak ve onu insan-üstü bir düzlemde, tarihsel insanın imgeleminin asla düşleyemediği biçimde bir insan-tanrı olarak yaratmaktır.

UMUTSUZLUK YA DA İMAN

Arkaik insanla modern insan arasındaki diyalog, ne şekilde alırsa olsun, bizim sorunumuzu fazla etkilemiyor. Tarihsel insanın özgürlüğüne ve yaratıcı güçlerine ilişkin hakikat ne olursa olsun, şurası kesindir ki tarihselci felsefelerin hiç biri onu tarihin teröründen koruyamaz. Nihai bir çabayı bile tahayyül edebiliriz: tarihi kurtarmak ve bir tarih ontolojisi kurmak için, olaylar insan tininin başka türlü erişemediği gerçeklik düzeylerine ilişkin bilgiyi elde etmesini sağlayan bir dizi "durum" olarak görülebilir. Tarihi haklı çıkarmak için girişilen bu çaba ilgi çekici¹⁵, öyle ki bu konuya başka bir yerde yeniden dönmeyi düşünüyoruz. Ancak şimdi ve burada gözlemleyebileceğimiz olgu, böyle bir konunun ancak, hiç olmazsa bir Evrensel Tin'in var olduğunu varsayarak tarihin terörüne karşı bir sığınak oluşturabilmesidir. Milyonlarca insanın çektiği acıların insanlık halinin sınırlayıcı bir durumunu açığa vurduğunu bilmek, bu sınırlayıcı durumun ötesinde hiçlikten başka bir şey yoksa, nasıl bir teselli olabilir? Yine, burada söz konusu olan tarihselci bir felsefenin geçerliliğini yargılamak değil, sadece böyle bir felsefenin tarihin teröründen ne derece kaçınabildiğini belirlemektir. Eğer tarihsel

trajedilerin mazur görülebilmesi için insanın direniş sınırlarını bilmesini sağlayan araçlar olarak görülmeleri yetecekse de böyle bir özür insanı hiç bir şekilde tarihin terörüne karşı daha korunaklı kılmaz.

Temel olarak, arketipler ve tekerrürün ufku, Tanrı'yı dışlamayan bir özgürlük felsefesi kabul edilmedikçe zarar görmeden aşılamaz. Arketipler ve tekerrürün ufku ilk kez, dinsel deneyime yeni bir kategoriye, *iman* kategorisini dahil eden Musevilik-Hıristiyanlık tarafından aşıldığında kanıtlanmıştır bu. Unutulmamalıdır ki İbrahim'in imanı "Tanrı için her şey mümkündür" diye tanımlandığında Hıristiyanlığın imanı insan için de her şeyin mümkün olduğu sonucunu doğurur." ... Allaha imanınız olsun. Doğrusu size derim: Kim bu dağa: Kalk denize atıl, diyecek olur, ve yüreğinde şüphe bulunmaz, ancak her dediğinin olacağına iman ederse, kendisine olacaktır. Bunun için size derim: Dua edip dilediğiniz her şeyi almış olduğunuza iman edin, ve size olacaktır." (Markos 11:22-24)¹⁶ İman bu bağlamda, diğer bir çoklarında olduğu gibi, her tür doğa "yasası"ndan mutlak kurtuluş ve dolayısıyla insanın tahayyül edebileceği en yüksek özgürlük anlamına gelir: evrenin ontolojik kuruluşuna dahi müdahale etme özgürlüğü. Bu, sonuçta, yaratıcı bir özgürlüktür. Başka bir deyişle, insanın yaratılışla işbirliği için yeni bir formül oluşturmaktadır –ilk, ama aynı zamanda arketipler ve tekerrürün geleneksel ufku aşıldığından beri ona denk tek formül. Ancak böyle bir özgürlük (selamet öğretisine ilişkin, dolayısıyla dar anlamda dinsel değeri bir yana) modern insanı tarihin teröründen koruyabilir – yani, kaynağı, teminatı ve desteği Tanrı'da olan bir özgürlük. Bunun dışındaki modern özgürlük, ona sahip olana sağladığı tatmin ne olursa olsun, tarihi haklılaştırmakta yetersiz ve bu, kendisine karşı içten olan her insan için, tarihin terörüne eşdeğerdir.

Dahası, Hıristiyanlığın, modern insanın ve tarihsel insanın, kişisel özgürlüğü ve (döngüsel zamanın yerine) sürekli zamanı aynı anda keşfetmiş olan insanın "dini" olduğu söyle-

nebilir. Hatta, ilginçtir, Tanrı'nın tarihin tekerrürü olarak değil tarih olarak varolduğunu düşünen modern insana, tarihin teröründen korunmak için bu kitapta sözü edilen her türlü mitos, ayin ve ananeyi elinin altında bulunduran arkaik ve geleneksel kültürlerin insanına kıyasla çok daha, şiddetli biçimde dayatılmıştır. Dahası, Tanrı fikri ve onun ima ettiği dinsel deneyim çok eski çağlardan beri varolsa da değişik zamanlarda ilkel insanlığın dinsel ihtiyaçlarına daha acilen yanıt veren diğer dinsel "biçimler" (totemizm, ata kültü, doğurganlığın Baş Tanrıçası, vb.) bunların yerini almıştır. Arketipler ve tekerrürün ufku içinde tarihin teröründen ne zaman ortaya çıksa üstesinden gelinebilmiştir. Kelimenin Musevi-Hıristiyan anlamıyla (yani, tanrı için her şey mümkündür) imanın "icadı"ndan itibaren arketipler ve tekerrürün ufkunu terkeden insan artık tarihin terörüne karşı sadece Tanrı fikriyle korunabilir. Ancak Tanrı'nın varolduğunu farzederek bir yandan (yasalarla yönetilen bir evrende ona özerklik, başka bir deyişle evrende yeni ve biricik olan bir varlık tarzının "başlaması"nı sağlayan) özgürlüğü, öte yandan da tarihsel trajedilerin her zaman insanlık için o durumda görülmesi bile tarihüstü anlamları bulunduğu dair bir kesinlik kazanır. Modern insanın diğer her durumu sonuçta umutsuzluğa götürür. Bu, kendi insani varoluşsallığından değil insanlığın neredeyse tümünün (her zaman bilincine varmamakla birlikte) sürekli bir dehşete maruz kaldığı bir tarihsel evrendeki mevcudiyetinden kaynaklanmaktadır.

Bu itibarla, Hıristiyanlığın "düşmüş insan"ın dini olduğu kesin olarak kanıtlanmaktadır: modern insanın geri dönülmez biçimde tarih ve ilerlemeyle özdeşleştiği ve tarih ve ilerlemenin bir düşüş olduğu ölçüde arketipler ve tekerrür cennetinin nihai olarak terkedilmesi anlamına gelmektedir bu.

NOTLAR

Birinci Bölüm

1. Bkz. *Patterns in Comparative Religion* (İng. çevirisi Londra ve New York, 1958), adlı kitabımız, s. 216 ve devamı.

2. *Cosmologie și alchimie babiloniana* (Bükreş, 1937) kitabımız, s. 21.

3. Edward Chiera, *Sumerian Religious Texts*, I (Upland, 1924), s. 29.

4. Uno Harva (eski adıyla Holmberg), *Der Baum des Lebens* (*Annales Accademiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki, 1923), s. 39.

5. Raymond Weill, *Le Champs des roseaux et le champs des offrandes dans la religion funeaire et la religion generale* (Paris, 1936), s. 62.

6. H. S. Nyberg, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdèennes", *Journal Asiatique* (Paris), CCXIX (Temmuz-Eylül 1931), s. 35-36. (Ama, Hery Corbin'in haklı olarak belirttiği gibi, "bunların [menok ve getik] ifade ettikleri karşıtlığı saf ve yalın bir Platonik şemaya indirgememeliyiz. Burada gördüğümüz düşünceyle madde arasında, ya da evrensel ile algılanan arasındaki bir karşılık değildir. Menok'un göksel, görünmez, tinsel ama tamamıyla somut bir durumla karşılanması gerekir. Getik dünyevi, görünür, maddi bir duru-

mu anlatır, ama bizim bildiğimiz maddeye göre madde-
dişidir bu". Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismail-
ism") *Man and Time* (New York ve Londra, 1957), s. 118.

7. Bkz. Rabbi gelenekler, Raphael Patai, *Man and Temple* (Londra, 1947), s. 130.

8. E. Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", *The Labyrinth*, ed. S.H. Hooke (Londra, 1935), s. 55.

9. Bkz. *Cosmologie* adlı kitabımız, s. 22; Burrows, s. 60.

10. Wisdom of Solomon 9:8; çev. R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseud-epigrapha of the Old Testament in English* (Oxford, 1913), I, s. 549.

