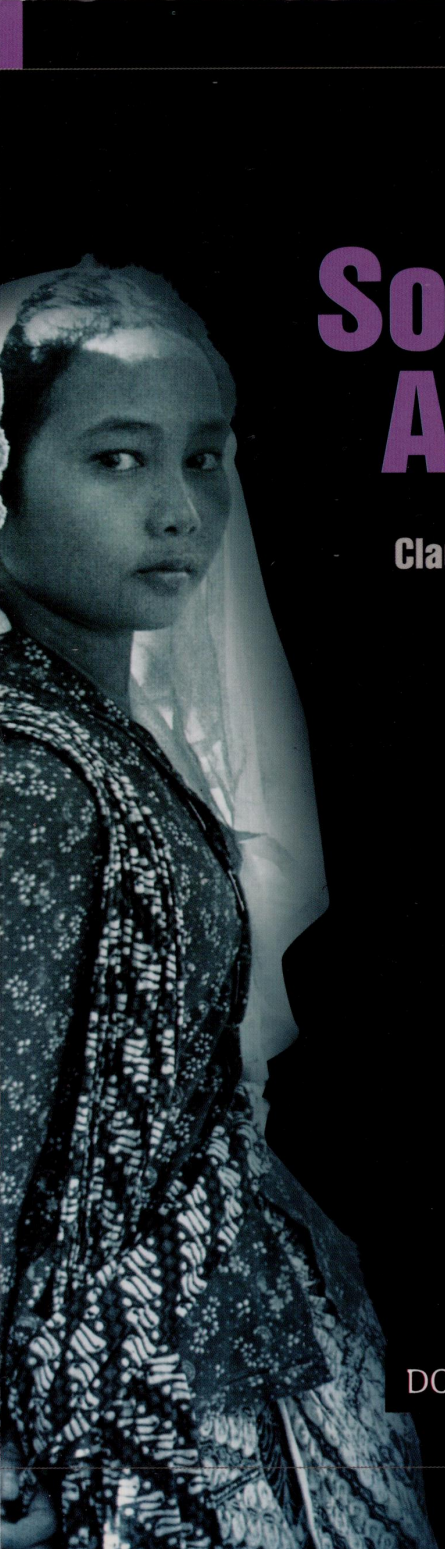


MARCEL MAUSS

Sosyoloji ve Antropoloji

Claude Lévi-Strauss'un Önsözü ile

Çeviri: Özcan Doğan

DOĞUBATI

3. Baskı

Marcel Mauss

Sosyoloji ve Antropoloji

Marcel Mauss

Sosyoloji ve Antropoloji

Claude Lévi-Strauss'un Önsözü ile

Çeviri: Özcan Doğan

DOĞUBATI

Marcel Mauss (1872-1950)

Fransız sosyolog ve antropolog. Değiş tokuş biçimleri ile toplumsal yapı arasındaki ilişki üzerine karşılaştırmalı çalışmalarıyla tanınır. Düşünsel gelişiminde, dayısı Émile Durkheim'ın büyük payı vardır. Görüşleriyle Claude Lévi-Strauss, A.R. Radcliff-Brown, E.E. Evans-Pritchard ve Melville J. Herskovits gibi birçok sosyal bilimciyi etkiler. Bir dönem *L'Année Sociologique* dergisinin yayın yönetmenliğini üstlenmiş, 1925'te Paris Üniversitesi Etnoloji Enstitüsü'nün kurulmasına katkıda bulunmuştur.

Başlıca Yapıtları: *Kurbanın Doğası ve İşlevi Üzerine Deneme* (Essai sur la nature et la fonction du sacrifice), *Hibe: Arkaik Toplumlarda Mübadelenin Şekilleri ve Nedenleri* (Essai sur le don, forme et raison de l'echange dans les société archaïques), *Dinler Tarihi Üzerine Çeşitli Yazılar* (Mélanges d'histoire des religions), *Etnografya Elkitabı* (Manuel d'ethonographie)

Özgün Metin:
Sociologie et anthropologie

Copyright © 2003 PUF/Presses Universitaires de France

© Türkçe çevirinin yayım hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Fransızca'dan çeviren
Özcan Doğan

Yayına Hazırlayan
Şermin Korkusuz

Kapak Tasarımı
3tasarım / www.3tasarim.com

Kapak Resmi
Henri-Cartier Bresson

Baskı
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: Mart 2005
2. Baskı: Eylül 2006
3. Baskı: Mayıs -2011

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay-Ankara
Tel: 0 312 425 68 64-425 68 65
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Sertifika No: 15036

ISBN: 975-8717-10-3

Doğu Batı Yayınları-11 Sosyoloji-4

İÇİNDEKİLER

Birinci Baskı İçin Not (1950) 9
Georges Gurvitch

Marcel Mauss'un Eserine Giriş 13
Claude Lévi-Strauss

BİRİNCİ KISIM:

Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme

Birinci Bölüm: Tarihçe ve Kökenler 55

İkinci Bölüm: Büyünün Tanımı 63

Üçüncü Bölüm: Büyünün Unsurları 71

I. Büyücü 71

II Büyücünün Yaptığı Hareketler 92

III. Temsil Ve Tasvirler 108

IV. Genel Düşünceler 134

Dördüncü Bölüm: Büyünün Analizi Ve Açıklanması 139

I. İnanç 140

II. Büyü Olgusunun Analizi, Âyinlerin Etkililiği Konusundaki İdeolojik Açıklamaların Analizi 146

III. Mana 156

IV. Kolektif Durumlar Ve Kolektif Güçler 170

Beşinci Bölüm: Sonuç 190

Ek 194

İKİNCİ KISIM

Bağış (Hediye) Üzerine Bir Deneme Arkaik Toplumlarda Mübadele Biçimi ve Nedenleri

Giriş: Bağış Ve Hediye Verme Zorunluluğu Üzerine 201

Önsöz 201

Birinci Bölüm: Değiş Tokuş Edilen Hediyeler Ve Hediye Verme Zorunluluğu (Polinezya).....212

I. Toplam Yükümlülükler, Erkek Mülküne Karşı Kadın Mülkleri (Samoa).....212

II. Verilen Şeyin Ruhu (Maorı).....216

III. Diğer Temalar: Hediye Verme Ve Hediye Alma Zorunluluğu.....221

IV: Açıklama 224
İnsanlara Verilen Hediyeler Ve Tanrılara Sunulan Hediyeler

İkinci Bölüm: Bu Sistemin Uzantıları Cömertlik, Saygınlık, Para 235

I. Cömertlik Kuralları Andamanlar 235

II. Hediye Değişiminin Yoğunluk, İlke Ve Nedenleri (Melanezya).....237

III. Kuzeybatı Amerika 261

Üçüncü Bölüm: Bu İlkelerin Eski Hukuk Sistemleri Ve Eski Ekonomilerdeki İzleri 307

I. Birey Hukuku Ve Reel Hukuk *(Eski Roma Hukuku)*.....308

II. Klasik Hint Hukuku 323

III. Cermen Hukuku.....336

Dördüncü Bölüm: Sonuç.....345

I. Ahlâkî Çıkarımlar 345

II. Ekonomik Sosyoloji Ve Ekonomi-Politik İle İlgili Çıkarımlar.....353

III. Genel Sosyoloji Ve Ahlâk İle İlgili Çıkarımlar.....362

ÜÇÜNCÜ KISIM:

Psikolojinin ve Sosyolojinin Reel ve Pratik İlişkileri

Birinci Bölüm: Sosyolojinin Antropolojideki Yeri 373

İkinci Bölüm: Psikolojinin Sosyolojiye Sunduğu Son Hizmetler 380

Üçüncü Bölüm: Sosyolojinin Psikolojiye Sunacağı Hizmetler.....387

Dördüncü Bölüm: Psikolojiye Yöneltilen Sorular.....393

Ek: Tartışma Sonucunun Özeti.....399

DÖRDÜNCÜ KISIM

Toplumun Uyandırdığı Ölüm Düşüncesinin Bireydeki Fiziksel Etkileri
(Avustralya, Yeni Zelanda)

Birinci Bölüm: Ölüm Düşüncesindeki Toplumsal Telkininin Tanımı ...404

İkinci Bölüm: Avustralya'ya Özgü Olaylar.....409

Üçüncü Bölüm: Yeni-Zelanda Ve Polinezya'ya Özgü Olaylar.....415

BEŞİNCİ KISIM:

Bir İnsan Zihni Kategorisi: Kişi Kavramı ve "Ben" Kavramı

Birinci Bölüm: Konu: Kişi 427

İkinci Bölüm: "Kişilik" Ve "Kişi"Nin Yeri 431

Üçüncü Bölüm: Lâtinler'deki "Persona" 444

Dördüncü Bölüm: "Persona".....447

Beşinci Bölüm: Ahlâkî Bir Olgu.....453

Altıncı Bölüm: Hıristiyanlık'ta "Kişi" 455

Yedinci Bölüm: Psikolojik Bir Olgu Olarak Kişi.....457

Sekizinci Bölüm: Sonuç 460

ALTINCI KISIM

Bedensel Teknikler

Birinci Bölüm: Bedensel Teknikler Kavramı 465

İkinci Bölüm: Bedensel Tekniklerin Sınıflandırılma Prensipleri 474

Üçüncü Bölüm: Bedensel Tekniklerin Biyografik Sıralanışı.....478

Dördüncü Bölüm: Genel Değerlendirmeler 487

YEDİNCİ KISIM

Sosyal Morfoloji

Eskimo Toplumlarındaki Mevsimsel Değişimler Üzerine Bir Deneme

Sosyal Morfoloji Çalışması 493

I. Genel Morfoloji.....501

II. Mevsimsel Morfoloji 523

III. Mevsimsel Değişimlerin Nedenleri 552

IV: Mevsimsel Değişimlerin Etkileri Ve Sonuçları 557

V. Sonuç.....588

Tablolar:

I. Kuskokwım Bölgesi.....595

II. Kuskokwım Bölgesinde Yaşayanların Ait Oldukları
Yaş Grupları Ve Medenî Durumları 596

Genel Dizin 598

Birinci Baskı İçin Not (1950)

*

Georges Gurvitch

Marcel Mauss'un çalışmalarından oluşan bu şeçkileri yayımlamakla, uzun zamandır sosyologların, etnografların ve bu iki bilim dalında öğrenim gören öğrencilerin haklı olarak dile getirdikleri bir isteğe cevap verdiğimize inanıyoruz. Aslında, bu çalışmaların her biri ve özellikle de bu kitabın en önemli kısmını oluşturan ilk iki çalışma, bütün olarak verilen kitapların sahip olabileceği kadar zengin bir içeriğe ve birinci derecede bir öneme sahip olan gerçek birer sosyolojik monografi oluşturmaktadır. Bu çalışmaların dağınık hâlde yer aldığı periyodik yayınları araştırmadıkları sürece okurların bu çalışmalara başvurabilmeleri imkânsızdı ve bu yabancı ülkelerde olduğu gibi Fransa'da da bilimsel çalışma açısından büyük bir sıkıntı yaratıyordu. Fransız sosyolojisinin baş yapıtlarından biri olan *Bağış* gibi bir eserin, ilk ciltlerinden birini oluşturduğu bu yeni "Çağdaş Sosyoloji Kitaplığı" koleksiyonu sayesinde ayrı bir kitapta ve kullanışlı bir şekilde sonunda yayımlanıyor olmasından büyük mutluluk duyuyoruz.

Marcel Mauss'un her zaman için önemini koruyan yayınlarının tamamını bu derlemede vermek gibi bir iddiamız kesinlikle olmadı.

"Eskimo Toplumlarındaki Mevsimsel Değişimler"[1] ve "Genel Betimsel Sosyoloji Planından Bazı Parçalar" gibi önemli çalışmalar; Mauss'un Dua ile ilgili tezinin başlangıç bölümü; Kurban üzerine olan ünlü çalışması; gerek Durkheim'ın işbirliğiyle kaleme alınan "Bazı İlksel Sınıflandırma Biçimleri Üzerine" adlı makale, gerekse de Fauconnet'nin işbirliğiyle hazırlanan "Sosyoloji" adlı makale (Büyük *Fransız Ansiklopedisi*'nde yer almaktadır) ve daha pek çok çalışma bu derlemede yer alamamıştır.

Bunun çeşitli nedenleri vardır. "Mevsimsel Değişimler", "Genel Betimsel Sosyoloji Planından Bazı Parçalar" ve "Sosyoloji" gibi çalışmaları, Mauss'un bütün çalışmalarının yer alacağı bir başka baskı için ayırabileceğimizi düşündük, zira bu çalışmalar çıkış noktalarını doğrudan arkaiklerin kolektif psikolojisi ve inançlarından almamaktadır, ki bu derleme bir bütün olarak bu konulara ayrılmıştır. Diğer taraftan, *Dua* adlı çalışmayı yayımlamamız pek mümkün görünmüyordu –ve bundan dolayı büyük üzüntü duyuyoruz– çünkü yazarın kendisi, bu çalışmaya başka bir metin daha eklemeyi düşündüğü için yayını durdurmuştu. "Kurban" adlı çalışmaya gelince, bu çalışma başka bir kitapta, Henri Hubert ve Marcel Mauss'a ait *Tarih ve Din Seçkileri* içerisinde yayımlanmıştır; "Bazı İlksel Sınıflandırma Biçimleri Üzerine" adlı makale ise Mauss'un olduğu gibi Durkheim'ın da imzasını taşımaktadır; bu nedenle, söz konusu çalışmaların bu derlemede yayımlanması hassas birtakım sorunlar yaratabilirdi. Son olarak, Mauss'un *Millet* adlı eseri henüz gözden geçirilmiş değil, fakat bu çalışmanın da fazla gecikmeden aynı koleksiyon içerisinde ayrı bir kitap olarak yayımlanacağını umuyoruz.

Bütün bu açıklamaları göz önünde bulundurduğumuzda, Mauss'un herhangi bir sorun yaşanmaksızın yeniden yayımlanabilen ve giderek "kültürel antropoloji" olarak ifade edilen bir konuya doğru yönelen bütün çalışmalarını bu kitapta toplamakla en iyisini yaptığımıza inanıyoruz. Marcel Mauss sadece etnografik açıdan değil, aynı zamanda büyük bir sosyolog olarak bu çalışmaları ustaca ele

---

[1] Üçüncü baskıdan itibaren (1966), *Sosyoloji ve Antropoloji*'de, Georges Gurvitch'in ölümünden önce dile getirdiği istek doğrultusunda, Marcel Mauss'un *Eskimo Toplumları* ile ilgili denemesi de yer almaktadır; bu çalışma ilk olarak *Année Sociologique*'te yayımlanmış (cilt: IX, 1904-1905) ancak daha sonra hiç yayımlanmamıştır (Editörün notu).

aldığı için, bu kitabın *Antropoloji ve Sosyoloji* şeklindeki başlığı kendiliğinden ortaya çıkmıştır, ayrıca "antropoloji" terimi, Amerika'da kullanıldığı şekliyle, geniş bir biçimde "kültürel antropoloji" anlamında kullanılmıştır.

Yayımladığımız çalışmalar arasında sadece "Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme" adlı çalışma Mauss'la birlikte Henri Hubert'in imzasını taşımaktadır ve burada anısı önünde saygıyla eğiliyoruz. Okuyucular, Claude Lévi-Strauss'un yazdığı giriş bölümünde, bu büyük bilim adamının geride bıraktığı entelektüel mirasın sahip olduğu sınırsız zenginlikle ilgili etkileyici bir manzara ve aynı zamanda eserle ilgili kişisel bir yorum bulacaklardır.

MARCEL MAUSS'UN ESERİNE GİRİŞ

*

Claude Lévi-Strauss

Marcel Mauss'un verdiği bilgiler kadar ezoterik kalan ve aynı zamanda derin bir etki bırakan pek az bilgi vardır. Yoğunluğuyla kimi zaman anlaşılmaz hâle gelen, fakat bununla birlikte son derece net olan düşüncelerin ve beklenmedik bir şekilde sorunların tam kalbine ulaşılacakken yolundan sapmış gibi görünen adımların önemini lâyıkıyla takdir edebilecek ve Marcel Mauss'a borçlu olunan şeylerin hesabını yapabilecek kişiler, insanı tanıyan ve onu dinleyen kişilerdir. Burada Marcel Mauss'un Fransa'da etnoloji ve sosyoloji düşüncesindeki rolü üzerinde durmayacağız. Başka bir çalışmada bu rol etraflıca incelenmiştir.[1] Mauss'un etkisinin sadece etnograflarla sınırlı kalmadığını (ki hiçbir etnograf Mauss'un etkisinde kalmadığını söyleyemez), fakat aynı zamanda dilbilimcileri, psikologları, din tarihçilerini ve oryantalistleri de önemli ölçüde etkilediğini hatırlamak yeterli olacaktır, öyle ki, sosyal ve beşerî bilimler alanında, pek çok Fransız araştırmacı, bazı açılardan, mevcut konumlarından dolayı Mauss'a borçludurlar. Diğerleri içinse, Marcel Mauss'un eseri çok

---

[1] C. Lévi-Strauss, "Fransız Sosyolojisi", *XX. Yüzyılda Sosyoloji* içinde, Presses Universitaires de France, 1947, cilt: 2 (*Twentieth Century Sociology*, New York, 1946, böl. XVII).

dağınık ve çoğunlukla anlaşılması zor olmuştur. Beklenmedik bir karşılaşma veya rastgele yapılan bir okuma uzun süreli yankılar uyandırabilir: Bu yankının izlerini Radcliffe-Bron, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herskovits, Lloyd, Warner, Redfield, Kluckhohn, Eklin, Held ve daha pek çok yazarda kolaylıkla bulabiliriz. Marcel Mauss'un eseri ve düşüncesi, doğrudan yazılanlar ve söylenenlerden ziyade, çoğunlukla rastlantısal bir biçimde ya da düzenli olarak Marcel Mauss'la temas hâlinde olan öğrenciler ya da meslektaşlar aracılığıyla bütün bu yazarlar üzerinde etkili olmuştur. Marcel Mauss'un düşüncesinin çok küçük bir bölümünü oluşturan bazı çalışmaların ve yayınların derlenmesi, bu paradoksal duruma çözüm bulmuştur; ayrıca bu derlemenin, Marcel Mauss'un yayımlanan ya da yayımlanmayan, tek başına ya da ortaklaşa hazırlanan eserlerinin sonunda bir bütün olarak kavranabileceği bazı ciltlerin ilk adımı olduğunu umuyoruz.

Pratik nedenler, bu ciltte bir araya getirilen çalışmaların seçiminde rol oynamıştır. Bununla birlikte, rastgele yapılan bu seçim, içerdiği zenginliği ve çeşitliliği kısmî olarak ortaya koyduğu bir düşüncenin bazı yönlerini ortaya çıkarma olanağı sunmaktadır.

I

Her şeyden önce, Mauss'un düşüncesindeki modernizm diyebileceğimiz şey son derece çarpıcıdır. "Ölüm Düşüncesi Üzerine Bir Deneme" adlı çalışma, psikosomatik tıbbın son yıllarda gündeme getirdiği sıkıntıları ortaya koymaktadır. Kuşkusuz, W. B. Cannon'un homeostatik olarak adlandırdığı fizyolojik sorunlarla ilgili yorumuna kaynaklık eden çalışmalar I. Dünya Savaşı'na kadar uzanmaktadırlar. Ancak, bu seçkin biyoloğun, fizyolojik olan ile sosyal olanı doğrudan ilişkiye sokuyor gibi görünen önemli olguları kendi teorisine dahil etmesi, çok daha geç bir döneme rastlamaktadır;[3] ayrıca Mauss, daha 1926'dan itibaren fizyolojik olan ile sosyal olana dikkat çekmişti; bu olguları keşfeden kişi kuşkusuz Mauss değildi, fakat birey ile grup arasındaki ilişkilerin doğru yorumlanması açısından bu olguların öneminin, özgünlüğünün ve genelliğinin altını çizen ilk kişi olmuştur.

---

[3] W. B. Cannon, "Voodoo" Death, *American Anthropologist*, cilt: 44, 1942.

Çağdaş etnolojiye de hâkim olan birey ve grup arasındaki ilişkiler sorunu, aynı zamanda bu cildin kapanış bölümünü oluşturan bedensel tekniklerle ilgili çalışmaya da ilham kaynağı olmuştur. Toplumların bireye kendi bedenini kullanmaya yönelik belli bir tekniği empoze etme biçiminin araştırılmasının insan bilimleri açısından sahip olduğu büyük önemi ortaya koyan Mauss, Ruth Benedict, Margaret Mead ve genç kuşaktan olan birçok Amerikalı etnoloğun çalışmalarında görüldüğü gibi, Amerikan antropoloji okulunun gündemine oturan yeni sorunların habercisi olmuştur. Toplumsal yapı, bedensel ihtiyaçların ve aktivitelerin öğretilmesi aracılığıyla bireye damgasını vurur. "Çocuklar... reflekslere hâkim olmak için eğitilirler... korkular yasaklanır... duruş ve hareketler belirlenir." Toplumun birey üzerindeki yansımalarıyla ilgili bu araştırma, âdetlerin ve davranış biçimlerinin derinliklerine inmelidir; bu alanda gereksiz, nedensiz ya da önemsiz hiçbir şey yoktur: "Çocuğun eğitimi detaylarla doludur ve bunlar temel niteliktedir." Daha sonra Mauss şöyle diyor: "Gözlemlenmemiş olan ve gözlemlenmesi gereken yığınla detay, her iki cinsiyetin ve bütün yaş gruplarının fiziksel eğitimini oluştururlar."

Böylelikle Mauss, sadece son on yıl boyunca modern etnografinin kesin olarak benimseyeceği çalışma planını ortaya koymakla kalmıyor, aynı zamanda bu yeni eğilimin yaratacağı en önemli sonucu, yani etnolojiyle psikanaliz arasındaki yakınlaşmayı da önceden görmüş oluyor. Önceki yüzyılın sonlarında üniversitelerimizde hâkim olan yeni-Kantçılık kadar oturaklı olan ahlâkî ve entelektüel bir eğitimden geçen bir adamın burada yaptığı gibi, "bizim çocuklarımızda artık görülmeyen" ve "cinsel ve tensel temas"ın bir ürünü olan "psişik olgular"ın keşfine çıkabilmesi ve bunların "yeterince temellendirilmiş diyebileceğimiz psikanalizde" yer aldığını anlayabilmesi için büyük bir cesaret ve açık görüşlülüğe sahip olması gerekirdi. Çocuğun sütten kesilme döneminin, koşullarının ve çocuğun yetiştirilme biçiminin önemi de bunun sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Mauss, insanların "beşikte büyüyen insanlar... ve beşikte büyümeyen insanlar" olarak sınıflandırılabileceğini öngörmektedir. 1934 yılında sunulan bu tezlerin yeniliğini göstermek açısından, Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora Du Bois, Clyde Kluckhohn, D. Leighton, E. Erikson, K. Davis ve J. Henry'nin ismini vermemiz yeterli olacaktır, ki *Patterns of Culture* da aynı yıl içerisinde, yani 1934'te yayımlanmıştır; ancak bu çalışma sorunun bu şekilde ortaya konuş biçimin-

den çok uzaktır; ayrıca Margaret Mead de, aynı dönemde, Yeni-Gine'de, buna yakın bir doktrinin ilkelerini hazırlamakla uğraşıyordu, ki bu doktrininin büyük bir etki yarattığını biliyoruz.

Ayrıca Mauss, iki ayrı bakış açısından, daha sonra yaşanan gelişmelerin ilerisinde yer alır. Etnolojik araştırmalara yeni bir alan, yani bedensel teknikler alanını açarak, kültürel entegrasyon sorunuyla ilgili bu türden çalışmaların ortaya koyduğu sonuçları tanımakla yetinmemiş, ayrıca bu çalışmaların gerçek değerinin altını çizmiştir. Ancak, bu konuda neredeyse hiçbir şey yapılmamıştır diyebiliriz. On veya on beş yıldan beri, etnologlar bedenle ilgili bazı disiplinlere eğilmişlerdir, ancak bunu yaparken de, grubun bireyleri kendine göre biçimlendirmesine olanak veren mekanizmaları açıklamayı umuyorlardı sadece. Aslında hiçkimse, insanların tarih boyunca ve dünya çapında bedenlerini kullanma biçimlerinin envanterini çıkarma ve bunları analiz etme gibi büyük bir görevi henüz üstlenmemiştir, ki Mauss bunun acilen gerekli olduğunun altını çizmiştir. Bizler insanların yaptığı çalışmaların ürünlerini bir araya getiriyoruz; yazılı veya sözlü metinleri derliyoruz; fakat evrensel olan ve herkesin elinin altında bulunan bu aracın, yani insan bedeninin içerebileceği sayısız ve değişken olasılıklara gelince, bizim özel kültürümüzün gerekleri arasında yer alan kısmî ve sınırlı olasılıklar dışında, insan bedeninin içerdiği bu olasılıklar konusundaki bilgisizliğimiz devam ediyor.

Bununla birlikte, bu alanda çalışmış olan her etnolog, bu olasılıkların gruplara göre büyük farklılıklar gösterdiğini bilir. Uyarılma eşikleri ve direnme sınırları kültürlere göre farklılaşır. "Gerçekleşmesi mümkün olmayan" çabalar, "dayanılmaz acılar" ve "duyulmamış" zevkler bireysel özelliklerin bir sonucu olmaktan ziyade, toplumsal tasdikle ya da toplumsal retle belirlenen birer ölçüttürler. Geleneksel olarak öğrenilen ve aktarılan her teknik ve her davranış biçimi, sosyolojik kontekste bağlı gerçek birer sistem oluşturan sinirsel ve kassal bazı eşgüdümlere dayanır. Bu durum, sürtünmeyle ateş elde etme ya da taşların parçalanarak tıraşlanması gibi en basit teknikler için bile geçerlidir. Ayrıca bu söylediklerimiz, farklı beden egzersizleri gibi hem sosyal hem de fiziksel olan büyük yapılanmalar (bizimkinden çok farklı olan Çin jimnastiği ve hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz eski Maoriler'in göbek dansları da buna dahil), Çinliler'de ve Hindular'da görülen nefes alma teknikleri ya da kültürümüzün eski bir kalıntısı olan ve kişisel girişimlerle ya da ailevî gele-

neklerle korunmaya çalışılan sirk egzersizleri için de hayli hayli geçerlidir.

Bununla birlikte, insan bedeninin kullanım koşullarıyla ilgili bilgiler, insanın elinde bulunan mekânik yöntemlerin gelişim biçiminin insanı spor alanı dışında bedensel egzersizlerden ve bedensel yöntemlerin uygulanmasından alıkoyduğu bir dönemde büyük ihtimalle çok daha zaruriydi; ayrıca spor, davranış biçimlerinin ama sadece Mauss'un göz önünde bulundurduğu davranış biçimlerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır ve üstelik gruplara göre farklılıklar göstermektedir. UNESCO gibi uluslararası bir organizasyonun, Mauss'un bu çalışmada ana hatlarıyla verdiği programı gerçekleştirmeye çalışmasını beklerdik. İnsan bedeninin bütün olasılıklarının ve her bir tekniğin oturtulması için kullanılan öğrenme ve çalışma metotlarının dökümünü yapan *Bedensel Teknikler Uluslararası Arşivi* adlı çalışma, gerçek anlamda evrensel bir çalışmaya örnek olabilirdi; zira dünya üzerinde, böyle bir oluşuma [UNESCO'ya] özgün bir katkı sunamayacak hiçbir halk yoktur. Dahası, burada bütün insanlığın ulaşabileceği ortak bir miras söz konusudur; ayrıca bunun kökeni binlerce yıl öncesine uzanmaktadır; taşıdığı pratik değer her zaman önemini koruyacak ve herkesin buna katılması, yaşanan tecrübelerden dolayı, diğer bütün yöntemlerden daha iyi bir şekilde, her insanı entelektüel ve fiziksel dayanışma için daha duyarlı hâle getirecektir, ki insanı bütün bir insanlığa bağlayan şey de bu dayanışmadır. Böylelikle UNESCO gibi bir organizasyon, ırktan kaynaklanan önyargılara daha güçlü bir şekilde karşı koyabilir, zira, insanda kendi bedeninin ürününü görmek isteyen ırkçı anlayışa karşı, her zaman ve her yerde, insanın tekniklerini ve tasarılarını kendi bedeninden çıkarmayı bildiğini göstermiş olacağız.

Ancak söz konusu organizasyonun lehine olan şeyler sadece pratik ve ahlâkî nedenler değildir. Bu organizasyon, aynı zamanda anlamsız gibi görünen, kuşaktan kuşağa aktarılan ve anlamsızlıklarıyla bile korunmaya devam eden birtakım hareketlerin arkeolojik buluntulardan ya da simgesel anıtlardan daha iyi bir şekilde tanıtladığı ve uzak bir geçmişten kalan izlerle ya da göçlerle ve kültürel ilişkilerle ilgili olarak hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak zengin bilgiler sunacaktır. Su dökme sırasında insan elinin aldığı pozisyon, insanların akan suda ya da durgun suda yıkanmayı tercih etmesi, su akarken lavabonun deliğini kapatma ya da açık bırakma alışkanlığı, vs., bütün

bunlar, bedensel alışkanlıklarla ilgilenen ve modern Avrupa'da (ya da başka yerlerde) kültür tarihçilerine tarih-öncesi bilimi ya da filoloji kadar değerli bilgiler veren arkeoloji bilimine özgü birer örnektir.

❋

Hiçkimse, en sıradan ve en somut âdetlerimizde yer edinen geçmişin ve bugünün dayanışmasına, fırınların vitrinlerine konan ekmeklerin şeklinde Keltler'in izlerini görmekten zevk duyan Mauss'tan daha duyarlı olamazdı herhâlde. Fakat, büyülü ölümlerin ya da bedensel tekniklerin önemine işaret ederken, bu ciltte yayımlanan "Psikolojinin ve Sosyolojinin Reel ve Pratik İlişkileri" adlı üçüncü çalışmanın başlıca temasını oluşturan bir başka dayanışma biçimini ortaya koymayı düşünüyordu aynı zamanda. Burada "acilen incelenmesi gereken, insanın toplumsal doğasının doğrudan onun biyolojik doğasıyla birleştiği" olgularla karşı karşıyayızdır.[4] Bunlar, sosyolojiyle psikoloji arasındaki ilişkiler sorununun ele alınmasına olanak veren ayrıcalıklı olgulardır. Çağdaş psikologlara ve etnologlara, betimlemeye çalıştıkları olguların psikopatolojiye özgü ortak bir dille betimlenebileceğini gösteren kişi Ruth Benedict'tir, ki bu durum başlı başına bir gizem oluşturmaktadır. On yıl önceden, Mauss bunu bir kâhin gibi çok açık bir şekilde fark etmişti, öyle ki ilk adımın atıldığı bu geniş alanda herhangi bir çalışma yapılmamış olması, Fransa'da insan bilimlerinin bir kenara bırakılmasına bağlanabilir. Aslında daha 1924'ten itibaren, psikologlara seslenen ve toplumsal yaşamı "bir sembolik ilişkiler dünyası" olarak tanımlayan Mauss, onlara şöyle diyordu: "Sizler bu sembolizm olgularıyla nadiren ve sadece anormal olaylar içerisinde karşılaştığınız hâlde, bizler devamlı olarak ve birçok normal olaylar serisi içerisinde çok sayıda sembolizm olgusuyla karşılaşmaktayız." *Patterns of Culture*'da yer alan temel tez bu formülle önceden verilmiştir, ki *Patterns of Culture*'ı yazan kişi, bu konuda kuşkusuz herhangi bir şey bilmiyordu; ve bu üzüntü verici bir durum, zira daha sonradan kaydedilen gelişmelerle bu konu hakkında fikir sahibi ol-

[4] Mauss'un düşüncesinin bu yönüyle ilgili olarak, okuyucunun bu kitapta yer almayan diğer iki makaleye bakması yararlı olacaktır: "Gülerek ve Gözyaşlarıyla Selamlama", *Psikoloji Dergisi*, 1922; "Duyguların Zorunlu Dışavurumu", a.g.e., aynı tarih.

dukları için, Ruth Benedict ve onun ekolü, kimi zaman hak ettikleri bazı eleştirilere karşı kendilerini daha kolay savunmuşlardır.

Grubun kültürüyle bireysel psişizm arasında bir bağıntılar sistemi kurmaya çalışan Amerikan psiko-sosyoloji okulu, aslında kapalı bir çerçevede kalma riskiyle karşı karşıya kalıyordu. Grubun birer ifade biçimi olan ve uzun süreli bireysel davranışları belirleyen temel müdahaleleri ortaya koyması için psikanalize başvuruyordu. Bu andan itibaren, etnologlar ve psikanalistler, her bir faktörün önceliğiyle ilgili bitmek bilmez bir tartışmaya giriyorlardı. Bir toplum kurumsal özelliklerini üyelerinin kişiliğinin özel koşullarından mı alıyor, yoksa bu kişilik, kültürel nitelikli birer olgu olan, çocukluk eğitiminin bazı yönleriyle mi açıklanıyor? Bu iki yapının birbirlerine oranla bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde olmadığı (bu yapıların her birine atfedilen karşılıklı pozisyon ne olursa olsun) ve psikolojik formülasyonun bireysel psişizm düzleminde salt sosyolojik bir yapının bir ifade biçiminden başka bir şey olmadığı fark edilmediği sürece, tartışma sonuçsuz kalmaya mahkumdur. Ayrıca Margaret Mead, son yayınlarından birinde,[5] Rorschach'ın yerlilere uygulanan testlerinin, bağımsız bir şekilde ortaya konulan sonuçların psikolojik olarak iyi bir şekilde ifade edilmelerine olanak vermelerine rağmen, bir etnoloğun tam anlamıyla etnolojik olan araştırma metotlarıyla daha önceden bulamayacağı hiçbir şey öğretmediğini göstererek isabetli bir şekilde bu konunun altını çizmiştir.

Mauss, psikolojik olanın sosyolojik olana olan bu bağımlılığını gün ışığına çıkarmaktadır. Kuşkusuz, Ruth Benedict'in hiçbir zaman kültür tiplerini psikopatolojik sorunlara indirgemek ya da kültür tiplerini bu psikopatolojik sorunlarla açıklamak gibi bir iddiası olmamıştır. Fakat, gerçek bağıntı başka bir anlamda kurulurken, sosyal olguları karakterize etmek için psikiyatrik bir terminolojinin kullanılması tamamıyla düşünülmeden yapılan bir şeydi. Toplumun sembolik olarak gelenekleriyle ve kurumlarıyla ifade edilmesi toplumun doğasında yer alır; bunun tersine, normal bireysel davranışlar hiçbir zaman kendi başlarına sembolik olamazlar: Bunlar, sadece kolektif olabilen sembolik bir sistemin kuruluşuna kaynaklık eden unsurlardır. Bireysel plan üzerinde otonom bir sembolizm yanılsa-

---

[5] M. Mead, "The Mountain Arapesh", bkz. *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, cilt: 41, 3. kısım, New York, 1949, s. 388.

masına neden olan tek şey, anormal davranışlardır; çünkü toplumsallık özelliklerini kaybetmişlerdir ve bir bakıma kendi başlarına bırakılmışlardır. Bir başka deyişle, anormal bireysel davranışlar, verili bir toplumsal grupta sembolizmle sonuçlanırlar, ancak bu daha düşük bir düzeyde ve deyim yerindeyse grubun kendi ifadesini bulduğu büyüklük derecesiyle reel olarak karşılaştırılamaz olan farklı bir büyüklük derecesiyle gerçekleşir. O hâlde, bir taraftan sembolik olan ve diğer taraftan (tanım itibariyle) grubunkinden farklı bir sistemi ifade eden bireysel psikopatolojik davranışların her bir topluma, belli belirsiz bir biçimde normal formları anımsatan ve kolektif ölçekte gerçekleşen ve bununla birlikte o toplumunkinden farklı olan eşdeğerde sembolizmler sunması hem doğal, hem de kaçınılmazdır; ayrıca bu eşdeğerlilik, bireysel ve patolojik olduğu için, çok daha küçük ölçeklidir.

Daha da ileriye gidilebilir belki de. Patolojiğin alanı hiçbir zaman bireyselliğin alanıyla karışmaz, zira farklı türdeki sorunlar kategori hâlinde sıralanırlar ve belli bir şekilde sınıflandırılabilirler; ayrıca baskın gelen formlar, toplumdan topluma ve bir toplumun tarihindeki değişik dönemlerinde farklılık gösterirler. Bazı kişilerin psikopatoloji aracılığıyla sosyal olanı psikolojik olana indirgeme çabası, her bir toplumda o topluma özgü zihinsel sorunların olduğunu ve bu zihinsel sorunların, normal durumlar gibi, istisnaların değiştiremeyeceği kolektif bir buyruğun sonucu olmadığını kabul ettiğimizde hiç olmadığı kadar aldatıcı hâle gelir.

Büyüyle ilgili çalışmasında (ki daha ileride buna tekrar döneceğiz ve ayrıca gerektiği gibi değerlendirilebilmesi için bu çalışmanın tarihinin göz önünde bulundurulması gerekir), Mauss, eğer "büyücünün simülasyonu nevroz durumlarında gözlemlediğimiz simülasyonla aynı ise", "sorunlu, sinirli, zayıf ve esrik büyücülerin yer aldığı kategorilerin aslında birer toplumsal sınıf oluşturduğunun" da aynı şekilde doğru olduğunu söylüyor ve ekliyor: "Bu insanlara [büyücülere] büyücü niteliğini veren şey, kendi fiziksel ve bireysel özelliklerinden çok, toplumun bu tür insanlar karşısında aldığı tutumdur." Böylelikle Mauss, kendisinin çözümleyemediği fakat onu takip ederek açınlamaya çalışabileceğimiz bir sorunu gündeme getirmektedir.

*

Trans hâlindeki bir şamanı ya da bir posesyon[6] seansında başrolde olan bir kişiyi, kolaylıkla bir nevrozluya benzetebiliriz. Bunu kendimiz yapmaya çalıştık[7] ve şu yönde haklı bir benzerlik olduğunu söyleyebiliriz: Her iki durumda da ortak unsurlar işin içine giriyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte bazı kısıtlamalar söz konusudur: İlk olarak, posesyon danslarıyla ilgili sinematografik belgelerle karşı karşıya kalan psikiyatristlerimiz, bu davranış biçimlerini, genellikle gözlemlemeye alışkın oldukları herhangi bir nevroz biçimine indirgeyemediklerini söylemektedirler. Diğer taraftan, büyücülerle ya da sürekli veya geçici olarak posesyon hâli yaşayan kişilerle temas hâlinde olan etnograflar, kendi eylemlerini sergiledikleri ve toplumsal olarak belirlenen koşullar dışında her açıdan normal olan bu kişilerin hasta olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmektedirler. Posesyon seanslarının görüldüğü toplumlarda, posesyon herkese açık bir davranış biçimidir; bunun koşulları geleneklerle belirlenir; taşıdığı değer ise kolektif katılımla tasdik edilir. Grup içerisinde ortalamaya denk düşen, günlük hayata yönelik eylemlerde her türlü entelektüel ve fiziksel araca sahip olan ve rastlantısal olarak, belli bir anlamı olan ve topluluk tarafından onaylanan bir davranış sergileyen kişilerin anormal olarak görülmesi gerektiğini neye dayanarak söyleyebiliriz ki?

Dile getirdiğimiz çelişki iki farklı şekilde çözülebilir: Ya "trans" ve "posesyon" terimleriyle ifade edilen davranış biçimlerinin bizim kendi toplumumuzda psikopatolojik dediğimiz davranışlarla hiçbir ilişkisi yoktur; ya da bunları aynı türdenmiş gibi değerlendirebiliriz; o zaman da, patolojik durumlarla belli bir bağıntı söz konusu olur, ki bu bağıntının, içinde yaşadığımız topluma özgü bir koşulun bir parçası ve sonucu olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu durumda, ikinci bir alternatifle karşı karşıya kalırız: Aslında tıpla hiçbir ilgisi olmayan sözde zihinsel hastalıkların, kişisel yapıları nedeniyle zaman içerisinde gruptan kısmî olarak ayrılan bireylerin davranış biçimi üzerindeki sosyolojik yansımalar olarak değerlendirilmesi gerekir; ya da bu tür hastalarda, fizyolojik kökenli olan ve elverişli ya da "duyarlılık arttırıcı" bir ortam yaratan gerçek anlamda patolojik bir durumun varlığının, salt sosyolojik yorumdan kaynaklanan sembolik davranışlar üzerinden tanınması gerekir.

---

[6] Kişinin cinler tarafından ele geçirilmesi; cinlenme. (Ç.n.).

[7] "Büyücü ve Büyüsü", *Modern Zamanlar*, Mart, 1949.

Bu türden bir tartışma başlatmaya gerek yoktur; eğer söz konusu alternatif hızlı bir biçimde gerçekleşiyorsa, bunun amacı, zihinsel sorunlarla (ya da bu şekilde değerlendirdiğimiz şeylerle) ilgili salt sosyolojik bir teorinin, fizyolojistlerin bir gün nevrozlarla ilgili biyokimyasal bir dayanak keşfetmelerinden korkmadan ortaya atılabileceğini göstermektir. Hattâ bu hipotezde böyle bir teori geçerli olarak kalacaktır; ve burada ekonomiden bahsetmek çok kolaydır. Her kültür bir sembolik sistemler bütünü olarak değerlendirilebilir, ki bu sembolik sistemlerin ilk sırasında dil, evlilik kuralları, ekonomik ilişkiler, sanat, bilim ve din yer alır. Bütün bu sistemler, fiziksel realiteyle sosyal realitenin bazı görünümlerini ifade ederler; dahası bu iki realitenin kendi aralarında sürdürdükleri ilişkileri ifade ederler; ayrıca bu sembolik sistemler de birbirleriyle ilişki hâlindedirler. Söz konusu sistemler böyle bir şeyi tatmin edici ve denkleştirici bir biçimde başaramadıklarında, bunun nedeni öncelikle her bir sisteme özgü olan işleyiş koşullarıdır: Bu sistemler hiçbir zaman birbirleriyle örtüşmezler; ve tarihin bu sistemlerin içerisine yerleşik olmayan unsurlar sokması, bir toplumun diğerine doğru kaymasına ve her bir sistemin nispî evrimleşme ritminin eşitsiz hâle gelmesine neden olur. O hâlde, bir toplum daima belli bir zaman ve mekân içerisinde verildiğinden ve bu nedenle başka toplumların ve kendi gelişiminden önce ortaya çıkan durumların etkisine maruz kaldığından; başka hiçbir toplumla ilişkisi olmayan ve geçmişiyle herhangi bir bağlantısı olmayan teorik bir toplumda, bir araya gelerek kültürü ya da uygarlığı oluşturan farklı sembol sistemleri birbirine indirgenemeyeceğinden (zira bir sistemin başka bir sistem içerisindeki yansıması irrasyonel birer değer olan değişmez unsurların intikaline bağlıdır), sonuç olarak hiçbir toplum hiçbir zaman tam olarak sembolik olamaz; ya da daha doğrusu, hiçbir toplum, hiçbir zaman, bütün üyelerine, normalde sadece toplumsal yaşam düzleminde gerçekleştirilebilen sembolik bir yapının oluşturulmasına tam olarak ve eşit bir şekilde katılma olanağı veremez. Zira, tam olarak söylemek gerekirse, sağlam kafalı dediğimiz kişi pozisyonunu kaybetmektedir; çünkü sadece "ben" ile başkası arasındaki ilişki üzerinden tanımlanabilen bir dünyada yaşadığını kabul etmektedir.[8] Bireyin zihinsel olarak sağlıklı

[8] Bize göre, Dr. Jacques Lacan'ın derinlikli çalışmasından çıkan sonuç budur, bkz. Lacan, "Psikanalizde Saldırganlık", *Fransız Psikanaliz Dergisi*,

olması toplumsal yaşama katılımı içerir, buna karşılık, toplumsal yaşama katılmayı reddetme de (yine toplumsal yaşamın empoze ettiği koşullara göre) zihinsel sorunların ortaya çıkmasına denk düşer.

O hâlde herhangi bir toplum, birbirinden ayrı yığınların yüksek düzeyde yapısallaştığı bir evrene benzetilebilir. Bu durumda, her toplumda, bireylerin belli bir yüzdesinin (ki bu değişebilir) sistem dışında ya da indirgenemez olan iki veya daha fazla sistem içerisinde yer alması kaçınılmazdır. Grup, söz konusu bireylerden kolektif plan üzerinde gerçekleştirilemeyen birtakım uzlaşma biçimleri tasarlamalarını, hayalî geçişler kurgulamalarını ve birbiriyle uyuşmayan sentezleri hayata geçirmelerini ister ve hattâ bunu empoze eder. Görünüşte kural dışı olan bütün bu davranış biçimlerinde, "hastaların" yaptığı tek şey, grubun belli bir durumunu kendi üzerlerine kopya etmek ve değişmez unsurlarından herhangi birini belirgin hâle getirmektir. Yerel bir sisteme göre dışsal olan konumları, bu yerel sistem gibi ana sistemin bir parçası olmalarına engel değildir. Daha doğrusu, eğer hastalar uysal birer örnek olmasalardı, ana sistem yerel sistemlerden ayrılma tehlikesiyle karşı karşıya kalırdı. O hâlde, her bir toplum için, normal davranışlarla özel davranışlar arasındaki ilişkinin tamamlayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum şamanizm ve posesyon vakalarında açık bir biçimde görülmektedir; ancak bu durum, bizim toplumumuzun sayısal bir eşdeğerlilik yaratma işini tarihsel, psikolojik, sosyolojik ya da fizyolojik nedenlerle (ki bu pek de önemli değil) toplumsal yapıdaki çelişkilere ve boşluklara karşı duyarlı olan bireylere bırakmakla birlikte, eğilimler şeklinde gruplandırmayı ve meşru kılmayı reddettiği davranış biçimleri için de aynı şekilde geçerlidir.

Bir büyücünün niçin ve nasıl toplumsal dengenin bir unsuru olduğunu çok iyi görüyoruz; aynı gözlem danslar ve posesyon ayinleri için de geçerlidir.[9] Fakat eğer varsayımımız doğruysa, bundan şu sonuç çıkar: Her bir toplumun karakteristik özelliklerini oluşturan zihinsel bozukluklar ve bunlardan etkilenen bireylerin oranı, o topluma özgü olan denge türünün yapısal unsurlarıdırlar doğal olarak. Nadel, son dönemlere ait önemli bir çalışmada, hiçbir şamanın "gün-

---

no: 3, Temmuz-Eylül 1948.

[9] Michel Leiris, "Martinique, Guadalupu, Haiti", *Modern Zamanlar*, no: 52, şubat 1950, s. 1352-1354.

delik hayatta "anormal", nevrozlu ya da paranoyak biri olmadığını ve aksi takdirde bir şaman olarak değil de deli olarak görüleceğini" fark ettikten sonra, patolojik bozukluklarla şamanistik davranışlar arasında belli bir ilişki olduğunu; fakat bu ilişkinin şamanistik davranışların patolojik bozukluklara benzemesinden ziyade, birincileri ikincilere göre tanımlama zorunluluğuna dayandığını söylemektedir. Şamanistik davranışlar normal olduğu için, sonuç olarak, başka yerlerde patolojik olarak değerlendirilen (ki kesinlikle böyle olacaktır) bazı davranış biçimleri şamanların olduğu toplumlarda normal olarak değerlendirilebilirler. Dar bir coğrafî alanda şamanistik gruplarla şamanistik olmayan grupların karşılaştırılması amacıyla yapılan bir çalışma, şamanizmin psikopatik durumlar açısından ikili bir rol oynayabileceğini göstermektedir: Şamanizm bir taraftan psikopatik durumlara işleyiş kazandırırken, diğer taraftan bunları yönlendirir ve stabil hâle getirir. Aslında öyle görünüyor ki, uygarlıkla olan temasın etkisiyle, psikozların ve nevrozların yaşanma sıklığı, şamanizmin olmadığı gruplarda artma eğilimindedir, oysa ki diğer gruplarda, şamanizm gelişirken, zihinsel sorunlarda herhangi bir artış görülmez.[10] Şu hâlde, bazı ritüelleri bütün psikopatolojik kontekstten ayırdıklarını iddia eden etnologların biraz korkakça da olsa belli bir iyi niyetin etkisinde kaldıklarını görüyoruz. Belirgin bir analoji söz konusudur ve var olan ilişkilerin aynı ölçekte olmaları muhtemeldir. Fakat, bu ilkel denilen toplumların kendilerini delilerin eline bıraktıkları anlamına gelmiyor; daha çok şöyle bir anlam çıkmaktadır ki, bizler körü körüne sosyolojik olguları sanki patolojiyle ilgiliymiş gibi değerlendiriyoruz, oysa ki söz konusu olguların patolojiyle hiçbir ilgisi yoktur, daha doğrusu bu noktanın birbirinden tamamen ayrı olması gerekir. Aslında burada söz konusu olan şey, yine zihinsel hastalık kavramıdır. Zira eğer Mauss'un dediği gibi zihinsel olan ile toplumsal olan birbirine karışıyorsa, sosyal olan ile fizyolojik olanın doğrudan ilişki hâlinde olmaları durumunda, bu iki olgudan birine sadece diğeri içerisinde anlam kazanan belli bir kavramı (örneğin hastalık kavramını) uygulamak çok saçma olurdu.

---

[10] S. F. Nadel, "Shamanism in the Nuba Mountains", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, cilt: LXXVI, I. kısım, 1946 (1949'da yayımlanmıştır).

Mauss'un düşüncesinin en uç noktalarına kadar ve hattâ bunun da ötesinde bir gezintiye çıkarken (ki kimse bunun yanlış olduğunu söyleyemez), Mauss'un okuyucularına ve dinleyicilerine sunduğu temaların zenginliğini ve verimliliğini göstermek istedik sadece. Bu açıdan, Mauss'un sembolizmi bir bütün olarak sosyolojik disiplinlerle ilgili bir şey olarak sunması, Durkheim'da olduğu gibi yanlış formüle edilmiş olabilir; zira "Psikolojiyle Sosyolojinin İlişkileri" ile ilgili bildirisinde, toplumun sembolik kökeninin araştırılması gerekirken, Mauss sembolizmle ilgili sosyolojik bir teori ortaya konulabileceğine inanmaktadır hâlâ. Psikolojinin zihinsel yaşamın her düzeyinde yetki sahibi olabileceğini reddettiğimiz ölçüde, biyolojiyle birlikte temel fonksiyonların kökenini açıklayabilecek tek şey olarak psikolojinin karşısında boyun eğmemiz gerekecektir. Bugün "değişen kişilik" ya da "ulusal karakter" kavramına bağlanan bütün yanılsamaların ve bunlarla birlikte ortaya çıkan kısır döngülerin, bireysel karakterin kendi başına sembolik olduğu inancından kaynaklandığı da aynı şekilde doğrudur, oysa ki Mauss'un bizi uyarmaya çalıştığı gibi (psikopatolojik olgular dışında), bireysel karakter, grup düzleminde bile (daha önce gördüğümüz gibi) hiçbir zaman kendi kendini tamamlamayı başaramayan bir sembolizmin hammaddesini ya da unsurlarını oluşturur sadece. Patolojik düzlemde olmadığı gibi, normal düzlemde de, psikanalizin metot ve yöntemlerinin bireysel psişizmle ilgili uzantıları, etnolojinin kendi kendisini devre dışı bırakmasını sağlayan mucizevî bir kestirme yol sayesinde sosyal yapının imgesini saptamayı başaramaz.

Bireysel psişizm (ruhsal durum) grubu yansıtmaz; grubun ilk şeklini oluşturmaz. Bireysel psişizmin grubu tamamladığını kabul etmekle, bugün bu yönde sürdürülen araştırmaların değerini ve önemini fazlasıyla meşrulaştırmış oluruz. Bireysel psişizmle sosyal yapı arasındaki bu tamamlayıcılık, etnolojiyle psikoloji arasında gerçekleşen ve Mauss'un ısrarla istediği kazançlı işbirliğinin temelini oluşturmaktadır; fakat bu işbirliğinin geçerli kalabilmesi için, etnolojinin, gelenek ve kurumların objektif bir şekilde betimlenip analiz edilebilmesi için, bunların subjektif etkilerinin derinlemesine incelenmesiyle sağlamlaşacak ama ikinci plana düşmeyecek bir yer konusunda ısrarcı olmaya devam etmelidir.

II

Bize göre, "Psikoloji ve Sosyoloji", "Ölüm Düşüncesi" ve "Bedensel Teknikler" başlıklı üç denemenin her zaman üzerinde düşünmemizi sağlayacağı temel noktalar bunlardır. Bu çalışmayı tamamlayan diğer üç deneme (ki bunlar aynı zamanda çalışmanın büyük bir bölümünü oluşturmaktadırlar), "Genel Büyü Teorisi", "Bağış Üzerine Bir Deneme" ve "Kişi Kavramı",[11] Mauss'un düşüncesinin önemli bir başka boyutunu ortaya koymaktadır, ki büyüyü bazı noktalarda bağıştan ayıran yirmi yıl hesaba katılmış olsaydı (Sanat ve Mit;[12] Anna Virâj;[13] Para Kavramının Kökeni;[14] Paranın ve Değiş-tokuşun Ewhe Tanrıları;[15] Thraceslar'da İlkel Sözleşme Biçimi;[16] Poidonius'un Bir Metniyle İlgili Yorumlar[17]) ve önemli bir çalışma olan "Bağış Üzerine Bir Deneme" adlı çalışma aynı yöndeki diğer metinlerle birlikte verilmiş olsaydı çok daha iyi olurdu (Bazı İlksel Sınıflandırma Biçimleri Üzerine –Durkheim'ın işbirliğiyle–;[18] Eskimo Toplumlarındaki Mevsimsel Değişimler Üzerine Bir Deneme;[19] Gift;[20] Şakadan Akrabalıklar;[21] Wette, Wedding;[22] Kelt Hukukunda Erkek ve Kadın Malları;[23] Uygarlıklar;[24] Betimsel Genel Sosyoloji Planından Bazı Parçalar).[25]

Aslında, "Bağış Üzerine Bir Deneme" adlı çalışma hiç itirazsız Mauss'un baş yapıtı olsa da, en ünlü ve en derin etkiyi yaratan eseri olsa da, bu eseri diğerlerinden ayırmak büyük hata olurdu. Bütünsel

---

[11] "Kişi Kavramı" adlı çalışma, "Kişi ve Kişinin Adı" isimli çalışmayla tamamlanabilir, *Felsefe Topluluğuna Sunulan Bildiri*, 1929.
[12] *Felsefe Dergisi*, 1929.
[13] *Sylvain Lévy Seçkileri*, 1909.
[14] *Antropoloji*, 1913-1914.
[15] A.g.e.
[16] *Yunan Araştırmaları Dergisi*, cilt: XXXIV, 1921.
[17] *Kelt Dergisi*, 1925.
[18] *Année Sociologique*, VI, 1901-1902.
[19] *Année Sociologique*, IX, 1904-1905.
[20] *Adler Seçkileri*, 1925.
[21] *Yüksek Araştırmalar Okulu Raporu, Yıllık*, 1928.
[22] *Hukuk Tarihi Topluluğu Tutanakları*, 1928.
[23] *Hukuk Tarihi Günleri Tutanakları*, 1929.
[24] Bkz. *Uygarlık, söz ve düşünce*, Uluslararası Sentez Merkezi, Birinci hafta, 2. fasikül, Paris, 1930.
[25] *Sosyoloji Yıllıkları*, seri: A, fas. 1, 1934.

sosyal olgu kavramını ortaya atan ve kabul ettiren çalışma, "Bağış Üzerine Bir Deneme" adlı çalışmadır; fakat bu kavramın, daha önceki sayfalarda ortaya koymaya çalıştığımız ve görünüşte farklı gibi görünen düşüncelere bağlı olduğunu anlamak hiç de zor değil. Hattâ, söz konusu kavramın bu düşünceleri doğal olarak içerdiğini de söyleyebiliriz, zira bu kavram, söz konusu düşünceler gibi ama onlardan daha derinlikli ve daha sistematik bir şekilde aynı kaygıyla, yani sosyal gerçekliği tanımlama kaygısıyla ya da daha doğrusu toplumsal olanı gerçeklik olarak tanımlama kaygısıyla ele alınmaktadır. Oysa, sosyal olan sadece sisteme entegre olduğunda gerçek olabilir ve bu da bütünsel olgu kavramının ilk görüntüsünü vermektedir: "Biraz fazla da olsa bölüp soyutlaştırdıktan sonra, sosyologların her şeyi yeniden bir araya getirmeye çalışmaları gerekir". Fakat bütünsel olgu sadece ailevî, teknik, ekonomik, hukukî ve dinî olan, bir tekiyle bütünün kavranmasına olanak veren ve sürekliliği olmayan boyutların yeniden bir araya gelmesiyle bütünlük kazanamaz. Bütünsel olgunun aynı zamanda bireysel deneyimle somutlaşması gerekir ve bu da iki farklı açıdan mümkün olabilir: İlk olarak, "yeteneklerine göre ayrılmayan bütünsel varlıkların davranış biçimini gözlemlemeye olanak veren bireysel bir tarihle; ikinci olarak da (mevcut durumda net bir şekilde kullanılan bir terimin arkaik anlamını yeniden bularak) antropoloji olarak, yani bütün davranışların fiziksel, fizyolojik, psişik ve sosyolojik boyutunu aynı anda açıklayan bir yorumlama sistemi olarak adlandırabileceğimiz şeyle mümkün olabilir: "Yaşantımızın sadece bir parçası olan toplum içerisindeki yaşantımızın incelenmesi tek başına yeterli değildir".

O hâlde bütünsel sosyal olgu üç-boyutlu olarak kendini göstermektedir. Sosyolojik boyutun çok sayıdaki senkronik boyutuyla, yani tarihsel ya da art-zamanlılık boyutuyla ve son olarak fiziyo-psikolojik boyutuyla örtüşmesini sağlamalıdır. Ancak bu üçlü yaklaşım sadece bireylerde yerini bulabilir. Eğer "bütünsel olan somutun incelenmesiyle" ilgileniyorsak, "doğru olanın dua ya da hukuk değil de, şu veya bu adadaki Melanezyalı olduğunu, Roma ya da Atina olduğunu" bilmek zorundayız.

Sonuç olarak, bütünsel olgu kavramı, şimdiye kadar tekmiş gibi görünen ikili bir kaygıyla, yani bir taraftan sosyal olan ile bireysel olanı, diğer taraftan fiziksel (ya da fizyolojik) olan ile psişik olanı birbirine bağlama kaygısıyla doğrudan ilintilidir. Fakat bunun nedenini

çok iyi anlıyoruz, ki bu da ikili bir nedendir: Bir taraftan, sadece tam bir indirgemeler serisinin sonunda bütünsel olguyu elde ederiz ve bütünsel olgu sırasıyla şunları içerir: 1. Sosyal olana ait değişik koşullar (hukukî, ekonomik, estetik, dinî, vs.); 2. Bireysel bir tarihin değişik anları (doğum, çocukluk, eğitim, gençlik, yetişkinlik, evlilik, vs.); 3. Refleksler, salgılar, yavaşlamalar ve hızlanmalar gibi fizyolojik olgulardan, bilinç-dışı kategorilere ve bireysel ya da kolektif dışavurumlara kadar değişik ifade biçimleri. Bütün bunlar bir anlamda sosyal niteliktedir, zira son derece farklı yapılarda olan bu unsurlar sadece sosyal olgu şeklinde global bir anlama sahip olabilir ve bir bütünlük hâline gelebilirler. Fakat bunun tersi de aynı şekilde doğrudur; zira bütünsel bir olgunun şu veya bu ölçüde bir gerçekliği olan keyfî detayların birikimi olmak yerine gerçekliğe denk düştüğünden emin olmamızı sağlayan tek şey, o bütünsel olgunun somut bir deneyim içerisinde kavranabilir olmasıdır: Öncelikle, zaman veya mekân olarak sınırları beli olan bir toplumun(Roma, Atina) ve aynı zamanda bu toplumların herhangi birine ait olan herhangi bir bireyin, "şu veya bu adadaki Melanezyalı'nın" somut deneyimi içerisinde kavranılabilir olmasıdır. O hâlde, her psikolojik olgunun sosyolojik bir olgu olduğu ve zihinsel olanın sosyal olanla özdeşleştiği doğrudur bir anlamda. Fakat başka bir anlamda her şey tersine döner: Sosyal olanın kanıtı zihinsel olabilir sadece; bir başka deyişle, eğer bir yapının etkisini bireysel bir bilinç üzerinde tekrar yaşama olanağımız yoksa, o yapının anlamını ve işleyişini kavradığımızdan asla emin olamayız. Söz konusu etki bu yapının bütünleyici bir parçası olduğu için, her türlü yorum, tarihsel ya da karşılaştırmalı analizin objektifliğini yaşanan deneyimin subjektifliğiyle örtüşür hâle getirmelidir. Az önce, bize göre Mauss'un düşüncesindeki temel eğilimlerden biri gibi görünen şeyi izleyerek, psişik olan ile sosyal olan arasındaki tamamlayıcılık hipotezine ulaşmıştık. Bu tamamlayıcılık, bir yap-bozun iki yarısı gibi statik değildir; tam tersine dinamiktir ve psişik olanın hem bir sembolizm için basit bir anlam unsuru olmasından (ki bu sembolizm söz konusu unsuru aşar), hem de bir gerçekliğin tek doğrulama aracı olmasından kaynaklanır, ki bu gerçekliğin değişik görünümleri söz konusu araç olmaksızın sentez şeklinde kavranamazlar.

O hâlde, bütünsel sosyal olgu kavramında, araştırmacıların tarımsal tekniklerle ritüel arasında ya da bir filikanın inşası ve ailenin bir araya gelme biçimiyle av ürünlerinin dağıtılma kuralları arasında belli

bir ilişki kurmayı unutmamaları için, araştırmacıların yeteneğinden fazlasına ihtiyaç vardır. Toplumsal olgunun bütünsel olması gözlemlenen her şeyin gözlemin bir parçası olduğu anlamına gelmez sadece; fakat aynı zamanda, gözlemcinin gözlemlediği nesneyle aynı niteliklere sahip olduğu bir bilimde, gözlemcinin kendisi de gözlemin bir parçasıdır. Burada, etnolojik gözlemin uygulandığı toplumun işleyişinde kaçınılmaz olarak yarattığı değişikliklere gönderme yapmıyoruz, zira bu sorun sadece sosyal bilimlere özgü değildir; ince hesaplar yapılmaya çalışılan her yerde, yani gözlemcinin ya da gözlem yöntemlerinin gözlemlenen nesneyle aynı büyüklük ölçüsüne sahip olduğu her yerde kendini göstermektedir. Ayrıca, söz konusu sorunu açıklığa kavuşturanlar, bu sorunla aynı şekilde karşı karşıya kalan sosyologlar değil, fizikçilerdir. Sosyal bilimlerin durumu çok farklı bir yapı sergilemektedir ve bu yapı, nesnesinin aynı anda hem özne hem de nesne olma, yani Durkheim ve Mauss'un diliyle ifade etmek gerekirse, hem "şey" hem de [o şeyin] "dışavurumu" olma şeklindeki içsel özelliğinden kaynaklanmaktadır. Fizik ve doğa bilimlerinin de aynı durumda olduğu söylenebilir kuşkusuz, zira gerçeğe ait olan her unsur bir nesnedir ve dışavurumlar yaratır; ayrıca nesnenin tam olarak açıklanması aynı zamanda o nesnenin kendi yapısını da açıklayabilir ve özelliklerini kavramamıza olanak veren dışavurumlara açıklık getirebilir. Bu, teorik olarak doğrudur: Bütünlüklü bir kimya sadece bir çileğin moleküllerinin dağılım biçimini değil, fakat aynı zamanda böyle bir düzenlemenin nasıl tek bir tat verdiğini de açıklayabilir. Bununla birlikte, tarih bize şunu göstermiştir ki, tatmin edici olan bir bilimin olabildiğince ileriye gitmesine ya da yüzyıllar boyunca ve belki de binlerce yıl boyunca (zira ne zaman olacağını bilmiyoruz), ele aldığı nesneye özgü olan ve açıklanmaya çalışılan niteliklerle, öznenin işleyişini oluşturan ve değerlendirmeyi bir kenara bırakabileceğimiz diğer nitelikler arasında değişken bir ayrım olmaksızın nesnesiyle ilgili bilgiler açısından ilerlemeye ihtiyacı yoktur.

Buna karşılık, Mauss bütünsel sosyal olgulardan bahsederken (eğer yanlış yorumlamıyorsak), basit ve etkili olan bu çözümleme biçiminin sosyoloji için geçerli olmadığını ya da en azından sadece bilimdeki geçici ve kısa süreli bir duruma karşılık geldiğini anlatmaktadır. Sosyal bir olguyu gerektiği gibi anlayabilmek için, o olgunun bütünsel olarak kavranması gerekir, yani dışardan bir şey olarak, söz konusu olguyu bir etnograf kimliğiyle gözlemlemek yerine

insan olarak bizzat yaşadığımızda edineceğimiz subjektif (bilinçli ya da bilinçsiz) kavrayışın bütünleyici bir parçasını oluşturduğu bir şey olarak kavranması gerekir. Sorun, sadece bir nesneyi dışardan ve içerden kavramaktan ibaret olmayan fakat bundan fazlasını gerektiren böyle bir isteğin nasıl mümkün olabileceğini bilme sorunudur: Zira içsel kavrayışın (bir yerlinin ya da en azından o yerlinin deneyimini yeniden yaşayan gözlemcinin kavrayışının), dışsal kavrayışa özgü terimlerle ifade edilmesi gerekir, ki bu dışsal kavrayış, geçerli olabilmek için sistematik ve koordine bir şekilde ortaya konulması gereken bir bütünün bazı unsurlarını verebilir.

Eğer sosyal bilimler tarafından reddedilen objektif ve subjektif ayrımı, fizik bilimlerinin geçici olarak kabul ettiği kadar kesin olsaydı, bahsettiğimiz işlemin gerçekleştirilmesi imkânsız olurdu. Ancak şurası açık ki, fizik bilimleri bazen kesin olarak değerlendirdikleri bir ayrım karşısında boyun eğmektedirler, oysa ki sosyal bilimler, kendileri için belirsiz olan bir ayrımı kesinlikle reddetmektedirler. Peki bundan ne anlıyoruz? Şöyle ki, teorik ayrım imkânsız olduğu ölçüde, pratikte çok daha ileriye götürülebilir, ta ki unsurlarından biri en azından gözlemin büyüklük derecesine göre önemsiz hâle gelene kadar. Özne ve nesne ayrımı bir kez ortaya konduktan sonra, öznenin kendisi de aynı şekilde, sınırsız bir biçimde ve asla hiçe indirgenmeyecek şekilde ikiye ayrılabilir. Bir önceki paragrafta ortaya koyduğumuz önlenemez çatışkı nedeniyle ümitsiz gibi görünen sosyolojik gözlem, öznenin sınırsız bir biçimde dışa vurulabilme yeteneği sayesinde, yani sürekli azalma eğiliminde olan kendi parçalarını (özne olarak ortadan kalkmaksızın) dışarıya yansıtma yeteneği sayesinde bu durumdan kurtulur. En azından teorik olarak, bu parçalanmanın, iki ucun varlığını kendi olasılığının koşulu olarak içerme açısından hiçbir sınırı yoktur.

Etnografinin insan bilimleri içerisinde önemli bir yere sahip olması, birey için gerçekleşmesi çok zor olan öznenin sınırsız bir şekilde nesnelleşme sürecini deneysel ve somut bir biçimde sunuyor olmasından kaynaklanmaktadır, ki etnografinin bu konumu, bazı ülkelerde sosyal ve kültürel antropoloji adıyla oynadığı rolü, yani yeni bir hümanizme ilham kaynağı oluşunu açıklamaktadır. Yeryüzünde yaşayan ve yaşamış olan binlerce insan toplumu vardır ve bu anlamda bizler buna subjektif olarak katılıyoruz: Bu toplumlarda doğmuş olabilirdik pekâlâ ve bu nedenle bunları bizzat içinde doğ-

muşuz gibi anlamaya çalışabiliriz. Fakat bu toplumların bütünü, içlerinden herhangi birine göre, öznenin pratik olarak sınırsız oranlarda nesnelleşme kapasitesini doğrulamaktadır, zira referans olarak aldığımız ve verili olanın sadece küçük bir parçasını oluşturan bu toplum, iki farklı topluma bölünmeyle karşı karşıyadır her zaman, ki bu iki toplumdan biri, diğerine göre nesne olan ve her zaman nesne olarak kalan şeyin oluşturduğu büyük yığına katılır ve bu böyle devam eder. Bizimkinden farklı olan her toplum nesnedir; içinde yaşadığımız grup dışında, bizim toplumumuzdaki her grup nesne konumundadır ve bu grubun bizim benimsemediğimiz her âdeti de yine nesne konumundadır. Fakat, etnolojinin nesnesini oluşturan ve geleneklerdeki ve de yaşam biçimlerindeki farklılık söz konusu nesneyi önceden gerçekleşen bir parçalanmaya karşı bırakmadığında öznenin kendisinden ayırmak zorunda kalacağı bu sınırsız nesneler serisine gelince, tarihsel ya da coğrafik alanda yaşanan değişimler (çabalarının sonucu ortadan kaldırma pahasına da olsa), özneye söz konusu nesnelerin kaynağını kendisinden aldığını hiçbir zaman unutturamaz ve ayrıca objektif bir analiz bu nesneleri yeniden öznelliğe entegre etmekten geri kalmayacaktır.

*

Böyle bir kimlik saptaması işine girişen bir etnografı bekleyen en trajik tehlike bir yanlış anlaşılmanın kurbanı olmaktır; yani şöyle ki, etnografın ulaştığı subjektif kavrayışın, bir yerlinin kavrayış biçimiyle subjektiflik dışında hiçbir ortak noktası yoktur. Öznellikler, varsayım olarak birbirinden farklı ve aktarılamaz oldukları için, eğer ben ile başkası arasındaki karşıtlık objektif ile subjektifin birbiriyle karşılaştığı alanla (yani bilinçaltı) aynı düzeye ulaşamasaydı, bu zorluk çözülmez hâle gelirdi. Bir taraftan, bilinçaltı etkinliklerinin yasaları sübjektif kavrayışın dışında kalırlar daima (bunun bilincine varabiliriz, ama sadece nesne olarak); bununla birlikte, diğer taraftan, bu kavrayışın koşullarını belirleyenler de yine bu yasalardır.

O hâlde, sosyolojiyle psikoloji arasında sıkı bir işbirliğinin gerekliliğini kavrayan Mauss'un, sosyal olguların ortak ve özgül karakterini veren şey olarak sürekli bir biçimde bilinçaltına başvurması bizleri şaşırtmamalıdır: "Dinde ve dilbilimde olduğu gibi, büyüde bilinçdışı düşünceler etkili olurlar". Bu alıntıyı yaptığımız büyüyle ilgili

çalışmada, etnolojik sorunları "dilimizdeki ve mantığımızdaki soyut ve katı kategorilerin" yardımı olmaksızın, "Avrupalı yetişkinler olarak bizim anlayış biçimimize" yabancı olan ve Mauss'un hiçbir zaman kabul etmeyeceği Levy-Bruhl'ün prelojizmiyle önsel bir uyum oluşturduğunu söyleyemeyeceğimiz "entelektüalist olmayan bir psikolojinin" terimleriyle formüle etme gibi belirsiz çabaya tanık oluruz. Bu çalışmada, "bilinçaltı kategorisine" ve "kolektif düşünce kategorisine" ait olan kavramların birbirine karıştığı bir düzlem olan zihnin bir tür "dördüncü boyutuna" ulaşmak amacıyla Mauss'un *mana* kavramı konusunda giriştiği çabanın ne tür anlam içerdiğini araştırmak gerekir daha ziyade.

Demek ki Mauss, daha 1902'den itibaren şunu çok net olarak görüyordu: "Sonuç olarak, büyüsel güçlerin dışavurumuna ulaştığımız andan itibaren, dildeki olgulara benzer olgularla karşı karşıya geliriz". Zira o dönemden bu yana, zihinsel yaşamdaki temel olguların, zihinsel yaşamın koşulunu oluşturan ve genel formlarını belirleyen olguların bilinçdışı düşüncenin sınırları içerisinde yer aldığı yönündeki düşünceye alışmamızı sağlayan şey dilbilimidir ve özellikle de yapısal dilbilimidir. Böylelikle bilinçaltı "ben" ile başkası arasındaki ara sınırı oluşturacaktır. Bilinçaltının verilerini derinleştirmekle kendimize doğru ilerlemiş olmayız (böyle diyebiliriz sanırım): En gizli "ben"imizi içinde barındırdığı için bizlere hiç de yabancı gelmeyen bir düzleme ulaşırız; fakat normal olarak, kendi kendimizden çıkmamıza neden olmadan, aynı anda hem bizim hem de başkalarının olan, tüm insanlardaki ve tüm zamanlardaki bütün zihinsel yaşantıların koşullarını oluşturan etkinlik biçimleriyle karşılaşmamızı sağlar. Böylelikle, zihinsel etkinliklerin bilinçdışı formlarının kavranışı da (ki bu objektif olabilir sadece) aynı şekilde öznelleşmeye varır; zira bu, psikanalizde en uzak "ben"imize hakim olmamıza olanak veren ve etnolojik araştırmada ise başka bir "biz"e olduğu gibi en uzak "başkalarına" ulaşmamızı sağlayan benzer türde bir işlemdir kesinlikle. Her iki durumda da aynı sorun kendini göstermektedir, yani kimi zaman subjektif bir ben ile nesnelleştirici bir ben arasında, kimi zaman da objektif bir ben ile öznelleşen bir başkası arasında iletişim olup olmadığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Ve yine her iki durumda da, bu karşılaşmaya ait olan ve insan zihninin doğuştan yapısında ve de bireylerin ya da grupların özel ve geri-dönüşümsüz

tarihinde çizilen güzergâhların araştırılması başarı sağlanması için şarttır.

O hâlde, etnolojik sorun son tahlilde bir iletişim sorunudur ve bu saptama, bilinçaltı ile kolektif olanı özdeşleştiren Mauss'un izlediği yolu Jung'un izlediği yoldan radikal bir şekilde ayırmak için yeterlidir, ki bunların ikisini de aynı şekilde tanımlamak gibi bir eğilim olabilir. Zira bilinçaltını kolektif düşüncenin bir kategorisi olarak tanımlamak ya da bilinçaltına atfedilen içeriğin bireysel ya da kolektif karakterine göre bilinçaltını bölümler hâlinde düşünmek aynı şey değildir. Her iki durumda da, bilinçaltı sembolik bir sistem olarak anlaşılmaktadır; fakat Jung'a göre, bilinçaltı sisteme indirgenmez: Bilinçaltı sembollerle ve hattâ kendisine bir tür dayanak oluşturan sembolik şeylerle doludur. Bu dayanak doğuştan olabilir; fakat teolojik varsayım olmadan, deneyimin içeriğinin deneyimden önce gelmesi anlaşılamaz; söz konusu dayanak sonradan edinilmiş de olabilir; ancak sonradan kazanılan bir bilinçaltının kalıtımı sorunu, sonradan kazanılan biyolojik özellikler sorunu kadar ciddi bir sorundur. Aslında, amaç dışsal bir veriyi sembollerle ifade etmek değil, sadece aktarılamaz hâle gelmeleri durumunda sembolik sistemin dışında kalan şeyleri sembolik sistem yapısına indirgemektir. Dil gibi, sosyal olan da otonom bir gerçekliktir (ayrıca aynı türdendir); semboller sembolize ettikleri şeylerden daha gerçektirler; gösteren gösterilenden önce gelir ve onu belirler. *Mana* konusunda da aynı sorunla karşılaşmaktayız.

"Bağış Üzerine Bir Deneme" adlı çalışmanın devrimci niteliği bizi bu yola sokmaktadır. Fakat ortaya koyduğu olgular birer keşif sayılmaz. İki yıl öncesinde, Davy Boas ve Swanton'un araştırmaları üzerinden potlacı analiz etmiş ve tartışmıştı, ki Mauss, 1914'ten önceki eğitim döneminde bu konunun öneminin altını çiziyordu. "Bağış Üzerine Bir Deneme" adlı çalışma kaynağını doğrudan Malinowski' nin iki yıl öncesinde yayımlamış olduğu ve kendisinin bağımsız bir biçimde Mauss'unkine çok yakın sonuçlara ulaşmasını sağlayan *Argonauts of Western Pacific* adlı çalışmadan almaktadır bütünüyle;[26] insanı, Melanezyalı yerlileri, karşılıklılık teorisinin gerçek kuru-

[26] Bu noktayla ilgili olarak, Malinowski'nin *Crime and Custom in Savage Society* adlı kitabında verdiği nota bakınız (s. 41, not: 57), New York-Londra, 1926.

culari olarak görmeye iten bir paralellik söz konusudur. Peki ama birer müsvedde gibi görünen, empresyonist noktaların tuhaf bir şekilde yan yana geldiği, çoğunlukla metne baskın gelen bir tartışma içerisinde sıkışıp kalan ve Amerikalılar'a, Kızılderililer'e, Keltler'e, Yunanlılar'a ya da Okyanusyalılar'a yönelik çoğunlukla inandırıcı referansları rastgele bir araya getiriyor gibi görünen ilham dolu bir bilgeliğin kendini gösterdiği bu düzensiz sayfaların bu olağanüstü gücü nereden geliyor? Descartes'ı ilk okuyuşunu hatırlayan Malebranche'ın güzel bir biçimde dile getirdiği heyecanın her bir tınısını yeniden hissetmeksizin "Bağış Üzerine Bir Deneme" adlı çalışmayı okuyan pek az insan vardır: Bilimsel evrimde yaşanan önemli bir olaya tanık olduğu için çarpan bir kalp, kaynayan bir akıl ve güçlü ve anlatılmaz bir inançla fethedilen bir ruh.

Fakat bunun nedeni şu ki, etnolojinin düşünce tarihinde, ampirik gözlemin ötesine geçmek ve daha derin gerçekliklere ulaşmak için çaba gösterilmiştir ilk kez. Sosyal olan şey, anekdot, merak, moral verici bir betimleme ya da bilgece bir karşılaştırma konusu gibi saf niteliksel şeylerin alanından çıkmakta ve bir sistem hâline gelmektedir ilk kez, ki bu sistemi oluşturan parçalar içerisinde bağıntıların, denkliklerin ve eşgüdümlerin ortaya çıkarılması mümkün hâle gelmektedir. Bunlar teknik, ekonomik, ritüel, estetik ya da dinî nitelikli aktivitenin sosyal ürünleridirler –âlet, manifaktür ürünler, besin ürünleri, büyü formülleri, süslemeler, şarkılar, danslar ve mitler– ve bu ürünler, analiz edilip sınıflandırılabilen ve genel bazı değer türlerinden ayrılamaz göründüklerinde bile daha temel formlara indirgenebilen koşullara göre transfer edilebilme özellikleri nedeniyle kendi aralarında karşılaştırılabilirler. Ayrıca bu ürünler sadece karşılaştırılabilir olmakla kalmamakta, aynı zamanda, farklı değerler aynı işlemde birbirlerinin yerine geçebildiği ölçüde birbirlerinin yerini alabilirler çoğunlukla. İkinci olarak işlemler gelmektedir; toplumsal yaşamda görülen doğum, inisiyasyon,[27] evlenme, anlaşma, ölüm ya da kalıtım gibi olaylar nedeniyle ne denli değişken görünürse görünsün ya da alıcı, aracı veya verici olarak işin içerisine dahil ettiği kişilerin sayısı ve dağılımı açısından ne denli keyfî olursa olsun, daha az sayıda işleme, kişiye ya da gruba indirgenme yetkisini verenler bu işlemlerdir daima, ki böyle bir indirgemede, farklı şekillerde tasarla-

[27] Bir topluluğa girmek ya da kabul edilmek; bir şeye yeni başlamak. (ç.n).

nan ve verili toplumun türüne göre farklı biçimlerde gerçekleşen bir dengenin temel unsurlarından başka bir şey bulamayız sonunda. Bu durumda, türler [toplum türleri] bu içsel özelliklerle tanımlanabilir hâle gelir ve kendi aralarında karşılaştırılabilirler, zira bu özellikler artık niteliksel bir düzen içerisinde değil, bütün türler için değişmez olan unsurların sayısı ve aranjmanı içerisinde yer alırlar. Herkesten daha iyi bir şekilde bu metodun sunduğu olanakları anlayan ve bunlardan yararlanan bir bilim adamından bir örnek verelim:[28] Polinezya'da evliliğe eşlik eden, yüzlerce olmasa bile onlarca kişiyi kapsayan ve ampirik betimlemelere meydan okuyan, bitmek bilmeyen bayram ve hediyeler otuz ya da otuz beş farklı yükümlülük biçimi içerisinde analiz edilebilirler; bu yükümlülükler, kendi aralarında sürekli bir ilişki hâlinde olan ve A ve B, A ve C, A ve D, A ve E soyları arasında gerçekleştirilen dört ayrı döngü hâlinde ayrılabilen beş ayrı soy arasında gerçekleştirilirler; bütün bunlar örneğin B ve C arasında ya da E ve B veya D arasında ve son olarak E ve C arasındaki döngülerin dışarıda bırakıldığı belli bir sosyal yapı türünü ifade etmektedir, oysa ki başka bir toplum biçimi bunları ön plana alabilirdi. Metodun son derece katı bir uygulanış biçimi vardır, öyle ki bu şekilde elde edilen denklemlerde bir hata baş gösterdiğinde, böyle bir hatanın bir hesaplama hatasından ziyade, yerleşik yapıların tam olarak bilinmemesine bağlanma olasılığı daha yüksektir. Böylelikle, az önce verdiğimiz örnekte, A ve B arasındaki döngünün karşılıksız bir yükümlülükle başlatıldığını görüyoruz, ki bu durum, evlilik törenleriyle doğrudan bir ilişki içerisinde olmasına rağmen bunlardan önce gelen tek taraflı bir hareketin olup olmadığının (eğer bu konuda bir bilgimiz yoksa) araştırılmasını gerektirir. Söz konusu toplulukta (Polinezya'da) nişanlı kızın uzaklaştırılması tam olarak böyle bir rol oynamaktadır, ki nişanlıya ait ilk yükümlülük yerli terminolojisine göre "tazminata" karşılık gelmektedir. Bu durumda, böyle bir şey gözlemlenmemiş olsaydı da, bunu sonuç olarak çıkarabilirdik.

Bu işlemsel tekniğin, Mauss'un *Deneme*'yi yazdığı dönemde Troubetzkoy ve Jacobsen tarafından gündeme getirilen ve bu yazarlara yapısal dilbilimini kurma olanağını vermiş olan tekniğe çok yakın olduğu fark edilecektir; burada da amaç, bilimsel analizin etkili

---

[28] Raymond Firth, *We, The Tikopia*, New-York, 1936, böl. XV; *Primitive Polynesian Economics*, Londra, 1939, s. 323.

olmadığı salt fenomenolojik bir veriyi kendisinden daha basit olan ve bütün gerçekliğini borçlu olduğu bir altyapıdan ayırmaktır.[29] "İstemli varyasyonlar", "düzenleyici varyasyonlar", "grup sınırları" ve "nötrleştirme" kavramları sayesinde, fonolojik analizler, sınırlı sayıda değişmez bağıntı üzerinden bir dilin tanımlanmasına olanak verecektir, ki bu bağıntıların değişkenliğinin ve fonetik sistemin karmaşıklığının, yetkilendirilmiş muhtemel kombinasyonlar dizisini renklendirmekten başka bir etkisi yoktur.

Fonolojinin dilbilim için yaptığı gibi, "Bağış Üzerine Bir Deneme" de sosyal bilimler için yeni bir dönem başlatmaktadır. Bu ikili olayın önemini (ki bu Mauss'ta taslak olarak kalmıştır maalesef), kombinasyon analizinin keşfinin modern matematik düşüncesi için taşıdığı önemle karşılaştırabiliriz. Mauss'un yaptığı keşiften hiç yararlanmamış olması ve böylelikle Malinowski'yi (ki Malinowski'nin anısına saygı duyarak onun iyi bir teorisyenden ziyade iyi bir gözlemci olduğunu söyleyebiliriz), aynı olgular ve ikisinin birbirlerinden bağımsız olarak vardıkları benzer sonuçlar temelinde, karşılık gelen sistemin oluşturulması işine tek başına atılmaya teşvik etmiş olması çağdaş etnolojinin en büyük talihsizliklerinden biridir.

Mauss'un kendi doktrinini geliştirmeye kalkışması durumunda bunu hangi yönde yapacağını bilmek çok zordur. Geç dönem eserlerinden biri olan ve bu kitapta yayınlammış olan *Kişi Kavramı* adlı eserinin bizlere sağlayacağı temel kazanç, işlek ve bazen de dikkatsiz diyebileceğimiz argümantasyondan ziyade, "Bağış Üzerine Bir Deneme"de daha çok eşzamanlı fenomenlere göre algılanan bir permütasyon tekniğini artzamanlılık alanına yaymaya yönelik girişimde bulunmaktadır. Ne olursa olsun, Mauss sistemin oluşturulmasını öne almada muhtemelen birtakım zorluklarla karşılaşacaktı, ki bunun nedenini birazdan göreceğiz. Fakat Malinowski'den almak durumunda olduğu ilerleme biçimi Mauss için verili bir şey değildi kuşkusuz, ki Malinowski'ye göre, Mauss tarafından cebirsel olarak anlaşılan, yani sosyal değerlerin birbirlerine göre bilinebileceği şeklinde anlaşılan fonksiyon kavramı, sadece geleneklerin ve kurumların topluma sunduğu pratik hizmetleri ifade edecek şekilde, doğal bir ampi-

---

[29] N. S. Troubetzkoy, "Fonolojinin İlkeleri" (*Grundzüge der Phonologie*, 1939) ve R. Jakobson'un çeşitli makaleleri; bu makaleler, J. Cantineau'nun Fransızca çevirisinde ek olarak yayımlanmıştır, Paris, 1949.

rizm doğrultusunda dönüşmektedir. Mauss'un bu iki olgu arasında açıklanmalarına olanak veren sürekli bir ilişki tasavvur ettiği yerde, Malinowski, bu olgulara belli bir doğrulama getirebilmek için bunların neye hizmet ettiğini sormaktadır sadece. Sorunun bu şekilde ortaya konulması daha önce gerçekleştirilen bütün ilerlemeleri ortadan kaldırmaktadır, zira söz konusu sorun, bu şekliyle, bilimsel bir değeri olmayan bir postüla aygıtını yeniden işin içine sokmaktadır.

Sorunun Mauss'un tanımladığı şekliyle ortaya konması, belli bir dayanağı olan tek yaklaşım olmakla birlikte, sosyal bilimlerde kaydedilen ve bunların tedricî olarak matematikleştirilmesine olanak veren son gelişmelerle de teyit edilmiştir. Akrabalık gibi bazı temel alanlarda, dil ile olan benzerlik (ki Mauss bunda ısrar etmiştir), herhangi bir toplum türünde, mekanik yasaları bilinen karşılıklılık döngülerinin oluşumuna yön veren belirgin kuralların keşfedilmesine olanak vermiştir, ki söz konusu mekanik yasalar, tam bir keyfîliğin hâkim olduğu bir alanda tümdengelimli uslamlama yönteminin kullanılmasına olanak vermektedir. Diğer taraftan, bir gün dilbilimle birlikte geniş bir iletişim bilimi oluşturmak üzere giderek daha sıkı bir şekilde dilbilimle bütünleşen sosyal antropoloji, matematiksel düşünce yönteminin iletişim olgularının incelenmesine uygulanması sayesinde, dilbilime açık olan geniş perspektiflerden yararlanmayı ümit edebilir.[30] Daha şimdiden biliyoruz ki, gerek morfoloji düzleminde, gerekse de sanat ya da din düzleminde, çok sayıda etnolojik ve sosyolojik problemin, etnologların işbirliğiyle net bir çözüm olmasa bile en azından bu problemlerin çözümünün koşulu olan bir ön birleşme yönünde açık ilerlemeler kaydedilmesine olanak verecek olan matematikçilerin iyi niyetinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur.

III

Bu nedenle bizler, eleştirel bir anlayış içerisinde değil de, daha ziyade Mauss'un öğrettiği şeylerin en önemli kısmını gözden kaybetmeme ya da içeriğini bozmama düşüncesiyle, Mauss'un tıpkı halkını vaat edilen topraklara götüren ama o toprakların ihtişamını görme olana-

[30] N. Wiener, *Cybernetics*, New York ve Paris, 1948. C. E. Shannon and Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.

ğına hiçbir zaman kavuşamayan Musa peygamber gibi bu sonsuz olanaklara ulaşıp da neden daha ileriye gitmediğini araştırmaya çalışıyoruz. Bir yerlerde Mauss'un aşamadığı bir şey, bir geçit olması lazım, ki Mauss'un aşamadığı bu geçit, kendisinden bekleyebileceğimiz ve bütün iplerini elinde tuttuğu XX. yüzyılın *Novum Organum*un neden sadece fragmanlar düzeyinde kaldığını açıklayabilir kesinlikle.

"Bağış Üzerine Bir Deneme"de izlenen argümantasyon bir yönüyle bizleri zor bir yola sokmaktadır. Burada Mauss haklı olarak mantıksal bir kesinliğe ulaşmış gibi görünür, yani şöyle ki, değiş-tokuş, görünüşte birbirinden farklı olan çok sayıda sosyal aktiviteye hâkimdir. Fakat Mauss bu değiş-tokuşu olgular içerisinde bulamaz. Ampirik gözlem Mauss'un değiş-tokuşu ortaya çıkarmasına yetmez, fakat kendisinin de dediği gibi sadece "üç ayrı yükümlülükle" karşılaşmasını sağlar: "Vermek, almak ve iade etmek". Bu nedenle, bütün teori belli bir yapının varlığını gerektirmektedir, ki deneyim bizlere sadece bu yapının parçalarını, dağınık şekildeki organlarını ya da daha doğrusu unsurlarını sunar. Eğer değiş-tokuş zorunluysa ama verili değilse, o hâlde bu değiş-tokuşu oluşturmak gerekir; peki ama nasıl? Mevcut tek şey olan izole yapılara, o yapıların sentezini oluşturan bir güç kaynağı vererek bunu yapabiliriz. "Değiş-tokuş edilen şeylerde... bağışların (hediyelerin) dolaşımını, alınıp verilmelerini ve iade edilmelerini zorlayan bir güç olduğunu... kanıtlayabiliriz". İşte zorluk da burada başlıyor. Bu güç, değiş-tokuş edilen malların fiziksel bir niteliği gibi nesnel olarak var mıdır? Kuşkusuz hayır; ayrıca böyle bir şey imkânsız olurdu, zira söz konusu mallar sadece fiziksel birer nesne değildir; saygınlıklar, yükümlülükler ve ayrıcalıklar da değiş-tokuş edilen birer nesnedirler aynı zamanda, ki bununla birlikte, bunların oynadığı sosyolojik rol, maddî mülklerin oynadığı rolle aynıdır. O hâlde, söz konusu gücün öznel olarak anlaşılması gerekir; fakat bu durumda bir alternatifle karşı karşıya buluruz kendimizi: Ya bu güç değiş-tokuş eyleminin kendisinden başka bir şey değildir (tıpkı yerli düşüncesinin dışavurumu gibi, ki bu durumda bir çember içerisinde kapalı kalırız); ya da söz konusu güç farklı bir yapıdadır, ki bu durumda değiş-tokuş eylemi bu güce oranla ikincil bir olgu hâline gelir.

İkilemden kurtulmanın tek yolu, ilksel olguyu oluşturan şeyin, toplumsal yaşamın söz konusu olguyu böldüğü ayrı ayrı işlemler

değil de değiş-tokuş olduğunu fark etmek olmuştur. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, Mauss'un daha önce "Büyü Üzerine Bir Deneme" adlı çalışmada formüle ettiği temel bir kuralın uygulanması gerekir: "Bütünün birliği, parçalarının her birinden daha gerçektir". Buna karşılık, "Bağış Üzerine Bir Deneme"de, Mauss bir bütünü parçalarıyla yeniden oluşturma işine girişir, fakat bu açıkça imkânsız olduğu için, Mauss'un elde ettiği bileşime, hesabının doğru çıktığını sanmasına neden olan ek bir nicelik eklemesi gerekir. Bu nicelik *hau*dur.[31]

Burada etnoloğun yerlinin kendisini yanıltmaya izin verdiği bir olayla (ki böyle olaylarla sıkça karşılaşırız) karşı karşıya olduğumuz açık değil mi? Kuşkusuz bunu yapan kişi genel anlamda yerli değil de (ki böyle bir yerli mevcut değildir), belli bir yerli grubudur, ki uzmanlar bununla ilgili sorunlara eğilmiş, birtakım sorular sormuş ve cevap vermeye çalışmışlardır. Böyle bir durumda, ilkelerinin uygulanışını sonuna kadar izlemek yerine, Mauss, etnografik bir belge olarak büyük bir öneme sahip olan fakat nihâyetinde bir teoriden başka bir şey olmayan bir Yeni-Zelanda teorisinin lehine olarak bu uygulamadan vazgeçmiştir. Ancak, Maorili bilgelerin ilk kesin soruları sorup bunları son derece ilginç; ama yorumlarını kabul etmemiz açısından yeterince tatmin edici olmayan bir şekilde çözmüş olmaları bir neden sayılmaz. *Hau* değiş-tokuşun son nedeni değildir: Bu, söz konusu sorunun özel bir öneme sahip olduğu belli bir toplumda insanların nedeni başka bir yerde olan bilinç-dışı bir zorunluluğu bilinçli olarak kavrama biçimleridir.

Demek ki, çok önemli bir anda Mauss tereddüde ve kuruntuya düşmüştür. Yerli teorisiyle ilgili bir tablo mu, yoksa yerli realitesiyle ilgili bir teori mi vermesi gerektiğini artık bilememektedir. Bu açıdan son derece haklıdır Mauss: Yerli teorisi yerli realitesiyle doğrudan bir ilişki içerisindedir, öyle ki, kategorilerimizden ve problemlerimizden yola çıkılarak hazırlanacak bir teori realiteyle bu denli doğrudan bir ilişki içerisinde olmazdı belki de. O hâlde, Mauss çalışmasını kaleme alırken, animizm, mit ya da katılım gibi Batı'ya özgü kavramlardan yararlanmaktan ziyade, Mauss'un Yeni-Zelanda ya da Melanezya teorisinden yola çıkılarak etnografik bir sorunun ele alınması çok

---

[31] *Hau*, bitkisel, hayvansal ve mineral nitelikli şeylerin ruhudur; *mana* kişilerin ruhu olabilirken, *hau* sadece şeylere özgüdür. (ç.n).

büyük bir ilerleme olmuştur. Fakat, yerli ya da Batılı olsun, teori hiçbir zaman bir teoriden başka bir şey değildir. En fazla bir giriş yolu sunabilir, zira Fuegien ya da Avustralyalı bile olsa, ilgili kişilerin inandığı şey, düşündükleri ya da efektif olarak yapmakta oldukları şeyden çok uzaktır her zaman. Yerli kavramını ortaya attıktan sonra, gizli gerçeğe ulaşılmasına olanak veren objektif bir eleştiriyle bu kavramın özetlenmesi gerekirdi. Oysa gizli gerçeğin, kurumlar üzerinden ulaşılabilen bilinçdışı zihinsel yapılardan ve en önemlisi dilden ziyade bilinçli düzenlemelerde bulunuyor olma şansı daha düşüktür. *Hau*, yerli düşüncesinin bir ürünüdür; fakat gerçeklik bazı dilbilimsel özelliklerde çok daha açık bir şekilde kendini göstermektedir, ki Mauss, gerekli önemi vermemekle birlikte bunları ortaya çıkarmaktan geri kalmamıştır; Mauss şöyle diyor: "Papualılar ve Melanezyalılar alım ve satımı, ödünç almayı ve ödünç vermeyi ifade etmek için tek bir kelime kullanırlar. Antitetik işlemler aynı kelimeyle ifade edilirler". Bütün kanıt buradadır, yani şöyle ki, söz konusu işlemler "antitetik" olmak bir yana, aynı gerçekliğin iki farklı şeklidirler sadece. Sentez yapmak için *hau*ya ihtiyacımız yoktur, çünkü antitez mevcut değildir. Antitez etnograflara ve bazen de yerlilere özgü öznel bir yanılsamadır, ki bu yerliler, kendileriyle ilgili olarak akıl yürütmeye başladıklarında (ki bunu sık sık yaparlar) birer etnograf olarak ya da daha doğrusu birer sosyolog olarak, yani kolaylıkla tartışabileceğiniz birer meslektaş olarak hareket ederler.

Bize göre çok sınırlı bir rolü olan büyüsel ya da duygusal kavramlara başvurmaksızın Mauss'un düşüncesini yeniden ortaya koymaya çalışırken, bizleri bu düşünceye fazla rasyonalist bir anlam vermekle eleştirecek olanlara cevap olarak şunu söyleyeceğiz ki, toplumsal yaşamı bir ilişkiler sistemi olarak anlamaya yönelik bu çabaya (ki bu "Bağış Üzerine Bir Deneme" adlı çalışmayı teşvik etmiştir), daha kariyerinin başlangıcında olan Mauss tarafından, bu kitabın ilk bölümünü oluşturan "Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme" adlı çalışmada büyük önem verilmiştir. Büyüsel eylemin bir yargılama biçimi olarak anlaşılması gerektiğini ileri süren kişi Mauss'tur, biz değiliz. Etnografik eleştiride analitik yargılama ile sentetik yargılama arasında temel bir ayrım yapan kişi Mauss'tur, ki bunun felsefî kökeni matematiksel kavramlar teorisinde yer almaktadır. Bu andan itibaren, eğer Mauss yargılama sorununu klasik mantık terimlerinden farklı bir biçimde anlayabilseydi ve bu sorunu ilişkiler mantığı terim-

leriyle formüle etseydi, bu durumda, koşacın sahip olduğu rolle birlikte, Mauss'un argümantasyonunda yer alan kavramların (Mauss bunu açık bir biçimde söylemektedir: "*Mana*... önermede koşaç rolü oynar"), yani büyü teorisinde yer alan *mana* kavramının ve bağış teorisinde yer alan *hau* kavramının ortadan kalkacağını söylemekte haksız mı olurduk?

❄

Yirmi yıllık bir arayla, "Bağış Üzerine Bir Deneme" adlı çalışmadaki argümantasyon (en azından başlangıcı itibariyle) "Büyü Teorisi"ndeki argümantasyonu yeniden gündeme getirmiştir aslında. Bu durum değerlendirilirken haksızlık yapılmaması açısından tarihinin (1902) göz önünde bulundurulması gereken bir çalışmanın bu kitapta yer almasına açıklık getirecektir. Karşılaştırmalı etnolojinin büyük ölçüde Mauss'un teşviklerinden, yani Mauss'un "Bağış Üzerine Bir Deneme"de dediği gibi "her şeyin birbirine karıştığı, kurumların yerel renklerini ve dokümanların çekiciliğini kaybettiği bu sürekli karşılaştırmadan" henüz vazgeçmediği bir dönem söz konusudur. Mauss'un, "gerçekten maksimum ölçüler ve aşırılıklar içeren, temel nitelikte olmalarına rağmen olayların önemsiz ve çapsız kaldığı yerde bu olayları görmemize olanak veren" toplumlara dikkatini vermesi çok daha sonralara rastlamaktadır. Fakat Mauss'un düşünce tarihini anlayabilmek ve bazı değişmez unsurlarını ortaya koyabilmek açısından, "Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme" adlı çalışma istisnaî bir önem arz etmektedir. Ve bu sadece Mauss'un düşüncesindeki zeka boyutu açısından değil, aynı zamanda Fransız Sosyoloji Okulu'nun tarihini ve Mauss ile Durkheim'ın düşüncesi arasındaki gerçek ilişkiyi değerlendirmek açısından da doğrudur. *Mana*, *wakan* ve *orenda* kavramlarını analiz ederek, bunların temeli üzerine genel anlamda büyüyle ilgili bir yorum inşa ederek ve buradan da kendisinin insan zihninin temel kategorileri olarak değerlendirdiği şeye ulaşarak, Mauss, *Dinî Yaşamın Temel Formları* adlı çalışmanın yapısını ve bazı sonuçlarını on yıl öncesinden ortaya koymaktadır. O hâlde, "Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme" adlı çalışma, Mauss'un Durkheim'ın düşüncesine olan katkısının önemini göstermektedir; bu çalışma, sadece etnografi alanıyla sınırlı olmayan amca/dayı ile yeğen arasındaki yakın işbirliğinin içerdiği bazı şeyleri yeniden or-

taya koymaya olanak vermektedir, zira Mauss'un *İntihar* adlı çalışmanın hazırlanışında önemli bir rol oynadığını da biliyoruz.

Fakat burada bizi özellikle ilgilendiren şey, eserin mantıkî yapısıdır. Bir bütün olarak *mana* kavramı üzerine kurulmuştur ve bildiğimiz gibi o zamandan beri bu köprünün altından çok sular geçti. Akıntıyı tekrar yakalayabilmek için, öncelikle bu alanda varılan son sonuçları ve dilbilimsel analizlerden çıkarılan sonuçları "Deneme"ye entegre etmek gerekirdi.[32] Ayrıca, değişik *mana* tiplerini, pek de uyumlu olmayan bu geniş aileye Güney Amerika yerlilerinde çok sık kullanılan ve çoğunlukla olumsuz nitelikte olan bir tür maddî *mana* kavramını ekleyerek tamamlamak gerekirdi: Şamanın eliyle manipüle ettiği, gözle görülebilir bir şekilde nesnelerin üzerine uygulanan, yer değişikliğine ve salınımlara neden olan ve etkisi çoğunlukla zararlı kabul edilen akışkan bir maddedir bu. Jivarolar'daki tsaruma ve Nambikwaralar'da[33] temsil edilme biçimini bizzat incelediğimiz nandé ile Amniapâ, Apapocuva, Apinayé, Galibi, Chiquito, Lamisto, Chamicuro, Xebero, Yameo ve İquitolar'da işaret edilen benzer bütün formlar bu türdendirler.[34] Bu noktadan sonra *mana* kavramından geriye ne kalır ki? Bir şey söylemek zor; her hâlükarda, söz konusu kavram bu durumdan yabancılaşmış olarak çıkacaktır. Kimi zaman iddia edildiği gibi, dünyanın birbirlerinden uzak ve farklı bölgelerinden alınan kavramlar arasında yakınlık kurmakla ve bunları

---

[32]A. M. Hocart, "Mana", *Man*, no: 46, 1914; "Mana again", *Man*, no: 79, 1922; "Natural and Supernatural", *Man*, no: 78, 1932. H. Ian Hogbin, "Mana", *Oceania*, cilt: 6, 1935-1936. A. Capell, "The Word 'Mana': A Linguistic Study", *Oceania*, cilt: 9, 1938. R. Firth, "The Analysis of Mana: An Empirical Approach", *Journal of the Polynesian Society*, cilt: 49, 1940; "An Analysis of Mana", *Polynesian Anthropological Studies*, s. 189-218, Wellington, 1941. G. Blake Palmer, "Mana, Some Christian and Moslem Parallels", *Journal of the Polynesian Society*, cilt: 55, 1946. G. J. Schneep, "El Concepto de Mana", *Acta Anthropologica*, cilt: II, no: 3, Meksika, 1947. B. Malinowski, "Magic", *Science and Religion*, Boston, 1948.

[33]*Nambikwara Kızılderilileri'nde Aile Yaşamı ve Sosyal Yaşam*, Amerikanbilimciler Topluluğu, Paris, 1948, s. 95-98.

[34]Alfred Metraux, La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la Region Tropical Sul-Amerikana, *America Indigena*, cilt: 4, Meksika, 1944; Tropikal Güney Amerika'daki Kızılderililer'de Şamanizm, *Acta Americana*, cilt: II, no: 3 ve 4, 1944.

kategori hâlinde düzenlemekle Mauss ve Durkheim hiç de haksız sayılmazdı. Tarih dilbilim analizlerinin sonuçlarını doğrulasa da ve Polinezya'daki *mana* terimi kişisel tanrıların gücünü ifade eden Endonezya'daki bir terimin uzak bir kolu da olsa, bundan, Melanezya ve Polinezya'da bir yan anlam olarak bu terimle ifade edilen kavramın daha iyi özümsenmiş bir dini düşüncenin bir kalıntısı ya da tortusu olduğu sonucu çıkmaz kesinlikle. Bütün yerel farklılıklara rağmen, *mana*, *wakan* ve *orenda*nın aynı modelle ilgili açıklamalara karşılık geldiği kesin gibi görünüyor; o hâlde, modeli oluşturmak, sınıflandırmaya çalışmak ve analiz etmek gayet meşru bir şeydir.

*Mana*nın geleneksel konumu bambaşka bir zorluk içermektedir. 1902'lerde sanılanın tersine, *mana* türünden kavramlarla çok sık ve çok yaygın olarak karşılaşılmaktadır, öyle ki, bazı uygarlıkları ya da insanın zihinsel evriminin sözde arkaik veya yarı-arkaik "evrelerini" karakterize etmek bir yana, zihnin şeyler karşısındaki belli bir durumunun bir sonucu olan ve dolayısıyla söz konusu durumun verili olduğu her seferde kendini göstermek durumunda olan evrensel ve kalıcı bir düşünce biçimiyle karşı karşıya olup olmadığımızı kendi kendimize sorabiliriz. Mauss "Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme"de, Algonkinler'deki manitu konusunda Père Thavenet'nin önemli bir gözlemine yer vermektedir: "... *Manitu* sözcüğü bilhassa ortak bir ismi olmayan ve bilinmeyen bir şey olan her varlığı ifade etmektedir. Kadının biri semenderden korktuğunu söyler; korktuğu şey bir *manitu*dur; kendisine bu isim söylenerek kadınla dalga geçilir. Kaçakçıların ellerindeki inciler bir *manitu*nun pullarıdır; olağanüstü bir şey olan kumaş ise bir *manitu*nun derisidir". Aynı şekilde, 1938'de kabilenin bilinmeyen bir köyüne girmemize yardım eden ve kendilerine hediye olarak verdiğimiz kırmızı fanilalara hayran kalan yarı-uygar Tupi-Kawahib Kızılderilileri şöyle demişlerdi: "O que é este bicho vermelho?", yani: "Bu kırmızı yaratık da ne böyle? Bu, ilkel animizmin bir kanıtı ya da yerlilere özgü bir kavramın ifade edilme biçimi değildi kesinlikle; yanlıca falar cabóclo'ya, yani Brezilya'nın iç bölgelerinde konuşulan kaba bir Portekizce lehçesine özgü bir deyimdi. Buna karşılık, 1915'ten öncesine kadar hiç öküz görmemiş olan Nambikwaralar, şans getirdikleri için öküzleri "atâ-

su" adıyla çağırırlardı, ki bu ismin yan anlamı Algonkinler'deki *manitu*ya çok yakındır.[35]

Bu benzetmeler olağandışı sayılmaz; kuşkusuz biraz daha ihtiyatlı davranarak, günlük hayatta, bilinmeyen ve nasıl kullanıldığı tam olarak açıklanamayan bir nesneyi şey ya da zımbırtı olarak nitelendirdiğimizde bizler de bu türden kavramlar kullanıyoruz. Şeyin ardında makine vardır ya da daha doğrusu güç ya da erk düşüncesi vardır. Zımbırtıya gelince, etimologlar bu terimin, şans ya da yetenek oyunlarında iyi bir hamleyi ifade eden, yani Endonezya'da kullanılan terime verdiğimiz açık anlamlardan birini içeren Ortaçağ'a özgü bir terimden türemiş olduğunu söylemektedirler (ki bazı etimologlar Endonezya'ya özgü söz konusu terimin *mana*nın kökeni olabileceğine inanmaktadır).[36] Kuşkusuz burada bir nesnenin "zımbırtı" ya da "şey" olduğunu söylemiyoruz; bir kişinin "bir şeye" sahip olduğunu söylüyoruz; ayrıca Amerikan slangında[37] bir kadına "oomph"[38] atfe-dilirken, cinsel yaşamın içine işleyen kutsal ve tabulaşmış atmosfer göz önüne alındığında, *mana* anlamından çok uzak olduğumuzu ke-sin olarak söylemek mümkün değildir. Aradaki fark, zihnin her yerde bilinçsiz olarak yarattığı kavramlardan ziyade, bu kavramların bizim toplumumuzda geçici ve anlık bir karaktere sahip olmasından kay-naklanmaktadır, oysa başka yerlerde, söz konusu kavramlar düşü-nülmüş resmî yorumlama sistemleri yaratma görevi görürler, yani bizim bilime atfettiğimiz rolü oynarlar. Fakat her zaman ve her yerde, bu türden kavramlar, sınırsız bir anlam değeri taşıyacak şekilde cebirsel birer sembol olarak işin içerisine girerler, ki söz konusu

---

[35]C. Lévi-Strauss, *Aile Yaşamı*, vs., alıntı, s. 98-99; The Tupi-Kawahib, *Handbook of the South American Indians*, Washington, 1948, cilt: 3, s. 299-305.

Dakotalar'la karşılaştırma yapabiliriz; Dakotalar, efsaneye göre yıldırımın getirdiği ilk at için şöyle derler: "Kokusu insana benzemiyordu ve insanlar bunun bir köpek olabileceğini düşündüler, ama bir yük köpeğinden çok daha büyüktü, bu yüzden ona *sunka wakan*, gizemli köpek dediler" (M. W. Beckwith, Mythology of the Qglala Dakota, *Journal of American Folklore*, cilt: XLIII, 1930, s. 379).

[36] *Mana* kelimesinin bu türeviyle ilgili olarak, bkz. A. Capell, alıntı.

[37]Sosyal ve kültürel farklılıkların bir sonucu olarak yazılı ve sözlü dilin bozulması; kısaca argo olarak çevirebiliriz (ç.n).

[38]Karşı cinsi kendine çekme gücü; arzulanabilme yetisi, seksapel (ç.n).

değer kendi içinde anlamdan yoksundur ve dolayısıyla herhangi bir yönde anlaşılabilir ve tek fonksiyonu da gösteren ile gösterilen arasında yer alan belli bir boşluğu doldurmak ya da daha doğrusu şu veya bu koşullarda, şu veya bu vesileyle ya da gösteren ile gösterilenin şu veya bu tezahür biçiminde, gösteren ile gösterilen arasında daha önceki tamamlayıcı ilişkinin aleyhine olarak bir yetersizlik ilişkisi kurulduğunu göstermektir.

Bu durumda, *mana* kavramını bazı sentetik *a priori* yargıların temeli olarak sunan Mauss'unkiyle tamamen paralel bir yola girmiş oluyoruz. Fakat, Mauss'un *mana* kavramının kökenini bu kavramın oluşumuna yardımcı olduğu ilişkilerden başka bir gerçeklikler düzeyinde, yani sosyolojik açıdan gerek birer gölge-olgu olan, gerekse de birer gizem olarak kalan fakat her hâlükarda inceleme alanının dışında yer alan birer nesne olan duygular, istemler ve inançlar düzeyinde arama girişimini onayladığımızı söyleyemeyiz. Bize göre, böylesine zengin, etkileyici ve ilham verici bir araştırmanın birdenbire yön değiştirmesinin ve hayal kırıklığıyla sonuçlanmasının nedeni burada yatmaktadır. Sonuç olarak, *mana*, "çoğunlukla keyfî olarak seçilen bazı şeylere göre, kimi zaman rastlantısal olarak, kimi zaman da evrensel ve kaçınılmaz olarak ortaya çıkan toplumsal duyguların ifade biçiminden" başka bir şey olamazdı[39]. Fakat duygu, kaçınılmazlık, rastlantısallık ve keyfîlik kavramları bilimsel birer kavram değildir. Açıklanmaya çalışılan olguları açıklamazlar, bu olgulara iştirak ederler sadece. Şu hâlde görüyoruz ki, en azından bir durumda, *mana* kavramı, Durkheim ve Mauss'un bu kavrama atfettikleri gizli güç ve gizemli güç özelliklerini ifade etmektedir; *mana* kavramı Durkheim'ın ve Mauss'un sisteminde böyle bir role sahiptir. Burada *mana* gerçekten de *mana*dır. Fakat, Durkheim ve Mauss'un *mana* teorisinin, *mana* düşüncesinin yerlilerin teorisinde sahip olduğu yerin içerdiği niteliklerin yerli düşüncesine bağlanmasından başka bir şey olup olmadığını da kendi kendimize sorabiliriz.

---

[39]Sosyal olguları dile benzeten Mauss'un yaklaşımı ne denli kesin olursa olsun, sosyolojik düşünceyi bir noktada zora sokmuş olmalıdır. Bu alıntıda ifade edilen düşünceler, uzun zamandan beri Saussurcü dilbilimin zapt edilmez kalesi olarak görülen şeyi, yani dilbilimsel işaretin keyfî doğasıyla ilgili teoriyi kendi yanlarına çekebilirlerdi gerçekten de. Fakat bu durum bugün hızla geçilebilecek bir durum da değildir.

Mauss'un düşüncesinin bu ilk evresinde durmak isteyecek olan ve net analizlerinden ziyade onun tuhaflıkları ve özgünlükleriyle birlikte bazı yerli teorilerini yeniden ortaya koymadaki istisnaî yeteneğine minnettarlık duyacak olan Mauss'un samimi hayranlarını uyarmakla yanlış bir şey yapmış olmayız sanırım; zira Mauss böyle bir durumda tembellik edip kararsız düşüncelere sığınan biri olmazdı hiçbir zaman. Mauss'un düşünce tarihinde bir ilk adımdan başka bir şey olmayan şeyle yetindiğimizde sosyolojiyi tehlikeli bir yola sokmuş oluruz ve bu, bir adım daha atıp sosyal gerçekliği insanların (hattâ ilkellerin) bundan anladığı şeye indirgediğimizde sosyoloji için büyük bir kayıp olurdu. Ayrıca, düşünsel yönü unutulursa böyle bir anlayışın hiçbir anlamı olmazdı. Bu durumda etnografi, bir kavramlar yığını olan bir fenomenoloji içerisinde eriyip giderdi, ki bu fenomenoloji, yerli düşüncesindeki önemli karanlık noktaların, son derece belirgin olan etnografideki karışıklıkların üstünü örtmek üzere ön plana çıkacağı büyük bir karmaşa hâlini alırdı.

Mauss'un düşüncesini başka bir yönde devam ettirmek mümkündür; ayrıca "Bağış Üzerine Bir Deneme"de, *hau* konusunda dile getirdiğimiz belirsizlik aşıldıktan sonra bu yöne işaret edildiğini söyleyebiliriz. Zira *mana*, "Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme" nin son bölümünde yer alsa da, neyse ki *hau*, "Bağış Üzerine Bir Deneme" adlı çalışmanın başında kendini göstermektedir ve çalışmanın bütününde bir varış noktası değil de bir çıkış noktası olarak ele alınmıştır. Mauss'un değiş-tokuştan elde etmemizi istediği anlayış biçimini mana kavramına uygulayarak nereye varabiliriz? *Hau* gibi *mana*nın da gözden kaçmış olan bir bütünlük ihtiyacının subjektif yansımasından başka bir şey olmadığını kabul etmek gerekirdi. Değiş-tokuş, verme, alma ve iade etme zorunluluklarından çıkılarak duygusal ve gizemli bir bağın yardımıyla oluşturulan kompleks bir yapı değildir. Sembolik düşünce tarafından doğrudan sembolik düşünceye kazandırılan bir sentezdir, ki bu sembolik düşünce, bütün iletişim biçimlerinde olduğu gibi değiş-tokuşta da, eş zamanlı olarak "kendi" ve başkası ilişkisi üzerinden, birinden diğerine geçmeye yönelik şeyleri, diyaloğun unsurları olarak görme yönünde değiş-tokuşa içkin olan çelişkiyi ortadan kaldırır. Bu şeylerin "kendi"ne ya da başkasına ait olması, başlangıçtaki ilişkisel karaktere göre türetilmiş bir durumu temsil eder. Peki büyü için de aynı şey geçerli değil midir? Bulutları ve yağmuru çağırmak için duman çıkarma eyleminde

yer alan büyüsel yargı, bulutları ve yağmuru bir araya getirmek amacıyla *mana*ya yapılan bir çağrıyla duman ve bulutlar arasında yaratılan basit bir ayrıma dayanmaz; daha derin bir düşünce düzleminde duman ile bulutun özdeşleştirilmesine ve birinin en azından bir yönüyle diğeri ile aynı şey olmasına dayanır; ayrıca bu özdeşleştirme bir sonraki çağrışımı doğrular ve bunun tersi söz konusu değildir. Bütün büyüsel işlemler, temelde kaybolmayan (zira hiçbir şey asla kaybolmaz) fakat bilinçsiz olan ya da en azından bu işlemlere oranla daha az bilinçli olan bir birliğin yeniden oluşturulmasına dayanır. Mana kavramı gerçeklik düzlemine ait değildir; kendi kendini düşündüğünde bile asla bir nesneden başka bir şeyi düşünmeyen düşünce düzlemine aittir.

Bu sorunun cevabını sembolik düşüncenin bu ilişkisel karakterinde bulabiliriz. Hayvansal yaşam ölçeğinde, ortaya çıkış anı ve koşulları ne olursa olsun, dilin doğuşu ani olmuştur. Şeylerin ifade özelliğine kavuşması tedricî olmamıştır. Belli bir dönüşüm sonucunda, hiçbir şeyin herhangi bir anlama sahip olmadığı bir evreden, her şeyin bir anlam kazandığı başka bir evreye geçiş gerçekleşmiştir; fakat bu dönüşümün incelenmesi toplumsal bilimlerin değil de biyolojinin ve psikolojinin alanına girmektedir. Ancak, ilk bakışta sıradan gibi görünen bu açıklama son derece önemlidir, çünkü yaşanan radikal değişimin, yavaş ve tedricî olarak gelişen bilgi alanında belli bir karşılığı vardır. Bir başka deyişle, bütün evren aniden anlamlı hâle geldiği anda, dilin ortaya çıkışının bilginin ilerleme ritmini hızlandırdığı doğru olsa da, evrenin daha iyi tanınmış olması söz konusu değildir. O hâlde, insanın zihinsel tarihinde, devamsızlık niteliğine sahip olan sembolizmle belirgin bir devamlılık sergileyen bilgi arasında temel bir zıtlık vardır. Peki bundan ne gibi bir sonuç çıkar? Şöyle ki, gösteren ve gösterilen kategorileri, tıpkı birbirini tamamlayan iki blok gibi eşzamanlı ve eşgüdümlü olarak oluşmuşlardır; fakat bilgi, yani gösterenin bazı tezahürleriyle gösterenin bazı tezahürlerini birbirleriyle özdeşleştirmeye olanak veren zihinsel süreç çok yavaş bir şekilde işlerlik kazanmıştır (buna, gösterenin ve gösterilenin bütünü içerisinde, kendi aralarında ileri ölçüde tatmin edici karşılıklı tutarlılık ilişkileri sergileyen kısımları seçme olanağı veren zihinsel süreç de diyebiliriz). İnsanlık sanki tek bir hamlede geniş bir alana ve ayrıntılı bir plana kavuşmuş (bunların karşılıklı ilişkisine yönelik bilgiyle birlikte) ancak bu plandaki hangi sembollerin söz konusu alanın farklı

tezahürlerini temsil ettiğini öğrenmeye ise bin yıllarını vermiş gibidir. Evren, ne anlama geldiğini öğrenmeye başlamamızdan çok önce belli bir anlama kavuşmuştur; kuşkusuz böyle olması çok doğaldır. Fakat az önce yaptığımız analizden, evrenin, başlangıçtan itibaren, insanın evrenden anlayabileceği şeyin bütününü ifade ettiği sonucu çıkmaktadır. Ne olursa olsun, insan zihninin ilerleyişi ve bilimsel bilginin ilerleyişi dediğimiz şey, kapalı ve kendi başına tamamlayıcı olan bir bütünün içerisinde parçaları doğru hâle getirmekten, yeniden birleştirmekten, neyin neye ait olduğunu belirlemekten ve yeni kaynaklar keşfetmekten ibaret olmuştur daima ve her zaman da öyle olacaktır.

Görünüşe bakıldığında *mana*dan çok uzağız; fakat aslında çok yakınız. Zira insanlık her zaman büyük bir pozitif bilgi yığınına sahip olmuş olsa da ve farklı insan toplumları bu bilgileri muhafaza etme ve geliştirme yönünde şu veya bu öçlüde bir çaba sarf etmiş olsa da, bilimsel düşüncenin hâkim konuma gelişi ve toplum tarafından izlenen pratik amaçlarla birlikte entelektüel ve ahlâkî idealin, resmî ve düşünülmüş bir şekilde referans merkezi olarak seçilen bilimsel bilgi etrafında toplandığı toplum biçimlerinin ortaya çıkışı yakın dönemlere rastlamaktadır. Yapı farkı değil, derece farkı söz konusudur ve böyle bir fark gerçekten mevcuttur. Bu durumda, sembolizmle bilgi arasındaki ilişkinin, endüstriyel olmayan toplumlarda ve de bizim toplumlarımızda farklı ölçülerde belirginlik kazanan ortak özellikleri koruması bizim için son derece olağan bir şey olmalıdır. Gösterenin gösterilene göre ayarlanma işinin, modern bilimin doğuşuyla birlikte ve gelişim sınırları içerisinde daha metodik ve daha sıkı bir şekilde takip edildiğini kabul etmek, toplumlar arasında bir uçurum yaratmak sayılmaz. Fakat, diğer bütün toplumlarda ve de bizim toplumumuzda (ve kuşkusuz çok uzun zamandan beridir), insanlık durumundan kaynaklanan önemli bir durum varlığını korumaktadır, yani şöyle ki, insanlık başlangıcından beri bir gösteren bütününü elinde bulundurmaktadır ve bundan dolayı da, aynı ölçüde bilinmemekle birlikte mevcut şekliyle verilen bir gösterilene belli bir pay ayırmada büyük sıkıntı yaşamaktadır. Gösteren ile gösterilen arasında, sadece kutsal anlayış açısından giderilmesi mümkün olan ve gösterilenlere oranla gösterenin aşırılığından kaynaklanan bir eksiklik vardır her zaman, ki bu eksiklik gösterilenlere dayanıyor olabilir. Şu hâlde, dünyayı anlama çabasında, insanoğlu her zaman bir anlam fazlalığına sahiptir (ve bu fazlalığı, sembolik düşünce yasalarına göre şeyler

arasında paylaştırmaktadır ve bunu incelemek de etnologlara ve dilbilimcilere düşer). Ek miktarların bu dağılımı (eğer bu şekilde ifade edebilirsek), her an ulaşılabilir durumda olan gösteren ile saptanmış durumda olan gösterilenin toplamda kendi aralarında bir tamamlayıcılık ilişkisi içerisinde kalabilmeleri için kesinlikle zorunludur, ki bu tamamlayıcılık sembolik düşüncenin uygulanabilme koşuludur aynı zamanda.

Mana türünden kavramların, ne denli farklı olursa olsunlar, genel fonksiyonları açısından ele alındıklarında (ki daha önce gördüğümüz gibi bu fonksiyon bizim mantalitemizde ve bizim toplum biçimimizde de var olmaya devam etmektedir), bütün sınırlı düşüncelerin külfetini (ve aynı zamanda sanatın, şiirin, mitik ve estetik keşiflerin teminatını) oluşturan bu değişken göstereni temsil ettiklerine inanıyoruz; bilimsel bilgi bu göstereni engelleme olmasa bile en azından düzene sokma yeteneğine sahip olmasına rağmen, söylediğimiz şey geçerlidir. Ayrıca büyüsel düşünce başka yönlendirme metotları sunmakta ve dolayısıyla başka sonuçlar ortaya koymaktadır ve bu metotlar bir arada bulunabilir pekâlâ. Başka bir deyişle, Mauss'un bütün toplumsal olgular dile benzetilebilir şeklindeki ilkesinden esinlenerek, *mana*, *wakan*, *orenda* ve bu türden diğer kavramlarda, semantik bir fonksiyonun bilinçli bir ifadesini gördüğümüzü söyleyebiliriz, ki bu semantik fonksiyonun rolü, sembolik düşüncenin, kendine özgü çelişkiye rağmen uygulanabilmesine olanak vermektir. Bu kavrama bağlanan, görünüşte çözülme gibi görünen, etnografları fazlasıyla şaşırtan ve Mauss'un gün ışığına çıkardığı güç ve aksiyon, nitelik ve durum; ad, sıfat ve fiil; soyut ve somut; her yerde bulunma ve sınırlı olma gibi çatışkılar bu şekilde açıklanmaktadırlar. Aslında *mana* bunların hepsidir; peki ama bunun asıl nedeni *mana*nın bunların hiçbiri olmaması değil midir? Saf hâlde bulunan ve dolayısıyla herhangi bir sembolik içerik kazanabilen basit bir sembol ya da basit bir form olması değil midir? Her bir kozmolojinin oluşturabileceği bu semboller sisteminde, *mana* sembolik bir sıfır değeri olabilir sadece, yani gösterende yer alan içeriğe ek bir sembolik içeriğin gerekliliğini gösteren fakat ulaşılabilir durumda olan rezervin bir parçası olmak ve fono-

logların dediği gibi bir grup terimi olmamak koşuluyla belli bir değer hâline gelebilen bir işaret olabilir sadece.[40]

Bize göre bu anlayış, Mauss'un düşüncesiyle sıkı sıkıya örtüşen bir anlayıştır. Aslında bu, Mauss'un anlayışının sınıf mantığı terimleriyle verilen orijinal ifade biçiminin dilin genel yasalarını özetleyen sembolik bir mantığın terimleriyle dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Bu ifade biçimi bizim ürünümüz ya da başlangıçtaki anlayış biçimi açısından takınılan serbestliğin bir sonucu değildir. Son otuz yılda psikoloji biliminde ve sosyal bilimlerde yaşanan nesnel bir evrimi yansıtmaktadır sadece, ki Mauss'un öğrettiği şeylerin değeri bunun ilk göstergesidir ve buna büyük katkıda bulunmuştur. Aslında Mauss, geleneksel psikolojinin ve geleneksel mantığın yetersizliğini dile getiren ve görünüşte "Avrupalı yetişkinler olarak bizim anlayış biçimimize yabancı olan" başka düşünce biçimlerini ortaya koyarak psikolojinin ve mantığın katı sınırlarını genişleten ilk kişilerden biri olmuştur. Mauss çalışmalarını kaleme alırken (bu arada, büyüyle ilgili denemenin Freud'un düşüncelerinin Fransa'da kesinlikle bilinmediği bir dönemde yazıldığını da hatırlayalım), böyle bir keşif, "entelektüalist olmayan bir psikoloji"ye çağrıda bulunularak negatif bir biçimde ifade edilebilirdi sadece. Fakat bu psikolojinin bir gün başka türlü entelektüalist olan bir psikoloji olarak, yani insan düşüncesinin yasalarının genel bir ifadesi olarak (ki bunun özel tezahürleri farklı sosyolojik kontekstler içerisinde birer modaliteden başka bir şey değildir) formüle edilebilmiş olmasına sevinmekte hiçkimse Mauss kadar haklı olamazdı herhâlde. Çünkü her şeyden önce böyle bir işte uygulanılacak metodu belirleyen şey "Bağış Üzerine Bir Dene"me olmuştur; ayrıca Mauss'un kendisi, insan aklının sınırlarının genişletilmesine katkıda bulunmayı etnolojinin temel görevlerinden

---

[40] Dilbilimciler bu türden hipotezler formüle etmeye itilmişlerdir. Bu bağlamda: "Bir sıfır olgu... hiçbir diferansiyel özellik ve kalıcı hiçbir fonetik değer içermeyişi açısından, Fransızca'daki diğer bütün olgularla karşıtlık oluşturur. Buna karşılık, sıfır olgunun, olgu yokluğuna karşı olma gibi özel bir fonksiyonu vardır". R. Jakobson and J. Lotz, "Notes on the French Phonemic Pattern", *Word*, cilt: 5, no: 2, ağustos 1949, New York, 1949, s. 155.

Benzer bir şekilde, burada sunulan anlayış biçimini şematize ederek, *mana* türünden kavramların, kendi başına özel herhangi bir anlam içermeksizin anlam yokluğuna karşı gelmek gibi bir fonksiyonu olduğunu söyleyebiliriz.

biri olarak ilân etmiştir. Demek ki Mauss, çok önceden, anlaşılması zor olan zihinsel formların, aynı anda hem evrenin en ücra köşelerinde hem de düşüncemizin en gizli yerlerinde saklı kaldıkları için çoğunlukla büyük bir affektivite[41] bozukluğu içerisinde sadece kırılmaya uğramış birer yansıma olarak algılandığı karanlık alanlarda yapılabilecek bütün keşiflerin insan aklı için yapılmasını istiyordu. Oysa Mauss kendisini bütün yaşamı boyunca Comte'un ortaya koyduğu ilkelere saplanıp kalmış gibi göstermiştir, ki söz konusu ilkeler bu kitapta sık sık kendini göstermektedir ve buna göre, psikolojik yaşam sadece iki düzlemde belli bir anlam kazanabilir: Sosyal düzlemde, yani dil düzleminde; ya da fizyolojik düzlemde, ki bu da yaşayan kişinin ihtiyaç duyduğu diğer formdur ve bu herhangi bir ifade aracı içermez. Mauss'un kendi derin düşüncelerine en çok bağlı kaldığı ve etnoloğa açık bir biçimde insan takımyıldızlarının astronomluğu görevini verdiği tek yer, bilimlerimizin izleyeceği metodu, yararlanacağı araçları ve nihaî amacını bir arada dile getirdiği ve bütün etnoloji enstitülerinin yazıp kapılarına asabileceği şu formüldür: "Her şeyden önce, kategorilerle ilgili mümkün olan en büyük kataloğun oluşturulması gerekmektedir; insanların kullandığını bildiğimiz kategorilerden hareket etmek gerekir. O zaman, zihinde hâlâ birçok ölü, soluk ve karanlık alanın var olduğu görülecektir".

[41] Duygu yetisi; duygusal yaşamdaki olaylar bütünü. Duygusal algılama olarak da çevrilebilir (ç.n).

BİRİNCİ KISIM

Genel Büyü Teorisi Üzerine Bir Deneme *



* *Année Sociologique*'te yer alan özet bir çalışma, 1902-1903; H. Hubert'in işbirliğiyle hazırlanmıştır. Giriş niteliğindeki bazı sayfalar bu çalışmanın sonunda yer alan ek bölümünde verilmiştir.

Birinci Bölüm

TARİHÇE VE KÖKENLER

Büyü meselesi uzun zamandan beri spekülasyonlara konu olagelmiştir. Ancak eski filozofların, simyacıların ve teologların spekülasyonları salt teorik olduğu için, bu spekülasyonlar büyünün tarihine aittirler ve konumuzda yer alan bilimsel çalışmalar tarihinde yer almamaları gerekir. Bu bilimsel çalışmaların listesi Grimm Kardeşler'in yazdıklarıyla başlar; bu yazılar uzun bir araştırmalar serisi başlatmışlardır ve bizim çalışmamız da bu araştırmaları takiben yer alacaktır.

Daha şimdiden, önemli büyü olayları kategorilerinin çoğuyla ilgili son derece iyi yazılar bulunmaktadır. Bu olaylar, ister tarihsel isterse mantıksal bir açıdan bir araya getirilmiş olsun, son derece önemli bir liste ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan, sempati[1] ya da aktarım[2] gibi yeni birtakım kavramlar kazandırılmıştır.

Bizden öncekiler, antropoloji okulunun bilginleridirler ve onların sayesinde, büyüyle ilgili oldukça tutarlı bir teori ortaya çıkmıştır. Tylor, *İlkel Uygarlık* adlı eserinde iki noktaya temas etmektedir. İlk

---

[1] "Sempati" kelimesi burada yakınlık veya benzerlik kurma anlamında kullanılmıştır (ç.n).

[2] "*Survivance*", 'bir şeyden geriye kalan, kalıntı' anlamına gelmektedir. Metinde geçmişten kalan bir şey ve o şeyin aktarımı anlamında kullanılmıştır (ç.n).

olarak, büyü cinciliğini ilkel animizme bağlamaktadır; eserinin ikinci cildinde sempati büyüsünden bahseder (ki kendisi bundan bahseden ilk kişilerdendir), yani, sempati yasaları olarak ifade edilen yasalara göre, aynı olandan aynı olana, yakından yakına, imgeden şeye ve parçadan bütüne olan büyü âyinlerinden bahseder; ancak buradaki asıl amaç, büyünün bizim toplumlarımızda aktarım sisteminin bir parçası olduğunu göstermektir. Aslında Tylor, sadece animizmin getirebileceği açıklamalar ölçüsünde büyüyü açıklamaya çalışır. Aynı şekilde Wilken ve Sydney Hartland da, biri animizm ve Şamanizm, diğeri yaşam güvencesiyle ilgili olmak üzere, insanla şey arasında ya da insanla yaşamının bağlı olduğu varlık arasında gerçekleşen şeyleri sempati olaylarına benzeterek, büyü konusunu incelemişlerdir.

Frazer ve Lehmann'la birlikte gerçek teorilere varıyoruz. Frazer' in teorisi, bizim için, *Altın Dal* adlı eserinin ikinci basımında sunulduğu şekliyle, Tylor dışında Sir Alfred Lyall, Jevons, Lang ve aynı zamanda Oldenberg'in önemli katkılarda bulunduğu bütün bir geleneğin en açık ifadesidir. Ancak, kişisel düşüncelerdeki farklılıklarla birlikte, bütün bu yazarlar, büyüden bilim öncesi bir tür bilim yaratma konusunda hemfikir oldukları için ve Frazer'in teorisinin temeli bu olduğu için, ilk olarak Frazer'in teorisinden bahsetmekle yetineceğiz. Frazer'e göre, sempati yasaları olarak ifade edilen iki yasanın uygulanması yoluyla özel etkiler yaratmaya özgü olan âyinler büyüseldirler; söz konusu iki yasa, benzerlik yasası ve yakınlık yasasıdır ve kendisi bunları şu şekilde formüle etmektedir: "Benzer benzeri yaratır; önceleri ilişki hâlinde olan ancak daha sonra bu ilişkiye son veren şeyler, söz konusu ilişki sürüyormuş gibi birbirleri üzerinde etkili olmaya devam ederler". Bunun doğal bir sonucu olarak şunu ekleyebiliriz: "İmge temsil edilen şey için neyse, parça da bütün için odur." Böylelikle, antropoloji okulu tarafından ortaya konulan tanım, büyüyü sempati büyüsü içinde eritmeye yönelmektedir. Frazer'in ortaya koyduğu formüller, bu açıdan çok kesin ve nettirler; bu formüller ne tereddütlere ne de istisnalara yer verirler: Sempati, büyünün yeterli ve zorunlu bir özelliğidir; bütün büyü âyinleri sempati özelliği taşır ve bütün sempati âyinleri büyüseldirler. Aslında, büyücüler dualara ve dinî sungulara benzeyen âyinler yapmaktadırlar, onların bu âyinleri yaptıklarını kabul ediyoruz –söz konusu şeylerin kopyası ya da taklidi değilse tabiî ki. Aynı zamanda, birçok toplumda, papazların büyü yapmaya karşı önemli bir eğilimi varmış gibi

göründüğünü de kabul ediyoruz. Fakat bu olayların, yakın zamanlarda görülen bu yöndeki teşebbüsleri gösterdiği ve tanım içerisinde hesaba katmanın yerinde olmayacağı söyleniyor; bu tanım *saf* büyüyle ilgili olmalıdır sadece.

Bu ilk önermeden başka önermeler çıkarsamak mümkündür. Öncelikle, büyü âyini, tinsel bir etkenin aracılığı olmaksızın doğrudan etkili olur; dahası, etkisi zorunludur. Bu iki özellikten birincisi evrensel değildir, zira yapısı bozulan ve dinin bulaştığı büyünün dinden tanrı ve şeytan figürlerini aldığını kabul ediyoruz; ancak ikincisinin gerçekliği bundan etkilenmemiştir, zira bir aracı olduğunu farz ettiğimiz bir durumda, büyü âyini olaylar üzerinde olduğu gibi aracı üzerinde de etkili olur; büyü âyini zorlar, baskı uygular, din ise uzlaştırır. Bu son özellik (ki bu özellik nedeniyle, dinle karıştırmaya eğilimli olduğumuz her durumda, büyü dinden temel olarak ayrılıyor gibi görünmektedir), Frazer'e göre, gerçekte büyünün en uzun süreli ve en genel özelliğidir.

Bu teori, daha geniş kapsamlı bir hipotezle daha da karmaşık hâle gelmektedir. Bu şekilde anlaşıldığında, büyü, insan düşüncesinin ilk formu hâline gelmektedir. Büyü, geçmişte saf hâlde bulunmuş olmalıdır ve insan başlangıçta sadece büyü ifadeleriyle düşünmüş olabilir. Büyü âyinlerinin ilkel inançlarda ve folklordaki baskın niteliğinin bu hipoteze destek olan ciddi bir kanıt olduğu düşünülmektedir. Ayrıca, bu hâliyle büyünün, salt büyüsel nitelikte totemik âyinleri olan orta Avustralya'daki bazı kabilelerde pratik olarak hâlen var olduğu doğrulanmaktadır. Büyü, böylelikle ilkel insanın hem bütün mistik yaşamını hem de bütün bilimsel yaşamını teşkil etmektedir. Büyü, zihinsel evrimin kabul edebileceğimiz ya da saptayabileceğimiz ilk basamağıdır. Din, büyüdeki başarısızlıklardan ve hatalardan doğmuştur. Başlangıçta tereddütsüz bir şekilde düşüncelerini ve bu düşünceleri bağdaştırma biçimini nesnelleştiren, kendi kendine telkin ettiği düşünceler gibi şeyleri yarattığını tasavvur eden ve kendi davranışlarına hâkim olduğu gibi doğal güçlere de hâkim olduğunu sanan insan, sonunda dünyanın kendisine karşı direndiğini fark etmiştir; ve dünyayı, bir zamanlar kendisine mâl ettiği gizemli güçlerle donatmıştır hemen; kendisi tanrı olduktan sonra, dünyayı tanrılarla doldurmuştur. Artık bu tanrılardan korkmuyordur, ancak onları tapınmayla, yani sungularla ve dualarla kendisine bağlar. Şüphesiz, Frazer bu hipotezi ihtiyatlı adımlarla ileriye götürmektedir, ancak

buna çok önem vermektedir. Ayrıca, dinden ayrılan insan zihninin nasıl bilime vardığını açıklayarak bu hipotezi daha bütünlüklü hâle getirir; dinin yanılgılarını saptayabilecek duruma gelen insan, nedensellik ilkesini uygulamaya döner yeniden; ancak bu andan itibaren, artık büyüsel nedensellik değil de deneysel nedensellik söz konusudur. Bu teorinin çeşitli noktalarını yeniden ele alacağız.

Lehmann'ın çalışması, girişte kısa bir büyü tarihinin yer aldığı psikolojik bir çalışmadır. Çağdaş olaylarla ilgili gözlemlerle başlar. "Batıl inançların", yani "ne dinî ne de bilimsel olan inançların tatbiki" olarak tanımladığı büyü, toplumlarımızda, ruhçuluk ve gizemcilik olarak gözlemlenebilen biçimlerde var olmaya devam etmektedir. Böylelikle Lehmann, ruh çağırmayla ilgilenen insanların temel deneyimlerini, deneysel psikoloji yöntemleriyle analiz etmeye çalışır; sonunda, incelediği olaylarda ve sonuç olarak da büyüde, beklenti olgusunun neden olduğu algılama hataları, illüzyonlar ve sanrılar görür.

Bütün bu çalışmaların ortak bir özelliği ya da daha doğrusu ortak bir kusuru vardır. Değişik türdeki büyü olaylarının tam bir dökümünü yapmaya çalışmamışlardır ve sonuç olarak da, bütününü kapsayacak bilimsel bir kavram ortaya koymanın başarıldığı kuşkuludur. Büyünün sınırlarını çizmek üzere Frazer ve Jevons tarafından ortaya konulan tek girişimde de taraflılık söz konusudur. Sözde tipik olaylar seçmişlerdir; saf bir büyünün olduğuna inanmış ve bunu bütünüyle sempati olayına indirgemişlerdir; yaptıkları seçimin doğru ve yerinde olup olmadığını göstermemişlerdir. Dikkate değer bir yığın âyinsel pratiği bir kenara bırakmışlardır, ki bunları uygulayan ya da uygulandığını gören herkes bunları büyü olarak değerlendirmiştir (örneğin, tam tabiriyle kötü ruhların ve şeytanın ortaya çıktığı âyinler, büyü yapma ve okuyup üfleme olayları). Eski tanımlamalar hesaba katılmasa da, kesin bir biçimde çok dar bir düşünce ve pratikler kategorisi inşa edilse de (ki bunların dışında büyü görüntüsüne sahip şeylerden başka bir şey göremeyiz), birçok kişiyi gerçekte büyü özelliği taşımayan olayları büyü olarak görmeye iten illüzyonlarla ilgili bir açıklama istemek durumundayız yine de. Ancak böyle bir şeyi beklemek boşuna olacaktır. Sempati olaylarının ayırt edilmesi gereken bağımsız ve doğal bir olaylar sınıfı oluşturdukları söylenebilir mi? Olabilir; ancak, büyünün geri kalanından ayrı olduklarını düşünmemiz için yeterince farklı olan sosyal davranışlara, imgelere ve ifade

biçimlerine de yer vermeleri gerekirdi; üstelik bunun böyle olmadığına inanıyoruz. Her ne olursa olsun, bizlere sunulan teorinin genel olarak büyüyle ilgili değil de sadece sempati olaylarıyla ilgili bir teori olduğunun anlaşılması lâzımdı. Özetle, şimdiye kadar hiçkimse, açık, eksiksiz, tatmin edici ve vazgeçemeyeceğimiz bir büyü kavramı ortaya koyabilmiş değildir. O hâlde, bu kavramı kendimiz bulmak zorundayız.

Bunu yapabilmek için, bir ya da iki büyüyü incelemekle yetinmememiz gerekir. Mümkün olduğunca çok sayıda büyüyü göz önüne almalıyız. Aslında, iyi seçilmiş olsa da, bir tek büyüyü analiz ederek bütün büyü olgularını kapsayacak bir tür yasa çıkarmayı beklemiyoruz, zira büyünün sınırlarıyla ilgili belirsizlik nedeniyle, bütün büyü olgularını ortaya koyamamaktan korkuyoruz. Diğer taraftan, mümkün olduğunca heterojen olan sistemleri incelememiz gerekiyor. Böylelikle, diğer sosyal olgularla olan ilişkileri uygarlıklara göre ne denli farklı olursa olsun, büyünün her yerde aynı temel unsurları içerdiğini ve özetle her yerde benzer olduğunu göstermiş olacağız. Fakat, buna paralel olarak, çok ilkel toplumlardaki büyüleri ve birbirlerinden çok farklı olan toplumlardaki büyüleri incelememiz gerekiyor özellikle. Temel olguları, diğer olguların doğduğu kaynak olguları, yetkin biçimleriyle söz konusu ilkel toplumlarda bulacağız; bahsettiğimiz birbirinden farklı toplumlarsa, daha bütünlüklü olan organizasyonları ve daha farklı yapıdaki kurumlarıyla, bizim için daha anlaşılır olan ve birincileri anlamamıza olanak sağlayacak olgular sunacaklardır.

Şimdiye kadar, sadece bizlere eksiksiz bir yapıya sahip büyü sistemlerini gösteren kesin belgeleri hesaba kattık. Mümkün olduğunca az eleştiri toplayan olaylarla ilgilenmek istediğimizden, bu durum gözlem alanımızı son derece daraltmaktadır. Bu nedenle kendimizi sınırlı sayıda büyü olayını gözlemlemekle ve bunlar arasında karşılaştırma yapmakla sınırlandırdık. Söz konusu büyüler, Avustralya' daki bazı kabilelerde[3] görülen büyüler; bazı Melanezya topluluk-

[3] Aruntas: Spencer ve Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1898. –Pitta-Pitta ve Orta Queensland'a komşu kabileler: W. Roth, *Ethnological Studies Among the North-Western Central Queensland Aborigines*, Brisbane, 1897. –Kurnai; Murring ve Güneydoğu'nun komşu kabileleri: Fisson ve Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, 1885; On some Australian beli-

larına[4] ait büyüler; Irokua kökenli iki topluluk olan Cherokeeler ve Huronlar'a ait büyüler ve Algonkin büyüleri olan, Ojibway'lara[5] ait büyülerdir. Aynı zamanda, eski Meksika[6] büyülerini de değerlendirmeye aldık. Boğaz bölgelerindeki Malezyalıların[7] modern büyülerini ve büyünün Hindistan'da aldığı iki biçimi de hesaba kattık: Kuzey-

---

efs, *Journal of Anthropological Institute*, 1883, clt. XIII, s. 185; ID., Australian Medicine-Men, J.A.I., XVI, s. 32; Notes on Australian Songs and Song-Makers, J.A.I., s. 30. –Bu değerli belgeler çoğunlukla eksik kalmışlardır, özellikle de büyü yapma konusunda.

[4] Banks adaları, Salomon adaları, Yeni-Hebrid: M. Codrington, *The Melanesians, Their Anthropology and Folklore*, 1890; bazı etnografik bilgileri bu önemli çalışma etrafında topladık, örneğin, Gray'in Tanna üzerine verdiği bilgiler (*Proceedings of the Australian Association for the Advancement of Science*, Ocak, 1892); bkz. Sidney H. Ray, "Some Notes on the Tannes", *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1894, clt. VII, s. 227. *Mana* düşüncesiyle ilgili olarak bizlere öğrettiklerinden dolayı son derece ilgi çekici olan bu çalışmalar, âyinlerin detayları, büyü yapma, büyünün ve büyücünün genel yöntemleri konusunda eksik kalmaktadırlar.

[5] Cherokeeler'de, büyücüler tarafından sekoyah yazısıyla yazılmış gerçek metinlere, tam tabiriyle âyin el yazmalarına rastlanmaktadır; Mooney 550'ye yakın formül ve âyini bir araya getirmiştir; çoğunlukla bunlarla ilgili en iyi yorumları elde etmeyi başarmıştır: "The Sacred Formulas of the Cherokees", *VII^th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1887; The Mythes of the Cherokees, *XVIII^th Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.* – Huronlar konusunda, Hewitt'in *orenda* konusundaki eşsiz bilgilerinden faydalanmaktayız sadece, daha ileride bununla ilgili bir özet bulacağız. –Ojibway piktogramları (Algonkin), değişik büyücü topluluklarındaki âyinleri göstermiş ve yine bizim için son derece yararlı olmuşlardır. Bunlar aynı zamanda, Hoffmann'ın çalışmalarında *(VII^th Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn., The Mide'wiwin of the Ojibwa*, 1887), yazılı metinlerin ve betimlenen yapıtların değerini göstermektedirler.

[6] Meksika büyüsüyle ilgili olarak, Nahuatl dilinde ve İspanyolca olarak Sahagun için yazılmış ve Seler tarafından çevrilip yayımlanmış ve yorumlanmış olan resimli el yazmalarına bakabilirsiniz ("Zauberei und Zauberer im Alten Mexico", *Veröff. a. d. Kgl. Mös. f. Vülkerk.*, VII, 2. 2/4). Seler eşsiz bilgiler vermektedir ancak bu bilgiler özet niteliğindedir.

[7] W. W. Skeat'ın kitabı (*Malay Magic*, Lond., 1899) son derece bütünlüklü, iyi analiz edilmiş, yazar tarafından gözlemlenmiş ya da önemli bir gizemli küçük el yazmaları serisinde bir araya getirilmiş kusursuz bir olaylar listesi içermektedir.

batı'daki taşra bölgelerinde araştırılan, çağımıza ait popüler büyü biçimini ve bilgece diyebileceğimiz bir diğer büyü biçimini çalışmalarımıza dahil ettik, ki bu büyüye bu biçimini verenler, vedalar[8] olarak ifade edilen edebî dönemdeki bazı Brahmanlardır. Tamamen ihmal edilmemekle birlikte, Sâmi dilinde yazılmış belgelerden pek yararlanılamamıştır.[9] Yunan ve Lâtin[10] büyülerinin incelenmesi, büyü niteliğindeki temsillerin ve oldukça farklılaşmış bir büyünün gerçek işleyişinin incelenmesi konusunda bizim için özellikle yararlı olmuştur.

---

[8] Hindular büyüyle ilgili benzersiz dokümanlar sağlamışlardır: Atharva Veda'nın ilâhileri ve büyü formülleri (Yay. Roth ve Whitney, 1856; Sâyana'nın yorumuyla birlikte yayınlanmıştır, Bombay, 1895-1900, cilt 4, no 4; Weber' in çevirisiyle, kitp. I-VI, *Indische Studien*, cilt XI-XVIII; Henry'nin çevirisiyle, kitp. VII-XIV, Paris, Maisonneuve, 1887, 1896; seçme bir ilâhi çevirisi, yorumlu, Bloomfield, "Hymns of the Atharva-veda", *Sacred Boks of the East*, cilt XLII); *Kauçika-Sûtra*'nın âyin metinleri (Yay. Bloomfield, *Journ. Of the Amer. Oriental Soc.*, 1890, cilt XIV: Caland tarafından yapılmış notlu kısmî bir çeviri, en iyi çeviri olduğunu söyleyebiliriz, *Alt-Indisches Zauberritual*, Amsterdam, 1900; Weber, Omina und Portenta, *Abhdl. d. Kgl. Ak. d. Wiss.*, Berlin, 1858, s. 344-413). Ancak unutmayalım ki, kesin tarihleri bilinmeyen bu metinler, bir bütün olarak Brahman büyülerini ya da antik Hindistan'daki bütün büyüleri değil, sadece Atharva Veda'ya bağlı *Brahman* ekollerinden *birinin* edebî diyebileceğimiz *bir* geleneğini temsil etmektedirler. –Modern Hindistan'la ilgili olarak, özellikle Crooke'un derlemelerinden yararlandık, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 2. cilt, Lond., Constable, 1897. Crooke'un derlemesinde bazı eksiklikler vardır, özellikle de âyinlerdeki nüanslar ve formüllerle ilgili metinler konusunda.

[9] Asur büyüsünde bildiğimiz tek şey şeytan kovma âyinleridir: Fossey, *Asurlular'da Büyü*, 1903. Yahudi büyüsü konusunda elimizde sadece parçalı birtakım veriler bulunmaktadır: Witton Davies, *Magic, Divination and Demonology Among the Hebrews*, 1898; L. Blau, *Das altjudische Zauberwesen*, 1898. –Arap büyüsünü bir kenara bıraktık.

[10] Grek ve Lâtin kaynakların taşıdığı değer konusunda, bir dostumuz önemli açıklamalar getirmiştir (H. Hubert, "Magia", *Antik Yunan ve Roma Eserleri Sözlüğü*, Daremberg ve Saglio, VI, fasikül 31, s. 9 ve devamı). Biz tercihen büyüyle ilgili papirüslerden yararlandık, ki bu papirüsler, bütün âyinleri göstermese bile en azından belli bir sayıdaki âyin hakkında eksiksiz bilgiler sunmaktadır. Ayrıca, doğal olarak simyacıların yazılarına başvurduk (Bertheleot, *Yunan Simyacıları Koleksiyonu*). Dikkatli olmak koşuluyla roman metinlerini ve büyü hikâyelerinin yer aldığı metinleri kullandık.

Son olarak, Ortaçağ'daki[11] büyü tarihinin ve Fransız, Cermen, Kelt ve Fin folklorunun bizlere sağladığı ve doğruluğu kanıtlanmış olaylardan yararlandık.

[11] Hansen'in kusursuz nitelikteki iki çalışması Ortaçağ büyüsüyle ilgili çalışmamızı büyük ölçüde kolaylaştırmıştır. Bu iki çalışmayla ilgili özet bir değerlendirme sunduk (*Année Sociologique*, V, s. 288 ve devamı).

İkinci Bölüm

BÜYÜNÜN TANIMI

Şimdilik, prensip olarak, çeşitli toplumlarda büyünün diğer sosyal olgu sistemlerinden yeterince ayırt edilmiş olduğunu söyleyeceğiz. Eğer durum gerçekten böyleyse, büyünün sadece ayrı bir olgular sınıfı teşkil etmekle kalmadığını, aynı zamanda büyüyle ilgili açık bir tanım yapılabileceğini düşünmek yerinde olur. Bu tanımı kendimiz yapmalıyız, zira aktörleri ya da izleyicileri tarafından büyü olarak tanımlanan olayları büyü olarak adlandırmakla yetinemeyiz. Büyüyü izleyenler subjektif bir bakış açısına sahiptirler ve bu, bilimsel bir bakış açısı olmaktan uzaktır. Bir din, eski inançlardan geriye kalanları, artık dinî olarak pratiğe dökülmeseler bile büyü olarak tanımlar; bu bakış açısı bilim adamlarına kendisini zaten kabul ettirmiştir; örneğin Skeat gibi seçkin bir halkbilimci, Malezyalılar'ın toprak için yaptıkları eski âyinleri büyü olarak değerlendirmektedir. Bize göre, sadece toplumun bir kesimi tarafından büyü olarak nitelendirilen şeyler değil de, bütün bir toplum için gerçekten büyü niteliği taşıyan şeyler büyü olarak adlandırılmalıdır. Toplumların her zaman kedi büyüleriyle ilgili net bir bilince sahip olamadıklarını, böyle bir bilince sahip olduklarındaysa, buna ulaşmalarının çok zaman aldığını biliyoruz. Bu nedenle, sadece büyü ve din ilişkilerinin incelenmesi sonu-

cunda ortaya çıkacak eksiksiz bir tanımın terimlerini kısa sürede bulmayı beklemiyoruz.

Büyü, ajanlar, hareketler ve temsiller içerir: Profesyonel olmasa bile, büyü hareketlerini yapan kişiye *büyücü* diyoruz; büyü hareketlerine karşılık düşen düşünce ve inançlara *büyüsel temsil* diyoruz; hareketlere gelince (ki büyünün diğer unsurlarını bunlara göre tanımlıyoruz), bunlara da *büyü âyinleri* diyoruz. Bu hareketleri hemen şimdi toplumsal pratiklerden ayırt etmek gerekiyor, zira bunlar birbirleriyle karıştırılabilirler.

Büyü âyinleri ve bir bütün olarak büyü, ilk planda geleneksel olaylardır. Tekrar edilmeyen hareketler büyü değildir. Etkisine bütün bir grubun inanmadığı hareketler büyü değildir. Âyinlerin şekli bir kişiden bir diğer kişiye kolaylıkla aktarılabilir ve âyin, düşünce yoluyla benimsenir. Buradan çıkan sonuç şu ki, oyuncuların rastgele yaptığı özel hareketler gibi bütünüyle bireysel olan hareketler büyü olarak adlandırılamazlar.

Büyü işleriyle karıştırılabilecek olan geleneksel pratikler şunlardır: Hukukî eylemler, teknikler, dinî âyinler. Büyüyle hukukî zorunluluk sistemi bağdaştırılmıştır; bunun nedeni, her iki tarafta da kişiyi zorlayan ve bağlayan kelimeler ve jestlerin olmasıdır; tören niteliğinde formlar vardır. Fakat, çoğunlukla hukukî eylemlerin âyinsel bir karakteri olsa da, sözleşmeler, yeminler ve ordali[1] yöntemleri kimi yönlerden kutsal olma özelliği taşısalar da, bunun nedeni, kendi başlarına birer âyin olmadıkları hâlde bunların âyinlerle karışmış olmalarıdır. Özel bir etkileri olduğu ölçüde, varlıklar arasında akdî ilişkiler kurmaktan daha fazlasını yaptıkları ölçüde, hukukî değil, büyüsel ve dinîdirler. Buna karşılık, âyinsel eylemler, esas itibariyle, anlaşma ya da uzlaşmadan daha fazlasını yaratma yeteneğine sahiptirler; bu eylemler son derece etkilidirler; yaratıcıdırlar; bir şeyler yaparlar. Büyü âyinleri de özellikle bu şekilde anlaşılmaktadır; öyle ki, çoğunlukla isimlerini de bu somut özelliklerinden almışlardır: Hindistan'da, âyin sözcüğüne en iyi karşılık gelen kelime *karman* kelimesidir, [yani] eylem; büyüleme ve büyü yapma *factum*'dur aynı za-

[1] Türkçe'de tam karşılığı olmayan bu kelimeyi kısaca sınama yöntemleri olarak çevirebiliriz. Ortaçağ'da, yeterli kanıt bulunmadığında, kişinin suçlu olup olmadığını anlamak için, elini kaynar suya sokma ya da eliyle kızgın demir tutma gibi bazı yöntemlere verilen addır (ç.n).

manda, ve en üst düzeyde *krtyâ*'dır; Almanca *Zauber* kelimesi aynı etimolojik anlama sahiptir; başka birçok dil, büyüyü ifade etmek için, kökü *yapmak* anlamına gelen kelimeler kullanmaktadır.

Ancak, teknikler de yaratıcıdır. İçerdikleri hareketler de aynı şekilde etkili kabul edilirler. Bu açıdan, insanlığın büyük bir çoğunluğu teknikleri âyinlerden ayırt etmekte güçlük çekmektedir. Üstelik, zanaatımızın ve sanayimizin güçlükle ulaştığı bütün amaçlara büyünün de ulaştığına inanılıyordur belki de. Aynı amaçları hedefledikleri için, doğal olarak birleşirler ve birleşmeleri son derece açık bir olgudur; ancak bu birleşme değişik oranlarda gerçekleşir. Genelde, balıkçılıkta, avcılıkta ve tarımda, büyü, teknikle yan yana gider. Diğer zanaatlar ise, neredeyse tamamen büyü içerisinde yer alır. Tıp ve simyacılık böyledir; uzun süre boyunca, teknik unsur burada mümkün olduğunca aza indirgenmiştir; büyü tıbba ve simyacılığa hâkim olmuştur; büyüye öylesine bağımlılardır ki, büyünün bağrında doğup gelişmiş gibidirler. Neredeyse günümüze kadar dinî ve büyü nitelikli söylemlerle, dualarla, büyü sözleriyle ve astrolojik özelliklerle örülü kalan tek şey tıp değildir, hekimin hazırladığı ilaçlar ve diyetler, cerrahın yaptığı uygulamalar, sembolik şeylerle, sempati, empati ve antipati nitelikli şeylerle örülü gerçek bir doku oluştururlar ve gerçekten de büyü olarak kabul edilirler. Âyinlerin ve zanaatların etkisi birbirinden ayrı değildir, ikisi birlikte düşünülmektedir.

İç içe geçiş ve karışma çok kolay gerçekleşir, öyle ki büyünün geleneksel karakteri bütünüyle zanaatlarda ve sanayide[2] yer alır. Zanaatçının hareketleri, büyücünün hareketleri gibi tek biçimli olarak düzenlenmişlerdir. Bununla birlikte, zanaatlar ve büyü her zaman birbirlerinden ayrı olmuşlardır, çünkü aralarında anlaşılamayan bir metot farklılığı olduğu düşünülürdü. Tekniklere gelince, etkinin mekanik olarak yaratıldığı düşünülür. Bu etkinin doğrudan hareketlerin, makinelerin ve fiziksel etkenlerin koordinasyonundan doğduğu bilinmektedir. Etkinin direkt olarak nedeni izlediği görülür; ortaya çıkan ürünler kullanılan araçlarla ortak özellikler taşır: Mızrak kalıptan çıkar, yemek ateşte pişer. Dahası, gelenekler, teknikle ilgili inançların devamlı olarak sınanmasını sağlayan deneyim tarafından sürekli kontrol edilir. Zanaatların varlığı bile, neden ve sonuçlardaki homojenliğin devamlı olarak algılanmasına bağlıdır. Bir teknik aynı

[2] Genel anlamda üretim alanları ve üretim etkinlikleri (ç.n).

anda hem büyüsel hem de teknik ise, büyüyle ilgili olan kısım bu tanımın dışında kalır. Bu nedenle, tıbbî bir uygulamada, kelimeler, okuyup üflemeler, âyinsel ya da astrolojik kurallar büyüseldirler; gizli güçler ve karanlık ruhlar burada yatar; hareketlerin ve âyinsel jestlerin mekanik etkiden farklı, tamamen özel bir etkiye sahip olduğunu gösteren bütün bir düşünce dünyasının hükmettiği yer burasıdır. Jestlerdeki hissedilir etkinin gerçek etki olduğuna inanılmaz. Gerçek etki her zaman jestlerin etkisini aşar ve doğal olarak aynı sınıftan değildir; örneğin küçük bir çubukla bir kaynaktaki suyu çalkalayıp yağmur yağdırdığımızda aynı şey geçerlidir. Bu *kendine özgü bir etkiye sahip geleneksel hareketler* olarak adlandırabileceğimiz gerçek bir âyindir.

Ancak buraya kadar büyü âyinini değil de sadece âyini tanımladık ve şimdi de büyü âyinini dinî âyinden ayırt etmemiz gerekiyor. Daha önce de gördüğümüz gibi, Frazer bizlere birtakım kriterler sunmuştu. Bunlardan ilki, büyü âyininin sempatik bir âyin olduğu yönündedir. Ancak bu, yetersiz bir bulgudur. Sempati âyini olmayan büyü âyinleri vardır ve ayrıca sempati sadece büyüye özgü bir şey değildir, çünkü dinde de sempati nitelikli hareketler vardır. Sukkot bayramında Kudüs'teki tapınakta baş papaz kollarını yukarı kaldırarak sunağın üzerine su serperken, yağmur yağdırmaya yönelik bir sempati âyini yapmaktadır tam olarak. Bir kurban törenindeki Hindu papazı, libasyon[3] sırasında yürünen yolu izleyerek kendi isteğine göre kurbanın ömrünü kısaltırken ya da uzatırken, yaptığı âyin yine fazlasıyla sempatik bir âyindir. Her iki tarafta da, semboller son derece açıktır; âyin kendiliğinden oluyor gibidir; bununla beraber, her iki durumda da, âyin son derece dinîdir: Âyini gerçekleştiren etkenler, ortamın özellikleri ya da tapınılan şeyler, hareketlerdeki törensellik veya âyine katılanların taşıdığı niyetler, bu konuda bizim için hiçbir şüphe bırakmamaktadırlar. O hâlde, sempatik âyinler dinî olabileceği gibi büyüsel de olabilir.

Frazer'in sunduğu ikinci kriter, büyü âyininin genelde kendiliğinden olduğu ve dinî âyin tapınma ve uzlaşma yaratırken, büyü âyininin kişiyi zorladığı şeklindedir; birinin mekanik, doğrudan bir etkisi vardır; diğeriyse saygı uyandıran bir tür ikna yoluyla dolaylı olarak etkili olur ve içerdiği etkenler tinsel aracı niteliğindedir. Ancak ortaya

[3] Bir âyin sırasında tanrılar onuruna yere şarap, süt ve yağ dökülmesi (ç.n).

koyduğumuz bu ayrım yine de yeterli değildir, zira dinî âyin de çoğu zaman zorlar ve eski dinlerin çoğunda, tanrı, şekil ve yöntem hatası olmaksızın tamamlanan bir âyinde bulunmamazlık edemezdi kesinlikle. Dahası, ileride de göreceğimiz gibi, bütün büyü âyinlerinin doğrudan bir etkisi olduğu doğru değildir, zira büyüde ruhlar vardır ve tanrılar dahî büyüde yer alabilirler. Nihâyetinde, ruh, tanrı veya şeytan, sonunda kendisine tapan büyücünün emirlerine her zaman kaçınılmaz olarak uyar diye bir şey söz konusu değildir.

Bu durumda başka bulgular aramamız gerekiyor. Bu bulguları bulabilmek için, konuyu art arda bölerek ilerleyelim.

Âyinler içerisinde, kesin olarak dinî olan âyinler vardır: Bunlar tören niteliğinde olan, halkın katıldığı zorunlu ve düzenli âyinlerdir; örneğin bayramlar, dinsel etkinlikler ve dinî nikâhlar. Bununla beraber, bu nitelikte olan ancak Frazer'in dinsel olduğunu kabul etmediği âyinler vardır; Frazer'e göre, Avustralyalılar'ın bütün âyinleri, dini kabul törenlerinin çoğu, içlerinde barındırdıkları sempatik âyinler nedeniyle büyü niteliğindedir. Oysa gerçekte, Aruntas klanlarının âyinleri, *intichiuma* denilen âyinler ve kabilelere özgü kabul âyinleri, din kelimesinin çağrıştırdığı bütün öneme, ağırlığa ve kutsallığa sahiptir. Bu âyinlerde yer alan totemik türler ve atalar, saygı ya da korku uyandıran bütün bu güçlere sahiptirler, ki Frazer'e göre, bu güçlerin ortaya çıkışı ve sahip olduğu önem, dinî eylemin bir göstergesidir. Hattâ törenlerde bile bu güçlere başvurulur.

Buna karşılık, genel olarak büyü niteliği taşıyan başka âyinler vardır. Bunlar genelde kötü [amaçlı] büyülerdir. Bu büyülerin hukuk ve din tarafından çoğu kez bu şekilde nitelendirildiğini görürüz. Haksız olarak değerlendirilen bu büyüler, kesin olarak yasaklanmakta ve cezalandırılmaktadırlar. Buradaki yasaklama, açık bir biçimde büyü âyini ile dinî âyin arasındaki karşıtlığı göstermektedir. Bu kötü âyinlere büyü özelliğini veren de yine bu yasaklamadır, zira kötü amaçlı olan dinî âyinler de vardır; bazı *devotio* durumlarını buna örnek olarak verebiliriz, örneğin bir sitenin düşmanlarına karşı, bir kabri ya da bir yemini bozabilecek şeylere karşı okunan beddualar, yani nihâyetinde, âyin niteliğindeki yasaklamaları tasvip eden bütün ölüm âyinleri. Hattâ diyebiliriz ki, sadece, kendilerinden korkan kişilere göre kötü olabilen kötü büyüler vardır. Yasaklama, bir bütün olarak büyünün yakın olduğu bir sınırdır.

Bu iki uç sınır bir bakıma büyünün ve dinin iki kutbunu oluşturuyor diyebiliriz: Kurban kutbu ve kötü büyü kutbu. Dinler her zaman, bütün ilâhilerin, adakların ve kurbanların yöneldiği ve yasaklamaların koruduğu bir tür ideal yaratırlar kendilerine. Büyü ise bu tür unsurlardan uzaktır. Büyü, kötü büyüye doğru yönelir; insanlığın büyüden kendisi için yarattığı imgenin ilk hatlarını veren daima bu kötü büyüdür ve büyü âyinleri bu kötü büyü etrafında toplanır. Bu iki kutup arasında, spesifik karakteri doğrudan görülemeyen karmaşık bir olaylar yığını yer alır. Bunlar ne yasaklanan ne de özel bir şekilde yapılması istenen pratiklerdir. Bireysel ve isteğe bağlı olan dinî pratikler vardır; aynı şekilde, meşru olarak kabul edilen büyüsel pratikler vardır. Bunlar, bir yandan bireyin inancındaki rastlantısal pratiklerdir, diğer taraftan, örneğin tıbbî tekniklere bağlı olan büyüsel pratiklerdir. Çevremizde yaşayan ve tarlasındaki sıçanları kovmaya çalışan bir köylü, savaşta kullanacağı zehri hazırlayan bir Hindu veya savaş silahını okuyup üfleyen bir Finli kolaylıkla açıklayabileceği birtakım amaçlar izlemektedir ve yapılmasına izin verilen eylemler gerçekleştirir. Büyünün ve aile merkezli inançların bu yakınlığını, Melanezya'da çok iyi görmekteyiz; Melanezya'da büyü, amacı eski atalar olan bir pratikler serisi içinde ortaya çıkar. Bu türden karışmaların olabileceğini yadsımak bir yana, konuyla ilgili açıklamayı daha sonraya bırakmak pahasına da olsa, bu noktada ısrar etmek gerektiğine inanıyoruz. Şimdilik, Grimm'in tanımını kabul ediyoruz diyebiliriz; bu tanıma göre büyü, "aile hayatının sıradan ihtiyaçlarına cevap vermek için yaratılmış bir tür dindir." Fakat, büyünün ve dinin devamlılığının bizlere sunduğu avantaj ne olursa olsun, şimdilik her şeyden önce olayları sınıflandırmamız ve bunun için de bu olayları tanımamıza olanak verecek bazı dışsal özellikleri sıralamamız önem taşımaktadır. Zira büyü ve din arasındaki yakınlık, insanların iki tür âyin arasındaki farkı hissetmelerini ve bunu hissettiklerini gösterecek şekilde âyin yapmalarını engellememiştir. O hâlde, olaylar arasında seçme yapmamıza olanak verecek bazı bulgular aramamız gerekecektir.

Her şeyden önce, büyü âyinleri ile dinî âyinler, çoğunlukla farklı unsurlara sahiptirler; aynı bireyler tarafından yapılmazlar. İstisnaî olarak bir peder büyü yaptığında, davranışı, sahip olduğu fonksiyonun içerdiği normal bir davranış değildir; sırtını kiliseye döner, sağ eliyle yapması gereken şeyi sol eliyle yapar, vs.

Sınıflandırmamız gereken başka bulgular vardır elbette ki. Öncelikle, büyü âyininin yapılacağı yerin seçimi: Büyü âyini toplu olarak bir tapınakta ya da evdeki dua odasında yapılmaz; genellikle ormanda, evlerden uzakta, gece yarısı veya karanlıkta ya da evin gizli bir köşesinde, yani ayrı bir yerde yapılır. Dinî âyin genelde gündüz ve kalabalık önünde yapılırken büyü âyini bunlardan uzak durur. Meşru bile olsa, büyü âyini kötü büyüler gibi gizli yapılır. Halkın önünde yapmak zorunda olsa bile, büyücü hep halktan kaçmaya çalışır; hareketleri gizli kapaklıdır ve söyledikleri tam olarak işitilmez; bir araya toplanan ailenin karşısında çalışan bir hekim-adam, bir kırık-çıkıkçı, sessizce formülünü mırıldanır, yapacağını göstermeden yapar ve yapmacık bir biçimde ya da gerçekten kendinden geçer gibi görünür. Böylelikle, halkın tam içinde olmasına rağmen, büyücü ormanın derinliklerine kaçtığında kendisini insanlardan uzak tutmuş olur. Meslektaşlarının gözünde bile, büyücü hemen hemen her zaman kendi duruşunu ve esrarını korumaya devam eder; saklanır ve bekler. Yalnızlık ve tecrit, tıpkı sır gibi, büyü âyininin doğasında yer alan kusursuz bir özelliktir. Büyü âyini daima bireye ya da özel-kişiler olarak hareket eden bireylere özgü bir olaydır; eylem ve eylemi yapan kişi bir sır perdesiyle çevrelenmiştir.

Farklı nitelikteki bu bulgular aslında sadece, büyü âyininin dindışı olduğunu ifade etmektedirler; büyü âyini dindışıdır ve öyle olması istenir. Her hâlükarda, büyü âyini, inançlar dediğimiz organize sistemlerin bir parçası değildir. Bunun tersine, dinî bir pratik, zorunlu ya da isteğe bağlı bile olsa, önceden öngörülen ve yapılması gereken resmî bir şeydir her zaman. Dinî pratik inancın bir parçasıdır. Bir adak vesilesiyle ya da hastalıktan arınmak için sunulan bir kurban vesilesiyle tanrılara ödenen bedel, isteğe bağlı bile olsa, düzenli, gerekli ve hattâ zorunlu bir saygı gösterisidir daima. Buna karşılık büyü âyini, kimi zaman kaçınılmaz olarak tekrarlansa ve hattâ zorunlu olsa da (örneğin çiftçilerin yaptığı büyüler), bazı amaçlar için yapıldığında (örneğin iyileştirme amacıyla yapıldığında), daima düzensiz, kuralsız, anormal veya en azından pek değeri olmayan bir şey olarak görülür. Hekimlerin yaptığı tıbbî âyinler, ne kadar yararlı ya da meşru görülürse görülsün, insanları acılarından kurtaran kutsal bir güce sunulan bir kurban ya da bir adak gibi kutsallık niteliği ya da yerine getirilmiş görev duygusu taşımaz. Bir hekime, putlara ya da ruhlara hükmeden birine, bir kırık-çıkıkçıya veya bir büyücüye başvurmada

ahlâkî bir ödev değil de daha çok bir ihtiyaç ya da zorunluluk söz konusudur.

Bununla birlikte, elimizde büyüsel inançlarla ilgili birtakım örnekler var. Yunan büyüsündeki Hecate inancı, Ortaçağ büyüsündeki Diane ve şeytan inancı ve en büyük Hindu tanrılarından biri olan Rudra-Çiva inancı böyledir. Ancak bütün bunlar ikinci derecede olgulardır ve büyücülerin, kendileri için, dinî inançlara göre uyarlanan bir inanç meydana getirdiklerini göstermektedirler sadece.

Bu şekilde, büyü âyiniyle ilgili olarak şimdilik yeterli diyebileceğimiz bir tanım elde etmiş olduk. Böylelikle, *organize bir inancın bir parçası olmayan her âyini* özel, gizli ve gizemli âyin olarak tanımlıyoruz ve bunun son sınırı yasak âyindir. Bu tanımdan, büyünün diğer unsurlarıyla ilgili olarak verdiğimiz tanımı hesaba kattığımızda, büyü kavramıyla ilgili ilk saptama ortaya çıkar. Görüyoruz ki, büyüyü âyinlerin şekliyle değil, âyinleri yaratan ve toplumsal alışkanlıkların bütünü içinde âyinlerin işgal ettiği yeri gösteren koşullarla tanımlıyoruz.

Üçüncü Bölüm

BÜYÜNÜN UNSURLARI

I. Büyücü

Büyü âyinlerini yapan kişiyi, profesyonel olsun ya da olmasın, büyücü olarak adlandırdık. Gerçekte, işin uzmanı kişilerden ziyade başkaları tarafından gerçekleştirilebilen büyü âyinlerinin olduğunu görüyoruz. Büyüsel tıpta yer alan kocakarı ilaçları, kırsal kesimdeki bütün pratikler ve çoğunlukla tarım dönemi süresince yapılan pratikler bu türdendir; aynı şekilde, avcılık ya da balıkçılık âyinleri de genel olarak herkesin yapabildiği âyinler gibi görünmektedir. Ancak bu türden âyinlerin, göründüğünden daha nadir olduklarını gözlemlemekteyiz. Dahası, bu âyinler her zaman ilkel olarak kalmaktadırlar ve çok sınırlı ihtiyaçlara cevap verirler, ki bunlar basit ve genel ihtiyaçlardır. Sürekli olarak bu âyinlere başvuran küçük ilkel gruplarda bile, bunları gerçek anlamda uygulayan çok az birey vardır. Aslında, bu popüler büyüyü yönetenler, genelde sadece aile reisleri ya da evin efendisi konumundaki kişilerdir. Üstelik bunların çoğu kendi başlarına hareket etmemeyi ve daha uzman ya da daha becerikli kişilerin arkasına geçmeyi tercih eder. Tedirginlikten ya da kendilerine olan güven

eksikliğinden dolayı çoğunluğu tereddüt içinde kalır. İşe yarayan bir ilacı başkalarına vermeyi reddedenler dahi olur.

Ayrıca, sıradan bir büyücünün, âyin yaptığı anda bile kendisini daima normal hissettiğini düşünmek yanlıştır. Çoğu zaman, normal hissetmekten çıktığı için, kendisini sonuç verici uygulamalar yapar hâlde bulur. Büyücü yiyeceklerle ilgili ya da cinsellikle ilgili yasaklamalar görür; oruç tutar; rüya görür; öncelikli olarak yapılan şu veya bu türden hareketler yapar; ancak, bir an bile olsun, âyinin kendisini başka biri yaptığını düşünmez. Üstelik, büyüsel bir formül kullanan biri, ne kadar bayağı olursa olsun, kendi açısından bir mülkiyet hakkı kazandığına inanır. "Büyükannemin ilacı" diyen bir köylü, bu nedenle, bunu kullanma hakkına sahip olarak nitelendirilir; burada ilacın kullanılması bir tür meslek sayılır.

Aynı düşünce yapısı içinde, bir topluluktaki bütün bireylere, halkın ortak inancıyla, yeri geldiğinde büyüsel niteliklere dönüşebilen doğuştan birtakım nitelikler atfedildiği bazı durumlara işaret etmek istiyoruz: Modern Hindistan'daki büyücü aileleri böyledir (Kuzey-Batı yörelerindeki Ojhalar ve Mirzapur yöresindeki Baigalar). Gizli bir topluluktaki üyeler de, topluluğa girmeleriyle birlikte, kendilerini büyüsel güçlerle donatılmış olarak bulabilirler; aynı durum, törenle topluluğa girmenin önemli bir rol oynadığı bütünlüklü toplulukların üyeleri için de geçerlidir. Özetle görüyoruz ki, âyinler söz konusu olduğunda, sıradan büyücüler yüzde yüz lâik değillerdir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, herkesin yapabileceği ve uygulanışı özel yetenek gerektirmeyen âyinler varsa da, bunun nedeni, bu âyinlerin sık sık tekrar edilmeleri nedeniyle bayağı ve sıradan hâle gelmeleri, kullanıla kullanıla basitleşmeleri ya da yapı itibariyle bayağı olmalarıdır. Ancak her durumda, geleneği takip eden kişiye küçük de olsa bir nitelik kazandıran geleneğe katılma duygusu ya da usulle ilgili bir bilgi kalır en azından. Bu gözlemi yaptıktan sonra, genel kural olarak, büyüsel pratiklerin uzman kişiler tarafından gerçekleştirildiklerini söylememiz gerekmektedir. Büyücüler vardır ve gözlemlerin yeterince derinleştirildiği her yerde bu büyücülerin varlığı kendini göstermektedir.

Durum sadece büyücülerin olmasıyla sınırlı değildir, aynı zamanda, teorik olarak birçok toplulukta büyü yapma işi sadece büyücülere bırakılmış bir şeydir. Vedalar bizlere bunu açıkça göstermiştir: Vedalarda görüyoruz ki, âyin sadece *brahman* tarafından gerçekleş-

tirilebilir; âyindeki kişi özerk bir kişi bile değildir; törene katılır, söylenen şeyleri pasif bir şekilde izler, kendisine dikte edilen bazı formülleri tekrarlar, bazı önemli anlarda âyini yöneten kişiye dokunur, ama hepsi bu, başka bir şey yapmaz; özetle, âyine katılan kişi, kurban edilen kişinin kurban töreni sırasında papaza oranla oynadığı rolü oynar. Hattâ öyle görünüyor ki, eski Hindistan'da, büyücünün bu şekilde tek başına büyüye hâkim olması sadece teorik değildi. Bunun soylular ve krallar kastı tarafından, yani *ksatriyas* kastı tarafından gerçek anlamda brahmana tanınan bir ayrıcalık olduğunu düşünmemizin bazı nedenleri var; klâsik tiyatrodaki bazı sahneler bize bunu kanıtlamaktadır. Topluluğun geri kalanında, pek özel olmamakla birlikte kendi katılımcıları ve pratisyenleri olan popüler büyünün ortaya çıktığı da doğrudur. Hıristiyan Avrupa'da benzer bir düşünce öne çıkmıştır. Büyü yapan herkes, büyücü olarak kabul edilir ve bu nedenle cezalandırılırdı. Büyücülük suçu alışıldık bir suçtu. Kiliseye ve yasalara göre, büyücüsüz büyü yoktu.

1. *Büyücünün nitelikleri*: Her isteyen büyücü olamaz. Bazı nitelikler vardır ve bu niteliklere sahip olmak büyücüyü diğer bütün insanlardan ayırır. Bu niteliklerden bazıları sonradan kazanılmıştır, bazıları ise doğuştan gelir. Büyücülere atfedilen bazı nitelikler olduğu gibi, büyücülerin gerçekten sahip olduğu bazı nitelikler de vardır.

Büyücünün bazı fiziksel özellikleriyle tanındığı iddia edilir; bu özellikler büyücüyü gösterir ve saklandığında onu ortaya çıkarır. Büyücünün gözünde gözbebeğinin irisi kapladığı ve görüntünün ters çıktığı söylenir. Gölgesinin olmadığı söylenir. Ortaçağ'da, büyücünün bedeni üzerinde *signum diaboli* olup olmadığına bakılırdı. Ayrıca, hiç şüphe yok ki, histerik oldukları için, birçok büyücüde yara izi vardır ve bazı yerleri uyuşmuş veya bazı duyularını yitirmiştir. Büyücünün farklı bir bakışı olduğu yönündeki inançlara gelince, bunlar kısmen gerçek gözlemlere dayanmaktadır. Her tarafta canlı, tuhaf bakışlı, gözlerini kaçıran ve sahte gözlerle bakan, yani tek kelimeyle "kötü gözlü" insanlar görülür ve insanların bu bakışları, onlardan korkulduğunu ve kendilerine kötü gözle bakıldığını gösterir. Bu insanların hepsi büyücü olarak gösterilirler. Bunlar sinirli ve kızgın insanlardır, ya da insanların büyüye inandığı sıradan çevrelere göre anormal bir zekaya sahip insanlardır. Ani hareketler, birbirinden kopuk sözler ve iyi bir hitabet yeteneği ya da şairane yetenekler de insanları büyücü yapabilir. Bütün bu özellikler, birçok toplulukta

büyücülerin ortaya çıkardığı ve âyinler sırasında yoğunlaşan belli bir nervoziteyi göstermektedir genellikle. Bu âyinlerin ardından gerçek anlamda sinirsel transların, histeri krizlerinin ya da katalepsi durumlarının ortaya çıktığı görülür sık sık. Büyücü, bazen gerçek anlamda ancak genelde istemli olarak kendinden geçer. Bu anda büyücü kendini çoğunlukla insan-üstü bir şey gibi hisseder ve hemen hemen her zaman öyleymiş gibi görünmeye çalışır. Başlangıçtaki büyücü numaralarından uyanma anına kadar, günümüzdeki hipnoz seanslarında olduğu gibi, halk dikkatle ve merakla onu izler. İzlediği gösteriden güçlü bir şekilde etkilenir ve bu etki onu, yaşanan bu anormal durumların büyüyü etkili kılan bilinmeyen bir gücün bir işareti olduğuna inanmaya hazırlar. Tinsel yeteneklerin birer işareti olan bu sinirsel olgular, şu veya bu kişiyi büyü için kalifiye hâle getirir.

Fiziksel özelliklerle ya da olağanüstü bir yetenekle halkın dikkatini, korkusunu ya da düşmanlığını kazanan bazı kişiler de tıpkı vantriloklar, hokkabazlar ve cambazlar gibi büyücü olma yolundadır, kamburlar, tek gözlüler veya körler için olduğu gibi, bir zayıflık ya da bir sakatlık büyücü olarak görülmeye yeter. Genelde kendilerini hedef alan davranış veya muamelelerin kendilerinde uyandırdığı duygular, zalimlik ya da büyüklük düşünceleri, bu insanların kendilerine özel güçler atfetmelerine dahi neden olabilir.