11. Charles, II, s. 482.

12. Charles, II, s. 405; Alberto Pincherle, *Gli Oracoli Sibiriani gludaici* (Roma, 1922), s. 95-96.

13. Bkz. van Hamel, zikreden Gerardus van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion* (Fransızca basımı, Paris, 1940), s. 110.

14. Ananda K. Coomaraswamy, *The Rg Veda as Land-nama-bok* (Londra, 1935), s. 16.

15. Örneğin, *Satapatha Brahmana*, XIV, 1, 2, 26, vb.; bkz. aşağıda, Bölüm II.

16. Bkz. *Cosmologie*, s. 26-50; ayrıca bkz. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism* (Londra ve New York, 1961) Bölüm I. [Türkçesi için bkz. *İmgeler ve Simgeler*, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara, Gece Yayınları, 1992, ç.n.]

17. Willibald Kirfel, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens*, II (New York ve Londra, 1964), s. 259.

18. Bkz. Paul Schebasta, *Les Pygmées* (Paris, 1940), s. 156; diğer örnekler için *Shamanism* adlı kitabımız, s. 280.

19. Bkz. Örneğin W. Gaerte, "Kosmische Vorstellungen im Bilde prahistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme", *Anthropos* (Salzburg) IX (1914), s. 856-79.

20. Alfred Jeremias, *Handbuch der attorientalischen*

Geisteskultur (2. basım, Berlin ve Leipzig, 1929), s. 130.

21. Bkz. Burrows, s. 51, 54, 62, not 1; A.J. Wensick, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916), s. 15; Patai, s. 85. Aynı simgeciğin Mısır'da varlığına ilişkin bkz. Patai, s. 101, not 100.

22. Örneğin, Küçük Ruslar arasında; Mansıkka, zikreden Harva s. 72.

23. Theodor Dombart, *der Sakraiturm, I: Zikkurrat* (Münih, 1920), s. 34; bkz. A. Parrot, *Ziggurats et Tour de Babel* (Paris, 1949). Hint tapınakları da dağlara benzetilir. Bkz. Willy Foy, "Indische Kultbauten als Symbols des Götterbergs", *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag dargebracht* (Leipzig, 1914), s. 213-16. Azteklerde aynı simgecilik hakkında bkz. Walter Krickeberg, "Bauform und Weltbild im alten Mexico", *Paideuma* (Bamberg), IV, (1950), 295-333.

24. W.F. Albright, "The Mouth of the Rivers", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago), XXXV (1919), s. 173.

25. Marcle Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934) s. 324, *Le Cahamanisme* adlı kitabımız, s. 243.

26. Kisa'l, 15; zikreden Wensick, s. 15.

27. Jeremias, s. 113; Burrows, s. 46, 50.

28. Metinler için Burrows, s. 49, ayrıca bkz. Patai, s. 55.

29. Zikreden Wensick, s. 19, 16; ayrıca bkz. W.H. Roscher, "Neue Omphalosstudien" *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft* (Leipzig), *Phil.-hist. Klasse*, XXXI, I (1916), s. 16, 73; Burrows, s. 57, Patai, s. 85.

30. Bkz. Kirfel'in yorumu, s. 8.

31. Burrows, s. 49; Christensen, I, s. 22.

32. Wensick, s. 14; Sir E.A. Wallis Budge, *The Book of the Cave of Treasures* (London, 1927), s. 53; Oskar Daenhanrdt, *Naturgadsen, I* (Leipzig, 1909), s. 112, Burrows s. 57.

33. Antik Doğu'da tapınakların kozmik simgeciği hakkında bkz. A.M. Hocart, *Kings and Councillors* (Kahire,

1936), s. 220; Patai, s. 106. Bazilika ve katedrallerin kozmik simgeçiliği hakkında bkz. Hans Seldmayr, "Architectur als abbildende Kunst", *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Zilzungberichle* (Viyana), Phil.-hist. Klasse, 225/3 (1948) ve *Die Kathedrale* (Zürih, 1950).

34. Bkz. *İmgeler ve Simgeler*.

35. *Commentarii la legende Meşterului Manole*, (Bükreş, 1943).

36. Mrs. (Margaret) Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born* (Londra, 1920), s. 354 ve not.

37. Mephistopheles de Vater aller Hindernisse, "tüm engellerin babası" idi. (*Faust*, dize 6209).

38. A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (Londra, 1904), s. 645; Henry Callaway, *The Religious System of the Amazulu* (Londra, 1869), s. 58.

39. Arnold van Gennep, *Tabou et totemisme a Madagascar* (Paris, 1904), s. 27.

40. Bkz. Gerardus van der Leeuw, *Phaenomenologie der Religion* (Tübingen, 1935), s. 349, 360.

41. W.D. Whitney ve C.R.Lanman (çev.), *Atharva-Veda* (Harvard Oriental Series, VIII, Cambridge, Mass., 1905), s. 750-51.

42. R.E. Hume (çev.), *The Thirteen Principal Upanishads* (Oxford, 1931).

43. Bkz. E.S.C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), s. 10, Raffaele Pettazzoni, "İo and Rangi", *Pro regno pro sanctuari* (Nijkerk, 1950), s. 359-60.

44. J.W.E. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, I, (2. basım, Berlin, 1904-1905), s. 169, 180.

45. Bkz. S.H. Hooke, ed., *Myth and Ritual* (Londra, 1935), s. 9, 19, 34.

46. Renè Labat, *Le Caractere religieux de la royauté assyro-babylonienna* (Paris, 1939), s. 247; İsrail'de benzer bir mit-sel-ritüel karmaşanın kalıntıları için bkz. Patai, s. 90.

47. *Patterns in Comparative Religion* adlı kitabımızdaki

tarımsal gizemcilik konusundaki bölüme bkz., s. 354.

48. Çev. E.H. Palmer, *Sacred Books of East*, VI, s. 33.

49. Örneğin bkz. 590 Auxerre Konseyi.

50. Orjinin kozmolojik anlamı için bkz. Bölüm II.

51. A.M. Hocart, *Le Progrès de l'homme* (Fransızca çev., Paris, 1935), s. 188, 319; ayrıca bkz. W.C. MacLeod, *The Origin and History of Politics* (New York, 1931), s. 217.

52. Bkz. *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), s. 99 ve *Horace et les Curiaces* (Paris, 1942), s. 126.

53. Demézil, *Ouranos-Varuna* (Paris, 1934), s. 42, 62.

54. Bkz. Moret'nin Mısır'da kraliyetin kutsal niteliğine ilişkin çalışmaları ve Labat'nın Asur-Babil kraliyeti üzerine incelemeleri.

55. Ferdinand Ohrt, "Herba, gratia plena", *FF Communications* (Helsinki), No: 82 (1929), 17, 18; "La mandragore et le mythe de la "naissance miraculause", adlı çalışmamız, *Zalmoxis* (Paris ve Bükreş), III (1945), 1-52, özellikle s. 23, ve *Patterns in Comparative Religion*, s. 296.

56. Çev. Whitney and Ianman, VII, s. 149.

57. Armand Delatte, *Herbarius* (2. basım, Liege, 1938), s. 100, 102.

58. Bkz. Platon, *Yasalar*, 667-69; *Devlet Adamı*, 306 d, vb.

59. Özellikle bkz. Coomaraswamy, "The Philosophy of Me-dieval and Oriental Art", *Zalmoxis* (Paris ve Bükreş), I, (1938), 20-49, ve *Figures of Speech or Figures of Thought* (Londra, 1946), s. 29-96.

60. Çev. D.P. Chase, *The Ethics of Aristotle*, (Londra, 1934).

61. Howitt, s. 563, 630.

62. F.E. Williams, zikreden Lucien Levy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935), s. 162-64.

63. J.P. Harrington, zikreden Levy-Bruhl, s. 165.

64. Marcel Mauss, "Essai sur le don, forme archaïque de l'échange", *Annès Sociologique*, (Paris), I, 2. seri (1923-24).

65. Bkz. diğerleri yanında, Coomaraswamy'nin

çalışmaları, "Vedic Exemplarism", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I (1936), 44-46 ve *The Rg Veda as land-nama-bok* (Londra, 1935).