Zayıf, sakat, esrik, sinirli ve başıboş olan bütün bu insanların aslında bir tür toplumsal sınıf oluşturduklarına dikkat etmek gerekir. Bu insanlara büyücü niteliği veren şey, kendi fiziksel özelliklerinden çok, toplumun bu tür insanlar karşısında aldığı tutumdur.

Aynı şey kadınlar için de geçerlidir. Kadınlar, erkeklere oranla büyüye daha yatkın görünmelerini fiziksel özelliklerinden çok, kendi niteliklerinin söz konusu olduğu toplumsal duygu ve düşüncelere borçludurlar. Hayatlarındaki kritik dönemler, kendilerine özel bir konum yaratan şaşkınlıkları ve korku ve kaygıları provoke eder. Oysa, evlenme çağında, âdet dönemi boyunca, hamilelik ve doğum sırasında ve menopoz sonrasında, kadınların büyüsel nitelikleri en yoğun seviyeye ulaşır. Yani asıl neden, kadınların büyüye bazı araçlar veya tam tabiriyle ajanlar sağlıyor olarak kabul edilmeleridir. Yaşlı kadınlar büyücüdür; bakireler ise değerli birer yardımcıdırlar; âdet kanı ve diğer ürünler genel olarak kullanılan özel araçlardır. Ayrıca, kadınların özellikle histeriye yakalanabildikleri de biliniyor; bu yüzden, geçirdikleri sinir krizleri, kendilerine özel bir güç ve yetki veren in-

san-üstü güçlerle karşı karşıya kalmış gibi görünmelerine neden oluyor. Fakat, hayatlarının çok büyük bir bölümünü kapsayan kritik dönemler dışında bile, kadınlar batıl inançlara veya kadının toplum içinde bir sınıf oluşturduğunu gösteren hukukî ve dinî yönergelere konu olurlar. Kadınların erkeklerden olduğundan çok daha farklı olduklarına; gizemli olayların odak noktası olduklarına ve bu nedenle gizemli güçlere yakın olduklarına inanılır. Diğer taraftan, kadınlar ibadetlerin çoğunun dışında bırakıldıkları ve bu ibadetlere kabul edilseler bile çok pasif bir rol oynadıkları için, kadınların inisiyatifine bırakılan ibadetler de büyüye yakındırlar. Kadınların gizemli karakteri, onların sosyal olarak nitelendirilme biçimine bağlıdır, öyle ki bu karakter her şeyden önce bir düşünce işidir. Sanıldığından çok daha az kadın büyücü vardır. Sıklıkla, büyücünün erkek olduğu ve büyüden sorumlu olan kişinin kadın olduğu şeklinde ilginç bir fenomen ortaya çıkmaktadır. *Atharva Veda*'da, şeytan kovma âyinleri kadın büyücülere karşı yapılır, oysa ki bu âyinlerde bütün ilenme ve beddualar erkek büyücüler tarafından yapılır. İlkel denilen toplulukların çoğunda kadınlar, yaşlı kadınlar, hiçbir zaman yapmadıkları büyüler yüzünden suçlanmış ve cezalandırılmışlardır. Ortaçağ'da ve özellikle de XVI. yüzyılda, kadın büyücüler çoğunlukta görünmektedirler; ancak unutulmamalı ki bu, işkencelerin yaygın olduğu bir dönemdi ve bizler kadınları sadece haklarında açılan davalardan bilebiliyoruz. Kadın büyücülerin böylesine çok olması, engizisyonun beslediği ve kötüye kullandığı toplumsal önyargıların bir göstergesidir.

Çocuklar büyüde özellikle de kutsama âyinleri için özel olarak istenilen yardımcı birer ögedirler çoğunlukla. Hattâ bazen, büyüyü kendileri için yaparlar, Avustralyalı Dieriler'de ve modern Hindistan'da olduğu gibi, özellikle de bir filin ayak izlerinden toplanan tozla uygun bir formül okuyarak birbirlerini boyarlarken. Bilindiği gibi çocukların çok özel bir sosyal konumları vardır; yaşlarından dolayı ve de kesin anlamda dinî tecrübeler yaşamadıkları için, çocuklar belirsiz ve kafa karıştırıcı bir karaktere sahiptirler. Çocuklara büyüsel niteliklerini veren de yine sınıfsal niteliklerdir.

Büyünün hekimlik, berberlik, demircilik, çobanlık, mezarcılık veya aktörlük gibi bazı mesleklerin icrâsına bağlandığını gördüğümüzde, büyüsel güç ve yetkilerin bireylere değil de kurumlara atfediliyor olması artık şüphe götürmez bir şey olur. Bütün hekimler, çobanlar, demirciler en azından potansiyel olarak büyücüdür. Hekimler

büyücüdürler, çünkü zanaatları büyüyle karışmış durumdadır ve her hâlükarda, gizemli ve olağandışı görünecek derecede teknik bir zanaattır; berberler büyücü olarak görülürler, çünkü büyü korkusu nedeniyle düzenli olarak kesilen ya da gizlenen beden artıklarıyla temas ederler; demirciler de büyücü olarak kabul edilirler, çünkü evrensel batıl inançlara konu olan bir maddeyi manipüle ederler; çünkü zor ve sırlarla örülü olan meslekleri beraberinde prestiji de getirir; aynı şekilde çobanlar da büyücü olarak görülürler, çünkü hayvanlarla, bitkilerle ve yıldızlarla devamlı olarak ilişki hâlindedirler; son olarak mezarcılar da büyücü sayılırlar, çünkü ölüm ile temas hâlindedirler. Mesleki yaşamları bu insanları diğer insanlardan ayırır ve hepsine büyüsel bir güç ve yetki veren de bu ayırımdır. –Diğer mesleklere oranla zanaatçıyı çok daha ayrı bir yere koyan bir meslek daha vardır; oldukça geniş olan bütün bir toplum adına bir tek kişi tarafından icra edilen bir meslektir bu: Cellatlık. Açıkçası, cellatların hırsızları bulmak ve vampirleri yakalamak gibi işler için bazı yöntemleri vardır; bunlar büyücüdürler.

Toplum içinde özel bir yetkiye sahip olan bireylerin istisnaî konumu, yeri geldiğinde bu bireyleri büyücü yapabilir. Avustralya'daki Aruntaslar'da, yerel totemik grubun şefi, grubun âyin şefi, aynı zamanda büyücüdür. Yeni Gine'de, büyücülerden başka nüfuz sahibi kimse yoktur; Bütün Melanezya'da, *mana* sahibi bir birey olduğu için, yani tinsel güçleri olan ve ruhlarla temas hâlinde olan biri olduğu için, şefin dinî olduğu gibi büyüsel güçlere de sahip olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Hindular'ın ve Keltler'in epik şiirlerinde, efsanevî kahramanların büyüsel yetenekleri aynı neden doğrultusunda açıklanmaktadır. Bu durum, Frazer'in krallar-rahipler-tanrılarla ilgili çalışmaya büyüyle ilgili çalışmayı eklemesine neden olacak kadar önemli bir durumdur; Kralların bizim için büyücüden ziyade tanrı ve rahip oldukları doğrudur. Diğer taraftan, büyücülerin üst düzeyde bir politik yetkiye sahip oldukları görülür sık sık; onlar nüfuz sahibi ve dikkate değer kişilerdir. Bu nedenle, işgal ettikleri sosyal konum, onları büyü yapmaya yetkili kılar ve buna karşılık olarak da büyü yapma onlara sahip oldukları sosyal konumu verir.

Dinî fonksiyonların tamamen uzmanlaştığı toplumlarda, papazların büyü yapmaları sıklıkla muhtemeldir. Ortaçağ'da, özellikle papazların şeytanî güçlerin saldırılarıyla karşı karşıya kaldığına ve bu nedenle de papazların şeytanî güçlere karşı büyüsel eylemler gerçek-

leştirmeye eğilimli olduğuna inanılırdı. Bu durumda, papaz olarak büyücüdürler; onları başkalarından ayıran ve şüpheye açık hâle getiren şey, bekar olmaları, yalnız olmaları, kendilerini adamış olmaları ve doğa-üstüyle ilişki hâlinde olmalarıdır. Kendilerini hedef alan kuşkular çoğu kez doğrulanmış gibidir. Ya kendi başlarına ve kendileri için büyüye yönelirler ya da papaz olarak katılmaları büyüsel âyinlerin gerçekleşebilmesi için zorunlu olarak değerlendirilir ve insanlar onları âyinlere katar, üstelik çoğu zaman bundan kendilerinin haberi olmaz.

İnsanlar bir dini terk ettiklerinde, yeni Kilisenin üyeleri için, değerini ve saygınlığını yitiren papazlar büyücü hâline gelirler. Malezyalılar veya Müslüman Şamlar, gerçekte eski papazlar olan *pawang*'ı ya da *paja*'yı bu şekilde değerlendirirler. Aynı şekilde, dinî sapkınlık da büyücülük anlamına gelir: Katharlar, Vodualar ve benzerleri büyücü olarak muamele görmüşlerdir. Ancak, büyü düşüncesi Katolizmde olduğu gibi yanlış din düşüncesini içerdiği için, burada yeni bir olguya temas etmekteyiz, ancak bunun incelenmesini daha sonraya bırakacağız. Bununla birlikte, söz konusu olgu, büyünün bir bütün olarak gruplara atfedildiğini gördüğümüz için, bizleri daha şimdiden ilgilendirmektedir. Bugüne kadar büyücülerin sadece belli belirsiz bir büyücülük eğiliminin olduğu sınıflarda ortaya çıktığını görmemize rağmen, burada bir mezhebin bütün üyeleri büyücüdürler. İster İskenderiyeliler için olsun, ister Ortaçağ Kilisesi için olsun, bütün Yahudiler büyücü olmuşlardır.

Aynı şekilde, yabancılar da aslında bir büyücü grubudurlar. Avustralyalı kabileler için, kabilenin içinde yaşanan her doğal ölüm, komşu kabilenin yaptığı büyülerin bir sonucudur. Kan davası sistemi, bütünüyle buna dayanır. Yeni Gine'deki Port-Moresby'de bulunan iki komşu köy olan Toaripi ve Koitapu, Chalmers'in bize anlattıklarına göre, zamanlarını karşılıklı olarak birbirlerine kötü büyü yapmakla geçirirlermiş. Bu olay, ilkel denilen toplulukların hemen hemen hepsinde görülmektedir. Vedaların olduğu Hindistan'da büyücülere verilen adlardan biri de "yabancı"dır. Yabancı, özellikle, başka bir toprakta yaşayan kişidir, yani düşman komşudur. Bu açıdan şunu söyleyebiliriz ki, büyüsel güçler topografik olarak belirlenmişlerdir. Elimizde, Asurlar'ın şeytan kovma âyinlerinde büyüsel güçleri gösteren belirgin bir coğrafik dağılım haritasının örnekleri bulunmaktadır: "Büyücü, sana büyü yaptılar, beni bıraktılar, ben özgürüm; Ela-

mitli büyücü, ben özgürüm, Küteli büyücü, ben özgürüm; Süteli büyücü, ben özgürüm; Lülübiyeli büyücü, ben özgürüm; Şanigalbiyeli büyücü, ben özgürüm" (Tallqvist, *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû*, IV, 99-103). İki uygarlık birbirleriyle temasa geçtiğinde, büyü genellikle en küçüğüne mâl edilir. Hindistan'daki Dasyuslar ve Finliler ile Hindular ve İskandinavyalılar tarafından karşılıklı olarak büyücülükle suçlanan Laponlar bunun klâsik örnekleridir. Melanezya'nın veya Afrika'nın kırsal bölgelerindeki bütün kabileler, ovalardaki ve deniz kenarlarındaki daha uygar kabileler tarafından büyücü olarak görülürler. Yerleşik olmayan ancak yerleşik bir nüfus içinde yaşayan bütün kabileler büyücü olarak kabul edilirler; günümüzde çingenelerin ve Hindistan'da bulunan çok sayıda göçebe kastın, örneğin tüccar, beyaz-sepici ve demirci kastlarının durumu da böyledir. Bu yabancı grupların içinde kimi kabileler, kimi klanlar ve kimi aileler büyüye özellikle eğilimlidirler.

Bu büyücülük nitelemesinin tamamen haksız olmadığı durumlar da vardır, zira bazı fenomenler üzerinde kendileri için dinî olan, başkaları içinse büyüsel olan birtakım insan-üstü güçlere gerçekten sahip olduğunu iddia eden gruplar vardır. Brahmanlar Yunanlar'ın, Araplar'ın ve Cizvitler'in gözünde büyücü olarak görülmüşlerdir ve gerçekten de kendilerine yarı-tanrısal bir mutlak kudret atfetmişlerdir. Yağmur yağdırma ya da rüzgarı zaptetme gibi yetenekleri kendine mâl eden ve çevredeki kabileler tarafından bu yeteneklere sahip olarak kabul edilen topluluklar vardır. Bu nedenle, Avustralya'da bulunan ve rüzgarın efendisi olarak görülen bir klanı içinde barındıran Mont-Gambier kabilesi, komşu bir kabile olan Booandik tarafından kendi keyfine göre yağmur yağdırmakla ve rüzgar çıkarmakla suçlanırdı; aynı şekilde, Laponlar, Avrupalı gemicilere içinde rüzgar olan çantalar satarlardı.

Genel bir tez olarak şunu ortaya koyabiliriz: Kendilerine büyü yapma yetkisi atfedilen bireyler, büyüsel nitelikleri dışında, kendilerine büyücü muamelesi yapan topluluğun içinde farklı bir konuma sahiptirler. Ancak bu önermeyi genelleştiremeyeceğimiz gibi, anormal nitelikte olan her sosyal konumun kişiyi büyü yapmaya hazırladığını da söyleyemeyiz; bununla birlikte, buna benzer bir çıkarımın doğru olabileceğine inanıyoruz. Fakat, şimdiye kadar anlatılan olaylardan, bütün büyücüler yabancı, din adamı, şef, hekim, demirci ya da kadındır şeklinde bir sonuç çıkarılmamasını isteriz; bahsettiğimiz

sosyal sınıflardan olmayan büyücüler de olmuştur. Ayrıca bazen, kimi fonksiyonları veya meslekleri belirleyen şey de yine büyücülük karakteridir; bu yönde bir izlenim uyandırdığımızı sanıyorum.

Bizim çıkardığımız sonuç şu ki, bazı bireyler kendi konumlarına bağlı sosyal duygularla büyüye yöneldikleri için, özel bir sınıfın bir parçası olmayan büyücüler de aynı şekilde güçlü toplumsal duyguların nesnesi olmak durumundadırlar; ve birer büyücüden başka bir şey olmayan büyücülere duyulan bu toplumsal duygular, daha önce bahsedilen bütün sınıflarda büyüsel yetki ve güçlerin olduğuna inanıldığını gösteren duygularla aynıdırlar. Oysa, eğer bu duygular her şeyden önce anormal karakterleri nedeniyle uyandırılmışsa, şöyle bir çıkarım yapabiliriz: Mevcut şekliyle büyücü, toplumsal boyutta anormal olarak tanımlanan bir konuma sahiptir. Büyücünün olumsuz özellikleri üzerinde daha fazla durmayalım ve şimdi de büyücünün olumlu özelliklerinin ve özel yeteneklerinin neler olduğunu inceleyelim.

Büyücünün rolünü belirleyen bazı olumlu nitelikleri daha önce gösterdik: Sinirlilik, el ustalığı, vs. Büyücülere hemen hemen her zaman olağanüstü bir ustalık ve bilim atfedilmiştir. Her şeyi basite indirgeyen bir büyü teorisi, büyünün bütün yapısını birtakım uydurma ve yutturmacalarla açıklayarak büyücülerin zekası ve kötü yönleri üzerine spekülasyonlar yapabilirdi. Fakat, varsayımsal olarak büyücüye atfettiğimiz bu reel nitelikler, büyücünün geleneksel imajının bir parçasıdır, ki bu geleneksel imaj içerisine, başka bir açıdan büyücünün saygınlığını yaratan başka özelliklerin girdiğini görüyoruz.

Bu olağanüstü ve efsanevî nitelikler, genel olarak söylence, hikâye veya roman şeklinde kendini gösteren sözlü geleneklere ya da efsanelere konu olmaktadırlar. Bu gelenekler, bütün dünyadaki toplumsal yaşam içerisinde önemli bir yere sahiptir ve halkbilimin ana bölümlerinden birini teşkil eder. Somadeva'nın ünlü Hindu hikâyeleri kitabında dediği gibi: "Tanrılar devamlı bir mutluluk içindeler, insanlar hep mutsuzlar, insanlarla tanrılar arasında yer alanların yaptığı şeyler güzel şeylerdir, kaderleri farklı olduğu için. Bu yüzden, sana Vidyâdhâraların hayatını anlatacağım", yani kötü ruhların, şeytanların ve büyücülerin hayatını (*Kathâ-Sâra-Sârit-Sagara*, I, 1, 47). Bu hikâyeler ve bu efsaneler sadece hayal ürünü ya da toplumsal düş gücünün beslendiği geleneksel bir şey değildir; uzun geceler boyunca devamlı tekrar edilmeleri, en küçük bir şaşkınlık anında illüzyonlar

yaratabilen ve insanları eyleme yöneltebilen beklenti, kaygı ve korku hâlinin devam etmesine neden olur. Dahası, burada söylence ile inanç arasında ve bir taraftan hikâye ile diğer taraftan gerçek hayat ve zorunlu olarak inanılan efsane arasında hiçbir sınır yoktur. Büyücüden bahsedildiğini duya duya, insanlar sonunda büyücüyü görmeye başlar ve ona başvururlar. Büyücüye atfedilen güçlerin sınırsızlığı, kendisinden istenilen küçük şeyleri kolaylıkla yapabileceğinden şüphe duyulmadığını gösterir. Tanrılardan üstün olduğu ve dünyayı yaratabileceği söylenen brahmanın, yeri geldiğinde bir ineği iyileştirebileceğine nasıl inanılmasın ki? Büyücünün imajı anlatılan hikâyelerle ve hikâyeleri anlatan kişilerle alabildiğine güçleniyorsa, bunun nedeni, büyücünün halk imgeleminin en sevdiği kahramanlardan biri olmasıdır; halkın bu tercihinin nedeni saplantılar olabileceği gibi, aynı zamanda büyünün söz konusu olduğu hayalperest bir merak ve ilgi de olabilir. Bir papazın gücü ve yetkisi doğrudan din tarafından belirlenirken, büyücünün imajı büyü dışında oluşur. Bu imaj, "diyorlar ki" türünden pek çok söylemle oluşur ve büyücünün tek yapması gereken anlatılan kişiye benzemektir. Bu nedenle, büyü hikâyelerindeki kahramanların hemen hemen bütün edebî özelliklerinin gerçek büyücünün tipik özellikleri arasında yer almasına şaşırmamamız gerekir.

Söz konusu efsanevî nitelikler güçtür ya da kişiye güç verirler. Bu açıdan, imgelemde en çok bahsedilen şey, büyünün istediği her şeyi gerçekleştirmesindeki kolaylıktır. Aslında, başkalarının hayal edebileceğinden çok daha fazla şey uyandırma yeteneğine sahiptir. Sözleri, hareketleri, göz hareketleri ve hattâ düşünceleri de birer güçtür. Bütün bir kişiliği, doğanın, insanların, ruhların ve tanrıların boyun eğdiği etki ve güçler yaratır.

Şeyler üzerindeki bu genel güç dışında, büyücü kendi üzerinde birtakım güçlere sahiptir ve bu güçler onun gücünün temelini oluşturur. İradesi, başkalarının yapamadığı eylemleri gerçekleştirmesini sağlar. Yerçekimi yasalarının onu etkilemediğine, havada uçabildiğine ve kısa sürede istediği yere gidebildiğine inanılır. Aynı anda her yerde olabilme yeteneğine sahiptir. Çelişki yasalarına da uymaz. 1221'de, vâiz ve büyücü olan Halberstadtlı Johannes Teutonicus'un, bir gece içinde aynı anda hem Halberstadt'da, hem Mayence'de hem de Cologne'da üç ilâhi okuduğu söylenir; bu türden pek çok hikâye vardır. Oysa, bu şekilde bir yerden bir yere gitme olayının kayna-

ğında, kendilerini büyüye verenlerin zihinlerinde, temel bir belirsizlik hüküm sürmektedir. Bir yerden bir yere taşınan bireyin kendisi midir? Kendi yerine bıraktığı şey, kendisinin tıpatıp benzeri olan birisi mıdır, yoksa ruhu mudur? Sadece teoloji ya da felsefe bu çatışkının içinden çıkmaya çalışmıştır. Halk bununla ilgilenmemiştir. Büyücüler bu belirsizlik sayesinde var olmuşlardır ve kendi gizemleri için bu belirsizliği korumuşlardır, ki faaliyetlerini de bu gizemle çevrelemişlerdir. Bizler belirsizliğe dayanan bu çelişkileri çözmek durumunda değiliz; bu, genelde sanıldığından çok daha büyük bir belirsizliktir ve ilkel düşünce içerisinde ruh kavramıyla beden kavramı arasında hüküm sürmektedir.

Bu iki kavram içerisinden sadece bir tanesi, ruh kavramı, geçmişte olduğu gibi bizim için de hâlâ gizemli ve olağandışı olması sayesinde yeterince gelişme gösterebilmiştir. Büyücünün ruhu ise çok daha şaşırtıcıdır; sıradan ruhlara göre çok daha fantastik ve gizemli niteliklere ve çok daha karanlık noktalara sahiptir. Büyücünün ruhu, temel olarak hareketlidir ve bedeninden ayrılabilir. Öyle ki, animist inancın ilkel formları ortadan kalkarken, örneğin sıradan ruhların rüya esnasında bir sinek ya da bir kelebek şeklinde dolaştığına artık inanılmazken, büyücünün ruhuyla ilgili bu özellik yerini korumaktadır hâlâ. Uyurken bir sineğin ağzının etrafında uçuşması da yine onu tanımamızı sağlayan bir işarettir. Her hâlükarda, diğer ruhlardan farklı olarak (ki bunlar istemeden yer değiştirirler), büyücünün ruhu, verilen emir üzerine bedenden çıkar. Avustralya'daki Kurnailer'de, gizli bir seans sırasında, "barn" ilerleyen düşmanları gözetlemek için ruhunu gönderir. Hindistan'la ilgili olarak, dinî olmaktan çok felsefî ve büyüsel olmaktan çok dinî bir gizem söz konusu olsa da, Yoginler örneğini vereceğiz. Birbirleriyle uyuşarak (*yuj* fiili), dünyanın aşkın *ilk* prensibinde bir araya gelirler (*yuj* fiili), yani büyüsel iktidarın (*siddhi*) elde edildiği yerde (*sidh* fiili). Pâtanjali'nin Sûtraları bu noktada son derece açıktır ve bu yeteneği Yoginler'den başka büyücülere de yayar. Sûtranın yorumları (IV, I), temel *siddhi*'nin yükselme olduğunu açıklamaktadır. Genelde, ruhunu çıkarma gücüne sahip olan herkes büyücüdür; bu kuralla ilgili herhangi bir istisna bulabilmiş değiliz. Genel olarak Şamanizm adı altında tanımlanan bütün olguların temel ilkesinin bu olduğu biliniyor (ki Şamanizm tanımlaması oldukça yanlış bir tanımlamadır).

Ruh büyücünün diğer eşidir (kopyasıdır), yani kişiliğinin bilinmeyen bir parçası değil, kişiliğinin bizzat kendisidir. Fiziksel olarak eyleme geçebilmek için, bu ruh istediği gibi olay yerine taşınır. Hattâ bazı durumlarda, büyücünün iki ayrı kişi hâline gelmesi gerekir. Böylelikle, büyücü *dayak*, ruh çağırma seansı sırasında ilaçlarını aramaya gider. Âyine katılanlar, büyücünün vücudunun somut olarak orada olduğunu görürler, ancak büyücü ruhsal ve bedensel olarak orada değildir, zira diğer eşi saf bir ruh değildir. İkiye ayrılmada her iki taraf birbirine özdeştir, öyle ki, tam olarak birbirlerinin yerine geçebilirler. Aslında, kendi yerine eşini koymak ve kendisini de başka yere taşımak için büyücünün kendisini iki kişi yaptığını dahi düşünebiliriz. Ortaçağ'da, büyücülerin havadan başka yerlere taşınması bu şekilde yorumlanıyordu. Büyücünün Saba[1] için yola çıkarken yatağında bir iblis bıraktığı söylenirdi, bir *vicarium dæmonem*. Büyücünün tıpa tıp benzeri olan bu iblis, büyücünün diğer eşinden başkası değildir. Bu örnek, bu ikiye ayrılma düşüncesinin tamamen karşıt uygulamalara da neden olabildiğini göstermektedir. Bu yüzden, büyücünün bu temel gücü binlerce farklı şekilde anlaşılmış ve sınırsız sayıda dereceler içerdiği düşünülmüştür.

Büyücünün kopyası olan diğer eşi, büyülü kişiliğinin ve gücünün bir tür somutlaşmasıdır belki de; tıpkı yeri geldiğinde ruhunun ya da bizzat kendisinin somut bir görüntüsünün ortaya çıktığı bir toz fırtınası ya da rüzgar gibi. Ayrıca bu, büyücüden tamamen farklı olan ya da kendi iradesinden neredeyse bağımsız olan ancak zaman zaman ona hizmet etmek için ortaya çıkan bir varlıktır. Böylelikle, hayvan ya da tinsel birer varlık olan ve kendisinin kopyalarından ya da dışarıdaki ruhlarından başka bir şey olmayan belli bir sayıda yardımcı, büyücüye eşlik eder.

Bu iki uç nokta arasında, büyücünün geçirdiği metamorfoz yer almaktadır. Bu, aslında hayvan görünümünde bir ikiye ayrılmadır; zira metamorfozda biçimsel olarak iki varlık bulunsa da, temelde ikisi tek bir varlıktır. Bazı metamorfozlar vardır ve bu metamorfozlardaki formlardan biri, diğerini ortadan kaldırıyor gibi görünür; bu en sık görülen metamorfoz biçimidir. Avrupa'da, havada uçarak yer değiştirme olayının metamorfozla gerçekleştiği kabul edilir. Bu iki

---

[1] Ortaçağ inancına göre, şeytanın başkanlığında büyücülerin her cumartesi yaptıkları gece toplantısı (ç.n).

konu birbirine öylesine sıkı sıkıya bağlıdır ki, ikisi tek bir kavram içerisinde birleşmiştir. Ortaçağ'da, eski Yunan-Roma döneminden gelen *striga* kavramı mevcuttu; eskiden *strix* olan *striga* bir büyücü ve kuştur aynı zamanda. Evinin dışındayken kadın büyücü, siyah bir kedi, dişi bir kurt veya tavşan olarak görünür; erkek büyücü ise erkek keçi olarak görünür, vs. Büyücü kadın ya da erkek, kötülük yapmak için yerlerinden çıktıklarında, hayvan şeklinde görünürler ve onların bu hâldeyken yakalandıkları iddia edilir. Bununla birlikte, bu durumda bile, her iki imge de göreli olarak birbirlerinden bağımsız olma durumlarını korumuşlardır her zaman. Bir taraftan, büyücü, geceleyin dolaşırken tekrar insan biçimini alır, yani eski metamorfozunu yeniden yaşar. Diğer taraftan, bu devamlılığın kesildiği, büyücüyle hayvan biçimindeki diğer eşinin aynı anda farklı eylemlere giriştiği görülür. Bu durumda hayvan artık anlık bir kopya değil, büyücüden ayrı yakın bir yardımcıdır. Kont Rutland'ın akrabalarından birine büyü yaptığı için 11 Mart 1619 tarihinde Lincoln'da yakılan büyücü Margaret ve Filippa Flower'ın kedisi Rutterkin için aynı şey geçerlidir. Üstelik, mutlak metamorfoz olayları gibi görünen bütün olaylarda, büyücünün aynı anda her yerde oluşu her zaman üstü örtülü olarak yer almaktadır. Büyücünün hayvan formuyla karşılaşıldığında kendisine mi yoksa onun yerine geçen sıradan bir temsilciye mi başvurulduğunu bilmiyoruz. Yukarıda bahsettiğimiz temel karmaşadan çıkabilmiş değiliz.

Avrupalı büyücüler, geçirdikleri metamorfozlarda, rastgele bütün hayvan biçimlerini almazlar. Düzenli olarak biçim değiştirirler; kimi kısrak biçimini alır, kimi kurbağa, kimisi de kedi, vs. Bu olaylar, metamorfozun belli bir hayvan türüyle düzenli bir tür birleşmeye eşdeğer olduğunu düşünmemizi sağlıyor. Bu türden birleşmelere hemen hemen her yerde rastlıyoruz. Algonkin, Irokua veya Cherokeeli hekim-adamlar ya da daha genel olarak Kızılderili hekimler, Ojibway dilinde konuşmak gerekirse, hayvan-manitulara[2] sahiptirler; aynı şekilde, Melanezya'daki bazı adalarda, büyücülerin hizmetçi yılanları ve köpek balıkları vardır. Genel kural olarak, buna benzer çeşitli durumlarda, büyücünün gücü hayvanlarla olan bu ilişkilere dayanır. Büyücü bu gücü, kendisine bağlı olan hayvandan alır; büyücü hayvana formülleri ve âyinleri gösterir. Hattâ gücünün sınırları

[2] Bazı Amerikan yerlilerinin inançlarında yer alan bir tanrı (ç.n).

kimi zaman bu birleşmeyle belirlenir. Kızılderililer'de, büyücünün yardımcısı büyücüyü kendi türünden olan hayvanlar ve kendisine bağlı olan şeyler üzerinde güç sahibi yapar; işte bu anlamda, Jamblique, yılanlar ve aslanlar üzerinde güç sahibi olan ve yaralarını iyileştiren **μάγοι λεόντων**'den ve **μάγοι όφων**'den bahseder.

Prensip olarak, istisnaî olaylar dışında, büyücü özel olarak bir hayvanla değil, bir bütün olarak belli bir hayvan türüyle ilişki kurar. Bu nedenle, söz konusu ilişkiler totemik ilişkilere benzer. Bunların gerçekten böyle olduklarına inanmak gerekir mi? Avrupa'yla ilgili olarak tahmin ettiğimiz şey, Avustralya ya da Kuzey Amerika için kanıtlanmıştır. Büyücüye bağlı olan hayvan, tabiî ki bireysel bir totemdir. Howitt, bir Murring büyücüsünün kangurular ülkesine taşındığını anlatıyor; gerçekte, kanguru büyücünün totemi hâline gelmişti; artık kangurunun bedenini kullanmak zorunda değildi. Büyücülerin böyle bir esine sahip olan ve sonuç olarak bireysel totemlere sahip olan ilk ve son kişiler olduğuna inanmak yanlış olmaz. Totemizmin yapısal olarak bozulmaya başlamasında, klanların totemlerini miras alan ve bunları devam ettirenlerin özellikle büyücü aileleri olması da oldukça muhtemeldir. Melanezya'da bulunan ve ahtapot avının başarıya ulaşmasını sağlama gücüne sahip olan Octopus ailesinin durumu böyledir. Eğer hayvanlarla olan bütün büyü ilişkilerinin temelde totemik olduğunu kesin olarak gösterebilseydik, bu türden ilişkilerin olduğu durumlarda, büyücünün totemik niteliklerine göre değerlendirildiğini söyleyebilirdik. Ancak, az önce değindiğimiz bütün bu olaylar serisinden şu sonucu çıkarabiliriz: Burada anlatılan şey hikâye ya da söylence değildir; bunlar, büyücünün konumunu belirlemeye katkıda bulunan gerçek bir toplumsal uzlaşmanın göstergeleridir. Bu olaylarla ilgili olarak yaptığımız yorumlara karşılık, bu olayların bazı büyülerde, özellikle de brahmanların olduğu eski Hindistan'daki büyüde yer almamaları öne sürülemez. Zira bir taraftan, bizler söz konusu büyüyü, büyüsel nitelik taşısalar bile büyü uzmanlarının eseri olan ve ana gövdeden ayrılan edebî metinlerden tanıyoruz sadece. Diğer taraftan, Hindistan'da bile, metamorfoz konusu mevcuttur: Hikâyeler ve Jâtakalar şeytan, aziz ve metamorfoza uğramış büyücülerle dolup taşmaktadır. Hindistan'daki folklor ve büyü geleneği de bunlarla beslenmektedir.

Az önce büyücünün yardımcı ruhlarından bahsetmiştik, ancak bu ruhları büyücünün totemik ya da başka türden ilişkiler kurduğu hay-

vanlardan ayırmak son derece güçtür. Söz konusu hayvanlar ruhturlar veya ruh olarak kabul edilebilirler. Ruhlara gelince, ruhlar genellikle gerçek veya kurgusal hayvan biçimlerine sahiptirler. Dahası, yardımcı hayvanlar konusuyla yardımcı ruhlar konusu arasında şöyle bir ilişki vardır ki, her ikisinde de büyücünün gücü kaynağını dışarıdan almaktadır. Büyücünün büyücülük niteliği, kendisine göre belli bir bağımsızlığı bulunan ve işbirliği yaptığı varlıklarla olan ortaklığının bir sonucudur. Tıpkı büyücünün iki kişi hâline gelmesinde olduğu gibi, bu ortaklık da çeşitli dereceler ve formlar içerir. Bu ortaklık çok zayıf olabilir ve sadece rastlantısal olarak ruhlarla iletişim kurma yeteneğine indirgenebilir. Büyücü, ruhların nerede olduklarını bilir, konuştukları dili bilir ve onlara ulaşmak için yaptığı âyinler vardır. Ölülerin ruhlarıyla, perilerle ve bu türden diğer ruhlarla olan ilişkiler genelde böyledir (Malezya'daki *Hantular*, Aruntas'taki *Iruntarinialar*, Hindu *Devatâlar*, vs.). Melanezya'daki birçok adada, büyücü gücünü genelde akrabalarının ruhlarından alır.

Akrabalık, genellikle büyücünün ruhlarla olan ilişkilerine atfedilen biçimlerden biridir. Büyücünün babasının, annesinin ve atalarının birer ruh olduğuna inanılır. Günümüz Hindistanı'nda, bazı aileler büyüsel niteliklerini benzer bir kökenden alırlar. Galler ülkesinde, bir insanın bir periyle yaptığı evlilikten, büyücülükle ilgili zanaatları tekeline alan aileler doğmuştur. Söz konusu ilişkinin anlaşma veya sözleşme biçiminde gerçekleşmesi de oldukça genel bir şeydir; bu anlaşma veya sözleşmeler üstü örtük ya da açık, genel ya da özel, sürekli ya da geçici olabilirler. Bir tür hukukî bağ tarafları bağlayıcı kılar. Ortaçağ'da anlaşmalar, bir tür senet biçiminde düzenlenirler ve anlaşmanın yazıldığı veya imzalandığı kanla mühürlenirler. Bu durumda bu, aynı zamanda kanla yapılan bir anlaşmadır. Hikâyelerde anlaşmalar daha az törensel nitelik taşıyan bahis, oyun, yarış veya kolaylıkla geçilen sınavlar şeklinde karşımıza çıkar ve bu tür oyunlarda ruh, iblis veya şeytan genelde oyunu kaybeder.

Burada söz konusu olan ilişkileri cinsellik şeklinde düşünmek, sıklıkla yapılan bir şeydir: Kadın büyücülerin birlikte oldukları şeytanlar vardır ve şeytanla birlikte olduğu düşünülen kadınlar büyücülere benzetilirler. Bu tür olaylara Avrupa'da, Yeni-Kaledonya'da ve şüphesiz başka yerlerde de rastlanmaktadır. Avrupa'da Saba, şeytanlar ve büyücüler arasındaki cinsel ilişkiler olmadan olmaz. Bu birliktelik, sürekli bir anlaşma olan evliliğe kadar gidebilir. Bu tür

imgeler pek sıradan sayılmazlar; Ortaçağ'da ve eski Greko-Romen dünyada, bu imgeler büyücülerin olumlu nitelikleri kavramının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Striga, aslında şehvetli bir kadın veya kibar bir fahişe olarak düşünülmüştür ve büyü kavramı, çoğunlukla *concubitus dæmonum* ile ilgili tartışmalar içerisinde açıklığa kavuşmuştur. Şeytanın ve büyücünün birlikteliğini gösteren farklı imgeler bir araya gelebilirler: Anlatıldığına göre, ruamın kadın ruhunu tutsak alan bir râjput, onu kendi evine götürür ve ondan olan çocuklar bugün de kalıtımsal olarak rüzgar üzerinde güç sahibidirler; bu örnek aynı zamanda hem oyun, hem anlaşma hem de soy-sop temaları içerebilir.

Bu ilişki rastlantısal ve dışsal olarak değil, büyücünün maddî ve manevî doğasını derinlemesine etkileyen bir şey olarak düşünülmektedir. Büyücü şeytanın, yani ortağının işaretini taşır; Avustralyalı büyücülerin dilleri ruhlar tarafından delinmiş, karınları açılmış ve vücudundakiler sözde yenilenmiştir. Bank adalarında, bazı büyücülerin dili yeşil bir yılan (*maé*) tarafından delinmiştir. Büyücü, ruhlar tarafından ele geçirilmiş biri gibidir normalde, hattâ kâhin gibi, cin çarpmış kişi tipini oluşturur, ki böyle bir şey bir papaza çok nadiren olur. Ayrıca büyücü, böyle olduğunu bilir ve kendisini ele geçiren ruhu tanır. Büyücünün ruhlar tarafından ele geçirilmesi inancı evrensel bir inançtır. Hıristiyan Avrupa'da, büyücünün kesinlikle ruhlar tarafından ele geçirildiğine inanılır, öyle ki bedenine giren kötü ruhların çıkarılmasına çalışılır; buna karşılık olarak, ruhlar tarafından ele geçirilen kişiyi büyücü sanma eğilimi vardır. Üstelik, büyücünün gücü ve içinde bulunduğu durum, genel olarak ruhlar tarafından ele geçirilmiş olmakla açıklandığı gibi, aynı zamanda, bir ruh tarafından ele geçirilmenin büyüsel etkinliğin koşulu olduğu büyü sistemleri vardır. Sibirya'da ve Malezya'da, Şamanlık hâli zorunludur. Şamanlık durumunda, büyücü sadece kendi içinde kendisine yabancı bir kişiliğin varlığını hissetmekle kalmaz, aynı zamanda kendi kişiliği tamamen kaybolur ve aslında onun ağzından konuşan şey şeytandır. Eğer gerçek ve yaşanmış durumları taklit eden birçok simülasyon durumunu bir kenara bırakırsak, burada, psikolojik ve fizyolojik olarak kişilik bölünmesi olaylarının söz konusu olduğunu görürüz. Oysa, büyücünün belli bir ölçüde kendisinin ruhlar tarafından ele geçirilmesini kontrol eden kişi olması dikkate değerdir; bunu provoke etme yeteneğine sahiptir ve aslında dans, monoton bir müzik ve

kendini zehirleme gibi uygun yöntemlerle bunu provoke de eder. Kısacası, ruhlar tarafından ele geçirilebilmek, büyücülerin sadece mitik değil, aynı zamanda fiziksel olan meslekî niteliklerinden biridir ve bu aynı zamanda büyücülerin uzun süre elinde tuttukları bir bilimdir. Şimdi çıkış noktamıza çok yaklaşmış bulunmaktayız, zira ruhun bedenden çıkması ve bir ruhun bedene girmesi, toplum için olduğu gibi birey için de, aynı bir fenomeni iki farklı biçiminde sunmaktan başka bir şey değildir: Yani, bireysel bakış açısıyla kişiliğin değişmesi; toplumsal bakış açısıyla da ruhlar dünyasına geçiş fenomeni. Ayrıca bu iki sunuş biçimi birbiriyle de örtüşebilir; böylelikle, sadece ruhlar tarafından ele geçirildiğinde harekete geçen Siou ya da Ojibway şamanının, hayvan-manitularını, sadece ruhunun yaptığı bir gezi sırasında elde edebildiği söylenir.

Bütün bu büyücü efsaneleri birbirine karışmaktadır. Eğer bu efsaneler büyücüleri konu alan toplumsal düşüncelerin birer göstergesi olmasaydı, bununla bu kadar uzun boylu meşgul olmamıza gerek kalmazdı. Nasıl ki büyücü, hayvanlarla olan ilişkilerine göre tanımlanıyorsa, aynı şekilde ruhlarla olan ilişkilerine ve son tahlilde ruhunun sahip olduğu niteliklere göre de tanımlanır. Ayrıca, büyücü ve ruh ilişkisi tamamen iç içe geçmeye kadar gider; büyücüyle büyüsel ruh aynı adı taşıdığında, bu iç içe geçiş doğal olarak daha kolay gerçekleşir; bu durum öylesine yaygındır ki, neredeyse kural hâline gelmiştir; genelde, bunları birbirinden ayırma ihtiyacı hissedilmez. Bu sayede, büyücünün ne denli dünyanın ötesine geçtiğini görebiliyoruz; özellikle ruhunu çıkardığında, yani harekete geçtiğinde dünyanın ötesine geçer; bu durumda büyücü, daha yukarıda da söylediğimiz gibi, insanların dünyasından çok ruhlar âlemine aittir gerçek anlamda.

Bu nedenle, büyücü, henüz toplumsal konumuna göre değerlendirilmemiş olsa bile, kendisini konu alan uygun temsiller nedeniyle, en üst düzeyde toplumsal olarak nitelendirilmiştir. Büyücü her şeyden önce nitelikleri, ilişkileri ve sonuç olarak özel güçleri olan bir kişidir. Büyücülük kesinlikle en nitelikli mesleklerden biridir, hattâ nitelikli ilk mesleklerden biridir belki de. Büyücülük fazlasıyla bir sosyal değerlendirme konusudur, öyle ki, birey bu değerlendirmeye her zaman bağımsız bir şekilde ve kendi isteğine göre katılmaz.

O hâlde, büyücüyü yaratan şey kamuoyu ve onun yarattığı etkidir. Kamuoyu sayesinde büyücü her şeyi bilir, her şeyi yapabilir. Eğer doğada onun için herhangi bir sır yoksa, gücünü doğrudan ışıktan,

güneşten, gezegenlerden, gökkuşağından ya da denizlerin bağrından alıyorsa, bunun böyle olmasını isteyen şey, halkın düşüncesidir. Dahası, bu kamuoyu, bütün büyücülere her zaman sınırsız güçler vermez ya da bunlar aynı güçler değildir; çoğu zaman, çok dar gruplarda bile, büyücülerin farklı güçleri vardır. Büyücülük, sadece belli bir uzmanlık yaratmakla kalmaz, aynı zamanda onun da kendi uzmanlıkları vardır doğal olarak.

2. *Büyücülüğü öğrenme, büyü toplumu.* Bir kişi, hem halkın hem de kendisinin gözünde nasıl büyücü olur? Esinle, kendini adamayla ve geleneği izlemekle büyücü olunur. Gözlemciler ve büyücülerin kendileri bu üçlü değerlendirme biçimine işaret etmişlerdir ve bu değerlendirme biçimi çoğu zaman farklı büyücü sınıflarının ayırt edilmesine yol açmıştır. Daha önce adı geçen Pâtanjali'nin Sûtra'sı (IV, I), "*siddhilerin* (büyüsel güçler) doğuştan, bitkilerden, formüllerden, çileye çekilme arzusundan ve kendinden geçmekten" geldiğini söyler.

Büyücünün, hizmetine giren ve kendisine öğretisini veren bir ruhla ya da ruhlarla ilişki hâlinde bulduğunu sandığı her seferinde, esin söz konusudur. Büyücülüğe girişin bu ilk biçimi, efsanelere ve hikâyelere konu olur; bu efsane ve hikâyeler çok basit veya çok gelişmiş olabilirler. Bunların en basit örnekleri Mefistofeles'in Faust'un evine varışı teması etrafında şekillenir. Ancak çok daha karmaşık olanlar da vardır. Murringler'de, geleceğin büyücüsü (*murup*, ruh), karın derisini kestiği yaşlı bir kadının mezarının üzerinde uyur; uyku sırasında, bu deri, yani yaşlı kadının *murup*'u, onu gök kubbenin ötesine taşır ve büyücü orada kendisine âyinleri ve formülleri öğreten ruhlarla ve tanrılarla karşılaşır; uyandığında, bedeni bir ecza çantası gibi kuvars parçalarıyla dolmuştur ve kendisi bu parçaları yapacağı âyinler sırasında ağzından çıkarmayı öğrenmiştir; bunlar ruhlardan alınan yetenekler ve güvencelerdir. Burada büyücü, ruhlar alemine taşınmaktadır; başka yerlerdeyse, ruh büyücünün içine girer; esin olayı, örneğin Siouxlar'da ve Malezyalılar'da olduğu gibi, birinin diğerine sahip olmasıyla gerçekleşir. Fakat her iki durumda da, ruhla olan anlık temastan kişi devamlı bir güç ve yetenek kazanır. Büyüsel karakterin bu sürekliliğini doğrulamak için, daha önce bahsettiğimiz gibi kişilikte gerçekleşen derin bir değişim tasavvur edilir. Büyücünün vücudunun ruhlar tarafından yenilendiği, ruhların onu kendi silahlarıyla cezalandırdığı ve dilini ısırdıkları söylenir; büyücü yaşa-

dığı şeylerin bir kanıtı olarak, Orta Avustralya'daki kabilelerde, insanlara delinmiş olan dilini gösterir. İnsanlar kesin bir dille, esin olayından sonra yeniden doğmak için yeni büyücünün gerçekten öldüğünü söylerler.

Bu anlık ölüm düşüncesi, dine giriş konusunda olduğu gibi, büyücülüğe girişte de var olan genel bir temadır. Ancak büyücüler, yeniden dirilmeler konusunda diğerlerinden çok daha fazla hikâyeler anlatılmasına neden olurlar. Bir defalığına da olsa mevcut inceleme alanımızın dışına çıkmak için, Baffin ülkesindeki Eskimoların hikâyelerinden bahsedeceğiz. Adamın biri *angekok* olmak ister; öncü *angekok* onu öldürür; adam sekiz gün boyunca donmuş bir şekilde yerde uzanmış olarak bekler; bu süre içinde, adamın ruhu denizin, gökyüzünün ve toprağın derinliklerinde dolaşır, doğanın sırlarını öğrenir; *angekok*, adamın vücuduna üfleyerek onu uyandırdığında, adam da artık *angekok* olmuştur. Burada, birçok sahne hâlinde gerçekleşen tam bir esinlenme olayı görmekteyiz; bu esin kişisel bir yenilenme ve ruhlar dünyasına yolculukla birlikte, büyü bilimini öğrenmeyi, yani evrensel bilgiye ulaşmayı içermektedir.

Büyüsel güçler, kişinin iki kişi hâline gelmesi sırasında kazanılır, ancak, ikiye ayrılışın ve ruhlar tarafından ele geçirilişin tekrarlanmak zorunda olduğu Şamanizm olaylarından farklı olarak, büyücülüğe girişteki ikiye ayrılma, büyücünün yaşamında sadece bir defa yaşanır ve büyücü bundan devamlı yararlanır. Ancak bu ikiye ayrılmaların en azından bir defa olması gerekir ve hattâ bu zorunludur. Aslında, bu mitik temsiller gerçek giriş âyinlerine uygun düşmektedir; kişi ormanda bir mezarın üzerinde uyumaya gider; bütün deneyimleri yaşar; çileye çekilme, yasaklama ve tabu âyinlerine katılır. Ayrıca, kişi kendinden geçer ve rüya görür, fakat, büyücü her şeyi tek başına öğrense bile, rüyası tam bir mit sayılmaz.

Ancak, çoğunlukla başka büyücüler işin içine dahil olur: Şamlar' da, yeni büyücüye ilk tecrübelerini yaşatan kişi eski bir *pöja*dır. Dahası, genelde büyücü için gerçek bir tören söz konusudur ve bu törendeki ajanlar da eğitim gören büyücülerdir. Ruhlar aracılığıyla yapılan eğitimin yanında, Aruntaslar büyücülerle yapılan eğitimi de bilirler; bu eğitim asetik[3] âyinlerden, ovuşturma, yağ sürme âyinleri ve diğer toplu âyinlerden oluşur ve bu âyinler sırasında, eğitimini ta-

[3] Çilecilik, çileye çekilme (ç.n).

mamlayan büyücü, büyüsel gücün işareti olan ve isim babasına ait küçük değerli taşları ağzına koyar. Yunan papirüslerinde, büyücülük törenleriyle ilgili uzun bir kılavuz yer almaktadır **ὀγδόη Μωϋσέως** (Dietrich, *Abraxas*, s. 166). Bu kılavuz benzer bir törendeki bütün safhaları ayrıntılarıyla göstermektedir: Arınmalar, kurban âyinleri ve yakarmalar olur ve bütün bunları taçlandırmak için de, yaşamın sırrını dile getiren mitik bir esin gerçekleşir. Ancak böylesine karmaşık bir âyin her zaman gerekli değildir. Sadece ortak bir ruh çağırma âyini olduğunda (boğaz bölgelerindeki Malezyalı *pawanglar* için geçerlidir bu) ya da kutsal bir yerde ruha bir şey sunulduğunda böyle bir tören yapılır (örneğin Melanezya'da). Ne olursa olsun, büyücülüğe giriş, diğer giriş olaylarıyla aynı etkileri yaratır; büyücülüğe giriş, belli bir kişilik değişimini belirler ve bu değişim gerektiğinde bir isim değişikliğiyle ifade edilir. Söz konusu giriş, bireyle doğaüstü bağlaşıkları arasında derin bir ilişki kurar, kısacası, gizli bir karşılıklı sahiplenme yaratır. Büyücülüğe giriş, doğal olarak bazı topluluklarda dine giriş olayıyla iç içe geçer. Örneğin Kızılderililer'de, Irokualılar' da veya Siouxlarda, hekimlik gücünün kazanılması, gizli topluluğa girildiğinde gerçekleşir. Elimizde henüz bir kanıt yok, ama Melanezyalı bazı topluluklarda da aynı şeyin geçerli olduğunu tahmin ediyoruz.

Büyücülüğe giriş süreci sadeleşerek sonunda saf ve sade bir gelenek hâlini almaya başlar. Fakat büyü geleneği hiçbir zaman tamamen basit ve sıradan bir şey olmamıştır. Gerçekte, bir formülün aktarılmasında, uzmanlar, yeni başlayanlar ve bütün çevre (eğer çevre varsa) olağandışı bir tutum sergiler. Topluluğa katılan kişi seçilmiş biridir veya kendini seçilmiş olarak görür. Eylem, genelde törensel bir nitelik taşır ve gizemli karakteri onun bu törenselliğine hiçbir şekilde zarar vermez. Eylemi yıkanma gibi ritüel formlar ve çeşitli pratikler izler; zaman ve mekan koşullarına riayet edilir; diğer durumlarda, büyücülük eğitimindeki önemli şeyler, geleneğin aktarılmasının bir tür kozmolojik esinden sonra gerçekleşmesiyle ifade edilir ve gelenek bu kozmolojik esine bağlı gibi görünmektedir. Büyüsel sırlar, genelde belli koşullarla devredilir. Hattâ büyüyü devreden kişi bile, anlaşma hükümleri dışında, büyüsel sırları özgürce kullanamaz; haksız bir biçimde devredilen büyüsel sırlar artık işlemez ya da bunları kullanan kişiye karşı hâle gelirler. Folklor, bütün ülkelerde bunun birçok örneğini vermektedir. Bu tür inançlarda, en yaygın bilgiler dahil, büyü-

sel bilgilerin aktarıldığı her seferde gerçekleşen bir ruhsal durumun işaretlerini görmekteyiz. Bu intikal koşulları, bu anlaşma biçimi şunu göstermektedir: Kişiden kişiye aktarıldığı için eğitim, kapalı reel bir topluma birçok kişi sokmaktadır. Esinlenme, giriş ve gelenek bu açıdan birbirine eşdeğerdir; her biri kendi açısından, biçimsel olarak, yeni bir üyenin büyücüler topluluğuna katıldığını gösterir.

Büyücülere özel bir sınıf olarak bakan tek şey kamuoyu değildir; büyücüler de kendilerini bu şekilde değerlendirir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, büyücüler yalnız kişiler olsalar da, aslında gerçek bir büyücüler topluluğu oluşturmuşlardır. Bu büyücü toplulukları kalıtımsal olarak ya da seçimle oluşmuştur. Yunan yazarları, büyücü ailelerin olduğunu gösterirler; Keltler ülkesinde, Hindistan'da, Malezya'da ve Melanezya'da da bu ailelerden bahsedilir. Büyücülük, aile içerisinde itinayla korunan bir zenginliktir. Fakat büyücülük, diğer zenginliklere oranla her zaman aynı doğrultuda intikal etmez: Melanezya'da, soyların ana-bir olduğu bütün ülkede, büyücülük babadan oğula geçer; Galler ülkesinde, öyle görünüyor ki, genelde anne büyücülüğü oğluna, baba da kızına devreder. Gizli toplulukların, yani isteğe göre girilen kısmî erkek topluluklarının büyük bir rol oynadığı sosyal gruplarda büyücü topluluğu gizli toplulukla karışıyor gibi görünmektedir. Yunan papirüslerinin ortaya çıkardığı büyücü toplulukları, İskenderiyeli mistik topluluklarla komşudur. Genelde, büyücü topluluklarının olduğu durumlarda, bu toplulukları dinî topluluklardan ayırmamız mümkün olmamaktadır. Ancak, Ortaçağ'da, büyücülüğün sadece topluluklar tarafından gerçekleştirilen bir şey olarak düşünüldüğünü de biliyoruz. En eski yazılar bizlere büyücü meclislerinden bahseder; bu meclislere, Diane'ın peşinden giden atlı efsanesinde ve Saba'da da rastlamaktayız. Kuşkusuz bu imge son derece gelişmiştir; ancak yine de büyücü kilisesinin ve büyücü salgınının varlığının kanıtlanması gerekir. Bununla birlikte, kamuoyunu ve efsaneleri göz önünde bulundurmak gerekirse, büyünün kısmen de olsa, günümüzde gizemciliğin son taraftarlarının oluşturduğu topluluklara benzer küçük gruplarla yapıldığını düşünmemiz için yeterince neden vardır. Üstelik, özel bir büyücü topluluğunun olmadığı durumlarda bile, tinsel açıdan, profesyonel bir grup vardır ve bu grubun üstü örtülü ancak bununla birlikte riayet edilen statüleri vardır. Gözlemlediğimiz kadarıyla, büyücülerin beli bir yaşam kuralı vardır ve bu topluluğa özgü bir disiplindir. Bu kural, ahlâkî niteliklerin,

ritüel arılığın ve ölçülü davranışların aranmasına dayanır. Kısacası, bu meslekî özellikler, mesleğin dışsal boyutunu verir.

Büyünün ajanlarının toplumsal karakteri hakkında söylediğimiz şeylere karşı, nitelikli kişiler tarafından yapılmayan popüler bir büyünün olduğu ileri sürülürse, buna cevap olarak, söz konusu popüler büyünün ajanlarının daima mümkün olduğunca büyücülere benzemeye çalıştığını söyleyeceğiz. Ayrıca, bu popüler büyünün, aile ya da köy gibi küçük sıradan gruplarda, sadece kalıntı hâlinde olduğunu hatırlatacağız. Ve haklı olarak şunu savunabiliriz ki, bu küçük gruplar gerçekte büyücü gruplarıdırlar, ki bu grupların üyeleri devamlı olarak aynı geleneksel büyü hareketlerini tekrarlamaktadırlar.

II. Büyücünün Yaptığı Hareketler

Büyücünün yaptığı hareketler birer âyindir; bu hareketleri tanımlarken, âyin kavramının içerdiği her şeye cevap verdiklerini göstereceğiz. Şunu da belirtmek gerekir ki, folklor kitaplarında, bu hareketler çoğunlukla çok basit ve çok sıradanmış gibi gösterilmişlerdir; eğer bu folklor kitaplarını yazanlar en azından üstü kapalı olarak bu hareketlerin birer âyin olduklarını söylemeselerdi, bu hareketlerde herhangi bir özelliği olmayan çok sıradan jestlerden başka bir şey göremezdik. Ancak bunların, genelde her türlü törensellik niteliğinden yoksun basit hareketler olmadığını iddia ediyoruz. Basit görünmelerinin nedeni, kötü tanımlanmış olmaları ya da yanlış gözlemlenmiş ve eskimiş olmalarıdır. Bize gelince, büyü âyinlerinin tipik özelliklerini sınırlı sayıda olan ya da yanlış tanınan âyinler içinde aramayacağız.

Tersine, oldukça karmaşık çok sayıda büyü âyini olduğunu biliyoruz. Örneğin, Hindular'ın büyü âyini son derece yaygındır (*Kauçika sûtra,* 47, 49). Bu âyin, kötülük alameti olan ağaçlar, çeşitli şekillerde kesilmiş otlar, özel yağlar ve uğursuz bir ateş gibi başlı başına bir materyal gerektirir; âyinin yapıldığı yer iyi amaçlı âyinlerin yapıldığı yerin tam tersi niteliğindedir. Toprağı tuzlu olan kurak bir yerde toplanılır; son olarak büyü üstü kapalı olarak belirtilen ancak uğursuz olarak görülen bir tarihte, karanlıkta (*oroka*) ve yıldızlı uğursuz bir gecede yapılır (47, 1-11). Bunun ardından, büyüyle ilgilenen kişi için uzun bir eğitim başlar, yorumlarda söylendiği gibi bir *dişkâ*; ve bu eğitim, bir kurban törenine başlarken kurban edilen kişinin gördüğü eğitime benzer. Bu andan itibaren, ana âyinin ya da daha doğ-

rusu büyüyü oluşturan âyinlerin öncüsü brahmandır; zira metinleri okuduğumuzda, saydığımız ve birçoğu üç farklı biçimde olan otuz iki âyin türünün (47, 23'ten 49, 27'ye kadar) tek ve büyük bir törenin bir parçası olup olmadığını ya da teorik olarak birbirinden farklı olup olmadıklarını bilmek çok zordur. Kilden bir yapı üzerinde yapılan en basit âyin bile, on iki günden az sürmemektedir. Büyü, ritüel bir arınma işleminin ardından tamamlanır (49, 27). Queensland' daki Pitta-Pittalar'da veya Cherokeeler'de, beddua âyinleri bundan daha basit değildir. Son olarak, Yunan papirüslerinde ve Asur metinlerinde, aynı derecede uzun olan şeytan kovma âyinleri ve kehânet âyinleri olduğunu görüyoruz.

1. *Âyinlerin koşulları.* Burada genel olarak âyinlerin analizine geçecek olsak da, öncelikle şunu belirtmemiz gerekiyor: Temel bir büyü kuralında, bir ya da birden fazla temel işlemin gösterilmesinin ötesinde, tamamen dinî âyinlerdeki koşullara eşdeğer olan yardımcı birtakım koşullar sıralanır. Gerçek âyinsel usullerle veya dinî tören usulleriyle karşılaştığımız her seferde, koşulların açık bir şekilde sıralanması kesinlikle zorunludur.

Âyinin gerçekleştirileceği an özenle saptanır. Bazı âyinler geceleyin ya da gecenin belirli saatlerinde, örneğin gece yarısı yapılmak zorundadır; bazı âyinler de, günün belirli saatlerinde, güneşin batışı ya da doğuşu sırasında yapılır; güneşin doğuşu ve batışı sırasındaki her iki alacakaranlık özellikle büyüsel nitelik taşır. Haftanın her günü bir değildir; diğer günlerden ayrı olarak, Cuma günleri ve Saba günü özellikle tercih edilir: Hafta kavramı keşfedildikten sonra, âyin, sabit bir güne tahsis edilmiştir. Aynı şekilde, âyin tarihi, bir aylık süre içerisinde saptanır; ancak bu tarih, tercihen özellikle ayın büyüme ve küçülme dönemlerine gelecek şekilde belirlenir. Ay tarihleri, sabit olarak gözlemlenen tarihlerdir. Eski Hindistan'da, teorik olarak, her büyü âyini, yeni ay ve dolunay dönemindeki bir kurban törenine bağlanır. Hattâ, eski ve modern metinlerden, on beş günlük aydınlık dönemin iyi amaçlı âyinlere, on beş günlük karanlık dönemin de kötü amaçlı âyinlere ayrıldığı anlaşılmaktadır. Yıldızların seyri, ayın, güneşin ve gezegenlerin aynı hizada ya da ayrı olmaları ve yıldızların konumu da aynı şekilde gözlemlenir. Bu nedenle astroloji büyüye bağlı gibi görünür, öyle ki, elimizdeki Yunan büyü metinlerinin bir kısmı astrolojik çalışmalar arasında yer alır ve Hindistan'da, Ortaçağ'ın sonlarındaki büyük astroloji ve astronomi çalışmasının son

bölümünün tamamı büyüye ayrılmıştır. Bir aylık zaman ve yılın belli bir dönemdeki sıra sayısı da kimi zaman hesaba katılır. Genelde, gün dönümleri, ekinokslar ve özellikle de bunlardan önceki akşamlar, artık günler ve büyük bayramlar, bizdeki aziz bayramları, kısacası şu veya bu şekilde bir özelliği olan bütün dönemler son derece elverişli kabul edilirler. Bütün bu verilerin birbirine karıştığı ve çok nadiren gerçekleştirilebilen bazı koşullar yarattığı da olur; Hindu büyücülere inanmak gerekirse, bazı âyinler sadece kırk beş yılda bir sonuç verici olabilirler.

Büyü âyinleri herhangi bir yerde değil, belli nitelikleri olan yerlerde yapılır. Tıpkı dinlerde olduğu gibi, büyünün yapıldığı gerçek mekânlar vardır. Bazı durumlarda, örneğin Melanezya'da, Malezya'da ve köylerin kutsal mekânlarının büyü için kullanıldığı modern Hindistan'da, büyülerin yapıldığı yerler ortak mekânlardır. Hıristiyan Avrupa'da, bazı büyü âyinleri kilisede ve bazı durumlarda sunakların üzerinde yapılmak zorundadır. Bazı durumlarda ise, uygunsuz olduğu için ya da en azından özel bir saygı gerektirdiği için dinî âyinlerin yapılamadığı yerlerde büyü âyinleri yapılır. Mezarlar, kavşaklar, ormanlar, bataklıklar, çöplükler, hortlakların ve şeytanların barındığı bütün yerler büyü için öncelikli olarak tercih edilen yerlerdir. Büyü, köylerin ve arazilerin sınır noktalarında yapılır; evlerin eşikleri, ocaklar, çatılar, evlerdeki ana direkler, sokaklar, yollar, birtakım izler veya herhangi bir şekilde kararlaştırılan bütün yerler büyü için uygundur. Yeterli görülebilecek en alt sınır, âyinin yapılacağı yerin âyinle yeterli bir uyum içinde olmasıdır. Bir düşmanı büyülemek için, evine ya da önüne doğru tükürülür. Âyin için kararlaştırılabilecek başka bir yer olmadığında, büyücü etrafında büyülü bir daire ya da bir kare çizer, bir *templum*; ve orada âyine başlar.

Gördüğümüz gibi, kurban âyininde olduğu gibi büyü âyininde de zaman ve mekân koşulları vardır. Bunların yanında başka koşullar da vardır. Büyü alanında materyaller ve araçlar kullanılır, ancak söz konusu araçlar hiçbir zaman sıradan araçlar değillerdir. Bu araçların seçilmesi ve hazırlanması birer âyin konusudur ve bunlar da özel olarak zaman ve mekân koşullarına bağlıdır. Bu bağlamda, Cherokee şamanı ayın falan gününde, güneş doğarken, şifalı otlarını aramaya gider; şaman ritüel bazı hareketler yaptıktan sonra, bu otları sabit bir sırayla, belli parmaklarını kullanarak ve gölgesinin otların üzerine düşmemesine dikkat ederek toplar. Kaplıcalardan getirilen kurşun-

lar, mezarlıklardan getirilen toprak gibi malzemeler kullanılır, vesaire. Âyinde kullanılan araç ve gereçlerin hazırlanması ve düzenlenmesi uzun ve ayrıntılı bir süreçtir. Hindistan'da, bir muskanın veya bir şerbetin hazırlanmasında kullanılan bileşim, önceden ezilmeli ve özel bir şekilde yağla yoğrulmalıdır. Normalde, büyü malzemeleri dinî anlamda takdis edilmeseler bile, en azından büyüyle okunup üflenmişlerdir, yani bir bakıma büyüsel bir şekilde takdis edilmişlerdir.

Önceden yapılan bu okuyup üflemelerin ötesinde, tıpkı bir kurban âyinindeki kurban gibi, kullanılan şeylerin çoğunun öncelikli bazı nitelikleri vardır. Bir kısmı din tarafından kalifiye edilmiştir; bunlar kurbanlardan geriye kalan ve tüketilmek ya da yok edilmek zorunda olan ölü kemikleri veya kutsal yıkama sularıdır. Yemek artığı, çöp, tırnak kırıkları, kesilmiş saçlar, dışkı, cenin, ev artıkları ve genel olarak atılan ve normal bir kullanımı olmayan şeylerden oluşan diğer kısmı da saf dışı bırakılır ve bir bakıma diskalifiye edilir diyebiliriz. Bunun ardından, gerçekten var olan ya da var olduğuna inanılan özel nitelikleri ya da âyinle olan bağlantısı nedeniyle sırf kendileri için kullanılan bazı şeyler gelir: Hayvanlar, bitkiler ve taşlar; ve son olarak, balmumu, kola, alçı, su, bal ve süt gibi diğer malzemeleri karıştırmak ve kullanmak için yararlanılan ve büyünün sunulduğu büyük bir sofrayı andıran diğer malzemeler gelir. Son olarak saydığımız bu malzemelerin de çoğunlukla kendi özel nitelikleri vardır ve bazen fazlasıyla biçimsel olan birtakım yönergelere neden olurlar. Hindistan'da, belli bir renkte olan ve yavrusu da kendisiyle aynı renkte olan bir ineğin sütünün kullanılması, bir tür talimat olarak önceden belirtilmiştir. Saydığımız bütün malzemeler sıralandığında, büyünün reçetesi ortaya çıkar. Bu sıralama, büyünün öğrenilmesinde, doktrinlerin öğrenilmesinde olduğu gibi önemli bir yere sahiptir. Fakat bu sıralama Greko-Romen dünyada olduğu gibi sonsuz görünecek derecede uzunsa da, bunun nedeni, Greko-Romen büyüsünün genel ve bütünlüklü olabilecek pratik herhangi bir büyü kitabı ya da büyü *Yasası* bırakmamış olmasıdır. Kuşkusuz, verili bir anda, belli bir büyücü grubu için, atharva metinlerindeki *Kauçika Sûtra*'nın VIII. ve XI. bölümlerinde ya da Cherokee el yazmalarında gördüğümüz gibi, bu sıralama fazlasıyla sınırlıydı. Bize göre, malzeme listeleri bir ecza *Kodeksi* gibi zorunlu bir niteliğe sahiptir ve bizler prensip olarak, günümüze kadar gelen büyü araç-gereç listelerini, her biri

kendi dönemi içinde olmak üzere, bir büyücü için ya da büyücü grubu için bütünlüklü ve sınırlayıcı bir el kitabı olarak değerlendiriyoruz.

Söz konusu araç-gereçlerin kullanılmasının dışında, âyinlerde başka pek çok âlet kullanılmaktadır ve bu âletlerin her biri sonunda kendilerine özgü bir büyüsel değere sahip olur. Kullanılan âletlerin en basiti sihirli çubuktur. Çinliler'e özgü kâhin pusulası en karmaşık âletlerden biri olmuştur. Greko-Lâtin büyücülerin leğen, halka, bıçak, merdiven, çark, cırcır, iğ, anahtar ve ayna gibi aletlerin üretildiği atölyeleri vardır. Bir lrokualı'nın ya da bir Siou'nun ecza çantası, kuklaları, kuş tüyleri, taşları, örme boncukları, kuru kemikleri, dua çubukları, bıçakları ve oklarıyla doktor Faust'un odası gibi tuhaf şeylerle doludur.

Büyücüye ve kendisine başvuran kişiye gelince, kurban ve kurbanı yapan kişi kurban törenine göre neyse, büyücü ve müşterisi de büyü âyinine göre odur. Onlar da hazırlık âyinleri yapmak zorundadırlar, ki bu hazırlık âyinleri sadece kendilerini ve bazen de ailelerini ve kendi gruplarını etkiler. Yapmaları gereken diğer şeylerse şunlardır: Dürüst ve temiz olmak zorundadırlar ve arınmak için yıkanıp yağ sürmeleri gerekir; oruç tutmaları ya da bazı yiyeceklerden uzak durmaları ve özel bir elbise giymeleri gerekir, elbise yeni veya eski olabilir, tamamen beyaz ya da kırmızı şeritli olabilir; ayrıca yüzlerini boyamaları, maske taşımaları, kılık değiştirmeleri, başlarını sarmaları ve bazen de çıplak olmaları gerekir, bunun nedeni büyüsel güçlerle kendileri arasındaki engelleri tamamen kaldırma ya da öykülerde anlatıldığı gibi ritüel bir densizlikle hareket etme isteği olabilir. Son olarak, zihinsel bazı eğilim ve yetenekler gerekir; inanç sahibi olmak ve ciddi davranmak zorunludur.

Zaman, mekân, araç-gereçler ve büyü âyininin ajanlarıyla ilgili bütün bu koşullar, başka bir yerde bahsettiğimiz kurban törenindeki giriş âyinlerine benzeyen büyüye giriş âyinlerini ve hazırlıklarını oluştururlar. Bu âyinler öylesine önemlidir ki, hazırlığını yaptıkları törenlerden ayrı olarak törenler gerçekleştirirler. Atharva metinlerine göre, âyinden önce bir kurban töreni yapılır ve her yeni âyini hazırlamak için çoğunlukla ek âyinler yapılır. Yunanistan'da, uzun uzadıya betimlenen hazırlıklar öngörülür: Özel filakterler, sözlü veya yazılı dualar, âyini yapan kişiyi kullandığı güce karşı, kendi hatalarına karşı ya da rakiplerinin hazırladığı oyunlara karşı korumak için hazırlanan tılsımlar, vesaire. Bu açıdan bakıldığında, bazı âyinleri hazırlık âyini

olarak değerlendirebiliriz, ki bu âyinler, asıl âyine göre, yani tam olarak istenilen amaca cevap veren âyinin taşıdığı öneme göre orantısız bir yer tutmaktadır. Büyü dansları, sürekli çalınan müzikler ve tamtamlar buna örnek olarak verilebilir; tütsülemeleri ve zehirlemeleri de yine buna örnek olarak verebiliriz. Yapılan bütün bu eylemler, âyinleri yönetenleri ve âyin için kendilerine başvuranları, sadece manevî ve psikolojik olarak değil, aynı zamanda fiziksel olarak da normal durumlarından farklı özel bir duruma sokar; söz konusu durum, birer âyin olan istemli veya zorunlu rüyalarda ve şamanizmdeki translarda tam olarak gerçekleşmektedirler. Bu olayların sayısı ve büyüklüğü, büyü âyininin farklı bir büyü ortamında gerçekleştiğini göstermektedir; ki âyine yönelik bütün hazırlıklar söz konusu ortamı sınırlı olarak kullanılan ve diğerlerinden farklı olan bir ortam hâline getirmeyi amaçlamaktadır. Gerektiğinde, sıradan bir davranış, bir fısıltı, bir sözcük, bir hareket veya bir bakış ortamı göstermeye yeterli olur.

Kurban törenlerinde olduğu gibi, büyü âyinlerinde de, her zaman olmasa bile en azından düzenli olarak çıkış âyinleri yer alır ve bu âyinler büyünün etkisini sınırlamaya ve büyü âyinine katılanların zarar görmemesinden emin olmaya yöneliktir. Âyinde kullanılmayan ürünler atılır ya da yok edilir; temizlendikten sonra, başını çevirmemeye özen gösterilerek âyin alanı terk edilir. Bunlar sıradan kişisel tedbirler değildir, önceden belirlenmişlerdir. Bunlar, Cherokee veya Arthava âyin kitaplarında kesin olarak yer alan eylem kurallarıdır ve Greko-Lâtin âyin kitaplarında da yer almışlardır. Vergilius, sekizinci şarkının son bölümünde bundan bahsetmektedir (102. dize).

Fer cineres, Amarylli, foras, rivoque fluenti
Transque caput jace; nec respexeris...

Μαντεία Κρονιχή'da, yani Paris'teki büyük büyü Papirüsünde yöntemi belirtilen kehânet âyininde, gerçek bir çıkış âyini olan son bir dua olduğunu görüyoruz.

Genel bir kural olarak, büyüde âyin koşullarının birçok kez tekrar edildiğini söyleyebiliriz; öyle ki, insanlar âyinden kurtulmanın yollarını arıyor gibi görünürler ve hattâ bir şekilde bunu başarırlar. Büyüyle ilgili edebî gelenek, âyinlerdeki işlemlerin karmaşık niteliğini azaltmak bir yana, alabildiğine artırmış gibi görünmektedir. Ayrıca, büyücülerin başarısızlık durumunda prosedürün ve şekil kusurlarının ardına sığınması oldukça doğaldır. Ancak, bunun basit bir hile oldu-

ğunu düşünmeye hakkımız yok. Büyücüler, bu şekilde mesleklerinin icrâsını imkânsız hâle getirdikleri için, yaşanan başarısızlığın ilk kurbanlarıdırlar. Âyinlerin önemli olması ve giderek artması da yine büyünün temel niteliklerine bağlıdır. Gözlemlenen koşulların, çoğunlukla anormal olması dikkate değerdir. Büyü âyini ne kadar sıradan olursa olsun, mümkün olduğunca az yapılması istenir. Âyinlerde sadece Saint-Jean, Saint-Martin, Noel, Kutsal Cuma ya da yeni ay bitkilerinin kullanılması nedensiz değildir. Bunlar sıradan şeyler değildir ve özet olarak amaç, âyine anormal bir nitelik vermektir, ki bütün büyü âyinleri bu anormal karakteri hedeflemektedir. Yapılan hareketler, normalde yapılanların ya da en azından dinî âyinlerde yapılmasına izin verilen hareketlerin tam tersidir. Zaman koşulları ve diğer koşullar gerçekleştirilemez gibi görünür; tercihen bütün materyaller tiksinti uyandırıcıdır ve yapılan bütün hareketler müstehcen niteliktedir. Her şey tuhaf, doğa karşıtı ve gösteriş için yapılıyor gibi görünür ve son dönemdeki bazı teorisyenlerin büyüye atfettikleri basitlikten son derece uzaktır.

2. *Âyinlerin yapısı.* Temel ve doğrudan etkili olan âyinlere gelmiş bulunmaktayız. Bunlar sözlü âyinleri ve harekete dayanan âyinleri içermektedir. Bu büyük ayrımın dışında, büyü âyinlerini sınıflandırmaya çalışmayacağız. Sadece, çalışmamızın ihtiyaçları doğrultusunda, belli bir sayıda âyin grubu oluşturacağız; ancak bunlar arasında belirgin bir ayrım olmayacak.

Harekete dayalı âyinler. Dinler biliminin mevcut durumu içerisinde, sempatik veya sembolik âyinler grubu, özel bir büyüsel nitelik taşıyan ilk gruptur. Bu âyinlerin teorisi yeterince somutlaşmış ve bu konuda ısrar etmemize gerek kalmayacak oranda önemli listeler çıkarılmıştır. Bu listeler okunduğunda, sembolik âyinlerin sayısının teorik olarak sınırsız olduğu ve her sembolik âyinin yapı itibariyle etki sahibi olduğu düşünülebilir. Buna karşılık bizler, elimizde kanıt olmamakla birlikte, verili bir büyü için, yapılması gereken ve gerçekleştirilen sembolik âyin sayısının daima sınırlı olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca, bu âyinlerin gerçekleştirilme nedeninin, mantıksal olarak gerçekleştirilebilir olmaları değil, gerçekleştirilmelerinin zorunlu kılınması olduğuna inanıyoruz. Muhtemel sembolik durumların ve hattâ insanlığın bütünü içerisinde gözlemlenen sembolik olayların çokluğu karşısında, bir büyü için geçerli olan sembolik durumların

sayısı oldukça azdır. Eğer gerçekten sempatik âyinlerle ilgili kataloglarımız olsaydı, sembolik durumları sınırlayan kuralların her zaman var olduğunu söyleyebilirdik. Bu türden katalogların olmaması gayet doğal, zira büyücüler, âyinleri prosedürlere göre değil, sadece konularına göre sınıflandırma ihtiyacı duymuşlardır.

Şunu da ekleyelim ki, sempatik âyinlerin prosedürleri, bütün büyülerde ve insanlığın bütününde genel olarak kullanılsa da, hattâ gerçek sembolik âyinler olsa da, genelde büyücüler sempati konusunda fazla spekülasyon yapmamışlardır ve büyülerin mekanizmasından çok, büyülerin aktarılmasını sağlayan gelenekle ve âyinlerin biçimsel ya da istisnaî nitelikleriyle ilgilenmişlerdir.

Bu nedenle, söz konusu pratikler, mekanik bir biçimde etkili olan hareketler olarak değil, törensel eylemler ve gerçek âyinler olarak görünmektedirler. Aslında, bildiğimiz Hindu, Amerikan ya da Yunan âyin kitaplarından, salt sempatik âyinlerle ilgili bir liste çıkarmamız çok zor olurdu. Sempati konusunda o kadar çok varyasyon var ki, sempati konusunun kendisi, bu varyasyonlarla belirsiz ve karanlık bir hâl almıştır.

Ancak, büyüde sadece sempatik âyinler yoktur. Her şeyden önce, dinî kutsama ve lanetleme âyinlerine eşdeğer olan bütün bir âyin grubu yer almaktadır. Arınma sistemi öylesine önemlidir ki, Hindular'daki *çantî*, yani kefaret olgusu, Atharva Veda'daki brahmanların uzmanlık alanı gibi görünmektedir ve **χαθαρμός** sözcüğü, Yunanistan'da, genel büyü âyinini tanımlamakla son bulmuştur. Söz konusu arınmalar tütsülemeyle, buhar banyolarıyla, ateşte yürümeyle ve suya girmeyle yapılır. Sağaltma ve efsunlama âyinlerinin büyük bir kısmı benzer şekilde yapılır.

Bunların dışında kurban âyinleri vardır. Daha önce bahsettiğimiz **Μαντεία Κρονιχή**'da ve Hindu büyülerinde bu âyinler yer almaktadır. Atharva metinlerinde, hazırlık amaçlı zorunlu kurban âyinlerinin dışında, âyinlerin çoğu kurban âyinidir ya da kurban âyinleri içerir. Bu bağlamda, oklarla yapılan büyüler bir odun ya da ok yığını üzerinde yapılır ve bu kurban niteliğindedir; bütün bir âyinde, kullanılan her şeyin bir kısmı zorunlu olarak kurban edilir. Yunan metinlerinde, kurban izlerine sık sık rastlanır. Kurban imgesi, büyüde yönlendirici bir imge olacak derecede kendisini kabul ettirmiştir ve bütün işlemler zihinde buna göre düzenlenir. Bu nedenle, Yunan simya kitaplarında, sık sık bakırın altına dönüştüğünü görürüz ve bu, kurbanla

açıklanır. Kurban teması ve özellikle de çocuk kurbanı teması Antik Çağ'daki ve Ortaçağ'daki büyüde yer alan ortak bir temadır. Bunun örneklerine hemen hemen her yerde rastlamaktayız; bununla birlikte bu örnekler büyüsel pratiklerden ziyade efsanelerde karşımıza çıkmaktadır. Bizler bütün bu âyinleri kurban âyini olarak değerlendiriyoruz, çünkü bizlere bu şekilde sunulmaktadır; sözlükler bu âyinleri dinî kurban âyinlerinden ayırmazlar, aynı şekilde, büyüsel arınma âyinlerini de dinî arınma âyinlerinden ayırmazlar. Üstelik söz konusu kurban âyinleri, dinî kurban âyinleriyle aynı etkileri yaratırlar; etki ve güç yaratırlar ve bunlar da dinî kurban âyinleriyle bağlantı kuran araçlardır. **Μαντεία Κρονιχή**'da, tanrı gerçekten âyine katılır. Metinlerden, bu büyü âyinlerinde kullanılan maddelerin gerçek anlamda dönüşüme uğradığını ve kutsallaştığını öğreniyoruz. Hıristiyanlıktan etkilenmemiş gibi görünen bir metinde şöyle yazılıdır: **Σύ εἰ οἶνος οὐχ εἰ οἶνος, ἀλλ'ἡ χεφαλή τῆς 'Αθηνάς, σύ εἰ οἶνος, οὐχ εἰ οἶνος, ἀλλά τά οπ λάγχνα τοῦ 'ΟσειρΙος, τά σπλάγχνα τοῦ 'Ιαώ**. (Papirüs, CXXI [B. M.], 710.).

Büyüde kurban olgusunun yer aldığını görüyoruz; ancak bütün büyülerde bunun olduğunu söyleyemeyiz; örneğin Cherokeeler'de ya da Avustralya'da kurban âyinlerinin olmadığını görüyoruz. Malezya' da bunların sayıları çok azdır. Kokulu tütsü ya da çiçek sunma, Budist ya da Hindu kökenli olabilir; çok nadir görülen keçi ya da horoz kurban etmeyse daha çok İslâmiyet kökenli gibi görünmektedir. İlke olarak, büyüsel kurbanın olmadığı yerde dinî kurban da yoktur. Ne olursa olsun, büyüsel kurbanın özel olarak incelenmesi büyünün incelenmesinde sempati âyinlerinin incelenmesi kadar zorunlu değildir ve biz bu incelemeyi başka bir çalışmaya ayıracağız; söz konusu çalışmada özel olarak büyü âyinini dinî âyinle karşılaştıracağız. Bununla birlikte, kurban âyinlerinin dinde olduğu gibi büyüde de kapalı bir özel âyin sınıfı oluşturmadığını genel bir sav olarak ileri sürebiliriz. Bir taraftan, daha önce bahsettiğimiz ok-ağacı kurbanı örneğinde ve tanımı itibariyle günahlardan arınmaya yönelik bütün kurban âyinlerinde olduğu gibi, kurban âyinleri sadece sempati âyinlerini gizlemeye yarar, ki bu durumda, tam olarak söylemek gerekirse, kurban âyinleri sempati âyininin şeklini oluşturur. Diğer taraftan, kurban âyinleri büyünün nasıl yapıldığıyla ilgilidir. Büyü yapmanın bin bir çeşidinden biridirler sadece. Bu nedenle, Yunan büyüsünde **χολλούρια**'nın hazırlanması, kurban âyinlerinden ayrı değildir. Papi-

rüslerde, tütsülemeye ya da diğer bütün şeylere yönelik büyülü karışımlara **ἐπιθύματα** adı verilir.

Burada, gerektiği gibi belirtilmeyen ancak büyüde ve büyü doktrinlerinde çok önemli bir yer tutan büyük bir uygulama grubuyla karşı karşıyayız; zira bu uygulamalar, özellikleri birtakım temaslarla aktarılan materyallerin kullanılmasıyla benzer nitelikler taşımaktadırlar; bir diğer ifadeyle, sempatik olguları kullanma ya da şeyleri sempatik bir biçimde kullanma araçlarını sağlamaktadırlar. Genel oldukları gibi tuhaf olduklarından, bir bütün olarak büyüye kendi tuhaflıklarını vermekte ve popüler büyü imgesinin temel özelliklerinden birini oluşturmaktadırlar. Büyücünün büyü yaptığı yer, onun büyülü kazanıdır. Büyü, karışını ve yemek hazırlama ve şeyleri birbiriyle mayalama sanatıdır. Büyünün ortaya çıkardığı ürünler ufalanmış, öğütülmüş, ezilmiş, yoğrulmuş, hafifletilmiş ve koku, içecek, yiyecek, özel biçimli pasta ve imge hâline getirilmiş ve tütsülenmek, yenilmek ve içilmek için kullanılan ya da muska olarak saklanan şeylerdir. Böyle bir mutfağın, böyle bir kimyasal işlemin ya da böyle bir ecza çalışmasının tek amacı büyülü şeyleri kullanılabilir hâle getirmek değildir; bunlar aynı zamanda bu büyülü şeylere ritüel bir biçim vermek içindir, ki bu ritüel biçim, bu büyülü şeylerin yarattığı etkinin önemli bir parçasıdır. Böyle bir mutfağın kendisi de başlı başına bir ritüeldir ve çok resmî ve gelenekseldir; içerdiği hareketler de birer âyindir. Bu âyinler, bir büyü törenindeki hazırlık amaçlı ve eşzamanlı âyinlerle aynı yere konulmamalıdır. Kullanılan maddelerin hazırlanması ve ortaya çıkan ürünlerin düzenlenmesi, giriş ve çıkış âyinleriyle birlikte, eksiksiz olarak yapılan âyinlerin temel amacıdır. Kurban edilen kişinin hazırlanması kurban töreni için neyse, bu büyü mutfağı da büyü âyini için odur. Âyinin önemli bir anıdır bu.

Bu hazırlık sanatı başka zanaatlarla daha da karmaşık hâle gelmektedir. Büyü hamurdan, kilden, balmumundan, baldan, alçıdan, metalden ya da çiğnenmiş kağıttan, papirüsten, parşömenden, kumdan veya ağaçtan yapılmış imgeler hazırlar. Büyü oyma yapar, model hazırlar, boyar, desen çizer, nakış işler, örer, dokur ve baskı yapar; takı eşyaları, süs ve daha bilmediğimiz çok şey yapar. Bu değişik meslekler, büyüye tanrı veya şeytan figürleri kazandırır, büyü kuklalarını ve sembollerini yapar. Muskalar, nazarlıklar, tılsımlar ve devamlı birer âyin olarak değerlendirilmesi gereken her türlü objeyi hazırlar.

Sözlü âyinler. Sözlü büyü âyinlerini genelde okuyup-üflemeler adıyla tanımlıyoruz ve metot olarak bu kullanımı izlememenin hiçbir nedeni olmadığını düşünüyoruz. Ancak bu, büyüde tek bir sözlü âyin türü vardır anlamına gelmiyor. Bunun ötesinde, okuyup-üfleme sisteminin büyüde çok büyük bir önemi vardır ve bu sistem bazı büyülerde son derece farklılaşmıştır. Öyle görünüyor ki, bu sistem hiçbir zaman gerektiği gibi hesaba katılmamıştır. Bazı modern büyü listelerine baktığımızda, büyüde harekete dayalı âyinlerden başka âyin olmadığını düşünebiliriz. Söz konusu listelerde, sözlü âyinlerden sadece şöyle bir hatırlamak için bahsedilmiştir ve bunlar uzayıp giden liste sıralaması içinde kaybolup gitmektedir. Buna karşılık, Löunrot'nun derlemesi gibi bazı derlemeler, Fin büyüsü konusunda sadece okuyup-üfleme âyinlerini içermektedir. Skeat'ın Malezya büyüsü konusunda ya da Mooney'in Cherokee büyüsü konusunda yaptığı gibi, iki büyük âyin grubu arasında bir denge olduğunu düşünmemize neden olacak verilere rastlamak oldukça nadir bir durumdur. Âyin kitapları ya da büyücülerin kitapları, söz konusu âyin gruplarından biri olmadan diğerinin olmadığını göstermektedir. Bu iki âyin grubu arasında öylesine bir birlik vardır ki, büyü âyinleriyle ilgili doğru bir fikir edinebilmek için, her iki âyin grubunun aynı anda incelenmesi gerekir. Bu gruplardan biri ön plana çıktığında, bunun çoğunlukla sözlü âyin grubu olduğunu görürüz. Gerçek anlamda sessiz âyinlerin olduğu da şüphelidir; çünkü âyinlerin büyük bir çoğunluğunun sadece sözlü âyin olduğu kesindir.

Dinde karşılaştığımız bütün sözlü âyin biçimlerini büyüde de görmekteyiz: Yemin törenleri, dilek ve istekler, dualar, ilâhiler, yakarmalar ve sıradan formüller. Ancak, harekete dayalı âyinleri sınıflandırmadığımız gibi, sözlü âyinleri de bu başlıklar altında sınıflandırmaya çalışmayacağız. Bu başlıklar, burada iyi tanımlanmış olaylara denk düşmemektedir. Büyü konusundaki karmaşa, âyinlerin biçimlerinin konularına tam olarak karşılık gelmediğini göstermektedir. Şaşırtıcı derecede orantısızlıklar vardır: En güzel âyinlerin en bayağı amaçlara yönelik olduğunu görüyoruz.

Sempatik âyinler dediğimiz âyinlere denk düşen bir sözlü âyin grubu vardır. Bazı sözlü âyinler de sempatik anlamda etkilidirler. Hareketleri ve şeyleri sempati olarak adlandırmak ve böylelikle onları sempatiyle uyandırmak söz konusudur. Hekimlerin yaptığı bir büyüde ya da bir şeytan çıkarma âyininde, çıkarmak ve atmak gibi fiil-

leri ifade eden ya da kötülüğün nedeni olarak hastalığı ya da şeytanı ifade eden sözcükler üzerinde oynanır. Cinas ve ses yansımaları, sempati aracılığıyla hastalıkla sözlü olarak savaşmak için kullanılan araçlar arasındadır. Bir tür sempatik sözlü âyin sınıfının oluşmasına neden olan bir diğer yöntem de, sözlü âyine karşılık gelen harekete dayalı âyinin betimlenmesidir: **Πάσσ' άμα χαί λέγε ταύτα τα Δέλφι δος όστίχ πάσσω** (Théocrite, II, 21). Öyle görünüyor ki, [âyinlerdeki] hareketin betimlenmesinin ya da dile getirilmesinin hareketi yapmaya ve etkisini yaratmaya yeterli olduğu düşünülüyor.

Büyü kurban olgusunu içerdiği gibi, dualar, ilâhiler ve özellikle tanrılara yakarmalar da içerir. Vücudun su toplamasına karşı yapılan bir sempati âyini sırasında okunan ve Vedalarda yer alan dualardan biri şöyledir (*Kauçikâ Sûtra* 25, 37): "Bu Asura tanrılara hükmediyor; şüphesiz, kral Varu*na*'nın iradesi gerçeğin ta kendisidir (mutlaka yerini bulur); bundan (bu hastalıktan), sahip olduğum büyüyle her yerde başarılı olan ben, korkunç varlığın (tanrı) öfkesinden, bu adamı kurtarıyorum. Saygılar sana ey kral Varu*na*, ve öfkene; çünkü ey korkunç varlık, sen her türlü hileyi bilirsin. Binlerce adam var böyle, hepsini sana bırakıyorum; senin lûtfunla (?), yüz güz yaşasın bu adam", vesaire. Bu ilâhiyle (Atharva Veda, I, 10) ya da daha doğrusu bu formülle (Brahman, dize 4), doğal olarak, sular tanrısı olan ve hataları insanların vücuduna su koyarak cezalandıran Varuna'ya yalvarılır. Yunan büyü papirüslerinde gördüğümüz gibi, Artemis'e ve güneşe edilen dualarda, yalvarma ve yakarmalardaki lirik içeriğin yapısı bozulmuş ve bir yığın büyüsel şeyin istenilmeyen bir biçimde işin içine girmesiyle bastırılmıştır. Dinî olarak değerlendirmeye alışkın olduğumuz dualara ve ilâhilere çok benzeyen dua ve ilâhiler çoğunlukla dinî ritüellerden ve özellikle de artık kullanılmayan ya da yabancı nitelik taşıyan ritüellerden gelmektedir. Bu bağlamda, Dieterich, büyük Paris papirüsünden, Mitra usulleriyle ilgili özet bir bölüm çıkarmıştır. Aynı şekilde, dinî nitelik taşıyan kutsal metinler, yeri geldiğinde büyüsel nitelik kazanabilirler. Kutsal kitaplar, İncil, Kur'an, Vedalar ve Tripitakalar insanlığın büyük bir kısmına pek çok sözlü büyü sağlamıştır. Dinî nitelikteki sözlü âyinler sisteminin, modern büyülerde bu denli yaygın olması bizi şaşırtmamalı; bu durum söz konusu sistemin dinî uygulamalar içerisinde yaygınlaşmasıyla ilgilidir; aynı şekilde, kurban mekanizmasının büyüye uygulanması

da dinî uygulamalarına bağlıdır. Belirli bir toplumda, anlaşılabilen ve kavranabilen sınırlı sayıda âyin biçimi vardır.

Harekete dayalı âyinler büyü içerisinde efsaneleri anlatmazlar. Fakat bununla birlikte, mitik sözlü büyüler olarak adlandıracağımız üçüncü bir sözlü âyin grubu söz konusudur. Bu sözlü büyüler içerisinde, yapılmak istenen işleme benzer bir işlemi betimlemeye dayanan bir sözlü büyü türü vardır. Bu betimleme, bir hikâye ya da destansı bir anlatı biçimine sahiptir ve karakterler kahraman ya da kutsal kişilerdir. Mevcut durum, bir prototip gibi, betimlenen duruma benzetilir ve şöyle bir düşünce biçimi izlenir: Eğer bir (tanrı, aziz ya da kahraman) şu veya bu şeyi yapmayı başardıysa, aynı şekilde, ya da hemen hemen benzer bir şekilde, mevcut koşullarda, benzer bir durum olan şu anki durumda aynı şeyi yapabilir. *Köken âyinleri* diye adlandırdığımız şey, ikinci bir mitik büyü grubunu oluşturmaktadır. Bu köken âyinleri yaratılışı betimler, âyinin hedefinde bulunan varlığın, şeyin ya da şeytanın niteliklerini ve unvanlarını sıralar. Bu, büyü nesnesinin üzerindeki örtüyü kaldıran bir tür ihbar gibidir; büyücü, büyü nesnesine karşı büyüsel bir işleme başlar, kimliğini açığa vurur, onu kovalar, zorlar, pasifleştirir ve ona emirler verir.

Bütün bu büyüleme işlemleri önemli boyutlara ulaşabilir. Ancak, sıklıkla bu okuyup üflemelerin kısaldığı görülür; örneğin, sözlü âyinin etkisi, tamamen mekanik bir etkiye indirgendikten sonra, gerektiğinde taklit niteliğinde bir ses, âyinin nesnesini simgeleyen bir kelime ya da hedef kişinin adı mırıldanılır. Dualar, kolaylıkla kutsal ya da şeytansı bir ismin ya da *trisagion* veya *qodesch* gibi neredeyse içi boş dinî bir kelimenin söylenmesine indirgenir. Sonunda mitik büyülemeler, sadece özel ya da genel bir ismin telaffuz edilmesiyle sınırlı hâle gelir. Telaffuz edilen isimler de yapısal olarak değişirler; böylelikle **Εφέσια γράμματα** gibi bilmecelere ya da kısa simya işlemlerinin sonunda varılan uydurma cebirsel formüllere ulaşılır.

Eğer bütün sözlü âyinler aynı şekli alıyorsa, bunun nedeni hepsinin aynı işlevi yerine getirmesidir. En azından hepsinin belli bir güç uyandırma ve bir âyini özel hâle getirme etkisi vardır. Âyinin etkili olmasını sağlayan tinsel güce başvurulur, bu güç çağrılır ve ortaya çıkarılır ya da en azından, hangi güce güvenildiğini söyleme ihtiyacı duyulur; şu veya bu tanrı adına yapılan şeytan kovma âyinleri için bu durum geçerlidir. Belli bir otoritenin doğrulanması ve pekiştirilmesiyse mitik büyülerde görülen bir durumdur. Diğer taraftan, harekete

dayalı âyinin neye yaradığı ve kimin için yapıldığı belirtilir; büyü kuklalarının üzerine, kendisine büyü yapılan şeyin ya da kişinin adı yazılır ya da telaffuz edilir; bazı şifa bitkileri toplanarak, bu bitkilerin neye ve kime yönelik toplandığı söylenir. Böylelikle, belirgin bir sözlü büyü, harekete dayalı âyini tamamlar ve aynı zamanda bu âyinin yerini alabilir. Ayrıca bütün ritüel hareketler belli bir tümce içerirler; zira her zaman asgari düzeyde bir temsil söz konusudur ve bu asgari düzey içerisinde ya da en azından içsel nitelik taşıyan bir söylem içerisinde, âyinin yapısı ve amacı dile getirilir. Bu nedenle, gerçek anlamda sessiz âyinlerin olmadığını söylüyoruz, çünkü görünürdeki sessizlik, üstü örtülü olan sözlü âyini engellememektedir, ki arzu düşüncesi bu sözlü âyinin ta kendisidir. Bu açıdan, harekete dayalı âyin, söz konusu sessiz âyinin tercümesinden başka bir şey değildir; hareket aynı zamanda bir işaret ve bir söylemdir. Sözcükler ve hareketler birbirine kesinlikle eşdeğerdirler ve bu nedenle harekete dayalı âyinlerdeki önermeler birer sözlü âyin olarak gösterilmektedir. Formel bir fiziksel hareket olmaksızın, sesiyle, soluğuyla ve hattâ içinde taşıdığı istekle bir büyücü her şeyi yapabilir; yaratır, yok eder, yönlendirir, kovar, vs.

Her sözlü âyinin bir formül olması ve de harekete dayalı her âyinin gizil olarak bir formülünün bulunması bir bütün olarak büyünün formalist niteliğini göstermektedir. Geleneksel ve formel oldukları ve de *sui generis* (kendine özgü, *ç.n.*) bir etkiye sahip oldukları için, hiçkimse okuyup üflemelerin birer âyin olduğu konusunda şüphe duymamıştır; hiçbir zaman, sözcüklerin istenilen etkiyi fiziksel olarak yarattığı düşünülmemiştir. Harekete dayalı âyinler konusunda ise, durum daha belirsizdir; zira âyin ile yaratılması istenilen etki arasında kimi zaman mantıksal ve kimi zaman deneysel olan çok daha dar bir bağıntı vardır. Buhar banyolarının ve büyü eşliğinde oğuşturmanın, hastaları gerçekten iyileştirdiği son derece açıktır. Fakat aslında, her iki âyin dizisi de aynı niteliklere sahiptir ve aynı gözlemleri vermektedir. Her ikisi de anormal bir dünyada geçer.

Sözlü büyüler, tanrının, ruhların ve büyünün dili olan özel bir dille yapılır. Malezya'da *bhàsahantu*'nun (ruhların dili) ve Eskimolar'da Angekok dilinin kullanılmasını çarpıcı boyuttaki bu türden olaylara örnek olarak verebiliriz. Yunanistan ile ilgili olarak, Jamblique, **Εφέσια γράμματα**'nın tanrıların dili olduğunu söyler. Büyü için, Prakritlerin yaşadığı Hindistan'da Sanskritçe, Yunan dünyasında

Mısır dili ve İbranice, Lâtin dünyasında Yunanca ve bizde de Lâtince kullanılmıştır. Büyü her yerde eski şeyler, tuhaf ve anlaşılmaz ifade tarzları aramıştır. Ortaya çıkışından itibaren, Avustralya'da olduğu gibi (ki belki de burada doğumuna şahit oluyoruz), büyünün, o meşhur *abrakadabra*'sını mırıldandığını görürüz.

Harekete dayalı âyinlerin tuhaflığı ve garipliği sözlü âyinlerdeki bilmecelere ve anlaşılması zor şeylere karşılık gelmektedir. Bireysel heyecanın basit bir ifadesi olmak bir yana, büyü her an hareket ve söylemlerin olmasını gerekli kılar. Büyüde her şey kesin olarak belirlenmiştir ve asla değişmez. Söylemlerde belli bir ölçü ve düzeni empoze eder. Büyülü formüller özel bir ton ve ritimle söylenmeli ya da mırıldanılmalıdır. Origène'de olduğu gibi *Çatapatha brâhmana*da da görüyoruz ki, tonlama, kelimenin kendisinden daha önemli olabiliyor. Hareketler de aynı açıklıkla düzenlenmişlerdir. Büyücü hareketlere bir dans gibi ritim katar. Âyin usulleri, büyücüye hareketi hangi elle ve hangi parmakla yapması gerektiğini ve hangi adımını atması gerektiğini söyler; oturduğunda, kalktığında, yattığında, zıpladığında ya da bağırdığında hangi yönde yürümesi gerektiğini söyler. Büyücü yalnız başına olsa bile, kilisedeki bir papazdan daha özgür değildir. Bunun ötesinde, harekete dayalı âyinlerde ve sözlü âyinlerde ortak genel kurallar vardır: Bunlar sayıyla ve yönle ilgili kurallardır. Hareketlerin ve sözlerin belli bir sayıda tekrar edilmesi gerekir. Sayılar rastgele seçilmezler; büyülü ya da kutsal denilen sayılar seçilir: 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20, vs. Diğer taraftan, yön kurallarında belirtilen en alt sınır, büyü yapan kişinin büyü yapılan şeye doğru dönmesi olduğundan, hareketler ya da sözcükler, büyücünün yüzü ana noktalardan birine dönük şekilde yapılmalı ya da telaffuz edilmelidir. Kısacası, büyü âyinleri son derece biçimseldir ve büyüdeki hareketin basitleştirilmesine değil, büyüdeki gizemin özenle ve rafine bir şekilde gerçekleştirilmesine yöneliktir.

En basit büyü âyinleri, kuralları en çok olan âyinlerinkine benzer bir biçime sahiptir. Şimdiye kadar, büyü salt olumlu eylemlere dayanıyormuş gibi konuştuk. Ancak büyü olumsuz âyinler de içermektedir ve bunlar az önce bahsettiğimiz basit âyinlerdir. Büyücünün ve büyüyle ilgilenen kişinin uyguladığı perhizlerden bahsettiğimizde, büyü âyiniyle ilgili hazırlıklar arasında bu âyinlere rastlamıştık. Bu tür âyinler de aynı şekilde salık verilen ya da tek başına yapılan âyinlerdir. Batıl inançlar dediğimiz olaylar yığının oluşturanlar bu âyin-

lerdir. Bu âyinler, herhangi bir büyüsel etkiden kaçınmak için herhangi bir şey yapmamaktan ibarettirler. Oysa, bu âyinler son derece formeldirler, çünkü fazlasıyla zorunlu bir karakterle kendilerini gösterirler. Buradaki zorunluluk, bu âyinlerin toplumsal güçlerin eseri olduğunu göstermektedir, ancak bizler, geleneksel, anormal ve formalist niteliklerini inceleyip diğer âyinlerin toplumsal güçlerin eseri olup olmadığını gösterebilmiş değiliz. Fakat bizden önce gelenler ve bizim kendi çalışmalarımız, sempatik tabu ve olumsuz nitelikli büyü konusunda (bu şekilde adlandırmayı öneriyoruz) bizleri pek aydınlatmış değildir, bu nedenle, bir araştırma konusu belirlemekten başka bir şey yapabilecek düzeyde değiliz. Şimdilik, söz konusu olgularda, büyüdeki âyin unsurunun ortak bir ön saptama konusu olduğuna dair yeni bir kanıt daha bulmuş durumdayız.

Olumlu nitelikli âyinlere gelince, her bir büyüde bunların sayısal olarak nasıl sınırlandırıldığını gördük. Bu âyinlerde yer alan bileşenlerin sayısı aynı derecede sınırlı değildir, ki bunun içerisine okuyup üflemeler, olumsuz nitelikli âyinler ve kurban âyinleri gibi âyinler karışmış bir biçimde yer almaktadır. Burada, oldukça küçük sayıda durağan kompleks yapı oluşma yönündedir; bunlara âyin türleri diyebiliriz ve bu âyin türleri araç-gereç türlerine ya da sanattan bahsedildiğinde tür adını verdiğimiz şeylere benzetilebilirler. Her bir büyünün yarattığı muhtemel formlar arasında belli bir seçim yapılır; oluşturulan kompleks yapıları her yerde görmek mümkündür; taşıdıkları yapısal mantığa rağmen, bu yapılar, nitelik olarak değişmiştir ve her türlü amaca hizmet ederler. Büyücü tarafından büyü yapılmış şeyler aracılığıyla büyücüyü çağrıştırma konusundaki çeşitlilikler buna örnek olarak verilebilir. Yağ üretmeyen süt söz konusu olduğunda, yayık içine konulan süte hançer batırılır ama diğer kötülükleri savuşturmak için sütün dövülmesine devam edilir. Burada bir büyü âyini türü söz konusudur ve bu aynı temayı veren tek âyin türü değildir. Benzer bir çoğalma ve yayılmayla geçerliliği kanıtlanan ve iki ya da üç kuklayla yapılan büyülerden de bahsedilir. Devamlılığı ve biçimselliği nedeniyle, bu olayları dinî bayramlara benzetebiliriz.

Diğer taraftan, nasıl ki zanaatların ve tekniklerin etnik ya da daha doğrusu ulusal türleri varsa, aynı şekilde, her büyünün, bazı âyinlerin taşıdığı baskın nitelikle tanınan ve karakterize edilen kendine özgü bir tipi olduğunu söyleyebiliriz. Avustralya'daki büyülerde ölü kemiklerinin kullanılmasını; Amerikan büyülerinde tütünle yapılan tüt-

sülerin kullanılmasını ve Yahudilik ya da İslâmiyet'ten etkilenen büyülerde Müslüman ya da Yahudi *Credo*ların[4] ve dualarının bulunmasını buna örnek olarak verebiliriz. Öyle görünüyor ki, ilginç bir konu olan 'toplanma' temasını âyin olarak görenler sadece Malezyalılar' dır.

Toplumlara göre büyü biçimlerinin netleşmesi söz konusu olsa da, her büyüde ya da başka bir açıdan bakıldığında, ayrı ayrı değerlendirdiğimiz büyük âyin gruplarının her birinde önemli farklılıklar vardır. Âyin türünün seçilmesi, geçerli görülen bütün durumlarda tek bir âyin ya da belli bir sayıda âyin yapan uzman büyücülerin işidir kısmen. Her büyücü, belli bir yöntem, araç-gereç ya da yöntemler bütünü kullanan bir kişidir ve bunları her türlü durumda zorunlu olarak kullanır. Büyücüler, sahip oldukları güçlerden ziyade, yaptıkları âyinlere göre uzmanlaşırlar. İkinci sınıf büyücüler dediğimiz kişilerin, gerçek büyücülere göre çok daha az âyin bildiklerini ve durmadan aynı âyinleri yeniden yapmaya eğilimli olduklarını da ekleyelim. Bu nedenle, uygunsuz ve nedensiz bir şekilde sürekli uygulanan yöntemler son derece anlaşılmaz hâle gelirler. Biçimin, ne denli temele baskın gelme eğiliminde olduğunu bir kez daha görüyoruz.

Fakat, büyü âyinlerindeki çeşitliliklerin oluşumu üzerine söylediklerimiz, büyü âyinlerinin gerçekte sınıflandırılabilir olduklarını kanıtlamaz. Kararsız bir yapıya sahip çok sayıda âyin olmasının ötesinde, belirgin bir şekli olmayan bu âyin yığını içerisinde çeşitliliklerin ortaya çıkması tamamen rastlantısaldır ve gerçek bir işlevsel çeşitliliğe denk düşmemektedir. Büyüde, tam olarak dinî kurumlarla karşılaştırılabilecek ya da bunlara benzetilebilecek hiçbir şey yoktur.

III. Temsil ve Tasvirler

Büyüsel pratikler anlamdan yoksun değildir. Bu pratikler, birtakım temsil ve tasvirlere karşılık gelirler; bu temsil ve tasvirler, çoğunlukla son derece zengindirler ve büyünün üçüncü unsurunu oluştururlar. Bütün âyinlerin bir tür dil olduğunu görmüştük. Bunun nedeni âyinin belli bir düşünce ifade etmesidir.

Büyüsel bir hareketin içerdiği tasvirin en alt sınırı, o büyüsel hareketin yarattığı etkinin tasviridir. Ancak ne kadar basit olduğu dü-

[4] İnanç ilkesi; amentü duası (ç.n).

şünülse de bu tasvir, oldukça karmaşıktır. Tasvirin değişik anları ve tasviri oluşturan değişik bileşenler vardır. Bunlardan hiç değilse bir kaçını gösterebiliriz; bu konuda yapacağımız analiz sadece teorik olmayacaktır, çünkü içerdiği çeşitliğin bilincinde olan ve bunları değişik sözcükler ve metaforlarla belirten büyüler vardır.

Öncelikle, büyücülerin ve onlara bağlı kişilerin, en azından kapalı bir biçimde de olsa büyünün genel etkilerini düşünmeksizin âyinlerinin yaratacağı özel etkileri tasvir etmediklerini düşünüyoruz. Büyüde yapılan her hareket, tasımsal bir mantık yürütmenin bir sonucu gibi görünür; bunun en önemli biçimi, açık bir şekilde yer alır ve hattâ sözlü büyüde bu bizzat ifade edilir: *Venenum veneno vincituri natura naturam vincit.* "Senin menşeini biliyoruz... Bunu nasıl öldürebilirsin?" (*Atharva Deda*, VII, 76, 5, *vidma vai te... jánam... Kathám ha tátra tvám hano...*) Âyinlerin yarattığı etkiler ne kadar özel olursa olsun, eylem anında bile, bu âyinlerin hepsinin ortak bir karakteri olduğu düşünülür. Aslında her zaman bir özellik veya durum yaratılır ya da ortadan kaldırılır: Örneğin büyülenme ya da büyüden kurtulma, ele geçirilme ya da özgür kalma, yani tek kelimeyle bir durum değişikliği söz konusudur. Şunu memnuniyetle söyleyebiliriz ki, her büyü hareketi canlı varlıkları ya da şeyleri belli bir hâle sokma etkisine (örneğin hareketler, kazalar ya da diğer olgular) ya da bu varlıkları veya şeyleri kötü bir durumdan kurtarma etkisine sahip olarak tasvir edilir. Yapılan hareketler, başlangıç durumuna, değişimin yönünü belirleyen koşullara ve hedeflenen özel amaçlara göre kendi aralarında farklılaşır, ancak verili bir durumu değiştirme gibi temel ve doğrudan bir etkiye sahip olmalarıyla birbirlerine benzer. Bu nedenle büyücü yaptığı büyünün her zaman aynı olduğunu bilir ve hisseder; büyücü her zaman şunu düşünür: Büyü bir değişim sanatıdır, yani Hindular'ın deyimiyle *mâyâ*'dır.

Ancak, tamamen biçimsel olan bu kavramın ötesinde, bir büyü âyini düşüncesinde somut başka unsurlar vardır. Bazı şeyler gelir ve gider; ruh geri gelir, hastanın ateşi düşürülür, vs. İmge birikimiyle yaratılan etki açıklanmaya çalışılır. Büyü yapılan kişi bir hasta, sakat ya da bir tutsaktır. Bu kişinin kemikleri kırılır, iliği eritilir ve derisi yüzülür. En sık kullanılan imge, yapılan ya da çözülen bir bağ imgesidir: "Kötülüklerin bağı sıkıca düğümlendi", "toprağın üzerine bir bağ çizildi", vs. Yunanlar'da büyü bir **χατάδεσμος**'tur, ya da bir **φιλτροχατάδεσμος**. Aynı düşünce, Lâtince'de aynı anlama sahip olan

religio sözcüğüyle daha soyut bir biçimde ifade edilmiştir. Boğaz ağrılarına karşı yapılan bir büyüde, teknik ve betimleyici bazı ifadelerin sıralanmasından sonra şunu okuruz: *Hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* (Marcellus, XV, 11); burada *religio* belirsiz bir tür varlık ya da yakalanıp savuşturulabilecek somut bir kişilik olarak düşünülür. Ayrıca, âyinin etkileri barış, aşk, baştan çıkarma, korku, adalet veya sahiplenme gibi ahlâkî imgelerle ifade edilir. Belli belirsiz bazı taslak çizgilerini gördüğümüz bu tasvir, özel bir sözcükle gösterilen ayrı bir kavram içerisinde somutlaşmaktadır. Asurlular benzer bir kavramı *mâmit* sözcüğüyle ifade etmişlerdir. Melanezya'da *mamit*'in karşılığı *mana*'dır ve *mana* âyin kavramından gelmektedir; İrokualılar'da (Huronlar) ise büyücünün yaptığı *orenda*'dır; antik Hindistan'da, *mamit*'in karşılığı eylemi yapan *brahman*dır (nötr); bizlerdeyse büyü, büyüleme ve yazgıdır; ve söz konusu düşünceleri belirlemekte kullandığımız buna benzer sözcükler, bu düşüncelerin ne denli teorik olduğunu gösterirler. Düşüncelerden somut şeylermiş gibi, maddî nesnelermiş gibi söz edilir; büyüyü tutup fırlatırlar; kaderi yıkar, boğar ya da yakarlar, vs.

Tasvirde yer alan üçüncü önemli an ise, âyinde yer alan varlıklar ve şeyler arasında belli bir ilişki kurulduğu andır. Bu ilişki kimi zaman cinsellik biçiminde düşünülür. Bir Asur-Babil âyini, şeytanlarla onları temsil eden imgeler arasında mistik bir tür evlilik yaratır: "Siz, N.'nin oğlu N.'yi ele geçiren ve onu izleyen bütün kötülükler, eğer erkeksen, bu senin kadının olsun, eğer dişiysen, bu senin erkeğin olsun" (Fossey, *Asur Büyüsü*, s. 133). Bu ilişki binlerce farklı biçimde tasarlanabilir. Büyü yapanlar ile büyü yapılanların karşılıklı olarak birbirlerine sahip olmaları şeklinde düşünülebilir. Büyücüler, büyü yaptıkları kişilerin gerisine düşebilirler ve böylelikle büyü yaptıkları kişi, kendileri üzerinde etki sahibi olur. Aynı şekilde, doğal olarak kendi büyüsü üzerinde etki sahibi olan büyücüye büyü yapılarak büyü ortadan kaldırılabilir. Büyü yapılan kişiyi ele geçiren kişinin büyücü veya onun ruhu ya da şeytanı olduğu da söylenir. Büyücü, büyü yaptığı kişiyi bu şekilde ele geçirir. Şeytanın kişiyi ele geçirmesi, büyücü ile âyinine konu olan şey arasında kurulan ilişkinin en güçlü ifadesidir; basit bir büyü ise bunun en zayıf ifadesidir. Büyü âyinindeki ajanlar, kişiler, materyaller, ruhlar ve amaçlar arasında bir tür devamlılık tasavvur edilir daima. Bütün bunlar hesaba katıldığında, kurban olgusunda gördüğümüz şeylerin aynısını büyüde de

görürüz. Büyü, imgelerin iç içe geçişini içerir ve bu olmadan bize göre büyü âyini anlaşılamaz. Nasıl ki kurban eden kişi, kurban, tanrı ve kurban töreni iç içe geçiyorsa, aynı şekilde büyücü, âyin ve âyinin etkileri de ayrılmaz bir imgeler karışımı oluşturur. Ayrıca bu karışım da kendi içinde bir tasvir konusudur. Ne kadar farklı olursa olsun, bir büyü âyininin tasvirinin çeşitli anları, nedenlerle sonuçların iç içe geçtiği sentetik bir tasvir içinde bir arada bulunurlar. Bu, büyü düşüncesinin kendisidir; doğrudan sınırsız etki ve doğrudan yaratım düşüncesidir; mutlak illüzyon ve Hindular'ın yerinde ifadesiyle *maya*'dır. Büyüde, istek ile isteğin gerçekleşmesi arasında herhangi bir aralık yoktur. Bu, büyünün özellikle hikâyelerde yer alan ayırt edici özelliklerinden biridir. Betimlediğimiz bütün bu tasvirler, aynı büyü düşüncesinin değişik biçimlerinden ya da değişik anlarından başka bir şey değildir. Bunun dışında büyü düşüncesi daha belirgin tasvirler içermektedir, bunları birazdan göstereceğiz.

Bireysel varlıklar düşüncesinin bulunup bulunmayışına göre, bu tasvirleri kişisiz ve kişili tasvirler olarak sınıflandıracağız. Kişisiz tasvirler, soyut ve somut olmak üzere ayrılabilirler; diğerleriyse doğal olarak somut tasvirlerdir.

1. *Kişisiz soyut tasvirler. Büyünün yasaları.* Büyüdeki kişisiz tasvirler, büyünün üstü kapalı ya da açık bir biçimde, en azından simyacılar ve hekimler aracılığıyla ortaya koyduğu yasalardır. Son yıllarda tasvir yasasına çok büyük önem verilmiştir. Bu tasvirlerin büyüye egemen olduğu sanılmış ve doğal olarak bundan büyünün bir tür bilim olduğu sonucuna varılmıştır; zira yasa diyen, bilim demiş sayılırdı. Aslında büyü, nedensellik ilkesi konusunda ortaya çıkan büyük bir varyasyon gibi görünmektedir. Ancak bu bize herhangi bir şey öğretmemektedir; zira büyünün başka bir şey olması oldukça şaşırtıcı olurdu, çünkü büyünün tek amacı etki yaratmakmış gibi görünüyor. Kabul ettiğimiz tek şey şu ki, büyünün formüllerini basitleştirirsek de, büyüyü bir bilim disiplini veya ilkel bir bilim olarak görmemek mümkün değildir, ki Frazer ile Jevons'un yaptığı da budur. Büyünün bilim işlevi gördüğünü ve doğmakta olan bilimlerin yerini tuttuğunu da ekleyelim. Büyünün bu bilimsel niteliği, büyücüler tarafından genellikle fark edilmiş ve bilinçli olarak geliştirilmiştir. Sözünü ettiğimiz bilime yönelme çabası, edinilmiş bilgiler ve ince bir pratik gerektiren ve pozitif bilim düşüncesinin var olduğu alanlarda uygulanan büyünün üstün formlarında doğal olarak daha belirgindir.

Çeşitli nitelikteki çok sayıda ifade arasından, hâkim durumdaki üç yasayı çıkarmak mümkündür. Sempati kelimesiyle antipatiyi de anladığımızı kabul edersek, bu üç yasayı sempati yasaları olarak adlandırabiliriz. Bunlar yakınlık, benzerlik ve karşıtlık yasalarıdır. Temas hâlinde olan şeyler bir arada bulunurlar ya da bir araya gelirler; benzer benzeri üretir; karşıt karşıt üzerinde etki gösterir. Tylor ve ondan sonra gelenler, bu yasaların düşünce çağrışımı yasaları olduğuna dikkat çekmişlerdir (bunun yetişkinlerle ilgili olduğunu da ekleyelim); yalnız şu farkla ki, düşüncelerin öznel birlikteliği burada olguların nesnel birlikteliğini yaratmaktadır, yani bir başka deyimle, düşüncelerdeki rastlantısal bağıntılar, şeylerin nedensel bağıntılarına denk düşmektedir. Bu üç formülü bir tek formüle indirgeyebilir ve şunu söyleyebiliriz: Yakınlık, benzerlik ve karşıtlık, düşüncede ve olguda, eşanlılığa, özdeşliğe ve zıtlığa eşdeğerdir. Bu formüllerin söz konusu sözde yasaların reel olarak kavranma biçimini tam olarak açıklayıp açıklamadığını kendi kendimize sormamız yerinde olur.

İlk olarak yakınlık yasasını ele alalım. Sempatik yakınlık kavramının en basit şekli, parçanın bütünle özdeşleştirilmesinde verilmiştir. Parça, bütününe eşdeğerdir. Dişler, tükürük, ter, tırnaklar ve saçlar bir bütün olarak kişiyi temsil eder; öyle ki bunlar aracılığıyla, kandırmak ya da büyülemek için doğrudan kişi üzerinde etkili olunabilir. Parçaların birbirinden ayrı olması devamlılığı bozmaz ve hattâ parçaların bir tekinin yardımıyla bir bütünü canlandırabilir ya da yeniden oluşturabiliriz: *Totum ex parte*. Şu an oldukça yaygın olan bu inanışlarla ilgili örnekler vermemizin pek yararı olmaz. Aynı yasa başka bir şekilde de ifade edilebilir: Bir varlığın kişiliği bölünmezdir ve bir bütün olarak tek tek parçalarının her birine dayanır.

Bu formül sadece kişiler için değil, şeyler için de geçerlidir. Büyüde, bir şeyin özü bütününe olduğu gibi parçalarına da aittir. Kısacası, bu yasa, son derece genel bir yasadır ve bireylerin ruhlarına olduğu gibi şeylerin tinsel özüne de atfedilen belli bir sahiplik olgusunu gösterir. Ancak hepsi bu değil; her nesne, bir parçası olduğu türün temel prensibini bir bütün olarak içerir: Her alev ateş içerir, ölünün her kemiği ölümü içerir, aynı şekilde bir tek saç teli bir insandaki yaşamsal prensibi içerebilir. Bu gözlemlerin amacı, sadece bireyin ruhuyla ilgili kavramların söz konusu olmadığını ve sonuç olarak yasanın, üstü kapalı bir biçimde ruha atfedilen niteliklerle açıklanamayacağını göstermektir. Bu, yaşam güvencesi'nin doğal bir

sonucu da değildir; aksine, yaşam güvencesi insancı *totum ex parte* ile ilgili özel bir durumdur sadece.

Yakınlık yasası başka gelişmeler de içermektedir. Kişiyle doğrudan bir temas hâlinde olan her şey, elbiseler, ayak izleri, bedenin otların üzerinde ya da yatakta bıraktığı izler, yatak, koltuk, alışıldık olarak kullanılan eşyalar, oyuncaklar ve diğer şeyler bedenin ayrı parçalarına benzetilirler. Temasın, elbise ya da günlük kullanılan diğer eşyalar konusunda olduğu gibi, alışıldık veya sık olması ya da efektif olarak gerçekleşmesi gerekmez. Yola, tesadüfen dokunulan nesnelere, banyo yapılan suya veya ısırılmış bir meyveye dahi büyü yapılır. Yaygın olarak yemek artıklarına yapılan büyü, artıklar ve yenmemiş yiyeceklerle büyük ölçüde yediği şeylerle özdeşleşen yemek yiyen kişi arasında devamlılık ve mutlak bir benzeşme olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Tamamen benzer bir devamlılık ilişkisi, kişi ile ailesi arasında da mevcuttur; akrabalarını etkilemekle o kişiyi etkilemiş sayılırız; kişinin akrabalarını belli formüllerle adlandırmak veya söz konusu kişiye zarar vermeye yönelik büyülü nesneler üzerine adlarını yazmak işe yarayabilir. Bir insan ile evcil hayvanları, evi, evinin çatısı veya tarlası arasında da benzer bir ilişki vardır. Bir yara ile o yarayı yapan silah arasında, devamlılık nedeniyle, sempatik bir ilişki kurulur ve söz konusu yarayı silah aracılığıyla iyileştirmek için bu ilişkiden yararlanılabilir. Aynı bağ, katili kurbanıyla bir araya getirir; sempatik devamlılık düşüncesi, kâtilin yaklaşmasıyla ölünün kanının aktığına inanılmasına neden olur; ölen kişinin cesedi doğrudan cinayetten kaynaklanan bir hâl alır. Bu türden devamlılık olgularıyla ilgili çok daha açık örnekler olduğu için, bu olayın açıklanma biçimi kabul edilebilir. Devamlılık, suçu işleyen kişiyi aşar: Örneğin bir kişi bir kızıl-gerdana kötü davrandığında, o kişinin ineklerinin kızıl süt verdiğine inanılır (Simmenthal, İsviçre).

Özetle, bireyler ve şeyler, teorik olarak sınırsız görünen belli bir sayıda sempatik ortağa bağlıdır. Burada zincir öylesine sıkıdır ve öylesine bir devamlılık vardır ki, istenilen sonucu yaratmak için zincirin hangi halkasına etki edildiği önemli değildir. Sydney Hartland, terk edilen bir genç kızın, kendi saçlarını bir kurbağanın ayaklarına dolayarak ya da bir puronun içine sararak, sempati yoluyla sevgilisine acı çektirmeyi düşünebileceğini kabul ediyor (Lucques). Melanezya'da (Yeni-Hebrid'de ve Salomon adalarında), birini yara-

layan bir adamın arkadaşları, aynı anda, yaralanan rakibin yarasını büyüyle azdırabilirler.

Büyüsel devamlılık düşüncesi, söz konusu devamlılık önceden belli bir ilişkiyle ya da rastlantısal bir temasla gerçekleşse de, kontajyon[5] düşüncesini içerir. Kişinin sahip olduğu niteliklerin, hastalıkların, yaşamın, talihin ve her türlü büyüsel niteliğin, bu sempati zinciri üzerinden aktarılabileceği düşünülür. Kontajyon düşüncesi, büyüsel ve dinî düşünceler arasında en yaygın düşüncelerden biridir. Fakat bu bizim bir müddet bu konu üzerinde durmamıza engel değildir. Kurgusal kontajyon durumunda, kurban olayında gördüğümüz gibi, imgelerin birleşmesi söz konusudur; bu birleşmeden, temas hâlinde olan varlıkların ve şeylerin görece özdeşleşmesi sonucu doğar. Bu bir bakıma, yer değiştiren ve sempati zincirini kat eden şeyin imgesidir diyebiliriz. Sempati zinciri sıklıkla âyin içerisinde betimlenir; Hindistan'da olduğu gibi, âyindeki kişi ana âyinin belli bir anında büyücüye dokunabilir ya da Avustralya'da görülen bazı durumlarda olduğu gibi, büyücü, etkilemeye çalıştığı kişiye bir ip ya da bir zincir bağlar ve vücuttan atılan hastalık bu zincir boyunca yol alır. Ancak büyüsel kontajyon sadece düşünsel bir şey ya da görünmeyen dünyayla sınırlı değildir; bu kontajyon somut ve maddîdir ve her açıdan fiziksel kontajyona benzer. Marcellus de Bordeaux, iç hastalıklarını teşhis etmek için, hastayı yaklaşık üç gün boyunca göğsünde küçük bir köpekle uyutmayı tavsiye eder; hasta sık sık kendi ağzından köpeğe süt vermelidir (*ut aeger ei lac de ore suo frequenter infundat*); daha sonra, yapılacak tek şey hayvanın karnını açmaktır (Marcellus, XXVIII, 132). Marcellus, köpeğin ölümünün hastayı iyileştirdiğini de ekler. Benzer bir âyin, orta Afrika'daki Bagandalar'da da yapılmaktadır. Buna benzer durumlarda, imgelerin birleşmesi ve karışması eksiksiz olarak gerçekleşir; burada illüzyondan fazlası vardır; halüsinasyon söz konusudur. Hastalığın bedenden gerçekten çıktığını ve başka bir şeye geçtiğini görüyoruz. Düşünce çağrışımından ziyade bir transfer söz konusudur.

Fakat düşüncelerin transferi, duyguların transferiyle iç içe geçer. Zira bir büyü âyininde başından sonuna kadar aynı duygu söz konusudur ve bu duygu, âyine anlamını ve gücünü verir; aslında, bütün

---

[5] Bir şeyin bir başka kişiye ya da şeye geçmesi, veya bulaşması; bir şeyin bu şekilde yayılması (ç.n).

düşünce çağrışımını yönlendiren ve yöneten de bu duygudur. Devamlılık yasasının büyü âyinlerinde gerçekte nasıl işlediğini bize gösteren de budur.

Yakınlık aracılığıyla sempati uygulamalarının çoğunda, sadece bir niteliğin ya da bir durumun, bir nesnenin ya da bir kişinin başka bir nesneye ya da kişiye aktarılması yoktur. Eğer formüle ettiğimiz şekliyle yasa mutlak olsaydı, işlev gördüğü büyü eylemlerinde tek başına bulunsaydı veya sadece düşünsel biçimiyle var olsaydı, kısacası düşüncelerin çağrışımından başka bir şey olmasaydı, öncelikle, zorunlu veya rastlantısal olan sonsuz sayıda muhtemel temasla oluşturulan büyüsel zincirdeki bütün unsurların, aktarılması amaçlanan nitelikten aynı şekilde etkilenmiş olacağını ve bunun sonucunda, hangisi olursa olsun zincirdeki unsurlardan birinin bütün özelliklerinin bir bütün olarak diğer bütün unsurlara aktarılmış olacağını görürdük. Oysa durum böyle değildir, aksi takdirde büyü imkânsız olurdu. Sempatinin etkileri daima istenilen bir etkiyle sınırlandırılır. Bir taraftan, belli bir anda sempati akımı kesilir; diğer taraftan, aktarılabilen niteliklerden sadece birisi ya da küçük bir miktarı aktarılır. Böylelikle büyücü, müşterisinin hastalığını kendi içine çektiğinde, bu durum kendisine asla zarar vermez. Aynı şekilde, büyücü, yaşamı uzatmak için, altının ve elmasın değerini ya da bir ölünün dişlerindeki duyarsızlığı artırmak için kullanılan mumya tozunun süresini aktarır sadece; kontajyon soyutlamayla aktarılan bu nitelikle sınırlanır.

Ayrıca, söz konusu niteliklerin yapısal olarak sınırlayıcı olduklarını belirtelim; örneğin bir adamın şansı, samandan yapılan çatısındaki bir tek saman sapıyla sınırlandırılır. Sınırlandırma veya lokalleştirmeden ayrılabilirlik düşüncesine varılır. Eskiler, Yunanlar ve Romalılar, kertenkelenin görme yeteneğini hastalara aktararak göz hastalıklarını iyileştirmeyi düşünmüşlerdir; muska olarak kullanılan taşlarla temasa sokulmadan önce kertenkelenin gözleri kör edilirdi, öyle ki, istenilen özelliğin, kaynağından alınarak, tamamen aktarılmak istenen yere geçmesi gerekirdi. Ayırma ve soyutlama, bu bütün içerisinde, âyinlerle tasvir edilir; ancak yapılan şey ille de zorunlu değildir.

Yasanın teorik etkilerinin sınırlandırılması aynı zamanda uygulanmasının da koşuludur. Âyini yaratan ve düşünce çağrışımına iten bu ihtiyaç, etkilerle ilgili yargıyı ve seçimi de belirler. Bu nedenle, soyut büyüsel yakınlık kavramının işlev gördüğü bütün durumlarda, düşünce çağrışımı duygu aktarımıyla, soyutlama ve dikkat olgularıyla,

isteği yönlendiren olgularla, yani zihinde geçen ancak düşünce çağrışımlarıyla aynı şekilde dışa vurulan olgularla genişler.

İkinci yasa olan benzerlik yasası, sempati kavramının bir diğer ifadesidir, ancak birinci yasaya oranla daha dolaylı bir ifadedir. Frazer'in Sydney Hartland'la birlikte, birazdan ele alacağımız olgulara mimetik[6] sempati adını vererek kontajyon olgularına tam tabiriyle sempati dediğinde son derece haklı olduğunu düşünüyoruz. Bu benzerlik yasasıyla ilgili iki temel formül bulunmaktadır ve bu formülleri ayırt etmek önemlidir: Benzer benzeri yaratır, *similia similibus evocantur*; benzer benzeri etkiler ve özellikle de benzeri iyileştirme gücüne sahiptir, *similia similibus curantur*.

İlk olarak birinci formülle ilgileneceğiz. Bu formül, benzerlik yakınlığa eşdeğerdir demeye varır. Parça bütün için ne ise, imge de şey için odur. Bir başka deyişle, basit bir figür, her türlü temasın ve doğrudan iletişimin ötesinde, bir bütün olarak temsil niteliği taşımaktadır. Büyü yapma âyinlerinde uygulanan formül budur gibi görünüyor. Ancak nasıl görünürse görünsün, burada işlev gören şey, sadece imge kavramı değildir. Ortaya çıkan benzerlik, gerçekte bütünüyle belli bir uzlaşmaya dayanır; bir portredeki benzerlikle ilgisi yoktur. İmge ile şey arasında, her ikisini birleştiren uzlaşıdan başka ortak hiçbir şey yoktur. Söz konusu imge, kukla ya da desen, son derece küçültülmüş bir örnekçedir, şekli değiştirilmiş bir tür yazıdır; sadece teorik ve soyut olarak benzerlik taşır. Bu durumda benzerlik yasası, yakınlık yasası gibi, soyutlama ve dikkat olguları içerir. Benzetme illüzyondan kaynaklanmaz. Ayrıca imgeleri bir kenara bırakabiliriz de; bir adın basit bir şekilde telaffuz edilmesi, o adın düşünülmesi ya da zihinsel benzerlikle ilgili en küçük bir kalıntı, keyfî olarak seçilen ve temsil niteliği taşıyan bir şeyden, bir kuştan, hayvandan, daldan, iplikten, iğneden veya halkadan, istenilen varlığı temsil eden bir şey yapmaya yeter. Kısacası imge, sadece işlevine göre belirlenir ve bu işlev de bir kişiyi mevcut kılmaktır. Asıl önemli olan, temsil işlevinin yerine getirilmesidir. Buradan sonuç olarak şu çıkar: Temsil işlevinin hedef aldığı nesne âyin boyunca değişebilir ve işlevin kendisi de bölünebilir. Bir düşmanı, saç tellerinden birini üç kefen dikmiş bir iğnenin deliğinden geçirerek ve ardından bu iğneyle bir kurbağanın gözlerini çıkararak kör etmek istediğimizde, kurbağa ile saç, sırayla

[6] Canlıların çevreleriyle benzer hâle gelmesi, çevreleriyle benzeşmesi (ç.n).

volt işlevi görürler. Victor Henry'nin belirttiği gibi, Brahmanlara özgü bir büyü âyininde gördüğümüz bir kertenkele, aynı âyin sırasında hem kötülüğü yapan kişiyi, hem kötülüğü ve (ekleyelim) hem de kötülüğe neden olan maddeyi temsil eder.

Yakınlık yasasında olduğu gibi, benzerlik yasası da sadece kişiler ya da onların ruhları için değil, aynı zamanda şeyler ve şeylerin şekli için, gerçek şeyler için olduğu gibi olası şeyler için ve maddî şeyler için olduğu gibi manevî şeyler için de geçerlidir. İmge kavramı, genişleyerek sembol kavramı hâlini alır. Yağmuru, gökgürültüsünü, güneşi, ateşi, haşhaşın başıyla doğmakta olan çocukları, bir kuklayla bir orduyu, bir su kabıyla bir köyün birleşmesini veya bir düğümle aşkı sembolik olarak temsil edebiliriz ve dahası bu temsiller aracılığıyla bir şeyler de yaratılabilir.

Ancak, bu yasanın uygulanmasında dikkate değer bir yorum işi ortaya çıkmaktadır. Sembollerin belirlenmesinde ve kullanılmasında aynı dikkat ve soyutlama olguları söz konusudur ve bunlar olmadan, büyü imgeleri konusunda, ne benzerlik yasasının uygulanışını ne de devamlılık yasasının işleyişini anlayabiliriz. Büyücü sembol olarak seçilen nesnelerden, sadece belli bir nitelik alır; kurşunun tazeliğini, ağırlığını, rengini ya da kilin sertliğini ya da yumuşaklığını, vesaire. Âyini yaratan ihtiyaç ve eğilim, sadece sembolleri seçip kullanılma yöntemlerini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda yapılan benzetmelerin sonuçlarını da sınırlar, ki bu sonuçlar, yakınlık yoluyla yapılan çağrışımlarda olduğu gibi, teorik olarak sınırlandırılmak zorundadır. Dahası, sembolün bütün nitelikleri sembolize edilen şeye aktarılmaz. Büyücü, hareketlerinin kapsamını dilediği gibi daraltmakta usta olduğuna inanır; örneğin ölümle ilgili semboller aracılığıyla yaratılan etkileri, uykuyla ya da körlükle sınırlandırabileceğine inanır. Yağmur yağdıran büyücü sağanak yağışla yetinir, çünkü selden korkar; kör edilen ve kurbağaya benzetilen bir adam büyülü bir şekilde kurbağaya dönüşmez.

Görünüşte keyfî gibi görünen bu soyutlama ve yorumlama işi, sembolik durumların sayısını sınırsız bir şekilde arttırmadığı gibi, tersine, değişik imgelemler için yaratılan kolaylıklarla karşılaştırıldığında, sembolik durumların sayısının, verili bir büyü için fazlasıyla sınırlı kaldığını görüyoruz. Belli bir şey için bir tek sembol vardır ya da var olan sembollerin sayısı çok sınırlıdır. Dahası, sembollerle ifade edilebilen çok az sayıda şey vardır. Nihâyetinde, büyüsel imgelemde

çok az yenilik vardır, öyle ki tasarladığı sınırlı sayıda sembol de çok farklı şekillerde kullanılmıştır: Düğüm büyüsü aşk, yağmur, rüzgar, kötülük, savaş, dil ve daha birçok şey için kullanılır. Bu sembol yokluğu bireyle ilgili bir olay değildir, ki örneğin bireyin gördüğü bir rüya psikolojik olarak özgür bir rüya olmak durumundadır. Ancak bu birey kendisini, yenileme ihtiyacı duymadığı âyinler ve geleneksel düşüncelerle karşı karşıya bulur, çünkü gelenek dışında hiçbir şeye inanmamaktadır ve gelenek dışında ne inanç ne de âyin vardır. Böyle düşünüldüğünde, geleneğin yoksul kalması oldukça doğaldır.

Benzerlik yasasının ikinci şekli, yani 'benzer benzeri etkiler', *similia similibus curantur*, yasanın birinci şeklinden şu nedenle ayrılır: Bu ikinci şeklin ifade biçimi içerisinde, özellikle soyutlama ve dikkat olguları hesaba katılır; ki bu olgular, daha önce de söylediğimiz gibi, daima yasanın birinci şeklinin uygulanışını gerektirir. Birinci formül genel olarak sadece çağrışımı dikkate alırken, ikinci formül, benzetmenin belli bir yönde bir etki yarattığını gösterir. Bu durumda eylemin anlamı âyinle ifade edilir. Örnek olarak, Iphiclos' un iyileşmesi efsanesini alalım: Babası Phylax bir gün tekeleri iğdiş ederken elindeki kanlı bıçakla Iphiclos'u tehdit eder; sempati durumundan dolayı kısır kalan Iphiclos'un çocuğu olmaz; kâhin Melampos'a danışılır ve Melampos ona şarap içirir; on gün sonra, bir ağaç kovuğunda, Phylax'ın bıçağı koyduğu yerde bıçağın pası bulunur. Sempati aracılığıyla, bıçağın Iphiclos'un çektiği acıyı arttırma etkisi vardır hâlâ; yine sempati nedeniyle, Iphiclos'un sahip olduğu nitelikler bıçağa geçecektir. Fakat Melampos, sadece söz konusu acıyla sınırlı olan ikinci etkiyi engelleyebilir; bıçağın kısırlaştırıcı etkisi kralın kısırlığını alır. Benzer şekilde, Hindistan'da bir Brahman vücudunda su toplanan hastaları yıkamayla tedavi ederken, hastaya fazladan sıvı vermiş sayılmaz; hastayla temasa soktuğu su, hastaya acı veren suyu soğurup alır.

Bu olaylar benzerlik yasasına dahil olsalar da, soyut mimetik sempati kavramına *(attractio similium)* bağlı olsalar da, bu kavramın egemen olduğu olaylar arasında tamamen ayrı bir sınıf oluştururlar. Burada yasadan kaynaklanan doğal bir sonuçtan fazlası vardır; yani bir tür rakip kavram söz konusudur, ki bu kavram, âyin kitaplarının her birinde hâkim olduğu âyin sayısıyla, yasanın kendisi kadar önemlidir belki de.

Benzerlik yasasının bu son şekliyle ilgili açıklamalarımızı bitirmeden, karşıtlık yasasına gelmiş bulunmaktayız. Aslında, benzer benzeri iyileştirdiğinde, bunun nedeni benzerin bir karşıt yaratmasıdır. Kısırlaştırıcı olan bıçak verimliliği yaratıyor; su, vücuttaki suyun kaybolmasına neden oluyor, vs. Buna benzer âyinlerin tam formülü şöyle olabilir: Benzer, karşıtı yaratmak için benzeri ortadan kaldırır. Buna karşılık, mimetik sempati olaylarının ilk serisinde, benzeri yaratan benzer, karşıtı ortadan kaldırır: Yere su dökerek yağmurun yağmasını sağlarken, kuraklığı ortadan kaldırıyorumdur. Bu nedenle, soyut benzerlik kavramı, soyut karşıtlık kavramından ayrılmaz niteliktedir; bu durumda, benzerlik formülleri, "karşıt karşıt tarafından ortadan kaldırılır" formülü içerisinde bir araya getirilebilir, başka bir deyişle, karşıtlık yasasına dahil edilebilir.

Ancak büyücüler bu karşıtlık yasasını bir kenara bırakmışlardır. Sempatiler antipatilere eşdeğerdirler; fakat bununla birlikte sempatiler antipatilerden açık bir şekilde ayrılırlar. Bunun kanıtı ise, örneğin, eski çağda **Περί συμπαθείων χαί άντιπαθείων** başlıklı kitapların biliniyor olmasıdır. Bütün âyin sistemleri, büyüsel ilaç âyinleri ve karşı-büyü âyinleri antipati kavramı altında toplanmışlardır. Bütün büyüler, karşıtlıklar ve zıtlıklar üzerinde spekülasyon yapmıştır: Şans ve kötü şans, soğuk ve sıcak, ateş ve su, özgürlük ve zorlama, vs. Kısacası pek çok şey karşıtlarıyla gruplandırılmış ve bunların karşıtlıkları kullanılmıştır. Bu durumda, karşıtlık kavramını büyüde ayrı bir kavram olarak değerlendirmekteyiz.

Aslında nasıl ki karşıtlık olmadan benzerlik olmuyorsa, benzerlik olmadan da karşıtlık olmaz. Bu nedenle, Atharva âyin kitaplarına göre, yağmur, karşıtı olan güneş *arka* ağacıyla çağrılarak durdurulur, ki *arka* ismi ışık, aydınlık anlamına gelir. Fakat bu karşıtlık âyininde tam tabiriyle sempati mekanizmalarıyla karşılaşmaktayız. *Arka* ağacı yardımıyla fırtınanın, gökgürültüsünün ve gün ışığının kesilebilmesi, bu kavramların birbirine pek ters düşmediğini kanıtlamaktadır. İki durumda da, âyinde kullanılan araç aynıdır. Sadece aracın kullanımı küçük farklılıklar gösteriyor: Bir taraftan ateş yakılıyor, diğer taraftan yanan odun söndürülüyor. Âyinde gerçekleşen bu basit değişim, âyini yöneten iradenin bir ifadesidir. Bu durumda, karşıtın, benzerini yaratmak için karşıtı ortadan kaldırdığını söyleyeceğiz.

Bu nedenle, benzerliğin değişik formülleri tam olarak karşıtlık formülüyle bağlantılıdır. Âyin düşüncesini yeniden ele alırsak (ki

kurban konusundaki çalışmamızda bundan yararlanmıştık), sembolizm olgularının üç şematik biçimde kendisini gösterdiğini söyleyeceğiz, ki bu üç şematik form, sırasıyla üç ayrı formüle karşılık gelmektedir: Benzer benzeri yaratır, benzer benzeri etkiler; karşıt karşıtı etkiler ve bunlar sadece taşıdıkları unsurların sırasına göre farklılaşırlar. Birinci olayda, öncelikle belli bir durumun yok olduğu düşünülür; ikincisinde belli bir durumun varlığı düşünülür; üçüncüsünde ise özellikle, yaratılmak istenen duruma karşı olan bir durumun varlığı düşünülür. Birinci durumda, sembol aracılığıyla yağdırılmak istenen yağmurun yokluğu düşünülür; ikincisinde yağmakta olan ve sembol aracılığıyla durdurulmak istenen yağmur düşünülür, üçüncü durumda ise yine yağmur düşünülür ve bir sembol aracılığıyla karşıtı yaratılarak yağmurla savaşılır. Bu nedenledir ki, soyut benzerlik ve karşıtlık kavramlarının her ikisi de daha genel bir kavram olan geleneksel sembolizm kavramı içerisine girer.

Aynı şekilde, benzerlik ve yakınlık yasaları birbirlerine doğru yönelirler. Frazer bunu çok iyi ifade etmiş ve kolaylıkla gösterebilmiştir. Benzerlik üzerinden yapılan âyinler, şeyler arasındaki temas ve ilişkileri kullanırlar; büyücü ile elbiseleri, büyücü ile değneği ve silah ile yara arasındaki ilişki, vesaire. Maddelerin yarattığı sempatik etkiler sadece soğurma, akıtma ya da dokunma yoluyla aktarılabilir. Buna karşılık, temasın tek amacı, sembolik kökenli nitelikleri başka bir yere taşımaktır genellikle. Bir saç teliyle yapılan büyü âyinlerinde, saç teli, temsilî yok olma ile yok edilen kurban arasında köprü niteliği taşır. Buna benzer birçok durumda, artık farklı kavram ya da âyin örnekleriyle değil, kesişmelerle ilgilenilir; eylem giderek karmaşık hâle gelir ve söz konusu iki başlık altında alınmaları zorlaşır. Gerçekte, bütün büyü âyini serileri, arı benzerliklerin yanında, nötrleştirici karşıtlıklar, benzerlikler ve yakınlıklar içerirler; bu arada, âyini yapanlar bununla ilgilenmezler ve gerçek anlamda âyinlerinin nihaî amacından başka bir şey düşünmezler.

Eğer iki yasayı karmaşık uygulamaları dışında ele alırsak, öncelikle şunu görürüz ki, aralıklı olarak gerçekleştirilen sempatik (mimetik) hareketler, her zaman kendiliğinden oluyormuş gibi düşünülmez. Bedenden yayılan kokular, bir yerden bir yere yolculuk eden büyülü imgeler, büyücüyle yaptığı eylemi birbirine bağlayan hatlar, ipler ve zincirler hayal edilir; hattâ büyücünün ruhunun, büyücünün yaptığı hareketi yapmak için bedenden çıktığı da olur. Bu bağlamda,

Malleus maleficarum, yağmur yağdırmak için süpürgesini bir su birikintisinde ıslattıktan sonra yağmuru aramak için göğe yükselen bir büyücüden bahseder. Ojibwaylar'a ait çok sayıda piktogram, âyinden sonra kolunu göğe kaldıran, gökyüzünü delen ve bulutları çağıran bir büyücü-papazı betimler. Bu şekilde, benzerliği yakınlık olarak düşünme eğilimi ortaya çıkar. Buna karşılık, yakınlık da benzerliğe eşdeğerdir doğal olarak: Zira yasa, parçalarda, ilişki hâlinde olan şeylerde ve bütünde, bunları birbirlerine benzer kılan aynı öz bulunduğu zaman geçerlidir. Bu nedenle, benzerlikle, yakınlıkla ve karşıtlıkla ilgili bütün bu soyut ve kişisiz tasvir ve temsiller, her biri kendi başına bilinçli olsa da, doğal olarak belirsiz ve karmaşıktırlar. Bunlar aynı bir kavramın üç farklı yüzüdür ve biz birazdan bunları ayırt etmek durumunda kalacağız.

Âyinlerin üzerinde en çok düşünen büyücülerin âyinleri bu belirsizlik ve karmaşa duygusunu çok iyi vermişlerdir. Simyacılar, kendilerine göre teorik düşüncelerinin en iyi formülü olan bir prensibe sahiptirler ve bu prensibi kendi yöntemlerine eklemeyi özellikle tercih ederler: "Bir, bütündür; ve bütün birin içindedir". İşte rastgele seçtiğimiz ve söz konusu prensibin en uygun biçimde ifade edildiği pasajlardan biri: "Bir, bütündür; ve bütün onunla oluşmuştur. Bir, bütündür; eğer bütün bütünü içermeseydi, bütün oluşamazdı", "**Εν γάρ τό πάν, χαί δί ΄ αύτοῦ τό πάν γέγονε. Εν τό πάν χάί εί μη τάνέχη τό πάρ, ού γέγονε το πάν**". Bütünün içinde yer alan bu bütün, dünyadır. Oysa kimi zaman dünyanın, mesafe ne olursa olsun parçaları zorunlu bir biçimde birbirine bağlı olan tek bir hayvan olarak düşünüldüğü söylenir. Her şey burada toplanır ve her şey burada temasa geçer. Bu türden büyüsel bir panteizm, ele aldığımız değişik yasaların sentezini verecektir. Ancak simyacılar, metafizik ve felsefî bir yorum katma dışında bu formül üzerinde fazla durmamışlardır, ki elimizde sadece sözü edilen yorumların kalıntıları vardır. Bunun tersine, simyacılar bu formüle ekledikleri formül üzerinde durmuşlardır: *Natura naturam vincit*,vs. *Doğa*, tanım itibariyle, aynı anda hem şeyin kendisinde hem de parçalarında bulunan şeydir, yani yakınlık yasasını kuran şeydir; *doğa* aynı zamanda bir türe ait bütün varlıklarda bulunan ve bu nedenle benzerlik yasasını kuran şeydir; bir şeyin, aynı türden başka bir şey üzerinde etki sahibi olduğunu gösteren ve böylece karşıtlık yasasını kuran şeydir.

Simyacılar bu soyut değerlendirmeler alanıyla sınırlı kalmamaktadırlar ve bu da bu düşüncelerin büyüde gerçekten işlev gördüğünü göstermektedir. Simyacıların doğadan (**φύσις**) anladıkları şey, gizli öz ve altın yapan büyülü bir sudur. Son formüllerde yer alan ve simyacıların gizleyemediği kavram, hareket biçimi ne olursa olsun kendi nitelikleri sayesinde başka bir madde üzerinde etki uygulayan madde kavramıdır. Söz konusu etki sempatik bir etkidir, ya da sempatik maddeler arasında ortaya çıkar ve şu şekilde ifade edilebilir: Benzer benzeri etkiler; simyacılarla birlikte şöyle de diyebiliriz: Benzer benzeri çeker, ya da benzer benzere egemen olur (**έλχει** ya da **χρατεί**). Zira simyacılar, bütün aracılığıyla bütün üzerinde etkili olunamayacağını söylerler; doğa (**φύσις**) şekillerle (**εϊδη**) örülü olduğu için, **εϊδη**ler arasında, yani birbirleri üzerinde etkili olan şeylerin şekilleri arasında uygun bir ilişki olması gerekir. Bu nedenle, "doğa doğayı alt eder" dediklerinde, bundan, sonsuz bir biçimde birbirlerini çekecek kadar birbirlerine bağımlı olan şeylerin olduğunu anlarlar. İşte bu anlamda doğayı yıkıcı olarak nitelendirirler; aslında doğa ayrıştırıcıdır, yani yarattığı etkiyle kararsız bileşikleri yok eder; daha sonra fenomenler ya da yeni formlar yaratır, bunun yaparken de, formların içerdiği ve kendisiyle özdeş olan kararlı unsurları kendine çeker.

Burada söz konusu olan şey, Yunan büyüsünün bir dalıyla ilgili özel bir kavram değil de genel bir büyü kavramı mıdır? Bu kavramı simyacıların icat etmediğine inanmak yanlış olmaz. Söz konusu kavrama filozoflarda rastlamaktayız ve bunun tıpta uygulandığını görüyoruz. Hindu tıbbında da yer almış gibi görünüyor. Her hâlükarda, bu düşüncenin böyle bilinçli bir şekilde başka yerlerde ifade edilmiş olduğunu farz etsek de, bu bizim için pek fazla önem taşımamaktadır. Şunu iyi biliyoruz ki, bu soyut benzerlik, yakınlık ve karşıtlık tasvirleri, bir varlıktan ya da bir şeyden başka bir şeye aktarılan nitelik, yapı ve şeyler kavramından ayrılamazlar; ve bu, böyle bir gelişmeden çıkarmak isteyeceğimiz tek şeydir. Bunun bir diğer nedeni de şudur: *Doğa* üzerinde etkili olabilmek için zorunlu olarak geçilmesi gereken nitelikler ve formlar dizisi vardır; ayrıca, büyücünün yaptığı keşif özgür bir keşif değildir ve eylem araçları temel itibariyle sınırlıdır.

2. *Somut kişisiz tasvirler.* Büyü düşüncesi soyutlamalarla yaşayamaz. Şunu açık bir biçimde gördük ki, simyacılar genel olarak doğadan bahsettiklerinde, çok ayrı bir doğadan bahsettiklerini anlıyorlardı. Onlar için söz konusu olan şey sempati yasalarını içeren arı bir

düşünce değil, etki yaratan niteliklerin çok farklı bir şekilde tasvir edilmesiydi. Bu, birer *nitelik* ve kalite olan bu somut kişisiz tasvirleri ele almamıza neden olmaktadır. Büyü âyinlerinin, etkileri ve tepkileri önceden bilinen niteliklerin iletilmesi olarak ele alınması, bunları soyut yasaların uygulanışından daha iyi açıklamaktadır. Yakınlık üzerinden yapılan âyinler, tanım itibariyle, basit olarak niteliklerin aktarılmasıdır; konuşamayan çocuğa, papağanın konuşma yeteneği aktarılır; diş ağrıları çeken birine, farenin dişlerinin sağlamlığı aktarılır. Karşıtlık âyinleri, aynı türden ancak karşıt cinsten niteliklerin çatışmasından başka bir şey değildir: Ateş, suyun tam karşıtıdır, bu yüzden yağmurun durmasına neden olur. Nihâyetinde, benzerlik âyinlerinin böyle olmalarının nedeni, tabiri caizse tek bir niteliğin alıcı bir biçimde izlenmesine indirgenmeleridir: Büyücünün ateşi, güneşi yaratır, çünkü güneş ateşten meydana gelmiştir.

Ancak çok farklı bir yapıda olan bu nitelik düşüncesi, aynı zamanda bütün büyüsel ve dinî düşünceler gibi belirsiz ve karanlıktır. Dinde olduğu gibi büyüde de, birey düşünmez ya da düşünceleri bilinçsizcedir. Nasıl ki kişinin âyini yapmak için âyinin yapısı üzerinde düşünmesine ihtiyaç yoksa, nasıl ki duayı veya kurbanı anlamasına ya da yaptığı âyinin mantıklı olmasına gerek yoksa, aynı şekilde, kullandığı niteliklerin nedeniyle ilgilenmediği gibi, kullanılan materyallerin seçimini ya da kullanma şeklini rasyonel olarak doğrulama kaygısı da duymaz. Bazen düşüncelerinin izlediği gizemli yolu çıkarabiliyoruz, ancak kendisi genelde bunu yapamaz. Onun kafasında sadece, muhtemel bir etkiyle ilgili belli belirsiz bir düşünce vardır; ulaşılması istenen amaçla ilgili belirgin bir düşüncenin karşısında, söz konusu etkiyi yaratabilmek için gelenek ona hazır araçlar sağlar. Doğurmak üzere olan bir kadının etrafında kadının kız çocuğu doğurmaması için sineklerin uçmasına izin verilmemesi istendiğinde, sineklerin cinsel bir özelliğe sahip olduğu farz edilir ve bunun etkilerinden kaçınılmaya çalışılır. Havalar güzel olsun diye ocak çengeli evin dışına atıldığında, ocak çengeline belli türden nitelikler atfedilir. Fakat, âyinleri bulan kişilerin bu kavramlara ulaşmak için yararlandıkları düşünce zincirini ortaya çıkarabilmiş değiliz.

Bu türden tasvirler, belki de büyüde yer alan en önemli somut kişisiz tasvirlerdir. Muska ve nazarlıkların çok sık kullanılması, bu tasvirlerin yaygın olduğunu göstermektedir. Büyü âyinlerinin önemli bir kısmının amacı, âyin eşliğinde yapıldıktan sonra âyin olmadan da

kullanılabilen muska ve nazarlıklar hazırlamaktır. Bazı muska ve nazarlıklar, maddelerden ve bileşiklerden oluşur; ancak bunların hazırlanması âyin yapılmasını gerektirmeyebilir; örneğin büyüsel nitelikler atfedilen değerli taşlar, elmaslar ve inciler için bu söylediklerimiz geçerlidir. Fakat muska ve nazarlıklar, sahip oldukları nitelikleri âyinlerden ya da yapıldıkları maddelerin yapısında bulunan özelliklerden alsalar da, şurası kesindir ki, bunlar kullanıldığında, sadece sahip oldukları kalıcı nitelikler düşünülür.

Bu nitelik kavramının büyüde sahip olduğu önemi gösteren bir diğer olaysa, büyüdeki temel uğraşlardan birinin de, varlıkların, şeylerin ve hattâ düşüncelerin özel veya evrensel güçlerini ve kullanılma biçimlerini belirlemek olmasıdır. Büyücü, yetenekle, deneyimle ya da esin yoluyla doğayı ve şeylerin yapısını bilen kişidir; yaptığı şeyler bildiği şeylerle belirlenir. İşte burada büyü, bilime daha çok yaklaşmaktadır. Bu açıdan büyü, gerçek anlamda bilimsel olmasa da, son derece bilgece bir şeydir. Bahsettiğimiz bilgilerin önemli bir kısmı deneysel olarak edinilmiş ve doğrulanmıştır. Büyücüler, dünyada zehir yapan ilk kişiler ve ilk cerrahlar olmuşlardır; ayrıca ilkel topluluklardaki cerrahinin oldukça gelişmiş olduğu da biliniyor. Büyücülerin metalürjide gerçek keşifler yaptığını da biliyoruz. Soyut tasvirler nedeniyle büyüyü bilimle karşılaştıran ve bilime benzeten teorisyenlerin aksine, büyüde kimi zaman sempatiye rastlansa da, şeylerin somut nitelikleri üzerine olan spekülasyonları ve gözlemleri nedeniyle büyüye bilimsel bir karakter atfediyoruz. Yukarıda bahsedilen büyü yasaları, bir tür büyü felsefesinden başka bir şey değildi. Nedensellik yasasıyla ilgili içi boş ve ayrıca yanlış formüle edilmiş bir dizi formdu. Şimdi, nitelik kavramı sayesinde, gerçek anlamda bilimsel yasaların kalıntılarıyla, yani belirli şeyler arasında var olduğuna inanılan zorunlu ve pozitif ilişkilerle karşı karşıyayız. Kontajyon, uyum ve karşıtlıklarla meşgul oldukları için, büyücüler nedensellik düşüncesine ulaşmışlardır; ve bu, deneysel olmayan nitelikler söz konusu olduğunda bile artık mistik olmayan bir nedensellik düşüncesidir. Yine buradan çıkarak, büyücüler son olarak sözcüklerin ya da sembollerin niteliklerini mekanik bir şekilde düşünmüşlerdir.

Her büyünün, kendisi için, özel ya da genel niteliklerini ve deneysel ya da deneysel olmayan niteliklerini kaydetmek amacıyla bitkiler, mineraller, hayvanlar ve bedenin kısımlarıyla ilgili birer katalog hazırlamış olduğunu görüyoruz. Diğer taraftan, her büyü, soyut şeyle-

rin niteliklerini belli bir sıraya koymakla meşgul olmuştur: Geometrik figürler, sayılar, moral değerler, ölüm, yaşam, şans, vs.; ve son olarak, her büyü, çeşitli nitelikteki bu katalogları birbiriyle uyumlu hâle getirmeye çalışmıştır.

Burada bir itiraz üzerinde duracağız: Bu niteliklerin yapısını belirleyen şey sempati yasalarıdır, denilecektir. Örneğin, falan bitkinin ya da falan şeyin sahip olduğu nitelikler, o şeyin, üzerinde etki uyguladığına inanılan renkli varlığın ya da şeyin rengiyle özdeş ya da bu renge karşıt olan renginden gelir. Ama bu durumda, renklerinden dolayı iki nesne arasında düşünce çağrışımı olması bir yana, tam tersine mutlak bir uzlaşıyla karşı karşıya olduğu söylenebilir; bu uzlaşı hemen hemen kural niteliğindedir ve bu uzlaşı üzerinden, muhtemel bütün özellikler içerisinden, şeyler arasında ilişki kurmak için renk özelliği seçiliyor ve dahası bu ilişkinin gerçekleşmesi için, bahsedilen renge sahip bir ya da birkaç nesne seçiliyor sadece. Sarılık hastalığını iyileştirmek için "sarı kökleri" alırlarken Cherokeler'in yaptığı da budur. Renk için yaptığımız değerlendirme, şekil, dayanıklılık ve muhtemel bütün diğer özellikler için de geçerlidir.

Diğer taraftan, isimleri gereğince belli güçlere sahip bazı şeylerin olduğunu kabul etsek de (*reseda morbos reseda*), bu şeylerin, nitelikleri olan şeylerden ziyade, büyüleme ve okuyup üfleme şeklinde etkili olduklarını görüyoruz, zira söz konusu şeyler bir bakıma gerçekleşen birer sözcüktürler. Dahası, buna benzer durumlarda, az önce bahsettiğimiz uzlaşı çok daha belirgindir, çünkü sözcük şeklinde eksiksiz bir uzlaşı söz konusudur ve bu sözcüğün anlamı, çıkardığı ses, vs. tanım itibariyle kabilesel ya da ulusal bir uzlaşının ürünüdür. Biraz zorlamayla da olsa büyülü anahtarlardan da bahsedebiliriz; bu büyülü anahtarlar, şeylerin niteliklerini, gücünü temsil ettikleri bazı tanrılarla veya şeylerle (örneğin Venüs'ün saçları, Jüpiter'in parmağı, Ammon'un sakalı, bakire idrarı, Çiva suyu, beyin, Pedu maddesi) olan ilişkileri üzerinden belirliyor gibi görünmektedirler. Zira karşımıza çıkan bu yeni durumda, sempatiyi yaratan uzlaşı ikili bir uzlaşıdır; öncelikle, adın, yani ilk işaretin seçimini belirleyen bir sempati söz konusudur (idrar=Çiva suyu), ikinci olarak da isim verilen şeyle, yani ikinci işaretle etki arasındaki ilişkiyi

belirleyen bir sempati söz konusudur (Çiva suyu=ateşin düşürülmesi, çünkü Çiva ateşin tanrısıdır). [7]

Sempati ilişkisi, gezegenlere karşılık gelen mineraller, kokular ve bitkilerdeki paralel seriler durumunda daha da belirgindir. Ancak, bu maddelerin karşılık gelen gezegenlere atfedilmesindeki uzlaşımsal karakterden bahsetmesek bile, en azından bahsedilen gezegenlerin niteliklerini belirleyen uzlaşıyı hesaba katmak gerekir, ki bu nitelikler çoğunlukla ahlâkîdir (Mars=savaş, vs.). Kısacası, nitelikler kavramının oluşumunda belirleyici olanın sempati düşüncesi olması bir yana, zihnin söz konusu sempatik bağları oluşturmasına olanak veren şey nitelik düşüncesidir, yani nitelik düşüncesinin konu olduğu toplumsal uzlaşılardır.

Kendi kendimize yaptığımız bir itiraza verdiğimiz bu cevap, şeylerin niteliklerinin bize göre sempatik ilişkiler sisteminin bir parçası olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, bahsettiğimiz olaylara büyük önem veriyoruz. Bu olaylar, genelde imza olarak, yani sembolik uyum olarak biliniyor. Bize gelince, geçen yıl *Année Sociologique*'te ele alınan olaylarla bir benzerlik kurmak gerekirse, bunlar bize göre nitelendirme olaylarıdır. Bu bağlamda, şu veya bu gök cismi altında toplanan şeyler aynı sınıfa, ya da daha doğrusu söz konusu gök cismiyle, gölgesiyle ve boyutlarıyla aynı aileye aittir. Aynı renkte olan şeylerle aynı biçimde olan şeyler, renkleri, biçimleri ve cinsiyetleri nedeniyle akraba olarak görülürler. Şeylerin karşıtlarıyla gruplandırılması da bir nitelendirme biçimidir; şeyleri en az iki gruba ayırmak aynı zamanda her büyünün temelinde yer alan bir düşünce biçimidir: İyiler ve kötüler, hayat ve ölümle ilgili şeyler, vs. Böylelikle, sempatiler ve antipatiler sistemini, kolektif temsiliyetlerin sınıflandırılması sistemine indirgiyoruz. Şeyler, sadece aynı sınıfta sıralandıkları ya da aynı tür içinde karşı karşıya konuldukları için birbirlerini etkilerler. Nesneler, hareketler, varlıklar, sayılar, olaylar ve nitelikler, aynı aileden oldukları için benzer kabul edilirler. Yine aynı sınıfa ait oldukları için biri diğeri üzerinde etki uygular; bunun nedeni de, aynı kanın bütün bir klan içinde dolaşması gibi, bütün bir sınıfın aynı yapıda olduğunun kabul edilmesidir. Bu nedenle, şeyler benzerlik ve devamlılık hâlindedirler. Diğer taraftan, bir sınıftan diğer bir sınıfa karşıtlıklar olması gerekir. Büyüyü mümkün kılan şey, sınıflandırılmış tür-

[7] Burada ateş, baş ağrısı ya da vücuttaki ateş anlamındadır (ç.n).

lerle etki gösteriyor olmasıdır. Türler ve sınıflandırmalar da kolektif olgulardır. Keyfî olmaları ve çok az sayıda seçili nesneyle sınırlı olmaları da bunu kanıtlamaktadır. Sonuç olarak, büyüsel niteliklerin tasviri konusuna geldiğimiz an, dildeki olgulara benzer olgularla karşı karşıyayızdır.

Nasıl ki bir şeyin sınırsız sayıda adı yoksa, şeyler için sınırlı sayıda işaret varsa ve nasıl ki kelimelerle ifade ettikleri şeyler arasında sadece çok uzak bağlantılar varsa ya da hiç bağlantı yoksa, aynı şekilde, büyüsel işaret ile işaret edilen şey arasında da sadece çok dar ve gerçek dışı sayı, cinsiyet ve imge ilişkileri ile genel olarak bütünüyle hayalî (ama toplum tarafından hayal edilen) niteliklerle ilgili ilişkiler vardır.

Büyüde, nitelik tasvirleri dışında başka kişisiz ve soyut tasvirler de vardır. Bunlar büyünün gücü ve etki şekliyle ilgili tasvirlerdir; büyünün genel etkileri konusunda bundan daha önce bahsetmiş ve *mâmit*, *mana*, fışkırma, yayıntı, zincir ve hat gibi kimi kavramların somut biçimlerine işaret etmiştik. Söz konusu tasvirler, yine daha önce büyücü konusunda bahsettiğimiz ve büyücülerin güçleri ve hareket biçimleriyle ilgili tasvirlerdir: Bakış gücü, güç, ağırlık, görünmezlik, suda batmamak, kendisini başka yere taşımak ve uzak mesafelerden doğrudan etkili olmak, vs.

Soyut tasvirlerle karışan bu somut tasvirler, tek başlarına bir büyü âyinini anlamaya olanak verebilirler. Aslında, tanımlanan diğer tasvirlerin uymadığı çok sayıda âyin vardır. Bu tasvirlerin yeterli görülmesi, belki de büyüde âyinlerin direkt etkisinden başka bir şey göremeyen ve ikincil olarak demonolojik[8] tasvirleri ihmal eden kişileri haklı çıkarabilir; ki demonolojik tasvirler bilinen bütün büyülerde zorunlu olarak (bize göre) yer alırlar.

3. *Kişili tasvirler. Demonoloji.* Tinsel kavramlarla az önce bahsettiğimiz somut ya da soyut düşünceler arasında gerçek anlamda kopukluk yoktur. Büyüsel eylemin tinselliği düşüncesiyle tin düşüncesi arasında aşılması gereken mesafe çok küçüktür. Bu açıdan bakıldığında, kişisel ajan düşüncesi, âyinlerin ve niteliklerin büyüsel etkisini somut olarak göstermek amacıyla verilen çabaların vardığı sınır olarak değerlendirilebilir. Aslında, demonolojinin, büyü olgularının be-

[8] Cinlerle, perilerle ve şeytanlarla ilgili. *Demonoloji*: Cinlerle, perilerle ve şeytanlarla uğraşma bilimi, cinbilimi (ç.n).

timlenmesinin bir aracı olarak düşünüldüğü de olmuştur. Havaya yayılan buhar veya gazlar birer şeytandır, **αί άγαθαί άπόρροιαι τών άστέρων είσίν δαίμονες χαί τυχαι χαί μοϊραι**. Şeytan kavramı, bu açıdan diğer kavramlarla zıt değildir; bu kavram, bir bakıma yasalar ve nitelikler oyununu açıklamaya yönelik ek bir kavramdır ve büyüsel nedensellik düşüncesinin yerine neden durumundaki kişi düşüncesini koymaktadır sadece.

Büyüdeki bütün tasvirler kişisel tasvirlere varabilir. Büyücünün ikinci eşi (kopyası) ve hayvan yardımcısı, büyücünün gücünün ve bu gücün hareket biçiminin kişileştirilmiş birer tasviridirler. Jossakîd manituları konusunda Ojibwaylar'a ait bazı piktogramlar bunu kanıtlamaktadır. Aynı şekilde, Nectanebo'nun emirlerini ileten büyülü atmaca onun büyüsel gücüdür. Her durumda, yardımcı niteliğindeki hayvan ve şeytan, büyücünün gerçek kişisel vekilleri sayılırlar. Büyücü onlar aracılığıyla farklı mesafelerden etki uygular. Aynı şekilde âyinin gücü de kişiselleşir. Asurlar'da, *mâmit*, şeytanla benzerlik gösterir. Yunanistan'da büyülü halka (ϊυγξ) şeytanları sağlayan şeydir; aynı şey bazı büyülü formüller için de geçerlidir, *Ephesia grammata*. Nitelik düşüncesi de aynı noktaya varmaktadır. Sihirli güçleri olan bitkilere, hastalıklara neden olan ya da iyileştiren şeytanlar karşılık gelir; Avrupa'da olduğu gibi (Balkanlar, Finlandiya, vs.), Melanezya' daki Cherokeeler'de de bu bitki şeytanlarını görmekteyiz. Yunan büyüsündeki banyo şeytanları, banyolardan alınan nesnelerin kötülüklere karşı kullanılmasından doğmuştur. Bu ikinci örnekle, kişileştirmenin âyinle ilgili en ince ayrıntılara kadar vardığını görmekteyiz. Kişileştirme, büyüsel güçler düşüncesinde bulunan en genel şeylere de uygulanmıştır. Hindistan'da *Çalki*, yani güç tanrılaştırılmıştır. Güçlerin elde edilmesi (*siddhi*) de aynı şekilde tanrılaştırılmış ve *Siddhi*ye, *Siddha*lar ile yani *Siddhi*yi elde eden kişilerle aynı şekilde tapılmıştır.

Kişileştirme serisi bununla bitmemektedir; âyin nesnesinin kendisi de kendi özel adıyla kişileştirilmiştir. Bu durum öncelikle hastalıklar için geçerlidir: Ateş, yorgunluk, ölüm, cinayet, kısacası vücuttan kovulmaya çalışılan her şey. İlginç bir hikâye olarak, Atharva âyin metinlerinde yer alan ve yarı kutsal bir kişilik olan tanrıça Diarrhée' den bahsedebiliriz. Doğal olarak, bu olgunun, gözden kaçabileceği harekete dayalı âyinler sisteminden ziyade, okuyup-üfleme sistemlerinde ve özellikle de ruh çağırma sistemlerinde ortaya çıktığını görü-

yoruz. Okuyup üflemelerde, aslında kovulmak istenen hastalığa başvurulur; bu da zaten hastalığa kişi muamelesi yapmaktır. Bu nedenle, hemen hemen bütün Malezya formülleri, belli bir şekilde dikkate alınan şeylerden ya da olgulardan başka bir şey olmayan prens ya da prenseslere yönelik çağırma ve yakarımalar şeklinde düşünülmüştür. Başka yerlerde ise, örneğin Atharva Veda'da, okunup üflenen her şey gerçek anlamda kişi hâline gelir: Örneğin oklar, tamburlar, idrar, vs. Kuşkusuz burada bir konuşma biçiminden fazlası vardır ve söz konusu kişiler, sıradan seslerden fazlasını ifade etmektedirler. Okuyup üflemeden önce de vardırlar sonra da. Yunanistan'daki **φόβοι**ler, Balkan folklorundaki hastalık cinleri ve Hindistan'daki *Laksmî* (talih) ve *Nirrti* (ölüm) böyledirler.

Tin kavramının ortaya çıkışı, büyüsel ritüeli ille de değiştirmek durumunda değildir. Genel olarak, büyüde tin özgür bir güç değildir; tin, hangi yönde hareket etmesi gerektiğini gösteren âyine uymaktan başka bir şey yapmaz. Bu nedenle, âyin sırasında dile getirilmesi de dahil hiçbir şey tinin varlığını etkilemeyebilir. Bununla birlikte, tinsel yardımcı büyü âyinlerinde geniş bir yer de alabilir. Yardımcı bir cin ya da hayvan imgesi yaratıldığında bu durum geçerlidir. Âyin kitaplarında, kişisel ruhları çağırmak ve tatmin etmekten başka bir amacı olmayan kurban âyini ve sungularla, dualaların izlerine rastlamaktayız. Doğrusunu söylemek gerekirse, ana hatlarıyla sembolik ya da sempatik bir yapıda olan bu âyinler ana âyine oranla çoğunlukla ek âyin niteliğindedirler. Ancak bazen, söz konusu ana hatlar bütün bir âyini içine alacak kadar önemli olabiliyorlar. Bu nedenle, şeytan kovma âyinlerinin bir bütün olarak, kovulmak istenen şeytana ya da şeytanı kovan tanrıya yönelik olan dua ya da kurban âyini içerisinde yer aldığı görülür.

Benzer âyinler söz konusu olduğunda, tin düşüncesinin, âyinlerin etrafında toplandığı eksen olduğunu söyleyebiliriz. Şurası kesindir ki, örneğin Greko-Mısır büyüsünde olduğu gibi âyini yöneten kişi kendisi için çalışan bir şeytan göndermesi için tanrıya başvurduğunda, şeytan düşüncesi âyini yöneten kişi için diğer bütün düşüncelerden önce gelir. Buna benzer bir durumda, âyin düşüncesi ortan kalkar ve bu düşünceyle birlikte, mekanik bir zorunluluk olarak içerdiği her şey ortadan kalkar; tin otonom bir hizmetçidir ve büyü işlemi içinde rastlantının payını temsil eder. Büyücü, sonunda büyüsünün yanılmaz olmadığını ve isteğinin gerçekleşemeyebileceğini kabul

eder. Böylelikle tin sırasıyla bağımlı ve özgür, âyinle karışmış ve âyinden ayrı olarak kendini gösterir. Öyle görünüyor ki, din tarihi gibi büyü tarihinde de bolca rastlanan karmaşık bir çatışkıyla karşı karşıyayız. Bu belirgin çelişkinin çözümü, büyü ile din arasındaki ilişkilerle ilgili bir teoriye karşılık gelmektedir. Bununla birlikte şimdiden şunu söyleyebiliriz ki, büyüde en sık rastlanan olaylar, âyinin zorlayıcı göründüğü olaylardır; bununla beraber diğer olayların varlığını da yadsımamak gerekir, bunlarla ilgili açıklamaları başka bir yerde bulacağız.

Büyüde yer alan tinler hangileridir? Bununla ilgili özet bir sınıflandırma ve hızlı bir sayım yapmaya çalışacağız ve bu bizlere, büyünün nasıl kendi tinlerini yarattığını gösterecektir. Söz konusu tinlerin büyüsel niteliklerden başka niteliklere de sahip olduğunu ve aynı zamanda dine de ait olduklarını göreceğiz.

Ölü ruhları, büyüsel tinlerin ilk kategorisini oluşturur. Gerek azalmış olmaları nedeniyle, gerekse de aslı itibariyle, başka tinleri tanımayan büyüler de vardır. Batı Melanezya'da, dinde olduğu gibi büyü âyinlerinde de, *tindalos* adını taşıyan ve hepsi birer ruh olan tinlere başvurulur. Bir mucizeyle ya da bir kötülükle gücünü gösterdiği ölçüde her ölü bir *tindalo* hâline gelebilir. Ama, prensip olarak, yaşadıkları sırada büyüsel ya da dinsel güçlere sahip olan kişiler *tindalo* olabilirler. Böylece ölülerin tin yaratabileceğini görüyoruz. Avustralya'daki Cherokeeler'de ve Amerika'daki Ojibwaylar'da aynı durum söz konusudur. –Eski ve modern Hindistan'da, büyü sırasında, kutsallaşmış atalar olan ölülerin ruhları çağrılır; ancak kötü amaçlı büyülerde çoğunlukla, cenaze âyinleri henüz tam olarak bitmemiş ölülerin (*preta*), gömülmemiş olanların, kötü bir şekilde ölen erkeklerin, doğum sırasında ölen kadınların ve ölü doğan çocukların (*bhûta, churels*, vs.) ruhları çağrılır. –Benzer olaylar Yunan büyüsünde de söz konusudur; Yunan büyüsündeki **δαίμονες**, yani büyüsel tinler, kendilerini ruh olarak gösteren sıfatlar alırlar: Bazen **νεχυδαίμονες**'den ve **δαίμονες μητρώοι χαί πατρώοι**'den bahsedildiğini görürüz, ama daha çok kötü bir şekilde ölen şeytanlardan (**βιαιθανάτοι**) ve gömülmemiş olanlardan bahsedildiği görülür (**άπορι ταφής**). Yunanistan'da bir başka ölüler sınıfı daha büyüsel yardımcılar sağlamaktadır; bu, kahramanlar sınıfıdır, yani aynı zamanda halkın inancına konu olan ölüler sınıfıdır. Bununla birlikte, bütün büyülü kahramanların resmî kahraman oldukları kesin değil-

dir. Bu noktada, Melanezya'daki *tindalo*, tamamen Yunan kahramanına benzetilebilir, zira *tindalo* hiçbir zaman kutsallaştırılmamış bir ölü olabilir ve aynı zamanda zorunlu olarak bu şekilde tasavvur edilir. –Hıristiyanlıkta, bütün ölüler faydalanılabilir nitelikler, yani ölüm nitelikleri taşırlar; ancak büyü sadece vaftiz edilmemiş çocukların, kötü bir şekilde ölenlerin ve suçluların ruhlarıyla hareket eder. –Bu kısa sunum şunu göstermektedir: Ölüler, ister kutsal güçlerine olan genel inanç nedeniyle olsun, ister hayaletler dünyasında dinî varlıklara göre kendilerine belli bir yer veren özel bir nitelendirme nedeniyle olsun, büyüsel tinlerdir.

Bir diğer büyüsel varlıklar kategorisi de şeytanlar kategorisidir. Elbetteki şeytan kelimesi bizim için bildiğimiz şeytan anlamına değil, daha çok cin, *djinn* gibi şeyler anlamına geliyor. Bunlar bir taraftan ölülerin ruhlarından biraz farklı olan, diğer taraftan henüz tanrıların kutsallığına erişememiş tinsel varlıklardır. Biraz silik bir kişilikleri olsa da, büyü âyinlerinin, niteliklerin ya da nesnelerin basit bir kişileştirilmesinden daha fazlasıdırlar. Avustralya'da, her yerde oldukça farklı bir şekilde düşünülmüş gibi görünüyorlar; hattâ bunlar hakkında yeterli bilgimiz olduğunda bile, sonuç olarak oldukça özelleşmiş gibi görünmektedirler. Aruntalar'da, büyülü tinler görmekteyiz, yani *Orunchalar* ve *Iruntarinialar*; bunlar gerçek yerel cinlerdir ve bağımsız olduklarını gösteren bir karaktere sahiptir. Doğu Melanezya'da, ölülerin ruhu olmayan ve bir bölümü tam anlamıyla tanrı olmayan tinsel varlıklara başvurulur; bu tinsel varlıklar, özellikle natürist âyinlerde önemli bir yere sahiptirler: Örneğin, Salomon adalarındaki *vui* ve Florida'daki *vigona*, vs. Hindistan'da, *devas*ların, yani tanrıların karşısında *pisaca*lar, *yaksasa*lar ve *râksasa*lar vs. yer alırlar ve bunlar bir bütün olarak, sınıflandırma söz konusu olduğunda, *Asura*lar kategorisini oluştururlar; bu sonuncular arasında yer alan başlıca karakterler *Vrtra* (Indra'nın rakibi) ve *Namuci*dir. Buna karşılık, mazdeizmin, Ahriman'ın kötülük ortakları olan *daeva*ları Ahura Mazda'nın rakipleri olarak gördüğünü herkes bilir. Bu iki olayda, her iki tarafta da, kötü cinler olarak özelleşmiş büyüsel varlıklara başvurulur; bununla birlikte, taşıdıkları isimler bile, kendileriyle tanrılar arasında en azından başlangıçta radikal farklılıkların olmadığını gösteriyor. Yunanlılar'da, büyüsel varlıklar, daha önce de gördüğümüz gibi ölülerin ruhlarına yakın olan **δαίμονες**lerdir. Bu tinsel varlıkların özelleşmesi oldukça önemlidir, öyle ki Yunanistan'da büyü, şeytan-

larla olan ilişkilerine göre tanımlanır. Her cinsten, her türden ve her seviyeden şeytanlar vardır; bazıları yerelleşmişlerdir, diğerleriyse dünyanın her yerindedirler. Bazılarının özel isimleri vardır, ancak bunlar büyüsel isimlerdir. **Δαίμονες**ler daha sonra kötü cin hâline gelir ve kötü ruhlar sınıfı içerisinde *Kerkopes*, *Empuses* ve *Kères*lere katılırlar. Ayrıca Yunan büyüsünde, Malezya büyüsünde olduğu gibi, Yahudi melekler için ve özellikle de baş melekler için özel bir tercih söz konusudur. Nihâyetinde Yunan büyüsü, baş melekleri, melekleri, yargıç kralları, şeytanları ve *eon*larıyla birlikte, hiyerarşize edilmiş gerçek bir büyüsel panteon oluşturur. Bütün Uzakdoğu büyüsü birçok şeyi Hindular'ın büyüsel panteonundan miras aldığı gibi, Ortaçağ büyüsü de Yunan panteonundan birçok şeyi miras olarak almıştır. Ancak, şeytanlar[9] iblislere dönüşmüş ve büyüyü yaratan Satan-Lucifer'in arkasında sıralanmışlardır. Bununla beraber, Ortaçağ büyüsünde ve günümüzde, eski geleneklerin bizim ülkelerimizde olduğundan daha iyi korunduğu ülkelerde başka cinlerin, perilerin ve gulyabanilerin ortaya çıktığını görüyoruz.