66. Günther Roeder (ed.), *Urkunden zur Religion des allen Agypten* (Jena, 1915), s. 98.

67. Bkz. F.W. Hasluc'un sunduğu belgeler, *Christianity and Islam under the Sultans*, II (Oxford, 1929), s. 649.

68. Petru-Caraman, "Geneza bal'adel istorice", *Anuarul Arhivei de Folklor* (Bükreş), I-II (1933-34).

69. Bkz. karısı bir peri olan ve gökten inip ona bir çocuk verdikten sonra giden Maori kahramanı Tawhaki hakkındaki mitos.

70. Canavar ile kahraman arasındaki döğüş sorununu burada ele almamız imkansız (bkz. Bernard Schweitzer, *Herakles*, Tübingen, 1922; A. Lods, *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions*, Paris, 1943, s. 283). Dumèzil'in de(*Horace et les Curiaces*, Paris, 1942, özellikle s. 126) ileri sürdüğü gibi kahramanın üç başlı canavarla yaptığı döğüş arkaik bir topluluğa katılan ritüelinin mitosa dönüştürülmüş hali olabilir. Bu kahramanın her zaman "kahraman" tipine özgü olmaması, diğerleri yanında şamanik katılmayla ilgili Britanya Kolombiyası örneklerinde görülmektedir. Dumezil bu örnekleri zikretmektedir (s. 1229-30). Eğer, Hıristiyan mitolojisinde St. George ejderle "kahramanca" döğüşüyor ve onu öldürüyorsa da diğer azizler bu sonuca döğüşmeden ulaşırlar (bkz. St. Samson, St. Marguerile, St. Biè, vb. hakkındaki Fransız efsaneleri; Paul Sébillot, *Le Folk-lore de France*, I (Paris, 1904), s. 468; III (Paris, 1906), 298, 299. Öte yandan şunu da unutmamalıyız ki ejder, kahramanlığa geçiş ayinlerinde ve mitoslarda oynadığı rol dışında bir çok gelenekte (Doğu Asya, Hint, Afrika ve diğerleri) kozmolojik bir simgecilğe de konudur: evrenin biçim-öncesi tarzını, Yaratılış öncesinin bölünmemiş "Bir"ini simgeler (bkz. Ananda K. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn*, Washington, 1935; "Sir Gawain and the Green Knight Indra and Namuci", *Speculum* (Cambridge, Mass.), Ocak, 1944,

ss.1-23). Bu nedenle yılanlar ve ejderler hemen hemen her yerde "toprağın efendileri" ile yeni gelenlerin "fatihler" in, işgal edilmiş bölgeleri biçimlendirmesi (yani yaratması) gerekenlerin döğüşmek zorunda olduğu otoklonlarla özdeşleştirilirler. (Yılan ve yerlilerin bir tutulması hakkında bkz. Charles Autran, I. *Epopée indoue*, Paris, 1946, s. 66).

71. H. Monro ve N. (Kershaw) Chadwick, *The Growth of Literature*, II (Cambridge, 1932-40), s. 375.

72. Bkz. Chadwick'teki metinler ve eleştiriler bibliyografya, II, s. 309-374-89, vb.

73. Chadwick, III, s. 762.

74. Mathias Murko, *Le Poésie populaire épique en Yougoslavie au debut du XXe siecle* (Paris, 1929),s. 29. Cermen, Kelt, İskandinav ve diğ er epik yazınlardaki tarihsel ve mitsel öğelerin incelenmesi bu çalışmanın kapsamı dışında kalıyor. Bu konuda Chadwick'in üç ciltlik yapıtına başvurulabilir.

İkinci Bölüm

1. Martin P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, I, Lund, 1920), s. 270.

2. Bkz. F. Rock, "Das Jahr von 360 tagen un seine Gliederung", *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*, I (1930), 253-88.

3. C.F. Jean, *La religion aumerienne* (Paris, 1931), s. 168; Henri Frankfort, "Gods and Myths in Sargonid Seals", *Iraq* (Londra), I (1934), s. 21.

4. Aynı şey Hititlerde de görülür. Burada kasırğa tanrısı Tesup ile yılan Illuyankas arasındaki örnek döğüş Yeni Yıl bayramı çerçevesinde anılır ve yeniden güncelleştirilir. Bkz. Albrecht Götze, *Kleinasien* (Leipzig, 1933), s. 130; Giuseppe Furtani, *La Religione degli Hittiti* (Bologna, 1936), s. 89.

5. Bir ilksel varlığın bedeninden yaratılış motifi Çin, Hindistan, İran ve Cermen kabileleri gibi diğer kültürlerde de görülmektedir.

6. Renè Labat, *Le Caractere religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris, 1939), s. 99; Götze, s. 130; Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943) s. 11, 101. Kudüs'de de ritüel döğüşün izleri vardır; bkz. aşağıda. Benzer bir döğüş Bizans İmparatorluğu'nun son yüzyılına kadar Konstantinapolis'in Hipodromu'nda sürmüştür, Johannes Malats *Chronographia* (Bonn, 1831, s. 173-76) yapıtında bundan bahsetmekte ayrıca Tudela da sözünü etmektedir; bkz. Raphael Patai, *Man and Temple*. (Londra, 1947), s. 77.

7. Belgesel materyal, yorum ve bibliyografya için Heinrich Zimmern, "Zum babylonische Neujahrfest", I-II, *Berichte überdie Verhandlungen der Königlich Sachsichen Gesellschaft der Wissenschaften* (Leipzig), Phil.-hist Klasse, LVIII, (1906); LXX (1918); S.A. Pallis, *The Babylonian Akitu Festival* (Kopenhag, 1926); ayrıca bkz. H.S. Nyberg'in eleştirileri, *Monda Oriental* (Uppsala), XXIII(1929), 204-11; Raffaele Pettazzoni, "Der babylonische Ritus des Akitu und das Gedicht derWeltschöpfung", *Eranos-Jahrbuch*, XIX (Zürih, 1950), s. 403-30. Zagnuk ve Babil Saturnalia'sı hakkında bz. Sir James George Frazer, *The Scapegoat* (The Golden Bough, IV. Kısım, Londra, 1907-15), s. 356; Iabat, s. 95; Babil töreninde Akdeniz, Asya, Kuzey ve Orta Avrupa yöresindeki diğer tüm benzer ritüellerin kökenini görmek için aceleci bir çaba Waldemar Liungman'ın *Traditions wanderungen, Euphat-Rhein*, I-II (Helsinki, 1937-38) adlı yapıtında, s. 290 ve devamında görülmektedir. Ayrıca bkz. S.H. Hooke, *The Origins of Early Semitic Rituel* (Londra, 1938), s. 57. Tibet'teki aynı Yeni Yıl ritüeli için bkz. Robert Bleichsteiner *L'Eglise jaune* (Fransızca çev., Paris, 1937), s. 231.

8. Ancak, ayrıca bkz. Efraim Briem, *Les Sociétés secrètes des mystères* (İsveççeden çev. E.Guerre, Paris, 1941), s. 131.

9. A.J. Wensick, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology", *Acta Orientalia* (Lund), I (1923), s. 158-99.
10. Agy., s. 168. Diğer metinler için bkz. Patai, s. 68.
11. Rosh Hashshana, I, 2; Wensick, s. 183; Patai, s. 24. Rabbi Ishmael ile Akiba bu noktada fikir birliği içindedir. Haymeler Bayramı gelecek yılın yağış miktarının belirlendiği zamandır; bkz. Patai, s. 41.
12. *Hymns on Epiphany*, VIII, 16; Wensick, s. 169.
13. Bkz. A.R. Johnson, "The Role of the King in the Jerusalem Cultus", *The Labyrinth* ed. S.H. Hooke (Londra, 1935), s. 79; ayrıca bkz. Patai, s. 73.
14. Bkz. Tamlud'da orji ifratına yapılan göndermeler, Raffaele Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, II, (Bologna, 1935), s. 229. Hierapolis'de aynı durum için bkz. Lucian, *De dea Syra*, 20; Patai, s. 71.
15. Agy., s. 171.
16. Ephraem Srus, I, 1.
17. James Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II (Paris, 1892), s. 640, not 138.
18. *Cosmography*, zikreden Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier rol dans l'histoire legendaire des Iraniens*, II (Stockholm, 1917), s. 147.
19. Ta'anit, 2a, Wensick, s. 173.
20. E.S. Drower (E.S. Stevens), *The Mandaean of Iraq and Iran* (Oxford, 1937), s. 86; H. Lassy, *Muharram Mysteries* (Helsinki, 1918), s. 219, 228. Bkz. Sir James George Frazer, *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion* (2. Basım, Londra, 1914), s. 252; ve daha yakınlarda, Liungman, I, s. 103. Liungman bu ananenin Osiris ritüellerinden türediğini ileri sürmektedir.
21. Bkz. Josef Marquart tarafından derlenen metinler, "The Nawroz, its History and Its Significance", *Journal of the Cama Oriental Institute* (Bombay), XXXI (1937), 1-51, özellikle s. 16. Bu makalenin Almanca orijinali için Dr. Modi *Memorial Volume: Papers on Indo-Iranien and Other Subjects*

(Bombay, 1930), s. 709-65.