Ancak, büyüde ille de özel tinlere başvurulmaz. Aslında, az önce bahsettiğimiz çeşitli özel tin sınıfları her zaman salt büyüsel olmamışlardır ve öyle olsalar bile, hâlâ dindeki yerlerini korumaktadırlar. Cehennem kavramının büyüsel bir kavram olduğunu kimse söyleyemez. Diğer taraftan, tanrı ve şeytan işlevlerinin henüz birbirinden ayrılmadığı ülkeler de vardır. Kuzey Amerika'nın bütünü için geçerlidir bu durum; Algonkin manituları devamlı olarak birbirlerinin yerine geçerler; bu durum, *tindalo*ların benzer bir şeyi yaptığı Doğu Melanezya'da da görülmektedir. Asur'da şeytan serileriyle karşılaşmaktayız, ancak bunların tanrı olmadıkları konusunda emin değiliz; yazılara bakıldığında, isimlerinin genelde *kutsal* eki taşıdığını görürüz; bunların başlıcaları olan ve gizemli bir kimlik taşımaya devam eden Igigiler ve Annunnakiler'i örnek verebiliriz. Kısacası, şeytanların fonksiyonları, tanrıların fonksiyonlarıyla bağdaşmaz değildir; ayrıca, özel şeytanların varlığı, büyünün başka tinsel varlıklara başvurmasına engel değildir, böylece onlara da geçici olarak şeytan rolü vermiş olur. Bu nedenle, bütün büyülerde tanrıların ve Hıristiyan büyüsünde de azizlerin, yardımcı tinsel varlıklar arasında yer aldık-

[9] Bilinen anlamda şeytan değil, genellikle kötü güçlere sahip tinsel varlık anlamında kullanılmıştır (ç.n).

larını görüyoruz. Hindistan'da tanrılar, kötülük alanında da kendilerini gösterirler (bu alanda yaratılan uzmanlığa rağmen) ve büyü âyininin geri kalanında ana karakterler konumundadırlar. Eskiden Hindulaşmış olan ülkelerde, Malezya ve Câmpa'da (Kamboçya), Brahman panteonu bir bütün olarak büyüde yer alır. Yunan büyü metinlerine gelince, gerek Mısır dilindeki adlarıyla olsun, gerek Yunanca adlarıyla olsun çok sayıda tanrıdan bahsederler; Asur ya da Pers tanrıları, Iahwé ve bütün Yahudi peygamberleri ve melekleri, yani Yunan uygarlığına yabancı olan tanrılar. Fakat metinlerde, kendi adlarıyla ve Yunanca biçimiyle "büyük tanrılar"a dua edildiğini de görürüz, Zeus, Apollon ve Askleipos; hattâ kendilerini özel kılan sıfat ve tamlayanlarla anılırlar. Avrupa'da, çok sayıda okuyup üfleme âyininde ve özellikle de mitik büyülerde, sadece kutsal Bakire, İsa ve azizler yer alır.

Büyüdeki kişili tasvirler, mitler yaratmaya yetecek yoğunluktadır. Az önce bahsettiğimiz mitik büyüler, büyüye özgü mitoslar içerir. Büyüsel geleneğin, sempatik ilişkilerin ve âyinlerin kökenini açıklayan efsaneler de vardır. Fakat büyüde efsaneler yer alsa da, bunlar taslak hâlinde olan, oldukça nesnel ve ruhanî kişilikleri değil de sadece şeyleri konu alan efsanelerdir. Büyü pek az şiirseldir ve şeytanlarının tarihini yazmaya girişmemiştir. Şeytanlar bir ordunun askerleri gibidirler; birlikler, *ganalar*, avcı bölükleri ve atlı birlikler oluştururlar; gerçek anlamda bireysellikleri yoktur. Dahası, tanrılar büyüye girdiklerinde, kişiliklerini kaybeder ve haklarındaki efsaneleri tabiri caizse kapının önüne bırakırlar. Büyü şeytanlarda bireyselliği değil, nitelik ve gücü dikkate alır (cinsil veya özel); ayrıca, büyünün şeytanları istediği gibi değiştirdiğini ve çoğunlukla basit isimlere indirgediğini eklemeye gerek bile yok. Okuyup-üflemelerin şeytanlar yarattığını gördüğümüz gibi, tanrılar da sonunda okuyup-üflemelere indirgenirler.

Büyünün tanrılara yer açması, toplumdaki zorunlu inançlardan yararlanmayı bildiğini gösterir. Tanrılar toplum için inanç konusu olduğundan, büyü, tanrıları kendi amaçları için kullanmıştır. Fakat tanrılar ve ölülerin ruhları gibi, şeytanlar da, en azından âyinlerde kimi zaman zorunlu kılınan ve kimi zaman da yasaklanan kolektif tasvirlere konu olurlar ve böyle oldukları için şeytanlar birer büyüsel güçtürler. Gerçekte, her büyü, sayı konusunda olmasa da en azından tür konusunda sınırlayıcı kataloglar düzenleyebilir. Bu hipotetik ve

teorik sınırlama, şeytanların tasvirindeki kolektif karakterin ilk işareti olacaktır. İkinci olarak, tanrılarla aynı şekilde adlandırılan şeytanlar vardır; konvansiyonel olarak bütün amaçlar için kullanıldıklarından, sundukları hizmetlerin çokluğu nedeniyle bir tür bireysellik kazanmış ve bireysel olarak gelenek konusu olmuşlardır. Ayrıca, tinsel bir varlığın büyüsel gücüne olan genel inanç, halkın gözünde, söz konusu tinsel varlığın kanıtlarının, mucizelerinin ve etkili yöntemlerinin olmasını gerekli kılar. Kolektif bir deneyim ya da en azından kolektif bir illüzyon tam anlamıyla bir şeytan yaratmak için zorunludur. Son olarak, büyüsel tinlerin çoğunun özellikle âyinlerde ve gelenek içerisinde verildiğini hatırlayalım; bu tinlerin varlığı, sadece kendilerini empoze eden inançlardan sonra doğruluk kazanmıştır. Bu nedenle, nasıl ki büyüdeki kişisiz tasvirlerin kolektif inançtan, yani geleneksel ve bütün bir grup için ortak olan inançlardan başka bir realitesi yokmuş gibi görünüyorsa, aynı şekilde büyüdeki kişili tasvirler de bize göre kolektiftirler; hattâ bunu kabul etmenin daha kolay olduğunu düşünüyoruz.

IV. Genel Düşünceler

Büyücülerin ilişki içerisinde oldukları tinsel güçlerin belirsiz ve çok biçimli karakteri, bir bütün olarak büyüye aittir. Bir araya getirdiğimiz olaylar, ilk bakışta tutarsız ve uyumsuz görünmektedirler. Bazıları büyüyü tekniklerle ve bilimlerle karıştırmaktadır; bazılarıysa büyüyü dine benzetmektedir. Büyü, bunların ikisi arasında yer alır ve ne amaçlarına, ne yöntemlerine, ne de sahip olduğu kavramlara göre tanımlanır. Büyü, yaptığımız bütün deneylerden çok daha belirsiz ve anlaşılmaz olarak çıkmaktadır. Pratik amaçlarıyla, uygulamalarının çoğundaki mekanik karakteriyle ve temel kavramlarındaki sahte deneysellik havasıyla lâik tekniklere benzer. Özel ajanlara ve tinsel aracılara başvurduğunda, bu tekniklerden derinlemesine farklılaşmakta, inanç eylemlerine girişmekte ve dinde bıraktığı izlerle dine yaklaşmaktadır. Büyüde karşılığı olmayan hemen hemen hiçbir dinî âyin yoktur; hattâ büyüde Ortodoks kavramıyla da karşılaşmaktayız; Greko-Mısır büyüsündeki kötü âyinlerle ilgili büyüsel suçlamalar (**διαξολαί**) bunu göstermektedir. Fakat, dinlerin büyüye olan karşıtlığı ve büyünün dinlere olan karşıtlığının ötesinde (ki bu evrensel ya

da devamlı bir karşıtlık değildir), tutarsızlığı ve düşleme ayırdığı pay, büyüyü, alışık olduğumuz din imgesinden uzaklaştırmaktadır.

Bununla birlikte, büyüsel sistemdeki bütünlük, şimdi daha net görünmektedir; bu, aynı zamanda buradaki incelemenin ve uzun betimlemelerin bizlere sağladığı ilk kazançtır. Büyünün gerçek bir bütün oluşturduğunu kabul etmemizin haklı nedenleri var. Büyücüler, ortak özelliklere sahiptir; büyüyle yaratılan etkiler, sonsuz çeşitliliklerine rağmen ortak bir şeye sahiptir; birbirinden farklı olan yöntemler tür içerisinde ve karmaşık âyinlerde birbirleriyle bütünleşmişlerdir; birbirinden tamamen farklı kavramlar, var olan bütün kendi tutarsız ve dağınık görüntüsünden hiçbir şey kaybetmeden birbirlerini tamamlar ve birbirleriyle uyumlu hâle gelirler. Büyünün parçaları tam bir bütün oluştururlar.

Ancak, bütünün bütünselliği, parçalarının bütünselliğinden daha gerçektir. Zira art arda ele aldığımız unsurlar, eş zamanlı olarak verilmişlerdir. Analizimiz bu unsurları soyutlamaktadır, ancak zorunlu olarak sıkı sıkıya bütünleşmişlerdir. Büyücüleri ve büyüdeki tasvir ve temsilleri yeterince tanımladığımıza inanıyoruz; büyücülerin büyü âyinlerinin ajanları olduğunu ve tasvirlerin de onlara karşılık gelen temsiller olduğunu söyledik ve bunları büyü âyinlerine bağladık; bu durumda, bizden önce gelen bazı kişilerin büyüde hareketlerden başka bir şey görememiş olmalarına şaşmamaktayız. Ancak elbette ki büyücülere göre büyünün unsurlarını da tanımlayabilirdik: Bunlar karşılıklı olarak birbirlerini gerektirmektedirler. Onursal olarak görülen ve hiçbir iş yapmayan büyücü yoktur. Büyücü olmak için büyü yapmak gerekir; buna karşılık, büyüsel bir eylem yapan herkes, o andan itibaren büyücüdür; geçici büyücüler vardır ve bunlar, yapılan iş biter bitmez tekrar normal hayatlarına dönerler. Tasvirlere gelince, âyinlerin dışında herhangi bir işlevleri ya da anlamları yoktur. Çoğunun büyücüler için teorik bir yararı yoktur, büyücü bunları nadiren formüle eder. Sadece pratik bir yarar sağlarlar ve büyü içerisinde sadece hareketlerle ifade edilirler. Tasvirleri ilk olarak sistem hâline getirenler büyücüler değil, filozoflardır. Büyüsel tasvirler teorisini yaratan şey ezoterik felsefedir. Demonolojiyi yaratan da büyü değildir: Hıristiyan Avrupa'da, Hindistan'da olduğu gibi, cinler ve şeytanlar kataloğunu hazırlayan şey dindir. Âyinler dışında, şeytanlar sadece hikâyelerde yaşar ya da dogma olarak var olurlar. Bu nedenle, büyüde saf tasvir yoktur; büyüsel mitoloji embriyo hâlindedir ve cılız

kalmıştır. Bir taraftan âyinler ve âyinsel türler, diğer taraftan mitoloji ve dogmalar dinde gerçek bir özerkliğe sahipken, büyüde yer alan unsurlar ayrılmaz yapıdadırlar.

Büyü, yaşayan, biçimsiz ve inorganik bir yığındır ve yapısal parçalarının sabit bir yeri ya da işlevi yoktur. Hattâ bu yapısal parçaların birbirine karıştığı dahi görülür; tasvirler ve âyinler arasında bulunan derin farklılık bazen silinir, öyle ki basit tasvir ifadesi bir âyin hâline gelebilir: *Venenum veneno vincitur* bir âyindir. Büyücünün sahip olduğu ya da büyücüye sahip olan tin, büyücünün ruhuyla ve büyüsel gücüyle karışır; büyücü ve tin, çoğu zaman aynı adı taşır. Âyinin gücü, tinin gücü ve büyücünün gücü normalde bir tek gücü oluştururlar. Büyüsel sistemdeki düzenli durum, güçlerin ve rollerin tam bir karışımıdır. Bu nedenle, genelin sahip olduğu karakter değişmeden, unsurlardan biri (görünüşte) ortadan kaybolabilir. Bilinçli hiçbir kavrama cevap vermeyen âyinler vardır; büyüleme hareketleri ve çok sayıda bedduayı buna örnek olarak verebiliriz. Buna karşılık, tasvirin âyini yuttuğu durumlar vardır: Şecere ile ilgili büyülerde, doğa ve nedenler önermesi tek başına âyini oluşturur. Özet olarak, büyüdeki işlevler uzmanlaşmamıştır. Büyü hayatı, dinî hayat gibi bölümlere ayrılmamıştır. Kurban ya da papazlık gibi özerk kurumlar yaratmamıştır. Bu nedenle, büyüsel olaylarla ilgili kategoriler bulabilmiş değiliz; yapabildiğimiz tek şey, büyüyü soyut unsurlarına ayırmak olmuştur. Büyü her yerde dağınık ve kopuk kalmaktadır. Her özel durumda, daha önce da dediğimiz gibi parçalarından daha gerçek bir bütünle karşılaşmaktayız. Böylelikle, her şey gibi büyünün de nesnel bir gerçekliğe sahip olduğunu, bir *şey* olduğunu göstermiş olduk; peki ama büyü nasıl bir şey?

Büyünün çeşitli unsurlarının toplum tarafından yaratılıp kalifiye edildiğini göstermekle, yaptığımız geçici tanımlamanın ötesine geçmiş olduk. Bu, kayda değer bir diğer gerçek kazançtır. Büyücü çoğu durumda bir parçası olduğu büyü topluluğu tarafından, hemen her zamansa genel olarak toplum tarafından kalifiye edilir. Eylemler ritüeldir ve gelenek aracılığıyla tekrar edilirler. Tasvirlere gelince, bazıları toplumsal hayatın başka alanlarından alınmıştır; örneğin tinsel varlıklar düşüncesi böyledir. –Bu kavramın bireysel deneyimin bir ürünü olup olmadığını anlamak için bazı araştırmalara başvurulması gerektiğini düşünüyoruz, ki söz konusu araştırmalar doğrudan din konusuyla ilgili olacaktır. Diğer tasvirler ise, bireyin gözlemlerin-

den ya da düşüncelerinden doğmazlar ve uygulanmaları bireyin inisiyatifine yer vermez, çünkü geleneğin empoze ettiği ve deneme yapılmaksızın uygulanan yöntemler ve formüller vardır.

Büyünün unsurları kolektif ise, büyünün bütünü için de aynı şey geçerli midir? Bir başka deyişle, büyüde tasvirlere konu olmayan ya da kolektif etkinliklerin bir ürünü olmayan temel bir şey olabilir mi? Peki, büyüyü dinin karşısına koymak için, taşıdığı bütün nitelikler arasından onu toplumların olağan hayatının dışında bırakan nitelikleri seçtiğimize göre, büyünün özü itibariyle kolektif bir olgu olabileceğini farz etmek absürd ve çelişkili bir şey değil midir? Büyünün bireyler tarafından uygulandığını, izole bir şey olduğunu, gizemli, gizli, dağınık, bölük pörçük ve nihâyetinde keyfî ve isteğe bağlı olduğunu söylemiştik. Sosyal bir olgu en azından genel oluşuyla, zorunlu veya zorlamaya dayalı oluşuyla kendini gösterse de, büyü mümkün olduğunca az toplumsal görünür. Gizli, yasadışı ve yasak olduğu için suç gibi toplumsal olabilir mi? Fakat, büyü sadece bu şekilde toplumsal olamaz, çünkü, suçun hukukun karşıtı olması gibi dinin karşıtı değildir. Büyü, toplumun özel bir işlevi şeklinde toplumsal olabilir. Peki bu durumda büyü nasıl değerlendirilmeli? Bireylerin birbirlerinden tamamen bağımsız olduğu kolektif bir olgu düşüncesini nasıl değerlendirmek gerekir?

Büyüyle benzerlik kurmaya çalıştığımız toplumda iki türlü özel işlevler sınıfı vardır. Bunlar bir taraftan bilimler ve teknikler, diğer taraftan dindir. Büyü evrensel bir tür sanat mıdır yoksa dine benzer olgulardan oluşan bir olgular sınıf mıdır? Bir sanatta ya da bilimde, eylemi yaratan prensip ve araçlar kolektif olarak düzenlenir ve gelenekle aktarılırlar. Bu anlamda bilimler ve sanatlar kolektif olgulardır. Ayrıca, sanat ya da bilim ortak ihtiyaçlara cevap verir. Ancak gerekli elemanlar verildikten sonra, birey artık kendi kanatlarıyla uçar. Bireyin kişisel mantığı, onun bir elemandan diğerine ve oradan da uygulamaya geçmesi için yeterlidir. Birey özgürdür; teorik olarak, sahip olduğu tekniğin ya da bilimin çıkış noktasına kadar geri gidebilir, her adımda, kendi riskleri ve tehlikeleriyle onu doğrulayabilir ya da değiştirebilir. Hiçbir şey kontrolünden kaçmaz. O hâlde, eğer büyü bilimler ve teknikler sınıfından ise, ortaya çıkan güçlük aşılmış olur, çünkü bilimler ve teknikler, bütün temel unsurları açısından kolektif değillerdir ve toplumsal birer fonksiyon olmakla birlikte, araçları ve amaçları toplum olmakla birlikte, tek yaratıcıları ve öncüleri bireyler-

dir. Ancak, büyüyü bilimlere ve sanatlara benzetmek zordur; çünkü büyüyü anlatırken, büyüde bireylere ait yaratıcı veya kritik benzer hiçbir etkinlik göremedik.

Bu durumda bize, büyüyü dinle karşılaştırmak kalıyor; ancak bu noktada güçlük devam ediyor. Aslında, dinin bütün unsurları açısından bütünüyle kolektif bir olgu olduğunu ileri sürmeye devam ediyoruz. Dinde her şey bir grup tarafından ya da grubun etkisiyle yapılır. İnançlar ve ibadetler doğal olarak zorunludur. Örnek olarak alabileceğimiz bir âyini, örneğin kurban âyinini analiz ederken, toplumun bir bütün olarak âyinin içinde yer aldığını ve âyin oyununun arkasındaki gerçek aktör olduğunu gösterdik. Kurban âyinindeki kutsal şeylerin tamamen toplumsal olduklarını dahi söyleyebildik. Kurban gibi, dinî hayat da bireysel inisiyatifi kabul etmez: Yapılan şeyler, sadece esin biçiminde ortaya çıkar. Birey sürekli olarak, kendisini aşan ve harekete teşvik eden güçlere boyun eğdiğini hisseder sürekli olarak. Eğer büyünün bütününde, dinde etkili olan güçlere benzer güçlerin hâkim olduğunu gösterebilirsek, büyünün dinle aynı kolektif karaktere sahip olduğunu kanıtlamış oluruz. Büyücülerin içinde bulundukları yalnızlığa rağmen geriye bu kolektif güçlerin nasıl ortaya çıktığını göstermek kalacaktır; ve bireylerin yaptığı tek şeyin kendilerine kolektif güçler atfetmek olduğu düşüncesine varmış olacağız.

Dördüncü Bölüm

BÜYÜNÜN ANALİZİ VE AÇIKLANMASI

Büyünün incelenmesini, dinde olduğu gibi büyüde etkili olan kolektif güçlerin araştırılmasına indirgeyeceğiz giderek. Bu güçleri ortaya çıkardığımızda, aynı anda hem bütünü hem de parçaları açıklamış olacağımızı düşünüyoruz. Gerçekte büyünün ne denli devamlı bir olgu olduğunu ve sıkı bir şekilde dayanışık olan unsurlarının, hangi ölçüde sadece aynı şeyin farklı yansımaları olduğunu hatırlamak gerekir. Büyüdeki hareketler ve tasvirler birbirlerinden ayrılmazlar, öyle ki büyüyü *pratik bir düşünce* olarak adlandırabiliriz. Büyüdeki hareketlerin monoton olduğunu, tasvirlerin pek az değişken olduğunu ve büyünün bütün uygarlık tarihinde her zaman tek biçimli olduğunu hatırlarsak, büyünün en basit düzeyde bir pratik düşünce teşkil ettiğini söyleyebiliriz. O hâlde, büyüde yer alan kolektif güçlerin çok fazla kompleks olmamasını ve büyücünün bu güçleri elde etmek için kullandığı metodun fazla komplike olmamasını beklemek yanlış olmaz.

Bu kolektif güçleri belirlemeye çalışacağız; bunun için öncelikle kendi kendimize büyünün ne tür bir inanç konusu olduğunu soracağız ve ardından büyüsel etki düşüncesini analiz edeceğiz.

I. İnanç

Tanımı itibariyle büyü bir inanç konusudur. Ancak büyünün unsurları birbirinden ayrılmadığı ve hattâ birbirine karıştığı için farklı inançlara konu olamazlar. Bu unsurların hepsi ortak bir doğrulamanın nesnesidirler. Bu doğrulama, sadece büyücünün gücü ya da bir âyinin değeriyle ilgili değildir, aynı zamanda büyünün bütünüyle ya da temel prensibiyle ilgilidir. Nasıl ki büyü kendisini oluşturan unsurlardan daha gerçekse, aynı şekilde, büyüye olan genel inanç da, unsurlarına olan inançtan daha kökleşmiş bir inançtır. İnansak da inanmasak da din gibi büyü de bir bütündür. Büyüyle ilgili realitenin şüphe konusu olduğu durumda bunun doğru olduğunu görebiliriz. Ortaçağ'ın başlangıcında, XVII. yüzyılda ve belli belirsiz bir şekilde de olsa günümüzde buna benzer tartışmalar ortaya çıktığında, tartışmaların bir tek olay üzerinde toplandığını görüyoruz. Örneğin Agobard'da, çoğunlukla kötü havaya neden olan kişiler söz konusudur; daha sonra, kötülüğün neden olduğu güçsüzlükten ya da Dian'ın maiyetinin havada yaptıkları uçuşlardan bahsedilir; Bekker'de (*de betooverde weld.* Amsterdam, 1693), cinlerin ve şeytanın varlığından bahsedilir; bizde ise gök cisimleri, maddîleşmeler ve dördüncü boyut realitesi söz konusudur. Ancak her yerde, varılan sonuçlar doğrudan genelleştirilmiş ve bir büyü olayına olan inanç, benzer bütün olaylara inancı getirmiştir. Buna karşılık, tek bir olumsuzluk bütün yapıyı çökertmektedir. Aslında söz konusu edilen şey büyüdür. Elimizde, inanmamakta direnen ya da kökten bir şekilde inanan ve yaşanan tek bir deneyime kendini bırakan kişilerle ilgili pek çok örnek var.

Büyüye olan bu inanç nasıl bir yapıya sahiptir? Bilimsel inançlara benziyor mu? Bilimsel inançlar *a posteriori*dirler; devamlı olarak bireyin kontrolüne bağlıdırlar ve sadece rasyonel gerçekliklere dayanırlar. Aynı şey büyü için de geçerli midir? Kesinlikle hayır. Büyüye olan inancın bir dogma hâline geldiği ve cezalarla yasaklandığı Katolik kilise konusunu biliyoruz, ki bu gerçekten olağandışı bir durumdur. Genellikle bu inanç, salt mekanik olarak toplum içinde yayılmıştır; doğuştan itibaren paylaşılır. Bu noktada, büyüye olan inanç, bilimsel inançlardan pek farklı değildir, zira her toplumda aynı şekilde yaygın bir bilim vardır ve bu bilimin ilkeleri kimi zaman dinî dogmalar hâline gelmiştir. Fakat en geleneksel olanı da dahil bütün

bilimler, pozitif ve deneysel olarak görülmeye devam ederken, büyüye olan inanç her zaman *a priori*dir. Büyüye olan inanç, zorunlu olarak deneyimden önce gelir; büyücüyü görmeye gitmemizin nedeni ona inanıyor olmamızdır; büyüsel bir yöntemi uygulamamızın nedeni, o yönteme inanıyor olmamızdır sadece. Günümüzde de, ruh çağıranlar inanmayan hiçkimseyi aralarına kabul etmezler, çünkü böyle bir kişinin varlığının, yaptıkları işlemlerin başarılı olmasını engelleyeceğini düşünürler.

Büyünün çok güçlü bir otoritesi vardır, öyle ki karşı bir deneyim büyüye olan inancı sarsmaz. Aslında büyü her türlü denetimin dışındadır. Aykırı durumlar büyünün lehine döner, çünkü böyle durumların karşı-büyülerin, ritüel yanlışlıkların ve genel olarak zorunlu uygulama koşullarının yerine getirilmemesinin bir sonucu olduğuna inanılır hep. 1623 yılında Bourges'da yakılarak öldürülen bir büyücü olan Jean Michel'in dava tutanağında, kendi hâlinde bir marangoz olan bu talihsiz adamın hayatını başarısız deneyimlerle geçirdiğini görüyoruz; bir tek kez hedefe çok yaklaşır, ancak korkuya kapılır ve son anda bundan kurtulur. Cherokeeler'de, başarısız olan bir büyü, büyücüye olan inancı sarsmak bir yana, ona daha fazla otorite sağlar. Zira büyücü, gereksiz yere uyanmasına neden olan beceriksiz bir kişiye karşı dönebilecek korkunç bir gücün etkilerine karşı koymak için olmazsa olmaz biri hâline gelir. Bütün büyü deneyimlerinde yaşanan budur. Beklenmedik durumlar normal olarak algılanır; çelişkili durumlar ise inkâr edilir.

Bununla birlikte, büyüye olan inanca dayanak olması amacıyla, tarihi ve yeri belli olan açık örnekler verilmeye çalışılmıştır hep. Ancak bütün bir literatürün bu sorunla ilgili olduğu yerlerde, Çin'de ya da Ortaçağ Avrupası'nda, bütün metinlerde sürekli olarak aynı hikâyelerin geçtiğini görüyoruz. Bunlar, geleneksel kanıtlar ve anekdot niteliğindeki büyü hikâyeleridir ve bütün bir insanlıkta büyüye olan inancın devam etmesini sağlayan hikâyelerden farklı değillerdir. Bu sözde anekdotların fazlasıyla monoton olduğunu da belirtelim. Bunun nedeni, burada bilinçli olarak yapılmış hiçbir abartı ya da safsatanın olmamasıdır, sadece kendi kendine bir cinlenme ya da kendinden geçme söz konusudur. Geleneksel kanıtlar yeterlidir; efsanelere inanıldığı gibi, büyü hikâyelerine inanılır. Büyü hikâyesinin bir şakadan başka bir şey olmadığı durumlarda bile, kötüye dönebilecek bir

olay söz konusudur. Bu nedenle büyüye olan inanç bir bakıma zorunlu, *a priori* ve dine olan inanca benzemektedir.

Bu inanç, hem büyücüde hem de toplumda mevcuttur. Bir büyücünün, kullanılan araçları, yöntemleri ve ortaya çıkan etkilerini doğru bir şekilde değerlendirmek zorunda olduğu bir büyüye inanması nasıl mümkün olabilir ki? İşte burada, büyüdeki uydurma (simülasyon) ve yutturmacayla ilgili önemli bir sorunla karşı karşıyayız.

Bu sorunu ele almak için, Avustralyalı büyücüler örneğini alalım. Büyüdeki ajanlar arasında, yapılan âyinlerin etkililiğine inanmış gibi görünenler çok azdır. Ancak büyük yazarlar, normal durumlarda yapılan hiçbir âyinde, büyücünün yaptığı hareketlerin büyüsel etkisini hiçbir zaman görmediğini ve görebileceğine de inanmadığını göstermişlerdir. Kara büyü metotlarını ele alalım. Bu metotlar Avustralya'da, eş zamanlı ya da ayrı ayrı olarak farklı kabilelerde uygulanan üç ayrı türe indirgenebilir. En yaygınları olan tür birinci türdeki metotlar, bir kişinin parçası olduğuna ya da onu temsil ettiğine inanılan bir şeyin (örneğin yemek artıkları, organik kalıntılar, ayak izleri, sembolik resimler, vs.) yok edilmesiyle yapılan büyülerdir tam anlamıyla. Bir büyücünün, deneysel olarak, balmumu ya da yağla karıştırılmış bir yemek artığını yakmakla ya da bir resmi delmekle birini öldürdüğüne inanmak durumunda olduğunu düşünmek mümkün değildir. Spencer ve Gillen'in bahsettiği ve büyü yapılan kişinin ruhunu temsil eden bir nesnenin delinmesine ve ardından evinin bulunduğu yöne doğru atılmasına dayanan âyin, illüzyonun sadece kısmî bir şey olduğunu göstermektedir. İkinci âyin türü, karaciğer yağıyla yapılan âyinler olarak adlandırabileceğimiz âyinlerdir; bu âyinler özellikle güney, batı ve orta Avustralya'daki topluluklarda yapılmaktadır. Büyücünün, uyuyan kurbana yaklaştığına, taş bir bıçakla göğsünü açtığına, karaciğerindeki yağı aldığına ve yarayı tekrar kapattığına inanılır; büyücü oradan ayrılır ve kurban hiçbir şeyin farkına varmadan yavaşça ölür. Bunun hiçbir zaman gerçek anlamda uygulanamayan bir âyin olduğu açıktır. Avustralya'nın kuzeyinde ve orta bölgelerinde uygulanan üçüncü âyin türüyse, ölü kemiklerinin atılmasına dayanır. Büyücünün ölümcül bir maddeyle kurbanını vurduğuna inanılır. Fakat gerçekte, Roth tarafından aktarılan bazı olaylarda, silah olarak kullanılan şeyin hiç atılmadığını görüyoruz; bazı olaylarda ise, silah öylesine uzak bir mesafeye atılır ki, hedefine ulaşacağını ve temas yoluyla kurbana ölümü bulaştıracağını düşünmek

imkânsızdır. Çoğunlukla, silahın hiç atılmadığı görülür ve atılır atılmaz hedefine vardığı asla görülmemiştir. Bu âyinlerden bazıları tam olarak hiçbir zaman gerçekleştirilemese de, diğer âyinlerin etkisi hiçbir zaman kanıtlanmasa da, bildiğimiz gibi bu âyinler yaygın olarak uygulanmaktadırlar; bu uygulama, en iyi tanıklar tarafından kanıtlanmış ve âyinlerde kullanılan çok sayıda nesnenin varlığı da bunu göstermiştir. Peki hareketler, büyücüler tarafından içtenlikle ve kendi iradeleriyle gerçek olarak algılanmıyorsa ve bu hareketlerin yapılması cerrahî operasyon olarak görülmüyorsa, bütün bunlardan nasıl bir anlam çıkarılmalı? Âyin hazırlıkları, yöntemlerdeki ciddiyet, karşı karşıya kalınan tehlike (zira birileri tarafından görülmenin ölüm anlamına geldiği yerler söz konusudur) ve bütün bunların taşıdığı ciddiyet, gerçek bir inanma isteği olduğunu göstermektedir. Fakat, Avustralyalı bir büyücünün, büyü yapılan kişiyi öldürmeden ciğerini yardığını düşünmek mümkün değildir.

Bununla beraber, bu inanma isteğinin yanında, gerçek bir inancın olduğu kanıtlanmaktadır. En iyi etnograflar, büyücünün, yaptığı büyünün başarılı olduğuna derinden inandığını göstermektedirler. Büyücü, sinirsel ve kataleptik bir hâl alır ve bu anda her türlü illüzyonla karşı karşıya kalabilir gerçekten. Her hâlükarda, kendi âyinlerine karşı zayıf bir güven duyan, romatizmalı kişilerin vücutlarından çıkarılan büyü yapılmış sözde ok uçlarının kendi ağzından çıkardığı küçük taşlar olduğundan kuşku duymayan bir büyücü, kuşkusuz hekimin kendisini kurtarmasına ya da ölüme terk etmesine göre hasta olup iyileştiğinde ya da kendini ölüme bıraktığında başka bir hekimin yardımına başvuracaktır. Özetle, birilerinin atıldığını görmedikleri bir ok, başkaları için hedefine ulaşmış olur. Bu ok kasırga şeklinde, havada uçuşan alevler ve büyücünün, hastasının vücudundan çıkaramadığı hâlde kendi vücudundan çıkardığı küçük taşlar şeklinde hedefini bulur. Büyücüye atfedebileceğimiz içtenliğin en alt sınırı, onun en azından başkalarının yaptığı büyüye inanmasıdır.

Avustralya büyüsü için doğru olan diğer büyüler için de doğrudur. Katolik Avrupa'da, yargıçların soruşturmaları sonucunda büyücülerin itirafa zorlandığı olaylar söz konusudur; Ortaçağ'ın başlangıcında, kilise yargıcı ile teologlar, büyücülerin Diane'ın peşinde uçtuklarını kabul etmiyorlardı. Oysa, illüzyonlarının kurbanı olan büyücüler bununla övünmekte ısrar ediyorlardı, öyle ki sonunda kendi inançlarını kiliseye empoze etmişlerdir. İnançsız, sinirli, zeki ve biraz

yoldan sapmış kişiler olan bu büyücülerde, büyüye olan içten inanç, gerçekten sağlam ve inanılmaz derecede sarsılmaz bir inançtır.

Bununla birlikte, bu kişilerde her zaman belli bir noktaya kadar simülasyon olduğunu kabul etmek zorundayız. Hattâ büyü olaylarının sürekli bir "inandırma" içermesi ve büyücünün illüzyonlarının, her zaman belli bir ölçüde büyücülerin kendi isteğine bağlı olması, bize göre kuşku götürmez bir şeydir. Howitt, Murring büyücülerinin ağızlarından çıkardıkları ve baş ruhun büyücülerin bedenine doldurduğu kuvars taşlarından bahsederken, büyücülerden birinin baş ruha: "Ne yapacağımı biliyorum, bunların nerede bulunduğunu biliyorum" dediğini anlatır.

Ancak, bütün olaylarda sadece yutturmaca söz konusu değildir. Genelde, büyücünün simülasyonu, nevroz olaylarında görülen simülasyonla aynı niteliktedir ve bu nedenle isteğe dayandığı gibi, aynı zamanda istem dışıdır. Başlangıçta isteğe dayalı olsa da, yavaş yavaş bilinçsiz bir hâl alır ve sonunda gerçek anlamda halüsinasyon durumları yaratır; rol yaptığını unutan bir aktör gibi, büyücü kendi kendini kandırır. Her durumda, büyücünün neden belli bir şekilde simülasyon yaptığını, kendi kendimize sormak durumundayız. Burada, gerçek büyücü ile bizim fuarlarımızdaki şarlatanları ya da ruhçuların bize karşı övdüğü hokkabaz Brahmanları birbiriyle karıştırmaktan kaçınmak gerekir. Büyücü, simülasyon yapar çünkü ondan bunu yapması istenir; çünkü kendisine başvurulur ve harekete geçmeye zorlanır; büyücü özgür değildir, gerek geleneksel bir rol, gerekse de halkın beklentisini tatmin edecek bir rol oynamak zorundadır. Büyücünün durup dururken kendini övdüğü olur; ancak bunun nedeni, halkın saflığının kendisini dayanılmaz bir şekilde teşvik etmesidir. Spencer ve Gillen, Aruntalar'da, sözde düşmanın karaciğerindeki yağın çıkarıldığı *Kurdaitchas* denilen büyülü seferlere katıldığını söyleyen çok sayıda insanla karşılaşmışlardır. Bunun sonucunda, sefere gidenlerden en az üçte biri ayak parmağını kaybetmiştir, zira bu, âyinin tamamlanması için yerine getirilmesi gereken bir koşuldur. Diğer taraftan, kabilenin tamamı, *kurdaitchas*ların kampların etrafında dolaştıklarını görmüştür, ama gerçekten görmüştür. Aslında, kabilenin çoğu, kahramanlıklardan ve maceralardan geri kalmak istememiştir; "inandırmak" bütün toplumsal grup içerisinde genel ve karşılıklı bir şeydir, çünkü tez kanmak ve saflık, gruptaki herkese özgüdür. Buna benzer durumlarda, büyücü, kendisi için ve

kendi araçlarıyla çıkar için çalışan bir birey olarak değil, toplum tarafından inanmaya yükümlü olduğu bir yetkiyle donatılan bir tür memur olarak değerlendirilmelidir. Gerçekte, büyücünün bir toplum tarafından seçildiğini ya da toplumun büyücü yetiştirme yetkisini verdiği dar bir grup tarafından yetiştirildiğini gördük. Büyücü, doğal olarak görevinin bilincindedir ve önemli kişilerin ciddiyetini taşır; ciddidir; çünkü ciddiye alınmaktadır ve ciddiye alınmaktadır; çünkü kendisine ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu nedenle, büyücünün inancıyla toplumun inancı farklı şeyler değildir; birincisi ikincisinin yansımasıdır, zira büyücünün simülasyonu sadece halkın inanması sayesinde mümkün olabilir. Büyücünün yanındakilerle paylaştığı bu inanç, ne kendi hokkabazlığının, ne de engin deneyimlerinin, onun büyüden şüphe duymasına neden olmadığını gösterir. İçinde az da olsa bir inanç taşır daima; bu inanç, seyirci ya da hasta konumuna düştüğünde başkalarının yaptığı büyüye inanmasıdır. Genelde, nedenlerin harekete geçtiğini görmese de, nedenlerin yarattığı etkileri görür. Kısacası, büyücünün inancı, bütün grubunun inancı olduğu ölçüde içten bir inançtır. Büyü düşünülmez, büyüye inanılır. Büyü, büyücü için bile gizemini korusa da, kolektif ruh hâli, büyünün sonuçlarıyla kendisini gösterdiğini ve doğruluk kazandığını gösterir. O hâlde büyü, bir bütün olarak *a priori* bir inanç konusudur; bu inanç kolektiftir ve düşünce birliğine dayanır ve bu inancın doğası, büyünün, verilerini sonuçlarından ayıran uçurumu kolaylıkla aşabileceğini göstermektedir.

İnançtan bahseden bir kişi, insanların bir düşünceyi benimsemesinden ve sonuç olarak da idealleştirme olgusuyla birlikte belli bir duygu hâlini ve iradeyi benimsemesinden bahsetmiş olur. O hâlde, büyüye olan bu kolektif inancın, bizleri bir grubun bütününde var olan ortak duygu ve isteklerle, yani tam olarak, araştırmakta olduğumuz kolektif güçlerle karşı karşıya getirdiğini düşünmekte haklıyız. Ancak, başvurduğumuz inanç teorisine itiraz edilebilir ve doğal olarak entelektüel nitelikteki bilimsel yanılgıların yaygınlaşarak, zamanı geldiğinde ortak hâle gelen inançlara, yani kolektif olarak değerlendirmekten kaçınamayacağımız ve bununla birlikte kolektif güçlerden kaynaklanmayan inançlara neden olabileceği ileri sürülebilir. Bunun gibi inançlara örnek olarak, yerin evrenin merkezi olduğuna ve dört elemente dair kilise inançlarından bahsedebiliriz. Şimdi, büyünün sadece bu türden düşüncelere, yani salt evrensel hâle gel-

meleri nedeniyle şüphe taşımadığına inanılan düşüncelere dayanıp dayanmadığını kendimize sormak zorundayız.

II. Büyü Olgusunun Analizi, Âyinlerin Etkililiği Konusundaki İdeolojik Açıklamaların Analizi

Büyüdeki tasvirlerle ilgili olarak yaptığımız listede, büyü teorisyenleri gibi büyücülerin de büyü âyinlerinin etkililiğine olan inancı açıklamak için yararlandıkları birtakım düşüncelerle karşılaştık. Bu düşünceler şunlardır: 1. Sempati formülleri; 2. Nitelik kavramı; 3. Şeytan kavramı. Bu kavramların basit kavramlar olmadıklarını ve devamlı üst üste bindiklerini daha önce gördük. Şimdi de, bu kavramlardan hiçbirinin bir büyücü için tek başına inancını doğrulamaya yetmediğini göreceğiz. Değişik nitelikteki bu kavramların pratik uygulamalarını bulabilmek için büyü âyinleri analiz edilirse, her zaman büyücünün bilincinde olduğu bazı belirsiz noktaların olduğunu görürüz.

Hiçbir büyücünün ve de hiçbir antropoloğun, büyüyü bu düşüncelerden birine ya da bir diğerine indirgediğini iddia etmediğini görmemiz gerekiyor. Bu durum, büyü inancını bu düşüncelerle açıklamaya çalışan her türlü teoriden kuşku duymamıza neden olabilir. Daha sonra, büyü olguları tek bir olgular sınıfı oluştursa da, bu olguların, kendilerine yönelik olan inancı doğrulayabilecek tek bir ilkeye varması gerektiğini de görebilmeliyiz. Büyüdeki tasvirlerin her birine belli bir âyin sınıfı karşılık geliyorsa, âyinlerin bütününe de tamamen genel bir tasvir karşılık gelmek zorundadır. Bu genel tasvirin hangisi olabileceğini belirleyebilmek için, yukarıda sıralanan kavramlardan her birinin, bu tasvirin atfedildiği âyinleri doğrulamakta ne denli eksik kaldığını görmemiz gerekir.

1. Biz, sempati formüllerinin (benzer benzeri üretir; parça bütüne eşdeğerdir; karşıt karşıtı etkiler) sempatik bir büyü âyinini bütünüyle temsil etmeye yetmediğini savunuyoruz. Bu formüller, ihmal edilemeyecek bazı noktaları dışarıda bırakmaktadırlar. Eğer sadece eksiksiz olarak betimlenen sempati âyinlerini dikkate alırsak, Codrington tarafından anlatılan aşağıdaki âyin, bizlere bu âyinlerin sahip olduğu bütün mekanizma hakkında oldukça kesin bir fikir vermektedir: "Florida'da, *mane ngghe vigona* (*mana* sahibi kişi, tin sahibi, *vigona*), serinlemek istendiğinde, *vigona*sına ait olan yaprakları (su bit-

kilerinin yaprakları olabilir) birbirine bağlar ve uygun bir büyüyle *vigonay*ı çağırarak söz konusu yaprakları içinde su olan bir ağaç kovuğuna saklar. Böylelikle, serinlik veren yağmur yağar. Eğer güneşli bir hava istenirse, uygun gelen yaprakları ve bir bambunun tepesine tırmanan bitkileri birbirine bağlar ve bunları ateşin üzerine tutar. Ateşe *mana* vermek için, bir şarkı eşliğinde ateşi körükler ve böylece ateş de bitkilere *mana* vermiş olur. Daha sonra kişi bir ağacın üzerine çıkar ve bambuyu en yüksek dalın en yüksek noktasına bağlar; esnek bir yapıda olan bambunun etrafında esen rüzgarla birlikte, *mana* her tarafa yayılır ve böylece güneş kendini gösterir" (Codrington, *The Melanesians*, s. 200, 201).

Somut bir açıklama olsun diye bu örneği veriyoruz, zira sempati âyini oldukça önemli bir kontekstle[1] çevrilidir bütünüyle. Bu kontekstin varlığı, bizlere sembolik durumların bir büyü âyini yapmaya yetmediğini göstermelidir. Aslında, büyücüler, simyacılar gibi samimi bir şekilde sempatik uygulamalarının anlaşılabilir olduğunu düşündüklerinde, soyut olarak âyinlerinin genel şeması biçiminde algıladıkları şeyi fazla yüklü hâle getiren gereksiz uygulamalar karşısında şaşırdıklarını görüyoruz. Adı bilinmeyen ve Hıristiyan denilen bir simyacı şöyle yazmaktadır: "Peki o hâlde neden şeytanlar için bu kadar kitap yazılıyor ve böylesine yakarılıyor; madem ki her şey bu kadar basit ve anlaşılması kolay, neden bunca âlet ve ocak yapılıyor?" Fakat, bizim Hıristiyan'ı böylesine şaşırtan bütün bu karmaşık şeyler amaçsız değildir. Bu karmaşık şeyler yığını, sempati düşüncesine bir yandan güç sarfiyatı düşüncesinin, diğer yandan büyülü bir ortam düşüncesinin eklendiğini ifade etmektedir.

Elimizde bu güç düşüncesiyle ilgili bazı göstergeler var. Bunlar öncelikle, kullanılabilir güçler yaratmaktan başka bir amacı yok gibi görünen kurban âyinleridir; bunun dinî kurbanın niteliklerinden biri olduğunu daha önce görmüştük. Dualar, yakarmalar ve ruh çağırmalar için de aynı şey geçerlidir; büyüyü yapan kişi ya da büyü yapılan kişi üzerinde etkili olan ve bazen de her ikisi üzerinde ve hattâ aileleri üzerinde etkili olan olumsuz nitelikli âyinler, tabular ve oruçlar, yani söz konusu güçlerin hem varlığını hem de geçiciliğini gösteren âyin ve ritüel zorunluluklar için de aynı durum söz konusudur. Büyücünün kendi gücünü, kendisiyle birlikte getirdiği ve âyinde yer

[1] Toplu koşullar, genel koşullar (ç.n).

alması muhtemel olan güçleri de hesaba katmamız gerekir. Sempati âyinine gelince, daha önce de gösterdiğimiz gibi, salt ritüel olması nedeniyle, kendisi de zorunlu olarak özel güçler yaratmak durumundadır. Aslında büyücüler bunun bilincindedirler. Şimdi, sözde ilkel ve mistisizmden uzak olan toplumlarda görülen bir büyü âyinini ele alalım; bu toplumlar hâlâ insanlığın büyü çağını yaşıyorlar ve bu toplumlarda, Frazer'e göre sempati yasası düzenli olarak işliyor ve yukarıda sözü edilen güçlerin sadece varlığı değil, yarattığı etkileri de bu toplumlarda görebiliyoruz. Şimdi de Aruntalar'da zina yapan bir kadınla ilgili büyünün nasıl etki gösterdiğine bakalım. Tam anlamıyla, *Arungguiltha* denilen kötü bir gücün yaratılması söz konusudur; taştan yapılan ruh bu güçle doldurulur (imgenin yaptığı tek şey, ruhun aldatıldığını ve doğal bedene döndüğü gibi imgeye döndüğünü göstermektir); bu kötü güç, kadının öldürülmesini taklit eden hareketlerle artırılır ve finalde bu güç sözde kadının yakalandığı yöne doğru atılır. Âyin, sempatik imgenin bir neden olmadığını ifade etmektedir; zira zihinde tasarlanan şey bu imge değildir, kişinin kaderidir.

Ama hepsi bu değil. Bahsettiğimiz olayda, imge yaratımının ötesinde (ki ruhun imgeye yerleştiği kesin değildir), âyin önceden büyü yapılmış diğer bütün imge araçlarını içermektedir; ruh taşıyan taşlar, âyinden önce büyülü hâle getirilen iğneler, vesaire; nihâyetinde âyin, efsanede belirlenen kutsal bir yerde yapılmalıdır. Rahatlıkla genelleştirebileceğimiz bu gözlemden, sempati âyininin sıradan bir eylem gibi gerçekleşmediği sonucunu çıkarabiliriz. Söz konusu âyin özel bir ortamda yapılır; âyinin içerdiği bütün koşullar ve formlar bu ortamı oluşturur. Bu ortam, çoğu zaman yasaklama sınırlarıyla, giriş ve çıkış âyinleriyle belirlenir. Bu ortama giren her şey, onunla aynı yapıya sahiptir ya da aynı yapıya sahip hâle gelir. Hareketlerin ve sözcüklerin genel içeriği bundan etkilenir. Bazı sempati âyinlerinin sempati yasalarıyla açıklanması, bu durumda çift yönlü bir belirsizlik yaratmaktadır.

Muhtemel bütün durumlarda aynı şey geçerli midir? Bize göre, bu karanlık nokta büyü âyininde temelmiş gibi görünmektedir. Gerçekte, bütün gizemli noktalar ortadan kalktığında, bu belirsizlik bilimlerde ve tekniklerde kendini göstermektedir. Hıristiyan simyacının bize söylediği şey tam olarak budur: Simyanın bilimden uzak durduğunu söylediğinde, simyanın dinî bir hâle bürünmesini ister; dua

etmek şartsa, şeytandan ziyade Tanrı'ya başvurulmasını ister; bu da simyanın ve giderek büyünün, temel olarak gizemli güçlere dayandığını itiraf etmektir. Bir sempati formülünün tek başına işliyor gibi göründüğü bir durumda, her âyinin içerdiği asgari düzeydeki formla birlikte, âyinin yarattığı asgari düzeyde gizemli bir güçle karşılaşırız; buna aktif nitelik gücünü de eklemek gerekir, ki bu olmadan, açıkça söylemek gerekirse, daha önce söylediğimiz gibi sempati âyini düşünülemez. Ayrıca, sözde basit denilen âyinlerin ya tam olarak gözlemlenmediğini, ya tam anlamıyla bilinçli olmadığını, ya da hesaba katılmayan bir değişime veya bozulmaya uğradığını düşünmekte haklıyız. Sempati yasasına ilişkin ve gerçekten basit olan âyinler sempatik tabular dediğimiz âyinlerdir. Oysa, gizli ve tinsel güçlerin varlığını, değişkenliğini ve şiddetini en iyi gösteren de yine bu âyinlerdir, ki bize göre, büyü âyinlerinin etkisi her zaman söz konusu gizli ve tinsel güçlerin ortaya çıkışına bağlıdır.

Böylece sempati formüllerinin hiçbir zaman bir büyü âyininin tam formülü olmadığını gördük. Olgulara dayanarak, bu formüllerin en açık şekilde ifade edildikleri yerde bile sadece ikincil olarak kaldığını söyleyebiliriz. Simyacılarda gördüğümüz de budur. Aslında simyacılar bize açıkça yaptıkları işlemlerin mantıksal olarak bilimsel yasaların bir sonucu olduğunu söylüyorlar. Daha önce gördüğümüz gibi, bunlar sempati yasalarıdır: Bir, bütündür; bütün birin içindedir; doğa doğayı alt eder; bunlar aynı zamanda sempati ve antipati ikilisini oluştururlar; ve nihâyetinde, simyacıların işlemlerini düzenlemelerini sağlayan komplike bir sembolizmler sistemidir: Astrolojik, kozmolojik, sungusal ve sözsel işaretler, vesaire. Ancak kullanılan bütün bu şeyler, simyacıların kullandığı teknikleri örten bir tür kılıftır sadece; bunlar sahte bir bilimin hayalî ilkeleri bile değildir. Kitaplarının başında, kitapçıklarındaki her bölümün başında öğretileriyle ilgili açıklamalar görürüz. Ancak açıklamaların devamı, başlangıcıyla hiçbir zaman örtüşmemektedir. Felsefî düşünce, bir başlık veya bir bölüm şeklinde ya da daha yukarıda bahsettiğimiz, kurban edilerek altına dönüşen şu bakır adam alegorisi şeklinde kitaplara iliştirilmiştir sadece. Kısacası, bu sözde bilim, yeri geldiğinde büyüler yapan efsanelere indirgenmektedir. Deney yöntemleri de aynı noktaya varabilir; gerçek işlemlerle ilgili cebirsel özetler ya da formüller, gerçek anlamda işe yarayan, anlaşılmaz büyüsel işaretlere dönüşen ve artık hiçbir manipülasyon yaratamayan araç-gereç figürleri vardır: Bunlar fiilen

yapılan büyülerden başka bir şey değillerdir artık. Şimdi değerini öğrenmiş olduğumuz bu ilkelerin ve formüllerin dışında, simya bir ampirizmden başka bir şey değildir: Özellikleri ve verdikleri reaksiyonlar ampirik olarak ya da daha doğrusu geleneksel olarak bilinen maddeler pişirilir, eritilir ve buharlaştırılır, vesaire. Bilimsellik düşüncesi, dekoratif bir unvandan başka bir şey değildir. Tıpta da aynı şey olmuştur. Marcellus de Bordeaux kitabındaki bölümlerin çoğuna şu başlığı koyar: *Remedia physica et rationabilia diversa de experimentis*; ancak bu başlıklardan hemen sonra şunun gibi cümleler okuruz: *Ad corcum carmen. In lamella stagnea scribes et ad collum suspendes haec*, vs. (Marcellus, XXI, 2).

Az önce anlattıklarımızdan şu sonuç çıkıyor: Sempati formülleri, büyü âyinlerinin yasaları olmadıkları gibi, sempati âyinlerinin yasaları da değillerdir. Bunlar, büyüde dolaşan genel kavramların soyut birer tercümesinden başka bir şey değillerdir. Sempati, büyüsel gücün geçtiği yoldur; büyüsel gücün kendisi değildir. Bir büyü âyininde, bizim için temel gibi görünen sempati formülü bütün bunları bir kenara bırakmaktadır. Sydney Hartland'ın temas yoluyla sempati âyinleri olarak açıkladığı âyinleri, büyücünün bir kadının çocuğunu kucaklayarak sütünü kestiği kötü amaçlı büyüleri örnek olarak alırsak, şunu söyleyebiliriz ki, bu tür kötü büyülerde, halk temastan çok kötü göze ve büyücünün ya da kötülük yapan cinin büyüsel gücüne dikkat eder.

2. Nitelik kavramının, tek başına, hâkim gibi göründüğü büyüsel olaylara olan inancı açıklamaya yetmediğine inanıyoruz.

İlk olarak, normalde nitelik kavramı tek veri değildir. Nitelikleri olan şeylerin kullanılması genelde ritüel koşullara bağlıdır. Öncelikle, kullanılacak eşyaların toplanma şekliyle ilgili kurallar vardır: Bu kurallar zaman, mekân, yöntem ve niyet koşullarına ve mümkünse diğer koşullara uyulmasını gerektirir. Kullanılacak otlar, bazı karşılaştırmalar yapıldıktan sonra, şunu veya bunu demeden bir nehrin kenarında, bir kavşakta, dolunayda, gece yarısı, iki parmakla, sağ elle tutulup sol elle toplanmalıdır. Metaller ve hayvansal maddelerle ilgili talimatlar da vardır. Bunun ardından, zamana, yere ve niteliklere bağlı kullanma kuralları gelir; bunlara eşlik eden ve sempati yöntemlerinin uygulanması gibi elde bulunan özelliklerin kullanılmasını sağlayan âyinlerden bahsetmeye sanırım gerek yok. Hindistan'da olduğu gibi, sıradan bir muska ya da aktif bir madde gibi büyü âyinlerinde

gördüğümüz her şey, zorunlu olarak yağla oğuşturulur veya kurban olarak sunulur.

İkinci olarak, büyüsel nitelik, atfedildiği şeye doğal olarak, mutlak bir şekilde ve tam anlamıyla içkin olarak değil, her zaman dışsal ve sonradan verilmiş olarak düşünülmektedir. Bazen bu bir âyinle gerçekleşir: Kurban âyini, dua, kutsanmış ya da lanetlenmiş şeylerle temasa sokulma ve genel anlamda büyü, vesaire. Bazen de, söz konusu niteliğin varlığı bir efsaneyle açıklanır ve bu durumda da rastlantısal ve sonradan edinilmiş olarak değerlendirilir; örneğin, İsa'nın ya da Médée'nin ayaklarının altında büyülü bitkiler çıkar; boğanotu Echidna'nın dişlerinden doğar; Donnar'ın süpürgesi ve kutsal kartal otu büyülü şeylerdir ve bunların gücü, yapı olarak fındık ağacına ya da Indou bitkisine bağlı değildir.

Genelde, bir şeyin büyüsel ya da spesifik niteliği, her zaman açık bir biçimde ikincil olarak görülen özelliklere bağlı olarak tasavvur edilir: Tarotlara ya da domuz yavrusunun hayalarına benzeyen taşların ve delikli taşların tesadüfî şeklini; Hindistan'da kertenkelenin başıyla, kurşun, nehir köpüğü ve kötülüğe neden olduğuna inanılan maddeler arasında var olduğu farz edilen ilişkiyi ifade eden rengi; belli bir yerdeki bir nesnenin (meteor parçaları, tarih-öncesine ait baltalar) dayanıklılığını, nadir bulunuşunu, adını, varlığındaki paradoksal karakteri ve yapılan keşfin koşullarını bu duruma örnek olarak verebiliriz. O hâlde, bir şeyin büyüsel niteliği bir tür uzlaşının sonucudur ve bu uzlaşı bir tür efsane ya da tasarlanmış bir tür âyin rolü oynamaktadır. Niteliği olan her şey, sahip olduğu karakter nedeniyle bir âyin biçimidir.

Üçüncü olarak, nitelik kavramı kendi başına pek yeterli değildir; öyle ki, bu kavram çok genel bir güç ve doğa düşüncesiyle karışır daima. Yaratılacak etki düşüncesi her zaman çok açık olsa da, özel nitelikler düşüncesi ve niteliklerin doğrudan etkisi düşüncesi her zaman oldukça belirsizdir. Buna karşılık, büyüde çok açık bir biçimde sınırsız güçleri olan şeyler düşüncesiyle karşılaşmaktayız: Tuz, kan, tükürük, mercan, demir, kristaller, değerli metaller, üvez ağacı, kayın ağacı, kutsal incir ağacı, kâfur, buhur ve tütün vs., özel uygulamaları ve kullanımları olan genel büyüsel güçler oluştururlar. Büyücünün niteliklere verdiği isimler genelde oldukça genel ve muğlaktır: Hindistan'da şeyler, iyi ya da kötü niyetli olabilirler ve iyi niyetli şeyler *urjas* (güç), *tejas* (ihtişam) ve *varcas* (parlaklık, canlılık) sahi-

bidirler. Yunanlılar ve modern toplumlar için, bunlar iyi ya da kötü şans getiren tanrısal, kutsal ve gizemli şeylerdir. Kısacası büyü, felsefe taşlarının, her derde deva şeylerin ve kutsal suların peşindedir.

Burada, sempati işlemleri konusunda olduğu gibi büyüsel nitelikler konusunda kendilerine göre bir teori geliştiren simyacılarımıza geri dönelim. Sempati işlemleri simyacılar için doğanın (**φύσις**) jenerik formlarıdır, **εέδη**. Eğer **εέδη**ler bozulursa, **φύσις**e ulaşılır yeniden. Fakat, daha önce de dediğimiz gibi, simyacılar bu doğanın soyut kavramıyla yetinmezler; doğayı, tinsel olan ve bununla birlikte somut bir desteğe bağlı olan sınırsız niteliklere sahip bir öz (**ούσία**) biçiminde, bir güç biçiminde tasavvur etmektedirler. Böylelikle, doğa kavramıyla birlikte doğrudan güç kavramına varırız. Bu doğa ve güç, en soyut biçimiyle, bir tür kişisiz ruh olarak, yani şeylerden ayrı ve bununla birlikte şeylere sıkı sıkıya bağlı bir güç olarak gösterilmektedirler. Tin/ruh kavramı nitelik kavramına bağlı gibi görünüyorsa, buna karşılık nitelik kavramının da tin/ruh kavramına bağlı olduğunu hatırlayalım ve simyacıları geçelim. Nitelik ve güç ayrılmaz iki ifadedir; nitelik ve tin ise sıklıkla birbirine karışırlar: *Pietra buccata*nın sahip olduğu nitelikler, içinde yer alan *follettino ross*odan gelir.

Nitelik kavramının ardında aynı zamanda ortam/çevre kavramı söz konusudur. Ortam, şeylerin kullanılmalarıyla ilgili koşullarla belirlenmiştir; olumlu ya da olumsuz olabilen bu koşullardan daha önce sıklıkla bahsetmiştik. Nihâyetinde, bu durum, belli bir nesneyle olan temasın doğrudan büyü dünyasına aktarılmasını isteyen çok sayıda gelenek tarafından eksiksiz bir biçimde ifade edilmiştir: Büyülü çubuklar, sihirli aynalar, kutsal Cuma günü yumurtlanan yumurtalar, vs. Bununla birlikte, nitelik düşüncesinin bizim için yarattığı belirsizlik, niteliklerin ürünü ve sonucu olarak büyü âyinlerini analiz ettiğimizde, sempatik formüllerin yarattığı belirsizliğe göre daha küçük bir belirsizliktir, çünkü nitelik düşüncesi, kısmen güç ve büyüsel nedensellik düşüncesini ifade etmektedir.

3. Şeytanların kendini gösterdiği âyinleri en iyi demonoloji teorisi açıklıyor gibi görünmektedir; bir şeytana başvurulmasına ya da şeytana bir şey emredilmesine dayanan âyinleri de bütünüyle açıklıyor gibi görünüyor. Şeytanlarla ilgili âyinlerdeki temel şeyleri sempati düşüncesiyle ya da büyüsel nitelik düşüncesiyle açıklayamadığımıza göre, gerektiğinde bu teoriyi bir bütün olarak büyüye yayabiliriz. Aslında, zorunlu olarak belirtilmese bile, her âyinde, kişili tinlerin

varlığı belirli bir dereceye kadar mümkündür. Diğer taraftan, her şey şeytanlar dünyasında geçtiği için, ya da daha doğrusu şeytanların varlığının mümkün olduğu koşullarda gerçekleştiği için, söz konusu teori, büyünün özel bir ortamda gerçekleştiğini göstermektedir. Son olarak, bu teori, büyüsel nedenselliğin temel niteliklerinden birini, yani tinselliği açıkça belirtmektedir. Bununla birlikte, bu teorinin yetersiz olduğu noktalar da vardır.

Şeytanlarla ilgili olsa bile bir büyü âyininde yer alan güçlerin sadece bir kısmı şeytanlarla ifade edilir. Tinsel kişilikler düşüncesi, bu genel anonim güçleri pek iyi ifade etmemektedir, ki bunlar büyücülerin gücü, sözcüklerin ve hareketlerin etkililiği, bakış gücü, ölüm, istek ve büyüleme gücüdür. Oysa, muğlak bir kavram olan bu güç kavramı, çok temel bir kavramdır (bu kavramı bir büyü âyinindeki genel tasvirde yer alan diğer tasvir serilerinin bir kalıntısı olarak görmüştük); öyle ki büyü, şeytanlarla ilgili bir âyinde, bu kavramı şeytan şekli altında tam olarak ifade edememiştir hiçbir zaman. Her hâlükarda, en azından âyinin, bağımsız olabilen ancak özgür olmayan şeytanlar üzerindeki büyülü etkisini açıklamak gerekecektir. Diğer taraftan, tin düşüncesi büyücü için uzaktan etki olayını ve âyinindeki artan etkiyi açıklasa da, bu düşünce büyücü için ne âyininin varlığını ne de sahip olduğu özellikleri açıklayabilmektedir; söz konusu özellikler, sempati hareketleri, büyülü maddeler, ritüel koşullar ve özel konuşma biçimleridir. Özet olarak, Demonoloji teorisi bazı formüllerin geride bıraktığı belirsiz noktaların bir kısmını analiz etse de, bu belirsiz noktaları sadece kısmen açıklamakta ve diğer teorilerin aşağı yukarı açıklamayı başardığı her şeyi bir belirsizlik olarak bırakmaktadır. Bu nedenle, şeytanlarla ilgili âyinlerde, kişisiz bir etkili güç kavramı zorunlu olarak tin kavramına eşlik etmektedir.

Fakat, bu güç kavramının tin kavramından ileri gelip gelmediğini kendi kendimize sorabiliriz. Bu henüz desteklenmeyen bir hipotezdir, ancak sağlam bir animist teori içerisinde desteklenebilir. Tinin büyüde her zaman aktif bir varlık olmaması ilk itiraz olarak ileri sürülebilir. Bütün şeytan kovma âyinlerinin, sağaltıcı büyülerin ve özellikle de köken büyüleri denilen büyülerin tek amacı, adı söylenen ve kim olduğu belirtilen bir ruhu kaçırmaktır (ayrıca üzerinde uygulanan etki de belirtilir). O hâlde tin, âyini döndüren zorunlu bir çark değildir.

Nihâyetinde, kişi kavramının şeytanlarla ilgili tasvirler içerisinde taşıdığı önemi abartmamak gerekir. Yarım yamalak kişileştirdikleri âyinlerin ya da niteliklerin dışında hiçbir anlam ifade etmeyen şeytanların olduğunu söylemiştik. Bu şeytan tanımlamasında, etki kavramı ve etkinin iletilmesi kavramı dışında başka bir şey yer almamaktadır. Bunlar uçuşan birer gaz ya da buhardırlar (**ἀπορροιαι**). Hindu şeytanlarının isimleri de sınırlı bir kişilikleri olduğunu göstermektedir: *Siddhas* (güce sahip olanlar), *vidyâdhâras* (bilimi elinde bulunduranlar); "prens Siddhi, prens Çakti" (güç) isimleri Müslüman Malezyalılar'ın büyülerinde var olmaya devam etmiştir. Algonkin manituları da bütünüyle kişisizdirler. Şeytanların sayısı ve adları konusunda da aynı belirsizlik devam etmektedir. Şeytanlar, genelde birlikler ve anonim varlıklar topluluğu oluştururlar (tebaalar, *ganas*); bunlar çoğunlukla genel birtakım isimlerle gösterilirler. Şeytanlar sınıfında, nadiren değinilen ölü ruhları ve tanrılar dışında gerçek kişiler olup olmadığını da sorabiliriz kendi kendimize.

Tinsel güç kavramının büyüsel tin kavramından doğmadığını düşündüğümüz gibi, büyüsel tin kavramının tinsel güç kavramından doğduğunu düşünmemizin de haklı nedenleri var. Bir taraftan, tinsel güç kavramı bizi tin kavramına götürür; zira Asurlular'daki *mamit*in, Algonkinler'deki *manitu*nun ve Irokualar'daki *orenda*nın, genel güç niteliklerini kaybetmeksizin tinsel olarak değerlendirilebileceğini görüyoruz. Diğer taraftan, büyüsel tin kavramının iki kavramın toplamı olduğunu düşünemez miyiz? Yani, tin kavramıyla büyüsel güç kavramının, zira büyüsel güç kavramı, tin kavramının bir özelliği değildir her zaman. Bir toplumun çevresini saran yoğun tin yığını içerisinde, deneysel diyebileceğimiz şekilde güçlü kabul edilen ve büyünün başvurduğu çok az sayıda tinin olması bunun kanıtıdır. Bu durum, toplumun tanrıları ve özellikle de tanım itibariyle güçlü varlıklar olan değerini yitirmiş ya da yabancı tanrıları tekeline alma eğilimini açıklamaktadır.

Görülüyor ki, büyüye olan inançla ilgili animist açıklamayı diğer açıklamalara tercih etmek gibi bir eğilimimiz olsa da, tinsel güç kavramının en azında büyüde ruh kavramının dışında yer aldığını düşündüğümüz için, genel animist hipotezlerden hassasiyetle kaçınmaktayız.

Özetle söylemek gerekirse, büyüsel olaylara olan inancı belli bir gerekçeye oturtmak amacıyla başvurduğumuz çeşitli açıklamalar

karanlık bir nokta bırakmaktadır; ve bizler, daha önce büyünün unsurlarını göstermeye çalıştığımız gibi bu karanlık ve belirsiz noktayı göstermeye çalışacağız. Bu inancın asıl nedenlerinin burada yatmakta olduğuna inanıyoruz.

Böylelikle, büyüdeki kişisiz kavramlara ve tin kavramlarına eklenen bu yeni unsurun sınırlarını belirlemeye yavaş yavaş başlıyoruz. Vardığımız noktada, bu yeni unsuru söz konusu iki kavram türünün üzerinde bir kavram olarak değerlendiriyoruz, öyle ki, kendisi verili olsa da, diğer kavramlar sadece bunun türevleridirler.

Karmaşık bir yapıya sahip olan bu kavram, öncelikle güç düşüncesini ya da daha doğrusu, daha önce tanımladığımız gibi, "büyü potansiyalitesi" düşüncesini içermektedir. Bu, büyücünün gücünün, âyinin gücünün ve tinin gücünün büyünün unsurlarına göre sadece birer ifadesi olduğu bir güç düşüncesidir. Zira bu unsurlardan hiçbiri kendi başına etkili olmamaktadır; fakat, gerek bir uzlaşıyla, gerekse de özel âyinlerle, bir güç olma niteliğiyle ama mekanik değil de büyüsel bir güç olma niteliğiyle donatılmış olmasıyla etkili olur tam anlamıyla. Ayrıca büyüsel güç kavramı, bu açıdan bakıldığında, mekanik güç kavramına benzetilebilir tamamen. Nasıl ki görünürdeki hareketlerin nedenini güç olarak adlandırıyorsak, aynı şekilde büyüsel güç de tam olarak büyüsel etkilerin nedenidir: Yani hastalık, ölüm, mutluluk ve sağlık gibi etkiler.

Bunun ötesinde, bu kavram, söz konusu güçlerin kullanıldığı bir ortam düşüncesini içerir. Bu gizemli ortamda, şeyler, duyular dünyasında olduğu gibi cereyan etmez. Burada mesafe temas için bir engel değildir. Talep ve istekler burada doğrudan gerçekleşirler. Bu, tinsel şeylerin ve aynı zamanda tinlerin dünyasıdır, çünkü, her şey tinsel olduğu için, bütün şeyler tin hâline gelebilir. Söz konusu güç, ne kadar sınırsız olursa olsun ve söz konusu dünya ne kadar aşkın olursa olsun, burada her şey belli yasalara göre cereyan eder, yani şeyler arasında yaratılan zorunlu ilişkilere, sözcüklerle işaretlerin tasvir edilen nesnelerle olan ilişkilerine, genel sempati yasalarına ve *Année Sociologique*'te ele alınanlara benzer sınıflandırmalarla düzenlenebilen nitelik yasalarına göre cereyan eder. Bu güç kavramı ve ortam kavramı birbirinden ayrılamazlar; tamamen birbirleriyle örtüşmekte ve aynı zamanda aynı yöntemlerle ifade edilmektedirler. Gerçekte, ritüel formlar, yani amacı büyüsel güç yaratmak olan yöntem ve düzenlemeler, aynı zamanda ortamı yaratan ve âyinden önce, âyin sıra-

sında ve de âyinden sonra bu ortamı belirleyen formlardır. O hâlde, eğer analizimiz doğruysa, büyünün temelinde, oldukça karmaşık ve biz Avrupalılar'ın anlayış biçimine tamamen yabancı bir tasvir olduğunu görüyoruz.

Oysa, dinler bilimi bugüne kadar büyüyü buna benzer bireysel anlayış biçimlerindeki kopuk ve dağınık yöntemlerle açıklamaya çalışmıştır. Aslında, sempati teorisi de benzer uslamlamalara ya da bir başka ifadeyle, düşünce çağrışımına başvurmaktadır; demonoloji teorisi, bilinçle ve rüyayla ilgili bireysel tecrübelere başvurmaktadır; diğer taraftan, niteliklerin tasviri genelde ya tecrübelerin, ya benzer düşüncelerin ya da bilimsel yanılgıların bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Bunun tersine, bu karmaşık güç ve ortam düşüncesi, dilimizdeki ve zihnimizdeki katı ve soyut kategorilere uymamaktadır. Zihniyetçi bir birey psikolojisi açısından, bu tam bir saçmalık olurdu. Şimdi de, zihniyetçi olmayan bir kolektif insan psikolojisinin böyle bir şeyin varlığını kabul edip etmediğini ve açıklayıp açıklamadığını görelim.

III. Mana

Benzer bir kavram bazı toplumlarda gerçek anlamda mevcuttur. Mantıksal bir geri dönüş yaparsak, bu kavramın bilhassa özel olarak ele aldığımız iki etnik gruptaki görece farklılaşmış büyüde işliyor olması analizimizin doğruluğunu göstermektedir.

Bu, Melanezya'da *mana* adıyla karşılaştığımız bir kavramdır. Bu kavram başka hiçbir yerde bu kadar iyi gözlemlenemez; neyse ki, Codrington bunu hayranlık verici bir şekilde gözlemlemiş ve ortaya koymuştur (*The Melanesians*, s. 119 ve devamı, s. 191 ve devamı). *Mana* sözcüğü, bütün Melanezya dillerinde ve Polinezya dillerinin çoğunda ortak olarak yer almaktadır. *Mana,* sadece basit bir güç ya da varlık değildir; aynı zamanda bir eylem, nitelik ve bir durum ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle, bu kelime, aynı zamanda hem isim, hem sıfat, hem de bir fiildir. Bir nesnenin bu niteliklere sahip olduğunu belirtmek için, o nesnenin *mana* olduğu söylenir; bu durumda, bu kelime bir tür sıfattır (ve bu bir insan için kullanılamaz). Bir varlık, bir tin, bir insan, bir taş ya da âyinin *mana* sahibi olduğu söylenir, yani "şunu ya da bunu yapma *manası*'na sahip olduğu söylenir. Farklı fiil çekimlerinin değişik biçimleri için *mana* kelimesi kullanılır;

bu durumda ise, bu sözcük *mana* sahibi olmayı ve *mana* vermeyi vs. ifade eder. Kısacası, bu sözcük, büyücünün gücü, bir şeyin büyüsel niteliği, büyülü şey, büyülü varlık, büyüsel güç sahibi olmak, büyülenmek ve büyüyle etkilemek gibi sözcüklerle ifade ettiğimiz çok sayıda düşünceyi içermektedir. Söz konusu sözcük, bizlere tek bir sözcük altında toplanan, aralarındaki yakınlığı hissettiğimiz ancak başka yerlerde ayrı olarak verilen bir kavramlar serisi sunmaktadır. Büyüde temel gibi görünen ajan, âyin ve şeyler bileşimini yaratmaktadır.

Mana düşüncesi, kurtulduğumuzu düşündüğümüz ama sonuç olarak anlamakta zorlandığımız karmaşık düşüncelerden biridir. Karanlık, muğlak ve bununla birlikte son derece belirgin bir kullanımı olan bir düşüncedir. Soyut ve genel olan ancak bununla birlikte somut noktalarla dolu bir düşüncedir. Oldukça karmaşık ve belirsiz olan, ilkel yapısı mantıklı bir analiz yapmamızı engellemektedir; bu nedenle bu düşünceyi açıklamakla yetineceğiz. Codrington'a göre, bu düşünce, büyü âyinlerinin ve dinî âyinlerin, büyüsel ve dinsel tinlerin, bütün büyülerde ortaya çıkan kişilerin ve şeylerin tümüne yayılmaktadır. *Mana*, şeylerin ve kişilerin değerini belirleyen şeydir tam tabiriyle; yani büyüsel, dinî ve hattâ toplumsal değeri belirler. Bireylerin toplumsal konumu, özellikle de bireylerin gizli topluluklardaki konumu sahip oldukları *mana*nın önemiyle doğru orantılıdır; mülkiyet tabularının önemi ve dokunulmazlığı, onları empoze eden bireyin *mana*sına bağlıdır. Zenginlik *mana*nın bir etkisi olarak kabul edilir; bazı adalarda, *mana* kelimesi para anlamına da gelmektedir.

Mana düşüncesi, birbirine karışan değişken birtakım düşüncelerden oluşur. *Mana* sırasıyla nitelik, madde ve aktivitedir. İlk olarak niteliktir. *Mana* şeyinin sahip olduğu bir şeydir; ancak söz konusu şeyin kendisi değildir. Bu güçlüdür, bu ağırdır denilerek *mana* betimlenir; *mana* Saa için sıcak, Tanna için tuhaf, silinmez, dayanıklı ve olağanüstü bir şeydir. İkinci olarak, *mana* kullanılabilir ama bağımsız bir şey, bir madde ya da bir özdür. Bu nedenle, bir *mana* eylemi içerisinde ve sadece *mana* sahibi bireyler tarafından, yani bir âyin içerisinde ve nitelikli bireyler tarafından kullanılabilir sadece. *Mana* yapı itibariyle aktarılabilir, başkasına geçebilir; yerden alınan bir taştaki *mana*, birbirleriyle temasa sokulan diğer taşlara aktarılır. *Mana*, somut bir şey olarak kabul edilir; içinde bulunduğu şeylerden yayıldığı görülür ve duyulur; yaprakların içinde ses çıkarır, bulut ya

da alev şekline girip uçar. *Mana*, uzmanlaşma yeteneğine sahiptir; kişiyi zenginleştiren veya öldüren manalar vardır. Jenerik bir *mana* çok daha kesin özelliklere sahip olabilir: Bank adalarında, çeşitli şekillerde büyü yapmak için özel bir *mana* vardır (*talamatai*) ve kişilerin ayak izleri üzerinde yapılan kötülükler için de başka bir *mana* vardır. Üçüncü olarak, *mana* bir güçtür; özellikle de tinsel varlıkların, yani ataların ruhlarının ve doğadaki tinlerin gücüdür. *Mana*, bunlardan büyülü varlıklar meydana getirir. Aslında, *mana* rastgele her tine ait değildir. Doğanın tinleri temel olarak *mana*yla donatılmışlardır; ancak bütün ölü ruhları *mana* sahibi değildir; sadece şeflerin ruhları ya da en fazla aile şeflerinin ruhları ve özel olarak da, ister hayattayken, ister ölümünden sonraki mucizelerle *mana*sının kendini gösterdiği kişilerin ruhları *tindalos* (etki sahibi tinler) olabilir. Sadece bu ruhlar güçlü tin adını hak ederler; diğerleri hiçbir şey ifade etmeyen yığınlar içerisinde kaybolurlar.

Böylelikle, bir kez daha, bütün şeytanların ruh olduğunu, ancak bütün ruhların şeytan olmadığını görüyoruz. Özetle, *mana* düşüncesi tin düşüncesiyle karışmaktadır; birbirleriyle birleşirler ancak tamamen farklı kalırlar; demonoloji ve dolayısıyla büyü, en azından Melanezya'da, sadece animizmle açıklanamaz. Örneğin: Florida'da, bir kişi hasta olduğunda, hastalığı, kendisini ele geçiren *mana*ya bağlanır; söz konusu *mana* bir *tindalo*ya aittir, bu *tindalo* da bir taraftan aynı *mana*ya sahip veya (aynı anlama gelmek üzere) kendisi üzerinde etkili olma *mana*sına sahip büyücüyle, *mane kisu* (*mana* sahibi), diğer taraftan bir bitkiyle ilişki hâlindedir. Zira, kendi *mana*ları nedeniyle çeşitli hastalıklara neden olan farklı *tindalo*lara atfedilen belli sayıda bitki türleri vardır. Çağrılan *tindalo* şu şekilde betimlenmiştir: Farklı türden bitki yaprakları alınır ve buruşturulup kırılır; hastaya acı çektiren hastalığın *mana*sına sahip olan yaprak, kendine özgü bir hışırtıyla kendini belli eder. Bu anda, doğrudan *tindalo*ya, yani *tindalo*nun *mana*sına sahip olan *mane kisu*ya, yani *tindalo*yla ilişki hâlinde olan ve *mana*sını hastanın içinden çıkarıp onu iyileştirebilecek tek kişiye başvurulur. Sonuç olarak, burada *mana*, *tindalo*dan ayrılabilir, çünkü sadece *tindalo*da değil, aynı zamanda hastada, yapraklarda ve büyücüde de bulunmaktadır. Bu nedenle, *mana* bağımsız bir şekilde var olur ve hareket eder; kişili tine kıyasla kişisiz olarak kalır. *Tindalo, mana* taşıyıcısıdır, *mana* değildir. Geçerken şunu da belirtelim ki, bu *mana* sınıflandırmanın bir bölümü içerisinde hareket etmektedir

ve birbirleri üzerinde etkili olan varlıklar bu bölüm içerisinde yer almazlar.

Fakat *mana*, ille de bir tine bağlı bir güç değildir. Tinsel olmayan bir şeyin gücü de olabilir; örneğin bitki yetiştirmek ya da domuzları döllemek için kullanılan bir taşın ya da yağmur yağdırmak için kullanılan bir otun gücü de olabilir. Ancak *mana* tinsel bir güçtür, yani mekanik olarak etkili olmaz ve uzak mesafeden etki yaratır. –*Mana* büyücünün gücüdür; büyücü görevi gören uzmanların isimleri hemen hemen her yerde bu kelimeyle oluşturulmuştur: *Peimana, gismana, mane kisu*, vs. –*Mana* âyinin gücüdür. Büyü formülüne dahi *mana* adı verilir. Ancak âyin sadece *mana*ya sahip olmakla kalmaz, âyinin kendisi de *mana* olabilir. Büyücü ve âyin, *mana* sahibi olmalarıyla *mana* sahibi tinler üzerinde etkili olabilir, onları çağırabilir, onlara emredebilir ya da sahip olabilirler. Oysa, bir büyücü kişisel bir *tindalo*ya sahip olduğunda, *tindalo*su üzerinde etki uygulamak için başvurduğu *mana*, *tindalo*nun etki yaratmak için başvurduğu *mana*dan gerçek anlamda farklı değildir. O hâlde, sınırsız sayıda *mana* olsa da, farklı *mana*ların, sabit olmayan ancak varlıklar, insanlar, tinler, şeyler ya da olaylar arasında bölüştürülmüş olan tek bir güç olduğunu düşünmek durumundayız.

Bu kelimenin anlamını genişletebilir ve *mana*, şeylerin eşsiz gücü ve gerçek etkisidir diyebiliriz, ki bu güç, şeylerin mekanik etkisini ortadan kaldırmadan onları güçlendirir. Filenin işe yaramasını, evin sağlam olmasını, kanonun denizde iyi tutunmasını sağlayan şey bu *mana*dır. Tarlada verimlilik, tıpta ise iyileştirici ya da öldürücü güçtür *mana*. Okta öldürücü olandır ve okun sapına takılan bir ölü kemiğiyle temsil edilir. Avrupalı hekimlerin raporlarının, Melanezya'da kullanılan zehirli okların sadece *mana* sahibi olduğu düşünülen okunup üflenmiş oklar olduğunu göstermesi dikkate değerdir; bununla birlikte söz konusu oklar zehirli kabul edilirler; okların gerçek etkisinin sivri uçlarına değil, sahip oldukları *mana*ya bağlandığı açıkça görülüyor. Nasıl ki şeytan olayında *mana tindalo*dan ayrı ise, burada da *mana*, diğer özelliklerinden ayrı olarak şeylere eklenmiş bir özellik ya da şeylere eklenmiş bir şey gibi görünmektedir. Sonradan eklenen bu özellik, gözle görülemeyen, olağanüstü nitelikte, tinsel bir şeydir, kısacası tindir ve bütün etki ve güç burada yatmaktadır. *Mana* hiçbir bir şekilde deney konusu olamaz, zira gerçekten de deneyin ötesine geçer; âyin, *mana*yı şeylere aktarır ve *mana* âyinle aynı doğaya sa-

hiptir. Codrington, *mana*nın doğaüstü olduğunu söyleyebileceğine inanmıştır; fakat başka bir yerde ise, daha mantıklı olarak, *mana*nın *in a way* (bir şekilde) doğa-üstü olduğunu söyler; bunun nedeni *mana*nın hem doğaüstü hem de doğal olmasıdır, çünkü bütün duyular dünyasına yayılmıştır ve benzememekle birlikte bu dünyaya içkindir.

Bu benzeşmezlik her zaman hissedilmiş ve bu duygu bazen âyinlerle kendini göstermiştir. *Mana* sıradan hayatın dışındadır. Tabuya varabilecek bir saygı görür. Tabu niteliğindeki bütün şeylerin *mana* sahibi olduğunu ve *mana* sahibi birçok şeyin tabu olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de söylediğimiz gibi, empoze edilen bir niteliğin tabu değerini oluşturan şey o niteliğe sahip kişinin *mana*sı ya da *tindalo*sudur. Büyülerin yapıldığı yerlerin, *tindalo*ları barındıran taşların ve *mana* sahibi yer ve nesnelerin tabu olduğunu da söyleyebiliriz. Tinin içinde barındığı bir taşın *mana*sı, taşın üzerinden geçen ya da gölgesi taşın üzerine düşen adamdan geçer.

Görüyoruz ki *mana*, sadece gizemli değil, aynı zamanda (diğer şeylerden) ayrı olarak gösterilir. Özetle, *mana* her şeyden önce belli bir türde bir etkidir, yani sempati niteliği taşıyan varlıklar arasında belli bir mesafeyle meydana gelen tinsel bir etkidir. Bu aynı zamanda ölçülemeyen, aktarılabilen ve kendiliğinden yayılan bir tür havadır. Bunun ötesinde, *mana* bir ortamdır ya da daha doğrusu *mana* olarak görülen bir ortamda etki gösterir. *Mana*, içsel ve özel bir tür dünyadır ve burada her şey sanki sadece *mana* varmış gibi cereyan eder. Âyinin *mana*sı aracılığıyla *tindalo*nun *mana*sı üzerinde etki uygulayan, büyücünün *mana*sıdır, ki bu da başka *mana*ları harekete geçirir ve bu böyle devam eder. Bu etki ve tepkilerde, sadece *mana*nın gücü söz konusudur. Söz konusu etki ve tepkiler, deyim yerindeyse, her şeyin *mana* olduğu ve kendisi de *mana* olmak zorunda olan kapalı bir daire içerisinde meydana gelirler.

Buna benzer kavramlara rastladığımız tek yer Melanezya değildir. Birçok toplumda bu kavramı bazı göstergelerinden tanımaktayız, bu toplumlarda yapılabilecek araştırmalar, bu kavramı gün ışığına çıkarabilir. İlk olarak, Malayo-Polinezya dillerini konuşan başka toplumlarda bu kavramın varlığıyla karşılaşmaktayız. Boğazlardaki Malezyalılar'da, bu kavramın Arapça kökenli bir kelimeyle ifade edildiğini görüyoruz; söz konusu kelimenin kökü Sâmi niteliği taşımaktadır (*kramât,* Skeat'ın transkripsiyonuyla) ve kutsal anlamına gelen *hrm*den daha dar bir anlama sahiptir. *Kramât* olan ya da *kramât* sa-

hibi olan şeyler, yerler, zaman dilimleri, tinler, hayvanlar, insanlar ve büyücüler vardır ve etki yaratan şeyler *kramât* güçleridir. Biraz daha kuzeyde, Fransız Hindi-Çini'nde, Ba-hnarlar, büyücünün *deng* bir kişi olduğunu, *deng* sahibi olduğunu ve şeyleri *deng* yaptığını söylediklerinde, açıkça *mana* düşüncesine benzer bir düşünce ifade etmektedirler. Ba-hnarlar'ın bu *deng* kavramı konusunda alabildiğine kurgu yaptıkları söylenir. Malayo-Polinezya dillerinin yayıldığı diğer uç bölgelerde, Madagaskar'ın tamamında, etimolojik kökeni bilinmeyen *hasina* sözcüğü, bazı şeylerin niteliğini, kimi varlıkların, hayvanların, insanların ve özellikle kraliçenin özelliklerini ve söz konusu niteliğin gerektirdiği âyinleri ifade eder. Kraliçe *masina*dır; *hasina* sahibidir; kendisine verilen vergiler ve adına edilen yeminler *hasina*dır. *Mana*nın belli bir rol oynadığı Yeni-Zelanda büyüsü ya da hekim-adamların *manang* adını taşıdıkları Dayaklar'ın büyüsü konusunda yapılabilecek daha kesin analizlerin, Melanezya büyüsüyle ilgili araştırmalarla kesinlikle aynı sonuçları vereceğine inanıyoruz.

Malayo-Polinezya dünyası, bu kavrama sahip tek topluluk değildir. Kuzey Amerika'da, birçok noktada bu kavrama işaret edildiğini görüyoruz. Huronlar'da (Irokualar) bu kavram *orenda* adıyla ifade edilmiştir. Diğer Irokualar, bu kavramı aynı kökenden olan sözcüklerle ifade etmiş gibi görünüyorlar. Huron kökenli ve seçkin bir etnograf olan Hewitt, bu kavramla ilgili değerli açıklamalar getirmiştir; analizden ziyade açıklama diyorum, zira *orenda*yı analiz etmek *mana*yı analiz etmekten daha kolay değildir (*American Anthropologist*, 1902, yeni dizi, IV, I, s. 32-46).

Bu düşünce, kolaylıkla alışamayacağımız kadar genel, muğlak ve somut bir düşüncedir ve karanlıkta kalan pek çok şey ve birçok özellik içermektedir. *Orenda* güçle, gizemli güçle ilgilidir. Doğada *orenda* sahibi olmayan hiçbir şey, daha doğrusu hiçbir canlı varlık yoktur. Tanrılar, ruhlar, insanlar ve hayvanlar *orenda*yla donatılmıştır. Fırtına gibi doğa fenomenleri, *orenda* tarafından bu fenomenlerin ruhlarından yaratılmıştır. En şanlı avcı, *orenda*sı avının *orenda*sını yenen avcıdır. Avlanması zor olan hayvanların *orenda*sının, zeka sahibi ve zararlı olduğu söylenir. Melanezya'da *mana* savaşları gördüğümüz gibi, Huronlar'da da her yerde *orenda* savaşları görürüz. *Orenda*nın kendisi, bağlı olduğu şeylerden ayrıdır, öyle ki *orenda,* bedenden çıkarılıp atılabilir; fırtına yaratan ruh, bulutların temsil ettiği *orenda*sını fırlatıp atar. *Orenda* aynı zamanda şeylerin çıkardığı sestir; bağı-

ran hayvanlar, ötüşen kuşlar, hışırdayan ağaçlar ve uğuldayan rüzgar *orenda*larını dile getirirler. Aynı şekilde, büyü yapan kişinin sesi de *orenda*dır. Şeylerdeki *orenda* bir tür büyü gibidir. Sözlü âyinlerdeki Huron adı kesinlikle *orenda*dan başka bir şey değildir. Ve dahası, *orenda* tam anlamıyla dua ve ilâhi demektir. Kelimenin bu anlamı, diğer Irokua lehçelerinde buna denk düşen kelimelerin anlamıyla doğrulanmaktadır. Fakat büyü en önemli *orenda* olsa da, Hewitt, ısrarla bütün âyinlerin de *orenda* olduğunu söylüyor; yine bu nedenle, *orenda manaya* yaklaşmaktadır. *Orenda* şamanın gücüdür özellikle. Şaman, *raren' diowá'ne* olarak adlandırılır, yani *orenda*sı büyük ve güçlü olan kişi demektir. Bir kâhin ya da kaderleri okuyan biri, *ratren'dáts* ya da *hatren'dótha*, ustaca bir şekilde *orenda*sını çıkaran ya da yayan ve böylece geleceğin sırlarını öğrenen kişidir. Büyüde etkili olan şey *orenda*dır. "Büyüde kullanılan her şeyin *orenda*ya sahip olduğu ve fiziksel niteliklerle değil de *orenda*yla etkili olduğu söylenir. Büyülerin, muskaların, fetişlerin, nazarlıkların, maskotların ve hattâ ilaçların gücünü yaratan *orenda*dır." *Orenda*nın özellikle kötülük konularında etkin olduğunu görüyoruz. Kısaca söylemek gerekirse, bütün büyü *orenda*dan çıkmaktadır.

Elimizde *Orenda*nın sembolik sınıflandırmalara göre etki gösterdiğini düşünmemize olanak veren bazı göstergeler var. "Ağustos böceğine, sıcak günlerde öttüğü için mısır olgunlaştırıcı denir, bunun nedeni, sıcaklığı getiren ve mısırın büyümesini sağlayan şeyin ağustos böceğinin *orenda*sı olmasıdır; tavşan "şarkı söyler" ve *orenda*sının kar üzerinde etkisi vardır (*controlled the snow*) hattâ çalı yapraklarını yediği yüksek yerler karın düşeceği (*sic*) yüksekliği belirler". Oysa tavşan, Huron klanlarından birinin totemidir ve bu klanın sis yaratma ve kar yağdırma gücü vardır. O hâlde, bir yandan tavşanın, totemik klanının, sisin ve karın, diğer yandan ağustos böceğinin, sıcaklığın ve mısırın yer aldığı sınıflarla ilgili çeşitli terimleri birleştiren şey *orenda*dır. *Orenda* sınıflandırmada ara neden rolü oynamaktadır. Bunun dışında, alıntı yaptığımız bu metinler Irokular'ın nedenselliği anlama biçimleri konusunda bir fikir vermektedir. Irokualar'a göre asıl neden sestir. Kısacası, *orenda* ne maddî bir güç, ne ruh, ne bireysel tin, ne değer, ne de güçtür; aslında Hewitt, bu farklı düşünceleri ifade etmek için kullanılabilecek başka terimlerin de olduğunu göstermiştir; ve *orenda*yı doğru bir biçimde tanımlamaktadır: "Gi-

zemli bir şekilde etki yaratmaya yarayan bir güç ya da varsayımsal bir olasılık".

Ünlü *manitu* kavramı, Algonkinler'de ve özellikle de Ojibwaylar' da, Melanezyalılar'daki *mana*ya karşılık gelmektedir. Aslında, Algonkin dili için eşsiz bir Fransızca sözlük hazırlamış olan Thavenet'ye göre (bu sözlük elyazmaları şeklindedir) *manitu* sözcüğü herhangi bir tini değil, bütün varlık türlerini, güç türlerini, büyüsel ve dinî nitelik türlerini ifade etmektedir (*Tesa, Studi del Thavenet*, Pise, 1881, s. 17). "Manitu varlık, madde ve canlı varlık demektir ve belli bir dereceye kadar, ruh sahibi olan her varlık bir *manitu*dur. Ancak *manitu* sözcüğü bilhassa alışıldık bir ismi olmayan ve bilinmeyen bir şey olan her varlığı ifade etmektedir. Kadının biri semenderden korktuğunu söyler; korktuğu şey bir *manitu*dur; kendisine bu isim söylenerek kadınla dalga geçilir. Kaçakçıların ellerindeki inciler bir *manitu*nun pullarıdır; olağanüstü bir şey olan kumaş ise bir *manitu*nun derisidir. *Manitu*, olağanüstü şeyler yapan kişidir; şaman bir *manitu*dur; bitkilerin *manitu*ları vardır; bir çıngıraklı yılanın dişini gösteren bir büyücü, dişin *manitu* olduğunu söyler; dişin artık kimseyi öldürmediği görüldüğünde, artık *manitu*sunun olmadığı söylenir."

Hewitt'e göre, Siouxlar'da, *mahopa*, χube (Omaha) ve *wakan* (Dakota) sözcükleri de büyüsel gücü ve niteliği ifade etmektedir.

Genellikle Shoshonelar'da, *pokunt* sözcüğü, Hewitt'e göre, Algonkinler'deki *manitu* sözcüğüyle aynı değere ve aynı anlama sahiptir. Hokiler'i veya Mokiler'i gözlemleyen Fewkes, genellikle Pueblolar'da, aynı kavramın bütün büyü âyinlerinin ve dinî âyinlerin temelinde bulunduğunu belirtmektedir. Mooney de, Kiowalar'da buna karşılık gelen bir kavrama işaret etmektedir.

Meksika'da ve orta Amerika'da, *naual* terimiyle, söz konusu kavrama eşdeğer bir kavramın ifade edildiğine inanıyoruz. Bu kavram, öylesine eski ve yaygındır ki, bütün din ve büyü sistemlerinin karakteristik özellikleri bu kavramdan çıkarılmaya çalışılmış ve buna *nagualizm* adı verilmiştir. *Naual*, genelde bireye özgü bir totemdir. Ancak hepsi bu değil; *naual* çok daha geniş bir ifadedir. Büyücü *nauali*dir, bir *naualli*dir; *naual* özellikle büyücünün kendini değiştirme yeteneğidir; onun başkalaşması ve cisimleşmesidir. Bu nedenle, bireysel totem, doğumundan itibaren bireyle bütünleşen hayvan, *naual*ın değişik biçimlerinden sadece birisi gibi görünmektedir. Seler'e göre *naual* sözcüğü Etimolojik olarak gizli bilim anlamına gelmekte-

dir; bu sözcüğün diğer anlamları ve türevleri düşünce ve tinin kökendeki anlamlarıyla ilgilidirler. Nauhalt metinlerinde, söz konusu sözcük, gizli, örtülü ve kılık değiştirmiş şeyleri ifade etmektedir. Bu nedenle, bu kavram, gizemli ve ayrı bir tinsel güç kavramı gibi görünmektedir, söz konusu güç, büyünün içerdiği güçtür.

Avustralya'da, benzer türde bir kavrama rastlanmaktadır; ancak bu kavram, açıkça büyüyle ve özellikle de kötü büyüyle sınırlıdır. Perth kabilesi buna *boolya* adını vermektedir. Güney Yeni-Galler'de, zenciler *koochie* sözcüğüyle kötü ruhu, kişili ya da kişisiz olan ve belki de aynı derecede yaygın olan kötü etkiyi ifade etmektedirler. Aruntalar'daki *arungquiltha* da aynı şeye karşılık gelmektedir. Büyü âyinlerinden çıkan bu "kötü güç", aynı zamanda hem bir nitelik, hem bir güç, hem de efsanelerde betimlenen ve kaynağına işaret edilen kendi başına var olan bir şeydir.

Büyüde yer alan bu güç-ortam kavramıyla ilgili örneklerin sınırlı olması, evrensel olduğundan şüphe duymamıza neden olmamalıdır. Aslında bu tür olaylar konusunda pek az bilgimiz vardır; Irokualar'ın varlığının bilindiği üç asır boyunca, bir yıl öncesine kadar *orenda*ya pek dikkat edilmemişti. Ayrıca, bu kavram herhangi bir şekilde söz konusu edilmeksizin de var olmuş olabilir; hiçbir halk, dilindeki gramer kurallarını belirtmek gibi bir düşünce formüle etmeye ihtiyaç duymamıştır. Dinde ve dilbilimde olduğu gibi büyüde de, etkin olan düşünceler, bilinçli olma kaygısı taşımayan düşüncelerdir. Bazı toplumlar, özel olarak bu düşüncenin bilincine sahip olmamışlardır; bazı toplumlar da, bu düşüncenin etkin olabileceği entelektüel dönemi geçmiştir. Ne olursa olsun, bununla ilgili tam bir ifade ortaya koyamamışlardır. Bazı toplumlar, eski büyüsel güç kavramlarından, başlangıçtaki gizemli içeriğin bir kısmını çıkarmışlardır; bu durumda söz konusu kavram yarı bilimsel hâle gelmiştir; Yunanlılar'da görülen durum böyledir. Diğer toplumlar ise, eksiksiz bir dogma, mitoloji ve bir demonoloji yarattıktan sonra, büyü tasvirlerinde yer alan belirsiz ve karanlık ne varsa, hepsini efsanevî ifadelere indirgemişlerdir, öyle ki, en azından görünüşte, büyüsel gücün yerine, açıklanması gereken her yerde şeytanı, şeytanları ya da metafizik kavramları koymuşlardır. Hindistan'da bu durumu görmekteyiz. Hintliler, büyüsel gücü neredeyse ortadan kaldırmışlardır.

Bununla birlikte, bunun izlerine rastlamaktayız hâlâ. Hindistan'da, bölük pörçük bir şekilde, parıltı, ihtişam, güç, yok etme, ka-

der, ilaç ve bitkilerin güçleri şeklinde var olmaya devam etmektedirler. Nihâyetinde, Vedalar'daki *brahman* ile Upanişadlar'daki ve Hindu felsefesindeki *brahmanın* özdeş olduklarını kabul edersek, Hindu panteizmindeki temel kavram olan *Brahman* kavramının buna derinden bağlandığını ve hattâ bunu devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Özetle, kavramlarla ilgili tam bir ruh göçü gerçekleşmiş gibi görünüyor, ara evrelerini yakalayamamakla birlikte bu göçün başlangıcını ve sonunu görebiliyoruz. Veda metinlerinde, en eskilerinden en yenilerine, nötr bir kavram olan *Bráhman* sözcüğü dua, kalıplaşmış söz, büyü, âyin ve âyindeki büyüsel ya da dinî güç anlamına gelmektedir. Dahası, büyücü papaz maskülen olarak *Brahmán* adını taşır. İki kelime arasındaki fark, fonksiyonlardaki çeşitliliği göstermek için kesinlikle yeterlidir; fakat kavramlar arasında olabilecek bir karşıtlığı göstermek için yeterli değildir. *Brahmán* kastı *brâhmanaların* kastıdır, yani *bráhman* sahibi kişilerin kastıdır. *Bráhman* insanların ve tanrıları etki yaratmak için başvurdukları şeydir ve bu şey özellikle de sestir. Bunun dışında, bazı metinler bu *bráhman*ın madde olduğunu söylüyor, yani şeylerin kalbi (pratyantam) ve en derindeki şey: Söz konusu metinler Atharva metinleridir, yani büyücülerin Vedasıyla ilgili metinlerdir. Fakat bu kavram, zaten tanrı Brahmâ kavramıyla karışmaktadır; bu isim, yavaş yavaş ortaya çıkan *bráhman* teriminden alınmıştır. Teozofik metinlerden itibaren, ritüel niteliğindeki *bráhman* kaybolmaya başlar, geriye sadece metafizik nitelikteki *bráhman* kalır. *Bráhman*, dünyadaki her şeyin aktif ilkesi hâline gelir ve bu ayrı fakat içkin bir ilkedir. *Bráhman* gerçektir, geriye kalan her şey bir illüzyondur sadece. Buradan çıkan sonuç şu ki, mistik (*yoga*: birleşme) yoluyla kendini brahmanın kalbine taşıyan herkes *yogin*, *yogîçvara* veya *siddha* olur, yani bütün büyülü güçleri elde eder (*siddhi*: elde etme) ve böylelikle dünyalar yaratacak hâle gelir. Brahman evrenin ilk ilkesidir; bütün hâlinde veya ayrı, canlı veya cansızdır. Brahman şeylerin özüdür. Aynı zamanda üçüncü ve dördüncü Vedadır, yani din ve büyü.

Hindistan'da bu kavramın sadece mistik kökeni varlığını sürdürmüştür. Yunanistan'da, kavramın sadece bilimsel yönü kalmıştır. Yunanistan'da bu kavramı, simyacıların son tahlilde vardıkları **φύσις** biçiminde ve aynı zamanda astrolojinin, fiziğin ve büyünün son noktası olan **δύναμις** biçiminde görürüz. **Δύναμις, φύσις**'ın yarattığı etkidir ve **φύσις, δύναμις**'ın eylemidir. **Φύσις**'ı bireysel olmayan ve

başkasına aktarılabilen maddî bir tür ruh veya şeylerle ilgili bilinçsiz bir zeka olarak tanımlayabiliriz. Özetle **φύσις** *mana*ya çok yakındır.

Bu durumda, her yerde büyüsel güç kavramını çevreleyen bir kavramın var olduğunu düşünmekte haklıyız. Söz konusu kavram, tinsel olduğu gibi somut ve sınırlı bir töz olan saf etki kavramıdır; bu töz, belli bir mesafeden etkili olan ve aynı zamanda temasla olmasa bile doğrudan bağlantı yoluyla etki gösteren, hareketli olan ancak hareket etmeyen, kişisiz olan ancak kişili biçimler alabilen ve bölünebildiği gibi devamlı olabilen bir tözdür. Şans ve öz gibi muğlak düşüncelerimiz, çok daha zengin olan bu kavramın cılız kalıntılarıdır. Bu aynı zamanda, daha önce de gördüğümüz gibi, bir güç, bir ortam ve ayrı olan ancak diğerine katılan bir dünyadır. Büyü dünyasının tam olarak kopmadan nasıl diğer dünyaya eklendiğini daha iyi ifade etmek için, söz konusu dünyada her şeyin, *mana* gibi bir kavramın gizemli varlığını açıklayabileceği uzamdaki dördüncü bir boyut üzerine kuruluymuş gibi cereyan ettiğini söyleyebiliriz. Bu imge, büyü için de son derece uygundur, öyle ki modern büyücüler, üçten fazla boyutun var olduğu geometri keşfedildikten sonra, düşüncelerini ve yaptıkları âyinleri meşru kılmak için bu imgeyle ilgili spekülasyonlara hâkim olmuşlardır.

Söz konusu kavram, büyüde neler olup bittiğini çok iyi açıklamaktadır. Bu kavram, âyinlerin yapıldığı, büyücünün yer aldığı, ruhların canlandırdığı ve büyülü dumanların uçuştuğu, gerçeğe eklenen bir ortam düşüncesini temellendirmektedir. Diğer taraftan, büyücünün gücünü meşru kılmakta ve formel hareketlerin zorunluluğunu, sözcüklerin yaratıcı gücünü, sempatik bağlantıları, niteliklerin ve etkilerin iletimini teyit etmektedir. Son olarak, tinlerin varlığını ve etkilerini açıklamaktadır, çünkü bütün büyüsel güçleri tinsel olarak görmektedir ve nihâyetinde, büyüye olan genel inancı açıklamaktadır, zira üzerindeki örtüyü kaldırdığımızda büyü bu kavrama indirgenmektedir; aynı zamanda bu inancı beslemektedir de, çünkü büyünün aldığı bütün formları bu kavram somutlaştırmaktadır.

Bu kavram sayesinde, büyünün gerçekliği, bütün tartışmalardan sıyrılmış ve hattâ şüpheler büyünün lehine dönmüştür. Söz konusu kavram, gerçekte büyüsel deneyin koşuludur aynı zamanda ve en zıt olguların bile lehte bir şekilde yorumlanmasına olanak vermektedir. Aslında bu kavram her türlü deneyden uzaktır. Her türlü deneyimden önce *a priori* olarak verilmiştir. Tam olarak söylemek gerekirse,

bu kavram, sempati, şeytanlar ve büyüsel nitelikler gibi büyünün bir tasviri değildir. Büyüsel tasvirleri yönetmektedir ve bu tasvirlerin koşulu ve zorunlu şeklidir. Kategorik olarak işlemekte ve kategorilerin insan düşüncelerini mümkün kılması gibi büyüsel düşünceleri mümkün kılmaktadır. Söz konusu kavrama atfettiğimiz bu 'zihindeki bilinçsiz kategori' rolü olgularla ifade edilmiştir. Bu kategori düşüncesinin zihinde çok nadiren ortaya çıktığını ve çok nadiren zihinde ifadesini bulduğunu gördük. Bunun nedeni, bu kategorinin, Euklid' in postülatumunun bizim uzam idrakimize içkin olması gibi büyüye içkin olmasıdır.

Fakat, elbette ki bu kategori zaman ve mekân kategorileri gibi bireysel anlayış biçimi içerisinde verilmemiştir; bu kategorinin, uygarlığın ilerlemeleri sayesinde güçlükle sınırlanmış olması ve içerik olarak toplumlara göre ve bir toplumun yaşamındaki farklı evrelere göre değişmesi bunun kanıtıdır. Bu kategori, adalet veya değer düşünceleri biçiminde, sadece toplumun varlığı nedeniyle bireylerin zihinlerinde var olmaktadır. Bunun bir kolektif düşünce kategorisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yaptığımız analizden çıkan bir diğer sonuç da, *mana* kavramının kutsallık kavramıyla aynı sınıftan olmasıdır. Öncelikle, bazı durumlarda her iki kavram birbirine karışmaktadır: Özellikle Algonkinler'deki *manitu* düşüncesi, Irokualar'daki *orenda* düşüncesi ve Melanezya'daki *mana* düşüncesi, dinî oldukları gibi büyüseldirler. Bunun dışında, Melanezya'da *mana* kavramıyla tabu kavramı arasında birtakım ilişkiler olduğunu gördük; *mana* sahibi bazı şeylerin tabu olduğunu, ancak sadece *mana* sahibi şeylerin tabu olabildiğini gördük. Aynı şekilde Algonkinler'de, bütün tanrılar manitu olsa da, bütün manitular tanrı değildir. Sonuç olarak, *mana* kavramı kutsallık kavramından daha genel olmakla kalmamakta, aynı zamanda kutsallık kavramı *mana* kavramı içerisinde yer almakta ve *mana* kavramının bir parçasıdır. Belki de kutsallığın bir *çeşit* olduğunu ve *mana*nın da bunun türü olduğunu söylemek yanlış olmaz. Sonuç olarak, büyü âyinleri içerisinde, aramakta olduğumuz kutsal kavramının dışında, bu kavramın kaynağını bulmuş olduk.

Baştaki ikilemimize geri dönelim. Ya büyü toplumsal bir olgudur ve kutsallık kavramı da aynı şekilde toplumsaldır ya da büyü, toplumsal bir olgu değildir ve dolayısıyla kutsallık kavramı da toplumsal olmaktan uzaktır. Burada kutsallık kavramıyla ilgili değerlendirme-

lere girmek istemiyoruz; fakat büyünün ve *mana* kavramının toplumsal karakterini göstermek amacıyla bazı açıklamalar yapabiliriz. *Mana* niteliği ya da kutsallık niteliği, toplumda özel olarak belirlenen bir konuma sahip olan şeylere bağlanır, öyle ki, söz konusu şeyler çoğunlukla toplumun ve genel kullanımın dışında görülürler. Oysa söz konusu şeyler, büyüde dikkate değer bir yer tutmaktadırlar; bunlar büyünün canlı güçleridir.

Kusursuz derecede büyülü olan varlıklara ve şeylere gelince, bunlar ölülerin ruhları ve ölümle ilgili şeylerdir; ölülerin çağrılması gibi evrensel bir uygulamanın sahip olduğu büyüsel nitelikleri, dünyanın her yerinde ölünün eline atfedilen güçleri (ki ölünün eline dokunmanın insanı ölü gibi görünmez kıldığına inanılır) ve buna benzer diğer bütün olayları buna örnek olarak verebiliriz. Ölüler de cenaze âyinlerine ve bazen de atalarla ilgili inançlara konu olurlar, burada ölülerin sahip olduğu konumun yaşayanların konumlarından ne denli farklı olduğunu görürüz. Bazı toplumlarda büyünün bütün ölülerle değil de özellikle kötü bir şekilde ölenlerle ve bilhassa suçlularla ilgilendiği söylenebilir mi? Bu da göstermeye çalıştığımız şeyin bir diğer kanıtıdır; zira kötü bir şekilde ölenler, sadece ölümlüler değil, değişik türde ölüler ve farklı varlıklar yaratan inançlara ve âyinlere konu olurlar. Fakat genelde, bütün ölüler, cesetler ve ruhlar, yaşayanlara göre, büyücünün ölüm güçlerinin ve kötülüklerinin kaynağı olan bütünüyle farklı bir dünya meydana getirirler.

Büyüdeki rolleri teorik olarak çok önemli olan kadınlar da, sadece sahip oldukları özel toplumsal koşullar nedeniyle büyücü ya da birtakım güçlere sahip kişiler olarak görülürler. Nitelik olarak erkeklerden farklı olduklarına ve özel güçlere sahip olduklarına inanılır: Âdet görme, cinsiyet ve gebelikle ilgili gizemli durumlar kendilerine atfedilen niteliklerin sadece birer göstergesidirler. Toplum, erkeklerin toplumu kadınlarla ilgili çok güçlü toplumsal duygular besler ve kadınlar da bu duygulara saygı gösterir ve paylaşırlar. Kadınların hukuksal durumu ve özellikle de erkeklerin konumuna oranla daha aşağıda bulunan ve farklı bir yapıda olan dinî konumları buradan kaynaklanmaktadır. Bu da, kadınların büyüye adanmış olduklarını ve büyünün kadınlara dindeki konumlarının tersi bir konum verdiğini göstermektedir. Kadınların sürekli kötü etki yaydıklarına inanılır. Eski Brahman metinlerinde (*Maitrayânî samhitâ*, 1, 10, 22), *Nirrtir hi strî* "kadın ölümdür", diye yazılmıştır. Kadınlar felâket ve uğur-

suzluk demektir; kötü göz kadınlara mahsustur. Kadınların büyüdeki etkinliğinin erkeklerinkine oranla daha sınırlı olmasına rağmen, sahip oldukları bu etkinliğin dindeki etkinliklerinden daha büyük olmasının nedeni de budur.

Bu iki örneğin de gösterdiği gibi, şeylerin sahip olduğu büyüsel değer, toplumda sahip oldukları konuma göre ya da topluma göre belirlenir. Büyüsel nitelik ve toplumsal konum şeklindeki iki kavram, biri diğeri tarafından oluşturulduğu ölçüde birbirleriyle örtüşürler. Aslında büyüde, her zaman toplum tarafından tanınan karşılıklı değerler söz konusudur. Gerçekte bu değerler, şeylerin ya da kişilerin içsel niteliklerine bağlı değildir, hâkim konumdaki kamuoyu tarafından ve onun önyargılarıyla kendilerine verilen yere ya da sıraya bağlıdırlar. Bu değerler toplumsaldır, fakat tecrübeye dayanmazlar. Sözcüklerin sahip olduğu büyüsel güç ve şeylerin büyüsel niteliklerinin isimlerine bağlı olması bunu açıkça kanıtlamaktadır; buradan da şu sonuç çıkar ki, lehçelere ve dillere bağlı oldukları için, söz konusu değerler kabilesel ya da ulusaldırlar. Bu nedenle, şeyler, varlıklar ve eylemler, hiyerarşik olarak düzenlenip karşılıklı olarak birbirlerini gerektirirler ve büyüsel eylemler bu düzene göre gerçekleşirler; büyücüden ruhlar sınıfına, ruhlar sınıfından bir diğer sınıfa geçerler ve yaratılmak istenen etkiye kadar bu böyle devam eder. Hewitt'in *mana* ve *orenda* kavramlarına uyguladığı "büyüsel potansiyalite" ifadesinde dikkatimizi çeken şey, bu ifadenin açık bir biçimde bir tür büyüsel potansiyeli içermesidir, ki bu da aslında bizim anlatmaya çalıştığımız şeydir. Şeylerin göreceli yeri ya da karşılıklı değeri dediğimiz şeyi, potansiyel farklılık olarak da adlandırabiliriz. Zira şeyler bu farklılıklar sayesinde birbirleri üzerinde etkili olurlar. O hâlde, *mana* niteliğinin, toplumdaki göreceli konumlarından dolayı bazı şeylere atfedildiğini söylememiz yeterli değildir; ancak, *mana* düşüncesinin bu değerlerin ve bu potansiyel farklılıkların düşüncesinden başka bir şey olmadığını söylememiz gerekiyor. Büyüyü oluşturan kavram ve dolayısıyla da büyü, bir bütün olarak buna dayanmaktadır. İster arı mantık açısından absürt olsun, isterse de sadece kolektif hayatın işleyişinin bir sonucu olsun, benzer bir kavramın toplumun dışında olmasının doğal olarak hiçbir nedeni yoktur.

Mana düşüncesinin hâkim olduğu bu kavramlar hiyerarşisi içinde, bireyler, büyücüler ve din dışı kişiler arasında belirlenmiş ve ardından, başlangıçta birtakım hatalar içermelerine rağmen geleneksel

olarak mantık adına kabul edilmiş yapay uzlaşıların bir ürününü görmemiz pek olası değildir. Tersine, din gibi büyünün de duygu işi olduğuna inanıyoruz. Daha doğrusu, modern teolojinin çapraşık dilini kullanmak gerekirse, din gibi büyünün de bir "değer yargıları" oyunu olduğunu, yani sistemi içerisine giren farklı şeylere farklı nitelikler atfeden duygusal aforizmalar oyunu olduğunu söyleyeceğiz. Fakat bu değer yargıları, bireysel zihinlerin bir eseri değildir; bunlar toplumsal duyguların birer ifadesidirler, ki bu toplumsal duygular, kimi zaman kaçınılmaz bir biçimde ve evrensel olarak, kimi zaman da rastlantısal olarak, çoğunlukla keyfî bir biçimde seçilmiş olan bitki, hayvan, meslek, cinsiyet, yıldız, meteor, element, fiziksel olgu, yer olgusu ve madde gibi şeylere göre biçimlenmişlerdir. Nihâyetinde *Mana* kavramı, kutsallık kavramı gibi, söz konusu yargıları oluşturan, şeylerin sınıflandırılmasını gerektiren, bazı şeyleri ayırıp bazılarını birleştiren ve etki hatları ya da izolasyon sınırları oluşturan bir tür kolektif düşünce kategorisinden başka bir şey değildir.

IV. Kolektif Durumlar ve Kolektif Güçler

Burada durabilir ve büyünün toplumsal bir olgu olduğunu söyleyebiliriz, çünkü büyüyle ilgili bütün göstergelerin arkasında kolektif bir kavram olduğunu gördük. Fakat, göründüğü kadarıyla, *mana* kavramı toplumsal yaşamın mekanizmasından çok ayrı gibi görünmektedir yine de; bu kavram fazlasıyla entelektüel bir şeydir hâlâ; nereden geldiğini ve hangi temele dayandığını anlayabilmiş değiliz. O hâlde, daha gerilere dönüp, kolektif güçlere kadar gideceğiz, ki büyünün bu kolektif güçlerin bir ürünü ve *mana* düşüncesinin de söz konusu kolektif güçlerin bir ifadesi olduğunu düşünüyoruz.

Bunun için, büyüsel tasvirleri ve büyüsel işlemleri bir an için yargılama olarak ele alalım. Bunu yapabileceğimizi düşünüyoruz, zira her türlü büyüsel tasvir bir yargı biçimi alabilir ve her türlü büyüsel işlem de, düşünce değilse de belli bir yargının sonucudur. Örnek olarak aşağıdaki önermeleri alalım: Büyücü gökcismini harekete geçirir; falan bitkinin dumanından bulut yapılır; âyin, ruhu harekete geçirir. Tamamen diyalektik ve hattâ eleştirel bir biçimde, Kant'ın biraz anlaşılmaz olsa da oldukça uygun olan söylemini kullanarak, benzer yargıların sadece toplum içinde ve toplumun müdahalesiyle anlaşılabileceğini göreceğiz.

Peki bunlar analitik yargılar mıdır? Gerçekten de kendi kendimize bunu sorabiliriz, çünkü büyünün teorisini oluşturan büyücüler ve onların ardından antropologlar, bu yargıları analiz ifadelerine indirgemeye çalışmışlardır. Bunlar, büyücünün sempati yasasını uygularken aynıdan aynıya şeklinde uslamlama yaptığını ve güçlerini ya da yardımcı tinlerini düşündüğünü söylerler. Tanımı itibariyle âyin, ruhu harekete geçirir; büyücü gökcismini harekete geçirir, çünkü söz konusu cisim, büyücünün kendisidir; su bitkisinin çıkardığı duman bulutları getirir, çünkü duman, buluttur. Ancak bu şekilde, analitik yargılara indirgemenin tamamen teorik olduğunu ve büyücünün zihninde şeylerin başka türlü cereyan ettiğini açık bir biçimde göstermiş olduk. Büyücü, daima kendi yargılarına, yaptığı mantıksal analize indirgenemeyen ayrı bir terim ekler; örneğin güç, yetki, φύσις veya *mana*. Büyüsel etki kavramı her zaman mevcuttur ve ikincil olmak bir yana, bir bakıma koşacın önermede oynadığı rolü oynar. Büyü düşüncesini ortaya koyan, bu düşünceye vücut veren, etkisini, doğruluğunu ve gerçekliğini veren şey büyüsel etki kavramıdır ve bu kavramın fazlasıyla dikkate değer olduğunu biliyoruz.

Filozofları taklit etmeye devam edelim. Büyüsel yargılar, sentez niteliğinde *a posteriori* yargılar mıdır? Bu yargıların dayandığı sentezler, bireysel deneyim aracılığıyla hazır olarak mı sunuluyor? Ancak daha önce de gördüğümüz gibi, hassas bir deneyim hiçbir zaman büyüsel bir yargıyı kanıtlayamamıştır; nesnel gerçeklik, tine, daha önce formüle ettiğimiz türden hiçbir önerme empoze etmemiştir. Yağmur yağdıran dumanın, gökcismi veya âyinlere itaat eden görünmez bir ruhun sadece inanç gözüyle görülebileceği kesindir.

Bu önermelerin, büyücülerin ya da büyüyle ilgilenen kişilerin öznel deneyimleri olduğu söylenebilir mi? Büyüyle ilgilenen kişilerin, kendileri istedikleri için bazı şeylerin gerçekleştiğini gördükleri ve büyücülerin de kendilerinden geçtikleri, imkansız görünen sentezlerin olağan hâle geldiği halüsinasyon ve rüyalar gördükleri söylenebilir mi? Kuşkusuz isteğin ve rüyanın büyüdeki önemini yadsımıyoruz; sadece bundan başka bir zaman bahsetmek istiyoruz. Fakat, bir an için burada iki tür deneyim kaynağı olduğunu kabul edersek (ki bunların bileşimi büyüyü verir), sadece bireyleri ele aldığımızda, bu deneyimlerin zihinsel olarak birbirleriyle uyuşmadığını hemen görürüz. Eğer mümkünse, büyücünün iyileştirdiği Avustralyalı bir hastanın ruh hâlini göz önüne getirmeye çalışalım. Kuşkusuz bu hastada, ken-

disinin iyileşeceğini ya da ölüme mahkumsa öleceğini gösteren bir dizi telkin olgusu kendini göstermektedir. Hastanın yanında şaman dans eder, katalepsi olgusunu yaşar ve rüya görür. Gördüğü rüya, onu öbür dünyaya taşır; ruhlar, hayvanlar ve tinsel varlıklar dünyasına yaptığı uzun bir yolculukla heyecanı artmış bir şekilde tekrar kendine gelir ve sonunda, ustaca bir el çabukluğuyla, hastanın bedeninden, büyü olduğunu, yani hastalığın nedeni olduğunu söylediği küçük bir taş çıkarır. Bu olayda iki öznel deneyim vardır. Fakat, büyücünün rüyası ile hastanın isteği arasında belli bir tutarsızlık vardır. Âyinin sonundaki hokkabazlık dışında, büyücü, müşterisinin isteklerine ve ihtiyaçlarına cevap verecek hiçbir şey yapmamaktadır. Bu iki kişinin durumu, oldukça yoğun yaşanmakla birlikte, sadece yapılan hokkabazlık sırasında örtüşmektedir. O hâlde, bu kısa anda, ne büyücü açısından (ki bu noktada kendini kandıramayacaktır), ne de müşterisi açısından psikolojik herhangi deneyim söz konusudur gerçek anlamda; çünkü müşterinin, yani hastanın sözde deneyimi, bir algılama hatasından başka bir şey değildir, ki söz konusu deneyim, gelenekle ya da kalıcı bir inançla devam ettirilmediği ölçüde, eleştirilere dayanamaz ve tekrarlanamaz. Az önce bahsettiğimiz durumlar gibi kötü bir biçimde düzenlenen bireysel subjektif durumlar, büyüsel aforizmaların nesnelliğini, genelliğini ve zorunlu karakterini tek başına açıklayamazlar.

Büyüsel aforizmalar eleştiriden uzaktırlar, çünkü kimse bunları incelemek istemez. Büyünün işlev gördüğü her yerde, büyüsel yargılar büyüsel deneyimlerden önce gelirler; bunlar âyin silahları veya tasvir zincirleridir; deneyimler bu yargıları doğrulamak için vardırlar ve hiçbir zaman bunları çürütmek için bir araya gelmezler. Bunun tarih ya da gelenekle ilgili bir olay olduğu ve her efsanenin ya da her âyinin kökeninde gerçek bireysel deneyimlerin olduğu söylenerek itiraz edilebilir. İlksel nedenler konusunda itirazlarda bulunan kişilerin peşinden gitmeye gerek yok, çünkü daha önce de dediğimiz gibi, büyüye olan genel inanç, büyüye olan özel inançlara egemen olmaktadır, ki büyü bireysel psikolojinin etkilerinden uzaktır. Zira, subjektif düşünceleri objektif hâle getirmeye ve bireysel illüzyonları genelleştirmeye olanak veren şey söz konusu inançtır. Büyüsel yargıya doğrulayıcı, zorunlu ve mutlak karakterini veren şey bu inançtır. Kısacası, bireylerin zihninde sahip oldukları biçimiyle, başlangıçta bile, büyüsel yargılar denildiği gibi senteze dayalı kusursuz *a priori* yargı-

lardır. Yargılar, her türlü deneyimden önce belli olur. Fakat yanlış anlaşılmasın, büyünün hiçbir zaman analize ya da deneyime başvurmadığını söylemiyoruz, analitik ve deneysel yönünün çok zayıf olduğunu ve neredeyse tamamen *a priorik* olduğunu söylemeye çalışıyoruz.

Peki bu sentez kimin tarafından yapılıyor? Birey tarafından olabilir mi? Aslında, böyle bir sentezin yapılmasına pek yer olmadığını görüyoruz. Zira büyüsel yargılar, sadece önyargı veya tavsiye biçimindedirler ve bireylerin zihninde bu şekilde karşılaşırlar. Fakat, bu argümanı şimdilik bir kenara bırakalım. Kolektif olarak doğrulanmayan hiçbir büyüsel yargı düşünülemez. Yargıyı ortaya koyan en az iki birey vardır daima: Âyini yapan büyücü ve büyüye inanan ilgili kişi ve yahut da bireyler tarafından yapılan popüler büyü olaylarında olduğu gibi, âyin yöntemlerini öğreten ve bu yöntemleri uygulayan kişi söz konusudur. İndirgenmesi söz konusu olmayan bu teorik çiftler tam anlamıyla bir topluluk oluştururlar. Ayrıca, büyüsel yargı, geniş topluluk gruplarını ve bütün uygarlıkları içine alır. Büyüsel yargı söz konusu olduğunda, verili bir anda, belli bir toplumda bazı düşüncelerin doğruluğuna ve bazı hareketlerin etkililiğine olan ortak bir inanç ve kolektif bir sentez söz konusudur. Kuşkusuz, bu sentezde bir araya gelen düşüncelerin bireylerin zihinlerinde bir araya gelebileceğini düşünmüyoruz, ki bir araya gelmezler de; hidropizi[2] düşüncesi, doğal olarak Hindu büyücülerde su düşüncesini uyandırıyordu. Büyüde düşüncenin çağrışım yasasından ayrı olduğunu farz etmek mantıksız olur; daireler oluşturan bu düşünceler birbirlerini çağrıştırırlar ve kesinlikle çelişki yaratmazlar. Ancak doğal düşünce çağrışımları büyüsel yargıları mümkün hâle getirirler. Büyüsel yargılar, bir imgeler geçidinden tamamen farklı bir şeydir; bunlar gerçek kurallardır ve yarattıkları düşünce zincirlerinin nesnelliğiyle ilgili pozitif bir inanç içerirler. Yalnız olarak ele alınan bir bireyin zihninde, onu, büyüdeki gibi kategorik bir biçimde, sözcükleri, jestleri ya da yöntemleri yaratılması istenen etkilerle birleştirmeye zorlayacak hiçbir şey yoktur –tabiî söz konusu olan deneyim değilse, ki az önce deneyimin pek etkili olmadığını gördük. Büyüsel bir yargıyı empoze eden şey, işaretin şeyi, parçanın bütünü ve sözcüğün hareketi yarattığını gösteren bir tür uzlaşıdır. Aslında, temel olan, söz konusu çağrışım-

[2] Vücudun herhangi bir yerinde su toplanması, su birikmesi (ç.n).

ların zorunlu olarak zihinde birçok birey ya da daha doğrusu bir bireyler yığını oluşturmasıdır. Büyüsel yargıların genel ve *a priorik* oluşu kolektif kökenlerinin bir işareti gibi görünmektedir.

Ancak, bir gruptaki bütün bireylerin eş zamanlı olarak aynı sentezi yaratmaya zorlayan tek şey, o grubun bütünü tarafından hissedilen kolektif ihtiyaçlardır. Gruptaki tüm bireylerin sahip olduğu inanç, iman, ortak ihtiyaçlarının ve ortak arzularının bir etkisidir. Büyüsel yargı toplumsal bir onama konusudur, bu onama toplumsal bir ihtiyacın ifadesidir ve bütün toplumsal psikoloji olguları bunun etkisiyle ortaya çıkar: Herkes tarafından hissedilen bir ihtiyaç, herkese aynı amacı telkin eder; bu iki terim arasında, sonsuz sayıda ara terim olabilir (aynı bir nesne için yapılan âyinlerin alabildiğine çeşitli olmasının nedeni budur); bu muhtemel terimler arasından bir seçim yapılmalıdır ve bu seçim geleneğe, büyücü unvanına sahip birinin otoritesine ya da bütün bir grubun ortak ve ani tepkisine göre şekillenir. Herkesin arzu ettiği etki, bütün grup tarafından görüldüğü için, kullanılan yöntem, etkinin yaratılması için uygun olarak değerlendirilir; ateşli ve sıtmalı hastaların iyileşmesini istedikleri için, soğuk su serpmek ya da sempati içeren bir biçimde bir kurbağaya dokunmak, Atharvaveda'daki Brahmanlara başvuran Hindular için, üç ya da dört günde bir gelen sıtma nöbetlerinin tek düşmanıdır. Açıkça söylemek gerekirse, yapılan şeyin karşılığını gören her zaman toplumun kendisidir. Neden ve sonuç sentezi sadece toplumun zihninde gerçekleşir. Bu büyü anlayışı dışında, büyüyü, ne zaman ortaya çıktığını ve nasıl yayıldığını tam olarak anlayamayacağımız bir saçmalıklar ve yaygın yanılgılar zinciri olarak düşünebiliriz sadece.

Büyüyü, bireylerden oluşan gruplar tarafından ihtiyaç nedeniyle uygulanan bir *a priorik* endüksiyonlar sistemi olarak düşünmemiz gerekir. Ayrıca, insanlığın ivedilikle yaptığı buna benzer genelleştirmelerin benzer koşullarda gerçekleşip gerçekleşmediğini ve bunun sorumlusunun büyü olup olmadığını kendi kendimize sorabiliriz. Dahası, insanlar endüksiyonu büyüyle öğrenmemişler midir? Zira, bireysel psikolojiyle ilgili biraz radikal bir varsayım ileri sürersek, tek başına bir bireyin ya da insan türünün gerçek anlamda endüksiyon yapabileceğini sanmıyoruz; bireylerin yapabildiği tek şey, alışkanlıkları ya da içgüdüleri başkalarına bulaştırmaktır, bu da her türlü eylemle ilgili bütün düşünceleri yok saymak demektir.

Yaptığımız çalışma, basite indirgeyen her türlü varsayımdan kurtulduğunda çok daha müspet görünecektir; en spesifik olanlar da dahil büyüyle ilgili iddiaların, son derece genel bir iddiaya dayandığını, yani *mana* savı içerisinde yer alan büyüsel güç iddiasına dayandığını hatırlamamız gerekir. Bu düşüncedeki bütün içerik ve biçimin toplumsal nitelikte olduğunu gördük; toplumun ve toplumun önyargılarının varlığı duygusu dışında, bu düşünce, entelektüel ya da deneyimsel hiçbir şey içermemektedir. Büyüsel yargının mantıksal olasılığını açıklayan ve absürditeyi ortadan kaldıran şey bu düşüncedir, daha doğrusu bu kategoridir. Duygusal durumların belirsizliğinden tam olarak kurtulamamış olan, soyut terimlerle ifade edilemeyen ve bizim için anlaşılmaz olan bu kavramın büyüyle ilgilenen insanlar için büyüden açık, rasyonel ve yeri geldiğinde bilimsel bir şey yaratması dikkate değerdir. Zira, bütün büyüsel önermeler içerisinde *mana* düşüncesi çok örtük bir biçimde de olsa anlaşılıyorsa eğer, büyü önermesi dolaylı olarak analitik bir biçim almaktadır. "Su bitkilerinin dumanı bulut üretir" önermesinde, özneden sonra *mana* kelimesini koyarsak benzer bir önerme elde ederiz doğrudan: *Mana* niteliğine sahip duman=bulut. Bu düşünce, sadece büyüsel yargıları analitik yargılara dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda bu yargıları *a priori*den *a posteriori*ye dönüştürür, çünkü bu düşünce, deneyime ve koşullara hâkimdir. Büyüdeki rüya, bu düşünce sayesinde rasyonel hâle geldiği gibi, aynı zamanda gerçeklikle iç içe geçmektedir. Hastanın büyücünün gücüne duyduğu inanç, hastalığının vücudundan çıktığını hissetmesini sağlamaktadır.

Burada, psikolojik bir gizemin yerine sosyolojik bir gizem koymamızın pek mümkün olmadığını görüyoruz. Her şeyden önce, söz konusu kolektif ihtiyaçlar, içgüdülerin ve önsezilerin oluşmasına neden olmazlar, ki sosyolojide, toplumsallaşma içgüdüsü dışında söz konusu içgüdülerin başka örneklerini görebilmiş değiliz; zaten bu toplumsallaşma içgüdüsü geriye kalan her şeyin ilk koşuludur. Ayrıca, saf toplumsal olan herhangi bir duyguyla karşılaşmış değiliz; göstermeye çalıştığımız kolektif güçler, kısmen rasyonel ve entelektüel olan göstergeler ortaya koymaktadırlar. *Mana* kavramı sayesinde, isteğin alanı olan büyü tamamen rasyonel görünmektedir.

Bu nedenle, büyünün var olabilmesi için, toplumun var olması gerekir. Şimdi de büyünün var olduğunu ve de nasıl var olduğunu göstermeye çalışacağız.

Genellikle, zorlama ve yasaklamalar toplumun yarattığı doğrudan etkinin anlamlı birer göstergesi olarak değerlendirilirler. Oysa büyü, kavramlara ve zorunlu âyinlere değil de ortak düşüncelere ve isteğe bağlı âyinlere dayansa da ve dolayısıyla büyüde mutlak hiçbir zorunluluk göremesek de, büyüde yasaklamaların ya da en azından bazı şeylerle ve bazı eylemlerle ilgili olarak bütün gruplar tarafından riayet edilen bazı hükümlerin var olduğunu görmüştük. Aslında tamamen büyüye özgü olan ve belki de büyüde ortaya çıkan yasaklamalar vardır. Bunlar bilhassa sempati tabuları dediğimiz ve tabu karışımı diyebileceğimiz olaylardır. İşte bazı örnekler: Hamile bir kadın cinayet işleyen birine ya da bir ölünün evine bakmamalıdır; Cherokeeler'de, genellikle, tabular sadece hastaları değil, aynı zamanda büyücüyü, bütün aileyi ve bütün komşuları da bağlamaktadır. Bu tarz hükümlerin, tam olarak zorunlu olmamakla birlikte herkesin uyması gereken olumsuz nitelikli gerçek âyinler oluşturduğunu görmüştük. Doğrusunu söylemek gerekirse, özel yöntemlerle bireyleri cezalandıran şey toplum değildir; büyüsel tabular sadece mekanik birer cezalandırmadır; bu tabular, kendilerine yönelik ihlalleri izleyen gerekli uygulamalarla kendilerini korurlar. Fakat bununla birlikte, bu zorunlu etki düşüncesini empoze eden ve koruyan şey toplumdur elbette ki.

Tek başına gerçekleştirilen olumsuz nitelikli âyinler ve halka yönelik tedbirler, büyünün koyduğu tek yasaklamalar değildir. Daha önce de gördüğümüz gibi, pozitif âyinleri birçok negatif âyin takip eder. Bunlar, âyin törenine hazırlık niteliğinde olduğunu söylediğimiz âyinlerdir. Oruç tutan, yanlış şeyler yapmaktan kaçınan veya âyini yapmadan önce temizlenip arınan büyücü ya da büyücü çifti, dokunacakları ya da yapacakları şeyler ile günlük hayatta bulundukları konum arasında bir tür uyuşmazlık ve aykırılık olduğunu hissettiklerini gösterirler. Söz konusu kişiler, belli bir direnç hissederler ve büyü onlar için açık bir kapı değildir. Kapanış ve çıkış âyinlerinin gösterdiği diğer yasaklama ve çekinceler, bu kişilerin girdikleri sıradışı dünyayı terk etmelerine karşıdırlar. Ayrıca, âyinlerden hiçbir şey olmamış gibi çıkmazlar; kurban gibi büyü de zihinde belli bir değişim ve tahribat yaratır ve dahası bunu gerektirir. Bu değişim yapılan hareketlerdeki törensellikle, sesin değişmesiyle ve hattâ yeni bir konuşma biçimi kazanmayla, yani ruhların ve tanrıların konuştukları dili kazanmayla kendini gösterir. O hâlde, büyüdeki negatif âyinler, bire-

yin artık sadece bir kişilik hâline gelmek üzere eski özelliklerini terk ettiği bir tür ilk adım teşkil ederler.

Bunun dışında, dinde olduğu gibi büyüde de, negatif ve pozitif âyinler arasında sıkı bağıntılar vardır. Her pozitif âyinin, her pozitif niteliğin zorunlu olarak negatif bir âyine ya da negatif bir niteliğe denk düştüğüne inanıyoruz (ancak bunu burada tatmin edici bir biçimde ortaya koyamayacağız sanırım); örneğin, demirle ilgili tabu, demircinin büyüsel niteliklerine karşılık gelir. Bir pozitif âyin ne denli isteğe bağlı olursa olsun, şu veya bu şekilde, zorunlu olan ya da en azından kaçınılmaz birtakım mekanik etkilerle tasvip edildiği düşünülen negatif bir âyine bağlanır. Dinde olduğu gibi büyüde de, varlıklar, eylemler, ajanlar ve mitler gibi bu denli çember altına alınmayan ve neredeyse yasaklanmayan hiçbir şey yoktur diyebiliriz. En sıradan büyülü şeyler, en alışıldık büyülü varlıklar, köyün kırık-çıkıkçısı veya sıradan bir nal daima bir tür saygı uyandırır. En basit büyü âyini veya tin bilimlerinin en masumu, kaygı ve çekincelerle doludur; daima bir tereddüt veya dinin gerektirdiği bir korkunun neden olduğu geçici bir yasak söz konusudur. Büyücü, insanları kendine çekici gibi, iticidir aynı zamanda. Burada büyünün büründüğü sırra ve gizeme geri dönüyoruz; bu gizem, büyüyü tanımlamaya çalıştığımızda ayırt edici özelliğiyle kendini gösterir ve büyüyü yaratan kolektif güçlerin izlerini burada görmekteyiz. O hâlde büyünün kendine özgü bir ritüel yasak sistemi vardır ve bu sistem ne denli dışsal olsa da büyüyü karakterize etmeye katkıda bulunmaktadır. Bunun ötesinde, dinî yasaklamalar da dahil, büyü bütün bir kolektif yasaklamalar sistemiyle sıkı bir birlik hâlindedir; öyle ki, büyüsel niteliğin mi yasaklamadan kaynaklandığını yoksa yasaklamanın mı büyüsel nitelikten kaynaklandığını bilmek her zaman mümkün olmuyor. Bu bağlamda, yemek artıkları büyülüdür, çünkü tabudurlar; ve tabudurlar, çünkü artıklarla yapılabilecek büyüden korkulur her zaman. Büyü yasak şeyleri öncelikli olarak tercih etmektedir. Hastalıkların ve ya da uğursuzlukların kaynağı olan çiğnenmiş tabularla ilgili düzeltme çabaları büyünün özelliklerinden biridir ve büyü bu özelliğiyle tabiri caizse dindeki kefaret olgusuyla yarışmaktadır. Büyü de tabuların çiğnenmesini kendi çıkarına kullanır ve dinin kullanılmasını yasakladığı her türlü artık ve kalıntılara önem verir; bu artıklara örnek olarak, tüketilmesi ya da yakılması gereken kurban artıklarını, âdet kanını ya da kanı verebiliriz. Bu şekliyle büyü, değişik biçimlerini gör-

düğümüz negatif yönüyle, yine toplumun bir eseri gibi görünmektedir. Bu şekilde yasak koyabilecek, yaratılan çekinceleri takip edip meşrulaştırabilecek tek şey toplumdur; ki büyü bütün bunların ardına saklanmaktadır.

Son olarak belirttiğimiz bu yasaklama ve çekincelere toplumsal olarak riayet edilmesinin ötesinde, izole bir birey dediğimiz bu teorik varlığın hangi yönüyle bu tür çekinceler yarattığını ve bu çekinceleri beslediğini kendi kendimize sorabiliriz. Genellikle kişiye zararlı olan bir şeyle ilgili deneyimlerin tekrarlanarak yaşanması, sonunda o kişiye, kendisini gerçek tehlikelere karşı uyaran önseziler kazandırır. Ancak söz konusu olan bu değildir; kişinin zihni, bir araya gelen bireylerdeki karşılıklı duygu yoğunlaşmalarının neden olduğu gerçek dışı korkularla doludur. Gerçekte, büyü korkusu evrensel olsa da, korkunun nedeni toplumsal gruplara göre değişir. Toplumsal ajitasyonun, yani bir tür istem-dışı uzlaşının yarattığı korkular, geleneksel olarak kişilerden kişilere aktarılır. Bu korkular verili toplumlara özgüdür daima. En yaygın batıl inanç bile, örneğin kötü göz inancı, gerçek anlamda ne Avustralya'da, ne Melanezya'da, ne Kuzey Amerika'da, ne de daha açık bir biçimde görüldüğü eski Hindistan'da ve Müslüman olmayan modern Hindistan'da bulunmaktadır.

Bu durumda, büyünün kaynağında da duygusal ve illüzyon yaratan durumların bulunduğunu, bu durumların bireysel olmadığını ve bireye özgü duyguların bütün toplumun duygularıyla karışmasından ileri geldiklerini düşünebilecek bir noktaya varmış bulunmaktayız. Lehmann tarafından sunulan teoriye ne ölçüde yaklaştığımızı görebiliyoruz. Bireysel psikoloji açısından bakarak, Lehmann, bildiğimiz gibi büyüyü bir taraftan algılama hataları, illüzyonlar ve halüsinasyonlarla, diğer taraftan dikkat, kendinden geçme ya da uyarılma gibi derin ya da bilinçaltıyla ilgili heyecan olgularıyla açıklamaktadır; bütün bu saydıklarımız basit bir psikolojik otomatizmden hipnoza kadar gitmektedir.

Lehmann gibi biz de, beklenti ve illüzyonların büyüdeki temel olguları yarattığını görüyoruz. Mekanik bir biçimde yapılan en sıradan âyinler bile asgari düzeyde heyecan, korku, tedirginlik ve özellikle de beklenti içerir. İsteğin büyülü gücü çok iyi bilinmektedir, öyle ki büyünün büyük bir kısmı istek ve arzulardan ibarettir: Örneğin, kötü göz büyüsü, bazı dilek ve istekler doğrultusunda yapılan büyüler, kısacası okuyup-üfleme niteliğindeki büyülerin hepsi. Diğer taraftan,

âyinlerin ve özel büyü inançlarının belirlenmesinde baskın bir rol oynayan niyetle ilgi yönelimler ve keyfî seçimler özel beklentilerden ve tek-düşünce durumlarından kaynaklanmaktadırlar. Örneğin, fırtınayı durdurmak için yanan közleriyle birlikte toprağına gömülen (ışık, *arka*) ya da güneş (*arka*) çıksın diye yanan bir bölümü ortalığa serilen *arka* ağacı gibi bir nesnenin iki zıt âyin için kullanıldığı durumlarda bunu görmekteyiz. Buna benzer bir düşünce, çelişkili olmamakla birlikte istenirse farklı iki anlamda ileri sürülebilir. Âyinlerdeki ajanlarda ve katılımcılarda dikkat olgusu genelde öylesine yoğundur ki, söz konusu kişiler, bir an bile olsun bunun hiçkimseye zarar vermeden etkisiz hâle gelemeyecek kadar önemli olduğunu hissederler. Âyinde yaşanabilecek her türlü kopukluk âyini bozar ve etkisini boşa çıkarır; ruh çağırma seansları dikkatin bozulmasına izin vermez. Popüler büyülerle ilgili hikâyelerde sıkça rastlanan bir tema, âyinlerdeki dikkatin devamlılığına verilen önemi göstermektedir: Bahsettiğimiz tema, bir âyinin ortasında ve özellikle de bir büyücüye karşı yapılan bir karşı-büyü anında yapmacık bir isteğin dile getirilmesiyle ilgilidir: Yaşlı bir kadın aniden çıkagelir; bu büyücüdür; kendisine kullanılan bir eşya verilmesini ister ve eğer istediği yapılırsa büyü bozulur.

Lehmann gibi biz de, büyünün bireyde yaşanan zihinsel bir uyarılma içerdiğini ve bireyde, örneğin su aramaya çıkan kişide olduğu gibi bir tür aşırı duyarlılık geliştiğini kabul ediyoruz. Ancak büyücünün bu durumu tek başına yaşadığını ve kendini yalnız hissettiğini kabul etmiyoruz. Elinde bir kaya tutan Musa'nın arkasında bütün İsrail vardır ve Musa herhangi bir şüphe duysa da, İsrailliler asla şüphe duymaz; elindeki çubuğu izleyip köylüler için su arayan kişinin arkasında su kaynaklarının peşinde olan bütün bir köyün kaygılı bekleyişi vardır. Bize göre bireyin durumu her zaman toplumun içinde bulunduğu durumla belirlenir. Lehmann gibi bir psikoloğun teorisini açıklayan şey, modern büyüde, toplumun payının neredeyse tamamen bilinçaltı niteliğinde olmasıdır. Kendisi bunu fark etmemiş ve dolayısıyla ihmal etmiş olabilir. Böylelikle, bizim uygarlığımızda, geleneksel büyüden kalan bir şeyin, topluluk hâlinde gerçekleşmesinin çok nadir olduğunu anlıyoruz. Fakat, zayıf ve kaybolmaya yüz tutmuş bu formları temelmiş gibi değerlendirmemek gerekir. Kökenler konusunda açıklayıcı bilgiler sunan kolektif olguları, fenomenlerin daha karmaşık ve daha zengin olduğu ilkel toplumlarda aramak

gerekir. Zaten psikologların deneyimleri bizleri tekzip etmekten uzaktır; zira yeni ortaya çıkan büyü olaylarını gözlemlemeye çalıştıkları her seferde, söz konusu olguların hep sempati içerikli toplantılarda, ruh çağıranların ve gizli şeylerle ilgilenenlerin gittiği küçük kiliselerde ortaya çıktığını görmüş olsalar gerek.

Büyüyle ilgili işbirliğinin normal olduğu toplumların olduğunu biliyoruz. Malayo-Polinezya uygarlığının ve Polinezya dillerinin yayıldığı her yerde, büyük bir öneme sahip olan büyü âyinleri, avcılık, balıkçılık ve savaşla ilgili âyinler topluluk hâlinde gerçekleştirilirler. Genelde, bütün toplumun riayet ettiği negatif âyinler bu âyinlere eşlik ederler. Uyulması gereken kurallar arasında, en dikkate değer ve en gelişmiş olanları dürüstlük, temizlik ve namuslulukla ilgili tabulardır. En katı namus anlayışı, kocası savaşta ya da avda olan kadına empoze edilir. Evdeki düzeni veya köydeki barışı bozabilecek her şey, o an için orada bulunmayanların hayatını ve başarısını etkiler. Bu kişilerle, evde kalanlar arasında sıkı bir dayanışma vardır. Bu dayanışma bilinci, özellikle Madagaskar'da olduğu gibi, evlilik dışı ilişkilerle ilgili özel bir mevzuata varan birtakım yasal hükümlerle kendini gösterir; ev hayatıyla ilgili bu suç (zina suçu), barış zamanında sadece sıradan cezalandırmalara neden olur; savaş zamanında ise ölümle cezalandırılır. Ayrıca, bu toplumsal uygulamalar sadece Malayo-Polinezya dünyasına özgü değildir. Yalnız burada daha iyi korunmuşlardır. Zaten bu uygulamaların başka büyülerde yer almaması bizleri şaşırtmamalı, zira bunlar tam olarak tanımlanmayan ve istikrarsız bir yapıya sahip şeylerdir ve çok hızlı bir biçimde değişmişlerdir; Malayo-Polinezya dışındaki diğer yerlerde, bunlar din tarafından cezalandırılmakta ve dine dahil edilmektedir ya da, biraz rastlantısal bir biçimde de olsa, bireysel olarak gerçekleştirilen ve kaynağı belli olmayan halka ait uygulamalar hâline gelmişlerdir. Tarım ya da kır hayatıyla ilgili çok sayıda olumsuz nitelikli sempati âyini (ki bunların keyfî olması kafamızı fazlasıyla karıştırıyor), benzer kolektif âyin sistemlerinin birer kalıntısı olsa gerek.

Bahsettiğimiz negatif hükümler, bu hükümlerin egemen olduğu âyinlerin sadece âyinleri yapan kişileri değil, aynı zamanda bu kişilerin doğal ortaklarını da etkilediğini göstermektedirler. Bunlar toplumsal eylemlerdir ve bunların altında toplumsal mantalite yer almaktadır. Toplumsal ortam heyecanı bir bütün olarak yaşar ve sadece bu sayede toplumsal ortamın bir bölümünde büyülü bir olay

gerçekleşir. Bu olay etrafında heyecanlı ve tutkulu bir izleyiciler çemberi oluşur ve izledikleri şeyler, bu izleyicileri hareketsiz bırakır, kendine çeker ve adeta hipnotize eder. Bu insanlar, kendilerini, yaşanan büyülü olayın izleyicisi kadar birer aktörleri gibi hissederler, tıpkı eski dramlardaki korolar gibi. Toplum bir bütün olarak beklenti ve kendini kaybetme hâlindedir; avcılarda ve oyuncularda bunu görürüz, ki bunların batıl inançları birer efsane gibidir. Böylesine etkilenmiş olan bir grubun bir araya gelmesi, yanlış algılamaların, hızla yayılan illüzyonların ve bunların sonucu olan mucizelerin yaşandığı zihinsel bir zemin oluşturur. Bu grupların üyeleri, muhtemel bütün hata olasılıklarını bir araya getiren birer deneyimcidirler. Devamlı bir yanılgı hâlindedirler ve burada, grubun bütün üyeleri için, rastlantısal her bağıntı bir yasa ve her tesadüf bir kural hâline gelebilir.

Büyüdeki ortak hareket, sadece bu tür bir durağanlık ya da hareketsizlikle sınırlı değildir. Bazen grubun bütünüyle harekete geçtiği görülür. İzleyiciler topluluğu artık sessiz birer aktör olmakla yetinmezler. Halka açık yapılan negatif âyine, Malayo-Polinezya topluluklarında, pozitif büyü âyinleri eklenir. Grup ortak bir biçimde hareket ederek önceden belirlenen yegâne amacını izler. Madagaskar'la ilgili olarak, eski metinler, erkeklerin yaptığı seferler boyunca kadınların en ufak bir gevşeme yaşamadan sabahlamaları, ateşi devamlı olarak canlı tutmaları ve sürekli olarak dans etmeleri gerektiğini anlatır. Negatif âyinler kadar değişken olan bu pozitif âyinler, Hovalar'da ortadan kalkmıştır. Fakat başka yerlerde var olmaya devam etmiştir: Örneğin Dayaklar'da, erkekler düşman avına çıkarken, kadınlar da kılıç taşırlar ve bu kılıçları asla düşürmemeleri gerekir; bütün köy, yaşlılar ve çocuklar da dahil erken uyanmak zorundadır, çünkü uzaktaki savaşçılar da erken uyanırlar. Yeni-Gine'deki denizci kabilelerinde, erkeklerin gittiği av ve savaşlar sırasında, kadınların dansı bütün gece devam eder. Bu uygulamalarda, Frazer'in dediği gibi *savage telepathy* söz konusudur (vahşilerin telepatisi), ancak bu aktif bir telepatidir. Bütün toplumsal yapı aynı hareketle canlanır. Artık birey yoktur. Bireyler tabiri caizse bir makinenin parçaları gibidirler artık ya da daha iyi bir ifadeyle, bir çarkın dişlileridirler ve bu çarkın âdeta dans edip şarkı söyleyen büyülü halkası, belki ilkel olan ancak günümüzde bile bahsettiğimiz durumlarda ve başka yerlerde kendini gösteren ideal bir imge hâline gelir. Tek biçimli ve sürekli olan bu ritmik hareket, tek bir duygunun, sanrılar yaratan tek bir

düşüncenin, yani ortak amaç düşüncesinin herkesin bilincine egemen olduğu zihinsel bir durumun ifadesidir. Bütün bedenler birlikte salınır, bütün yüzler aynı ifadeye bürünür ve bütün sesler aynı çığlığı verir; ahengin, müziğin ve şarkıların yarattığı derin etkiden bahsetmeye gerek bile yok. Bütün yüzlerde kendi arzusunu görerek, bütün sözlerde kendi inancını duyarak, herkes, hiçbir direnme olmaksızın aynı inanca sürüklendiğini hisseder. Dansın coşkusuyla ve duydukları heyecanın ateşiyle kendilerinden geçer ve artık tek bir vücut ve tek bir ruh hâline gelirler. Zira bu anda, bu bedendeki hücreler, yani bireyler, en fazla bireysel bir organizmadaki hücreler kadar yalnızdırlar. Böyle koşullarda (ki bizim en taşkın gruplarımızda bile görülmese de, bu koşulları başka yerlerde gözlemleyebiliyoruz), evrensel bir duygudaşlık gerçek şeyler yaratabilir. Aslında, dans eden ve kılıç taşıyan bütün bu Dayak kadınları savaştadır gerçekten de; savaşı bu şekilde yaparlar ve bu nedenle de âyinlerinin başarılı olacağına inanırlar. Toplumsal psikoloji yasaları, burada bireysel psikoloji yasalarını ihlal etmektedir. Doğal olarak art arda gelen bütün fenomenler, istem, düşünce, kas hareketleri ve arzuların tatmini, bu anda tamamen eşzamanlı hâle gelir. İnsanlar hareket ettikleri için büyü inancı kendini kabul ettirir ve bu büyü inancı nedeniyle toplum hareket eder. Artık karşımızda her biri kendisi adına kendi büyüsüne inanan bireyler yoktur, kendi büyüsüne inanan bütün bir grupla karşı karşıyayızdır.

Fakat toplumların hayatında, toplumsal realitenin deyim yerindeyse bilinçli olarak yaratıldığı benzer olgular doğal olarak nadirdirler. Toplumun böyle bir harekete ihtiyacı olmaksızın, benzer zihinsel durumlar ortaya çıkabilir. Yağmur yağdırmaya yönelik âyinlerle ilgili bildiğimiz tanımlamalar bunu çok iyi göstermektedir. Orta Queensland'daki Pitta-Pittalar, yağmur yağmasını istediğinde, toplum, su aramak için kullanılan çubukları etrafta dolaştıran büyücü grubunun ya da şefin yaptıklarını uzaktan izlemekle kalmaz; âyin yapıldıktan sonra, denizin kenarında herkes onlarla birlikte şarkı söyler ve kampa dönüşte bütün gün boyunca birbirleriyle yarışırcasına kendilerini kaşırlar ve bu arada monoton şarkılar da devam eder. Buna benzer âyinlerde, toplumun sadece bir bölümü harekete geçer. Telkinde bulunanların grubuyla telkin edilenlerin grubu arasında, zihin gücüyle kol gücü arasında bir tür iş bölümü vardır. Fakat her iki grup da doğal olarak büyük bir dayanışma içerisindedir. Birbirlerinden ayrı

olsalar da, temas kesilse de, sempatik birliktelik mesafeli olarak var olmaya devam eder; yaratılan etki ve tepkiler de aynı derecede güçlüdürler. İzleyicilerde olduğu gibi aktörlerde de aynı düşünceleri, aynı illüzyonları, aynı iradeyi görürüz ve bütün bunlar bu kişilerin ortak büyüsünü yaratır.

Bu gözlemi genelleştirmemiz yanlış olmaz. Büyücünün etrafındaki toplumun varlığı, büyücü kendi yerine çekildiğinde ortadan kalkıyormuş gibi görünse de, tersine bu anda bile her zamankinden daha gerçektir, zira düşünmesi amacıyla büyücüyü geri çekilmeye zorlayan toplumdur ve büyücünün sadece büyü yapması için yerinden çıkmasına izin verir. Grubun sabırsızlığı (ki bu büyücüyü de kışkırtır) grubu büyücüye yöneltir; grup her türlü simülasyonla büyülenebilir hâle gelir, ki bu simülasyonların ilk kurbanı büyücü olur bazen. Grubun sabırsızlığının yarattığı bu heyecanlı ve aceleci bekleyiş anlaşılabilir bir şeydir, zira çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşan bütün kabileler, avcı kabileleri ve nihâyetinde kıta iklimlerinde yaşayan bütün topluluklar için son derece zaruri ekonomik ihtiyaçların söz konusu olduğunu unutmayalım. Langloh Parker tarafından Orta Avustralya'da derlenen bir hikâye, yağmura ihtiyaç duyan bütün bir kabilenin ruh hâlini, büyücüyü çalışmaya zorlamasını, büyücüye atfedilen ve sular seller akıtıp daha sonra durduran etkili gücü, hayranlık verici bir biçimde tasvir etmektedir.

Toplumun bir kesiminde yapılan yağmur büyüleri gibi, aile içinde yapılan tıp büyüsü de çok iyi bir biçimde karakterize edilmiş toplumsal olaylar görmemize olanak verir. Burada, küçük olmasına rağmen organize olan toplumsal bir grup, bütün otoriteyi ve bütün gücü temsil eden bir şef, yani bir büyücü ve beklenti, korku ve umut içinde olan, her şeye kolaylıkla inanan ve illüzyonlar gören embriyon hâlinde bir topluluk görürüz. Bu grubun bir kısmının, diğer kısım üzerindeki telkin etkisi kaçınılmazdır. Hindulaşınış veya Müslümanlaşmış olan Malezyalılar'daki tıp büyüsünde, bu ilksel gruplarla ilgili durumların yaşandığını günümüzde de görmekteyiz. Borneo'da, Boğazlar çevresinde, Şamlar'da ve Hindi-Çini'nde ailenin, büyücünün ve hastanın muayene sırasında bir tür ruhçular kurultayı oluşturduğunu görürüz, ki böyle bir kurultayda hekimlerin idaresi muayeneyle ilgili ikincil bir noktadır sadece. Genelde, tıp âyinlerinin sadece hasta için değil (ki hastanın durumunu gayet iyi biliyoruz), aynı zamanda gergin bir bekleyiş hâlinde olan katılımcılar için de son derece telkin

edici olduğunu ve büyücünün hareketlerinin ve bazen de translarının kişilerin ruhlarını derinden büyülediğini ve etkilediğini kabul edebiliriz.

Bahsettiğimiz olaylar arasında, tıp âyinleri neredeyse tartışılmaz bir büyüsel karaktere sahiptir ve büyü âyinleriyle ilgili olarak yaptığımız tanımlamaya fazlasıyla uymaktadır. Fakat diğer âyinlerin, özellikle de kusursuz nitelikte toplumsal durumların geliştiğini gördüğümüz âyinlcrin, kamusal ve zorunlu bir karakteri vardır ve sonuç olarak söz konusu tanıma yeterince uymamaktadırlar. Peki, madem ki büyüyü açıkladığına inandığımız toplumsal olgular, büyüsel oldukları için değil de toplumsal ihtiyaçlara cevap verdikleri için tamamen toplumsal olan ve sonuç olarak daha çok dinin ve inancın özelliklerini taşıyan âyinler sırasında kendini gösteriyor, bu durumda tek bir büyü tanımı yapabilir miyiz? Şu hâlde, büyünün değil de dinin toplumsal özelliklerini açıklamış ve dinin bu özelliklerinin büyüyü açıkladığını iddia etmek gibi mantıksal bir hata yapmış olacağız. Büyüyü ve dini dikkatle ayırt ettikten sonra, devamlı olarak büyü konusunun üzerinde durmakla, farkında olmadan dinin alanına girmiş oluyoruz. Fakat bu itiraza cevap olarak, söz konusu olguların salt dinî olmadığını savunacağız. Ancak, bizden önceki tarihçilerin ve teorisyenlerin çoğu için öyle değilmiş gibi görünmüşlerdir, zira söz konusu kişiler, bu olguları genelde büyü olguları arasında göstermişlerdir. Şurası kesindir ki, dinî olguların kökeninde büyü olguları vardır ve aslında, dinî olgular eksiksiz göründükleri anda bile kısmen büyüseldirler. Gerçekte, yağmur yağdırma âyinlerinin yarı-dinî olduğunu söyleyebilsek bile, burada temel rolü, aynı zamanda genel olarak kötü büyücü görevi gören bir kişinin oynadığını yadsıyamayız.

Bu durumda, geriye büyücünün olmadığı ve grubun bütün üyeleri tarafından toplu olarak gerçekleştirilen âyinler kalıyor. Bu âyinler sadece kısmen dinîdirler. Başka yerlerde inançların ortaya çıkmasına neden olmuşlarsa da, gözlemlediğimiz yerlerde organize birer inanç olmadıklarını görüyoruz. Bu âyinlerde sadece dinî bir hava görmekteyiz. Böyle bir ortamda din ortaya çıkabilir; ancak, henüz böyle bir şey söz konusu değildir. Diğer taraftan, bu âyinlerde, ikincil de olsa büyünün en az iki özelliğinin kendini gösterdiğini görüyoruz; yani, farklı tinsel aracılar olmaksızın, doğrudan bir mekanik etki ve zorunluluk kendini göstermektedir. Nihâyetinde, *mana* kavramının ortaya çıktığı durumların tekrarlandığı olaylarla karşı karşıya oldu-

ğumuzu düşünmekte haklı olduğumuza inanıyoruz. Dayak kadınları, yaptıkları savaş dansında, hep birlikte kaçınılmaz olarak büyüsel yargı şeklinde bir sentez yaratmaktadırlar ve bu sentez *mana* kavramını içermektedir. Kadınların yaptığı dans onların savaşa katılma biçimidir aslında; bu işbirliği fazlasıyla hissedilir ve son derece etkili olduğuna inanılır. Bu kadınlar için ne uzaklık ne de zaman kavramı söz konusudur; bizzat savaş alanındadırlar. Nedensellik düşüncesiyle ilgili deneysel formlar, kadınlar için bir şey ifade etmez; artık sadece büyüsel nedensellik söz konusudur. Sahip oldukları güçlerle ve şeylerin güçsüzlüğüyle ilgili duyguları bilinçlerinin önüne geçmiştir, öyle ki, yaşadıkları deneyimin başarısız olması, onlara göre kendi güçleriyle aynı yapıya sahip olan karşıt güçlerin eseridir sadece. Duyarlılıkları, bir kadın grubu olarak var olmalarının ve kendi savaşçıları açısından sahip oldukları toplumsal ilişkinin neden olduğu güçlü duyguların gölgesinde kalmıştır ve bu duygular sahip oldukları güç düşüncesiyle ve bu gücün erkeklerin gücüyle olan ilişkileri düşüncesiyle kendini gösterir. Kadınların düşündükleri konusunda tahmin edebileceğimiz her şey, *mana* kavramının nitelikleri konusunda yaptığımız sıralamayla uyumludur. Bu kadınların, benzer bir kavram etrafında toplanabilecek bir monoideizmle karşı karşıya bulundukları ya da bir diğer ifadeyle düşüncelerinin, eğilimlerinin ve hareketlerinin *mana* kategorisine göre düzenlendiği söylenebilir. Tersine, kutsal şeylerle ilgili böyle net bir kavramın bu kadınların zihinlerinde var olduğunu sanmıyoruz, ki bu kavram dinsel durumun bir göstergesidir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, *mana* kavramı, bize büyüsel olduğu kadar dinsel görünmüştür. Fakat bu kavram bizim açımızdan büyünün ana düşüncesi olduğu için, açıkladığımız olaylar, bu kavramı tam olarak karşıladığı için, büyünün kaynağındaki olaylarla karşı karşıya olduğumuza kesinlikle eminiz. Bunların aynı zamanda dinin kaynağında yer alan olaylar olduğunu düşündüğümüz de doğrudur. Ayrıca, her ikisinin (büyü ve din) aynı kaynaktan geldiğini de daha sonra başka bir çalışmamızda açıklayacağız. Bu olaylarla ilgili olarak yaptığımız çalışmalarla büyünün toplumsal duygu-durumlarından doğduğunu göstermiş olmakla birlikte, aynı zamanda din konusundaki varsayımımızı pekiştirmiş olmamız bizi rahatsız etmiyor.

Ele aldığımız olayların yaşandığı tek yer sadece Malayo-Polinezya dünyası ya da Okyanusya değildir. Bunlar evrenseldirler. Bir ailenin ya da bir grubun dayanışmasını gösteren bu toplumsal hükümlerle

Avrupa'da da karşılaşmaktayız. Bunları kendimiz saptamış bulunmaktayız: Örneğin, Fransa'nın birçok noktasında, kadın kocasıyla aynı cezayı çeker. Fakat bunlar artık kaybolmaya yüz tutmuş olaylardır. Bu olaylar, aynı anda bu türden âyinler yapan kişiler arasında var olan gerçek bir duygu ve düşünce dayanışmasının zayıf bir ifadesidirler. Büyü toplantılarına gelince, bunlar da aynı şekilde evrenseldirler ve her yerde insanlar bunlara aktif olarak katılırlar. Bu tür toplantılar ve yarattığı duygular, fuarlarda şarlatanların ve her derde deva ilaç satıcılarının etrafına toplanan işsiz güçsüz insanların duyduğu sabırsızlık ve merakla bugün de var olmaya devam etmektedir. Ancak, bu olayları ne kadar az bilsek de bunlar, ortaya koyduğumuz sonuçların genel olduğunu doğrulamaktadır ve bizler, özellikle büyü konusunda yapılacak ayrıntılı çalışmaların, bir gün bu sonuçların doğruluğunu göstereceğini umuyoruz. Büyüyle ilgili bütün göstergelerde (ister büyü bu göstergeleri dinden almış olsun, isterse de bunlar yine büyü alanında oluşmuş olsunlar) grup olgusuyla karşılaştığımıza kesinlikle inanıyoruz.

Büyü, bütün tarihi boyunca toplumsal duygu-durumları yaratmıştır; büyü bunlarla beslenir ve yenilenir. Ortaçağ'daki büyücü salgını, toplumdaki aşırı uyarılmışlığın ve heyecanın en büyük kanıtlarından biridir. Engizisyon sanıldığından çok daha fazla büyücüyü yakmış olsa da, yine bu nedenle yenilerini yaratmaktaydı; bütün zihinlerde büyü düşüncesini uyandırıyor ve bu düşünce korkunç bir etki yaratıyordu. Olağanüstü bir hızla insanlar toplu olarak din değiştiriyordu. Diğer taraftan, büyücülük davası belgelerinde, büyücünün Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında kendine müritler aradığını ve yetiştirdiğini ve bunlarla bir araya geldiğini görüyoruz. Bunlar sadece grup hâlindeyken belli bir inisiyatif elde ederler. Şüphe ve korku uyandıran deneyimlerin göze alınabilmesi için en az iki kişi olmaları gerekir. Bir araya geldiklerinde, kendilerini koruyan gizemin bilincine varırlar. 1711 yılında ölüme mahkum edilen büyücü Marie-Anne de La Ville'in hikâyesinde, etrafında toplanan hazine avcılarının karşılıklı bir heyecan ve coşkuyla ne denli inançlarını beslediklerini görüyoruz. Fakat, ne kadar geniş olursa olsun, büyücü grubu kendi kendine yetmez. Gruptakilerin yaşadığı her hayal kırıklığından sonra, bu kişilere yepyeni bir umut gerekir ve bunu da gruba yeni katılanlar sağlar. Aynı şekilde, daha önce bahsettiğimiz Moulins büyücüsü, marangoz Jean-Michel, kendisini yargılayan hakimin inancı-

nın etkisiyle kendi inancını tazeler ve büyüden bahsetme zevki adına itiraflarda bulunur.

Böylelikle büyücü devamlı dışarıdan cesaret toplar. Bugünkü toplumların kimi noktalarında hâlâ canlılığını koruyan ve daha bir asır öncesine kadar yaygın olan büyü inancı, bu toplumsal kaygı ve duyarlılık durumunun en gerçek ve en canlı göstergesidir; bütün karanlık ve belirsiz düşünceler, bütün beklentiler ve bütün boş korkular, burada yer almakta ve *mana* düşüncesinden geriye kalanlarla vücut bulmaktadır. Toplumda bitmez tükenmez bir büyü kaynağı vardır; büyücü bundan beslenir ve bunu bilinçli olarak kullanır. Her şey, sanki toplum büyücünün etrafında uzaktan uzağa devasa bir tür büyü topluluğu yaratıyormuş gibi görünür. Bu da, büyücünün deyim yerindeyse her yerde kendisini izleyen özel bir atmosfer içerisinde yaşadığını gösterir. Dünyadan ne kadar uzak olursa olsun, asla dünyadan gerçekten ayrıymış gibi hissetmez. Birey olma bilinci bu duyguyla son derece farklılaşmıştır. Büyücüyken, kendisi olmaktan çıkar. Kendi durumunu düşündüğünde ise, kendi kendine büyüsel gücünün kendisine yabancı olduğunu söyleyecek noktaya varır; ayrıca bu gücü elinde bulundurmakla birlikte, sadece kullanıcısı konumundadır. Oysa gücü olmadan, bireysel bilgisi hiçbir şey ifade etmez. Prospero, büyülü gücü olan Ariel'in efendisi değildir; Ariel'i büyücü Sycorax'ın hapsettiği yerden kurtardığında onu kendi sorumluluğuna alır, ama yerine ve zamanına göre. Ariel'i gökyüzüne, doğaya ve dünyaya saldığında, Prospero artık sıradan bir adamdır ve bütün kitaplarını yakabilir.

Now many charmes are all o'erthrown,
And what strength I have's my own;
Which is most faint...

Büyü, bütün tarihi boyunca toplumsal kökenlerini hatırlamıştır. Unsurlarının her biri, ajanlar, âyinler, tasvir ve temsiller sadece kökendeki bu toplumsal durumların hatırlanmasını sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda daha ılımlı bir biçimde bunların yeniden yaratılmasını ve tekrarlanmasını sağlıyor. Her geçen gün toplum yeni büyücüler atar, yeni âyinler dener ve aslında hep aynı olan yeni öyküler dinler. Her an kesintiye uğrasa da, toplum büyüyü aynı şekilde yeniden yaratır. Toplumsal hayatta devamlı yeni heyecanlar, duygular ve eğilimler ortaya çıkar, *mana* kavramı da buradan çıkmaktadır. Toplum-

sal alışkanlıklar, şeylerin düzenini bozuyor gibi görünen kuraklık, zenginlik, hastalık, ölüm, savaş, meteorlar, özel şekilli taşlar ve sıradışı bireyler gibi şeylerle sürekli değişir. Bu karşıtlık ve çatışmaların her biriyle, olağandışı bir şeylerin algılandığı her seferde, toplum tereddüde düşer, arayışlara girer ve bekler. Ambroise Paré de, imparator Rodolphe'un Portekiz kralından aldığı Bezoar taşının evrensel gücüne ve değerine inanıyordu. Anormal bir şeyin *mana* olmasına, yani büyülü olmasına ya da büyünün bir ürünü olmasına neden olan şey bu tutumdur. Diğer taraftan, büyülü olan her şey etki sahibidir, çünkü bütün grubun beklentileri, canlandırdıkları imgelere (beklentinin hedeflediği imgeye olduğu gibi) yanıltıcı bir gerçeklik kazandırırlar. Bazı toplumlarda, büyücü tarafından terk edilen hastanın öldüğünü görmüştük. Bu hastanın duyduğu güvenle iyileştiğini de görmüştük; zira toplumsal ve geleneksel bir telkinin sunacağı konfor böyledir. Büyünün dünyası, nesillerin devamlı beklentileriyle, sürekli illüzyonlarıyla ve kağıt üzerinde gerçekleşen umutlarıyla doludur. Ve aslında bundan başka bir şey de değildir; fakat, sahte bireysel düşüncelerden oluşmuş bir doku ve ilkel ve de aldatıcı bir bilim olsa da, büyü dünyasına sahip olabileceğinden çok daha üstün bir nesnellik kazandıran şey budur.

Fakat, bu toplumsal olgular temelinde, büyünün dinden farklılaşmasının ardından geriye sadece bireysel olguların kalması dikkate değerdir. Bireysel niteliğiyle betimlediğimiz büyünün ardında toplumsal olgular bulduktan sonra, büyüye geri dönmemiz artık çok kolaydır. Zira, büyü grubu olmadan büyüyü anlamamız imkânsız olsa da, buna karşılık, büyü gurubunun bireylere ayrılmasını çok iyi anlayabiliriz. Aynı şekilde, başlangıçtaki küçük grubun sahip olduğu ortak toplumsal ihtiyaçların daha sonra nasıl genel bireysel ihtiyaçlara yer açtığını da kolaylıkla anlayabiliriz. Gelenek ve eğitim şeklinde kendini gösteren bu açık telkinin ortaya konulmasının ardından, büyünün bireysel bir olgu olarak yaşayabilmesini de rahatlıkla anlayabiliyoruz.

Büyü eğitimi, bilimsel ya da teknik eğitim gibi bireyden bireye veriliyor gibi görünmektedir. Cherokeeler'de, büyü âyinleriyle ilgili yöntem ve usullerin aktarılması bu açıdan daha eğiticidir. Burada tam bir büyü eğitimi ve büyücü okulları söz konusudur. Kuşkusuz, büyüyü bireylere öğretmek için, büyünün bireyler için anlaşılabilir hâle getirilmesi gerekirdi. Bu durumda, büyüyle ilgili deneysel ya da

diyalektik bir teori hazırlanır; bu teori, bilinçsiz kolektif verileri doğal olarak dışarıda bırakır. Yunan simyacılar ve onların ardından modern büyücüler, büyüden felsefî ilkeler çıkarmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan, en ilkelleri ve en popülerleri de dahil bütün büyüler, önceden yaşanan deneyimlerle kendi yöntemlerini doğrularlar. Dahası, büyüler objektif araştırmalarla ve gerçek deneyimlerle gelişmişlerdir; doğru veya yanlış bulgu ve keşiflerle zenginleşmişlerdir giderek. Böylelikle, büyü sahip olduğu *a priorik* ve irrasyonel şeylerden sıyrıldıkça, büyüdeki kolektif yönün sahip olduğu göreceli kısım giderek sınırlı hâle gelmiştir. Bu nedenle, büyü bilimlere yaklaşmış ve açıkçası bilimlere benzer hâle gelmiştir, zira kaynağını, bireyler tarafından yapılan deneysel araştırmalardan ve mantıksal çıkarımlardan aldığı ifade edilir. Yine bu nedenle, büyü, aynı bireysel ve pozitif ihtiyaçlara cevap veren tekniklere benzemektedir giderek. Büyü, kolektif olarak sadece geleneksel karakterini korumaya çalışmıştır. Yaptığı bütün teorik ve pratik çalışmalar bireylerin eseridir; büyü artık sadece bireyler tarafından yapılır.

Beşinci Bölüm

SONUÇ

Görüyoruz ki büyü toplumsal bir olgudur. Dinî olgular dışında (ki buna daha sonra tekrar döneceğiz), geriye büyünün diğer toplumsal olgular arasında sahip olduğu yeri göstermek kalıyor. Büyünün hukukla, ahlâkla, ekonomiyle, estetikle ve dille olan ilişkileri, ne kadar ilginç olursa olsun, şimdilik bizleri pek ilgilendirmiyor. Bu olgular serisiyle büyü arasında sadece etki değişimleri vardır. Büyünün sadece bir taraftan dinle ve diğer taraftan bilim ve tekniklerle akrabalığı vardır.

İzlediği değişik amaçlar yönünde uzmanlaştığı ve bireyselleştiği ölçüde, büyünün tekniklere benzediğini söylemiştik. Fakat, bu iki olgu sınıfı arasında sadece dışsal bir benzerlik vardır: Bir işlev benzerliği söz konusudur, zira yaptığımız tanımlama içerisinde gördüğümüz gibi, her iki olgu grubu da aynı amaçlara yönelmektedir. Din, metafiziğe yönelirken ve ideal imgelerin yaratılmasına odaklanırken, büyü, bin bir türlü yolla, güçlerini aldığı mistik hayatın içinden çıkar, dinin olmadığı laik yaşamla birleşir ve ona hizmet eder. Din soyut olana yöneldiği gibi, büyü de somut olana yönelir. Büyü, tekniğin, endüstrinin, tıbbın, kimyanın ve mekaniğin işlemesi anlamında işler. Büyü esasen bir eylem sanatıdır ve büyücüler de bu 'yapma' yeteneklerini, el çabukluklarını ve el becerilerini itinayla icrâ ederler.

Büyü saf üretim alanıdır, *ex nihilo*; tekniklerin çalışmayla yaptıklarını büyü sözcüklerle ve jestlerle yapar. Neyse ki büyü sanatı her zaman boş icraatlarla uğraşmamıştır. Maddeleri incelemiş, gerçek deneyler ve hattâ keşifler yapmıştır.

Fakat büyü sanatının her zaman en basit teknik olduğu söylenebilir. Çabadan kaçınır, çünkü gerçeğin yerine imgeler koyarak başarıya ulaşmaya çalışır. Hemen hemen hiçbir şey yapmaz, ancak kolektif güçleri ve düşünceleri bireysel imgelemin hizmetine koyması gibi kolaylıkla her şeye inanılmasını sağlar. Büyücülerin sanatı, yöntemlerle ilgili telkinlerde bulunur, şeylerin niteliklerini abartır, etkileri hızlandırır ve böylelikle de kuşakların beslediği ortak arzulara tam anlamıyla tatmin edici cevaplar verir. Bireylerin ihtiyaçlarını dile getiren düzensiz ve etkisiz hareketlere büyü belli bir biçim verir ve böylelikle bu hareketleri âyin hâline getirerek etkili kılar.

Bu hareketlerin, tekniklerin başlangıcı ve taslağı olduğunu söylemek gerekir. Büyü, büyüsel açıdan bir *opus operatum* ve teknik açıdan da bir *opus inoperans*tır. En basit teknik olduğu için, büyü en eski tekniktir belki de. Aslında, teknikler tarihi, büyüyle teknikler arasında kökensel bir bağ olduğunu göstermektedir. Yine mistik karakteri nedeniyle, büyü tekniklerin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Büyü tekniklere bir barınak sağlamıştır ve teknikler bu sayede gelişmiş; bunu yaparken de büyücü, teknisyenlerin çekingen ama pratik denemelerine kendi mutlak yetkisini ve reel etkisini vermiştir, ki büyü olmadığında söz konusu denemeler başarısızlığa uğramıştır. Eczacılık, tıp, cerrahi, metalürji ve minecilik (son ikisi simyacılığın mirasçılarıdır) gibi karmaşık nesneleri, kesin olmayan etkileri ve ince metotları olan bazı teknikler, büyünün desteği olmasaydı ve devam edebilmeleri için büyü bunları bir bakıma kendi içinde eritmeseydi hayatta kalamazlardı. Tıbbın, eczacılığın, simyacılığın ve astrolojinin büyü içerisinde ve mümkün olduğunca sınırlı ve salt teknik keşiflerin çekirdeği etrafında geliştiğini söyleyebiliriz. Her şeye rağmen daha eski ve belki daha basit olan, çoğunlukla büyüden başka tekniklerin de insanlık tarihinin başlangıcında aynı derecede büyüyle iç içe olduklarını söyleyebiliriz. Hewitt, Woivorunglar konusunda, büyücü ozanların çıktığı yerel klanın, çevredeki kabilelerin araç-gereç almaya geldikleri çakmaktaşı ocağının sahibi olduğunu söylemektedir. Bize göre, teknikler, büyü alanında meyve veren tohumlardır; ancak daha sonra büyüyü terk etmişlerdir. Teknikler, büyüden aldıkları her türlü

mistik şeyden sıyrılmışlardır giderek; var olmaya devam eden yöntemler ise artık aynı önemi taşımamaktadırlar; eskiden bu yöntemlere gizemli bir güç atfedilirdi; daha sonraları ise bu yöntemler sadece mekanik birer etki hâline gelmişlerdir; bu anlamda, bugünkü tıbbî masaj, kırıkçı ve çıkıkçıların el hareketlerinden doğmuştur.

Büyü tekniklerle olduğu gibi bilimlerle de bağlantı hâlindedir. Büyü sadece pratik bir sanat değildir; aynı zamanda bir düşünce hazinesidir. Bilgiye çok büyük bir önem verir ve bilgi, büyünün temel değerlerinden biridir; aslında, bilginin büyü için güç olduğunu daha önce birçok kez görmüştük. Ancak, din entelektüel unsurlarıyla metafiziğe yönelirken, somuta önem verdiğini söylediğimiz büyü kendini doğayı tanımaya adar. Kısa sürede, bitkilerle, metallerle, fenomenlerle ve genel olarak varlıklarla ilgili bir tür dizin oluşturur, bunlar astronomi, fizik ve doğa bilimlerinin ilk repertuarı sayılır. Gerçekte, büyünün astronomi ve simya gibi bazı dalları, Yunanistan'da uygulamalı birer fizik bilimiydiler; bu durumda, büyücülerin **φύσιχοι** adını almaları ve **φυσιχός** sözcüğünün 'büyülü'nün eş anlamlısı olması gayet mantıklıdır.

Büyücüler de bazen bilgilerini sistematikleştirmeye ve ilkelerini bulmaya çalışmışlardır. Büyücü okullarında bir teori hazırlanmaya çalışıldığında, bu tamamen rasyonel ve bireysel yöntemlerle yapılır. Bu doktrinal çalışma boyunca, büyücülerin mistik kısımları mümkün olduğunca dışarıda bırakmaya çalıştıkları ve böylelikle büyünün gerçek bir bilim görünümü aldığı olur. Yunan büyüsünün son dönemlerinde yaşanan budur. Simyacı Olympiodore şöyle der: "Sana eskilerin ruhunu sunmak istiyorum, nasıl anlatayım, filozof oldukları için filozofların dilini konuşurlar ve bilim aracılığıyla felsefeyi sanata uygulamışlardır" **χαί παρεισήνεγχαν τῆ τεχνῆ διά τῆς σοφίας τῆν φιλοσοφίαν** (Olympiodore, II, 4; Berthelot, *Eski Yunan Simyacıları Kitabı*, I, s. 86).

Bilimlerin bir kısmının özellikle ilkel toplumlarda büyücülerin elinde şekillendiği kesindir. Simyacı, astrolog ve tıpçı büyücüler, Hindistan'da ve başka yerlerde olduğu gibi Yunanistan'da da astronominin, fiziğin, kimyanın ve doğa tarihinin kurucuları ve işçileri olmuşlardır. Az önce teknikler konusunda yaptığımız gibi, daha basit olan diğer bilimlerin büyüyle aynı kökenlere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Matematik bilimleri, büyülü karelerin veya sayıların ve şekillerin büyüsel nitelikleri konusundaki araştırmalara çok şey borçlu-

durlar. Büyünün yarattığı bu düşünce hazinesi uzun bir süre bilimlerin kullandığı bir sermaye olmuştur. Büyü bilimi beslemiş ve büyücüler bilginler yetiştirmiştir. İlkel toplumlarda sadece büyücüler doğayla ilgili gözlemler yapma, doğayı düşünme veya hayal etme olanağına sahip olmuşlardır. Bunu fonksiyonları gereği yapmışlardır. Bilimsel geleneğin ve entelektüel eğitim metodunun da büyücüler okulunda yaratıldığını söyleyebiliriz. Bu okullar ilk akademileri oluşturmuşlardır. Uygarlığın alt tabakalarında, büyücüler bilgin ve bilginler de büyücüdürler. Kelt edebiyatındakiler gibi, Avustralya kabilelerindeki ozanlar da aynı şekilde bilgin ve büyücüdürler (bunlar sadece şekil değiştirmişlerdir): Amaigren, Taliessin, Talhwiarn, Gaion, kâhinler, astrologlar, astronomlar, fizikçiler; fakat bunlar doğa bilgilerini ve doğa yasalarıyla ilgili bilgileri büyücü Ceridwen'in büyü kazanından almış gibi görünüyorlar.

Büyüden ne denli uzaklaştığımızı düşünsek de, tam anlamıyla ayrılmış değiliz. Örneğin, bilindik düşünceler olan şans, kötü şans ve öz düşünceleri büyü düşüncesine çok yakındırlar. Ne teknikler, ne bilimler, ne de mantığımızı yöneten ilkeler eski izlerinden kurtulmuş değiller henüz. Güç, neden, amaç ve töz kavramlarının sahip olduğu bütün negatif, mistik ve şiirsel şeylerin çoğunlukla eski zihinsel alışkanlıklardan kaynaklandığını düşünmek yanlış olmaz, zira büyü bu zihinsel alışkanlıklardan doğmuştur ve insan zihninin bunlardan kurtulması pek kolay değildir.

Böylelikle, büyünün kökeninde, temelden itibaren bireysel anlayış üzerinden oluşan kolektif tasvirlerin ilk şeklini bulduğumuza inanıyoruz. Bu nedenle, başta dediğimiz gibi, yaptığımız çalışma sadece din sosyolojisiyle ilgili bir bölüm değil, aynı zamanda kolektif tasvirlerin incelenmesine yapılan bir katkı niteliğindedir. Hattâ genel sosyolojinin buradan birçok kazanç elde edeceğini umuyoruz, zira büyü konusunda, bireysel bir olgunun nasıl toplumsal biçimler alabildiğini göstermiş olduğumuza inanıyoruz.

Ek

Şimdiye kadar, dinler tarihi belirsiz birtakım düşüncelerle ön plana çıkmıştır. Oysa özgün ve öğretici birçok olgu içermektedir ve bunlar bir gün din bilimine zengin bir materyal sağlayacaktır. Fakat bu olgular çoğunlukla rastgele sınıflandırılmış ve belirgin olmayan başlıklar altında sıralanmıştır; hattâ çoğu zaman, kelime hatalarından dolayı yanlış bir biçimde tanımlanmıştır. Din ve büyü kelimeleri, dua, büyüleme, kurban, bağış, söylence, efsane, tanrı ve ruh kelimeleri birbirleriyle alâkasız olarak kullanılmışlardır. Dinler bilimi bilimsel bir katalogdan henüz yoksundur. Böyle bir katalog hazırlaması bu bilime çok şey kazandıracaktır. Ayrıca bizim isteğimiz sadece kelimeleri belirlemek değil, aynı zamanda olgularla ilgili doğal sınıflar oluşturmak ve bu sınıfları oluşturduktan sonra da bununla ilgili mümkün olduğunca açıklayıcı bir analiz ortaya koymaktır. Tanımlamalar ve açıklamalar, bizlere bilimsel kavramları yani şeyler ve şeylerin ilişkileriyle ilgili net düşünceler verecektir.

Bu anlayış içerisinde kurban olgusunu zaten incelemiştik. Bu olguyu inceleme konusu olarak seçtik çünkü bu, bütün dinî eylemler içerisindeki en tipik olgu olarak görünmüştür. Amacımız bu olgunun mekanizmasını ve âyinlerde sahip olduğu çok sayıda fonksiyonu açıklamak ve sonuç olarak dinî sistemin bütünü içerisinde sahip olduğu yerin önemini göstermekti.

Karşımıza çıkan bu ilk sorun, bugün karşı karşıya olduğumuz başka sorunlar ortaya çıkarmıştır. Kurban olgusunu inceledikten sonra, âyinin ne olduğunu anlamaya başladık. Evrenselliği, sürekliliği ve gelişme mantığı bizim gözümüzde bu olguya bir tür zorunluluk görüntüsü kazandırmıştır, bu zorunluluk, kurbana riayet edilmesini sağlamak için yeterli gibi görünen yasal uzlaşının otoritesinden çok daha üstündür. Bu nedenle de, kurban olgusu ve bir uzantısı olarak âyinler, toplumsal yaşam içerisinde son derece kökleşmiş gibi görünmüşlerdir. Diğer taraftan, bize göre kurban olgusunun mekanizması, sadece kutsallık kavramıyla ilgili mantıklı bir açıklamayla anlaşılabilirdi; böyle bir açıklamaya sahip olduğumuzu kabul etmiştik ve bu da çıkış noktamızı oluşturmuştu. Bunun ötesinde, sonuç bölümümüzde, kurbanda kullanılan kutsal şeylerin bir yaygın illüzyonlar sistemi olmadığını fakat toplumsal ve dolayısıyla da gerçek olduklarını açık bir biçimde ifade etmiştik. Son olarak, kutsal şeylerin, son derece spesifik ve değişik etkiler yaratabilen güçlerin sonsuz kaynağı olarak değerlendirildiğini görmüştük. Kurbanda tüm diğer âyinleri yeterince temsil eden bir âyin bulabildiğimiz ölçüde, bütün âyin kitaplarında yer alan temel kavramın (ki böyle bir kavramın analizi araştırmamızın son noktasını oluştururdu) kutsallık kavramı olduğu şeklinde genel bir sonuca varmıştık.

Fakat yaptığımız bu genelleştirmenin aksayan yönleri var, çünkü bu genelleştirmeyi çok özel bir olayın incelenmesiyle elde etmiştik, ki söz konusu olayın diferansiyel özelliklerini tam olarak inceleyememiştik. Olayı sadece bir âyin olarak değil de bilhassa dinî bir âyin olarak değerlendirmiştik. Peki bu durumda, yaptığımız çıkarım sadece dinî âyinler için mi geçerlidir? Bu çıkarımı dinî olsun veya olmasın bütün âyinlere yayabilir miyiz? Her şeyden önce, dinî âyinlerden başka âyinler var mıdır? Bu üstü örtülü olarak kabul ediliyor, zira devamlı olarak büyü âyinlerinden bahsedilmektedir. Aslında büyü, dindeki pratiklerle karşılaştırmak için ele aldığımız bütün pratikleri içermektedir. Eğer bir yerlerde dinî âyinlerden başka âyinler varsa, o yer tam da burasıdır.

Şu hâlde, çalışmamızın sonuçlarını doğrulamak ve daha geniş bir alana yaymak için, büyüyü ikinci bir inceleme konusu yapma noktasına vardık sonuç olarak. Eğer büyünün temelinde kutsallık kavramıyla ilgili kavramlar bulabilseydik, kurban olgusuyla ilgili olarak doğruluğu kanıtlanan her şeyi bütün mistik ve geleneksel tekniklere

yayabilirdik. Zira büyü âyinleri her şeyden önce kutsal güçlerin en az yer aldığı âyinlerdir. Bu araştırmanın büyük yararlar sağladığını görebiliyoruz, ki bu bizleri genel bir âyin teorisine götürecektir. Fakat amacımız bununla sınırlı değil. Aynı zamanda kutsallık kavramıyla ilgili bir teoriye doğru ilerliyoruz; zira büyüde bu türden kavramların işlediğini görseydik, büyünün kapsamı, genelliği ve aynı zamanda kökeni konusunda apayrı bir fikir sahibi olurduk.

Bu çalışmaya yönelmemizin nedenlerinden biri de, büyük bir sorunu ortaya koymuş olmamızdır. Daha önce kutsallık kavramının toplumsal bir kavram olduğunu, yani kolektif etkinliğin bir ürünü olduğunu söylemiştik; ayrıca, bazı şeylerin yasaklanması ya da zorunlu kılınması aslında belli bir uzlaşmanın ürünü gibi görünmektedir. Bu durumda, söz konusu kavramdan ya da benzer bir kavramdan doğan büyüsel pratiklerin dinî âyinler gibi toplumsal birer olgu oldukları sonucunu çıkarmamız gerekiyor. Fakat normal olarak büyü âyinleri kendilerini bu şekilde göstermez. Kendi çıkarları ya da başka bireylerin çıkarları için onların adına hareket eden ve sosyal gruptan ayrı olan bireyler tarafından uygulandıklarında, büyü âyinleri uygulamayı yapan kişilerin ustalığına ve bilgi ve yeteneklerine çok daha fazla ihtiyaç duyuyor gibi görünmektedirler. Bu koşullarda büyü (son tahlilde) nasıl kutsallık gibi kolektif bir kavramdan doğabilir ya da bu kavramı kullanabilir? Bir ikilemle karşı karşıyayız: Ya büyü kolektif bir olgudur, ya da kutsallık kavramı bireyseldir. Bu ikilemi çözmek için, büyü âyinlerinin toplumsal bir ortamda yapılıp yapılmadığını araştırmak durumundayız; zira, eğer büyüde böyle bir ortamın var olduğunu gösterebilirsek, bu durumda, kutsallık kavramı gibi toplumsal bir yapıya sahip olan bir kavramın büyüde işlev görebileceğini göstermiş olacağız, ki bu kavramın büyüde gerçekten işlev gördüğünü kanıtlamak da artık çok kolay olacaktır.

Bu da bu çalışmanın bize sağladığı üçüncü bir kazançtır. Bir âyinin mekanizmasıyla ilgili gözlemlerden âyinlerin yapıldığı ortamın incelenmesine geçiyoruz, zira büyücü bir bireyin yaptığı pratiklerin varlık nedeni, âyinlerin yapıldığı ortamda yatmaktadır.

O hâlde sadece bazı büyü âyinlerini değil, büyü âyinlerine en yakın ortam olan büyünün tamamını analiz etmeye çalışacağız. Bu açıklama denemesi, son derece tartışmalı bir konu olan büyü ve din ilişkileri sorununu yakında çözme olanağı verecektir. Şimdilik, bu konuya el atmayı düşünmekle birlikte, hızla amacımıza ulaşmaya

çalıştığımız için bu konu üzerinde durmayacağız. Büyünün tarihini açıklamadan önce büyüyü anlamak istiyoruz. Bu araştırmaların din sosyolojisine getireceği yeni olguları şimdilik bir kenara bırakıp bunları daha sonra ele almaya çalışacağız. Ayrıca, izole bir bireyin büyüde toplumsal olgular üzerinde nasıl çalıştığını göstererek, genel sosyoloji incelemesine katkıda bulunmak amacıyla alışıldık düşünce ve saplantılarımızdan kurtulmak istediğimizi de belirtelim.

Belirlemiş olduğumuz konu, kurban olgusunun incelenmesinde yararlandığımız metottan farklı bir metot gerektirmektedir. Burada bazı büyü âyinlerinin analiziyle hareket etmek, söz konusu âyinler çok önemli de olsa ve analiz eksiksiz de olsa pek mümkün olmayacak ya da daha doğrusu pek verimli olmayacaktır. Aslında büyü, kurban gibi, farklı bir gerçekliği, biçimi ve farklı fonksiyonları olduğu düşüncesini gözden kaybetmeksizin adlandırabileceğimiz, tanımlayabileceğimiz ve analiz edebileceğimiz kolektif alışkanlıklardan biri değildir. Büyünün kurumsal yönü çok zayıftır; büyü, uygulayan ve inanan kişiler için bile son derece belirsiz ve iyi organize olmamış eylemler ve inançlar bütünü olarak tanımlanabilir. Bundan, büyünün sınırlarını *a priorik* olarak bilmediğimiz ve dolayısıyla bütün büyü olgularını temsil edecek tipik olayları bilinçli olarak seçebilecek durumda olmadığımız sonucu çıkıyor. Bu durumda, bu olgularla ilgili olarak, çalışma alanımızın sınırlarını belirlemeye olanak verecek bir tür envanter hazırlamamız gerekecek her şeyden önce. Bir diğer ifadeyle, bağımsız olarak tek başına incelenen belli bir âyin serisini değil, büyüyü oluşturan her şeyi ele almalı ve tek kelimeyle, her şeyden önce büyüyü tanımlamaya ve betimlemeye çalışmalıyız. Yapacağımız analizde, bir âyini oluşturan önemli anların art arda geliş sırasıyla pek fazla ilgilenmeyeceğiz. Aslında, âyinlerin planı ve oluşum biçiminden ziyade, uygulamalardan bağımsız olarak büyünün eylem araçlarının yapısıyla, içerdiği inançlarla, uyandırdığı duygularla ve büyüyü yapan ajanlarla ilgilenmek çok daha faydalı olacaktır.

İKİNCİ KISIM

Bağış (Hediye) Üzerine Bir Deneme *



* Arkaik Toplumlarda Mübadele Biçimi ve Nedenleri
Année Sociologique'ten özet bir bölüm, ikinci seri, 1923-1924, cilt: I.

Giriş

Bağış ve Hediye Verme Zorunluluğu Üzerine

Önsöz

Aşağıda, İskandinavlar'ın Edda'sında[1] yer alan eski bir şiir olan Havamál'den birkaç kıta yer almaktadır. Bu çalışmaya giriş olarak bu dizeleri verebiliriz, zira okuyucuyu, çalışmamızı şekillendiren düşünce ve olaylar atmosferine hazırlamaktadırlar.[2]

39 Böylesine cömert
ve konuklarına her şeyini veren bir adam
görmemiştim hiç
"almak kabul görmedi"
ne de malına böylesine ... bir adam gördüm (sıfat eksik)
karşılığını almak onun için hoş değildi[3].

---

[1] Bu metne dikkatimizi çeken Cassel'dir, *Theory of Social Economy*, cilt: II, s. 345. İskandinav bilginler, ulusal geçmişleriyle ilgili bu hususa yabancı değillerdir.

[2] Maurice Cahen'in bizim için bu çeviriyi yapması çok faydalı olmuştur.

[3] Bu kıtayı anlamak son derece güç, çünkü 4 dizede sıfat eksiktir; fakat genelde yapıldığı gibi, eli açık ya da çok harcayan anlamına gelen bir keli-

41 Silahlarla ve elbiselerle
arkadaşlar birbirlerini hoşnut etmeli;
herkes bunu kendinden bilir (kendi deneyimleriyle)
Birbirlerine karşılıklı hediyeler verenler
artık arkadaştır hep
tabi işler yolunda giderse eğer.

42 İnsan arkadaşı için
arkadaş olmalı
ve hediye için hediye vermeli;
gülündüğü için
gülünmeli
ve yalana karşı hileyi bilmeli.

---

meyle tamamladığımızda, anlamı gayet açık hâle gelmektedir. 3. dize de anlaşılması zor bir dizedir. Cassel bu dizeyi şöyle tercüme ediyor: "Kendisine verilen şeyi almayan kişi". Buna karşılık, Cahen'in çevirisi daha doğrudur. Şöyle diyor Cahen: "İfade oldukça belirsiz; bazıları "almak hoşuna gitmedi" şeklinde anlıyor, bazılarıysa "bir hediye almak, bir hediye verme zorunluluğunu içermez" şeklinde yorumluyor. Doğal olarak ikinci açıklamayı seçeceğim. Eski İskandinavyalılar konusunda pek bilgimiz olmamasına rağmen, başka bir yorum yapılabileceğini düşünüyoruz. Kullanılan ifade, "almak kabul edildi" gibi bir anlama gelen eski bir derleme-koşuğa karşılık gelmektedir kuşkusuz. Böyle olduğunu kabul edersek, söz konusu dize ziyaretçinin ve ziyaret edilen kişinin içinde bulunduğu ruh hâline göndermede bulunmaktadır. Her biri asla geri alınmaması gerekiyormuş gibi birbirine hediyeler sunuyor ya da konukseverliğini gösteriyor. Bununla birlikte her ikisi de ziyaretçinin hediyelerini veya ev sahibinin buna karşı yükümlülüklerini kabul ediyor, çünkü verilenler birer maldır ve aynı zamanda ziyaretçinin ve ev sahibinin taraf oldukları anlaşmayı pekiştirmek için birer araçtır.

Öyle geliyor ki bu kıtalardan daha eski bir bölüm çıkarabiliriz. Bütün kıtaların yapısı aynıdır, açık ve son derece ilginçtir. Her birinde tüzel bir koşuk merkezi oluşturmaktadır: "Alınan alınmamalı" (39), "birbirine hediye verenler arkadaştır" (41), "hediye için hediye vermek" (42), "ruhunu onun ruhuna katmalı ve hediye alıp vermelisin" (44), "cimri olan hediyelerden korkar her zaman" (48), "verilen bir hediye, karşılığında bir hediye bekler hep" (145), vesaire. Gerçek birer özdeyiştir bunlar. Bu atasözü ya da kurallar anlamı geliştiren bir yorum içermektedir. O hâlde burada sadece eski bir hukukla değil, aynı zamanda çok eski bir edebiyat türüyle karşı karşıyayız.

44 Biliyorsun,
güvendiğin bir arkadaşın var
ve eğer iyi bir sonuca ulaşmak istiyorsan
ruhunu onun ruhuna katmalı
ve hediyeler alıp vermelisin
ve onu sık sık ziyaret etmelisin.

44 Eğer çekindiğin
başka bir arkadaşın varsa
ve iyi bir sonuca ulaşmak istiyorsan,
ona güzel sözler söyle
ama düşüncelerin sahte olmalı
ve yalana karşı hile yapmalısın.

46 Güvenmediğin ve
hislerinden şüphelendiğin
arkadaşın için de geçerli bu,
ona gülümsemeli
ama çekinerek konuşmalısın:
Verilen hediyeler alınan hediyeler gibi olmalı.

48 Cömert ve
yiğit adamların
güzel bir hayatı vardır;
asla korkmazlar.
Ama korkak biri her şeyden korkar;
Cimri olan hediyelerden korkar her zaman.

Cahen 145. kıtaya da dikkatimizi çekmektedir:

145 Çok şey vermektense (tanrılara)
dua etmemek daha iyidir (istememek):
Verilen bir hediye, karşılığında bir hediye bekler hep.
Çok harcamaktansa
Hiç hediye almamak daha iyidir.

Program

Konumuz bu. İskandinav uygarlığında ve diğer birçok uygarlıkta değiş-tokuşlar ve anlaşmalar hediye biçiminde yapılır; bunlar teoride gönüllü olarak, gerçekte ise zorunlu olarak alınıp verilirler.

Bu çalışma çok daha geniş çalışmaların bir parçası niteliğindedir. Yıllardan beri, anlaşma hukuku rejimine ve ilkel toplumları oluşturan farklı kesimler ya da alt gruplar ve arkaik diyebileceğimiz kesimler arasındaki ekonomik yükümlülükler sistemi konusuna dikkat çekmiştik. Burada tam bir olaylar bütünü söz konusudur. Ve bu olaylar da oldukça karmaşıktır. Bugünkü toplumlardan önceki toplumların sosyal hayatını oluşturan her şey burada birbirine karışmaktadır – tarih-öncesi toplumlara kadar. Bu "toplam" sosyal olgularda (böyle denmesini öneriyoruz), her türlü kurum ifadesini bulmaktadır: Dinî, hukukî ve ahlâkî kurumlar (ahlâkî kurumlar aynı zamanda politik ve ailevî kurumlardır) ve ekonomik kurumlar (ki ekonomik kurumlar üretim ve tüketimle ya da daha doğrusu alım ve dağıtımlarla ilgili özel formlar içermektedir); bu olguların vardığı estetik olguları ve bu kurumların ortaya koyduğu morfolojik olguları belirtmeye gerek bile yok sanırım.

Burada sadece, bütün bu karmaşık temaların ve devinim hâlindeki bütün bu sosyal şeylerin ayrı ama önemli bir özelliğini ele alacağız; yani bahsettiğimiz yükümlülüklerin görünüşte belli bir serbestisi olan, isteğe bağlı, keyfî ve bununla birlikte zorunlu karakterini ele alacağız. Bu yükümlülükler hemen hemen her zaman hediye biçimini almışlardır; uzlaşmaya eşlik eden böyle bir hareket kurgudan, formalizmden ve toplumsal bir yalandan başka bir şey olmasa ve temelde bir zorunluluk ve ekonomik bir çıkar olsa da, cömert bir biçimde sunulan bir hediye olarak görünmektedir. Bu zorunlu değiş-tokuş biçimine –yani sosyal iş bölümüne– böyle bir görünüm veren farklı nitelikteki bütün ilkeleri açık bir biçimde belirtmemize rağmen, bütün bu ilkelerden aslında sadece bir tekini incelemiş olacağız. *Gelişmemiş ya da arkaik toplumlarda alınan hediye karşılığında zorunlu olarak bir hediye verildiğini gösteren hukuk kuralı hangisidir?* İşte özellikle ilgileneceğimiz sorun budur; bunun yanında diğer sorunlara da değineceğiz. Çok sayıda olguyu ortaya koyarak bu net soruya bir cevap vermeyi ve bununla bağlantılı sorunları hangi yönde ele alabileceğimizi göstermeyi umuyoruz. Aynı zamanda, ne tür yeni sorunlarla karşı karşıya kaldığımızı da göreceğiz: Bu sorunların bazıları, anlaşma ahlâkının süreğen biçimiyle, yani gerçek hukukun günümüz de dahil özel hukuka bağlı olma şekliyle ilgilidir; diğer sorunlar ise, kısmen de olsa her zaman mübadeleye yön veren ve bugün de kısmen kişisel çıkar kavramını tamamlayan form ve düşüncelerle ilgilidir.

Böylece iki amaca birden ulaşmış olacağız. Bir taraftan, bizi çevreleyen ya da bizden önce gelen toplumlarda insanların yaptığı anlaşmaların yapısı konusunda arkeolojik diyebileceğimiz birtakım sonuçlara ulaşacağız. Bu toplumlardaki mübadele ve anlaşma olgularını incelemeye çalışacağız, ki söz konusu toplumlar iddia edildiği gibi ekonomik pazarlardan yoksun değildir –zira bize göre pazar bilinen hiçbir topluma yabancı olmayan beşerî bir olgudur– ancak mübadele rejimleri bizimkinden farklıdır. Burada tüccarlık kurumundan önce pazarı ve tüccarların esas keşiflerinden önce de tam tabiriyle para olgusunu göreceğiz. Modern diyebileceğimiz (Semitik, Helenik, Helenistik ve Roma) anlaşma ve satış biçimleri ve tam anlamıyla para keşfedilmeden önce pazarın nasıl işlediğini görmeye çalışacağız. Ahlâkın ve ekonominin söz konusu anlaşmalarda etkili olduğunu da görmüş olacağız.

Söz konusu ahlâkın ve ekonominin bizim toplumlarımızda da devamlı olarak ve deyim yerindeyse el altından işlediğini göreceğiz. Diğer taraftan burada bugünkü toplumların üzerine kurulduğu temel taşlardan birini bulacağımıza inanıyoruz; bu nedenle de, buradan hukukumuzdaki ve ekonomimizdeki krizin ortaya koyduğu birtakım sorunlarla ilgili ahlâkî bazı çıkarımlar yapma olanağı bulacak ve çalışmamızı bu noktada sonlandıracağız. Toplum tarihi, teorik sosyoloji, ahlâkî çıkarımlar, politik ve ekonomik uygulamalarla ilgili bu sayfalar, bizleri eski ama daima yeni kalan soruları yeni bir biçimde bir kez daha sormaya götürecektir.[4]

İzlenen Metot

Çalışmamızda belirgin bir karşılaştırma metodu izledik. Öncelikle, her zaman olduğu gibi, sadece seçilmiş belirli alanlarda konumuzu

---

[4] Burckhardt'ın çalışmalarına başvurma olanağım olmadı, *Zum Begriff der Schenkung*, s. 53.

Ancak Anglo-Sakson hukuku konusunda, Pollock ve Maitland, ele alacağımız konuyu çok iyi sezmişlerdir, *History of English Law*; cilt: 2, s. 82: "The wide word gift, which will cover sale, Exchange, gage and lease". A.g.e., s. 12; a.g.e. s. 212-214: "Yasa gücüne sahip nedensiz hiçbir bağış yoktur."

Alman drahoması konusunda Neubecker'in makalesine de bakabilirsiniz, *Die Mitgift*, 1909, s. 65.

inceledik: Polinezya, Melanezya, Kuzey-Batı Amerika ve bazı önemli hukuk sistemleri. Daha sonra, doğal olarak, sadece filolojik belge ve çalışmalar yardımıyla toplumların sahip olduğu bilinç yapısını kavrayabildiğimiz hukuk sistemlerini seçtik, zira burada kavram ve terimler söz konusudur. Son olarak, çalışmalarımızın her birini incelemek zorunda olduğumuz sistemlere yönlendirdik ve bu sistemleri sırasıyla ve bir bütünlük içerisinde ele aldık; bu durumda, her şeyin birbirine karıştığı, kurumların bütün yerel niteliklerini kaybettiği ve belgelerin çekiciliğini yitirdiği sürekli karşılaştırmalardan da vazgeçmiş olduk.[5]

Yükümlülükler. Bağış (Hediye) ve Potlaç.

Mevcut çalışma, Davy'le birlikte anlaşma ve sözleşmelerin arkaik biçimleri konusunda uzun zamandır izlediğimiz araştırmalar serisinin bir parçasıdır. Bu araştırmalarla ilgili bir özet hazırlamak gerekmektedir.

❄

Öyle görünüyor ki, ne yakın bir döneme kadar, ne de ilkel ya da geri kalmış kelimeleriyle son derece yanlış ifade ettiğimiz toplumlarda, Doğal Ekonomi dediğimiz şeye benzeyen hiçbir şey yoktu.[6] Klâsik fakat tuhaf bir yanılgıyla, söz konusu ekonomi türünü göstermek için, Cook'un Polinezyalılar'daki değiş-tokuş ve trampa konusundaki metinleri öne sürülmüştür.[7] Oysa bizler de burada Polinezyalılar'ı

---

[5] Büyük puntolarla yazılan notlar ve diğer hususlar daha çok uzmanlara yöneliktir.

[6] F. Somlo bu olaylarla ilgili önemli tartışmalar ortaya koymuş ve bizimle aynı yolu izlediği genel bir özet vermiştir, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Solvay Enstitüsü, 1909), s. 156.

[7] Grierson (*Silent Trade*, 1903) bu önyargının ortadan kalkması için gerken argümanları ortaya koymuştur; aynı şey Moszkowski için de geçerlidir, *Vom Wirschaftsleben des primitiven Völker*, 1911; ancak Moszkowski hırsızlığı ilkel olarak değerlendirmekte ve sonuç olarak alma hakkını hırsızlıkla karıştırmaktadır. W. Von Brun'un çalışmalarında Maori olaylarıyla ilgili önemli açıklamalar yer almaktadır, *Wirtschafts organisation der Maori* (*Beitr.* De Lamprecht, 18), Leipzig, 1912; bu çalışmada bir bölüm mübadele konusuna ayrılmıştır. İlkel denilen toplumlardaki ekonomi konusunda

inceleyeceğiz ve hukuk ve ekonomik konusunda doğa olgusundan ne denli uzak olduklarını göreceğiz.

Bizden önceki ekonomilerde ve hukuk sistemlerinde, bireyler arasında yapılan bir pazarlık sırasında yaşanan mal, zenginlik ya da ürün mübadeleleriyle ilgili neredeyse hiçbir örnekle karşılaşmamaktayız. Her şeyden önce, karşılıklı olarak yükümlülük altına giren, değiş-tokuş ya da anlaşma yapanlar bireyler değil topluluklardır;[8] anlaşma sırasında hazır bulunanlar törel kişilerdir: Aynı ortamda yüz yüze gelen gruplar şeklinde, şefler aracılığıyla ya da her iki biçimde

---

son toplu çalışma ise şudur: Koppers, *Ethnologische Wirtschaftsordnung*, *Anthropos*, 1915-1916, s. 611'den 651'e, s. 971'den 1079'a kadar; özellikle doktrinlerin gösterilmesi açısından önemlidir; geriye kalan kısmı ise biraz diyalektiktir.

[8] Son yayınlarımızdan bu yana, Avustralya'da sadece klanlar arasında değil de kabileler arasında ve özellikle ölüm vesilesiyle düzenlenen yükümlülüklerin, başlangıcı oluşturduğunu gördük. Kuzey yöresinden olan Kakadular'da, ikinci toprağa verme töreninden sonra üçüncü bir cenaze töreni yer almaktadır. Bu tören boyunca, erkekler, büyü yaparak ölüme neden olan kişinin kim olduğunu en azından kurgusal olarak belirlemek için bir tür adlî soruşturma yaparlar. Fakat çoğu Avustralya kabilesinde görülenlerin tersine, hiçbir kan davası yaşanmaz. Erkekler mızraklarını bir araya getirmekle ve karşılık olarak ne istediklerini belirlemekle yetinirler. Ertesi gün toplanan mızraklar başka bir kabileye, örneğin Umoriular'a götürülür ve Umoriular' ın kampında mızrakların gönderilme nedeni ortaya çıkar. Burada mızraklar sahiplerine göre tanzim edilip paketlenir. Önceden kararlaştırılan bir tarifeye göre, istenen eşyalar bu paketlerin karşısına konulur. Daha sonra hepsi Kakadu kabilesine götürülür (Baldwin Spencer, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, s. 247). Baldwin, verilen eşyaların daha sonra yeniden mızraklara karşılık olarak değiş-tokuş edilebileceğini söylüyor, ki bunu tam olarak anlayabilmiş değiliz. Buna karşın, Baldwin cenaze törenleriyle söz konusu değiş-tokuşlar arasındaki bağlantıyı anlamakta güçlük çektiğini söylüyor ve ekliyor: "Yerlilerin bu konuda en ufak bir fikirleri yok." Bununla birlikte bu âdet oldukça anlaşılır bir şeydir: Bu, kan davasının yerine geçen ve başlangıçta kabileler arası pazara hizmet eden yasal bir tür anlaşmadır. Eşyaların değiş-tokuş edilmesi, aynı zamanda barış teminatlarının değişimi ve yas dönemindeki dayanışmanın karşılıklı bir ifadesidir, tıpkı Avustralya'da evlilik yoluyla birleşen ve ittifak kuran aile klanları arasında olduğu gibi. Tek fark ise âdetin bu kez kabileler arası olmasıdır.

karşı karşıya gelen klanlar, kabileler ve ailelerdir.[9] Dahası, değiş-tokuş edilen şeyler sadece mal, zenginlik, gayrimenkul, taşınır mal ya da ekonomik olarak kullanılabilen eşyalardan ibaret değildir. Her şeyden önce karşılıklı nezaket gösterileri, şölenler, âyinler, askerî hizmetler, kadınlar, çocuklar, eğlenceler, bayramlar ve fuarlar söz konusudur, ki sadece pazar buradaki önemli noktalardan biridir ve zenginliklerin dolaşımı çok daha genel ve uzun vadeli bir anlaşmadaki bir ayrıntıdır sadece. Nihâyetinde, bu yükümlülükler ve karşı-yükümlülükler, aslında tamamen zorunlu olmalarına rağmen (en azından savaş zamanında), çoğunlukla isteğe bağlı bir şekilde armağanlarla ve hediyelerle yerine getirilir. Bütün bunlara *toplam yükümlülükler sistemi* adını vermeyi öneriyoruz. Avustralya'daki ya da genellikle Kuzey Amerika'daki kabilelerde iki kesim arasında gerçekleştirilen ittifakın bu tür kurumlar için en iyi örneği teşkil ettiğini düşünüyoruz. Bu kabilelerde âyinler, evlilikler, malların veraseti, hak ve çıkar ilişkileri, askerî ve dinî mevkiler, kısacası her şey, bütünleyici niteliktedir ve kabilenin her iki kesiminin işbirliğini gerektirir. Örneğin oyunlar özellikle bu iki kesim tarafından yönetilir.[10] Kuzeybatı Amerika'daki iki kabile olan Tlingkitler ve Haidalar "iki taraf birbirine saygı gösteriyor" diyerek bu uygulamaların yapısını çok güçlü bir biçimde ifade etmektedirler.[11]

---

[9] Bir son dönem şairi olan Pindare şöyle diyor: **νεανία γαμβρώ προπίνων οϊχοθεν οϊχαδε**, *Olympique*, VIII, 4. Pasaj, daha ileride inceleyeceğimiz hukuk konusunda da kendisini bütünüyle hissettirmektedir. Hediye, zenginlik, evlilik, onur, saygınlık, ittifak, toplu yemek ve vakfedilmiş içecek temaları ve hattâ evliliğin yarattığı kıskançlık teması zengin ve yorumlanmaya değer cümleler burada ifade edilmiştir.

[10] Omahalar'daki top oyunundaki önemli kurallara bakmanızı özellikle öneririz: Alice Fletcher ve LA Fleche, Omaha Tribe, *Annuel Report of the Bureau of American Anthropology*, 1905-1906, XXVII, s. 197 ve 366.

[11] Krause (*Tlinkit Indianer*, s. 234 ve devamı), potlaç adını vermemekle birlikte, betimlediği eğlencelerin, âyinlerin ve anlaşmaların bu özelliğini çok iyi görmüştür. Boursin (Porter, "Report on the Population, ... of Alaska", *Eleventh Ceusus*, 1900, s. 54-66) ve Porter (A.g.e., s. 33) potlaçtaki karşılıklı onurlandırma ve yüceltme özelliğini çok iyi ortaya koymuşlardır ve bu kez potlaç ismi kullanılmıştır. Fakat bunu en iyi gösteren Swanton'dur: "Social Conditions ... of the Tlingit Indians", *Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethn.*, 1905, XXVI, s. 345. Bizim gözlemlerimiz, *Ann. Soc.* Cilt: XI, s. 207; Davy, *Yeminli İman*, s. 172.

Fakat son olarak bahsettiğimiz bu iki Kuzeybatı Amerika kabilesinde ve bütün bölgede, bu toplam yükümlülüklerin özgün fakat değişmiş ve oldukça nadir bir biçimi kendini göstermektedir. Bunu *potlaç* olarak adlandırmayı öneriyoruz; zira bazı Amerikalı yazarlar *chinook* adını kullanarak aynı şeyi yapmışlardır, ki chinook adı, Vancouver'dan Alaska'ya kadar Kızılderililer'in ve Beyazların günlük dillerinin bir parçası hâline gelmiştir. "Potlaç" esas olarak "beslemek", "tüketmek" anlamına gelmektedir.[12] Oldukça zengin olan bu kabileler, adalarda, deniz kıyısında ya da kayalıklarla deniz kıyısı arasında yaşar ve kış aylarını sürekli bir eğlence içerisinde geçirirler: Şölenler, fuarlar düzenler ve kabile için önemli birer toplanma yeri olan pazarlar kurarlar. Kabile bu ortamlarda hiyerarşik yapılarına ve gizli topluluklarına göre yer alır, ki bu topluluklar çoğunlukla söz konusu yapılarla ve klanlarla karıştırılır. Klanlar, evlilikler, kabul törenleri, Şamanizm seansları, büyük tanrılar, totemler ve klanın ortak veya özel ataları için yapılan tapınma seansları, insan toplulukları içerisinde, kabilelerde, kabile birliklerinde ve hattâ uluslararası bir düzeyde karmakarışık âyinler, adlî ve ekonomik yükümlülükler ve yerleşik politik mevkiler içerisinde birbirine karışır.[13] Fakat bu kabilelerde dikkati çeken şey, bütün bu uygulamalara hâkim olan rekabet ve çatışma olgusudur. Böyle bir ortamda olaylar şiddetli mücadelelere ve karşı

---

[12] Potlaç kelimesinin anlamı konusunda bkz: Barbeau, *Quebec Coğrafya Topluluğu Bülteni*, 1911; Davy, s. 162. Bununla beraber, önerilen anlamın orijinal olmadığını düşünüyoruz. Aslında Boas, Chinook dilinde değil de Kwakiutl dilinde olmak üzere Potlaç kelimesiyle ilgili olarak *Fedeer* anlamına işaret etmektedir. *Fedeer* besleyici anlamına ve tam olarak "place of being satialed", yani karın doyurulan yer anlamına gelmektedir. "Kwakiutl Texts, Second Series", *Jesup Expedit.*, cilt: X, s. 43, no: 2; ayrıca a.g.e., cilt: III, s. 255, s. 517, bkz. POL. Ancak bağış ve yiyecek potlaç kelimesinin içerdiği tek anlam değildir, bununla birlikte burada yükümlülüğün asıl biçimi en azından teorik olarak beslenmeyle ilgilidir. Bu anlamlarla ilgili olarak daha ileride sayfa 154 ve devamına bakınız.

[13] Potlaç kavramının hukukî yönü Adam'ın ve Davy'nin inceledikleri gibidir (Adam, *Zeitschr. F. Vergleich. Rechiswessenschaft*'te yer alan makaleleri, 1911 ve Seler için *Festschrift*, 1920; Davy, *Yeminli İman*). Dînî ve ekonomik boyutu da aynı derecede önemlidir ve yine derinlemesine incelenmelidir. Kapsam içerisinde bulunan kişilerin ve değiş-tokuş edilen ya da yok edilen şeylerin dinî yapısı, bunlara atfedilen değerler gibi, anlaşmaların yapısı açısından da önem arz etmektedir.

karşıya gelen soyluların ve şeflerin öldürülmesine kadar varabilir. Hattâ, aynı zamanda ortak konumunda olan rakip şefe baskın gelmek için, biriktirilmiş olan zenginliklerin bütünüyle israf edilmesine[14] kadar varabilir (ki rakip şef genelde büyükbaba, üvey baba ya da damattır). Şefi aracılığıyla herkes için, sahip olduğu ve yaptığı her şey için anlaşma yapan klan olduğu için, burada bir toplam yükümlülük söz konusudur.[15] Fakat bu yükümlülük şef açısından çok can alıcı bir hâl alır. Söz konusu yükümlülük, temelde kullanmaya ve harcamaya dayalıdır ve her şeyden önce soylular arasında bir mücadele verilir; bu mücadelenin amacı soylular arasında klanın daha sonra yararlanacağı bir hiyerarşi yaratmaktır.

Bu türden yükümlülüklere *potlaç* adını vermeyi öneriyoruz; ayrıca daha temkinli, daha açık ve aynı zamanda daha uzun bir ifadeyle bunları *ağır toplam yükümlülükler* olarak da adlandırabiliriz.

Buraya kadar, Kuzeybatı Amerika ve Kuzey Amerika'nın bir kısmındaki kabileler[16] ve Melanezya ve Papua dışında hiçbir yerde bu kurumun örneklerine rastlamadık. Hemen hemen her yerde, Afrika' da, Polinezya'da, Malezya'da, Güney Amerika'da ve Kuzey Amerika' nın geri kalanında, klanlar ve aileler arasındaki değiş-tokuşların temeli, 'toplam yükümlülüğün' en ilkel türü olarak kalmış gibi görünmektedir.[17] Bununla beraber, derinleştirilmiş araştırmalar, Kuzeybatı

---

[14] Haidalar, zenginliği "öldürün" der.

[15] Hunt'un Boas'taki belgelerine bakınız, "Ethnology of the Kwakiutl", *XXXV^th^ Annual Rep. Of the Bureau of American Ethn.*, cilt: II, s. 1340. Bu belgelerde, potlaç için klanın şefe yaptığı katkıların şekliyle ilgili oldukça ilgi çekici bir betimleme ve enteresan konuşmalar bulacaksınız. Örneğin şef şöyle diyor: "Çünkü bu benim adıma olmayacak. Çünkü bu sizin adınıza olacak ve potlaç için kendi malınızı vermiş olduğunuz söylendiğinde kabileler içinde tanınmış hâle geleceksiniz" (s. 1342, 1. 31 ve devamı).

[16] Aslında potlaç konusu Kuzeybatı kabilelerinin sınırlarını aşmaktadır. Özellikle Alaska'daki Eskimolar'da görülen "*asking Festival*"i komşu Hindu kabilelerden alınan bir şeyden ziyade ayrı bir biçimde ele almak gerekir; daha ileride bkz. s. 164, not: 3.

[17] *Année Sociologique*'teki değerlendirmelerimize bakabilirsiniz, cilt: XI, s. 101 ve cilt: XII, s. 372-374; ayrıca Antropoloji, 1920 (Fransız Antropoloji Enstitüsü Dersleri). Lenoir Güney Amerika'daki potlaç olgusu konusunda iki önemli olaya işaret etmektedir ("Melanezya'da Deniz Seferleri", *Antropoloji*, Eylül 1924).

Amerika'da, Melanezya'da ve diğer yerlerde görüldüğü gibi şiddetli rekabetlere, zenginliklerin yıkımına ve anlaşmalardaki tarafların hediyelerle birbirleriyle yarıştıkları daha ılımlı rekabetlere dayanan değiş-tokuşlarla ilgili çok sayıda ara formları ortaya çıkarmaktadır. Son olarak, saydığımız bu değiş-tokuş biçimlerinde armağanlarla, şölenlerle, düğünlerle, sıradan davetlerle rekabet edilir ve bu arada Almanlar'ın dediği gibi *revanchieren*[18] devam etmektedir. Bu ara formlara eski Hint-Avrupa dünyasında ve özellikle de Thracesler'de karşılaşmaktayız.[19]

Bu hukuk ve ekonomi biçiminde değişik konular –kurallar ve düşünceler– yer almaktadır. Bu tinsel mekanizmalar arasında en önemlisi alınan hediyeyi vermeyi zorunlu kılan mekanizmadır. Fakat, bu zorlamadaki ahlâkî ve dinî nedenler, sadece Polinezya'da belirgin olarak görünmektedir. Bilhassa, bu nedenleri incelememiz çok iyi olur, böylelikle ne tür bir gücün alınan bir şeyi geri vermeye ve reel anlaşmaları uygulamaya zorladığını görmüş olacağız.

---

[18] Thurnwald bu ifadeyi kullanmaktadır, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, cilt: III, s. 8.

[19] *Yunan Etnografiar Dergisi*, cilt: XXXIV, 1921.

Birinci Bölüm

DEĞİŞ TOKUŞ EDİLEN HEDİYELER VE HEDİYE VERME ZORUNLULUĞU (POLİNEZYA)

I. Toplam Yükümlülükler, Erkek Mülküne Karşı Kadın Mülkleri (Samoa)

Anlaşmalı bağış sisteminin gelişimi konusundaki araştırmalarda, Polinezya'daki potlaç olgusu uzun zaman yer almamış gibi görünmektedir. Kurumların potlaç olgusuna en yakın olduğu Polinezya toplumları, "toplam yükümlülükler" sistemini, kadınların, erkeklerin, çocukların ve âyinlerin ortaya konduğu klanlar arasındaki kalıcı anlaşmalar sistemini geride bırakıyor gibi görünmemektedir. Özellikle Samoa'da incelediğimiz olaylar ve evlilik sırasında şefler arasında armalı eşyaların alınıp verilmesi geleneği, bu düzeyi aşmıyor gibi görünüyor.[1] Rekabet, yıkım ve çatışma unsurları yok gibi görünüyor, oysa bu unsurlar Melanezya'da mevcuttur. Nihâyetinde çok az olay söz konusudur. Şimdi daha az eleştirel olacağız.

---

[1] Davy, evlilik ve evliliğin anlaşmayla olan bağlantıları konusunda bu değiş-tokuşları incelemiştir, *Yeminli İman*, s. 140. Bu değiş-tokuşların başka bir boyutu daha olduğunu göreceğiz.

Samoa'daki anlaşmalı hediyeler sistemi, evliliğin ötesine geçmektedir; hediyeler şu olayları takiben verilir: Bir erkek çocuğun doğması,[2] sünnet,[3] hastalık,[4] kızların erginlik çağına ulaşması,[5] cenaze âyinleri[6] ve ticaret işleri.[7]

Daha sonra potlacı oluşturan iki temel unsur açıkça ortaya konur; yani, zenginliğin verdiği onur, saygınlık ve "*mana*" unsuru[8] ile bu "*mana*"yı, yetkiyi, tılsımı ve otoriteyi oluşturan bu zenginlik kaynağını kaybetme korkusuyla hediye verme zorunluluğu.[9]

---

[2] Turner, *Nineteen Years in Polinesia*, s. 178; *Samoa*, s. 82; Stair, *Old Samoa*, s. 175.

[3] Kramer, *Samoa Inseln*, cilt: II, s. 52-63.

[4] Stair, *Old Samoa*, s. 180; Turner, *Nineteen Years.*, s. 225, *Samoa*, s. 142.

[5] Turner, a.g.e., s. 184; *Samoa*, s. 91.

[6] Kramer, a.g.e., cilt: II, s. 105; Turner, *Samoa*, s. 146.

[7] Kramer, a.g.e., cilt: II, s. 96 ve 363. Ticarî seferler, "malaga" ("walaga", Yeni-Gine) potlaç olusuna çok yakındır, ki potlaç komşu Melanezya takımadalarındaki yapılan seferlerin karakteristik özelliklerinden biridir. "Olo a"ların "tonga"lara karşılık olarak değiş-tokuş edilmesi için Kramer "Gegengeschenk" kelimesini kullanmaktadır; bundan ileride bahsedeceğiz. Ayrıca, Rivers ekolünden olan İngiliz etnografların, Elliot Smith'in ve Amerika' daki bütün potlaç sisteminde dışarıdan intikaller olduğunu düşünen Boas gibi Amerikalı etnografların abartılı açıklamalarından uzak durmak gerekse de, bununla birlikte, bahsettiğimiz kurumların başka yerlere intikaline de önemli bir yer vermek gerekmektedir; özellikle de, çok eski dönemlerden beri adalardan adalara, limanlardan limanlara ve çok büyük mesafelere yapılan önemli ticaretlerin sadece eşyaları değil, aynı zamanda bu eşyaların değiş-tokuş edilme biçimlerini de taşıdıklarına dikkat etmek gerekir. Malinowski daha ileride bahsedeceğimiz çalışmalarında bu durumu çok iyi hissetmiştir. Bu kurumların (Kuzeybatı Melanezya) bazılarıyla ilgili olarak R. Lenoir'ın *Melanezya'da Deniz Seferleri* adlı çalışmasına bakabilirsiniz, Antropoloji, eylül 1924.

[8] Maori klanları arasında yaşanan yarışma niteliğindeki rekabetlerden özellikle eğlence ve bayramlar konusunda sıklıkla bahsedilmiştir, örneğin S. P. Smith, *Journal of the Polinesian Society* (bundan böyle *J. P. S.* Olarak geçecektir), XV, s. 87 ve daha ileride s. 59, not: 4.

[9] Burada tam anlamıyla potlacın söz konusu olmadığını söylememizin nedeni, karşı-yükümlülüğün üremsel niteliğinin eksik olmasıdır. Bununla beraber, daha ileride Maori hukuku konusunda göreceğimiz gibi, hediye vermeme olayı "mana"nın ve Çinliler'in dediği gibi "yüz"ün yitirilmesine neden

Bir taraftan, Turner şöyle diyor: "Doğum şöleninden sonra, *oloa*ların ve *tonga*ların alınıp verilmesinden sonra –yani erkek ve kadın mülkleri– kadın ve kocası zenginlik olarak eskisinden farklı değillerdir. Fakat, büyük bir onur olarak değerlendirdikleri şeyi görmekle tatmin olmuşlardır: Yani erkek çocuklarının doğumu nedeniyle[10] elde edilen çok sayıda mülk [onları tatmin etmiştir]. Diğer taraftan söz konusu hediyeler, bu hediyelerin verilmesini öngören hukukî durumdan başka herhangi bir karşı-yükümlülük olmadan zorunlu ve kalıcı olabilirler. Böylelikle, kız kardeşin ve dolayısıyla kaynın, yani dayının, kardeşinden ve kaynından yetiştirmek üzere aldıkları erkek çocuğun kendisi de anne tarafına ait bir mülk olan *tonga* olarak adlandırılır.[11] Söz konusu çocuk, "yerli nitelikteki malların, *tonga*ların çocuğun ailesinden diğer aileye akmaya devam ettiği bir kanaldır.[12] Diğer taraftan çocuk ebeveynleri için, çocuğu kabul eden ebeveynlere ait yabancı nitelikli malları (*oloa*) elde etme aracıdır ve çocuk yaşadığı müddetçe bu devam eder". "[Doğal bağların] bu şekilde koparılması yerli ve yabancı mülklerin trafik sistemi için belli bir kolaylık [yaratır]." Sonuç olarak, anne tarafına ait bir mülk olan çocuk, anne tarafının ailesindeki mülklerin erkeğin ailesinin mülklerine karşılık olarak değiş-tokuş edilmesini sağlayan bir araçtır. Çocuğun, dayısında yaşadığı için o ailede yaşama hakkına sahip olduğunu ve sonuç

---

olur ve Samoa'da aynı nedenlerden dolayı hediye vermek ve verilen hediyelere karşılık vermek gerekir.

[10] Turner, *Nineteen Years.*, s. 178; *Samoa*, s. 52. Yıkım ve onur temaları Kuzeybatı Amerika potlacında temel bir yere sahiptir, örn. bkz., *Porter*, 11th Census, s. 34.

[11] Turner (*Nineteen Years*, s. 178; *Samoa*, s. 83) çocuğu "evlatlık" olarak adlandırır. Fakat yanılıyor. Söz konusu gelenek, tam olarak "fosterage" geleneğidir, yani kişinin doğduğu ailenin dışında verilen eğitim geleneğidir; şu nedenle ki, "fosterage" anne tarafından olan aileye bir tür geri dönüş anlamına gelmektedir, çünkü çocuk babasının kız kardeşinin ailesinde, yani gerçekte söz konusu kız kardeşin kocası olan dayısının evinde yetiştirilir. Polinezya'nın iki ayrı akraba sınıfının olduğu bir yer olduğunu unutmamak gerekir: Anne tarafından olan akrabalar ve baba tarafından olan akrabalar; bu konuyla ilgili olarak Elsdon Best'in *Maori Kataloğu* çalışmasına (*Ann. Soc.*, cilt: VII, s. 420) ve Durkheim'ın gözlemlerine bakabilirsiniz, *Ann. Soc.*, cilt: V, s. 37.

[12] Turner, *Nineteen Years*, s. 179; *Samoa*, s. 83.

olarak dayının mülkleri üzerinde genel bir hak sahibi olduğunu gözlemlemek "bu fosterage"[13] sisteminin, anne tarafından olan yeğenin Melanezya'da dayısının mülkleri üzerinde genel bir hak sahibi olduğu sisteme çok yakınmış gibi görünmesi için yeterlidir.[14] Burada potlacın olması için eksik olan tek şey rekabet, çatışma ve yok etme temalarıdır.

Ancak şu iki ifadeye dikkat edelim: *Oloa, tonga* ya da daha doğrusu ikincisini tekrar ele alalım. Bu terimler kalıcı bir parafarnalya[15] olgusunu ve özellikle de evlilik eşyalarını[16] (ki bu evlilikten doğan kızlar bunları miras olarak alırlar), dekoratif eşyaları ve nazarlık gibi eşyaları ifade etmektedirler, ki söz konusu eşyalar geri verilmek koşuluyla kadın üzerinden kurulan yeni aileye geçer;[17] sonuç olarak, bunlar, yapılış ve kullanılış amacı itibariyle bir tür gayrimenkuldürler. *Oloa*[18] özellikle koca tarafına ait olan eşyaları ve çoğunlukla da araç-gereçleri ifade eder; bunlar esas itibariyle taşınır mallardır. Bu nedenle bu terim beyazlardan gelen eşyalar için de kullanılmaktadır.[19]

---

[13] Çocuğun büyütülmesi, çocuk bakımı (ç.n).

[14] Fiji *Vasu*su konusundaki gözlemlerimize bakınız, "I.F.A. Tutanağı", *Antropoloji*, 1921.

[15] Drahoma dışı, çeyiz dışı anlamına gelmektedir, özellikle evlilikte kadının malı için kullanılır (ç.n).

[16] Kramer, *Samoa Inseln*, özellikle bkz. *toga*, cilt: I, s. 482; cilt: II, s. 90.

[17] A.g.e., cilt: II, s. 296; bkz. s. 90 (*toga=Mitgift*); s. 94, *oloa*ların *toga*lara karşılık olarak değiş-tokuş edilmesi.

[18] A.g.e., cilt: I, s. 477. Violette bunu çok iyi ifade etmektedir (*Samoa-Fransızca sözlüğü*, özl. bkz. "*toga*"): Ülkenin zenginliği ince hasırlara ve *oloa*lara dayanır, yani ev, sandık, kumaş ve silah gibi zenginlikler" (s. 194, sütun: 2); ayrıca Violette, zenginlik, mülk anlamlarına gelen ve bütün yabancı makaleleri kapsayan *oa*'ya gönderme yapıyor.

[19] Turner, *Nineteen Years*, s. 179, bkz. s. 186. Tregear (*toga* sözcüğünde bkz. *taonga*) bu adı taşıyan mülklerle *oloa* adını taşıyan mülkleri birbirine karıştırmaktadır; bunun nedeni dikkatsizlik olsa gerek, *Maori Comparative Dictionary*, s. 468.

Rev. Ella *ie tonga*'yı (hasırlar) şu şekilde tasvir etmektedir (*Polinesian Native clothing, J. P. S.*, cilt: IX, s. 165): "Yerlilerin temel zenginliğidir; eskiden mülk değişimlerinde, evliliklerde ve özel nezaket durumlarında para niteliğinde bir araç gibi kullanılırdı. Bunlar aile içerisinde genellikle "*heirloms*" (miras malı) olarak muhafaza edilir; eski "*ie*"ler çok meşhurdur ve daha önce ünlü ailelere ait oldukları için çok değerli kabul edilirler". Bkz.

Kelimenin anlamındaki bu gelişme kuşkusuz yakın dönemlere aittir. Bu anlamda Turner'in yaptığı şu tercümeyi dikkate almasak da olur: "*Oloa-foreign* [yabancı]"; "*tonga-native* [yerli]". Bu tercüme, hem doğru değildir hem de yetersizdir ya da herhangi bir yararı yoktur, zira bu ifade, *tonga* olarak adlandırılan bazı malların, *oloa* olarak adlandırılan diğer mallara oranla toprağa,[20] klana, aileye ve kişiye daha fazla bağlı olduğunu göstermektedir.

Fakat gözlem alanımızı genişletirsek, *tonga* kavramı doğrudan başka bir derinlik kazanacaktır. Bu kavram bir yan anlam olarak Maori, Tahiti, Tongan ve Mangarevan dillerinde tam anlamıyla mülk niteliğinde olan, insanı zengin, güçlü ve etkili yapan, değiş-tokuş edilebilen ve karşılık olarak kullanılabilen her şeyi ifade etmektedir.[21] Bunlar özellikle hazineler, tılsımlı eşyalar, armalar, giysiler, kutsal putlar ve bazen de gelenekler ve büyüsel inanç ve ritüellerdir. Burada mülk-tılsım kavramına ulaşmaktayız, ki bu kavramın bütün Malayo-Polinezya dünyasında ve hattâ bütün Pasifik bölgesinde genel olarak var olduğuna inanıyoruz.[22]

II. Verilen Şeyin Ruhu (Maori)

Yaptığımız bu gözlem bizleri çok önemli bir saptamaya götürür. *Taonga*lar, Maori hukukunda ve Maori dininde en azından teoride güçlü bir biçimde kişiye, klana ve toprağa bağlıdırlar; bunlar klanın "*mana*"sını, büyüsel, dinî ve tinsel gücünü taşıyan araçlardır. Sir G. Grey'in[23] ve C. O. Davis'in[24] derlediği bir atasözünde, *taonga*ların

---

Turner, *Samoa*, s. 120. –Melanezya'da, Kuzey Amerika'da ve daha ileride göreceğimiz gibi bizim folklorumuzda, bütün bu ifadelerin karşılıkları bulunmaktadır.

[20] Kramer, *Samoa Inseln*, cilt: II, s. 90, 93.

[21] Bkz. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, *taonga*: (Tahiti dilinde) *tataoa*, mal vermek, *faataoa*, karşılamak, mal vermek; (Marquises) Lesson, *Polinezyalılar*, cilt: II, s. 232, *taetae*; bkz. "hediyeleri al" *tiau tae-tae*, verilen hediyeler, "yabancı mallar elde etmek için verilen ülkeye ait mallar, hediyeler"; Radiguet, *Son Vahşiler*, s. 157. Kelimenin kökü *tahu*'dur.

[22] Bkz. Mauss, "Para Kavramının Kökenleri", *Antropoloji*, 1914 (I.F.A tutanakları); bahsedilen bütün olaylar, Nigritiler'e ve Amerikalılar'a özgü olaylar dışında bu alana aittirler.

[23] *Atasözleri*, s. 103 (çev. s. 103).

onları kabul eden kişiyi yıkıma uğratmaları istenir. O hâlde, hukuka ve özellikle de geri verme zorunluluğuna riayet edilmediği durumlarda bu *taonga*lar böyle bir güce sahiptirler.

Değerli dostumuz Hertz, bu olayların önemini sezmişti; hiçbir art niyet taşımadan, aşağıda verdiğimiz olayın yer aldığı bir kağıt üzerine "Davy ve Mauss için" şeklinde bir not düşmüştü. Colenso şöyle diyor:[25] "(Maoriler'in) bir tür değiş-tokuş sistemi ya da daha doğrusu bir hediye verme sistemleri vardı, ki bu hediyelerin sonradan değiş-tokuş edilmesi veya geri verilmesi gerekir." Örneğin, kurutulmuş balıklara karşılık olarak kurutulmuş kuşlar veya hasır değiş-tokuş yapılır.[26] Bütün bunlar, kabileler ya da "hiçbir özel koşul olmadan dost aileler arasında" değiş-tokuş edilir.

Fakat Hertz –fişlerinde gördüğüm kadarıyla– her ikimizin de önemini gözden kaçırdığı bir yazı yazmıştı, zira ben de bu yazıdan haberdardım.

Hau konusunda, yani şeylerin, özellikle de ormanın ve ormandaki av hayvanlarının ruhu konusunda, R. Elsdon Best'in en iyi bilgi kaynaklarından biri olan Maorili Tamati Ranaipiri, bizlere tamamen tesadüfî bir biçimde ve hiçbir önyargı olmaksızın bu sorunu çözme olanağı veren bir anahtar sunmuştur.[27] "Size *hau*dan bahsedeceğim... *Hau* sıradan bir şey değildir. Kesinlikle değil. Farz edin ki belli bir eşyaya sahipsiniz (*taonga*) ve bu eşyayı bana vereceksiniz; sabit bir fiyat olmadan vereceksiniz[28]. Bu konuda pazarlık yapmayız. Fakat ben bu eşyayı üçüncü bir kişiye vereceğim ve bu kişi belli bir

---

[24] *Maori Momentoes*, s. 21.

[25] *Transactions of New-Zealand Institute*, cilt: I, s. 354.

[26] Yeni-Zelanda kabileleri, Maori geleneğine göre balıklılara, çiftçilere, avcılara bölünmüşlerdir ve ürünlerini devamlı değiş-tokuş ettikleri söylenir, bkz. Elsdon Best, Forest-Lore, Transact. N.-Z. Inst., cilt: XLII, s. 435.

[27] A.g.e., s. 431, Maori dilinde yazılmış bir metindir, çev. s. 439.

[28] Lâtince'deki *spiritus* gibi, *hau* sözcüğü hem rüzgarı hem de ruhu ifade etmektedir, özellikle de (en azından bazı durumlarda) cansız şeylerin ve bitkilerin ruhunu ve gücünü ifade eder, zira *mana* insanlara ve ruhlara atfedilen bir şeydir ve diğer şeyler için Melanezya'da olduğundan daha nadir kullanılır.

zaman geçtikten sonra ödeme olarak (*utu*)[29] bana bir şey verecektir, bana bir şey hediye edecektir (*taonga*). Oysa bana verdiği bu *taonga* sizden aldığım ve o kişiye verdiğim *taonga*nın ruhudur (*hau*). (Sizden gelen) bu *taonga*ların karşılığında aldığım *taonga*ları size geri vermem gerekir. İster güzel (*rawe*) ister nahoş (*kino*) bir şey olsun, bu *taonga*ları kendime saklamam, benim için doğru (*tika*) olmaz. Bunları size vermem gerekir, çünkü bana verdiğiniz *taonga*nın *hau*'sudurlar.[30] Eğer bu ikinci *taonga*yı kendim için saklarsam bana kötülük ve hattâ ölüm getirebilir gerçekten. İşte *hau*, kişisel mülkün *hau*su, *taonga*ların *hau*su ve ormanın *hau*su böyle bir şeydir. *Kati ena* (Bu konu için yeterlidir sanırım)."

Bu önemli metin bazı yorumları hak ediyor. Saf Maori özellikleri taşıyan, "sırlar evi"nin öğretileri olup aynı şekilde belirsiz bir şey olan teolojik ve tüzel zihniyetten etkilenmiş ve bununla birlikte kimi zaman şaşırtıcı derecede açık olan bu metin aslında karanlık bir noktadan başka bir şey ifade etmiyor; yani üçüncü bir kişinin ortaya çıkışı. Fakat Maorili hukukçuyu iyi anlamak için şunu söylemek yeterlidir: "*Taonga*lar ve salt kişisel olduğu söylenen bütün mülkler *hau* sahibidirler, yani tinsel bir güç sahibidirler. Bana bir tane veriyorsunuz ve ben de onu üçüncü bir kişiye veriyorum; bu üçüncü kişi bana başka bir tane veriyor, çünkü verdiğim hediyenin *hau*su onu buna itmiştir; ben size bu şeyi vermek zorundayım çünkü gerçekte sizin *taonga*nızın *hau*sunun bir ürünü olan şeyi size geri vermem gerekiyor."

Bu şekilde yorumlandığında, söz konusu düşünce açık hâle geldiği gibi aynı zamanda Maori hukukunun en önemli düşüncelerinden biri gibi görünmeye başlar. Alınan, değiş-tokuş edilen hediyede kişiyi zorunlu tutan şey, alınan şeyin devinimsiz ve âtıl olmamasıdır. Verilen kişi tarafından bırakıldığında bile hâlâ o kişiye aittir. Kişi bu şey sayesinde kullanıcı üzerinde etki sahibi olur, tıpkı mülk sahibi olarak bu şey aracılığıyla hırsız üzerinde etki sahibi olması gibi.[31]

---

[29] *Utu* sözcüğü, kan davalı kişilerin tatminini, tazminatlar, geri ödemeler ve sorumluluklar için kullanılır. Aynı zamanda ücret için de kullanılır. Ahlâk, din, hukuk ve ekonomiyle ilgili karmaşık bir kavramdır.

[30] *He hau*. Bu iki cümlenin tercümesi Elsdon Best tarafından kısaltılmıştır, fakat yine de bu tercümeyi takip edeceğim.

[31] Hertz, *Günah ve Kefaret* ile ilgili çalışmasındaki bir paragraf için bu son noktayı açıklayıcı nitelikte çok sayıda olayı bir araya getirmiştir. Bu olaylar göstermiştir ki, hırsızlığın cezalandırılması, sahip konumundaki kişinin çalı-

Zira *taonga* o kişinin ormanının, bölgesinin ve toprağının *hau*suyla canlılık kazanmıştır. *Toanga* gerçek anlamda "yerli" bir şeydir,[32] yani bulunduğu yere aittir; *Hau* ise elinde bulunduran herkesi izler, peşinden gider.

Hau sadece ilk alıcıyı ya da muhtemel bir üçüncü kişiyi izlemez, aynı zamanda *taonga*nın iletildiği her bireyi izler.[33] Aslında doğduğu

---

nan şey üzerinde sahip olduğu gücün, *mana*nın büyüsel ve dinî bir etkisidir; ayrıca bu olaylar, tabularla çevrili olan ve mülk olduğuna dair işaretler taşıyan çalışan şeyin tabular ve söz konusu işaretler nedeniyle *hau*yla, yani tinsel güçle yüklü olduğunu göstermiştir. Eşyası çalınan kişinin öcünü alan, hırsızı ele geçiren, ona büyü yapan, ölüme götüren ya da geri vermeye zorlayan şey *hau*dur. Hertz'in yakında yayımlanacak olan kitabında, *hau* konusuna ayrılan paragraflarda bu olayları bulabilirsiniz.

[32] R. Hertz'in çalışmalarında burada atıfta bulunduğumuz *mauriler* konusunda çok sayıda belge bulabilirsiniz. Mauriler tılsımlı şeyler, hayatta kalmayı sağlayan güvenceler ve klanın ruhunun (*hapu), mana*sının ve toprağındaki *hau*nun bulunduğu kutsal mekânlardır.

Elsdon Best'in bu konudaki dokümanlarının, özellikle de önemli birer ifade olan *hau whitia* ve *kai hau* ile ilgili dokümanların yorumlanıp tartışılması gerekmektedir. Bu dokümanlarda yer alan başlıca bölümler "Spiritual Concepts"tir, *Journal of the Polinesian Society*, cilt: X, s. 10 (Maori dilinde bir metindir) ve cilt: IX, s. 198. Bunları gerektiği gibi inceleyemeyeceğiz, fakat bu konudaki yorumumuz şöyledir: Elsdon "*Hau whitia*, averted hau" şeklinde ifade ediyor ve kullandığı ifade doğru gibi görünmektedir. Zira hırsızlık günahı, ödememe ya da karşı-yükümlülüğü yerine getirmeme günahı, ruhun ve *hau*nun, pazarlık yapmanın ya da hediye vermenin reddedildiği durumlarda olduğu gibi yönünü kaybetmesidir diyebiliriz. Buna karşılık, *hau whitia*'nın karşılığı olarak değerlendirildiğinde, *kai hau* yanlış tercüme edilmiştir. *Kai hau* gerçekte ruhu yeme eylemini ifade etmektedir ve *whanga hau*'nun eş anlamlısıdır, bkz. Tregear, *Maori Comp. Dict.*, özellikle *kai* ve *whangai* ifadelerine bakınız. Fakat buradaki eşdeğerlik sanıldığı kadar basit değildir. Zira mevcut ifade yiyecek ifadesidir, yani *kai*'dir ve bu kelime beslenme birliği sistemine gönderme yapmaktadır. Dahası var: *Hau* kelimesi de bu düşünce yapısı içerisinde yer almaktadır: Williams, *Maori Dict.*, s. 23, özl. bkz: "*Hau*, alınan bir hediyenin için duyulan minnettarlık ifadesi şeklinde verilen hediye".

[33] Önemli bir ifade olan *kai-hau-kai'ye* dikkati çekmek istiyoruz, Tregear, *M.C.D.*, s. 116: "Bir kabile tarafından başka bir kabileye sunulan bir yiyecek hediyesini geri vermek; eğlence (güney adası)". Söz konusu ifade, karşılığı verilen hediyenin ve eğlencenin çıkış noktasına geri dönen ilk yükümlülüğün

yere, ormandaki ve klandaki kutsal tapınağına ve ilk sahibine dönmek isteyen şey *hau*dur. *Taonga* ya da *taonga*nın *hau*su da –ki *taonga*nın kendisi de bir tür bireydir[34]– bu kullanıcılar serisine bağlanır, ta ki bu kullanıcılar şölenler, bayramlar ve hediyeler aracılığıyla, kendi özel eşyalarından, kendi *taonga*larından, kendi çalışmalarından ya da yaptıkları ticaretten eşdeğer ya da yüksek değerde bir şey verene kadar; ki eşdeğerde ya da üstün olan bu şey, verici konumundaki kişilere son alıcı konumuna gelen ilk verici üzerinde bir otorite ve güç verirler. Samoa'da ve Yeni-Zelanda'da zenginliklerin, vergilerin ve bağışların zorunlu dolaşımına yön veren ana düşünce budur.

Benzer bir olay, Polinezya'daki ve hattâ Polinezya dışındaki iki önemli toplumsal olgu sistemini aydınlığa çıkarmaktadır. Öncelikle bir şeyin aktarılmasının yarattığı hukukî bağın yapısını kavramaya başlıyoruz. Birazdan bu konuya tekrar döneceğiz. Bu olayların ödev ve zorunlulukla ilgili genel bir teorinin oluşumuna nasıl katkıda bulunduğunu göreceğiz. Fakat şimdilik, Maori hukukunda hukukî bağın, şeyler üzerinden oluşan bağın ruhlar-arası bir bağ olduğunu açıkça görmekteyiz, zira [verilen] şeyin kendisi de ruh sahibidir, ruhun bir parçasıdır. Buradan şu sonuç çıkıyor ki, birine bir şey sunmak kendinden bir şey sunmaktır. Ayrıca böylelikle, hediyeler üze-

---

ruhu olduğunu göstermektedir: "Yiyeceğin *hau*su olan yiyecek". Bizim Avrupa dillerinin ayırt etmek için çok büyük bir özen gösterdiği bütün ilkeler bu kurumlarda ve bu düşünce sistemlerinde birbirine karışmaktadır.

[34] Aslında *taonga*lar, sahipleriyle olan ilişkilerinin kendilerine verdiği *hau* dışında da, bireyselliğe sahip gibi görünmektedirler. Bunların kendilerine özgü isimleri vardır. En iyi sıralamaya göre (Tregear'ın Colenso'nun notlarından çıkardığı sıralama; *deym. alınt.*, s. 360, özl. bkz. *pounamu*) *taonga*lar sınırlı olarak sadece şu kategorileri içerirler: *Pounamu*lar, meşhur yeşimtaşları (bu sonuncular şeflerin ve klanların kutsal mülküdürler), nâdiren bulunan, kişiye özgü olan ve çok ince bir biçimde işlenen *tiki*ler ve değişik türden hasırlar; Samoa'da olduğu gibi armalarla süslenen bu hasırlardan biri *korowai* adını taşır (Samoa diline ait olan *oloa* sözcüğünü en iyi anımsatan tek Maorice sözcük, bu *korowai* sözcüğüdür, ki bugüne kadar *oloa* kelimesinin Maori dilindeki karşılığını boşuna aramışız gibi görünüyor).

Maori dilinde yazılmış bir metinde *Karakia*'lara *taonga* adı verilmektedir; *karakia*lar, bireysel olarak isim verilen ve aktarılabilir kişisel tılsımlar olarak değerlendirilen büyüsel formüllerdir, *Jour. Pol. Soc.*, cilt: IX, s. 126 (çev. s. 133).

rinden yapılan değiş-tokuşun yapısını, toplam yükümlülükler adını verdiğimiz şeylerin ve bunlar arasında da "potlaç"ın yapısını daha iyi anlıyoruz. Şunu gayet açık ve mantıklı bir içimde anlıyoruz ki, bu düşünce sisteminde, gerçekte kendi yapısının ve kendi tözünün bir parçası olan şeyi başkasına vermek gerekiyor; zira birinden bir şey kabul etmek, onun tinsel özüne, ruhuna ait bir şeyi kabul etmektir; bu şeyin alıkonulması tehlikeli ve ölümcül olabilir ve bunun nedeni sadece alıkoymanın yasak olması değil, aynı zamanda, sadece moral açıdan değil, fiziksel ve tinsel olarak bir kişiden gelen şeyin, özün, yiyeceğin,[35] taşınır veya taşınmaz malların, kadınların, çocukların, âyinlerin veya ritüellerin, alıkoyan kişi üzerinde büyüsel ve dinsel olarak etki sahibi olmasıdır. Nihâyetinde verilen şey, etkisiz ve cansız değildir. Canlı olarak görülen ve çoğunlukla bireysel hâle getirilen bu şey, Hertz'in "ana ocak" olarak adlandırdığı yere geri dönmeye ya da doğduğu klan ve toprak için kendi yerini alacak eşdeğerde bir şey yaratmaya çalışır.

III. Diğer Temalar: Hediye Verme ve Hediye Alma Zorunluluğu

Toplam yükümlülük ve potlaç olgusunu tam olarak anlayabilmek için, geriye potlaç konusuna ait diğer önemli noktaları açıklamak kalıyor; zira toplam yükümlülük sadece hediyeleri geri verme zorunluluğunu içermez, aynı zamanda bunun kadar önemli olan iki zorunlu nokta daha gerektirir: Hediye verme zorunluluğu ve hediye alma zorunluluğu. Bu üç zorunlulukla, aynı kompleks yapıya ait olan bu üç temayla ilgili bütünlüklü bir teori, Polinezya klanları arasında yapılan bu anlaşma biçimiyle ilgili temel ve tatmin edici bir açıklama getirecektir. Şimdilik sadece konunun incelenme biçimini belirlemeye çalışacağız.

Hediye alma zorunluluğuyla ilgili çok sayıda olay bulmamız son derece kolaydır. Zira klan, ev halkı, ev sahibi veya arkadaşlar konukseverlik[36] talep etmeme, hediye almama, alım satım[37] yapmama veya

---

[35] Elsdon Best, *Forest Lore*, a.g.e., s. 449.

[36] Burada, Maoriler'in zengin bir sözcük olan "*Tahu*'nun küçümsenmesi" sözcüğüyle sınıflandırdıkları olaylar sistemini incelemek iyi olurdu. Temel bilgiler Elsdon Best'in çalışmasında yer almaktadır, *Maori Mythology*, *Jour.*

kadınlar ve kan aracılığıyla ittifak yapınama özgürlüğüne sahip değillerdir. Dayaklar, bir yemeğe katıldıklarında ya da bir yemeğin hazırlandığını gördüklerinde yemeği paylaşma zorunluluğu üzerine hukukî ve ahlâkî tam bir sistem geliştirmişlerdir.[38]

[Hediye] verme zorunluluğu da aynı derecede önemlidir; bunun incelenmesi insanların nasıl takasçı ve değiş-tokuşçu hâline geldiklerini anlamamızı sağlayabilir. Burada sadece bir-iki olayı ele alacağız. Vermeyi reddetmek[39] veya davet etmeyi ihmal etmek, almayı reddet-

---

Pol. Soc., citl: IX, s. 113. *Tahu*, genel olarak yiyeceğin "simgesel" adıdır, yiyeceğin kişileştirilmesidir. "*Kaua e tokahi ia Tahu*" "*Tahu*'yu küçümseme" ifadesi kendisine sunulan bir yiyeceği reddeden bir kişiye karşılık olarak kullanılır. Fakat Maori ülkesinde yiyecekle ilgili olan bu inançların incelenmesi bizleri çok uzağa götürecektir. Bu tanrının, bu yiyecek tözünün *Rongo*'ya, yani bitkilerin ve barışın tanrısına benzediğini söylemenin yeterli olacağını umuyoruz; böylelikle şu düşünceleri daha iyi anlayacağız: Konukseverlik, yiyecek, inanç birliği, barış, değiş-tokuş ve hak.

[37] Bkz. Elsdon Best, *Spir. Conc. J. Pol. Soc.*, cilt: IX, s. 198.

[38] Bkz. Hardeland, *Dayak Wörterbuch*, özl. bkz. *indjok*, *irek*, *pahuni*, cilt: I, s. 190, s. 397 a. Söz konusu kurumlarla ilgili karşılaştırmalı bir inceleme Malezya, Endonezya ve Polinezya uygarlıklarına kadar genişletilebilir. Tek zorluk, kurumun ortaya çıkarılmasındadır. Örneğin: Spencer Saint-John, Brunei (Borneo) devletinde soyluların Bisayalar'dan vergi kesme biçimini "zorunlu ticaret" adıyla ifade etmektedir; soylular Bisayalar'a kumaş hediye ederlerdi ve bu kumaşların ücreti daha sonra beş on sene boyunca uydurma bir faizle ödenirdi (*Life in the Forests of the Far East*, cilt: II, s. 42). Bu, uygarlaşmış olan Malezyalılar'ın kendi hatasıdır, ki bu Malezyalılar kendilerinden daha geride olan kardeşlerine ait bir gelenekten yararlanmakta fakat bunları artık tanımamaktadırlar. Endonezya'da görülen bu türden bütün olayları sanırım burada sıralayamayacağız (daha ileride Kruyt'un çalışmasıyla ilgili incelemelere bakınız, *Koopen in Midden Celebes*).

[39] Bir savaş dansına davet etmeyi ihmal etmek günahtır, büyük bir kusurdur ve Güney adasında buna *puha* adı verilir. H. T. De Croisilles, "Short Traditions of the South Island", *J.P.S.*, cilt: X, s. 76 (ayrıca bkz: *Tahua, gift of food*).

Maori konukseverliğiyle ilgili metinler şunları içermektedir: Gelen kişinin reddetmemesi ve bununla birlikte talep de etmemesi gereken zorunlu bir davet söz konusudur; gelen kişi etrafına bakmadan konuk evine (bu kastlara göre değişir) doğru yönelmelidir; ev sahibi gelen kişiye bir yemek hazırlatmalı (yemek zorunlu) ve alçakgönüllü bir biçimde yemeğe katılmalıdır; ayrı-

mek[40] gibi savaş ilânı demektir; bu, ittifakı ve birliği reddetmektir.[41] Ayrıca, hediye vermenin bir diğer nedeni de kişinin buna zorunlu olması ve alıcının, verici konumundaki kişiye ait her şey üzerinde bir tür mülkiyet hakkına sahip olmasıdır.[42] Bu mülkiyet, tinsel bir bağ şeklinde ifade edilir ve bu şekilde kabul edilir. Bu bağlamda, Avustralya'da, bütün av ürünlerini kayınpederine ve kayınvalidesine borçlu olan damat, sırf soludukları nefesin bile yediği şeyleri zehirleyebileceği korkusuyla kayınpederinin ve kayınvalidesinin önünde hiçbir şey

---

lırken gelen kişi yolluk olarak bir hediye alır (Tregear, *Maori Race*, s. 29), daha ileride Hindu konukseverliğiyle ilgili *aynı türden* âyinlere bakınız.

[40] Aslında bu iki kural, ortaya koydukları simetrik ve karşıt yükümlülükler gibi ayrılmaz bir şekilde birbirine karışmaktadır. Bir atasözü bu iç içe geçişi çok iyi ifade etmektedir; Taylor bunu yaklaşık olarak tercüme etmiştir (*Te ika a maui*, s. 132, atasözü no: 60): "*When raw it is seen, when cooked, it is taken*"; "Bir yiyeceği yarı pişmiş hâlde yemek, yabancıların gelmesini ve yiyeceğin tam olarak pişmesini beklemekten ve onu yabancılarla paylaşmaktan daha iyidir".

[41] Şef Hakemaru (Maru olmadığında), efsaneye göre, yabancı köy tarafından görülüp konuk edildiği zaman hariç, "yiyecek" almayı reddediyordu. Hakemaru, maiyetindekiler fark edilmediğinde, kendisinin ve yanındakilerin geriye dönmesi ve yiyeceği paylaşması için ricada bulunmak üzere kendisine ulaklar gönderildiğinde, "yiyeceğin peşinden gidilmez" diye cevap verirdi. Bununla, "arkasından" sunulan yiyeceğin (yani köyü geçtikten sonra sunulan yiyeceğin) onu kendisine veren kişiler için tehlikeli olabileceğini söylemek istemektedir. Buradan da şu atasözüne varırız: "Yiyecek Hakemaru' nun peşinden gitmez" (Tregear, *Maori Race*, s. 79).

[42] Turhoe kabilesinde, bu mitoloji ve hukuk ilkeleri Elsdon Best için yorumlanmıştır (*Maori Mythology*, *J.P.S.*, cilt: VIII, s. 113). "Ünlü bir şefin bir ülkeyi ziyaret etmesi gerektiğinde, "*mana*sı ondan önce gider." Bölgede yaşayan insanlar iyi yiyecek bulabilmek için balık ve hayvan avına çıkarlar. Ancak hiçbir şey bulamazlar; "Bunun nedeni önceden giden *mana*nın" bütün hayvanları ve balıkları görünmez hâle getirmesidir; "manamız onları kovdu",... vs.". (Bunu, yiyecekleri insanların erişemeyeceği yerlerde tutan buzla ve karla ilgili, *Whai riri* (suya karşı işlenen günah) ile ilgili açıklamalar takip eder). Aslında, biraz muğlak kalan bu yorum, avcı *hapu*'suna ait toprakların içinde bulunduğu durumu betimlemektedir, ki bu *hapu*'nun üyeleri başka bir klanın şefini karşılamak için gerekli olan şeyleri yapmamışlardır. Söz konusu üyeler, "*kaipapa*, yiyeceğe karşı bir kusur" işlemiş ve böylelikle topladıkları ürünleri, hayvanları ve balıkları, yani kendi yiyeceklerini kaybetmişlerdir.

yiyemez.[43] Daha önce Samoa'da anne tarafından olan yeğen-*taonga*nın bu türden haklara sahip olduğunu ve bunların Fiji'de anne tarafından olan yeğenin (*vasu*)[44] sahip olduğu haklara tamamen benzer olduğunu görmüştük.

Bütün bu söylediklerimizde, tüketmek ve geri vermekle ilgili olan ve sunma ve alma haklarına karşılık gelen bir haklar ve ödevler serisi yer almaktadır. Fakat simetrik ve karşıt hak ve ödevlerden oluşan bu karışım, her şeyden önce belli bir dereceye kadar ruh niteliği taşıyan şeyler ile kendilerini belli bir dereceye kadar "şey" olarak gören bireyler ve gruplar arasında bir tinsel bağ karışımının söz konusu olduğunu düşünürsek çelişkiliymiş gibi görünmekten çıkar.

Bütün bu oluşumlar sadece bir tek olayı, toplumsal bir rejimi ve belli bir zihniyeti ifade etmektedir; bunun nedeni, besin, kadın, çocuk, mülk, tılsım, toprak, iş, hizmet, dinî görev ve mevki gibi her şeyin bir iletme ve teslim konusu olmasıdır. Her şey, sanki şeyleri ve insanları kapsayan tinsel bir madde, mevki, cinsiyet ve kuşaklara göre dağılan klanlar ve bireyler arasında sürekli olarak değiş-tokuş ediliyormuş gibi gelir ve gider.

IV. Açıklama
İnsanlara Verilen Hediyeler ve Tanrılara Sunulan Hediyeler

Hediyelerle ilgili bu ekonomi ve ahlâk sisteminde rol oynayan bir diğer tema ise, tanrılar ve doğa için erkeklere sunulan hediye temasıdır. Bunun önemini ortaya koyabilecek genel bir inceleme yapmış değiliz. Ayrıca, mevcut bütün olaylar sınırlı olarak ele aldığımız alanlarla ilgili değillerdir sadece. Nihâyetinde, tam olarak anlayama-

---

[43] Örn. Arunta, Unmatjera, Kaitish, –Spencer ve Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, s. 610.

[44] *Vasu* ile ilgili olarak özellikle Williams'ın eski belgelerine bakınız, *Fiji and Fijians*, 1858, cilt: I, s. 34. Bkz. Steinmetz, *Entwickelung der Strafe*, cilt: II, s. 241. Anne tarafından olan yeğenin sahip olduğu bu hak, sadece aile paylaşımcılığına karşılık gelmektedir. Fakat başka hakların, örneğin evlilikle gerçekleşen akraba haklarının ve genel olarak "yasal çalma" şeklinde adlandırdığımız hakların göz önüne getirilmesine olanak vermektedir.

dığımız mitoloji unsuru göz ardı edemeyeceğimiz kadar önemlidir. Bu durumda kendimizi, bazı açıklamalarla sınırlayacağız.

Kuzeybatı Sibirya'daki[45] bütün toplumlarda ve Batı Alaska'daki[46] Eskimolar'da, Bering boğazındaki Asya kıyılarında bulunan toplumlarda olduğu gibi, potlaç[47] sadece cömertlikte birbirleriyle yarışan

---

[45] Bkz. Bogoras, "The Chukchee" (*Jesup North Pasific Expedition; Mem. of the Amerikan Museum of Natural History*, New York), cilt: VII. Hediye verme, hediye alma, hediyeleri geri verme zorunluluğu ve konukseverlik, denizcilikle uğraşan Chukcheeler'de Ren bölgesindeki Chukcheeler'e oranla daha belirgindir. Bkz. *Social Organization*, a.g.e., s. 634, 637. Bkz. ren geyiğinin kesilme ve kurban edilme kuralları. *Religion*, a.g.e., cilt: II, s. 375: Davet etme zorunluluğu, davet edilen kişinin istediğini talep etme hakkı, onun için hediye hazırlama zorunluluğu.

[46] [Hediye] verme zorunluluğu fazlasıyla Eskimolar'a özgü bir temadır. *Eskimo Toplumlarındaki Mevsimsel Değişiklikler* ile ilgili çalışmamıza bakabilirsiniz, s. 121. Yakın zamanlarda yayımlanan Eskimolar'la ilgili derlemelerden biri, cömertliği öğreten bu türden hikâyeler içermektedir. Hawkes, "The Labrador Eskimos" (*Can. Geological Survey, Anthropological Series*), s. 159.

[47] Alaska'daki Eskimoların bayram ve eğlencelerini, Eskimolara özgü unsurlarla Kızılderililerdeki potlaç olgusundan alınan unsurların bir bileşimi olarak değerlendiriyoruz (*Eskimo Topluluklarındaki Mevsimsel Değişiklikler. Année Sociologique*, cilt: IX, s. 121). Fakat bunları yazdığımız tarihten bu yana, hediye âdeti gibi, Chukcheeler'de ve Sibirya'daki Koryaklar'da birazdan göreceğimiz gibi potlaç olgusu da ortaya çıkarılmıştır. Potlaç geleneği, Amerika'daki Kızılderililer'den olduğu gibi Chukcheeler'den ve Koryaklar'dan da alınmış olabilir. Dahası, Sauvageot'nun Eskimo dillerinin Asya kökeni üzerine olan önemli ve mantıklı hipotezlerini de hesaba katmak gerekir (*Amerikancılar Gazetesi*, 1924). Söz konusu hipotezler, antropologların ve arkeologların Eskimoların ve uygarlıklarının kökenleri konusunda sürekli olarak ileri sürdükleri düşünceleri doğrulamaktadırlar. Nihâyetinde her şey Batı Eskimoları'nın, Doğu'daki ve orta bölgelerdeki Eskimolar'a oranla dejenere olmaktan ziyade, dilbilimsel ve etnolojik olarak kaynağa daha yakın olduğunu göstermektedir. Thalbitzer bunu kanıtlamış gibi görünüyor.

Bu koşullar içerisinde, daha cüretkâr olmalı ve Doğu Eskimoları'nda potlaç olgusunun var olduğunu ve bu potlacın Eskimolar'da çok daha eskiye dayandığını söylemeliyiz. Bununla birlikte geriye, Doğu'da düzenlenen eğlencelere özgü olan ve bazıları büyük ihtimalle Kızılderili kökenli olan totemler ve maskeler kalıyor. Nihâyetinde, Kuzey Amerika'nın orta bölgele-

erkekler üzerinde, birbirlerine ilettikleri ya da tükettikleri şeyler veya bunlara katılan, bunların arasında yer alan ve erkeklere adını veren ölü ruhları üzerinde değil, aynı zamanda doğa üzerinde de etki yaratır. Ruhlarla aynı adı taşıyan (name-sakes) erkekler arasında yapılan hediye değiş-tokuşları, ölülerin ruhlarını, tanrıları, şeyleri, hayvanları ve doğayı "erkeklere karşı cömert" olmaya yöneltir.[48] Hediyelerin değiş-tokuş edilmesi büyük zenginlik yaratır, denir.

Nelson[49] ve Porter[50] eğlencelerle ve bu eğlencelerin ölüler ve de Eskimolar'ın avladığı hayvan ve balıklar üzerinde yarattığı etkiyle ilgili çok iyi açıklamalar getirmişlerdir. İngiliz avcıların kullandıkları ifadeyle bunlara "Asking Festival"[51] ve "Inviting in Festival" olarak adlandırıyoruz. Söz konusu eğlenceler kışın köylerin sınırlarını aşar. Doğa üzerinde yaratılan bu etki Eskimolar ile ilgili son çalışmalardan birinde çok iyi gösterilmiştir[52].

---

rinde ve Doğu'da potlacın ortadan kayboluşu, Doğu'daki Eskimo topluluklarının küçülmesi olayı dışında pek iyi açıklanamamaktadır.

[48] Hall, *Life with the Eskimaux*, cilt: II, s. 320. Bu ifadenin Alaska'daki potlaç olgusuyla ilgili gözlemler konusunda değil de orta bölgelerde bulunan, ortak kış eğlencelerinden ve hediye değiş-tokuşundan başka bir şey bilmeyen Eskimolar konusunda verilmiş olması son derece dikkate değerdir. Bu da potlaç düşüncesinin tam tabiriyle potlaç kurumunun sınırlarının ötesine geçtiğini göstermektedir.

[49] "Eskimos about Behring Straits", *XVIII^th Ann. Rep. of the Bur. of Amer. Ethn.*, s. 303.

[50] Porter, *Alaskan, XI^th Census*, s. 138 ve 141, özl. bkz. Wrangell, *Statistische Ergebnisse*, s. 132.

[51] Nelson, bkz. "asking stick", Hawkes, *The Invitingin Feast of Alaskan Eskimos, Geological Survey.* Anı no: 45. *Anthropological Series*, cilt: II, s. 7.

[52] Hawkes, alıntı, s. 7; s. 3; s. 9, bu eğlencelerden biriyle ilgili bir betimleme: "Unalaklit Kabilesi Malemiut'a Karşı". Bu karmaşık durumun en karakteristik özelliklerinden biri, ilk güne ait gülünç yükümlülükler ve kabilelerin ortaya koyduğu hediyelerdir. Karşısındakini güldürmeyi başaran kabile ondan istediği her şeyi talep edebilir. En iyi dans edenler değerli hediyeler alırlar, s. 12, 13, 14. Bu, mitolojide çok sıklıkla yer alan bir temayla ilgili ritüel temsillere dair oldukça net ve nadiren rastlanan bir örnektir; söz konusu tema güldüğü zaman elindeki hediyeyi bırakan kıskanç ruh temasıdır.

"Inviting in Festival" ritüeli, *angekok*un (şaman) erkek ruhları ("inua") ziyaret etmesiyle sona erer; *angekok* bu ruhların maskesini taşır ve ruhlar angekoka danslardan zevk aldıklarını ve kendisine av hayvanı gönderececkle-

Asya'daki Eskimolar bir tür mekanizma dahi keşfetmişlerdir; bu mekanizma çeşitli eşyalarla süslenmiş ve üzerinde bir mors başı bulunan bir direğin tepesine konulmuş bir çarktan oluşmaktadır. Direğin bu kısmı törenin yapıldığı çadırın boyunu geçer, ki bu direk çadırın merkezini oluşturmaktadır. Bu çark çadırın içinden başka bir çarkın yardımıyla hareket ettirilir ve güneşin hareketi yönünde döndürülür. Bütün bu temaların bağlantısını daha iyi açıklayamayız sanırım.[53] Bu ilişki Chukcheeler'de[54] ve Kuzeydoğu Sibirya'nın uç bölgelerindeki Koryaklar'da oldukça belirgindir. Her ikisinde de potlaç olgusu söz konusudur. Fakat, komşuları olan Yuitler gibi (az önce bahsettiğimiz Asyalı Eskimolar) bu zorunlu ve isteğe bağlı hediye değiş-tokuşlarını en çok yapanlar, deniz bölgelerindeki Chukcheeler'dir; bunlar, uzun sürelere yayılan "Thanksgiving Ceremonies",[55] yani kış aylarında bütün evlerde minnettarlığı göstermek ve teşekkür etmek amacıyla art arda yapılan âyin niteliğinde etkinliklerdir. Eğlencelerde sunulan kurbanlardan geriye kalanlar denize atılır ya da rüzgara serpilir; bu kurban kalıntıları geldikleri ülkelere gider ve yıl içerisinde vurulan ve de ertesi yıl geri dönenecek olan av hayvanlarını birlikte götürürler. Jochelson, Koryaklar'da yapılan aynı türden bayramlardan bahseder, fakat balina bayramı dışında bu bayramlara katılmamıştır.[56] Koryaklar'da, kurban sistemi belirgin bir biçimde gelişmiş gibi görünmektedir.[57]

---

rini söylerler. Bkz. foklara sunulan hediyeler. Jennes, *Life of the Copper Eskimos, Rep. of the Can. Artic Exped.*, 1922, cilt: XII, s. 178, no: 2.

Hediye hakkıyla ilgili diğer temalar son derece gelişmiştir; örneğin, şef "naskuk", sonsuza dek lanetlenmek kokusuyla, ne kadar önemsiz olursa olsun hiçbir hediyeyi ya da yemeği reddetme hakkına sahip değildir, Hawkes, a.g.e., s. 9. Hawkes, Chapman tarafından betimlenen Déné (Anvik) bayramını Kızılderililer'in Eskimolar'dan aldıkları bir özellik olarak değerlendirmekte son derece haklıdır, (Chapman, *Quebec Amerikancılar Kongresi*, 1907, cilt: II).

[53] Bkz. figürler, *Chukchee*, cilt: VII, (II), s. 403.

[54] Bogoras, a.g.e., s. 399'dan 403'e kadar.

[55] Jochelson, "The Koryak", *Jesup Noth Pasific Expedition*, cilt: VI, s. 64.

[56] A.g.e., s. 90.

[57] Bkz. s. 98, "This for Thee".

Bogoras,[58] haklı olarak bu âdetler ile Ruslar'daki "Koliada" arasında benzerlik kurmaktadır: Maskeli çocuklar yumurta ve un istemek için ev ev dolaşır ve kimse çocukları geri çevirmeye cesaret edemez. Bu âdetin Avrupa'ya özgü olduğunu biliyoruz.[59]

İnsanlar arasındaki değiş-tokuş ilişkileri ile insanlar ve tanrılar arasındaki anlaşma ve değiş-tokuş ilişkileri Kurban teorisini bir yönüyle tamamen aydınlatmaktadır. Öncelikle, bilhassa bu anlaşma ve ekonomi ritüellerinin insanlar arasında yapıldığı ama insanların çoğunlukla şamanistik olan ve adını taşıdıkları ruh tarafından ele geçirilen kılık değiştirmiş birer enkarnasyon olduğu toplumlarda bu ilişkileri çok iyi anlıyoruz. Buradaki insanlar aslında sadece ruhların temsilcileri olarak hareket ederler.[60] Zira bu durumda, söz konusu değiş-tokuş ve anlaşmalar, sadece insanları ve şeyleri değil, aynı zamanda şu veya bu şekilde bunlara bağlı olan kutsal varlıkları da peşlerinden sürüklerler.[61] Bu tam anlamıyla Tlingit potlacında görülen bir durumdur; Tlingit potlacı, Haida ve Eskimo potlaçları olan iki tür potlaçtan biridir.

Yaşanan değişim son derece doğaldı. İnsanların anlaşma yaptığı ve kuşkusuz bunun için var olan ilk varlık gruplarından biri, her şey-

---

[58] *Chukchee*, s. 400.

[59] Bu türden âdetlerle ilgili olarak, bkz. Frazer, *Golden Bough* (3. basım), cilt: III, s. 78'den 85'e kadar, s. 91 ve devamı; cilt: X, s. 169 ve devamı; ayrıca daha ileriki sayfalara bakınız.

[60] Tlingit potlacı konusunda, daha ileride bkz. s. 195 ve devamı. Bu özellik, kuzeybatı Amerika'daki bütün potlaç sisteminin temelidir. Bununla birlikte bu özellik burada pek az belirgindir, çünkü bu ritüel, doğa üzerindeki etkisi ruhlar üzerindeki etkisiyle gösterilemeyecek kadar totemistiktir. Bu özellik, bilhassa Bering boğazındaki Saint-Lawrence adasında Chukcheeler ve Eskimolar arasında yapılan potlaçta çok daha belirgindir.

[61] Boragas'ta yer alan potlaçla ilgili mitlere bakınız, *Chukchee Mythology*, s. 14, 1. 2. İki şaman arasında şöyle bir diyalog geçer: "What will you answer" yani "give as return present". Bu diyalog kavgayla sona erer; daha sonra iki şaman aralarında anlaşma yaparlar; büyülü bıçaklarını ve büyülü kolyelerini, daha sonra ruhlarını ve son olarak bedenlerini değiş-tokuş ederler (s. 15, 1. 2). Fakat düzgün bir biçimde uçup yere konmayı başaramazlar; bunun nedeni bileziklerini ve "tassel"lerini değiştirmeyi unutmuş olmalarıdır, "my guide in motion": s. 16, 1. 10. Sonunda yolculuklarını başarıyla tamamlarlar. Görüyoruz ki, ruhla aynı tinsel değere sahip olan bütün bu şeyler ruhturlar.

den ölülerin ruhları ve tanrılardı. Aslında dünyadaki şeylerin ve mülklerin gerçek sahipleri bunlardır.[62] Bunlarla değiş-tokuş yapılması zorunlu; değiş-tokuş yapılmaması ise tehlikeliydi. Fakat buna karşılık, en kolay ve en güvenli şekilde yine bunlarla değiş-tokuş yapılırdı. Kurban vermenin amacı, zorunlu olarak geri verilmesi gereken bir bağışta bulunmaktır kesinlikle. Kuzeybatı Amerika ve Kuzeydoğu Asya'daki bütün potlaç biçimleri bu kurban ve yok etme temasını bilmektedir.[63] Kölelerin öldürülmesinin, değerli yağların yakılmasının, bakır eşyaların denize atılmasının ve zenginlerin evlerinin ateşe verilmesinin tek amacı sadece, gücü, zenginliği ve bunlara karşı olan ilgisizliği göstermek değildir; aynı zamanda, yaşayan örnekleriyle birbirine karışan ruhlara ve tanrılara, isimlerini taşıyan varlıkları ve yetkinliğe ulaşmış bağlaşıklarını kurban etmektir.

Ancak, bu insan desteğine artık ihtiyaç duymayan ve belki de potlaç kadar eskiye dayanan bir başka tema ortaya çıkmaktadır: Tanrılardan alış-veriş yapılması gerektiğine ve tanrıların şeylerin ücretini vermeyi bildiklerine inanılır. Bu düşünce belki de hiçbir yerde Celebesli Toradjalar'da olduğu gibi özgün bir biçimde ifade edilmemiştir. Kruyt[64] şöyle diyor: "Mülk sahibi, ruhlardan "kendi mülkü" yani aslında "onların mülkü" üzerinde etki sahibi olma hakkını "satın almalıdır". "Kendi" odununu kesmeden önce, "kendi" toprağını kazmadan, "kendi" evinin direğini dikmeden önce, tanrıların ücretini ödemelidir. Satın alma kavramı Toradjalar'ın[65] sivil ve ticarî gelenekleri içerisinde pek gelişmemiş gibi görünürken, ruhlardan ve tanrılardan satın alma kavramı oldukça belirgin ve süreğendir.

---

[62] Bkz. Jochelson, "Koryak Religion", *Jesup. Exped.*, cilt: VI, s. 30. Ruhlar dansında (kış törenlerinde yapılan Şaman âyini) söylenen bir Kwakiutl şarkısı bu temayı dile getirmektedir.

Bize her şeyi öbür dünyadan gönderiyorsunuz, ey insanların hislerini çalan ruhlar!
Aç olduğumuzu duydunuz, ey ruhlar!
Sizden çok şey alacağız!, vs.

Boas, *Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians*, s. 483.

[63] Bkz. Davy, *Yeminli İman*, s. 224 ve devamı, bkz. daha ileride s. 201.

[64] *Koopen in miden Celebes. d. Konink. Akad. v. Wet.*, Afd. Letterk. 56; seri B, no: 5, s. 163'ten 168, s. 158, 159.

[65] A.g.e., özetin 3. ve 5. sayfaları.

Malinowski, birazdan ele alacağımız değiş-tokuş biçimleri konusunda, Trobriandlar'da görülen aynı türden olaylara işaret etmektedir. Örneğin kötü bir ruhun, bir "*tauvau*"nun kovulmasına çalışılır; *tauvau*'ya ait bir ceset bulunur (bir yılan ya da kara yengeci) ve kovulması için kendisine bir *vaygu'a* gösterilir; *vaygu'a* değerli eşya, süs, veya nazarlık gibi *kula*'nın değiş-tokuşunda kullanılan değerli nesnelerden biridir. Yapılan şey, söz konusu ruhun ruhu üzerinde doğrudan bir etki uygular.[66] Diğer taraftan, *mila-mila*[67] bayramı sırasında (ölülerin onuruna verilen potlaç), iki tür *vaygu'a*, *kula vaygu'a*ları ve Malinowski'nin ilk defa "kalıcı *vaygu'a*"[68] olarak adlandırdığı *vaygu'a*lar, şefin bulunduğu platforma benzeyen bir platform üzerinde sergilenir ve ruhlara sunulur. Bu, ruhları iyi birer ruh hâline getirir. Ruhlar bu değerli şeylerin gölgesini ölüler ülkesine[69] götürür ve orada görkemli bir *kula*dan gelen yaşayan insanların birbiriyle yarışması gibi zenginlikte birbirleriyle yarışırlar.[70]

Van Ossenbruggen, ki kendisi sadece bir teoriysen değil, aynı zamanda değerli bir gözlemcidir ve bizzat gözlem yerlerinde bulunmuştur, bu kurumların başka bir özelliğini daha fark etmiştir.[71] İnsanlara ve tanrılara sunulan bağış ve hediyelerin amacı birbirileri arasında barışı sağlamaktır. Böylelikle kötü ruhlar, daha genel olarak da kötü etkiler savuşturulur (ancak bunlar kişileştirilmemişlerdir); zira bir insanın bedduası kıskanç ruhların içinize girmesine, sizi öldürmesine izin verir ve aynı zamanda kötü etkilerin harekete geçmesine olanak verir; ayrıca insanlara karşı işlenen kusurlar, suçluyu

---

[66] *Argonauts of the Western Pasific*, s. 511.

[67] A.g.e., s. 72, 184.

[68] S. 512 (zorunlu değiş-tokuş eşyası olmayanlar). Bkz. Baloma, "Spirits of the Dead", *Jour. of the Royal Anthropological Institute*, 1917.

[69] Bir Maori efsanesi olan *Te Kanava* efsanesi (Grey, *Polyn. Myth.* Ed. Routledge, s. 213), ruhların ve perilerin onurlarına sunulan *pounamu*ların (yeşimtaşı, vs.) (alias *taonga*) gölgesini nasıl aldıklarını anlatır. Tamamen Mangaia'ya benzeyen bir efsane, kırmızı sedef kurslarından yapılan kolyeler için aynı şeyi söyler ve güzel Manapa'nın sevgisini nasıl kazandıklarını anlatır (Wyatt Gill, *Myths and Songs from the South Pasific*, s. 257).

[70] S. 513. Malinowski, Tlingit ve Haida potlaçlarındaki olaylarla tamamen özdeş olan bu olaylardaki yeniliği biraz abartıyor, *Arg.*, s. 510 ve devamı.

[71] *Het Primitieve Denken, voorn. in. Pokkengebruiken... Bijdr. Tot de Taal-Land-, en Volkenk. V. Nederl. Indie*, cilt: 71, s. 245 ve 246.

ruhların ve uğursuz şeylerin karşısında zayıf bırakır. Van Ossenbruggen, Çin'de düğün alayı tarafından etrafa para atılmasını ve gelinin satın alma ücretini bu şekilde yorumlamaktadır. Bu oldukça ilginç bir düşüncedir ve bununla bütün bir olaylar zinciri açığa çıkarılabilir.[72]

Kurban anlaşmasıyla ilgili teorinin ve bunun tarihinin nasıl ortaya konulabileceğini görüyoruz. Kurban anlaşması bahsettiğimiz türden kurumlar gerektirmekte ve buna karşılık bunları en üst düzeyde gerçekleştirmektedir, zira alıp veren bu tanrılar, küçük bir şeyin yerine büyük bir şey vermek için vardırlar.

Anlaşmanın iki önemli formülünün, yani Lâtince'deki *do ut des* ile Sanskritçe'deki *dadami, se, dehi me*'nin[73] aynı zamanda dinî metinlerle de korunmuş olması belki de salt bir tesadüf değildir.

İkinci bir nokta, Sadaka. –Hukuk sistemlerinin ve dinlerin evriminde, daha sonraları, bir kez daha tanrıların ve ruhların temsilcisi hâline gelen insanlar yeniden ortaya çıkmıştır (ki her zaman böyle olmuşlardır). Örneğin, Sudan'daki Haoussalar'da, "Gine buğdayı" olgunlaştığında, ateşli hastalıkların yayıldığı görülür; bu ateşli hastalıklardan kurtulmanın tek yolu, bu buğdaydan fakirlere hediye etmektir.[74] Yine Haoussalar'da (Tripoli'deki Haoussalar'da), Büyük Dua (Baban Salla) sırasında çocuklar evleri ziyaret ederler (bu Akdeniz'e ve Avrupa'ya özgü bir alışkıdır): "Girebilir miyim?..." "Ey uzun kulaklı tavşan! diye cevap verilir, "bir kemik için hizmet ediyorlar." (Yoksul biri zenginler için çalışmaktan mutluluk duyar). Çocuklara ve yoksullara yapılan bu bağışlar, ölüleri hoşnut eder.[75]

---

[72] Crawley (*Mystic Rose*, s. 386) bu türden bir varsayım dile getirmiş ve Westermarck sorunu fark edip kanıtlamalara girişmiştir. Özellikle bkz. *History of Human Marriage*, 2. basım, cilt: I, s. 394 ve devamı. Fakat toplam yükümlülükler sistemini daha gelişmiş bir sistem olan potlaç sistemiyle özdeşleştirdiği için olayın iç yüzünü tam olarak anlayamamıştır, ki bütün değiş-tokuşlar, özellikle de kadın ve evlilik değiş-tokuşları sadece bu potlaç sisteminin bir parçasıdır. Eşlere yapılan bağışlarla evliliğin bereketli olmasını sağlama konusunda ileriki sayfalara bakınız.

[73] Vâjasaneyisahita, bkz. Hubert ve Mauss, *Kurban Üzerine Deneme*, s. 105 (*Année Soc.*, cilt: II).

[74] Tremearne, *Haussa Superstitions and Customs*, 1913, s. 55.

[75] Tremearne, *The Ban of the Bori*, 1915, 239.

Haoussalar'da bu alışkılar Müslüman[76] kökenli olabilir ya da zenci, Avrupalı ve de Berberî kökenli olabilirler.

Her hâlükarda, sadaka düşüncesinin nasıl ortaya çıktığını görüyoruz. Sadaka, bir taraftan bağış ve zenginlikle[77] ilgili ahlâkî bir kavramın, diğer taraftan kurban olgusunun bir ürünüdür. Cömert olmak ve bağış yapmak zorunludur, çünkü Nemesis, yoksulların ve bazı insanların aşırı mutluluğunun ve zenginliğinin öcünü alır, ki bu insanların bunlardan kurtulması gerekir: Bu, adalet ilkesi hâline gelen eski bağış düşüncesidir; tanrılar ve ruhlar, bu insanlara verilen ve gereksiz bir biçimde harcanan malların yoksullara ve çocuklara verilmesini isterler.[78] Burada anlattığımız şey Yahudiler'in ahlâkî düşüncelerinin tarihidir. Arapça bir kelime olan sadaka,[79] İbranice'deki *zedaqa* gibi başlangıçta sadece adalet anlamına geliyordu ve daha sonra bildiğimiz sadaka hâlini almıştır. Hattâ, iyilik ve yardımseverlik düşüncesinin ve Hıristiyanlık ve de İslâm'la birlikte dünyanın her yerine yayılan sadaka düşüncesinin, Mişnaik dönemde, "Yoksullar"ın zaferiyle Kudüs'te doğduğunu söyleyebiliriz. *Zedaqa* kelimesi bu dönemde anlam değiştirir, zira bu kelime İncil'de sadaka anlamına gelmemektedir.

Esas konumuza geri dönelim: Bağış (hediye) ve geri verme zorunluluğu.

Bu doküman ve yorumların sağladığı yarar sadece sınırlı etnografik bir yarar değildir. Bazı karşılaştırmalar bu verileri geliştirip derinleştirebilir.

---

[76] Robertson, Smith, *Religion of the Semites*, s. 283. "Yoksullar Tanrı'nın konuklarıdır".

[77] Madagaskarlı Betsimisarakalar, iki şeften birinin elindeki her şeyi dağıttığını, diğerinin ise hiçbir şey dağıtmadığını ve her şeyi kendine sakladığını anlatırlar. Tanrı cömert olana zenginlik verdi ve cimriyi helak etti (Grandidier, *Madagaskar Etnografisi*, cilt: II, s. 67, not: a).

[78] Sadaka, cömertlik ve bağışlama kavramlarıyla ilgili olarak, Westermarck'ın derlediği olaylara bakınız, *Origin and Development of Moral Ideas*, I, böl. XXIII.

[79] Sadqaa'nın güncelliğini koruyan büyüsel değeriyle ilgili olarak daha ileriki sayfalara bakınız.

Bu bağlamda, potlacı[80] oluşturan temel unsurlar, kurumun kendisi tam olarak[81] bulunmasa bile Polinezya'da bulunmaktadır; her

---

[80] Bütün bir literatürü yeniden okuma fırsatımız olmadı. Sadece araştırmaların bitmesinden sonra sorulan kimi sorular vardır. Fakat, etnografların ayrı ayrı ele aldıkları bütün olgu sistemleri yeniden bir araya getirildiğinde, Polinezya'daki potlaçla ilgili başka önemli izler bulacağımızdan kuşkumuz yok. Örneğin Polinezya'da yiyeceklerin sergilendiği bayramlarda (*hakari*, bkz. Tregear, *Maori Race*, s. 113) *hckarai*'lerde bulunan şeylerin aynısı yer alır: Sergiler, standlar, eşya yığınları, yiyecek dağıtmalar, vs. *Hekarai*'ler Koita'daki Melanezyalılar'ın bayramlarıyla benzer bir ad taşıyan bayramlardır. Bkz. Seligmann, *The Melanesians*, s. 141-145 ve sonraki sayfalar. *Hakari* konusunda ayrıca bkz. Taylor, *Te ika a Maui*, s. 13; Yeats, *An account of New Zealand*, 1935, s. 139. Bkz. Tregear, *Maori Comparative Dic.*, ölz. Bkz. *Hakari*. Grey'in bahsettiği bir mit (Grey, *Poly. Myth.*,, s. 213, 1855 basımı, s. 189, popüler Routledge baskısı) Maru *hakari*'sini, savaş tanrısını betimler; fakat alıcıların törenle seçilmesi Yeni-Kaledonya, Fiji ve Yeni-Gine bayramlarındakiyle tamamen aynıdır. Aşağıda, bir şarkıda yer alan ve *hikairo* (yiyecek dağıtımı) için *umu taonga* (taonga ocağı) yapılırken dile getirilern bir söylev yer almaktadır (Sir E. Grey, Konga Moteatea, *Mythology and Traditions in New-Zealand*, 1853, s. 132), yapabildiğim kadarıyla çevirmeye çalıştım (2. kıta):

Verin bana şuradan taongalarımı,
verin taongalarımı, ki yığayım şuraya,
ki yığayım toprağa doğru
ki yığayım denize doğru
.... Doğuya doğru
....
Verin bana taongalarımı.

Kuşkusuz ilk kıta taş taongalara gönderme yapıyor. Toanga kavramının bu yiyecek bayramı ritüeline ne denli içkin olduğunu görüyoruz. Bkz. Percy Smith, "Wars of the Northern against the Southern Tribes", *J.P.S.*, cilt: VIII, s. 156 (Hakari de Te Toko).

[81] Mevcut bütün Polinezya toplumlarında bulunmadığını farz etmekle birlikte, Polinezyalılar'ın göçünün yutup yerini aldığı toplum ve uygarlıklarda bulunmuş olması muhtemeldir; aynı şekilde Polinezyalılar göçten önceki dönemlerde buna sahip olmuş olabilirler pekâlâ. Nihâyetinde, bu bölgenin bir bölümünde ortadan kaybolmasının bir nedeni olmalı. Zira klanlar hemen hemen bütün adalarda son derece hiyerarşize olmuş ve hâttâ bir monarşi etrafında toplanmışlardır; bu durumda potlacın temel prensiplerinden biri eksiktir, yani şeflerin birbirleriyle olan rekabetleriyle anlık olarak yerine

hâlükarda, mübadele-bağış olgusu burada kural niteliğindedir. Fakat, sadece Maori'ye ya da Polinezya'ya özgü olsaydı, bu hak/hukuk temasını açık bir biçimde ortaya koymak büyük bir bilgelik sayılırdı. Konuyu değiştirelim. Geri verme zorunluluğuyla ilgili olarak, bu zorunluluğun başka bir boyutu olduğunu gösterebiliriz en azından. Aynı şekilde diğer zorunlulukların ortaya koyduğu gelişimi de göstermeye çalışacak ve bu yorumun birçok toplum grubu için geçerli olduğunu ortaya koyacağız.

---

oturtmayı amaçladıkları istikrarsız bir hiyerarşi olması gerekirdi. Aynı şekilde, eğer Maori'de diğer hiçbir adada olmadığı kadar izlerle karşılaşıyorsak (bu izler ikinci dereceden olabilir), bunun nedeni, şeflik sisteminin yeniden kurulmuş ve önceleri tek başlarına bulunan klanların burada rakip hâle gelmiş olmasıdır.

Samoa'da Melanezya ve Amerika'daki biçimiyle zenginliklerin tüketilmesi ve yok edilmesiyle ilgili olarak, bkz. Kramer, *Samoa Inseln*, cilt: I, s. 375. Bkz. indeks, özl. bkz. *ifoga*. Maoriler'deki *muru*, yani suç veya kusur nedeniyle mülklerin yok edilmesi bu açıdan da incelenebilir. Madagaskar'da, *Lohatenyler*'in kurdukları ilişkiler de potlaca ait eski izler taşımaktadır; Lohatenyler birbirleriyle ticaret yapabilir, birbirlerini aşağılayabilir ve birbirlerine zarar verebilirler. Bkz. Grandidier, *Madagaskar Etnografisi*, cilt: II, s. 131, 132, 133.

İkinci Bölüm

Bu Sistemin Uzantıları
Cömertlik, Saygınlık, Para

I. Cömertlik Kuralları, Andamanlar[1]

Père Schmidt'e[2] göre, bu âdetler insanların en ilkelleri olan Pigmeler'de de görülmektedir. Brown daha 1906'dan itibaren Andaman-

[1] Ele aldığımız bütün olaylar, takip eden olaylar gibi çok değişik etnografik bölgelerden alınmıştır, fakat bunların bağlantılarını incelemek gibi bir amacımız yok. Etnolojik açıdan bakıldığında, bir Pasifik uygarlığının varlığı kuşkuya yer bırakmamakta ve buna karşılık, örneğin, belli bir ölçüde Melanezya ve Amerika potlacının ortak özelliklerini ve Kuzey Asya ile Kuzey Amerika potlacının benzerliğini açıklamaktadır. Fakat diğer taraftan, Pigmeler'deki bu başlangıç dönemi son derece olağandışıdır. Daha ileride bahsedeceğimiz Hint-Avrupa potlacının taşıdığı izler de aynı şekilde dikkat çekicidir. Bu durumda, kurumların göçü konusunda moda hâline gelen bütün düşüncelerden uzak durmaya çalışacağız. Yapacağımız şey, bağımsız keşiflerden bahsetmek olacaktır. Ayrıca, ileri sürülen bütün belgeler bugünkü sınırlı bilgilerimizi ve de bilgisizliğimizi yansıtmaktadır. Şimdilik, bir hukuk temasının yapısını ve dağılımını göstermenin yeterli olacağını umuyoruz; diğerleri bunun tarihini inceleyebilirler, tabii yapabilirlerse.

[2] *Die Stellung des Pygmaenvölker*, 1910. Bu konuda Schmidt ile aynı fikirde değiliz. Bkz. *Année Soc.*, cilt: XII, s. 65.

lar'da (Kuzey adası) bu tür olguları gözlemlemiş ve yerel gruplar arasındaki konukseverlikle ziyaretler konusunda –gönüllü-zorunlu değiş-tokuş amacıyla yapılan bayram ve fuarlar, orman ürünlerine karşılık deniz ürünleri ve aşıboyası gibi ürünlerin ticareti, vs.– bu olguları eşsiz ifadelerle betimlemiştir: "Bu değiş-tokuşların sahip olduğu öneme rağmen, yerel grup ve aileler âletlerle yetinmeyi bildiklerinden, karşılıklı olarak sunulan bu hediyeler, gelişmiş toplumlardaki mübadeleden farklı amaçlara hizmet etmektedir. Her şeyden önce ahlâkî bir amaç söz konusudur; kişiler arasında arkadaşlık duygusunun yaratılmasına çalışılır ve eğer istenilen etki yaratılamazsa her şey boşa gitmiş olur..."[3]

"Hiçkimse sunulan bir hediyeyi geri çevirme özgürlüğüne sahip değildir. Herkes, kadınlar ve erkekler, cömertlikte birbirlerini geçmeye çalışırlar. 'En değerli hediyeyi kim verecek' şeklinde bir tür rekabet söz konusudur."[4] Hediyeler, evliliği onaylar ve çiftlerin ebeveynleri arasında bir tür akrabalık oluştururlar. Bunlar her iki "tarafa" da aynı yapıyı kazandırır ve bu yapı/doğa özdeşliği, nişanlılığın ilk günlerinden hayatlarının sonuna kadar bir tabu hâline gelecek olan bir yasakla belirgin hâle gelir; iki akraba grubu birbirlerini artık görmez ve birbirleriyle konuşmazlar, fakat hediye alıp vermeye devam ederler.[5] Gerçekte bu yasak, bu tür karşılıklı taraflar arasında hâkim olan yakınlık, içtenlik ve korkuyu ifade etmektedir. Bunun bir prensip olduğunu kabul edersek, şunu söyleyebiliriz: Karşılıklı yakınlığı ve aynı zamanda uzak duruşu ifade eden bu tabu, her iki cinsiyetten olan gençler arasında da oluşur, ki bu gençler "kaplumbağa ve domuz yeme[6]" törenlerine birlikte katılmışlardır ve onlar da hayatları boyunca hediye alıp vermek zorundadırlar. Bu türden olaylar Avustralya'da da görülmektedir.[7] Brown uzun ayrılıklardan sonra yaşanan

---

[3] *Andaman Islanders*, 1922, s. 83: "Eşyalar hediye olarak görülse de, eşit değerde bir şey beklenir ve verilen hediye beklentileri karşılamadığında buna kızılırdı".

[4] A.g.e., s. 73, 81; Brown daha sonra anlaşma niteliğindeki bu etkinliklerin ne denli değişken olduğunu ve aksini amaçlarken nasıl kavgalara neden olduğunu göstermektedir.

[5] A.g.e.

[6] A.g.e.

[7] Aslında bu olay, Narrinyerriler'deki *ngia-ngiampe*ler'in *kalduke* ilişkilerine ve Dieriler'deki *Yutchin*ler'e benzetilebilir.

karşılaşmalardan, kucaklaşmalardan ve göz yaşları içinde karşılıklı selamlaşmalardan bahsetmekte ve hediye alıp vermenin nasıl bunların yerini tuttuğunu,[8] insanların ve duyguların nasıl birbirine karıştığını göstermektedir.[9]

Aslında bütün bunlar bir tür bütünleşmeyi ve iç içe geçişi ifade etmektedir. Ruhlar ve hayatlar birbirine karışır, şeyler ve insanlar kendi dünyalarından çıkıp birbiriyle bütünleşirler ve bu, tam anlamıyla anlaşmayı ve karşılıklı değişimi ifade etmektedir.

II. Hediye Değişiminin Yoğunluk, İlke ve Nedenleri (Melanezya)

Melanezya toplulukları potlacı Polinezya topluluklarına oranla daha iyi korumuş ve geliştirmişlerdir.[10] Fakat bizim konumuz bu değil. Her hâlükarda, söz konusu topluluklar hediye ve değiş-tokuş sistemini Polinezya'dakilere oranla hem daha iyi korumuş, hem de daha iyi geliştirmişlerdir. Ve para kavramı[11] bu topluluklarda Polinezya' dakilere göre daha belirgin bir biçime ortaya çıktığı için, söz konusu sistem bir bakıma karmaşık hâle gelmekte fakat aynı zamanda netleşmektedir.

Yeni-Kaledonya. Leenhardt'ın Yeni-Kaledonyalılar konusunda bir araya getirdiği belgelerde, istediğimiz düşüncelerle birlikte, bu düşüncelerin gelişim ve uzantılarını da bulmaktayız. Leenhardt *pilou-pilou*yu[12] ve para[13] da dahil bayram, hediye ve her türden yükümlü-

---

[8] A.g.e.

[9] A.g.e. Brown bu inanç ifadeleriyle, duygu birliğiyle ve bunların hem zorunlu hem de gönüllü olarak dile getirilme biçimleriyle ilgili benzersiz bir sosyolojik teori ortaya koymaktadır. Burada, daha önce dikkat çekmeye çalıştığımız, konuyla ilgili bir başka sorun bulunmaktadır: Duyguların ifade edilmesi zorunluluğu, *Psikoloji Gazetesi*, 1921.

[10] Bkz. daha yukarda, s. 152, not: 1.

[11] Polinezya ile ilgili olarak para konusunu tekrar ele almak iyi olurdu. Bkz. daha yukarda, s. 156, not: 6, Ella'dan Samoa hasırlarıyla ilgili alıntı. Büyük baltalar, yeşimtaşları, *tiki*ler, ispermeçet balinasının dişleri, birçok kabuklu hayvan ve kristal gibi birer paradırlar kuşkusuz.

[12] Bir tür pamuklu kumaş (ç.n).

[13] "Yeni-Kaledonya'da Para", *Etnografi Dergisi*, 1922, s. 328; özellikle cenaze sonrasında verilen paralar ve ilkelerle ilgili olarak, bkz. s. 332. "Yeni-Kaledonya'da Pilou Bayramı", *Antropoloji*, s. 226.

lük sistemini betimlemeye çalışmıştır, ki bütün bunları potlaç olarak değerlendirmekte hiçbir sakınca yoktur. Tellalların konuşmalarındaki hukuk söylemleri çok tipiktir. Şölenlerde ignamlar[14] törenle dağıtılırken, tellal şöyle der: "Eğer göremediğimiz eski herhangi bir *pilou* varsa Wi...'lerde, bu ignam[15] hemen oraya gider, tıpkı bir zamanlar başka bir ignam onlardan bize geldiği gibi..."[16] Burada geri gelen şey, giden şeyin bizzat kendisidir. Aynı söylevin ileriki bölümlerinde, "yiyeceklere gücünü ve etkisini... veren" ataların ruhudur. "Yaptığınız işin sonuçları bugün kendini gösteriyor. Bütün kuşaklar onun ağzından çıktı". İşte hukuk ilişkisini göstermenin bir diğer biçimi, ki bu da aynı derecede anlamlıdır: "Bizim bayramlarımız, tek bir söz ve tek bir çatı olsun diye, samandan yapılan bir çatının parçalarını birbirine bağlayan iğnenin hareketleri gibidir."[17] Gelip giden şeyler aynıdır, dikişi yapan iplik aynıdır.[18] Başka yazarlar da bu olaylara işaret etmektedir.[19]

Trobriand. Melanezya dünyasının diğer ucunda, oldukça gelişmiş bir sistem, Yeni-Kaledonyalılar'ın sistemine karşılık gelmektedir. Trobriand adalarında yaşayan insanlar bu ırklar arasında en uygarlarıdırlar. Bugün zengin birer inci avcıları olan ve Avrupalılar'ın geli-

---

[14] A.g.e., s 236-237; bkz. s. 250 ve 251.

[15] Bayramlarda dağıtılan Hint patatesi, Japon patatesi. (ç.n).

[16] S. 247; bkz. s. 250-251.

[17] *Pilou*, s. 263. Bkz. *Para*, s. 332.

[18] Bu formül Polinezya'daki hukukî sembollere ait gibi görünmektedir. Mangaia adalarında, barış, "iyi örtülmüş" ve tanrıları ve de klanları "iyi bağlanmış" bir çatı altında toplayan bir evle sembolize edilirdi. Wyatt Gill, *Myths and Song of the South Pasific*, s. 294.

[19] Pere Lambert ("Yeni-Kaledonya Yerlilerinin Yaşam Biçimi", 1900) çok sayıda potlaçtan bahsetmektedir: 1856 yılından bir potlaç, s. 119; cenaze bayramları serisi, s. 234-235; ikinci gömme töreni potlacı, s. 240-246; yenilen bir şefin aşağılanması ve şefin göç etmesi verilmeyen bir hediyenin ve potlacın neden olduğu bir ceza olduğunu ortaya koymuştur, s. 53; ve "her hediyenin karşılığında bir hediye istediğini" anlamıştır, s. 116; yaygın bir Fransızca ifade olan "geri dönüş" ifadesini kullanmıştır: "kurala uygun bir geri dönüş"; "geri dönüşler" zenginlerin evlerinde sergilenir. Ziyaret hediyeleri zorunludur. Bunlar evliliğin şartıdır, s. 10, 93-94; geri verilemezler ve "geri dönüşler faizlidir", özellikle de bir tür yeğen olan *bengam* olarak verilirler, s. 215. Hediye dansı olan trianda (s. 158), formalizmin, ritüalizmin ve hukukî estetiğin iç içe geçtiği bir durumdur.

şinden önceki dönemlerde çanak-çömlek, kabuk-para, taş balta ve değerli eşyalar yapan zengin birer üretici olan bu insanlar, her zaman iyi birer tüccar ve gezgin olmuşlardır. Malinowski, Jason'un arkadaşlarına benzeterek bu insanlara çok yerinde bir isim vermektedir: "Batı Pasifik'in Argonotları". Betimsel sosyolojinin en iyilerinden olan ve ilgimizi çeken bir konuyla sınırlı kalan bir kitapta, Malinowski, bizlere *kula*[20] adını taşıyan bütün kabileler-arası ve kabile-içi ticaret sistemini betimlemiştir. Ayrıca, aynı hukuk ve ekonomi prensiplerinin yön verdiği kurumları betimleme işini de bizlere bırakmıştır: Evlilik kurumu, ölüler bayramı, kabul törenleri, vs. Dolayısıyla bizim yapacağımız betimleme geçici olacaktır. Fakat, söz konusu olaylar son derece önemli ve açıktır.[21]

Kula büyük bir tür potlaçtır; büyük bir kabileler-arası ticaret ağı içermekte ve bütün Trobriand adalarına, Entrecasteaux adalarının ve Amphlett adalarının bir bölümüne yayılmaktadır. Bütün bu bölge-

---

[20] Bkz. *Kula, Man*, Temmuz 1920, no: 51, s. 90 ve devamı; *Argonauts of the Western Pasific*, Londra, 1922. Bu bölümde verilmeyen bütün referanslar bu kitaba gönderme yapmaktadır.

[21] Bununla birlikte, Malinowski, betimlediği olayların yeniliğini biraz abartmaktadır, s. 513 ve 515. Öncelikle *kula*, Melanezya'da yaygın olarak görülen kabileler-arası bir potlaçtan başka bir şey değildir ve Pere Lambert'in Yeni-Kaledonya ile ilgili olarak betimlediği geziler ve büyük birer sefer olan Fijililer'in Olo-Ololar'ı bu *kula*ya özgüdürler, bkz. Mauss, Potlacın Melanezya'da İzlediği Gelişim, "I.F.A Tutanakları", *Antropoloji*, 1920. *Kula* kelimesinin anlamı aynı türden olan diğer kelimelerin anlamıyla bağlantılı gibi görünmektedir, örneğin: *Ulu-ulu*. Bkz. Rivers, *History of the Melanesian Society*, cilt: II, s. 415 ve 485, cilt: I, s. 160. Fakat *kula* kimi yönlerden Amerikan potlacına göre daha az karakteristiktir, zira adalar daha küçük ve topluluklar Britanya Kolombiyası kıyılarında bulunan topluluklara oranla daha yoksul ve daha güçsüzdürler. Bu sonunculardaki kabileler-arası potlacın bütün özellikleri bulunmaktadır. Hattâ gerçek anlamda uluslararası potlaçlara da rastlanmaktadır; örneğin: Tlingit'e karşılık olarak Haida kabilesi (aslında Sitka ortak bir şehirdir ve Nass River devamlı bir buluşma yeridir); Bellacoola ve Heiltsuq'a karşı Kwakiutl; Tsimshian'a karşı Haida, vs.; ayrıca bu, şeylerin doğasında bulunmaktadır; değiş-tokuş biçimleri doğal olarak yayılabilirler ve uluslararasıdırlar; kuşkusuz bu değiş-tokuş biçimleri, başka yerlerde olduğu gibi burada da, aynı derecede zengin olan ve deniz kıyılarında yaşayan bu kabileler arasındaki ticaret yollarını izlemiş ve yeni yollar açmışlardır.

lerde, dolaylı olarak bütün kabileleri, doğrudan da bazı büyük kabileleri ilgilendirmektedir: Örneğin Amphlett adalarındaki Dobu kabileleri, Trobriand adalarındaki Kiriwina, Sinaketa ve Kitava kabileleri ve Woodlark adasındaki Vakuta kabilesi. Malinowski *kula* kelimesinin tercümesini vermemektedir, ki bu kelime kuşkusuz daire anlamına gelmektedir; öyle ki sanki bütün kabileler, deniz seferleri, değerli şeyler, kullanılan eşyalar, yiyecekler, eğlenceler, ritüel ve cinsellik niteliğinde her türden hizmetler, erkekler ve kadınlar bir daire[22] içerisinde toplanmış ve bu dairenin etrafında, zaman ve mekâna göre düzenli bir hareket hâlindeymiş gibi görünmektedir.

Kula ticareti soylulara özgü bir ticarettir.[23] Şeflere mahsus gibi görünmektedir, zira şefler hem ticaret filolarının ve filikaların sahibi hem de tüccardırlar ve altlarında bulunan kişilerin, kendilerine tâbi olan ve çocukları sayılan kişilerin, hısımlarının ve aynı zamanda kendilerine bağlı olan bazı köylerin şeflerinin alacaklısı konumundadırlar. *Kula* ticareti, görünüşte kesinlikle çıkarsız ve önemsiz gibi görünen soylulara özgü bir biçimde gerçekleşir.[24] Bu ticaretin, araç-gereç gibi metalara yönelik sıradan ekonomik bir mübadele olan ve *gimwali*[25] adını taşıyan ticaretten ayrı tutulmasına özen gösterilir. *Gimwali* ticareti, kulaya ek olarak, kabileler-arası kula toplantıları olan ilkel fuarlarda ya da iç-kula ticaretine ait küçük pazarlarda yapılır. *Gimwali*, tasvip edilmeyen bir kula yöntemi olan ve taraflar arasında geçen sıkı pazarlıklarla kendini gösterir. *Kula*yı gerektiği gibi soyluluk ve alçakgönüllülükle yapmayan kişiler için "*gimwali* yapar gibi kula yapıyor" denir. En azından görünüşte, kula –Kuzeybatı Amerika'daki potlaç gibi– tarafların birinin vermesine, diğerinin almasına dayanır,[26] zira bugün alıcı konumunda olan insanlar, başka bir gün

---

[22] Malinowski "*kula ring*" ifadesini tercih etmektedir.

[23] A.g.e., "soyluluk zorunlu kılar".

[24] A.g.e., alçak gönüllülüğü belirten ifadeler: "Bugünkü yiyeceklerimden geriye kalanlar, al onları; sana veriyorum", değerli bir kolye veya gerdanlık verilirken söylenir.

[25] A.g.e. Malinowski, Avrupalılar'a özgü olarak tamamen öğretici bir şekilde ve kendisini ifade edebilmek için, kulayı, "ödemeli (geri ödemeli) törensel mübadeleler" arasında saymaktadır (s. 187): Mübadele sözcüğü gibi ödeme sözcüğü de Avrupalılar'a özgüdür.

[26] Bkz. "Primitive Economics of the Trobriand Islanders", *Economic Journal*, Mart 1921.

verici konumuna gelirler. Hattâ en bütünlüklü, en gösterişli, en ileri ve en rekabetçi[27] *kula* biçiminde bile, yani büyük deniz seferleri ve *Uvalakular*da bile, değiş-tokuş edecek ve hattâ verecek hiçbir şeyi olmayacak bir şekilde ticaret yerinden ayrılma kuralı geçerlidir; bir yiyecek değiş-tokuşu söz konusu olduğunda bile, herhangi bir talepte bulunmaktan kaçınmak gerekir. Sadece almaktan başka bir şey yapılmıyormuş gibi görünmeye çalışılır. Bir sonraki sene, ziyaretçi kabile, ziyaret edilen kabilenin filosuna ev sahipliği yaptığında, alınan hediyeler faizli olarak geri verilir.

Bununla birlikte, en küçük çaplı kulalarda bile, gemilerdeki malların değiş-tokuş edilmesi için deniz seferlerinden yararlanılır; soylular da ticaret yaparlar, zira bu seferlerde pek çok yerli unsur yer almaktadır; çok sayıda eşya talebi olur,[28] değiş-tokuş yapılır ve bütün gelirler kulaya bağlanır; fakat kula bu gelirlerin amacı ve son noktası olarak kalır daima.

Hediye verme gösterişli biçimler alır; alınan şey küçümsenir, uzak durmaya çalışılır ve sadece ayağa düştükten sonra alınır; hediyeyi veren kişi abartılı bir şekilde alçak gönüllü görünür:[29] Büyük bir ciddiyetle ve deniz kabuklarıyla çıkarılan sesler eşliğinde hediyeyi getirdikten sonra, başka bir şey veremediği için özür diler ve verilen şeyi rakibinin ve partnerinin ayağına atar.[30] Bununla beraber, çıkarılan sesler ve tellal yapılan sunumun ihtişamını herkese ilân eder. Bütün bunlarla büyüklük, cömertlik ve kişinin özgür ve bağımsız olduğu gösterilmeye çalışılır.[31] Aslında burada söz konusu olan, şeyler üzerinden yaratılan zorunluluk ve ödev mekanizmalarıdır.

Bütün bu mübadele-bağışların temelinde yer alan şey, bir tür para olan *vaygu'a*lardır.[32] İki tür *vaygu'a* vardır: *Mwaliler*, hayvan kabuk-

---

[27] *Tanarere* âyini, ticarî seferlerdeki ürünlerin Muwa sahilinde sergilenmesi, s. 374-375, 391. Bkz. Dobu *Uvalaku*su, s. 381 (20-21 Nisan). En güzel kişi, yani en şanslı kişi en iyi ticaretçi olarak değerlendirilir.

[28] Wawoyla ritüeli, s. 353-354; wawoyla büyüsü, s. 360-363.

[29] Bkz. daha yukarıda, s. 176, not: 3.

[30] Levhaların ön yüzlerine ve resimlere bakınız, bkz. daha ileride s. 185 ve devamı.

[31] Bir istisna olarak, bu ahlâkî düşünceleri **μεγαλοπρέπεια** ve **ἐλευθερί** ile ilgili olarak *Nicomachos'a Etik*'te yer alan güzel paragraflara benzetebiliriz.

[32] PARA KAVRAMININ KULLANIMI ÜZERİNE İLKESEL BİR NOT. Malinowski'nin itirazlarına rağmen ("Primitive Currency", *Economic Jour-*

nal, 1923) bu ifadeyi kullanmakta ısrar ediyoruz. Malinowski suistimale karşı çıkmakta (*Argonotlar*, s. 499, not: 2) ve Seligmann'ın terimler dizinini eleştirmektedir. Para kavramını, sadece bir değiş-tokuş aracı olmayan, fakat aynı zamanda bir değer ölçüsü görevi gören nesneler için kullanmaktadır. Simiand bana karşı, bu türden topluluklarda değer kavramının kullanımı konusunda benzer itirazlarda bulunmuştur. Bu bilim adamları kendi açılarından haklıdırlar kuşkusuz; para kelimesini ve değer kelimesini çok dar anlamda anlıyorlar. Böyle düşünüldüğünde şu sonuç ortaya çıkmaktadır: Ekonomik değer sadece para ortaya çıktığında söz konusu olmuştur ve para ise, sadece değerli şeyler, somut zenginlikler ve zenginlik göstergesi olan şeyler paraya dönüştürüldüğünde, yani değeri saptanıp, kişisiz hâle getirilip, para basımını gerçekleştiren devlet otoritesi dışında ahlâkî, toplumsal veya bireysel kişiliklerle olan her türlü ilişkiden bağımsız hâle geldiğinde söz konusu olmuştur. Fakat sorunu bu şekilde ortaya koyduğumuzda, kelimenin kullanımına koyulması gereken keyfî sınır sorununu gündeme getirmiş oluruz sadece. Bana kalırsa, böyle yapmakla sadece ikinci bir para türü belirlemiş oluruz; yani bizim paramız.

Altının, gümüşün ve bronzun paraya çevrildiği toplumlardan önce gelen bütün toplumlarda, para yerine kullanılan ve değiş-tokuş ve ödeme aracı görevi gören başka şeyler olmuştur: Taşlar, hayvan kabukları ve özellikle de değerli metaller. Bugün var olmaya devam eden toplumların önemli bir kısmında bu sistem işlemektedir aslında ve bizim betimlemeye çalıştığımız da bu sistemdir.

Bu değerli şeylerin bizim genellikle borç ödeme niteliğine sahip araçlar olarak değerlendirdiğimiz şeylerden farklı oldukları da doğrudur. Öncelikle, ekonomik yapıları ve sahip oldukları değerin ötesinde, bu araçların daha çok büyüsel bir yapısı vardır ve özelikle de tılsımlı eşyalar olarak görülürler: Rivers'ın, Perry'nin ve Jackson'ın deyimiyle *life givers* olarak kabul edilirler. Ayrıca, toplum içerisinde ve toplumlar arasında çok genel bir dolaşıma sahiptirler. Fakat bu araçlar hâlâ kişilere veya klanlara (ilk Roma paraları *gentes*'ler tarafından basılmıştır), eski sahiplerinin kişiliğine ve ahlâkî nitelikteki varlıklar arasında gerçekleşen anlaşmalara bağlıdırlar. Sahip oldukları değer hâlâ subjektif ve kişiseldir. Örneğin, Melanezya'da, kabuklardan yapılan delikli paralar, parayı veren kişinin karışıyla ölçülür hâlâ. Rivers, *History of the Melanesian Society*, cilt: II, s. 527; cilt: I, s. 64, 71, 101, 160. Bkz. *Schulterfaden* deyimi: Thurnwald, *Forschungen*, vs., cilt: III, s. 41, cilt: I, s. 189, bkz. 15; *Hüftschnur*, cilt: I, s. 263, 1. 6, vs. Bu kurumların diğer önemli örneklerini de göreceğiz. Söz konusu değerlerin değişken olduğu, ölçü/ölçüt olmak için gerekli olan niteliklerden yoksun olduğu da doğrudur: Örneğin ederleri, kullanıldıkları işlemlerin sayısına ve büyüklüğüne göre artar veya azalır. Malinowski'nin yolculuklarıyla prestij kazanan Trob-

riandlar'ın *vaygu'a*larını bir taçtaki mücevherlere benzetmesi çok hoş doğrusu. Kuzeybatı Amerika'da bulunan armalı bakır eşyaların ve Samoa' daki hasırların değeri her potlaçta, her değiş-tokuşta artmaktadır.

Fakat diğer taraftan, bu değerli şeyler, toplumlarımızdaki parayla iki açıdan aynı işleve sahiptirler ve dolayısıyla en azından aynı tür içerisinde sınıflandırılmaya değerler. Belli bir alım güçleri vardır ve bu alım gücü sayıyla ifade edilir. Bir Amerikan "bakırı" çok sayıda örtüye mâl olur, bir *vaygu'a* sepetler dolusu Hint patatesine eşdeğerdir. Devlet otoritesinden ayrı olarak belirlense ve art arda gelen *kula*larda ve *potlaç*larda farklılık gösterse de, burada sayı düşüncesi söz konusudur. Dahası, söz konusu alım gücü gerçekten borçtan kurtarıcı niteliktedir. Sadece belli bireyler, klanlar, kabileler ve ortaklık bağı olan kişiler arasında kabul görse de, fazlasıyla sabit, resmî ve toplumsaldır. Malinowski'nin dostu olan ve onun gibi uzun zamandır Trobriand adalarında bulunan Brudo, kendisi için çalışan inci avcılarına Avrupa parasıyla veya sabit fiyatlı mallarla olduğu gibi *vaygu'a*larla da ödeme yaptığını söylemektedir. Bir sistemden bir diğerine geçiş sorunsuz olarak gerçekleşmiştir, demek ki böyle bir şey mümkündür. –Armstrong, Trobriand adalarına komşu olan Rossel adasında kullanılan paralar konusunda çok net göstergeler ortaya koymakta ve (eğer bir hata söz konusuysa) bizimle aynı hatayı yapmakta diretmektedir. "A Unique Monetary System", *Economic Journal*, 1924 (bildiri taslağı).

Bize göre insanlık uzun süre denemeler yapmıştır. İlk olarak, birinci evrede, tamamen büyülü ve değerli olan bazı şeylerin kullanılmakla eskimediğini gördü ve bunları satın alma gücüyle donattı; bkz. Mauss, "Para Kavramının Kökenleri", *Antropoloji*, 1914, "I.F.A Tutanakları" (Bu dönemde paranın uzak kökenlerini bulabilmiştik sadece). Daha sonra, ikinci evrede, kabile içinde ve dışında, uzak yerlerde bu şeyleri dolaşıma sokmayı başardıktan sonra, insanlık bu araçların zenginliklerin sayımı ve dolaşımı için birer araç olabileceğini fark etti. Bizim betimlemeye çalıştığımız evre bu evredir. Ve bu evreden itibarendir ki, çok eski bir dönemde, İbranî topluluklarında (daha eski bir dönem de olabilir kuşkusuz), üçüncü evre olarak, bu değerli şeyleri gruplardan ve insanlardan bağımsız hâle getirmeyi ve bunlardan kalıcı değer ölçütleri ve hattâ, rasyonel olmasa bile –ki bu daha iyi olurdu– evrensel olan değer ölçüleri yapmayı keşfetti.

O hâlde, bizim düşüncemize göre, bugünkü parayı önceleyen bir para biçimi var olmuştur. Ayrıca, örneğin kullanılan eşyalardan oluşan paraları, Afrika ve Asya'da olduğu gibi bakırdan veya demirden yapılan plaka ve külçeleri, bizim eski toplumlarımızda ve bugünkü Afrika toplumlarında görülen büyükbaş hayvanları hesaba katmaya bile gerek yok (bu sonuncusuyla ilgili olarak, daha ileride bkz. s. 247, not: 3).

larından yapılan, önemli anlarda sahipleri veya bunların akrabaları tarafından takılan işlenmiş ve parlatılmış güzel bileziklerdir; *soulava*-lar ise, Sinaketalı ustalar tarafından kırmızı kemiklerden ve güzel sedeflerden yapılan kolyelerdir. Bunlar gösterişli bir şekilde kadınlar[33] tarafından ve istisnaî olarak da örneğin, ölüm döşeğinde olan erkekler tarafından taşınırlar.[34] Fakat normalde para olarak biriktirilirler. Sahip olmanın verdiği avantajlardan yararlanmak için alınırlar. *Mwali*'lerin imalatı, *soulava*'ların toplanıp işlenmesi, değiş-tokuş ve prestij eşyası olan her iki nesnenin ticareti, sıradan ve lâik diğer ticaretler gibi Trobriandlar'ın zenginliğinin kaynağını oluştururlar.

Malinowski'ye göre bu *vaygu'a*'lar bir tür dairesel hareket hâlindedirler: *Mwali*'ler, bilezikler, Batı'dan Doğu'ya geçer ve *soulava*'lar ise Doğu'dan Batı'ya yolculuk ederler her zaman.[35] Karşıt yöndeki bu iki hareket, bütün Trobriand, Entrecasteaux, Amphlette adalarında, izole adalarda, Woodlark, Marshall Bennett, Tube-tube adalarında ve son olarak işlenmemiş bileziklerin geldiği Yeni-Gine'nin güneybatısındaki uç bölgelerde görülmektedir. Burada, bu ticarî hareket Yeni-Gine'den (Güney-Massim)[36] gelen ve Seligmann'ın betimlediği benzer büyük seferlerle karşılaşır.

Bu zenginlik göstergelerinin dolaşımı, sürekli ve oldukça nettir. Hem bu zenginlikleri elde fazla tutmamak, hem çabuk davranmak,

---

Çok geniş kapsamlı olan bu sorunları ele almak zorunda kalmış olmamızı bağışlamanızı umuyorum. Fakat bu sorunlar konumuzla yakından ilgilidir, ayrıca açık olmak gerekirdi.

[33] XIX. levha. Öyle görünüyor ki, Trobriand adalarında kadınlar, Kuzeybatı Amerika'daki "prensesler" ve diğer bazı kişiler gibi gösteriş için kullanılan nesnelerin sergilenmesi için araç görevi görürler; kadınların böylelikle "büyülendiklerini" söylemeye bile gerek yok sanırım. Bkz. Thurnwald, *Forsch. Salomo Inseln*, cilt: I, s. 138, 159, 192, bkz. 7.

[34] İleriki sayfalara bakınız.

[35] Bkz. harita, s. 82. bkz. *Kula, Man*, 1920, s. 101. Malinowski, söylediğine göre, bu dolaşımla ilgili mitik veya başka herhangi bir neden bulamamıştır. Bu nedenleri ortaya çıkarmak büyük önem arz etmektedir. Zira eğer bu nesnelerin gittikleri yönlerle ilgili bir neden olsaydı, başlangıç noktasına gelmeye çalışacakları ve mitik bir yol izleyeceklerinden, söz konusu olay, Polinezya'da görülen olayla, Maori'deki *hau* ile tamamen aynı olurdu.

[36] Bu uygarlık ve bu ticaretle ilgili olarak, bkz. Seligmann, *The Melanesians of British New-Guinea*, böl. XXXIII. Bkz. *Année Sociologique*, cilt: XII, s. 374; *Argonotlar*, s. 96.

hem bunlardan rahatlıkla kurtulmak[37] hem de belli bir yönde, "bilezik yönünde", "kolye yönünde[38]" belirlenen belirli kişiler dışında kimseye bunlardan vermemek gerekir. Bu zenginlikleri bir *kula*dan diğerine elde tutmak mümkündür. Ayrıca şeflerinden birinin elde ettiği *vaygu'a*larla bütün topluluk gurur duyar. Hattâ, cenaze etkinliği hazırlıkları ve büyük *s'o*'ler gibi, sürekli alınıp da hiçbir şeyin verilmediği durumlar vardır.[39] Amaç etkinlik yapılırken her şeyi harcayıp elden çıkarmaktır yalnızca. O hâlde bu, verilen hediye üzerinde sahip olunan bir mülkiyet hakkıdır. Fakat bu, belli bir türde bir mülkiyettir. Bu mülkiyetin, modern ve izole bireyler olan bizlerin sahip olduğu her türlü hukuk prensibini barındırdığını söyleyebiliriz. Bu, bir mülkiyet ve sahiplenmedir; bir teminat ve kiralanan bir tür şeydir; satılmış, alınmış ve aynı zamanda bir tür depozito olarak bırakılmış, başkasına havale edilmiş ve hamiline bırakılmış bir şeydir; zira başka biri adına kullanmak ve üçüncü bir kişiye, "uzak bir partnere", bir *murimuri*'ye[40] aktarılmak koşuluyla size verilmiştir. Malinowski'nin keşfettiği, ortaya çıkardığı, gözlemlediği ve betimlediği ekonomik, hukukî ve ahlâkî kompleksus böyledir.

Bu kurumun mitik, dînî ve büyüsel bir boyutu da vardır. *Vaygu'a*lar sıradan şeyler ya da basit birer para değillerdir. Her bir *vargu'a*nın, en azından en değerli ve en gözde olanların –ki diğer nesneler de aynı değere ve prestije sahiptir[41]– bir adı,[42] kişiliği, tarihi ve hattâ bir hikâyesi vardır. Öyle ki bazı bireyler bunların adını alırlar. *Vaygu'a*ların gerçek anlamda bir tapınma nesnesi olduklarını söylemek pek mümkün değildir, zira Trobriandlar da kendilerine göre pozitivisttirler. Fakat bu *vaygu'a*ların kutsal ve saygın yönünü yadsımak da pek mümkün değildir. Bunlara sahip olmak "eğlenceli, canlılık verici

---

[37] Dobu insanları "kulada çok sıkıdırlar", *Arg.*, s. 94.

[38] A.g.e.

[39] s. 501, s. 492.

[40] "Remote partner" (*muri muri*, bkz. *muri* Seligmann, *Melanesians*, s. 505, 752), "partnerler" serisinin en azından bir kısmı tarafından bilinir, bizim banka temsilcileri gibi.

[41] Törende kullanılan nesneler için, son derece doğru olan ve genel bir kapsamı olan gözlemlere bakınız, s. 89 ve 90.

[42] S. 504, taş isimleri, s. 89, s. 271. bkz. mit, s. 323: *soulava*dan nasıl bahsedildiğine bakınız.

ve rahatlatıcı" bir şeydir.[43] *Vaygu'a*lara sahip olan kişiler saatlerce onlara dokunur ve seyrederler. Basit bir temasla, sahip olduğu özellikler kişiye geçebilir.[44] İnsanlar *vaygu'a*ları ölmekte olan kişilerin alınlarına ve göğüslerine koyar; karnının üzerinde okşar, gözünün önünde dans ettirirler. Bunlar hastanın en büyük konforudur.

Dahası var. Bu *vaygu'a*ların yapısı karşılıklı sözleşmeyi hissettirir. Sadece bilezik ve kolyeler değil, aynı zamanda bütün mallar, süs eşyaları, silahlar, partnere ait olan her şey (kişinin ruhu olarak değilse bile duygusal olarak) öylesine etkili ve canlıdır ki, kendileri de anlaşmada yer alırlar.[45] Son derece güzel bir deyiş olan "deniz kabuğunun büyüsü"[46] deyişi, "aday partner"in isteyip alması gereken şeyleri canlandırdıktan sonra bunları büyüler ve "aday partner"e yöneltir.[47]

---

[43] S. 512.

[44] S. 513.

[45] S. 340. yorum, s. 341.

[46] Deniz kabuğunun kullanımı konusunda, bkz. s. 340, 187, 47. Bkz. LXI. levha. Deniz kabuğu, her anlaşma anında ve toplu yemek gibi önemli anlarda üflenerek ses çıkarılan bir enstrümandır. Bkz. Jackson, Pearls and Shells (Univ. Manchester Series, 1921).

Eğlenceler ve yapılan anlaşmalar sırasında trompet ve tarnburların kullanılması birçok zenci (Gineli ve Bantulu), Asya, Amerika ve Hint-Avrupa topluluğunda görülmektedir. Bu âdet burada ele aldığımız hukuk ve ekonomi konusuyla ilgilidir; bu âdet ve tarihi konusunda ayrı bir çalışma yapmak yerinde olur.

[47] S. 340. *Mwanita, mwanita.* Bkz. Kiriwina dilinde yazılmış metnin ilk iki dizesi (2. ve 3. dizesi sanırım), s. 448. Siyah halkaları olan uzun kurtlara verilen bir addır, omur disklerinden yapılan kolyeler bu kurtlara benzetilir, s. 341. Bunu anma-çağrı izler: "Hep birlikte gelin şuraya. Hepinizi getireceğim şuraya. Hep birlikte gelin buraya. Hepinizi getireceğim buraya. Gökkuşağı görünüyor orada. Gökkuşağını çıkaracağım orada. Gökkuşağı görünüyor burada. Gökkuşağını çıkaracağım burada". Malinowski, gökkuşağın yerliler için basit bir tür fal olarak değerlendirmektedir. Fakat gökkuşağı sedef taşının değişik yansımalarını da ifade ediyor olabilir. "Hep birlikte gelin buraya" ifadesi, anlaşma içerisinde birlikte yer alacak olan değerli şeylerle ilgilidir. "Burası" ve "orası" ile ilgili kelime oyunları, çok basit bir biçimde, bir tür yapım eki olan m ve w sesleriyle gösterilmiştir. Büyüde bunlara sıklıkla rastlanmaktadır.

[Bir coşku[48] sardı partnerimi[49]]
Bir coşku sardı köpeğini
Bir coşku sardı belini
....

"...*gwara*sını" (Hindistan cevizi ve tembul ile ilgili bir tabu);[50] ... *bagido'u* kolyesini; ... *bagiriku* kolyesini; ... *bagidudu* kolyesini,[51] vesaire...

Çok daha mitik[52] ve ilgi çekici fakat daha genel olan bir diğer formül de aynı düşünceyi dile getirir. *Kula*nın partnerinin bir hayvan

---

Daha sonra giriş bölümünün ikinci kısmı gelir: "Ben eşsiz bir insanım, yegâne şefim ben, vs.". Fakat bu kısım sadece başka açılardan önem arz etmektedir, özellikle de potlaç açısından.

[48] Bu şekilde çevrilen kelime *munumwaynise* kelimesidir (s. 449) ve bu kelime "itching" ya da "state of excitement" anlamına gelen *mwana* ya da *mwayna* ifadesinin ikizlenmesidir.

[49] Böyle bir dizenin olması gerektiğini düşünüyorum, zira Malinowski formel olarak bu temel büyü kelimesinin partneri saran ve ona cömert hediyeler sunacak olan ruh hâlini ifade ettiğini söylemektedir (s. 340).

[50] Genellikle *kula* ve cenaze etkinlikleri olan *s'o*lere yönelik olarak ve gerekli yiyeceklerin, meyvelerin ve değerli şeylerin toplanması amacıyla empoze edilen bir tabu. Bkz. s. 347, s. 350. Büyü yiyeceklere kadar yayılır.

[51] Çeşitli kolye isimleri. Bu çalışmada bunları incelemeyeceğiz. Söz konusu isimler *bagi* (kolye, s. 351) gibi çeşitli kelimelerden oluşur. Bunların ardından aynı şekilde büyü yapılmış olan başka kolye isimleri gelir.

Bu formül, bileziklerin bırakıldığı ve kolyelerin arandığı Sinaketa *kula*sına ait bir formül olduğu için, sadece kolyelerden bahsedilmektedir. Aynı formül Kiriwina *kula*sında da kullanılmaktadır; fakat bu durumda, bilezikler burada (Kriwina *kula*sında) arandığı için, anılan isimler değişik bilezik türlerine ait olacaktır, zira formülün geri kalan kısmı aynıdır.

Formülün sonuç bölümü de oldukça ilginçtir, fakat bir kez daha sadece potlaç açısından böyle bir ilginçlik taşımaktadır: "*Kula* yapmaya gidiyorum (alış-veriş yapacağım), *kula*mı kandıracağım (partnerimi). *Kula*mı soyacağım, *kula*mı yağmalayacağım, gemim yüzdüğü müddetçe kula yapacağım... Adım gökgürültüsüdür; attığım adım deprem". İfadeler Amerikan özellikleri taşıyor gibi görünmektedir. Salomon adalarında benzer ifadeler kullanılmaktadır.

[52] S. 344, yorum, s. 345. formülün sonu, az önce bahsettiğimiz sonla aynıdır: "*Kula* yapmaya gidiyorum", vs.

yardımcısı vardır, bu, yardımına başvurduğu ve kendisine kolyeler getiren bir timsah (Kitava, *mwali*er)tır.

Gel timsah, al götür adamını, *gebobo*ya koy (filikada malların konulduğu ambar).

Timsah, getir bana kolyeyi, getir bana *bagido'u*yu, *bagiriku*yu, vs...

Aynı ritüelde yer alan bir önceki formül bir av kuşuna çağrıda bulunur.[53]

Ortakların ve anlaşma yapan kişilerin son büyü formülünde (Dobu ve Kitava'da Kiriwinalılar tarafından yapılır), iki farklı yorumu verilen iki dize[54] yer alır. Ritüel oldukça uzundur; uzun uzun tekrar edilir; *kula*nın yasakladığı her şeyi, nefret ve şiddet içeren ve iki kişinin arkadaş olabilmesi için ortadan kaldırılması gereken bütün şeyleri bir bir sıralar.

Senin öfken, köpekler kokluyor,
Senin savaş boyan, köpekler kokluyor,
Vs...

Diğer versiyonlar şöyle diyor:[55]

Senin öfken, köpekler uslu ve uysal, vs.

Ya da:

Öfken deniz gibi kabarıyor, köpekler oynuyor;
Nefretin deniz gibi kabarıyor, köpekler oynuyor,
Vs...

"Öfken tıpkı oynayan köpekler gibi" şeklinde anlaşılmalıdır. Ayağa kalkan ve gelip sahibinin elini yalayan köpek metaforu, temeli oluşturmaktadır. Dobu erkeği ya da Dobu kadını böyle yapıyor olmalı. Malinowski'nin dediği gibi skolastiğe yakın ve daha sofistike olan, fakat açık bir biçimde yerli niteliği taşıyan bir diğer yorum, formülün geriye kalan kısmı konusunda bildiklerimizle daha iyi örtüşen başka

---

[53] S. 343. bkz. s. 449, birinci dizenin dilbilgisi yorumlu metni.

[54] S. 348. Bu iki dize bir dize serisinden sonra gelmektedir (s. 347). "Senin öfken, Dobu adamı, geri çekiliyor (deniz gibi)". Aynı seri daha sonra "Dobu kadını" ile devam ediyor. Daha ileriki sayfalara bakınız. Dobu kadınları tabudur, oysa Kiriwina kadınları kendilerini ziyaretçilere sunarlar. Sözlü büyünün ikinci kısmı aynıdır.

[55] S. 348, 349.

bir açıklama getirmektedir: "Köpekler yan yana oynuyor. Köpek kelimesini telaffuz ettiğinizde, uzun zamandır söylendiği gibi, değerli şeyler de aynı şekilde gelir (oynarlar). Bilezikler, kolyeler verdik ve bunlar birbirlerini bulacaklar (tıpkı gelip birbirilerini koklayan köpekler gibi)". İfade, parabol son derece güzel. Bütün toplumsal duygular burada birlikte verilmiştir: Ortakların duyabileceği nefret, *vaygu'a*ların büyüyle sona eren yalnızlığı; birlikte oynayan ve birbirlerinin sesine koşan köpekler gibi bir araya gelen insanlar ve değerli eşyalar.

Bir diğer sembolik ifade de, kadınların sembolü olan bilezikler, yani *mwali*lerle erkeklerin sembolü olan kolyelerin, yani *soulava*ların evliliğidir, ki bunlar erkeğin dişiye yönelmesi gibi birbirlerine doğru yönelirler.[56]

Farklı nitelikteki bu metaforlar, Maori hukukunun başka terimlerle ifade ettiği şeyin aynısını ifade etmektedirler. Sosyolojik olarak, burada ifade edilen şey, şeylerin, değerlerin, anlaşmaların ve insanların birbirine karışmasıdır bir kez daha.[57]

Bu anlaşmalara hâkim olan hukuk kuralını tam olarak bilmiyoruz ne yazık ki. Ya söz konusu kural bilinçsiz olarak ortaya çıkmakta ve Malinowski'nin bilgi kaynağı olan Kriwinalı insanlar bunu yanlış formüle etmekte ya da Trobriandlar için yeterince açık olmakla birlikte, yeni bir inceleme konusu teşkil etmektedir. Bu konuda sadece detaylar var elimizde. Bir *vaygu'a*nın ilk defa hediye olarak verilmesi *vaga* adını taşır, "opening gift."[58] *Vaga* başlangıcı oluşturmakta ve alıcıyı karşılık olarak bir hediye (*yotile*)[59] vermekle yükümlü kılmaktadır; Malinowski son derece doğru bir biçimde bunu "clinching gift" olarak tercüme etmektedir; ve bu da işlemi "sonlandıran hediye" anlamına gelmektedir. Bunun bir diğer adı da *kudu*dur ve ısıran, kesen,

---

[56] S. 356, burada eğilimi belirleyen bir söylence olabilir.

[57] Burada genellikle Levy-Bruhl'un kullandığı "katılım" ifadesini kullanabilirdik. Fakat bu ifadenin kökeninde karışıklık, karmaşıklık gibi anlamlar ve özellikle de hukukî unsurlar ve şu an betimlemeye çalıştığımız topluluk gibi kavramlar yer almaktadır.

Burada bizim için önemli olan ilkelerdir ve burada sonuçlarla ilgilenmenin pek bir faydası olmayacaktır.

[58] S. 345.

[59] S. 98.

koparan ve serbest bırakan diş anlamına gelmektedir.[60] *Yotile* zorunludur; kişi kendisine bunun verilmesini bekler ve bu birinci olarak verilen hediyeye eş değer olmak zorundadır; yeri geldiğinde zorlamayla veya beklenmedik bir yolla alınabilir.[61] Büyüyle veya en azından küfürle, hakaretle[62] ve öfke gösterilerek, gerektiği gibi iade edilmeyen bir *yotile* 'in öcü alınabilir.[63] Eğer kişinin bunu vermeye gücü yetmiyorsa, sadece deriyi "kesen", fakat ısırmayan ve işi sonlandırmayan bir *basi* verilebilir gerektiğinde. Bu, bekleme ve mühlet tanıma amaçlı bir tür hediyedir. Başlangıçtaki verici olan şimdiki alıcıyı yatıştırma amacı taşır; fakat gelecekteki verici olan ve şu an borçlu konumunda olan kişiyi yükümlülükten kurtarmaz.[64] Bütün bu ayrıntılar son derece ilgi çekicidir ve söz konusu ifadelerde yer alan her şey son derece çarpıcıdır; fakat cezalandırma söz konusu değildir. Peki, cezalandırma salt ahlâkî[65] ve büyüsel midir? "*Kula* konusunda sıkı davranan" birey sadece küçümseniyor ya da sadece büyü mü yapılıyor? Yükümlüğünü yerine getirmeyen kişi herhangi bir şeyini, örneğin soyluluk mevkisini ya da şefler arasındaki konumunu kaybetmiyor mu? İşte bilinmesi gereken şeyler bunlar.

Fakat diğer açılardan, söz konusu sistem son derece özgündür. Daha ileride bahsedeceğimiz eski Cermen hukuku dışında, gözlemlerimizin, tarihsel, hukukî ve ekonomik bilgilerimizin şu an vardığı

---

[60] Burada yaban domuzunun keskin dişlerine bir gönderme de olabilir, s. 353.

[61] *Lebu* âdeti, s. 319. bkz. Mit, s. 313.

[62] Büyük şikayet (*injuria*), s. 357 (bu türden şarkılar için, bkz. Thurnwald, Forsch., I).

[63] S. 359. Tanınmış bir vaygu'a için şöyle denmektedir: "Onun için çok insan can verdi". Öyle görünüyor ki, en azından Dobu örneğinde olduğu gibi (s. 356) *yotile* daima bir *mwali*dir, bir bileziktir, yani anlaşmada yer alan dişil unsurdur: "We do not *kwaypolu* or *pokala* them, they are women". Fakat Dobu'da sadece bilezik istenir ve bu olayın başka bir anlamı olmayabilir.

[64] Burada değişik ve iç içe geçmiş birçok anlaşma sistemi var gibi görünmektedir. *Basi* bir kolye (bkz. s. 98), ya da daha düşük değerde bir bilezik olabilir. Fakat, tam anlamıyla *kula* olmayan şeyler de *basi* olarak verilebilir. Kireç bıçaklar (biber ağacı için), işlenmemiş kolyeler ve büyük cilalı baltalar (*beku*, s. 358, 481) işin içine girebilir, ki bunlar bir tür paradırlar.

[65] S. 157, 359.

noktada, Malinowski'nin Trobriand adalarında bulduğundan başka, hediye-mübadeleyle ilgili daha net, daha bütünlüklü, daha bilinçli ve diğer taraftan gözlemcinin daha iyi anlayabileceği bir örnek bulmak kolay olmayacaktır.[66]

Kula ve *kula*nın temel şekli, Trobriandlar'ın sivil ve ekonomik yaşantısını bütünüyle içine alıyor gibi görünen büyük bir yükümlülük ve karşı-yükümlülük sisteminin önemli noktalarından biridir sadece. *Kula* ve özellikle de uluslararası ve kabileler-arası *kula*, bu yaşantının doruk noktasını oluşturuyor gibi görünmektedir. Kuşkusuz yaşamın ve yapılan büyük yolculukların temel amaçlarından biridir, fakat sonuç olarak, sadece şefler ve yalnızca deniz kıyılarında bulunan kabilelerin ve özellikle de birkaç denizci kabilesinin şefi bunun içinde yer almaktadır. Değişik kurumları bir araya getirmekten ve somutlaştırmaktan başka bir etkisi yoktur.

Her şeyden önce, *vaygu'a* mübadelesi, *kula* sırasında, büyük bir çeşitlilik gösteren başka bir mübadele serisinin bütünü içerisinde yer almaktadır; bu mübadele serisi pazarlıktan ücretlere, ısrarlı taleplerden salt nezaket gösterisine, eksiksiz bir konukseverlikten çekince ve tedirginliğe kadar uzanmaktadır. İlk olarak, tamamen gösteriş ve rekabete[67] dayalı büyük görkemli seferler dışında, *uvalaku*lar, bütün *kula*lar, basit ve sıradan birer değiş-tokuş olan *gimwali*ler için vesile oluşturmaktadırlar, ki bu sonuncular ille de partnerler arasında yapılmak zorunda değildir.[68] Sınırlı ve kurallı etkinliklerin yanında, ittifak hâlindeki kabilelere ait bireyler arasında bir serbest Pazar söz konusudur. İkinci olarak, kula partnerleri arasında, karşılıklı olarak alınıp verilen kesintisiz bir hediyeler zinciri gibi, zorunlu pazarlıklar da yaşanır. Hattâ *kula* bunları zorunlu kılmaktadır bir bakıma. *Kula*nın oluşturduğu ve temeli teşkil eden ortaklık,[69] kişinin bütün ısrarla ve bütün gücüyle istediği ilk hediyenin (vaga) verilmesiyle başlar; bu ilk hediye için, kişi, henüz herhangi bir yükümlülük altında bulunma-

---

[66] Malinowski'nin kitabı, Thurnwald'ın kitabı gibi, gerçek bir sosyoloğun yaptığı gözlemlerin üstünlüğünü göstermektedir. Ayrıca bizleri bu olaylara yönelten şey, Thurnwald'ın *mamoko* ve Buin'deki "*Trostgabe*" ile ilgili gözlemleridir, cilt: III, s. 40, vs.

[67] S. 211.

[68] S. 189. bkz. XXXVII. levha. Bkz. s. 100, "*secondary trade*".

[69] Bkz. s. 93.

yan ve ilk olarak verilen birtakım hediyelerle bir bakıma ücreti ödenen gelecekteki partnerini tavlamaya çalışabilir.[70] Karşılık olarak alınan *vaygu'a*nın, *yotile*'in, işlemi sonlandıran hediyenin verilmesi kesinken, *vaga*nın verilip verilmeyeceği ve isteklerin kabul edilip edilmeyeceği kesin değildir. Hediyeyi bu şekilde istemek ve kabul etmek kuraldır; bu şekilde alınıp verilen her hediye özel bir isim taşır; hediyeler verilmeden önce sergilenirler; bu durumda bunlar *pari*dir.[71] Diğer hediyeler, verilen hediyenin soylu ve büyülü karakterini gösteren unvanlar alır.[72] Sunulan hediyelerden birini almak, kişinin oyuna katılmaya ya da en azından orada bulunmaya eğilimli olduğunu gösterir. Bu hediyelerin bazılarının isimleri, kabul edilmelerinin yarattığı hukukî durumu ifade ederler:[73] Bu kez iş, sonuçlanmış olarak kabul edilir; verilen hediyeler genelde oldukça değerlidir; örneğin güzel bir taştan yapılmış büyük bir balta veya balina kemiğinden yapılmış bir kaşık verilebilir. Hediyeyi almak, *vaga*yı, arzu edilen ilk hediyeyi verme yükümlülüğü altına girmek demektir. Fakat kişiler henüz yarı yarıya partner sayılır. Sadece geleneğe uygun ve törensel bir biçimde yapılması gerçek bir yükümlülük yaratabilir. Verilen hediyelerin yapı-

---

[70] Bu hediyeler bir cins isim olan *wawoyla* adını taşırlar, s. 353-354; bkz. s. 360-361. bkz. *Woyla*, "kula courting", s. 439, gelecekteki partnerin sahip olabileceği bütün nesnelerin açık bir biçimde sıralandığı ve yarattığı "coşku"yla verici konumundaki kişinin karar vermesini sağlayan bir büyü formülünde yer almaktadır. Takip eden hediyeler serisi, tam olarak bu şeyler arasında yer almaktadır.

[71] Bu en genel ifadedir: "presentation goods", s. 439, 205 ve 350. *Vata'i* sözcüğü, Dobu insanlarının verdiği benzer hediyeleri ifade etmektedir. Bkz. s. 391. Söz konusu "arrival gifts" formül içerisinde sıralanmıştır: "Kireç çömleğim tamam; kaşığım tamam; küçük sepetim tamam, vs." (aynı terimler ve aynı ifadeler, s. 200).

Bu cins isimlerin dışında, farklı koşullardaki farklı hediyeler için kullanılan özel isimler bulunmaktadır. Sinaketalılar'ın Dobu'ya getirdiği yiyecek hediyeleri (bunlar karşılıklı değildir), çanak çömlekler, hasırlar, vs., ücret ve bağış ifadelerine karşılık gelen *pokala* adını taşırlar. "Personal belongings" olan *gugu'a*lar da *pokala*dırlar, s. 501, ki kişi gelecekteki partnerini tavlamak için (*poka-pokala*, s. 360) bunları elinden çıkarır ve dağıtır, s. 369. Bu toplumlarda, kişisel olarak kullanılan şeylerle "properties", yani aileye ait ve dolaşımda olan kalıcı şeyler arasındaki fark çok iyi hissedilmektedir.

[72] Örn. s. 313, *buna*.

[73] Örn. *kaributu*, s. 344 ve 358.

sı ve sahip oldukları önem, gelecek seferde yer alacak olan muhtemel partnerler arasında geçen büyük yarışmalardan kaynaklanmaktadır. Kişiler karşı kabiledeki en iyi partneri bulmaya çalışırlar. Durum son derece ciddidir; zira yaratılmaya çalışılan ortaklık partnerler arasında bir tür klan oluşturur.[74] O hâlde, partnerini seçmek için baştan çıkarmaya ve büyülemeye çalışmak gerekir.[75] Mevkiler hesaba katılmakla birlikte,[76] amaca diğerlerinden önce ulaşmak ya da onlardan daha iyi olmak ve böylece, doğal olarak zengin kişilerin mülkü olan değerli şeylerin daha çok değiş-tokuş edilmesini sağlamak gerekir. Yarış, rekabet, gösteriş, büyüklük ve menfaat arayışı; bunlar, bütün bu yapılanların altında yatan çeşitli nedenlerdir.[77]

İşte gelişte verilen hediyeler bunlardır; diğer hediyeler bunlara karşılık olarak verilirler ve bunlara eşdeğerdirler; bunlar ise gidiş veya yolculuk hediyeleridir (Sinaketa'da bunlara *talo'i* adı verilir);[78] daima geliş hediyelerinden daha üstündürler. Böylece *Kula*nın yanında, *kula*ya ek olarak, yükümlülükler ve faizli karşı-yükümlülükler döngüsü gerçekleşmiş olur.

Doğal olarak –bu türden anlaşmaların devam ettiği bütün anlarda– konukseverlik yükümlülükleri, yemek verme yükümlülükleri ve Sinaketa'da kadınları içeren yükümlülükler olmuştur.[79] Nihâyetinde, bütün bu süre boyunca, ek niteliğinde olan ve her zaman düzenli olarak verilen hediyeler söz konusu olmuştur. Fakat öyle görünüyor ki, bu *korotumna*ların değiş-tokuşu –taş baltaların[80] ve domuz dişleri-

---

[74] Malinowski'ye şöyle deniyor: "Partnerim, benim rakibim sayılır (*kakaveyogu*). Bana karşı savaşabilir. Benim gerçek akrabam (*veyogu*), benim göbek bağım sayılır, her zaman benim tarafımda yer alır", (s. 276).

[75] *Kula* büyüsü (*mwasila*) bunu ifade etmektedir.

[76] Sefer şefleri ve filika şefleri öncelik hakkına sahiptirler.

[77] Eğlenceli bir efsane olan Kasabwaybwayreta (s. 342) bütün bu etkenleri bir araya getirmektedir. Kahramanın ünlü Gumakarakedakeda kolyesini nasıl elde ettiğini, bütün *kula* arkadaşlarını nasıl geride bıraktığını görüyoruz. Ayrıca, Takasakuna efsanesine de bakabilirsiniz, s. 307.

[78] S. 390. Dobu'da, s. 362, 365, vs.

[79] Dobu'da değil, Sinaketa'da.

[80] Taş balta ticareti konusunda, bkz. Seligmann, *Melanesians.*, s. 350 ve 353. *Korotumna*lar (Arg., s. 365, 358) genellikle süslenmiş balina kemiklerinden yapılan kaşıklar ve süslü bıçaklardır ve *basi* olarak da kullanılırlar. Ayrıca başka ara hediyeler de vardır.

nin[81] değiş-tokuşunu içerdiği dönemlerde– ilkel bir *kula* biçimini temsil etmektedir.

Ayrıca, bizim düşüncemize göre, kabileler-arası *kula* sadece daha genel bir sistemde yer alan abartılı, daha gösterişli ve daha heyecan uyandırıcı bir durumdur. Kabileler-arası *kula*, kabileyi bulunduğu dar çemberden bütünüyle çıkarmakta ve hattâ kendi hak ve çıkarlar çemberinin dışına çıkarmaktadır; fakat normalde, bu sınırların içinde klanlar ve köyler benzer bağlarla birbirlerine bağlıdırlar. Bu kez ise, sadece yerel gruplar, aile grupları ve bunların şefleri bulundukları yerden çıkmakta, birbirlerini ziyaret etmekte, ticaret yapmakta ve kendi aralarında evlenmektedirler. Belki de buna *kula* diyemeyiz artık; fakat bununla birlikte, Malinowski haklı olarak, "denizcilik *kula*sı"na karşılık olarak "iç *kula*"dan ve şeflerini değiş-tokuş eşyalarıyla donatan "*kula* toplulukları"ndan bahsetmektedir. Ancak böyle durumlarda potlaçtan bahsetmek abartı sayılmaz kesinlikle. Örneğin, Kiriwina'da yaşayanların cenaze etkinlikleri için (*s'oi*)[82] Kitava'ya yaptıkları ziyaretler, *vaygu'a*ların değiş-tokuşundan başka şeyler içermektedir; burada yapmacık bir tür saldırı olduğunu (*youlawada*),[83] domuz eti ve Hint patatesi sergileriyle yiyecek dağıtıldığını görüyoruz.

Diğer taraftan, *vaygu'a*ları ve bütün bu nesneleri elde edenler, üretenler ve değiş-tokuş edenler şefler değildir her zaman[84] ve hattâ diyebiliriz ki, şefler bunları ne kendileri için üretmekte[85] ne de değiş-tokuş etmektedirler. Büyük bir bölümü şeflerin alt kademedeki akrabaları ve özellikle de hısımları tarafından hediye olarak şeflere verilmektedir, ki bu kişiler de şefe bağlıdırlar[86] ya da şefin ikinci dereceden çocukları sayılırlar. Buna karşılık, *vaygu'a*ların çoğunluğu, geziler ve seferler yeniden başladığında gösterişli bir şekilde köylerin ve klanların şeflerine ve de birbirine bağlı klanlardaki insanlara aktarılır,

---

[81] *Doga, dogina.*

[82] S. 486'dan 491'e kadar. Bu âdetlerin Kuzey-Massim uygarlıkları denilen bütün uygarlıklardaki uzantıları için, bkz. Seligmann, Melan., s. 584. *Walaga*nın tanımı için, bkz. s. 594 ve 603; bkz. Arg., s. 486-487.

[83] S. 479.

[84] S. 472.

[85] *Mwali* hediyelerinin kayınbirader gibi hısımlar tarafından üretilmesine ve bunlar tarafından verilmesine *youlo* adı verilir, s. 503, 280.

[86] s. 171; bkz. s. 98.

yani sonuç olarak doğrudan ya da dolaylı olarak ve çoğunlukla da dolaylı olarak seferlere katılan şu veya bu kişilere verilirler.[87] Böylelikle bu kişiler de hediye almış olurlar.

Nihâyetinde, bu iç-*kula* sisteminin yanında (ve bize göre temelinde), değiş-tokuş hediyeleri sistemi Trobriandlılar'ın ekonomik ve ahlâkî yaşantısına ve de kabile yaşantısına bütünüyle egemen olmaktadır. Malinowski'nin çok iyi ifade ettiği gibi, söz konusu sistem bu yaşantının "içine işlemiştir". Bu yaşantı sürekli bir "alma ve verme" üzerine kuruludur.[88] Zorunlu olarak veya çıkar amacıyla, büyüklük göstermek veya hizmet görmek amacıyla, bir güvence ya da bir meydan okuma olarak verilip alınan ve her yöne yayılan kesintisiz bir hediye akımıyla kat edilmektedir. Burada bütün bu olayları betimleyemeyeceğiz, ayrıca Malinowski de yayımlama işini henüz bitirememiştir. Fakat bunlardan başlıca iki olayı ele alabiliriz.

Kula ve *wasi* ilişkilerine tamamen benzer bir ilişkiyi ele alalım.[89] Bu ilişki, bir taraftan tarımla uğraşan kabileler ve diğer taraftan denizcilikle uğraşan kabilelerdeki partnerler arasında düzenli ve zorunlu değiş-tokuş ilişkileri yaratmaktadır. Çiftçi olan, ortak ürünlerini denizci partnerinin evinin önünde yığar. Denizci olan partner, karşılık olarak bir sonraki seferde, büyük bir avdan sonra av ürünlerini faizli olarak çiftçi köyüne verir.[90] Yeni-Zelanda'da gördüğümüz iş bölümü sisteminin aynısı burada da mevcuttur.

---

[87] Örneğin sandal yapımı, çanak çömleklerin toplanması veya yiyecek ihtiyaçların sağlanması gibi.

[88] S. 167: "Bütün kabile hayatı sürekli bir "alıp verme"den başka bir şey değildir; bütün törenler, yasal ve geleneksel bütün eylemler, sadece somut bir hediyeyle ve onu karşılayan bir karşı-hediyeyle yerine getirilir; alınan ve verilen zenginlikler toplumsal organizasyonun, şefin güncünün, kan bağıyla olan arabalıkların ve evlilikle oluşan akrabalıkların temel araçlarından biridir". Bkz. s. 175-176 ve *passim* (bkz. dizin: Give and take).

[89] Partnerler çoğunlukla kadın olduğu için, bu ilişki çoğunlukla *kula* ilişkileriyle aynıdır, s. 193; *wasi* için, bkz. s. 187-188. bkz. XXXVI. levha.

[90] İnci avcılarının yaşadıkları sıkıntılara ve uğradıkları kayıplara rağmen bu zorunluluk devam etmektedir, ki inci avcıları avla ilgilenmek zorundadırlar ve tamamıyla toplumsal bir ödev uğruna önemli edinimleri kaybetmektedirler.

Önemli bir diğer değiş-tokuş biçimiyse sergi ve fuar görünümü alır.[91] Bu sergilere büyük yiyecek dağıtımı[92] anlamına gelen *sagali* adı verilir ve bunlar birçok vesileyle düzenlenebilirler: Hasat döneminde, şefe yeni bir kulübe yapıldığında, yeni filikalar inşa edildiğinde veya cenaze etkinliklerinde bu türden sergiler düzenlenir.[93] Bu yiyecek dağıtımları, şefe ya da şefin klanına hizmet eden gruplara yönelik olarak yapılır;[94] bu hizmetlere örnek olarak, tarım işlerini, filika ve sandalların yapıldığı büyük ağaçların taşınmasını, kiriş ve mertek yapımını, ölen bir kişinin klanındaki kişiler tarafından verilen cenaze hizmetlerini verebiliriz. Bu yiyecek dağıtımları tam olarak Tlingit potlacına karşılık gelmektedir; rekabet ve çatışma temaları aynen mevcuttur. Klanların, küçük grupların ve ittifak hâlindeki ailelerin birbirleriyle karşılaştıklarını görürüz ve bunlar, şefin şahsiyeti kendini hissettirmediği müddetçe, gruplara özgü olaylar olarak görünürler.

Fakat bu grup hukukunun ve kolektif ekonominin ötesinde (ki bunlar *kula*ya uzak sayılırlar) bütün bireysel değiş-tokuş ilişkileri aynı türdendir. Belki de sadece bir bölümü basit birer mal değişimi olabilir. Bununla birlikte, bu mal değişimi sadece akrabalar, hısım aileler veya *kula* ve *wasi* partnerleri arasında yapıldığı için, gerçek anlamda serbest bir değiş-tokuş yok gibi görünmektedir. Hattâ genellikle, kişi aldığı ve böylece –ne şekilde olursa olsun– mülkiyetini elde ettiği şeyi, vazgeçilemeyecek bir şey olmadığı müddetçe, kendisi için alıkoymaz ve genellikle başka bir kişiye, örneğin bir hısıma verir.[95] Elde edilen ve verilen şeylerin aynı gün içerisinde hiçbir değişikliğe uğramadan geri döndükleri bile olur.

Yükümlülük nedeniyle karşılık olarak verilen her türden şeyler, eşyalar ve hizmetler bu çerçevede yer almaktadır. Düzensiz bir biçimde de olsa, şimdi de en önemli olayları ele alalım.

---

[91] Bkz. XXXII. ve XXXIII. levhalar.

[92] *Sagali* kelimesi dağıtım anlamına gelmektedir (Polinezya'daki *hakari* gibi), s. 491. tanım için bkz. s. 147'den 150'ye kadar; s. 170, 182-183.

[93] Bkz. s. 491.

[94] Özellikle cenaze etkinliklerinde bu durum oldukça belirgindir. Bkz. Seligmann, *Melanesians*, s. 594-603.

[95] S. 175.

Kula da gördüğümüz *pokala*[96] ve *kaributu*lar[97] ("sollicitory gifts") çok daha geniş bir tür oluştururlar ve bizim ücret veya bedel olarak adlandırdığımız şeye karşılık gelmektedirler. Bunlar tanrılara ve ruhlara verilirler. Ücrete karşılık gelen bir diğer isim de *vakapula,*[98] *mapula*'dır:[99] Bunlar minnettarlık ve konukseverlik göstergesidirler ve karşılıkları verilmek zorundadır. Bu konuda, Malinowski'nin, evlilikteki taraflar arasındaki ekonomik ve hukukî ilişkileri aydınlatan çok önemli bir keşif yaptığını düşünüyoruz.[100] Koca tarafından kadına verilen bütün hizmetler, kadının verdiği hizmete karşılık olarak verilen bir tür bağış-ücret olarak değerlendirilir (ki Kur'an kadının sunduğu şeyi "tarla" olarak ifade eder).

Trobriand hukukunun çocuksu dili, yerine getirilen yükümlülük[101] için, verilen şey[102] için ve koşullar[103] için ayrı ayrı isimlerin

---

[96] S. 323, bir diğer terim, *kwaypolu*, s. 356.

[97] S. 378-379, 354.

[98] S. 163, 373. Vakapula özel isimler taşıyan alt bölümlere ayrılır, örneğin: *Vewoulo* (initial gift) ve *yomelu* (final gift) (bu da *kula* ile olan benzerliği göstermektedir, bkz. *yotile vaga* ilişkisi). Bu ödemelerin bir bölümü özel isimler taşır: Karibudaboda, filikalarda çalışanlara ve genel olarak da, örneğin tarlalarda çalışanlara yapılan ödemeleri ifade etmektedir; özellikle de ürün hasadı için yapılan son ödemeleri (*urigubu,* hısımlara yönelik yıllık ürün ödemeleri için kullanılır, s. 63-65) ve kolye yapımı için yapılan ödemeleri ifade eder, s. 394 ve 183. Bu ödemeler, yeterince büyük ise, *sousala* adını alır (Kaloma kurslarının imalatında, s. 373, 183). Bilezik imalatı için yapılan ödemeler *youlo* adını alır. *Puwayu* ismi ise oduncuları teşvik etmek için verilen yiyecekler için kullanılır. Bkz. güzel bir şarkı, s. 129:

Domuz, hindistancevizi (içecek) ve patatesler
Bitti ve biz ... ağır ağır çalışıyoruz hep.

[99] *Vakapula* ve *mapula* kelimeleri pula kelimesinin farklı biçimleridir, zira vaka neden bildiren bir ifadedir. *Mapula* ile ilgili olarak, bkz. s. 178, 182 ve devamı. Malinowski çoğunlukla "repayment" olarak çevirmektedir. *Mapula* genellikle "yakı"ya benzetilir, zira yapılan hizmetin neden olduğu sıkıntıyı ve yorgunluğu azaltmakta, verilen nesnenin ya da sırrın, unvanın ve yitirilen imtiyazın kaybını karşılamaktadır.

[100] S. 179. "Cinsel amaçlı hediyeler" aynı zamanda *buwana* ve *sebuwana* adını almaktadırlar.