22. Muhammad ibn Ahmad al-Biruni, *The Chronology of Ancient Nations* (çev. C. Edward Sachau, Londra, 1879), s. 199.

23. Christensen, II, s. 148.

24. al-Biruni, s. 201; Qazwini, çev. Christensen, s. 148.

25. al-Biruni, s. 200.

26. Ay., s. 202-203.

27. Ay., s. 202. Ondokuzuncu yüzyılda Newroz törenleri hakkında bkz. Jakob Eduard Polak, *Persien Das Land und seine Bewohner*, I (Leipzig, 1865), s. 367. Benzer düşüncelere Yahudilerde de rastlanmaktadır, Talmud döneminde şu sözler Yeni Yıl duasında geçmekteydi: "Bugün yılın işlerinin başlama günü, ilk günün hatırlanışı" (*Posh Hashshana*, 27a; zikreden Patai, s. 69).

28. Bkz. Drower, s. 87; Giuseppe Furlani, *Religione dei Yazidi* (Bologna, 1930), s. 59.

29. Bkz. Frazer, *The Scapegoat*, s. 215; Georges Dumèzil, *Le probleme des centaurs* (Paris, 1929), s. 39; Emile Nourry (P. Saintyves, pseud), *L'Astrologie populaire* (Paris, 1937), s. 61. Ayrıca bkz. Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (Paris, 1934), s. 107.

30. al-Biruni, s. 208.

31. Franz Cumont tarafından yorumlanan metinler, "La Fin du monde selon les images occidentaux", *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), Ocak-Haziran 1931, s. 76. Ayrıca bkz. Wilhelm Bousset, *der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche* (Göttingen, 1895), s. 129.

32. Otto Höfler, *Kultische Geheimbündeder Germanen*, I (Frankfurt am Main, 1934); Liungman, II, s. 426 passim; Otto Huth, Janus (Bonn, 1932); Johannes Hertel, *Des indogermanische Maujahrsopter in Veda* (Leipzig, 1938).

33. Höfler agy., Alexander Slawik, "Kültische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* (Salzburg v Leipzig), IV (1936), 675-

764. Antik Yakın Doğu'da ölümlerin mevsim bayramları sırasında yeryüzüne döndüğüne dair benzer bir inanç vardı; bkz. T.H. Gaster, *Thespis; Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, 1950), s. 28.

34. Emile Nourry (P. Saintyves, preud) *Essais de folklore biblique* (Paris, 1923), s. 30; Hertel, s. 52; Dumèzil, *Le Probleme des centaurs*, s. 146; Huth, s. 146, Marcle Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, I-II (Paris, 1926), s. 155; Luigi Vannicelli, *La religione dei Lola* (Milano, 1944), s. 80, Liungman, s. 473.

35. Bkz. Dumèzil, s. 148. Hopilerde erginleme töreni daima Yeni Yıl'da olur; bkz. Lewis Hasting'in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, III, s. 87.

36. Tarım toplumlarında orjinin rolü, kuşkusuz, çok daha karmaşıktır. Cinsel ifrat gelecek hasat üzerinde büyüsel bir etkide bulunurdu. Ama, her zaman tüm biçimlerin kaynaşmasına, başka bir deyişle Yaratılış öncesi kaosun yeniden güncelleştirilmesine yönelik bir eğilimin de izleri görülebilir. *Patterns in Comparative Religion* (Londra ve New York, 1958), s. 331 ve devamı, verimlilik kültürleri üzerine olan bölüm.

37. Stawik, agy.

38. Ay., s. 762.

39. "Kulturschichten in Altjapan", Almanca çevirisi (yayınlanmamış) Dr. Masao Oka'nın Japonca elyazmasından.

40. Slawik, s. 679.

41. P.E. Goddard, *Life and Culture of the Hupa* (California Üniversitesi Amerikan Arkeolojisi ve Etnolojisi yayınları, Berkeley, 1903, I, no: 1), s. 82; A.L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Washington, 1926), s. 53; A. L. Kroeber ve E.W. Gilford, *World Renewal, a Cult System of native Northwest California*, (Anthropological Records, XIII, no: 1, University of California, 1949), s. 1, 105. Amerika'da başka yerlerde de tufan her yıl anılır, yani mitsel alan dışında tüm insanlığı yok eden büyük felaket yeniden güncelleş-

tirilir, bkz. Sir George James Frazer, *Folklore in the Old Testament*, I,(Londra, 1918), s. 293. Arkaik kültürlerde dünyanın yok oluşu ve yeniden yaratılışı mitosuna ilişkin bkz. F.R. Lehmann, "Weltuntergang und Welterneuerung in Glauben schriftloser Völker", *Zeitschnit for Eihnologie* (Berlin), LXXI (1939).

42. Bkz. *Shamanism Archaic Techniques of Ecstasy* (New York ve Londra, 1964) adlı kitabımız, s. 320.

43. *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (Bükreş, 1943); ayrıca bir önceki bölüme bkz.

44. *Antiquities of the Jews*, III, 7, 7.

45. Çev. Julius Eggeling, *The Sacred Books of East*, XLIII (Oxford, 1897), s. 361.

46. Çev. ay., s. 358.

47. Çev. ay., s. 386.

48. Çev. ay., 29-30.

49. Çev., XLI (Oxford, 1864), s. 162. Paul Mus, *Barabudur*, I(Hanoi, 1935), s. 384, "kurulu zaman" hakkında bkz. II, s. 733-89.

50. A.M. Hocart, *Kingship* (Londra, 1927), s. 189-90.

51. Bkz. *Comentarii la legenda Maşterului Manole*, özellikle s. 56.

52. Wilhelm Koppers, *Die Bhil in Zentralindien* (Horn, 1948), s. 241.

53. E.S.C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), s. 10-11.

54. Hasteen Klah, *Navajo Creation Myth; The Story of the Emergence* (Mary C. Wheelwright, rec., Navajo religion Series, I, Museum of Navajo Ceremonial Art, Santa Fe, 1942), s. 19, ayrıca bkz. s. 25, 32.

55. Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts* (Londra, 1923), s. 59.

56. *Patterns in Comparative Religion*, s. 154.

57. Hint-Avrupa dillerinde [zaman birimi] ay ve [dünyanın uydusu] ayı belirten terimlerin çoğunluğu Latince'de *mensis* yanında "ölçmek" anlamını da veren *metior* kökünden

türemiştir.

58. Bkz. *Patterns*, Bölüm IV.

59. Bkz. Henri-Charles Puech'in güzel sunuşu, "Gnosis and Time", *Man and Time*. (New York ve Londra, 1957), özellikle s. 40-41: "Grekler, otantik ve eksiksiz varlığı sadece kendinde olan ve kendisiyle özdeş kalan şeyde, ebedi ve değişmez olanda bulan bir anlaşılabilirlik idealine bağlı kalarak devinim ve değişimi gerçekliğin daha aşağı dereceleri olarak görmüşlerdir. Özdeşlik ancak süreklilik ve kalıcılık biçiminde, dolayısıyla tekerrür olarak anlaşılabilir. Aynı şeyleri tekrarlayarak, sürekli geri getirerek onların sürmesini sağlayan döngüsel hareket hiyerarşinin doruğundaki mutlak hareketsizliğin en dolaysız ifadesidir (dolayısıyla kutsal olana en yakındır). Meşhur Platoncu tanıma göre göksel kürelerin döngüsüyle belirlenen ve ölçülen zaman hareketsiz ebediyetin hareketli bir imgesidir ve bir daire içinde hareket ederek onu taklit eder. Dolayısıyla, hem tüm kozmik süreç hem de bizim doğum ve çöküş dünyamızın zamanı bir daire içinde ya da birbirini izleyen belirsiz sayıda dairelere göre gelişir. Bu süreç içinde aynı gerçeklik, değişmez bir yasa ve belirlenmiş değişimlere uygun olarak oluşturulur, ortadan kaldırılır ve yeniden oluşturulur. Varlık sonuçta hep aynı kalır, hiç bir şey yaratılmaz ve yitmez; dahası, artiketin yıkılış döneminin bazı düşünürleri -Pitagorasçılar, Stoacılar, Platoncular- bu zaman devrelerinin her birinde, bu *aion*larda, bu *aeon*'da aynı durumların hep ortaya çıktığını ve çıkacağını savunmaya dek vardırımlıdır. Hiçbir olay biricik değildir; her şey birden fazla tekrarlanır (örneğin Sokrates'in mahkumiyeti); her olay daha önce olmuş ve sürekli tekrarlanacaktır, aynı bireyler daha önce ortaya çıkmış ve devrenin her dönümünde tekrar ortaya çıkacaklardır. Kozmik zaman tekerrür ve *anakuklosis*, ebedi dönüşür."