[101] Bir önceki notlara bakınız; ayrıca *Kabigidoya* (s. 164) yeni bir filikanın arz edilişini, filikayı yapan insanları, bu insanların yaptığı işi ("yeni filikanın kafasını kırmak", vs.) ve ayrıca faizli olarak geri verilen hediyeleri ifade

kullanılması nedeniyle, karşı-yükümlülüklerle ilgili isim farklılıklarını artırmaktadır. Bazı isimler bütün bu noktaları dikkate almaktadır; örneğin büyücüye sunulan ya da bir unvan kazanmak için verilen hediyeler *laga*[104] adını alır. Kelimeleri bölmek ve doğru ifadeyi bulmak adına ortaya konulan böyle bir tutarsızlığın ve rafine bir terimler dizini çıkarmak için başvurulan yöntemlerin kelime dağarcığını ne denli karmaşık hâle getirdiğine inanmak güç gerçekten de.

Diğer Melanezya Toplulukları

Melanezya ile ilgili diğer noktalar üzerinden karşılaştırma ve benzetmelere yenilerini eklemeye gerek yoktur. Bununla birlikte, şuradan buradan alınan kimi detaylar inandığımız düşünceleri güçlendirecek ve Trobriandlılar'ın ve de Yeni-Kaledonyalılar'ın anormal bir biçimde akraba topluluklarda görülmeyen hiçbir prensip geliştirmediklerini kanıtlayacaktır.

Melanezya'nın güneyindeki uç bölgelerde, potlacı tanımladığımız Fiji'de, hediye sistemine dahil başka önemli kurumlar söz konusudur. *Kere-kere* olarak adlandırılan bir dönem söz konusudur ve bu dönem boyunca hiçkimsenin isteği geri çevrilmez:[105] Hediyeler evlilik sırasında iki aile arasında değiş-tokuş edilir,[106] vesaire. Ayrıca isper-meçet balinası dişlerinden oluşan Fiji paraları, Trobriadlılar'ın parasıyla tamamen aynı türdendir. Bu para *tambua*[107] adını taşır; taşlarla (büyük dişler) ve kabile için bir tür "maskot", nazarlık veya "uğur-luk" sayılan süs eşyalarıyla tamamlanır. Fijililer'in *tambua*ları için besledikleri duygular daha önce betimlediğimiz duygularla ta-

---

etmektedir. Diğer kelimeler ise filikanın yerini ifade eder, s. 186; hoşgeldin hediyesi, s. 232.

[102] Buna, "big cowrie shell" hediyesi, s. 317.

[103] Hasat işine karşılık olarak verilen *vaygu'a*, *youlo*, s. 280.

[104] S. 186, 426, vs., kuşkusuz bütün faizli karşı-yükümlülükleri ifade etmektedir. Zira büyü formüllerinin satın alınması gibi sıradan alış-verişler için kullanılan başka bir isim vardır: *Ula-ula* (ücret-hediyeler çok önemli ise *soulala* adı kullanılır, s. 183). Hediyeler yaşayanlar gibi ölülere de sunulduğunda *ula'ula* ifadesi kullanılır.

[105] Brewster, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, s. 91-92.

[106] A.g.e., s. 191.

[107] A.g.e., s. 23. Tabu kelimesiyle karşılaşıyoruz, tambu.

mamıyla aynıdır: "Onlara bebek gibi bakarız; çantalarımızdan çıkarıp, hayran hayran seyredip güzelliklerinden bahsederiz; büyüklerini yağlayıp parlatırız.[108]" Bu paraların verilmesi bir dilek ifadesidir; bunları kabul etmek, yükümlülük altına girmektir.[109]

Yeni-Gine'deki Melanezyalılar ve onlardan etkilenen bazı Papualılar, paralarına *tau-tau*[110] adını verirler; bu para Trobriandlılar'ın parasıyla aynı türdendir ve aynı inançlara konu olur.[111] Fakat bu isimle, "domuz borcu" anlamına gelen *tahu-tahu*[112] arasında benzerlik kurabiliriz (Motu ve Koita'da). Bu isim oldukça tanıdıktır bizler için.[113] Polinezya'da kullanılan ifadenin aynısıdır; Samoa ve Yeni-Zelanda'daki *taonga* kelimesinin köküdür, ki bu kelime aileye geçen mülkleri ve değerli eşyaları ifade eder. Nesneler gibi kelimeler de Polinezya'ya özgüdür.[114]

Melanezyalılar'da ve Yeni-Gine'deki Papualılar'da potlacın olduğunu biliyoruz.[115]

Thurnwald'ın ortaya koyduğu önemli belgeler, bizleri Buin[116] kabilelerine ve Banarolar'a[117] yöneltmekte ve bizlere benzerlik kurulabilecek birçok nokta sunmaktadır. Değiş-tokuş edilen şeylerin dinî

---

[108] A.g.e., s. 24.

[109] A.g.e., s. 26.

[110] Seligmann, *The Melanesians*, (sözlük, s. 754 ve 77, 93, 94, 109, 204).

[111] Doalar ile ilgili betimlemelere bakınız, a.g.e., s. 89, 71, 91.

[112] A.g.e., s. 95 ve 146.

[113] Bu hediyeler sisteminde, Yeni-Gine körfezindeki kabilelerin, Polinezyalılar'a özgü ve aynı anlama sahip olan kelimeye benzer bir isimle adlandırdıkları tek şey paralar değildir. Daha önce, Yeni-Zelanda'daki *hakari*ler ile Seligmann'ın Yeni-Gine (Motu ve Koita) ile ilgili olarak betimlediği *hekari*ler (yiyeceklerle ilgili sergi ve etkinlikler) arasındaki benzerlikten bahsetmiştik, bkz. *The Melanesians*, s. 144-145, XVI.-XVIII. levhalar.

[114] Daha önceki sayfalara bakınız. *Tun* sözcüğünün, Mota lehçesinde satın alma (özellikle kadın satın alma) gibi bir anlama sahip olması dikkate değerdir, ki bu sözcük *taonga* kelimesiyle özdeştir. Codrington, "Geceyi satın alan Qat" adlı efsane (*Melanesians Language*, s. 307-308, not: 9), çeviri karşılığı: "Yüksek fiyatla satın almak". Aslında bu, potlaç kurallarına göre gerçekleşen bir satın almadır ve bunun Melanezya'nın bu bölümünde görüldüğü doğrulanmıştır.

[115] *Année Sociologique*'te bahsedilen belgelere bakınız, cilt: XII, s. 372.

[116] Özl. bkz. *Forsch.*, III, s. 38'den 41'e kadar.

[117] *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

niteliği buralarda oldukça belirgindir; özellikle de paranın niteliği ve şarkıları, kadınları, gösterilen sevgiyi ve yapılan hizmetleri karşılama biçimi son derece açıktır; Trobriandlılar'da olduğu gibi, para burada da bir tür teminattır. Son olarak, Thurnwald, özel bir konuyla ilgili olarak,[118] karşılıklı hediyeler sisteminin ve yanlış bir biçimde satın alma ile evlilik olarak adlandırılan şeyin ne olduğunu çok iyi gösteren bir olayı analiz etmiştir. Satın alma ile evlilik, hısım aile yükümlülükleri de dahil her türden yükümlülüğü içermektedir; örneğin, ebeveynlerinin karşılık olarak tatmin edici hediyeler vermediği bir kadın geri gönderilir.

Sonuç olarak, bütün adalar ve bu adalara akraba olan güney Asya'nın bir bölümü aynı hukuk ve ekonomi sistemine sahiptir.

Polinezya'daki kabilelere oranla daha zengin ve ticarete daha yatkın olan bu Melanezya kabileleriyle ilgili olarak çıkarılabilecek bir düşünce, bu durumda, genelde benimsenen düşüncelerden çok farklı olacaktır. Bu insanlar, aile-dışı bir ekonomiye ve çok gelişmiş bir değiş-tokuş sistemine sahiplerdir, ki söz konusu sistem, daha yüz yıl öncesine kadar Avrupalı köylülerin ve deniz bölgelerinde balıkçı köylerinin sahip olduğu sisteme oranla çok daha yoğun ve etkili bir sistemdir. Adaların, lehçelerin konuşulduğu sınırların ötesine geçen geniş kapsamlı bir ekonomik hayatları ve dikkate değer bir ticaret sistemleri vardır. Alım-satım sisteminin yerine verilip alınan hediyeleri koymaktadırlar tamamen.

Bu hukuk sistemlerinin ve daha ileride göreceğimiz gibi Cermen hukuk sisteminin tıkandığı nokta ise, ekonomik ve hukukî kavramları soyut hâle getirmede ve birbirinden ayırmada başarısız olmalarıdır. Bu toplumlarda, ne klanlar ne de aileler birbirlerinden ayrılamamakta ve yaptıkları işleri birbirinden ayırmayı başaramamaktadırlar; aynı şekilde bireyler de, ne kadar etkili ve bilinçli olursa olsunlar, birbirlerine karşı olmaları gerektiğini ve kendi işlerini başkalarının işlerinden ayırmayı bilmeleri gerektiğini anlayamamaktadırlar. Şef, klanıyla iç içe geçer ve klanı da şefle bütünleşir; bireyler tek tip hareket ettiklerini hissederler. Holmes, Finke (Toaripi ve Namau) kıyılarından tanıdığı kabilelerin konuştuğu her iki dilin, yani Papua ve Melanezya dillerinin "alımı ve satımı, borç almayı ve borç vermeyi ifade etmek için tek bir terim kullanmakta" olduğunu göstermiştir. "Anti-

[118] *Forsch.*, III, 2. lev., not: 3.

tetik işlemler aynı kelimeyle ifade edilir."[119] "Açıkça söylemek gerekirse, gerçek anlamda borç alma ve borç vermenin ne olduğunu bilmemektedirler, fakat para olarak bir şey borç verilir her zaman ve borç ödendiğinde bu şey iade edilmiş olur."[120] Bu insanlarda ne satma ne de borç verme diye bir düşünce söz konusudur, fakat bununla birlikte aynı işlevi yerine getiren hukukî ve ekonomik işlemler gerçekleştirirler.

Aynı şekilde trampa kavramı, Polinezyalılar için olmadığı gibi, Melanezyalılar için de doğal bir şey değildir.

Seçkin bir etnograf olan Kruyt, satış kelimesini kullanmakla birlikte, orta bölgelerdeki Celebesler'de yaşayan insanların sahip olduğu bu ruh hâlini açık bir biçimde[121] betimlemektedir. Bununla birlikte, Toradjalar, büyük birer tüccar olan Malezyalılar'la uzun zamandan beri ilişki hâlindedirler.

Böylelikle, insanlığın görece zengin, çalışkan ve artı-değer yaratan bir kısmı, bizim bildiğimizden farklı şekillerde ve farklı nedenlerle değerli şeyleri değiş-tokuş etmeyi bilmiş ve hâlen de bilmektedirler.

III. Kuzeybatı Amerika, Kredi ve Saygınlık

Bazı Melanezya ve Polinezya toplulukları üzerine yaptığımız bu gözlemler, hediye rejimiyle ilgili oldukça net bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Maddî ve manevî yaşam, değiş-tokuş, bu topluluklarda hem isteğe bağlı hem de zorunlu bir biçimde işlemektedir. Dahası, bu zorunluluk, mitik, imgesel veya sembolik ve kolektif bir şekilde ifade edilmektedir; değiş-tokuş edilen nesnelere bağlı bir ilgi görünümü almaktadır. Değiş-tokuş edilen eşyalar, değiş-tokuşu yapan kişilerden tam anlamıyla ayrılmazlar hiçbir zaman; bu şeylerin yarattığı birlik ve

---

[119] *Primitive New-Guinea*, 1924, s. 294.

[120] Aslında Holmes aracı hediyeler sistemini pek iyi betimleyememektedir, bkz. daha önceki sayfalarda, *basi*.

[121] Yukarıda adı geçen çalışmaya bakınız. "Satın almak, satmak" şeklinde çevirdiğimiz kelimelerin anlamlarındaki belirsizlik sadece Pasifik toplumlarına özgü değildir. Daha ileride bu konuya geri döneceğiz, fakat şimdiden şunu hatırlayalım ki, mevcut olarak kullandığımız dilde, satma kelimesi satış gibi satın almayı da ifade etmektedir ve Çince'de, satma eylemini ve satın alma eylemini ifade eden tek heceli iki kelime arasında hiçbir ses farkı bulunmamaktadır.

ortaklık, göreceli olarak ayrılmaz niteliktedir. Gerçekte, toplumsal yaşamın bu sembolü –değiş-tokuş edilen şeylerin kalıcı etkisi–, bölümlere ayrılan bu arkaik toplumlardaki alt-grupların sürekli olarak iç içe geçiş şeklini ve her şeyi birbirlerine borçlu hissetme biçimini dolaylı olarak ifade etmektedir sadece.

Kuzeybatı Amerika'daki Kızılderili toplulukları aynı kurumlara sahiptirler, fakat bu toplumlardaki kurumlar daha radikal ve daha yoğun bir yapıya sahiplerdir. Öncelikle, trampanın bu toplumlarda neredeyse hiç bilinmediğini söyleyebiliriz. Avupalılar'la[122] yaşanan uzun temaslardan sonra bile, bu toplumlarda sürekli olarak gerçekleşen zenginlik transferleri[123] sadece *potlac*ın geleneksel biçimleri şeklinde gerçekleşiyor gibi görünmektedir.[124] Bu son kurumu bizim bakış açımızdan betimlemeye çalışacağız.

ÖNEMLİ NOT: Öncelikle, bu toplumları kısaca betimlememiz kaçınılmaz görünmektedir. Birazdan bahsedeceğimiz kabileler, topluluklar ya da daha doğrusu kabile grupları, Kuzeybatı Amerika ve Alaska'nın kıyı bölgelerinde yaşamaktadır:[125] Tlingit ve Haidalar;

---

[122] XVIII. yüzyıldan itibaren Ruslarla, XIX. yüzyılın başlangıcından itibaren de Kanadalı Fransız avcılarla temas kurmuşlardır.

[123] Bununla birlikte, bkz. köle satışı: Swanton, *Haida Texts and Myths*, *Bur. Am. Etnh. Bull.*, 29, s. 410.

[124] "Potlaç" konusundaki teorik çalışmalarla ilgili özet bir bibliyografya daha yukarıda verilmiştir.

[125] Bu özet tabloyla ilgili herhangi bir doğrulama yapılmış değildir, fakat bu zorunludur. Bu tablo ne kabile sayısı ve kabile isimleri açısından, ne de sahip oldukları kurumlar açısından tam bir tablo değildir.

Bu tabloda çok sayıda kabileyi dışarıda bıraktık, özellikle de: 1. Nootka (Wakash veya Kwakiutl grubundan), Bela Kula (komşu bir kabile); 2. Güney kıyılarındaki Salish kabileleri. Diğer taraftan, potlacın gelişimi ve yayılımı konusundaki araştırmaların daha güneye, Kaliforniya'ya kadar kaydırılmış olması gerekir. Burada –ki bu bazı açılardan dikkate değer bir şeydir– söz konusu kurum Penutia ve Hoka denilen gruplardaki topluluklara kadar yayılmış gibi görünmektedir: Örneğin bkz. Powers, "Tribes of California" (*Contrib. To North Amer. Ethn.*, III), s. 153 (Pomo), s. 238 (Wintun), s. 303, 311 (Maidu); bkz. s. 247, 325, 332, 333, diğer kabilelerle ilgili olarak bkz. genel düşünceler, s. 411.

Ayrıca, birkaç kelimeyle betimlemeye çalıştığımız kurum ve zanaatlar son derece komplikedirler ve eksik olan şeyler var olanlar kadar önemlidir.

Britanya Kolombiyası'nda ise özellikle Haidalar, Tsimshianlar ve Kwakiutllar yaşamaktadır.[126] Bu sonuncular da geçimlerini hayvan

---

Örneğin, çanak-çömlekçilik, Güney Pasifik uygarlığının üst tabakalarında olduğu gibi, buralarda da bilinmemektedir.

[126] Bu toplulukların incelenmesine olanak verecek çok önemli kaynaklar mevcuttur; fazlasıyla felsefî oldukları ve transkripsiyonu yapılıp çevrilmiş çok sayıda metin içerdikleri için bunlar son derece güvenilir kaynaklardır. Bkz. özet bibliyografya, Davy, *Yeminli İman*, s. 21, 171 ve 215. Ayrıca öncelikli olarak şunları da ekleyebiliriz: F. Boas ve G. Hunt, *Ethnology of the Kwakiutl* (bundan böyle *Ethn. Kwa.* olarak geçecektir), 35th An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethnology, 1921, daha ilerideki rapora bakınız; F. Boas, *Tsimshian Mythology*, 31st *An. Rep. of the Bur. of Amer. Ethn.*, 1916, yayımlanma tarihi: 1923 (bundan böyle *Tsim. Mtyh.* olarak geçecektir). Bununla birlikte, bütün bu kaynaklarda eksik bir nokta bulunmaktadır: Ya eski kaynaklar yetersizdir ya da yeni kaynaklar, detaylarına ve derinliklerine rağmen, bizi ilgilendiren açıdan eksiklikler taşımaktadırlar. Boas ve Jesup Expedition'daki arkadaşları maddî uygarlığa, dilbilgisine ve mitolojik edebiyata dikkat çekmişlerdir. Hattâ daha önceki profesyonel etnografların (Krause, Jacobsen) ya da daha yakın dönemlerdeki etnografların (Sapir, Hill Tout, vs.) çalışmaları bile aynı yöndedirler. Hukukî ve ekonomik analizlerin ve nüfusla ilgili noktaların tamamlanması gerekmektedir (Bununla birlikte toplumsal morfoloji çalışmaları Alaska'daki çeşitli Censuslar ve Britanya Kolombiyası'yla başlamış bulunmaktadır). Barbeau bizlere Tsimshianlar ile ilgili eksiksiz bir morfoloji çalışması sunacağını söylemiştir. Bu önemli bilgileri bekliyor ve zamanı geldiğinde kısa sürede benzer örnekleri görmeyi umuyoruz. Ekonomi ve hukuk konusundaki birçok noktayla ilgili olarak, eski belgeler, Rus gezginlerin belgeleri, Krause'un (*Tlinkit Indianer*), Dawson'ın (Haidalar, Kwakiutllar ve Bellakoolalar konusunda) büyük bir bölümü *Bulletin of the Geological Survey of Canada*'da ya da *Proceeding of the Royal Society of Canada*'da yayımlanan belgeleri ve Mayne'ın belgeleri (*Four Years in British Columbia*, Londra, 1862) en iyi belgeler arasında yer almakta ve taşıdıkları tarihler bu belgelere kesin bir üstünlük kazandırmaktadır.

Bu kabilelerle ilgili kavramlarda belli bir zorluk söz konusudur. Kwakiutllar bir kabile oluşturmakta ve kendi aralarında birleşerek bu isimde gerçek bir ulus oluşturan başka kabilelere de kendi adlarını vermektedirler. Her seferinde hangi Kwakiutl kabilesinden bahsettiğimizi net bir biçimde söylemeye çalışacağız. Bunu açıkça belirtmemiz mümkün olmadığında ise, genel olarak Kwakiutllar'dan bahsetmiş olacağız. Ayrıca Kwakiutl kelimesi, basit bir ifadeyle zengin, "dünya buğusu" anlamına gelmekte ve zaten bununla da, betimleyeceğimiz ekonomik olguların önemini ifade etmektedir.

avlamaktan ziyade balıkçılıkla, denizden ve ırmaklardan sağlamaktadırlar; fakat Melanezyalılar'dan ve Polinezyalılar'dan farklı olarak, bu topluluklar tarımla uğraşmamaktadır. Bununla birlikte çok zengindirler ve hattâ, günümüzde balıkçılık, hayvan avcılığı ve kürkçülük, kendilerine önemli bir artık-değer sağlamakta ve bu, Avrupa fiyatlarıyla hesaplanmaktadır. Bütün Amerika kabileleri içerisinde en sağlam evlere ve son derece gelişmiş bir sedir endüstrisine sahiptirler. Son derece iyi yapılmış filikaları vardır ve açık denizlerde dolaşmasalar da adalar ve kıyılar arasında seyâhat etmeyi iyi bilirler. Zanaat açısından oldukça ileridirler. Bilhassa, XVIII. yüzyılda demirin kullanılmaya başlamasından önceki dönemlerde bile, bakır çıkarmayı, eritmeyi, kalıba dökmeyi ve dövmeyi iyi bilirlerdi, ki bu zanaatın Tsimshian ve Tlingit kabilelerinde henüz emekleme döneminde olduğunu görüyoruz. Arınalı gerçek birer ekü gibi görünen bazı bakır parçalarını bir tür para olarak kullanmaktadırlar. Bir diğer para türü de, *Chilkat*[127] denilen, aynı zamanda süs olarak da kullanılan, hayranlık verici bir biçimde küçük şekillerle süslenen ve bir kısmı büyük değere sahip olan güzel örtülerdir. Bu topluluklarda son derece yetenekli yontu sanatçıları ve profesyonel desenciler vardır. Pipolar, asâlar, bastonlar, yontma boynuzdan yapma kaşıklar, vs. etnografik koleksiyonlarda yer alan birer süs eşyasıdırlar. Oldukça geniş sınırlar içerisinde yer alan bu uygarlık dikkate değer bir tek biçimlilik arz etmektedir. Kuşkusuz, en azından konuştukları dil açısından üç farklı aile grubuna ait olan bu topluluklar, çok eski dönemlerde karşılıklı olarak bir araya gelip birbirlerine karıştılar.[128] Kış hayatı, en güneydeki kabilelerde bile yaz hayatından çok farklıdır. Kabileler ikili bir morfolojiye sahiptir: İlkbaharın sonlarından itibaren hayvan avına, dağlardaki taze bitki köklerini ve meyve tohumlarını toplamaya ve ırmak somonu avlamaya çıkan kabileler, kış gelir gelmez, "şehir" dediğimiz yerlerde bir araya gelirler. Ve bu anda, bir arada bulun-

---

Kwakiutl dilindeki kelimelerle ilgili bütün imlâ ayrıntılarını burada veremeyeceğiz.

[127] Chilkat örtüleriyle ilgili olarak, bkz. Emmons, The Chilkat Blanket, *Mem. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, III.

[128] Bkz. Rivet, Meillet ve Cohen, *Dünya Dilleri*, s. 616. Tlingit'i ve Haida'yı Athapaskan kaynağına bağlı birer kola indirgeyen Sapir'dir, "Na-Déné Languages", *American Ethnologist*, 1915.

dukları bütün bu süre boyunca sürekli bir kaynaşma içine girerler. Toplumsal hayat bu kabileler içerisinde son derece yoğun hâle gelir; kabile topluluklarının yazın bir araya gelişiyle yaşanan toplumsal hayattan çok daha yoğundur. Sürekli bir kaynaşma ve çalkantı hâlindedir. Devamlı olarak kabilelerden kabilelere, klanlardan klanlara ve ailelerden ailelere ziyaretler gerçekleştirilir. Sık sık tekrarlanan ve çoğunlukla uzun sürelere yayılan eğlence ve bayramlar olur sürekli. Evlilik nedeniyle, çeşitli ritüeller ve promosyonlar vesilesiyle, bütün bir yaz ve sonbahar dönemi boyunca dünyanın en zengin kıyılarında büyük bir işgücüyle biriktirilen ne varsa ölçüsüz bir biçimde harcanır. Özel hayat bile bu şekilde yaşanır; bir fok avlandığında, meyve tohumları veya sağlam bitki kökleri bulunduğunda, klandaki insanlar davet edilir; karaya vuran bir balina yakalandığında ise herkes davet edilir.

Ahlâkî yaşam da dikkate değer bir tek biçimlilik arz etmektedir; kadın tarafına ait gruplar (Tlingit ve Haidalar'da) ile Kwakiutllar'da olduğu gibi ılımlı erkek tarafını temsil eden klanların yönetimi arasında paylaşılsa da, toplumsal organizasyonun ve özellikle de totemik yapının karakteri hemen hemen bütün kabilelerde aynıdır. Melanezya'da ve Bank adalarında olduğu gibi, kabilelerde tarikat türünden yapılar bulunmaktadır; çoğunlukla uluslararası olan, erkek topluluklarının ve büyük ihtimalle Kwakiutllar'da olduğu gibi kadın topluluklarının klan organizasyonuna eklendiği bu yapılara gizli dernek denilmektedir, fakat bu ifade tam olarak doğru değildir. Birazdan bahsedeceğimiz hediyelerin ve karşı-yükümlülüklerin bir kısmı, Melanezya'da[129] olduğu gibi, tarikat türünden bu yapılarda art arda gerçekleşen yükselme[130] ve terfilerin karşılığını ödemeye yöneliktir. Ri-

---

[129] Derece elde etme nedeniyle yapılan ödemeler konusunda, bkz. Davy, *Yeminli İman*, s. 300-305. Melanezya ile ilgili olarak, bkz. örnekler, Codrington, *Melanesians*, s. 106, vs: Rivers, *History of the Melanesian Society*, I, s. 70 ve devamı.

[130] Bu yükselme sözcüğü gerçek ve mecaz anlamında alınmalıdır. Nasıl ki *vajapeya* ritüeli (geç Veda dönemi) belli bir dereceye yükselme ritüeli içeriyorsa, aynı şekilde Melanezya ritüelleri de genç şefi yüksek bir platformda göstermekten ibarettir. Kuzeybatıdaki Snahnaimuq ve Shushwaplar, şefin potlacını dağıttığı benzer bir yapıyı bilmektedirler. Boas, *9th Report on the Tribes of North-Western Canada. Brit. Ass. Adv. Sc.*, 1891, s. 39; *1th*

tüeller, tarikat ve klan ritüelleri, şeflerin evliliklerinin, "bakır eşya satımı"nın, tarikata giriş törenlerinin, şaman âyinlerinin ve Haidalar'da ve de Tlingitler'de daha gelişmiş nitelikte olan cenaze törenlerinin yerini alır. Bütün bunlar bir "potlaçlar" dizisi sırasında gerçekleşir. Her türlü amaca yönelik potlaçlar söz konusudur ve bunlar başka yöndeki potlaçlara karşılık gelirler. Melanezya'da olduğu gibi sürekli bir *give and take* "alıp verme" söz konusudur.

Potlacın kendisi de, ne denli tipik olsa da ve ne denli bu kabilelerin karakteristiğini oluştursa da, değiş-tokuş hediyeleri sisteminden başka bir şey değildir.[131] Bu sistemle arasındaki tek fark, bir taraftan uyandırdığı şiddet, sahip olduğu abartılı karakter ve yarattığı karşıtlıklardır, diğer taraftansa hukukî kavramlardan yoksun olması, Melanezya'da ve özellikle de Kuzey'deki iki topluluk olan Tlingitler ve Haidalar'da[132] olduğundan çok daha basit ve kaba bir yapıya sahip olmasıdır. Anlaşmaların kolektif niteliği[133] burada Melanezya ve Polinezya'da olduğundan daha belirgin olarak kendini göstermektedir. Aslında bu topluluklar, görünenin tersine, basit toplam yükümlülük dediğimiz şeye daha yakındırlar. Bu nedenle, hukukî ve ekonomik konseptler bu topluluklarda daha belirsiz ve daha az bilinçli görünmektedirler. Bununla beraber, pratikte, ilkeler formel ve yeterince açıktır.

Bununla birlikte bu topluluklarda, iki kavram, Melanezya potlacında veya Polinezya'daki değişmiş ve yapısal olarak bozulmuş ku-

---

Report (*B. Ass. Adv. Sc.*, 1894), s. 459. Diğer kabileler sadece şefin ve yüksek kademedeki üyelerin oturduğu bir platform bilmektedirler.

[131] Eski yazarlar, Mayne, Dawson, Kauser, vs., potlacın mekanizmasını bu şekilde betimlemektedirler. Özl. bkz. Krause, *Tlinkit Indianer*, s. 187, eski yazarlara ait belgeler koleksiyonu.

[132] Eğer dilbilimcilerin varsayımları doğruysa ve eğer Tlingit ve Haidalar Kuzeybatı uygarlığını benimseyen Athapaskan iseler sadece (ki Boas'ın çok uzak olduğu bir hipotezdir bu), Tlingit ve Hiada potlacının kaba karakteri kendiliğinden açıklanmış olacaktır. Kuzeybatı Amerika potlacının içerdiği şiddetin, bu uygarlığın, söz konusu şiddete yabancı olmayan iki aile grubunun karşılaştığı noktada bulunmasından kaynaklanması da mümkündür; söz konusu uygarlıklardan birisi Kaliforniya'nın güneyinden, diğeriyse Asya'dan gelmektedir (bu sonuncusuyla ilgili olarak daha önceki sayfalara bakınız).

[133] Bkz. Davy, *Yeminli İman*, s. 247.

rumlarda olduğundan çok daha açık görünmektedir: Bunlar kredi ve saygınlık kavramlarıdır.[134]

---

[134] Boas'ın potlaç konusundaki en iyi yazısı aşağıda verilmiştir: *12th Report on the North-Western Tribes of Canada. B. A. Adv. Sc.*, 1898, s. 54-55 (bkz. *Fifth Report*, s. 38): "Britanya kolonisindeki Kızılderililer'in ekonomik sistemi, uygar toplumların ekonomik sistemi gibi geniş ölçüde saygınlık/kredi üzerine kuruludur. Kızılderili bir kişi bütün girişimlerinde arkadaşlarının yardımına güvenir. Onlara daha sonra bu yardımın karşılığını ödeyeceğine söz verir. Sağlanan yardım, bizim parayla ölçmemiz gibi Kızılderililer'in örtülerle ölçtükleri değerli şeylere dayanıyorsa, alınan borcun değerini faizli olarak geri ödeyeceğine dair söz verir. Kızılderililer'in yazı sistemi yoktur ve dolayısıyla da anlaşmaya güvenirlik katmak için anlaşma halkın önünde yapılır. Bu ekonomik sistem öylesine gelişmiştir ki, kabilenin bütün ortak üyelerinin sahip olduğu sermaye, mevcut kullanılabilir değerlerin toplam miktarını geçer; diğer bir ifadeyle, koşullar, bizim toplumlarımızda geçerli olan koşullarla tamamıyla aynıdır: Bütün alacaklarımızın ödenmesini istediğimizde, hiçbir şekilde bunları ödemeye yetecek kadar para olmadığını görürüz. Alacaklıların alacakları paranın kendilerine ödenmesi amacıyla girişebilecekleri teşebbüs sonucunda yıkıcı bir panik yaşanır ve toplumun bundan kurtulması uzun zaman alır.

Şunu iyi anlamak gerekir ki, bütün arkadaşlarını ve komşularını büyük bir potlaç için davet eden ve uzun yıllar süren çalışmalar sonucunda biriktirilen her şeyi çarçur ediyor gibi görünen bir Kızılderili'de bilgece ve övgüye değer olarak kabul edebileceğimiz iki şey vardır sadece. İlk amacı borçlarını ödemektir. Bu ödeme halkın önünde, birçok törenle ve bir bakıma noter huzurunda gerçekleşir. İkinci amacı, çalışmasının ürünü olan şeyleri kendisi ve çocukları için en büyük kazancı elde edecek şekilde kullanmaktır. Bu bayramlarda hediye alanlar, bu hediyeleri mevcut girişimleri için kullanabilecekleri bir borç olarak alırlar, fakat birkaç yıllık bir aradan sonra, aldıkları hediyeleri faizli olarak hediyeleri veren kişiye ya da onun mirasçısına geri vermeleri gerekir. Böylelikle potlaç, Kızılderililer tarafından, genç yaşta yetim kalmaları durumunda çocuklarının iyi olmalarını garantilemenin bir aracı olarak kabul edilir ..."

"Borç, ödeme, geri ödeme ve alacak" gibi terimleri düzelttikten ve bunların yerine Boas'ın da son olarak kullanmış olduğu "alınan hediyeler ve geri verilen hediyeler" ifadelerini koyduktan sonra, potlaçtaki kredi kavramının işleyişi konusunda net bir fikir elde etmiş oluruz.

Saygınlık kavramı konusunda, bkz. Boas, *Seventh Report on the N. W. Tribes*, s. 57.

Daha önce de gördüğümüz gibi, Melanezya ve Polinezya'da hediyeler geri verilme güvencesiyle dolaşıma girerler ve "güvence" olarak da, bu "güvence"yi oluşturan verilen şeyin değerine ve gücüne sahiptirler. Fakat muhtemel bütün toplumlarda, belli bir süre öngörmek hediyenin doğasında vardır. Tanım itibariyle, bir toplu yemeğin, dağıtılan kavanın veya alınan tılsımlı bir eşyanın iadesi hemen yapılmaz. "Zaman" bütün karşı-yükümlülüklerin gerçekleştirilmesi için gereklidir. O hâlde, iade-i ziyaret, evlilik ve ittifak anlaşmaları, barışı sağlama, düzenli oyunlara ve dövüşlere katılma, alternatif eğlenceler düzenleme, karşılıklı olarak ritüel ve onursal hizmetler sunma ve karşılıklı "saygı gösterisinde bulunma"[135] söz konusu olduğunda; toplumlar zenginleştiği ölçüde giderek daha çok sayıda ve daha değerli şeylerle birlikte değiş-tokuş edilen her türden şey söz konusu olduğunda, mantıksal olarak süre kavramı söz konusudur demektir.

Mevcut ekonomi ve hukuk tarihi bu konuda yanlışlarla doludur. Modern düşüncelerle dolu olan bu tarih, gelişmeyle[136] ilgili *a priorik* düşünceler ortaya koymakta ve sözde zorunlu bir mantık izlemektedir; oysa gerçekte, eski geleneklerde tıkanıp kalmıştır. Simiand'ın tabiriyle bu "bilinçsiz sosyoloji"den daha tehlikeli bir şey olamaz. Örneğin, Cuq şöyle diyor: "İlkel toplumlarda trampa rejiminden başka bir şey görülebilmiş değildir; daha ileri toplumlarda ise, peşin satışlar gerçekleştirilmektedir. Kredili satış uygarlığın daha ileri bir evresine ait bir özelliktir; peşin satışın ve borcun dolaylı bir bileşimi gibi görünmektedir."[137] Aslında çıkış noktası başka yerde aranmalıdır. Bu çıkış noktası bir hukuk kategorisi içerisinde verilmiştir, fakat hukukçular ve ekonomistler bunu bir kenara bırakmakta ve bununla ilgilenmemektedirler; söz konusu çıkış noktası oldukça karmaşık bir olgu olan hediye olgusudur; bu olgu özellikle eski şekliyle, yani toplam yükümlülük şekliyle çok daha karmaşıktır, ancak bu çalışmada bu konu incelenmemektedir; oysa hediye zorunlu olarak kredi kavramını ortaya çıkarmaktadır. Trampa ekonomisi hukukundan satış hukukuna geçiş ve bu sonuncusunun da peşin satıştan vadeli satışa

---

[135] Tlingit dilinde kullanılan ifade: Swanton, *Tlingit Indians*, s. 421.

[136] Vade kavramının sadece çok eski olmakla kalmayıp aynı zamanda peşin kavramı kadar basit ya da daha doğrusu karmaşık olduğu gözden kaçmıştır.

[137] Birinci Babil hânedanı dönemindeki anlaşmalar üzerine bir çalışma, *Yeni Hukuk. Tar. Der.*, 1910, s. 477.

geçişi evrimle olmamıştır. Bir taraftan, sadeleşmeyle ve önceleri ayrı olan zaman dilimlerinin birbirine yaklaşmasıyla trampa, diğer taraftan borç verme, satın alma ve satış sistemi, alınıp vadeli olarak verilen hediyeler sistemi üzerine kurulmuştur; satış, vadeli ve peşin olarak gerçekleşmiştir. Zira hiçbir şey, şu an betimlemekte olduğumuz evreyi (özellikle Babil hukuku) geçen hiçbir hukuk sisteminin, çevremizde var olmaya devam eden bütün arkaik toplumların tanıdığı kredi olgusunu tanımadığını göstermemektedir. İşte anlaşma olgusunun bir bütün hâline getirdiği ve Davy'nin çok daha önce incelemiş olduğu iki "zaman birimi" sorununu çözmenin basit ve gerçekçi bir diğer yolu da budur.[138]

Saygınlık kavramı da, Kızılderililer'in yaptıkları anlaşmalarda çok büyük bir rol oynamaktadır.

Bir şefin kişisel prestiji ve o şefin klanının prestiji, başka hiçbir yerde, Kızılderililer'de olduğu gibi harcamaya ve kabul edilen hediyeleri faizli olarak geri vermeye bağlı değildir, ki bu durum kişiyi vermeye zorunlu kılan kişileri, geri vermeye zorlamaktadır. Kızılderililer'de tüketim ve harcama sınırsızdır gerçekten. Bazı potlaçlarda sahip olunan her şeyi harcamak ve hiçbir şeyi saklamamak gerekir.[139] En zengin kim ve kim en çok harcıyor şeklinde bir tür yarış söz konusudur âdeta. Rekabet ve karşıtlık ilkeleri her şeyin temelini oluşturur. Arkadaş gruplarında ve klanlarda, bireylerin politik konumları ve her türden mevkiler, kavgayla, talihle, miras yoluyla, ittifakla ve evlilikle olduğu gibi "mülkiyet savaşı"yla[140] da elde edilir. Fakat her şey

---

[138] Davy, *Yeminli İman*, s. 207.

[139] Bütün mülkün dağıtılması: Kwakiutl, Boas, "Secret Societies and Social Organization of the Kwakiutl Indians", *Rep. Amer. Nat. Mus.*, 1895 (bundan böyle *Sec. Soc.* olarak geçecektir), s. 49. Yeni bir üyenin topluluğa girişi, a.g.e., s. 551, Koskimo. Shushwap: Yeniden dağıtma, Boas, *7th Rep.*, 1890, s. 91; Swanton, *Tlingit Indians*, *21st Ann. Rep. Bur. of Am. Ethn.* (bundan böyle *Tlingit* olarak geçecektir), s. 442 (bir söylev): "Onu (yeğenini) göstermek için her şeyini harcadı. Oyunda kazanılan her şeyin yeniden dağıtılması, Swanton, *Texts and Myths of the Tlingit Indians, Bull. No: 39 bur. of Am. Ethn.* (bundan böyle *Tlingit T. M* olarak geçecektir), s. 139.

[140] Mülkiyet savaşı konusunda, bkz. Maa şarkısı, *Se. Soc.*, s. 577, s. 602: "Mallarımızla savaşıyoruz". Çatışma, zenginlik savaşı ve kan savaşı, 1895 tarihinde Fort Fubert'de yapılan potlaç sırasında dile getirilen hitaplarda yer almaktadır. Bkz. Boas ve Hunt, *Kwakiutl Texts*, 1. seri, *Jesup Expedition*,

sanki bir "zenginlik savaşı"[141] varmış gibi kabul edilir. Çocukların evlilikleri ve grup içerisindeki mevkiler yalnızca karşılıklı potlaçlar sırasında gerçek hâle gelebilir. Tıpkı savaşta, oyunda, yarışmada ve kavgada kaybedildiği gibi, elde edilen her şey potlaç sırasında kaybe-

---

cilt: III (bundan böyle *Kwa.*, cilt: III olarak geçecektir), s. 485, 482; bkz. *Sec. Soc.*, s. 668 ve 673.

[141] Özellikle, oyunda "yüzünü" kaybeden ve ölen Haiyas efsanesine bakınız (Haida Texts, *Jesup*, VI, no: 83, Masset). Kız kardeşleri ve yeğenleri yas tutar, karşılık olarak bir potlaç verirler ve Haiyas yeniden dirilir.

Bu konuda, modern toplumlarda bile bir anlaşma olarak değil de saygınlığın önem kazandığı ve bırakılmak istenmeyen malların ortaya konduğu bir durum olarak değerlendirilen oyun olgusunu incelemek yerinde olurdu. Oyun Potlacın ve hediye sisteminin bir biçimidir. Kuzeybatı Amerika'daki uzantıları da dikkate değerdir. Kwakiutllar tarafından bilinen bir şey olsa da, Haidalar, Tlingitler ve Tsimshianlar'da oynadığı rolle karşılaştırılabilecek kadar önemli bir rol oynamamaktadır (bkz. *Ethn. Kwa.*, s. 1394, özl. bkz. *ebayu*, zar oyunu (?), bkz. *lepa*, s. 1435, bkz. *lep*, s. 1448, "seconde potlach danse"; bkz. s. 1423, özl. bkz. *maqwacte*). Haidalar, Tlingitler ve Tsimshianlar köklü birer oyuncudurlar ve devamlı oyun oynarlar. Haidalar'daki çelik-çomak oyunuyla ilgili betimlemelere bakınız: Swanton, Haida (*Jesup Exped.*, V, I), s. 58, 141, şekiller ve isimlerle ilgili olarak; Tlingitler'deki aynı oyun, çubuk isimleriyle yapılan betimlemeler: Swanton, *Tlingit*, s. 433. Tlingitler'e özgü olan *naq* (kazanan fıçı) Haidalar'daki *djîl*e eşdeğerdir.

Hikâyeler oyunlarla ve oyunlarda her şeyini kaybeden şeflerle ilgili söylencelerle doludur. Bir Tsimshian şefi oyunda çocuklarını ve akrabalarını bile kaybeder: *Stim. Myth.*, s. 207, 101; bkz. Boas, a.g.e., s. 409. Bir Haida efsanesi, Tsimshianlar'ın Haidalar'a karşı oynadığı toplu bir oyundan bahseder. Bkz. *Haida T. M.*, s. 322. Bkz. aynı efsane: Tlingitler'e karşı oynanan oyunlar, a.g.e., s. 94. Boas, *Tsim. Myth.*, s. 847 ve 843'te bu türden temalarla ilgili bir katalog yer almaktadır. Gelenek ve ahlâk, kazananın kaybedene, karısına ve çocuklarına özgürlüğünü vermesini salık verir, *Tlingit T. M.*, s. 137. Bu özelliklerin Asya efsaneleriyle olan benzerliğini belirtmeye gerek bile yoktur.

Zira Asya topluluklarının buradaki etkileri yadsınamaz. Asya'daki ve Amerika'daki şans oyunlarının yayılımı ve uzantıları konusunda, E. B. Tylor' un güzel çalışmalarına bakabilirsiniz, "On American Lot-game, as evidence of Asiatic Intercourse", *Bastian Festschr.* Ek olarak, *Int. Arch. F. Ethn.*, 1896, s. 55 ve devamı.

dilebilir.[142] Hattâ bazı durumlarda alıp vermek değil de sadece harcamak ve tüketmek[143] söz konusudur; bunun amacı bir şey istiyor-

---

[142] Davy meydan okuma ve rekabet temalarını ortaya koymuştur. Buna bahis temasını da eklemek gerekir. Bkz. örn. Boas, *Indianische Sagen*, s. 203'ten 206'ya kadar. Efsanelerde yer alan hayvan bahislerine, dövüş ve tırmanmayla ilgili bahislere bakınız. Konular katalogu için bkz. a.g.e., s. 363. Bahis olgusu günümüzde de bu ahlâk ve hukuk sisteminin bir kalıntısıdır. Sadece kredi ve saygınlığı ortaya koyar ve bu arada zenginliklerin dolaşımını sağlar.

[143] Harcama ve tüketime yönelik potlaçlarla ilgili olarak, bkz. Davy, *Yeminli İman*, s. 224. Buna şu gözlemleri de eklemek gerekir. Vermek zaten tüketmek demektir, bkz. *Sec. Soc.*, s. 334. Bazı hediye verme ritüelleri yıkım temaları içermektedir: Örn., çeyizlerin geri verilmesi ritüeli ya da Boas'ın deyimiyle "evlilik borcunun ödenmesi", "sandalı batırmak" olarak adlandırılan bir formalite içermektedir: *Sec. Soc.*, s. 518, 520. Fakat bu ritüel, temsilî olarak gerçekleştirilir. Bununla birlikte Haida ve Tsimshian potlaçlarında yapılan ziyaretler, gelenlerin sandallarının gerçekten yok edilmesini içermektedir. Tsimshianlar'da, sandalın taşıdığı her şeyin güvenli bir şekilde karaya çıkarılması için itinayla yardım edildikten sonra sandallar yok edilir ve ayrılırken karşılık olarak daha güzel sandallar verilir, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 338.

Fakat tam tabiriyle tüketim ve yıkım harcamanın bir üst formunu oluşturuyor gibi görünmektedir. Tsimshianlar'da ve Tlingitler'de buna "zenginliği yok etmek" denir. Boas, *Tsim. Myth.*, s. 344; Swanton, *Tlingit*, s. 442. Aslında değerli örtülerin dağıtılmasına da aynı ad verilir: "Onu görebilmek için ne örtüler yitirildi", *Tlingit*, a.g.e., a.g.e.

Potlaçtaki bu tüketim ve yıkım pratikleri içerisinde iki önemli unsur daha kendini göstermektedir: 1. savaş teması: Potlaç bir savaştır. Tlingitler'de "savaş dansı" adını almaktadır, Swanton, *Tlingit*, s. 458, bkz. s. 436. Nasıl ki bir savaşta öldürülen mülk sahiplerinin eşyaları, unvanları ve imtiyazları ele geçirilirse, aynı şekilde bir mülk savaşında da mülkler yok edilmektedir; bu mülkler başkaları ele geçirmesin diye kişinin kendi mülkü de olabilir, başkalarının mülkü de olabilir, ki bunlara geri vermek zorunda oldukları ya da geri veremeyecekleri mallar verilir.

İkinci tema ise kurban temasıdır. Bu konuda daha önceki sayfalara bakabilirsiniz. Eğer bir mülk yok ediliyorsa, bu, o mülkün bir canı olduğunu gösterir. Bkz. daha ileriki sayfalar. Bir tellal şöyle diyor: "Mallarımız şefimiz sayesinde hayatta kalsın, bakırımız öylece dursun". *Ethn. Kwa*, s. 1285, 1. 1. Belki de "Yaq" kelimesinin ölü gibi yatmak, potlaç dağıtmak gibi anlamları da bu şekilde açıklanmaktadır, bkz. *Kwa.* T., III, s. 59, 1. 3 ve dizin, *Ethn. Kwa.*

muş gibi görünmekten dahi kaçınmaktır. Kutular dolusu balık yağı (candle-fish, balık-mum) ve balina yağı yakılır;[144] evler ve binlerce örtü ateşe verilir; en değerli bakır eşyalar parçalanır ve rakibi ezmek için, "tuz buz etmek" için denize atılır.[145] Kişi bu şekilde sadece kendisini değil aynı zamanda ailesini de toplumsal ölçekte ileri taşımış olur. O hâlde bu, büyük zenginliklerin devamlı olarak tüketilip ondan ona aktarıldığı bir ekonomi ve hukuk sistemidir. İsterseniz bu mal transferlerini değiş-tokuş olarak ya da ticaret ve satış olarak adlandırabiliriz;[146] fakat bu soylu bir ticarettir, teşrifat ve cömertlikle doludur ve ne olursa olsun, başka bir anlayışla, doğrudan bir kazanç amacıyla yapıldığında son derece küçümsenen bir şey hâline gelir.[147]

Fakat ilkesel olarak, normal bir kurban olayında olduğu gibi, burada da, yok edilen şeylerin ruhlara ve böylelikle de klanın atalarına geçmesi söz konusudur. Doğal olarak bu tema Tlingitler'de çok daha gelişmiştir (Swanton, *Tlingit*, s. 443, 462), ki Tlingitler'de atalar sadece potlaca katılmakla ve tüketimden faydalanmakla kalmazlar, aynı zamanda kendileriyle aynı adı taşıyan yaşayanlara verilen hediyelerden de yararlanırlar. Ateşle yok etme bu temanın karakteristiği gibi görünmektedir. Tlingitler'deki mitlere bakınız, *Tlingit T. M.*, s. 82. Haida, ateşte verilen kurban (Skidegate); Swanton, "Haida Texts and Myths", *Bull. Bur. Amer. Ethn.*, no: 29 (bundan böyle *Haida T. M.* olarak geçecektir), s. 36, 28 ve 91. Bu tema Kwakiutllar'da daha belirsizdir; bununla birlikte Kwakiutllar'da "Ateşe oturan" adını alan ve istediği karşılığı vermek için kendisine örneğin hasta bir çocuğun elbiseleri kurban edilen kutsal bir kişilik bulunmaktadır: *Ethn. Kwa.*, s. 705, 706.

[144] Boas, *Sec. Soc.*, s. 253, vs.

[145] P!Es sözcüğüyle ilgili olarak daha ileriki sayfalara bakınız.

[146] "Değiş-tokuş" ve "satış" kelimeleri Kwakiutl diline yabancı gibi görünmektedir. Boas'ın kullandığı sözcüklerde satış kelimesiyle sadece bakır eşyaların satışa sunulması konusunda karşılaşmaktayız. Fakat bu açık arttırma kesinlikle satış anlamına gelmez, bu bir tür bahis ya da cömertlik savaşıdır. Değiş-tokuş kelimesine gelince, bu kelimeyle sadece *L'ay* şekli altında karşılaşıyoruz; fakat belirttiğimiz metinde (*Kwa. T.*, III, s. 77, 1. 41) bu kelime bir isim değişikliğiyle ilgili olarak kullanılmaktadır.

[147] "Yiyecek düşmanı" ifadesine bakınız, *Ethn. Kwa.*, s. 1462, "çabucak zengin olmaya çalışan kişi", a.g.e., s. 1394; "küçük şefler"e karşı sarf edilen sözlere bakınız: "Konuşan küçük insanlar, çalışan küçük insanlar; yenilen...; filika vermeye söz veren....; verilen hediyeyi kabul eden....; mal mülk peşinde koşan....; sırf mal mülk için çalışan küçük insanlar, nankörler, hainler ("*property*" anlamına gelen terim "*maneq*" terimidir ve 'bir iyilik yapmak' anlamına gelir, a.g.e., s. 1403)". A.g.e., s. 1287, 15'ten 18'e kadar

Polinezya'da şiddetli bir biçimde etkili olan ve Melanezya'da her zaman varlığını koruyan saygınlık kavramının burada gerçek yıkımlara neden olduğunu görüyoruz. Bu konuda, klasik bilgiler, insanları harekete geçiren güçlerin önemini ve bizden önce gelen toplumlara borçlu olduğumuz şeyleri tam olarak ortaya koyamamaktadırlar. Hattâ Huvelin gibi bilgili bir bilim adamı bile, etkisiz olarak kabul edilen saygınlık kavramını büyüsel etki kavramından çıkarmak gerektiğine inanmıştır.[148] Saygınlık ve prestij kavramlarında görebildiği tek şey, büyüsel etkinin yerini tutan başka bir şeydir sadece. Oysa, gerçek çok daha karmaşıktır. Büyü kavramı gibi, saygınlık kavramı da kesinlikle bu uygarlıklara yabancı değildir.[149] Polinezya'daki *mana* bile sadece her bir varlığın büyüsel gücünü değil, aynı zamanda o

---

olan satırlar, bkz. potlaç veren bir şeften ve her şeyi alıp hiçbir şey vermeyen insanlardan bahseden bir diğer söylevde şöyle denmektedir: "Onlara yemek verdi, evine davet etti... başının üstünde misafir etti...", a.g.e., 1293; bkz. 1291. "Küçük insanlar"a yönelik bir diğer ilenme için, bkz. a.g.e., s. 1381.

Bu türden bir ahlâkî yapının ekonomiye karşı olduğunu veya toplumsal bir tembelliğe denk düştüğünü düşünmemek gerekir. Tsimshianlar cimriliği kınamakta ve ana kahramanları olan Karga'nın (yaratıcı) cimri olduğu için babası tarafından nasıl kovulduğunu anlatmaktadırlar: *Tsim. Myth.*, s. 61, bkz. s. 444. Aynı efsane Tlingitler'de de vardır. Tlingitler de aynı şekilde tembelliği ve ev sahiplerinin cimriliğini kınamakta ve Karga ile sırf misafirlik için bir şehirden diğerine giden insanların nasıl cezalandırıldıklarını anlatmaktadırlar: *Tlingit, M. T.*, s. 260, bkz. 217.

[148] Injuria, *Appleton Seçmeleri*; Büyü ve Birey Hukuku, *Année Soc.*, X, s. 28.

[149] Tlingitler'de dans etme onuruna karşılık olarak bir bedel ödenir: Tl. M. T., s. 141. Bu dansı düzenleyen şefe yönelik bir ödemedir. Tsimshianlar'da: "Her şey saygınlık için yapılır... Zenginlik ve onur her şeyden önce gelir". Boas, *Fifth Report*, 1899, s. 19. Duncan şöyle diyordu (Mayne, *Four Years*, s. 265): "Şeylerin gelip geçiciliği için". Ayrıca, çok sayıda ritüel, sadece yükselme ritüeli değil, aynı zamanda örneğin "bakırın havaya kaldırılmasına" (Kwakiutllarda, *Kwa. T. III*, s. 499, 1. 26), "mızrağın kaldırılmasına" (Tlingit, *Tl. M. T.*, s. 117), "potlaç direğinin kaldırılmasına" (cenaze törenleri ve totemlerle ilgili olarak), eski bir madkokan* olan evin "direğinin havaya kaldırılmasına" dayanan ritüeller bu türden prensipleri dile getirmektedirler. (*madkokan, bayramlarda ve eğlence günlerinde tepesine bir ödül asılan yüksek ve kaygan bir doğrudandır, (ç.n) Potlacın amacının "en yüksek ailenin hangisi olduğunu" öğrenmek olduğunu unutmayalım (şef Katishan'ın Karga efsanesi hakkındaki yorumları, *Tlingit, Tl. M. T.*, s. 119, not: a).

varlığın saygınlığını da sembolize etmektedir ve bu kelimeyi karşılayan en iyi ifadelerden biri de güç, zenginlik ifadesidir.[150] Tlingit ve Haida potlacı, karşılıklı olarak sunulan hizmetleri saygınlık ifadesi olarak görmektedir.[151] Hattâ Avustralya kabileleri gibi gerçekten ilkel olan kabilelerde bile, saygınlık konusu bizim toplumlarımızdaki kadar önemlidir ve insanlar hediyelerle olduğu gibi sunulan hizmetlerle, yiyeceklerle, âyinlerle ve sahip oldukları öncelikli haklarla tatmin olmaktadırlar.[152] İnsanlar imza atmasını öğrenmeden çok önce, saygınlıklarını ve isimlerini ortaya koymayı bilmişlerdir.

---

[150] Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, özl. bkz. *Mana*.

Zenginlik kavramını incelemek yerinde olurdu. Mevcut açıdan bakıldığında, zengin insan Polinezya'da *mana*, Roma'da ise "auctoritas" sahibi kişidir. Amerika kabilelerinde ise "geniş" (*walas*) bir adamdır (*Ethn. Kwa.*, s. 1396). Fakat bizim asıl yapmamız gereken, zenginlik, yalnızca otorite ve hediye alanlara emir verme hakkı kavramlarıyla, potlaç kavramı arasındaki ilişkiyi göstermektir: Bu ilişki son derece nettir. Örneğin Kwakiutllar'da, en önemli klanlardan biri Walaska'dır (bu aynı zamanda bir aileye, bir dansa ve bir topluluğa verilen addır); bu isim "yukarıdan gelen" ve potlaç dağıtan "büyükler" anlamına gelmektedir; *walasila* sadece zenginlik değil, aynı zamanda "bir bakır eşyanın açık arttırmaya çıkarılması vesilesiyle değerli örtülerin dağıtılması" anlamına gelmektedir. Bir diğer metafor da, verilen potlaçlarla kişinin "ağırlaştığı" düşüncesine dayanan metafordur: *Se. Soc.*, s. 558, 559. Şefin sahip olduğu zenginlikleri dağıttığı "kabileleri yuttuğu" ve "mal mülk kustuğu" söylenir.

[151] Bir Tlingit şarkısı Karga grubu için şunu söyler: "Kurtları "*valuable*" kılan odur", *Tl. M. T.*, s. 398, no: 38. Karşılıklı "saygı" ve "saygınlığın" hediyeler gerektirmesi prensibi, her iki kabilede de oldukça nettir. Swanton, *Tlingit*, s. 451; Swanton, *Haida*, s. 162, bazı hediyelerin iadesinden muaf olma.

[152] Bkz. daha ileride (*sonuç*).

Şölenlerde ve isteme teşebbüsünde bulunulmayıp alçakgönüllü bir şekilde alınan hediyelerde ölçülü ve gösterişli davranma bu kabilelerde son derece belirgindir. Bizim bakış açımızdan son derece öğretici olan, Kwakiutllar'da, Haidalar'da ve Tsimshianlar'da görülen üç olaya değinmemiz yeterli olacaktır: Şefler ve soylular şölenlerde çok az yemek yerler; alt kademedekiler ve sıradan insanlar ise çok yerler; tam tabiriyle "ağızlarının tadını bilirler": Boas, *Kwa. Ind., Jesup.*, V, II, s. 427, 430; fazla yemenin sakıncaları, *Tsim., Myth.*, s. 59, 149, 153, (mitler); şölenlerde şarkı söylerler, *Kwa. Ind., Jesup Exped.*, V, II, s. 430, 437. "Açlıktan ölmediğimizi göstermek için" deniz kabukları çalınır. *Kwa., T. III*, s. 486. Soylular asla herhangi bir istekte

Kuzeybatı Amerika potlacı, anlaşma biçimini ilgilendiren bütün açılardan yeterince incelenmiştir. Bununla birlikte, Davy ve Leonhard Adam'ın[153] bu konudaki çalışmalarını, bizi meşgul eden konunun yerini alabilecek daha geniş bir çerçeveye oturtmak gerekir. Zira potlaç hukukî bir olgudan daha fazlasıdır: Potlaç, dinî, mitolojik ve şamanistik nitelikler taşır, çünkü potlaçların yükümlülüğünü üzerine alan şefler atalarını ve tanrıları temsil etmekte ve canlandırmaktadır, bunların isimlerini taşımakta ve yaptıkları dansı yapmaktadır, ayrıca bu ataların ruhları da şefleri ele geçirir.[154] Potlaç, ekonomik bir olgudur ve bu büyük çaplı anlaşmaların ve işlemlerin değerini, önemini, nedenlerini ve etkilerini belirlemek gerekir, hattâ bunlar, şimdi bile Avrupa değerleriyle hesaplanmaktadırlar.[155] Potlaç aynı zamanda sosyal morfolojiyle ilgili bir olgudur: Kabilelerin, klanların, ailelerin ve hattâ ulusların bir araya gelmesi önemli bir nervoziteye, çalkantıya ve gerilime neden olmaktadır. Yakınlık yaratılmaya çalışılır, fakat bununla birlikte insanlar birbirine yabancı kalır; iletişim kurulmaya çalışılır ve bununla birlikte devasa bir ticaret ve sürekli bir yarış içeri-

---

bulunmazlar. Hekim şaman asla karşılık veya ücret istemez, "ruhu" ona bunu yasaklar. *Ethn. Kwa.*, s. 731, 742; *Haida, T. M.*, s. 238, 239. bununla beraber, Kwakiutllar'da bir "dilenci" grubu ve dilenci dansı söz konusudur.

[153] Daha önceki sayfalarda yer alan bibliyografyaya bakınız, s. 152.

[154] Tlingit ve Haida potlaçları bu ilkeyi özel bir biçimde geliştirmişlerdir. Bkz. *Tlingit Indians*, s. 443, 462. Bkz. söylevler, *Tl. M. T.*, s. 373; davetliler tütün içerken ruhlar da içer. Bkz. s. 385, 1. 9: "Burada sizin için dans eden bizler, biz değiliz aslında. Uzun zaman önce ölen amcalarımız dans ediyor burada". Davetliler birer ruh, birer şans-getiricidirler, *gona'qadet*, a.g.e., s. 119, not: a. Aslında burada, kurban ve hediye olgularının birbirine karışması söz konusudur sadece; bu durum, doğa üzerinde uygulanan etki konusu dışında, daha önce bahsettiğimiz durumlara benzemektedir. Yaşayanlara vermek, ölülere vermektir. Önemli bir Tlingit hikâyesi (*Tl. M. T.*, s. 227), tekrar hayata dönen birinin kendisi için nasıl potlaç verildiğini bildiğini anlatmaktadır; potlaç vermedikleri için yaşayanlara sitemde bulunan ruhlar teması oldukça yaygındır. Kwakiutllar'da kuşkusuz aynı ilkeler var olmuştur. Örn. bkz. söylev, *Ethn. Kwa.*, s. 788. Tsimshianlar'da yaşayanlar ölüleri temsil ederler; Tate Boas'a şöyle yazmaktadır: "Bağış ve sungular bir bayram sırasında sunulan armağanlar şeklini alır". *Tsim. Myth.*, s. 452 (tarihi efsaneler), s. 287. Haida, Tlingit ve Tsimshianlar'la yapılan karşılaştırmalar için bkz. temalar katalogu, Boas, a.g.e., s. 846.

[155] Daha ileride bakır eşyaların değeriyle ilgili bazı örneklere bakabilirsiniz.

sinde karşı karşıya gelinir.[156] Estetik olguları doğrudan geçiyoruz, ki bunların sayısı sınırsızdır. Nihâyetinde, hukukî açıdan bile, bu anlaşma biçimlerinden çıkarabileceklerimize ek olarak; anlaşmadaki insan unsuru diyebileceğimiz şeye ve anlaşma taraflarının (klanlar, aileler, mevkiler ve evlilikler) hukukî statüsüne ek olarak, şunu eklemek gerekir: Anlaşmalardaki maddî unsurların, değiş-tokuş edilen şeylerin de özel nitelikleri ve güçleri vardır ve bu da onların alınıp verilmesini sağlar.

Kuzeybatı Amerika'daki dört potlaç biçimini ayırt etmek, açıklamalarımız açısından çok faydalı olacaktır, tabi eğer zamanımız olursa: 1. Sadece klan gruplarının ve şef ailelerinin yer aldığı bir potlaç (Tlingitler'de); 2. Klan gruplarının, klanların, şeflerin ve ailelerin eşit bir rol oynadıkları bir potlaç; 3. Klan bazında karşı karşıya gelen şefler arasında verilen bir potlaç (Tsimshianlar'da); 4. Şeflerin ve tarikat türünden grupların yer aldığı bir potlaç (Kwakiutllar'da). Fakat bu şekilde ilerlemek çok zaman alacaktır ve dahası bahsettiğimiz dört potlaç biçiminden üçü (Tsimshian potlacı hariç) Davy tarafından daha önce tek tek ayırt edilmiştir.[157] Son olarak, çalışmamız açısından, hediye konusundaki üç tema olan verme zorunluluğu, alma zorunluluğu ve iade etme zorunluluğu açısından, bu dört potlaç türü görece özdeştirler.

Üç Zorunluluk: Hediye Verme, Alma ve İade Etme

Hediye verme zorunluluğu potlacın temelini oluşturur. Bir şef, kendisi, oğlu, damadı, kızı[158] veya ölüleri için potlaç vermek zorunda-

---

[156] Krause, *Tlinkit Indianer*, s. 240, Tlinkit kabilelerinde görülen bu yakınlaşma biçimlerini çok iyi betimlemiştir.

[157] Davy, *Yeminli İman*, s. 171, s. 251. Tsimshianlar'daki potlaç biçimiyle Haidalar'daki potlaç biçimi arasında çok büyük bir fark yoktur. Fakat klanlar daha ön planda olabilir.

[158] Potlaç ile ekonomik statü arasında ve özellikle damat ve erkek çocuğun statüsü arasındaki ilişkiler konusunda Davy'nin çalışmalarını burada tekrar ele almaya sanırım gerek yoktur. Şölenlerin ve yapılan değiş-tokuşların bilinen değerini yorumlamak da yine pek faydalı olmayacaktır. Örneğin, iki ruh arasında yapılan filika değiş-tokuşu, bu ruhların "artık bir tek ruh" olduğunu gösterir, zira biri kayınpederdir diğeriyse damattır: *Sec. Soc.*, s. 387.

dır.[159] Otoritesini kabilesi üzerinde, köyü ve hattâ ailesi üzerinde uygulayabilmesi için, şefler arasındaki[160] –ulusal ve evrensel– konumunu koruyabilmesi için, ruhların kendisini ziyaret ettiğini ve talihin[161] kendisinden yana olduğunu, talihin ona ve onun da talihine hâkim olduğunu kanıtlaması gerekir;[162] bunu kanıtlayabilmesi için de talihin ona verdiği zenginliği harcaması, bu zenginliği dağıtması ve böylece diğerlerini kendisinden aşağı gösterip onları "kendi gölgesine" alması gerekir.[163] "Yüz" kavramı, kültürlü bir Çinli veya Çinli

---

Kwa., T., III, s. 274'te şunlar eklenmektedir: "Sanki isimlerini değiş-tokuş etmiş gibiydiler". Ayrıca bkz. a.g.e., III, s. 23: Nimkishler'deki (bir diğer Kwakiutl kabilesi) bir bayram söylencesine göre, evlilik şöleninin amacı evlenen kızı "ilk defa yemek yiyeceği" köyde tanıtmaktır.

[159] Cenaze potlacı Haidalar'da ve Tlingitler'de yeterince incelenmiş ve teyit edilmiştir; Tsimshianlar'da ise cenaze potlacı daha çok yas döneminin sonunda, totem direğinin dikilmesi ve ölünün yakılması sırasında verilir, *Tsim., Myth.*, s. 534. Boas, Kwakiutllar'la ilgili olarak herhangi bir cenaze potlacından bahsetmemektedir, fakat bir efsanede buna benzer bir potlacın betimlendiğini görüyoruz, *Kwa. T.* III, s. 407.

[160] Bir armayı kullanma hakkını korumak için verilen potlaç, Swanton, *Haida*, s. 107. Bkz. Leg.ek hikâyesi, *Tsim. Myth.*, s. 386. Leg.ek en büyük Tsimshian şefinin unvanıdır. Ayrıca a.g.e., s. 364'te, Nesbalas adlı şefin hikâyelerine (Tsimshian şeflerinin bir diğer unvanıdır) ve Haimas şefiyle nasıl dalga geçtiğine bakınız. Kwakiutllar'daki (Lewi-kilaq) şeflerin kullandığı en önemli unvanlardan biri Dabend unvanıdır; Dabend potlaçtan önce, "sonunu getiremez" anlamına gelen bir isim taşır, potlaçtan sonra ise "sonunu getirebilir" anlamına gelen bir isim taşır (*Kwa. T.*, III, s. 19, 1. 22; bkz. *dabend gal'ala, Ethn. Kwa.*, s. 1406, sütun: 1).

[161] Bir Kwakiutl şefi şöyle diyor: "Bu benim gurur kaynağımdır; ailemin adı ve kökenleri, bütün atalarım..." (burada aynı zamanda hem bir unvan hem de genel bir isim olan kendi adını reddeder) "maxwa veren kişiler" olmuşlardır (*maxwa*, büyük potlaç): *Ethn. Kwa.*, s. 887, 1. 54; bkz. s. 843, 1. 70.

[162] Bkz. daha ileride (bir söylevde): "Ben mala mülke açığım. Mal mülk zenginiyim ben. Mal mülk saymaktır benim işim". *Ethn. Kwa.*, s. 1280, 1. 18.

[163] Bir bakır eşya satın almak, onu alıcının "isminin altına" koymaktır, Boas, *Sec. Soc.*, s. 345. Bir diğer metaforsa, potlaç veren kişinin adının verilen potlaçla "kilo alması" (*Sec. Soc.*, s. 349), kabul edilen potlaçla da "kilo vermesi"dir (*Sec. Soc.*, s. 345. Aynı düşünceyi ifade eden, vericinin alıcıya olan üstünlüğünü dile getiren başka ifadeler de vardır: Örneğin, alıcının yükümlülükten kurtulmadığı müddetçe bir tür köle sayılması söz konusudur (o zaman "adı kötüye çıkar", der Haidalar, Swanton, *Haida*, s. 70; bkz. daha

bir görevli gibi Kwakiutl ve Haida soylusu için de geçerlidir.[164] Potlaç vermeyen efsanevî büyük şeflerden biri için, "yüzü çürümüş ve kokuşmuş" denir.[165] Hattâ söz konusu ifade burada Çin'de olduğundan daha kesindir. Zira Kuzeybatı Amerika'da saygınlığını yitirmek, ruhunu yitirmek demektir. Ortaya konulan ve savaşlarda[166] ya da hatalı bir âyinde[167] kaybedildiği gibi potlaçlarda[168] veya hediye

---

ileriki sayfalar); Tlingitler "hediyeler onları alan kişilerin sırtına yüklenir" derler, Swanton, *Tlingit*, s. 428. Haidalar son derece ıralayıcı iki ifade kullanmaktadırlar: İğnesini "götürmek", "hızla koşturmak" (Yeni-Kaledonya' da kullanılan ifade için daha önceki sayfalara bakınız) ve bu da "kendisinden aşağı olan biriyle dövüşmek" anlamına geliyor gibi görünmektedir, Swanton, *Haida*, s. 162.

[164] Bkz. Haimas'ın hikâyesi; Haimas'ın özgürlüğünü, ayrıcalıklarını, maskelerini, yardımcı ruhlarını, ailesini, malını ve mülkünü nasıl kaybettiğine bakınız, *Tsim. Myth.*, s. 361, 362.

[165] *Ethn. Kwa.*, s. 805; Boas'ın Kwakiutllu yazarı Hunt, kendisine şöyle yazmaktadır: "Şef Maxuyalidze'in (gerçekte "potlaç veren" demektir) niçin hiç potlaç vermediğini bilmiyorum. Hepsi bu. Bu yüzden ona Qelsem, yani çürük yüz diyorlar". A.g.e., 1. s. 13'ten 15'e kadar.

[166] Daha yukarıda potlacın ve savaşın eşdeğerliliğine bakınız. Bir sopanın ucuna takılan bıçak, Kwakiutl potlacının bir sembolüdür, *Kwa, T.*, III, s. 483. Tlingitler'de ise havaya kaldırılan bir mızraktır, *Tlingit M. T.*, s. 117. Tlingitler'deki telafi amaçlı potlaç ritüellerine bakınız. Kloolar'ın Tsimshianlar'a karşı savaşı, *Tling. T. M.*, s. 432, 433, not: 34; birini köle yapılması nedeniyle yapılan danslar; birinin öldürülmesi nedeniyle danssız olarak verilen potlaçlar. Daha ileride bakır hediyesi ritüeline bakınız, s. 221, not: 6.

[167] Kwakiutllar'daki âyinsel hatalar konusunda, bkz. Boas, *Sec. Soc.*, s. 433, 507, vs. Âyin hatalarının kefareti bir potlaç ya da en azından bir hediye vermeye dayanır.

Bu, bütün bu toplumlarda var olan son derece önemli hukukî ve ritüel bir prensiptir. Zenginliklerin dağıtılması bir tür ceza rolü oynar ve ruhların rızasını almaya ve de insanlarla tekrar birlik oluşturmaya yönelik bir eylem olarak görülür. P. Lambert (*Yeni-Kaledonya yerlilerini yaşam biçimleri*, s. 66) Canaqlar'la ilgili olarak, anne tarafından olan akrabaların, içlerinden birinin babasının ailesinde kan kaybetmesi durumunda tazminat isteme haklarından bahsetmişti daha önce. Aynı durum Tsimshianlar'da da görülmektedir, Duncan, Mayne, *Four Years*, s. 265; bkz. s. 296 (erkek çocuğun kan kaybetmesi durumunda verilen potlaç). Maoriler'deki *muru* kurumu ile bahsettiğimiz durum arasında benzerlik kurulabilir.

oyunlarında[169] kaybedilen şey insanın "yüzü"dür gerçekten de; bir dans maskesi veya bir ruhu canlandırma yetkisidir; bir armayı taşıma hakkı ve gerçek anlamda *persona*dır (kişilik). Bütün bu toplumlarda, insanlar bir şeyler vermek için âdeta birbirleriyle yarışırlar. Kış aylarında yapılan törenler ve toplantılar haricinde bile, insanlar her an arkadaşlarını davet etmeye, tanrılardan ve totemlerden gelen avla-

---

Ele geçirilen kişilerin geri alınması amacıyla verilen potlaçlar bu şekilde yorumlanmalıdırlar. Zira ailenin potlaç vermesinin amacı sadece esir olmasına neden olduğu tutukluyu geri almak değil, aynı zamanda "ismi" de geri kazandırmaktır. Bkz. Dzabasa'nın hikâyesi, *Tsim. Myth.*, s. 388. Aynı kural Tlingitler'de de vardır, Krause, *Tlinkit Indianer*, s. 245; Porter, *XIth Census*, s. 54; Swanton, *Tlingit*, s. 449.

Kwakiutllar'daki âyinsel hataların kefaretine yönelik çok sayıda potlaç söz konusudur. Fakat, ikizleri olan ebeveynlerin verdikleri kefaret potlacına dikkat etmek gerekir, *Ethn. Kwa.*, s. 691. Örneğin, büyük ihtimalle kocasının hatası yüzünden kocasını terk eden bir kadınının geri getirilebilmesi için kayınpedere bir potlaç vermek zorunludur. Bkz. sözlük, a.g.e., s. 1423, sütun: 1, alt bölüm. Bu prensiple ilgili kurgusal uygulamalar da olabilir: Örneğin bir şef, potlaç vermesine vesile olabilecek bir şey bulabilmek için, karısını kayınpederine gönderir ve böylece zenginliklerin dağıtılması için bir bahane yaratmış olur, Boas, *5th Report*, s. 42.

[168] İster alınsın, ister verilsin, potlaç aslında tehlikeli bir şeydir. Efsaneye göre, bir yerde verilen potlaca gelen kişilerin hepsi ölür (*Haida, T., Jesup*, VI, s. 626; bkz. s. 667, aynı efsane, Tsimshian). Karşılaştırma ve benzetmelerle ilgili olarak bkz. Boas, *Indianische Sagen*, s. 356, no: 58. Potlaç veren kişiyle aynı öze sahip olmak tehlikelidir: Örneğin, potlaç sırasında alkollü içecek tüketmek tehlikelidir. Kwakiutl efsanesi (Awikenoq), *Ind. Sagen*, s. 239. Bedeninden yiyecek çıkaran Karga efsanesine bakınız (bunun gibi birçok örnek vardır), Ctatloq, *Ind. Sagen*, s. 76; Nokta, a.g.e., s. 106. Bkz. karşılaştırmalar, Boas, *Tsim. Myht.*, s. 694, 695.

[169] Potlaç aslında bir oyun ve yarıştır. Örneğin şölen boyunca hiç hıçkırmamak gibi bir yarış vardır. "Hıçkırmaktansa, ölmek daha iyidir", denir. Boas, *Kwakiutl Indians, Jesup Expeditions*, cilt: V, kısım II, s. 428. Bkz. bir meydan okuma formülü: "(Yemekleri) konuklarımızla bitirmeye var mısınız?" *Ethn. Kwa.*, s. 991, 1. 43; bkz. 992. Yiyecek vermek, yiyecek iade etmek ve karşılığını vermek ifadelerinin anlamlarındaki belirsizlik konusunda, bkz. sözlük (*Ethn. Kwa.*, özl. bkz. *yenesa, yenka*: Yiyecek vermek, karşılığını vermek, rövanşını almak).

dıkları hayvanları ve topladıkları yiyecekleri onlarla paylaşmaya;[170] katıldıkları potlaçlardan elde ettikleri bütün şeyleri onlara dağıtmaya;[171] kendilerine sunulan her türlü hizmete,[172] şeflerin,[173] alt kademedekilerin ve akrabaların[174] sunduğu hizmetlere karşı hediyelerle minnettarlıklarını dile getirmeye zorunlu hissederler kendilerini; bütün bunlar, en azından soylular için, kuralları çiğneme ve mevkilerini kaybetme korkusuyla yapılır.[175]

Davet zorunluluğu, özellikle klandan klana ve kabileden kabileye davet söz konusu olduğunda, son derece net bir biçimde kendini göstermektedir. Hattâ aileden, klandan ya da klan grubundan[176] olan

---

[170] Balık ve hayvan avından, bitki toplamadan ve konservelerin açılmasından sonra bayram yapmayla ilgili bu türden zorunluluklarla ilgili uzun bir liste *Ethn. Kwa.*'nın ilk cildinde verilmiştir, s. 757.

[171] Daha önceki sayfalara bakınız.

[172] Hizmetlerin ödenmesiyle ilgili olarak, bkz. s. 534; bkz. *Tsim. Myth.*, s. 512, 493. Kwakiutl, örn. örtülerin sayımını yapan kişiye yapılan ödeme, *Se. Soc.*, 614, 629 (Nimkish, yaz bayramı).

[173] Tsimshianlar'da, şeflerin potlacıyla tebaanın potlacı arasında paylaşımı öngören ve her ikisini de karşılıklı olarak hesaba katan önemli bir kurumlaşma vardır. Rakiplerin karşı karşıya gelmesi,klanların ve klan gruplarının yer aldığı farklı feodal sınıflar içerisinde gerçekleşse de, bununla birlikte sınıflar arasında uygulanan bir hukuk sistemi vardır, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 539.

[174] Akrabalara yapılan ödemeler, *Tsim. Myth.*, s. 534; Tlingitler ve Haidalar' daki karşıt sistemler ve potlacın ailelere göre dağılımı konusunda bkz. Davy, *Yeminli İman*, s. 196.

[175] Bir Haida efsanesi (Masset, *Haida Texts, Jesup*, VI, no: 43) eski bir şefin nasıl yeterince potlaç vermediğini anlatır; diğer şefler bu şefi artık davet etmez ve bu yüzden şef ölür; yeğenleri şefin heykelini yapar, onun adına on defa şölen düzenlerler ve o zaman şef yeniden hayata döner. Masset'nin aktardığı bir diğer efsanede (a.g.e., s. 727), ruhlardan biri bir şefe hitapta bulunur ve ona şöyle der: "Senin çok malın mülkün var, bunlarla bir potlaç vermen gerekir (*wal*=dağıtma, bkz. *vagal* kelimesi, potlaç). Şef bir ev inşa eder ve çalışanların ücretini öder. Bir diğer efsanede (a.g.e., s. 723, 1. 34) şefin biri şöyle der: "Kendim için hiçbir şey bırakmayacağım", bkz. daha ileride: "On kez potlaç vereceğim (*wal*)".

[176] Klanların düzenli olarak karşı karşıya gelme biçimleriyle ilgili olarak (Kwakiutllar'da), bkz. Boas, *Sec. Soc.*, s. 343; (Tsimshianlar'da) Boas, *Tsim. Myth.*, s. 497. Klan gruplarının olduğu bölgelerde bu durum kendiliğinden gerçekleşmektedir, bkz. Swanton, *Haida*, s. 162; *Tlingit*, s. 424. Bu

kişilerden ziyade sadece başka kişilere yönelik olduğunda anlam kazanmaktadır. Bayrama ya da potlaca katılabilecek durumda olan,[177] katılmak isteyen[178] ya da katılmaya gelen[179] herkesin davet edilmesi gerekir.[180] Davetin unutulması kötü sonuçlar yaratabilir.[181] Önemli bir Tsimshian efsanesi,[182] Avrupa folklorundaki bu önemli temanın hangi ruh hâli içerisinde filizlendiğini göstermektedir: Yani vaftiz ve düğün sırasında unutulan kötü peri düşüncesi. Bu temanın üzerine işlendiği kurumlar dokusu burada net bir biçimde ortaya çıkmaktadır; söz konusu temanın hangi uygarlıklarda işlev görmüş olduğunu anlayabiliyoruz. Bir Tsimshian prensesi "su samuru ülkesinde" ha-

---

prensip Karga efsanesinde dikkate değer bir biçimde sergilenmiştir, *Tlingit T. M.*, s. 115 ve dev.

[177] Doğal olarak, aykırı davrananlar, bayram düzenlemeyenler ve bayram adı taşımayanlar davet edilmez, Hunt, *Ethn. Kwa.*, s. 707; potlaç iadesinde bulunmayanlar davet edilmez, bkz. a.g.e., dizin, özl. bkz. *Waya* ve *wayapo Lela*, s. 1395; bkz. s. 358, 1. 25.

[178] Bu konuda devamlı, yetimleri, terk edilmiş kimseleri ve yoksulları davet etmemenin yaratabileceği tehlikelerden bahseden hikâyeler anlatılır ve bu hikâyeler Avrupa ve Asya folklorunda da görülmektedir. Örn. *Indianische Sagen*, s. 301, 303; bkz. *Tsim. Myth.*, s. 295, 292: Aynı zamanda bit totem olan, totemik bir tanrı olan bir dilenci. Temalar katalogu, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 784.

[179] Tlingitler'de dikkate değer bir ifade kullanılmaktadır: Davetlilerin "suyun üstünde durabildiklerine", filikalarının "denizde başıboş dolaştığına", taşıdıkları totem direğinin havada süzüldüğüne inanılır; bunları durduransa potlaçtır, davettir, *Tl. M. T.*, s 394, no: 22; s. 395, no: 24 (söylevler). Kwakiult şeflerinin taşıdığı yaygın unvanlardan biri de "kendisine karşı kürek çekilen kişi" ve "gidilen yer" anlamına gelmektedir, örn. *Ethn. Kwa.*, s. 187, 1. 10 ve 15.

[180] Birini davet etmeyi ihmal etmek hakaret sayılır ve bu, o kişinin akrabalarının da potlaca katılmaktan vazgeçmelerine neden olur. Bir Tsimshian efsanesinde, Büyük Ruh davet edilmediği müddetçe diğer ruhlar da gelmezler ve Büyük Ruh davet edildiğinde hepsi birden gelir, *Tsim. Myth.*, s. 277. Bir hikâyede büyük şef Nesbalas'ın davet edilmediği ve diğer Tsimshian şeflerinin de davete gitmedikleri anlatılır: Şöyle derler: "O şeftir, onunla aramızı bozamayız". A.g.e., s. 357.

[181] Böyle bir hakaret, politik sonuçlar doğurabilir. Örn. Tlingitler'in Doğu Athapaskanlılar'la yaptıkları potlaca bakabilirsiniz, Swanton, *Tlingit*, s. 435. bkz. *Tling. T. M.*, s. 117.

[182] *Tsim. Mtyh.*, s. 170 ve 171.

mile kalır ve mucizevî bir biçimde "Küçük Su Samuru" dünyaya getirir. Çocuğuyla birlikte, babası olan Şefin köyüne geri döner. "Küçük Su Samuru" büyük balıklar avlar ve büyükbabası bunlarla diğer bütün kabilelerden gelen kendisi gibi şeflere ziyafet verir. Büyükbabası onu herkese tanıtır ve onlardan, av sırasında hayvan şeklinde "Küçük Su Samuru"yla karşılaştıklarında onu öldürmemelerini ister: "İşte bu benim torunum; bu yiyecekleri sizler için o getirdi ve ben de onları konuklarımı olan sizlere sundum." Böylelikle büyükbaba, misafirlerin balina, fok ve "Küçük Su Samuru"nun kışın yaşanan kıtlık dönemleri boyunca avlayıp getirdiği bütün taze balıkları yemek için evine geldiklerinde verdikleri mal ve mülklerle zengin olur. Fakat şeflerden birini davet etmeyi unutmuşlardır. O zaman, davet etmeyi unuttukları bu kabileye ait bir filikanın tayfaları, denizde ağzında büyük bir fok tutan "Küçük Su Samuru"yla karşılaştıklarında, filikanın okçusu "Küçük Su Samurunu" öldürür ve foku elinden alır. Büyükbaba ile diğer kabileler, davet etmeyi unuttukları kabilenin yaptıklarını öğrenene kadar her yerde "Küçük Su Samuru"nu ararlar. Sonunda unutulan kabile özür diler; çünkü "Küçük Su Samuru"nu tanımıyordur. "Küçük Su Samuru"nun prenses annesi bu acıya dayanamaz ve ölür; istemediği hâlde suçlu duruma düşen şef, kefaret olarak, büyükbaba olan şefe her türden hediyeler getirir. Ve efsane şu şekilde sona bağlanır[183]: "Bu yüzden, bir şefin oğlu olduğunda ve kendisine bir isim verildiğinde, herkes çocuğu tanısın diye büyük şölenler düzenlenirdi". Potlaç, zenginliklerin dağıtılması, kelimenin bütün anlamlarında, askerî, hukukî, ekonomik ve dinî olarak "tanınma"yı sağlayan en temel eylemdir. Şef veya oğlu bu şekilde "tanınır" ve böylelikle kendisine "minnettar" olunur.[184]

Kwakiutllar'ın[185] ve bu gruptan olan diğer kabilelerin bayram ritüelleri bazen bu zorunlu davet prensibini dile getirirler bazen. Törenlerin bir kısmının Köpekler töreniyle başladığı olur. Bu köpekler,

---

[183] Boas, bir yerli olan redaktörü Tate'e ait metindeki bu cümleyi not etmektedir, a.g.e., s. 171, not: a. Ancak efsanenin moral yönünü yine efsaneyle birleştirmek gerekir.

[184] Bir Tsimshian efsanesi olan Negunaks'ın efsanesinin ayrıntılarına bakınız, a.g.e., s. 287, ayrıca bu temaya eşdeğer diğer temalar için s. 846'daki notlara bakınız.

[185] Örn. likör bayramı daveti sırasında, tellal şöyle der: "Sizleri davet ediyoruz, gelmeyenleri davet ediyoruz". *Ethn. Kwa.*, s. 752.

bir evden çıkıp zorla başka bir eve giren maskeli kişilerce temsil edilir. Bu tören, Kwakiutl kabilesindeki üç klanda yaşayan insanların aralarındaki en yüksek klan olan Guetalalar'ı davet etmeyi ihmal ettikleri anı yeniden canlandırır.[186] Guetalalar "dışlanmayı" kabul etmezler ve dans edilen eve girip her şeyi yakıp yıkarlar.

Hediye almak da hediye vermek kadar zorunludur. Kişi bir hediyeyi ya da bir potlacı geri çevirme hakkına sahip değildir.[187] Bu şeklide hareket etmek, iadede bulunmaktan ve iade yapılmadığı sürece "ezik" kalmaktan korkulduğunu gösterir. Aslında bu, zaten "ezik" olmak demektir. Adının "ağırlığını kaybetmek" demektir[188]; baştan yenilmiş olduğunu kabul etmek[189] ya da tam tersine, bazı durumlarda, kendini galip ve yenilmez ilân etmektir.[190] Aslında, en azından Kwakiutllar'da, hiyerarşik yapı içerisinde kabul edilen bir konum, daha önceki potlaçlarda elde edilen başarılar, daveti reddetme ya da eğer davette bulunuluyorsa herhangi bir kavga olmadan hediyeyi reddetme olanağı veriyor gibi görünmektedir. Fakat bu durumda potlaç, reddeden kişi için zorunlu hâle gelir; özellikle de, ret ritüelinin gözlemlenebileceği, yağın bol olduğu bir şölen düzenlemek gerekecektir.[191] Kendisinin üstün olduğuna inanan şef kendisine sunulan yağ dolu kaşığı geri çevirir; oradan ayrılıp "bakırını" aramaya gider ve elinde bakırıyla geri gelip "ateşi söndürür" (yağ ateşini). Bunu, meydan okumayı ifade eden ve rette bulunan şefi başka bir potlaç vermekle, başka bir yağ şöleni düzenlemekle yükümlü

---

[186] Boas, *Sec. Soc.*, s. 543.

[187] Tlingitler'de, davet edildikleri potlaca gelmekte iki yıl geciken davetliler "karı"dırlar. *Tl. M. T.*, s. 119, not: a.

[188] Boas, *Sec. Soc.*, s. 345.

[189] Kwakiutllar'da, fok yağı insanı kustursa da fok bayramına katılmak zorunludur, *Ethn. Kwa.*, s. 1046: "Her şeyi yemeye çalış".

[190] Bu nedenle insanlar karşılarındaki kişileri korka korka davet ederler; zira eğer sunulan şeyi geri çevirirlerse, kendilerini daha üstün göstermiş olurlar. Bir Kwakiutl şefi, aynı topluluktan olan Koskimo şefine şöyle der: "Benim bu güzel önerimi geri çevirmeyin, yoksa bundan utanç duyarım, kalbimi kırmayın. Ben kendisiyle övünen ve sadece kendilerine (hediye) veren kişilere verenlerden değilim. İşte arkadaşlarım". Boas, *Sec. Soc.*, s. 546.

[191] Boas, *Sec. Soc.*, s. 355.

kılan bir dizi formalite izler.[192] Fakat prensip olarak, verilen bütün hediyeler her zaman kabul edilir ve övgüler dile getirilir.[193] Hazırlanan yiyeceğe karşı yüksek sesle övgülerde bulunmak gerekir.[194] Fakat yiyeceği kabul etmekle, yükümlülük altına girildiği bilinir.[195] Kişi "sırtına" bir hediye yüklemiş olur.[196] Bir şeyden ya da bir eğlenceden faydalanmaktan fazlası yapılmış ve meydan okuma kabul edilmiş olur; bu meydan okuma kabul edilir; çünkü kişi iadede bulunacağına[197] ve diğerleriyle eşit olduğunu[198] kanıtlayacağına kesin olarak inanır. Bu şekilde birbirlerine karşı koyarak, şefler kendilerini komik durumlara sokarlar ve kuşkusuz bu gülünçlük hissedilmektedir. Eski Galya'da ya da Cermen ülkesinde olduğu gibi, bizim öğrenci festivallerinde, askerlerin ve köylülerin şenliklerinde olduğu gibi, insanlar

---

[192] Yağ bayramı veya meyve bayramıyla ilgili bir diğer betimleme için, bkz. *Ethn. Kwa.*, s. 774; söz konusu betimleme Hunt'a aittir ve daha iyi görünmektedir; ayrıca öyle görünüyor ki, bu ritüel, davette bulunulmadığında ve hiçbir şey verilmediğinde geçerlidir. Bir rakibi küçümsemek için düzenlenen benzer bir bayram ritüelinde, tambur eşliğinde söylenen şarkılar yer almaktadır (a.g.e. s. 770; bkz. s. 764), tıpkı Eskimolar'da olduğu gibi.

[193] Haida formülü: "Sen de aynısını yap, bana güzel yiyecekler ver" (bir efsanede geçmektedir), *Haida Texts, Jesup* VI, s. 685, 686; (Kwakiutllar için) *Ethn., Kwa.*, s. 767, 1. 39; s. 738, 1. 32; s. 770, PoLelasa'nın hikâyesi.

[194] Hoşnutsuzluğu gösteren şarkılar son derece açıktır (Tlingit), *Tlingit M. T.*, s. 396, no: 26, no: 29.

[195] Tsimshianlar'daki şeflerde, potlaca davetli olanların kendilerine getirecekleri hediyeleri görmek amacıyla bir ulak göndermek kuraldır., *Tsim. Myth.*, s. 184; bkz. s. 430 ve 434. 803 yılına ait bir metne göre, Charlemagne'ın sarayında, kendisine bu türden gizli bir görev verilen bir görevli bulunurdu. Démeunier'in bahsettiği bu olaya dikkatimi çeken Maunier'dir.

[196] Daha önceki sayfalara bakınız. Bkz. Latince bir ifade, *oere oboeratus*, borçlanmış kişi.

[197] Tlingitler'deki Karga efsanesi, Karganın, diğer davetliler gürültücü oldukları ve dans evinde iki klan grubunu ayırmak amacıyla ortada bulunan direği geçtikleri için bayrama katılmadığını anlatır (burada diğer davetliler denilenler aslında karşıt klan grubudur, Swanton bunu yanlış tercüme etmiştir, Kargaya karşı olan klan grubu olarak çevirmesi gerekirdi). Karga, karşısındakilerin yenilmez olmasından korkar, *Tl. M. T.*, s. 118.

[198] Kabul etme olayından sonra yaşanabilecek bir eşitsizlik durumu Kwakiutl söylevlerinde açıkça görülmektedir, *Sec. Soc.*, s. 355, 667, 1. 17; bkz. s. 669, 1. 9.

bol miktarda yiyecek tüketmeye ve gülünç bir biçimde daveti veren kişiyi "onurlandırmaya" çalışırlar. Meydan okuyan kişinin sadece mirasçısı olsanız da, yükümlülüğünüzü yerine getirmeniz gerekir.[199] Almaktan kaçınmak[200] gibi vermekten kaçınmak da aykırı ve küçümseyici bir davranıştır –tıpkı iadeden kaçınmak gibi.[201]

İade zorunluluğu,[202] *salt tüketime dayanmadığı ölçüde potlacın bütününü oluşturur.* Çoğunlukla ruhların faydalandığı birer sungu olarak görülen tüketim ve yıkımın koşulsuz olarak karşılanması gerekmiyor gibi görünmektedir (özellikle de klan içinde kendini üstün gören bir şefin ya da zaten üstün olduğu kabul edilen bir klan şefinin eseriyse).[203] Fakat normalde, potlaç ve hattâ bütün hediyeler faizli olarak iade edilmek zorundadır her zaman. Faiz oranları genelde yıllık % 30'la % 100 arasındadır. Şefin tebaasına ait kişiler sunulan bir hizmete karşılık olarak şeflerinden bir örtü alsalar da, şefin ailesindeki düğün ya da şefin oğlunun başa geçmesi vesilesiyle şefe iki

---

[199] Örn. *Tlingit*, Swanton, s. 440, 441.

[200] Tlingitler'de karşılaştığımız bir ritüel, kişinin daha fazla hediye almasına ve diğer taraftan ev sahibinin bir davetliyi hediye almaya zorlamasına olanak vermektedir; tatmin olmayan davetli, dışarı çıkacakmış gibi davranır; veren kişi (ev sahibi) ölü bir akrabasının adını söyleyerek o davetliye daha önce verdiğinin iki katını verir, Swanton, *Tlingit Indians*, s. 442. Bu ritüelin, anlaşmadaki her iki tarafın atalarının ruhlarını temsil etme özelliğine sahip olmasına karşılık gelmesi muhtemeldir.

[201] Bkz. söylevler, *Ethn. Kwa.*, s. 1281: "Kabile şefleri hiçbir zaman iadede bulunmazlar... kendi kendilerine gözden düşerler ve sen gözden düşen şeflerin arasında büyük bir şef olarak yetişeceksin".

[202] Büyük şef Legek'in (Tsimshian prensinin unvanıdır) verdiği potlaç sırasında dile getirilen söyleve bakınız (tarihî bir öykü), *Tsim. Myth.*, s. 386; Haidalar'a şöyle denir: "Sizler şeflerin en kötüsü olacaksınız, çünkü sizler, büyük şefin yaptığı gibi bakır eşyaları denize atamazsınız".

[203] İdeal olan bir potlaç vermektir, fakat potlacın iadesi gerçekleşmeyebilir. Bkz. bir söylevde: "Geri verilmeyecek bir şeyi vermek istiyorsun". *Ethn. Kwa.*, s. 1282, 1. 63. Potlaç veren kişi bir ağaca veya bir dağa benzetilir (bkz. daha yukarıda, s. 72): "Ben büyük şefim, büyük ağacım, sizler benim altımdasınız... dibimdesiniz... size mal mülk veriyorum". A.g.e., s. 1290, a. kıta. "Potlaç direğini kaldırın havaya, ona kimse dokunamaz, en kalın ağaç budur, en kalın kök budur...". A.g.e., 2. kıta. Haidalar bunu mızrak metaforuyla dile getirirler. Kabul edenler "mızrağıyla yaşarlar" (şefin mızrağıyla), *Haida Texts* (Masset), s. 486. Ayrıca bu bir tür efsanedir.

örtü iade ederler. Şefin oğlunun gelecekteki potlaçlardan elde edeceği bütün malları sırası geldiğinde tebaasına geri dağıtacağı da doğrudur. Karşıt klanlar da bu potlaçlar sırasında şefin oğluna yaptığı iyiliklerin karşılığını sunarlar.

İadenin ağırbaşlı ve saygıdeğer bir biçimde yapılması zorunludur.[204] Eğer iade ya da eşdeğerde bir tüketim gerçekleştirilmezse kişi sonsuza dek "yüzünü" kaybeder.[205]

İadenin gerçekleştirilmemesi durumunda, kişi ceza olarak borcuna karşılık kölelik yapar. Bu cezalandırma biçimi en azından Kwakiutllar, Haidalar ve Tsimshianlar'da geçerlidir. Bu kurum, gerçekten de yapı ve işlev açısından Romalılar'daki *nexum*a benzetilebilir. Borcuna ya da potlaca karşılık iadede bulunmayan kişi sahip olduğu mevkiyi ve hattâ özgürlüğünü kaybeder. Kwakiutllar'da, kötü bir ünü olan bir kişi borç aldığında, buna "köle satmak" denir. Bu ifadeyle Romalılar'ın kullandığı ifade arasındaki benzerlikten bahsetmeye gerek bile yoktur.[206]

Haidalar,[207] küçük yaşta nişan yapmak için bir anne, genç bir şefin annesine hediye verdiğinde, sanki Lâtince'de kullanılan ifadeyi kendi başlarına bulmuş gibi, anne için "çocuğun başını bağladı" derler.

Ancak, nasıl ki Trobriand'daki "kula" hediye değiş-tokuş sisteminin bir üst aşamasından başka bir şey değilse, aynı şekilde potlaç da, Kuzeybatı Amerika kıyılarındaki topluluklarda, hediye sisteminin devasa bir ürününden başka bir şey değildir. En azından klan grup-

---

[204] Gerektiği gibi karşılanmayan bir potlaç için dile getirilen hakaretlerin yer aldığı hikâyeye bakınız, *Tsim. Myth.*, s. 314. Tsimshianlar, Wutsenaluklar'ın kendilerine borçlu olduğu iki bakır eşyayı her zaman hatırlarlar, a.g.e., s. 364.

[205] Meydan okumada ortaya konan bakır eşyayla aynı değerde olan bir bakır eşya kırılmadığı sürece, kişinin "adı" "kırık" olarak kalır, Boas, *Sec. Soc.*, s. 543.

[206] Bu şekilde saygınlığını yitirmiş bir kimse, dağıtmak için ya da zorunlu bir dağıtım için bir şey borç aldığında, o kişi "adını yükümlülük altına sokar"; bununla eş anlamlı olan bir diğer ifadeyse şöyledir: "O bir köle satıyor", Boas, *Sec. Soc.*, s. 341; bkz. *Ethn. Kwa.*, s. 1451, 1424, özl. bkz. *kelgelgend*; bkz. s. 1420.

[207] Nişanlı olacak olan kız henüz doğmamış olabilir, fakat genç adam hipotetik anlaşmayı oluşturmaktadır zaten, Swanton, *Haida*, s. 50.

larının olduğu yerlerde, Haidalar'da ve Tlingitler'de, eski toplam yükümlülük sistemine ait önemli kalıntılar yer almaktadır; ayrıca bu toplam yükümlülük sistemi, önemli bir akraba kabileler grubu oluşturan Athapaskanlar'ın karakteristik bir özelliğidir. Her türlü konuda, her türlü "hizmet" için hediye değiş-tokuşu yapılır ve doğrudan yeniden dağıtılmak üzere daha sonra ya da hemen verilen her şeyin karşılığı iade edilir.[208] Tsimshianlar'ın da aynı kuralları muhafaza ettiğini söyleyebiliriz.[209] Ve birçok durumda, bu kurallar Kwakiutl-lar'da[210] potlaç dışında da geçerlidir. Son derece açık olan bu nokta üzerinde durmayacağız; eski yazarlar potlacı farklı açılardan ve değişik biçimlerde pek betimlememişlerdir, öyle ki kendi kendimize potlacın ayrı bir kurum oluşturup oluşturmadığını sorabiliyoruz.[211] Çok

---

[208] Daha önceki sayfalara bakınız. Özellikle de Haida, Tsimsihian ve Tlingitler'deki barışma âyinleri doğrudan yükümlülüklere ve karşı-yükümlülüklere dayanır; aslında, bunlar birer teminat değişimidirler (armalı bakır eşyalar), kölelere ve kadınlara yönelik birer esir değişimidirler. Örn. Tsimshianlar'ın Haidalar'a karşı yaptıkları savaşta (*Haida, T. M.*, s. 395): "Karşılarındaki kişiler arasından birçok kadınla evlenmiş olduklarından, yeniden kızmalarından korktukları için barış yapıldı". Haidalar'ın Tlingitler'e karşı yaptıkları bir savaşta tazminat olarak verilen potlaca bakınız, a.g.e., s. 396.

[209] Daha önceki sayfalara ve özellikle de bkz. Boas, *Tsim. Myth.*, s. 511, 512.

[210] (Kwakiutl): Her iki tarafa yönelik olarak art arda yapılan mal dağıtımı, Boas, *Sec. Soc.*, s. 418; âyinsel hatalar nedeniyle ödenen cezaların bir sonraki sene ödenmesi, a.g.e., s. 596; evli kadının satın alınma ücretinin faizli olarak geri ödenmesi, a.g.e., s. 365, 366, s. 518-520, 563, s. 423, 1. 1.

[211] Potlaç kelimesiyle ilgili olarak, bkz. daha yukarıda, s. 38, not: 1. Öyle görünüyor ki, kuzeybatı dillerinde, bu terimin kullanılması yönündeki nomenklatür ve düşüncelerde, Chinook kökenli Anglo-Indien "sabir" dilinin bu dillere kazandırdığı kesinlik yoktur. (Nomenklatür: Terimler sistemi, terimler dizini (ç.n)

Ne olursa olsun, Tsimshian dili, kabileler-arası büyük bir potlaç olan *yaok*'u diğer potlaçlardan ayırmaktadır (Boas [Tate], *Tsim. Myth.*, s. 537; bkz. s. 511; bkz. s. 968; yanlış bir biçimde potlaçla ifade edilmiştir). Haidalar "*walgal*" ile "*sitka*"yı birbirinden ayırmaktadırlar, Swanton, *Haida*, s. 35, 178, 179, s. 68 (Masset'ye ait bir metin), bunlar biri cenaze için diğeri başka durumlarda geçerli olan iki potlaçtır. Kwakiutl dilinde, Chinook ve Kwakiutl dilinde ortak olarak kullanılan "*poLa*" kelimesi (doymak) potlacı değil de şöleni ya da şölenin etkisini ifade ediyor gibi görünmektedir (*Kwa., T.* III, s. 211, 1. 13. *PoL* doymuş, a.g.e., III, s. 25, 1. 7). "*PoLas*" kelimesi

az tanınan fakat, aynı zamanda incelenmesi gereken en önemli kabilelerden biri olan Chinooklar'da potlaç kelimesinin hediye anlamına geldiğini hatırlamamız yeterli olacaktır.[212]

Şeylerin Gücü

Yaptığımız analizi daha ileri götürebilir ve potlaçta değiş-tokuş edilen şeylerde, hediyelerin kişiden kişiye dolaşmasını, alınıp verilmesini sağlayan bir güç olduğunu gösterebiliriz.

Öncelikle, en azından Kwakiutllar ve Tsimshianlar farklı mülk çeşitleri arasında, Romalılar'ın, Tronriandlılar'ın ve Samoalılar'ın yaptığı gibi belli bir ayrım yapmaktadırlar. Onlara göre bir taraftan tüketim ve sıradan paylaşım nesneleri vardır.[213] (Burada değiş-tokuşa ilişkin herhangi bir iz bulabilmiş değilim). Diğer taraftan, aileye ait değerli eşyalar,[214] nazarlıklar, arınalı bakır eşyalar, deri veya arınalı

şöleni veren kişiyi (*Kwa.*, T. 2. seri; *Jesup*, cilt: X, s. 79, a. 14; s. 43, 1. 2) ve aynı zamanda karın doyurulan yeri ifade eder (Bir Dzawadaenoxu şefinin adıyla ilgili bir efsane) Bkz. *Ethn. Kwa.*, s. 770, 1. 30. Kwakiutl dilindeki en yaygın isim "*P!Es*"tir, "ezmek" (rakibin adını ezmek) (bkz. dizin, *Ethn. Kwa.*) ya da sepetleri boşaltarak "ezmek" (*Kwa., T.*, III, s. 93, 1. 1; s. 451, 1. 4). Kabile içi ya da kabileler arası büyük potlaçların kendilerine özgü isimleri var gibi görünmektedir: *Maxwa* (*Kwa. T.* III, s. 451, 1. 15); Boas bu kelimenin kökü olan *ma*'dan, pek doğru gibi görünmese de, iki farklı kelime daha türetmektedir: Bunlardan biri, kabul odası anlamına gelen *mawil*dir, diğeriyse bir yunus balığının adıdır (*Ethn. Kwa.*, bkz. dizin). Aslında Kwakiutllar'da, bütün potlaç türlerini, bütün ödeme ve geri ödeme türlerini ya da daha doğrusu hediye ve karşı-hediye biçimlerini ifade etmek için kullanılan çok sayıda teknik terim vardır: Evlilikler için, Şamanlara verilen tazminatlar için, avanslar için, gecikme faizleri için, kısacası her türlü dağıtım ve yeniden-dağıtım için kullanılmaktadırlar. Örn. "*men*(a)", "*pick up*", *Ethn. Kwa.*, s. 218: Genç kızın elbiselerinin toplamaları için halka atıldığı küçük bir potlaç; "*payol*", "bakır bir eşya vermek"; filika vermek için de başka bir terim kullanılır, *Ethn. Kwa.*, s. 1448. Çok sayıda terim söz konusudur, bunlar değişken ve somut terimlerdir ve bütün arkaik terim sistemlerinde olduğu gibi üst üste binmektedirler.

[212] Bu anlamla ve belirtilen referanslarla ilgili olarak, Bkz. Barbeau, "Potlaç", *Quebec Coğr. Der. Bül.*, 1911, cilt: III, s. 278, not: 3.

[213] Satış nesneleri da olabilir.

[214] Mülkler ile diğer eşya ve araç-gereçler arasındaki ayrım, Tsimshianlar'da oldukça belirgindir, *Tsim. Myth.*, s. 435. Boas, kendisiyle yazıştığı Tate'in

dokuma örtüler vardır. Son olarak saydığımız bu nesneler, düğün sırasında kadınların ve "imtiyazların" damada 'geçmesi'[215] ya da

---

aktardıklarına göre şöyle diyor: "*Rich food*", zengin yiyecek olarak adlandırılan şeye sahip olmak ailenin saygınlığını korumanın temel gereklerinden biridir. Fakat bunun dışındaki eşya ve araç-gereçler zenginliği oluşturan unsurlar olarak görülmemektedirler. Zenginlik, bu türden eşya ve araç-gereçlerin ya da biriktirildikten sonra potlaçlarda dağıtılan diğer türden malların satışıyla elde edilir (değiş-tokuş edilen hediyelerle demek daha doğru olurdu aslında)". (Bkz. daha yukarıda, s. 84, not: 9, Melanezya).

Kwakiutllar da sıradan ihtiyat malzemeleriyle mülk-zenginlik arasında ayrım yapmaktadırlar. Bu son iki kelime birbirine eşdeğerdir. Mülk için kullanılan iki isim var gibi görünmektedir, *Ethn. Kwa.*, s. 1454. Bu isimlerden ilki *yàq* ya da *yäq*tır (Boas değişken bir filoloji ortaya koymaktadır), bkz. dizin, özl. bkz. s. 1393 (bkz. *yàqu*, dağıtıcı). Bu kelimenin iki türevi vardır, "*yeqala*", mülkiyet ve "*yäxulu*", drahoma dışı mal ve değerli eşyalar; *yä* kelimesinin türevleri için, bkz. a.g.e., s. 1406. Mülk için kullanılan diğer kelimeyse "*dadekas*"tır, bkz. dizin, *Kwa. T.* II, s. 519; bkz. a.g.e., s. 473, 1. 31; Newette lehçesinde, *daoma*, *dedemala* (bkz. dizin, *Ethn. Kwa.*). Bu kelimenin kökü *dâ*dır. Bunun anlamı ise, Hint-Avrupa kökenli olan "dâ" kelimesinin anlamıyla radikal bir biçimde özdeştir: Kabul etmek, almak, elde taşımak, ellemek, vs. Türevlerin de kendi başlarına anlamları vardır. Bunlardan biri, "büyü yapmak için düşmanın elbisesinden bir parça almak" anlamına gelmektedir; bir diğerinin ise "elinin içine koymak", "eve koymak" gibi anlamları vardır (*manus* ve *familia* kelimelerinin anlamları arasında yakınlık kurulabilir, daha ileriki sayfalara bakınız) (bakır eşyaların satın alınması sırasında avans olarak verilen ve sonradan faizli olarak geri dönen örtüler ile ilgili olarak); başka bir kelime ise, "rakibin evinin kapı tokmağının üzerine belli bir sayıda örtü koymak", böyle yaparak "bu örtüleri kabul etmek" anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen bir diğer kelime çok daha ilginçtir: "*Dadeka*, birbirini kıskanmak", *Kwa. T.*, s. 133, 1. 22; kökendeki anlam şu olmalıdır kuşkusuz: Alınan ve kıskandıran şey; bkz. *dadego*, "kavga etmek", kuşkusuz mülklerle kavga etmek anlamındadır.

Aynı anlamda olan başka kelimeler de vardır, fakat bunların anlamları daha açıktır. Örn. "evdeki mülk", *mamekas*, *Kwa. T.*, III, s. 169, 1. 20.

[215] Bu geçişlerle ilgili söylevler için, bkz. Boas ve Hunt, *Ethn. Kwa.*, s. 706 ve devamı.

Maddî ve manevî açıdan değerli olup da ('yararlı' kelimesini bilerek kullanmıyoruz) bu türden inançlara konu olmayan hiçbir şey yoktur. Her şeyden önce, manevî şeyler birer mülktürler, hediye ve değiş-tokuş nesnesidirler. Örneğin, nasıl ki Avustralya'dakiler gibi daha ilkel uygarlıklarda kabileye öğretilen oyun kabileye bırakılıyorsa, aynı şekilde Tlingitler'de de, potlaçtan

isimlerin çocuklara ve koruma gücünün damada geçmesi gibi, törensel bir biçimde kişiden kişiye geçerler. Burada uzaklaşmadan veya yabancılaşmadan bahsetmek pek doğru olmaz. Bunlar satıştan ve gerçek anlamda devirden ziyade birer borç eşyasıdırlar. Kwakiutl'lar'da, bu nesnelerin bir bölümü, potlaçlarda ortaya konsalar bile başkalarına devredilemezler. Aslında bu "mülkler" ailenin zorlukla bırakabileceği ya da hiçbir zaman bırakamayacağı kutsal birer eşyadırlar.

Bu konuda yapılabilecek derinleştirilmiş gözlemler, Haidalar'da nesnelerin aynı şekilde birbirinden ayrıldığını ortaya koyacaktır. Hattâ Haidalar, mülk ve zenginlik kavramlarını Eskiler gibi kutsal-

---

sonra, potlacı düzenleyen kişilere, karşılık olarak bir dans "bırakılır", Swanton, *Tlingit Indians*, s. 442. Tlingitler'de, temel ve dokunulmaz mülk insanlarda kıskançlık yaratan mülktür; totemik bir armaya ve bir unvana sahip olmaktır, a.g.e., s. 416; ayrıca kişiyi zengin ve mutlu kılan da bu mülktür.

Totemik amblemler, bayramlar ve potlaçlar, bu potlaçlarda kazanılan unvanlar, diğer kişilerin size vermek zorunda olduğu ve verilen potlaçlara bağlı olan hediyeler, birbirini izler; Kwakiutllar'dan bir örnek vermek gerekirse, bir söylevde şöyle denir: "Ve şimdi de verdiğim bayram ona gidiyor" (burada kastedilen damattır, *Sec. Soc.*, s. 356). Bu şekilde alınıp verilenler gizli toplulukların "ruhları" ve "mevkileridir" (daha ileride, mülklerin mevkileri ve mevkilerin mülkiyeti ile ilgili bir söyleve bakabilirsiniz), *Ethn. Kwa.*, s. 472. Bkz. a.g.e., s. 708; bir diğer söylevde ise şöyle denmektedir: "İşte sizin kış şarkınız, kış dansınız, herkes ondan, kış örtüsünden mal mülk alacak; bu sizin şarkınız, bu sizin dansınız". Kwakiutl dilinde tek bir kelime soylu ailenin tılsımını ve ayrıcalıklarını dile getirmektedir: "*Klezo*" kelimesi, arma, ayrıcalık, örn. *Kwa. T.*, III, s. 122, 1. 32.

Tsimshianlar'da, danslarda ve törenlerde kullanılan armalı şapkalara ve maskelere, potlaçta verilen miktara göre "belli bir miktar mülk" denir (şefin teyzeleri tarafından "kabile kadınları"na verilen hediyelere göre): Tate, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 541.

Buna karşılık, örneğin Kwakiutllar'da, nesneler ve özellikle de (bir kuartz kristalinden başka bir şey olmayan) "ölüm getirici" (*halayu*) ve "hayat suyu" olan iki değerli şey ve daha önce bahsettiğimiz örtüler ahlâkî düzlemde düşünülmektedirler. Oldukça ilginç bir Kwakiutl deyişinde, drahoma dışı olan bütün bu şeyler büyükbabayla özdeşleştirilirler doğal olarak, zira söz konusu şeyler toruna iade edilmek üzere damada ödünç verilmişlerdir sadece, Boas, *Sec. Soc.*, s. 507.

laştırmışlardır. Amerika'da çok nadiren rastlanan mitolojik ve dinî bir çabayla, soyut bir şeyi somutlaştıracak seviyeye ulaşmışlardır: "Kadın Mülk" (İngiliz yazarlar buna *Property Woman* diyorlar), ki bununla ilgili çok sayıda efsane ve betimleme mevcuttur.[216] Haidalar'da bu "kadın mülk", hâkim klan grubunun, Kartallar grubunun anası ya da ana tanrıçası olmaktan uzaktır. Fakat diğer taraftan, ki bu Asya ve Antik dünyayla ilgili uzak çağrışımlar uyandıran tuhaf bir durumdur, bu "Kadın Mülk", "kraliçe"yle,[217] çubuk oyunundaki temel parçayla, her şeyi kazanan ve kısmen adını taşıyan parçayla özdeş gibi görünmektedir. Bu tanrıça Tlingit ülkesinde[218] de karşımıza

---

[216] Djîlaqons efsanesi, Swanton, *Haida*, s. 92, 95, 171. Efsanenin Masset'ye ait versiyonu için bkz. *Haida T., Jesup*, VI, s. 94, 98; Skidegate'in versiyonu için, bkz. *Haida, T. M*, s. 458. Efsanenin adı, Kartallar klan grubunda yer alan Haida ailelerine ait bazı isimlerde karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Swanton, *Haida*, s. 282, 283, 292 ve 293. Masset'ye göre, servet tanrıçasının adı Skîl'dir daha ziyade, *Haida, T., Jesup*, VI, s. 665, s. 28, s. 306; bkz. dizin, s. 805. Bkz. Skîl kuşu, Skirl (Swanton, *Haida*, s. 120). Skîltagos bakır-mülk demektir ve bu "bakır eşyaların" nasıl bulunduğunu anlatan ünlü hikâye bu isme bağlanmaktadır, bkz. s. 146, res. 4. Yontulmuş bir direk Djîlqada'yı, bakır eşyalarını, direğini ve armalarını temsil eder, Swanton, *Haida*, s. 125; bkz. 3. levha, res. 3. Newcombe tasvirlerine bakınız, a.g.e., s. 46. Bkz. resimli röprodüksiyon, a.g.e., res. 4. Servet tanrıçasının fetişi çalınmış eşyalarla dolu olsa gerek, ki fetişin kendisi de çalıntıdır.

Servet tanrıçasının asıl adı "gürültü çıkaran mülk"tür, a.g.e., s 92. Ayrıca ek olarak dört adı daha vardır, a.g.e., s. 95. "Taş kaburga" adında bir oğlu vardır (aslında bakır kaburga'dır, a.g.e., s. 110, 112). Servet tanrıçasıyla, oğluyla ya da kızıyla karşılaşan kişi, oyundaki şanslı kişidir. Büyülü bir bitkisi vardır; eğer bu bitkiden yenilirse zengin olunur; örtüsüne dokunulduğunda veya yan yana dizilmiş midyeler bulunduğunda da yine zengin olunur, vesaire, a.g.e., s. 29, 109.

Taşıdığı isimlerden biri de "Evde mal mülk var"dır. Birçok kişi Skîl ile oluşturulmuş isimler taşır: "Skîl bekleyen kişi", "Skîl'e giden yol". Haida soyağacı listelerinde, bkz. E. 13, E. 14; karganın klanında, bkz. R. 14, R. 15, R. 16.

Servet tanrıçası "Vebalı Kadın"ın karşıtı gibi görünmektedir, bkz. *Haida T. M.*, s. 299.

[217] Haidalar'daki djîl ve Tlingitler'deki nâq ile ilgili olarak, bkz. daha yukarıda, s. 94, not: 3.

[218] Efsane Tlingitler'de eksiksiz olarak bulunmaktadır, *Tl. M. T.*, s. 173, 292, 368. Bkz. Swanton, *Tlingit*, s. 460. Sitka'da Skîl'in adı kuşkusuz Le-

çıkmakta ve hakkındaki (inanca değilse bile) efsaneye Tsimshianlar[219] ve Kwakiutllar'da[220] da rastlanmaktadır.

Bütün bu değerli şeyler bir araya gelerek büyülü varlığı oluşturur (gelir/mülk); bu varlık çoğunlukla bağışçıyla, *alıcıyla* ve aynı zamanda klanı tılsımlarla donatan ruhla ya da ruhun bu tılsımları verdiği klanın baş kahramanıyla özdeştir.[221] Her hâlükarda, bütün bu şeyler bu kabilelerin hepsinde tinsel bir kökene ve tinsel bir doğaya sahiptirler.[222] Ayrıca, bu şeyler bir kutu içerisinde[223] ya da daha ziyade

---

naxxidek'tir. Bir çocuğu olan bir kadındır bu. Meme emen bu çocuğun çıkardığı gürültü duyulur; hemen çocuğun yanına koşulur, eğer çocuk yanına giden kişiyi tırmalarsa ve eğer o kişide yara izi olursa, yara izlerindeki kabuk parçaları diğer insanların mutlu olmasını sağlar.

[219] Tsimshian efsanesi tam değildir. *Tsim. Myth.*, s. 154, 197. Boas'ın notlarını karşılaştırınız, a.g.e., s. 746, 760. Boas kahramanın nasıl olduğunu belirtmemiştir, fakat kim olduğu son derece açıktır. Tsimshian kraliçesi bir "zenginlik giysisi" taşımaktadır (garment of wealth).

[220] Qominoqa ("zengin" kadın) efsanesinin aynı kökenden geliyor olması muhtemeldir. Kwakiutllar'daki bazı klanlara özgü bir inanç oluşturuyor gibi görünmektedir, örn. *Ethn. Kwa.*, s. 862. Bir Qoexsotenoq kahramanı "taş beden" adını taşır ve "bedendeki mülk" hâline gelir, *Kwa. T.*, III, s. 187; bkz. s. 247.

[221] Örn. Falyanos klanının efsanesine bakınız, Boas, *Handbook of American Languages*, I, s. 554'ten 559'a kadar. Klanın baş kahramanı da Falyanos klanının bir üyesidir. Yolda karşılaştığı, insan biçiminde olan ama aslında bir falyanos (yunus) olan bir ruha "Sizden bir *logwa* almaya geldim (bir tılsım, bkz. s. 554, 1. 49)" der, s. 557, 1. 122. Ruh onu kabilesinden biri sanır; ruh kendisine balina öldürmek için kullanılan bakır başlı bir zıpkın verir (burası metinde unutulmuştur, s. 557): Falyanoslar birer "killer-whales"dirler. Ruh aynı zamanda ona adını da verir (potlaç adı). Kahraman artık "karın doyurulan yer", "doyduğunu hisseden" olarak çağrılır. Evi "falyanos evi" olur ve evinin ön yüzüne bir falyanos resmi çizilir". "Evindeki yemeğin falyanos olacak (falyanos biçiminde olacak) ve *halayu* (ölüm verici), "hayat suyu" ve kesmek için kullanacağın kuartz dişli bıçağın (birer falyanos olacaktır), s. 559.

[222] İçinde bir balina olan ve bir kahramana adını veren mucizevî bir kutu "kıyıya gelen zenginlik" adını taşır, Boas, *Se. Soc.*, s. 374. bkz. "Mal mülk akıyor bana doğru", a.g.e., s. 247, 414. Mülk "gürültü çıkarır", daha önceki sayfalara bakınız", *Haida Texts, Jesup*, VI, s. 684. Mülkün bir canı vardır (Kwakiutl): "Malımız mülkümüz onun sayesinde yaşasın, bakırımız öylece dursun", diye şarkı söyler Maamtagilalar, Ethn. Kwa., s. 1285, 1. 1.

bireysel bir güçle donatılmış olan,[224] sahibine bağlı ve onunla konuşan, onun ruhunu taşıyan armalı büyük bir sandık içerisinde tutulur.[225]

---

[223] Mucize kutu her zaman gizemli bir kutudur ve evin gizli yerlerinde saklanır. Burada iç içe geçirilmiş çok sayıda kutu bulunabilir (Haida), Masset, "Haida Texts", *Jesup*, VI, s. 395. Kutunun içinde örneğin "fare kadın" olabilir (Haida), H.T.M., s. 340; veya elinde bulundurduğu mala karşılık sadık davranmayan kişinin gözlerini oyan Karga olabilir. Bu temalarla ilgili örnekler için, bkz. Boas, *Tsim, Myth.*, s. 854, 851. Suyun üstünde yüzen kutunun içinde hapsedilen güneş miti en yaygın mitlerden biridir (katalog, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 641, 549). Eski dünyada da bu mitlerin uzantılarını görüyoruz.

Kahraman hikâyelerindeki en yaygın noktalardan biri de, kahraman için çok hafif başkaları içinse çok ağır olan ve içinde bir balina olan küçük bir kutuyla ilgilidir, Boas, *Sec. Soc.*, s. 374; *Kwa. T.*, 2. seri, *Jesup*, X, s. 171; içindeki yiyecekler bitmez tükenmez türdendir, a.g.e., s. 223. Bu kutu canlıdır, kendine özgü bir hareketle hareket eder, *Sec. Soc.*, s. 374. Katlian'ın kutusu zenginlik getirir, Swanton, *Tlingit Indians*, s. 448; bkz. s. 446. İnsanı zengin eden çiçekler, "güneş gübresi", "yakacak odun yumurtası", yani kutunun içerdiği tılsımlar ve zenginlikler de beslenmek zorundadır.

Bu kutulardan biri, "zaptedilemeyecek kadar güçlü" ve maskesi taşıyan kişiyi öldüren bir ruh barındırır (*Tlingit M. T.*, s. 341).

Bu kutuların isimleri çoğunlukla potlaçlarda kullanıldıklarını göstermektedir. Haidalar'a ait büyük bir yağ kutusu ana adını alır (Masset, "Haida Texts", *Jesup*, VI, s. 758). "Kırmızı dipli kutu" (güneş) "kabilelerin denizine" "su döker" (su, şefin dağıttığı örtülerdir), Boas, *Sec. Soc.*, s. 551, not: 1, s. 564.

Mucize kutusu mitolojisi aynı zamanda Kuzey Asya Pasifik topluluklarının da karakteristik bir özelliğidir. Buna benzer efsanelere güzel bir örnek için, bkz. Pilsudski, *Material for the Study of the Ainu Languages*, Krakov, 1913, s. 124 ve 125. Bu efsanedeki kutu, bir ayı tarafından verilir, kahraman tabulara uymak zorundadır; kutu altın ve gümüş şeylerle, zenginlik veren tılsımlarla doludur. –Ayrıca, kutu tekniği bütün Kuzey Pasifik topluluklarında aynıdır.

[224] Yeni bir ortama her kabul edilişinde veya her evlilikte alıcıyı "doğaüstü" bir varlık, gizli yöntemleri bilen bir kişi, bir şaman, bir büyücü, bir soylu veya dansları bilen ve bir tarikat içerisinde bir yeri olan bir kişi hâline getiren şey, yaptığı mal transferleri ve bağışlardır. Kwakiutl aileleriyle ilgili hikâyelerde yer alan söylevler için, bkz. *Ethn. Kwa.*, s. 965, 966; bkz. s. 1012.

Bu değerli şeylerden, bu zenginlik göstergelerinden her biri – Trobriandlar'da olduğu gibi– kendine özgü bir kişiliğe, bir ada,[226] niteliklere ve güce sahiptir.[227] Büyük *abalon*[228] kabukları, bu kabuk-

---

[225] Ailedeki drahoma dışı mallar, erkekler arasında veya bunların kızları ya da damatlar arasında gidip gelen ve son olarak büyüdükleri ya da evlendikleri zaman erkek çocuklara dönen mallar, genelde arınalı ve süslenmiş bir kutuda ya da sandıkta saklanırlar; bu kutu ve sandıkların yapımı, hazırlanışı ve kullanımı Kuzeybatı Amerika'daki bu uygarlığın karakteristik özelliklerini taşır (Kaliforniya'daki Yuroklar'dan Bering boğazına kadar). Bu kutuların üzerinde genellikle totemlerin veya ruhların figürleri ve gözleri olur; kutular bu totemlerin ve ruhların özelliklerini taşırlar; bu sonuncular işlenmiş örtüler, "yaşam" ve "ölüm" tılsımları, maskeler, şapka-maskeler, şapkalar, taçlar ve kemerlerden oluşurlar. Efsanede, bu ruh ile kutu ve kutunun içindekiler sıklıkla birbirine karıştırılır. Örn. *Tlingit M. T.*, s. 173: *Gonagadet* kutuyla, bakırla, şapkayla ve çıngıraklı oyuncakla özdeştir.

[226] "Aileye ait şeyler tek tek adlandırılırlar" (Haida), Swanton, *Haida*, s. 117; evler, kapılar, kap-kacaklar, oyma kaşıklar, filikalar ve somon tuzakları birer isim taşır. "Kesintisiz mülk zinciri" ifadesi için, bkz. Swanton, *Haida*, s. 15. Kwakiutllar ve klanlar tarafından adlandırılan şeylerle ilgili ve ayrıca soyluların (erkek ve kadın) çeşitli unvanları ve aynı zamanda birer mülk olan dans ve potlaç gibi ayrıcalıklarıyla ilgili bir liste var elimizde. Taşınır mal olarak adlandırabileceğimiz ve aynı koşullar içerisinde adlandırılıp kişileştirilen şeyler evler, kap-kacaklar, köpekler ve filikalardır. Bkz. *Ethn. Kwa.*, s. 793. Hunt bu listede bakır eşyaların, büyük abalon kabuklarının ve kapıların isimlerinden bahsetmeyi unutmuş gibi görünüyor. Bir tür filikaya bağlı bir ipe dizilen kaşıklar "kaşık çapası hattı" adını taşır (bkz. Boas, *Sec. Soc.*, s. 422, evlilik borçlarının ödenmesi ritüelinde). Tsimshianlar'da, filikalara, bakır eşyalara, kaşıklara, taş tencerelere, taş bıçaklara, şeflerin yemeklerine birer isim verilir, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 506. Köleler ve köpekler her zaman değerli birer mal ve aileler tarafından kabul edilen birer varlıktırlar.

[227] Bu kabilelerdeki tek evcil hayvan köpektir. Klanlara göre farklı isimler taşır (muhtemelen şefin ailesinde) ve bunlar satılamazlar. "Onlar da bizim gibi insandır", der Kwakiutllar, *Ethn. Kwa.*, s. 1260. Büyücülere ve düşmanların saldırılarına karşı "aileyi korurlar". Bir efsanede, bir Koskimo şefinin ve köpeği Waned'in nasıl birbirlerinin yerine geçtiklerini ve aynı adı aldıklarını anlatır, a.g.e., 835; bkz., daha yukarıda (Celebes). Lewiqilaqu'nun dört köpeğiyle ilgili fantastik efsaneye bakınız, *Kwa. T.*, III, s. 18 ve 20.

[228] "Abalon" kelimesi, Chinook dilindeki "sabir" kelimesine karşılık gelir ve buruna (Boas, *Kwa. Indians, Jesup*, V, I, s. 484) ve kulaklara asılan (Tlingit

ve Haida, bkz. Swanton, *Haida*, s. 146) süs eşyaları olarak kullanılan büyük "*haliotis*" kabuklarını ifade eder. Bunlar da arınalı örtülerin, kemerlerin ve şapkaların üzerine takılır. Örn. (Kwakiutl), Ethn. Kwa., s. 1069. Awikenoq ve Lasiqoalalar'da (Kwakiutl grubundan olan iki kabile) abalon kabukları tuhaf bir biçimde Avrupa tarzını andıran bir kalkanın veya kalkan türünden bir siperliğin etrafına takılırlar, Boas, *5th Report,* s. 43. Bu tür kalkanlar, yine Avrupa'daki Ortaçağ tarzını anımsatan bir biçime sahip bakır kalkanların ilkel hâli gibi görünmekte ya da buna karşılık gelmektedir.

Öyle görünüyor ki, abalon kabukları bir zamanlar şimdiki bakır eşyalar gibi para değerine sahiptiler. Bir Ctatolq efsanesi (Güney Salish), iki karakteri, K'boias "bakır" ile Teadjas "abalon"u bir araya getirir; erkek ve kız çocukları birbirleriyle evlenirler ve bunların torunu, ayıdan "demir sandık"ı alır, maskesini ve potlacını ele geçirir, *Indianische Sagen*, s. 84. Bir Awikenoq efsanesi, tıpkı bakır eşyaların isimleri gibi (deniz) kabukların(ın) isimlerini "ayın kızları"na verir, a.g.e., s. 218 ve 219.

Haidalar'da, en azından büyük bir öneme sahip olduklarında ve herkes tarafından tanındıklarında, tıpkı Melanezya'da olduğu gibi, bu kabuklar kendilerine özgü birer isim taşırlar, Swanton, *Haida*, s. 146. Başka yerlerde ise bu kabuklar bireylere ya da ruhlara isim vermede kullanılırlar. Örn. bkz. Tsimshianlar'da, özel adlar dizini, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 960. Awikenoq ve Naqoatok ve Gwasela kabileleriyle ilgili olarak, bkz. Kwakiutllar'da klanlara göre "abalon isimleri", *Ethn. Kwa.*, s. 1261'den 1275'e kadar. Kuşkusuz burada evrensel bir kullanım söz konusudur. –Bella Kulalar'ın abalon kutusu (deniz kabuklarıyla dolu kutu), Awikenoq mitinde dile getirilmekte ve betimlenmektedir; ayrıca bu kutu abalon örtüsünü içinde barındırır ve her ikisi de güneş ışığına sahiptir. Efsanede hikâyesine yer verilen şefin adı Legek'tir, Boas, *In. Sag.*, s. 218. Bu isim en büyük Tsimshian şefinin unvanıdır. Efsanenin bununla geliştiği anlaşılıyor. –Masset'nin aktardığı bir Haida efsanesi olan "Yaratıcı Karga" efsanesinde, Karganın karısına verdiği güneş bir abalon kabuğudur, Swanton, Haida Texts, *Jesup*, VI, s. 313, s. 227. Abalon unvanı taşıyan efsane kahramanlarının isimleri için, bkz. örnekler, *Kwa. T.*, III, s. 50, 222.

Tlingitler'de bu kabuklar köpekbalığı dişleriyle birleşirler, *Tl. M. T.*, s. 129. (Bunu, Melanezya ile ilgili olarak daha yukarıda verilen ispermeçet dişleri kullanımıyla karşılaştırınız).

Buna ek olarak, bütün bu kabilelerde *dentalia* kolyesi inancı söz konusudur (küçük kabuklar). Özellikle bkz. Krause, *Tlinkit Indianer*, s. 186. Sonuç olarak burada, Melanezya'da ve genel olarak Pasifik'te aynı amaçla kullanılan ve aynı inançları barındıran aynı para formlarıyla karşılaşmaktayız.

Ayrıca çeşitli biçimlerdeki bu kabuklar ticaret konusu olmuşlardır ve bu ticaret, Alaska'yı işgal ettikleri dönem boyunca Ruslar tarafından da ger-

larla kaplı olan paralar, süslenmiş kemerler ve örtüler;[229] işlenmiş ve örülmüş insan ve hayvan figürleriyle, yüzlerle ve gözlerle dolu arınalı örtüler, vesaire. Evler, evlerdeki kiriş ve direkler, dekore edilen duvarlar[230] birer varlıktırlar. Çatı, ateş, heykeller, resimler, her şey konuşur; zira büyülü evi[231] inşa eden sadece şef, şefin adamları ya da diğer gruplardaki kişiler değil, aynı zamanda tanrılar ve atalardır; ruhları ve genç adayları kabul eden veya dışlayan bu evdir.

çekleştirilmiştir; söz konusu ticaret, Kaliforniya körfezinden Bering boğazına olmak üzere iki yönde gerçekleşiyordu, Swanton, "Haida Texts", *Jesup*, VI, s. 313.

[229] Kutular gibi örtüler de süslenir; hattâ çoğunlukla kutulardaki desenlere göre hazırlanırlar (bkz. fig., Krause, *Tlinkit Indianer*, s. 200). Örtüler her zaman tinsel bir şeylere sahiptirler; ifadelere bakınız: (Haida) "ruh kemeri", yırtık örtüler, Swanton, Haida, *Jesup Exped.*, V, I, s. 165; bkz. s. 174. Efsanelerde yer alan pelerinlerin bir bölümü "dünyanın pelerini", (Lilloet), Qals efsanesi, Boas, *Ind. Sagen*, s. 19 ve 20; (Bellakula), "güneşin pelerini", *Ind. Sagen*, s. 260; ve bir balık pelerinidir: (Heiltsuq), *Ind. Sagen*, s. 248; bu temayla ilgili karşılaştırmalı örnekler için, bkz. Boas, a.g.e., s. 359, no: 113.

Bkz. konuşan örtü, *Haida Texts*; Masset, *Jesup Expedition*, VI, s. 430 ve 432. Örtülere, hasırlara ve örtü şeklinde hazırlanan derilere tapınma ile Polinezya'da görülen arınalı hasırlarla ilgili tapınmalar arasında yakınlık var gibi görünmektedir.

[230] Tlingitler'de evdeki her şeyin konuştuğuna, ruhların evin direkleri ve kirişleriyle konuştuklarına, direklerden ve kirişlerden bahsettiklerine, direklerin ve kirişlerin konuştuklarına ve böylelikle totemik hayvanlar ve ruhlar ile insanlar ve evdeki şeyler arasında diyalog oluştuğuna inanılır; bu, Tlingit inancının temel unsurlarından biridir. Örn. Swanton, *Tlingit*, s. 458, 459. Kwakiutllar'da evler konuşur ve dinlerler, *Kwa. Ethn.*, s. 1279, 1. 15.

[231] Ev bir tür taşınır mal olarak düşünülür (Ayrıca Cermen hukukunda uzun süre bu şekilde kaldığını biliyoruz). Ev bir yerden bir yere taşınır ve kendi kendine de taşınabilir. Bir çırpıda inşa edilen ve özellikle büyükbaba tarafından verilen "büyülü ev" ile ilgili efsanelere bakabilirsiniz (bu efsaneler Boas tarafından katalog hâline getirilmiştir, *Tsim. Myth.*, s. 852, 853). Kwakiutl örneklerine bakınız, Boas, *Sec. Soc.*, s. 376, ayrıca bkz. resimler ve levhalar, s. 376 ve 380.

Ayrıca bu değerli şeylerin[232] her biri kendi içinde üretici bir güce sahiptir.[233] Bu güç sadece basit bir gösterge ya da güvence değildir; aynı zamanda zenginliğin göstergesi ve teminatıdır; mevki ve bolluğun büyülü ve dînî kaynağıdır.[234] Süslenip işlenen ve klanın ya da topluluğun toteminin armasını taşıyan ve törensel bir biçimde yemek yenilen tabak[235] ve kaşıklar[236] canlı birer varlıktırlar. Bunlar, yiyecek-

---

[232] Şunlar da aynı şekilde değerli ve büyülü şeylerdir ve dinî nitelik taşırlar: 1. Çoğunlukla yağmurla, yiyeceklerle, kuartzla ve "iyi ilaç"la özdeşleştirilen kartal tüyleri, örn. *Tlingit T. M.*, s. 383, s. 128; Haida (Masset), Haida Texts, *Jesup*, VI, s. 292; 2. Kamışlar, taraklar, *Tlingit T. M.*, s. 385. Haida, Swanton, *Haida*, s. 38; Boas, "Kwakiutl Indians", *Jesup*, V, kısım II, s. 455; 3. Bilezikler, örn. Lower Frazer kabilesi, Boas, *Indianische Sagen*, s. 36; (Kwakiutl), Boas, "Kwa. Ind.", *Jesup*, V, II, s. 454.

[233] Kaşıklar, tabaklar ve bakır eşyalar da dahil bütün bu nesneler Kwakiutl dilinde bir cins isim olan *logwa* adını alırlar ve *logwa* tam tabiriyle tılsım veya doğaüstü şey anlamına gelmektedir (*Para Kavramının Kökenleri* adlı çalışmamızda bu kelimeyle ilgili olarak yaptığımız gözlemlere bakınız; ayrıca *Dinler Tarihi Seçmeleri*nde yayımladığımız önsöze bakabilirsiniz, Hubert ve Mauss). Bizleri meşgul eden şey, zenginlik ve yiyecek üreten zenginlik ve yiyecek "gücüdür". Bir söylevde tılsımdan, "eski büyük mülk artırıcı" olan "*logwa*"dan bahsedilir, *Ethn. Kwa.*, s 1280, 1. 18. Bir efsane, bir "*logwa*" nın nasıl "mülk edinmekten zevk aldığını", dört "*logwa*"nın (kemer, vs) nasıl mal mülk biriktirdiğini anlatır. Bu "logwa"lardan biri "zenginliğin birikmesini sağlayan şey" olarak adlandırılır, *Kwa. T.* III, s. 108. Aslında zenginliği yaratan zenginliktir yine. Hattâ bir Haida deyişinde, ergenliğe ulaşmış bir kızın getirdiği deniz kabukları konusunda "zengin eden mülk" ten bahsedilir, Swanton, *Haida*, s. 48.

[234] Bir maskeye "yiyecek elde eden" adı verilir. Bkz. "Ve siz yiyecek zengini olacaksınız" (Nimkish efsanesi), *Kwa. T.*, III, s. 36, 1. 8. Kwakiutllar'daki en önemli soylulardan biri "Davetçi", "yiyecek veren", "kartal tüyü veren" unvanlarını taşır. Bkz. Boas, *Sec. Soc.*, s. 415.

Süslenmiş sepetler ve kutular da (örneğin meyve tohumlarının toplanmasında kullanılanlar) aynı şekilde büyülüdürler; örn. Haida miti (Masset), "Haida T.", *Jesup*, VI, s. 404; önemli bir Qals efsanesinde, turnabalığı, somon balığı, yıldırım-kuş ve bu kuşun balgamının meyveyle doldurduğu bir sepet birbirine karışır (Lower Frazer kabilesi), *Ind. Sag.*, s. 34; buna karşılık gelen bir Awikenoq efsanesinde (*5th Rep.*, s. 28), bir sepet, "asla boş değil" adını alır.

[235] Tabaklar şekillerinin betimlediği şeye göre adlandırılırlar. Kwakiutllar'da tabaklar "hayvan şefler"i simgelerler. Bkz. daha yukarıda, s. 115. Tabaklar-

leri yaratan bitmez tükenmez araçlarla ruhların atalara verdiği birer karşılıktırlar. Ve bunlar da büyülü olarak kabul edilirler. Böylelikle şeyler, ruhlarla ve yaratıcılarıyla, yemek için kullanılan araçlar da yiyeceklerle birbirine karıştırılırlar. Bu nedenle, Kwakiutllar'daki tabaklar ve Haidalar'daki kaşıklar, sıkı bir biçimde dolaşımda olan temel mallardır ve klanlar ile şef aileleri arasında itinayla bölüştürülürler.[237]

"Ün Parası"[238]

Bakır eşyalar[239] önemli inançlara ve hattâ tapınmalara konu olurlar ve bunlar potlaçtaki temel mülkleri oluştururlar.[240] Öncelikle, bütün

---

dan biri "dolu tabak" adını alır, Boas, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), s. 264, 1. 11. Belli bir klanın tabakları birer "logwa"dırlar; [klandakiler] atalardan biriyle, Davetçiyle konuşurlar (sondan bir önceki nota bakınız) ve ona "*logwa*"ları almasını söylerler, *Ethn. Kwa.*, s. 809. Bkz. Kaniqilaku efsanesi, *Ind. Sag.*, s. 198; bkz. *Kwa. T.*, 2. seri, *Jesup*, X, s. 205: Efsanede, dönüştürücünün (kendisine işkence den) kayınpederine nasıl büyülü bir sepetten yemesi için meyve verdiği anlatılır. Bu meyve taneleri böğürtlen çalısına dönüşür ve vücudunun her tarafından dışarı çıkarlar.

[236] Daha önceki sayfalara bakınız.

[237] Daha önceki sayfalara bakınız, a.g.e.

[238] Bu ifade Almanca'dan alınmış ("Renommier-geld") ve Krickeberg tarafından kullanılmıştır. Söz konusu ifade, aynı zamanda potlaçlarda şeflerin ya da kendileri için potlaç verilen kişilerin gösteriş amacıyla taşıdığı birer eşya ve para olan plakaların, yani kalkan-paraların kullanımını çok iyi ifade etmektedir.

[239] Ne denli tartışılmış olursa olsun, Kuzeybatı Amerika'daki bakır endüstrisi henüz yeterince bilinmemektedir. Rivet, Colomb-öncesi dönemdeki Kuyumculukla ilgili önemli çalışmasında (*Amerikancılar Gazetesi*, 1923) bu ifadeyi bilerek bir kenara bırakmıştır. Ne olursa olsun, bu zanaatın Avrupalılar'ın gelişinden önce var olduğu kesin gibi görünmektedir. Kuzeydeki kabileler, Tlingit ve Tsimshian kabileleri, Copper River'da bakır aramış, işlemiş ya da bu bölgeden bakır elde etmişlerdir. Bkz. eski yazarlar ve Krause, *Tlinkit Indianer*, s. 186. Bütün bu kabileler "büyük bakır dağı"ndan bahsederler: (Tlingit). *Tl. M. T.*, s. 160; (Haida), Swanton, "Haida", *Jesup*, V, s. 130; (Tsimshian), *Tsim. Myth.*, s. 299.

[240] Burada, *Para Kavramının Kökeni Üzerine Notlar* adlı çalışmamızda yaptığımız bir hatayı düzeltme olanağı bulduğumuza inanıyoruz. *Laqa, Laqwa* sözcüğünü (Boas her iki biçimi de kullanıyor) *logwa* sözcüğüyle karıştırmıştık. Boas'ın o sıralar her iki kelimeyi de çoğu zaman aynı şekilde yazıyor

bu kabilelerde, canlı varlık olarak görülen bakırla ilgili bir efsane ve kült söz konusudur.[241] En azından Haidalar'da ve Kwakiutllar'da, bakır, bir kült nesnesi olan somonla özdeşleştirilir.[242] Ancak, bu me-

---

olmasını mazeret olarak göstermiştik. Ancak o günden bu yana, kelimelerden birinin kırmızı, bakır, diğerinin ise sadece doğaüstü şey, değerli şey ya da tılsım anlamına geldiği kesinlik kazanmıştır. Bununla birlikte bütün bakır eşyalar *logwa*dır, bu da bizim açıklamamızın bir bakıma geçerliliğini sürdürdüğünü göstermektedir. Fakat bu durumda, söz konusu kelime bir tür sıfat ve sinonimdir. Örn. *Kwa.T.*, III, s. 108, bakır eşya anlamına gelen iki *logwa* adı: 1. "Mülk edinmekten zevk alan"; 2. "Zenginliğin birikmesini sağlayan". Fakat bununla birlikte, bütün *logwa*lar bakır eşya değildir.

[241] Bakır canlı bir nesnedir; bakır madeni, bakır dağı büyülüdür ve "zenginlik bitkisi"yle doludur, Masset, "Haida Texts", *Jesup*, VI, s. 681, 692. Bkz. başka bir efsane, Swanton, *Haida*, s. 146. Bakırın bir kokusu vardır (ki bu doğrudur), *Kwa. T.* III, s. 64, 1. 8. Bakır işleme ayrıcalığı Tsimshianlar'da önemli bir efsane döngüsü yaratmaktadır: Tsauda ve Gao efsaneleri, *Tsim. Myth.*, s. 306. Buna karşılık gelen temalar katalogu için, bkz. Boas, *Tsim. Myth.*, s. 856. Bellakulalar'da bakır kişileştirilmiş gibi görünmektedir, *Ind. Sagen*, s. 261; bkz. Boas, "Mythology of the Bela Coola Indians", *Jesup Exp.*, I, 2. bölüm, s. 71; burada bakır efsanesi abalon kabukları efsanesiyle birleşmektedir. Tsimshianlar'daki Tsauda efsanesi, birazdan bahsedeceğimiz somon efsanesine bağlanmaktadır.

[242] Kırmızı olması açısından, bakır güneş ile, örn. *Tlingit T. M.*, no: 39, no: 81; "gökyüzünden düşen ateş" ile (bir bakır adı), Boas, *Tsimshian Texts and Myths*, s. 467; ve her hâlükarda somonla özdeşleştirilir. Bu özdeşleştirme, somon ve bakırla iç içe olan Kwakiutllar'daki ikizler kültünde son derece nettir, *Ethn. Kwa.*, s. 685 ve dev. Efsanedeki sıralama şu şekilde görünmektedir: İlkbahar, somonun gelişi, yeni güneş, kırmızı renk, bakır. Bakır ve somon özdeşliği Kuzey topluluklarında çok daha belirgindir (eşdeğer döngülerle ilgili katalog için, bkz. boas, *Tsim. Myth.*, s. 856). Örn. Masset'nin aktardığı bir Haida efsanesi, Haida T., *Jesup*, VI, s. 689, 691, 1. 6, not: 1; bkz. s. 692, efsane no: 73. Burada Polikrat yüzüğü efsanesinin tam karşılığını bulmaktayız; yani, bakır yutan somon efsanesi, Skidegate (*H.T.M.*, s. 82). Tlingitler'de (ve onlarından ardından Haidalar'da) İngilizce'de adı Mouldy-end (somonun adı) olarak çevrilen bir yaratık efsanesi vardır; bkz. Sitka efsanesi: Bakır zincirler ve somonlar, *Tl. M. T.*, s. 307. Bir kutunun içindeki somon insana dönüşür, bir diğer Wrangel versiyonu, a.g.e., no: 5. Buna karşılık gelen efsaneler için, bkz. Boas, *Tsim. Myth.*, s. 857. Tsimshianlar'da bir bakır eşyaya "nehri yükselten bakır" adı verilir, ki burada kuşkusuz somona atıfta bulunuluyor, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 857.

tafizik ve teknik mitoloji unsurunun yanı sıra,[243] bakır eşyaların her biri bireysel ve özel inançlara konu olurlar. Klan şeflerinin ailelerindeki başlıca bakır eşyaların her birinin kendine özgü bir adı,[244] bir

---

Bu bakır kültünü kuartz kültüne yakınlaştıran şeyleri araştırmak yerinde olurdu, bkz. daha önceki sayfalar. Örn. Kuartz dağı miti, *Kwa. T.* 2. seri, *Jesup*, X, s. 111.

Aynı şekilde, yeşimtaşı kültü, en azından Tlingitler'de, bakır kültüyle yakınlaşmış gibi görünmektedir: Bir yeşimtaşı-somon konuşuyor, *Tl. M. T.*, s. 5. Bir yeşimtaşı konuşuyor ve isim veriyor, Sitka, *Tl. M. T.*, s. 416. Son olarak, deniz kabukları kültüyle bu kültün bakır kültüyle olan ortak noktalarını hatırlamak gerekir.

[243] Tsimshianlar'daki Tsauda ailesinin bakırla ilgili sırları keşfeden veya bu sırları elinde tutan kişilerin ailesi olduğunu gördük. Prens ailesi olan Dzawadaenoqu efsanesi (Kwakiutl) aynı türden bir efsane gibi görünüyor. Bu efsane, bakır işleyen Laqwagila'yı, Zengin Qomqomgila ve bakır eşya yapan "Zengin" Qomoqoa ile birleştirir, *Kwa. T.*, III, s. 50; ve her şeyi beyaz bir kuş (güneş) ile bir araya getirir; beyaz kuş yıldırım-kuşun oğludur, bakır kokar ve kadına dönüşür; bu kadın bakır kokan iki ikiz çocuk dünyaya getirir, *Kwa. T.*, III, s. 61'den 67'ye kadar.

[244] Her bakır eşyanın kendi adı vardır. "İsimleri olan büyük bakır eşyalar" denir Kwakiutl söylevlerinde, Boas, *Sec. Soc.*, s. 348, 349, 350. Bakır eşyaların isim listesinde, devamlı mülk sahibi olan klanla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır maalesef, a.g.e., s. 344. Kwakiutllar'daki önemli bakır eşyaların isimleri konusunda yeterince bilgi sahibiyiz. Bu isimler söz konusu bakır eşyalarla ilgili kült ve inançları göstermektedirler. Bakır eşyalardan biri "Ay" adını alır (Nisqalar kabilesi), *Ethn. Kwa.*, s. 856. Bazıları temsil ettikleri ruhun ismini taşır, ki söz konusu bakır eşyaları veren bu ruhtur. Örn. Dzonoqoa, *Ethn. Kwa.*, s. 1421; bakır eşyalar ruhun kendisini yansıtırlar. Bazı bakır eşyalar ise totemlerin yaratıcısı olan ruhların isimlerini taşırlar: Bunlardan biri "kunduzun yüzü" adını alır, *Ethn. Kwa.*, s. 1427; bir diğeri ise "deniz aslanı" adını alır, a.g.e., s. 894. Diğer isimler ise sadece şekle gönderme yaparlar; örn. "T şeklinde bakır", ya da "uzun üst parça", a.g.e., s. 862. Bazı bakır eşyalar sadece "Büyük Bakır" olarak adlandırılır, a.g.e., s. 1289, "Çınlayan Bakır", a.g.e., s. 962 (bu aynı zamanda bir şefin adıdır). Bazı isimler ise temsil ettikleri ve değerini oluşturdukları potlaca gönderme yaparlar. Maxtoselem bakırı "insanların utandığı kişi" adını alır. Bkz. *Kwa. T.*, III, s. 452, not: 1: "Borçlarından utanç duyuyorlar" (borç: *gagim*). Bir diğer isim ise "kavga-nedeni"dir, *Ethn. Kwa.*, s. 893, 1026, vs.

Tlingitler'deki bakır eşyaların isimleriyle ilgili olarak, bkz. Swanton, *Tlingit*, s. 421, 405. bu isimlerin çoğu totemiktir. Haida ve Tsimshianlar'da-

kişiliği, kısmî veya bütünsel tüketime[245] uğradıkları potlacın değişkenliğinin yanında devamlılık arz eden, kendine özgü, kalıcı ve kelimenin tam anlamıyla büyüsel ve ekonomik bir değeri vardır.[246]

Bunun dışında, tıpkı ağırbaşlılığın saygınlık yaratması, ruhlara sahip olmayı sağlaması ve güzel ittifaklar yaratması,[247] tıpkı zenginli-

---

ki bakır eşya isimleri konusunda, şeflerle, mülk sahipleriyle aynı adı taşıyan bakır eşyalardan fazlasını bilmiyoruz.

[245] Tlingitler'de bakır eşyaların değeri boyutlarına göre değişir ve kölelerin sayılarıyla hesaplanır, *Tl. M. T.*, s. 337, 260, s. 131 (Sitka ve Skidegate, vs., Tsimshian), Tate, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 540; bkz. a.g.e., s. 436. Karşılık gelen prensip için: (Haida), Swanton, *Haida*, s. 146.

Boas, potlaç serileriyle birlikte bakır eşyaların değerinin nasıl arttığını çok iyi incelemiştir; örneğin: Lesaxalayo bakırının mevcut değeri, 1906-1910 yıllarına doğru, her biri 4 dolar değerinde olan 9 000 yün örtü, 50 filika, 6 000 düğmeli örtü, 260 gümüş bilezik, 60 altın bilezik, 70 altın küpe, 40 dikiş makinesi, 25 fotoğraf ve 50 maskeye eşdeğerdir; tellal şöyle der: Prens Laqwagila için, bütün bu değersiz şeyleri veriyorum". *Ethn. Kwa.*, s. 1352; bkz. a.g.e., 1. 28, burada bakır bir "balina gövdesi"ne benzetilir.

[246] Tüketim ve yıkım prensibi konusunda daha önceki sayfalara bakınız. Bununla birlikte bakır eşyaların yok edilmesi ayrı bir özelliğe sahip gibi görünmektedir. Kwakiutllar'da yok etme parça parça gerçekleştirilir ve her potlaçta yeni bir bölüm parçalanır. Başka potlaçlar sırasında parçaların her birini yeniden elde etmek ve parçalar tamamlandığında yeniden bir araya getirip birleştirmek onur verici olarak kabul edilir. Bu türden bir bakırın değeri artar, Boas, *Sec. Soc.*, s. 334.

Ne olursa olsun, bakır eşyaları tüketmek ve parçalamak, bunları yok etmek sayılır, *Ethn. Kwa.*, s. 1285, 1. 8 ve 9. Genel ifade "bakırları denize atmak" şeklindedir; Bu ifade Tlingitler'de de mevcuttur, *Tl. M. T.*, s. 63; s. 399, şarkı no: 43. Eğer bu bakır eşyalar suda boğulmuyorsa, batmıyorsa, yok olmuyorsa, bunun nedeni bu eşyaların sahte olmasıdır; ağaçtan yapılmışlardır ve suda batmazlar (Tsimshianlar'ın Haidalar'a karşı verdiği bir potlacın hikâyesi, *Tsim. Myth.*, s. 369). Bakır kırıldığında "denizin kıyısında öldü" denir, (Kwakiutl), Boas, *Sec. Soc.*, s. 564, not: 5.

[247] Kwakiutllar'da iki tür bakır eşya var gibi görünmektedir: Birinci kısmı en önemli bakır eşyaları oluşturur; bunlar aileden dışarı çıkmazlar ve sadece yeniden eritmek için kırılıp parçalanabilirler; diğerleriyse düşük değerdedirler, herhangi bir değişikliğe uğramadan elden ele dolaşırlar ve birincilerin uydusu gibidirler. Örn. Boas, *Sec. Soc.*, s. 564, 579. Kwakiutllar'da, ikincil nitelikteki bu bakır eşyalara sahip olmak, soyluluk unvanlarına ve ikinci dereceden mevkilere sahip olmaya karşılık gelir, ki söz konusu eşyalar şef-

ğin zenginliği çekmesi gibi, bu bakır eşyalar da başka bakır eşyaları kendine çeken çekici bir güce sahiptirler. Bu bakır eşyalar yaşayan birer varlıktırlar, bağımsız olarak hareket ederler[248] ve başka bakır eşyaları peşlerinden sürüklerler.[249] Kwakiutllar'da bu bakır eşyalardan biri,[250] "bakır getiren" adını alır ve formüller diğer bakır eşyaların nasıl bunun etrafında toplandıklarını dile getirir; aynı zamanda bu bakırın sahibinin adı da "bana doğru gelen mülk"tür. Bakır eşyalar için yaygın olarak kullanılan bir diğer isim de "mülk getiren"dir. Haidalar'da ve Tlingitler'de, bakır eşyalar prensesin etrafında bulunan bir "kale"dirler, ki bu eşyaları getiren prensestir;[251] başka yerlerde ise, bu eşyalara sahip olan şef yenilmez olur.[252] Bunlar evin

---

ten şefe, aileden aileye, kuşaktan kuşağa ve erkeklerden kadınlara bu mevkiler aracılığıyla geçer. Öyle görünüyor ki, önemli unvanlar ve önemli bakır eşyalar, klanlar içerisinde veya en azından kabileler içerisinde değişmeden kalırlar. Ayrıca bunun başka türlü olması da çok zor olurdu.

[248] Şef Hayas'ın verdiği bir potlaçla ilgili bir Haida efsanesi bir bakırın nasıl şarkı söylediğini anlatır: "Bu şey çok kötü. Dur Gomsiwa (bir şehrin ve bir kahramanın adı); küçük bakırın etrafında çok bakır var". "Haida Texts", *Jesup*, VI, s. 760. Kendi başına "büyüyen" ve diğer bakırların etrafında toplandığı "küçük bir bakır" söz konusudur. Daha önceki sayfalarda, bkz. somon-bakır.

[249] Bir çocuk şarkısında şöyle denir: "Kabile şeflerinin büyük isimleri olan bakır eşyaları onun etrafında toplanırlar", *Ethn. Kwa.*, s. 1312, 1. 3, 1, 14. Bakır eşyaların "kendi kendilerine şefin evine düştüklerine" inanılır (bir Haida şefinin adı, Swanton, *Haida*, s. 274, E). Bu eşyalar "evin içinde karşılaşırlar", "evde bir araya gelen düz şeyler"dirler, *Ethn. Kwa.*, s. 701.

[250] "Davetçi" efsanesinde yer alan "bakır getiren kişi" mitine bakınız (Qoexsot'enox), *Kwa. T.*, III, s. 248, 1. 25, 1. 26. Aynı bakır "mülk getiren" adını alır, Boas, *Sec. Soc.*, s. 415. Davetçi unvanının taşıyan soylunun gizli şarkısı şöyledir:

"Benim mülk "getiren"imden dolayı, adım "bana gelen mülk" olacaktır.
Bakır eşya "getiren" sayesinde, bakır eşyalar bana geliyor."

Kwakiutl metni sadece "getiren" dememekte, tam olarak "L'aqwagila", "bakır eşya yapan" demektedir.

[251] Örn. bir Tlingit potlacı söylevinde (*Tl. M. T.*, s. 379; (Tsimshian), bakır bir "kalkan" olarak geçmektedir, *Tsim. Myth.*, s. 385.

[252] Topluluğa yeni giren bir erkek çocuğunun onuruna bakır eşya verme ile ilgili bir söylevde, verilen bakır eşyalar bir "zırh" olarak, "mülk zırhı" olarak görülürler, Boas, *Sec. Soc.*, s. 557 (Burada, boyun etrafına asılan bakır nes-

"düz kutsal şeyler"idirler.[253] Efsane çoğu zaman bu bakır eşyaları,[254] bu eşyaları veren ruhları[255] ve bu eşyaların sahiplerini birbiriyle özdeşleştirir. Bir ruhun gücünü ve başka bir ruhun zenginliğini yaratan şeyin ne olduğunu ayırt etmek imkânsızdır: Bakır konuşur, ses çıkarır;[256] başkalarına verilmek ve tüketilmek ister; nasıl ki şef dağıtması

---

nelere gönderme yapılmaktadır). Genç adamın unvanı Yaqois'tir, yani "mülk taşıyan"dır.

[253] Önemli bir ritüel, ergenliğe ulaşmış Kwakiutl prenseslerinin eve kapanmaları sırasında, bu inanışları çok iyi göstermektedir: Prensesler bakır ve abalon kabukları taşırlar ve bu anda kendileri de bakır isimleri alırlar; "evde karşılaşan düz ve kutsal şeyler" adını alırlar. Bu anda "prenseslerin ve kocalarının kolaylıkla bakır eşya sahibi olacakları" söylenir, *Ethn. Kwa.*, s. 701. "Evdeki bakırlar" bir Awikenoq kahramanının kız kardeşinin unvanıdır, *Kwa. T.*, III, s. 430. Soylu Kwakiutl kızlarının söylediği bir şarkıda (ki bu bir tür *svayamvara*, yani Hindu kadınla evlenen erkeğin tercihini öngörmektedir ve bu aynı ritüele ait olabilir) şöyle denir: "Bakırların üzerine oturdum. "Evdeki tabaklara" sahip olduğum zaman almak üzere, annem benim kemerimi dokuyor", vs., *Ethn. Kwa.*, s. 1314.

[254] Neqapenkem şarkısı (On Arışlık Yüz): "Ben bakır eşyayım ve kabilelerin şefleri kırık birer bakır eşyadır". Metin ve metnin doğru tercümesi için, bkz. Boas, *Sec. Soc.*, s. 482; bkz. s. 667.

[255] Bakır eşyalar çoğunlukla ruhlarla özdeştirler. Bu, kalkanlar ve renkli armalar ile ilgili bilinen bir temadır. Bakırın, "Dzonoqoa"nın ve "Qominoqa"nın özdeşliği, bkz. *Ethn. Kwa.*, s. 1421, 860. Bakır eşyalar totemik hayvanlardır, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 460. Diğer durumlarda ise bazı mitik hayvanlara atfedilen birer niteliktirler. "Bakır alageyik" ve onun "bakır boynuzları, Kwakiutllar'daki yaz eğlencelerinde belli bir rol oynarlar, Boas, *Sec. Soc.*, s. 630, 631; bkz. s. 729: "Bedenindeki büyüklük" (tam ifadeyle, bedenindeki zenginlik). Tsimshianlar bakır eşyaları "ruhların saçları" olarak görürler, Boas, *Sec. Soc.*, s. 326; "ruhların pisliği" olarak görürler (tema katalogu, Boas, *Tsim. Myth.*, s. 837); toprak-su samuru-kadının pençeleri olarak görürler, a.g.e., s. 563. Bakır eşyalar, kendi aralarında verdikleri bir potlaçta ruhlar tarafından kullanılırlar, *Tsim. Myth.*, s. 285; *Tlingit T. M.*, s. 51. "Bakır eşyalar "onları hoşnut eder". Karşılaştırmalar için, bkz. Boas, *Tsim. Myth.*, s. 846; bkz. daha yukarıda, s. 56.

[256] Dandalayu bakırı, [başkasına] verilmek için "evinde homurdanıp durur", Boas, *Sec. Soc.*, s. 622 (söylev). Maxtoslem bakırı "kimse kırmasın diye yakarıyordu". Karşılık olarak verilen örtüler "onu sıcak tutarlar", Boas, *Sec. Soc.*, s. 572. Bu bakır eşyanın, "başkalarının bakmaya utandıkları bakır"

için örtülerin altına gömülüyorsa, aynı şekilde bakır da ısınması için örtülerle örtülür.[257]

Fakat diğer taraftan, mülkler gibi[258] zenginlik ve talih de başkasına aktarılabilir. Topluluğa yeni katılan kişiyi bakır eşyaların ve birer kazanım aracı olan tılsımların sahibi yapan şey o kişinin ruhudur, yardımcı ruhlarıdır; söz konusu araçlar kişiye bakır eşya, zenginlik, mevki ve ruhları kazandırır ve ayrıca bütün bu şeyler eşdeğerdirler. Aslında, bakır eşyalarla aynı şekilde birer birikim ve dönüşümlü potlaç nesnesi olan (tılsımlar, maskeler) diğer kalıcı zenginlik formlarını bir arada düşündüğümüzde, hepsi bakır eşyaların kullanımı ve etki-

---

sıfatını taşıdığı hatırlanır. Başka bir bakır eşya potlaca katılır ve "utanç duymaktadır", *Ethn. Kwa.*, s. 882, 1. 32.

Bir Haida bakırı (Masset, "Haida Texts", *Jesup*, VI, s. 689), "Mülkü gürültü çıkaran" şefin malı olan bir bakır eşya kırıldıktan sonra şarkı söyler: "Burada çürüyüp gideceğim, dünyayı peşimden sürükledim" (ölüme, potlaçlar yüzünden).

[257] Örtü yığınları altına gömülmüş ya da örtülerin üzerinde yürüyen verici ve alıcıyla ilgili iki ritüel birbirine eşdeğerdir: Bazı durumlarda üstün olunur, bazı durumlarda ise kişi kendi zenginliğinden daha aşağı olur.

[258] *Genel Gözlem.* Kuzeybatı Amerika'da, mülklerin, ne tür bir tüketim ve yıkımla, hangi anlarda, nasıl ve neden bir yerden bir yere aktarıldıklarını çok iyi biliyoruz. Bununla birlikte, nesnelerin ve özellikle de bakır eşyaların transferinin aldığı biçimler konusunda pek az bilgimiz vardır. Bu sorun bir araştırma konusu olmaya değer. Az da olsa bildiğimiz şeyler son derece ilgi çekicidir ve kuşkusuz mülk ve mülkiyetçi ilişkisine dikkat çekmektedir. Bir bakır eşyanın başkasına devredilmesi "bakır eşyayı" birinin "adının gölgesine koymak" şeklinde ifade edilir ve bu eşyanın alınması, Kwakiutllar'da, yeni mülk sahibine "kilo aldırır", Boas, *Sec. Soc.*, s. 349; Haidalar'da, bir toprağın satın alındığını göstermek için bir bakır eşya havaya kaldırılır, *Haida T. M*, s. 86; fakat hepsi bu değil, aynı zamanda yine Haidalar'da, Roma hukukunda olduğu gibi, bakırlar kullanılırken çeşitli vuruşlar gerçekleştirilir; bu bakır eşyalarla, eşyaların verildiği kişilere vurulur; bu ritüel bir hikâyede teyit edilmiştir (Skidegate), a.g.e., s. 432. Böyle bir durumda, bakırın temas ettiği şeyler ona eklenir ve onun tarafından yok edilir; ayrıca bu bir "barış" ve "bağış" ritüelidir.

Kwakiutllar, en azından bir efsane içerisinde (Boas, *Sec. Soc.*, s. 383 ve 385; bkz. s. 677, 1. 10), Eskimolar'da da görülen bir transfer ritüelini hâlâ hatırlamaktadırlar: Kahraman verdiği her şeyi ısırır. Bir Haida miti, Fare Kadının verdiği şeyi nasıl "yaladığını" anlatır, "Haida Texts", *Jesup*, VI, s. 191.

leriyle birbirine karıştırılır.[259] Bu zenginlik formları sayesinde mevkiler elde edilir; ruhun elde edilme nedeni zenginliğin elde edilmesidir ve ruh, sıra kendisine geldiğinde, engelleri aşan kahramanı ele geçirir; bu anda, kahraman, şamanistik translarının, ritüel danslarının ve yönetimi sırasında sunduğu hizmetlerin karşılığını alır. Her şey birbirine bağlanır ve birbirine karışır; şeylerin birer kişiliği vardır ve kişilikler de klanın kalıcı birer *şeyleri*dirler bir bakıma. Şeflerin unvanları, tılsımları, bakır eşyaları ve ruhları homonim ve sinonimdirler;[260] aynı yapıya ve aynı işleve sahiptirler. Mülklerin dolaşımı, erkeklerin, kadınların, çocukların, şölenlerin, âyinlerin, törenlerin, dansların ve hattâ alay ve hakaretlerin dolaşımını izler. Aslında aynı

---

[259] Bir evlilik âyininde (sembolik bir filikayı parçalama âyini) şu şarkı söylenir:

"Gidip Stevens dağını parça parça edeceğim. Bundan ateşim için taşlar yapacağım (kırık parçalar).

"Gidip Qatsaï dağını parçalayacağım. Ateşim için taşlar yapacağım.

"Büyük şeflerden, ona doğru mülk akmakta.

"Her yandan ona doğru mülk akmakta;

"Bütün büyük şefler onunla korunacaklar".

[260] Ayrıca bunlar, en azından Kwakiutllar'da normal olarak özdeştirler. Bazı soylular potlaçlarıyla özdeşleştirilirler. Baş şefin esas unvanı Maxwa'dır ve bu "büyük potlaç" anlamına gelir, *Ethn. Kwa.*, s. 972, 976, 805. Aynı klanda bulunan "potlaç vericiler" isimlerine bakınız. Aynı ulustan olan bir diğer kabilede, Dzawadeenoxular'da, başlıca unvanlardan biri "Polas"tır. Bkz. daha yukarıda, s. 110, not: 1; soyağacı için, bkz. *Kwa. T.* III, s. 43. Heiltsuqlar'ın baş şefi bir ruh olan "Qominoqa" ile, "Zengin" ile ilişki hâlindedir ve "Zenginlik Yaratıcı" adını taşır, a.g.e., s. 427, 424. Qaqtsenoqu prenslerinin "yaz isimleri" vardır, yani "mülkleri" ifade eden klan isimleri taşırlar; "yaq" ifadesi içeren isimler: "Bedenin üzerindeki mülk", "büyük mülk", "mülk sahibi", "mülk yeri", *Kwa. T.*, III, s. 191; bkz. s. 187, 1. 14. Bir diğer Kwakiutl kabilesi olan Naqoatoqlar, şeflerine "Maxwa" ve Yaxlem" unvanlarını verirler, yani "potlaç" ve "mülk"; bu isim, "Taş Beden" efsanesinde de görülmektedir (Bkz. Taş Kaburga, Servet Kadınının oğlu, Haida). Ruh ona şöyle der: "Senin adın "Mülk" olacak, Yaxlem". *Kwa. T.*, III, s. 215, 1. 39.

Aynı şekilde Haidalar'da da, şeflerden biri "Satın alınamayan" adını alır (rakibin satın alamadığı bakır), Swanton, *Haida*, s. 294, XVI, I. Aynı şefin bir diğer unvanı da "Herkes birbirine karıştı"dır, yani "potlaç toplantısı", a.g.e., no: 4. Daha önceki sayfalarda, "Evdeki mülk" unvanlarına bakınız.

dolaşım söz konusudur. Eğer şeyler verilip iade ediliyorsa, bunun nedeni kişinin *kendisine* "saygı" sunması ve *kendisine* iade etmesidir –buna "nezaket" de diyebiliriz. Bu aynı zamanda kişinin [başkasına] vererek *kendisine* verdiğini gösterir ve eğer kişi *kendisine* veriyorsa, bu da, kişinin –kendisini ve mülkünü– başkalarına "verdiğini" gösterir.

Sonuç

Böylelikle, dört önemli nüfus grubu içerisinde, ilk olarak iki ya da üç grupta potlaç olgusunu ortaya çıkardık; daha sonra, potlacın temel nedenini ve normal formunu bulduk; bunun ardından ise, potlacın ötesinde, bütün bu gruplarda değiş-tokuşun arkaik formunu ortaya çıkardık: Verilen ve iade edilen hediyelerin değiş-tokuşu. Ayrıca, bu toplumlardaki şeylerin dolaşımını, hukuk sistemlerinin ve kişilerin dolaşımıyla özdeşleştirdik. Çalışmamızı burada noktalayabilirdik. Bu olguların çokluğu, önemi ve uzantıları, çok uzun bir geçiş dönemi boyunca insanlığın büyük bir bölümünün uyguladığı ve betimlediğimiz toplumların dışında başka yerlerde de var olmaya devam eden bir rejim tasavvur etmemize fazlasıyla olanak vermektedir. Söz konusu olgular, *bu mübadele-bağış prensibinin* (klandan klana ve aileden aileye olan), *"toplam yükümlülük" evresini geçmiş olan fakat bununla birlikte saf bireysel anlaşma* dönemine, paranın rol oynadığı pazar olgusuna, tam tabiriyle satış kavramına, *ağırlığı ve ayarı belirlenmiş bir parayla hesaplanan değer kavramına* henüz ulaşamamış olan toplumlara ait olduğunu düşünmemize olanak vermektedirler.

Üçüncü Bölüm

Bu İlkelerin Eski Hukuk Sistemleri ve Eski Ekonomilerdeki İzleri

Buraya kadar ele aldığımız bütün olgular Etnografi alanı içerisinde toplanmıştır. Ayrıca söz konusu olgular Pasifik kıyılarında yaşayan toplumlarla sınırlıdır.[1] Genelde bu türden olgular ilgi çekici oldukları için ya da gerektiğinde bizim toplumların "ilkel" denilen bu türden kurumlardan ne kadar uzak olduklarını veya bu kurumlara ne denli yakın olduklarını görmek amacıyla karşılaştırma yapmak için ele alınırlar.

Bununla birlikte bu olguların genel bir sosyolojik değeri vardır, çünkü toplumsal evrimin belli bir dönemini anlamamıza olanak vermektedirler. Fakat dahası var. Söz konusu olguların ayrıca, toplumsal tarih ile ilgili uzantıları vardır. Bahsettiğimiz türden kurumlar bizim toplumlarımızda var olan hukuk ve ekonomi biçimlerine geçişi sağlamışlardır. Bu kurumlar bizim toplumlarımızın tarihsel olarak incelenmesinde yardımcı olabilirler. Bizim toplumlarımızdan önce gelen toplumlarda uygulanan değiş-tokuş pratiği ve bunun moral

[1] Doğal olarak bu olguların başka bir uzantılarının olduğunu biliyoruz (bkz. daha ileride, s. 179, not: 1.) ve araştırma burada sadece geçici olarak durmaktadır.

boyutu, az önce ele aldığımız ilkelerle ilgili önemli izler taşımaktadır. Aslında, bizim hukuk ve ekonomi sistemlerimizin daha önceki kurumlara benzer kurumlardan çıkmış olduklarını gösterebileceğimize inanıyoruz.[2]

Reel haklar ile bireysel hakları, kişiler ile şeyleri birbirinden kesin olarak ayıran toplumlarda yaşıyoruz (bu karşıtlık şu an hukukçular tarafından da tartışılmaktadır). Bu, temel bir ayrımdır: Bizim toplumlarımızdaki mülkiyet, temlik ve mübadele sisteminin koşulunu oluşturmaktadır kısmen. Oysa bu ayrım, az önce incelediğimiz hukuk sisteminde görülmemektedir. Aynı şekilde, bizim uygarlıklarımız, Yahudi, Yunan ve Roma uygarlıklarından bu yana, bir taraftan ödev ve karşılıklı yükümlülük, diğer taraftan bağış arasında açık bir ayrım yapmaktadır. Peki bu ayrım, büyük uygarlıklardaki hukuk sistemlerinde son dönemlerde ortaya çıkmamış mıdır? Bu uygarlıklar, böyle katı ve hesapçı bir zihniyetin olmadığı bir ön evreden geçmemişler midir? Kişilerin ve şeylerin birbirine karıştığı hediye değiştokuşu âdetleri uygulamamışlar mıdır? Hint-Avrupa hukuk sistemlerinin bazı özelliklerinin analiz edilmesi, bu hukuk sistemlerinin böyle büyük bir değişim geçirdiklerini gösterinemize olanak verecektir. Roma'da bunların kalıntılarını bulacağız. Hindistan'da ve Cermenler'de, henüz son derece keskin hatları olan bu hukuk sistemlerinin görece yakın bir dönemde işlev sahibi olduklarını göreceğiz.

I. Birey Hukuku ve Reel Hukuk *(Eski Roma Hukuku)*

Bu arkaik hukuklar ile, gerçek anlamda tarihte rol oynamaya başladığı erken dönemden önceki Roma hukuku[3] ve tarihte yer almaya

---

[2] Meillet ve Henri Levy-Bruhl, talihsiz dostumuz Huvelin gibi, takip eden paragrafla ilgili olarak bizlere değerli düşünceler sunmak istemişlerdir.

[3] Bilindiği gibi, varsayımsal olarak yeniden oluşturulan 12 Levha Kanunları ve yazıtlarla bugüne taşınan bazı yasa metinleri dışında, Roma hukukunun ilk dört asrı ile ilgili olarak elimizde çok sınırlı kaynaklardan başka bir şey bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Lambert'in son derece eleştirel olan tutumunu kabul etmiyoruz, *12 Levhanın Geleneksel Tarihi* (*Appleton Seçmeleri*), 1906. Fakat, Roma hukuku uzmanlarının ortaya attığı teorilerin ve hâttâ Roma "antikacılarının" teorilerinin büyük bir bölümünün varsayım

başladığı dönemdeki Cermen hukuku[4] arasında kurulabilecek bir yakınlık, bu iki hukuk sistemini aydınlatacaktır. Böyle bir yakınlık, özellikle de hukuk tarihindeki en tartışmalı konulardan biri olan *nexum* teorisini yeniden gündeme getirmemize olanak vermektedir.[5]

Konuyu aydınlatmanın ötesine geçen bir çalışmada,[6] Huvelin, *nexum* ile Cermen *wadium*u ve genel olarak da bir anlaşma vesilesiyle verilen "ek teminatlar" (Togo ve Kafkasya) arasında bir yakınlık kurmuş ve daha sonra bu ek teminatlar ile sempatik büyü ve anlaşmayı yapan kişiyle temas hâlinde şeylerin karşı tarafa verdiği yetki ve güç arasında yakınlık kurmuştur. Fakat bu son açıklama sadece olayların bir bölümü için geçerlidir. Yalnızca büyüsel etki muhtemeldir ve verilen şeyin doğasının ve tinsel karakterinin bir sonucudur sadece. Her şeyden önce, ek teminat ve özellikle de Cermen *wadium*u,[7] teminat değişimlerinin ve muhtemel bir büyüsel etki yaratmaya yönelik yaşam teminatlarının ötesinde bir şeydirler. Teminat olarak verilen şey genellikle değersizdir: Örneğin değiş-tokuş edilen değ-

---

olarak değerlendirilmesi gerektiğini kabul etmek gerekir. Listeye bir başka varsayım ekleyebileceğimize inanıyoruz.

[4] Cermen hukuku konusunda daha ileriki sayfalara bakınız.

[5] *Nexum* ile ilgili olarak, bkz. Huvelin, "Nexum", *Ant. Sözl.*; "Büyü ve Birey Hukuku" (*Année*, X); *Année Sociologique*'teki analiz ve tartışmaları için, bkz. VII, s. 472; IX, s. 412 ve dev.; XI, s. 442 ve dev.; XII, s. 482; Davy, *Yeminli İman*, s. 135; Roma hukuku uzmanlarının teorileri ve bibliyografya için, bkz. Girard, *Roma Hukukuna Giriş El Kitabı*, 7. basım, s. 354.

Huvelin ve Girard, bize göre, her açıdan gerçeğe yakın gibi görünüyorlar. Yalnız Huvelin'in teorisiyle ilgili bir ekleme ve itirazımız olacak. "Hakaret hükmü" bize göre sadece büyüsel değildir (*Büyü ve Birey Hukuku*, s. 28; bkz. Injuria, *Appleton Seçmeleri*). "Hakaret hükmü" eski potlaç hukukuyla ilgili son derece açık bir durumdur; bu hukukun bir kalıntısıdır. Bir kişinin alacaklı diğer kişinin verecekli olması, üstün durumda olan alacaklıya karşısındaki kişiye, kendisine borçlu olan kişiye hakaret etme olanağı verir. Buradan dikkate değer bir ilişkiler serisi doğmaktadır; *Année Sociologique*'in bu cildinde, *Joking relationships* ve özellikle de Winnebago nitelikli "şakadan akrabalıklar" ile ilgili olarak bu ilişkiler üzerine dikkat çekeceğiz.

[6] Huvelin, "Büyü ve Birey Hukuku", *Année Soc.*, X.

[7] Daha ileride, bkz. s. 153. *Wadiatio* ile ilgili olarak, bkz. Davy, *Année*, XII, s. 522 ve 523.

nekler, Roma hukukundaki özel koşullar arasında yer alan *stips*[8] ve Cermen hukukundaki özel hükümler arasında yer alan *festuca notata*; Yahudi kökenli olan peyler[9] avanstan fazlasıdırlar. Bunlar canlı birer *şey*dirler. Ayrıca, karşılıklılıktan kaynaklanan eski zorunlu bağışların kalıntılarıdırlar; anlaşmayı yapan taraflar bunlarla bağlı kılınırlar. Bu anlamda, söz konusu ek mübadeleler, kurgusal olarak, birbirine karışan kişilerin ve şeylerin geliş-gidişlerini ifade ederler.[10]

---

[8] *Stips* kelimesinin bu yorumunun temelinde Sevillalı Isidore yorumu yatmaktadır, V, s. 24, 30. Bkz. Huvelin, Stips, stipulatio, vs. (*Fadda Seçmeleri*), 1906. Girard (*Rom. Huk. Gir. El Kitabı*, s. 507, not: 4) Savigny'den sonra, sade ve basit bir biçimde ortaya konulan bu yorumun karşısına Varron'un ve Festus'un metinlerini koymaktadır. Fakat Festus, gerçekte "stipulus" "fumus" dedikten sonra, bir bölümü tahrip edilmiş olan bir cümlede, bir "[...] defixus"tan bahsetmiş olsa gerek; [burada bahsedilen] toprağa dikilmiş bir değnek olabilir (bkz. Babil'de, Hammurabi döneminde yapılan anlaşmalarda, bir toprağın satışı sırasında değneğin havaya atılması, bkz. CUQ, "Anlaşmalar Üzerine Bir Çalışma", *Yeni Tarihsel Hukuk Dergisi*, 1910, s. 467).

[9] Bkz. Huvelin, *Année Sociologique*, X, s. 33'teki alıntı.

[10] Burada Roma hukuku uzmanlarının tartışmalarına girmeyeceğiz; ancak Huvelin'in ve Girard'ın *nexum* konusundaki gözlemlerine bazı gözlemler ekleyeceğiz. 1. Kelimenin kendisi *necrete*'den gelmektedir ve Festus (*ad verb.*; özl. bkz. *obnectere*) nadir bulunan ve bize kadar ulaşan Pontifes belgelerinden birini muhafaza etmiştir: *Napuras stramentis nectito*. Kuşkusuz söz konusu belge saman düğümleriyle gösterilen mülkiyet tabusuna gönderme yapmaktadır. Bu durumda, *tradita* olan şey *accipiens*'e bağlanmış ve bu bağla yükümlü kılınan *accipiens*'e geçmiştir. O hâlde bu şey *accipiens*'i bağlayabiliyordu. 2. *Nexus* hâline gelen birey alıcıdır, [yani] *accipiens*. Oysa törensel bir formül olan *nexum* formülü, bireyin *emptus* olduğunu farz eder; *emptus* genelde satın alınmış şeklinde çevrilir. Fakat (daha ileriye bakınız) *emptus* reel olarak *acceptus* anlamına gelir. Verilen şeyi alan birey, satın alınmış olmaktan öte, borç verme üzerinden kabul edilmiş hâle gelir, çünkü verilen şeyi almıştır ve borcun verilen şeye ek olarak kendisine kazandırdığı bakır külçeyi kabul etmiştir. Bu işlemde *damnatio*, *mancipatio*, vs. olup olmadığı tartışılmaktadır (Girard, *El Kitabı*, s. 503). Bu konuda taraf olmamakla birlikte, bütün bu ifadelerin görece eşanlamlı olduklarına inanıyoruz yazıtlarda yer alan *nexo mancipioque* ve *emit mancipioque accepit* ifadelerine bakınız [köle satışları]. Buradaki eşanlamlılık son derece basittir,

Nexum, hukukî "bağ", kaynağını insanlardan olduğu gibi şeylerden de alır.