Üçüncü Bölüm

1. Diğer örnekler için bkz. *Patterns of Comparative Religion* (Londra ve New York, 1958) Bölüm II, s. 46.
2. Bir kere daha vurgulayalım ki tarihsel olmayan halklar ve sınıflar açısından "acı çekme", "tarih"e eşdeğerdir. Bu eşdeğerlik bugün bile Avrupa'nın köylü medeniyetlerinde gözlemlenebilir.
3. Geo Widengreb, *King and Saviour*, II (Uppsala, 1947).
4. Bkz. G. van der Leeuw, "Primordial Time and Final Time", *Man and Time* (New York ve Londra, 1957), s. 324-50.
5. Dinsel seçkinler, özellikle de peygamberler olmaksızın Musevilik dünyasında görülen popüler Filistin dinsel inançlarını M.Ö. beşinci yüzyıla dek sürdüren Yahudi dininden farklı bir şey olamazdı, bkz. Albert Vincent *la religion des Judeo-Arameens d'Elephantine* (Paris, 1937). Tarih bu Diaspora İbranilerinin Yehova (Jaho) yanında diğer tanrılara (Bethel, Harambetheri, Ashumbetheri) hatta Anath'a olan inancı sürdürmelerini mümkün kılmıştır. Bu, Musevi dinsel deneyimin gelişmesinde ve büyük baskılar altında sürdürülmesinde tarihin önemini onaylamaktadır. Zira, unutmamalıyız ki, peygamberlik ve Mesih kurumları her şeyden önce çağdaş tarihin baskısıyla geçerlilik kazanmıştır.
6. Musevi-Hiristiyan anlamda "iman" denilen şeyin yapısal açıdan diğer arkaik dinsel deneyimlerden farklı olduğu belirtilmelidir. Bu arkaik dinsel deneyimlerin olanaklılığı ve dinsel geçerliliği kuşku götürmez, çünkü kutsalın evrensel olarak doğrulanmış bir diyalektiği üzerine kuruludurlar. Ama iman deneyimi yeni bir tanrısal tezahüre, yeni bir vahye dayanmaktadır ki bu ilgili seçkinler açısından diğer kutsal tezahürlerin geçerliliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu konuda bkz. *Patterns in Comparative Religion*, Bölüm I.

7. Bu, sözkonusu halkların (ki bunlar çoğunlukla tarımsal yapıdadır) dinsel olmadığı anlamına gelmez; sadece Hıristiyan deneyime "geleneksel" (arketipik) bir "yeniden değerlendirme" uyguladıklarını belirtir.
8. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, s. 200.
9. Kuşkusuz, oluşumunda Babil astronomisinden de etkilenen yuganın astrolojik veçhesinin etkisiyle; bkz. Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2. basım, Berlin-Leipzig, 1929), s. 303. Ayrıca bkz. Emil Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* (Berlin, 1928), s. 8; Isidor Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksals-gottheit in der indischen und iranischen Religion* (Stuttgart, 1929); D.R. Mankad, "Manvanlara-Caturyuga Method", *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute*, XXIII, Silver Jubilee Volume (Poona, 1942), s. 271-9 ve "Time and Eternity in Indian Thought" adlı incelememiz, *Man and Time* içinde, s. 173-200 ve *İmgeler ve Simgeler* (çev. M. A. Kılıçbay, Ankara, 1992) Bölüm II.
10. Bkz. Asanga, *Mahayana-samparighara*, V, 6; Louis de La Vallée-Poussin, *Vijnaptimadralasiddhi* (Paris, 1929), s. 731-33, vb. *Asankheyye*'nin hesaplanması hakkında bkz. La Vallée-Poussin'in notları, *L'Abhidharmakosa* (Paris, 1923-1926), III, Etienne Lamotte'un Çince versiyonundan, *Le Traite de la Grande Verlu de Sagesse de Nagarjiuna*, I (Louvain, 1944), s. 247. Felsefi zaman kavramları hakkında bkz. La Vallée-Poussin, "Documents d'Abhidharma: la controverse du temps", *Mélanges chinois et bouddhiques*, V, (Brüksel, 1937) s. 1-158 ve Stanislaw Schayer, *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy* (Cracow, 1938). Ayrıca bkz. Mrs. Sinclair Stevenson, *The Heart of Jainism* (Londra, 1915), s. 272.
11. Bk. bizim çalışmalarımız, *Yoga Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris ve Bükre^a, 1936), s. 166 ve *Yoga Immortality and Freedom* (New York ve Londra, 1958), Bölüm IV.

12. Bkz. Ettore Bignone, *Empedocle* (Torino, 1916), s. 548.
13. Dicaearchos, zikreden Porphyry, *Vita Pythagorae*, 19.
14. *Eos, ou Platon et l'Oreint* (Brüksel, 1945), bu kitap özellikle Boil, Bezold, W. Gundel, W. Jaeger, A. Götze, J. Stenzell'in çalışmalarını ve hatta Ritzenstein'in yorumlarını, bunlardan bazılarının öne sürdüğü itirazlara rağmen dikkate almaktadır.
15. Bkz. Jèrome Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVE eglogue* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım, Paris, 1945), s. 72; Franz Cumont, "La Fin du monde selon les mages occidentaux", *revue de l'Histoire des religions* (Paris), Ocak-Haziran, 1931, s. 89.
16. Bidez, s. 76.
17. Agy., s. 83.
18. Örneğin, Chyrsippus, Fragments 623-27.
19. Zenon dönemine kadar gider; bkz. Fragments 98 ve 109 (H.F.A. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, Leipzig, 1921).
20. Agy, s. 39.
21. James Dermesteter'in çevirisi. *Le Zend-Avesta* (Paris, 1892).
22. Bkz. Nyberg'in "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdèennes", *Journal Asiatique* (Paris), CCXIV, CCXIX (1929, 1931). Ayrıca bkz. Scheftelowitz, op. cit; R.C. Zaehner, "Zurvanica", *Bulletin of the School and African Studies* (Londra), IX (1937-39), 303, 573; H.H. Schaeder, "Der iranische Zeitgott und sein Mythos", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* (Leipzig), XCV (1941), 268; Henry Corbin, "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism", *Man and Time*, özellikle, s. 121.
23. Bkz. Cumont, agy., s. 71.
24. Agy., s. 235.
25. *Bundhaisn*, Bölüm 1 (Nyberg, s. 214-15).
26. Ateşten geçişle ilgili Doğu ve Musevi-Hiristiyan simgeciliği yakın zamanda C.M. Edsman tarafından incelendi,

- Le Bapteme de feu* (Uppsala, 1940).
27. Bkz. Cumont, s. 68.
 28. Ay., s. 70, not 5.
 29. Ay., s. 72.
 30. Metinler için ay., s. 78, not 1.
 31. *Divinae Institutiones*, VII, 17, 9; Cumont, s. 81.
 32. Bkz. örneğin *Testamentum Abrahami, Ethica Enochi*, vb.
 33. Rabbi yazınında Mesih'in gelişini haber veren kozmik işaretler için bkz. Raphael Patai, *Man and Temple* (Londra, 1947), s. 203.
 34. Hastings, I, s. 187.
 35. Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient-Near East* (Uppsala, 1943), s. 43, 44, 68; Jeremias, *Handbuch*, s. 32.
 36. *Odyssey*, XIX, 108; Hesiod, *Erga*, 225-27; *Patterns in Comparative Religion*, s. 255; Patai, s. 180 (rabbi yazını); Leon Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine* (Hsien-hsien, 1922), s. 64.
 37. Diğer kurtuluşlar arasında, Hıristiyanlık yıldızların yazgısından da kurtuluş sağlamıştır: "Biz yazgı'nın üstündeyiz", diye yazıyor Tatian (*Oratio ad Graecos*, 9) Hıristiyan öğretisini özetleyerek. "Güneş ve ay bizim için yapıldı; bana hizmet edecek olanlara neden tapayım" (ibid., 4). Ayrıca bkz. St. Augustine, *De civitate Dei*, XII, Bölüm X-XIII; St. Basil, Origen, St. Gregory, St. Augustin'in düşünceleri ve devresel teorilere karşı çıkışları hakkında bkz. Pierre Duhem, *Le Systeme du monde* (Paris, 1913-17), II, s. 446. Ayrıca bkz. Henri-Charles Puech, "Gnosis and Time", *Man and Time*, s. 38.
 38. Jean Hubaux, *Les Grands Mythes de Rome* (Paris, 1945); Carcopine agy.
 39. Lucan, *Pharsalia*, 639-45; Carcopino, s. 147.
 40. Ay., s. 52.
 41. Bkz. ay., s. 45 vb.

42. "His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fide dedi"; bkz. Hubaux, s. 128.
43. Carcopino, s.200.

Dördüncü Bölüm

1. Henri-Charles Puech, "Gnosis and Time", *Man and Time* (New York ve Londra, 1957), s. 48. Ayrıca bkz. aynı yazar, "Temps, histoire et mythe drans le christianisme des premier siecles", *Proceedings of the VIIIth Congress for the History of Religion* (Amsterdam, 1961), s. 33-52.
2. Pierre Duhem, *Le Systeme du monde* (Paris, 1913-17); Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1929-41); Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics, II* (New York, 1937-41).
3. Thorndike, I, s. 455; Sorokin, s. 371.
4. Duhem, V, s. 223.
5. Ay., s. 225; Thorndike, II, s.267, 416, vb. Sorokin, s. 371.
6. Joachim Floris'in kehaneti-eskatolojik spekülasyonların, Assisili St. Francis, Dante ve Savanorola'nın düşüncelerini esinlemiş ve zenginleştirmiş olmasına karşın böylesine hızla unutulması Batı dünyası için gerçek bir trajedidir. Calabrialı keşişin bugün sadece adı kalmıştır. Sadece dogma açısından değil toplum açısından da tinsel özgürlüğün (Joachim'in hem kutsal hem de tarihsel diyalektik için bir zorunluluk olarak gördüğü özgürlüğün) içkinliği daha reformasyon ve rönesans ideolojileri tarafından, ancak tamamen farklı terimlerle ve farklı tinsel görüşlere uygun olarak tekrar ele alınmıştır.
7. Sorokin, s. 379.
8. Bkz. A. Rey, *le Retour etemel et la philosophie de la physique* (Paris, 1927); Pitirim A Sorokin, *Contemporary Sociological Thought* (New York, 1928), s. 728-41; Arnold

J. Toynbee *A Study of History*, III (New York, 1934); Ellsworth Huntington, *Mainsprings of Civilisation* (New York, 1945), özellikle s. 453; Jean Claude Antoine, "L'Eternel Retour de l'histoire deviendra-t-il objet de science?" *Critique* (Paris), XXVII, (Ağustos 1948), s. 723.

9. Sorokin, s. 383, not 80.
10. Öncelikle, "tarihçilik " ve "tarihselcilik" terimlerinin birçok farklı ve karşıt felsefi akım ve yönelimi ifade ettiğini belirtelim. Dilthey'in dirimselci göreciliğini, Croce'nin *storicismo*'sunu, Gentile'nin *attualismosunu* ve Ortega'nın "tarihsel akıl"ını hatırlamak yirminci yüzyılın ilk yarısında tarihe yönelik felsefi değerlendirmelerin çokluğunu görmek için yeterli olacaktır. Croce'nin şimdiki konumu için bkz. *La storia come pensiero e come azione* (Bari, 1938; 7. gözden geçirilmiş basım, 1965). Ayrıca, Ortega y Gasset, *Historia como sistema* (Madrid, 1941); Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (çev. Louis Wirth ve Edward Shils, New York, 1936) tarih sorunu hakkında ayrıca bkz. Pedro Lain Entralgo, *Medicina e historia* (Madrid, 1941) ve Karl Lowith, *Meaning in History* (Chicago, 1949).
11. "Tarihselciliğin" her şeyden önce tarihi sürekli bir terör olarak yaşamamış uluslara mensup düşünürlerce yaratılıp savunulduğunu vurgulamak istiyoruz. Bu düşünürler "tarihin ölümcüllüğünü" yaşamış uluslardan olsalardı başka görüşler savunurlardı belki de. Her durumda, olup biten her şeyin sırf *olduğu* için "iyi" olduğunu öne süren teorinin Baltık ülkeleri ya da sömürge ülkelerin düşünürlerince kabul edilip edilmeyeceğini bilmek ilginç olurdu.
12. Şunu belirtmek gerekir ki bu bağlamda "modern insan" herşeyin ötesinde tarihsel olmayı vurgulayarak modern olmaktadır; yani, her şeyin ötesinde, tarihselciliğin, Marksizmin ve varoluşçuluğun insanıdır. Çağdaşlarımızın tümünün kendilerini bu şekilde tanıtlamadığını belirtmeye bile gerek yok.

13. Bu konuda bkz. *Patterns in Comparative Religion* (Londra ve New York,1958), s. 398.
14. Geleneksel toplumlarda varolan ve gerçek olan "büyüsel yararlı" olanakları da ayrı.
15. Ancak böyle bir uslamla ile göreciliğe ve şüphencilğe yol açmayacak bir bilgi sosyolojisinin temeli atılabilir. "İdeolojiler" (Karl Mannheim'ın terime verdiği anlamda) üzerindeki -ekonomik, toplumsal, ulusal, kültürel- "etkiler" onların nesnel değerlerini yoketmez; tıpkı bir şairin şiirsel yaratısına yardımcı olan yüksek ateş veya sarhoşluğun bu yaratının değerini azaltmaması gibi. Bütün bu toplumsal, ekonomik ve diğer etkiler, tam tersine, bir tinsel evreni yeni açılardan tasavvur etmek için fırsattır. Ama, şunu da söylemeye bile gerek yok ki, bir bilgi sosyolojisi, yani ideolojilerin toplumsal koşullarının incelenmesi ancak tinin özerkliğini olumlayarak görecilikten korunabilir ve eğer onu doğru anladıysak, Karl Mannheim bunu olumlamayı göze alamamıştır.
16. Böylesi önermeler hesaba katılmamalı, çünkü bir mucize olasılığını ima ediyorlar. Hıristiyanlığın ortaya çıkışından beri mucizeler böylesine azaldıysa bunun suçu Hıristiyanlıkta değil Hıristiyanlardadır.

BİBLİYOGRAFYA

NOT: *Satapatha Brahmana, Upanişadlar*, vs. ile ilgili göndermeler için bkz. *The Sacred Books of the East* (F. Max Müller, ed., Oxford, 1879-1910). Kitab-ı Mukaddes için bkz. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (R.H. Charles, ed., Oxford, 1913).

ABEGG, EMIL. *Der Messiasglaube in Indien und Iran*. Berlin, 1928.

AL- BİRUNİ. Bkz. BİRUNİ, MUHAMMAD IBN AHMAD AL-.

ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL. "The Mouth of the Rivers," *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Chicago), XXXV (1919), 161-95.

ANTOINE, JEAN CLAUDE. "L'Éternel Retour de l'histoire deviendra-t-il objet de science?" *Critique* (Paris), XXVII (Ağustos, 1948), 732 ve devamı.

ARNIM, H. F. A. von. *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig, 1903-24. 4 cilt.

AUTRAN, CHARLES. *L'Épopée indoue*. Paris, 1946.

BIDEZ, JOSEPH. *Eos, ou Platon et l'Orient*. Brüksel, 1945.

BIGNONE, ETTORE. *Empedocle*. Turin, 1916.

BİRUNİ, MUHAMMAD IBN AHMAD AL-. *The Chronology of Ancient Nations*. Çev. C. Edward Sachau. Londra, 1879.

BLEICHSTEINER, ROBERT. *L'Eglise jaune*. Paris, 1937.

BOUSSET, WILHELM. *Der Antichrist in der überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*. Göttingen, 1895.

BRIEM, EFRAIM. *Les Societes secretes des mysteres*. İŖveççeden çev. E. Guerre. Paris, 1941.