çünkü birinden bir şey kabul etmeniz bile sizi borçlu kılar: *Damnatus*, *emptus*, *nexus*. 3. Bize öyle geliyor ki, Roma hukuku uzmanları ve hattâ Huvelin, *nexum* formalizminde yer alan bir detaya yeterince dikkat etmemişlerdir: Tunç külçesinin, Festus'un tartışmalı *aes nexum*unun ne olacağı konusu gözden kaçınıştır (*ad verb. nexum*). Söz konusu külçe, *nexum*un formasyonu sırasında *tradens*'ten *accipiens*'e verilir. Fakat –bize göre– *accipiens* yükümlülükten kurtulduğunda, sadece söz verilen yükümlülüğü yerine getirmekle veya alınan şeyi ya da karşılığını iade etmekle kalmaz, fakat aynı zamanda, aynı ölçü aracıyla ve aynı tanıklarla *aes*'i borç veren kişiye, satıcıya iade eder. Bu durumda, sıra kendisine geldiğinde *aes*'i satın almış, elde etmiş olur. Gaius, *nexum*daki bu *solutio* ritüelini çok iyi betimlemiştir bizlere, III, 174 (metin gerektiği gibi eski hâline getirilmiştir; Girard'ın kabul ettiği değişkeyi biz de kabul ediyoruz, bkz. *El Kitabı*, s. 501; bkz. a.g.e., s 751). Bir peşin satış işleminde her iki eylem de hemen hemen eş zamanlı olarak ya da çok kısa aralıklarla gerçekleşir; ikili sembol, vadeli bir satış işleminde ya da gösterişli bir biçimde gerçekleşen bir borç vermede olduğundan daha az belirgindir ve bu nedenle ikili oyun fark edilmemiştir. Fakat bu, burada da işlev görmektedir. Eğer yaptığımız yorum doğruysa resmî formlardan kaynaklanan *nexum* dışında, [verilen] şeyden kaynaklanan *nexum* dışında, art arda alınıp verilen ve böylelikle karşılıklı olarak birbirine bağlanan her iki anlaşma sahibi tarafından (*hanc tibi libram primam postremamque*) aynı teraziyle ölçülen külçeye bağlı bir diğer *nexum* söz konusudur. 4. Ayrıca, bronz paranın veya tartılmış bir külçenin ya da bir dökme bakır parçasının, bir ineği gösteren *aes flatum*un kullanılmaya başlanmasından önce bir Roma anlaşması tasarlayabileceğimizi farz edelim bir an için (bilindiği gibi, ilk Roma paraları *gentes* tarafından basılmıştır ve büyükbaş hayvanları gösterdiklerinden, bu *gentes*e ait hayvanlar için bağlayıcı olan birer unvan hâline gelmişlerdir kuşkusuz). Ücretin gerçek veya temsili bir hayvan olarak ödendiği bir satış olduğunu farz edelim. Bu ücret-hayvanın ya da bunun figürasyonunun teslim edilmesinin anlaşmayı yapan tarafları birbirine yaklaştırdığını ve özellikle de satıcıyı alıcıya yaklaştırdığını görmek yeterli olacaktır; tıpkı bir hayvan satışında ya da her türden hayvan devrinde alıcının ya da son mülk sahibinin en azından belli bir süreliğine (anlaşmanın bozulmasına neden olan durumlar, vs.) satıcıyla ya da bir önceki mülk sahibiyle bağlantı hâlinde kalması gibi (daha ileride, Hint hukukunda ve folklorda görülen olaylara bakınız).

Formalizm de şeylerin önemini kanıtlamaktadır. Roma sivil kanununda, malların tesliminde –ki köleler, büyükbaş hayvanlar ve daha sonraları gayrimenkul mallar başlıca mülkleri oluştururdu– sıradan, basit ya da aykırı hiçbir şey yoktur. Teslim işlemi törensel bir biçimde gerçekleşir ve karşılıklıdır;[11] grup hâlinde yapılır: Beş şahit veya en azından arkadaş ve bir "tartıcı" bulunur. Bizim salt hukukî ve ekonomik modern anlayış biçimlerimize yabancı her türden değerlendirme biçimiyle karmaşık bir yapı oluşturur. Bu durumda ise, ortaya koyduğu *nexum*, Huvelin'in de görmüş olduğu dinî temsillerle doludur, ancak, Huvelin bunları gereğinden fazla salt büyüsel olarak değerlendirmiştir.

Kuşkusuz, Roma hukukundaki en eski anlaşma, *nexum*, kolektif anlaşmalar temelinden ve de yükümlülük yaratan eski hediye sisteminden çıkmıştır. Roma'daki yükümlülükler sisteminin tarih-öncesi hiçbir zaman kesin olarak yazılamayacaktır belki de. Bununla birlikte, araştırmaların hangi yönde olabileceğini gösterebileceğimize inanıyoruz.

Büyüsel ve dinî bağların yanında, adlî formalizmde yer alan sözcük ve jestlere dayalı bağların yanında, şeylerin içerisinde başka bir bağ söz konusudur.

Bu bağ, Lâtinler'deki ve İtalyan toplumlarındaki bazı eski terimlerle daha da belirgin hâle gelmiştir. Bu terimlerden bazıları, etimolojik olarak bu yönde bir eğilim gösteriyor gibi görünmektedir. Bundan sonraki şeyler varsayım olarak ileri sürülecektir.

Kuşku yok ki, başlangıçta şeylerin de bir kişiliği ve gücü vardı.

Şeyler, Justinien hukukunun ve bizim hukuk sistemlerimizin anladığı gibi cansız varlıklar değildir. Her şeyden önce ailenin bir parçasıdırlar: Roma'daki *familia*, sadece kişileri değil *res*'leri de kapsamaktadır. Bunun *Digeste*'te[12] de tanımlandığını görüyoruz; ayrıca,

---

[11] Varron, *De re rustica*, II, 1, 15.

[12] *Familia* ile ilgili olarak, bkz. *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.*, no: 195, § 1. *Familiae appelatio*, vs.; *in res* ve *in personas diducitur*, vs. (Ulpien). Bkz. Sevillalı Isidore, XV, 9, 5. Roma hukukunda, geç dönemlere kadar, mirasın bölüşümü *familiae erciscundae* olarak adlandırılmıştır, *Dig.*, XI, II. Ayrıca, bkz. *Yasa*, III, XXXVIII. Buna karşılık *res familiae* ile eşdeğerdir; 12 Levha Kanunları, V, 3, *super pecunia tutelave suae rei*. Bkz. Girard, *Roma Hukuku Metinleri*, s. 869, n.; *El Kitabı*, s. 322; CUQ, Kurumlar, I, s. 37. Gaius

gerilere gidildikçe *familia* kelimesinin anlamının, gıda maddelerine ve ailenin yaşam araçlarına kadar uzanacak bir biçimde *familia*nın bir parçası olan *res*'leri içine alması dikkate değerdir.[13] *Familia* sözcüğünün kökeniyle ilgili en iyi yaklaşım onu Sanskritçe'deki *dhaman* (ev) sözcüğüne yaklaştıran[14] yaklaşımdır.

Ayrıca şeyler iki türlüdürler. *Familia* ile *pecunia* arasında, evdeki şeyler (köleler, atlar, eşekler, katırlar) ile ahırlardan uzakta meralarda bulunan büyükbaş hayvanlar arasında belli bir ayrım söz konusudur.[15] Aynı zamanda, satış biçimlerine göre, *res mancipi* ile *res nec mancipi* arasında da ayrım yapılır.[16] Taşınmaz mallar ve çocuklar da dahil değerli şeyleri oluşturan birincilerde temlik sadece *mancipatio,*[17] yani elde (*manu*) etme (*capare*) formüllerine göre söz konusu olabilir. *Familia* ile *pecunia* arasındaki ayrımın *res mancipi* ile *res nec mancipi* arasındaki ayrımla örtüşüp örtüşmediğini öğrenebilmek için birçok tartışma yapılmaktadır. Bize göre, bu örtüşme –başlangıçta– herhangi bir şüphe içermemektedir. *Mancipatio*'nun dışında kalan şeyler kesinlikle dışarıdaki hayvanlar ile *pecunia*dır, yani düşüncesi,

---

(II, 224), *super familia pecuniaque* diyerek bu metni çoğaltmıştır. *Familia, res et substantia* ile eşdeğerdir, yine bkz. *Yasa* (Justinien), VI, XXX, 5. Yine bkz. *familia rustica* ve *urbana*, *Dig.*, L. XVI, *de verb. sign.*, no: 166.

[13] Cicero, *De Orat.*, 56; *Pro Caecina*, VII. – Terence, *Decem dierum vix mihi est familia.*

[14] Walde, *Latein. Etymol. Wörterb.*, s. 70. Walde önerdiği etimolojide ısrar etmektedir, fakat ısrar etmeye gerek yoktur. Ayrıca, başlıca *res*, ailenin en üst düzeydeki *mancipium*nu, köle *mancipium*dur ve bunun bir diğer adı *familia* ile aynı kökene sahiptir.

[15] *Sacratae leges* (bkz. Festus, *ad verbum*) ve çok sayıda metinle teyid edilen *familia pecuniaque* ayrımı ile ilgili olarak, bkz. Girard, Metinler, s. 841, not: 2; *El Kitabı*, s. 274, 263, not: 3. Nomenklatürün her zaman yeterince net olmadığı kesindir, fakat Girard'ın düşüncesinin tersine, bize göre bunun nedeni başlangıçta çok net bir ayrımın olmuş olmasıdır. Ayrıca bu bölünmeye Osque dilinde de rastlanmaktadır, *famelo in eutio* (Lex Bantia, 1. 13).

[16] *Res mancipi* ile *res nec mancipi* arasındaki ayrımın, sivil hukukun kesin olarak yürürlükten kaldırılmasıyla birlikte Roma hukukundan silinişi ancak M. S. 532 yılında olmuştur.

[17] *Mancipatio* ile ilgili olarak, daha ileriki sayfalara bakınız. *Mancipatio*'nun gerekli görülmesi veya en azından yasal olması, geç dönemlere kadar, *familia*nın *res mancipi*den kopuşunun ne denli güç olduğunu kanıtlamaktadır.

adı ve formu büyükbaş hayvanlardan gelen paradır. Roma'daki *veteres*lerin, (İtalya'da ve bizde dendiği gibi) "evin" kalıcı ve temel mülkleri ile besin maddeleri, uzak meralardaki büyükbaş hayvanlar, metaller ve para arasında Tsimshian ve Kwakiutl ülkelerinde yapılan ayrımın aynısını yaptığı söylenebilir, ki ergenliğe ulaşmamış olan erkek çocuklar bile bahsettiğimiz malların ticaretini yapabilirler.

Bunun yanında, başlangıçta *res*, kaba ve salt elle tutulur bir şey ya da sonradan olduğu gibi basit ve pasif bir anlaşma nesnesi olmasa gerek. Öyle görünüyor ki, en iyi etimolojik yaklaşım [*res* kelimesini], bağış, hediye veya güzel şey anlamına gelen Sanskritçe'deki *ra*tih,[18] *rah* kelimesine benzeten yaklaşımdır. *Res* her şeyden önce başkasının hoşuna giden şey olsa gerek.[19] Diğer taraftan, [söz konusu] şey her zaman mühürle, ailenin mülk damgasıyla damgalanır. Buradan anlıyoruz ki, *mancipi* nitelikli bu şeylerin gösterişli bir şekilde gerçekleşen teslimi,[20] *mancipatio*, hukukî bir bağ yaratmaktadır. Zira *mancipatio*, *accipiens*'in eline geçtiğinde, belli bir süreliğine kısmen ilk mülk sahibinin "aile"sinde kalır; aileye bağlı kalır ve mevcut mülk sahibini de bağlar, ta ki bu mülk sahibi anlaşmanın uygulanmasıyla, yani verilen şeyin, ücretin ya da sırası geldiğinde anlaşmayı yapan ilk kişiyi bağlayacak olan hizmetin karşılığının ödenmesiyle yükümlülükten kurtulana kadar.

Açımlama

Şeye içkin güç kavramı, iki noktada Roma hukukunu asla terk etmemiştir: Hırsızlık, *furtum* ve *re* anlaşmalar.

---

[18] Bu etimolojik yaklaşım ile ilgili olarak, bkz. Walde, s. 650, *ad verb.* Bkz. *rayh*, mülk, değerli şey, tılsım; bkz. *avestique rae, rayyi*, aynı anlamlardır; bkz eski İrlanda dilindeki *rath*, "güzel hediye".

[19] Osque dilinde *res*'i ifade eden kelime *egmo*dur, bkz. Lex Bant., 1. 6, 11. Walde *egmo*yu *egere*ye bağlamaktadır, bu da "ihtiyaç duyulan şey" anlamına gelir. Eski İtalyan dillerinde, verilen ve kişiyi hoşnut eden şeyi, *res*, ihtiyaç duyulan ve beklenilen şeyi ifade etmek için birbirine karşılık gelen ve antitetik olan iki kelime kullanılmış olması fazlasıyla muhtemeldir.

[20] Daha ileriki sayfalara bakınız.

Hırsızlıkla ilgili olarak konuşmak gerekirse[21], hırsızlığın neden olduğu yaptırım ve yükümlülükler açık bir biçimde şeyin gücünden kaynaklanmaktadır. Şey, kendi içinde bir *æterna auctoritas*'a sahiptir[22] ve bu, o şey çalındığında her zaman kendini hissettirir. Bu bağlamda, Roma hukukundaki *res* Hindular'daki ya da Haidalar'daki mülkiyet kavramından farksızdır.[23]

Re anlaşmalar, hukukta yer alan dört önemli anlaşma biçimini oluşturur: Borç verme, emanet, teminat ve ariyet. Herhangi bir isim verilmeyen anlaşmaların bir bölümü –özellikle de satışla birlikte anlaşma olgusunun temelinde yer aldığına inandığımız anlaşmalar–, bağış ve mübadeleler[24] aynı şekilde *re* olarak tarif edilirler. Fakat böyle olması zorunlu olmuştur. Aslında, Roma hukukunda olduğu gibi, mevcut hukuk sistemlerinde de, bu noktada[25] hukukla ilgili daha eski kurallar çıkarmak pek mümkün değildir: Vermenin söz konusu olabilmesi için bir şeyin ya da hizmetin var olması ve bu şeyin ya da hizmetin [kişiyi] yükümlü kılması gerekir. Örneğin, güvensizlik nedeniyle bir şeyin verilmesinden vazgeçilmesinin (ki bu yakın dönem Roma hukukunda[26] görülen ve bununla birlikte bizim hukuk sistemlerimizde de varolan bir şeydir) olağan ya da doğal diyebileceğimiz hukukî bir yapılaşma olduğu son derece açıktır.

Fakat bunlar kısmî olgulardır ve sadece bazı anlaşmalar için geçerlidir. Bizim tezimiz daha geneldir. Roma hukukunun çok eski dönemlerinde, bir *res*'in *traditio* işlemi –söylemlerin ve yazılı ifadele-

---

[21] Bkz. Huvelin, Furtum (*Girard Seçmeleri*), s. 159'dan 175'e kadar; *Furtum Üzerine Çalışma*. 1. *Kaynaklar*, s. 272.

[22] Aulugelle tarafından muhafaza edilen çok eski bir yasada (Lex Atinia) geçen ifade, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei æterna auctoritas esto.* Bkz. ekstreler, Ulpien, III, s. 4 ve 6; bkz. Huvelin, *Büyü ve Birey Hukuku*, s. 19.

[23] Daha ileriki sayfalara bakınız. Haidalar'da, soyulan kişinin tek yapması gereken hırsızın kapısının önüne bir tabak koymasıdır; çalınan eşya genellikle geri gelir.

[24] Girard, *El Kitabı*, s. 265. Bkz. *Dig.*, XIX, IV, *De permut*, 1, 2: *Permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet.*

[25] Mod. *Regul., Dig.*, XLIV, VII içinde, *de Olb. et act.*, 52, *re obligamur cum res ipsa intercedit.*

[26] Justinien (M. S. 532), Yasa VIII, LVI, 10.

rin yanında– daima temel bir nokta teşkil eder. Ayrıca Roma hukuku bu konuda hep tereddütte kalmıştır.[27] Bir taraftan değiş-tokuşların resmîliğinin veya en azından anlaşmanın daha önce betimlediğimiz arkaik hukuk sistemlerinde belirtildiği gibi zorunlu olduğunu ileri sürse de, *nunquam nuda transfert dominium*[28] dese de, diğer taraftan, Diocletien[29] gibi geç bir dönemde (M.S. 298) şunu ilân eder: *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur. Res*, ister yükümlülük ister 'şey' olsun, anlaşmada yer alan temel bir unsurdur.

Ayrıca çok tartışılan bu sorunlar, kelime dağarcığı ve kavramlarla ilgili problemlerdir ve eski kaynakların yetersizliği nedeniyle, bu sorunları çözebilecek noktada değiliz.

Buraya kadar, ele aldığımız konudan son derece eminiz. Bununla birlikte, belki bu konuyu daha ileri götürebilir ve hukukçulara ve de dilbilimcilere, belli bir araştırma yapılabilecek bir alan gösterebiliriz, ki bu araştırmanın sonunda, *12 Levha Kanunları* döneminde ve belki de daha önce ortadan kalkmış olan bir hukuk sistemini bir bütün olarak göz önüne getirebiliriz. *Familia*, *res* gibi diğer hukuk terimleri için derinleştirilmiş bir araştırma yapılabilir. Ayrı ayrı ele alındığında belki pek önemli olmayan fakat bütün olarak ele alındığında oldukça ağırlıklı bir yapı oluşturabilen bir varsayımlar serisi ortaya koymaya çalışacağız.

Anlaşma ve yükümlülük ile ilgili bütün terimler ve bu anlaşma biçimlerinin bir bölümü, *traditio*nun ilkel formunun yarattığı tinsel bağlar sistemine bağlanmaktadır.

Anlaşma yapan kişi, her şeyden önce *reus*'tur;[30] bu öncelikle başka bir kişinin *res*'ini kabul eden kişidir ve bu sıfatla da o kişinin *reus*'u hâline gelir, yani alınan şeyle, yani ruhuyla o kişiye bağlı olan

---

[27] Girard, *El Kitabı*, s. 308.

[28] Paul, *Dig.*, XLI, 1, 31, 1.

[29] *Yasa*, II, III, *De pactis*, 20.

[30] Suçlu, sorumlu anlamına gelen *reus* kelimesinin anlamıyla ilgili olarak, bkz. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 3. bas. S. 189. Klâsik yorum, bireysel kamu hukukundan ve özellikle de suç hukukundan ilksel hukuku yaratan ve reel haklar ile anlaşmalarda modern ve rafine olgular gözlemleyen bir tür tarihsel *a priori*den kaynaklanmaktadır. Oysa hukuku anlaşmalardan çıkarmak çok daha kolay olurdu.

birey hâline gelir.[31] Etimoloji daha önce verilmiştir. Çoğunlukla hiçbir anlamı yok denilerek saf dışı bırakılmıştır; buna karşılık çok net bir anlamı vardır. Aslında, Hirn'in[32] de işaret ettiği gibi, *reus* köken olarak *res*'in *os* şeklinde bir tamlayanıdır ve *rei-jos*'un yerini alır. Hirn'in ve *res*'i yeniden oluşturan Walde'in[33] burada *res*'i "dava" olarak ve *rei-jos*'u da "dava kapsamında" olarak çevirdikleri doğrudur.[34] Fakat bu çeviri, *res* teriminin her şeyden önce dava ile ilgili bir ifade olduğu farz edilerek keyfî olarak yapılmıştır. Buna karşılık, türettiğimiz anlamı kabul edersek, her *res* ve her *res traditio*'su bir "iş" veya kamusal bir "dava" konusu olduğu için, "dava kapsamında" şeklindeki anlamın tam tersine ikincil bir anlam olduğunu anlıyoruz. *Reus*'taki suçlu anlamı en fazla bir türev olabilir ve biz, sözcüklerin anlamlarının soyağacını genelde yapılanın tam tersi bir biçimde çizmeye çalışacağız. Şöyle diyeceğiz: 1. Şey tarafından sahip olunan birey; 2. Şeyin *traditio*'sunun neden olduğu davada yer alan birey; 3. Suçlu ve sorumlu.[35] Bu açıdan bakıldığında, anlaşmanın,

---

[31] Ayrıca *reus*, hukuk diline olduğu gibi dinî dile de ait olan bir ifadedir (bkz. Wissowas, *Rel. u. Kultus der Römer*, s. 320, not: 3 ve 4): *Voti reus, Enéide*, V, 237; *reus qui voto se numinibus obligat* (Servius, *Ad Æn.*, IV, bkz. 699). *Reus*'un karşılığı *voti damnatus*'tur (Virgilius, *Egl.*, V. Bkz. 80); bu oldukça açıklayıcı bir şeydir, zira *damnatus=nexus*. Bir adakta bulunan kişi, bir şey alan ya da bir şey için söz veren kişiyle tamamen aynı konumdadır. Borcunu ödeyene kadar *damnatus*tur.

[32] *Indo-germ. Forsch.*, XIV, s. 131.

[33] *Latein. Etymol. Wörterb.*, s. 651, *ad verb. reus*.

[34] Bu, en eski Roma hukukçularının yorumudur (Çiçero, *De Or.*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceplatur*); *res*=dava ifadesi, bu hukukçuların zihinlerinde her an mevcuttu. Fakat *res*'in, 12 Levha Kanunları döneminin düşüncesini taşımak gibi bir özelliği vardır, II, 2, bu dönemde *reus* sadece sanığı değil, davalardaki her iki tarafı, [yani] son dönem davalarındaki *actor* ve *reus*'u ifade eder. Festus (*ad verb. reus*, bkz. bir diğer bölüm, "*pro utroque ponitur*") 12 Levha Kanunları'nı yorumlarken, bu konuyla ilgili olarak iki eski Roma hukukçusundan bahseder. Bkz. Ulpien, *Dig.*, II, XI, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus*. Her iki taraf da davayla bağlı kılınmıştır. Tarafların daha önceleri nesne ile bağlı kılındıklarını düşünmek yanlış olmaz.

[35] Bir şeyden sorumlu, bir şey ile sorumlu kılınan [kişi] anlamına gelen *reus* kavramı, Festus'un bahsettiği en eski Roma hukukçularının bildiği bir şeydir, (*ad verb.*), "*reus stipulando est idem qui stipulator dicitur, ... reus*

*nexum*un ve *actio*'nun kökeni olan "suç-benzeri" ile ilgili bütün teoriler biraz daha açıklığa kavuşmuş gibi görünüyor. Salt *şeye sahip olmak, accipiens*'i, teslimi gerçekleştiren kişi (*tradens*) karşısında belirsiz bir yarı-suçluluk (*damnatus, nexus, ære obæratus*), ruhsal altdüzeylilik ve moral eşitsizlik (*magister, minister*)[36] durumuna sokar.

Eski Roma hukukunda *emptio venditio*[37] hâline gelecek olan alım-satımın, *mancipatio*'nun,[38] kapsam dışı olmakla birlikte uygu-

---

promittendo qui suo nomine alleri quid promisit", vs. Kuşkusuz Festus, eş-gerçeklik olarak adlandırılan bu güvenceler sisteminde, kelimelerde meydana gelen anlam değişikliğine gönderme yapmaktadır; fakat eski yazarlar başka şeylerden bahsediyordu. Ayrıca eş-gerçeklik (Ulpien, *Dig.*, içinde, XIV, VI, 7, 1, bkz. başlık *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis const.*), bireyi ve onunla birlikte eş-gerçek "arkadaşlarını ve akrabalarını" şeye ve böylelikle davaya bağlayan ayrılmaz bağ düşüncesini muhafaza etmiştir.

[36] *Lex Bantia*'da, Osque dilinde, *ministreis=minoris partis* (1. 19), davada kaybeden tarafı ifade eder. Bu terimlerin anlamı İtalyan lehçelerinde hiçbir zaman kaybolmamıştır.

[37] Varron'a göre (*De re rustica*, II, 1, 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 10, 4) *emptio* kelimesi *mancipatio*'yu içermektedir.

[38] Roma hukukçuları, *mancipatio* ve *emptio venditio* ayrışmasını çok eskilere götürüyor gibidirler. 12 Levha Kanunları döneminde ve belki de bu dönemden sonra, yaklaşık olarak Q. M. Scævola döneminde olduğu gibi iki tarafın onayına dayanan saf birer anlaşma olan satış anlaşmalarının var olmuş olması pek mümkün değil gibi görünüyor. 12 Levha Kanunları'nda, yapılabilecek en resmî satışı ifade etmek için *venum duuit* ifadesi kullanılmaktadır, ki kuşkusuz söz konusu satış, sadece *mancipatio* aracılığıyla, bir erkek çocuğunun *mancipatio*su ile gerçekleştirilebilirdi (XII T., IV, 2). Diğer taraftan, en azından *mancipi* nitelikli şeyler açısından, bu dönemdeki satışlar, anlaşma olarak sadece bir *mancipatio* aracılığıyla gerçekleştirilebilir; o hâlde bütün bu terimler eşanlamlıdır. Eskiler bu karışıklığı hatırlıyorlardı. Bkz. Pomponius, *Digeste*, XL, VII, *de statuliberis*: "*Quoniam* Lex XII, T., *emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur*". Buna karşılık, *mancipatio* sözcüğü uzun bir süre, *Actions de la Loi* dönemine kadar, iki taraflı anlaşmaları ifade etmiştir, tıpkı *fiducia* gibi, ki bazen bununla karıştırılmaktadır. Girard'daki belgelere bakınız, *El Kitabı*, s. 545; bkz. s. 299. Hattâ *mancipatio, mancipium* ve *nexum* çok eski dönemlerde birbirlerinden çok farklı olarak kullanılmışlardır.

lamada olan bir biçimine ilişkin bazı eski özellikleri de bu düşünce sistemine bağlayacağız. Öncelikle bu formun her zaman bir *traditio*[39] içerdiğine dikkat edelim. İlk elmen, *tradens*, mülkiyetini ortaya koyar, sahip olduğu şeyi elinden çıkarır, teslim eder ve böylece *accipiens*'i satın alır. İkinci olarak, tam tabiriyle *mancipatio* bu işleme karşılık gelir. Şeyi alan kişi onu *manus*'una alır ve sadece şeyin kabulünü tanımakla kalmaz, aynı zamanda ödeme anına kadar kendisini satın alınmış olarak görür. İhtiyatlı Romalılar'dan sonra, insanlar genelde sadece bir tek *mancipatio*'yu göz önüne alır ve bunu sadece elde etme olarak anlarlar; fakat aynı işlem içerisinde, şeyleri ve kişileri kapsayan simetrik birçok sahiplenme söz konusudur.[40]

Diğer taraftan, *emptio venditio*nun[41] iki ayrı işleme mi yoksa tek bir işleme mi karşılık geldiği sorusu uzun süre tartışılmıştır. Görüldüğü gibi, peşin satış işleminde doğrudan birbirlerini izleseler de, her ikisinin de hesaba katılması gerektiğini söylemek için bir neden daha

---

Bununla birlikte, bu eşanlamlılığı bir kenara bırakarak, takip eden açıklamalarda sadece *familia*nın bir parçası olan *res*'lerdeki *mancipatio*'yu dikkate alacağız ve Ulpien tarafından devam ettirilen prensipten yola çıkacağız, XIX, 3 (bkz. Girard, *El Kitabı*, s. 303): "*Mancipatio... propria alienatio rerum mancipi*".

[39] Özgürlüğünü satın aldığı kabul edilen kölenin serbest kalma *manumissio*'sunun formalizmi içerisinde bizlere kadar ulaşan âyinlerle aynı türden olan âyinlerin bu *traditio*'ya eşlik ettiğini de düşünebiliriz. Tarafların *mancipatio*'da ortaya koydukları jestler konusunda pek bilgimiz yoktur, diğer taraftan *manumissio* formülünün temelde büyükbaş hayvanlar için geçerli olan *emptio venditio* formülüyle özdeş olması dikkate değerdir (Festus, özl. bkz. *puri*). Teslim ettiği şeyi eline aldıktan sonra, *tradens* büyük ihtimalle avucuyla o şeye vuruyordur. *Vus rave*'yi, domuza vurulması hareketini (Bank adaları, Melanezya), fuarlarımızda satılan hayvanın sağrısına vurulması hareketine benzetebiliriz. Ancak bunlar birer varsayımdır ve eğer metinler, özellikle de Gaius'un metinleri bu belirgin noktada eksikliklerle dolu olmasaydı bu varsayımları ortaya koyamayabilirdik, ki yeni ortaya çıkarılan el yazmaları bir gün bu boşlukları dolduracaktır kuşkusuz.

Şunu da hatırlayalım ki, Haidalar'da, arınalı bir bakır eşyayla yapılan "vurma" formalizmiyle özdeş bir formalizmle karşılaşmıştık, bu konuyla ilgili olarak daha önceki sayfalara bakabilirsiniz.

[40] Daha önceki sayfalarda, *nexum* ile ilgili gözlemlere bakınız.

[41] Cuq, *Romalılar'daki Hukukî Kurumlar*, cilt: II, s. 454.

bulmuş oluyoruz. Daha ilkel hukuk sistemlerinde hediye etme ve verilen hediyeyi iade etme söz konusu olduğu gibi, eski Roma hukukunda da satışa sunma ve ardından ödeme söz konusudur. Bu koşullar içerisinde, bütün bir sistemi ve de stipülasyonu[42] anlamak hiç de zor değil[43].

Aslında, başvurulan resmi formüllere işaret etmek yeterli olacaktır: Tunç külçesiyle ilgili *mancipatio* formülü ve özgürlüğünü satın alan kölenin verdiği altının kabul formülü[44] (söz konusu altın "saf, kabul edilebilir ve kendisine yabancı olmalıdır", *puri, probi, profani, sui*); bu formüller özdeştirler. Dahası, her iki formül de eski *emptio* formüllerinin, *jus civile* şeklinde günümüze kadar ulaşan köle ve büyükbaş hayvan *emptio*'su formüllerinin birer yansımasıdırlar.[45] İkinci elmen verilen şeyi kusursuz olması koşuluyla ve özellikle de büyüsel sakıncalardan uzak olması koşuluyla kabul eder; ve sadece iade edebileceği, karşılığını veya ücretini verebileceği için kabul eder. Şu ifadeleri not edelim: *Reddit pretium, reddere*, vs., burada da *dare* kökü kendini göstermektedir.[46]

Ayrıca Festus, *emere* (satın almak) teriminin ve ifade ettiği hukuk biçiminin anlamının günümüze kadar gelmesini sağlamıştır. Şöyle diyor Festus: "*Abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere*" (özl. bkz. *abemito*) ve bir başka yerde şu anlam üzerinde odaklanıyor: "*Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*" (özl. bkz. emere), ki bu ifade, Lâtince'deki sözcüğün bağlı olduğu Hint-Avrupa sözcüğünün anlamını yansıtmaktadır. *Emere*, almak, birinden bir şey kabul etmektir.[47]

---

[42] Özel koşul, madde; anlaşmaya özel koşul veya madde koyma (ç.n).

[43] Daha önceki sayfalara bakınız. *Stipulatio*, tarafların yaptığı değnek değiştokuşu sadece eski teminatlara değil, aynı zamanda eski ek bağışlara da karşılık gelmektedir.

[44] Festus, *ad manumissio*.

[45] Bkz. Varron, *De re rustica*: 2, 1, 15; 2, 5, 11: *Sanos, noxis solutos*, vs.

[46] Ayrıca *mului datio* ifadelerini de not ediniz. Aslında Romalılar, *traditio* içerisinde yer alan bütün işlemleri ifade etmek için *dare*'den (vermek) başka bir kelime kullanmamışlardır.

[47] Walde, a.g.e., s. 253.

Emptio venditio'daki diğer ifade de, ihtiyatlı Romalılar'daki[48] gibi hukukî bir uyum yaratıyor gibi görünmektedir, ki bu Romalılar için, satışın göstergeleri olan ücret ve paranın olmadığı dönemlerde sadece trampa ve bağış söz konusuydu. Köken olarak *venumdare* olan *vendere*, arkaik[49] ve tarihöncesine ait bir eğretilemeden oluşan bir kelimedir. Bağışı ve transferi hatırlatan *dare* öğesini içermektedir kuşkusuz. Diğer öğe ise, satışı değil de satış ücretini (ὠνή, Sanskritçe'deki *vasnah*) ifade eden Hint-Avrupa kökenli bir terim içeriyor gibi görünmektedir; Hirn[50] bu ifade ile, Bulgar diline ait olan ve drahomayı, kadının satın alma ücretini ifade eden bir kelime arasında yakınlık kurmaya çalışmıştır.

Diğer Hint-Avrupa Hukuk Sistemleri

Eski Roma hukukuyla ilgili bu varsayımlar, daha çok tarih-öncesi niteliktedirler. Lâtinler'deki hukuk, ahlâk ve ekonominin bu biçimleri almış olmaları gerekir, fakat bunların kurumları tarih sahnesine çıktığı andan itibaren unutulmuşlardır. Zira, muhtemelen kuzeydeki ve batıdaki Sâmiler'in[51] ardından bireysel haklar ile reel haklar arasında

---

[48] *Dig.*, XVIII, I, -3, Paul'ün Ekstreleri.

[49] Bu türden kelimelerle ilgili olarak, bkz. Ernout, Credo-Craddha (*Sylvain Levi Seçmeleri*, 1911). *Res* ve diğer birçok kelime için olduğu gibi, Kelt-İtalyan ve Hint-Avrupa hukuk sözcüklerinde görülen bir diğer benzerlik durumu söz konusudur. Bütün bu kelimelerin arkaik formlarına dikkat edelim: *Tradere, reddere.*

[50] Bkz. Walde, a.g.e., özl. bkz. Vendere.

Çok eski bir terim olan *licitatio*, savaş ile (açık artırma) satışın eşdeğerliliği düşüncesini hatırlatıyor olabilir: "*Licitati in mercando sive pugnando contendentes*" diyor Festuc, *ad verb. Licistati*; Tlingit ve Kwakiutllar'daki şu ifadeyle karşılaştırınız: "Mülkiyet savaşı"; açık artırmalar ve potlaçlar için, bkz. daha yukarıda, s. 97, not: 2.

[51] Hemen hemen bütün anlaşma formüllerinin, M. Ö. V. yüzyılda Mısır'da yaşayan Philae Yahudileri'ne ait aramaik papirüslerle teyit edildiğini biliyoruz. Bkz. Cowley, *Aramic Papyri*, Oxford, 1923. Ungnad'nın Babil anlaşmalarıyla ilgili çalışmalarını da biliyoruz (bkz. *Année*, XII, Huvelin, s. 508; bkz. CUQ, I. Babil Hânedanı Dönemindeki Anlaşmalar Üzerine Çalışmalar (*Yeni Tar. Huk. Der.*, 1910).

belli bir ayrım yaratan, satış olgusunu bağış ve değiş-tokuştan ayıran, ahlâkî ödev ile anlaşmayı ayrı ayrı ele alan ve özellikle de âyinler, haklar ve çıkarlar arasındaki farkı düşünenler Romalılar ve Yunanlılar'dır.[52] Büyük, ve gerçek bir devrimle, eski ahlâkî anlayışı ve son derece keyfî, külfetli ve masraflı, kişisel değerlendirmelerle dolu, pazarın, ticaretin, üretimin gelişimiyle bağdaşmayan ve nihâyetinde uygulandığı dönemde anti-ekonomik olan bağış ekonomisini geride bırakanlar onlardır.

Bütün bu yeniden-inşa çabamız, gerçeğe yakın diyebileceğimiz bir varsayımdır sadece. Bununla birlikte, diğer Hint-Avrupa hukuk sistemlerinin, gerçek ve yazılı hukuk sistemlerinin, görece bize yakın olan tarihsel dönemlerde, kabaca ilkel olarak adlandırdığımız ama, aslında sadece arkaik olan Amerika ve Okyanusya toplumlarıyla ilgili olarak betimlediğimiz türden bir sistemi tanımış olmaları nedeniyle, bu varsayımın olasılık derecesi artmaktadır. O hâlde, ihtiyatı elden bırakmadan genelleştirmeler yapabiliriz.

---

[52] Yunan hukukunu ya da daha doğrusu, İyonyalılar'ın ve Dorlar'ın yaptığı büyük düzenlemelerden önce gelen hukuk sisteminin kalıntılarını yeterince incelemedik, bu nedenle, farklı Yunan toplumlarının bu bağış kurallarını gerçekten bilip bilmediklerini söyleyemeyeceğiz. Çeşitli konularla ilgili olarak bütün bir literatürü yeniden gözden geçirmek gerekirdi: Bağışlar, hediyeler, evlilikler, teminatlar (bkz. Gernet, **Εγγύαι**, *Yunan Çalışmaları Dergisi*, 1917; bkz. Vinogradoff, *Outlines of the History of Jurisprudence*, I, s. 235), konukseverlik, kazanç ve anlaşmalarla ilgili bazı parçalar bulacağız sadece. İşte bunlardan bir tanesi: Aristoteles (*Nicomachos'a Etik*, 1123, a 3), soylu yurttaş ile onun özel ve kamusal harcamaları, ödevleri ve yükümlülükleri konusunda yabancıların resepsiyonlarından, elçilerden, **χαί δωρεάς χαί άντιδωρεάς**, nasıl harcama yaptıklarından **εί ςτά χοινά** bahsediyor ve ekliyor: **Τά δέ δώρα τοΐς άναθήμασιν έχει τι όμοιον** "Bağış ve hediyeler, sungularla ortak bazı yönlere sahiptir" (bkz. daha yukarıda, s. 99, not: 1, Tsimshian).

Varlığını sürdüren diğer iki Hint-Avrupa hukuk sistemi bu türden kurumlar sergilemektedirler: Arnavut ve Osetya hukuk sistemleri. Bu toplumlarda evlilik ve ölüm gibi durumlarda yaşanan aşırı harcamaları yasaklayan ya da sınırlayan modern yasalara veya hükümlere başvurmakla yetineceğiz, örn. Kovalewski, *Çağdaş Gelenek ve Eski Yasa*, s. 187, n.

Cermen ve Hindu hukukları bu özellikleri en iyi koruyan iki Hint-Avrupa hukuk sistemidir. Ayrıca elimizde bu hukuk sistemleriyle ilgili çok sayıda metin bulunmaktadır.

II. Klasik Hint Hukuku[53]

Bağış (Hediye) Teorisi

---

[53] Eski Hint hukukunu, kutsal kitapların geriye kalanına oranla oldukça geç ortaya çıkan iki yazım serisi üzerinden tanıyoruz. En eski seri Dharmasutralar'la oluşturulmuştur ve Bühler bunlara Budizm'den öncesine ait bir tarih vermektedir (*Sacred Books of the East* içinde, *Sacred Laws*, giriş). Fakat bu *sutra*ların bir bölümünün –ya da üzerine kuruldukları geleneğin– Budizmden sonrasına ait olup olmadığı kesin değildir. Her hâlükarda, bu *sutra*lar, Hindular'ın *Çruti* (Devrim) olarak adlandırdıkları şeyin bir parçasıdırlar. Diğer seri ise *smrti* (Gelenek) yada Dharmaçastralar serisidir; bunlar yasa kitaplarıdırlar ve bunların başlıcası, *sutra*lardan hemen sonra gelen ünlü *Manu Yasası*'dır.

Bununla birlikte bizler, daha ziyade uzun bir epik dokümandan yararlandık, ki bu doküman Brahman geleneğinde *smrti* ve *Castra* (gelenek ve öğrenilen yasa) değerine sahiptir. *Anuçasanaparvan* (Mahabharata'nın XIII. kitabı) bağış geleneği konusunda yasa kitaplarından daha açıklayıcıdır. Diğer taraftan, yasa kitapları kadar önemlidir ve aynı etkiye sahiptir. Özellikle de, yazılımının temelinde, *Manu Yasası*'nın dayandığı gelenekle aynı olan, Manava Brahman ekolünün geleneği yer alıyor gibi görünmektedir (bkz. Buhler, The Laws of Manu, *Sacred Books of the East*, s. LXX ve dev.). Ayrıca, *parvan*'ın ve Manu'nun karşılıklı olarak birbirlerini andıkları da söylenebilir.

Ne olursa olsun, bu son doküman son derece önemlidir. Bu, bağışla ilgili büyük bir destana, yorumcunun deyimiyle *dana-dharmakathanam*'a ait büyük bir kitaptır ve kitabın üçte birinden çoğu, kırktan fazla "ders buna atfedilmiştir". Dahası bu kitap, Hindistan'da son derece popülerdir. Manzumede, kitabın, oklardan yapılma yatağı üzerinde uyuyan büyük Yalvaç-Kral Bhisma tarafından ölümü sırasında Dharma'nın (yasa) cisimleşmiş hâli olan büyük kral Yudhisthira'ya nasıl trajik bir biçimde okunduğu anlatılır.

Kitabı bundan böyle *Anuç.*, olarak anacağız ve genel olarak vereceğimiz iki referans da şöyle olacaktır: dize numarası ve *adhyaya*'ya göre dize numarası. Transkripsiyondaki harfler italik harflerle değiştirilmiştir.

ÖNEMLİ NOT: Hint hukuk belgelerinden yararlanmaya çalıştığınızda, ciddi bir zorluk kendini gösterir. Yetki olarak bu hukuk belgelerine eşdeğer olan yasalar ve epik kitaplar Brahmanlar tarafından yazılmıştır; kendileri için olmasa bile, en azından egemen oldukları dönemde kendileri yararına yazılmıştır diyebiliriz.[54] Bu belgeler bizlere sadece teorik bir hukuk sunmaktadır. Bu nedenle, içerdikleri çok sayıda tanıklığın yardımıyla ortaya konabilecek bir yeniden-inşa çabasıyla, diğer iki kastın, *ksatriya* ve *vaiçya* kastlarının hukuk ve ekonomisinin nasıl olduğunu az çok anlayabiliriz. Bu durumda teori, birazdan betimleyeceğimiz "bağış yasası", [yani] *dānadharma* gerçekte sadece Brahmanlar için geçerlidir; sadece Brahmanların bunu isteme ve alma biçimine (ki karşılığını sadece dinî hizmet olarak verirler) ve de bağışın kendilerine bağlı olma biçimine uygulanabilir. Doğal olarak, Brahmanlara bağışta bulunma ödevi birçok buyruk ve yönergeye konu olmaktadır. Soylu kişiler, soylu aileler ve çok sayıda kast ve ırk içerisinde sıradan insanlar arasında başka ilişkilerin egemen olması mümkündür. Bunların ne tür ilişkiler olduğunu yeni yeni

---

[54] Kurallar olmasa bile en azından *çastra*ların ve destanların yazımının, bahsettikleri Budizm'e karşı savaştan sonra gerçekleştiği birçok açıdan son derece açıktır. Ne olursa olsun bu durum, söz konusu dine yönelik atıflarla dolu olan *Anuçasanaparvan* için kesinlikle geçerlidir (Özl. Bkz. *Adhyaya*, 120). Hattâ –son yazıların tarihi geç dönemlere rastladıkça– aynı parvan'da, tam olarak bağış teorisi konusunda Hıristiyanlığa yapılan atıflarla karşılaşmamız mümkün hâle gelmektedir; parvan'da Vyasa şöyle diyor (adhyaya 114, dize 10): "Titizlikle öğretilen yasa böyledir (*nipuna*, Kalküta) (*nipuna*, Bombay)": "Kendi *ben*ine karşı olanı başkasına yapma, işte *dharma*nın (yasa) özü budur (5673. dize). Fakat diğer taraftan, Brahmanların, formül ve özlü sözler yaratan bu kişilerin kendi başlarına benzer bir şeyi keşfetmiş olmaları imkânsız değildir. Aslında, bir önceki dizede (dize=5672) fazlasıyla Brahmanik bir tutum söz konusudur: "Başkası arzunun peşine düşer (ve kendini aldatır). İmtinada ve bağışta, mutlulukta ve mutsuzlukta, zevkte ve hoşnutsuzlukta, insan (şeyleri) kendisine (kendi ben'ine) atfederek ölçer". N*ī*laka*ntha*'nın yorumu biçimsel ve oldukça özgündür, Hıristiyan niteliği taşımaz: "Kişi başkalarının karşısında nasıl hareket ederse, aynı şekilde (başkaları da onun karşısında hareket eder). Bir şeyi isteyip de reddedilmenin nasıl bir şey olduğunu hissederek, neyin verilmesi gerektiğini anlarız".

tahmin edebiliyoruz. Fakat bu pek de önemli değildir. Hindular'a özgü olgular önemli bir boyut teşkil etmektedirler.

Eski Hindistan, Arîler tarafından sömürge hâline getirildikten hemen sonra, gerçekte iki bakımdan tam bir potlaçlar ülkesiydi.[55] Öncelikle, eskiden çok daha kalabalık olan ve Hint nüfusunun büyük bir bölümünün temelini oluşturan iki büyük grupta potlaca rastlanmaktadır: Assam kabileleri (Tibet-Birmanya) ve Mu*nda* kökenli kabileler (Avustralya-Asya). Bu kabilelerdeki geleneğin, Brahmanik bir çevrede varlığını sürdüren gelenek olduğunu düşünmekte haklıyız.[56] Örneğin bu kabilelerde, Bataklar'daki *indjok*'a ve gelen misafiri davet etmeden yemek yemeyi yasaklayan kurallar açısından Malezya' daki konukseverlik ilkelerine benzeyen bir kurumun izlerini bulabiliriz:[57] "Arkadaşı olmadan *halahalah* (yiyen) balığını yiyor." Diğer taraftan, tamamen aynı olmasa da aynı türden olan kurumlar, en eski Veda'da birtakım izler bırakmışlardır. Hemen hemen bütün Hint-

---

[55] Çok eski bir dönemden, yani Rig *Veda*'nın yazıldığı dönemden itibaren Kuzey Hindistan'a ulaşan Arîler'in pazar, tüccar, ücret, para ve satış gibi şeyleri bilmediklerini söylemiyoruz (bkz. Zimmern, *Altindisches Leben*, s. 257 ve dev.): *Rig Veda*, IV, 24, 9. Özellikle *Atharva Veda*'da bu ekonomi çok iyi bilinmektedir. İndra'nın kendisi de bir tüccardır. (*İlahi*, III, 15, *Kauçika-Sutra*, VII, 1; VII, 10 ve 12, satış yapmaya giden adam ritüeli. Bununla birlikte, bkz. *dhanada*, a.g.e., dize 1 ve *vajin*, İndra'nın bir sıfatı, a.g.e.).

Hindistan'da anlaşmanın, sadece mülklerin transferinde yer alan reel taraf, bireysel taraf ve formel taraf şeklinde bir kökeni olduğunu ve Hindistan'da örneğin suç-benzeri gibi başka yükümlülüklerin tanınmadığını da söylemiyoruz. Yapmak istediğimiz tek şey şunu göstermektir: Bu hukuk sistemlerinin yanında, başka bir hukuk, başka bir ekonomi ve başka bir mantalite söz konusudur.

[56] Bilhassa –Aborjin kabilelerinde ve topluluklarında olduğu gibi– klan ve köylere özgü toplam yükümlülüklerin olması gerekirdi. "Kalabalıklar"a ait olan her türlü şeyi kabul etmenin ve özellikle de onlar tarafından düzenlenen bir şölene katılmanın Brahmanlara yasaklanması, kuşkusuz bu türden âdetlerle ilgilidir (Vasi*stha*, 14, 14 ve *Gautama*, XIII, 17; Manu, IV, 217).

[57] *Anuç*., 5051 ve 5045. dizeler (=*Adh*. 104, 98. ve 95. dizeler): "Özü kaçmış olan bir sıvıyı içmesin... kendisiyle birlikte masaya oturan kişiye sunmadan" (yorum: Masaya oturttuğu ve kendisiyle birlikte yemek zorunda olan kişi).

Avrupa dünyasında[58] bu izlerle karşılaştığımız için de, Arîler'in bunları Hindistan'a taşımış olduklarını düşünmemizin haklı nedenleri var.[59] Hiç kuşkusuz, yaklaşık olarak saptayabileceğimiz bir dönem-

---

[58] Örneğin a*da*nam, arkadaşların yeni kabul edilmiş olan ya da topluluğa yeni katılmış olan gencin ebeveynlerine, nişanlı kıza ve erkeğe verdikleri hediye, isim olarak da *gaben* ile özdeştir; Cermenler'e özgü olan *gaben*den daha ileride bahsedeceğiz (bkz. *grhya*su*tra*lar (ev ritüelleri), Oldenberg, çeşitli başlıklar içeren dizin içerisinde, *Sacred Books*).

Bir başka örnek, hediyelerle gelen saygınlık (yiyecek hediyeleri), *Anuç*, 122, 12. 13. ve 14. dizeler: "Onurlandırıldıklarında, onurlandırırlar; süslendiklerinde, süslerler. "Hediyeler veren bir kişidir, derler, her taraftan saygı görüyor, yüceltiliyor". (*Anuç*., dize 5850.)

[59] Etimolojik ve semantik bir çalışma, burada, Roma hukuku konusunda elde ettiğimiz sonuçlara benzer sonuçlar elde etmemizi sağlayacaktır. Vedalara ilişkin en eski dokümanlar, etimolojik olarak Lâtince terimlerden çok daha açık olan, pazar ve satışla ilgili olanlar da dahil olmak üzere bir bütün olarak, değiş-tokuşların, hediyelerin ve bahislerin anlaşmaların yerini tuttuğu (ki bu tarz şeylerden bahsedildiğinde genelde anlaşmalar akla gelir) başka bir sistem düşüncesi ortaya koyan kelimelerle dolup taşmaktadırlar. *Vermek* olarak çevirdiğimiz Sanskritçe'deki *da* sözcüğünün ve sınırsız sayıdaki türevlerinin anlamlarındaki belirsizliğe dikkat çekilmiştir sık sık (ki bu, bütün Hint-Avrupa dillerinde görülen genel bir belirsizliktir). Türevlere örnek olarak: A*da*, almak, kabul etmek, vs.

Örnek olarak, teknik satış eylemini en iyi ifade eden ve Vedalarda yer alan iki kelimeyi alalım; bu kelimeler *parada çulkaya* (belli bir fiyata satmak) ve *pan* fiilinden türeyen bütün kelimelerdir; örn. *pani*, tüccar. *Parada*, Latince'deki *pretium* kelimesinin teknik anlamına sahip olan *çulka* ve *da* (vermek) ifadelerini içermenin ötesinde, başka bir şey daha ifade etmektedir: Sadece değer ve ücret değil, aynı zamanda kavga ücreti, nişanlı kızın ücreti, cinsel hizmet ücreti, vergi ve haraç anlamına gelmektedir. *Rig Veda*'dan itibaren başlayarak *pani* (tüccar, cimri, açgözlü ve bir yabancı ismi) kelimesini ve daha sonraları meşhur *kursapana* hâline gelen *pana* yani para kelimesini veren *pani*, oynamak, bahse girmek, bir şey için dövüşmek, vermek, değiş-tokuş etmek, göze almak, cesaret göstermek, kazanmak ve oyuna sokmak anlamına geldiği gibi satmak anlamına da gelmektedir. Dahası, *pan*'ın (onurlandırmak, övmek, takdir etmek) birincisinden farklı bir fiil olduğunu düşünmeye gerek yoktur kuşkusuz. *Pana* (para) aynı zamanda satılmak istenen şey, ücret, bahis ve oyun nesnesi, oyun evi ve de konukseverliğin

de, Veda'nın yazılan son bölümleriyle ve iki büyük nehir olan İndus ve Ganj'ın çevresinde yer alan iki büyük ovanın sömürgeleştirilmesiyle aynı döneme rastlayan bir dönemde iki akım birbiriyle karşılaşmış ve birbirlerini güçlendirmişlerdir kuşkusuz. Bu nedenle, literatürdeki Veda dönemlerinden çıkar çıkmaz, bu teorinin tıpkı âdetler gibi son derece gelişmiş olduğunu görürüz. Mahabharata, devasa bir potlacın hikâyesidir; bu potlaçta Kauravalar'ın Pandavalar'a karşı oynadıkları zar oyunları; Pandavalar'ın çok kocalı eşi ve kardeşi olan Draupadi tarafından nişanlı seçimi ve yarışmalar yer alır.[60] Destanın en güzel bölümlerinde, aynı efsane döngüsü içerisinde yer alan başka yinelemelerle karşılaşılır; örneğin Nala ve Damayanti'nin hikâyesinde, bütün Mahabharata'da olduğu gibi, bir ev meclisinin yapılışından ve zar oyunlarından bahsedilir, vs.[61] Ancak hikâyenin edebî ve teolojik gidişatıyla her şey şekil değiştirir.

Ayrıca, şu anki açıklamamız, bu konuyla ilgili çok sayıdaki kaynağı düzenlememizi ve bütün sistemi hipotetik olarak yeniden oluşturmamızı gerektirmez.[62] Aynı şekilde, sistemde yer alan sınıfların nice-

---

sunulduğu han anlamına gelmektedir. Bütün bu kelime dağarcığı, sadece potlaçta bir araya gelen düşünceleri birbirine bağlamaktadır; bütün bunlar, daha sonradan yaratılan tam tabiriyle satış sisteminin tasavvuru için yararlanılan kökendeki sistemi ortaya çıkarmaktadır. Fakat etimoloji üzerinden yapılan bu yeniden-inşa girişimini izlemeyeceğiz. Böyle bir girişim, Hindistan konusunda pek de gerekli değildir ve kuşkusuz bizleri Hint-Avrupa dünyasından çok uzaklara götürecektir.

[60] Destanın özeti için, bkz. *Mhbh.* içinde, *Adiparvan*, 6. okuma.

[61] Örn. bkz. Hariçcandra efsanesi, *Sabhaparvan, Mahbh.*, II. kitap, 12. okuma; bir diğer örn., *Virata Parvan*, 72. okuma.

[62] Çalışmamızın ana konusu olan iade zorunluluğuyla ilgili olarak, Manu dışında (VIII, 213), Hindu hukukunda pek bir şey bulamadığımızı kabul etmek gerekir. Hattâ bulabildiğimiz en açık olay bile yasaklayıcı bir kuraldan ibarettir. Öyle görünüyor ki, başlangıçta, cenaze *çraddha*sı, Brahmanların son derece ilerletmiş oldukları ölü yemeği, birbirini davet etme ve davetlerin karşılığını vermeye yönelik bir vesileydi. Oysa, bu şekilde hareket edilmesi kesin olarak yasaklanmıştır. *Anuç.*, dize 4311, 4315 = XIII, 90. okuma, 43. dize: "*Çraddhaya* sadece arkadaşlarını davet eden kişi tanrıya ulaşamaz. Arkadaşları veya düşmanları değil, tarafsız olanları davet etmek gerekir, vs. Birbirlerinin arkadaşı olan papazlara sunulan papazlık ücreti, *şeytanca* adını alır" (*piçaca*), dize 4316. Kuşkusuz bu yasaklama, yaygın âdetlere oranla

liğinin ve sistemin ortaya çıktığı dönemin böyle bir karşılaştırma çalışmasında çok fazla netleştirilmesine gerek yoktur. Daha sonraları, şu an bizi ilgilendirmeyen nedenlerden dolayı, Brahmanların lehine olan boyutu dışında söz konusu hukuk sistemi ortadan kalkmıştır; fakat bu hukuk sisteminin, altı ilâ on asır boyunca, M.Ö. VIII. yüzyıldan M.S. II. veya III. yüzyıla kadar yürürlükte kaldığını söyleyebiliriz ve bu da yeterli olmuştur: Destan'la Brahmanik yasa, eski atmosfer içerisinde var olmaya devam etmektedir: Hediyeler burada da zorunludur, şeylerin özel güçleri vardır ve bunlar, kişilerin birer parçasıdırlar. Kendimizi bu toplumsal yaşam biçimlerini betimlemekle ve bunların nedenlerini incelemekle sınırlayalım. En basit açıklama bile yeterince öğretici olacaktır.

Verilen şey, bu dünyada ve öbür dünyada karşılığını bulur. Bu dünyada, veren kişi için aynı şeyin elde edilmesini sağlar:[63] Verilen şey hiçbir zaman kaybedilmiş sayılmaz, kendini yeniden üretir ve çoğalır; öbür dünyada elde edilen şey ise artmış olan şeyin kendisidir. Verilen yiyecek, bu dünyada veren kişiye geri dönecek olan yiyecektir; bu, veren kişinin öbür dünyadaki yiyeceğidir aynı zamanda; ve bu yiyecek, kişinin yeniden doğduğu her seferde bulduğu yiyecektir:[64]

---

gerçek bir devrim niteliğindedir. Hattâ hukukçu ozan bu yasaklamayı belli bir âna ve belli bir ekole bağlamaktadır (*Vaikhanasa Çruti*, a.g.e., dize 4323=90. okuma, dize 51). Kötü niyetli Brahmanlar aslında tanrıları ve kutsal ruhları kendilerine sunulan hediyeleri iade etmekle yükümlü kılmışlardır. Kuşkusuz, sıradan insanların çoğu, cenaze yemeklerine arkadaşlarını davet etmeye devam etmiştir. Ayrıca bu durum, Hindistan'da hâlen devam etmektedir. Brahman ise ne bir şey iade eder, ne kimseyi davet eder, ne de aslında bir şey kabul eder. Bununla birlikte, ortaya koyduğu yasalar, konumuzu renklendirmeye yetecek kadar belgeyi bugüne taşımıştır.

[63] *Vas. Dh. Su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11-19=Manu, IV, 229 ve dev. Bkz. *Anuç.*, 64'ten 69'a kadar olan bütün okumalar (Para*çara*'dan alıntılarla). Kitabın bu kısmının temelini bir tür vaaz oluşturuyor gibi görünmektedir; yarı astrolojik niteliktedir ve şu veya bu şeyin, şu veya bu kişi tarafından şu veya bu kişiye hangi yıldızların hareketine göre verilmesi gerektiğini belirleyen bir *danakalpa* ile başlar (64. okuma).

[64] *Anuç.*, 3212; hattâ köpeklere ve *çudra*'ya sunulan yiyecek de böyledir, "kendisi için köpek pişen" kişiye sunulan yiyecek (*susqui* köpeği pişir) *çvapaka* (= 63. okuma, 13. dize. Bkz. a.g.e., dize 45 = dize 3243, 3248).

Verilen su, açılan su kuyuları ve yapılan çeşmeler, susuzluğa karşı birer teminattırlar;[65] elbiseler, altınlar, şemsiyeler ve yanan toprağın üzerinde yürümeyi sağlayan sandaletler bu dünyada ve öbür dünyada size geri döner. Bağışladığınız ve başkaları için ürün veren topraklar bu dünyada, öbür dünyada ve yeniden doğduğunuz her seferde kazancınızı artırır. "Nasıl ki ay günden güne büyüyorsa, aynı şekilde, bir kez bağışlanan toprak yıldan yıla (hasattan hasada) çoğalır giderek."[66] Toprak hasat verir, kazanç ve vergi sağlar, maden ve hayvan verir. Bağışlanan toprak, toprağı veren ve alan kişiyi bu ürünlerle zengin eder.[67] Bütün bu ekonomik-hukukî teoloji, olağanüstü güzellikte sonsuz vecizelerle ve alabildiğine dizilen koşuklarla giderek gelişir ve bu konudaki yasa ve destanlar bitmez tükenmez türdendir.[68]

Ayrıca, toprak, yiyecek, kısacası verilen her şey kişileştirilir; bunlar, kendileriyle diyalog kurulan ve anlaşmalarda yer alan canlı birer varlıktırlar. Verilmek isterler. Toprak, Jamadagni'nin oğlu güneş-kahramana seslenir bir gün ve kahraman toprağın şarkısını işitti-

---

[65] Yeniden doğuş sırasında verilen şeylerin yeniden elde edilme şekliyle ilgili genel ilkelere bakınız (XIII, 145. okuma, 1-8. dizeler, 23. ve 30. dizeler). Cimrilere yönelik cezalar aynı okumada verilmiştir, 15'ten 23'e kadar olan dizeler. Özl. bkz: O "yoksul bir ailede yeniden doğar".

[66] *Anuç.*, 3135; bkz. 3162 (= 62. okuma, 33. ve 90 dizeler).

[67] 3162. dize (= a.g.e., dize 90).

[68] Aslında bütün bu *parvan*, *Mahabharata*'nın bu şarkısı, şu soruya verilen bir cevaptan ibarettir: Nasıl Servet sahibi olmalı (*Çri*, kararsız tanrıça)? İlk cevap, *Çri*'nin ineklerin arasında, inek gübresinin ve idrarının içinde olduğu yönündedir, ki inekler, bu tanrıçalar *Çri*'nin burada kalmasına izin vermişlerdir. Bu nedenle, inek bağışlamak mutluluk getirir (82. okuma; bkz. daha ileride, s. 148, not: 3). Tamamen Hindular'a özgü olan ve aynı zamanda Hindistan'daki bütün ahlâkî öğretilerin temeli olan ikinci cevap ise, servetin ve mutluluğun sırrının, serveti aramamak, kendisi için saklamamak, başkasına vermek ve dağıtmak olduğunu söyler (163. okuma), ki böylece servet bu dünyada ve öbür dünyada, kendiliğinden ve edindiğiniz mülk şeklinde size geri döner. Kendi nefsinden vazgeçmek ve sadece vermek için elde etmek; işte doğanın kuralı ve gerçek kazancın kaynağı (dize 5657=112. okuma, 27. dize): "Herkes, yiyecek dağıtarak verimli günlerinin karşılığını vermelidir."

ğinde, bütün toprağı *rsi* Kaçyapa'ya verir; toprak kendi diliyle şöyle der[69] (kuşkusuz bu antik bir dildir):

> Al beni (alıcı)
> ver beni (verici)
> beni verdiğinde, yeniden elde edeceksin beni.

ve toprak, bu kez biraz yavan Brahmanik bir dille şöyle der: "Bu dünyada ve öbür dünyada, verilen şey yeniden elde edilir." Çok eski bir yasa,[70] tanrılaştırılmış yiyecek olan *Anna*'nın şu dizeleri dile getirdiğini söyler:

> Tanrılara, kutsal ruhlara, hizmetçilerine ve misafirlerine vermeden hazır bir şekilde (beni) tüketen kişi, delice davranıp (böylece) zehri yutar, ben de onu tüketirim, ben onun ölümüyüm.
>
> Ancak *agnihotra*'yı sunan, *vaiçvadeva*'yı[71] yerine getiren ve ardından, beslemek zorunda olduğu kişileri besledikten sonra geriye kalanları –hoşnutlukla, saflıkla ve inançla– yiyen kişi için tanrılara lâyık bir yemeğe dönüşürüm ve benden dilediği gibi faydalanır.

Paylaşılmak yiyeceğin doğasında vardır; yiyecekten başkasına vermemek, "özünü öldürmek"tir, kendisi ve başkaları için yiyeceği yok etmektir. Brahmanizmin iyilikseverlik ve misafirperverlik konusunda yaptığı ve hem materyalist hem idealist olan yorum böyledir.[72] Zen-

---

[69] 3136. dize (= 62. okuma, 34. dize) burada bir *gatha*'yı hatırlatmaktadır. *Gatha çloka* değildir; o hâlde eski bir gelenekten gelmektedir. Dahası, ilk yarım dizenin, *mamevadattha, mam dattha, mam dattva mamevapsyaya* (dize 3137 = 62. okuma, 35. dize) ikincisinden ayrı olabileceğine inanıyorum. Ayrıca 3132. dize söz konusu dizeyi zaten izole etmektedir (= 62. okuma, 30. dize). "Dolu memelerinden süt akan bir ineğin yavrusuna koşması gibi, kutsal toprak da toprak veren kişiye koşar".

[70] *Baudhayana Dh. su.*, 11, 18; sadece bu konukseverlik kurallarıyla değil, aynı zamanda Yiyecek Kültüyle aynı çağa aittir; Veda dininin sonraki biçimleriyle çağdaş olduğu ve sonradan bütünleştiği Vişnuizm'e kadar devam ettiği söylenebilir.

[71] Geç Veda dönemine ait Brahmanik kurban âyinleri. Bkz. *Baud. Dh. su.*, 11, 6, 41 ve 42. Bkz. *Taittiriya Aranyaka*, VIII, 2.

[72] Teorinin tamamı, rs*i* Maitreya ile K*rsn*a dvaipa*a*yana'nın enkarnasyonu olan Vya*s*a arasındaki ünlü diyalogda verilmiştir (*Anuç.*, XIII, 120 ve 121). Brahmanizm'in Budizm'le savaşının izlerini bulduğumuz bu diyaloğun (özl.

ginlik paylaşılmak için vardır. Eğer alacak bir Brahman yoksa, "zenginlerin zenginliği boşuna olurdu."[73]

> Bilmeden yiyen, yiyeceği öldürür ve yendikten sonra yiyecek de onu öldürür.[74]
>
> Cimrilik hak, saygınlık ve birbirinden doğan yiyecekler döngüsünü kesintiye uğratır.[75]

Diğer taraftan, Brahmanizm, hırsızlık konusunda olduğu gibi, bu değiş-tokuş oyununda da mülkiyeti kişiyle özdeşleştirir açık bir biçimde. Brahmanın mülkü brahmanın kendisidir.

> Brahmanın ineği bir zehirdir, zehirli bir yılandır.

---

bkz. dize 5802=XIII, 120, 10. dize) bir bütün olarak tarihsel bir kapsamı olabilir ve Krişnaizm'in galip geldiği bir döneme gönderme yapıyor olabilir. Fakat öğretilen doktrini eski Brahman teolojisinin doktrinidir ve Arîler'den önce Hindistan'da var olan en eski ulusal ahlâk doktrini de olabilir.

[73] A.g.e., dize 5831 (=121. okuma, 11. dize).

[74] A.g.e., dize 5832 (=121, 12. dize). *Artham* şeklinde değil de (Bombay baskısı), Kalküta baskısında olduğu gibi *annam* şeklinde okunmalıdır. İkinci yarı dize muğlaktır ve kuşkusuz yanlış aktarılmıştır. Bununla birlikte belli bir şey ifade etmektedir. "Yediği yiyecek, yiyecek olan bu şey, o bunun katilidir ve bunu bilmediği için öldürülmüştür." Takip eden iki dizenin de anlaşılması güçtür, fakat düşünceyi daha açık bir biçimde ifade etmekte muhtemelen *rsi* adını taşıyan bir doktrine gönderme yapmaktadır: 5834. dize (=a.g.e., 14), "bilgin, bilge adam yiyeceği yediğinde onu yeniden canlandırır, o efendidir –ve sırası geldiğinde, yiyecek de onu yeniden hayata döndürür" (5863). İşte (şeyler) böyle gelişir. Zira veren kişinin onuru, alan kişinin onurudur (ve bu karşılıklıdır), zira burada, bir köşeden yuvarlanıp giden tek bir tekerlek değildir". Pratap'ın çevirisi (Mahabharata) gereksiz bir biçimde uzatılmıştır, fakat son derece güzel yorumların üzerine kurulmuştur ve tercüme edilmeye değerdir (çevirinin güzelliğini bozan bir hata dışında, *evam janayati*, 14. dize: Yeniden hayata döndürülen şey çocuklar değil yiyecektir). Bkz. = *Ap. Dh. su.*, 11, 7 ve 3. "Misafirinden önce yiyen, yiyeceği, malını, çoluk çocuğunu, hayvanlarını ve ailesinin saygınlığını kaybeder".

[75] Daha önceki sayfalara bakınız.

der büyücülerin *Veda*sı.[76] Eski Baudhayana[77] yasası şöyle der: "Brahmanın mülkü, çocukları ve torunlarıyla birlikte (suçluyu) öldürür; zehir (zehirden) yapılmaz; Brahmanın mülküne (en büyük) zehir denir." Cezasını kendi içinde barındırır, çünkü mülk Brahman' daki korkulacak şeyin bizzat kendisidir. Hattâ Brahmanın mülkü istenerek ve bilinçli olarak çalınmamış olsa da bir şey fark etmez. Mahabharata'da bizleri en çok ilgilendiren bölümdeki okumalar ve *Parvan* ile ilgili bütün okumalar,[78] Yadus kralı Nrga'nın, adamlarının yaptığı bir hatayla bir Brahmana ait olan bir ineği başka bir Brahmana verdiği için nasıl kertenkeleye dönüştüğünü anlatır. Hattâ iyi niyetle ineği alan kişi, onu iade etmek istemez ve hattâ karşılığını bile vermez; inek evinin bir parçası olur, kendisine ait bir şey hâline gelir:

> [İnek] yere ve zamana uyum sağladı; iyi süt veriyor, uysal ve sahibine çok bağlı. Sütü narin, çok değerli ve evimde hiç eksik olmuyor (3466. dize).
> (Bu inek) zayıf düşen ve memeden kesilen çocuğuma süt veriyor. İneği kimseye veremem... (3467. dize).

İneği kendisinden alınan kişi de başka inekleri kabul etmez. İnek her iki Brahmanın mülküdür ve geri verilmesi söz konusu değildir. Karşılıklı retleşme arasında, talihsiz kral yapılan beddualarla binlerce yıl büyülenmiş olarak kalır.[79]

Verilen şey ile veren kişi ve mülk ile mülk sahibi arasındaki bağ, hiçbir yerde inek bağışıyla ilgili kuralların içerdiğinden daha sıkı değildir.[80] Bu kurallar herkesçe bilinir. Bu kuralları gözeterek, inek

---

[76] *Atharvaveda*, bkz. 18, 3; bkz. a.g.e., dize. 19, 10.

[77] I, 5 ve 16 (daha yukarıda bkz. çalınan *res*'in *aeterna auctoritas*'ı).

[78] 70. okuma. İneklerin bağışlanmasıyla ilgilidir (bunun ritüeli 69. okumada verilmiştir).

[79] 14. dize ve devamı. "Brahmanın mülkü öldürür, brahmanın ineği de Nrga'yı (öldürür), 3462. dize (= a.g.e., 33) (bkz. 3519 = 71. okuma, 36. dize).

[80] *Anuç*., 77. ve 72. okumalar; 76. okuma. Bu kurallar, biraz gerçek dışı görünen ve kuşkusuz teorik olan ince detaylarla anlatılır. Ritüel belli bir ekole, Brhaspati ekolüne atfedilir (76. okuma). Bu ritüel, işlemden önce üç gün üç gece ve işlemden sonra üç gün boyunca devam eder. (dize 3532= okuma 71, 49; dize 3597=73, 40; 3517=71, 32.)

yemi ve gübresiyle beslenip yerde yatarak, kral Dharma[81] (yasa), destandaki baş kahraman olan Yudhis*thi*ra krallar arasında "boğa"ya dönüşür. Üç gün üç gece, ineğin sahibi ineği taklit eder ve "ineğin dileğine" riayet eder.[82] Sadece "ineğin usaresi" ile beslenir: Her üç gecede bir, ineğin suyuyla, gübresiyle ve idrarıyla beslenir. (İdrarın içinde *Çri* bekler, Servet.) Her üç gecede bir, toprağın üstünde ineklerle yatar ve "hiç kaşınmadan, üstündeki bitleri ve pireleri umursamadan" bekler ve böylece "tek bir ruh hâlinde ineklerle" özdeşleşir[83], diye ekliyor yorumcu. Ahıra girdiğinde kutsal isimlerle[84] inekleri çağırır ve şöyle der: "İnek benim anam, boğa benim babam", vs. Bağış işlemi boyunca birinci formülü tekrar eder ve sonunda büyük transfer anı gelir. İneklere yönelik övgülerden sonra, ineği veren kişi şöyle der:

> Sizler, oradakiler, ben de öyleyim, özünüzle bir oldum bugün, sizi vererek kendimi veriyorum (3676. dize).[85]

Ve alıcı [ineği] alırken (patigraha*ma* yaparak)[86] şöyle der:

> Zihin ile değiştirilen (transfer edilen) ve zihin ile alınan sizler, onurlandırın bizleri, ikimizi, Samoa (ay) ve Urga'ya (güneş) benzeyen ey sizler (3677. dize)[87].

---

[81] Sürekli bir "inek bağışı" ile yaşıyordu (*gavam pradana*), dize 3695=76. okuma, 30. dize.

[82] Burada, ineklerden vericiye ve vericiden ineklere yönelik gerçek bir eğitim söz konusudur; bu bir tür gizemdir, *upanitesu gosu*, dize 3667 (=76, dize 2).

[83] Bu aynı zamanda arındırıcı bir ritüeldir. Böylelikle her türlü günahtan arınır (dize 3673=76. okuma, 8. dize).

[84] Sama*n*ga (her şeyi tamam), Bahula (geniş, yağlı), 3670. dize (bkz. 6042. dize, inekler şöyle der: "Bahula, Sama*n*ga. Sen korkusuzsun, rahatsın, iyi bir arkadaşsın"). Destan bu isimlerin *Veda*'nın, *Çruti*'nin isimleri olduğunu hatırlatmayı ihmal etmez. Aslında kutsal isimlere *Atharvaveda*'da rastlanmaktadır, V, 4, 18, 3. ve 4. dizeler.

[85] Tam ifadeyle: "Sizi veren ben, kendimi de veriyorum."

[86] "Kavrama hareketi", buradaki sözcük *accipere* ile eşdeğerdir, λαμβάνειν, *take*, vs.

[87] Ritüel, "susamlı veya acı yağlı pasta hâlinde" ve de "altın, gümüş hâlinde ineklerin" verilebileceğini öngörür. Bu durumda, inekler gerçek birer inek olarak görülürler, bkz. 3523, 3839. Âyinler, özellikle de anlaşma âyinleri bu

Brahmanik hukuktaki diğer ilkeler, daha önce tuhaf bir biçimde betimlediğimiz bazı Polinezya, Melanezya ve Amerika geleneklerini hatırlatmaktadırlar. Verilen hediyeyi alma biçimi, büyük benzerlikler taşımaktadır. Brahman sarsılmaz bir gurura ve kibre sahiptir. Öncelikle, ne olursa olsun pazarla herhangi bir işinin olmasını kabul etmez. Hattâ pazardan gelen hiçbir şeyi kabul etmemesi gerekir.[88] Şehirlerin, pazarların ve paranın yer aldığı ulusal bir ekonomide, Brahman, eski Hint-İran papazlarının ve de büyük ovalarda yaşayan göçebe veya yerli çiftçilerin ahlâkına ve ekonomisine bağlı kalır. Fakat, hoşnut edildiğinde bile hakarete uğramış[89] sayılan soylulara özgü tavrını korur.[90] Mahabharata'daki iki okuma, yedi *rsi*lerin, büyük Yalvaçlar'ın ve yandaşlarının, kıtlık döneminde kral Çibi'nin oğlunun bedenini yemeye giderken, kral Çaivya Vrsadarbha'nın kendilerine sunduğu altın incirleri ve büyük hediyeleri nasıl geri çevirdiğini ve krala nasıl cevap verdiklerini anlatır:

> Ey kral, krallardan bir şey almak önce bal gibi gelir, sonra zehir oluverir (dize 4459=93. okuma, 34. dize).

Bunu ilenıneler izler. Bütün bu teori son derece gülünç görünmektedir. Bağış ve hediyelerle yaşayan bu kast bir bütün olarak bunları reddediyormuş gibi görünür.[91] Ardından, uzlaşmaya varır ve o an içinde verilen hediyeleri kabul eder.[92] Daha sonra ise, kimlerden, ne gibi koşullarda ve hangi şeylerin[93] kabul edilebileceğine dair uzun

---

durumda biraz daha yetkinleşmiş olurlar. İneklere ritüel isimler verilir. Bu isimlerden biri "müstakbel" anlamına gelir. İneklerle kalmak, "ineklerin dileği" henüz oldukça ağırdır.

[88] *Ap. Dh. su.*, 1, 17 ve 14, MANU, X, 86-95. Brahman, parayla satın alınmayan bir şeyi satabilir. Bkz. *Ap. Dh. su.*, 1, 19, 11.

[89] Bkz. *Anuç.*, 93. ve 94. okumalar.

[90] Bkz. daha yukarıda, s. 51, not: 2; s. 66, not:2, Melanezya, Polinezya; s. 1 (Cermenya), s. 157, not: 1; *Ap. Dh.* su., 1, 18, 1; *Gautama Dh. su.*, XVII, 3.

[91] *Ap. Dh. su.*, 1, 19 ve 13, 3; burada, bir diğer Brahman ekolü olan Kanva'dan bahsedilir.

[92] MANU, IV, s. 233.

[93] Alınmaması gereken şeylerin listesi. *Ap.*, 1, 18, 1; *Gautama*, XVII. Bkz. MANU, IV, 247'den 250'ye kadar.

listeler sıralar;[94] kıtlık durumunda ise,[95] küçük karşılıklar ödemek koşuluyla her şey kabul edilebilir.[96]

Bunun nedeni ise, bağışın veren kişi ile alan kişi arasında kurduğu bağın her iki taraf için de çok güçlü olmasıdır. Daha önce incelediğimiz bütün sistemlerde olduğu gibi (ve belki bundan daha fazla), biri diğerine aşırı bir şekilde bağlıdır. Alan kişi veren kişiye bağımlı hâle gelir.[97] Bu nedenle Brahman, kraldan bir şey "kabul" etmemeli veya talepleri çok sınırlı olmalıdır. Kutsalların arasında yer alan kutsal biri olduğu için kraldan üstündür ve almakla yetinmezse aykırı davranmış olur. Diğer taraftan, kral açısından, verdiği şey kadar verme biçimi de önemlidir.[98]

O hâlde bağış, hem verilmesi, hem de alınması gereken ve bununla birlikte alınması tehlikeli bir şeydir. Çünkü verilen şeyin kendisi, özellikle de bir yiyecek bağışı söz konusuysa, iki yanlı ve geri dönülmez bir bağ oluşturur. Veren kişinin öfkesi alıcıyı bağlar,[99] hattâ her ikisi de birbirine bağımlıdır. Bu nedenle, veren kişinin düşmanının evinde asla yemek yenmemelidir.[100]

---

[94] *Gautama Dh. su.*, XVII, 6, 7; MANU, IV, 253. Brahmanların kendilerinden bir şey kabul edemeyecekleri kişilerin listesi, *Gautama*, XVII, 17; bkz. MANU, IV, 215'ten 217'ye kadar.

[95] *Anuç.*'ta yer alan 136. okumanın tamamına bakınız. Bkz. MANU, IV, s. 250; X, s. 101, 102. *Ap. Dh. su.*, 1, 18, 5-8; 14-15; *Gaut.*, VII, 4, 5.

[96] *Baudh. Dh. su.*, 11, 5, 8; IV, 2, 5, Taratsamandiler'in ezberlenmesi=*Rig-veda*, IX, 58.

[97] "Bilgelerin alması (kabul etmesi) onların gücünü ve görkemini sona erdirir." "Kabul etmek istemeyenlerden sakın, ey kral!", *Anuç.*, (dize 2164 =35. okuma, 34. dize).

[98] *Gautama*, XVII, 19, 12; *Ap.*, I, 17, 2. Bağışın resmiyeti formülü, MANU, VII, s. 86.

[99] Krodho hanti yad danam. "Öfke bağışı öldürür", *Anuç.*, 3638=75. okuma, 16. dize.

[100] *Ap.*, II, 6, 19; bkz. MANU, III, 5, 8, absürt bir teolojik yorumla birlikte verilmiştir: Bu durumda, "Kişi ev sahibinin yanlışını yer". Bu yorum, yasaların, temel eylemlerden birini yerine getirme konusunda Brahmanlara getirdiği genel yasağa gönderme yapmaktadır; Brahmanlar, düşünülenin aksine, bu eylemi yerine getirmeye devam etmektedirler. Bu da demektir ki, her hâlükarda, bağıştan, anlaşma yapanların hiçbiri için iyi bir şey çıkmamaktadır.

Bütün ilkel önlemler alınmıştır. Yasalar ve destan, Hindu edebiyatçılar gibi, bağışların, bağışçıların ve verilen şeylerin, açıklıkla ve titizlikle, verme ve alma biçimlerinde hiçbir hata olmayacak bir şekilde göreli olarak[101] göz önünde bulundurulması gereken unsurlar olması konusuyla ilgilidirler. Her şey resmî ve gösterişlidir; yansız bir biçimde, belli bir fiyata bir şey alınan bir pazardaymışsınız gibi davranamazsınız. Hiçbir şey önemsiz değildir.[102] Anlaşmalar, bağlaşmalar, mülk transferleri, alan ve veren kişiler arasında transfer edilen bu mülklerle yaratılan bağlar; bu ekonomi ahlâkı, bütün bunları göz önünde bulundurur. Anlaşma yapan tarafların mizacı ve niyeti ile verilen şeyin doğası birbirinden ayrılamaz.[103] Hukukçu bir ozan, ne demek istediğimizi çok iyi ifade etmiştir:

Burada tek bir tekerlek yok (tek taraflı dönen).[104]

III. Cermen Hukuku (Teminat ve Bağış)

Cermen toplulukları, bağış/hediye teorilerine ait eski ve bütünlüklü izleri[105] günümüze kadar taşıyamamış olsalar da, gönüllü olarak ve

---

[101] Öbür dünyada, kendisinden yiyecek alınan veya yiyeceği yenilen kişilerin ya da bizzat yiyeceğin mizacıyla yeniden doğulur.

[102] Bütün teori, yakın dönemlere ait gibi görünen bir okumada özetlenmiştir. *Anuç.*, 131, *danadharma* kısa başlığıyla (dize 3 = 6278): "Hangi bağışlar, kime, ne zaman, kimin tarafından". Bağışta yer alan beş neden burada güzel bir şekilde verilmiştir: Ödev; spontane olarak Brahmanlara verildiğinde; kazanç ("bana veriyor, bana verdi, bana verecek"); korku ("ben ona ait değilim; o bana ait değil, bana kötülük yapabilir"); sevgi ("o benim için değerli, ben onun için değerliyim"), "ve gecikmeden verir"; acıma ("o fakir ve azla yetiniyor"). Ayrıca bkz. 37. okuma.

[103] Verilen şeyin arındırılması için uygulanan ritüeli incelemek yerinde olurdu, fakat bu ritüel aynı zamanda o şeyi veren kişiden ayırmanın bir yoludur kuşkusuz. [Ritüelde] kuça otunun sapıyla, verilen şeye su serpilir (yiyecek için, bkz. *Gaut.*, V. 21, 18 ve 19, *Ap.*, II, 9, 8. Bkz. borçtan arındıran su, *Anuç.*, 69. okuma, 21. dize ve Pratap'ın yorumları (*ad locum*, s. 313).

[104] 5834. dize, bkz. daha yukarıda, s. 147, not: 2.

[105] [Bu] olgular, oldukça geç dönemlerde ortaya çıkan yapıtlar üzerinden bilinmektedirler. Edda şarkılarının yazılışı, İskandinavlar'ın Hıristiyan olma-

zorunlu olarak verilen, alınan ve iade edilen hediyeler şekli altında çok net ve gelişmiş bir değiş-tokuş sistemine sahip olmuşlardır, öyle ki bu kadar tipik bir sistemle çok nadiren karşılaşılır.

Cermen uygarlığı da uzun bir dönem pazar olgusunun var olmadığı bir uygarlık olmuştur.[106] Temelde feodal ve köylü olarak kalmıştır; bu uygarlıkta alım ve satım kavram ve kelimeleri yakın dönemlere ait gibi görünmektedirler.[107] Daha eski dönemlerde, potlaç sistemini ve özellikle de bağış/hediye sistemini bir bütün olarak son derece geliştirmiştir. Kabilelerdeki klanlar, klanlardaki büyük geniş aileler,[108] kabileler, şefler ve de krallar kendi aralarında, ekonomik ve

---

larından çok sonra gerçekleşmiştir. Öncelikle, geleneğin ait olduğu dönem, yazılış döneminden çok farklı olabilir; ayrıca, geleneğin bilinen en eski formunun yaşı, kurumun yaşından farklı olabilir. Burada, eleştiri yapılırken hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gereken iki eleştiri prensibi bulunmaktadır.

Bu durumda, bu olgulardan yararlanmakta hiçbir sakınca yoktur. Öncelikle, betimlemeye çalıştığımız hukuk sisteminde çok büyük bir yer tutan bağışların bir bölümü, Cermenler'de teyit edilen ilk kurumlar arasında yer almaktadır. Bunlardan ikisini betimleyen Tacitius'un bizzat kendisidir: Evlilik nedeniyle yapılan bağışlar ve bunların veren kişilerin ailelerine geri dönme biçimi (*Germania*, XVIII, daha ileride döneceğimiz küçük bir bölüm); soylulara özgü bağışlar, özellikle de şeflerin bağışları ya da şeflere yapılan bağışlar (*Germania*, XV). Ayrıca, eğer bu âdetler benzer kalıntılar bulmamıza yetecek kadar uzun bir süre varlığını sürdürmüşse, bunun nedeni sağlam bir yapıya sahip olmaları ve Cermenler'in ruhunda güçlü bir biçimde kök salmış olmalarıdır.

[106] Schrader'e ve belirttiği referanslara bakınız, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, özl. bkz. *Markt, Kauf.*

[107] *Kauf* kelimesinin ve bütün türevlerinin Lâtince'deki *caupo* tüccar kelimesinden geldiğini biliyoruz. *Leihen, lehnen, lohn, bürgen* ve *borgen* gibi kelimelerin anlamlarındaki belirsizlik bilinmektedir ve bu da teknik kullanımlarının yakın döneme ait olduğunu kanıtlamaktadır.

[108] Burada, Bücher'in ortaya attığı *geschlossene Hauswirtschaft* kapalı ekonomi sorununa değinmiyoruz (*Entstehung der Volkswirtschaft*). Bize göre bu, yanlış bir biçimde ortaya konmuş bir sorundur. Bir toplulukta iki klan olduğu anda, bunlar zorunlu olarak kendi aralarında anlaşmalar yapmış ve en azından yılın belli dönemlerinde ve çeşitli vesilelerle, (kadınları ve âyinleri gibi [egzogami]) mallarını da değiş-tokuş etmişlerdir. Geri kalan zaman-

ahlâkî açıdan kapalı aile grubu çevrelerinden uzakta yaşadıkları ölçüde –ki bu oldukça geniş bir ölçekti–, bağış ve ittifak şeklinde, teminat ve tutularla, mümkün olduğunca büyük olan şölen ve hediyelerle iletişim kuruyor, yardımlaşıyor ve ittifaklar kuruyorlardı. Daha önceki sayfalarda, *Havamal*'den alınan hediyelerle ilgili olarak uzun uzadıya söylenen sözleri ve vaazları görmüştük. Edda'daki bu güzel manzaraya ek olarak, üç olgudan bahsedeceğiz.

Geben ve *gaben* sözcüklerinden türeyen kelimelerin oluşturduğu zengin Almanca kelime dağarcığıyla ilgili olarak derinlikli bir çalışma yapılmış değil henüz.[109] Bu kelimeler çok sayıdadırlar: *Ausgabe, Angabe, Hingabe, Liebesgabe, Morgengabe*, çok ilginç bir kelime olan *Trostgabe* (bizdeki teselli ücreti), *vorgeben, vergeben* (saçıp savurmak, affetmek), *widergeben* ve *wiedergeben; Gift, Mitgift* kelimeleri ve bu kelimelerle belirtilen kurumlar için de çalışma yapılması gerekir.[110] Bununla birlikte, bütün hediye sistemi ve bunun gelenek ve folklordaki önemi, iade zorunluluğu da dahil Richard Meyer tarafından, bilinen en güzel folklor çalışmalarından birinde çok güzel bir biçimde anlatılmıştır.[111] Bunu sadece referans olarak vereceğiz ve şimdilik, değiş-tokuşun, sunumun, bu sunumun kabulünün ve iade zorunluluğunun oluşturduğu *Angebinde*'la ve yükümlülük yaratan bağın gücüyle ilgili olarak çalışmada yer alan önemli açıklamaları ele alacağız sadece.

Ayrıca, yakın dönemlere kadar var olmaya devam eden ve kuşkusuz Alman köylerinin ekonomik geleneğinde ve ahlâkında hâlen var

---

larda, oldukça dar sınırları olan aile kendi içine kapanık olarak yaşamıştır. Ancak her zaman böyle yaşadığı hiçbir dönem olmamıştır.

[109] Bu kelimeleri Klug'da ve çeşitli Cermen dillerine ait diğer etimoloji sözlüklerinde bulabilirsiniz. *Abgabe, Ausgabe, Morgengabe* için bkz. Von Amira (Herman Paul Haft. Yay.) (bkz. dizinde verilen sayfalar).

[110] [Bu konudaki] en iyi çalışmalar: J. Grimm, Schenken und Geben, *Kleine Schriften*, II, s. 174; Brunner, *Deutsche Rechtsbegiffe besch. Eigentum.* Ayrıca bkz. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*, I, s. 246, bkz. s. 297, bkz. *Bete=Gabe.* Koşulsuz bir bağıştan zorunlu bir bağışa geçildiği hipotezi gereksiz bir hipotezdir. Her iki bağış türü de her zaman var olmuştur ve Cermen hukukunda her iki özellik birbirine karışmıştır hep.

[111] Zur Geschichte des Schenkens, *Steinhaussen Zeitschr. f. Kulturgesch*, bkz. s. 18.

olmakta direnen ve de ekonomik açıdan büyük bir önemi olan bir kurum söz konusudur: Bu, Hindular'daki *adanam*'ın tam karşılığı olan *Gaben*'dir.[112] Vaftiz sırasında, dinî anlarda, nişan ve evlilik sırasında, davetliler –ki çoğunlukla köyün tamamını oluştururlar– örneğin düğün yemeğinden sonra veya bir gün önce –ya da bir gün sonra– (*Guldentag*) düğün hediyelerini sunarlar ve bu hediyelerin değeri genellikle düğün masraflarını fazlasıyla geçer. Bazı Alman bölgelerinde, evlenen kadının çeyizini bu *Gaben* oluşturur ve düğün töreninin yapıldığı sabah kendisine verilir; *Morgengabe* adını taşıyan da budur. Bazı yerlerde, bu bağışlarda gösterilen cömertlik, genç çiftin verimliliğinin ve zenginliğinin bir teminatıdır.[113] Nişan sırasında ilişki kurma, vaftiz babalarının ve vaftiz analarının yaşamın değişik dönemlerinde vaftiz çocuklarını desteklemek ve onlara yardım etmek amacıyla (*Helfete*) yaptıkları bağışlar da son derece önemlidir. Hayat tarzlarımıza, alışkanlıklarımıza, hikâyelerimize, davetlerle ilgili öykülerimize, davet edilmeyen kişilerin ilenmeleriyle ve davet edilenlerin (özellikle de bunlar birer peri ise) hayır duaları ve cömertlikleriyle ilgili öykülerimize yabancı olmayan bu temayı tanımak hiç de zor değil.

Aynı kökene sahip bir başka kurum daha vardır. Bu da, Cermenler'in yaptığı her türlü anlaşmada yer alan teminat zorunluluğudur.[114] Teminat kelimesi de buradan, *wadium*'dan gelmektedir (bkz.

---

[112] Bkz. Em. Meyer, *Deutsche Volkskunde*, s. 115, 168, 181, 183, vs. Konuyla ilgili olarak bütün Cermen folklor kitaplarına başvurulabilir.

[113] Burada, "evli kadının ücreti" olgusunun büyüsel ve hukukî yapısı ile ilgili olarak van Ossenbruggen tarafından ortaya atılan soruyla ilgili (daha önceki sayfalara bakınız) başka bir cevap bulmaktayız. Bu konuyla ilgili olarak, Fas'ta evli çiftler tarafından evli çiftlere yapılan çeşitli yardımlar arasındaki ilişkilerle ilgili teoriye bakabilirsiniz, Westermark, *Marriage Ceremonies in Morocco*, s. 361, ayrıca bu çalışmada anılan kitap bölümlerine bakabilirsiniz.

[114] Takip eden açıklamalarda, Sâmi kökenli olan peyler (Yunanca'daki ve Lâtince'deki adı bunu göstermektedir) bizim hukuk sistemlerimizde olduğu gibi yakın dönem Cermen hukukunda da bilinseler de, teminatlarla peyleri birbirinden ayrı tutacağız. Hattâ bazı âdetlerde, peyler eski bağışlarla birbirine karışmıştır; örneğin bazı Tyrol lehçelerinde *Hangeld*'e "*Harren*" denmektedir.

İngilizce'deki *wage*, ücret); Daha önce Huvelin,[115] Cermenler'deki *wadium*'un[116] anlaşmalardaki bağın anlaşılması için olanak sunduğunu göstermiş ve *wadium* ile Romalılar'daki *nexum* arasında benzerlik kurmuştur. Aslında, Huvelin'in yorumladığı şekliyle, kabul edilen teminat, Cermen hukukunda anlaşma yapan tarafların birbirleri üzerinde etki sahibi olmalarına olanak verir, çünkü biri diğerine ait bir şeye sahip olmaktadır; çünkü diğer kişi, söz konusu şeyin sahibi olduğu için ona büyü yapabilir ve çünkü ikiye ayrılan teminat, anlaşma yapan tarafların her biri tarafından yarısı itibariyle sahiplenilmektedir. Ancak bu açıklamaya oldukça yakın başka bir açıklama eklenebilir. Büyüsel yaptırım işin içine girebilir; tek bağ bu değildir. Verilen ve teminat içerisinde tutulan şey, kendi niteliği itibariyle bir bağdır. Her şeyden önce teminat zorunludur. Cermen hukukunda her anlaşma, her alım ve satım, her borç veya emanet, belli bir teminat oluşumu içerir; kişi, anlaşmadaki diğer tarafa genelde düşük değerde olan bir şey verir; bir eldiven, bir para (*Treugeld*), bir bıçak (örneğin bizde iğne) verilir ve bu ödeme sırasında size geri iade edilir. Ayrıca Huvelin, verilen şeyin düşük değerde ve genellikle kişisel bir şey olduğunu belirtmektedir; haklı olarak bu olguyu "yaşam teminatı" temasına, "life-token"a benzetir.[117] Bu şekilde transfer edilen şey, aslında veren kişinin bütün kişiliğini taşır. Alıcının eline geçmesi, anlaşma yapan kişiyi anlaşmayı yerine getirmeye, söz konusu şeyin karşılığını vererek kendisini yükümlülükten kurtarmaya götürür. Bu bağlamda *nexum*, sadece büyüsel eylemlerde veya söz, yemin, karşılıklı âyin ve el sıkma gibi resmî anlaşma biçimlerinde değil, verilen

---

Teminat kavramının evlilik konusundaki önemini de şimdilik bir kenara bırakacağız. Sadece, Cermen lehçelerinde, "alım ücreti"nin hem *Pfand*, hem *Wetten*, hem *Trugge* hem de *Ehethaler* adını aldığını söyleyeceğiz.

[115] *Année Sociologique*, IX, s. 29. Bkz. Kovalewski, *Çağdaş Gelenek ve Eski Yasa*, s. 111 ve devamı.

[116] Cermenler'deki *wadium* konusunda şu çalışmalara başvurulabilir: Thevenin, Cermen Hukuku Çalışmasına Katkı, *Yeni Hukuk Tarihi Dergisi*, IV, s. 72; Grimm, *Deutsche Rechtsalt.*, I, s. 209'dan 213'e kadar; VON Amira, *Obligationen Recht*; Von Amira, Herman Paul *Haft. Yay.* İçinde, I, s. 254 ve 248.

Wadiatio için, bkz. Davy, *Année Soc.*, XII, s. 522.

[117] Huvelin, s. 31.

şeyde de yer alır; yazılı metinlerde, büyüsel değeri olan "hareketlerde", herkesin kendi payını elinde tuttuğu "yontularda" veya herkesin öz olarak karşısındakiyle bir şeyler paylaştığı toplu yemeklerde bulunduğu gibi, verilen şeyde de bulunur.

Ayrıca *Wadiatio*'nun sahip olduğu iki özellik, şeyin bu gücünü kanıtlamaktadır. Öncelikle, teminat sadece yükümlü ve bağlı kılmakla kalmaz, aynı zamanda teminatı veren kişinin saygınlığını,[118] yetkisini ve "mana"sını da angaje eder.[119] Söz konusu kişi, bahis-yükümlülüğünden kurtulmadığı sürece aşağı bir konumda kalır. Zira, yasalardaki *wadium*'un ifade ettiği *wette*, *wetten*[120] sözcüğü, "teminat" gibi "bahis" anlamını da içermektedir. Bu elmeni zorlamaya yarayan bir araç olmanın ötesinde, bir yarışmanın ödülü ve bir meydan okumanın neden olduğu yaptırımdır. Anlaşma sona ermediği müddetçe, elmen, bahsi kaybeden veya yarışmada ikinci gelen bir kişi gibidir ve böylelikle yükümlü olduğu veya ödemek zorunda olduğu şeyden fazlasını kaybeder; aldığı şeyi kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu ve mal sahibi konumundaki kişinin teminat geri alınmadığı sürece talebinde ısrar edeceğini eklemeye gerek yok sanırım. [*Wadiatio*'daki] diğer özellik ise, teminatı kabul etmedeki tehlikeyi göstermektedir. Zira sadece veren kişi değil; aynı zamanda alan kişi de bağımlı hâle gelir. Tıpkı Trobriandlılar gibi, bu kişi de verilen şeyden uzak durmaya çalışır. Bu nedenle, verilen şey o kişinin önüne atılır;[121] söz konusu şey, eski Cermence karakterlerle ve çiziklerle dolu bir *festuca notata*[122] veya bir parçasını elinde tuttuğu (ya da

---

[118] Brissaud, *Fransız Hukuk Tarihi El Kitabı*, 1904, 1381.

[119] Huvelin bu olayı, sıradan bir ahlâkî tema hâline gelecek olan başlangıçtaki büyü âyininin bozulmaya uğraması üzerinden yorumlamaktadır sadece (bkz. s. 31, not: 4). Fakat bu yorum kısmî ve yararsızdır (bkz. daha yukarıda, s. 97, not: 1) ve ayrıca bizim önerdiğimiz yorumdan pek de farklı değildir.

[120] *Wette* ve *wedding* kelimeleri arasındaki benzerlik konusuna daha sonra dönmeyi düşünüyoruz. Bahis ve anlaşmadaki iki-anlamlılık bizim dillerimizde de kendini göstermektedir, örneğin *se défier* (çekinmek) ve *défier* (meydan okumak).

[121] Huvelin, s. 36, not: 4.

[122] *Festuca notata* için, bkz. Heusler, *Institutionen*, I, s. 76; Huvelin yontuların kullanımını göz ardı etmiş gibi görünüyor, bkz. s. 33.

tutmadığı) bir yontu ise, onu elden değil de yerden alır ya da göğsüne alır (*in lasium*). Bütün ritüel bir meydan okuma ve bir çekinme biçiminde kendini gösterir ve her ikisini de ifade eder. Ayrıca İngilizce'de, bugün bile *throw the gage, throw the gauntlet* ile eşdeğerdir. Bunun nedeni, verilen şey gibi teminatın da her iki "corespondant" (taraf) için de tehlike içermesidir.

Üçüncü bir nokta daha var. Verilen ya da transfer edilen şeyin ortaya koyduğu tehlike, kuşkusuz hiçbir yerde, eski Cermen hukukunda ve eski Cermen dillerinde olduğundan daha iyi hissedilmemiştir. Bu durum, *gift* sözcüğünün bütün bu dillerde sahip olduğu çift anlamlılığı açıklamaktadır, ki bir taraftan bağış, diğer taraftan zehir anlamına gelmektedir. Başka bir çalışmada bu sözcüğün semantik tarihini ortaya koymaya çalıştık.[123] Bu uğursuz bağış teması, zehir hâline gelen hediye ya da mülk teması Cermen folklorunda temel bir yere sahiptir. Ren altını, eline geçiren kişi için uğursuz bir şeydir; Hagen kupası, içinden su içen kahramana uğursuzluk getirir; bu

---

[123] Gift, gift. *Ch. Andler Seçmeleri*, Strasbourg, 1924. *Gift* kelimesinin etimolojisini neden incelemediğimiz sorulmuştu, ki bu kelime Lâtince'deki *dosis*'e karşılık gelmekte ve *dosis* de Yunanca'daki **δόσις**'i (doz, zehir dozu) ifade etmektedir. Bu etimoloji, yukarı ve aşağı Almanca lehçelerinde, bayağı bir kullanımı olan bir şeye bilgece bir isim verildiğini varsaymaktadır, ki bu bilinen semantik yasasıyla örtüşmemektedir. Dahası, bu ifadeye karşılık olarak neden *gift* sözcüğünün seçildiğini ve kimi Cermen dillerinde bu kelimenin "bağış" anlamı üzerinde yoğunlaşan tam tersi bir dil tabusunu da açıklamak gerekecektir. Nihâyetinde, *dosis* kelimesinin Lâtince'de ve özellikle de Yunanca'da zehir anlamında kullanılması, eski insanlarda bile, betimlediğimiz türden ahlâkî kuralların ve düşünce çağrışımlarının var olduğunu kanıtlamaktadır.

Gift kelimesinin anlamındaki belirsizlik ile Lâtince'deki *venenum*, **φίλτρον** ve **φάρμαχου** kelimelerindeki belirsizliğin aynı olduğunu düşünüyoruz; *Venia, venus, venenum, de vanati* (Sanskritçe, hoşnut etmek) ve *gewinnen, win* (kazanmak) benzerliğini de eklemek gerekir (Breal, *Dilbilim Topluluğu Seçmeleri*, cilt: III, s. 410).

Ayrıca bir alıntı hatasını da düzeltmek gerekecek. Aulu-Gelle bu kelimelerle ilgili önemli şeyler söylemiştir, fakat Homeros'tan (*Odysee*, IV, s. 226) bahseden kişi Aulu-Gelle değil, hukukçu Gaius'un bizzat kendisidir ve 12 Levha Kanunları ile ilgili kitabında Homeros'tan bahsetmiştir (*Digeste*, L, XVI, *De verb. signif.*, 236).

türden binlerce Cermen ve Kelt hikâye ve romanı sıklıkla kendini bizlere hissettirmektedir. Bir Edda kahramanı olan Hreidmar'ın,[124] Loki'nin lanetine karşılık verdiği bir kıtayı aktarmamız yeterli olacaktır:

Hediyeler verdin sen,
Ama sevgiyle vermedin hediyeleri,
İyi bir yürekle vermedin,
Eğer tehlikeyi bilseydim,
Hayatımızdan çoktan çıkıp giderdiniz.

Kelt Hukuku

Başka bir Hint-Avrupa toplumları ailesinde de bu kurumlar bilinmekteydi kuşkusuz: Bunlar Kelt toplumlarıdır; Hubert ve ben bu iddiayı kanıtlamak üzereyiz.[125]

Çin Hukuku

Son olarak, büyük bir uygarlık olan Çin uygarlığı, bizleri ilgilendiren hukuk prensibini arkaik dönemlerden geleceğe taşımışlardır; Çin uygarlığı her türlü şey ile mal sahibi arasındaki ayrılmaz bağı çok iyi bilmektedir. Bugün bile, mallarından birini satan bir kişi[126] (taşınır

---

[124] Reginsmal, 7. Tanrılar Hreidmar'ın oğlu Otr'u öldürürler; Otr'un derisini biriktirilen altınlarla sarmalayıp özgürlüklerini kazanmak zorunda bırakılmışlardır. Fakat tanrı Loki, bu altını lanetler ve Hreidmar alıntı yaptığımız kıtayla karşılık verir. Bu bilgiyi Maurice Cahen'e borçluyuz, ki kendisi 3. dizede şuna dikkat çekmektedir: "İyi bir yürekle" ifadesi klasik bir tercümedir: *Af heilom hug*, "şans getiren bir ruh hâliyle" anlamına gelmektedir aslında.

[125] *Galyalı Şefin İntiharı* adlı çalışmayı, Hubert'in notlarıyla birlikte *Kelt Dergisi*'nin gelecek sayılarından birinde bulabilirsiniz.

[126] Çinliler'in taşınmaz mal hukukunda, Cermen hukukunda ve bizim eski hukukumuzda olduğu gibi, geri-alınabilir satış ve önemli bir yeri olan akrabaların malları geri satın alma hakkı bilinmektedir; bunlar (toprak gibi) satılan malvarlıklarıdır ve mirasın dışına çıkmamaları gerekir, ki buna mirasın korunması denir. Bkz. Hoang (Çinbilim Derlemeleri), *Çin'deki Mülk Olgusuyla İlgili Teknik Kavramlar*, 1897, s. 8 ve 9. Fakat bu olguyu pek de

mal da olabilir), yaşamı boyunca alıcıya karşı bir tür "malı için ağlama" hakkına sahip olur. Hoang baba, satıcının alıcıya teslim ettiği "üzülme belgeleri" ile ilgili örnekler vermiştir.[127] Bu, kişi üzerinde takibat hakkıyla birleşen bir tür şey üzerinde takibat hakkıdır ve verilen şey kesin olarak başka kalıtlara eklendikten ve "geri dönülmez" olan anlaşmadaki bütün koşullar yerine getirildikten çok sonra bile satıcı bu hakka sahip olmaya devam eder. Transfer edilen şey nedeniyle (bu şey zamanla tükenen bir şey bile olsa), anlaşmayla yaratılan bağlaşıklık kalıcı olur ve anlaşma yapan taraflar daima birbirlerine bağımlı olarak kabul edilirler.

Anamit ahlâkına göre, hediye kabul etmek tehlikelidir.

Bu son olguya dikkat çeken Westermarck[128] kısmen de olsa bunun önemini sezmiştir.

önemsemeyeceğiz: Kesin toprak satışı, insanlık tarihinde ve özellikle de Çin' de yakın dönemlerde ortaya çıkan bir şeydir; toprak satışı, Roma hukukuna kadar ve ardından bizim eski Cermen ve Fransız hukuk sistemlerimizde, aile komünizminden ve ailenin toprağa, toprağın da aileye derin bir biçimde bağımlı olmasından kaynaklanan çok sayıda kısıtlamalarla doludur, öyle ki bunun kanıtlamak çok basittir; madem ki aile, ocak ve toprak demektir, toprağın sermaye ekonomisinin ve hukukun dışında kalması doğaldır. Aslında, eski ve yeni "Homestead" yasaları ile "haczedilemez aile mülkleri" konusundaki yakın dönem Fransız yasaları eskinin bir devamı ve eskiye dönüştür. Bu durumda, her şeyden önce taşınır mülklerden bahsedeceğiz.

[127] Bkz. Hoang, a.g.e., s. 10, 109, 133.

Bu olgularla ilgili bilgileri Mestre ve Granet'nin nazik katkılarına borçluyum, ki kendileri de bu olguları Çin'de gözlemlemişlerdir.

[128] *Origin... of the Moral Ideas*, cilt: I, s. 594. Westermarck incelediğimiz türden bir sorunun olduğunu hissetmiştir, fakat bu sorunu sadece konukseverlik hukuku açısından incelemiştir. Bununla birlikte, Westermarck'ın Fas'taki *ar* geleneği (isteyen kişinin zorunlu kurbanı, a.g.e., s. 386) ve "Tanrı ve yiyecek karşılığını verecektir" şeklindeki ilkeyle ilgili önemli gözlemlerini okumak gerekir (kullanılan ifadelerle Hint hukukundaki ifadeler arasında çok büyük bir benzerlik vardır). Bkz. Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*, s. 365; bkz. *Anthr. Ess. E. B. Tylor*, s. 373 ve dev.

Dördüncü Bölüm

SONUÇ

I. Ahlâkî Çıkarımlar

Bu gözlemleri bizim toplumlarımıza kadar yaymak mümkündür.

Bizim ahlâkımızın ve yaşantımızın önemli bir bölümü, iç içe geçen bağış, yükümlülük ve özgürlük konularına yoğunlaşmaktadır. Neyse ki her şey salt alım ve satış terimleriyle sınıflandırılmış değil henüz. Şeyler, parasal değerden çok duygusal değerlere sahiptir hâlâ, tabiî eğer bu türden değerlerin var olduğunu kabul edersek. Bizim toplumlarımızda sadece ticaret ahlâkı yoktur. Eski yaşam tarzını koruyan ve hâlâ eski alışkanlıklara sahip olan insanlar ve sınıflar var ve en azından yılın belli dönemlerinde ve bazı vesilelerle hepimiz buna uyuyoruz.

İade edilmeyen hediye, özellikle de geri verme düşüncesi olmaksızın alınmış ise alan kişiyi aşağı bir konuma iter. Emerson'un son derece ilgi çekici olan *On gifts and Presents* adlı denemesini hatırlatmakla Cermen tarihi alanından çıkmış sayılmayız.[1] Sadaka almak, kişi için onur kırıcı ve yaralayıcı bir şey olmaya devam etmektedir[2] ve

---

[1] Denemeler, 2. seri, V.

[2] Bkz. Kur'an, II. sure, 265; bkz. Kohler, *Jewish Encyclopedia*, I, s. 465.

bütün ahlâkî çabamız, zengin "din adamının" düşüncesiz ve aşağılayıcı himayesini ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.

Tıpkı "nezaket" gibi, davetin de karşılığının verilmesi gerekir. Burada, eski geleneğin, eskiden verilen soylulara özgü potlaçların izlerini ve aynı zamanda insan eylemindeki temel nedenlerin aynı düzeye ulaştığını görüyoruz: Aynı cinsiyetten olan bireyler arasındaki rekabetler[3], insanlardaki bu "temel emperyalizm"; bir taraftan toplumsal temel, diğer taraftan hayvansal ve psikolojik temel; işte görünen bu. Apayrı bir yaşam olan toplumsal yaşantımızda, bizler, bugün de denildiği gibi, "borçlu kalmak" istemiyoruz. Alınandan fazlasını vermek gerekiyor. "Hediyeler" her an daha pahalı ve daha kapsamlı. Bu nedenle, bugün en gösterişsiz yaşam biçimiyle kendilerini sınırlayan çocukluğumuzun köylü aileleri, Lorrain'de, önemli bayramlar, düğünler, dinî törenler ya da cenaze törenleri vesilesiyle, konukları için her şeylerini harcıyorlardı. Bu tür anlarda "büyük bey" olmak gerekir. Hattâ diyebiliriz ki, toplumun bir bölümü her zaman bu şekilde yaşamakta ve misafirler, eğlenceler ve "hediyeler" söz konusu olduğunda hesapsız bir biçimde harcamaktadır.

Davet verilmeli ve verilen davet kabul edilmelidir. Serbest loncalarda bile bu gelenek vardır hâlâ. Henüz elli yıl önce, belki de daha yakın bir dönemde, Almanya ve Fransa'nın kimi bölgelerinde, bir köydeki bütün insanlar düğün şölenine katılırdı; birinin çekimser davranması veya uzak kalması kötü bir işaret olarak görülür, kıskançlık ve "nazar" anlamına gelirdi. Fransa'da, birçok yerde, insanlar törenlere bir bütün olarak katılmaya devam ederler. Provence'da, bir çocuk doğduğunda, herkes yumurtasını ve diğer sembolik hediyelerini alıp gelir.

Satılan şeylerin de bir ruhu vardır; eski sahiplerini izlerler ve onlar tarafından izlenmeye devam ederler. Cornimont'da, Vosges vadisinde, yakın zamana kadar var olmaya devam eden ve belki de bazı ailelerde hâlen var olan bir gelenek vardı: Satın alınan hayvanlar eski sahiplerini unutsun ve "evlerine" geri dönmeye çalışmasınlar diye, ahır kapısının kirişinin üzerine bir haç çizilir, satıcının kullandığı yularlar kullanılır ve hayvanlara elle tuz verilirdi. Raon-aux-Bois'da, hayvanlara, üzerine yağ sürülen ve ocak çengelinin etrafında üç kez döndürülen bir ekmek dilimi verilirdi ve bu, sağ elle yapılırdı. Bu-

[3] William James, *Principles of Psychology*, II, s. 409.

rada, ahır evin bir parçası olduğu için evin bir parçası sayılan büyükbaş hayvanların söz konusu olduğu doğrudur. Fakat, satılan şeye vurmak ya da satılan koyuna sopayla vurmak gibi diğer birçok Fransız geleneği, satılan şeyin satıcıdan ayrılması gerektiğini göstermektedir.[4]

Hukukun bir bölümünün, sanayi ve ticaret hukukunun bu dönemlerde bir bütün olarak ahlâkla çatışma hâlinde olduğunu da söyleyebiliriz. Halkın ekonomik önyargıları, üreticilerin ön yargıları, ürettikleri şeyi takip etme yönündeki büyük isteklerinden ve çalışmalarının kazançtan faydalanılmadan yeniden satıldığı yönündeki güçlü izlenimlerinden kaynaklanmaktadır.

Günümüzde, eski ilkeler, yasalarımızdaki sertliklere, takıntılara ve yanlışlıklara tepki göstermektedirler. Bu açıdan bakıldığında, oluşum sürecindeki hukukumuzun bir bölümünün ve son dönemlerde ortaya çıkan bazı âdetlerin geriye dönüşe dayandığını söyleyebiliriz ve bizim rejimimizde Romalılar ve Saksonlar'daki duyarsızlığa karşı oluşan bu tepki son derece sağlam ve güçlü bir tepkidir. Bazı yeni hukuk ve gelenek ilkeleri bu şekilde yorumlanabilirler.

Kitaplarla, ilk olarak kullanılan makinelerle ya da orijinal sanat eserleriyle ilgili sıradan satışların ötesinde, edebî, sanatsal ve bilimsel mülkiyeti tanımak için uzun bir süre gerekmiştir. Aslında toplumların, bir yazarın veya insanlığa iyiliği dokunan bir mucidin mirasçılarına hak sahibi tarafından yaratılan şeylerle ilgili kimi haklardan fazlasını vermeleri kendileri için pek fazla bir şey ifade etmemektedir; üretilen şeylerin bireysel irade gibi aynı zamanda toplumsal iradenin bir ürünü olduğu söylenebilir kolaylıkla; herkes bu şeylerin mümkün olan en kısa zamanda toplumsal alana ya da zenginliklerin genel dolaşımına dahil olmasını ister. Bununla birlikte, sanatçılar ve onların doğrudan mirasçıları yaşarken tablolarla, heykellerle ve sanat eserleriyle sağlanan artı-değer skandalı, sanatçıya ve hak sahiplerine eserlerinin art arda satışlarıyla elde edilen sürekli gelirler üzerinde

---

[4] Kruyt (*Koopen*, vs.) Celebesler'de görülen bu türden olaylardan bahsetmektedir, bkz. özet, s. 12. Bkz. *De Toradja's... Tijd. v. Kon. Batav. Gen.*, LXIII, 2; s. 299, mandanın ahıra girişi sırasında yapılan âyin; s. 296, parça parça satın alınan, bedeninin parçaları sırayla satın alınan ve yediği yiyeceğe tükürülen köpeğin satın alınma ritüeli; s. 281, kedi hiçbir gerekçeyle satılamaz, ancak ödünç verilebilir, vesaire.

takip hakkı veren eylül 1923 tarihli Fransızlar'a ait bir yasaya ilham kaynağı olmuştur.[5]

Toplumun güvenliğiyle, yani çoktan gerçekleşmiş olan bu devlet sosyalizmiyle ilgili bütün yasalarımız şu ilkeden ilham almaktadır: İşçi, bir taraftan topluma, diğer taraftan patronlarına hayatını ve işgücünü vermiştir; işçi güvenliğin oluşumuna katkıda bulunmak zorundaysa da, onun hizmetlerinden yararlanan kişiler, ücret ödemekle işçiye karşı olan borçlarını ödemiş sayılmaz ve devlet, toplumu temsil ettiği için, patronlarıyla ve kendi çabasıyla, toplumsal yaşam içerisinde işsizliğe, hastalığa, yaşlılığa ve ölüme karşı işçiye belli bir güvence sağlamak zorundadır.

Hattâ yakın dönemlerde kendini gösteren ve oldukça yerinde görünen bazı âdetler, örneğin bizim Fransız sanayicilerinin aile sorumluluğu taşıyan işçilerin lehine olarak alabildiğine ve güçlü bir biçimde geliştirdikleri aile yardım sandıkları, bireyler arasında belli bir bağ oluşturma ve sahip oldukları yükümlülükler ile bu yükümlülüklerin ortaya koyduğu maddî ve manevî ihtiyaç derecelerini göz önünde bulundurma ihtiyacına doğrudan cevap vermektedir. Benzer oluşumlar Almanya ve Belçika'da aynı başarıyla işlemektedir. –Büyük Britanya'da, bugün milyonlarca işçiyi etkileyen bu ağır ve uzun işsizlik döneminde, zorunlu hâle gelen ve loncalar aracılığıyla hayata geçirilen işsizliğe karşı güvenceler yaratmayı amaçlayan büyük bir

---

[5] Bu yasa, mirasçı elmenler tarafından elde edilen kazançların gayri meşruluğu ilkesinden esinlenmiş değildir. Söz konusu yasa çok az uygulanmaktadır.

Edebî mülkiyet ve bunun varyasyonlarıyla ilgili Sovyet yasalarının bu açıdan incelenmesi son derece ilgi çekici olacaktır: Öncelikle her şey ulusallaştırılmıştır; daha sonra, böyle yapılmakla sadece henüz hayatta olan sanatçıya zarar verildiğini ve bu durumda ulusal yayın tekeli için yeterince kaynak yaratılamadığını fark etmişlerdir. Bu durumda yazarların hakları yeniden düzenlenmiştir; en eski klasikler, kamusal alana ait olanlar ve çıkartılan verimsiz yasalardan önce Rusya'da yazarları güvenceye alan eserler de bu düzenlemeye dahil edilmiştir. Şimdiyse Sovyetler'in modern bir yasayı kabul ettikleri söyleniyor. Aslında, tıpkı bizim ahlâkî anlayışımız gibi, Sovyetler bu konuda tereddüt etmekte ve kişilerle veya şeylerle ilgili ne tür hakların tercih edilmesi gerektiğini bilememektedirler.

hareket başlatılmıştır. Şehirler ve devlet, bu büyük harcamaları, işsizlere yapılan bu ödemeleri desteklemekten yorgun düşmüş durumdadırlar, bunun nedeni sanayiyle ilgili sorunlar ve pazarın genel durumudur. Bu nedenle, seçkin ekonomistler, endüstrinin kaptanları (Pybus, Sir Lynden Macassey), şirketlerin loncalar üzerinden bu türden işsizlik sandıkları organize etmeleri ve kendilerinin de bu türden fedakârlıklarda bulunmaları için çaba göstermektedirler. Sonuç olarak istedikleri şey, işçi güvenliği için yapılan harcamalar ile iş kaybına karşı alınan tedbirlerle ilgili harcamaların tek tek her endüstri kolunun genel harcamalarına dahil edilmesidir.

Bütün bu ahlâkî yapı ve bu yasalar, bize göre, belli bir sorunu ya da bunalımı değil de hukuka dönüşü ifade etmektedir. Bir taraftan, meslek ahlâkının ve meslek hukukunun oluşmaya başladığını ve hayata geçtiğini görüyoruz. Teminat sandıklarında, endüstri gruplarının şu veya bu korporatif çalışma adına oluşturdukları yardım derneklerinde, saf ahlâk açısından hiçbir karanlık nokta yoktur, yalnız bu kurumların yönetimi sırf patronlardan oluşmaktadır. Ayrıca, hareketi oluşturanlar gruplardır: Devlet, belediyeler, kamu yardım kuruluşları, emekli sandıkları, tasarruf sandıkları, yardım dernekleri, patronlar ve ücretliler; bu gruplar, örneğin Almanya'daki, Alsace-Lorraine'deki kamu mevzuatı içerisinde bir araya gelmişlerdir; gelecekte ise, Fransa'nın toplumsal güvenliği için aynı şekilde bir araya geleceklerdir. Bu durumda, bir grup ahlâkına varmış oluyoruz.

Diğer taraftan, devlet ve devletin alt-gruplarının yükümlülüğünü üstlenmeye çalıştığı bireyler söz konusudur. Toplum, toplumsal çekirdeği yeniden bulmak istemektedir. Bireyi aramakta ve hak duygusu ile iyilikseverlik, "toplumsal hizmet" ve dayanışma gibi daha temiz duyguların iç içe geçtiği tuhaf bir ruh hâli içerisinde bireyi kuşatmaktadır. Bağış teması, bağış yükümlülüğü ve bağışta özgür olma temaları, cömertlik ve yarar temaları, uzun zamandan beri unutulan hâkim bir motifin yeniden ortaya çıkması gibi, toplumlarımızda kendini yeniden göstermektedir.

Fakat bu olguları saptamak yeterli değildir; bu olgulardan bir pratik yaratmak ve temel bir ahlâk kuralı çıkarmak gerekir. Hukukun reel hukuk ve birey hukuku gibi kimi ayrımlardan kurtulmaya başladığını; satış ve hizmetlerin ödenmesiyle ilgili sıradan hukuka başka hukuk ilkeleri eklemekte olduğunu söylemek yeterli değildir. Bunun iyi bir devrim olduğunu söylemek gerekir.

Öncelikle, "gösterişli harcama" âdetlerine geri dönmemiz gerekiyor. Anglo-Sakson ülkesinde olduğu gibi, yabanıl ve ileri derecede uygarlaşmış diğer birçok çağdaş toplumda olduğu gibi, zenginlerin – isteyerek ve de zorunlu olarak– kendilerini hemşehrilerinin veznedarları gibi düşünmeye başlamaları gerekiyor yeniden. Bizim uygarlıklarımızın doğduğu antik uygarlıkların bazılarında yıldönümü kutlamaları, bazılarında ise dinî törenler, toplu yemekler, dîvan üyelerinin ve konsüllerin yaptıkları zorunlu harcamalar olurdu. Bu türden yasalara kadar gitmek gerekecektir. Daha sonra, bireyle, yaşamıyla, sağlığıyla, eğitimiyle –ki bu getirisi olan bir şeydir– ailesiyle ve ailenin geleceğiyle daha çok ilgilenmek gerekir. Daha fazla duyarlılık ve iyi niyet gerekir; hizmetler için, taşınmaz malların kiralanması ve gerekli besin maddelerinin satımı için yapılan anlaşmalarda daha cömert davranmak gerekir. Aynı zamanda, spekülasyon ve faizle elde edilen kazançların sınırlandırılması için gerekli yöntemlerin de bulunması gerekir.

Bununla birlikte, birey çalışmalıdır. Başkalarından çok kendine güvenmek zorundadır. Diğer taraftan, kişisel olarak ve grup hâlinde kendi çıkarlarını savunmalıdır. Aşırı cömertlik ve komünizm kendisi için çok zararlı olacaktır ve çağdaşlarımızın egoizmi ve de yasalarımızdaki bireycilik kadar topluma da zararlı olacaktır. Mahabharata' da, ormanda yaşayan kötü bir cin, fazla ve gereksiz bir biçimde harcayan bir Brahmana şöyle der: "İşte zayıf ve güçsüz olmanın nedeni budur." Keşiş gibi ya da Shylock gibi yaşamaktan da kaçınmak gerekir. Bu yeni ahlâk, kuşkusuz iyi ve yerinde bir gerçeklik ve ideal karışımına dayanmaktadır.

Bu durumda, arkaik olana, temel unsurlara dönebiliriz, dönmemiz de gerekmektedir; çok sayıda toplumun ve sınıfın bildiği yaşam ve eylem motiflerini bulacağız: Halka [birşeyler] vermekten alınan zevk; cömertçe yapılan artistik harcamalardan; konukseverlikten, özel ve kamu harcamalarından alınan zevk. Sosyal güvenlik, yardımlaşma düşüncesi, işbirliği, meslek grupları, İngiliz hukukunun "Friendly Societies" adını verdiği bütün bu tüzel kişilikler, soylunun toprağını işleten kişiler için sağladığı sıradan kişisel güvenlikten, patronun verdiği günlük ücretle var edilen kıt kanaat hayatlardan ve hattâ salt istikrarsız bir krediye dayanan kapitalist birikimden daha iyidirler.

Bu türden ilkelerin egemen olduğu bir toplumun nasıl olduğunu hayal edebiliriz. Büyük uluslardaki serbest mesleklerde bile belli bir dereceye kadar bu türden bir ahlâk ve ekonomi söz konusudur. Saygınlık, çıkar gütmeme ve korporatif dayanışma, boş birer sözcük olmaktan uzaktır ve çalışma gereklerine karşı değildir. Diğer meslek gruplarını da aynı şekilde daha insancıl hâle getirelim ve bunları daha da yetkinleştirelim. Böylelikle büyük bir ilerleme sağlanacaktır, ki Durkheim'ın sıklıkla salık verdiği de budur.

Bunu yaptığımızda, hukukun değişmez temellerine ve de normal toplumsal hayatın kaynağına ulaşırız yeniden. İnsanların çok iyi, çok objektif, çok duyarlı ya da çok realist olmalarını beklememize gerek yoktur. Bireyin kendisiyle, başkalarıyla ve de gerçeklikle ilgili derin ve net bir duyguya sahip olması gerekir (bu ahlâkî şeylerde başka bir gerçeklik olabilir mi?). Kendisini, alt-grupları ve toplumu göz önünde bulundurarak hareket etmelidir. Bu ahlâk evrenseldir ve sonsuzluğa uzanır; en ileri toplumların, yakın gelecekteki toplumların ve hayal edebileceğimiz en ilkel toplumların ortak ahlâkıdır. En önemlisi de budur. Artık hukuk terimleriyle konuşmuyoruz; insanlardan ve insan gruplarından bahsediyoruz, çünkü her an ve her yerde söz konusu olan onlardır, toplumdur, düşüncesiyle, etiyle, kemiğiyle insanın duygularıdır.

Bunu göstermeye çalışalım. Klandan klana olan –bireylerin ve grupların kendi aralarında her şeyi değiş-yokuş ettikleri sistem– toplam yükümlülükler sistemi olarak adlandırmayı önerdiğimiz sistem, düşünebileceğimiz ve gözlemleyebileceğimiz en eski ekonomi ve hukuk sistemini oluşturur. Bu sistem bağış-değiş-tokuş ahlâkının üzerine kurulduğu temeli oluşturmaktadır. Ayrıca, bütün boyutlarıyla göz önüne alındığında, tam olarak toplumlarımızın ulaşmasını istediğim örneği oluşturmaktadır. Hukukun bu uzak evrelerinin anlaşılabilmesi için, birbirinden tamamıyla farklı toplumlardan alınmış iki örnek vereceğiz.

Pine Mountain'da (Ortadoğu Queensland) yapılan dramatik bir halk dansında[6], her birey, sırası geldiğinde, bir eliyle mızrağının ucunu tutup diğer elini sırtının arkasında tutarak kutsal yere girer; dans alanının diğer ucunda bulunan bir daireye silahını fırlatır, bunu yaparken de, örneğin "Benim ülkem Kunyan" diyerek yüksek sesle

[6] Roth, Games, *Bul. Ethn. Queensland*, s. 23, no: 28.

geldiği yerin adını söyler;[7] bir an durur ve bu sırada arkadaşları diğer eline bir "hediye", bir mızrak, bir bumerang veya başka bir silah verirler. "Böylelikle, iyi bir savaşçı, elinde tutabileceğinden fazlasını alabilir, özellikle de evlendirecek kızları varsa."[8]

Winnebago kabilesinde (bir Siou kabilesi), klan şefleri, diğer klanların şefleri olan "meslektaşlarına" son derece karakteristik söylevlerle hitap ederler,[9] ki bunlar Kuzey Amerika'daki bütün Kızılderili uygarlıklarında yaygın olarak görülen davranış modelidirler[10]. Her klan, klan bayramı sırasında, diğer klanların temsilcileri için yiyecek pişirir ve tütün hazırlar. İşte Yılanlar klanı şefinin söylevlerinden bazı parçalar:[11] "Sizleri selamlıyorum; böyle çok iyi; başka türlü nasıl diyebilirim ki? Ben değersiz zavallı bir adamım ve sizler beni unutmadınız. Bu çok iyi...Ruhları düşündünüz ve benimle oturmaya geldiniz... Tabaklarınız birazdan dolacak, sizleri bir kez daha selamlıyorum, ruhların yerini tutan siz insanlar". Şeflerden her biri yemeğini yediğinde ve ateşte tütün sunulduğunda, finaldeki formül şölenin ve şölendeki yükümlülüklerin ahlâkî etkisini dile getirir: "Buraya gelip bu mekânda oturduğunuz için teşekkür ederim, size minnettarım. Bana cesaret verdiniz... Büyüklerinizin hayır duaları (ermişler arasına katılan ve sizin temsil ettiğiniz büyükleriniz) ruhların dualarıyla birdir. Şölenime katılmanız çok güzel. Hep böyle olsun, ne demiş atalarımız: "Güçsüz bir hayat sürüyorsunuz ve sadece yiğitlerin nasihatleriyle güç kazanabilirsiniz." Sizler bana nasihat verdiniz... Bu bana hayat verdi."

---

[7] Gelen klanın adının bu şekilde söylenmesi Doğu Avustralya'nın bütününde yaygın olarak görülen bir âdettir ve ismin saygınlığı ve fazileti olgusuna bağlıdır.

[8] Bu son derece önemli bir olaydır ve evlilik angajmanlarının hediye değiş-tokuşu yoluyla sağlandığını düşünmemize neden olmaktadır.

[9] Radin, "Winnebago Tribe", *XXXVII^th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, s. 320 ve dev.

[10] Bkz. art Etiquette, *Handbook of American Indians*, Hodge.

[11] S. 326, istisnaî olarak, davet edilen şeflerin her ikisi de Yılan klanının üyesidirler.

Bir cenaze etkinliği (kavga) sırasında üst üste gelebilen söylevler karşılaştırılabilir. Tlingit, Swanton, "Tlingit Myths and Textes" (*Bull. of Amer. Ethn.*, no: 39), s. 72.

Bu nedenle, insanlığın evriminin bir ucundan diğerine, tek bir bilgelik vardır. Her zaman bir ilke olan ve gelecekte de öyle olacak olan şeyi, yaşantımızın ilkesi olarak kabul edelim: Kendi kabuğundan çıkmak, özgürce ve bir ödev bilinciyle [sahip olunan şeyleri] başkalarına vermek. Güzel bir Maori atasözü şöyle der:

Ko Maru kait atu
Ko Maru kai mai
ka ngohe ngohe.

"Aldığın gibi vermesini bil, her şey çok iyi olacak."[12]

II. Ekonomik Sosyoloji ve Ekonomi-Politik ile İlgili Çıkarımlar

Bu olgular sadece ahlâk sistemimizi aydınlatmakla veya düşüncelerimizi yönlendirmeye yardım etmekle kalmamaktadırlar; bu olgular açısından bakıldığında, en genel ekonomik olguları daha iyi analiz edebiliriz ve hattâ bu analiz, bizim toplumlarımıza uygulanabilecek daha iyi yönetim yöntemleri bulmamıza yardımcı olacaktır.

Birçok kez, bütün bu bağış-değiş-tokuş ekonomisinin sözde doğal ekonomi ya da ütilitarizm alanına girmekten ne denli uzak olduğunu gördük. Bütün bu toplumların ekonomik hayatında yer alan bu önemli olgular (kafaların netleşmesi için, bu toplumların büyük neolitik uygarlığını temsil ettiklerini de söyleyelim) ve bu geleneklerin önemli bütün izleri, bize yakın toplumlarda ya da bizim toplumlarımızın âdetleri içerisinde, bilinen değişik ekonomileri birbirleriyle karşılaştırmak isteyen seçkin ekonomistlerin genelde çizdiği tablolara pek uymamaktadırlar.[13] Bu durumda, tekrar tekrar ortaya koyduğumuz gözlemlerimizi Malinowski'nin gözlemlerine ekleyeceğiz, ki

---

[12] Rev. Taylor, Te Ika a Maui, *Old New Zealand*, s. 130, 42. atasözü; çok kısa bir şekilde "give as well as take and all will be right" şeklinde tercüme edilmiştir, fakat doğru çeviri şöyledir: Maru ne kadar verirse, Maru o kadar alır; ve bu iyi, çok iyi (Maru savaş ve adalet tanrısıdır).

[13] Bucher bu ekonomik olguları fark etmiştir fakat bunları konukseverliğe indirgediği için önemini tam olarak sezinleyememiştir, *Entstehung der Volkswirtschaft* (3. basım), s. 73.

kendisi bir çalışmasını, "ilkel" ekonomiyle ilgili yaygın öğretileri "havaya uçurmaya" ayırmıştır bütünüyle[14].

Şimdi, son derece net bir olgular zinciri ortaya koymaya çalışacağız.

Değer kavramı bu toplumlarda da işlemektedir; kesin olarak ifade etmek gerekirse, çok büyük artık-değerler biriktirilmektedir; bu artık-değerler çoğunlukla boşu boşuna ve hiçbir ticarî özelliği olmayan büyük bir lüksle harcanmaktadırlar;[15] değiş-tokuş edilen zenginlik göstergeleri ve paraya benzer şeyler söz konusudur.[16] Fakat, son derece zengin olan bu ekonomi bütünüyle dinî unsurlarla doludur: Paranın hâlâ büyüsel bir gücü vardır ve hâlâ klana veya kişiye bağlıdır;[17] çeşitli ekonomik aktiviteler, örneğin pazarlar, âyin ve efsanelerle doludur; törensel, zorunlu ve etkin bir nitelik taşırlar.[18] Bu açıdan bakıldığında, ekonomik değer kavramının dinî kökeni konusunda Durkheim'ın sorduğu soruya çoktan cevap vermiş oluyoruz.[19] Ayrıca, söz konusu olgular, yanlış bir biçimde yararlı şeylerin değiş-tokuşu, trampası, *permutatio*'su[20] olarak adlandırılan şeyin nedenleri ve biçimleri ile ilgili birçok soruya cevap vermektedirler, ki Aristote-

---

[14] *Argonotlar*, s. 167 ve dev.; "Primitive Economics", *Economic Journal*, Mart 1921. Malinowski'nin *Argonotlar* adlı eserinde yer alan J. G. Frazer'in önsözüne bakınız.

[15] Sizlere bahsedebileceğimiz en aşırı vakalardan biri, Chukcheeler'de köpeklerin kurban edilmesi olayıdır (daha yukarıda, bkz. s. 55, not: 2). Güzel köpekleri olan mal sahiplerinin bütün kızak mürettebatını katlettiği ve bunları yeniden satın almak zorunda kaldığı da olur.

[16] Daha önceki sayfalara bakınız.

[17] Daha önceki sayfalara bakınız.

[18] Malinowski, *Arg.*, s. 95. Bkz. Frazer'in Malinowski'nin kitabı için yazdığı önsöz.

[19] *Dinî Yaşamın Temel Formları*, s. 598, not: 2.

[20] *Digeste*, XVIII, I; *De Contr. Emt.*, 1. Paulus, "permutatio"nun bir satış olup olmadığını öğrenme konusunda Romalılar arasında yaşanan büyük tartışmadan bahsetmektedir. Bütün pasaj, hattâ bilge hukukçunun Homeros'la ilgili yorumlarında yaptığı hatalar bile son derece ilgi çekicidir. II, VII, 472'den 475'e kadar: **Οἰνίοτο** satın almak demektir kuşkusuz, fakat Yunanlılar'ın paraları bronzlar, demirler, deri parçaları, inekler ve kölelerden oluşuyordu ve bunların hepsinin belli bir değeri vardı.

les'in[21] izinden giden Lâtinler'den sonra, tarihsel ekonomi bunu işbölümünün temeline yerleştirmektedir. Çoğunluğu oldukça ileri olan ve çok çeşitli yapılar arz eden bu toplumlarda dolaşım hâlinde olan şey, yarar sağlayan şeyden daha farklıdır. Klanlar, yaş grupları ve genel olarak cinsiyetler –karşılıklı temasın yarattığı çok sayıda ilişki nedeniyle– sürekli bir ekonomik hareketlilik içerisindedirler ve bu hareketlilik hiç de sıradan değildir; bizim yaptığımız alım ve satımlardan, sunulan hizmetlere yönelik takdirimizden ya da borsa oyunlarımızdan daha basit olmadığı kesin.

Bununla beraber, şimdiye dek ulaşamadığımız kadar ileriye gidebiliriz. Kullandığımız başlıca kavramları geçersiz sayabilir, birbirine karıştırabilir, değiştirebilir veya başka bir biçimde tanımlayabiliriz. Kullandığımız hediye, hatıralık ve bağış gibi ifadeler de tam olarak doğru değil. Başka terimler bulamıyoruz, hepsi bu. Birbirine karşıt olarak kullandığımız özgürlük ve zorunluluk; cömertlik, eli açıklık, lüks ve tasarruf, çıkar, yarar gibi hukuk ve ekonomi kavramlarını yeniden ele almak iyi olurdu. Bu konuda sadece bazı bilgiler verebiliriz; örnek olarak[22] Trobriandlılar'ı seçelim. Betimlediğimiz bütün ekonomik aktiviteleri veren karmaşık bir kavram söz konusudur; bu kavram ne tamamıyla özgür ve karşılıksız yükümlülük, ne de salt yarar amaçlı üretim ve değiş-tokuş kavramıdır. Burada hepsinin karışımı olan melez bir şey söz konusudur.

Malinowski, devindirici güçler, çıkar ve çıkarsızlık açısından, Trobriandlılar'da gözlemlediği bütün işlemleri sınıflandırmak için ciddi bir çaba göstermiştir.[23] Bu işlemleri saf bağış ve pazarlık sonrası saf trampa olarak ayırmaktadır.[24] Bu sınıflandırma aslında uygulanabilir değildir. Malinowski'ye göre, gerçek bağış tipi, eşler arasındaki bağış olmalıdır.[25] Oysa bizim anlayışımıza göre, Mali-

---

[21] *Pol.*, I. kitap, 1257 a, 10; μετεδόσις kelimesine dikkat ediniz, a.g.e., 25.

[22] Elbette Araplar'daki *sadakayı*; başlık parasını, adaleti ve vergiyi de örnek olarak alabilirdik. Daha önceki sayfalara bakınız.

[23] *Argonotlar*, s. 177.

[24] Burada satışın olmaması dikkate değer bir şeydir, zira *vaygu'a*, yani para değiş-tokuşu söz konusu değildir. O hâlde, Trobriandlılar'ın ekonomik olarak ulaştıkları en yüksek nokta, değiş-tokuşta paranın kullanımına kadar gitmemektedir.

[25] *Pure Gift.*

nowski'nin işaret ettiği ve bütün bir insanlıktaki cinsel ilişkileri önemli ölçüde aydınlatan en önemli olgulardan biri, *mapula*'nın,[26] erkeğin eşine yaptığı "sürekli" ödemenin, verilen cinsel hizmete[27] karşılık olarak ödenen bir tür ücrete benzetilmesinden ibarettir. Aynı şekilde, şefe sunulan hediyeler de birer vergidirler; yiyecek dağıtımları (*sagali*), yapılan çalışmalar için ve örneğin cenaze töreni öncesinde yerine getirilen âyinler için yapılan ödemelerdir.[28] Aslında, bu bağışlar serbest olmadığı gibi tam anlamıyla çıkarsız da değillerdir. Gerçekte bunların çoğu birer karşı-yükümlülüktür ve sadece hizmetlerin ve şeylerin karşılığını ödemek için değil, aynı zamanda, örneğin avcı kabileleriyle[29] çiftçi veya çömlekçi kabileler arasındaki ittifak gibi reddedilmesi mümkün olmayan yararlı bir ittifakı[30] sürdürmek için yerine getirilirler. Ancak bu son derece genel bir olgudur ve örneğin Maori ve Tsimshian[31] ülkelerinde bununla karşılaşmıştık. O hâlde, klanları bir araya getiren ve aynı zamanda onları bölen, çalışmalarında iş bölümü yaratan ve aynı zamanda onları değiş-tokuşa zorlayan, hem mistik hem pratik olan bu gücün nereden kaynaklandığını görüyoruz. Hattâ bu toplumlarda, birey ve grup ya da daha ziyade altgrup, anlaşmayı reddetmek gibi önemli bir hakka sahip olduğunu hissetmiştir her zaman: Malların dolaşımına cömertlik görüntüsü

---

[26] A.g.e.

[27] Söz konusu ifade, evli olmayan kızların meşru olarak fahişelik yapması şeklinde yapılan ödemeler için kullanılmaktadır; bkz. *Arg.*, s. 183.

[28] Daha önceki sayfalara bakınız. *Sagali* kelimesi (bkz. *hakarı*) dağıtım anlamına gelmektedir.

[29] Daha önceki sayfalara bakınız; özellikle de kayınbiradere/enişteye yapılan *urigubu* bağışına bakınız: Çalışma karşılığı olarak [verilen] hasat ürünleri.

[30] Daha önceki sayfalara bakınız (*wasi*).

[31] Maori, daha önceki sayfalara bakınız. İş bölümü (ve iş bölümünün Tsimshian klanları arasında eğlence amacıyla uygulanışı) bir potlaç mitinde hayranlık verici bir biçimde betimlenmiştir, bkz. Boas, "Tsimshian Mythology", *XXXXI^st^. Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.*, s. 274, 275; ayrıca bkz. s. 378. Bu türden örnekler alabildiğine çoğaltılabilir. Bu ekonomik oluşumlar aslında en ilkel toplumlarda bile mevcuttur. Avustralya'da bir kırmızı aşıboyası madenini elinde bulunduran yerel bir grubun sahip olduğu konumu örnek olarak verebiliriz (Aıston ve Horne, *Savage Life in Central Australia*, Londra, 1924, s. 81, 130).

veren de budur; fakat diğer taraftan, normalde ne böyle bir ret hakları vardır, ne de böyle bir rette kazançları vardır ve bu uzak toplumları bizimkilerle akraba yapan da budur.

Paranın kullanımı başka düşünceler uyandırabilir. Trobriandlılar' daki *vaygu'a*lar, bilezik ve kolyeler, tıpkı Kuzeybatı Amerika'daki bakır eşyalar ya da İrokualar'daki *wampum*lar gibi hem birer zenginliktirler, hem birer zenginlik göstergesi,[32] değiş-tokuş ve ödeme aracıdırlar, hem de verilmesi ve hattâ yok edilmesi gereken birer eşyadırlar. Ancak bunlar, aynı zamanda kullanan kişilere bağlı birer teminattırlar ve o kişileri bağlarlar. Fakat diğer taraftan, parasal birer gösterge oldukları için, bu teminatların, zamanı geldiğinde para olarak yeniden transfer edilecek metalara ya da hizmetlere dönüştürülerek verilmesi, yenilerine sahip olabilmek açısından kazançlı bir şeydir. Gerçekten de bir Tsimshian ya da Trobriand şefinin, farklı bir açıdan da olsa, akışkan sermayesini daha sonra yeniden oluşturmak üzere kazançlı bir zamanda parasını elinden çıkaran bir kapitalist gibi davrandığını söyleyebiliriz. Çıkar ve çıkarsızlık düşüncesi, aynı zamanda zenginliklerin dolaşım biçimini ve ardından gelen zenginlik göstergelerinin ilkel dolaşım biçimini de açıklamaktadır.

Zenginliklerin yok edilmesi, sanıldığı gibi ilgisizliğin bir göstergesi değildir. Hattâ bu büyüklük gösterileri egotizmden bağışık olmaktan uzaktır. Gösterişe dayanan, hemen hemen her zaman abartılı olan ve çoğunlukla tamamen yok etmeye dayanan tüketim biçimi (ki uzun bir süre boyunca biriktirilen önemli miktarda mal ve mülk özellikle de potlaçlarda[33] bir çırpıda dağıtılır ve hattâ yok edilir), bu etkinlik-

---

[32] Daha önceki sayfalara bakınız. Genel olarak parayı ifade etmek için kullanılan *token* ve *zeichen* kelimelerinin Cermen dillerindeki karşılığı bu kurumların izlerini taşımaktadır: Para işareti, paranın taşıdığı işaret ve paranın içerdiği teminat aynı şeydirler –tıpkı bir insanın imzasının onun sorumluluğunu yaratan şey olması gibi.

[33] Bkz. Davy, *Yeminli İman*, s. 344 ve dev.; ancak Davy bu olayların önemini biraz abartmıştır (*Klanlardan İmparatorluklara; Sosyoloji Unsurları*, I). Potlaç hiyerarşinin oluşturulması için faydalıdır ve çoğunlukla bu hiyerarşiyi oluşturur da, fakat potlaç ille de zorunlu değildir. Bu bağlamda Afrika toplumlarında, Negrityen veya Bantu toplumlarında ya potlaç yoktur, ya pek gelişmemiştir ya da ortadan kalkmıştır –ki bu toplumlar muhtemel bütün politik organizasyon biçimlerine sahiptirler.

lere ölçüsüz bir harcama ve çocuksu bir savurganlık görüntüsü vermektedir. Aslında, insanlar sadece yararlı eşyaları ve ölçüsüz bir biçimde tüketilen yiyecekleri yok etmekle kalmaz, aynı zamanda, örneğin Tsimshian, Tlingit ve Haida şeflerinin denize attıkları ve Kwakiutl şefleri ile onlarla ittifak hâlinde olan kabilelerin kırdıkları bakır eşyalar sadece yok etme zevki adına yok edilmektedir. Fakat, bu bağışlar ve çılgınca yapılan bu tüketim, zenginliklerin böyle kaybedilmesi ve çılgınca tüketilmesi, özellikle de potlacın söz konusu olduğu toplumlarda hiçbir şekilde amaçsız değildir. Şefler ve onlara bağlı olan kişiler arasında, bu kişiler ile destekçileri arasında, bu bağışlar üzerinden bir hiyerarşi oluşmaktadır. Vermek, üstünlüğünü ilân etmektir; daha büyük, daha yüksek olmaktır (*magister*); karşılığını ya da aldığından fazlasını vermeden kabul etmek, kendini bağımlı kılmaktır, başkalarının himayesine girmek, uşak hâline gelmek, küçülmek ve alt seviyelere düşmektir (*minister*).

Mwasila[34] olarak adlandırılan büyüsel *kula* ritüeli formüller ve sembollerle doludur ve bunlar, anlaşma yapan müstakbel kişinin her şeyden önce şunu aradığını göstermektedir: Toplumsal üstünlük –kaba üstünlük de diyebiliriz. Böylelikle, partnerlerin birlikte yararlanacakları tembul ağacı meyvesine büyü yaptıktan sonra, şefe, arkadaşlarına, domuzlarına, kolyelerine, kafasına, "dışarıya açılan yerlerine", açılış hediyeleri olan *bahis*lere ve getirilen her şeye büyü yaptıktan sonra, büyücü abartılı bir edayla şarkı söyler:[35]

Dağı deviriyorum, dağ yerinden oynuyor, dağ yıkılıyor, vs. Benim büyüm Dobu dağının zirvesine çıkıyor... Filikam batıp gidiyor... vs. Benim şânım gökgürültüsü gibidir; attığım adım, uçan cadıların çıkardığı gürültü gibidir. Tudu-dudu.

Birinci olmak, en güzel, en şanslı, en güçlü ve en zengin olmak; işte aranan şey budur ve böyle elde edilir. Daha sonra şef, aldıklarını akrabalarına ve kendine bağlı kişilere dağıtarak *mana*sına güç verir; kolyelere karşı bilezik vererek, davetlere karşı konukseverliğini gös-

---

[34] *Arg.*, s. 199'dan 201'e kadar; bkz. s. 203.

[35] A.g.e., s. 199. Dağ kelimesi bu şiirde Entrecasteaux adalarını temsil etmektedir. Filika *kula*dan getirilen malların ağırlığıyla batacak. Bkz. diğer formül, s. 200, yorumlu metin, s. 441; bkz. s. 442, "köpürmek" kelimesi üzerinde yapılan önemli kelime oyunları. Bkz. formül, s. 205; bkz. daha yukarıda, s. 124, not: 1.

tererek vs. şefler arasındaki mevkisini korur. Bu durumda zenginlik, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, yarar amaçlı olarak kullanılan bir şey olduğu gibi, bir prestij aracıdır aynı zamanda. Peki, bizlerde durumun farklı olduğunu ve zenginliğin bizim için de her şeyden önce insanlara emretmenin bir aracı olmadığını kesin olarak söyleyebilir miyiz?

Şimdi de, bağış ve çıkarsızlık kavramlarının karşısına koyduğumuz bir diğer kavramı, çıkar ve kişisel yarar arayışı kavramını inceleyelim. Bu kavram da zihinlerimizde olduğundan farklı bir biçimde kendini göstermektedir. Trobriandlı ya da Amerikalı şefleri veya Andaman klanlarını vs. harekete geçiren ya da geçmişte cömert Hindular'ı, soylu Cermenler'i ve Keltler'i bağışa ve harcamaya yönlendiren benzer nedenler olsa da, bu, tüccardaki, bankerdeki ya da kapitalistteki soğuk mantık gibi değildir. Bu uygarlıklarda insanlar, bizim zamanımızda olduğundan farklı bir biçimde çıkarlarıyla ilgilenirler. Birikim yapılır, ama harcamak, "yükümlü kılmak" ve insanları kendine "kul köle" etmek için yapılır. Diğer taraftan değiş-tokuş yapılır, fakat değiş-tokuş edilen şeyler özellikle lüks eşyaları, süsler, elbiseler ya da doğrudan tüketilen şeylerdir (örneğin şölenler). Alınan şeyler faizli olarak iade edilir, fakat bunun amacı sadece "daha sonra gerçekleşen bir tüketimin" neden olduğu kayıpları karşılamak değil, aynı zamanda ilk vericiyi ya da ilk değişimciyi aşağılamaktır. Faiz vardır, fakat bu, söylendiği gibi bizlere yön veren faizle aynı değildir.

Klanlarda işlev gören, Avustralya veya Kuzey Amerika'daki klanların yaşamını düzenleyen, görece silik, biçimsiz ve çıkarsız görünen ekonomi ile, Sâmi ve Yunan toplumları tarafından ilk olarak uygulandıktan sonra bizim toplumlarımızın en azından kısmen tanıdığı saf çıkar ekonomisi ve bireysel ekonomi arasında, bu iki örnek arasında, geniş bir ekonomik kurumlar ve olgular serisi sıralanmıştır, ancak bu seriyi yöneten şey, büyük bir istekle teorisi üretilen ekonomik rasyonalizm değildir.

Çıkar kelimesi yakın dönemlere aittir ve teknik hesap terimi olan Lâtince'deki "*interest*" kökeninden gelmektedir; "*interest*" terimi, hesap deflerlerinde tahsil edilecek olan gelirlerin karşısına yazılırdı. En eski Epikürcü ahlâk sistemlerinde aranan şey maddî yarar değil, rahatlık ve zevktir. Çıkar ve birey kavramlarının hayata geçirilip birer ilke hâline gelebilmesi için rasyonalizmin ve merkantilizmin zaferi gerekmiştir. Kişisel çıkar kavramının yükselişe geçişini ve başarısını

yaklaşık olarak –Mandeville'den sonrasıyla (*Arıların Hikâyesi*)– tarihlendirebiliriz. Bu son kelimeleri Lâtince, Yunanca ve Arapça'ya çevirmemiz çok zordur ve sadece dolaylı olarak çevirebiliriz. Hattâ klasik Sanskritçe'yle yazan ve bizim çıkar düşüncemize çok yakın olan *artha* kelimesini kullanan kişiler, diğer eylem kategorilerinden olduğu gibi, 'çıkar'dan da bizimkinden çok farklı bir düşünce çıkarmışlardır. Ayrıca, klasik Hindistan'daki kutsal kitaplar insan etkinliklerini, yasa (*dharma*), çıkar (*artha*) ve arzu (*kama*) olarak ayırmışlardır. Fakat her şeyden önce politik çıkar söz konusudur: Kralın, brahmanların, papazların, krallığın ve her bir kastın politik çıkarı söz konusudur. Önemli bir yeri olan Ni*tiçastra* literatürü ekonomik olmaktan uzaktır.

İnsanı "ekonomik bir hayvan" hâline getirenler, bizim Batı toplumlarımızdır ve bu çok yakın zamanda olmuştur. Fakat henüz hepimiz böyle değiliz. Yığınlar ve elit tabakalar içerisinde, saf ve irrasyonel tüketim son derece yaygındır; eski soyluluğumuzun taşlaşmış bir karakteristiği olmaya devam etmektedir. *Homo œconomicus*, tıpkı ahlâk ve ödev insanı gibi, tıpkı bilim ve akıl insanı gibi, geride kalmış değil, tam önümüzdedir. İnsan, çok uzun bir süre insandan farklı bir şey olmuştur ve hesap makinesiyle birleşen bir makine hâline gelişi de yeni olmuştur.

Ayrıca sürekli ve soğuk çıkar hesaplarından henüz uzağız neyse ki. Halbwachs'ın işçi sınıfları konusunda yaptığı gibi, orta sınıfa ait biz Batılıların yaptığı tüketim ve harcamanın ne olduğunun derinlemesine ve istatistiksel olarak analiz edilmesi gerekir. Tatmin ettiğimiz ihtiyaçların niceliği nedir? Nihaî amacı yarar olmayıp da tatmin edemediğimiz eğilimlerin kapsamı nedir? Zengin insan, gelirinin ne kadarını kişisel yarar için harcamakta ve ne kadarını harcayabilir? Lüks, sanat, eğlence ve hizmet harcamaları onun eski soylulara ya da yaşam tarzlarından bahsettiğimiz barbar şeflere benzemesine neden olmuyor mu?

Bunun iyi olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu ayrı bir sorun. Saf tüketimden başka harcama ve değiş-tokuş yöntemlerinin olması iyidir belki de. Bununla birlikte, bize göre, en iyi ekonomi metodunu bireysel ihtiyaç hesaplamalarından çıkaramayız. Kendi zenginliğimizi artırmak istemekle birlikte, tam bir maliyeci olmaktan kaçınmamız gerektiğine inanıyorum, tabiî ki aynı zamanda iyi birer muhasebeci ve yönetici olabiliriz. Bireyin salt kendi amaçlarının peşinden koş-

ması, toplumun amaçlarına, barışına, çalışma temposuna, sevinçlerine ve dolaylı olarak da bireyin kendisine zarar verir.

Gördüğümüz gibi, kapitalist şirketlerin önemli seksiyonları ve bu şirketlerdeki ortaklıklar, bir bütün olarak çalışanlarını gruplar hâlinde kendilerine bağlamaya çalışmaktadırlar. Diğer taraftan, bütün sendika, işçi ve patron grupları, kendi üyelerinin ya da kendi birliklerinin özel çıkarını savundukları gibi, aynı içtenlikle genel çıkarı temsil ettiklerini ve savunduklarını iddia ederler. Bu güzel sözlerin metaforlarla dolu olduğu doğrudur. Bununla beraber, sadece ahlâk ve felsefenin değil, aynı zamanda ekonomik düşünce ve ekonomi sanatının da bu "toplumsal" seviyeye ulaşmaya başladığını görmek gerekir. Şunu iyi biliyoruz ki, kendileri ve aynı zamanda başkaları için dürüstçe yaptıkları işlerin karşılığını hayatları boyunca dürüst bir biçimde alacaklarına emin olan insanlar çalışabilir sadece. Üretici bir tüccar, bir üründen ya da çalışma süresinden fazlasını verdiğini, kendisinden bir şeyler verdiğini, zamanını ve hayatını verdiğini hisseder yeniden; aslında bunu hep hissetmiştir, ancak bu kez çok daha net bir biçimde hissetmektedir. O hâlde, alçakgönüllü bir biçimde de olsa, verdiği şeyin karşılığını almak ister ve bunu vermeyi reddetmek, onu tembelliğe ve verimsizliğe itmektir.

Hem sosyolojik hem de pratik önemi olan bir çıkarım yapabilirdik belki de. Mekke'de Muhammed'e inen ünlü LXIV. sure, Teğâbün suresi (Son hüküm), Tanrı'nın adına şöyle der:

15. Doğrusu mallarınız ve çocuklarınız sizin için bir imtihandır: Büyük mükâfat ise Allah'ın yanındadır.

16. O hâlde gücünüz yettiğince Allah'a isyandan kaçının. Dinleyin, itaat edin, kendi iyiliğinize olarak harcayın. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.

17. Eğer Allah'a (rızası uğruna) ödünç verirseniz, Allah onu sizin için kat kat arttırır ve sizi bağışlar. Allah çok mükâfat verendir, ceza vermekte acele etmeyendir.

18. Görülmeyeni ve görüleni bilendir. Üstündür, hikmet sahibidir.

Allah adının yerine toplumun ve meslek grubunun adını koyun ya da her üç adı birbirine ekleyin (eğer dindar biriyseniz); sadaka kavramının yerine işbirliği, çalışma, başkası için yapılan yardım kavramlarını koyun: Yetkin bir oluşum hâlindeki ekonomi sanatıyla ilgili

çok iyi bir düşünce elde edeceksiniz. Bu sanatın kimi ekonomik gruplarda ve kendi çıkarlarını, toplumun çıkarını kendilerini yöneten kişilerden çoğunlukla daha iyi hisseden yığınların kalbinde çoktan kendini göstermeye başladığını görüyoruz.

Toplumsal yaşamın karanlıkta kalan bu yönlerini incelediğimizde, uluslarımızın, ahlâkın ve aynı zamanda ekonominin yürümesi gereken yolu bir parça aydınlatabiliriz belki de.

III. Genel Sosyoloji ve Ahlâk ile İlgili Çıkarımlar

İzlediğimiz metotla ilgili bir açıklama yapmamıza izin verin.

Bu çalışmayı bir model olarak önerdiğimizi söyleyemeyiz. Çalışma bir bütün olarak birtakım bilgilerden oluşmaktadır. Eksiklikler vardır ve ayrıca analiz daha ileri de götürülebilir.[36] Aslında, bunlar daha çok tarihçilere ve etnograflara yönelttiğimiz birer sorudur; bir sorunu çözmekten ve kesin bir cevap vermekten ziyade, araştırılmasını önerdiğimiz birer konudur. Şimdilik, bu yönde birçok olguyla karşılaşacağımızı bilmemiz yeterli olacaktır.

Fakat, durum böyleyse, bunun nedeni, sorunların bu şekilde ele alınma biçiminde, ortaya çıkarmak istediğimiz açınlayıcı bir prensibin var olmasıdır. İncelediğimiz olgular, deyim yerindeyse *toplam* toplumsal olgulardır ya da başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, genel birer olgudurlar (fakat bu kelimeyi pek tercih etmiyoruz), yani bazı durumlarda toplumun ve toplumdaki kurumların tamamını (potlaçlar, karşıt klanlar, birbirlerini ziyaret eden kabileler, vs.), bazı durumlarda ise, özellikle de değiş-tokuş ve anlaşmalar daha çok bi-

---

[36] Daha önce incelediğimiz bölgelerle birlikte araştırmalarımızın en çok yoğunlaşması gereken bölge Mikronezya'dır. Mikronezya'da, özellikle de Yap ve Palaos adalarında son derece önemli bir para ve anlaşmalar sistemi vardır. Hindi-Çin'de, özellikle de Mon-Khmerler'de, Assam'da ve Tibeto-Birmanlar'da da bu türden kurumlar bulunmaktadır. Son olarak Berberîler önemli birer âdet olan *thaoussay*ı geliştirmişlerdir (Westermarck, *Marriage Ceremonies in Morocco*. Bkz. dizin, özl. bkz. Hediye). Bize göre daha yetkili olan Doutté ve Maunier bu durumun incelenmesiyle bizzat ilgilenmişlerdir. Bedevîler'in geleneği gibi eski Sâmi hukuku da önemli belgeler sunabilir.

reyleri ilgilendiriyorsa, sadece kurumların önemli bir bölümünü ortaya koymaktadırlar.

Bütün bu olgular hem hukukî, ekonomik, dinî, hem de estetik ve morfolojiktir. Hukukî niteliktedirler, çünkü özel ve kamu hukukuyla, yaygın ve organize ahlâkla ilgilidirler; son derece zorunludurlar ya da basit bir ifadeyle olumlu veya olumsuz karşılanırlar; politik ve aynı zamanda ailevîdirler; klanları ve aileleri olduğu gibi toplumsal sınıfları da ilgilendirirler. Dinî niteliklidirler; katı dinle, büyüyle, animizmle ve yaygın dinî mantaliteyle ilgilidirler. Ekonomiktirler; zira bir taraftan değer, yarar, çıkar, lüks, zenginlik, kazanım ve birikim düşünceleri, diğer taraftan tüketim ve tamamen gösterişe dayanan saf harcama düşünceleri, bugünkünden farklı bir biçimde anlaşılmalarına rağmen, bu olguların bütününde mevcutturlar. Öte yandan, bu kurumların önemli bir estetik boyutu vardır, ancak bu çalışmada bunu bilerek bir kenara bıraktık; bununla birlikte, art arda yapılan danslar, her türden şarkı ve gösteriler, kulübeden kulübeye ve kişiden kişiye sunulan dramatik temsiller; üretilen, kullanılan, süslenen, parlatılan, biriktirilen ve büyük bir içtenlikle başkasına verilen nesneler, sevinçle kabul edilen ve sükseyle sergilenen bütün şeyler, herkesin bir bütün olarak katıldığı şölenler; yiyecekler, eşyalar, hizmetler ve de Tlingitler'in dediği gibi "saygı", kısacası her şey, sadece ahlâkî veya çıkar kaynaklı değil, aynı zamanda estetik bir heyecana neden olur.[37] Bu durum sadece Melanezya için değil, aynı zamanda Kuzeybatı Amerika'daki potlaç sistemi ve Hint-Avrupa dünyasındaki eğlence-pazar olgusu için de geçerlidir.[38] Son olarak, bunlar morfolojik birer olgudurlar. Her şey; toplantılar, fuarlar, pazarlar ya da en azından bunların içerisinde yer alan bayramlar sırasında gerçekleşir. Bütün bu bayramlar, toplulukların var olmasını gerektirir ve buradaki süreklilik,

---

[37] Trobriandlılar'ın "Kula"sında yer alan "Güzellik ritüeli"ne bakınız, Malinowski, s. 344 ve devamı, s. 336: "Partnerimiz bizi görüyor, yüzümüzün güzel olduğunu görüyor, *vaygu'a*larını bize atıyor". Paranın süs olarak kullanılması konusunda, bkz. Thurnwald, *Forschungen*, III, s. 39; *Prachtbaum* ifadesine bakınız, cilt: III, s. 144, bkz. 6, 13; 156, bkz. 12; parayla süslenen bir erkeği veya bir kadını ifade etmek için kullanılır. Başka bir yerde şef "ağaç" olarak adlandırılır, I, s. 298, bkz. 3. Bir başka yerde ise, süslenen adam etrafına güzel bir koku yayar, I, s. 192, bkz. 7; bkz. 13, 14.

[38] Nişanlılar pazarı; bayram kavramı, *feria* fuar.

Kwakiutllar'daki kış potlaçlarında olduğu gibi toplumun bir araya geldiği bir mevsimlik süreyi ya da Melanezyalılar'ın deniz seferlerinde olduğu gibi birkaç haftalık süreyi geçemez. Diğer taraftan, insanların barış içinde bir araya gelebilecekleri yolların ya da en azından pistlerin, denizlerin veya göllerin olması gerekir. Kabile içi ve kabileler-arası veya uluslararası ittifakların, *commercium*'un ve *connubium*'un olması gerekir.[39]

O hâlde, çeşitli temalardan, kurumsal unsurlardan, kompleks kurumlardan ve örneğin din, hukuk ve ekonomi şeklinde ayrılan kurumsal sistemlerden fazlası söz konusudur. Bunlar birer "bütün"dür, işleyişini betimlemeye çalıştığımız bütünlüklü toplumsal sistemlerdirler. Dinamik ya da fizyolojik hâlde toplumların olduğunu gördük. Bu toplumları donmuş, statik ya da ölü olarak görmedik; hukuk kuralları, mitler, değerler ve ederler şeklinde ayırmaya çalışmadık. Her şeyi bir bütün olarak göz önünde bulundurmamız sayesinde, temeli, bütünsel hareketi, canlı görünümü, toplumun ve insanların kendileriyle ve başkalarına oranla kendi konumlarıyla ilgili duygusal bir bilince ulaştıkları küçük anları algılayabildik. Toplumsal yaşamla ilgili bu somut gözlemde, henüz yeni yeni fark etmeye başladığımız yeni olguları keşfetmek için gereken araçlar vardır. Bize göre, hiçbir şey bu toplumsal olguların incelenmesinden daha önemli ve yararlı olamaz.

Böyle bir inceleme ikili bir avantaj içermektedir. Öncelikle, bir genellik avantajına sahiptir, zira genel bir işlevi olan bu olguların, çeşitli kurumlardan ya da bu kurumlarda yer alan ve her zaman az çok yerel renkler taşıyan çeşitli temalardan daha evrensel olmaları muhtemeldir. Fakat böyle bir incelemenin bilhassa bir gerçeklik avantajı vardır. Böylelikle, toplumsal şeyler somut olarak, oldukları gibi görülebilirler. Toplumlarda, düşüncelerden veya kurallardan çok insanları, grupları ve bunların davranışlarını görürüz. Mekanikte yığınları ve sistemleri ya da denizde ahtapotları ve bitkileri gördüğümüz gibi, bu insanların ve grupların hareket ettiklerini görürüz. Devindirici güçleri ve insan yığınlarını algılarız, ki bunlar kendi ortamlarında ve kendi duygularıyla hareket ederler.

Tarihçiler, sosyologların çok fazla soyutlama yaptıklarını ve toplumların çeşitli unsurlarını birbirinden çok fazla ayırdıklarını hisse-

---

[39] Bkz. Thurnwald, a.g.e., III, s. 36.

der ve haklı olarak buna karşı çıkarlar. Tarihçiler gibi yapmak lazım: Verili olanı gözlemlemek lazım. Zira verili olan Roma'dır, Atina'dır, Ortaçağ Fransızcası'dır, şu veya bu adadaki Melanezya dilidir; dua ya da kendi içinde hukuk değildir. Biraz fazla da olsa bölüp soyutlaştırdıktan sonra, sosyologların her şeyi yeniden bir araya getirmeye çalışmaları gerekir. Böylelikle yararlı veriler elde edeceklerdir. Böylece psikologları tatmin etme yöntemini bulacaklardır. Psikologlar kendi ayrıcalıklarını çok iyi hissetmektedirler ve özellikle psiko-patologlar somut olanı incelediklerinden emindirler. Hepsi de, özelliklerine göre ayrılmış varlıkların değil, bütün varlıkların davranışlarını incelemektedir, ya da bunu gözlemlemeleri gerekirdi. Onlar gibi yapmak lazım. Somut olanın incelenmesi, ki bu bütünlüklü bir şeydir, sosyolojide mümkündür ve aynı zamanda daha etkileyici ve daha açıklayıcıdır. Bizler, sayısal olarak belirlenen bütünsel ve karmaşık varlık ve insan miktarlarının bütünsel ve kompleks tepkilerini gözlemliyoruz. Organizma ve *psychai* içerisindeki davranışlarının neye denk düştüğünü ve aynı zamanda yığının bu davranışını ve buna denk düşen psikozları betimlemeye çalışıyoruz: Duygular, düşünceler, yığının veya organize toplumların ve bunların alt-gruplarının istemleri. Bizler de kitleleri ve bu kitlelerin tepkilerini gözlemliyoruz, ki bunların düşünce ve duyguları genelde birer yorum ve nadir olarak da birer saiktirler. Sosyolojinin temel ilkesi ve amacı, grubu ve grubun davranışını bir bütün olarak kavramaya çalışmaktır.

Ne yazık ki, belirttiğimiz bütün olguların morfolojik içyüzünü şimdiden ortaya koymak için yeterince zamanımız olmadı, böyle bir şey, sınırlı da olsa gereksiz bir konunun açılmasına neden olurdu. Bununla birlikte, en azından izlemeye çalıştığımız metoda bir önek olarak, böyle bir araştırmayı hangi yönde sürdürebileceğimizi belirtmek yararlı olurdu.

Buraya kadar betimlediğimiz bütün toplumlar, bizim Avrupa toplumları dışında, parçalı toplumlardır. Hattâ Hint-Avrupa toplumları, 12 Levha Kanunları öncesindeki Roma toplumu, *Edda*'nın yazılış dönemine kadarki geç dönem Cermen toplumları ve ana literatürünün yazılımından önceki İrlanda toplumu henüz klanlardan ya da en azından, kendi içlerinde şu veya bu ölçüde bölünmüş ve dışarıda şu veya bu ölçüde birbirlerinden ayrı büyük ailelerden oluşuyordu. Bütün bu toplumlar, bizdeki bütünlükten ya da tarihin kendilerine atfettiği birlikten uzaktırlar ya da daha doğrusu uzaktılar. Diğer taraftan,

bu grupların içerisinde, bireyler (fazlasıyla ön planda olan bireyler) bizden daha mutlu, daha kaygısız, daha cömert ve daha az bencildiler; en azından görünüşte bizden daha cömert ve daha çok verme yanlısıydılar. Kabile bayramları sırasında, karşıt klanların ve birbirleriyle ittifak kuran ya da karşılıklı olarak birbirlerini tanıyan ailelerin düzenlediği törenler sırasında gruplar birbirlerini ziyaret ettiğinde; görece daha ileri toplumlarda –"konukseverlik" yasası geliştiğinde– tanrılarla yapılan anlaşmalar ve dostluk yasaları "pazarlarda" ve şehirlerde "barışı" sağladığında; önemli bir zaman dilimi boyunca ve çok sayıda toplumda, insanlar tuhaf bir ruh hâli içerisine girmeye, korku duymaya, abartılı bir konukseverlik ve abartılı bir cömertlik sergilemeye başladılar, ancak bütün bunlar sadece bize göre delilik sayılır. Doğrudan bizden önce gelen ve bugün de bizi çevreleyen toplumlarda ve popüler ahlâkımızdaki birçok âdette orta yol yoktur: Ya tamamıyla güvenip kendinizi teslim edeceksiniz ya da tamamen uzak durmaya çalışacaksınız; ya silahlarınızı bırakıp büyüden vazgeçeceksiniz ya da her şeyi vereceksiniz: Geçici bir konukseverlikten kız çocuklarına ve mülklere kadar her şeyi. İnsanlar böyle durumlarda kendi kaygılarından vazgeçtiler ve kendilerini almaya ve vermeye güdümlediler.

Bunun nedeni başka seçimlerinin olmamasıydı. Karşı karşıya gelen iki insan gurubu, ya birbirlerinden uzaklaşmak, ya savaşmak – eğer birbirlerine karşı güvensizlik duyuyor veya birbirlerine meydan okuyorlarsa– ya da birbirlerine iyi davranmak zorundadırlar. Bizim hukuk sistemimize yakın olan hukuk sistemleri ve bizimkinden pek uzak olmayan ekonomiler de dahil, ittifak söz konusu olsa bile, "görüşülen" insanlar her zaman birer yabancıdırlar. Trobriandlar'daki Kiriwinalı insanlar Malinowski'ye şöyle demişlerdir:[40] "Dobu erkekleri bizim gibi iyi değiller; onlar acımasız, onlar kana susamış birer yamyam; Dobu'ya gittiğimizde onlardan korkuyoruz. Bizi öldürebilirlerdi. Ama işte, zencefil kökü saçıyorum etrafa ve ruhları değişiveriyor. Silahlarını yere bırakıyor ve bizleri çok iyi karşılıyorlar." Savaş ve barış arasında yaşanan bu istikrarsızlığı hiçbir şey daha iyi ifade edemez.

---

[40] *Argonotlar*, s. 246.

En iyi etnograflardan biri olan Thurnwald, bir diğer Melanezya kabilesiyle ilgili olarak, jenealojik bir istatistik[41] içerisinde, bu insanların bir bütün olarak ve bir çırpıda nasıl bayram hâlinden savaş hâline geçtiklerini gösteren bir olaydan bahseder. Bir şef olan Buleau, başka bir şef olan Bobal'i ve adamlarını bir şölene davet eder, bu şölen büyük ihtimalle uzun bir serinin başlangıcıdır. Bütün gece boyunca dans etmeye başlarlar. Sabahleyin, önceki gece yapılan dansın ve şarkıların etkisiyle herkes kendinden geçmiş ve sinirli bir hâldedir. Buleau'nun küçük bir itirazı üzerine, Bobal'in adamlarından biri Buleau'yu öldürür. Bunun üzerine adamları katliama başlar, her yeri yağmalar ve köyün kadınlarını kaçırırlar. Thurnwald'a, "Buleau ve Bobal çoğunlukla arkadaştı, ama aynı zamanda birer rakipti" derler. Hepimiz bu tür olaylar gözlemlemişizdir, hattâ etrafımızda da şahit olmuşuzdur.

Mantığı ve duyguyu birbirinin karşısına koyarak, bu türden ani çılgınlıkların karşısına barış istemini koyarak, toplumlar, savaşın, tecridin ve eylemsizliğin yerine birlikteliği, bağışı ve ticareti koymayı başarmışlardır.

Bu çalışmaların sonunda bulabileceğimiz şey işte budur. Toplumlar, alt-grupları ve son olarak içinde yaşayan bireyler ilişkilerini sağlamlaştırmayı, vermeyi, almayı ve iade etmeyi başardıkları ölçüde ilerlemişlerdir. Başlangıç olarak, silahları bırakmayı bilmek gerekmiştir. Bu anda, insanlar mülkleri ve kişileri, sadece klandan klana değil, aynı zamanda kabileden kabileye, ulustan ulusa ve özellikle de bireyden bireye değiş-tokuş etmeyi başarmışlardır. Bunun ardından da, insanlar kendileri için çıkar yaratmayı, karşılıklı olarak çıkarlarını tatmin etmeyi ve son olarak bu çıkarları silaha başvurmadan savunmayı bilmişlerdir. Böylelikle klan, kabile ve halklar, birbirlerini öldürmeden karşı karşıya gelmeyi ve kendilerini feda etmeden vermeyi öğrenmişlerdir –ve gelecekte, uygar denilen dünyamızda, sınıflar, uluslar ve bireyler böyle yapmayı öğrenmelidirler. Bu insanların bilgeliğinin ve aralarındaki dayanışmanın temel sırlarından biridir bu.

Bunların dışında başka bir ahlâk, başka bir ekonomi ve başka toplumsal pratikler aramak boşunadır. Brötonlar ve Arthur'un hikâyeleri, kral Arthur'un Cornouaillesli bir doğramacının yardımıyla sarayındaki harikayı, yani şövalyelerin artık kavga etmeden etrafında

[41] *Salomo Inseln*, cilt: III, tablo: 85, not. 2.

toplandıkları mucizevî "Yuvarlak Masa"yı nasıl icât ettiğini anlatırlar.[42] Eskiden, "iğrenç bir hevesle", aptalca kavgalarla, düello ve cinayetlerle en güzel şölenler kana bulanırdı. Doğramacı, Arthur'a şöyle der: "Sana çok güzel bir masa yapacağım, herkes oturacak, etrafında dönecek ve hiçkimse dışarıda kalmayacak... Hiçbir şövalye kavga edemeyecek, zira en yüksek kişi en aşağıdaki kişiyle aynı seviyede olacak". Artık "yüksek olmak" diye bir şey kalmadı, dolayısıyla kavga da olmadı. Arthur'un gittiği her yerde, şen ve yenilmez Masası onun soylu birliği olarak kaldı. Bugün de uluslar bu şekilde güçlü ve zengin, mutlu ve bayındır hâle geliyorlar. Halklar, sınıflar, aileler ve bireyler, şövalyeler gibi, sadece ortak zenginliğin etrafında bir araya gelmeyi bildikleri zaman zengin ve mutlu olabilirler. İyiliğin ve mutluluğun ne olduğunu uzaklarda aramak boşunadır. İyilik ve mutluluk buradadır, herkesin benimsediği barışla, kimi zaman ortaklaşa, kimi zaman tek başına yapılan düzenli çalışmayla, biriktirilen ve ardından karşılıklı saygı içerisinde paylaşılan zenginlikle ve eğitimle kazanılan cömertlikle elde edilebilir.

İnsanlığın genel tutumunu ve bir bütün olarak toplumsal yaşamı bazı durumlarda nasıl inceleyebileceğimizi görüyoruz. Böyle somut bir çalışmanın sadece yaşamla ilgili bilgilere ya da ayrı bir sosyal bilime değil, aynı zamanda ahlâkî çıkarımlara ya da daha doğrusu –daha iyi bir ifade kullanmak gerekirse– bugünlerde denildiği gibi "uygar olma"yla, "iyi yurttaş olma"yla ilgili bazı çıkarımlara ulaşmamızı sağlayacağını görüyoruz. Aslında, bu türden çalışmalar, çeşitli estetik, ahlâkî, dinî ve ekonomik güçleri, maddî ve demografik çeşitli faktörleri görmemize, değerlendirmemize ve düzenlememize olanak verebilir, ki bu faktörler bir araya gelerek toplumu oluşturur ve ortak yaşamı yaratırlar ve bilinçli olarak yönetilmesi en üstün sanattır, yani kelimenin Sokratik anlamıyla Politikadır.

---

[42] *Layamon's Brut*, 22736. dize ve dev.; *Brut*, 9994. dize ve dev.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Psikolojinin ve Sosyolojinin Reel ve Pratik İlişkileri *



* *Normal ve Patolojik Psikoloji Dergisi*'nin özeti, 1924. 10 Ocak 1924'te Psikoloji Topluluğuna sunulan bildiri.

Tamamen yabancı olmamakla birlikte, biliminiz olan psikolojiyle sadece amatör olarak ilgilenen kişileri sizlerden birileri olarak görüp bizlere göstermiş olduğunuz nezaket, umarız sizleri malıcup etmez. En iyi değerlendirmeyi yapacağınızdan kuşkumuz yok ve şüphesiz bu sizlere yaklaşımımızı etkilemeyecektir. Düşüncelerimizi ve bulguladığımız olguları sizlerin takdirine sunmak, bizim için son derece önemli bir görevdir. Fakat bununla birlikte, bu süreç içerisinde yanıldığımız hususlar olabilir, böyle bir durumda haklı eleştirilerle de olsa cesaretimizi kırmamanızı, bizleri engellememenizi, kapsamını bilemeyeceğimiz ve bununla birlikte diğer çalışmalarınız kadar saygın ve başka açılardan doğruluk arz eden çalışmalara girişmemenizi diliyoruz.

*

Bugün, biliminize gerçek bir katkı sağlamak gibi bir amacım yoktur. Kendime daha kolay bir görev seçip, toplu bir gözden geçirme, bir karşılaştırma veya her iki bilimle ilgili bir bilanço çıkarmaya çalışacağım, bunların yeri geldiğinde yararlı olacağına inanıyorum.

*

"Bir bilimden anlamayan kişi, o bilimin tarihini yazmaya, metodunu tartışmaya veya kapsamını eleştirmeye çalışır"; en iyi sosyologlardan biri ve aynı zamanda arkadaşım olan değerli bir kişi nükteyle bana böyle demişti vaktiyle, o yüzden bunu çok iyi biliyorum.

Aslında, belli bir ölçüde, biraz işin kolayına kaçarak, bir şeyler keşfetmekten daha basit bir görevle üzerime düşeni yapacağıma inanıyorum. Bilimlerimizin birbirleriyle olan ilişkileriyle ilgi tartışmalar son derece güzel ve felsefî görünüyor, fakat bu tartışmalar, kuşkusuz herhangi bir konuyla ilgili teorik veya pratik bir ilerlemeden daha önemli değildir. Bununla birlikte, benim anladığım şekliyle anlaşıldığında, sosyolojiyi ve psikolojiyi birbirine bağlayan veya bağlaması gereken pratik bağıntılar ve mevcut ilişkiler ile ilgili pratik bir tartışmanın doğrudan yararları ve sonuçları olacağına inanıyorum.

Zira artık felsefe söz konusu değildir. Ne sosyolojiyi, ne de psikolojiyi savunmak durumundayız. Weber'in, Fechner'in, Wundt'un ve Ribot'nun efsanevî günleri (bu sözcüğü kullandığım için beni bağışlayın) artık çok gerilerde kaldı. Psikoloji, kendisini besleyen fel-

sefeden ayrılalı uzun zaman oluyor. Aynı şekilde, Tarde'ın sıradan bireyciliğine, Spencer'ın kolaycılığına, ahlâkı ve dini savunan metafizikçilere karşı Durkheim'ın sosyolojiyi savunmasının üzerinden otuz yılı aşkın bir süre geçti. Artık hiçkimse sosyolojinin ve psikolojinin kaydettiği ilerlemeleri yadsıyamamaktadır. Doğal bilimlerin bu iki yeni alanında birlikte çalışan iki bilim adamı kuşağı, bizleri ruhun, varlığın ve kendi içinde mülkün diyalektiğiyle uğraşan kişilerin ve teologların ulaşamayacağı bir noktaya getirdi. Hepimizin bildiği bu öncüler arasından: Almanya'dan Waitz ve Wundt'un, İngiltere'den Romanes ve Lubbok'un ve Fransa'dan Espinas'ın adını vereceğim. Kırk yıldır verilen çabalar sayesinde, bilimlerimiz birer fenomenoloji hâline geldi. İki özel hâkimiyetin var olduğunu biliyoruz: Bir taraftan bilincin hâkimiyeti, diğer taraftan kolektif bilincin ve kolektivitenin hâkimiyeti. Bu iki hâkimiyetin somut dünyada, yaşamda ve doğada varolduğunu biliyoruz. Ve bu da başlı başına bir şeydir. Zira bu durum, çeyrek asırdan, her iki bilim açısından, bazılarımızın toplum içinde yaşayan insanın doğal tarihi konusunda, bazılarımızın ise bireysel bilinçle ilgili teoriler konusunda çalışmamıza olanak vermektedir. Şu iki temel nokta konusunda, bilimlerimizin fenomenolojik ve deneysel karakteriyle bilimlerimizin birbirinden ayrı olması konusunda hepimiz hemfikiriz. Birbirimizden farklı düşünmemizi sağlayan sorunlar ise, kapsamla ve olgularla ilgilidir.

O hâlde, pratik ve gerçek bir tek bir soru soracağız: Her iki bilim adamı grubu arasındaki mevcut ilişkiler nelerdir? Olması arzu edilen ve gerçekleşmesi yakın gibi görünen ilişkiler nelerdir? Ne tür katkılar getirilebilir ve kaçınılması gereken tartışmalar nelerdir? Kendi alanımızın dışında olup da uzak durulması gereken konular nelerdir? Bize sorabileceğiniz ve şu an cevap verebileceğimiz ne tür sorular var? Ayrıca, aydınlığa kavuşturduğunuz ve araştırmalarımızın ilerlemesine katkıda bulunan konular hangileridir? Sizlere ilk elden sormamız gereken sorular nelerdir? Ki kendi araştırmalarımızı ilerletebilmek için, bu sorularla ilgili olarak ortaya koyabileceğiniz ilerlemeleri ve açılımları bekliyoruz.

İşte bugün sizlerin karşısında tartışmak istediğim şey budur.

Fakat öncelikle, bilimlerimiz arasında var olan mevcut ve belirgin ilişkilerin hangileri olduğunu görelim.

Birinci Bölüm

SOSYOLOJİNİN ANTROPOLOJİDEKİ YERİ

Psikolojik olguları ve sosyolojik olguları belirlemeye gerek duymadan sadece sosyolojik olguların bilimler ve olgular içerisindeki yerini belirlemekle yetinirsek, reel ilişkiler sorunu çok daha net bir biçimde ortaya konulabilir.

Ayrıca, sorunun bu şekilde ortaya konmasının, çok tartışılan kolektif psikoloji sorununu geçici de olsa çözmemize olanak vereceğini göreceksiniz.

Öncelikle, sadece yaşayan varlıklar için toplumdan bahsedebiliriz. Sosyolojik olgular yaşamıyla ilgilidir. O hâlde, tıpkı psikoloji gibi, sosyoloji de biyolojinin bir parçasıdır sadece, zira sizler ve bizler, yalnızca, etiyle, kemiğiyle, yaşayan veya yaşamış olan insanlarla ilgileniyoruz.

Ayrıca, insan psikolojisi gibi sosyoloji de, biyolojinin antropoloji dediğimiz bölümünün bir parçasıdır, ki antropoloji, yaşayan, bilinç sahibi ve sosyalleşebilir bir varlık olarak insanı ele alan bütün bilimleri ifade eder.