- BUDGE, SIR E. A. WALLIS (çev.). *The Book of the Cave of Treasures*. Londra, 1927.
- BURROWS, E. "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion," *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke (Londra, 1935), s. 45-70.
- CALLAWAY, HENRY. *The Religious System of the Amazulu*. Londra, 1869.
- CARAMAN, PETRU. "Geneza baladei istorice," *Anuarul Arhievi de Folklor* (Bükreş), I-II (1933-34).
- CARCOPINO, JEROME. *Virgile et le mystere de la IVe églogue*. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş basım, Paris, 1943.
- CHADWICK, H. MUNRO ve N. K. *The Growth of Literature*. Cambridge, 1932-40. 3 cilt.
- CHARLES, ROBERT HENRY (ed.). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford, 1913. 2 c.
- CHASE, DRUMMOND PERCY. *The Ethics of Aristotle*. Londra, 1934.
- CHIERA, EDWARD. *Summerian Religious Texts*. Upland, 1934.
- CHRISTENSEN, ARTHUR. *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens*. Stockholm, 1917. 2 cilt.
- COOMARASWAMY, ANANDA K. *The Rg Veda as Land-nama-bok*. Londra, 1935.
- _____. *The Darker Side of Dawn*. Washington, 1935.
- _____. "Vedic Exemplarism," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I (1936), 44-64.
- _____. "The Philosophy of Medieval and Oriental Art," *Zalmoxis* (Paris ve Bükreş), I (1938), 20-49.
- _____. "Sir Gawain and the Green Knight: Indra and

Namuci," *Speculum* (Cambridge, Mass.), Ocak, 1944, s. 1-23.

_____. *Figures of Speech or Figures of Thought*. Londra, 1946.

CORBIN, HENRY. "Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme." *Eranos-Jahrbuch*, XX (Zürich, 1951), s. 149-217.

CROCE, BENEDETTO. *La Storia come pensiero e come azione*. Bari, 1938; gözden geçirilmiş yeni basım, Bari, 1965.

CUMONT, FRANZ. "La fin du monde selon les mages occidentaux," *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris), Ocak-Haziran, 1931.

DAEHNHARDT, OSKAR. *Natursagen*. Leipzig, 1907-12. 4 cilt.

DARMESTETER, JAMES (çev.). *Le Zend-Avesta*. Paris, 1892-93, 3 cilt.

DELATTE, ARMAND. *Herbarius*. 2. basım, Liege, 1938.

DOMBART, THEODOR. *Der Sakralturm*. I: *Zikkurrat*. Münih, 1920.

DROWER, E. S. (E. S. Stevens). *The Mandaean of Iraq and Iran*. Oxford, 1937.

DUHEM, PIERRE. *Le Systeme du monde*. Paris, 1913-17. 5 cilt.

DUMEZIL, GEORGES. *Le Probleme des centaures*. Paris, 1929.

_____. *Ouranos-Varuna*. Paris, 1939.

_____. *Mythes et dieux des Germains*. Paris, 1939.

_____. *Horace et les Curiaces*. Paris, 1942.

EDSMAN, C. M. *Le Baptême de feu*. Uppsala, 1940.

ELIADE, MIRCEA. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Paris ve Bükreş, 1936.

_____. *Cosmologie și alchimie babiloniana*. Bükreş, 1937.

_____. *Comentarii la legenda Meșterului Manole*. Bükreş,

1943.

_____. "La Mandragore et le mythe de la 'naissance miraculeuse,'" *Zalmoxis* (Paris ve Bükreş), III (1943), 1-52.

_____. *Techniques du Yoga*. Paris, 1949.

_____. *Traite d'histoire des religions*. Paris, 1949.

_____. "Le Temps et l'éternité dans la pensée indienne," *Eranos-Jahrbuch*, XX (Zürich, 1951), s. 219-52.

_____. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951.

_____. *Images et symboles*. Paris, 1952. (Türkçesi *İmgeler ve Simgeler*, çev. M.A. Kılıçbay, Ankara, 1992.)

ENGNELL, IVAN. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Uppsala, 1943.

FOY, WILLY. "Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs," *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag... dargebracht* (Leipzig, 1914), s. 213-16.

FRANKFORT, HENRI. "Gods and Myths in Sargonid Seals," *Iraq* (Londra), I (1934), 2-29.

FRAZER, SIR JAMES GEORGE. *Folklore in the Old Testament*. Londra, 1918. 3 cilt.

_____. *The Golden Bough*. 3. basım. Londra, 1907-15. 12 cilt. özellikle IV.Bölüm: *Adonis, attis, Osiris* ve VI. Bölüm: *The Scapegoat*.

FURLANI, GIUSEPPE. *Religione dei Yezidi*. Bologna, 1930.

_____. *La religione degli Hittiti*. Bologna, 1936.

GAERTE, W. "Kosmische Vorstellungen im Bilde prahistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltsröme," *Anthropos* (Salzburg), IX (1914), 956-79.

GASTER, THEODOR HARZL. *Thespis; Ritual, Myth and Drama in the ancient Near East*. New York, 1950.

GENNEP, ARNOLD VAN. *Tabou et totemisme a Madagascar*.

Paris, 1904.

GODDARD, PLINY EARLE. *Life and Culture of the Hupa*. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, I, 1, s. 1-88.) Berkeley, 1903.

GÖTZE, ALBRECHT. *Kleinasion*. Leipzig, 1933.

GRANET, MARCEL. *Danses et legendes de la Chine ancienne*. Paris, 1926. 2 cilt.

_____. *La Pensée chinoise*. Paris, 1934.

HANDY, EDWARD SMITH CRAIGHILL. *Polynesian Religion*. Honolulu, 1927.

HARVA, UNO (daha önce Uno Holmberg). *Der Baum des Lebens*. (Annales Accademiae Scientiarum Fennicae.) Helsinki, 1923.

HASLUCK, F. W. *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford, 1929. 2 cilt.

HASTEEN, KLAR. *Navajo Creation Myth; the Story of the emergence*. (Mary C. Wheelwright Navajo Religion Series, I, Museum of Navajo Ceremonial Art.) Santa Fe, 1942.

HASTINGS, JAMES (ed.). *Encyclopaedia of Religion and ethics*. New York, 1951. 12 cilt.

HÉRTTEL, JOHANNES. *Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda*. Leipzig, 1938.

HOCART, ARTHUR MAURICE. *Kingship*. Londra, 1927.

_____. *Le Progres de l'homme*. Paris, 1935.

_____. *Kings and Councillors*. Kahire, 1936.

HÖFLER, OTTO. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Frankfurt am Main, 1934.

HOLMBERG, UNO. Bkz. HARVA, UNO.

HOOKE, S. H. (ed.). *The Labyrinth*. Londra, 1935.

_____. (ed.). *Myth and Ritual*. Londra, 1935.

_____. *The Origins of Early Semitic Ritual*. Londra, 1938.

- HOWITT, A. W. *The Native Tribes of South-East Australia*. Londra, 1904.
- HUBAUX, JEAN. *Les Grands Mythes de Rome*. Paris, 1945.
- HUME, R. E. *The Thirteen Principal Upanishads*. Oxford, 1931.
- HUNTINGTON, ELLSWORTH. *Mainsprings of Civilization*. New York, 1945.
- HUTH, OTTO. *Janus*. 1932.
- JEAN, CHARLES FRANÇOIS. *La Religion sumerienne*. Paris, 1931.
- JEREMIAS, ALFRED. *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*. 2. basım, Berlin ve Leipzig, 1929.
- JOHNSON, A. R. "The Role of the King in the Jerusalem Cultus," *The Labyrinth*, ed. S.H. Hooke (Lohdra, 1935), s. 73-111.
- KIRFEL, WILIBALD. *Die Kosmographie der Inder*. Bonn, 1920.
- KOPPERS, WILHELM. *Die Bhil in Zentralindien*. Horn, 1948.
- KRICKEBERG, WALTER. "Bauform und Weltbild im alten Mexico," *Paideuma* (Bamberg), IV (1950), 295-333.
- KROEBER, A. L. *Handbook of the Indians of California*. Washington, 1925.
- _____ ve GRIFFORD, E. W. *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California*. (Anthropological Records, XIII, 1, University of California.) Berkeley, 1949.
- LABAT, RENE. *Le Caractere religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris, 1939.
- LAIN ENTRALGO, PEDRO. *Medicina y historia*. Madrid, 1941.
- LAMOTTE, ETIENNE. *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*. (Bibliothèque du Museon, XVIII,