Burada bana, kendi bilimimin dar sınırlarını aştığım sürece, sadece bir tarihçi ya da antropolog ve bazen de psikolog olan bendeniz, sosyoloji salt antropolojik bir bilimdir ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğini tam olarak dile getirmeme izin verin. Psikoloji (tıpkı fiz-

yoloji gibi) kendini insanın incelenmesiyle sınırlamazken, örneğin meslektaşlarımız Rabaud ve Piéron araştırma konularını bütün hayvanlar içerisinden seçerken, sosyolog olan bizler, sadece insana özgü olguları gözlemliyor ve kaydediyoruz.

Bu noktayı netleştirelim. Burada, oldukça zor bir konu olan hayvansal toplumlar konusuna değindiğimi biliyorum. Bir gün bu toplumların, konuya yeni ilerlemeler kazandıracak olan genç bilim adamlarının dikkatini çekeceğini umarım. Bu arada, konunun sınırlarını belirlemek amacıyla yapılan bu ilk açıklamalar sırasında ivedilikle, güçlü adımlarla ve biraz da isteğe bağlı olarak hareket etmek gerekir. İnsan toplumları doğaları itibariyle hayvansal toplumlardır ve bu sonuncuların bütün özellikleri insan toplumları içerisinde kendini göstermektedir. Ancak, yeni bir sınıf yaratacak şekilde insan toplumlarını hayvan toplumlarından ayıran bazı özellikler vardır. En iyi biçimde şekillenmiş olan insansı gruplarının davranışında, en güçlü ve en dayanıklı memeli sürüleri içinde, en ileri seviyede evrim göstermiş olan böcek topluluklarında, genel bir iradeyle, birilerinin bilincinin diğerlerinin bilinci üzerinde uyguladığı baskıyla, düşünce iletişimiyle, dille, pratik sanatlarla, topluluk veya dinlerle, yani tek kelimeyle bizim ortak yaşamımızın özellikleri olan kurumlarla karşılaşmış değiliz, en azından bizler karşılaşmadık. Oysa bize göre –ki bu bizim için en önemli şeydir, bir kesinlik, bir *cogito ergo sum*'dur– bizleri sadece toplumsal birer varlık değil, tek kelimeyle birer insan yapan, bu kurumlardır. Hayvan toplumlarında bunlara benzer kurumların var olduğu kanıtlanırsa, bunu kabul edeceğim ve sosyoloji hayvan toplumlarını da dikkate almalıdır diyeceğim. Ancak henüz böyle bir şey ortaya konmuş değil. Bu durumda, insan sosyolojisiyle yetinebilirim. Böylelikle, ilk farklılığın ne olduğunu söyleyebiliriz: Sosyoloji sadece insanla ilgili bir şey iken, psikoloji sadece insanla sınırlı değildir.

Fakat, toplumun değişik özelliklerinden kaynaklanan başka farklılıklar da vardır. Antropolojik birer bilim olarak ele alındığında bile, insan psikolojisi ile sosyoloji farklı alanlarda etkinlik göstermektedir. Aslında, bu iki bilim arasında çok büyük bir farklılık vardır. İnsan psikolojisi, bireyin davranışı içerisinde gözlemlenen olguları inceler sadece. İşte bu noktada, her zaman açık olan tartışma içerisinde belli bir pozisyon alabiliriz; ayrıca, tartışmalı bir disiplin olan *kolektif psikolojisi* konusunda herhangi bir sonuca ulaştığımızı iddia etmiyoruz.

Her şeyden önce, bu terimden ne anladığımızı söyleyebiliriz. Mac Dougall'i karşımıza alarak bunu yapmaya çalışalım. Mac Dougall'e göre, sosyoloji aslında bir kolektif psikolojidir; ara sıra bize bazı şeyler bırakmak istese de ve diğer taraftan psikolojinin bu bölümünün çok özel olduğuna inansa da, bu psikolojiyi pek kabul etmiyor ve bunu bireysel etkileşimlerin incelenmesine indirgiyor. Herkesin bildiği bu düşüncelerden daha fazla bahsetmeye gerek yok (Davy'nin *Psikoloji Dergisi*'nde sunduğu raporlara ve Mac Dougall'in *Social Psychology* ve *Group Mind* adlı kitaplarına bakabilirsiniz).

Aslında, toplumlarda bireylerden başka bir şey bulunmasaydı ve sosyologlar toplumlar içerisinde sadece bilinç olgularını ve kolektif olma özelliği taşıyan temsil olgularını dikkate alsalardı, belki Mac Dougall ile hemfikir olabilir ve "Sosyoloji ya da kolektif psikoloji, psikolojinin bir bölümünden başka bir şey değildir" diyebilirdik; zira, kolektiviteyle karşı karşıya olduğumuzu anlamamızı sağlayan göstergeler ve temsiliyeti, keyfiliği, sembolikliği, dışsal telkini, ön-bağıntıyı ve özellikle de zorlamayı (ki zorlama başkalarının yarattığı bilinçli etkilerden biridir sadece) yaratan şeyin kolektivite olduğunu hissetmemizi sağlayan göstergeler bile, sonuç olarak bir enter-psikoloji üzerinden yorumlanabilirler. Dolayısıyla, bir bilimin kolektif dışavurumlardan ve de zihinlerin birbirleri üzerinde baskı kurması sonucunda artan bilinç olgularından başka hiçbir nesnesi yoksa, böyle özel bir bilimin yaratılması pek faydalı olmazdı. Toplumda bunun dışında başka hiçbir şey olmasaydı, kolektif psikoloji yeterli olurdu ve bununla yetinirdik. Fakat, Mac Dougall'in *Group Mind*, yani grup bilinci konusunda yaptığı betimleme ne kadar iyi olursa olsun, yetersiz bir betimlemeydi. Dougall gereksiz bir soyutlamadan hareket etmektedir. Grubun bilincini bütün maddî ve somut dayanağından ayırmaktadır. Toplumda, ne kadar önemli ya da ne denli hakim olursa olsunlar, kolektif temsillerden başka bir şey söz konusudur; tıpkı Fransa'da vatan düşüncesinden başka bir şeyin olması gibi: Fransa'da toprak, sermaye ve adaptasyon vardır; özellikle de Fransızlar ve bunların dağılımı ve tarihi söz konusudur. Grup bilincinin ardında, üç noktada incelenmesi gereken grubun kendisi vardır ve sosyoloji bu üç nokta üzerinden yaptığınız yargılamanın dışında kalmaktadır. Bu üç noktayı şöyle sıralayabiliriz:

1. Şeyler ve insanlar vardır, yani öncelikle fizik, maddesellik ve ardından nicelik söz konusudur. Gerçekte bu şeyler ve insanlar sayı-

sal olarak belirlenir, sınıflara ayrılır ve yere ve zamana göre dağılırlar. Erkekler, kadınlar, çocuklar ve ihtiyarlar kuşakları oluştururlar ve bunların sayısal bağıntıları belli farklılıklar gösterir. Bu nedenle, sosyoloji ve sosyologlar devamlı olarak "group mind"dan "grup"a geçerler ve "grup"tan da sınırlarla belirlenen grup alanına, grubun genel psikolojisine, soy zinciriyle ya da dışardan girişle grubun istemli olarak sınırlandırılmasına ve cinsiyetler, yaş grupları, doğum ve ölüm oranları arasındaki grup ilişkilerine geçerler. Tek kelimeyle ifade etmek gerekirse, morfolojik olgular söz konusudur.

2. Ancak, niceliği belirlenen tek şey morfolojik olgular değildir. Fizyolojiye, yani toplumun işleyişine bağlı olan başka istatistiksel olgular vardır. Hattâ saf kavramlar, kolektif tasavvur ve temsiller, bundan dolayı olağandışı nümerik bir görünüm kazanmaktadırlar. Örneğin değer kavramı, değerleri ölçmeye yarayan para kavramı ve tek kesin ölçü olan ekonomik ölçü, ki Aristoteles bunun hesaplamaya yaradığını söylemiştir: Her Fransız böyle anlarda gücü, kaçınılmaz bağımsızlığı ve bu kolektif dışavurumun nümerik niteliğini açıkça hisseder. Fakat, bu türden metot kullanımı içeren başka olgular da vardır. Hayata olan bağlılık, postanelerde yapılan yanlışlar, suç oranı, dinî duyguların yoğunluğu vs. istatistik olarak ölçülmektedir. Bu açıdan, geçerken şunu da söyleyelim: Sosyolog, psikoloğun yoksun olduğu deneme ve ölçme yöntemlerine sahiptir, sosyolog çok önceden bilinen bu olguları iyi bir yardımcı olarak psikoloğun eleştirel yargısına sunmasaydı, psikolog söz konusu yöntemlere sahip olduğu için sosyoloğa karşı kıskançlık duyabilirdi.

3. Son olarak, her sosyal olgunun arkasında, tarih, gelenek, dil ve alışkanlıklar yer alır. Şu sıralar, tarihsel metodun ve sosyolojik metodun kullanımıyla ilgili sorunlar çok tartışılmaktadır. Aralarında ortak arkadaşlarımız olan Rivers ve Elliot'un da bulunduğu bu güçlü beyinlere göre, etnografi ve sosyoloji, sadece toplumların doğal tarihi bunlarla ilgili bir tarih yazımına olanak verdiği ölçüde kazançlı çıkabilirler. Tartışma son derece önemli olmakla birlikte, çoğunlukla sözlü olarak kalmaktadır. Zira aynı toplumsal olgular farklı şekillerde sunulabilirler ve yapılan karşılaştırmaların şekli, tarihsel olayların art arda geliş biçiminden bağımsız değildir. Ancak, sosyoloğun her zaman herhangi bir sosyal olgunun, bu olgu örneğin bir keşif gibi yeni ve devrimci göründüğünde bile, tersine, geçmişle sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu hissetmesi gerektiğini de yadsımamak gerekir. Böyle bir

olgu, zamanla ortaya çıkan farklı koşulların tarihsel ve coğrafî birçok bağıntının ürünüdür. Soyutlamayla da olsa, hiçbir zaman yerel özelliklerinden ve tarihsel boyutundan koparılmamalıdır.

O hâlde, morfolojik, istatistik ve tarihsel açıdan bakıldığında, bizim bilimimiz sizlerle ilgili herhangi bir beklenti içerisinde değildir. Ancak sosyoloji, kolektif tasavvurları, yani düşünceleri, bu düşüncelerin oluşturduğu devindirici güçleri ve bunlara karşılık gelen toplumsal pratik ya da davranışları konu alan çalışmasının önemli bir bölümü için sizlerden belli bir destek beklemektedir. Çalışmanın bu bölümünü kolektif psikoloji olarak ya da dilerseniz kısaca sosyoloji olarak adlandırabiliriz.

Sosyoloji biliminin bu bölümü belki de temeli oluşturuyordur; zira insanlar maddî varlıklarıyla, tarihleriyle ve gruplar hâlinde, belli bir toprak parçası üzerinde olduğu gibi, aynı zamanda din, vatan ve para birimi gibi ortak düşüncelerin etrafında bir araya gelirler. Değişik türden olgular ya da savaş gibi en somut olgular bile şeylerden ziyade düşüncelerin birer işlevidirler. Ancak, değişik türden biyolojik ve psikolojik olguların göreceli olarak toplumsal olgulardan bağımsız olması konusu henüz değerlendirilmiş değil ve toplumdaki psişik olgular ile maddî olgular arasındaki ilişki de henüz ortaya konmuş değil. Bu nedenle, kolektif psikoloji olan sosyolojinin bu temel bölümünün temel olduğunu söylesek de, bu bölümün diğer bölümlerden ayrı olabileceğini kabul etmiyoruz, ayrıca bunun salt psikolojik olmadığını söylüyoruz. Zira bu kolektif psikoloji ya da bu "psikolojik sosyoloji" bundan daha fazla bir şeydir. Ve sizler de bunun başka alanlara girmesine ve ortaya koyacağı sonuçlara karşı dikkatli olmalısınız.

Burada söz konusu olan, sosyoloji değildir artık. Tuhaf bir dönüş olacak belki ama, söz konusu olan, psikolojinin kendisidir. Psikologların, işbirliğimizi kabul etmekle birlikte dikkatli olmaları yerinde olacaktır. Aslında, düşünce, kavram, kategori, geleneksel pratiklerin ve eylemlerin nedenleri, kolektif duygular, heyecan ve duyguların sabit bir biçimde ifade edilmesi gibi kolektif dışavurumlar öylesine önemlidir ki (bireysel bilinç açısından da son derece önemlidir –ısrarla bunun incelenmesi gerektiğini söylüyoruz), bazen bireysel bilincin bu üst tabakalarıyla ilgili bütün araştırmaları kendi üzerimize almak istiyoruz. Çoğunluğu toplumsal olan mantık, kişilik, seçim yapma iradesi veya özgürlük, pratik ve zihinsel alışkanlıklar, bu alışkanlıkların varyasyonları ve niteliği gibi üst düzey duyumsamaların,

diğer birçok şeyle birlikte bir bütün olarak bizim etkinlik alanımıza dahil olduklarını düşünüyoruz. Bu nedenle, ritim ve ezgiler, inancın ve insanlığın oluşumundaki belki de en önemli olgular arasında yer alan bu şaşırtıcı olgular, hareket ve ses uyumu, ton ve süre uyumu, müzikteki tınının ve danstaki hareketlerin uyumlu ve eş zamanlı bir biçimde yayılması bir bütün olarak bizleri ilgilendirmektedir.

Daha da ileri gideceğiz. Ayrıca burada, sevgili dostum Rivers'la olduğu gibi, değerli dostlarım Dumas ve Blondel ile de hemfikir olduğumu belirtmeliyim. Bunun gibi noktalarda fizyolojiyle, topluluğun yaşantısındaki olgularla karşılaşıyoruz, ki toplumsal olanla topluluk yaşantısı arasındaki bireysel bilinç katmanı çok ince gibi görünmektedir: Gülmeler, ağlamalar, birinin ölümü sırasında yaşanan inilti ve sızlanmalar ve âyinlerde doruğa ulaşan duygular zorunlu birer hareket ve işaret oldukları gibi, toplum tarafından telkin edilen ya da fizikî ve ahlâkî beklentilerin bir tür fizikî ve ahlâkî deşarjına yönelik olarak toplum için belli bir amacı olan zorunlu veya kaçınılmaz birer duygu oldukları gibi psikolojik birer tepkidirler aynı zamanda.

Ama korkmanıza gerek yok. Sağduyulu olan bizler, koyduğunuz sınırlara saygı gösteriyoruz; ayrıca, bireysel bilince adanan ayrı bir disiplinin varlığını meşru kılmak için, küçük veya büyük de olsa bir bireysel bilinç öğesinin var olması yeterlidir. Üstelik, böyle bir disiplinin varlığını yadsımıyoruz. Hattâ kolektif bir tasavvur veya kolektif bir duygu bireyin zihnini tamamen ele geçirdiğinde ya da bireyin etkinliği bir bütün olarak, örneğin savaş sırasında bir gemiyi suya indirmek, savaşmak, ilerlemek veya geri çekilmek gibi kolektif bir çalışmaya adandığında bile, birey apayrı bir duygu ve aksiyon kaynağıdır. Böyle bir anda bile bireyin bilinci değerlendirmeniz gereken bir şeydir ve bizler de bunu göz önünde bulundurmak zorundayız. Zira toplumun telkin gücü ne olursa olsun, toplum bireye kutsal bir şey bırakır daima, yani bilincini, ki bu da sizin alanınıza girmektedir.

Daha fazla ince eleyip sık dokumamıza gerek yok. Hattâ, eğer bilimlerimiz arasındaki karşılıklı sınırların belirtilmesi izlediğim pratik amaçlara herhangi bir katkıda bulunmasaydı, iki bilim arasındaki sınırlarla ilgili sorunlardan bahsetmeyecektim bile. Zira bilimlerdeki ilerlemeler, bu bilimlerin temelinde, çekirdeğinde ve merkezinde olduğu gibi aynı zamanda sınırlarında ve uç noktalarında da meydana gelmektedir. Metot sorununu, birbirimize karşı olabileceğimiz ya da karşı olmamız gereken bakış açıları sorununu gündeme getirmedi-

ğim için, incelenmesine çeşitli açılardan katkıda bulunmamız ve sınırlarını belirlememiz gereken ortak konular sorununu ortaya koyduğum için, araştırmalarımızın hangi yönde ilerlemesi gerektiğini dile getirmiş oluyoruz. Bu anlayış içerisinde, sosyologların ve psikologların ortaya koyduğu bazı katkıları sıralamaya ve bunların dışında ne tür katkıların arzu edilebileceğini belirtmeye çalışacağım.

İkinci Bölüm

PSİKOLOJİNİN SOSYOLOJİYE SUNDUĞU SON HİZMETLER

Doğal olarak öncelikle, sizlerden öğrendiğimiz ve bundan sonra öğreneceğimiz şeylerden bahsetmem gerekiyor.

Kolektif tasavvurlar ve kolektif pratiklerle ilgili bütün teori, çalışmalarımızın bütün bu psikolojik bölümü özellikle sosyoloji dışındaki üç bilime bağlıdır: Daha önce de söylediğim gibi, olguları ve bu olguların koşullarını bilmemizi sağlayan istatistik ve tarih bilimine ve üçüncü olarak da, söz konusu olguları anlamamıza, yani bu olgular nasıl olursa olsun kesin, mantıklı ve bilimsel ifadelerle açıklamamıza olanak veren psikoloji bilimine bağlıdır. Size sadece üçüncüsünden, yani psikolojiden bahsedeceğim.

Fakat, kolektif tasavvurlardan ve kolektif pratiklerden yani âdet hâline gelen eylem ve düşüncelerden bahsettiğime göre, ister istemez psikolojik bir dil kullanmış oldum. Aslında, kolektif bilinç olgularıyla ilgili analizimizde, sadece sizin kullandığınız dili kullanabiliriz. Belki bazı istisnaî noktalarda, salt toplumsal olan değer, kutsallık, düzenli zaman, teknik, uç ve merkezî mekânlar gibi bazı önemli olgular için kendi ifade sistemimizle yetinmemiz gerekecek. Ancak, bu genel terimlerin tercümesi söz konusu olduğunda ve genel olarak da kolektif psikolojiyle ilgili bütün konularda, bilinç unsurlarının analizi

veya bu unsurların bir araya geliş biçiminin analizi konusunda ortaya koyduğunuz hiçbir ilerleme, bizim için önemsiz değildir. Bu nedenle, Wundt, Ribot ve Ribot'nun dostu Espinas'ın öğrencisi olan Durkheim ve bu ustaları izleyen bizler, psikolojinin ilerlemelerini her zaman benimsemişizdir. Zira psikoloji, bizim kendi çalışmalarımızın yanında, bizlere birçok olguyu belirten, en açık ve en temel düşünceleri dile getiren yararlı sözcükleri ve gerekli kavramları tek başına kazandırmıştır.

Son yirmi yıl içerisinde sosyolojiye sunduğunuz en son hizmetlerle ilgili çıkarabileceğim bilanço budur. Bizim için ne kadar yararlı olduklarını sizlere göstermek amacıyla, psikologların ortaya koyduğu bazı düşünceleri belirtmeme izin verin. Ayrıca, bu düşüncelerin hemen hemen hepsinin, şu veya bu türden bilinç olgularıyla ilgili kısmî bir çalışmanın değil de, bir bütün olarak bilinçle ve bilincin kitleyle olan ilişkileriyle ilgili bütünlüklü bir çalışmanın sonucu olduğuna dikkatinizi çekmek istiyorum. Bunun nedenini daha sonra göreceksiniz. Bu düşüncelerden dördünü seçeceğim: Zihinsel güç ve zihinsel veya sinirsel zayıflık kavramı; psikoz kavramı; sembol kavramı; içgüdü kavramı.

1. *Zihinsel güç kavramı.* Babinski ve Janet'in ardından, Fransız psikiyatri ve nöroloji okulunun güç ve zayıflık konusunda, asteni ve de zihinsel ve sinirsel –ya da sadece sinirsel– steni konusunda dile getirdiği düşünceler de bizlerde de yankı bulmuştur. Hattâ bu yıl, bu düşüncelerin doğruluğu konusunda sizlere yeni bir kanıt sunmayı ve bunların incelenmesine belki yeni bir katkı sağlamayı umuyorum. Sizlere Polinezya ve Avustralya'da görülen doğal bir olgudan bahsedeceğim; bu olguyu "ölüm hastalığı" olarak adlandırmayı öneriyorum. Bu uygarlıklarda, günah işlediklerine ya da kendilerine büyü yapıldığına inanan kişiler, kendilerini ölüme terk ederler ve gerçekten de görünürde hiçbir sorun olmadığı hâlde söylenilen anda ve çoğunlukla kısa bir süre içerisinde ölürler. Bu çalışma, aynı zamanda Durkheim'ın *İntihar* olayında birey ile toplumsalın ilişkisi konusunda sunduğu incelikli ve derin çalışmayı daha ileri götürmeme olanak verecektir. Sosyolojik ve istatistik çalışmalar için örnek ve model niteliğinde olan ve *İntihar* adını taşıyan kitapta, Durkheim, savaş ve devrim gibi büyük toplumsal krizlerde intihar olayının sınırlı oluşu

üzerinde ısrarla durmaktadır. Aslında Durkheim, asteni[1] ve steni[2] kavramlarını, yaşam karşısındaki cesaret ve zayıflık kavramlarını zaten kullanıyordu. Fakat yaptığı betimleme şu an çok daha açık gibi görünmektedir. Ayrıca Durkheim, *Dinî Yaşamın Temel Formları* adlı çalışmasında bu düşüncelerden çok geniş bir biçimde yararlanmıştır. Bu düşünceler gerçekten de bize çok yardımcı olmaktadırlar. Kuşkusuz, toplumsal olgu her zaman spesifik kalmaktadır. Fakat toplumsal olgunun bireyin bilincinde kendini gösterme biçimiyle ilgili betimlemeler netleşmekte ve açıklık kazanmaktadır. Savaş sırasında kendimle ilgili gözlemler yapma olanağım oldu. Yaşadığım büyük deneyim nedeniyle, sinirlerin insana verdiği fiziksel ve zihinsel gücün ne olduğunu çok iyi biliyorum. Aynı zamanda sizinle birlikte dövüşen kişilerin zihinsel ve fiziksel gücünü hissetmenin verdiği gücü de biliyorum. Ayrıca, korkuyu da yaşadım ve paniğin korkuyu nasıl arttırdığını gördüm, öyle ki sadece grup değil, aynı zamanda bireysel irade ve temel yaşam içgüdüsü de kendini bırakıveriyor.

2. *Psikoz Kavramı.* Fransız nörologlar, Alman psikiyatrlar ve sizler, sabit düşünce kavramının yerine psikoz kavramını koyduğunuzda, bir diğer önemli ilerleme daha gerçekleşmiş oldu. Psikoz, bizim için yaratıcı bir kavramdır, ayrıca çalışmalarınızı yakından izliyoruz. Bütünsel bir bilinç durumuyla, kendi içinde gelişme, artma, yön değiştirme ve yayılma gücüne sahip bir bilinç durumuyla, bütün psikolojik varlığı kaplayan bir bilinç durumuyla ilgili hipotez, hepimiz için ortak bir hipotez hâline gelmelidir. Freud'un son kitabından bahsetmek gerekirse, *Totem ve Tabu* psikozdan farklı bir şeydir; ki bu kitap, belli bir sistemi olan, anahtar olma niteliği taşıyan ve herkesin okumaması için hiçbir neden olmayan son kitaplardan biridir. Fakat, böyle bir abartıdan hoşlanmasak da, bu düşüncelerin büyük bir gelişme ve dayanma kapasitesine sahip olduğuna inanıyoruz; ayrıca, grubun bütünü tarafından uygulandıktan sonra, grup tarafından ortak bir kanıyla doğrulandıklarında, bireyin bilincini nasıl kurcaladıklarını ve bunlara nasıl inanıldığını daha iyi anlıyoruz. Yalan söyleme hastalığı, çılgınca yapılan yargılamalar, fanatizm ve toplu kan davaları,

---

[1] Temelde organik kaynaklı olmayan hâlsizlik, yorgunluk ve bitkinlik hâli. (ç.n).

[2] Asteniye karşıt olarak, bir organizmadaki normal işleyiş ve etkinlik hâli. (ç.n).

ölümle ilgili halüsinasyonlar; örneğin sessizliğe gömülen Avustralyalı dul kadınların davranışları; kolektif halüsinasyon ve rüyalar, yaptığınız gözlemler sayesinde aydınlığa kavuşturulmuştur. Bu nedenle, yeni rüya teorileriyle ilgili hiçbir şey artık bizler için yabancı olmasa gerek. Bu konuyla ilgili olarak, aranızdan Dr. Leroy'un yaptığı önemli keşif nedeniyle saygılarımı sunmama izin verin, ki Dr. Leroy, rüyada çocukluk duygularının dile getirilişi üzerinden, sizin yerinde bir ifadeyle "küçük rüyalar" olarak adlandırdığınız rüyaların karakterini bizlere açıklamaktadır. Böylece çok açık bir içimde, bütün mitolojilerde karşılaşılan birçok mitin anahtarının keşfedildiğini de eklemek istiyorum. Bu keşif, benzer bir keşif olduğu için, cinlerin ve perilerin gülünç ve (ekleyeyim) çocuksu doğalarıyla ilgili olarak Wundt'un önerdiği açıklamalar kadar önemli ve güzeldir. Wundt'un "Fratzentraum", yani gülünç ve şakacıktan rüya konusunda söylediklerivle aynı olsa gerek; ayrıca, bir taraftan çok sayıda mitin, öykünün ve fablın, diğer taraftan birçok rüyanın fizyonomisini tamamlamaktadır.

3. *Sembol kavramı ve temel olarak sembolik olan zihinsel etkinlik kavramı.* Burada, Head'in çalışmalarını içtenlikle karşılıyoruz ve bu çalışmalardan (savaştan sonra) haberdar olmamız bizim biçin büyük bir memnuniyet yaratmıştır. Ayrıca, bilim adamı olan bizlerin yaşantısında çok özel bir yeri olan bilimsel içerikli konuşmalardan birinde, şahsen Head ve sevgili dostumuz Rivers ile tam bir fikir birliği içerisinde olma mutluluğuna ulaştım. 1920 yılında, Oxford'daki New College'ın güzel bahçelerinde birlikte bulunmuştuk. Head'in afazi konusundaki güzel çalışmaları (ki bunlar Dr. Mourgue'un aynı olgularla ilgili bağımsız gözlemleriyle örtüşmektedir), bizim en eski düşüncelerimizle bile uyuşuyordu, bu yüzden bizleri etkilememeleri mümkün değildi. Zihinsel durumların çoğunun izole birer unsur olmadığı çoktan anlaşılmıştı –Bergson, uzun zamandan beri, bizzat afazi konusunda, psikolojik atomizmin doğru olmadığını göstermeye çalışıyordu. Zihinsel durumların çoğunun "zihinsel durum" sözcüğünün ifade ettiğinden daha fazlası olduğu, bunların genel durumun ve çok sayıda etkinliğin ve imgenin birer işareti ve sembolü olduğu ve özellikle de bu bağlamda en derin bilinç mekanizmaları tarafından kullanıldığı ise son derece yeniydi ve bizim için çok önemliydi. Ayrıca bu bizleri şaşırtmıyordu; tam tersine, bizim teorilerimizi daha genel bir çerçeveye yerleştiriyordu. Zira sembol kavramı, tamamıyla bize

ait bir kavramdır, dinden ve hukuktan doğmuştur –yoksa yanılıyor muyum. İşte Durkheim ve biz, insanların kendi aralarında sadece sembollerle, art arda gelen bireysel zihin durumlarına dışsal olan ortak ve sürekli işaretlerle ve daha sonradan gerçeklik olarak kabul edilen toplu durum işaretleriyle temas ve iletişim kurabileceğini öğretmeye çalışıyoruz. Bu işaretlerin niçin benimsendiklerini de anlamaya çalıştık; bunun nedeni şu ki, görerek ve duyarak, sesleri işiterek, kendimizin ve de başkalarının hareketlerini görerek ve hissederek, söz konusu işaretleri birer gerçeklik olarak kabul etmeye başlıyoruz. Uzun zamandır, sosyal olgunun özelliklerinden birinin de kuşkusuz onun sembolik görünümü olduğunu düşünüyoruz. Kolektif temsillerin çoğunda bir şey için tek bir temsil söz konusu değildir, fakat, o şeyle ilgili başka temsilleri dile getirmek ve pratik yapmak için şu veya bu ölçüde keyfî olarak seçilen bir temsil söz konusudur.

Sizinle hemfikir olmamız nedeniyle, artık teorimizden eminiz. Bireysel bilinç konusunda bize söylediklerinizdoğruysa, bu söylediklerinizkolektif bilinç için de aynı şekilde doğrudur. Araştırmalarımızın birbiriyle uyuşmasının taşıdığı önemi bir örnekle sizlere göstermek istiyorum. Bir Aranda ya da Arunta âyininde (Orta Avustralya), yağmur yağsın diye oyuncular büyük acılarla damarlarından kan akıtmakla uğraşırken –ki bu yağmuru sembolize eder– korodakiler de "Ngai, ngai, ngai" diye şarkı söylerler (Strehlow, *Aranda Stämme*, III, s. 132). Strehlow yerli yazarlarına dayanarak Ngai sözcüğünün yere düşen su damlalarını taklit ettiğini söylemeseydi, çıkartılan bu seslerin ne anlama geldiğini ya da bunun bir yansıma ses olup olmadığını bilemezdik. Ngai sözcüğü sadece bilinen yağmur damlalarının sesini yansıtmakla kalmıyor, aynı zamanda, totemik bir klan olan su klanının ata tanrılarının çıkardığı mitik bir fırtınayla yağan damlaların sesini de taklit ediyor. Klanın çıkardığı ve onomatope olan bu ritüel ses, mite yapılan gönderme ve semboller, bir bütün olarak bu tek hecede yer almaktadır. Sözcük, dize veya ilkel bir ezgi, sadece mistik yönleriyle ilgili yorumlarla geçerlilik kazanır. Kolektif zihnin etkinliği, bireysel zihnin etkinliğinden çok daha semboliktir, ancak bu semboliklik kesinlikle aynı yöndedir. Bu açıdan bakıldığında, tür farklılığı söz konusu değildir, sadece yoğunluk ve nitelik farklılığı vardır.

Bu sembol düşüncesi, bundan önceki düşüncelerle birlikte kullanılabilir. Ve bir araya geldiklerinde (analizden sonra sentez gelir)

mitlerin, âyinlerin, inançların, bunların etkililiğine olan inancın, illüzyonun, dinsel ve estetik halüsinasyonun, yalanın ve kolektif delirin[3] (ve bunun giderilmesinin) önemli unsurlarını açıklayabilirler.

4. *İçgüdü kavramı.* Bizlere öğrettiğiniz ve bütün karşılaştırmalı psikoloji ve psiko-patoloji sayesinde yeniden önemli hâle gelen dördüncü kavram içgüdü kavramıdır.

Babinski, Monakow ve Rivers sayesinde, histerilerle ilgili yorumlarınızla zihinsel yaşamın –eskiden çok ihmal edilen– bu yönüyle ilgili olarak yaptığınız değerli katkıları öğrenmiş bulunuyoruz.

Burada bizim için son derece verimli bir kaynak bulunmaktadır: Hiçbir sosyolog bu kaynağa henüz yeterince eğilmiş değildir, fakat bu kaynak kuşkusuz son derece zengin olgular sunmaktadır. Size göre, düşünce, tasavvur ya da eylem (bu eylem bir kaçış ya da bir etki olabilir) sadece zihnin şu veya bu fonksiyonunu ya da durumunu diğer şeylerle olan ilişkileri açısından dile getirmekle kalmıyor, aynı zamanda, daima sembolik ve kısmi bir biçimde, şeylerle bütün bir varlığın bedeni, özellikle de içgüdüsü ("Trieb") ve önemli psiko-fizyolojik mekanizmaları arasında var olan ilişkiyi gösteriyor. Ancak, eğer bireysel psikoloji konusunda içgüdünün payı böyleyse, kolektif psikolojideki payı çok daha büyüktür. Zira insanlar için ortak olan şey sadece, insanların zihinlerinde aynı şeyleri yaratan özdeş imgeler değildir, aynı zamanda, bilhassa, söz konusu şeylerle etkilenen içgüdülerin özdeşliğidir. İnsanlar sembollerle iletişim kuruyor dedik; fakat, açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, bu sembollere sahip olmalarının ve bunlarla iletişim kurabilmelerinin nedeni aynı içgüdülere sahip olmalarıdır. Coşma ve kendinden geçme (ki bunlar sembolleri yaratır) içgüdünün artışıdır. Dostumuz Rivers, bunu çok iyi göstermiştir. İhtiyaçlar, uç-ihtiyaçlar (ki bütün bir ekonomist okulu, muğlak bir kavram olan çıkar kavramının incelenmesinin yerine bunu incelemektedir), aslında içgüdünün doğrudan veya dolaylı birer ifadesinden başka bir şey değillerdir. İçgüdünün kolektif psikolojideki önemiyle ilgili olarak söyleyeceklerimiz bunlar değil sadece. Bir yönüyle –sizin de bildiğiniz gibi– toplumsal yaşam, daha geniş bir boyut kazanan, değişen, dönüşen ve iyileşmeye uğrayan toplumsal içgüdüden başka bir şey değildir. Burada da, savaşta normal insanla ilgili olarak edindiğim deneyimler, içgüdünün fiziksel ve ah-

[3] Delir: Coşkunluk, taşkınlık hâli, kendinden geçme, sayıklama (ç.n).

lâkî gücünü güçlü bir biçimde hissetmeme neden oldu, ki içgüdünün bu gücü hem ayırıcı hem birleştirici, hem açınlayıcı hem engelleyicidir ve kişiliğin tehdit altında olup olmayışına göre varlığın bütünüyle cesaretini kırar ya da harekete geçirir. Aynı zamanda, güçlü insanın içgüdüye karşı direnen ya da daha doğrusu başka içgüdüler sayesinde içgüdüyü iyileştiren insan olduğunu da anladım.

Bu olguların doğrudan ve evrensel olarak anlaşılabilmesi için kullanabileceğimiz normal psikoloji terimleri bu durumda sizlerin sayesinde açıklığa kavuşmuş oluyor.

Fakat burada, hiçbir şekilde beklenmedik olmayan dikkate değer bir rastlantıyı da not etmek gerekiyor: Sizlerin yardımıyla gerçekleştirdiğimiz bütün bu ilerlemeler, sadece mevcut psikolojiye değil, aynı zamanda bir tür zihinsel biyolojiye, gerçek bir tür psiko-fizyolojiye doğru ilerleyen psikolojiye kazandırdığınız ilerlemelere bağlıdır; diğer taraftan, bütün bu ilerlemeler, şu veya bu zihinsel fonksiyonla değil de bir bütün içerisinde bireyin zihniyetiyle ilgili olarak yaptığınız gözlemlere bağlıdırlar. Buna karşılık olarak sizlerin değerlendirmesine sunabileceğimiz olgularla ilgili ilerlemelerin aynı türden olduğunu göreceksiniz. Bu da beklenmedik bir şey değildir ve vardığım sonuçlarla birlikte sizlere sunacağım haklı nedenlerle açıklanabilir.

Üçüncü Bölüm

Sosyolojinin Psikolojiye Sunacağı Hizmetler

Sorumluluğumuzun son derece büyük olduğu anlaşılıyor ve bunu asla tam olarak yerine getiremeyeceğimize inanıyorum. Belki de, bizlere sunduğunuz hizmetin karşılığını yeniden başka alanlara girerek ödeyebiliriz sadece. Ancak sizlerin karşısında büyük bir özveriyle çaba göstereceğim; ayrıca, sizlere sunabileceğimiz yararlı birçok olguyu dile getirmek istiyorum ve bunların sizlere eleştirel ve teorik düşünceler ve gözlemler ortaya koyma olanağı vereceğini umuyorum. Zira bizim düşüncemize göre –aslında bu düşünce bize değil, sosyoloji ve psikoloji biliminin önde gelen isimlerinden biri olan Waitz'e aittir– içebakış yönteminden farklı olarak gözlemlenebilecek bilinç olgularıyla ilgili temel dizelgelerden biri de kolektif bilinç olguları dizelgesidir. Bu olguların tekrarlamaları, ortalama ve normal karakteri ya da daha iyi bir ifadeyle istatistik niteliği, kısacası sayısal yönü, her zaman söylediğimiz gibi ve Urbain gibi seçkin bir kimyacının bu konuda belirttiği gibi, karakteristik bir nitelik taşımaktadır. Bu da söz konusu olguları insan davranışıyla ilgili tipik birer belge hâline getirmekte ve büyük bir güvenirlik kazandırmaktadır. Diğer taraftan, bu olgular birçok bireyde ortak olarak göründükleri için, çoğunlukla yetkin bir biçimde düzenlenen sembollerle ifade edildikleri ve devamlı pratiklerle tecrübe edildikleri için, bilinçli olarak aktarıldıkları ve böylece sözlü olarak öğretildikleri için, bu olgularda davranışın en azından kısmen açık bir bilinç durumuna denk düştüğünden emin olabiliriz.

Sizin zorlukla ve sadece patolojik durumlarda gözlemleyebileceğiniz zihinsel bunalımlar, yorumlar, kontrastlar, yasaklamalar, delir ve halüsinasyonlarla ilgili binlerce örnek var elimizde, daha da önemlisi bunlar *normal* durumlarla ilgili örneklerdir. Örneğin, daha ileride size bahsedeceğimiz "ölüm hastalığı", yaşam içgüdüsünün toplumsal içgüdüyle böyle güçlü bir şekilde olumsuzlanması Avustralyalılar ve Maoriler'de anormal değil son derece normal bir durumdur. Aynı şekilde, Maoriler, Malezyalılar'ın büyük bir bölümü ve Polinezyalılar'ın önemli bir bölümü kan davasının, birçok kez betimlenen "amok" un neden olduğu sanrılı öfkeyi çok iyi bilmektedirler. Bu durumda, zengin bir psikolojik olgu birikimine sahibiz. Bunu sizlere göstermeye çalışacağız.

Burada, doğrudan dille ilgili incelemeler akla gelse bile dilden bahsetmeyeceğim. Sosyologlar arasında, dilbilimciler, inceledikleri olguların bütün toplumsal olgular gibi her şeyden sosyal birer olgu olduğunu ve aynı zamanda hem fizyolojik hem de psikolojik olduğunu gören ilk kişiler olmuşlardır. Dilbilimciler, dillerin grupların ötesinde onların tarihiyle ilgili olduğunu her zaman bilmişlerdir. Sosyoloji her zaman dilbilimciler gibi hareket etmiş olsaydı, eğer tarih felsefesi ve toplum felsefesi gibi iki yanlış noktaya yönelmemiş olsaydı kuşkusuz daha çok ilerlemiş olurdu.

Fakat, sadece iki olguya dikkatinizi çekmek istiyorum, ki daha şimdiden, bu olgular üzerinden sizlere gerçekten yararlı gözlemler sunabileceğimize inanıyoruz; bahsettiğimiz iki olgu, sembolün incelenmesi ve ritmin incelenmesidir.

1. *Psikolojik birer olgu olarak mitik ve ahlâkî semboller.* İlk bakışta, bireyin kolektif yaşantısındaki zihinsel mekanizmalar bireyin bilinçli yaşantısındaki mekanizmalardan farklı olmadığından, sosyolog, psikolojik ve psiko-fizyolojik sembolizasyonlarla ilgili yeni olgular ortaya koyamazmış gibi görünebilir. Fakat, sizler bu sembolizm olgularıyla nadiren ve sadece anormal olaylar içerisinde karşılaştığınız hâlde, bizler devamlı olarak ve birçok normal olaylar serisi içerisinde çok sayıda sembolizm olgusuyla karşılaşmaktayız. Önceki sayfalarda sizlere son derece öğretici bir olgudan, yani onomatope seçiminden bahsetmiştim; buna, hızlı bir biçimde yayılan ritüel ve mimetik hareketin keyfî olarak seçilmesi olgusunu ekleyeceğim. Ancak, sembollerden bahsettiğimizde çok rahat bir biçimde hareket ettiğimiz dilbilimin, ritüelin ve büyünün sınırlarının dışına çıkmamız gereki-

yor. Sosyolojiyi ilgilendiren bütün alanlarda çok sayıda sembol elde edebilir ve bunları sizlere sunabiliriz.

Wundt, *Völkerpsychologie* adlı çalışmasında, dinî ve estetik hayatın bu etkin yönünü açmaya çalışmıştır. Daha önce, *Felsefe Dergisi*'nde yayımlanan makalelerde, bu yorumun içerdiği aşırı ve gereksiz noktaları değerlendirmeye çalıştım; bununla birlikte, diğer bazı noktalarda bu yorumun izlenebileceğini söyledim. Aslında, bu sembolizm düşüncesi birçok açıdan geliştirilebilir.

Sesler, sözcükler, hareketler ve örneğin davranışsal ve ahlâkî ritüeller birer sembol ve işarettirler. Davranışlar ve ahlâkî söylevler aslında birer ifade biçimidir. Öncelikle grubun varlığını ifade ederler; fakat aynı zamanda, gruptaki üyelerin içgüdüsel hareket ve tepkilerini, üyelerin her birinin ya da hepsinin doğrudan ihtiyaçlarını, kişiliklerinin ya da karşılıklı ilişkilerinin gereksinimlerini ifade ederler. Bir örnek verelim. Özellikle Polinezya'da (Maori, Hawai, vs.) sıklıkla karşılaşılan tabulardan biri, kişinin gölgesinin başkasına geçmesine engel olmaya ya da geçmesini sağlamaya dayanır. Bu olumsuz ritüel neyi ifade eder? Bu ritüel, gölgenin etrafında bir tür kalkan gibi koruma görevi gören güçlü bir kişinin içgüdüsünü ve başkalarının ona karşı duyduğu saygıyı ifade eder. Sonuç olarak, bu olumsuz ritüel, bazı kişilerin içgüdüleriyle başka kişilerin içgüdüleri arasındaki ilişkilerin bir sembolünden başka bir şey değildir. Buradan çıkarsak, öncelik hakkıyla ilgili âdetlerimizi anlamamız çok kolay olur. Ancak bu durum, hemen hemen bütün ahlâk sistemlerine kadar yayılabilir. Sözcükler, selamlaşmalar, resmî bir biçimde değiş-tokuş edilen, alınan ve savaş korkusuyla zorunlu olarak iade edilen hediyeler birer sembol değilse nedir? İmanı oluşturan, bazı şeylerin birbirine karışmasını sağlayan ve bazı şeylerin birbirinden ayrılmasına neden olan yasaklamaları telkin eden inançlar birer sembol değilse nedir?

Şimdi de toplumsal hayatın, komşularımızla olan sembolik ilişkilerimizin ulaştığı devasa boyutlara gelelim. Bu sembolik ilişkileri doğrudan mitik imgeye benzetemez miyiz? Ve bu sembollerin tıpkı mitik imge gibi [bireylerin zihninde] sonsuz bir biçimde yansıdığını söyleyemez miyiz?

Zira, özellikle mitolojide, "zihinsel yansıma" olarak adlandırdığım ve imgenin âdeta sonsuz bir biçimde çoğaldığı olaylarla karşılaşmaktayız. Her biri bir simge taşıyan Vişnular'ın kolları böyledir. Aztekler'in rahip-tanrısının kuş tüyünden yapılan başlıklarını da buna ör-

nek olarak verebiliriz, ki bu kuş tüylerinden her biri Tanrı'nın ruhunun farklı bir parçasıdır. Toplumsal yaşamla bireysel bilincin temel noktalarından biri burada yatmaktadır: Sembolün –çağrılan doğaüstü varlık– kendine özgü bir yaşamı vardır; hareket eder ve sonsuz bir biçimde çoğalır.

2. *Ritm.* Bu daha önce bahsettiğim, son derece önemli bir olgudur. Wundt bunun önemini hissetmiş ve hem fizyolojik, hem psikolojik, hem de sosyolojik olan yapısını fark etmiştir, zira Wundt, *Sprache* adlı çalışmasının başında, Grosse, Bücher ve Ribot'yu izleyerek, ritmin incelenmesini salt psikolojiye değil, kolektif psikolojiye bağlamıştır. Fakat her şeyden önce, ritmin incelenmesi, özellikle de sahip olduğu yayılma özelliği nedeniyle, analizin, sadece tek bir bireyde olup bitenlerle ilgilenen bütün çalışmalardan çok daha ileriye götürülmesine olanak vermektedir. Ritmin toplumsal yönünü kısa bir süre için bir kenara bırakalım. Örneğin, yüzeysel olarak ama sosyolojik bir bakış açısıyla dansı incelediğimizde, dansın, bütün bireylerde özdeş olan ve çoğunlukla aynı kişiler tarafından izlenen soluma, kalp ve kas hareketlerine karşılık geldiği ve aynı zamanda art arda gelen imgeler içerdiği ve bu imgeleri izlediği son derece açıktır; zira bu imgeler, dansın sembolünün kişilerde uyandırdığı imgelerdir. Burada da, sadece sosyal olan ile psikolojik olanın değil, aynı zamanda sosyolojik olan ile fizyolojik olanın doğrudan birlikteliğini görüyoruz.

Eğer ritmin –ve aynı zamanda ezginin– etkilerini, yarattığı saplantıyı ve etkilediği kişileri nasıl peşinden sürüklediğini incelersek, aynı sonuçlara varmaz mıyız? O hâlde bu noktada size bahsetmemiz gereken çok sayıda olgu ve olağanüstü ritüel örnekler vardır: Sürekli tekrar edilen bağırışlarla ya da basit bir şarkının dizeleriyle gece gündüz eşlik edilen danslarda kalabalık grupların hareket etmelerini, kendilerinden geçmelerini ve coşmalarını örnek verebiliriz –ki bunlar yeri geldiğinde hem birer neden, hem de birer sonuçturlar. Avustralya ve Güney Amerika'da bu olgulara bolca rastlanmaktadır.

Daha önce uyumdan bahsettiğimi hatırlatmak istiyorum. Burada da, sosyal olan, psikolojik olan ve de fizyolojik olan birbiriyle örtüşmektedir; bu sadece ritm açısından değil, ton açısından da böyledir.

Bazı detaylar vererek iki olgu grubunu sizlere sunmaya çalıştım. Aslında, psişik nitelikte olup da öğretici olmayan hiçbir sosyal olgu yoktur.

Hemen hemen her yerde, bütün bu olgular içerisinde, genel psikolojik olgu, sosyal olduğu için bütün netliğiyle kendini gösterir; hitap ettiği herkes için ortaktır ve ortak olduğu için de bireysel varyasyonlardan bağışık hâle gelir. Sosyal olgularda, deyim yerindeyse geride yalnızca saf tınıyı bırakmak için ek armonileri ortadan kaldıran doğal bir tür laboratuvar deneyimi söz konusudur.

Özet olarak belirteceğim birkaç örnek vermek istiyorum.

Mourgue, Monakow'a atfettiği yakın döneme ait bir çalışmada, hastalarında gözlemlediği olgular ile bizim incelediğimiz olgular arasında benzerlik kurmaktadır. Levy-Bruhl'ün ilkel denilen zihniyetlerin karakteristiği olduğuna inandığı "katılımlar" ile kendisinin iddialı bir biçimde "ya hep ya hiç" yasası olarak adlandırdığı şey arasında bir yakınlık kurmaktadır. Ayrıca ben, temel olguyu hatırlatan, olumlu ve olumsuz biçimiyle "totalite" olgusunu hatırlatan bu psikolojik ifadeyi tercih ediyorum. Zira bir taraftan Levy-Bruhl'ün "katılımlar"ı, diğer taraftan zıtlıklar ve karışık tabular (ki bunlara "karşıtlıklar" diyebiliriz –ve bunlar katılımlar ve karışımlar kadar önemlidir), "totalite"nin birer göstergesidirler. Her ikisi de içgüdülerin, istemlerin, imgelerin ve bireysel düşüncelerin bir araya gelişini, yani açık bir biçimde grubun varlığıyla oluşturulan ve güçlendirilen bütünleşmeleri ifade etmektedir. Her ikisi de grubun ortaya koyduğu çabayı dile getirir: Asimilasyon ve tanınma, özdeşlik ve karşıtlık, sevgi ve nefret. Aslında, hepsi de grubu, yani bir bütünü, bir bireyler bütününü ifade eder; ancak bireyler de birer "bütün"dürler ve bu şekilde düşünüp hareket ederler. Bu aksiyonların ve reaksiyonların ve bunların ideasyonla olan ilişkilerinin incelenmesi sosyal fenomen açısından son derece kolaydır.

Dinî yaşamdan değil de ahlâktan alınan bir diğer örnek ise, size daha önce bahsettiğim ve şimdi ayrıntılı olarak açıklayacağım ölüm hastalığıdır (tanatomani). Tanatomani, insandaki yaşamsal içgüdü hakkında ne düşünmemiz gerektiğini, bunun ne derece topluma bağlı olduğunu ve birey-dışı nedenlerden dolayı bireyin bunu yadsıyıp yadsıyamayacağını ayrıntılı olarak görmemize olanak verecektir. Aslında, sizlere sunacağım çalışma, insanın "iç-gücü"yle ilgili bir çalışma olacaktır (İngilizler buna *morale* diyorlar); sosyal olanın, psikolojik olanın ve fizyolojik olanın nasıl birbirine karıştığını göreceksiniz. Buna karşılık, uzun zamandır, toplumsal içgüdünün yokluğu, ahlâkı tanımama ve ahlâka yabancı olma, yargıçlar tarafından olduğu

gibi sizin tarafınızdan da belli bir delilik türünün belirtisi olarak görülmektedir.

Fakat söyleyeceklerim bununla sınırlı değil. Örneğin çalışma, ruhuyla ve bedeniyle insanın bütün zamanını aldığında, çalışma içgüdüsü veya nedensellik duygusu, teknik üretim konusu dışında daha iyi nasıl ve nerede incelenebilir?

Psikolojik ve fizyolojik bir nitelik taşıyan –*bu kez spesifik olarak antropolojik olan*– ve sonuç olarak tamamıyla sosyal olan ve Hertz'in önemli ölçüde aydınlattığı bir diğer sorun ise sağ ve sol ayrımı sorunudur ve hem dinî hem de teknik niteliktedir; bu ayrım, insanın fiziksel ve kalıtımsal yapısında toplumdan kaynaklanıyor olabilir. Fakat ne olursa olsun, beden, ruh ve toplum şeklinde sıralanan üç unsurun kombine olarak incelenmesini gerektirmektedir. Örneğin, sağ ve sol olarak ayrılan alan kavramı açısından, bu üç unsuru bir bütün olarak gerektirmektedir.

Son olarak, diğerleri gibi üç boyutlu bir olgu olan beklentiden bahsedeceğim birazdan. Fakat ondan önce, sizlere söz verdiğim ve bütün bu olguları ilgilendiren açıklamayı yapmak gerekecek.

Sizlere göstermeye çalıştığım olgularla psikolojideki yeni keşifler içerisinde ilginç bulduğum bütün olgular, sadece saf bilinç alanına değil, aynı zamanda bunları bedenle olan ilişkileri açısından kapsayan alana aittirler. Aslında bizim bilimimizde, sosyolojide, saf literatür ve saf bilim dışında, yeteneklerine ve özelliklerine göre ayrılan insan olgusuyla hemen hemen hiçbir zaman karşılaşmış değiliz. Bizim işimiz bir bütün olarak insanın bedeniyle ve mantalitesiyledir ve bunlar, aynı anda ve bir bütün olarak verilirler. Temelde, beden, ruh ve toplum birbirine karışır. Bunlar, artık mantalitenin şu veya bölümüyle ilgili ayrı ayrı olgular değildir, bunlar, bizleri ilgilendiren ve hayal edilebilecek en kompleks olgulardır. Totalite olguları olarak adlandırılmasını önerdiğim şey budur, ki burada sadece grup değil, fakat, aynı zamanda grupla birlikte bütün kişilikler, ahlâkî, sosyal, zihinsel ve özellikle de bedensel ve maddî bütünlük içerisinde verilen bireyler yer almaktadır. Ancak bu kompleks olguların incelenmesi, kesinlikle psikolojiyle ilgili bazı ilerlemeler gerektirmektedir. Bu da beni bir sosyolog olarak size bazı sorular sormaya ve bunları aydınlatmanızı istemeye götürmektedir.

Dördüncü Bölüm

PSİKOLOJİYE YÖNELTİLEN SORULAR

Bugün büyük bir memnuniyet duyduğumuz bilimlerimizin sınırları tamamıyla aynıdır. Kolektif psikoloji, düşünceler ve pratiklerle ilgilenen sosyoloji ve istatistik, tıpkı son çalışmalarınız gibi, aynı atmosfer içerisinde hareket etmekte ve insanın şu veya bu özelliğini değil de bir bütün olarak somut insanı ele almaktadır.

Bu bütünsel insanın incelenmesi acil olarak yapılması gereken, sizlerden yapmanızı istediğimiz incelemeler arasında yer almaktadır. Sitem olarak algılamayın ama, psiko-patoloji dışında, çalışmalarınız, duygu teorisi ve heyecan teorisi gibi psikolojinin önemli ama çok özel kalan ve temelde özel bir ilgi gerektiren çeşitli alanlarında son derece yararlı olmuştur. Kuşkusuz, bir bilimin her şeyden önce olanakları ölçüsünde ve dolayısıyla da biraz rastlantısal olarak ilerleyebileceğini kesinlikle kabul ediyorum! Bununla birlikte sosyolog olan bizlerin, kendi iyiliğimiz ve hepimizin iyiliği için, kendi alanınızda, psiko-patologların önemli ilerlemeler kaydettiği ve ayrı ayrı değil de bir bütün olarak insanı ele alan inceleme alanınızda daha fazla çalışmanızı istememizi hoşgörüyle karşılamanızı diliyorum. Ahlâkî, ekonomik ve demografik istatistiklerde karşılaştığımız şey, deyim yerindeyse ölçülebilen ama parçalara ayrılması söz konusu olmayan insan dediğimiz bu varlıktır. Yığınların ve halkların tarihinde ve bunların

eylemlerinde karşılaştığımız şey bu insandır; aynı şekilde, tarih, bireylerin tarihi içerisinde bu insanla karşılaşmaktadır. İncelemeye çalıştığımız, çoğunlukla ortalama insanların ve genel olarak bütünlüklü ve ortalama bir yaşantısı olan insanların davranışları ve düşünceleridir. İstisnaî olarak, istisnaî bireyselliklere ulaşmamız mümkündür.

1. *Bütünsel olarak insan.* İster özel olayları, ister genel olayları inceleyelim, daha önce de belirttiğim gibi, ele aldığımız şey temelde bütünsel insandır. Örneğin ritm ve semboller, sadece insanın estetik ve imgesel yeteneklerini değil, bütün bedenini ve bütün ruhunu ortaya koyar. Toplumda bile, sosyal bir olguyu incelediğimizde, ele almaya çalıştığımız şey bir bütün olarak psiko-fizyolojik komplekstur. "Yükümlü" bir bireyin, yani ahlâkî olarak bağımlı kılınmış, kendi yükümlülükleriyle, örneğin kendisi için onur meselesi olan bir durumla sanrılı hâle gelen bireyin içinde bulunduğu durumu, sadece söz konusu yükümlülüğün yarattığı psikolojik ve aynı zamanda fizyolojik etkinin ne olduğunu biliyorsak betimleyebiliriz. Bir insanın konuştuğunda, duyduğunda ve inandığında bütün varlığının nasıl etkilendiğini bilmiyorsak, o insanın örneğin dua ederken niçin kendisinin etkin bir neden olduğuna inandığını anlayamayız.

O hâlde bizlere, mantalitenin değişik kısımları arasında var olan ilişkiler ve bu bölümler ile organizma arasında varolan ilişkilerle ilgili bir teori sunmanızı bekliyoruz.

Hattâ sosyolog için önemli bir sorun olan ortalama insan sorunu –ve normal insan sorunu– sadece sizin aracılığınızla ve zihnin farklı bölümlerinin ortaya koyabileceği ortalama normal ürünün ne olduğunu incelemenizle çözümlenebilir. Ortalama bir insandaki, hattâ modern toplumlarımızdaki ortalama bir insandaki içgüdünün çok önemli olduğunu söylüyorsunuz. Ancak bunu açmak ve geliştirmek gerekiyor. Günlük hayatta yaşanan olaylara bakınız, bunlar birer "cevap"tan başka bir şey değildir. Örneğin çocuğun sesine koşan anne, kullandığı âlete karşılık veren ya da yönlendirdiğine inanmakla birlikte kendisini yönlendiren hayvanı izleyen işçiye bakın. Bunlar, sadece maddî yaşamımızı değil, aynı zamanda toplumsal ve ailevî yaşantımızı oluşturan sayısız içgüdüsel eylemlerdir. Bu içgüdülerin niceliğini belirlemeye çalışın, o zaman bu teoriyi ileriye taşıyabiliriz. Eğer bunlar kendilerine atfedilen bazı düşünce-işaretlerin aydınlattığı birer refleks ve içgüdüyse (ki insanlar bu düşünce-işaretlerle temasa

geçer ve iletişim kurarlar), o zaman birer sosyal fenomen olan yığınların ve grupların bu hareketlerini belki anlayabiliriz.

Böyle bir incelemenin sağlayacağı yarar bizim için iki açıdan çok önemlidir: En ilkel toplumsal yaşam formlarının ve istatistiksel olguların incelenmesi açısından önemlidir. Öncelikle, toplumsal yaşamın ilkel formlarına doğru gittiğimiz ölçüde –ki gerçek anlamda ilkel hiçbir toplumsal yaşam formu yoktur–içgüdüsel insanlarla karşılaşırız, izin verirseniz *bütünsel* insan demeyi tercih ederim. Aynı şekilde, toplumların en önemli ve özellikle de en az gelişmiş tabakalarında bu "bütünsel" insanlarla karşılaşırız. O hâlde, elimizdeki istatistiksel unsurlar ve özellikle de ahlâkî istatistikler içerisinde çoğunluğu bu insanlar oluşturmaktadır, zira gerçek anlamda uygarlaşmış sınıflar, en zengin toplumlarda bile sayısal olarak oldukça düşük bir profil çizmektedirler.

Bilincinin farklı alanlarını kontrol etmesini bilen insan, aslında bizim uygarlıklarımızdaki ve bizden önce gelen bazı geri kalmış veya Doğu uygarlıklarındaki yüksek sınıflara ait uygar insandır. Bu insan diğer insanlardan farklıdır. Uzmanlaşmıştır ve çoğunlukla toplumsal iş bölümü nedeniyle kalıtımsal olarak farklılaşmıştır, ki söz konusu iş bölümü de çoğunlukla kalıtımsaldır. Fakat her şeyin ötesinde bu insanın bilincinde bölünme söz konusudur, bu insan bilinçli bir insandır. O hâlde içgüdüye karşı direnmeyi bilir; eğitimi, kendi konseptleri ve bilinçli seçimi sayesinde kendi eylemlerini kontrol etmeyi bilir. Elit insan sadece *dubleks* bir insan değildir, yalnızca kendi içerisinde ikiye ayrılmakla kalmaz; deyim yerindeyse "bölünmüştür" bu insan: Zekası, buna eşlik eden istenç, duygularını dile getirirken acele etmemesi, duygularına ve çoğunlukla aşırıya kaçan eleştirilerine hâkim olma biçimi, bu insanın, bilincini anlık şiddetli itkilere terk etmesine engel olur. Cicero'nun *Pro Cluentı*'de (I, 5) duygu ve düşünce ayrılığını içeren hak konusunda söyledikleri sadece toplumsal yaşam açısından değil, aynı zamanda toplumsal hayatın bireysel hayattaki büyük etkisi açısından da doğrudur.

Fakat, sosyologların genel olarak incelemesi gereken insanlar bunlar değildir. Sıradan insan zaten [kişilik olarak] ikiye bölünmüştür ve bir ruhu olduğunu hisseder; fakat kendisinin efendisi değildir. Günümüzün ortalama insanı –ki bu özellikle kadınlar için doğrudur– ve arkaik ya da geri kalmış toplumlardaki bütün insanlar bir "bütündür": En basit algılar ya da en küçük zihinsel bir şok bütün

varlığını etkiler. Bu "bütünselliğin" incelenmesi, bizim modern toplumlarımızdaki elit insanı ilgilendirmese de son derece önemlidir. Sosyolojideki yaygın yanlışlardan biri de, bizimki gibi –akademik diyebileceğimiz– bir mantaliteden yola çıkarak, mantalitenin tek biçimli olduğuna inanmaktır. Bu nedenle, bu yanlış metottan kurtulmamıza yardımcı olmanızı umuyorum.

2. *Beklenti.* Bu arada, aydınlatmanıza ihtiyaç duyduğumuz, bizim için acil olarak incelenmesi gereken ve bedeni, sezgileri, duyguları, istemleri, algıları ve zekasıyla bütünsel insan düşüncesini içeren bir olguya dikkatinizi çekmek istiyorum: Beklenti olgusu. Sosyolog olan ya da kolektif psikolojinin taraftarı olan bizler, bu olguyu dikkat olgusuyla karıştırmamaya çalışıyoruz.

Morand'ın, *Année Psychologique*'in son sayılarından birinde yayımlanan Beklenti ile ilgili çalışmasından çok şey beklediğimi söylemek istiyorum. Beklentinin etkilerinden çok koşullarının, belirtilerinin ve psiko-fizyolojinin söz konusu olduğu bir laboratuar çalışmasından beklenebileceğinden fazlasını elbette beklemiyordum. Bununla birlikte, söz konusu çalışmanın beni biraz hayal kırıklığına uğrattığını söyleyebilirim. Aslında, beklentinin etkileri konusundaki çalışmaları laboratuvar ve kliniklerde daha ileriye götürebileceğinize inanıyorum. Kopenhaglı merhum psikolog Lehmann'ın *Aberglaube und Zauberei* adlı güzel kitabını hatırlatmak istiyorum. Bu kitap, büyü ve Beklenti psikolojisi konusunda bildiğim en iyi kitaplardan biridir. Lehmann, büyü ve hokkabazlık becerilerinin ve bunların içerdiği yaygın aldatmacanın izleyicilerin dikkatini gerektirdiğini, neden olduğu yanılsamanın ve yarattığı dikkatsizliğin gerekli olduğunu göstermiştir. Buradan, büyüsel hareketlerin en azından bir kısmının etkililiğine olan inancın nedenini ortaya çıkarmaktadır.

Lehmann'ın çalışmaları birçok taklitçi için ilham kaynağı olsa gerek. Bu kişilerin yaptığımız çalışmaları önemsiz bulmayacaklarını inanıyorum. Zira sadece büyüde ve dinde değil, toplumun her yerinde bütün mucizeleri ve doğru şeyleri doğrulayan (diyelim) ya da –Kant'ın dediği gibi– doğrudan ortadan kaldıran ve geçersiz kılan belirsiz ya da belli bir beklentiyle karşılaşmaktayız.

Beklenti, psişiğe ve fizyolojiğe en yakın olgulardan biridir ve aynı zamanda en yaygın olgular arasında yer alır.

Beklenti, hukukun bütün bir bölümünü oluşturmaktadır. Emmanuel Levy bunu çok iyi göstermiştir: Medenî sorumluluk hukuku bir

beklentidir; fakat yasaların çiğnenmesi veya suç, beklentinin çiğnenmesinden başka bir şey değildir, zira insanlar, ne yasaların ne de şeylerin değişmemesini beklerler daima. Ve emir düşüncesi beklentilerinin bir göstergesinden başka bir şey değildir. Sanatın belli bir bölümü uyandırılan ve deşarj olan beklentiler sisteminden, tatmin edilen ya da hayal kırıklığıyla sonuçlanan beklenti oyunlarından başka bir şey değildir. Bergson komiklik olgusuyla ilgili olarak bu düşünceyi geliştirmeye çalışmıştır. Zaten bu düşünce Aristoteles'te de mevcuttur; Aristoteles, beklentiden arınma, daha doğrusu beklentiden kurtulma teorisini önermiştir, ki bu teori birçok âyini ve komik olan ile trajik olanın kullanımını doğruluyor –bu eskiden ritüel bir kullanımdı. Böylece sanatın, romanın, müziğin ve oyunların yarattığı etkilerin çoğunluğu, kurgusal tutkularla ilgili bütün çalışmalar bizdeki gerçek, barbar, ilkel ya da vahşi tutkularla ilgili iç karartıcı dramların yerini alıyor. –Hattâ ekonomik olgular bile bir yönüyle bütünüyle beklentiyle ilgilidir: Şans oyunları, spekülasyonlar, krediler, iskontolar ve bize akacağına inandığımız para, beklentilere karşılık gelir. –Genel sosyoloji açısından, toplumda tansiyonun yükseldiği gerilim durumlarından bahsedebiliriz; diplomatik gerilim denilen şey; sıra hâlinde bekleyen askerlere yöneltilen "dikkat" emri, vs. Teknoloji konusunda, teknik çalışmaların çoğuna eşlik eden korku ve kaygıya dikkat ediniz.

Özellikle de beklentinin ve ahlâkî illüzyonun incelenmesi, bireylerin ve toplulukların beklentilerine yönelik tekziplerin ve bu birey ve toplulukların verdiği tepkilerin incelenmesi son derece yararlı olur. Robert Hertz'in, *Günah ve Kefaret* adlı kitabında, bu konuda kaydettiği önemli notlar bulacaksınız; kitabı yeniden yazma olanağım oldu ve yakında yayımlanacaktır.

İyi bir psikolojik ve fizyolojik tanımlama, beklentinin bizlerde yarattığı bu "muğlak kaygıları" –ki bunların delilik olduğuna inanılıyor–, bunların yerini alan belirgin imgeleri, şiddetli hareketleri ve mutlak yasaklamaları daha iyi betimlememize olanak verecektir. Bu olgular mutlu, lâik ve medenî yaşantımızda oldukça nadirdirler. Ancak savaş bu türden deneyimleri katı bir biçimde hissedip yaşamamıza neden oldu. Bu deneyimlerin, bizden önce gelen insanların ve etrafımızda bulunanların hayatlarında çok daha sık bir biçimde yaşanmış ve yaşanıyor olması muhtemeldir.

Son olarak beklenti, duyumsamanın, algının ve özellikle de bedenin hareketinin ve içinde bulunduğu durumun doğrudan toplumsal durumu koşullandırdığı olgulardan biridir, ki bu toplumsal durum da duyumsamanın, algının, bedenin hareketinin ve içinde bulunduğu durumun koşulunu oluşturmaktadır.

Eğer aranızdan biri bu türden olgular konusunda bizleri aydınlatırsa, beklentilerinizi suiistimal etmemiş olurum ve sizler de benim beklentilerimi karşılamış olursunuz.

Bununla birlikte, sizlerin karşısında sadece genel birtakım açıklamalar yaptığım için beni bağışlamanızı diliyorum. Fakat dile getirdiğim düşüncelerin etkili olacağına inanıyor ve tek bir istekte bulunuyorum: Sizlere küçük ve alçak gönüllü bir katkıda bulunacağımı umuyorum.

Ek

TARTIŞMA SONUCUNUN ÖZETİ

Son derece önemli olan zihnin kategorileri sorununa değinmeye çalıştık. Bunu yapmakta haklıydık, zira bunların incelenmesi çalışmalarımızın birleşme noktalarından birini oluşturmaktadır. Aslında sizler gibi biz de, bu kategorilerin diyalektik olmayan somut bir biçimde analiz edilmesini istiyoruz. Fakat neden böyle bir maceraya girişmediğimi söylemek istiyorum. Şöyle ki, bu konudaki yaklaşımlarla ilgili henüz çok fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Kuşkusuz, birtakım açıklamalardan fazlasını sunmak için henüz erken. Diğer taraftan, çok açıktır ki, son derece gerekli olan o uzun çalışmalar içerisinde, en fazla ihtiyaç duyulanlara ulaşabilmiş değiliz; söz konusu çalışmalar tarihseldir ve sizlere bunlardan bahsetmeme sanırım gerek yoktu.

Aristoteles'in bahsettiği kategoriler, zihnimizde var olan ya da var olmuş olan ve ele alınması gereken tek kategoriler değildir. Her şeyden önce, kategorilerle ilgili mümkün olan en büyük kataloğun oluşturulması gerekmektedir; insanların kullandığını bildiğimiz kategorilerden hareket etmek gerekir. O zaman, zihinde ölü, soluk ve karanlık başka alanların var olmuş olduğu ve bugün de var olmaya devam ettiği görülecektir. Küçük ve büyük, canlı ve cansız, sağ ve sol

birer kategori oluşturmuşlardır. Bilinen kategoriler arasında, örnek olarak son derece teknik bir öneme sahip olduğunu düşündüğüm töz kategorisini alalım. Bu kategori birçok değişim yaşamıştır. Örneğin, ilk prototipleri arasında özellikle Hindistan ve Yunanistan'da görülen başka bir kavram yer alıyordu: Yiyecek kavramı.

Kategoriler, tıpkı diğer semboller gibi insanlığın yavaş yavaş meydana getirdiği genel birer sembolden başka bir şey değildir. Bu yaratım çalışmasını betimlemek gerekiyor. Bu da tarihsel sosyolojinin temel bölümlerinden birine tekabül ediyor. Zira söz konusu çalışma karmaşık, rastlantı dolu ve şansa kalmış bir çalışmadır. İnsanlık teknik ve teknik olmayan, mistik ve mistik olmayan bütün araçlarla kendi zihnini var etmiştir; bunu yaparken de kendi tininden (duyu, duygu ve akıl) ve kendi bedeninden yararlanmıştır; bunu rastgele seçimlerle, tesadüfî şeylerle ve zamanın sunduğu rastlantılarla; ulusların, bunların yarattığı eserlerin ya da bu eserlerin kalıntılarının sunduğu rastlantılarla yapmıştır.

Kullandığımız genel kavramlar henüz tam olarak yerleşmemiştir ve eksik yönleri bulunmaktadır. Psikoloji, sosyoloji ve tarih bilimlerinin, farklı yönlerden gelen ortak çabalarla bir gün bu zorlu tarihi yazmaya çalışacaklarına inanıyorum. Ve inanıyorum ki, bu bilim, aklın göreceliliği duygusu en güzel felsefeye ilham kaynağı olacaktır. Bu şekilde bitirmeme izin verin.

DÖRDÜNCÜ KISIM

Toplumun Uyandırdığı Ölüm Düşüncesinin Bireydeki Fiziksel Etkileri * (Avustralya, Yeni Zelanda)



* *Normal ve Patolojik Psikoloji Dergisi* özeti, 1926. Psikoloji Topluluğuna sunulan bildiri.

Psikolojiyle sosyoloji arasındaki ilişkilerin incelenmesi[1] tamamen bir metot meselesiydi. Fakat bir metot sadece belli bir yol gösteriyorsa (**μάθοδος**) ya da henüz sınıflandırılamamış olan olguların sınıflandırılmasını sağlayan bir araç olma niteliğine sahipse geçerlilik kazanabilir. Sadece bulgulayıcı bir niteliği varsa yararlı olabilir. O hâlde pozitif nitelikli çalışmalara geçelim ve ortaya attığım bazı iddiaların arkasında birtakım olguların yer aldığını ve özellikle de insanda fiziksel ve psikolojik olan ile ahlâkî olan yani toplumsal olan arasında var olan bağıntıyı gösteren bazı olgular olduğunu göstermeye çalışalım.

Birçok toplumda, salt toplumsal kökenli olan ve hiçbir bireysel faktör içermeyen ölüm saplantısının bireyin bilincinde ve bedeninde zihinsel ve fiziksel hasarlar yaratabileceğini ve görünürde veya bilinen herhangi bir hasar olmaksızın kısa sürede bireyin ölümüne neden olabileceğini belirtmiştim. Size dokümanlar getireceğimi, bir açıklama yapacağımı ve analiz olmasa bile en azından bir analiz önerisi sunacağımı söylemiştim. Tartışmaya açılan ve değerlendirmenize sunulan bazılarını burada bulabilirsiniz. Fakat ondan önce, sorunu tanımlamaya çalışalım.

---

[1] *Psikoloji Dergisi*, 1924, s. 892. Bkz. daha yukarıda, III. çalışma.

Birinci Bölüm

ÖLÜM DÜŞÜNCESİNDEKİ TOPLUMSAL TELKİNİN TANIMI

Bu olgular önceleri *Tanatomani* adı altında başka olgularla karıştırılmıştır, bu sonuncular, söz konusu olgulara yakın olsalar da bizler bunları karıştırmamaya çalışacağız. İntihar, birazdan inceleyeceğimiz toplumlarda çoğunlukla benzer bir saplantının ürünüdür; bazı büyü veya günah vakalarında bireyin kendi yaşamına yönelik tehlikeli hareketleri arttırması (özellikle Maori ülkesinde) bu güçlü telkinin bir göstergesidir. Bu durumda söz konusu telkin tamamıyla aynı formlara sahiptir, ancak betimleyeceğimiz olgular sisteminde farklı sonuçlar ortaya koymaktadır.[1] Zira burada kendini öldürme istenci ve eylemi işin içine girmektedir. Toplumsalın fiziksel üzerindeki etkisi, belirgin bir psişik boyut içermektedir; kişi, kendi kendisini yok etmektedir ve yapılan eylem bilinçsizdir.

---

[1] Steinmetz'in Afrika konusundaki bilgiler için düzenlediği katalogda bu türden vakalar bulabilirsiniz. "Der Selbstmord bei den Afrikanischen Naturvölkern", *Zeitschr. f. Sozialwiss.*, 1907. Özellikle bizim toplumlarımızda ve Çin'de hâlen yaygın olarak görülen, eski dönemlerde sıklıkla karşılaşılan ve prestij kaybı nedeniyle yaşanan intiharlara bakınız.

Sizlere bahsetmek istediğim olgular bizim açımızdan ve açıklamamız açısından son derece çarpıcıdır. Bunlar birçok bireyde *kabaca ve temel düzeyde neden olunan ölüm vakalarıdır*, fakat bunun nedeni *söz konusu bireylerin öleceklerini bilmeleri ya da öleceklerine inanmalarıdır* (ki bu da aynı şeydir).

Bununla birlikte, bu olgular içerisinde, söz konusu inancın ve *bilme*nin bireysel kökenli olduğu –ya da olabileceği– olguları ayırt etmek gerekir. Birazdan ele alınan uygarlıklarda bu olguların özel olarak ele aldığımız olgularla birbirine karıştığını göreceğiz. Bununla beraber, kişi hastaysa ve öleceğini biliyorsa, o kişiye göre hastalığa başkasının yaptığı bir büyü ya da kendisinin işlediği bir günah (yaptığı ya da unuttuğu bir şey) neden olsa da, bilinçli olarak ya da bilinçaltının etkisiyle gerçekleşen uslamlamanın "araç-neden"inin hastalık düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durumda, *ölen hastanın hasta olduğunu bilmediği ya da hasta olmadığına inandığı ve sırf belli toplumsal nedenlerden dolayı ölüme yaklaştığını hissettiği* vakalarla ilgileneceğiz. Bu durum, gerek büyü gerekse de günah nedeniyle, varlığı normalde kişiyi destekleyen güçlerden ve kutsal şeylerden kopuşla aynı âna denk gelir genellikle. Bu anda, tamamıyla toplumsal kökenli olan ve hiçbir fiziksel sorunu yansıtmayan duygu ve düşünceler bilinci bütünüyle ele geçirir. Toplumsal telkin dışında, istençle, seçimle, hastanın bilinçli ideasyonuyla ya da kişisel bir zihinsel sorunla karşılaşmamız söz konusu değil. Birey, kendisine büyü yapıldığına ya da bir hata yaptığına inanır ve bu nedenle ölür. Çalışmamızı bu tür olaylarla sınırlandıracağız. Diğer olaylar, örneğin belli bir nedeni olan intihar ya da aynı günah veya büyü durumlarının neden olduğu hastalıklar kuşkusuz daha az tipiktirler. Çalışmamızın sınırlarını ayrıntılı olarak belirlemekle onu daha basit, daha anlaşılır ve daha açıklayıcı hâle getirmiş oluyoruz.

Bu olgular, geri kalmış denilen birçok uygarlıkta çok iyi bilinmektedir. Fakat bizim toplumlarımızda nadir olarak görünürler ya da hiç yokturlar. Bu da söz konusu olgulara son derece belirgin bir toplumsal nitelik kazandırmaktadır; zira bu olgular, bizim toplumlarımızda ortadan kalkmış olan büyü, yasaklama veya tabu gibi belirgin bazı kurum ve inançların var olmasına ya da olmayışına bağlıdır. Fakat bu olgular, söz konusu toplumlarda ne kadar çok ve ne kadar yaygın olsa da, az da olsa derinlikli bir psikolojik ve sosyolojik ince-

lemeye tabi tutulmadıklarına inanıyorum. Bartels[2] ve Stoll[3] bu türden birçok olgudan bahsetmektedirler, fakat bunları diğer olgularla karıştırmakta ve çeşitli toplumlardan alınan olaylar koleksiyonundan öteye geçememektedirler. Bununla birlikte, bu eski kitaplar, bu türden olayların insanlık içerisinde ne denli yaygın olduğuna ilişkin bir fikir vermek açısından yeterlidirler. Daha metodik bir şekilde hareket edelim; çalışmamızı iki uygarlık grubunda görülen iki ayrı olgu grubu üzerinde yoğunlaştıralım: Bunlardan ilki bilinen ya da olabilecek en ilkel uygarlık olan Avustralya uygarlığıdır; diğeriyse son derece ileri ve kuşkusuz belli değişimler geçirmiş olan Maori, Malayo-Polinezya ve Yeni-Zelanda uygarlığıdır. Sevgili dostumuz Hertz'le birlikte oluşturduğumuz derlemelerde yer alan olayları ele almakla yetineceğim.[4] Bu türden karşılaştırmaları çoğaltmak çok kolay olmuştur; özellikle Kuzey Amerika'da ve Afrika'da[5] bu türden olaylara sıklıkla rastlanmaktadır ve hattâ bizden önceki yazarlar bunları çok iyi betimlemişlerdir. Fakat, karşılaştırmanın mümkün olabilmesi için, benzerlikler taşımakla birlikte birbirlerinden son derece uzak olan ve toplumsal çevreye ve bireye oranla kendi içlerindeki işleyişlerini ve yapılarını bildiğimiz iki tür olgu üzerinde dikkatimizi yoğunlaştırmamız daha iyi olur.

Bu türden vakaların geliştiği zihinsel, fiziksel ve toplumsal koşullarla ilgili kısa bir betimleme yapmamız yararlı olacaktır. Örneğin

---

[2] *Medizin der Naturvölker*, s. 10-13.

[3] *Suggestiin und Hypnotismus in der Völkerpsychologie.*

[4] Hertz, savaştan önce Yeni-Zelanda'yla ilgili olarak yayımlanan belgelerin çoğunu hayranlık verici bir biçimde incelemiştir. *Geri kalmış toplumlarda Günah ve Kefaret* konusunda büyük bir çalışma hazırlıyordu; bu çalışmanın giriş bölümü yayımlanmıştır (*Dinler Tar. Dergisi*, 1921) ve büyük bir çalışmadan kalan önemli parçaların ve notların yardımıyla geri kalanını kısa zamanda yeniden kaleme alacağını umuyorum. Hertz, ölümcül günah kavramı konusunda böyle bir sorunla karşılaşmıştır. Bu belgelerden yararlanabileceğime inanıyorum. Avustralya'da sözlerin etkililiğine olan inancın kökenleriyle ilgili araştırmalar sırasında bu türden olaylarla meşgul oldum ve bu noktada, Avustralyalı yerliler konusundaki etnografik yayınlarla ilgili çalışmalarımın aynı şekilde bütünlüklü olduğunu söyleyebilirim. Bununla beraber, bilinen yazarları bir kenara bırakarak, sadece bulunması zor bazı betimlemeleri ayrıntılı olarak vermeye çalışacağım.

[5] Örn. Casalis, *Basulos*, s. 269.

Fauconnet,[6] çeşitli toplumlar ve sorumluluk konusunda ve Durkheim da Avustralyalılar'a özgü birçok dinî olguyla ilgili olarak cenaze âyinlerini ve diğer ritüelleri,[7] grupları harekete geçiren güçlü itkileri, grupların karşı karşıya kalabilecekleri güçlü tepkileri ve korkuları çok iyi betimlemişlerdir. Fakat, grup içerisinde ve grup tarafından neden olunan ve bireylerin bilincini tamamıyla etkisi altına alan bu olaylar, bulabileceğimiz tek şey değildir. Özümlenen düşünceler, grubun ve eğitimin vs. sürekli baskısı altında bireyde var olmaya devam eder ve giderek çoğalırlar. İlk fırsatta serbest kalıp hasarlara yol açarlar ya da güçlerin aşırı uyarılmasına neden olurlar.

Ahlâkın fiziksel yapı üzerindeki bu etkilerinin yoğunluğu son derece önemlidir, öyle ki fiziksel yapı, bu toplumlarda bizde olduğundan daha güçlü, daha kaba ve daha hayvanîdir. Yerli birinin vücudunun şaşırtıcı bir fiziksel dayanıklığa sahip olması, Avustralya etnografisinde ve diğer etnografilerde yaygın olarak gözlemlenen bir olgudur. Gerek güneşin ve neredeyse tamamen çıplak olarak yaşanan hayatın etkisiyle, gerek Avrupalılar'ın gelişinden öncesine kadar çevrenin ve kullanılan araçların çok az hastalık yaratıcı unsur içermesi nedeniyle, gerekse de böyle bir yaşam tarzıyla seçilime uğrayan bu ırkların bazı özellikleri nedeniyle (özellikle de bu ırkların organizmalarında, görece daha zayıf olan ırkların sahip olduğu unsurlardan, Eugène Fischer'in az bir başarıyla da olsa araştırmaya başladığı unsurlardan farklı fizyolojik unsurlar bulunuyor olabilir, örneğin serum ve benzeri unsurlar olabilir), kısacası nedeni ne olursa olsun, Afrikalı zencilere oranla bile, Avustralyalılar'ın organizmaları şaşırtıcı telafi yetenekleriyle diğerlerinden ayrılmaktadır. Doğum yapan bir kadın hemen günlük işlerine geri döner, doğumdan birkaç saat sonra yürümeye başlar; vücutta oluşan büyük çizik ve yaralar kısa sürede iyileşir; bazı kabilelerde, kadının ya da genç erkeğin kaba etine kılıç saplama şeklinde bir cezalandırma vardır; kollarda meydana gelen kırıklar zayıf bir biçimde bağlanmalarına rağmen kısa sürede iyileşir. Bütün bunlar, bilinen diğer olgularla tamamen çelişmektedir. Yaralanan bir kişi, hafif bir şekilde yaralanmış olsa da, kendisini yaralayan mızrağın büyülü olduğuna inanıyorsa iyileşme şansı yoktur; bir yeri kırıldığında, hızlı bir şekilde iyileşebilmesi için, çiğnediği kurallarla ba-

---

[6] *Sorumluluk.*

[7] *Dinî Yaşamın Temel Formları.*

rışması gerekir, vesaire. Ahlâkın böyle bir fiziksel yapı üzerinde yaratabileceği maksimum etki, görünürde hiçbir yaranın olmadığı ve özellikle bizim inceleme konumuza dahil olan vakalarda çok daha fazla hissedilmektedir.

Yeni-Zelandalılar, Avustralyalılar'a oranla daha hassas ve fiziksel etkilere karşı daha az dayanıklı organizmalara sahip olsalar da, Yeni-Zelanda gözlem alanı son derece zengin ve tipik olaylar içermektedir. Burası, ahlâkî yapı herhangi bir saldırıya uğramadığı sürece Yeni-Zelandalılar'ın sahip olduğu gücü, sağlığı, yaraların ve hastalıkların hızla iyileştiğini gözlemleyebileceğimiz genel bir etnografi alanıdır, özellikle de eski etnografik yapıları açısından, zira bu insanları kırıp geçiren Avrupalılar'ın ve onlarla birlikte çeşitli hastalıkların gelişiyle her şey değişmiştir. Fakat bu insanlar bizleri başka açılardan ilgilendirmektedirler. Bütün Malayo-Polinezyalılar gibi, Yeni-Zelandalılar da "panik" durumlarıyla en çok karşı karşıya kalan insanlar arasında yer alırlar. Malezyalılar'daki *amok*'u herkes bilir: Erkekler (her zaman erkekler), günümüzde büyük şehirlerde olduğu gibi, bir ölünün ya da uğradıkları hakaretin öcünü almak için evlerinden çıkıp "*amok*"a koşarlar ve yorulup düşene kadar yollarının üzerinde ne kadar insan bulurlarsa hepsini öldürürler. Yeni-Zelanda ve Malayo-Polinezya bu türden panik ve heyecanlar için seçilmiş bir ülkedir. Hertz, bu bölgede büyük bir talihle, ahlâkî bilinç mekanizmalarının yarattığı bu türden şaşırtıcı etkileri analiz etme olanağı bulmuştur. Özellikle Maoriler, ahlâkî ve mistik bir nedene dayanan zihinsel ve fiziksel gücü maksimum düzeyde ve aynı nedenlere dayanan depresyonuysa minimum düzeyde sergilemektedirler. Hertz'in kitabında burada daha fazla giremeyeceğimiz bu açıklamalarla ilgili bütün detayları bulabilirsiniz.

İkinci Bölüm

AVUSTRALYA'YA ÖZGÜ OLAYLAR

Avustralyalılar, sadece bizim şiddetli ölüm dediğimiz ölüm vakalarını normal olarak değerlendirir. Yaralanma, cinayet ya da kol ve bacaklarda olabilecek kırıklar doğal nedenlerdir. Büyücüye karşı olan kan davası, cinayet işleyen kişiye karşı olan kan davasından daha şiddetlidir. Diğer bütün ölüm vakaları büyüsel ya da dinî nedenlerden kaynaklanır.[1] Yalnız, Yeni-Zelanda'da, kişiye öleceği düşüncesini telkin eden olaylar ahlâkî ve dinî kaynaklıdır ve hattâ büyüleme olayları genellikle belli bir günah işlemeye yönelik olarak kabul edilirler. Buna karşılık, Avustralya'da görülen olaylar ters orantılı olarak gelişirler. Ölümün işlenen bir günahın kaçınılmaz sonucu olduğu düşüncesinin ölüme neden olduğu vakalar –bildiğimiz kadarıyla– son derece nadirdir; bu türden çok az vakayla karşılaştık ve bunların çoğunluğu toteme yönelik suçlarla, özellikle de totemin kullanımıyla[2] ilgili suç-

---

[1] Levy-Bruhl, neden kavramı açısından bu olayları birçok kez incelemiştir (*İlkel Toplumlarda Zihinsel İşlevler ve İlkel Mantalite*).

[2] Durkheim ve ben, bu olayları büyük bir titizlikle bir araya getirdik. Bunlarla ilgili bir sıralama için bkz. *Dinî Yaşamın Temel Formları*, s. 84, not: 1-4; bkz. s. 184, not: 2. Bu olaylara özellikle Orta ve Kuzey kabilelerinde rastlanmaktadır, Narrinyerri, Encounter Bay Tribe, vs. Yunbeai tabusu konu-

larla ya da yaş sınıflarına göre yasaklanan yiyeceklerle ilgili vakalardır. Yiyecek yasaklarıyla ilgili olan ve Durkheim'ın değerlendirme dışı bıraktığı iki tipik olayı ele alalım.[3] "Eğer genç bir Wakelbure (kız ya da erkek) yasak avın etinden yerse hasta düşer, kendini helâk eder ve o hayvanın çığlıklarıyla can verir". Hayvanın ruhu o kişinin içine girer ve onu öldürür.[4] Diğer olay ise istisnaî[5] ve çok daha çarpıcı bir olaydır. Mc. Alpine 1856-1857 yıllarında genç bir Kurnai erkeğini yanına işçi olarak alır. Bu zenci genç son derece güçlü ve sağlıklıdır. Mc. Alpine bir gün genci hastalanmış hâlde bulur. Genç adam yapmaması gereken bir şey yaptığını söyler. Yemek için izni almadan dişi bir "opossum" çalmıştır. İhtiyarlar genç adamı yakalarlar. Genç adam artık büyüyemeyeceğine inanır. Bu inancın etkisiyle gidip uyur; bir daha uyanamaz ve üç hafta içerisinde ölür.

Bu nedenle, ahlâkî ve dinî nedenler, Avustralyalılar'da telkin yoluyla da ölüme neden olabilirler. Bu olay, salt büyüsel kökenli ölüm vakalarıyla birlikte geçiş görevi görür. Yaşlı kişilerin tehdit ve korkutmaları söz konusudur. Ayrıca, aslında birer yasaklama olan ve topluluk tarafından ilân edilen cezalandırmalar[6] veya kan davası esnasında büyünün neden olduğu birçok ölüm vakası tehdit ve korkutmalara dayandığı için, yasal büyülerle kendisine büyü yapıldığına inanan kişi, kelimenin tam anlamıyla ahlâkî olarak da etkilenir; ayrıca, Avustralya'da görülen bütün olaylar Maoriler'e özgü olaylardan sanıldığı kadar farklı değildir. Bununla birlikte, burada büyü söz konusudur normalde. Kendisine büyü yapıldığına inanan kişi ölür, olay kabaca böyledir ve çok yaygın olarak görülmektedir. Örnek olarak, tercihen eski olan, doğa bilimciler ve hekimler tarafından belirli olay-

---

sunda (Langloh Parker, *Euahlayi Tribe*, s. 20), Yunbeai'nin klanın totemi olmayıp kişisel bir totem olduğunu da belirtelim.

[3] Howitt, *Native Tribes of South East Australia*, s. 769.

[4] Bu saplantı ve cinlenme olayı bizim açımızdan (bkz. *Samoa*) ve aynı zamanda birey ile kötü birer ruh hâline gelebilen ve kişinin ruhunun yerini alabilen güçler arasındaki ilişkiler açısından son derece tipik bir olaydır.

[5] A.g.e.

[6] Örn. bkz. Kurdaitcha Arunta ve Loritja ile ilgili betimlemeler, Strehlow, *Aranda und Loritja Stamme*, IV, 11, s. 20; ölüm nedeniyle yapılan büyü, s. 34. Avustralya'da intihar olayları nadirdir. Strehlow iki ayrı yerde bu olayların Aruntalar ve Loritjalar'da bilindiğini söylemektedir. "Yaşama çok bağlıdırlar".

lar sırasında gözlemlenen bazı vakaları alalım. Backouse,[7] 1840'lardan önce, Bourne adasında kendisine büyü yapıldığına inanan bir kişinin ertesi gün öleceğim dediğini ve öldüğünü anlatır. Kennedy kazasında, 1865'te, Eden ailesinde,[8] İrlandalı yaşlı bir hizmetçi kadın, bencilliğinden dolayı zenci bir hizmetçi kadını azarlar ve ona şöyle der: "Böyle acımasız olduğun için yakında öleceksin". "Hizmetçi kadın bir an bakakalır, elleri çözülür ve sararır... ve umutsuz bir şekilde, söylenen sözlerin etkisiyle kendi kendini yer bitirir ve bir aydan kısa bir süre içinde ölür."

Eski yazarlar bu olayları daha genel bir biçimde anlatırlar. Kimberley[9] kazasının kaşifi, 1843'te, zencilerin şaşırtıcı canlılığından ve büyülenmiş olma düşüncesine karşı olan şaşırtıcı ve ölümcül zayıflıklarından bahseder. Bir doğa bilimci olan Froggitt'e[10] göre, "bir zenci kendisine karşı (büyü) yapıldığını öğrendiğinde, o zenci "waste away with fright" "korkuyla kendini yer bitirir". 1870'lere doğru gözlemler yapan bir yazar, falan gün öleceğini söyleyen ve o gün "salt büyüsel bir güçle" ölen bir adamla karşılaşmıştır.[11] Kuzey Victorialı misyoner Bulmer bu türden vakalara şahit olduğu bazı kabileler[12] konusunda çok olumlu şeyler söylemektedir. Hıristiyanlıktan en az etkilenen Queensland kabilelerinden birinde, Evanjelist misyoner, eğer karşı-büyü bulunmazsa, "kan *go bad* (kötüleşir) ve büyü yapılan kişi ölür" diyor[13] (Anglo-Avustralya'ya özgü bir "sabir" cümlesi olabilir mi bu? Ya da bu bir olay mıdır?).

Kişinin belirlenen bir anda öldüğü vakaları da gözlemlemeye çalışılmıştır. Büyünün dışında kalan, fakat bununla birlikte toplumsal ve dinî kaynaklı olan ve nadiren karşılaşılan diğer vakalarda, bir ölünün

---

[7] *Narrative of a Visit to the South Australian Colonies*, 1843, s. 105.

[8] C. H. Eden, *My Wife and I in Queensland*, 1872, s. 110-111.

[9] *Royal Geographical Society of Queensland*'da Roth tarafından yayımlanmıştır, 1902, s. 47, 49.

[10] *Notes of a Naturalist in the District of W. Kimberley Proc. Limm. Soc. of N. S. Wales*, 1888, s. 654.

[11] H.-P., *Australian Blacks* (Lachlan River), *Australian Anthropological Journal*. Sicence of M. I. (1. seri, 1), s. 100, süt. 1.

[12] "The Aborigines of the Tower Murray", *Royal Geographical Society of South Australia*, V, s. 13.

[13] A. Ward, *The Miracle of Mapoon*, Londra, 1908 (Roth'un çalışma arkadaşı Hey'le birlikte yapılan gözlemler).

neden olduğu bir saplantı olduğunda ona da değinilmektedir. Yine Backouse, Molonbahlı bir zencinin nasıl iki gün içinde öldüğünü anlatır: Bu zenci, kendisinin falan zamanda öleceğini söyleyen "cılız" bir ölüyle karşılaşmıştır.[14] 1864'te, Botanikçi Stevens'i öldüren kişi, bir ay içerisinde hücresinde açlıktan ölür. Ölen kişi omzunun üzerinden onu izliyordur.[15] Kusursuz bir biçimde transkripsiyonu yapılan[16] bir Dieri efsanesinde –ki bu türden bir belge bizim gözümüzde bütün gözlemlere değer–, taraftarları tarafından terk edilen kutsal bir atanın, Mura Wanmondina'nın ölmek istediği ve öldüğü anlatılır. Ateşte kemik âyiniyle kendi kendine büyü yapar. Acı çektikçe daha fazla zevk alır ve her şey istediği gibi sonlanır.

Bu tür saplantıların ve hastalıkların iyileşmesinin incelenmesi, ölümcül sonuçlarının incelenmesi kadar önemli ve açınlayıcıdır. Büyüsel egzorsizm âyini, yani karşı-büyü etkili olursa kişi iyileşir, bu kaçınılmaz bir şeydir, aksi takdirde o kişi ölür.[17] Biri hekim olan yakın dönemlerde yaşamış iki gözlemci, Wonkangurular'da insanların nasıl "ölü kemiği" ile öldüğünü anlatırlar: İnsanlar bundan çok korkarlar. Eğer söz konusu kemik yeniden bulunursa, kendisine büyü yapılan kişi iyileşmeye başlar; aksi takdirde, o kişi giderek kötüleşir. "Avrupa tıbbı insanlara inanç telkin etmiyor. O yüzden hiçbir şey yapamaz, büyüyle aynı kategoriye ait değil."[18] Kakadulu bir ihtiyarın (örneğin bir Mukalakki olabilir) büyük fizyolog ve antropolog Sir Baldwin Spencer'a anlattığı bir hikâyeyi uzun uzadıya okumak gerekir. Bu ihtiyar gençken, dikkatsizlik sonucu, kendi yaşındakiler için yasak olan bir yılanın etinden yer. İhtiyar bir adam olayı fark eder ve ona şöyle der: "Neden yedin? Sen daha çok küçüksün... hastalanacaksın sen, hem de çok".[19] Korkarak şöyle cevap verir: "Ne? Ölecek miyim?". Bunun üzerine ihtiyar adam haykırır: "Evet, yavaş yavaş, öleceksin."[20] On beş yıl sonra Mukalakki hastalanır. İhtiyar bir hekim-adam ona "Ne yedin?" diye sorar. Mukalakki hatırlamaya çalışır ve

---

[14] *Loc. cit.*, s. 105 (1850. dize).

[15] *Letters of Victorian Pioncers.*

[16] Siebert, *Dieri, Globus*, XCVII, 1910, s. 47, süt. 2.

[17] Newland, Parkingi, *Roy. Geog. of S. Australian*, II, s. 126.

[18] Aiston ve Horne, *Savage Central Australia*, 1923, s. 150, 152.

[19] *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, s. 349-350.

[20] Burada lanetin ve ilenmenin tabunun fiziko-moral yaptırımının etkisini ikiye katladığını görüyoruz.

eski macerasını anlatmaya başlar. "İyi, bugün öleceksin"[21] diye karşılık verir yerli doktor. Mukalakki, bütün gün boyunca giderek kötüleşir. Üç adam Mukalakki'yi zorlukla taşır. Yılanın ruhu bedenine dolanır, alnından çıkar, ağzının içinde tıslar, vs. Yaşadıkları korkunçtur. Ünlü bir hekim-adamın reenkarnasyonu olan tanınmış birini bulmak için çok uzaklara giderler. Morpun adında biri tam zamanında yetişir, zira yılanın ve Mukalakki'nin çırpınmaları giderek şiddetlenir. Yanındaki insanları dışarı çıkarır ve sessizce Mukalakki'ye bakar; gizemli yılanı görüp alır, onu bir ecza-çantasına koyar ve kendi ülkesine götürür; orada yılanı bir su deliğine koyar ve orada kalmasını emreder. Mukalakki "acısının büyük ölçüde dindiğini hisseder. Bol bol terler, uyur ve sabahleyin kendisini iyileşmiş olarak bulur ... Morpun orada olup da yılanı çıkarmasaydı, Mukalakki ölmüş olacaktı. Yalnız Morpun böyle bir şey yapabilirdi" vs.

Whitnell,[22] Kuzey kabileleriyle ilgili olarak (bu kez Kuzeybatıdakiler), "larlow"ların (totemlerin kutsal yerleri ve totem âyinleri) bu türden iyileştirici güçlere sahip olduğunu anlatır ve bunlar küçük çocukların ruhları üzerinde de etkilidirler. Aslında amaç, temel kutsal şeyle olan bağlılığı göstermek ve bu bağlılığı yeniden yaratmaktır. Bu nedenle, kendisine büyü yapıldığına inanan Dierili bir kişi, kendi klanının veya atalarının kutsal şarkısı olan *mura-wimayı*[23] ve yenilmez hâle gelen belli bir atanın şarkısını söyleyerek kurtulur.[24] Hıristiyan kökenli olmakla birlikte karma özellikler taşıyan, Bulmer'in[25] aktardığı ve din değiştiren bir zencinin cenazesi sırasından yazılan bir şarkıda, ölen kişinin ölümden uzak olduğu söylenir, çünkü o kişi "cheered by your helping spirit". Avustralya Merkezi'nin en iyi etnograflarından biri,[26] Guyon ve Howitt'in Mindari âyinleri ile (kabul ve rıza için yapılan âyinler) karşı-büyü ve *intichiuma* ritüelleri konusundaki yorumunu desteklemektedir. Bu âyinlerin amacı, insanlara bütün dünyayla barış içerisinde olduklarını göstermektir.

---

[21] Lanetin tekrarlanışı.

[22] *Customs and Traditions of Aboriginasl of Western Australia*, Roebourne, 1904, s. 6.

[23] Siebert, *loc. cit., Globus*, XCVII, 1910, s. 46, süt. 2.

[24] Wadompa'nın şarkısı, a.g.e., s. 48, süt. 1.

[25] *Loc. cit., Roy. Geog. Soc. of South Australia*, V, s. 43.

[26] Worsnop (ne yazık ki kendisi çok az belge sunmuştur), Prehistoric Art, *Journal of the Royal Geographical Society of South Australia*, 1886, 11.

Bu tür mantaliteler, sözlerin etkisine ve uğursuz eylemlerin tehlikeliliğine olan inancın derin etkilerini taşımaktadırlar. Ruh barışı gibi gizemli bir şeyle fazlasıyla meşgul olmaktadırlar. Yaşama olan zayıf güven bu şekilde giderek azalmakta ya da büyücü veya koruyucu ruh gibi yardımcı bir unsurla yeniden dengelenmektedir, ki söz konusu büyücü ve koruyucu ruh da, dengenin bozuluşu gibi toplumsal niteliklidir.

Üçüncü Bölüm

YENİ-ZELANDA VE POLİNEZYA'YA ÖZGÜ OLAYLAR

Buradaki betimlemeler, Maori ve bütün Polinezya etnografisinin ortak bağını oluşturmaktadırlar. En iyi uzmanlardan bir olan Tregear,[1] sıklıkla bu konuya değinmiştir. Maoriler'in fiziksel dayanıklılığı olağanüstüdür ve herkesin bildiği bir şeydir. Belki de iki bin yıl önceki atalarımızınkiyle aynıdır. Bununla beraber insanların vücudunda meydana gelen yaralar çok daha hızlı bir biçimde iyileşmektedir. Tregear önemli olaylardan bahsetmektedir: Örneğin, çenesi olmadan uzun yıllar yaşayan bir adamdan bahseder; 1843 senesinde bir obüs, bu adamın çenesini kopartmıştır. Günahın, büyünün ya da bunlardan birinin basit bir etkisinin neden olduğu hastalık vakalarındaki zayıflık bu fiziksel dayanıklılıkla tamamıyla çelişmektedir. Yaşlı fakat olağanüstü bir yazar olan Jarvis Hawaii, bu durumu kusursuz bir biçimde betimlemektedir: Büyülenme olayının sonuçları, "yaşam isteği yokluğunun", "ölümcül ümitsizlik" düşüncesinin ya da "tam bir duyumsamazlığın" neden olduğu ölüm şeklinde kendini göste-

[1] *Journal of the Polinesian Society* (bundan böyle *J.P.S.* olarak geçecektir), II, s. 71, 73; *Maori Race*, s. 20 ve dev.

rir.[2] Markiz adalarına ait bir atasözü, Avrupalılar'ın gelişinden önce şöyle diyordu: "Bizler günahkârız, öleceğiz". Bir alternatif bütün bilince hâkim olmaktadır, bunun orta yolu yoktur. Bir tarafta fiziksel güç, yaşama sevinci, dayanıklılık, sertlik ve zihinsel sadelik; diğer tarafta, hiçbir ara form olmaksızın, birinin ölümünün ya da hakaretin neden olduğu sınırsız ve dizginsiz[3] bir tahrik ve kızgınlık veya aynı şekilde sınırsız ve kaçışı olmayan bir depresyon, terk edilmenin yarattığı üzüntü, ümitsizlik ve son olarak ölüm telkini söz konusudur.[4] Newman,[5] ölüm telkininin ölüm oranını etkilediğini düşünmektedir. "Kuşkusuz, çok sayıda Maorili, küçük rahatsızlıklardan dolayı ölmektedir, çünkü hastalığa yakalandıktan sonra hastalıkla savaşmak veya yarattığı hasarlara karşı direnmek gibi bir çabaları olmuyor, tam tersine kendilerini yatağa atarak ölümü bekliyorlar. Artık ruhsal güçleri kalmamış gibi görünürler, arkadaşları dinlemeden ve hiçbir şey yapmadan onları izler ve kaderlerine boyun eğerler". Ne olursa olsun, Maoriler ölüm nedenlerini ve ölüm biçimlerini şu şekilde sıralarlar:[6] a) Ruhların neden olduğu ölüm (tabuların çiğnenmesi, büyü, vs.); b) Savaşta yaşanan ölümler; c) Doğal bir süreç olarak gerçekleşen ölümler; d) Kaza veya intihar sonucu yaşanan ölümler.[7] Maoriler, en büyük önemi ilk olarak saydığımız nedenlere vermektedirler.

O hâlde, bu inanç sistemi Avustralya'dakiyle aynıdır. Yalnızca sonuçlar ve dolayısıyla da inançların yoğunluğu farklı bir dağılım göstermektedir. Hâkim olan kavramlar, salt ahlâkî ve dinîdir. Büyülenme ve büyü yapma, Avustralya'dakiyle aynı role sahiptir, fakat Poli-

---

[2] Hawaii, s. 20, 191: "Want exertion to live".

[3] Colenso, cinayete ya da intihara kadar varabilir, diyor, daha ileriki sayfalara bakınız.

[4] Bu anlayışla ilgili olarak Colenso'nun yaptığı betimlemenin özeti (1840'lara doğru derlenen bir belge), *Transactions of the New-Zealand Institute*, I, s. 380.

[5] Causes leading to the extinction of the Maori, *Trans. N.-Zeal. Inst.*, XIV, s. 371.

[6] Elsdon Best, Goldie, "Maori Medical Lore" içinde, *Trans. N.-Zz. Inst.*, XXXVII, s. 3; bkz. XXXVIII, s. 221.

[7] İntiharla ölümcül depresyonu birbirine karıştırmak gibi bir hata yapmadıklarını görüyoruz. Fakat, Tuhoe kabilesindeki teologların yaptığı bu sınıflandırmalarda kesin ve net bir şey de aramamak gerekir. Bu bağlamda, savaşta alınan yaralar da bir büyünün veya bir günahın sonucudurlar.

nezya'daki zengin, çetrefilli ve bununla birlikte yarattığı değişimler veya etkileri açısından kaba ve basit olan ahlâkî yapı, birçok ölüm olayının nedenini oluşturmaktadır. Bu iki olgu tipinin devamlılığını gösteren bazı olayları ele almaya çalışalım.

Her şeyden önce, Polinezya'ya özgü totemizm, özellikle Yeni-Zelanda'da büyük ölçüde ortadan kalkmış olsa da, bazı ölüm nedenlerini belirlememize olanak veren birtakım izler bırakmıştır. Mariner, özellikle Tonga'da,[8] yenmesi yasak olan kaplumbağayı yediği için karaciğeri büyüyen ve bu nedenle ölen bir adamdan bahseder. Fakat, çiğnenen totemik tabuların öç aldığı yer özellikle Samoa adalarıdır. İnsanların yediği hayvanlar, karınlarının içinde konuşur ve hareket ederler, insanı içten içe tüketip yerler ve o insanın ölmesine neden olurlar.[9] Büyünün neden olduğu ölümler de çok yaygındır. Mariner, bir kadının (ruh) genç bir şefin ruhunu nasıl kemirdiğini anlatır.[10] Tohunga şefe iki gün içerisinde öleceğini söyler ve şef ölür. Başka bir yerde ise, kötü bir tanrı büyülenmiş olarak ölür.[11] Kehânet sonucunda gerçekleşen ölümlere de sıklıkla rastlanmaktadır.[12]

Fakat, "ölümcül günahın" neden olduğu ölüm, özellikle Maori ülkesinde yaygın olarak yaşanan temel ölüm biçimidir. Kullandığımız ifade de zaten Maoriler'e aittir. Bu konuyla ilgili çok sayıda betimleme bulunmaktadır; bu betimlemeler genellikle çok ayrıntılı olarak verilmişlerdir ve çok sayıda mitolojik değişke içermektedirler: Ruh, ağırlık verici hâle gelir; iplerle, düğümlerle ve ağlarla bağlanır; ruh kaybolur; sonra yeniden bulunur; bedende yaşayan tek ruh değildir; sık sık kendisini ziyaret eden başka bir ruh vardır; bedeni veya ruhun kendisini ele geçiren bir şey ya da bir hayvan ruha saldırır. Bunlar nöroloğun ya da psikoloğun bildiği ifadelerdir kuşkusuz, fakat burada geniş bir biçimde, geleneksel, bireysel ve daha kesin bir anlamda kullanılmaktadırlar.

---

[8] Mariner-Martin, *Account of the Tonga Island*, II, s. 133.

[9] (Özellikle de Salevaso inançları). Turner, *Samoa*, s. 50, 51. Yeni-Zelanda'da, bu düşünce sadece kertenkele kültündeki yaptırımlar için geçerlidir gibi görünmektedir. Goldie, *alıntı*, s. 17.

[10] I, s. 109, 111.

[11] (Ngai Tahu miti). H.-T. (De Croisiller), *J.P.S.*, X, 73.

[12] Elsdon Best (*Omens*), *J.P.S.*, VII, s. 13. Bu ölümler ve saplantılar vs. için, bkz. White, *Maori Customs*, vs. 1864; Goldie, *Medical Lore*, s. 7.

Fakat sonucu nedeninden fazla ayırmamak gerekir. Maoriler, rafine bir ahlâka sahiplerdir ve çok titizdirler. Hertz'in bu komplike ve tipik mekanizmalarla ilgili analizini daha sonraya bırakacağız ve sadece bu analizde yer alan iki noktayı ele alacağız: Büyü nedeniyle gerçekleşen ölüm, çoğunlukla önceden işlenen bir günah sonucunda meydana gelir ve sadece bu şekilde mümkün olabilir. Buna karşılık, çoğunlukla günah nedeniyle gerçekleşen ölüm, günah işlemeye neden olan bir büyünün ürünüdür.[13] Kutsal şeyler, kehânetler ve ruhlar ("aitu", "atua") işin içine girebilirler.[14] Bunlar, ölümcül bunalım dur-umlarına[15] neden olan ve kişinin hatalı olduğunu, kusur işlediğini hissetmesine yol açan günah büyüsünden kaynaklanan gerçek birer bilinç bunalımıdırlar.[16] Şans eseri, elimizde bütün bu olaylarla ilgili olarak hekimlerin yaptığı uzun bir çalışma var. En iyi etnograflardan biri olan Elsdon Best'ten yardım alan Dr. Goldie, bu olaylarla ilgili bir teori üretmiştir; bu, aynı zamanda karşılaştırmalı bir teoridir.[17] Bölüm başlığı şöyledir: "Hızlı Bir Biçimde Sonuca Götüren

---

[13] *Makulu*, büyü ve *pahunu*, provoke edilen günah için, bkz. Tregear, *Maori Race*, s. 201.

[14] Tuhoe kabileleri. E. Best, Omens and Superstitious Beliefs, *J.P.S.*, VII, s. 119. Eğer *atua*, yani yardımcı ruh daha güçlü değilse, o ruh "waste away".

[15] *Whakapahunu*, yani günah işletmek ile ilgili olarak, bkz. Best (Tuhoe), *Maori Magic, Transac. N.-Zeal.* Inst., XXXIV, s. 81; "Arts of War", *J.P.S.*, XI, 52, "bilincin" büyü yapılan kişiyi "kemirmesine" neden olmak.

[16] "Günah işletmek" konusunda ("*whakahehe*"), bkz. Shortland, *Traditions*, s. 20.

[17] *Maori Medical Lore*, s. 78, 79. Andrew Lang'dan alınan karşılaştırmalar, *Myth. Ritual and Religion* (Kanaklar'da görülen bir vaka için, bkz. Atkinson, Andrew Lang'ın yeğeni; Fiji'de ve Avustralya'da görülen bir olay için, bkz. Howitt'in bilgi kaynaklarından biri ve Fison; Melanezya için, bkz. Godrington). Goldie tanatomani terimini kullanıyor (s. 80) ve bununla ilgili sayısız vakanın olduğunu söylüyor. Hawaii'de, bir Avrupalı'nın kendisine büyücü olduğunu söylediği bir büyücü zayıflıktan ölür. 1847 yılında Sandwichler'de (Hawaii), bir salgın hastalık sırasında binlerce insan ölür ve bunun nedeni sadece hastalık değil aynı zamanda korku ve bu ölümcül melankolidir. Bu salgın hastalığa *Okuu* adı verilir, çünkü insanlar ruhlarını oraya (*okuu*) gönderir ve ölürler. Aynı şekilde Fiji'de de, insanlar salgın vakalarında kendilerini ve başkalarını koruyamaz hâle gelirler; bu insanların "taqaya", yani ezilmiş, umudunu kaybetmiş ve korkmuş oldukları ve hiçbir yaşama ümidinin kalmadığı söylenir.

Ölümcül Melankoli"; insanlar "ölüme gitmek isterler" ("will to death").[18] Dr. Goldie'nin bahsettiği bazı olaylara değinmeye çalışalım. Daha sonradan Sir olan doktor Barry Tuke, Herkül gibi güçlü bir vücuda sahip, son derece sağlıklı bir adamla tanışmıştır. Bu adam, "melankoli" nedeniyle üç günden kısa bir sürede ölür. Kusursuz bir görünüşü olan diğer bir adam ise, "iç organlarında hiçbir hasar olmadığı hâl-de", "hayattan acı çeker"; öleceğini söyler ve on gün içinde ölür. Bu doktorun incelediği vakaların çoğunda, iki ya da üç günlük periodlar söz konusudur.

Diğer olaylar ise Shortland, Taylor ve diğer yazarlardan alınan tarihsel olaylardır. Halkın önünde yaşanırlar. Mürebbinin gemisinde yolculuk yapan yaşlı şef Kukutai, Kuzey Burnu'nu ve Ölüler Ülkesi'ne girilen kayalıkları gördüğünde, yöneticilerin elbiseleri de dahil olmak üzere önce gemideki kişilerin ve ardından kendi elbiselerini atarak ruhlara rızasını sunar; "öylesine bitkin düşmüştü ki, insanlar hayatından endişe etmeye başladılar."

Burada, bu somut olaylara ek olarak, Maori edebiyatında yer alan bazı edebî belgeler sunmama izin verin. Meşhur bir şarkı olan Kikokko'nun kızının şarkısı, hastanın duygularını çok iyi aktarmaktadır.[19]

Parlayan güneş, gökyüzünde duruyorsun hâlâ,
Pukihinau tepesini kızıla boyuyorsun ışığınla.
Yine orada kal ey güneş! Birlikte olalım!
... Ne yazık ki bir şey diyemiyorsun kardeş (anne).
Whir (savaş ve ceza Tanrısı) böyle karar kıldı,
Baltasını kemiklerime saplayıp birbirinden ayırdı,
Bir vuruşta dalından koparılmış
Ve çatırtılarla düşerken parçalanmış
Bir dal gibiyim paramparça...
... Evet yaptım. Tanrı'dan (Hertz) gelen
bu ölümü yaşadım.

---

[18] S. 77, 81.

[19] Goldie'nin verdiği kopya ne tam metnin ne de C. O. Davis'in çevirisinin yerini tutmaktadır, Davis, *Maori Mementoes*, s. 192 (özgün metin), s. 191 (versiyon); özellikle de Hertz'in tercümesinin çok gerisindedir. Goldie tamamıyla Euripidciler'e özgü olan 'güneşe çağrı' ifadesini unutmuş gibi görünüyor.

Ve şimdi terk edilmiş bir hâlde,	
Bütün yardımlardan uzağım	
Zayıf düşmüş, terk edilmiş	(Hertz, çok daha iyi:)
Bedenimin acısıyla	(Canımdan bezmiş, tükenmiş)
	(Hertz, çok daha iyi)
Tükenmiş bir hâlde	(Ruhsuz)
Uyuyorum ölmek üzere...	(Bu yüzden beden)
	(Uyuyor ölmek üzere)[20]

Dr. Goldie'nin çıkardığı sonuç şöyledir:

Sıklıkla gözlemlenen... ve belli bir depresyon döneminin ardından, derin bir bunalım ve yaşama arzusunun yokluğu nedeniyle ölüme neden olan bu kaderci eğilim, son derece hassas bir sinir sistemi üzerinde etkili olan yapay bir korkunun yarattığı etkilerden kaynaklanmaktadır...

Böylesine tuhaf bir melankoli biçiminin yol açtığı ölümün nedenini sanırım hiçkimse araştırmaya çalışmamıştır. Toplum, kurbanın "kendini ölüme verdiğine" inanır, fakat yabanıl bir kişinin irade gücünün böyle kaçınılmaz bir sonuç yarattığını ciddi anlamda düşünemeyiz. Maori bilinç yapısının temel karakteristik özelliği değişken olmasıdır. Zihinsel dengesi bir yığın sıradan olaya bağlıdır; tamamıyla dışsal koşulların etkisindedir. Kişinin beyni uzun süreli, metodik, entelektüel ve ahlâkî bir kültürün ürünü olmadığı için, ileri düzeyde uygarlaşmış halklara özgü zihinsel dengeden yoksundur. Kişinin kendini yönetme yetisi yoktur. Kişi sıradan nedenlerle bağırıp gülebilir; sevinç veya üzüntü patlamaları bir anda yok olabilir... (Goldie burada çok sayıda örnek sıralar).

"Pasifik histerisi" olarak adlandırılan bu tuhaf zihinsel durumda, başlangıçta yaşanan bir depresyon döneminin ardından hasta aniden uyarılır, eline bir bıçak ya da bir silah alıp köye doğru koşmaya başlar; yolunun üzerinde karşılaştığı insanları yaralar ve durmadan etrafa hasar verir, ta ki yorulup bitkin düşene kadar. Bıçak bulamadığında, kayalıklara kadar gidip kendini okyanusun sularına atar ve geri dönene ya da boğulana kadar kilometrelerce yüzer. Bu şiddetli his-

[20] Bir başka şarkı, bu kez büyüyle vücuda giren bir hayvanın neden olduğu saplantıyı anlatır.

terik uyarılma, tıpkı ani ve derin depresyon durumu gibi bütün adalarda görülmektedir... Bunu, cenaze töreninden sonra yapılan bir ruh çağırma seansının yarattığı üzücü sonuçlarla ilgili betimlemeler takip eder. Genç kızlardan biri, ölen kişinin ruhunu duyar, aşırı bir biçimde uyarılır, çırpınmaya başlar, ruhu takip etmeye kalkışır ve birkaç saat içinde kendini öldürür.

Aşırı heyecanlı, değişken bir zihinsel dengeye sahip, beyni aşırı bir uyarılmayla ya da derin bir melankoliyle karşı karşıya kalan bir halk söz konusudur; ölümden korkmayan, yaşamı koruma içgüdüsünün çok zayıf olduğu, aşırı batıl inançları olan, kötü tanrılara ve kötü ruhlara sınırsız kötü güçler atfeden bir halk söz konusudur; örneğin, belli bir dereceye kadar bu türden zihinsel özelliklere sahip olan bir kişi güçlü bir tanrının ya da bir *tohunga*nın (büyücü) kurbanı olduğuna inandığında, aşırı sinirsel bir şok bütün sinir sistemini "paretic" hâle getirir; kişi, yaşanan kendinden geçme veya uyuşma hâline karşı hiçbir direnç göstermez; kendi içine kapanır ve işlediği günahın büyüklüğü ve içinde bulunduğu durumun ümitsizliği düşüncesine yoğunlaşır; yanılsamalı bir melankolinin umutsuz bir kurbanıdır artık. Çok güçlü bir illüzyon kişiye hâkim olur; tanrılara hakaret etmiştir ve ölecektir. Dışsal şeylerle ilgisi kesilir; hastalık hâli keskin bir biçimde yoğunlaşır; sinirsel depresyon son derece büyüktür; fiziksel güç kaybı vardır ve bu ikincil depresyon kademeli olarak bütün organlara yayılır; yaşamsal fonksiyonlar çöker, kalp durma noktasına gelir, istemsiz kaslar uyuşur ve son olarak tam bir "anergia" meydana gelir ya da ölüm gerçekleşir. Dengesizleşen zihin, ağır bir yapay korkunun yarattığı şokun şiddetine yenik düşer."

Bu sonucu sizlerin değerlendirmesine sunuyorum. Kullanılan dil, tıbbî açıdan eski olmasına rağmen, çıkarılan sonuç büyük bir öneme sahiptir ve taşıdığı değerin kalıcı olacağına inanıyorum.

Ayrıca bu olayların büyüklüğünü abartmak söz konusu değildir. Bildiğimiz olayların çok küçük bir bölümünü aktardık sadece. Yavaş yavaş bitirmeye çalışalım. Son derece önemli ve trajik olan diğer bir olay ise, Chatham adalarındaki Morioriler'in yaşadığı olaydır; Chatham adası 1835 yılında Maoriler tarafından ele geçirilmiş ve yaşayan 2000 kişiden geriye 25 kişi kalmıştır. Bunlardan biri olan ve aynı zamanda bunların tercümanı olan Shand, Güney Adasına nasıl taşın-

dıklarını ve kendilerini yenen Maoriler'in neler söylediklerini anlatıyor:[21]

Maoriler şöyle diyordu: "Bu kadar azalmalarının nedeni çok kişi öldürmüş olmamız değildir. Fakat, köle olarak aldıktan sonra, onları çoğunlukla, sabahleyin evlerinde ölmüş olarak buluyorduk. Ölmelerine neden olan şey, *tapü*lerinin[22] çiğnenmesiydi. Onlar çok *tapü* bir millettiler."

Ayrıca Job'un[23] o ünlü metnini de biliyoruz; bu metin, anormal dediğimiz fakat bu uygarlıklar için pek de anormal olmayan düşünce yapılarına karşılık gelmektedir. Metin şöyledir:

> O zaman güçlü Tanrı, insanların kulaklarını açtı ve insanlar çektikleri cezayla damgalandılar.
>
> Mezardan kurtarsın ruhunu ve hayatını kılıçtan uzak tutsun.
>
> Zira tehlike şu ki, yatarken bedeni ve de kemiklerinin gücü yok olabilir.
>
> O yüzden onun hayatı korkuyla dolu ve ruhu yemek yemekten iğreniyor, korkuyor artık. Bedeni yok oluyor (kimse onu görmediği sürece); kemikleri kırılıyor, kimse onu görmediği sürece. Ve ruhu ölüme, hayatı ölüm getiren şeylere yaklaşıyor.

*

İşte size bahsedebileceğim olaylar bunlardır. Her türlü patolojik ve nöro-patolojik tartışmadan uzak kalmanızı istiyorum. Hekimler de dahil bütün tanıklar, bu vakalarda görünürde herhangi bir sorunun ya da hissedilebilir bir ağrının olmadığını söylüyorlar. Bu konuda âcil gözlemlerin yapılması gerekir. Belki sizler bunları başlatabilirsiniz.

---

[21] Shand, Morioris, *J.P.S.*, III, s. 79.

[22] "Tapü" Maoriler'in yaşamındaki temel prensiplerden biridir. Birçok anlamı olmakla birlikte kısaca "kutsal" olarak yorumlanabilir; kurallara, yasaklara, kutsal şeylere itaati ve saygıyı ifade eder. "Tapü" bir eşya, bir insan veya bir yer olabilir ya da bunların taşıdığı kutsal nitelik olabilir, bu yüzden çeviride hem isim, hem de sıfat olarak kullanılmıştır. "Tapü" niteliğine sahip olan bir şey tanrıların ya da kötü ruhların (Atoua) gücüne sahiptir. Bu yüzden saygı duyulması veya kaçınılması gerekir (ç.n).

[23] XXXII, 19, 21 (bkz. a.g.e., 17).

Fakat bir sosyolog olarak, çok sayıda –normal– örnek bulduğum ve bununla birlikte sıklıkla anormallik gösteren birtakım örneklerle karşılaştığım bir noktayı sizlerle paylaşmam yeterli olacaktır. Sizlere bunun için söz vermiştim sanırım.

Bu örneklerin hızlı bir biçimde incelenmesi gerektiğine inanıyorum: Bunlar, toplumsal doğanın doğrudan insanın biyolojik doğasıyla birleştiği örneklerdir. Koruma içgüdüsü dediğimiz şeye kadar bilinci oluşturan her şeyi bozan panik-korku özellikle de yaşamsal organizasyonu bozmaktadır. Psikolojik zincir görülebilir ve somuttur: Bilinç. Fakat pek büyük değildir; kendisine büyü yapılan ya da ölümcül bir günah işleme durumunda olan kişi hayatının bütün kontrolünü, seçim yetisini, bağımsızlığını ve bütün kişiliğini kaybeder.

Ayrıca bunlar incelenmesi gerektiğine inandığım "bütünsel" olaylardır. Psişik olanın ya da daha iyi bir ifadeyle, psiko-organiğin göz önünde bulundurulması yeterli değildir, hattâ kompleksusun bir bütün olarak betimlenmesi için de yeterli değildir. Toplumsalın incelenmesi gerekmektedir. Buna karşılık, toplum içerisindeki yaşantımızın bu bölümünün incelenmesi de tek başına yeterli değildir. Burada, Durkheim'ın "homo dubleks"inin çok daha açık bir biçimde yerini aldığını ve ayrıca bu "homo dubleks"in ikili doğasının nasıl ele alınabileceğini görüyoruz.

Son olarak, bu ikili bakış açısından, bilincin bütünselliğinin ve davranışın bütünselliğinin incelenmesi açısından bu olayların son derece ilginç olduğuna inanıyorum. Bu olaylar, kişiliklerimizi hisseden ve topluma direnen biz insanların "ayrımsallığının" karşısına, yanlış bir biçimde ilkel denilen insanların "bütünselliği" denilen şeyi koymaktadırlar. Bir Avustralyalı'nın veya bir Maorili'nin karakterindeki ve yaşamındaki değişkenlik gözle görülebilir bir şeydir. Goldie' nin dediği gibi, toplumsal ya da bireysel olan bu "histeriler" bizim için artık hastanelik birer vaka ya da kaba saba bir şeydirler. Bunlar, moral açıdan dayanıklı ve sağlam olan bizlerin yavaş yavaş kırdığı birer kabukturlar.

Bitirirken, bu olayların Durkheim'ın, sosyolojik çalışmalara örnek teşkil eden bir kitapta sunduğu anomik intihar teorisini doğruladığını ve açımladığını söylememe izin verin.[24]

[24] *İntihar*, Alcan, 1897.

BEŞİNCİ KISIM

Bir İnsan Zihni Kategorisi: Kişi Kavramı ve "Ben" Kavramı *



* *Journal of the Anthropological Institute*'ün özeti, cilt: LXVIII, 1938, Londra (Huxley Memorial Lecture, 1938).

Birinci Bölüm

KONU:[1] KİŞİ

Okurlarının ve burada bana katılan kişilerin beni bağışlayacağını umuyorum, zira konu son derece geniş ve bu kısa sürede sizlere konunun sadece ele alınma biçimiyle ilgili bir fikir verebilirim. Burada amaç, insan zihninin kategorilerinden birinin –doğuştan geldiğine inandığımız düşüncelerden birinin– nasıl doğduğunu, yüzyıllar boyunca ve birçok değişim geçirerek nasıl geliştiğini göstermektir, öyle ki bu kategori bugün bile son derece değişken, hassas ve önemlidir ve daha fazla özümsenmesi gerekir. Bahsettiğimiz kategori "kişi" düşüncesidir, "ben" düşüncesidir. Her insan bunu zihninin derinliklerinde doğal ve net bir biçimde görür ve bu düşünce yarattığı ahlâkla donatılmıştır temelde. Amacımız, bunun tarihiyle ve mevcut değeriyle ilgili bu naif bakış açısının yerine daha net bir bakış açısı getirmektir.

---

[1] Yüksek Araştırmalar Okulu'nun sunduğu iki tez, bu türden sorunlara zaten değinmiştir: Charles Le Coeur, *Gine'de Jenerasyon Kültü* (Yüksek Araştırmalar Okulu Kütüphanesi, cilt: XLV, Din Bilimleri) ve V. Larock, *Geri Kalmış Toplumlarda Kişi İsimlerinin Kutsal ve Toplumsal Değeri Üzerine Deneme*, Leroux, 1932.

Bu Tür Araştırmaların Kaynağıyla İlgili Bazı Düşünceler

Bunu yaparken, Fransız Sosyoloji Okulu'nun çalışmalarıyla ilgili bazı örnekler göreceksiniz –bunlar beklediğinizden aşağı olabilir. Özellikle insan zihni kategorilerinin sosyal tarihiyle ilgilenmeye çalışacağız. Aristoteles'in kategoriler listesinden[2] yola çıkarak, geçici olarak da olsa bunları birer birer açıklamaya çalışacağız. Bunların bazı uygarlıklardaki çeşitli biçimlerini betimleyeceğiz ve bu karşılaştırma üzerinden değişken yapılarını ve böylelikle de varlık nedenlerini bulmaya çalışacağız. Hubert ve ben, bu şekilde *mana* kavramını geliştirerek, sadece büyünün arkaik temelini değil, aynı zamanda 'neden' kavramının son derece genel ve ilkel formunu bulduğumuza inanıyoruz; Hubert bu şekilde Zaman kavramının bazı özelliklerini betimlemeye çalıştı; merhum meslektaşımız, dostumuz ve aynı zamanda öğrencimiz Czarnowki, bu şekilde "uzamın parçalanışı" teorisine, bir başka deyişle uzay kavramının bazı özellikleri ve bazı görünümleriyle ilgili teorisine başladı, ancak ne yazık ki bitiremedi; sevgili büyüğüm ve hocam Durkheim da, benimle birlikte tür kavramını inceledikten sonra *bütün* kavramını ele aldı. Uzun yıllardır madde kavramıyla ilgili çalışmalar hazırlamakla meşgulüm, fakat bunlarla ilgili olarak sadece anlaşılması son derece güç bir özet yayımlayabildim ve mevcut şekliyle okunması sanırım pek yararlı olmayacaktır. Lucien Levy-Bruhl'ün İlkel Mantalite ile ilgili çalışmalarında –özellikle de konumuzla ilgili olan ve kendisinin "İlkel Ruh" dediği şeyle ilgili olarak– bu türden konulara değindiği noktalardan da sizlere bahsedeceğim. Lucien ayrı ayrı her kategorinin veya birazdan ele alacağımız kategorinin değil, "ben" kategorisi de dahil olmak üzere bütün kategorilerin incelenmesiyle ilgilenmektedir. Tarihten çok antropoloji ve etnoloji alanına giren toplumların zihniyetinin içerdiği "mantık-öncesi" şeyleri ortaya çıkarmak istemektedir.

Eğer isterseniz daha metodik hareket edelim ve kendimizi kategoriler içerisinden sadece "ben" kategorisinin incelenmesiyle sınırlandıralım. Böylesi daha iyi olacaktır. Bu kısa sürede, biraz gözüpek davranıp, hızlı bir şekilde, zaman ve mekân içerisinde sizleri Avustralya'dan bizim Avrupa toplumlarımıza ve çok eski tarihlerden gü-

---

[2] Hubert ve Mauss, *Dinler Tarihi Seçmeleri*, önsöz (1909).

nümüz tarihine kadar uzayan bir yolculuğa çıkaracağım. Çok daha geniş araştırmalar yapılabilir ve her biri derinlikli olarak sunulabilirdi, fakat sizlere sadece bunların nasıl organize edilebileceğini göstermeye çalışacağım. Zira benim amacım, söz konusu kavramın çeşitli açılardan aldığı bazı formlarla ilgili sizlere bir katalog sunmak ve bu kavramın son olarak nasıl bir yapı, biçim ve içerik kazandığını göstermektir; bunu da, bizim uygarlıklarımızda (yaklaşık olarak bugünkü uygarlıklarımızda) ve diğer bütün uygarlıklarda açık ve net hâle geldiği günümüze kadar izleyeceğim.

Bu nedenle, belki bir bütün olarak incelenmesi gereken dilbilgisi sorunundan bahsetmeyeceğim. "Ben" kelimesinin var olmadığı ve net bir biçimde temsil edilen bir şeyi ifade etmediği hiçbir dil ya da kabilenin olmadığına inanıyorum. Tersine, birçok dil, sahip oldukları zamirlerin dışında, kişisel duruşu ifade eden çok sayıda sonekle kendini göstermektedir; bu soneklerin büyük bir bölümü, zaman ve mekan içerisinde konuşan özneyle bahsettiği şey arasında var olan ilişkilerle ilgilidir. Burada "ben" ifadesi her yerde mevcuttur, fakat bununla birlikte "ben"le ifade edilmemektedir. Ancak, ben geniş bir alan olan diller konusunda vasat bir bilim adamıyım. Yaptığım araştırma, tamamıyla hukukî ve ahlâkî olacaktır.

Dilbilimden bahsetmediğim gibi psikolojiden de bahsetmeyeceğim. "Ben"i ve böylelikle bilinçli kişiliği ilgilendiren her şeyi bir kenara bırakacağım. Sadece şunu söyleyeceğim: Özellikle bizim açımızdan, salt bedeniyle değil, aynı zamanda tinsel ve maddî kişiliğiyle ilgili belli bir duygu sahibi olmayan hiçbir insanın var olmadığı son derece açıktır. Bu duyguyla ilgili olarak psikoloji bilimi, son yüzyılda, yaklaşık yüz yıldan beri, büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Bütün Fransız, İngiliz ve Alman nörologlar, ki hocam Ribot ve değerli meslektaşımız Head bunların arasında yer almaktadır, bu konuda birçok bilgiyi bir araya getirmişlerdir: Bu duygunun oluşma, işleme, azalma, sapma ve yapısal olarak bozulma biçimiyle oynadığı önemli rol konusunda birçok bilgiyi bir araya getirmişlerdir.

Fakat benim değinmek istediğim konu başka ve bağımsız bir konudur. Toplumsal tarihle ilgilidir. "Ben" duygusu değil de, farklı dönemlerdeki insanların bu duygudan kendileri için yarattıkları kavram ve konseptler yüzyıllar boyunca ve birçok toplum içerisinde nasıl oluştu? Sizlere göstermek istediğim şey, insanların sahip olduğu hukuk sistemlerine, dinlere, geleneklere, toplumsal kurumlara ve

düşünce yapılarına göre bu konseptin insanların yaşantısında aldığı formlardır.

Açıklamalarımın taşıdığı eğilimle ilgili bir şey dikkatinizi çekebilir belki de, zira felsefî anlamdaki "ben" kelimesinin, "ben kategorisinin", "ben inancının" (bunun kural dışı yönlerinin) ve "ben"e olan saygının –özellikle de başkalarının "ben"ine olan saygının (bunun olağan hâlinin)– ne denli yakın dönemlere ait olduğunu göstermeye çalışacağım.

Sınıflandırmaya çalışalım. Öncelikle, tarih öncesinden günümüze kadar olmak üzere yeniden bir genel tarih oluşturma iddiasında olmaksızın, "ben" kavramının bazı formlarını inceleyeceğiz; bunun ardından, Yunanlılar'dan başlayarak tarihe adım atacağız ve bu andan itibaren bazı net bağlantıları gözlemlemeye çalışacağız. Fakat ondan önce, sadece mantıksal bir kaygıyla, etnografinin bizlere sunduğu bu olaylar gösterisini izlemeye çalışalım (varlığını sürdüren ve dallanıp budaklanmaya devam eden kurumlar için *survivals*, yani kalıntı kelimesini kullanmayı pek tercih etmiyorum).

İkinci Bölüm

"KİŞİLİK" VE "KİŞİ"NİN YERİ

Pueblolar

Bütün bu araştırmaların bir parçası olduğu bir olguyla başlayalım. Bu örneği Kızılderili Pueblolar'dan, Zuniler'den ve daha çok da Zunili Pueblolar'dan alacağım; Frank Hamilton Cushing (Pueblo uzmanı), Mathilda Cox Stevens ve eşi, uzun yıllardan beri bu Zunili Pueblolar'ı hayranlık verici bir biçimde incelemişlerdir. Bu kişilerin eserleri uzun süre tartışılmıştır. Fakat bunların son derece güvenilir olduklarına ve ne olursa olsun benzersiz olduklarına inanıyorum. "Daha ilkel" başka bir şey olamaz, doğrudur. "Cibola Siteleri" vaktiyle Hıristiyanlığı benimsemişlerdir; vaftiz kayıtları bugüne kadar gelmiştir, fakat aynı zamanda eski hukuklarını ve eski dinlerini uygulamaya devam etmişlerdir –neredeyse "ilk günkü gibi" olduklarını söyleyebiliriz sanırım; kendilerinden önce gelen *cliff dwellers* ve Meksika'ya kadar olan *mesa* sakinleriyle hemen hemen aynı durumda oldukları söylenebilir. Maddî uygarlık ve toplumsal yapı açısından Meksikalılar'a, Kuzey ve Güney Amerika'da yaşayan ve en ileri düzeyde uygarlaşmış olan Kızılderililer'e benzetilebilirler. "Meksiko, şu Pueblo",

diye yazıyor L. H. Morgan; kendisi bilimlerimizin kurucuları arasında yer almaktadır ve çok haksız bir muamele görmüştür.[1]

Aşağıda verdiğimiz doküman Frank Hamilton Cushing'e aittir; kendisi çok eleştirilen bir yazardır, hattâ *Bureau of American Ethnology*'deki meslektaşları bile kendisini çok eleştirmektedirler, fakat, yayımlanan çalışmasını yakından bildiğim için, Zuniler ve genel olarak da Pueblolar üzerine olan yazılanlardan iyi notlar çıkardığım ve aynı zamanda birçok Amerika Topluluğu hakkında bildiklerimden çok daha iyi olduğu için, Frank Hamilton Cushing'i tüm zamanların en iyi toplum tasvircilerinden biri olarak görmekte ısrar ediyorum.

Dilerseniz, son derece önemli olmasına rağmen, ritüeldeki kişiliklerin yönelimi ve dağılımıyla ilgili bütün noktaları geçebiliriz. Fakat şu iki noktayı geçemeyeceğim:

Klanlara göre ayrılan belli bir sayıda ön ad, bunların her birinin klanın figürasyonunda oynadığı ve bu adla ifade edilen rolün tanımı.

> In each clan is to be found a set of names called the names of childhood. These names are more of titles than of cognomens. They are determined upon by sociologic and divinistic modes, and are bestowed in childhood as the "verity names" or titles of the children to whom given. But this body of names relating to any one totem –for instance, to one of the beast totems –will not be the name of the totem beast itself, but will be names both of the totem in its various conditions and of various parts of the totem, or of its functions, or of its attributes, actual or mythical. Now these parts or functions, or attributes of the parts or functions, are subdivided also in a six-fold manner, so that the name relating to one member of the totem –for example, like the right arm or leg of the animal thereof –would correspond to the north, and would be the first in honor in a clan (not itself of the northern group); then the name relating to another member – say to the left leg or arm and its powers, etc.–would pertain to

---

[1] *Basket people* ve *cliff dwallers* yörelerini, *mesa*dan geriye kalan insanların ve son olarak *pueblo*ların (köşegen ve dairesel) yaşadığı bölgeleri işgal eden değişik uygarlıklara ait birbirleriyle ilişkili tarihler konusunda bulabileceğiniz gerçekçi ve yeni hipotezler için, bkz. F. H. H. Roberts, "The Village of the Great Kivas on the Zuni Reservation", *Bulletin of American Ethnology*, no: 111, 1932, Washington, s. 23 ve dev. Aynı yazardan, "Early Pueblo Ruins", *B. A. E.*, no: 90, s. 9.

> the west and would be second in honor; and another member – say the right foot –to the south and would be third in honor; and of another member –say the left foot –to the east and would be fourth in honor; to another – say the head –to the upper regions and would be fifth in honor; and another –say the tail –to the lower region and would be sixth in honor; while the heart or the navel and center of the being would be first as well as last in honor. The studies of Major Powell among the Maskoki and other tribes have made it very clear that kinship terms, so called, among other Indian tribes (and the rule will apply no less or perhaps even more strictly to the Zuñis) are rather devices for determining relative rank or authority as signified by relative age, as elder or younger, of the person addressed or spoken of by the term of relationship. So that it is quite impossible for a Zuñi speaking to another to say simply brother; it is always necessary to say elder brother or younger brother, by which the speaker himself affirms this relative age or rank; also it is customary for one clansman to address another clansman by the same kinship name of brother-elder or brother-younger, uncle or nephew, etc.; but according as the clan of the one addressed ranks higher or lower than the one using the term of address, the word-symbol for elder or younger relationship must be used.
>
> With such a system of arrangement as all this may be seen to be, with such a facile device for symbolizing the arrangement (not only according to number of the regions and their subdivisions in their relative succession and the succession of their elements and seasons, but also in colours attributed to them, etc.) and, finally, with such an arrangement of names correspondingly classified and of terms of relationship significant of rank rather than of consanguinal connection, mistake in the order of a ceremonial, a procession or a council is simply impossible, and the people employing such devices may be said to have written and to be writing their statutes and laws in all their daily relationships and utterances.

Böylelikle, bir taraftan klan *belli bir sayıda kişiyle*, yani kişilikle oluşturulmuş olarak düşünülmektedir; diğer taraftan, bütün bu kişilik-

lerin rolü, her biri kendi payına olmak üzere, reel olarak, klanın önceden belirlenen bütünselliğini temsil etmektir.

Kişiler ve klan için durum böyledir. "Kardeşlikler" ise çok daha komplikedir. Zuni Pueblolar'ında ve aynı zamanda diğer Pueblolar' da, Sia ve Tusayan Pueblolar'ında, Hopi, Walpi ve Mishongnoviler' de isimler sadece klanın organizasyonuna, dizilişine, özel ve halka açık tulumbalarına değil, aynı zamanda özellikle birliklerdeki mevkilere, Powell'in ve *Bureau of American Ethnology*'nin eski nomenklatüründe "*Fraternities*" olarak, "*Secret Societies*" olarak adlandırılan ve tam olarak Roma dinindeki Kurullara benzetebileceğimiz yapılardaki mevkilere karşılık gelirler. Hazırlık sırları ve Erkekler Topluluğu'na mahsus resmî âyinlerle ilgili sırlar (Kaka ya da Koko, Koyemshi, vs.), hemen hemen teatral nitelikteki halka açık gösteriler, özellikle Zuni'de ve Hopiler'de görülen maskeli danslar –bilhassa toprak üzerinde hak sahibi olan yakın kişilerce temsil edilen ruhların ziyareti anlamına gelen Katcina dansları– ve ruhların sıfatlarını taşıyan kişiler, vesaire. Artık turistler için birer gösteri hâline gelen bütün bunlar, henüz elli yıl öncesine kadar bütün canlılığıyla var olmaya devam ediyordu ve hâlen öyle olduğu da söylenebilir.

B. Freire Marecco (artık bayan Aitken olmuştur) ve E. Clews Parsons bilgilerimize yenilerini eklemeye devam etmekte ve bilgilerimizi güçlendirmektedirler.

Diğer taraftan, klanların ve klanlara eklenen toplulukların motor gücü olan bireylerin bu yaşantılarının, sadece şeylerin ve tanrıların yaşamlarını değil, aynı zamanda şeylerin "iyeliğini" de sağladığını; bu yaşantıların sadece bu dünyada ve öbür dünyada insanların yaşamlarını garantilemekle kalmadığını, aynı zamanda unvanlarını taşıyan kişilerin tek mirasçısı olan bireylerin (erkeklerin) yeniden doğuşunu da garanti altına aldığını eklersek (kadınların reenkarnasyonu apayrı bir şeydir), sonuç olarak Pueblolar'da bir kişi kavramının olduğunu, klanıyla bütünleşen fakat törenler sırasında maskesiyle, unvanıyla, mevkisiyle, rolüyle, mülkiyetiyle, geride bıraktıklarıyla ve soyundan gelen biriyle yeniden doğuşuyla klandan ayrılan bir birey kavramı olduğunu anlayacaksınız, ki bireyin soyundan gelen kişi de aynı mevkilerle, sıfatlarla, unvanlarla, haklarla ve aynı fonksiyonlarla donatılmıştır.

Kuzeybatı Amerika

Bu çalışmada, aynı olgularla ilgili derinlikli bir araştırma gerektiren başka bir kabile grubu daha var, ancak bunun için sanırım zamanım yok. Bahsettiğim, Kuzeybatı Amerika'daki kabile grubudur ve bunların kurumlarıyla ilgili bütünlüklü bir analize girişmek sizlerin bir parçası olduğunuz *Royal Anthropological Institute* ve *British Association* için saygın bir görev olacaktır. Büyük bir jeolog olan Dawson söz konusu analizi başlatmıştır ve analiz bitmemiş olsa bile, Boas'ın ve Kızılderili yardımcıları Hunt ve Tate'in ayrıca Sapir'in, Swanton' un ve de Barbeau'nun çalışmalarıyla devam etmiştir.

Burada da, farklı ifadelerle fakat aynı yapıyla ve özdeş fonksiyonlarla aynı sorun kendini göstermektedir, yani, her özgür insanın veya her soylunun ve prensin sahip olduğu isim, toplumsal konum, hukukî ve dinî "doğuştanlık" sorunu.

Çıkış noktası olarak, bu önemli toplumların en bilineni olan Kwakiutllar'ı alacağım ve sadece bazı bilgiler vermekle yetineceğim.

Küçük bir uyarı: Pueblolar konusunda olduğu gibi, Kuzeybatıdaki Kızılderililer konusunda da, ne olursa olsun ilkel şeylerin düşünülmemesi gerekir. Öncelikle, bu Kızılderililer'in bir bölümü, Kuzeydeki Tlingit ve Haidalar, Sapir'e göre, erken-Sino-Tibeto-Birman olarak adlandırılan kaynaktan türeyen dillerle akraba olan tonlamalı dilleri konuşmaktadırlar. Gerçek bir etnograf olarak değilse bile en azından bir "müze" etnografı olarak bir izlenimimden bahsetmek istiyorum; *American Museum of Natural History*'nin etnoloji bölümünün kurucularından olan Putnam'ın Kwakiutllar'la ilgili olarak yaptığı bir sunumla ilgili izlenimlerimden söz edeceğim: Büyük bir tören gemisi görmüştüm; gerçek boyutlarda mankenlerle, dinî ve türel birtakım eşyalarla, bir âyin için –düğün âyini için– denizden dönen yamyam prensleri, Hamatséler'i tasvir ediyordu. Gösterişli giysileriyle, kırmızı sedir kabuğundan yapma taçlarıyla, görece daha az gösterişli giyinen fakat son derece ihtişamlı görünen tayfalarıyla, örneğin çok çok eski bir Kuzey Çin'in nasıl olabileceğiyle ilgili bir izlenim verdiler bana. Sanırım o gemi ve biraz Romalılaştırılmış olan o figürasyon artık yok; bizim etnografi müzelerimizde modası geçti artık. Ama önemli değil, bahsettiğim figürasyon, en azından benim üzerimde büyük bir etki yarattı. Hattâ Kızılderililer'in yüzleri bana "Paleo-Asyalılar'ın yüzlerini hatırlattı (dillerinin hangi sınıfa ait olduğu bilinmediği için

bu şekilde adlandırılıyorlar). Uygarlığın ve insanlaşmanın bu noktasından yola çıkarak, sevgili meslektaşımız Franz Boas'ın biraz aceleyle de olsa dile getirmeye çalıştığı uzun evrimleri, devrimleri ve yeni oluşumları sıralamak gerekiyor.

Bu Kızılderililer'in, özellikle de Kwakiutllar'ın, tam bir toplumsal ve dinî sistem oluşturdukları kesindir;[2] bu sistemde, büyük bir hak, yükümlülük, mülk, dans, tören, imtiyaz ve mevki alış-verişi içerisinde sosyal gruplarla birlikte kişiler de kendilerini tatmin ederler. Sınıflardan ve klanlardan başlayarak, "insan kişiler"in nasıl vücut bulduğunu ve buradan başlayarak da bir dramdaki oyuncuların jestlerinin nasıl oluştuğunu çok net bir biçimde görüyoruz. Burada *bütün* oyuncular teorik olarak *bütün* özgür insanlardır. Fakat bu kez, dram estetikten fazlasını içermektedir. Dinî niteliktedir ve aynı zamanda kozmik, mitolojik, toplumsal ve kişiseldir.

Öncelikle (Zuniler'de olduğu gibi), her birey, her bir mevsim için bir isme –hattâ isimlere– sahiptir; örneğin sapkın (yaz) (*WiXsa*) ve kutsal (kış) (*LaXsa*). Bu isimler ayrı aileler arasında, âyinlere katkıda bulunan aileler ve klanlar arasında, şeflerin ve ailelerin büyük ve uzun süreli *potlaç*larda karşı karşıya geldikleri dönemler arasında dağılır, ki başka bir yerde potlaç konusunda belli bir fikir vermeye çalışmıştım. Her klan iki tam diziden oluşan özel isimlere ya da daha doğrusu ön adlara, aile isimlerine sahiptir; bu dizilerden biri günlük olarak kullanılır, diğeriyse gizlidir, fakat kesinlikle sıradan değildir. Zira kişinin, yani soylu kişinin ön adı yaşına ve bu yaşa göre yerine getirdiği fonksiyonlara göre değişir.[3] Kartallar klanına, yani imtiyazlı klanların oluşturduğu bir tür imtiyazlı gruba ait bir söylev bunu dile getirmektedir:

---

[2] Bkz. Davy, *Yeminli İman*, Paris, 1922; Mauss, "Bağış Üzerine Bir Deneme", *Année Sociologique*, 1923; bu çalışmada –konumun dışında olduğu için– "kişi" ve kişinin dini yetkileri, görevleri ve hakları üzerinde, isimlerin veraseti üzerinde fazla duramadım. Ayrıca, Davy de ben de potlacın erkek, kadın, miras, anlaşma, mülk, ritüel yükümlülük ve özellikle de dans ve tören *mübadelesinin* ötesinde, esrime olaylarını, ebedî ve yeniden doğan ruhların kişileri ele geçirme olaylarını içermesi üzerinde de durmadık. *Bunların hepsi, savaş ve kavgalar da dahil, kalıtımsal olarak geçen bu unvanları taşıyan ve ruhları enkarne eden kişiler arasında geçmektedir.*

[3] Boas, "Ethnology of the Kwakiutl", *35th Ann. Rep. of the Bureau of American Ethnology, 1913-1914*, Washington, 1921, s. 431.

> For that they do not change their names starts from (the time) when long ago / / Öɛmaxt ! ālaLēɛ, the ancestor of the numaym G. Ig.îlgām of the / Q lōmoyâɛē, made the seats of the Eagles; and those went down to the / numayms. And the name-keeper Wiltseɛstala says / "Now, our chiefs have been given everything, and I will go right down (according to the order of rank)". / Thus he says, when he gives out the property: for I will just name the names / / of one of the head chiefs of the numayms of the / Kwakiutl tribes. They never change their names from the beginning, / when the first human beings existed in the world; for names can not go out / the family of the head chiefs of the numayms, only to the eldest one / of the children of the head chief. / /

O hâlde burada söz konusu olan, şefin ve klanın prestijinden ve otoritesinden ziyade, hem klanın ve şefin, hem de kendi hak sahipleriyle yeniden dünyaya gelen ve kendi isimlerini taşıyan kişilerin bedeninde yeniden yaşayan ataların varlığıdır (ki her bir evrede yer alan âyinlerle bu sürecin devamlılığı sağlanır). Şeylerin ve ruhların devamlılığı, ancak bireylerin ve kişilerin isimlerinin devamlılığıyla sağlanabilir. Bu kişiler sadece birer "nitelik ya da değer" olarak hareket ederler ve buna karşılık, klanlarından, ailelerinden ve kabilelerinden sorumludurlar. Örneğin bir mevki, bir yetki, dinî ve estetik bir görev, dans ve mülkler, *parafarnalya* ve kalkan biçimindeki bakırlar (ki bunlar gerçek birer bakır "kalkan"dır), bugünkü ve gelecekteki potlaçları simgeleyen paralar savaşla elde edilir: İsimlerinin, mallarının, yetkilerinin, atalarının ve kelimenin tam anlamıyla kişiliğinin mirasını elde etmek için, bunları elinde bulunduran kişiyi öldürmek –veya ritüelde kullanılan araçlardan birini, bir elbiseyi veya bir maskeyi ele geçirmek– yeterlidir.[4] Mevkiler, mülkler, kişilik hakları, şeyler ve hattâ bunların ruhları bu şekilde elde edilir.

Bütün bu komedi, bu dram ve insanların kendinden geçtiği bu bale gösterisi geçmiş kadar gelecekle de ilgilidir; ayrıca âyini yöneten kişi için bir sınavdır ve aynı zamanda ondaki *naualaku*'nun varlığının

---

[4] Boas'ın hazırladığı en iyi genel özet için, bkz: "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians", *Report of the U. S. National Mus.*, 1895, s. 396 ve dev.

bir kanıtıdır (a.g.e., s. 396); *naualaku* kişisiz bir gücü, atanın ya da kişisel bir tanrının gücünü ve her hâlükarda insan-üstü, tinsel ve mutlak bir gücü temsil eden bir unsurdur. Başarıyla sonuçlandırılan *potlaç* ve ele geçirilen bakır, kusursuz bir dansa (bkz. A.g.e., s. 565) ve kazanılan mülkiyete karşılık gelir (bkz. a.g.e., s. 658, s. 505, s. 465, vs.).

Bütün bu konuları açmak için yeterli zamanımız yok. Anekdotik diyebileceğimiz bir bakış açısıyla, Nootkalar'dan Kuzey Alaska'daki Tlingitler'e kadar hemen hemen bütün toplumların sahip olduğu ortak bir unsura, bir kuruma dikkatinizi çekmek istiyorum. Bahsettiğim şey, maskeyi taşıyan bireyin kişileştirdiği iki ya da üç varlığı (üst üste binen totemler) temsil etmek amacıyla açılan iki hattâ üç penceresi bulunan maskelerle ilgili gelenektir.[5] *British Museum*'da bu maskelerin çok güzel örneklerini bulabilirsiniz. O meşhur *totem poles*lar, pipolar, artık trenlerle veya gemilerle gelen turistlere sunulan birer eşya hâline gelen bütün bu nesneler, bu şekilde analiz edilebilirler. Haidalar'a ait olduğunu düşündüğüm ve şöyle bir göz attığım bir pipo, üzerinde falyanos bulunan bir şapka taşıyan ruh-babasıyla gösterilen ve topluluğa yeni katılmış olan sivri şapkalı bir genci gösteriyordu –ve bu gencin üzerinde de, soy zincirine göre birbirine bağlanan bir kurbağa (ki bu annesidir) ve karga yer alıyordu, ki bu karga da şüphesiz onun anne tarafından büyükbabasıdır.

Yaşam boyunca –özellikle soyluların yaşamı boyunca– isimlerin değişmesiyle ilgilenmeyeceğiz; son derece ilginç olan vekalet olaylarına değinmek gerekiyor: Küçük erkek çocuk geçici olarak babası tarafından temsil edilir ve baba da geçici olarak, ölmüş olan büyükbabanın ruhuna sahip olur; burada, Kwakiutllar'da erkekten ve kadından gelen iki ayrı soyun varlığını ve art arda gelen, birbirinden doğan nesiller sistemini göstermek gerekirdi.

Ayrıca, Kwakiutllar'da (ve bunların en yakın akrabaları olan Heiltsuk ve Bellacoolalar'da) yaşamın her döneminin yeni bir isimle, yeni bir sıfatla, çocukluk, gençlik ve yetişkinlik isimleriyle (kadın ve erkek isimleriyle) adlandırılması ve kişileştirilmesi son derece dikkate değerdir; daha sonra, yaşamın her dönemi, örneğin savaşçı (kadınlar

[5] Maskedeki son pencere kişinin yüzünün tamamını kaplamasa da, her hâlükarda en azından ağzının üzerinde ve çoğunlukla da hem gözlerinin hem de ağzının üzerinde açılır (bkz. a.g.e., s. 628, res. 195).

için geçerli değil tabiî ki), prens, prenses, şef ve kadın şef gibi bir isim alır; bunun dışında, erkekler ve kadınlar, düzenledikleri bayramlar ve kendilerine ait özel törenler için bir isim alırlar; ayrıca emeklilik dönemi için ve foklar topluluğunda kullanmak üzere birer isim alırlar (emekliler için dingin bir yaşam söz konusudur, hiçbir şeye sahip değillerdir, herhangi bir sorumlulukları yoktur ve geçmişle ilgili anılar dışında hiçbir kazançları yoktur); son olarak, emeklilerin önemli bir yere sahip olduğu "gizli topluluklar" da belli bir isim alır (örneğin ayılar topluluğu –sıklıkla kadınlar için geçerlidir, ki kadınlar bu topluluklarda kocaları veya erkek çocukları tarafından temsil edilirler– ve kurtlar topluluğu, Hamatsé (yamyamlar), vesaire). Ayrıca şefin evi (çatısı, direkleri, kapıları, dekorları, kirişleri, bacaları, iki başı ve iki yüzü olan yılanıyla birlikte), gösteriş için kullanılan filikalar ve köpekler de birer isim alırlar. Verilen listelere ek olarak (*Ethnology of the Kwakiutl*),[6] tabakların, çatalların, bakır eşyaların, kısacası her şeyin armalı ve canlı olduğunu, mülk sahibinin *persona*'sının, klanın *familia*'sının ve *res*'inin bir parçası olduğunu söylemek gerekir.

Kwakiutllar'ı ve genel olarak da kuzeybatıda yaşayan insanları seçtik, çünkü bunlar gerçek anlamda maksimumu ve uç noktaları sergilemektedirler ve bunlar da, temel nitelikte olmalarına rağmen önemsiz ve ikincil olarak görülen olayları görmemize olanak vermektedir. Fakat, Prairie Amerikalıları'nın çoğunun, özellikle de Sioular'ın bu türden kurumlara sahip olduklarını bilmek gerekir. Bu bağlamda, değerli meslektaşımız Radin'in incelediği Winnebagolar, klanlara ve ailelere göre belirlenen bu türden ön adlara sahiplerdir ve bunlar belli bir sıraya göre, çoğunlukla da unvanların, güçlerin ve niteliklerin mantıksal bir tür dağılımına göre dağılırlar,[7] ki söz konusu dağılım, klanın kökeniyle ilgili bir mite dayanır ve klanın kişiliğini taşıyabilecek şu veya bu bireyin kapasitesini oluşturur.

---

[6] S. 792-801.

[7] Radin, "The Winnebago Tribe", *37th Ann. Report, Bureau of American Ethnology*, V, s. 246, Buffle klanının isimleri ve diğer klanlardaki kadınlar için kullanılan isimler; ilk altı ön addan dördünün kadınlar için olduğu gibi erkekler için de tekrarlandığına dikkat ediniz.

Aşağıda, Radin'in *Crashing Thunder* ile ilgili örnek otobiyografisinde ayrıntılı olarak verdiği bu kişi isimlerinin kökeniyle ilgili bir örnek yer almaktadır.

> Now in our clan whenever a child was tobe named it was my father who did it. That right he now transmitted to my brother.
>
> Earthmaker, in the beginning, sent four men from above and when they came to this earth everything that happened to them was utilized in making proper names. This is what our father told us. As they had come from above so from that fact has originated a name Comes-from-above; and since they came like spirits we have a name Spirit-man. When they came, there was a drizzling rain and hence the names Walking-in-mist, Comes-in-mist, Drizzling-rain. It is said that when they came to Within-lake they alighted upon a small shrub and hence the name Bends-the-shrub; and since they alighted on an oak tree, the name Oak-tree. Since our ancestors came with the thunderbirds we have a name Thunderbird and since these are the animals who cause thunder, we have the name He-who-thunders. Similarly we have Walks-with-a-mighty-tread, Shakes-the-earth-down-whit-his-force, Comes-with-wind-and-hail, Flashes-in-every-direction, Only-a-flash-of-lightning, Streak-of-lightning, Walks-in-the-clouds, He-who-has-long-wings, Strikes-the-tree.
>
> Now the thunderbirds come with terrible thunder-crashes. Everything on the earth, animals, plants, everything, is deluged with rain. Terrible thunder-crashes resound everywhere. From all this a name is derived and that is my name –Crashing-Thunder.

Yıldırım toteminin değişik lâhzaları hâlinde ayrılan yıldırım-kuşların isimleri, devamlı olarak *reenkarne* olan ataların isimleridir (Hattâ elimizde iki reankarnasyon hikâyesi var).[8] Bu ataları *reenkarne* eden kişiler, totemik hayvan ile koruyucu ruh arasında, klanın veya büyük "hekimler"in âyinleri ve arınalı şeyleri arasında birer Aracı görevi görürler. Ve bütün bu kişilik isimleri ve mirasları, esin yoluyla belirlenir ve bundan yararlanan kişi bunun sınırlarını önceden bilir, ki bu

---

[8] P. Radin, *Crashing Thunder* (The Autobiography of an American Indian), New York, 1927, s. 41.

sınırlar büyükbabası veya ataları tarafından belirtilmiştir. Amerika'nın hemen hemen her yerinde, aynı olaylarla olmasa bile en azından aynı türden olaylarla karşılaşmaktayız. Bu saptamaları İrokua ve Algonkin dünyasında da yapabilirdik.

Avustralya

Geçici olarak da olsa, daha özet ve daha ilksel olaylara geri dönmek iyi olur. Avustralya'yla ilgili iki ya da üç saptama yapmaya çalışalım.

Burada da kesinlikle klan tamamıyla kişisiz ve kolektif bir varlığa, bireylerle değil de bir hayvan türüyle temsil edilen bir toteme indirgenmiş olarak gösterilmemiştir–ki bu bireyler bir taraftan insan, diğer taraftan birer hayvandırlar.[9] Totem, insan biçimiyle, klana dağılan ve klanın içerisinde devamlı olarak yeniden doğan ruhların reenkarnasyonunun bir ürünüdür (bu söylediklerimiz, örneğin Aruntalar, Loritjalar ve Kakadular için geçerlidir). Hattâ Aruntalar'da ve Loritjalar'da, bu ruhlar büyük bir kesinlikle üçüncü kuşakta (büyükbaba-baba-torun) ve atalarla küçük torunların aynı isimleri taşıdıkları beşinci kuşakta yeniden doğarlar. Burada da, erkek soyuyla karışan anne soyunun bir ürünü söz konusudur. Örneğin isimlerin bireylere, klanlara ve tam bir sayıya denk düşen evlilik *sınıflarına* göre dağılmasında (Aruntalar'da sekiz sınıf vardır), isimlerin ebedî atalarla, *ratapa*larla (doğum öncesindeki biçimiyle), fetuslarla ve bunların dünyaya getirdiği çocuklarla olan ilişkilerini ve bu *ratapa*ların isimleriyle yetişkinlerin isimleri arasındaki ilişkileri inceleyebiliriz (ki yetişkin isimleri özellikle klan ve kabile törenleri sırasında yerine getirilen fonksiyonlara verilen isimlerdir).[10] Bütün bu isim dağılımlarının

---

[9] Bu türden totemizm biçimleri A. O. F.'de ve Nijerya'da bulunmaktadır; denizkızlarının ve herhangi bir sazlıkta bulunan timsahların sayısı yaşayanların sayısına karşılık gelir. Ve muhtemelen başka yerlerde hayvan bireylerle insan bireylerin sayısı aynıdır.

[10] Bu üç isim serisiyle ilgili olarak, beş ayrı soyzinciri tablosunun alt kısımlarına bakınız (Arunta), Strehlow, *Aranda Stamme*, Levha Defterleri, V. kısım. Tamamen doğru olan soy zincirlerinde birçok defa ortaya çıkan Malbankalar (Vahşi Kedi klanını kuran ve uygarlaştıran kahramanın ismini taşıyanlar) ve Jerambalarla (bal karıncası) ilgili durumları ilgiyle takip edeceğinizden eminim.

amacı sadece dine ulaşmak değil, aynı zamanda bireyin hukukî konumunu, kabiledeki ve âyinlerdeki yerini belirlemektir.

Ayrıca, ileride göreceğimiz bazı nedenlerden dolayı, bilhassa kalıcı maskeler kullanılan toplumlardan bahsettiysem de, geçici maske taşıma olaylarının Avustralya'da ve diğer yerlerde sadece geçici birer maskeli törenden ibaret olduğunu unutmamak gerekir. Burada kişi, kendine artı bir kişilik yaratır; bu kişilik ritüel sırasında gerçek, oyun sırasında ise yapmacıktır. Fakat, yüze ve çoğunlukla vücuda yapılan boyamaların, bir elbisenin ve bir maskenin dışında, hiçbir fonksiyon farklılığı söz konusu değildir, sadece belli bir derece farkı vardır. Bütün yapılanlar, hemen hemen her yerde ataların esrik bir temsiliyle sonuçlanmaktadır.

Üstelik, maskenin varlığı veya yokluğu, temel birer gösterge olmaktan ziyade, denildiği gibi toplumsal, tarihsel ve kültürel bir keyfiyetin göstergesidirler. Bu bağlamda Kiwailer, Kiwia adasındaki Papoular, Kuzey Amerika'daki Tlingitler'in maskeleriyle yarışabilecek güzellikte maskeler kullanmaktadırlar, oysa yakın diyebileceğimiz komşuları olan Marind-Animler son derece basit *bir tek* maskeden başka bir şeye sahip değillerdir, fakat bununla birlikte, klanlar ve topluluklar, hayranlık verici bayramlar düzenlerler ve tepeden tırnağa süslenen insanlar tanınmayacak hâle gelir.

Çalışmamızın bu ilk bölümünü sonuca bağlamaya çalışalım. Toplumların çok büyük bir bölümünün kişilik kavramına, bireyin aile hayatında bir rol oynaması gibi kutsal oyunlarda birey tarafından yerine getirilen rol kavramına ulaşmış olduğunu görüyoruz. En ilkel toplumlardan bizim toplumlarımıza kadar, fonksiyon formülü yaratmıştır. "Emekliler" kurumu ve Kwakiutllar'daki foklar kurumu gibi oluşumlar ve Aruntalar'da görülen âdetler (rastgele insanlar arasından artık dans edemeyen, "Kabara'sını kaybeden" kişiyi işlev dışı bırakma âdeti) son derece tipiktir.

Belli bir ölçüde soyutlamaya çalıştığım bir diğer nokta ise, belli bir niceliğe göre isim verilen belli bir sayıda ruhun, belli bir sayıda bireyin bedeninde yeniden doğmasıdır. Bununla birlikte, B. ve C. G. Seligman, Melanezya'da söz konusu durumla karşılaşmış olan Deacon'un belgelerini yayımlamışlardır ve bu son derece yerinde bir ka-

rardır. Rattray, *ntoro* shantin konusunda aynı şeyle karşılaşmıştır.[11] Maupoil'in burada Fa tapıncının (Dahomey ve Nijerya) en önemli unsurlarından birini ortaya çıkarmış olduğunu da söylemek istiyorum. Fakat bütün bunları şimdilik bir kenara bırakacağım.

Şimdi de kişilik kavramından kişi ve "ben" kavramına geçelim.

[11] Herskovits'in makalesine bakınız, "The Ashanti Ntoro", *J. R. A. I.*, LXVII, s. 287-296. E. W. Smith ve A. Dale, Bantu ülkesinde isimlerin yeniden ortaya çıkışıyla ilgili çok güzel bir örneğe işaret etmişlerdir, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, Londra, Macmillan, 1920; C. G. ve B. Seligman bu noktayı hiçbir zaman gözden kaybetmemişlerdir.

Üçüncü Bölüm

LÂTİNLER'DEKİ "PERSONA"

Lâtinler'deki *persona* kavramının ne kadar normal ve klasik bir kavram olduğunu hepiniz bilirsiniz: Maske, tragedya maskesi, âyin maskesi ve ataların maskesini içermektedir. Bu kavram Lâtin uygarlığının başlangıcında ortaya çıkmıştır.

Bu kavramın nasıl bize ait bir kavram hâline geldiğini sizlere göstermem gerekiyor. Zaman, mekân ve kökeni sonuçtan ayıran farklılıklar son derece önemlidir. Kesin tarihlere göre ve birazdan ele alacağımız belirgin nedenlerden dolayı yaşanan evrim ve devrimler, tarihsel olarak sıralanmaktadır. Bu zihin kategorisi bazı yerlerde sürekli değişmiş, bazı yerlerde ise derin bir biçimde kökleşmiştir.

Söz konusu kavram konusunda ilk olarak bilinç sahibi olan eski ve büyük toplumlardan ikisi bu kavramı keşfetmiştir diyebiliriz; ancak daha sonra söz konusu kavramı neredeyse tamamen bozmuş ve bir bakıma geçersiz kılmışlardır ve bütün bunlar bizim takvimimizden önceki son yüzyıllarda yaşanmıştır. Bununla birlikte son derece öğretici bir örnek sunmuşlardır; bu örnek Brahmanik ve Budist Hindistan ile antik Çin örneğidir.

Hindistan

Bana öyle geliyor ki Hindistan, birey kavramını, bilinç kavramını ve "ben" kavramını bilen en eski uygarlık olmuştur; *ahamkāra*, "ben'in oluşturulması", bireysel bilince verilen addır, *aham*=ben (Hint-Avrupa kökenli *ego* kelimesiyle aynıdır). *Ahamkāra*, kuşkusuz psikolojik illüzyonların en üstün örneğini oluşturan bir yalvaç bilgeler ekolü tarafından yaratılan teknik bir sözcüktür. *Sāmkhya*, büyük ihtimalle Budizm'den önce gelen bu ekol, şeylerin ve ruhların bileşimsel karakterini desteklemektedir (*sāmkhya* bileşim anlamına gelmektedir) ve "ben"in yanılsamalı bir şey olduğunu düşünmektedir; Budizm ise, tarihinin ilk dönemlerinde, "ben"in bölünebilir bir *skandha* bileşiminden başka bir şey olmadığını ileri sürer ve keşişin bunu ortadan kaldırmasını ister.

Upanişad Brahmanizm'ine ait büyük okulların hepsi (ki Upanişadlar kendilerinden sonra gelen Vedânta'nın ortodoks formlarından önce geldikleri gibi *sāmkhya*dan da önce gelmektedirler) "yalvaçlar" ın sözlerinden yola çıkmaktadır, Bhagavad Gītā'da Arjuna'ya gerçeği gösteren Vişnu diyalogu da dahil: "Tat tvam asi"; bu da yaklaşık olarak İngilizce şu anlama gelmektedir: "That thou art" –sen busun (evren). Üstelik, daha sonraki dönemlere ait olan Veda ritüeli ve bu ritüelin yorumları da zaten yoğun bir biçimde bu metafiziğin izlerini taşımaktadır.

Çin

Çin konusunda, meslektaşım ve arkadaşım Marcel Granet'nin bana öğrettiklerinden başka bir şey bilmiyorum. Bugün bile hiçbir yerde birey ve özellikle de bireyin sosyal varlığı hesaba katılmamış ve hiçbir yerde belirgin bir biçimde sınıflandırılmamıştır. Granet'nin güzel çalışmaları bizlere, eski Çin'de kurumların gücünün ve büyüklüğünün Kuzeybatı Amerika'dakilerle hemen hemen aynı olduğunu göstermiştir. Doğum sırası, toplumsal sınıflardaki mevki ve fonksiyonlar bireyin isimlerini, yaşam biçimini ve bugün de denildiği gibi "yüzünü" belirler (bizde de böyle şeyler söylenmeye başlıyor). Kişinin bireyselliği onun *ming*'idir, adıdır. Çin'de arkaik kavramlar korunmuştur. Fakat aynı zamanda, bireyselliğin sürekli ve bütünsel olma niteliği ortadan kaldırılmıştır. İsim, *ming* kolektif bir şeydir, başka bir yer-

den gelir: Kişinin atası bu isimi taşımıştır ve şimdi de ismi taşıyan kişinin soyundan gelen kişiye geçecektir. Felsefe yapılmaya başlandığında veya bazı metafizik sistemlerde bireyin ne olduğu dile getirilmeye çalışıldığında, bireyin bir bileşim olduğu, yaşamı boyunca *shen*'in ve *kwei*'nin bir bileşimi olduğu söylenmiştir (ki bunlar da kolektif niteliktedirler). Taoizm ve Budizm bunun da ötesine geçmiştir ve bundan sonra kişi kavramı artık gelişmemiştir.

Başka toplumlar da aynı türden düşüncelere sahip olmuş ya da bu düşünceleri benimsemişlerdir. Kişiden, Tanrı dışında bütün diğer antitelerden bağımsız, bütünsel bir antite yaratan toplumlar çok nadirdir.

Bunların en önemlisi Roma toplumudur. Bize göre bu bütünsel antite, Roma'da oluşmaya başlamıştır.

Dördüncü Bölüm

"PERSONA"

Hintliler'in ve Çinliler'in tersine, Romalılar, daha doğrusu Lâtinler, öyle görünüyor ki, kısmen de olsa *persona* kavramını yaratan insanlar olmuşlardır, ki kavramın adı tamamıyla Lâtince bir kelime olarak kalmıştır. Başlangıçtan itibaren, öncekilerle aynı olan olgular sistemine geçilmiştir, fakat yeni bir biçim söz konusudur: "Kişi" organizasyonla ilgili bir olgudan, bir kişinin isminden ya da hakkından ve bir âyin maskesinden fazlasını ifade etmektedir; temel bir hukuksal olgudur. Hukukçular *personae, res* ve *actiones*'ten başka bir şeyin söz konusu olmadığını söylemektedirler: Bu ilke, bizim yasalarımızı yönetmeye bugün de devam etmektedir. Fakat varılan sonuç, Roma hukukunda gerçekleşen önemli bir evrime tekabül etmektedir.

Bu tarihi nasıl algıladığını biraz cüretkâr bir biçimde göstermeye çalışacağım.[1] *Persona* sözcüğünün köken anlamı "maske"dir gibi

---

[1] Eski hukukla ilgili neredeyse hiçbir resmî kaynağın olmaması, sosyologlar ve Roma Hukuku tarihçileri için büyük bir sıkıntı yaratmıştır hep: Krallar (Numa) dönemine ait bazı fragmanlardan, 12 Levha Kanunları'na ait bazı parçalardan ve son olarak çok sonraları kaydedilen bazı olaylardan başka elimizde hiçbir şey bulunmamaktadır. Bütün bir Roma hukuku konusunda, sadece M. Ö. III. ve II. yüzyılda ve hattâ daha sonraları bulunan ve gerektiği gibi kaydedilen bazı hukuk metinleri sayesinde belli bir fikir sahibi olmaya

görünüyor. Doğal olarak, Lâtin etimologların açıklamaları daha sonra şekillenmiştir, zira *persona per/sonare*'den gelmektedir ve bu da (oyuncunun) sesinin çıktığı (*per*) maske demektir. (Bununla birlikte *persona* ile dramdaki ve pantomimdeki sessiz oyuncu olan *persona muta* birbirinden ayrı yerlere konmaktadır). Aslında *persona* sözcüğü tam olarak Lâtince kökenli değilmiş gibi görünüyor; *na* ile yazılan diğer kelimeler gibi (Porsenna, Caecina, vs.), *persona*'nın da Etrüsk kökenli olduğuna inanılıyor. Meillet ve Ernout (*Etimoloji Sözlüğü*) söz konusu kelimeyi yanlış bir biçimde aktarılmış olan *farsu* kelimesine benzetmektedirler; Benveniste bana Etrüskler'in bu kelimeyi Yunanca'daki **πρόσωπον** (*perso*) kelimesinden almış olabileceklerini söylemişti. Şurası kesin ki, somut olarak bakıldığında, maske kurumunun ve özellikle de atalara yönelik maskelerin çıktığı yer Etrüsk ülkesidir. Etrüskler, maskelerin yaygın olarak kullanıldığı bir uygarlığa sahiptiler. Ağaçtan ve pişmiş topraktan yapılan maskeler (balmumundan yapılanlar yok olmuştur) ve geniş Tiren krallığında yapılan kazılarda bulunan, uyuyan ve oturan ataları tasvir eden resimlerle Roma'da, Latium'da ya da Büyük Yunan'da bulunan resimler arasında herhangi bir benzerlik söz konusu değildir (ayrıca bu sonuncular, bana göre çoğunlukla Etrüsk tarzını yansıtmaktadırlar).

Fakat, söz konusu kelimeyi ve kurumları bulanlar Lâtinler değilse bile, en azından kelimeye günümüze kadar gelen ilkel anlamını verenler Lâtinler olmuştur.

Öncelikle Lâtinler'de, klanların düzenlediği törenlerle ve oyuncuların taşıdıkları isimlere göre kendilerini süsledikleri maske ve resimlerle aynı türden olan oluşumların belirgin izlerine rastlanmaktadır. En azından eski Roma'da uygulanan önemli ritüellerden biri, belirgin biçimlerini betimlediğimiz yaygın türe karşılık gelmektedir. Bahsettiğimiz ritüel *Hirpi Sorani*, Soracte'ın kurtları ritüelidir (*Hirpi*=Samnit kurdunun adıdır). *Irpini apellati nomine lupi, quem*

---

başladık. Bununla birlikte, Hukukun ve Roma şehrinin geçmişinin de düşünülmesi gerekiyor. Roma şehriyle ve eski tarihiyle ilgili olarak Piganiol ve Carcopino'nun kitaplarından yararlanılabilir.

irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere, diyor Festus, 93, 25.[2]

Bu unvanı taşıyan ailelerdeki kişiler tanrıça Feronia'nın tapınağında kızgın kömürlerin üzerinde yürür ve böylece imtiyazlardan yararlanıp vergilerden muaf olurlardı. Sir James G. Frazer, bunun topluluk hâline gelen ve çeşitli isimler, deriler ve maskeler taşıyan eski bir klandan kalan bir şey olduğunu söylemiştir. Fakat dahası var; burada aynı zamanda Roma mitiyle karşı karşıyayız gibi görünüyor. *Acca Larentia*, yaşlı kadın, Larentalia'da (aralık ayı) bayramı kutlanan Laresler'in annesi, *indigitamentum*'dan, yani Romulus'un ve Romus'un annesi olan Romalı Kurdun gizli adından başka bir şey değildir (Ov., *Fastes*, I. 55).[3] Bir klan, danslar, maskeler, bir isim, isimler ve bir ritüel. Olay ikiye ayrılmış gibi görünüyor: Hayatta kalan bir topluluk ve Roma'dan önce ne olduğunu anlatan bir efsane. Ancak bu ikisi bir bütün oluşturmaktadır. Diğer Roma kurullarının incelenmesi başka hipotezlere olanak verebilir. Aslında Samnitler, Etrüskler ve Lâtinler, yakın zamanda terk ettiğimiz alanda da varlıklarını sürdürmüşlerdir: *Personae*ler, maske ve isimler, âyinlere yönelik bireysel haklar ve imtiyazlar.

Buradan kişi kavramına geçmek için bir tek adım yeterlidir. Fakat bu adım hemen atılmamış olabilir. Anladığım kadarıyla, konsül Brutus ve çocukları efsanesi, *pater*in (baba) erkek çocuklarını (*sui*) öldürme hakkının son buluşu, erkek çocuklarının babaları hayattayken bile *persona*'yı elde edebildiklerini göstermektedir. Pleblerin başkaldırısının, *gentes*teki bütün pleb üyelerin –senatör ailelerindeki erkek çocuklardan sonra– elde ettiği yaşama hakkının çok kesin sonuçlar yarattığına inanıyorum. Roma'daki bütün özgür bireyler, birer Roma yurttaşı hâline gelir ve hepsi sivil *persona* elde eder; bazıları dinî *personae* hâline gelir; bazı isimler, maskeler ve ritüeller, dinî kurullardaki bazı imtiyazlı ailelerin elinde kalır.

---

[2] Buğday tanrısı *Roggenwolf*'un (Cermen) kurt-totem biçimine yapılan çok açık bir gönderme. *Hirpex* kelimesi *herse*'yi vermiştir (bkz. *Lupatum*). Bkz. Meillet ve Ernout.

[3] Frazer'in yorumlarına bakınız, *ad. loc.*, bkz. a.g.e., bkz. 453. Romulus'un öldürdüğü Romus için yakınan Acca –Lemurialar'ın başlangıcı (Lemurler' in, kanlar içindeki ölülerin ruhlarının uğursuz bayramı)– *R*emuria *L*emuria üzerinde yapılan kelime oyunları.

Aynı sonuca ulaşan başka bir âdet daha var; isim, önad ve soyadı âdeti. Roma yurttaşının *nomen, praenomen* ve *cognomen* hakkı vardır ve bu hakkı ona *gens*i verir (uruk). Önad, örneğin bu adı taşıyan atanın doğum sırasını ifade eder, Primus, Secundus, vs. İsim (*nomen-numen*) *gens*in kutsal adıdır. *Cognomen* ise soyadıdır (*surname* değil ad); örn., Naso, Cicero, vs.[4] Bir senato kararı (kuşkusuz bu konuda suistimaller olmuştur), hiçkimsenin kendi *gens*i dışında başka bir *gens*in önadını kullanma ya da bu adı alma hakkının olmadığını ilan etmiştir. *Cognomen*in ise başka bir hikâyesi var; kişilerin taşıyabileceği soyadı olan *cognomen,* sonunda *imago* ile karıştırılır; *imago*, ölmüş atanın yüzü, yani πρόσωπον örnek alınarak yapılan ve ailenin oturduğu evin holünün sağ ve sol kanatlarında muhafaza edilen balmumundan yapılma bir maskedir. Bu maskelerin ve heykellerin kullanımı çok uzun bir süre, soylu ailelere mahsus bir şey olarak kalmış olsa gerek; ve aslında (hukukta olmadığı gibi) pleb sınıfı içerisinde belki de hiçbir zaman tam olarak yaygınlaşmamıştır. Kendilerine ait olmayan *cognomina*ları kullananlar, çoğunlukla yabancı-

---

[4] Roma'daki *persona* ve *imago* arasındaki ve *imago*yla da isim, *nomen, praenomen* ve özellikle de *cognomen* arasındaki ilişkiler konusunu daha fazla geliştirmemiz gerekirdi. Fakat bunun için yeterince zamanımız yok. Kişi *conditio, status, munus*tur. *Conditio* mevkiyi ifade eder (örn. *secunda persona Epaminondae*, Epaminondas'tan sonraki ikinci kişi). *Status* sivil yaşam hâlidir. *Munus* ise sivil ve askerî hayattaki büyük görev ve yükümlülüklerdir; bütün bunlar isimle belirlenir ve isim de ailenin yerine, sınıfa ve doğuma göre belirlenir. *Fastes*'te yer alan ve Sir J. G. Frazer'in yaptığı tercümeyi ve güzel yorumları okumak gerekir; Auguste isminin kökeninin incelendiği pasajı (II, bkz. 476; bkz. I, bkz. 589), Octavius Augustus'un neden Romulus ve Quirinus adlarını almak istemediğini (*qui tenet hoc numen, Romulus ante fuit*) ve nasıl diğer bütün isimlerin kutsal karakterini özetleyen bir isim aldığını okumak gerekir (bkz. Frazer, ad bkz. 40). Burada isimlerle ilgili bütün Roma teorisini bulabilirsiniz. Aynı şekilde Vergilius'ta, Marcellus'a, Augustus'un oğluna, vaftiz olmadan ölen çocukların gittiği yerde bir isim verilir, ki "Babası" Enée orada kendisini görecektir.

Ayrıca burada dizeler arasında bahsi geçen *titulus* ile ilgili bir değerlendirme yapılması gerekirdi. Ernout, bu kelimenin daha çok Etrüsk kökenli olduğunu söylemektedir.