- Louvain Üniversitesi.) Louvain, 1944.
- LASSY, H. *Muharram Mysteries*. Helsinki, 1916.
- LA VALLEE-POUSSIN, LOUIS DE (çev.).
L'Abhidharmakosa. Paris, 1923-26.
- _____. (çev.). *Vijnaptimatratasiddhi*. Paris, 1929.
- _____. "Documents d'Abhidharma: la controverse du temps," *Melanges chinois et bouddhiques* (Brüksel), V (1937), 1-158.
- LEEUW, GERARDUS VAN DER. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen, 1933.
- _____. *L'Homme primitif et la religion*. Paris, 1940.
- _____. "Urzeit und Endzeit," *Eranos-Jahrbuch*, XVII (Zürich, 1950), s. 11-51.
- LEHMANN, F. R. "Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker," *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin), LXXI (1950).
- _____. ve PEDERSEN. "Der Beweis für die Auferstehung im Koran," *Der Islam* (Strasburg), V, s. 54-61.
- LEVY-BRUHL, LUCIEN. *La mythologie primitive*. Paris, 1935.
- LIUNGMAN, WALDEMAR. *Traditionswanderungen, Euphrat-Rhein*. Helsinki, 1937-38. 2 cilt.
- LODS, A. *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions*. Paris, 1943.
- LÖWITH, KARL. *Meaning in History*. Chicago, 1949.
- MACLEOD, WILLIAM CHRISTIE. *The Origin and History of Politics*. New York, 1931.
- MALALAS, JOANNES. *Chronographia*. (Corpus scriptorum historiae byzantinae, XV.) Bonn, 1831.
- MANKAD, D. R. "Manvantara-Caturyuga Method," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Poona),

XXIII, Silver Jubilee Volume (1942), 271-90.

MANNHARDT, J. W. E. *Wald- und Feldkulte*. 2. basım, Berlin, 1904-1905. 2 cilt.

MANNHEIM, KARL. *Ideology and Utopia*. Çev. Louis Wirth ve Edward Shils. New York, 1936.

MARQUART, JOSEF. "The Nawroz, Its History and Its Significance," *Journal of the Cama Oriental Institute* (Bombay), XXXI (1937), 1-51.

MAUSS, MARCEL. "Essai sur le don, forme archaıque de l'echange," *Annee Sociologique* (Paris), 2. seri, I (1923-24).

MAXMÜLLER, F. (ed.) *The Sacred Books of the East*. Oxford, 1879-1910. 50 cilt.

MURKO, MATHIAS. *La Poésie populaire épique en Yougoslavie au début de XXe siècle*. Paris, 1929.

MUS, PAUL. *Barabudur*. (2. cilt, tamamlanmamış.) Hanoi, 1935. 2 cilt.

NILSSON, MARTIN P. *Primitive Time Reckoning*. (Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, I) Lund, 1920.

NOURRY, EMILE (P. Saintyves). *Essais de folklore biblique*. Paris, 1923.

_____. *L'Astrologie populaire*. Paris, 1937.

NYBERG, H. S. "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes," *Journal Asiatique* (Paris), CCXIV (Nisan-Haziran, 1929), s. 193-310; CCXIX (Temmuz-eylül, 1931), s. 1-134.

_____. "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes," *Journal Asiatique* (Paris), 1929, 1931.

_____. *Monde Oriental* (Uppsala) , XXIII (1929), 204-11'deki eleştiriler.

OHRT, FERDINAND. "Herba; gratia plena," *FF Communications* (Helsinki), 82 (19297).

- OKA, MASAO. "Kulturschichten in Altjapan." Japonca elyazmasının yayımlanmamış almanca çevirisi.
- ORTEGA Y GASSET, JOSE. *Historia como sistema*. Madrid, 1941.
- PALLIS, SVEND AAGE. *The Babylonian Akitu Festival*. Kopenhag, 1926.
- PARROT, A. *Ziggurats et Tour de Babel*. Paris, 1949.
- PATAI, RAPHAEL. *Man and Temple*. Lohdra, 1947.
- PETTAZZONI, RAFFAELE. *La Confessione dei peccati*. Bologna, 1929-36. 3 cilt.
- _____. "Der Babylonische Ritus des akitu und das Gedicht der Weltschöpfung," *Eranos-Jahrbuch*, XIX (Zürich, 1950), s. 403-30.
- _____. "Io and Rangı," *Pro Pegno pro sanctuario, homage a G. van der Leeuw* (Nijkerk, 1950), s. 359-64.
- PINCHERLE, ALBERTO. *Gli oracoli Sibillini giudaici*. Roma, 1922.
- POLAK, JAKOB EDUARD. *Persien. Das Land und seine Bewohner*. Leipzig, 1865. 2 cilt.
- PUECH, HENRI-CHARLES. "La Gnose et le temps," *Eranos-Jahrbuch*, XX (Zürich, 1951), s. 57-113.
- _____. "Temps, histoire et mythe dans le chistianisme des premiers siècles," *Proceedings of the VIIth Congress for the History of Religion* (Amsterdam, 1951), s. 33-52.
- REY, A. *Le Retour éternel et la philosophie de la physique*. Paris, 1927.
- ROCK, F. "Das Jahr von 360 Tagen und seine gliederung," *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*, I (1930), 253-88.
- ROEDER, GÜNTHER (ed.). *Urkunden zur Religion des alten Agypten*. Jena, 1915.

- ROSCHER, WILHELM HEINRICH. "Neue Omphalosstudien," *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft* (Leipzig), Phil-hist. Klasse, XXXI, 1 (1915).
- Sacred Books of the East*, The. Bkz. MAX MÜLLER, F.
- SAINTYVES, P. Bkz. Nourry, Emile.
- SCHAEDER, HANS HEINRICH. "Der iranische Zeitgott und sein mythos," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig), XCV (1941), 268 ve devamı.
- SCHAYER, STANISLAW. *Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy*. Krakow, 1938.
- SCHEBESTA, PAUL. *Les Pygmées*. Paris, 1940.
- SCHEFTELOWITZ, ISIDOR. *Die Zeit als Schicksalgottheit in der indischen und iranischen Religion*. Stuttgart, 1929.
- SCHWEITZER, BERNHARD. *Herakles*. Tübingen, 1922.
- SEBILLOT, PAUL. *Le Folk-lore de France*. Paris, 1904-1906. 4 cilt.
- SEDLMAYR, HANS. "Architektur als abbildende Kunst," *Österreichische Akademie der Wissenschaften (Wiyana), Phil-hist Klasse, Sitzungsberichte*, 225/3, (1948).
- SEDLMAYER, HANS. *Die Kathedrale*. Zürich, 1950.
- SLAWIK, ALEXANDER. "Kulturgeschichte Geheimbünde der Japaner und Germanen," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* (Salzburg ve Leipzig), IV (1936), 675-764.
- SOROKIN, PITIRIM A. *Contemporary Sociological Theories*. New York, 1928.
- *Social and Cultural Dynamics*. New York, 1928.
- STEVENS, E. S. Bkz. DROWER, E. S.
- STEVENSON, (Margaret), MRS. SINCLAIR. *The Heart of Jainism*. Londra, 1915.

- . *The Rites of the Twice-Born*. Londra, 1920.
- THOMPSON, CAMPBELL. *Assyrian Medical Texts*. Londra, 1923.
- THORNDIKE, LYNN. *A History of Magic and Experimental Science*. New York, 1929-41. 6 cilt.
- TOYNBEE, ARNOLD J. *A Study of History*. Londra, 1934-39. 6 cilt.
- VALLEE, POUSSIN. Bkz. LA VALLEE POUSSIN, LOUIS DE.
- VANNICELLI, LUIGI. *La Religione dei Lolo*. Milano, 1944.
- VINCENT, ALBERT. *La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*. Paris, 1937.
- WEILL, RAYMOND. *Le Champ des roseaux et le champs des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*. Paris, 1936.
- WENSINCK, A. J. *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*. Amsterdam, 1916.
- . "The Semitic New Year and the origin of Eschatology," *Acta Orientalia* (Lund), I (1923), 158-99.
- WHEELWRIGHT, MARY C. Bkz. HASTEEN KLAH.
- WHITNEY, W. D., ve LANMAN, C. R. (çevirenler). *Atharva-Veda*. (Harvard Oriental Series, VII, VIII) Cambridge, Mass., 1905.
- WIDENGREN, GEO. *King and Saviour*. uppsala, 1947. 2 cilt.
- WIEGER, LEON. *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*. Hsien-hsien, 1922.
- ZAEHNER, R. C. "Zurvanica," *Bulletin of the School of oriental and African Studies*, IX (1937-39), 303, 573, 871.
- ZIMMERN, HEINRICH. "Zum Babylonischen Neujahrfest," *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (Leipzig), *Phil-hist klasse*, LVIII (1906), s. 126-56 ve LXX (1918), s. 1-52.