Bizim de kullanmakta olduğumuz gramatikal bir kavram olan "kişi"nin de değerlendirilmesi gerekirdi, *persona* (Yunanca'daki πρόσωπον, gramerciler).

lar ve zora başvuranlardır. Hattâ *cognomen* ve *imago* isimlerinin yaygın ve kesin formüllere bağlandıklarını söyleyebiliriz. Bütün bu araştırmalar için çıkış noktası olarak aldığım ve aramadan bulduğum (ve bana göre son derece tipik olan) bir olaydan bahsetmek istiyorum. Şüpheli bir kişi olan Staienus diye biri vardır ve Cicero, Cluentius'u bu adama karşı savunmaktadır. Sahne aynen şöyledir: *Tum appelat hilarivultu hominem Bulbus, ut placidissime potest. "Quid tu, inquit, Paete?" Hoc enim sibi Staienus cognomen ex imaginibus Aeliorum delegerat ne sese Ligurem fecisset, nationis magis quam generis uti cognomine videratur.*[5] Paetus Aeliiler'in bir *cognomen*idir; Staienus'un (Ligure) bunun için hiçbir hakkı yoktur ve milliyetini saklamak ve başka bir soydan geldiğine inandırmak için zorla kullanır. 'Kişinin' zorla ve haksız bir biçimde elde edilmesi, kişi, unvan ve soyzinciri kurgusu [söz konusudur].

En güzel ve en özgün belgelerden biri olan ve imparator Cladius tarafından bronz üzerine imzalanan *Aslan Levhası* (*anno* 48) (tıpkı Augustus'un bize kadar ulaşan *Ancyre Levhaları* gibi), imparatorluğun, senato kararı olan *de Jure honorum Gallis dando* ile ilgili demecini içermektedir ve senatoya yeni kabul edilen Galyalı genç senatörlere, atalarının ikonlarını ve *cognomina*larını kullanma hakkını vermektedir. Artık üzülmeleri veya yerinmeleri için hiçbir neden kalmamıştır. Sevgili dostum Persicus da [ki kendisi bu tuhaf soyadını seçmek zorunda kalmıştır... böyle bir senato kararı olmadığı için] artık atalarının ikonları içerisinden Allobrogicus adını seçebilir, *inter imagines majorum suorum Allobrogici nomen legere.*

Roma senatosu, sonuna kadar atalarının kişiliklerini ve ikonlarını temsil eden belli bir sayıda *patres*in (çoban) bir bileşimi olarak kabul edilmiştir.

*Simulacra*lara ve *imagines*lere sahip olmak (Lucret., 4, 296) *personna*nın ayrıcalığıdır (bkz. Pline, 35, 43 ve *Dig.*, 19. 1. 17 ve sonu).

Persona kelimesinin, kurgusal kişiliğin, maskenin, komedi ve trajedi rolünün yanında, ikiyüzlülük ve dalavere –ki bunlar "ben"e yabancıdır– yoluna devam etmiştir. Fakat hukukun bireysel niteliği

[5] *Pro Cluentio*, 72.

oluşmaya başlamıştır[6] ve *persona* da bireyin gerçek doğasıyla eş anlamlı hâle gelmiştir[7].

Diğer taraftan *personaya* sahip olma hakkı da yerleşmeye başlamıştır. Sadece köleler bunun dışında tutulmuştur. *Servus non habet personam.* Kölenin kişiliği yoktur. Kendi bedeninin sahibi değildir, atası, ismi, *cognomeni* ya da kendine ait mülkü yoktur. Eski Cermen hukuku da köleyi kendi bedeninin sahibi olan özgür insandan ayırıyordu, *Leibeigen.* Fakat Saksonlar'ın ve Suablar'ın hukuku kaleme alınırken, serfler kendi bedenlerinin sahibi olmasalar da, en azından bir ruhları vardı ve bunu onlara Hıristiyanlık vermiştir.

Fakat Hıristiyanlığa gelmeden önce, sadece Lâtinler'in değil, aynı zamanda işbirliği yaptıkları Yunanlılar'ın, ustalarının ve yorumcularının pay sahibi oldukları bir gelişmeden bahsetmek gerekiyor. Yunanlı filozoflar ile Romalı soylular ve hukukçular arasında bambaşka bir yapı oluşmuştur.

---

[6] *Praenomina*nın haksız kullanımıyla ilgili diğer örnekler için, Suetone, *Nero.*, 1.

[7] Bu bağlamda Çiçero, *ad Atticum*'da, *naturam et personam meam* ve başka bir yerde de *personam sceleris* diyor.

Beşinci Bölüm

Kişi: Ahlâkî Bir Olgu

Biraz netleştirmeye çalışalım: Bu çalışmanın, bu ilerlemenin özellikle stoacılar sayesinde gerçekleştiğini düşünüyorum, ki stoacılar'ın istenci ön plana çıkaran kişisel ahlâkı Romalılar'daki kişi kavramını geliştirebilirdi; hattâ hukuku zenginleştirirken kendisi de zenginleşmiştir.[1] Atina ve Rodos okullarının, Lâtinler'in ahlâkî düşüncelerinin gelişimi üzerindeki etkilerinin –ve buna karşılık Romalılar'daki birtakım olguların ve Romalı gençlerin eğitim zorunluluğunun Yunan düşünürler üzerindeki etkilerinin– abartılamayacağını düşünüyorum, buna inanıyorum, fakat ne yazık ki yapabileceğim tek şey bunu kanıtlamaya çalışmaktır. Ayrıca, Polibius ve Cicero, tıpkı Seneca, Marcus-Aurelius, Epiktetos ve daha sonrakiler gibi zaten bunun kanıtıdırlar.

Πρόσωπον sözcüğü kuşkusuz *persona* (maske) ile aynı anlama sahipti; fakat görüyoruz ki aynı zamanda her bireyin sahip olduğu ya da sahip olmak istediği kişiliği, karakteri (bu iki kelime çoğunlukla birbirine bağlıdır) ve gerçek "yüzü" de ifade ediyor olabilir. Kısa bir süre sonra, M. S. II. yüzyıldan itibaren *persona* anlamını almaya başlamıştır. Tam olarak *persona*, kişi ve hak anlamına geldiği için, ek

[1] Bildiğim kadarıyla, stoacı ahlâkı konusundaki en iyi kitap Bonhofer'in *Ethik der Stoa* adlı kitabıdır (1894).

bir imge anlamını korumaya devam etmektedir; geminin pruvası figürünü örnek olarak verebiliriz (Keltlerde, vs.). Fakat söz konusu kelime aynı zamanda insansı ve hattâ kutsal kişiliği de ifade etmektedir. Her şey kontekste bağlıdır. Πρόσωπον sözcüğünün anlamı, çıplak doğasıyla ve bütün maskelerden arınmış hâliyle bireye kadar uzanmaktadır, fakat buna karşılık, 'yapmacıklık' anlamı korunmaktadır: Kişinin içselliğini oluşturan şey anlamıyla kişilik olarak var olan şey anlamı korunmaktadır.

Lâtin ve Yunan klasik ahlâkçılarında her şey çok farklı yankı bulmaktadır (M. Ö. II. yüzyıldan M. S. IV. yüzyıla kadar): Πρόσωπον artık sadece *persona*yı ifade eder ve dahası hukukî anlama ahlâkî bir anlam eklenir; bilinçli, bağımsız, otonom, özgür ve sorumluluk sahibi bir varlık anlamı eklenir, ki bu son derece önemlidir. Ahlâkî bilinç, hak kavramıyla ilgili tüzel anlayışa bilinci ekler. Fonksiyonlara, görevlere, yükümlülüklere ve haklara, bilinçli tüzel (ahlâkî) kişi kavramı eklenir. Burada Brunschvicg'e oranla belki biraz daha cüretkâr fakat daha açık olduğuma inanıyorum, ki Brunschvicg, *Bilincin Gelişimi* adlı büyük eserinde sıklıkla bu konulara değinmiştir (özellikle bkz. I, s. 69 ve dev.). Bana göre, ilk olarak bilinci ve ardından psikolojik bilinci ifade eden kelimeler, συνείδησις ve τό συνειδός gerçek anlamda stoacılar'a özgüdür; teknik birer kelime gibi görünmekte ve açık bir biçimde *consciusu*, yani Roma hukukundaki *conscientia*yı ifade etmektedir. Eski stoacılık ile Greko-Lâtin dönemindeki stoacılık arasında, kesin olarak Epiktetos'un ve Marcus-Aurelius'un döneminde geçekleşen değişimi ve ilerlemeyi görmek mümkündür. Basit bir ortak, "–ile gören kişi" –σύνοιδε– ve tanık anlamından, "iyinin ve kötünün bilinci" anlamına geçilmiştir. Lâtince'deki günlük kullanımın ardından, Yunanlılar'da, Sicilyalı Diodorus'ta, Lucien'de ve Halikarnaslı Denys'de kelime sonunda böyle bir anlam kazanır ve ben bilinci de ahlâkî kişiliğin vergisi hâline gelir. Epiktetos, Marcus-Aurelius'un aktardığı "maskeni yap", "kişiliğini", "tipini" ve "karakterini" [içine] koy ifadelerini kaleme alırken ve ona bizim için vicdan muhasebesi hâline gelen şeyi önerirken, bu uygarlığın üzerinde çalıştığı iki imgenin anlamını korumaya devam etmektedir. Renan, Zihnin yaşam serüvenindeki bu anın önemini sezmiştir.

Fakat kişi kavramında henüz eksik olan bir şey vardı ve o da güvenilir bir metafizik temeldi. Ve söz konusu kavram bu temeli Hıristiyanlığa borçludur.

Altıncı Bölüm

HIRİSTİYANLIK'TA "KİŞİ"

Dinî gücünü hissettikten sonra tüzel kişi kavramından metafizik bir antite yaratanlar Hıristiyanlar olmuştur. Bizdeki insan-kişi kavramı temelde Hıristiyanlığa aittir. Burada yapmam gereken tek şey Schlossmann'ın benzersiz eserini izlemektir.[1] Schlossmann (birçok kişiden sonra ama onlardan daha iyi bir biçimde) *persona* kavramından, yani *belli bir hâle bürünen insan*dan tek kelimeyle insan kavramına, insan-kişi kavramına geçişi çok iyi görmüştür.

Ayrıca "tüzel kişi" kavramı son derece açık hâle gelmiştir, öyle ki miladî takvimin daha ilk dönemlerinde ve öncelikle Roma'da, bütün imparatorlukta, bütün kurgusal kişiliklere kendini benimsetmiştir, bugün de bu kurgusal kişilikleri, örneğin, loncaları ve dinî kurumları *tüzel kişi* olarak adlandırıyoruz ve bunlar "kişi" hâline gelmişlerdir. Πρόσωπον sözcüğü, öykülere ve son anayasalara varıncaya kadar her yerde bu kişileri tanımlamıştır. *Universitas* bir kişidir, fakat tıpkı bir şehir gibi, örneğin Roma gibi bir şeydir, bir antitedir. *Magistratus*

---

[1] *Persona und πρόσωπον im Recht und im Christlichen Dogma*, Leipzig, 1906. Henri Levy-Bruhl uzun zaman önce bu eseri tanımama vesile oldu ve böyle olunca da bütün bu çalışma çok daha kolaylaşmış oldu. Ayrıca L. I. von Carolsfeld'in *Ceschichte der Juristischen Person*'un birinci cildinin birinci kısmına bakınız.

gerit personam civitatis, diyor Cicero, *De Off.*, I, 34. von Carolsfeld Galatesler'e gönderilen mektubu (3, 28) çok iyi yorumlamakta ve benzerlik kurmaya çalışmaktadır: "Sizler birbirinize göre ne Yahudi, ne Yunan, ne köle, ne özgür, ne erkek ne de kadınsınız; İsa için hepiniz *birsiniz*, εἷς".

Tanrı'nın (εἷς) birliğine oranla kişinin birliği ve Kilise'nin birliği sorunu ortaya çıkmıştır. Uzun tartışmalardan sonra bu sorun ortadan kalkmıştır. Burada belki de Kilise'nin bütün tarihini yeniden ele almak gerekirdi (bkz. Suidas-*s. v.* ve Nazianze'lı Aziz Gregorios'un ünlü *Epifani Söylevi*'nde yer alan pasajlar, 39, 630, A). Teslis ve Monofizit kavgası uzun süre zihinleri karıştırmaya devam etmiştir ve Kilise, kutsallık gizemine sığınarak ve aynı zamanda büyük bir sertlik ve açıklıkla bu kavgalara son vermiştir: İznik'te yapılan konsülde *Unitas in tres personas, una persona in duas naturas*, deniyor. Üç kişinin birliği (Trinite), İsa'nın iki doğasının birliği. *Bir* kavramından yola çıkılarak kutsal kişiler konusunda ve aynı zamanda insan-kişi, töz ve nitelik, beden ve ruh, bilinç ve eylem konusunda *kişi* kavramı yaratılmıştır (uzun zamandan beri böyle düşünüyorum).[2]

Daha fazla yorum yapmayacağım ve bu teolojik çalışmayı daha fazla uzatmayacağım. Cassiodorus kesin bir biçimde şöyle demektedir: *Persona-substantia rationalis individua* (VII. Pas.). Kişi tek ve bölünmez rasyonel bir cevherdir.[3]

Ancak yapılması gereken bir şey daha vardı, o da bu bireysel rasyonel cevherden bugün olduğu şeyi yaratmaktı, yani bir bilinç ve bir kategori yaratmaktı.

Ve bu da filozofların uzun çalışmalarının eseri olmuştur; kısaca bundan bahsetmeye çalışacağım.[4]

---

[2] Schlossmann'ın notlarına bakınız, alıntı, s. 65.

[3] Bkz. Concursus, Rusticus.

[4] Bu tarih konusunda, "birlik" kavramında yaşanan bu devrim konusunda burada daha çok şey söylenebilirdi. Brunschvicg'in *Bilincin Gelişimi* adlı çalışmasının ikinci cildine bakınanızı özellikle tavsiye ederim.

Yedinci Bölüm

PSİKOLOJİK BİR OLGU OLARAK KİŞİ

Burada kanıtlardan ziyade fikirlerle ilerleyeceğim için bağışlayacağınızı umuyorum, zira bazı kişisel araştırmaları ve çok sayıda düşünceyi özetlemekle yetineceğim, ayrıca bu düşüncelerin tarihi de yazılabilir.

Bununla birlikte kişi kavramının, yaklaşık bir buçuk asır önce vardığı noktaya ulaşabilmesi için, yani *ben kategorisi* hâline gelebilmesi için başka bir dönüşüm daha yaşaması gerekiyordu. Doğuştan gelen ve Âdem'den bu yana açık bir biçimde varlığımızın derinliklerine kazınan temel düşünce olmak bir yana, neredeyse bugün bile yavaş yavaş oluşumunu sürdürmeye, belirginleşmeye, netleşmeye ve ben bilinciyle, psikolojik bilinçle özdeşleşmeye devam ediyor.

Kilise'nin ve kiliselerin, teologların, skolastik filozofların ve Reform dönemiyle sarsılan Rönesans filozoflarının uzun çalışmaları, bu kez açık diyebileceğimiz bir düşüncenin yaratılmasını biraz geciktirmiş ve bazı engeller çıkarmıştır. XVII. yüzyıla ve hattâ XVIII. yüzyılın sonlarına kadar, bireyin ruhunun bir madde olup olmadığını ya da maddeye dayanıp dayanmadığını –bu ruhun insanın doğası ya da insanın iki doğasından biri olup olmadığını; bir ve ayrılmaz ya da bölünüp ayrılabilir olup olmadığını; özgür olup olmadığını, hareketin mutlak kaynağı olup olmadığını–, önceden belirlenen bir yazgısının

veya başka bir yazgısının olup olmadığını bilme konusu atalarımızın zihinlerini kurcalamıştır. İnsanlar kendi kendilerine, kaygıyla ve korkuyla, ruhun nereden geldiğini, kimin tarafından yaratıldığını ve kimin tarafından yönetildiğini sormuşlardır. Ve mezheplerin, kiliselerin, büyük Kilise kurumlarının, felsefe okullarının ve özellikle de üniversitelerin kavgalarında, IV. yüzyıldan itibaren yaratılan sonuçları bir çırpıda geçmek mümkün değildir. Neyse ki Otuzlar Konsülü, her bir ruhun yaratılışıyla ilgili gereksiz polemiklere son vermiştir.

Ayrıca, ruhun belirgin fonksiyonlarından bahsedildiğinde, Rönesans ve Descartes ruhun yapısını anlayabilmek için düşünceye, yani yargılamaya dayanan, açık ve tümdengelimci düşünceye başvurmuşlardır. Devrim yaratan *Cogito ergo sum*u içeren, ruhun bu yapısıdır; Spinoza'daki "uzam" ve "düşünce" karşıtlığını yaratan da yine ruhun yapısıdır. Ancak bilincin sadece bir bölümü ele alınmıştır.

Hattâ Spinoza,[1] ruhun ölümsüzlüğü konusunda eski düşünceyi devam ettirmiştir. Spinoza'nın sadece "entelektüel Tanrı sevgisiyle" yeşeren ruhun ölümden sonra yaşayacağına inandığını biliyoruz. Aslında Spinoza, Aristoteles'i tekrar eden Maimonides'i tekrarlamaktadır (*De an.*, 408, 6, bkz. 430 a. *Gen. an.*, II, 3, 736 b). Sadece şiirsel bir ruh ölümsüz olabilir, zira insanı yaşatan ve insana duygu veren diğer iki ruh zorunlu olarak bedene bağlıdırlar ve bedenin enerjisi *voüç*'a nüfuz edemez. Hattâ Brunschvicg'in[2] ortaya çıkardığı doğal bir karşıtlık nedeniyle, Spinoza, Descartes'a ve her şeyden önce etik sorununu ortaya koyan Leibniz'e göre, bireysel bilincin Tanrısal şeylerle olan ilişkileri konusunda daha sağlıklı bir bakış açısına sahip olmuştur.

Bir bilinçten başka bir şey olmayan kişi sorunu, Dekartçılarda değil de başka bir yerde, başka bir çevrede çözüm bulmuştur. Sekter hareketlerin bütün bir XVII. ve XVIII. yüzyıl boyunca politik ve felsefî düşüncenin oluşumunda sahip olduğu önemi abartmaya hiç gerek yok. Zira bireysel özgürlükle, bireysel bilinçle, Tanrı'yla aracısız olarak iletişim kurma hakkıyla, kendi kendinin papazı olmayla ve

---

[1] *Etik*, V. kısım, XL. öneri. Sonuç, XXIII. öneri ve açımlama; bunlarla ilişkili olarak bkz. XXXIX. öneri ve açımlama, XXXVIII. öneri ve açımlama, XXIX. öneri, XXI. öneri. Entelektüel sevgi kavramı Yahudi Leon, Florentin ve Platoncular'dan gelmektedir.

[2] *Bilincin Gelişimi*, I, s. 182 ve dev.

Tanrı'yı kendi içinde yaşamayla ilgili sorular bu dönemde tartışılmaya başlanmıştır. Moraves Kardeşler'in, Püritenler'in, Wesleyenler'in ve Piyetistler'in ortaya koyduğu kavramlar, kişi kavramının üzerine kurulduğu temeli oluşturan kavramlardır: Kişi=ben; ben= bilinç –ve buradaki ana kategoriyi oluşturmaktadır.

Bütün bunlar pek de eski değildir. Ruhta *bilinç durumlarından*, "algılardan" başka bir şey yoktur demek için (süreci başlatmış olan Berkeley'den sonra) her şeyi kökten bir biçimde değiştiren Hume'un gelmesi gerekmiştir; fakat Hume, bilincin temel kategorisi olarak "ben"in[3] karşısında tereddüt etmiştir. İskoçlar Hume'un düşüncelerini daha uygun bir hâle getirmişlerdir.

"Ben" kavramı sadece Kant'ta kesin bir biçim almıştır. Kant, piyetistti ve aynı zamanda Swedenborgcuydu; pek parlak bir filozof olmamakla birlikte iyi bir psikolog ve teolog olan Tetens'in öğrencisiydi; Kant, bütünsel olan "ben"i kendi çevresinde bulguluyordu. "Ben"in (*das Ich*) bir kategori olup olmadığı sorununu ortaya atmış fakat çözememiştir.

Bütün bilinç olgularının "ben"le ilgili birer olgu olduğunu söyleyerek cevap veren, bütün bilgiyi ve bütün hareketi "ben"in üzerine kuran kişi Fichte'dir. Kant, bireysel bilinci, insan-kişinin kutsal karakterini Pratik Aklın koşulu yapmıştı zaten. Bundan bilincin ve bilginin, yani Arı usun koşulu olan "ben" kategorisini yaratan ise Fichte olmuştur.[4]

O dönemden bu yana, düşünce yapılarında devrim yaşanmış ve her birimiz, Kant'tan ve Fichte'den önce gelen Haklar Bildirisi'nin bir yansıması olan kendi "ben"imize sahip olmuşuzdur.

---

[3] Blondel bana Hume'un bilinç-ben bağıntısı sorunun ortaya attığı notların önemini hatırlatmıştır. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme: Kişisel Kimlik.*

[4] *Die Thatsachen des Bewusstsein* (kış dersleri, 1810-1811). Bununla ilgili kısa ve güzel bir özet için, bkz. Xavier Leon, *Fichte ve Dönemi*, cilt: III, s. 160-161.

Sekizinci Bölüm

SONUÇ

Basit bir maske oyunundan "maskeye", kişilikten bir kişiye, bir isme, bir bireye, bireyden metafizik ve ahlâkî bir değer taşıyan bir varlığa, ahlâkî bir bilinçten kutsal bir varlığa, kutsal bir varlıktan temel bir düşünce ve eylem biçimine olan yolculuk tamamlanmıştır.

Bu konudaki anlayışın daha ne tür ilerlemeler göstereceğini kim bilebilir? Zaten ilerlemiş olan ve daha da ilerletilmesi gereken psikoloji ve sosyoloji, bu son sorulara ne türden açıklamalar getirebilir? Artık yerleşmiş olduğuna inandığımız bu "kategorinin" her zaman bu şekilde kabul edilip edilmeyeceğini kim bilebilir? Bu kategori, sadece bizlerde ve bize göre oluşmuş ve yerleşmiş durumdadır. Fakat bunun ahlâkî gücü –insan-kişinin kutsal karakteri– sadece bizim bilimlerimizin vardığı noktaya henüz ulaşamamış olan Doğu'da değil, aynı zamanda böyle bir ilkenin bulgulanmış olduğu bizim ülkelerimizde de bir sorunsal olmaya devam etmektedir. Savunmamız, korumamız gereken çok şey var; düşünce bizimle birlikte ortadan kalkabilir. Ama ahlâk dersi vermeye kalkışmayalım.

Ayrıca daha fazla spekülasyon da yapmayalım. Sosyal antropolojinin, sosyolojinin ve tarihin, bizlere insan düşüncesinin nasıl "yol aldığını" göstermeye çalıştıklarını söyleyelim (Meyerson); insan düşüncesi belli dönemlerle, toplumlarla, bu toplumların münasebetle-

riyle, yaşadıkları değişimlerle, görünüşte tamamen rastlantısal ve serüven dolu yollarla yavaş yavaş netleşmekte ve vurgu kazanmaktadır. Şimdi de, bu düşünceyi daha fazla netleştirmek ve daha yetkin hâle getirmek için nasıl bir bilince sahip olmamız gerektiğini göstermeye çalışalım.

ALTINCI KISIM

Bedensel Teknikler *



* *Psikoloji Dergisi*'nin özeti, XXXII, no: 3-4, 15 Mart–15 Nisan 1936. 17 Mayıs 1934 tarihinde Sosyoloji Topluluğu'na sunulan bildiri.

Birinci Bölüm

BEDENSEL TEKNİKLER KAVRAMI

Bedensel teknik*ler* diyorum, zira bedensel teknik*ler*le ilgili bir çalışmadan, bir sunumdan ya da arı ve basit bir betimlemeden yola çıkılarak bedensel *teknikle* ilgili bir teori yaratılabilir. Bu ifadeden anladığım, insanların bir toplumdan diğerine geleneksel olarak kendi bedenlerinden yararlanma biçimleridir. Her hâlükarda, somuttan soyuta doğru hareket edilmelidir, ancak bu işlem tersine döndürülmemelidir.

Sizlere kendi öğrenimimin bir parçası olduğuna inandığım, başka bir yerde bulamayacağınız, betimsel etnoloji dersinde tekrar tekrar verdiğim ve daha önce Paris Üniversitesi'nin Etnoloji Enstitüsü'nde eğitim görürken birçok kez deneyimleme olanağı bulduğum bir şeyden bahsetmek istiyorum (*özet bilgileri* ve *etnograflara yönelik bilgileri* içeren kitaplar yayımlanma aşamasındadırlar).

Bir doğa bilimi, sadece somut yönde ve her zaman bilinmeyenin yönünde ilerler. Ancak bilinmeyen, bilimlerin sınırlarında, yani Goethe'nin dediği gibi profesörlerin "birbirlerini yedikleri" yerde bulunur her zaman (ben "yemek" kelimesini kullandım, ama Goethe bu konuda çok daha katı). Acilen çözülmesi gereken ciddi problemler genellikle, pek paylaşılamayan bu alanlarda bulunur. Bu "ekilmemiş" alanlar son derece önemlidir. Mevcut şekliyle doğal bilimlerde yanlış

şeylerle her zaman karşılaşırız. Bazı olgularla ilgilenen herhangi bir bilim, henüz kavramlara indirgenmediğinden ve söz konusu olgular örgensel olarak gruplandırılmadığından, bu olgu yığınlarına hep bir bilinmezlik damgası vurulur ve şöyle denir: "Çeşitli olaylar". Böyle bir durumla her zaman karşılaşmışızdır. Ancak asıl buraya yönelmek gerekir. Böyle durumlarda keşfedilmesi gereken birtakım gerçekler olduğundan eminizdir, çünkü her şeyden önce bilmediğimizi biliyoruz ve çünkü olayların niceliksel boyutunu çok iyi hissediyoruz. Uzun yıllar boyunca, betimsel etnoloji dersinde, bu "çeşitli olaylar" başlığının etnografide gerçekten karmaşık ve tuhaf olduğu bir noktada, son derece sevimsiz olan bu "çeşitli olaylar" damgasını üzerimde taşıyarak eğitim vermek durumunda kaldım. Örneğin yürüyüş, yüzme ve bu tür şeylerin belli toplumlara özgü olduğunu; Polinezyalılar'ın bizim gibi yüzmediğini, benim kuşağımdan olan insanların şimdiki kuşaktakiler gibi yüzmediğini biliyordum. Peki bu toplumsal olguların niteliği neydi? Bunlar "çeşitli" toplumsal olgulardı, ancak bu başlık yanlış olduğu için, sık sık bu "çeşitli" kelimesini düşünürdüm, ya da en azından bundan bahsetmem gerektiğinde, ki bu çok sık oluyordu.

Bedensel teknikler gibi bir kavramı sizlerin karşısında ortaya koymak için genel problemi hangi koşullarda izlediğimi ve bu sorunu açık bir şekilde nasıl ortaya koyabildiğimi sizlere anlatacağım için beni bağışlayacağınızı umuyorum. Bilinçli ve de bilinçsiz olarak birçok adım atılmıştır.

Öncelikle, 1898'de, şu an sadece isminin baş harflerini anımsadığım fakat adını tam olarak hatırlayamadığım bir kişiyle karşılaşmıştım. Adını araştırma konusunda tembellik ettiğimi itiraf etmeliyim. Bu kişi, *British Encyclopedia*'nın o dönemlerde gündemde olan 1902 baskısında "Yüzme" ile ilgili güzel bir makale yazmıştı (Takip eden iki baskıda yer alan "Yüzme" ile ilgili diğer makaleler ilki kadar iyi değildi). Bu kişi bana sorunun tarihsel ve etnografik boyutunu göstermişti. Bu da benim için bir çıkış noktası olmuş ve gözlem yapabileceğim bir çerçeve oluşturmuştu. Daha sonra, bizim kuşağımızdan olan insanların yaşadığı dönemde yüzme tekniklerinde gerçekleşen değişime tanık oldum –bunu bizzat fark etmiştim. Vereceğimiz bir örnek, biyolog, sosyolog ve psikolog olan bizleri olayın tam içine sokacaktır. Eskiden bize, yüzdükten sonra suya dalmayı öğretirlerdi. Suya dalmayı öğretirken de, gözlerimizi kapatmayı ve daha sonra

suyun içinde açmayı öğretirlerdi. Bugün ise tam tersi bir teknik söz konusudur. Öğrenme süreci, çocuğu gözleri açık şekilde suda kalmaya alıştırmakla başlıyor. Böylelikle çocuklar, yüzmeye başlamadan önce, içgüdüsel olan ama tehlikeli olabilen göz reflekslerine hâkim olmaya alıştırılırlar; her şeyden önce çocukların suya alışmaları sağlanır; korkuların önüne geçilmeye çalışılır ve bir tür güven ortamı oluşturulur; duruş ve hareketler belirlenir. O hâlde, benim yaşadığım dönemden kalan bir suya dalış tekniği ve bir de suya dalışı öğrenme tekniği vardır. Sizin de gördüğünüz gibi burada teknik bir öğrenim söz konusudur ve bütün tekniklerde olduğu gibi yüzme için de bir öğrenme süreci vardır. Diğer taraftan, bizim kuşağımız burada teknikte yaşanan bütünsel bir değişime tanık olmuştur; değişik yüzme biçimlerinin, kulaç atılarak ve baş suyun üzerinde tutularak uygulanan yüzme tekniklerinin yerini aldığını gördük. Ayrıca, su yutma ve tükürme gibi âdetler de kaybolmuştur. Zira benim dönemimde yüzen kişiler, kendilerini birer buharlı gemi olarak görürlerdi. Bu elbette çok saçmaydı, ancak ben bu hareketi yapmaya devam ediyorum hâlâ; kendi tekniğimden kurtulamıyorum. Sonuç olarak, spesifik bir beden tekniğinin ve bizim dönemimize özgü yetkin bir beden eğitimi sanatının var olduğunu görüyoruz.

Ancak spesifik olmak bütün tekniklerin ortak özelliğidir. Örneğin, savaş sırasında tekniklerin spesifikliğiyle ilgili birçok gözlem yapma olanağım oldu. *Belleme* tekniğini örnek olarak verebiliriz. Birlikte olduğum İngiliz birlikleri, Fransız bellerini kullanmayı bilmiyorlardı, ki bu durum, bir Fransız tümeninin yerini aldığımızda tümen başına 8 000 beli değiş-tokuş etmeyi zorunlu kılıyordu. Basit bir el çabukluğunun, nasıl yavaş yavaş öğrenildiğini açıkça görüyoruz. Her tekniğin kendine özgü bir biçimi vardır.

Bedenin bütün hareketleri için de aynı şey geçerlidir. Her toplumun kendine özgü alışkanlıkları vardır. Savaş sırasında, aynı zamanda bir ordudan diğerine olan farklılıkları görme olanağım da oldu. *Yürüyüş*le ilgili bir anekdot aktaracağım. Hepimizin bildiği gibi, İngiliz piyade sınıfı, Fransız piyade sınıfından farklı bir adım düzeniyle yürür; adımların yinelenme süresi ve uzunluğu farklıdır. Şimdilik İngilizler'in salınım hareketlerinden ya da diz hareketlerinden bahsetmeyeceğim. Worcester askerî alayı, Fransız piyade sınıfının yanında Aisne Savaşı'nda büyük başarılar kazandığından, Fransız bando ve mızıkası için kraliyet yetkisi talep etti. Ancak sonuç pek

ümit verici olmadı. Yaklaşık altı ay boyunca, Aisne Savaşı'ndan uzun süre sonra Bailleul sokaklarında sık sık şu manzarayı görüyordum: Worcester alayı, İngiliz tarzı yürüyüşüne devam ediyordu ama bunu Fransız ritmiyle yapıyordu. Borazan ve trampetçi takımının başında Fransız adımlarıyla yürüyen küçük bir avcı birliği vardı; bunlar borazan çalmayı biliyorlardı ve marşları gruptaki adamlardan daha iyi çalıyorlardı. Büyük İngilizler'in zavallı alayı yürümekte zorlanıyordu. Hiçbir şey yürüyüşüne uymuyordu. Adım atmaya çalıştığında, müzik tam tersini çalıyordu. Öyle ki Worcester alayı, Fransız bando mızıkasını sonunda iptal etmek zorunda kaldı. Aslında, bir ordudan diğerine geçen marşlar, eskiden Crimée Savaşı sırasında "dinlenme" ya da "geri çekilme" marşları olarak kullanılırdı. Böylelikle, sadece yürüyüş açısından değil, aynı zamanda devriye ve bunu izleyen diğer şeyler açısından, İngilizler ve Fransızlar arasındaki teknik ve aynı zamanda sportif farklılıkları çok açık bir biçimde görme olanağım oldu. Şu an bizimle birlikte bulunan başkan Curt Sachs da aynı şeyi gözlemlemişti. Birçok konferansta bundan bahsetmişti. Kendisi bir İngiliz'le bir Fransız'ın yürüyüşünü uzak mesafeden tanır.

Ancak bütün bunlar sadece konuya girmek için söylediğimiz bazı şeylerdir.

New York'ta hasta yatağımda yatarken tuhaf bir şey yaşadım. Kendi kendime hastabakıcılarım gibi yürüyen genç kızları daha önce nerede gördüğümü soruyordum. Bunu düşünmek için çok zamanım oldu. Sonunda bunu sinemada gördüğümü hatırladım. Fransa'ya döndükten sonra, özellikle Paris'te insanların sıklıkla bu şekilde yürüdüğünü fark ettim; genç kızlar Fransız'dı ve onlar da bu şekilde yürüyorlardı. Aslında, Amerikan tarzı yürüyüşler sinema sayesinde bizde de yapılmaya başlamıştı. Bu düşünce tabii ki genelleştirilebilir. Yürürken ellerin ve kolların duruş şekli yalnızca bilmem hangi bireysel ve salt fiziksel düzen ve mekanizmaların bir ürünü değildir, fakat aynı zamanda toplumsal bir davranış tipi oluşturmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, manastırda yetişmiş bir genç kızı yürüyüşünden tanıyabileceğime inanıyorum. Böyle bir kız genellikle elleri kapalı olarak yürür. Lise öğretmenimin bana şöyle dediğini de hatırlıyorum: "Hayvan herif! Koca ellerini açıp yürüyorsun hep!" Demek ki aynı zamanda yürüyüş eğitimi diye bir şey var.

Başka bir örnek: Oturma sırasında uygun ve uygunsuz *el pozisyonları* vardır. Bu nedenle, bir çocuk masaya oturduğunda dirsekle-

rini vücuduna dayıyor ve yemek yemediğinde ellerini dizlerine koyuyorsa, o çocuğun bir İngiliz olduğundan emin olabilirsiniz. Genç bir Fransız nasıl duracağını tam olarak bilmez: Dirseklerini yelpaze gibi açar ve masaya dayar, vesaire.

Son olarak, sizler gibi ben de *koşma* konusunda yaşanan teknik değişikliklere tanık oldum. 1860'lara doğru Joinville'in en iyi iyilerinden biri olarak çıkan jimnastik hocamın bana yumruklarımı vücuduma yapıştırarak koşmayı öğrettiğini düşünün bir kere: Bu, bütün koşu hareketleriyle çelişen bir hareketti; başka bir şekilde koşmak gerektiğini anlayabilmem için, 1890 yılındaki profesyonel koşucuları görmek gerekmişti.

Bu nedenle, uzun yıllar boyunca "habitus"ün toplumsal yapısıyla ilgili böyle bir bilgim olmuştur. Lâtince olarak "habitus" dediğime dikkat edin lütfen, ki bunun ne anlama geldiği Fransa'da anlaşılmaktadır. Bu kelime, "alışkanlık" kelimesinden daha iyi bir biçimde, Aristoteles'teki "exis" "edinme" ve "yetenek" anlamlarını ifade etmektedir (ki Aristoteles bir psikologdu aynı zamanda). "Habitus" metafizik alışkanlıkları ya da şu gizemli "hafızayı" ifade etmez, ki bunlar ciltler dolusu kitaba ya da küçük ama ünlü tezlere konu olmuşlardır. Bu "alışkanlıklar" sadece kişilere ve onların taklitlerine göre değişmezler; özellikle toplumlara, eğitim biçimlerine, zevke, modaya ve prestij değerlerine göre de değişirler. Genelde ruhtan ve onun tekrarlama yeteneklerinden başka bir şeyin görülmediği yerde, kolektif ve bireysel pratik bilincin yarattığı eseri ve teknikleri görmek gerekir.

Böylelikle her şey beni şu an bu Toplulukta bulunduğumuz konuma getiriyordu, ki bazılarımız, tıpkı Comte gibi, biyolojiyle sosyoloji arasındaki sürekli ilişkilerde psikolojinin aracılığına pek yer vermeyen Dumas'la aynı konumdayız. Sonuç olarak, yürüyüşle ilgili bir anatomi ya da fizik teorisi gibi fiziksel ve mekanik olan ya da tam tersine psikolojik ya da sosyolojik olan tek bir bakış açısı yerine üçlü bir bakış açısına başvurmadığımız sürece, yürüyüşle ya da yüzmeyle veya bu türden bütün olgularla ilgili net bir düşünceye ulaşamayacağımıza inanıyorum. İhtiyaç duyduğumuz şey üçlü bir bakış açısı, yani "bütünsel insan"dır.

Nihâyetinde başka olgular kendini göstermeye başlıyordu. *Eğitim* olgusu insan bedenini kullanma sanatıyla ilgili bütün unsurlara hâkimdi. Eğitim kavramı, taklit kavramıyla birleşebilir. Zira bazıları

önemli taklit yeteneğine sahip olan, bazılarıysa bu konuda zayıf kalan ama hepsi de aynı eğitimden geçen çocuklar vardır, öyle ki bu zincirleme olayların sonucunu kolaylıkla anlayabiliriz. Burada eşsiz bir taklit olgusu söz konusudur. Çocuk ya da yetişkin, daha önce başarıyla gerçekleştirilmiş ve güvendiği ve de kendisi üzerinde otorite sahibi olan kişiler aracılığıyla kendisinin de başarıyla gerçekleştireceği eylemleri taklit eder. Bedeniyle ilgili salt biyolojik bir etki söz konusu olduğunda, bu etki dışarıdan, yukarıdan gelir. Birey kendi eylemselliğini oluşturan hareketleri, karşısında yapılan ya da kendisiyle birlikte başkaları tarafından yapılan hareketlerden alır.

Bütün toplumsal unsurlar, taklit eden kişiye göre düzenli, meşru ve tanıtlanmış eylemi gerçekleştiren kişinin prestiji olgusunda yer alır. Bütün psikolojik ve biyolojik unsurlar, gerçekleştirilen taklitçi eylem içerisinde yer alır.

Fakat bu bütün, ayrılmaz bir biçimde iç içe geçen üç unsura bağlıdır.

Bütün bunlar kolaylıkla başka olgulara bağlanırlar. Elsdon Best'in 1925'te Fransa'da satılmaya başlanan bir kitabında, Maori kadınlarının yürüyüş biçimiyle ilgili önemli bilgiler bulunmaktadır (Yeni Zelanda). (Maoriler'in ilkel olduğunu söyleyebilirsiniz, ancak ben Maoriler'in bazı açılardan Keltler'den ve Cermenler'den daha üstün olduğuna inanıyorum). "Yerli kadınlar belli bir "gait" benimserler (İngilizce olan bu kelime zarif anlamına gelmektedir); *gait* kalçaların ayrı ayrı ama düzenli olarak salınımına dayanır; bu durum bize nahoş görünebilir, ancak Maoriler çoğunlukla buna hayrandırlar. Anneler kızlarını "onioi" denilen hareketi yapmak için eğitirler (yazar "drill" kelimesini kullanmıştır). Annelerin kızlarına şöyle dediklerini duydum: "Onioi yapmıyorsun sen", küçük bir kız bu salınımı yapmadığında böyle derlerdi (*The Maori*, I, s. 408-409, bkz. s. 135). Bu doğal bir yürüyüş tarzı değil, sonradan kazanılmış bir yürüyüş tarzıdır. Sonuç olarak, yetişkinlerde belki de "doğal biçim" diye bir şey yoktur. Başka teknik olgular işin içine girebilir; bizimle ilgili konuşmak gerekirse, ayakkabılarla yürümemiz, ayaklarımızın pozisyonunu değiştirir; ayakkabı giymeden yürüdüğümüzde bunu çok iyi hissederiz.

Diğer taraftan, büyüsel güçle ilgili ve bazı hareketlerin fiziksel, sözsel, büyüsel ve ritüel etkililiğine olan inançla ilgili bütün kavramlarda bu temel sorun karşıma çıkıyordu. Burada, ki bu konuda sizlerin karşısında kendimi riske atıyorum, tehlikeli bir alan olan yürüyüş

tarzlarının psiko-fizyolojisi alanından ziyade kendi alanımda hareket ediyorum belki de.

İşte "ilkel" bir olay daha (bu kez Avustralya kökenli): Avlanma ve yürüyüş ritüeliyle ilgili bir formül. Bilindiği gibi Avustralyalılar, koşmada kanguruları ve yabanî köpekleri zorlarlar. Büyük bir direnç göstermesine rağmen opossumu, bulunduğu ağacın tepesinde yakalarlar. Bundan yüzyıl önce gözlemlenmiş bu koşu ritüellerinden biri de, Adelaide yakınlarındaki kabilelerde vahşi bir köpek olan dingoların peşinden koşma ritüelidir. Avcı sürekli olarak aşağıdaki formülü dile getirir:

kartal kanadı püskülüyle vurun ona
kemerle vurun,
saç bağıyla vurun,
sünnet kanıyla vurun,
kollardan akan kanla vurun ona,
kadınların âdet kanıyla vurun,
uyutun onu, vs.[1]

Bir başka ritüelde, opossum avı ritüelinde, kişi büyülü bir taş olan bir kaya kristali parçasını ağzında taşır (*kawemukka*) ve benzer bir formül dile getirir; böylelikle, o kişinin opossumu yuvasından çıkarabileceğine, ağaca tırmanıp kemeriyle ağaca asılı kalabileceğine ve avlanması zor olan bu hayvanı yakalayıp öldürebileceğine inanılır.

Büyüsel yöntemlerle av teknikleri arasındaki ilişkiler son derece açık ve üzerinde durmaya gerek kalmayacak kadar evrenseldirler.

Sosyoloğun mevcut bakış açısından, şu an gözlemlemekte olduğumuz psikolojik olgunun bilinmesi ve anlaşılması son derece kolaydır. Ancak burada kavramaya çalıştığımız şey, her şeyden önce sözcükler ve büyülü bir nesne sayesinde kazanılan biyolojik bir direnç olayı olan belli bir eyleme bağlanabilecek psikolojik *momentum*dur, yani güvendir.

Teknik eylem, fiziksel eylem ve büyüsel-dinsel eylem, ajan açısından birbirine karışırlar. İşte yararlandığım unsurlar bunlardır.

---

[1] Teichelmann ve Schurmann, "Outlines of a Grammar", *Vocabulary*, vs., *Sth-Australia*, Adelaide, 1840. Eyre tarafından tekrarlanmıştır, *Journal*, vs., II, s. 241.

*

Ancak bütün bunlar beni tatmin etmiyordu. Her şeyin nasıl betimlenebileceğini biliyordum ama nasıl organize olduğunu bilmiyordum; bütün bunlara nasıl bir isim, nasıl bir başlık verebileceğimi bilmiyordum.

Olay çok basitti; yapmam gereken tek şey geleneksel eylemlerin teknik şeyler ve âyinler olarak ayrılmasıyla ilgilenmekti, ki böyle bir ayrımın oluştuğuna inanıyorum. Bütün bu hareket tarzları birer teknikti ve bunlar da bedensel tekniklerdi.

Herkes gibi ben de, uzun yıllar boyunca, tekniğin olabilmesi için belli bir aracın olması gerektiğini düşünmek gibi bir yanlış içerisindeydim. Eski kavramlara, teknikle ilgili Platoncu verilere geri dönmek gerekiyordu, zira Platon müzik tekniğinden ve özellikle de dans tekniğinden bahsediyordu; ayrıca bu kavramı geliştirmek ve yaymak gerekiyordu.

Ben, *etkili bir geleneksel eylemi* teknik olarak adlandırıyorum (ve sizin de gördüğünüz gibi söz konusu eylem bu noktada büyüsel, dinî ya da sembolik eylemden farklı değildir). Eylemin *geleneksel ve etkili* olması gerekir. Eğer gelenek yoksa, hiçbir teknik ya da hiçbir aktarım söz konusu değildir. İnsan, her şeyden önce kullandığı tekniklerin aktarılmasıyla ve bunların daha çok sözlü olarak aktarılmasıyla diğer hayvanlardan ayrılır.

Benim açıklamalarımı kabul ettiğinizi düşünmeme izin verin. Peki etkili dinî eylemle, geleneksel, etkili, sembolik, tüzel eylemle, ortak yaşamdaki eylemler ve ahlâkî eylemlerle geleneksel teknik eylemler arasında ne tür bir fark vardır? Şöyle ki, geleneksel teknik eylem, bu eylemi gerçekleştiren kişi tarafından *mekanik, fiziksel ya da fizikokimyasal bir eylem* olarak değerlendirilir ve bu amaçla gerçekleştirilir.

Bu koşullarda sadece şunu söylemek yeterlidir: Bedensel tekniklere gereksinim duyarız. Beden, insanın ilk ve en doğal aracıdır. Daha doğrusu, araç kelimesini kullanmadan diyebiliriz ki, insanın sahip olduğu ilk ve en doğal nesne ve de teknik araç insanın bedenidir. Betimleyici sosyolojide "çeşitli olaylar" olarak sınıflandırdığım şeylerin oluşturduğu bütün kategori ortadan kalkar ve belli bir biçim alır: Bu kategorinin nerede yer alması gerektiğini biliyoruz.

Araçların kullanıldığı tekniklerden önce, bir bütün olarak bedensel teknikler yer almaktadır. Bu türden çalışmaların, yani psiko-sosyolojik sınıflandırma çalışmasının önemini kesinlikle abartmıyorum. Ancak hiçbir düzenin olmadığı yerde düşüncelere belli bir düzen vermek önemlidir. Hattâ bu olgular grubunda, temel prensip net bir sınıflandırmaya olanak verirdi. Fiziksel, mekanik ya da kimyasal bir amaca yönelik bu sürekli adaptasyonu (örneğin bir şeyler içtiğimizde), kişinin toplumda işgal ettiği yere varan birtakım hareketler izler; bu hareketler, sadece bireyin kendisi tarafından değil, aldığı bütün eğitimle ve bir parçası olduğu bütün toplum tarafından gerçekleştirilir.

Dahası bütün bu teknikler, hepimizin bildiği bir sistemde kolaylıkla yerlerini alırlar: Psikologların, özellikle de Rivers ve Head'in başvurduğu temel kavram, yani sembolik zihinsel yaşam kavramı; yani her şeyden önce bir sembolik kurgular sistemi olarak bilincin aktivitesinden çıkardığımız kavram.

Söyleyeceklerim bununla sınırlı değil; ancak, bedenin ve ahlâkî ya da zihinsel sembollerin çakışmasını göstermek için ortaya koyabileceğimiz bütün olguları sizlere göstermek istediğim için burada bitirmek durumundayım. İsterseniz burada dönüp kendi kendimize bakalım. Sahip olduğumuz her şeyin belli bir amacı vardır. Burada sizinle birlikte konferans veriyorum; oturur hâldeki duruşumdan ve sesimden bunu anlıyorsunuz ve oturup sessizce beni dinliyorsunuz. Meşru ya da meşru olmayan, doğal ya da doğal olmayan davranış örüntülerine sahibiz. Bu nedenle, sabit bir şekilde bakma olayına farklı anlamlar veriyoruz: Bu durum askerî yaşamda nezaketin, günlük yaşamda ise nezaketsizliğin bir göstergesidir.

İkinci Bölüm

BEDENSEL TEKNİKLERİN SINIFLANDIRILMA PRENSİPLERİ

Bu bedensel teknikler kavramında iki şey açıkça kendini göstermektedir: Teknikler cinsiyete ve yaşa göre değişirler.

1. *Bedensel tekniklerin cinsiyetler arasındaki dağılımı* (zira cinsiyetler arasında yalnızca iş bölümü yoktur). Bu konu son derece önemlidir. Yerkes ve Köhler'in nesnelerin maymunda, vücuda ve özellikle de kucak bölgesine göre pozisyonu konusunda yaptıkları gözlemler, hareket hâlindeki bedenin duruş şeklinin hareket hâlindeki nesnelere göre her iki cinsiyette içerdiği farklılıklar üzerine genel düşünceler uyandırabilir. Ayrıca bu noktada erkekle ilgili klâsik birtakım gözlemler bulunmaktadır. Bu gözlemleri tamamlamak gerekirdi. Psikolog dostlarıma bu araştırma serisini sunabileceğime inanıyorum. Bu konuda pek yetkili değilim ve ayrıca sanırım yeterince zamanı olmayacak. Yumruğu sıkma biçimini ele alalım. Erkekler normalde başparmak dışarıda kalacak şekilde yumruklarını sıkarlar; kadınlar ise başparmak elin içinde kalacak şekilde yumruklarını sıkarlar; bunun nedeni kadının bu konuda eğitilmemiş olmasıdır belki de, fakat şuna kesinlikle inanıyorum ki, eğer kadınlar bunun için eğitilmeye çalışılsaydı, bu çok zor olurdu. Yumruk atma, yumruk darbeleri son derece yumuşaktır. Ve herkes bilir ki, kadının yumruk

atışı ya da taş atışı yumuşak olduğu gibi her zaman erkeklerinkinden farklıdır: Yatay yerine dikey bir düzlem söz konusudur.

Belki de burada iki ayrı eğitim vakası söz konusudur. Zira bir erkekler toplumu, bir de kadınlar toplumu vardır. Bununla birlikte, keşfedilmesi gereken biyolojik ve psikolojik kökenli şeylerin olduğuna inanıyorum. Fakat burada da, psikolog tek başına sadece şüpheli ve muğlak bazı bilgiler verebilir ve psikoloğun yakın iki bilim olan fizyoloji ve sosyolojinin işbirliğine ihtiyacı vardır.

2. *Bedensel tekniklerin yaşlara göre değişimi.* Çocuk gayet normal bir şekilde çömelir. Bizlerse artık çömelmeyi bilmiyoruz neredeyse. Bunun bizim ırklarımızda, uygarlıklarımızda ve toplumlarımızda görülen bir absürdite ve bir bayağılık olduğunu düşünüyorum. Bir örnek vermek gerekirse, cephedeyken Avustralyalılar'la (beyazlarla) bir arada bulunmuştum. Benden çok daha üstündüler. Çamurlu ya da sulu yerlerde mola verirken topuklarının üzerine oturup dinlenebiliyorlardı ve su topuklarının altında kalıyordu. Bense ayaklarım suda botlarımın içinde ayakta kalmak zorundaydım. Çömelme pozisyonu çocuklara özgü diyebileceğimiz ilginç bir pozisyondur. En büyük hataysa çocuğun bu yeteneğini ortadan kaldırmaktır. Bizim toplumlarımız dışında bütün insanlık, bu duruş biçimini korumuştur.

Ayrıca öyle görünüyor ki, insan ırkının yaş sıralamasına göre bu duruş biçiminin önem derecesi değişmiştir. Hatırlayacağınız gibi, vücudun alt bölümünde yer alan organlardaki kıvrıntılar, eskiden bir bozulma işareti olarak değerlendirilirdi. Bu ırk özelliğinden yola çıkılarak fizyolojik açıklamalar yapılmıştır. Virchow'un yapısal olarak bozulmuş zavallı bir varlık olarak değerlendirdiği ve bir Neanderthal adamından başka bir şey olmayan insanın eğri bacakları vardı. Bunun nedeni, bu insanın normalde çömelmiş gibi yaşıyor olmasıydı. O hâlde, kalıtımsal olduğunu düşündüğümüz ama aslında fizyolojik, psikolojik ve toplumsal nitelikte olan şeyler vardır. Tendonların veya kemiklerin şu veya bu biçimde olması belli bir yürüme ya da oturma biçiminin bir sonucudur. Bu son derece açık. Bu yöntemle, teknikleri sınıflandırabileceğimiz gibi, aynı zamanda bunların yaşa ve cinsiyete göre ortaya koyduğu varyasyonları da sınıflandırabiliriz.

Bütün toplumsal sınıfların bölümlere ayıran bu sınıflandırmayı ortaya koyduktan sonra, üçüncü bir sınıflandırma biçimine geçebiliriz.

3. *Bedensel tekniklerin verimlilik derecesine göre sınıflandırılması.* Bedensel teknikler, verimliliklerine ve eğitim sonrasında elde edilen sonuçlara göre sınıflandırılabilirler. Eğitim, tıpkı bir makinenin montajı gibi, verimlilik sağlamaya çalışmaktır. Burada insan verimliliği söz konusudur. O hâlde bu teknikler, insan eğitiminin insanî normlarını oluştururlar. İnsanlar, hayvanlara uygulanan yöntemleri gönüllü olarak kendilerine ve çocuklarına da uygulamışlardır. Çocuklar bu şekilde yetiştirilen ve hayvanlardan önce eğitilmesi gereken ilk varlıklardır belki de. Dolayısıyla, söz konusu teknikleri ve bunların aktarımını belli bir ölçüde eğitim ve yetiştirme olgularına benzetebilir ve bunları yararlılık derecesine göre sıralayabilirim.

Burada, sosyolojide olduğu gibi psikolojide de son derece önemli olan yetenek kavramı karşımıza çıkmaktadır. Ancak Fransız dilinde, Lâtince'deki "habilis"i ifade eden etmek için sadece "yetenekli" kelimesi kullanılır ve bu yeterli değildir, ki Lâtince'deki "habilis", iyi koordine edilen bütün hareketlerini amaçlarına uygun hâle getiren, alışkanlıkları olan ve "nasıl yapılacağını bilen" insanları daha iyi ifade etmektedir. Bu kavramın İngilizce'deki karşılığı "craft" veya "clever"dır (yetenek, espri sahibi olma ve alışkanlık), yani bir şey yapabilme yeteneğidir.

4. *Tekniklerin aktarılması.* Son olarak, tekniklerin öğretilmesi temel olduğundan, teknikleri, eğitim ve yetiştirme biçimine göre sınıflandırabiliriz. Ve bu da yeni bir inceleme alanı oluşturmaktadır: Gözlemlenmemiş olan ve gözlemlenmesi gereken yığınla detay, her iki cinsiyetin ve bütün yaş gruplarının fiziksel eğitimini oluştururlar. Çocukların eğitimi detaylarla doludur ve bunlar temel niteliktedir. Örnek olarak her iki elini kullanma olgusunu alalım: Sağ elin ve sol elin hareketlerini iyi gözlemleyemiyoruz ve bütün bu hareketlerin nasıl öğrenildiğini tam olarak bilmiyoruz. Sofu bir Müslümanı ilk bakışta tanırız: Elinde bir çatal ve bir bıçak olduğunda bile (ki bu çok nadirdir), sadece sağ elini kullanmak için her şeyi yapar. Yiyeceklere sol eliyle, vücudunun bazı yerlerine de sağ eliyle asla dokunmaması gerekir. Neden şu hareket yapıp da bu hareketi yapmadığını bilebilmek için, insandaki devindirici özellik olan simetri eksikliğinin fizyolojik ya da psikolojik boyutuyla ilgilenmek yeterli olmaz; bu durumu empoze eden koşulları bilmek gerekir. Robert Hertz bu sorunu

çok iyi ortaya koymuştur.[1] Ancak bu türden düşünceler ve başka düşünceler, hareket prensiplerindeki toplumsal tercihe denk düşen her şeye uygulanabilirler.

Bütün eğitme ve taklit biçimlerini ve özellikle de yaşam tarzı, *modus*, *tonus*, "içerik", "üslup" ve "fason" olarak adlandırabileceğimiz bu temel biçimleri incelemek yerinde olur.

Böylece ilk sınıflandırmayı, daha doğrusu dört ayrı bakış açısını sunmuş olduk.

[1] "Sağ Elin Üstünlüğü", *Din ve Folklor Sosyolojisi Seçmeleri*'nde yeniden yayımlanmıştır, Alcan.

Üçüncü Bölüm

BEDENSEL TEKNİKLERİN BİYOGRAFİK SIRALANIŞI

Gözlemci için, daha mantıklı olmamakla birlikte daha kolay olan bir başka sınıflandırma biçimi daha vardır. Bu basit bir sıralamadan ibarettir. Sizlere, Amerikalı profesörlerin hazırladıkları tablolara benzer bazı küçük tablolar vermeyi planlamıştım. Ancak, bireyi ilgilendiren ya da bireye öğretilen bedensel teknikleri sıralamak için, sadece insanın yaş dönemlerini ve bireyin normal biyografisini izleyeceğiz.

1. Doğumla ve çocuğun doğum biçimiyle ilgili teknikler. Bu tür olgular tam olarak bilinmemektedir ve klasik bilgilerin çoğu tartışılır niteliktedir.[1] Walther Roth'un Queensland ve İngiliz Guyanası'nda yaşayan Avustralya kabileleri konusunda verdiği bilgiler en iyi bilgiler arasında yer alır.

Doğum biçimleri değişkendir. Çocuk Buda'nın doğumunu örnek olarak vermek gerekirse, annesi Mâya bir ağacın dalına tutunarak çocuğu dünyaya getirir. Anne ayakta doğum yapar. Hindistan'daki kadınların çoğu hâlen bu şekilde doğum yapmaktadır. Normal sandığımız şeyler, yani sırt üstü yatarak doğum yapmak gibi şeyler, diğer

[1] Ploss'un son yayınları bile bu konuda istenildiği gibi değildir, *Das Weib* (Bartels'in yayınları, vs.).

doğum biçimleri kadar, örneğin hayvanlarda olduğu gibi dört ayak üzerinde durarak doğum yapmak kadar normaldir. Gerek anne açısından, gerek doğuma yardım edenler açısından, gerekse de çocuğun tutulma şekli açısından çeşitli doğum teknikleri vardır; göbek bağının kesilip bağlanması; annenin ve çocuğun tedavisi, vesaire. Bunlar son derece önemli konulardır. Dahası da var: Çocuklar arasında seçim yapılması, cılız ve sakat çocukların bırakılması, ikizlerin ölüme terk edilmesi bir ırkın tarihinde yaşanan önemli anlardır. Başka uygarlıklarda olduğu gibi, geçmiş tarihte çocuğun kabul edilmesi son derece önemli bir olaydır.

2. *Çocukluk dönemine özgü teknikler. Çocuğun beslenmesi ve büyütülmesi.* İlişki hâlinde olan iki varlığın, yani anne ile çocuğun davranışları. Çocuğu ele alalım: Emzirme, taşıma, vs. Çocuğun taşınması çok önemlidir. İki üç yıl boyunca annesi tarafından taşınan çocuk, taşınmayan bir çocuğa oranla annesine kıyasla çok farklı bir davranış biçimine sahiptir;[2] bu çocuğun annesiyle olan ilişkisi bizdekinden çok farklıdır. Annesinin boynuna, omzuna asılır ve ata biner gibi annesinin kalçalarına tutunur. Çocuğun bütün yaşamı için temel nitelikte olan önemli bir beden egzersizi söz konusudur. Çocuğu taşımak da anne için başlı başına bir egzersizdir. Burada, bizim çocuklarımızda artık görülmeyen psişik durumlar ortaya çıkıyor gibi görünmektedir. Cinsel ve tensel temas söz konusudur.

Memeden kesilme. Çok uzun bir süre sonra, genellikle iki ya da üç yıl sonra gerçekleşir. Çocuğu ve hattâ bazen de hayvanları besleme zorunluluğu söz konusudur. Annenin sütten kesilmesi uzun sürer. Ayrıca sütten kesilmeyle üreme arasında çok açık bir ilişki vardır ve sütten kesilme dönemi boyunca üremede duraklamalar yaşanır.[3]

İnsanlık, beşikte büyüyen insanlar ve beşikte büyümeyen insanlar olarak ikiye ayrılabilir pekâlâ. Zira belli bir araç gerektiren bedensel teknikler vardır. Orta Afrika'daki bazı topluluklar gibi, kuzey yarımküredeki ve Andine bölgesindeki hemen hemen bütün topluluklar, beşiğin kullanıldığı ülkelerde bulunurlar. Andine bölgesindeki ve Orta Afrika'daki topluluklarda, beşiğin kullanımı kafatasında görülen

---

[2] Bu konuyla ilgili çalışmalar yayımlanmaya başlamıştır.

[3] Ploss tarafından bir araya getirilen ve Bartels tarafından yeniden derlenen olaylar bütünü, bu konuda yeterince tatmin edicidir.

deformasyonla paraleldir (ki bu durum ciddi fizyolojik sonuçlar doğurabilir).

Memeden kesildikten sonraki dönemler: Çocuk yemeyi ve içmeyi bilir; yürümeyi öğrenmiştir; çoğunlukla dans ve müzik için, çocuğun görme ve duyma yeteneği, ritim, form ve hareket duygusu denenir.

Çocuk esneklik ve soluma teknikleriyle ilgili temel bilgileri edinir. Çoğunlukla zorlamayla benimsetilen bazı duruş biçimleri kazanır.

3. *Gençlik dönemine özgü teknikler.* Bu tekniklerin özellikle erkeklerde gözlemlenmesi gerekir. Başlı başına bir etnoloji dersi konusu olan topluluklardaki kız çocuklarında bu teknikler nispeten daha önemsiz kalmaktadırlar. Bedenin eğitimindeki en önemli an, topluluğa kabul edilme anıdır. Erkek ve kız çocuklarının yetiştirilme biçimleri nedeniyle, kızların ve erkeklerin aynı davranış ve duruş biçimini kazandıklarını ve her yerde aynı eğitimi aldıklarını düşünürüz. Bizim toplumlarımız için zaten doğru olmayan bu düşünce, ilkel denilen toplumlar içinse tamamen yanlıştır. Dahası bizler, olayları, sanki her yerde ve her zaman bizdeki gibi çocukları hayata hazırlayan bir tür okul varmış gibi değerlendiriyoruz. Genel kural ise bunun tam tersidir. Örneğin, bütün zenci toplumlarında, genç bir erkeğin eğitimi evlenme yaşında giderek yoğunlaşır, kadınların eğitimiyse neredeyse geleneksel olarak kalır. Kadınlar için okul diye bir şey yoktur. Kocalarının evi onlar için bir okuldur ve bazı istisnalar dışında doğrudan evli birer eş hâline gelmek için kendilerini bu amaç doğrultusunda yetiştirirler. Erkek çocuklar erkekler topluluğuna katılır ve burada mesleğini ve özelliklede savaşçılığı öğrenir. Bununla birlikte, kadınlar için olduğu gibi erkekler için de, belirleyici an gençlik dönemidir. Bütün yetişkinlik dönemleri boyunca muhafaza edecekleri bedensel teknikleri kesin olarak bu dönemde öğrenirler.

4. *Yetişkinlik dönemine özgü teknikler.* Bu teknikleri sıralamak için, düzenli hareketlerin ve duraklamaların yer aldığı günün değişik anlarını izleyebiliriz.

Uykuyu ve uyanık kalınan süreyi ve bu sonuncusu içinde de dinlenmeyi ve aktiviteyi ayrıt edebiliriz.

I. *Uyku teknikleri.* Uykunun doğal bir şey olduğu bilgisi kesinlikle yanlıştır. Savaş bana her yerde, örneğin bir taş yığını üzerinde uyumayı öğretti diyebilirim; fakat uykusuzluk çekmediğim sürece yata-

ğımı değiştirmekte her zaman çok zorlanmışımdır; ikinci günün sonunda ancak uyuyabiliyordum.

Kuru toprak dışında uyumak için hiçbir şeye ihtiyaç duymayan topluluklarla uyumak için birtakım araçlardan yararlanan toplulukları kolaylıkla birbirinden ayırt edebiliriz. Graebner'in[4] bahsettiği "15° kuzey enlemi uygarlığı", uyumak için ensenin yerleştirileceği bir bankın kullanılmasıyla diğerlerinden ayrılır. Dirsek yastıkları, çömelmiş insan biçiminde ya da totemik hayvanlar şeklinde yontulmuş bir totemdir çoğu zaman. –Hasır kullanan ve kullanmayan insanlar vardır (Asya, Okyanusya ve Amerika'nın bir bölümü). Yastık kullanan insanlar olduğu gibi yastık kullanmayanlar da vardır. –Bir ateşin etrafında ya da ateş olmayan bir yerde sıkışık bir halka oluşturan topluluklar vardır. Isınmak için ya da ayakları ısıtmak için ilkel yöntemlere başvurulur. Son derece soğuk bir bölgede yaşayan Fuegienler, deriden yapılma tek bir örtüleri olduğu için (guanaco), uyudukları zaman sadece ayaklarını ısıtmayı bilirler. Son olarak ayakta uyuma diye bir şey söz konusudur. Masailer ayakta uyuyabilirler. Ben de dağlardayken ayakta uyurdum. Çoğunlukla at üzerinde ve hattâ bazen yürürken bile uyurdum; at belki de benden daha akıllıydı. İstila olaylarını anlatan eski tarihçiler, Hunlar'ın ve Moğollar'ın at üzerinde uyuduklarını söylerler. Atlıların uyurken atlarını sürmeye devam ettikleri de doğrudur.

Örtü kullanma alışkanlığı da vardır. Örtü kullanarak uyuyan insanlar olduğu gibi örtü kullanmadan uyuyan insanlar da vardır. Bazı yerlerde hamak kullanılır ve insanlar havada asılı kalarak uyurlar.

Gördüğümüz gibi, hem birer bedensel teknik olan hem de önemli biyolojik etkiler yaratan ve verimlilik sağlayan birçok uygulama vardır. Bütün bunlar yerinde gözlemlenebilirler ve gözlemlenmelidirler de; hâlâ bilinmesi gereken çok şey var.

II. *Uyanık kalınan süre: Dinlenme teknikleri.* Dinlenme tam bir dinlenme ya da basit bir mola olabilir. İnsanlar uyur, oturur veya çömelerek dinlenirler. Bir kez çömelip bağdaş kurmaya çalışın, işkence gibi geldiğini göreceksiniz; örneğin Faslılar'ın âyinlerden sonra verdiği yemekler çok yorucudur. Oturma biçimi çok önemlidir. Çömelen ya da bağdaş kuran insanlarla oturan insanları ayırt edebilirsiniz. Bu sonuncular içerisinde de bir bankın üzerinde oturan-

[4] Graebner, *Etnoloji*, Leipzig, 1923.

larla oturmak için herhangi bir şey kullanmayan insanları; iskemle ya da koltukta oturanlarla oturmak için bu tür şeyler kullanmayan insanları birbirinden ayırabilirsiniz. Üzerlerinde çömelmiş ya da bağdaş kurmuş insan figürleri taşıyan ağaç oturakların 15. kuzey enleminde yer alan bütün bölgelerde ve Ekvator bölgelerinde yaygın olması son derece ilginçtir.[5] Masaları olan ve masa kullanmayan insanlar vardır. Masa, Grekler'deki "trapeza" evrensel olmaktan uzaktır. Normalde, Doğu'nun tamamında insanların kullandığı şey ya bir halı ya da bir hasırdır. Bütün bunlar son derece karmaşıktır, zira bu dinlencelerde yemekler ve konuşmalar da yer alır. Bazı topluluklarda insanlar çok farklı koşullarda dinlenmeye çalışırlar. Bu bağlamda, Nil çevresindeki Afrika'nın tamamı ve Çad'ın Tanganika'ya kadar olan bir bölümü, tarlalarda uzun bacaklı kuşlar gibi durup dinlenmeye çalışan insanlarla doludur. Bunlardan bazıları herhangi bir şey kullanmadan tek ayak üzerinde durur ve bazılarıysa bir değneğe yaslanırlar. Bunlar bedensel tekniklerin oluşturduğu ve birçok topluluk ailelerinde ortak olarak görülen gerçek birer uygarlık özellikleridir. Psikologlara göre bundan daha doğal bir şey olamaz; psikologların benimle aynı fikirde olup olmadığını bilmiyorum ama Savanalar'daki insanların sergilediği bu postürlerin otların uzunluğundan, çobanlık ve bekçilik işlerinden kaynaklandığına inanıyorum; bu postürler zorlu çabalarla eğitim sayesinde kazanılmış ve korunmuşlardır.

Aktif ve genellikle estetik bir dinlence söz konusudur ve bu yüzden dinlence sırasında sık sık dans edildiği olur. Bu konuya tekrar döneceğiz.

III. *Aktivite ve hareket teknikleri.* Tanım itibariyle, dinlence, hareketin olmayışı; hareket ise dinlencenin olmayışıdır. Basit ve sade bir sıralama yapacağız.

Bütünsel beden hareketleri: Yürümek, sürünmek, ezmek, vs. *Yürüyüş*: Yürürken bedenin aldığı biçim (habitus), nefes alma, yürüyüş ritmi, ellerin ve dirseklerin salınımı, göğüs önde olacak şekilde ya da bedeninin her iki tarafının sırayla öne geçişiyle ilerleme (bütün vücudu aynı anda ilerletmeye alışmışız). Ayaklar önde ve arkada durur; bacaklar öne uzatılır. "Kaz adımlarıyla" hep dalga geçilir. Bu durum, Alman ordusu için bacakların azami düzeyde açılmasına olanak veren bir araçtır, zira uzun bacaklı kuzeyli erkeklerin hepsi en uzun

[5] Bu, Graebner'in en iyi gözlemlerinden biridir, a.g.e.

adımı atmaktan zevk alır. Bu tür egzersizler yapılmadığı için, Fransa'da insanların çoğunun dizleri belli bir ölçüde çarpıktır. İşte size hem ırktan, hem bireysel zihniyetten, hem de kolektif zihniyetten kaynaklanan bir idiyosenkrazi[6]. Geriye dönüş gibi teknikler çok daha ilginçtir. İngiliz tarzı "prensip gereği" geriye dönüş bizimkinden öylesine farklıdır ki, bunu öğrenmek başlı başına bir çalışma gerektirir.

Koşma. Ayakların ve kolların pozisyonu, nefes alma, koşunun etkisi, dayanıklılık, vs. Washington'dayken, Hopi Kızılderilileri'nin ateş tarikatının şefinin dört adamıyla birlikte, törenlerde kullandıkları bazı alkollü içkilerin yasaklanmasını protesto ettiğini görmüştüm. Dünyanın en iyi koşucusuydu kesinlikle. Hiç durmadan 250 mil koşmuştu. Bütün bu Pueblolar, yüksek düzeyde her türlü fiziksel eyleme alışkındırlar. Bu insanları görmüş olan Hubert, bunları fiziksel olarak Japon atletlere benzetiyordu. Bahsettiğim Kızılderili aynı zamanda eşsiz bir dansçıydı.

Sonunda, sadece estetiğe değil, aynı zamanda bedensel oyunlara da bağlı olan aktif dinlence tekniklerine varmış bulunuyoruz.

Dans. Von Hornbostel ve Curt Sachs'ın derslerine katılmışsınızdır belki de. Curt Sachs'ın dansla ilgili güzel anlatılarını mutlaka okumanızı öneririm.[7] Bu yazarların dansı dinlence ve aktivite dansları olarak ayırmalarını kesinlikle kabul ediyorum. Ancak dansların tekrarlanışı konusundaki hipotezlerine aynı şekilde katıldığımı söyleyemem. Sosyolojinin bir bölümünün dayandığı temel yanılgının kurbanı olmuşlardır. Salt erkek soyuna dayanan topluluklarla salt anne soyundan gelen toplulukların olması gerekirdi. Kadınlara dayanan topluluklarda insanlar oldukları yerde dans ederlerdi; erkek soyundan gelen topluluklarda ise insanlar kendi zevklerine göre değişik yerlerde dans ederlerdi.

Curt Sachs isabetli bir şekilde dansları dış dünyaya yönelik danslar ve içe yönelik danslar olarak sınıflandırmıştır. Burada yeterince temellendirilmiş diyebileceğimiz tam bir psikanalizle karşı karşıyayız. Aslında sosyolog, şeyleri daha kompleks bir biçimde görmelidir. Bu bağlamda, Polinezyalılar ve özellikle de Maoriler, oldukları yerde

---

[6] Herkesin kendi mizacına göre sergilediği davranış; buna göre gösterdiği tepki; özel tepki (ç.n).

[7] Curt Sachs, *Weltgeschichte des Tanzes*, Berlin, 1933.

güçlü bir biçimde zıplayıp dururlar ya da yeterince yer varsa yer değiştirerek dans ederler.

Çoğunlukla birbirine zıt olan erkek ve kadın danslarını birbirinden ayırmak gerekir.

Son olarak, birbirine sarılarak dans etmenin modern Avrupa uygarlığının bir ürünü olup olmadığını bilmek gerekir. Bu da bizim için tamamen doğal olan şeylerin aslında tarihin bir ürünü olduğunu gösterecektir. Ayrıca bu tür şeyler, bizim dışımızda bütün dünyanın korkmasına neden olan şeylerdir.

Şimdi de, meslek görevi gören veya mesleklerin ya da daha kompleks tekniklerin bir parçası olan bedensel tekniklere geçelim.

Atlama. Atlama tekniğinin geçirdiği değişime hepimiz tanık olduk. Hepimiz bir tramplenin üzerinde yüzüstü atlamışızdır herhâlde. Ama neyse ki böyle bir şey artık yapılmıyor. Bugün insanlar yanlamasına atlıyorlar. Uzunlamasına, enlemesine ve derinlemesine atlamalar yapılıyor. Yerden atlama ve sırıkla atlama var. Burada dostlarımız Köhler, Guillaume ve Meyerson'un düşündüğü şeyleri buluyoruz yeniden: İnsanların ve havyaların karşılaştırmalı psikolojisi. Burada bitireceğim, zira bu teknikler alabildiğine farklıdır.

Tırmanma. Ağaçlara tırmanmada kötü olduğumu söyleyebilirim – dağlara ve kayalıklara tırmanmada ise fena sayılmam. Eğitim farklı olduğu için, sonuç olarak metot da farklıdır.

Ağaca ve vücuda sarılan bir kemerle ağaca tırmanma metodu sözde ilkel denilen bütün topluluklar için son derece önemlidir. Ancak bizde böyle bir kemer bile kullanılmıyor. Telgraf işçilerinin kemer kullanmadan sadece ayaklarındaki çengellerle direklere tırmandığını görüyoruz. Birilerinin onlara bu yöntemi öğretmesi lazım.[8]

Dağcılık metotlarının tarihsel gelişimi son derece dikkate değerdir. Benim yaşadığım dönemde, bu konuda olağanüstü ilerlemeler kaydedilmiştir.

İnme. Bir Kabyle'in pabuçlarla bir yerden aşağı indiğini görmekten daha baş döndürücü bir şey olamaz. Pabuçlarını nasıl ayaklarında tutabiliyor ve nasıl kaybetmiyor? Anlamaya, denemeye çalıştım, ama anlayamıyorum.

---

[8] Kısa süre önce kemerlerin nihâyet kullanılmaya başladığını gördüm (1935, ilkbahar).

Ayrıca kadınların yüksek topuklarla nasıl yürüyebildiklerini de anlayabilmiş değilim. Bu yüzden, bütün bunların sadece karşılaştırılması değil, aynı zamanda gözlemlenmesi de gerekiyor.

Yüzme. Bu konuda ne düşündüğümü size söylemiştim. Dalmak, yüzmek, mayo ve palet gibi ek araçların kullanılması, vs. Seyrüseferin keşfi yakın. Rougéler'nin Avustralya'yla ilgili kitabını eleştiren, ondan bundan yaptıkları aşırmaları gösteren ve ciddi hatalar yaptıklarına inanan kişilerden biri olmuşumdur. Diğer birçok yazar gibi ben de onların anlattıklarını birer hikâye olarak görüyordum: Niol-Niollar'ın büyük deniz kaplumbağalarıyla dolaştıklarını görmüşlerdi (W. Avustralya). Şimdiyse elimizde kaplumbağalara binen bu insanlara ait harika fotoğraflar var. Aynı şekilde, Rattray, Ashantiler'le ilgili olarak, üzerinde yüzülen ağaç parçalarından bahsetmiştir (*Ashanti*, cilt: I). Dahası bu durum, Gine'deki, Porto-Novo'daki ve bizim kolonilerimizdeki lagünlerde yaşayan bütün yerliler için kesinlikle doğrudur.

Güç hareketleri. İtme, çekme, kaldırma. Göğüs darbesinin ne olduğunu herkes bilir. Bu sıradan bir hareket dizisi değil, öğrenilmiş bir tekniktir.

Fırlatmak, havaya, yere atmak, vs.; atılan nesneyi parmaklarının arasında tutma şekli önemlidir ve büyük farklılıklar gösterir.

Tutmak. Dişlerle tutma, ayak parmaklarıyla, koltukaltıyla tutma, vs.

Bütün bu mekanik hareketlerle ilgili çalışmalar iyi gitmektedir. Burada, mekanik çift kuvvetlerin bedenle birlikte oluşumu söz konusudur. Reulaux'nun bu kuvvetlerin oluşumuyla ilgili büyük teorisini hatırlayacaksınız. Ayrıca burada Farabeuf'ün ismi de akıllara gelmektedir. Yumruğumu kullanır kullanmaz, diyelim ki adamın biri eline yumruğu yediğinde, söz konusu mekanik "çiftler" oluşmuş olur.

Bütün el oyunları, hokkabazlıklar, atletizm, akrobasi, vs. hepsi burada yer alır. En çok da hokkabazlara ve jimnastikçilere hayran olmuşumdur ve bundan kendimi alamıyorum.

IV. *Bedensel bakım teknikleri. Ovuşturma, yıkama, sabunlama*, vs. Bu konu çok yenidir. Sabunu bulanlar Romalılar ya da Yunanlılar değildir, bunlar sabun kullanmazdı. Sabunu keşfedenler Galyalılar'dır. Diğer taraftan, bundan bağımsız olarak, Orta Amerika'nın tamamında ve Güney Amerika'da (kuzeydoğu), insanlar Panama ağa-

cıyla, "brazil"le kendilerini sabunlarlardı, ki Brezilya'nın ismi de buradan gelmektedir.

Ağız bakımı. Öksürme ve tükürme teknikleri. Kişisel bir gözlem sunacağım. Tükürmeyi bilmeyen ve bu yüzden ağır bir nezle yaşayan küçük bir kız görmüştüm. Biraz araştırma yaptım ve küçük kızın babasının köyünde ve özellikle de babasının ailesinde (Berry'de), insanların tükürmeyi bilmediğini gördüm. Kıza tükürmeyi öğrettim. Tükürdüğü her sefer için dört kuruş verdim. Bir bisiklet almayı çok istediği için de kısa zamanda tükürmeyi öğrendi. Ailede tükürmeyi bilen ilk kişi oldu.

Doğal ihtiyaçlarda hijyen. Burada sayısız olaydan bahsedebilirdim.

V. *Tüketim teknikleri. Yemek.* Pers şahıyla ilgili anekdotu hatırlarsınız; Höffding bu anekdotu tekrar vermiştir. III. Napoléon'un davetlisi olan şah parmaklarıyla yemek yer; imparator ise, altın bir çatal kullanması için ısrar eder. "Nasıl bir zevkten mahrum kaldığınızı bir bilseniz!" diye cevap verir şah.

Bazı yerlerde bıçak kullanılır, bazı yerlerde ise kullanılmaz. Bıçak kavramından yoksun oldukları için, Seriler'in (Madeleine yarımadası, Kaliforniya) en ilkel insanlar olduğuna inanan Mac Gee bu konuda büyük bir hata yapmıştır. Seriler yemekte bıçak kullanmazlar, hepsi bu.

İçecekler. Çocuklara küçük su birikintilerinden, fışkıran sudan ya da suyun doğduğu kaynaktan kana kana su içmeyi öğretmek çok faydalıdır.

VI. *Üreme teknikleri.* Cinsel pozisyonlardan daha teknik bir şey yoktur. Bu konudan bahsetmeye cesaret eden yazar sayısı çok azdır. Büyük *Anthropophyteia* koleksiyonunu yayımladığı için Krauss'a minnettarız. Örneğin şu cinsel pozisyon tekniğini ele alalım: Kadın bacaklarını diz bölgesinden erkeğin dirseklerine dayar. Avustralya'dan Berin boğazına ve Peru'nun derinliklerine kadar bütün Pasifik'e özgü bir tekniktir bu –diğer yerlerde ise çok nadirdir.

Normal ve anormal bütün cinsel hareketlerin bir tekniği vardır. Elle dokunma, birbirine karışan soluklar, öpmeler, vesaire. Burada cinsel tekniklerle cinsel ahlâk sıkı bir ilişki içerisindedir.

VII. Son olarak, *bakım teknikleri ve olağandan ayrılan teknikler* vardır: Masaj yapma, vs. Ama geçelim.

Dördüncü Bölüm

GENEL DEĞERLENDİRMELER

Genel konular, belki de sizleri karşınızda uzun uzadıya irdelediğim bu tekniklerden daha çok ilgilendirecektir.

Tekniklerden çıkan sonuç şu ki, bizler kendimizi her an psiko-fiziko-sosyolojik eylem dizileriyle karşı karşıya buluruz. Bu eylemler bireyin yaşantısında ve toplumun tarihinde yer alan eski ve alışıldık eylemlerdir.

Daha ileriye gidelim: Bu eylem serilerinin bireyin yaşantısında oluşma nedenlerinden biri, bu eylemlerin toplumsal otorite için ve toplumsal otorite tarafından oluşturulmuş olmasıdır. Onbaşı iken, sık sıralar hâlinde çalışmanın nedenlerini, dörtlü gruplar hâlinde ve yavaş adımlarla yürümeyi öğretmeye çalışıyordum. Askerlere, yavaş yürümeleri ve dört kişiden oluşan iki sıra hâlinde dizilmeleri gerektiğini savunuyordum ve mangayı avludaki iki ağacın arasından geçmeye zorluyordum. Askerler birbirlerinin ayaklarına basıyorlardı. Kendilerine yaptırılan şeyin çok da saçma olmadığını fark ettiler. Bütün grup yaşantısında, sık sıralar hâlinde hareket etmeyle ilgili bir tür eğitim söz konusudur.

Bütün toplumlarda, herkes her türlü koşulda ne yapması gerektiğini bilir, bilmelidir ve öğrenmelidir. Toplumsal yaşam doğal olarak saçmalıklardan ve anormalliklerden bağışık değildir. Hatalar birer

prensip hâline gelebilirler. Fransız denizciliğinde tayfalara yüzme öğretilmeye yeni yeni başlanmıştır. Örneklem ve düzenlilik; işte prensip budur! O hâlde, bütün bu olaylarda güçlü bir sosyolojik neden söz konusudur. Bana hak vereceğinizi umuyorum.

Diğer taraftan, madem ki bunlar bedensel birer harekettir, doğal olarak her şey büyük bir biyolojik ve fizyolojik aygıt gerektirir. Psikolojik çarkın boyutları nelerdir? Çark kelimesini bilerek kullandım. Bir Comtecu herhâlde, sosyal olan ile biyolojik olan arasında hiçbir ara formun olmadığını söylerdi. Size şunu söyleyebilirim ki, burada psikolojik olguları birer çark olarak görüyorum ve yaratım ya da reform anları dışında bu olguları birer neden olarak görmüyorum. Yeni bir şey icat etme ya da prensip yaratma olayları çok nadiren yaşanır. Adaptasyon olayı ise bireysel psikolojik bir şeydir. Ancak adaptasyon olayları genellikle eğitimle yönlendirilirler ya da en azından ortak yaşam koşullarıyla, uzlaşma ve anlaşma koşullarıyla şekillenirler.

Diğer taraftan, psikolojinin gündeminde iki büyük sorun vardır. Bunlar bireysel kapasite ve teknik yönelim sorunu ile karakteristik ve biyo-tipoloji sorunudur, ki bunlar yaptığımız bu kısa araştırmayla aynı yönde olabilirler. Psikolojinin son dönemlerde kaydettiği büyük ilerlemeler, bana göre psikolojinin sözde yetileri yönünde değil, psiko-teknik ve psişik "bütünler"in analizi yönünde gerçekleştirilmiştir.

Burada etnoloji, şu veya bu ırkın psişik olasılıklarıyla ve şu veya bu topluluğun şu veya bu türden biyolojik özellikleriyle ilgili önemli sorularla karşılaşmaktadır. Bunlar temel sorunlardır. Ne olursa olsun, burada da biyolojiko-sosyolojik olgularla karşı karşıya olduğumuza inanıyorum. Bütün bu tekniklerle ilgili temel eğitimin, bedeni kullanıma uygun hâle getirmeye dayandığına inanıyorum. Örneğin, insanlığın çoğunluğu için başlangıcı oluşturan büyük stoacı deneyimlerin amacı soğukkanlılığı, direnmeyi, ciddiyeti, zihnin varlığını, ağırbaşlılığı ve saygınlığı öğretmektir. Eskiden yaptığım dağcılık sporunda görebildiğim en büyük yarar, uçurumun kenarındaki daracık bir alanda ayakta uyumama olanak veren soğukkanlılığı öğrenmek olmuştur.

Belli bir verimlilik sağlamak amacıyla seçilime uğrayan ırkların eğitiminin tarihin en önemli anlarından birini oluşturduğuna inanıyorum: Görmeyi ve yürümeyi öğrenmek –çıkmak, inmek koşmak, vs. Bütün bir tarih, özellikle soğukkanlılığın öğrenilmesinden ibarettir diyebiliriz. Ve soğukkanlılık her şeyden önce düzensiz hareketler

geciktirme ve yasaklama mekanizmasıdır; bu geciktirme, seçilen amaç doğrultusunda gerçekleşen koordine hareketlerle koordine bir cevap bulunmasına olanak verir. Heyecana karşı bu şekilde direnme toplumsal ve zihinsel yaşam için temel bir şeydir. Reaksiyonların kaba, ani ve bilinçsiz oluşuna ya da tam tersine tekil ve açık oluşuna, net bir bilinç tarafından yönetilişine göre ilkel denilen toplumları birbirinden ayırır ve bunları sınıflandırır.

Bilincin müdahalesi toplum sayesinde gerçekleşir. Ancak toplumun müdahalesi bilinçsizlik üzerinden gerçekleşmez. Toplum sayesinde hazır hareketlerin güvenilirliği ve bilincin heyecan ve bilinçsiz şeyler üzerindeki hâkimiyeti sağlanır. Fransız denizciliğinde tayfalara yüzme öğretilmesi akıl sayesindedir.

Buradan çok daha felsefî sorunlara kolaylıkla geçebiliriz.

Değerli dostumuz Granet'nin Taoizm teknikleri, bedensel teknikler ve özellikle de nefes teknikleriyle ilgili araştırmalarında ortaya koyduğu şeylere dikkat ettiniz mi bilmiyorum. Aynı olayların Hindistan'da da yaşanıp yaşanmadığını bilebilmek için, Yoga'yla ilgili Sanskritçe metinler üzerinde pek çok çalışma yaptım. Bütün mistik durumların temelinde bile, henüz incelenmemiş olan ve geç dönemlerden itibaren Çin'de ve Hindistan'da kusursuz bir biçimde araştırılan bedensel tekniklerin var olduğuna inanıyorum. Mistik şeylerle ilgili olarak böyle bir sosyo-psiko-biyolojik çalışma yapılması gerekir. "Tanrı'yla iletişime" geçmenin biyolojik araçlarının mutlaka olması gerektiğini düşünüyorum. Esin ve imgelem tekniklerinin temel bakış açısını oluşturduğu tek yer Hindistan ve Çin olsa da, bu tekniğin çok daha yaygın olduğuna inanıyorum. Ne olursa olsun, bu noktada, şimdiye kadar anlayamadığımız birçok olayı anlamamıza olanak verecek araçlara sahibiz. Hattâ inanıyorum ki, refleks-terapi konusunda son dönemlerde yapılan bütün keşifler, bizden çok daha yetkin olan biyologların ve psikologların ardından bizim için de dikkate değer keşiflerdir.

YEDİNCİ KISIM

Sosyal Morfoloji
Eskimo Toplumlarındaki Mevsimsel Değişimler Üzerine Bir Deneme *



* *Psikoloji Dergisi*'nin özeti, XXXII, no:3-4, 15 Mart-15 Nisan 1936. 17 Mayıs 1934 tarihinde Sosyoloji Topluluğu'na sunulan bildiri.

SOSYAL MORFOLOJİ ÇALIŞMASI[1]

Burada Eskimo toplumlarının sosyal morfolojisini incelemeye çalışacağız. Bilindiği gibi morfoloji kelimesini, toplumların maddî dayanağını, yani toprağa yerleşme biçimlerini, nüfusun hacmini, yoğunluğunu, dağılma biçimini ve toplumsal yaşamın merkezini oluşturan bütün şeyleri betimlemek ve daha da önemlisi açıklamak amacıyla inceleyen bilim dalını ifade etmek için kullanıyoruz.[2]

Fakat çalışmamız belli bir coğrafî nüfusla ilgili olduğu için, bu çalışmada tam bir etnografi incelemesi aramamak gerekir. Kesinlikle amacımız Eskimo toplumlarının morfolojisinin sunabileceği çeşitli özellikleri betimleyici bir monografi içerisinde bir araya getirmek değildir. Tam tersine, Eskimo toplumları konusunda, belli bir genelliğe sahip bazı ilişkileri ortaya koymayı amaçlıyoruz. Araştırma konusu olarak bu önemli topluluğu alıyorsak,[3] bunun nedeni dikkat

---

[1] *Année Sociologique*'in özeti (cilt: IX, 1904-1905), H. Beuchat'nın işbirliğiyle.

[2] Bkz. *Année Sociologique*, Durkheim'ın notu, II, s. 520 ve diğer yıllara ait yazılar (VI. bölüm).

[3] Daha iyi bir kelime olmadığı için "topluluk" diyoruz. Aslında, sınırları belli olmayan Eskimo kabilelerinin embriyosunu oluşturmadığı bir milletten bahsetmek çok yanlış olurdu. Ancak, bu gruptan olan az nüfuslu kabileler arasında, ilkel denilen diğer topluluklardaki kabileleri birbirinden ayıran farklılıklara benzer farklılıklar olduğunu düşünmek de yanlış olurdu (bu kabile-

çekmeye çalışacağımız ilişkilerin bu toplukta bir bakıma gelişmiş ve yaygınlaşmış olması, yapıyı ve kapsamı anlamamıza olanak verecek çok daha belirgin özellikler sergiliyor olmasıdır. Böylece bu ilişkileri, daha az belirgin oldukları ve diğer toplumsal olguların oluşturduğu yapı nedeniyle gözlemcinin bu ilişkileri göremediği toplumlarda bile daha iyi algılayabilecek duruma gelmiş oluyoruz. Eskimolar'ın bu açıdan özel bir inceleme alanı sunduklarını gösteren şey, Eskimo

---

lerde en fazla 60.000 kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir, bkz. H. Rink, "The Eskimo Tribes, Their Distribution and Characteristics", *Meddelelser om Grönland*, XI, I, s. 31 ve devamı; ayrıca verilen rakamlar daha sonra yapılan araştırmalarla örtüşmemektedir). Irk gibi uygarlık da bir bütün olarak tekbiçimlidir. Irk birliği konusunda, bkz. Rink, a.g.e., s. 8 ve dev. Bahnson, *Ethnografien*, Kopenhag, 1894, I, s. 223. Dil birliği konusunda, bkz. Rink, a.g.e., cilt: II, s. 6 (Rink'in bütün hipotezlerini kabul etmiyoruz elbette ki); özellikle de W. Thalbitzer'in eşsiz kitabına bakınız, *A Phonetical Study of Eskimo Language*, vs. *Meddelelser om Grönland*, cilt: XXXI, Kopenhag, 1904, s. 225 ve dev. Bu birlik konusu en eski kaşiflerde de bilinmektedir ve ayrıca Franklin'in ve onun takipçilerinin verdiği bilgilerin temelini oluşturmuştur. Bkz. Franklin, *Narrative of an Expedition to the Shores of the Polar Sea*, Londra, Murray, 1823, s. 43; Miertsching, Reisetagebuch, s. 37, s. 42; Markham, *Arctic Papers*, s. 151. Maddî ve manevî birlik konusunda Murdoch'un kitabına bakınız, "The Point Barrow Eskimo", *X^th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, bu kitapta pek çok bilgi bulacaksınız. P. Steensby'ın kitabı, *Om Eskimo Kulturens Oprindelse, en etnografisk og antropogeografisk studie*, Kopenhag, 1905, daha ziyade maddî uygarlığa ayrılmıştır ve şu an açmaya çalıştığımız konuyla ilgili eşsiz bir örnek oluşturmaktadır. Bazı etnografik çalışmalar da son derece tanıtlayıcıdır; bu çalışmaları şöyle sıralayabiliriz: O. Mason, bkz. daha ileride s. 395, not: 3; Murdoch, *The forms of the Eskimo Bows, Naturalist*, VIII, özl. bkz. s. 869, *A Study of the Eskimo Bows, Rep. U.S.N.M*, 1984, II, s. 307-316; Rink ve Boas, efsaneler üzerine bir çalışma, *Journal of American Folk-Lore*, II, s. 122 ve dev., The "Folklore of the Eskimos", a.g.e., cilt: XVII, s. 1-14; bkz. "The Eskimo of Baffin Land", *Bull. of. Amer. Mus. Of Nat. Hist.*, XV, 1, 1901, s. 355 ve devamı. Farklı Eskimo grupları tek bir mitolojiye, tek bir teknolojiye, tek bir toplumsal organizasyona ve tek bir dile sahiplerdir; dil konusunda sadece lehçe farklılıkları ve diğer toplumsal özelliklerde ise pratikle ilgili bazı farklılıklar vardır sadece. Bu çalışma aynı zamanda söz konusu Eskimo gruplarının ortak bir morfolojiye sahip olduklarını gösterecektir. Karşılaştırma ve genellemeler bu nedenle daha kolay ve daha güvenilir olacaktır.

toplumlarının morfolojisinin yılın her anında aynı olmamasıdır: Mevsimlere, insanların bir araya gelme biçimlerine, evlerin büyüklüğüne, şekline ve yerleşim biçimlerinin yapısına göre bir bütün olarak değişmektedir. Bu değişimler (ki daha ileride bunların ne denli çok olduğunu göreceğiz) son derece elverişli koşullar içerisinde, insan gruplaşmalarının maddî biçiminin, yani dayandıkları yapının doğasının ve oluşumunun toplumsal etkinliğin farklı biçimlerini nasıl etkilediğini incelememize olanak vermektedir.

Tek bir topluluğun, birden fazla olguya uygulanabilecek bazı öneriler sunmayı amaçladığımız bir çalışma için son derece dar bir temel oluşturduğunu göreceğiz. Fakat her şeyden önce, Eskimolar'ın büyük bir kara alanı olmasa bile son derece geniş bir kıyı alanını işgal ettiklerini unutmamak gerekir.[4] Birden fazla Eskimo topluluğu söz konusudur[5] ve bunların yarattığı uygarlık iyi bir şekilde karşılaştırılabilmeleri için yeterince homojendir ve karşılaştırmaların verimli olabilmesi için de yeteri derecede farklılaşmıştır. Ayrıca, bilimsel bir önerinin sahip olabileceği kredinin, söz konusu önermenin doğrulandığına inanılan olguların sayısına bağlı olduğunu düşünmek yanlıştır. İstisnaî de olsa metodik olarak ve titizlikle incelenen bir olayda yer alan bazı ilişkiler ortaya konulduğunda, elde edilen gerçeklik çok daha kesin olur, öyle ki bu gerçeklik, ortaya koyulan ilişkileri kanıtlamak için nicelik olarak çokluk arz eden fakat tutarsızlık içeren olaylarla ve son derece ilgi çekici olmakla birlikte fazlasıyla heterojen olan uygarlıklardan, toplumlardan ve ırklardan alınan örneklerle bu ilişkiler desteklendiğinde elde edilen gerçeklikten çok daha kesindir.

---

[4]Bkz. daha ileride s. 396.

[5] Burada Eskimo topluluklarını ve adlarını tek tek vermeye çalışmayacağız. Bu coğrafî nomenklatür konusuyla ilgili başlıca çalışmaları sıralamakla yetineceğiz. Alaska'yla ilgili çalışmalardan başlayarak bu çalışmaları şöyle sıralayabiliriz: Dall, *Alaska and its resources*, 1872, I, s. 180, ayrıca bkz. *Contributions to North American Ethnology*, I, s. 1-8; Porter'in, Weels ve Kelley' in çalışmaları, bkz. daha ileride, s. 397, not: 5; P. Petitot, *Tchiglit Eskimoları Monografisi*, Paris, 1872, s. XIII; Boas, "The Central Eskimos", *Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, s. 414 ve dev. Daha ileride göreceğimiz gibi, Labrador ve Grönland'daki bazı gruplar kabile ismi taşımıyor gibi görünmektedirler (bkz. daha ileride, 400 ve 401. sayfalar). Thalbitzer'in verdiği harita bütün dokümanlardan çok daha açıklayıcı ve çok daha iyidir, bkz. A Phonet. Stud., *Medd. Gr.* XXXI

Stuart Mill, bir çalışmasında, iyi bir deneyin bir yasayı kanıtlamak için yeterli olduğunu söylüyor: Böyle bir deney, özellikle de yanlış yapılan sayısız deneyden çok daha açınlayıcıdır. Oysa bu metot kuralı, diğer bütün doğa bilimleri için olduğu gibi sosyoloji için de geçerlidir. Ayrıca bu çalışmayı bitirirken, Eskimolar'da gözlemleyeceğimiz ilişkilerin genellikten yoksun olmadığını gösteren bazı olaylara işaret edeceğiz.

Bu sorunları ele alırken, antropo-coğrafya adını alan özel bir bilim dalının uyguladığı metotlar açısından konumumuzu netleştirmek durumundayız.[6] Bu bilim dalının ele aldığı olaylar, bir anlamda birazdan ele alacağımız olaylarla aynı türdendirler. Söz konusu bilim de, insanların belli bir alana dağılış biçimini ve toplumların maddî formunu incelemeyi amaçlamaktadır ve adaletli davranmak gerekirse bu bilimin bu yönde giriştiği araştırmalar önemli sonuçlar vermiştir. Bu nedenle, bu parlak çalışmalara borçlu olduğumuz yararlı önerileri veya olumlu keşifleri küçümsemek gibi bir düşüncemiz olamaz. Toplumları sadece dünya üzerindeki belli noktalarda organize olan insan grupları olarak gördüğümüz için, bu toplumları sanki toprak temelinden bağımsızmış gibi düşünme hatasına düşmeyeceğiz; toprağın konfigürasyonunun, mineral zenginliğinin, fauna ve florasının toplumların organizasyonunu etkilediği son derece açıktır. Fakat bu ekolden bilginler doğal olarak coğrafya uzmanları oldukları için, doğal olarak meşgul oldukları şeyleri çok özel bir açıdan görmeye itilmişlerdir; kendilerini adadıkları çalışmalar nedeniyle de, toprak

---

[6] Bilindiği gibi bu bilim dalının kurucusu Ratzel'dir; başlıca eserleri şunlardır: *Antropo-coğrafya*, I. kısım, 2. baskı, 1899, II. kısım, 1. baskı, 1891, *Politische Geographie*, 1897; bu eserler aynı anlayışı yansıtan diğer eserler gibi burada sıralanmıştır, bkz. *Année Sociologique*, II, s. 522; III, s. 550; IV, s. 565; VI, s. 539, VIII, s. 612, 620. (Bkz. özet, Ratzel, *Année*, III, s. 9). 1899'a kadar olan bu çalışmalarla ilgili eksiksiz bir bibliyografya için, bkz. *Antropo-coğrafya*, I, s. 579; bu bibliyografyanın devamı, *Coğrafya Yıllıkları Bibliyografyası*'nda Beşerî Coğrafya başlığı altında verilmiştir. Bu okulun son dönem çalışmalarının en önemlileri Vidal de la Blache, Martonne, Brunhes ve Demangeon'un oluşturduğu Fransız Okulu'na ait çalışmalardır. (Bkz. Vidal De La Blache, Beşeri Coğrafya ve bunun dirimsel coğrafyayla olan ilişkileri, *Tarih. Sent. Der.*, III, 1903, s. 219-240).

faktörüne apayrı bir üstünlük atfetmişlerdir.[7] Toplumların maddî dayanağını bütün unsurlarıyla ve bütün biçimleriyle incelemek yerine, dikkatlerini her şeyden önce toprak konusuna yoğunlaştırmaktadırlar; araştırmalarında ön planda olan şey topraktır ve bu bilim adamlarıyla sıradan coğrafyacılar arasındaki bütün fark, toprağı özellikle toplumla olan ilişkileri üzerinden ele almalarıdır.

Diğer taraftan, bu toprak faktörüne, sanki kendisini güçlendiren veya tamamen ya da kısmen nötralize eden başka güçlere ihtiyaç duymaksızın içerdiği etkileri kendi güçleriyle yaratabilirmiş gibi büyük bir etkililik özelliği atfetmişlerdir.[8] Bu anlayışın, çalışmalarda yer alan bölüm başlıklarında bile kendini gösterdiğini görmek için ta-

---

[7] Bu kısa çalışmada, doğal olarak iyi bir biçimde sınıflandırılmamış ve coğrafyadan ziyade sosyolojiye yakın olan çalışmaları hesaba katmayacağız; zira bu çalışmalar daha çok tarihsel coğrafyayla ilgilidirler ve çoğunlukla sosyal tarihin coğrafî boyutuyla ilgili değerlendirmelere dayanmaktadırlar. Bu çalışmalara örnek olarak şunları verebiliriz: Ramsay, The Geographical Conditions Determining History and Religion", *Geogr. Journ.*, 1902, s. 257; Mackinder, "The Geographical Pivot of History", *Geogr. Journ.*, 1904, s. 421; özl. bkz. *Fransa'nın Coğrafî Tablosu*, Vidal De La Blache, bkz. Vacher'in verdiği rapor, *Année*, VIII, s. 613. Ayrıca, özellikle Amerikalı etnograflara ait olan ve burada ele almaya çalıştığımız konuya yakın olan bazı taslak çalışmaları da bir kenara bırakacağız. Bu taslaklardaki amaç, fiziksel çevrenin sosyal ve özellikle de dinî ve teknik yaşam üzerindeki doğrudan etkilerini göstermektir; özellikle Mac Gee, Mason ve diğer yazarların derslerine bakınız: *Report of the United States National Museum*, 1895, s. 471 ve devamı.

[8] Bu okuldan gelen coğrafyacıların sonuncusu olan ve gerçekten de bu geleneğin dışında kalan tek kişi olan Demangeon, toprak faktörünün toplum aracılığıyla insanlar üzerinde etki gösterdiğine inanmaktadır (*Picarde Ovası*, Paris, 1905, s. 455-456). Böylelikle Demangeon bizim teorimize varmaktadır ya da daha doğrusu, kendi teorisini her zaman uygulamasa da, yapmamız gereken tek şey onun teorisine dayanmaktır. Bir karşılaştırma yaparsak daha iyi anlayacağımıza inanıyorum. Davis, "A Scheme of Geography" adlı ilginç makalesinde (*Geographical Journal*, XXII, 1903, s. 413 ve dev.), coğrafyanın yer yüzündeki insan yaşantısını açıklamasını önerir. İlginç bir şemayla, coğrafyanın çizmeyi amaçladığı bağlantı hatlarını ve bu hatların geçtiği düzlemleri göstermeye çalışır. Bizim düşüncemize göre bu düzlemlerden biri kesinlikle toplumdur ve bu her zaman böyledir; ayrıca toprağın sahip olduğu koşullar toplum üzerinden kitle aracılığıyla birey üzerinde etkili olurlar.

nınmış antropo-coğrafyacıların eserlerine bakmak yeterlidir: Bu eserlerde, üzerinde yaşayan insanlarla, ailelerle ve devletle olan ilişkileri açısından toprak konusu sıklıkla ele alınmaktadır.[9] Oysa, toprak sadece kendi etkinliğini çok sayıda olan başka faktörlerin etkinliğiyle birleştirerek etkili olabilir, ki toprak bu faktörlerden kesinlikle ayrılamaz. Herhangi bir mineral zenginliğin insanların toprağın herhangi bir noktasında bir araya gelmelerini belirleyebilmesi için sadece var olması yeterli değildir; aynı zamanda endüstriyel tekniğin bu zenginliğin kullanılmasına olanak verecek durumda olması gerekir. İnsanların dağınık bir şekilde yaşamak yerine bir araya gelmeleri için, iklimin veya toprağın genel durumunun insanları buna davet etmesi yeterli değildir; aynı zamanda bu insanların ahlâkî, hukukî ve dinî organizasyonlarının toplu yaşama olanak vermesi gerekir.[10] Coğrafî durum dikkatimizi vermemiz gereken temel nokta olmadığı gibi, insan gruplaşmalarının maddî biçiminin bağlı olduğu koşullardan bir tekini oluşturmaktadır sadece; ayrıca sahip olduğu etkileri çoğu zaman yalnızca toplumsal durumlar aracılığıyla yaratabilir, ki kendisi bu toplumsal durumları etkiler ve finaldeki sonucu açıklayan tek şey bu sonunculardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, toprak faktörü bir bütün olarak ve bütün kompleks niteliğiyle toplumsal çevreyle ilişki içerisinde olmak zorundadır. Toprak faktörü toplumsal çevreden ayrılamaz. Aynı şekilde, yaratılan etkileri incelerken, bu etkilerin sonuçlarını toplumsal yaşamın bütün kategorileri içerisinde izlemek gerekir.[11] O hâlde bütün bu sorunlar coğrafî değil, salt sosyolojiktir

---

[9] Ratzel'in *Antropo-coğrafya* adlı eserinin birinci cildinin planıdır bu ve tam anlamıyla sosyolojik bir plandır. Ratzel'in çıkardığı özet için, bkz. *Année Soc.*, II.

[10] Bu bağlamda, Meurthe-et-Moselle'deki nüfus artışı sadece madenlerin ve su kanallarının olmasından değil, aynı zamanda demir piritlerinin işlenmeye başlanmasından ve himayecilikten kaynaklanmaktadır.

[11] Bakış açımızın iyi anlaşılması için, doğal olarak son dönemlerdeki bütün çalışmaları değerlendirmemiz gerekir. Bize göre, morfolojik olguların etkileri sadece Brunhes'ın suların ve sulama hakkının yönetimi konusunda belirtmiş olduğu türden hukukî olgularla sınırlı kalmamakta, fakat aynı zamanda toplumsal fizyolojinin en üst katmanlarına kadar yayılmaktadırlar (bkz. Durkheim, *İş Bölümü*, 2. baskı, s. 252, bkz. Durkheim ve Mauss, "Bazı İlkel Sınıflandırma Biçimleri Üzerine Bir Deneme", *Année Sociologique*, VI, s. 75). Dahası, toprağa bağlı faktörler fizyolojik olgular aracılığıy-

ve bu çalışmanın konusunu teşkil eden sorunları sosyolojik bir anlayışla ele alacağız. Eğer bu çalışmanın dahil olduğu bilim dalını ifade etmek için antropo-coğrafya yerine sosyal morfoloji terimini kullanmayı tercih ediyorsak, bunun nedeni yeni bir sözcük yaratmak istememiz değil, bu etiket farklılığının bir yön farklılığını ifade etmesidir.

Ayrıca, Eskimolar'la ilgili antropo-coğrafya sorunu, kutup bölgeleriyle ilgili sorunları incelemeye meraklı olan coğrafyacıları devamlı olarak kendine çekse de, ele alacağımız konu bu coğrafyacıların çalışmalarında sadece kısmen ve parçalı olarak ele alınmıştır. Son çalışmalardan ikisi Steensby'ın *Om Eskimo Kulturens Oprindelse*[12] adlı çalışması ve Riedel'in *Die Polarvölker. Eine durch naturbedingte Züge characterisierte Völkergruppe*[13] adlı çalışmasıdır. İlk çalışma (bu aynı zamanda en iyisidir) daha ziyade etnografik bir çalışmadır; temel amacı Eskimo uygarlığının bütünselliğini göstermek ve bunun kökenini bulmaktır, ki yazar söz konusu kökeni, Eskimolar'dan başka bir yerde bulduğuna inanmaktadır, ancak bu tez açıklayıcı kanıtlara dayanmamaktadır. Diğer çalışma ise çoğunlukla coğrafî niteliktedir; bu çalışmada, Eskimo kabileleri ve bunların habitatı konusunda şimdiye kadar sunulan en iyi betimlemelerden biri bulunmaktadır. Fakat söz konusu çalışmada, bir öğrenci makalesi için hiç de şaşırtıcı olmayan abartılı bir biçimde, toprak faktörünün özel etkisiyle ilgili bir teori de yer almaktadır. Yayımlanmış olan diğer çalışmalara gelince, bunlar neredeyse sadece göç konusuyla ilgilidirler. Söz konusu çalışmalar Hassert,[14] Boas,[15] Wachter,[16] Issachsen[17] ve Faustini'ye[18]

---

la ya da bunların olmayışı sayesinde etkili olurlar. Bu açıdan, Martonne'un yaptığı gibi göçebeliğin nedeni bozkıra bağlanırken ("Yukarı Nil Toplulukları", *Coğrafya Yıllıkları*, 1896), Nil bozkırının kısmen ekilebilir olduğu ve bazı toplulukların göçebe olarak kalmasına neden olan şeyin hiçbir tarım tekniğinin olmayışı olduğu unutulmaktadır.

[12] Kopenhag, Salmonsen, 1905.

[13] Inaugur. Diss., Halle, 1902.

[14] Die Völkerwanderung der Eskimos, *Geogr. Zeitschr.*, I, 1895, s. 302-332. Bu çalışma özellikle toprağa adaptasyonla ilgili sorunlarla ve bunun Asya kökeniyle ilgilidir. Aynı yazara ait olan *Die Polarforschung* adlı eserde bu çalışma yeniden gözden geçirilmiştir (Leipzig, 1902).

[15] Ueber die ehemalige Verbreitung der Eskimos in Arktischen Amerikanishen Archipel, *Zeitschr. d. Gessel. f. Erdkunde Berl.*, 1893.

[16] *Grönlandische Eskimos, Natur*, 1898.

aittir. Mason'un[19] taşıma araçlarıyla ilgili çalışmasının üçüncü bölümü özellikle Eskimolar'la ilgilidir, fakat esas olarak taşıma ve yolculuk araçlarına ayrılan teknik bir çalışmadır.

Kısacası, Steensby, Eskimo morfolojisindeki mevsimsel değişimler konusuna dikkati çeken tek kişidir diyebiliriz; bu sorunu ele almak için, sadece gözlemcilerin doğrudan verilerine başvuracağız.[20]

---

[17] *Die Wanderungen der Eskimos. Petermanns Mittheilungen*, 1903, s. 75-79. Kaptan Issachsen, Kuzey-Devon'a yaptığı keşif gezisiyle, batı Grönland'da nüfusun artışıyla ilgili en gerçekçi hipotezleri ortaya koyma onuruna sahip olmuştur. Bkz. Sverdrup, *Nyt Land*, 1904, s. 275, *New Land*, II, s. 212.

[18] "Esodo Eskimese. Un Capitolo di Anthropogeografia Artica", *Riv. d. Fis. Mat. Sc. Nat. Pavia*, IV, 1903, s. 28. Bkz. özet rapor, *Geogr. Journ.*, 1904, XXIII, s. 392. Faustini haklı nedenlerle Eskimolar'ı iki kola ayırmaktadır; bunlardan biri Güneybatı koludur, diğeriyse Kuzey koludur ve bunlar muhtemelen Alaska'daki Nome burnu yakınlarında birbirinden ayrılmaktadırlar.

[19] O. Mason, "Primitive Travel and Transport", *Report of the United States National Museum* (Smiths. Inst.), 1896.

[20] Burada yararlandığımız başlıca eserlerle ilgili özet bir bibliyografya vermemiz en azından bu eserleri bundan böyle kısaltılmış olarak verebilmemiz açısından yararlı olacaktır. Daha bütünlüklü ve neredeyse eksiksiz diyebileceğimiz bibliyografyalar için, bkz. Pilling, *Bibliography of Eskimauan Languages*, Smiths.-Inst., 1893; ayrıca bkz. Steensby, *op. cit.*, s. 207 ve dev. Grönland'la ilgili en eski çalışmalar aynı zamanda en iyi çalışmalar arasında yer alırlar; bu çalışmaları şöyle sıralayabiliriz: H: Egede, *Det Gamle Grönlands Nye Perlustration*, vs., Kjöbenhavn, 1741 (daha önceki yıllara ait baskılara da başvurduk; buradakini bundan böyle *Perlus.* şeklinde kısaltarak vereceğiz), bu çalışma Fransızca'ya da çevrilmiş ve D.R.P. (Des Roches De Parthenay) tarafından 1763'te Cenevre'de şu başlıkla yayımlanmıştır: Egede, *Grönland'ın Doğal Tarihi ve Açıklamalar*; D. Cranz, *Historie von Grönland*, Leipzig, Barby, 1745 (en iyi baskı budur, az sayıda bulunan bir İngilizce baskısı için, bkz. *Description of Greenland*, Londra, 1757), bu çalışma güneydeki kabilelerle ilgilidir ve nispeten bağımsız bir kaynak oluşturmaktadır; ilk çalışmayı sadece yazarın adını vererek alıntılayacağız. Bunların ardından Rink'in kitapları gelmektedir; daha önce adlarını verdiğimiz kitapların dışında, bkz. *Grönland geografisk og statistik beskrevet*, Kopenhag, 1852-1857; *Grönlandsk Eskimoiske Eventyr og Sagn.*, Kbhvn, 1856, 1871, İngilizce çeviri: *Tales and Traditions of the Eskimo*, Edinburg, 1875 (= T.T.). Bütün bu eserler Batı Grönland'daki Eskimolar'la ilgilidirler. Doğu Eskimoları'yla ilgili ilk çalışma Holm'ün çalışmasıdır, "Ethnologisk Skizze

I. Genel Morfoloji

Bu toplumların morfolojisinin yılın farklı dönemlerinde ne tür özel biçimler aldığını araştırmaya başlamadan önce, öncelikle bu morfo-

---

af Angmagsalikerne", *Meddelelser om Grönland*, 1888, cilt: X (= Holm). "Commision for Ledelsen af de Geologiske og Geografiske Undersögelser i Grönland"'a ait bütün yayınlar son derece önemlidir; bu komisyon bizlere bu yayınlarla ilgili bazı örnekler vermiştir, cömertliklerinden dolayı kendilerine burada teşekkür ederiz (*Meddel. Grl.* olarak geçmektedir).

Labrador'daki Eskimolar konusunda elimizde sadece dağınık bazı çalışmalar var ve bu çalışmaları burada belirtmeye gerek duymuyoruz; sadece Hudson boğazının güneyindeki Eskimolar'la ilgili bir monografiye yer vereceğiz. L. M. Turner, "The Hudson Bay Eskimo", *XI^th Ann. Rep. of. Bur. of Amer. Ethn.* (1889-1890) (= Turner).

Orta bölgelerdeki Eskimolar'la ilgili e iyi belgeler tarih sırasına göre şunlardır: W. E. Parry, *Journal of a Second Voyage of Discovery of a North West Passage*, 1821, 1822, 1823, Lond., 1824 (= Parry); G. F. Lyon, *The Private Journal of Capt. Lyon, During the Recent Voyage of Discovery With Capt. Parry*, Lond., 1824 (= Lyon), bu çalışmada yer alan iki belge, iki kış boyunca Igloulik'e yerleşen kabileyle ilgilidir özellikle. Bu çalışmaları Hall'a ait belgeler izlemektedir, ancak bu belgelerin güvenilirliği konusunda maalesef şüpheler vardır ve bazı bölümleri çok kötü yayımlanmıştır; örneğin Schwatka'nın seferiyle ilgili belgelere ve özellikle de Klutschak'ın anlatımlarına bakınız, *Als Eskimo unter den Eskimos*, Viyana, 1881 (=Klutschak); son olarak F. Boas'ın iki monografisine bakabilirsiniz: The Central Eskimo, *VI^th Ann. Rep. Bur. Amr. Ethn.*, 1884-1885 (= C. E); "The Esimo of Baffin Land and Hudson Bay", *Bull. Amer. Mus. Nat. Hist.*, XV, 1, New York, 1901 (= *E. B. L.*).

Mackenzie Eskimoları konusunda elimizde sadece dağınık bazı bilgiler ve P. Petitot'nun güvenilirliği tartışılır olan iki çalışması var; bunlardan biri *Tchiglit Eskimoları Monografisi*'dir, Paris, 1872 (= *Mon*).

Alaska konusunda pek çok yayın bulmak mümkündür. Fakat sürekli olarak yararlanabileceğimiz en iyi yayınlar şunlardır: J. Murdoch, "Ethnological Results of the Point Barrow Expedition", *IX^th Ann. Rep. of the Bur. of. Amer. Ethn.*, 1887-1888 (= Murdoch); E. W. Nelson, "The Eskimo about Bering Strait", *XVIII^th Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.*, I. kısım, 1899 (= Nelson).

Fırsat buldukça bu yayınların isimlerini vermeye çalışacağız. Ne olursa olsun, denildiği gibi Eskimolar'ın en iyi bilinen topluluk ailesi olduğunu söylemek mümkün olmasa da, şunu kabul etmek gerekir ki, yine de Eskimo ailesi konusunda nispeten tatmin edici belgelere sahibiz.

lojinin yerleşik özelliklerinin neler olduğunu belirlememiz gerekiyor. Bu morfolojinin geçirdiği bazı değişimlerin yanında, her zaman olduğu gibi kalan ve daha sonra ele alacağımız çeşitli niteliklerin bağlı olduğu bazı temel özellikler söz konusudur. Eskimo toplumlarının toprağa yerleşme biçimi, bu toplumları oluşturan temel grupların niceliği, yapısı ve büyüklüğü değişmez birtakım faktörler oluşturmaktadır ve daha ileride betimlemek ve açıklamak durumunda olacağımız periyodik değişimler bu kalıcı temel üzerinden meydana gelmektedir. O hâlde öncelikli olarak tanımamız gereken şey bu temeldir. Bir diğer ifadeyle, Eskimo toplumlarının mevsimsel morfolojilerini ortaya koymadan önce, bu toplumların genel morfolojisini içerdiği temel şeyler açısından ortaya koymamız gerekmektedir.[21]

Eskimo toplumları mevcut olarak[22] 78,8' kuzey (Itah yerleşkesi, Grönland'ın kuzeybatı kıyısındaki Smith boğazı)[23] ve düzenli olarak

---

[21] Steensby'ın *Om Eskimo Kulturens* adlı çalışmasında, ayrı ayrı ele alınan her bir kabile grubu konusunda genel morfolojiyle ilgili çok sayıda veri bulabilirsiniz.

[22] Eskimo uygarlığının eski yayılım alanı konusunda, bkz. Steensby, a.g.e., s. 23, s. 50. Eskimolar'ın yaşamış olduğu bilinen en uç kuzey noktası Hazeu gölü yakınlarında 83. derecede yer almaktadır (Grinnel toprakları), bkz. Greely, *Three Years of Arctic Service*, I, s. 379-383. Eskimolar kuzeydeki bütün takımadalarda yaşamışlardır. Markham'ın *Arctic Papers* adlı çalışmasında 1875 yılında yapılan önceki geziler sırasında bulunan kalıntılarla ilgili bir liste bulacaksınız. Güneyde, Pasifik'te varılan en uç nokta Terre-Neuve ve Yeni Brunswick'tir. XVIII. yüzyılda, Eskimolar yazları düzenli olarak Terre-Neuve'de geçirirlerdi. Bkz. Cartwright, *A Journal of Transactions and Events*, Newark, 1792, III, s. 11; Packard, *The Labrador Coast*, s. 245; Cranz, *Fortsetzung*, Barby, 1770, s. 301-313. Diğer taraftan, Hudson körfezinin güney bölümünün tamamında da Eskimolar yaşamış gibi görünmektedir. Bkz. A. Dobbs, *An Account of the Countries Adjoining to Hudsons Bay*, Londra, 1754, s. 49 (Fransa'ya göre). Eskimolar Pasifik'te Stikine nehrine kadar olan Amerika kıyılarını işgal etmiş olmalılar, bkz. Dall, "Tribes of the Extreme North West", *Contrib. to N. Amer. Ethno.*, I, 1877, s. 21. Eskimo uygarlığının eski yayılım alanının sadece kıyılardan oluşması dikkate değerdir kesinlikle.

[23] Itah kabilesi konusunda, bkz. Kane, *Arctic Explorations*, 1853, vs., Philad., 1856; Hayes, *An Arctic Boat Journey*, Lond., 1860; *The open Polar Sea*, New York, 1867 (2. yolculuk); Bessels, *Die Amerikanische Nordpol Expedition*, Leipzig, 1875 (Davis'in Hall'ın günlüğünden alıp yayınladığı

gittikleri fakat kalmadıkları, en uç sınır olan Hudson körfezinde (batı kıyısı) sonlanan 53,4' güney enlemleri arasında yerleşmişlerdir.[24] Labrador kıyılarında yaklaşık olarak 54. dereceye ve Pasifik'te ise 56,44.[25] kuzey enlemine kadar uzanmaktadırlar. Böylece 22 enlemlik ve Asya'ya kadar uzanan yaklaşık 60 boylamlık geniş bir alanı kaplamaktadırlar, ki Asya'da da bir yerleşim yerine sahiptirler (East Cape yerleşkesi).[26]

Fakat Asya'da olduğu gibi Amerika'da da bu geniş bölgenin sadece kıyılarını işgal etmektedirler. Eskimolar temelde bir kıyı topluluğudurlar. Sadece bazı Alaska kabileleri iç bölgelerde yaşamaktadır:[27] Bunlar gerek Youkon deltasında gerekse de Kuskokwim deltasında

---

notların pek bir önemi yok); Peary, özl. bkz. *Northward over the Great Ice* (New York ve Lond., 1898, 2. cilt); Kroeber, "The Eskimo of Smithsound", *Bull. of. Amer. Mus. Nat. Hist.*, 1896, XII, s. 246 ve devamı; Knud Rasmussen'in yeni yayımlanan kitabı, *Nye Mennesker*, Kjbhvn, 1905, bizlere yeni olaylardan bahsetmektedir.

[24] Thurner, s. 176.

[25] Kadiak adası. Aleoutlar'ı Eskimo uygarlığının uzak bir kolu olarak görüyoruz ve dolayısıyla bunu değerlendirmeye katmıyoruz; aynı şekilde, Kadiak adasında yaşayan Kaniagmiutlar'ı çeşitli grupların karışımı olarak değerlendiriyoruz, bkz. Pinart, "Eskimolar ve Koloşlar", vs., *Ant. Derg.*, 1873, s. 12 ve dev.

[26] Çoğunlukla yanlış bir biçimde İspanya ve Portekiz'deki Chukchiler'le karıştırılan East Cape'teki Yuit ya da Yuinler konusunda, bkz. Nordenkiöld, *Vega'nın Yolculuğu*, Fransızca çev., II, s. 22; Krause (Kardeşler), *Geographische Blätter* (Georg. Ges. Hamburg, 1884, III).

[27] Bunların sayısı hiçbir yerde tam olarak verilmemiştir; ancak Porter'in ve yardımcıları Schultze ve Woolfe'un açıklamalarının yardımıyla belli bir sayım yapılabilir; bkz. Porter, *Report on the Populatons and Resources of Alaska, U. S. Eleventh Census*, 1890, Wash, s. 99-152, 166. Pertoff'un Kotzedue Sound ile Colville arasında yaşıyormuş gibi gösterdiği Kopagmiutlar kabilesi tamamen uydurmadır, bkz. *Report on the Population*, vs., *of Alaska, U. S. Tenth Census*, 1880, Wash, 1884, s. 121; bkz. Murdoch, s. 47, not: 7; bkz. Steensby, *Esk. Kult.*, s. 120; Kowagmiutlar'ın Nunatagmiutlar'la karıştırılmış olması bu karışıklığı açıklamaktadır, ki Nunatagmiut kabilesi yakın dönemlerde yolculuk alanlarını Kotzebue Sound'un kuzey kıyılarından Kuzey denizinin sınırlarına kadar genişletmiştir; bkz. Wells ve Kelly, *English Eskimo and Eskimo English Vocabularies* (Bur. of Educ. Cir., no: 2, 1890, no: 165), Nooatakamutlar (orman ülkesinin insanları) konusunda, bkz. s. 14, bkz. Harita.

yerleşmiş kabilelerdir; nehirlerin denize yakın kesimlerinde yerleşmiş olduklarını da söyleyebiliriz.

Daha da netleştirebiliriz. Eskimolar sadece kıyılarda yaşayan bir halk değildir; Eskimolar kayalık bölgelerde yaşan bir halktır; en azından denizde biten sarp kıyı bölgelerini tanımlamak için bu ifadeyi kullanabileceğimize inanıyorum. Zira Eskimolar'ın işgal ettiği kıyılar, Kral Guillaume Topraklarının pek bilinmeyen kıyı bölgeleri ve deltalar dışında bir bütün olarak aynı niteliktedirler (bu da Eskimolar'ı diğer bütün kuzey toplumlarından ayıran derin farklılığı açıklamaktadır):[28] Dar diyebileceğimiz bir toprak marjı, denize doğru gittikçe daralan bir platonun sınırlarını çizer. Grönland'da dağlar denize doğru çıkıntı yapar ve dahası *Inlandsis* (iç buzul) adı verilen devasa bir buzul tek bir dağ kemerini açıkta bırakacak şekilde her yeri kaplar, ki bu dağ kemerinin en geniş bölümü en fazla 140 mildir ve ayrıca büyüklüğü kendisinden değil çevresindeki fiyortlardan kaynaklanmaktadır. Dahası, denize dökülen iç taraflardaki buzullar bu dağ kemerini kesmektedir. Fiyortlar ve fiyort adaları, güçlü rüzgarlardan korunmayı ve dolayısıyla yaşanabilir bir sıcaklıktan yararlanmayı sağlayabilecek tek yerdir; ayrıca sadece bu fiyortlar av hayvanlarına otlak alanları sağlar ve kolay ulaşılabilen zengin balık kaynakları yaratırlar, ki deniz hayvanları buralara avlanmaya gelir ve böylece insanlar için kolay avlanır hâle gelirler.[29] Grönland gibi Melville yarımadası, Baffin toprakları ve Hudson boğazının kuzey kıyıları da dağınık ve sarp kıyılara sahiptirler. İç plato buzullarla kaplı olmasa da, devamlı rüzgar alır ve sürekli kar altındadır; bir kıyı şeridinden ve buzul göllerine ulaşan derin vadilerden başka yaşanılabilir hiçbir yer yoktur.[30] Daha karasal bir iklime sahip olan Labrador da aynı özelliklere sahiptir.[31] Kanada'nın kuzeyindeki ve Boothia Felix'teki Laurentien toprakları, özellikle de Bathurst Inlet'de daha geniş bir alana sahiptir; fakat diğer bölgelerde olduğu gibi, iç plato, harita göz önü-

---

[28] Buz denizinin Asya kıyılarında yaşayanlar aslında tundralarda yaşayan insanlardır.

[29] Grönland'la ilgili en iyi tasvirlerden biri, yaşlı dostumuz Egede'nin yaptığı tasvirdir, bkz. *Perlus*, s. 1 ve devamı; ayrıca bkz. Dalager, *Grönlandske Relationer*, Kbhvn, 1752; özl. bkz. Kornerup, "Bermærkninger om Grönlands Almindelige Naturforhold", *Meddel. Gr.*, III, 1880, s. 87.

[30] Boas, C.E., s. 414 ve dev.

[31] Stearns, *The Labrador*, s. 22 ve devamı.

ne alındığında yaşanılabilir gibi görünen alanı nispeten küçük parçalara böler.[32] Mackenzie'nin doğusundaki kıyılar, kayalık dağların bitiminden Bering boğazındaki donmuş burna kadar aynı manzarayı sunmaktadırlar. Bu noktadan başlayarak, Eskimo bölgesinin güney sınırı olan Kadiak adasına kadar, Eskimolar'ın yaşadıkları bölge sırasıyla deltalardaki tundralardan ve dağ ve plato yükseltilerinin az olduğu yerlerden oluşmaktadır.[33]

Fakat Eskimolar kıyılarda yaşayan bir topluluk olsa da, kıyı onlar için sıradan bir şey değildir. Ratzel,[34] kıyıları genel olarak tanımlamıştır: "Deniz ile kara arasındaki ya da kara ile daha uzak olan diğer kara parçaları arasındaki bağlantı noktası". Bu tanımlama Eskimolar'ın yaşadığı kıyılar için geçerli değildir.[35] Bu kıyılarla geride kalan topraklar arasında genelde çok az bağlantı vardır. Ne iç bölgelerdeki topluluklar kıyılara gelip uzun süre kalır,[36] ne de Eskimolar iç bölgelere gider.[37] Burada kıyı sadece bir yerleşim yeridir; bir pasaj ya da bir geçiş noktası değildir.

---

[32] Bu konudaki en iyi betimlemeler Hanbury tarafından yapılan en son betimlemelerdir, bkz. *Sport and Travel in Northern Canada*, Lond., 1904, s. 64 ve dev., bkz. *Geological Survey of Canada*, 1898. Richardson, Rae, Dease ve Simpson'un daha önce yaptıkları geziler sandallarla yapılmıştır ve kıyılar sadece uzaktan veya karaya çıkıldığında görülebilmiştir.

[33] Alaska kıyılarıyla ilgili iyi bir tasvir için, bkz. Beechey, *Narrative of a Voyage to the Pasific*, Londra, 1821 ve *United States Coast Land Geodetic Survey, Bulletin* 40, *Alaska*, 1901.

[34] Eserleri arasında bkz. *Antropo-coğrafya*, I, s. 286.

[35] Ratzel'in başka bir yerde Eskimolar'ı *Randvölker*, yani "Œkoumene" kıyı halkları olarak tanımladığı doğrudur, a.g.e., I, s. 35, s. 75. Fakat Ratzel'in kullandığı bu kavram tamamen betimlemeye yöneliktir. Ne olursa olsun, bu kavram, Eskimo nüfusunun sergilediği büyük yayılımı ve düşük yoğunluğu açıklıyormuş gibi görünse de, böyle bir şey söz konusu değildir.

[36] Doğal olarak, burada söz konusu olan şey orta bölgeleri büyük buzullarla kaplı olan Grönland ya da sadece Eskimolar'ın yaşadığı kuzey takımadaları olamaz kesinlikle.

[37] Kızılderililer'le Eskimolar arasında düzenli bir temasın kurulduğu tek bölgeler şunlardır: 1. Mackenzie nehrinin ağzı, bkz. Anderson, *The Rupert Land*, 1831; bkz. Franklin, *Narrative of a Voyage*, vs., 1821, s. 48; bkz. Petitot, *Büyük Eskimolar*, Paris, 1884, s. 35, 37 ve devamı; ayrıca şuna da dikkat etmek gerekir ki, değiş-tokuşun ve bir araya gelişin nedeni özellikle Beyazlar'la yapılan ticarettir; 2. Yukarı Yukon, bkz. Porter, *Rep. Alaska.*

Eskimolar'ın habitatını bu şekilde betimledikten sonra, bu toplulukların yerleştikleri alana nasıl dağıldıklarını, yani hangi özel gruplardan oluştuklarını, bunların niceliğinin, büyüklüğünün ve durumunun nasıl olduğunu araştırmamız gerekiyor.

Her şeyden önce, bir araya gelerek Eskimo topluluğunu oluşturan politik gruplaşmaların hangileri olduğunu bilmemiz gerekiyor. Eskimolar farklı kabilelerden oluşan bir katışmaç mıdır yoksa bir ulus mudur (kabileler federasyonu)? Ne yazık ki, kullanılagelen bu terminoloji net olmadığı gibi, uygulanması da son derece zordur. Eskimo toplumunun bileşiminde muğlak ve değişken birşeyler söz konusudur ve hangi birimlerden oluştuğunu anlamak son derece zordur.

Kolektif bir oluşumu, bir kabileyi veya bir ulusu tanımamıza olanak veren en kesin göstergelerden biri, ayırt edici nitelikteki dildir. Fakat Eskimolar son derece geniş bir alanda önemli bir dil birliğine sahip gibi görünmektedirler. Farklı lehçelerin sınırları konusunda bilgi edindiğimizde bile[38] –ki bu istisnai bir şeydir– belli bir lehçenin konuşulduğu alan ile belli bir grubun alanı arasında belli bir ilişki kurmak imkânsızdır. Bu bağlamda, Alaska'nın kuzeyinde, iki ya da üç lehçe, on ilâ on iki gruba yayılmaktadır, ki bazı gözlemciler bunu fark ettiklerine inanmakta ve bu grupları kabile olarak adlandırmaktadırlar.[39]

U.S.A. Tenth Census, 1880, s. 123; ayrıca, Yukarı Yukon kabilelerinin beyazların etkisinde kaldığına ve Ingalik denilen Kızılderililer'le iç içe geçtiklerine dikkat etmek gerekir.

[38] Dil birliği konusunda, daha önceki sayfalarda verilen çalışmalara bakınız. Bununla birlikte, dili en iyi bilinen bölgede, yani batı Grönland'da, biri güneye diğeri kuzeye özgü olan ve büyük farklılıklar içeren sadece iki lehçenin konuşuluyor olması son derece dikkate değerdir, bkz. Thalbitzer, *A Phonetical Study*, vs., *Meddel. Gr.*, XXXI, 1904, s. 396; ayrıca Schultz lorentzen iki grup arasında eskiden net bir farklılığın olduğunu söylemektedir, ancak bu farklılık artık ortadan kalkmıştır, bkz. Eskimoernes Indvandringi Grönland, a.g.e., XXVI, 1904, s. 302 ve dev. Birbirine uzak olan Eskimolar'ın birbirlerini anlama güçlüğünün söz konusu olduğu ve sınırlı sayıda olan diğer bilgilere gelince, bu bilgiler yanlış bilgilendirilen ve iki lehçe arasında yakınlık oluştuğunu görmek için geçmesi gereken zamanı bekleyemeyen gözlemcilerin rastgele birtakım açıklamalarına dayanmaktadırlar tamamen.

[39] Burada Alaska'nın Arktik denilen bölümünden bahsediyoruz özellikle; Petroff'da V. ve Porter'da ise VII. sırada verilmiştir. Ancak, Dall'ın verdiği kabile nomenklatürü (*Tr. Extr. N.-W. Cont. N. Amer. Ethn.*, I, s. 37 ve

Kabile için ayırt edici olan bir diğer ölçüt ise, bütün üyelerinin taşıdığı ortak isimdir. Fakat nomenklatür bu konuda büyük bir belirsizlik içermektedir. Grönland'da, tam tabiriyle bir kabile için, yani bir yerel yerleşim topluluğu ya da bir klan topluluğu için geçerli olabilecek hiçbir isimle karşılaşılabilmiş değildir.[40] Labrador'a gelince, Morav misyonerleri geride tek bir özel isim bile bırakmadıkları gibi, Ungava kazasıyla (Hudson boğazı) ilgili olarak elimizde bulunan özel isimler de gerçek birer özel isim değil, son derece muğlak anlamları olan bir tür deyimdirler sadece (uzaklardan gelenler, adalılar, vs.).[41] Başka yerlerde daha net bir biçimde düzenlenmiş nomenklatürlerle karşılaştığımız doğrudur.[42] Fakat, kullanılan isimlerin değişmeden kalmış gibi göründüğü ve bütün yazarlar tarafından[43] bizlere

---

dev.) Petroff'un nomenklatürüyle aynı olmadığı gibi (*Rep. Alaska. Xth Cens.*, 1880, s. 15 ve devamı, ki bununla birlikte Petroff nomenklatürün oluşturulmasına katkıda bulunmuştur), Porter'in (Woolfe) verdiği nomenklatür de bu nomenklatürlerden tamamıyla farklıdır (bkz. *Rep. Alaska. XI^th Cens.*); ayrıca Porter ile diğerleri arasında önemli ayrılıklar bulunmaktadır (bkz. s. 62 ve s. 142). Son olarak, Wells ve Kelly'de (*op. cit.*) lehçelerle ve lehçelerin kabilelerle olan ilişkileriyle ilgili farklı bir tablo yer almaktadır, s. 14, 26, 27; tabloya ek olarak kusursuz diyebileceğimiz bir harita bulacaksınız.

[40] Bulduğumuz tek özel isimler yer isimleridir; ayrıca bu isimlerin *miut* sonekini içerdiği söylenmemektedir, ki *miut* kullanıldığı zaman belli bir yerde yaşayan kişileri ifade eder (bu ek Rink'in verdiği ekler listesinde yer almamaktadır, bkz. *Esk. Tr.*, I, s. 65; fakat, kullanımı belli bir yerde yaşayan kişilerle sınırlandırılmamış olmakla birlikte, *miut* sonekini *T.T.*, s. 20'de bulabilirsiniz). Ayrıca farklı "wintering places" arasında hiçbir bağın olmadığı söylenmektedir, a.g.e., s. 23.

[41] Turner, s. 179: Itiwynmiut (Kuzey halkları), Koksoagmiut (Koksoak'tan (nehir) olan kişiler), vs.

[42] Richardson'un nomenklatürlerine bakınız, *Arctic Searching Expedition*, II, s. 87, *Polar Regions*, s. 299.

[43] Eskimolar tarafından Parry'e verilen ve Parry tarafından çoğaltılan haritalar, s. 370 ve devamı; bu haritalarda belirgin sınırlar olmasa bile, en azından göçebe kış yaşantısı sırasında gidilen alanlar yer almaktadır. Son olarak, bkz. Boas, *C.E.*, s. 419-460; ayrıca biraz ileride bir bölümünü verdiğimiz haritaya bakınız, s. 551. Parry'nin, Richardson'un ve Boas'ın nomenklatürleri Frobisher körfezi, Cumberland Sound ve Baffin topraklarının ve Hud-

aynı şekilde aktarıldığı Hudson körfezinin batı kıyısı ve Baffin bölgesi dışında, gözlemciler arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır.[44]

Ayrıca sınırlar konusunda da bazı belirsizlikler vardır. Bununla birlikte, kendisiyle ilgili belli bir bilinç sahibi olan politik bir grubun birliği de yine bu sayede çok net bir biçimde ortaya konmaktadır. Ancak bu sadece bir yerde ve o da Eskimo nüfusunun en az bilinen kesimleri konusunda bahis konusu olmuştur.[45] Kabile savaşları bir kabile için varlığını ve kendisi için sahip olduğu duyguyu ortaya koymanın başka bir yöntemidir; fakat zaten belli bir geçmişleri olan

---

son körfezinin batısı konusunda Hall'ın nomenklatürleriyle aynıdır, bkz. Hall, *Life with the Esquimaux*.

Baffin topraklarındaki sınırlar konusunda, bkz. Boas, *C.E.*, s. 421, s. 463 (Numigiutlar Cumberland Sound'da *yabancı* olarak görülürler), s. 444. Padlirmiutlar Talirpingmiutlar'ın ve Kingnamiutlar'ın yazlık av alanlarına yaklaşmazlar. Bununla birlikte bu sınırlarla ilgili olarak Boas tarafından verilen haritalar, özellikle iç dolaşım alanlarını sanki gerçek yerleşim alanlarıymış gibi vermeleri açısından sadece itibarî bir öneme sahiptirler. Melville yarımadasındaki, Hudson körfezindeki ve Back. River'daki sınırlar konusunda Richardson (bkz. not: 4) ve Schwatka bizleri doğrulamaktadırlar, bkz. Gilder, *Schwatka's Search*, 1880, s. 38 ve dev., Klutschak, s. 66, 68, 227 ve *Deut. Rund. f. Geogr. u. Stat.*, III, s. 418; ayrıca bkz. *contra*, Boas, C.E., s. 466.

[44] Bu nedenle, Alaska konusunda, 1880 ile 1890 yılları arasında Bering boğazına geçen gözlemcilerin oluşturduğu grup bile aynı fikirde değildir. Petroff'un nomenklatürüne bakınız, *Rep. Al.*, 1880, s. 15; ayrıca Porter'in özet nomenklatürüne (s. 164) ve Nelson'un nomenklatürüne bakınız, s. 13 ve devamı; haritalara gelince, Nelson'un, Woolfe'un ve Schanz'ın haritalarına bakınız; ayrıca Porter'in haritasına (*Rep. Al.*, s. 108) ve onunkiyle birlikte Jacobsen'in haritasına bakınız, Woldt içinde, *Jacobsens, Reise* (Almanca baskı), Ber. 1886, s. 166 ve devamı.

[45] Richardson (*Arctic Searching Expedition*, II, s. 128), Barrow burnunda ailelere ayrılan alanlara taşan av alanları konusunda Simpson'un metnine gönderme yapmaktadır, "The Western Eskimos", *Arctic Papers*, s. 238; Murdoch ise böyle bir olayı saptama olanağının olmadığını söylemektedir, s. 27.

Alaska'daki ve orta bölgelerdeki kabileler dışında, bu konuda bildiğimiz herhangi bir olay yoktur.[46]

Bütün bu söylenenlerden, kesinlikle kabile organizasyonunun Eskimolar için yabancı bir şey olduğu sonucu çıkarılamaz.[47] Tam tersine, genelde kabileye ait olduğu düşünülen birtakım özelliklere sahip gibi görünen bazı toplumsal katışmaçlarla karşılaşmış bulunuyoruz. Fakat aynı zamanda bu katışmaçların çoğu zaman çok belirsiz ve değişken formlara sahip olduğunu da görmüş olduk. Söz konusu toplumsal katışmaçlar kolaylıkla birbirine karışıyor ve kendi aralarında çok-biçimli bir kombinasyon oluşturuyor gibi görünmektedirler; bu katışmaçların ortak bir hareket için bir araya geldikleri nadiren görülür. O hâlde kabilenin varlığını kabul etsek de, kabilenin Eskimo gruplarının dayandığı sağlam ve istikrarlı toplumsal birlik olmadığı kesindir. Tam olarak söylemek gerekirse, kabile territoryal bir birlik oluşturmamaktadır. Kabileyi karakterize eden şey, tek bir grubun kendisiyle özdeşleştiği ve belirgin sınırların farklı ve yakın grupları ayırt ettiği bir toprağa el koymasından ziyade, bir araya gelen ve iletişimin kolay olduğu gruplar arasındaki birtakım ilişkilerin sürekliliğidir. Eskimo kabilelerini birbirinden ayıran şey, hiçbir şeyin bulunmadığı, zorlukla yaşanılan ıssız alanlar ve her zaman geçilmesi imkânsız olan burunlardır ve dolayısıyla da bir yerden bir yere gidişlerin nadir olmasıdır.[48] Tam anlamıyla bir kabile izlenimi uyandıran tek grubun Smith boğazındaki Eskimo grubu olması dikkate değerdir, ki coğrafî koşullar bu grubu diğer bütün gruplardan ayırmaktadır ve geniş bir alanı kaplamalarına rağmen bu grubun üyeleri âdeta tek bir aile oluşturmaktadırlar.[49]

---

[46] Baffin topraklarında ve Hudson körfezinin batısında görülen bu savaşlarla ilgili olarak, bkz. "Kumlien, Contributions to Nat. Hist. of Arctic Amer.", *Bull. U.S. Nat. Mus.*, no: 15, s. 28; Kumlien'in karşıt olaylardan bahseden Boas'a karşı olduğunu söyleyebiliriz, bkz. Boas, *E.B.L.*, s. 18, 27; Alaska için, özl. bkz. Wells ve Kelly, *Engl. Esk. Dict.*, s. 13, 14, Nunatagmiutlar'ın tarihi, bkz. s. 25; bkz. Petroff, *op. cit.*, s. 128, vs., bkz. Nelson, s. 127, 3.

[47] Baffin topraklarından olan Oqomiutlar grubu bir araya gelen kabilelerden oluşmuş gibi görünmektedir, bkz. Boas, *C.E.*, s. 424.

[48] Rink, *Dansk Grönland*, II, s. 250, *T.T.*, s. 17, 21. Tahagmiutlar konusunda, bkz. Turner, s. 177; Boas, *C.E.*, s. 424.

[49] Bkz. Kane, *Artc. res.*, II, s. 103.

Gerçek territoryal birlik her şeyden önce *yerleşke*dir (*settlement*).[50] Özel bağlarla bir araya gelen toplu aileler grubunu bu şekilde ifade ediyoruz, bu aileler, ileride göreceğimiz gibi yılın değişik dönemlerinde eşitsiz bir biçimde dağıldıkları ve bununla birlikte kendi alanlarını oluşturan bir yerleşim yerini işgal ederler. Yerleşke evlerin oluşturduğu bütündür; belli bir sayıda bireye ait olan çadır ve av alanlarının bütünüdür (deniz ve kara avcılığı) ve aynı zamanda bu bireylerin kullandığı ve devamlı olarak birbirleriyle karşılaştıkları yolların, patikaların, küçük kanalların ve limanların oluşturduğu sistemdir.[51] Bütün bunlar bir birlik arz eden ve sınırlı bir sosyal grubun tanınmasına olanak veren tüm ayırt edici özellikleri içeren bir bütün oluşturmaktadır.

1. Yerleşkenin kalıcı bir ismi vardır.[52] Kabileye özgü olan veya etnik nitelik taşıyan diğer isimler değişken bir yapıda olmalarına ve farklı biçimlerde aktarılmalarına rağmen, yerleşkenin ismi net bir biçimde yerelleştirilmiş ve hep aynı şekilde verilmiştir. Alaska yerleşkeleriyle ilgili olarak aşağıda verdiğimiz tabloyu Petroff'un verdiği tabloyla karşılaştırdığımızda bunun doğru olduğunu göreceğiz. Porter'in verdiği kabile nomenklatürü, Petroff'un verdiği nomenklatürden çok farklı olduğu hâlde, bu tablolar (Arktik denilen bölge dışında) önemli bir değişiklik yansıtmamaktadır.[53]

---

[50] Grönland'daki yerleşkelerin tanımı için, bkz. Egede, s. 60.

[51] Yaşlılar için, en azından bazı durumlarda doğulan yere düzenli bir tür geri dönüş söz konusu gibi görünmektedir, bkz. Boas, *C.E.*, s. 464. Bkz. "Bir Grönland Hikâyesi", *T.T.*, no: 36 (Nivnitak), s. 247. Klutschak, s. 153'te yer alan âyine bakınız.

[52] Yer ve yerleşke ismi listeleri arasından en iyisini ve en bilimselini seçeceğiz; söz konusu liste batı Grönland'la ilgilidir; bkz. Thalbitzer, *A Phonetical Study*, s. 333. Hemen hemen bütün isimlerin doğal birtakım özellikleri ifade etmesi dikkate değerdir. Bu nedenle, Eskimo'nun kendisini ifade etmek için kullandığı isim coğrafî bir isimdir sadece.

[53] Tablolara bakınız. Petroff, *Rep. Alaska, XIth Cens.*, s. 12 ve dev.; aynı zamanda bkz. Porter, *Rep. on Alaska. U.S.A. XIth Census*, s. 18 ve devamı; nomenklatürlerle ilgili olarak, daha önceki sayfalarda adı verilen metinlere bakınız, s. 51, no: 1.

2. Yerleşkenin ismi özel bir isimdir; bütün üyeleri bu ismi taşır ve bu isim sadece onlar tarafından taşınabilir. Genelde *miut* sonekini alan betimleyici bir yer ismidir (*miut* = ...kökenli).[54]

3. Yerleşkenin çevresi net bir biçimde belirlenen sınırlara sahiptir. Her bireyin denizde ve karada olmak üzere kendine ait bir av alanı vardır.[55] Hikâyelerde de bundan bahsedilmektedir.[56] Grönland'da, Baffin topraklarında ve Labrador'un kuzeyinde dar sınırlar içerisinde lokalize edilen yerleşkeler Alp dağlarındaki gibi otlakları olan bir fiyort içerir; başka yerlerde ise kimi zaman karşıdaki kıyıyla birlikte bir adayı, kimi zaman *hinterland*'yla birlikte denize uzanan bir burnu,[57] kimi zaman da kıyıyla komşu olan bir deltadaki nehir kıvrıntısını içine alırlar. Her yerde ve her zaman, yerleşkeyi alt üst eden büyük felâketler olmadığı sürece, belli bir yerde hep aynı insanları ya da onların soyundan gelenleri görürüz; XVI. yüzyıldaki Frobisher felâketinin kurbanlarının çocukları XIX. yüzyılda bile bu büyük olayı hatırlıyorlardı hâlâ.[58]

4. Yerleşkenin sadece bir adı ve belli bir alanı yoktur; aynı zamanda bir dil birliği, bir din ve ahlâk birliği vardır. Eğer ilk bakışta uyumsuz gibi görünen bu iki olgu gurubu arasında bir yakınlık kuruyorsak, bunun nedeni, dikkat çekmeye çalıştığımız dil birliğinin, ölümlerle ve reenkarnasyonlarla ilgili kavramlar açısından dinî nedenlere bağlı olmasıdır. Aslında Eskimolar'da ölülerin isimleriyle ilgili önemli bir tabu sistemi vardır ve yerleşkeler bu tabuya riayet ederler; bunun sonucunda, bireylerin özel isimlerinin içerdiği bütün ortak isimler

---

[54] Mevcut olarak bildiğimiz şeylerde çözülmesi zor bir nokta vardır, yani şöyle ki, birey doğduğu yerin adıyla mı yoksa mevcut olarak yaşadığı yerin adıyla mı gösteriliyor, bunu tam olarak bilmiyoruz. Bazı özel durumlarda (örneğin bayramlarda, ki daha ileride bunlardan bahsedeceğiz, s. 580) bireyin adını ve doğum yerini ilân ettiği söyleniyor, bkz. Boas, *C.E.*, s. 605, *E.B.L.*, s. 142; Nelson, s. 373; bu âdet aynı noktaya varmaktadır.

[55] Bkz. Rink, *T.T.*, s. 23; Grönland konusunda son derece açınlayıcı bir metin yer almaktadır.

[56] Rink, *T.T.*, s. 256.

[57] Bu iki köyün hinterlantları üzerinde sahip oldukları önemli haklarla ilgili açıklamalar için, bkz. Murdoch, s. 27 ve devamı.

[58] Hall, *Life with the Esquimaux*, I, s. 320; II, s. 24, 34.

radikal bir biçimde ortadan kaldırılır.[59] Bunun dışında, yerleşke içerisinde ölen son kişinin adını doğan ilk kişiye vermek gibi bir âdet vardır; yeni doğan çocuk ölen kişinin reenkarnasyonu olarak görülür ve böylece her yerleşim birimi belli bir sayıda özel isme sahip olur ve bu özel isimler sonuç olarak o yerleşim biriminin fizyonomisinin bir unsuru hâline gelirler.[60]

Kısacası, yerleşkelerin belli bir ölçüde birbirlerine açık olduğunu kabul etmek kaydıyla, bu yerleşkelerden her birinin, kabilelerin çokbiçimli görünümüyle zıtlık oluşturan belirgin ve sürekli bir sosyal birlik oluşturduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu noktayı abartmamak gerekir; zira bir yerleşkeden bir diğerine nüfus değişimi olduğu doğru olsa da, bu nispi geçişliliğin[61] ve hareketliliğin nedeni, daima acil yaşamsal zorunluluklardır, öyle ki bütün değişimler kolaylıkla açıklanabileceği için, kural çiğnenmemiş gibi görünür.

Yerleşke içerisinde Eskimo morfolojisinin temelini oluşturan birliği bu şekilde gösterdikten sonra, Eskimo morfolojisiyle ilgili biraz açık bir tasvir istiyorsak, yerleşkelerin toprağa nasıl dağıldıklarını, büyüklüklerinin nasıl olduğunu, cinsiyet, yaş ve medenî durum ilişkisi üzerinden bu yerleşkelerin oluşmasını sağlayan değişik unsurların karşılıklı olarak nasıl bir orantı sergilediklerini araştırmamız gerekir.

Yeterli ölçüde tanıdığımız Grönland kabilelerinde yerleşkelerin sayısı sınırlıdır. 1821'de, Farvel burnundan Graah adasına kadar, Graah sadece 17 yerleşim yeriyle karşılaşmıştır; ayrıca Graah bu araştırma yolculuğunu son derece iyi koşullarda yapmıştır ve bu nedenle herhangi bir yerleşkenin gözünden kaçmış olabileceğini dü-

---

[59] Bkz. Turner, s. 201; Boas, *C.E.*, s. 613. Öyle görünüyor ki bu tabu yeni doğan kişi ismini aldığında geçerliliğini kaybetmektedir; bkz. Cranz, *Hist. Grönl., Fortzetzung*, Barby, 1770, s. 110, n.

[60] Boas, *C.E.*, s. 613; Nelson (s. 291), Malemiutlar'da bu ismin kışlık yerleşkede verildiğini söylemektedir açıkça, s. 289; zira çocuk ebeveynlerinin avlandığı tundralarda geçici bir isim almaktadır. Bu âdetin anlamı ve bütün Eskimo topluluklarındaki gelişimi konusunda kapsamlı bir çalışma yapılması gerektiğine inanıyoruz; fakat şimdiden diyebiliriz ki, bu sürekli reenkarnasyon sistemi, Eskimo yerleşkelerine tuhaf bir Amerikan klanı havası vermektedir.

[61] Igliolik kabilesi konusunda, bu nispî geçişlilikle ilgili örnekler için, bkz. Parry, s. 124.

şünmek için hiçbir neden yoktur.[62] Bununla birlikte, yerleşkelerin sayısı giderek azalmıştır. Holm'un 1884'te bölgeye yaptığı ziyaret sırasında, yerleşkelerin hemen hemen hepsi ortadan kalkmıştır. Bugün ise neredeyse her yer ıssız hâle gelmiştir.[63] Bu kademeli azalmanın iki nedeni vardır: Öncelikle, 1825'ten itibaren, güneydeki Avrupa yerleşim yerleri, zengin kaynaklar sundukları ve güvenli oldukları için Eskimolar'ı doğudan Frederiksdal'a çekmişlerdir.[64] Bunun ardından, daha kuzeyde yer alan yerleşkeler Angmagsalik'e doğru yığılmışlardır.[65] Scoresby-Sund'dan beri Eskimolar'ın geri çekilmelerinin (ki bu geri çekilme Scoresby'nin (1804) gelişinden önce olmuştur) aynı şekilde gerçekleştiğini fakat bu kez çıkar nedeniyle değil de zorlama nedeniyle olduğunu düşünmek yanlış olmaz.

Sayıları az olduğu gibi, yerleşkeler aynı zamanda çok seyrek ve çok küçüktürler. Angmagsalik fiyordunda, geniş kıyılar üzerinde 1883'te sadece 14 yerleşke vardı ve buralarda toplam 413 kişi yaşıyordu. Bu yerleşkelerin en kalabalığı olan Ikatek'te 58 kişi yaşıyordu; en küçüğündeyse (Nunakitit yerleşkesi) sadece 14 kişi bulunuyordu.[66] Ayrıca aşağıdaki tablonun yansıttığı nüfus hareketleri de son derece ilginçtir:

---

[62] Graah, *Undersœgelsesreise til Östkysten af Grönland*, 1824, s. 118.

[63] Graah, sayısı tam olarak bilinmeyen (17 + x) yerleşim yerlerine dağılan yaklaşık 600 kişinin yaşadığını görmüştür (yolculuk yazın yapılmıştı). İki yönlü bir kıyı şeridi üzerinde Holm sadece 182 Eskimo bulabilmiştir, bkz. J. Hansen, *Liste over Beboerne af Grönland Östykst*, Holm, s. 185.

[64] Frederiksdal'in kuruluş tarihi için, bkz. *Periodical Accounts of the United Brethren*, II. ciltten itibaren, s. 414: Lichtenau'dan elli kişilik bir grup gelir; güneyden ve batıdan 200 pagan buraya toplanır ve daha birçok grup buraya gelmek istediğini söyler, bkz. s. 423. 1827, 1828 ve 1829'da nüfus düzenli olarak artar ve güneybatıdan insanlar buraya akmaya başlar, bkz. *Per. Acc.*, X, s. 41, s. 68, s. 103-104. Bkz. Holm, görev arşivlerine göre, s. 201.

[65] Holm Angmagssalik'te gördüğü ve küçükken Graah'ı görmüş olan bir Sermilik adamından bahseder, bkz. Holm, s. 201.

[66] Bkz. Holm, s. 193 ve dev.

YILLAR	TOPLAM	GÖZLEMCİLER	ERKEKLER	KADINLAR	ÖLÜMLER	DOĞUMLAR	ÇADIR SAYISI	YERLEŞİM YERLERİ (EVLER)	İÇ VE DIŞ GÖÇLER
1884[67] ...	413	(Holm).	193	220	13	5	37	14(15)	
1892[68] ...	292	(Ryder)	132	161	107	92[73]	29	11	–118[74]
1894[69] ...	235	(Petersen Ryberg).							
1895[70]...	247	"	108	139	5	4		13	+ 12
1896[71]...	372	"	166	216	7	14	26	14	+118[75]
1897[72]...	372	"	161	211	19	19	27	13(14)	+20-20[76]

[67] Holm, s. 193

[68] Ryder, *Den östgrönlaudske Expedition*, 1891-1892, I, *Medd. Gr.*, XVII; 1895, s. 163 ve dev.

[69] Ryberg, Fra Missions og Handelsstation ved Angmagssalik, *Geogr. Tidskrift*, 1897-1898, XIV, s. 129, süt. 1. Petersen'in günlüğü (Kraliyet görevlisi), yerleşim yerinin kuruluş tarihi olan bu yılla ilgili bazı özet bilgiler vermektedir sadece. Nüfustaki dikkate değer azalma, Ryder'in keşif gezisinden sonra yaşanan ağır bir grip salgınından kaynaklanmaktadır daha ziyade. Bkz. Holm, Oprettlsen af Missions, vs. Angmagssalik, *Geogr. Tidskr.*, 1893-1894, XII, s. 247 ve dev., Is og Vejrforholdene, vs., a.g.e., XIII, s. 89.

[70] Ryberg, a.g.e., süt. 2, 12 kişinin gelişi 31 aralık 1894'ten öncesine rastlamaktadır, ancak bu kişiler hesaba katımlaştır.

[71] Petersen, Ryberg içinde, a.g.e.; 1894-1895 yılının tersine, 1895-1896 yılı son derece elverişli geçmiştir, ölümlerin doğumlara oranla daha az olması bundan kaynaklanmaktadır; çadırların sayısı için, bkz. s. 118.

[72] Ryberg, Fra Missions, vs. (1896-1897), *Geogr. Tidskr.*, XIV, s. 170.

[73] Ryder, Holm'ün sayımıyla kendi sayımının sonuçları arasındaki farkı doğumlarla ilgili yanlış bilgilere bağlamaktadır, RYDER, Östgrönl. Exped., *Medd. Gr.*, XVIII, 1895, s. 144.

[74] Ryder göçün güneye doğru yöneldiğini söylemektedir, a.g.e.

[75] Bu durumda, Ryder'in sayımındaki 118 göçmen toplam sayıya eklenmektedir (ölümler ve doğumlar ilk dört yıl boyunca dengede olduğu için), Ryberg, *alıntı*, s. 119, süt. 2.

[76] 3 Oumiaks yola çıkmış ve bir oumiak 20 Eskimo'yla birlikte geri dönmüştür.

Bu tabloda nüfusun ne kadar değişken ve istikrarsız olduğunu görebiliyoruz. 1884'ten 1892'ye kadar sekiz yılda, gerek ölüm gerekse de göç nedeniyle var olan insan sayısı üçte iki oranında azalmıştır. Buna karşılık, 1896'da, iyi geçen bir yıl ve Avrupalılar'ın kesin olarak yerleşmesiyle gerçekleşen refah ortamı, kısa sürede durumu olumluya çevirmiştir; yaşayanların sayısı % 50'lik bir artışla 247'den 372'ye çıkmıştır.

Batı kıyısındaki yerleşim yerlerinin nüfusu konusunda ayrıntılı ve son derece net bilgilere sahibiz.[77] Fakat bu bilgiler Avrupalılar'ın gelişinden sonrasına ait olduğu için çok fazla hesaba katmayacağız, ancak Angmagssalik'te de gözlemlenen aşağıdaki iki noktayı açıklığa kavuşturmak için bu bilgileri değerlendirmeye alacağız.[78] Bu noktalardan ilki şudur: Erkeklerin ölüm oranı yükselmiş ve kadın nüfusunun oranı genel nüfus içerisinde dikkate değer bir biçimde artmıştır. Güney Grönland'da, 1861 ve 1891 yıllarında, her yüz ölüm vakasından 8.3'ü kayık kazalarından kaynaklanmıştır ve dolayısıyla sadece alabora olan tehlikeli kayıklarda ölen erkekleri kapsamaktadır; yüz ölüm vakasından 2.3'ü ise diğer felâketlerden kaynaklanmıştır. Şiddetli ölümlerin sayısının yüksek olduğunu görüyoruz. Kuzey Grönland'da, kayık kazalarından kaynaklanan ölümlerin oranı % 4.3, diğer şiddetli ölümlerin oranıysa % 5.3'tür. Angmagssalik konusunda, Holm ve Ryder'in verdiği bilgilere dayanarak, genel ölüm oranı içerisinde şiddetli olaylarda ölen erkeklerin oranını % 25 veya % 30 olarak tahmin edebiliriz.[79]

---

[77] Egede, *Perlus*, s. 101, Disco için, bkz. Paul Egede, *Efterretninger*, vs., Kbhvn, 1788, s. 235; Cranz Godhavn ve güney yerleşkeleri konusunda Danimarka ve Güney misyonlarına ait istatistiksel bilgiler vermektedir, bkz. I, s. 380; Dalager bunlarla örtüşen bilgiler vermiştir, bkz. *op. cit.* Ancak bunların hiçbiri güvenilir belge niteliğine sahip değildir ve ayrıca sadece misyonerlere bağlı değişken gruplarla ilgilidir. Rink, *Dansk Gr.*, II, s. 259'da verilen rakamlar bizleri pek ilgilendirmemektedir; bu durumda sadece yakın dönemlere ait belgelerden yararlanacağız.

[78] Bkz. Ryberg, "Om Ehrvervs og Befolkning Forholdne i Grönland", *Geogr. Tidskr.*, XII, s. 114, 115, 121, tablo: G; aynı başlık, a.g.e., XVI, s. 172; Angmagssalik'teki erkek ve kadın nüfusu oranları için, daha yukarıda adı verilen metinlere bakınız.

[79] Bkz. Holm içinde, J. Hansen, s. 204 ve dev., bkz. Ryder, *alıntı*, s. 144

Dikkat çekmek istediğimiz ikinci nokta ise, yerleşkelerin nüfusunu sınırlandıran göç hareketlerinin varlığıdır. Ryberg'in bizlere aktardığı, 1805'lere kadar gerilere giden ve 1890'a kadar uzanan tablolar, Güney Grönland'ın kuzeyindeki yerleşim yerleri konusunda söz konusu realiteyi doğrulamaktadırlar. Godthaab ve Holstenborg yerleşim yerleriyle ilgili rakamlar, güneydeki yerleşim yerlerinin aleyhine düzenli olarak artmaktadır. Hattâ bu konuda Avrupa uygarlığının etkilerinin ne denli yavaş ve dolayısıyla önemsiz olduğunu gözlemleyebiliriz (bahsettiğimiz şey maddî uygarlıktır). Aslında 1861' den 1891'e kadar doğum ve ölüm oranları arasındaki bağıntı, ortalama olarak 39/40'tır ve 1860'ta 33/48 iken 1891'de 44/35 olmuştur.[80]

Eskimo yaşam alanının diğer ucunda, Alaska'da buna benzer gözlemler yapabiliriz. Elimizde bulunan ve Güney kabileleriyle ilgili olan en eski bilgiler (ki bu bilgiler ilk Rus sömürgecilerinden bize ulaşmıştır) ne çok güvenilir, ne de çok kesindirler ve ayrıca muğlak da olsa herhangi bir değerlendirme yapmamıza olanak vermemektedirler; fakat Glasunov'un yolculuk günlüğünde daha ayrıntılı bilgilerle karşılaşmaktayız; bu bilgiler Kuskokwim deltasındaki Eskimolar'la ilgilidir. Yerleşim yerlerinde yaşayan kişilerin sayısı en fazla 250'dir.[81] Daha ileride bulacağımız Porter'in sayımını izleyen ve

---

[80] Çeşitli dalgalanmalar ve bunların somut nedenleri konusunda, bkz. Ryberg, *Geogr. Tidskr.*, XII, s. 120, 122. 1774 yılından başlayarak Morave Kardeşler'in *Periodical Accounts* adlı çalışmasında bir araya getirilen çeşitli sayısal bilgilerin analizi, aynı olayların Labrador'da da düzenli olarak gözlemlendiğini gösterecektir.

Boas, *C.E.*, s. 425, 426 ve devamında Oqomiutlar'la, bunların yaşadığı dört bölge ve sekiz yerleşkeyle ve aynı zamanda Oqomiutlar'ın yaş, cinsiyet ve medenî durum özellikleriyle ilgili istatistiksel bilgiler bulacaksınız. Gözlemlenen olaylar Grönland'dakilerle önemli ölçüde örtüşmektedirler. Kaptan Comer ve Rev. Peck. tarafından aktarılan, Kinipetular ve Aivillirmiutlar'la ilgili tablolar birbirleriyle örtüşmektedirler. Bkz. Boas, *E.B.L.*, s. 7.

[81] Wrangell, *Statistische und Ethnographische Nachrichten*, vs., Baser u. Helmersen içinde, *Beitr. z. Kenntn. d. Russ. Reisches*, K.A.K.d.W., cilt: I, Saint-Petersb., 1819, s. 141 ve dev. Glasunov'un yaptığı yolculuk kışın yapıldığı için daha avantajlıdır ve bu avantajını daha sonraki sayımlarda da korumaktadır. Petroff, 1870'ten önce Ruslar'ın yaptığı çeşitli sayımlar konusunda yapılan gereksiz ve sonuçsuz tartışmalarla ilgili genel bir özet ver-

onunkinden daha iyi olan[82] Petroff'un yaptığı sayıma göre,[83] bu bölgede en yüksek nüfus yoğunluğuna Togiak nehri çevresindeki yerleşim yerleri ulaşmıştır. Diğer taraftan, Kuskowigmiutlar[84] kabilesi, bilinen bütün Eskimo kabilelerinin en güçlüsüdür, fakat yaşadığı alan göz önüne alındığında nüfusun en yoğun olduğu kabilenin bu olmadığını söyleyebiliriz. Bu kabilenin, Togiagmiutlar kabilesi gibi balık açısından son derece zengin olan nehirlerin yakınlarında yerleşmiş olması ve sonuç olarak bazı tehlikelerden uzak olması kayda değerdir. Ancak, nispeten ayrıcalıklı gibi görünen bu yerleşim yerlerinin önemini abartmamak gerekir. Porter'in verdiği tablolardan, bu yerleşim yerlerinden hiçbirinin Petroff'un kaydettiği yüksek rakamlara ulaşmamış olduğu sonucu çıkıyor. Petroff'un 605 kişiyi içeriyor olarak gösterdiği Kassiamiut yerleşkesi tam anlamıyla bir yerleşke değil de bir köyler birliği gibi görünmektedir[85] ve ayrıca sömürgecilere ve Avrupalılar'a özgü unsurlar içermektedir.[86] Yerleşim yerlerinin aynı şekilde dikkate değer olduğu ve daha sıkışık bir yapı arz ettiği bir diğer bölge de, Bering boğazıyla Alaska'nın güney bölümü arasında yer alan adalardır;[87] fakat bununla birlikte nüfus yoğunluğu, yaşanılabilir (?) bütün alanlar üzerinden hesaplandığında yine de çok zayıf kalmaktadır (kilometrekare başına 13 kişi).[88]

Bütün bu verilerden, Eskimo gruplarının yaşadığı alanın bir tür doğal sınırı var olduğu sonucu çıkıyor, ki bu sınır çok dardır ve Eskimolar bunun ötesine geçemezler. Ölüm veya dışarıya yapılan göçler ya da bir araya gelen bu iki neden, Eskimolar'ın bu ölçeği aşmalarına engel olmaktadır. Küçük ölçekli olmak Eskimo yerleşkelerinin

---

mektedir, bkz. Petroff, *Report of the Resources. Etc. of Alaska, U.S. Tenth census*, s. 23 ve dev.

[82] Daha ileride, bkz. Ek I.

[83] *Alıntı,* s. 4, s. 17 ve dev.

[84] Porter, s. 154 (kabileler tablosu), bkz. s. 170. Porter'in çalışmasında (s. 100-114), kışlık ve yazlık (Greenfield) yerleşim yerlerine ait bazı bilgilerle ayrı ayrı ele alınan çeşitli yerleşkelerle ilgili ayrıntılı betimlemeler bulacaksınız.

[85] Bkz. Pertoff, s. 12, Porter, s. 5, Kassiachamiut, 50 kişi, s. 164, a.g.e.

[86] Petroff, bu bölgede 96 Avrupalı yaşamaktadır.

[87] Adalar konusunda, bkz. Porter, s. 110, Nelson, s. 6, s. 256: King Island, 440 kişi; Nunivak, 400 kişi.

[88] Porter, s. 162.

doğasında vardır. Hattâ diyebiliriz ki morfolojik birliğin büyüklüğünün bu denli sınırlı olması, Eskimolar'ın yüz özellikleri ya da Eskimo yerleşkelerinde konuşulan lehçelerin taşıdığı ortak özellikler gibi Eskimo ırkının karakteristik bir özelliğidir. Bu nedenle, yapılan sayım listelerinde, Avrupalılar'ın etkisine maruz kalan ya da tam anlamıyla Eskimo niteliği taşımayan yerleşim yerlerini ilk bakışta tanımak mümkündür: Bunlar, boyutların ortalamayı hissedilir derecede aştığı yerleşim yerleridir.[89] Az önce bahsettiğimiz sözde Kassiamiut yerleşkesi için bu durum geçerlidir; bugün Avrupalı balina avcıları için bir istasyon görevi gören Port-Clarence için de geçerlidir.[90]

Yerleşkenin kompozisyonu boyutları kadar karakteristiktir. Yerleşkede çok az yaşlı ve çok az çocuk bulunur; çeşitli nedenlerden dolayı, Eskimo kadınlarının çocuk sayısı genelde çok sınırlıdır.[91] Bu durumda yaş piramidi dar bir temel üzerine kurulmaktadır ve 65 yaşın bulunduğu sınırdan itibaren belirgin bir biçimde daralmaktadır. Diğer taraftan, dikkate değer bir kadın nüfusu vardır ve bu kadın nüfusu içerisinde dul kadınların oranı önemli bir yer tutmaktadır[92]

---

[89] Bunu söylerken, "Single house" ya da "Summercamp" ile ilgili açıklamalarda olduğu gibi, ortalama orana ulaşılmayan durumları hesaba katmıyoruz. Porter, s. 165, Petroff, s. 11, 12.

[90] Bkz. Porter, s. 137.

[91] Eskiden beri bilinen bir olaydır bu: Vormius'ta da buna işaret edildiğini görüyoruz, *Museum Naturale*, Kbhvn, 1618, s. 15; bilinen son kaynaklara göre, bkz. Coats, J. Barrow, *The Geography of Hudson's Bay*, Lond., Hakluyt, 1852, s. 35; bkz. Egede, *Perlus*, s. 60. Bkz. *Nye Pertustration*, 1. baskı, s. 27; hemen hemen bütün yazarların bu olayı teyid ettiği kesindir. Hattâ söylendiğine göre, Eskimolar Avrupalı kadınların 10 ya da 12 çocuk sahibi olabileceğine kesinlikle inanmıyorlar. Bkz. Woolfe, içinde *Porter*, s. 137; maksimum çocuk sayısı 4 ilâ 5 gibi görünmektedir. İstatistiksel olarak bildiğimiz ve bununla ters düşen tek örnek ise bir Kinipetu ailesinin sunduğu örnektir (Boas, *E.B.L.*, s. 6, 7); 1898'de Kaptan Comer tarafından bu ailede yapılan sayımda 8 çocuk olduğu görülmüştür, fakat büyük ihtimalle bir gözlem hatası söz konusudur (Aynı yazar son derece kalabalık olan iki aileden bahsediyor, ancak verdiği tabloda bunlardan sadece biri görünmektedir).

[92] Porter'den alınan tabloları daha ileriki sayfalarda vereceğiz. Dul kadınların sayısı konusunda, Aivilikler'de yapılan sayımda aynı yönde bilgiler bulacaksınız (34 kadından 6'sı dul). Buna karşılık, Kinipetular'da sadece iki

(Bkz. Ek: II). Bekârlık diye bir şey hemen hemen hiç bilinmezken ve Eskimolar genç kızların yerine dul kadınlarla evlenirken, dul kadınların sayınının bu denli yüksek olmasının nedeni tamamen deniz yaşantısında meydana gelen kazalardır. Daha sonra tekrar döneceğimiz bu önemli noktaları iyi bir biçimde ortaya koymak son derece önemlidir.

Bu durumun nedenlerine gelince, bu nedenleri Eskimolar'ın yaşam biçiminde aramak gerekir. Temel neden, yaşamın yanlış bir biçimde algılanıyor olması değildir; tam tersine, biyofizik kurallarıyla ve hayvan türleri arasındaki zorunlu ortak yaşamla ilgili bir uygulama söz konusudur. Avrupalı kâşifler şu konuda hep ısrar etmişlerdir ki, Avrupa'ya özgü bütün donanıma rağmen, bu bölgelerde Eskimolar'ınkinden daha iyi ekonomik yöntemler veya daha iyi bir beslenme rejimi söz konusu değildir.[93] Eskimolar çevrelerindeki koşullara göre hareket ederler. Diğer kuzey toplumları gibi ren geyiğini[94] evcilleştirmemiş olduklarından, balık ve hayvan avcılığıyla geçimlerini sağlarlar. Av hayvanları vahşi ren geyiklerinden (ren geyikleri her yerde bulunur), miskli sığırlardan, kutup ayılarından, tilkilerden, tavşanlardan, nadiren bulunan bazı kürklü etobur hayvanlardan ve çeşitli kuş türlerinden oluşur (kargalar, yaban kuğuları, penguenler, küçük gece kuşları). Fakat karada yaşayan av hayvanlarının avlanması bir

---

dulun olduğunu göreceksiniz, fakat bu durum çoğunlukla poligamiden kaynaklanmaktadır. Boas, *E.B.L.*, s. 7 ve 8.

[93] Bkz. Markham, *Arctic geography and Etnology Papers*, 1875, s. 163 ve devamı; bkz. Peary, *Northward over the Great Ice*, I, Ek I, önsöz, s. VII; bkz. Sverdrup, *Nyt Land*, I, önsöz, *New Land*, 1904, I, a.g.e. Hayvansal kaynaklardan dolayı, bu yazarlar haklı olarak erzak alınmadan çıkılan *küçük* seferlerde bile hayatta kalma şansının büyük ve iyi donanımlı seferlere oranla daha yüksek olduğunu söylemektedirler. Kuzey Amerika'da yapılan keşifler, özelikle de Hanbury'nin yaptığı keşifler, Schwatka, Hall ve Boas'ın yaptığı eski keşifler gibi Eskimolar'a katılan gezginlerle yapılmıştır. Franklin, yanında çok sayıda kişinin bulunması sayesinde büyük ün kazanmıştır. Ancak bu kuralı fark eden ilk kişi Hall olsa gerek, *Life with the Esquimaux*, I, s. XII.

[94] Evcil ren geyiklerinin yakın dönemlerde Alaska'ya girmeye başlamasının ren geyiği yetiştiriciliğinde başarılı olan Eskimo toplumlarının morfolojisini değiştireceği doğru gibi görünüyor, Shelden, *Report on the Introduction of the Reinder in Alaska, Rep. U.S.N.M.*, 1894.

bakıma tesadüfîdir ve şansa kalmıştır; ayrıca uygun bir teknik olmadığı için bu hayvanların kışın avlanması pek mümkün değildir. O hâlde, tesadüfen geçen kuşlar, ren geyikleri ve şanslı bazı mutlu rastlantılar dışında Eskimolar özellikle deniz hayvanlarıyla geçimlerini sağlarlar: Balinagiller, Eskimolar'ın başlıca yiyeceğini oluştururlar. Fok, sahip olduğu çeşitli özellikler nedeniyle en yararlı hayvandır; hattâ fokun olduğu yerde mutlaka Eskimolar vardır, denir.[95] Bununla birlikte, diğer balina türleri (falyanos, beyaz balina ve diğerleri) mors sürüleri gibi yaygın olarak avlanırlar; mors sürüleri özellikle ilkbaharda avlanır; sonbaharda ise Eskimolar balinalara yönelirler.[96] Deniz balıkları, tatlı su balıkları ve derisidikenliler küçük bir yan kaynak oluştururlar. Açık sularda dolaşan bir balıkçı kayığı ve karadaki buzullar üzerinde sergilenen sabırlı bekleyiş, insanlara devasa zıpkınlarıyla deniz havyanlarını avlama olanağı verir. İnsanların bu hayvanların etini çiğ olarak ve pişirerek yediklerini biliyoruz.

O hâlde bir Eskimo grubu için gerekli olan üç şey vardır: Kışın ve ilkbaharda fok avlamak için açık sular ya da karadaki buzullar; yazın ise kara hayvanlarının avlanabileceği bir alan ve balık avlamak için de tatlı su kaynakları gerekir.[97] Bu üç koşul, ancak birbirinden farklı mesafelerde, belli noktalarda ve sınırlı ölçüde bir araya gelebilir; Eskimolar sadece böyle bir ortamda yerleşebilirler. O yüzden hiçbir zaman kapalı denizlerde bulunmazlar:[98] Eskimolar, büyük ihtimalle vaktiyle açık olan fakat daha sonradan kapanan bazı kıyılardan çekilmişlerdir kesinlikle.[99] Eskimo yerleşkelerinin dar sınırlar içerisine

---

[95] Bkz. Hall, *Life*, I, s. 138; bkz. Peary, *Northward over the Great Ice*, II, s. 15.

[96] Barrow burnunda, periyodik olarak buz denizinden Pasifik'e ve Pasifik'ten de buz denizine geçen balinaların geçtiği yerlerde yılda iki kez ava çıkılır. Burada avcılık giderek daha kazançlı hâle gelmektedir, bkz. Murdoch, s. 272, Woolfe, Porter içinde, s. 145. Ayrıca, Avrupalı balina avcıları önemli avlanma alanlarını Mackenzie'nin ağız bölgelerine taşımışlardır.

[97] Eskimolar'ın yaşantısıyla ilgili eşsiz bir betimleme için, bkz. Boas, *C.E.*, s. 419, 420.

[98] Kuzey Amerika takımadalarında kapalı denizlerin bulunduğu yerler konusunda, bkz. Markham, *Arctic Papers*, s. 62, bkz. *Arctic Pilot* (İngiliz Amiralliği), 1900-1902, Lond., 1904, I, s. 28 ve dev.

[99] Kuzey Takımadaları'ndaki nüfusun azalma nedenleri için, bkz. Svendrup, *Nyt Land*, I, s. 145.

kapanmasına neden olan şey bahsettiğimiz üçlü koşulun yarattığı zorunluluktur; bazı özel vakaların incelenmesi bunun nedenini bizlere gösterecektir.

Örnek olarak Angmagssalik yerleşkelerini alalım.[100] Angmagssalik Grönland'ın doğu kıyısında, nispeten alçak kesimlerde yer alır. Kıyı 70 derece kuzey enlemine kadar buzullarla kaplıdır. Spitzberg'den gelip Danimarka boğazına geçen ve Fervel burnuyla Davis boğazına kadar uzanan kutup akıntısı bu buz kütlesini besler. Kıyıya doğudan girilmesi neredeyse imkânsızdır; fakat yükselti oldukça düşük olup yazın yeterince güneş ışığı almaktadır ve bu sayede deniz oldukça geniş bir alanda sürekli olarak açık olur, öyle ki insanlar rahatlıkla balık avlayabilirler. Görüldüğü gibi bu koşullar geçici ve değişkendir. Bazen denizin açılmadığı olur ve av hayvanları kısa sürede tükenir; hattâ kışın karadaki buzullardan bu hayvanların avlanması çok zorlaşır. Diğer taraftan, açık deniz alanının dar olması ve buzullardan ayrılan buz kütlelerinin sürekli tehlike yaratması, grupların kolaylıkla fiyortların dışına çıkmalarına engel olur. Yaşamları için gerekli olan bütün koşulların mevcut olduğu alanlara çok yakın olmaları gerekir; eğer herhangi bir kaza olur ya da olağan kaynaklardan biri tükenirse, insanların bunu telafi etmeleri için çok uzaklara gitmesi gerekebilir. Aynı derecede uzak ve elverişli olan bir başka noktaya geçmeleri gerekir hemen; ancak bu uzak göçler risklidir ve insan kayıplarına neden olur. Öyle anlaşılıyor ki, bu koşullarda insan gruplarının önemli boyutlara ulaşması imkânsızdır. Sınırları aşmaya yönelik her çaba, katı fiziksel yasaların düşüncesizce değiştirilmeye çalışılması ve yanlış hava tahminlerinde bulunulması, yaşayan insan sayısının azalması gibi kötü bir sonuç yaratmaktadır. Kıyılardaki buzullar geç eridiğinde, ilkbaharda balina gibi hayvanların avlanması imkânsız hâle gelir. Büyük fön rüzgarlarının etkisiyle kıyıdaki buzullar hızlı bir biçimde eridiğinde, kayıklarla denize açılmak ya da karadaki buzullar üzerinde hayvan avlamak imkânsız hâle gelir; zira foklar ve mors

---

[100] İklimsel, denizsel ve ekonomik yaşam koşulları konusunda, bkz. Holm, "Den Östgrönlanske Expedition", vs., *Medd. Gr.*, IX, s. 287; *Etn. Skizze*, s. 47, 48; Ryder, *alıntı*, s. 138; Hyberg, *alıntı*, daha yukarıda, s. 114 ve dev. Köpeklerin neredeysen tamamen ortadan kayboluşunun Holm'un gelişinden önce olduğunu da ekleyelim, *Östgr. Exped.*, s. 134. Daha önce verilen tabloda nüfusun hareketlenmesi için elverişli olan yılları görebiliriz.

sürüleri, buzullar erimeye başlar başlamaz kıyılara gelmeye son verirler. Başarı için gerekli bütün koşullar oluşmadan Kuzeye ya da Güneye doğru yola çıkılmaya çalışıldığında, birçok aileyi taşıyan *umiak*lar üzüntü verici bir biçimde suya gömülüp gider.[101] Eğer zorunlu ihtiyaçlardan dolayı insanlar köpekleri yemeye başlarsa, yaşanan sefalet iki katına çıkar; zira kızaklarla karların ve buzların üzerine çıkılması imkânsızlaşır.[102]

Şimdi de Amerika kıyılarının en kuzey noktasına, Barrow burnuna bir göz atalım;[103] burada da aynı türden olgular gözlemleyeceğiz. Bu bölgede deniz nadiren kapalı olsa da, açık olduğu zamanlar da yine nadirdir. Denizdeki ve karadaki av hayvanları, bu bölgeden geçmiş olan bütün Avrupalılar'a göre nüfusun *tam da* ihtiyaç duyduğu şeydir. Oysa avlanma sadece dinî yöntemlerle tahmin edilebilecek bazı olasılıklar içerir; dahası sürekli birtakım tehlikeler yaratır ve ateşli silahların kullanılması henüz bu tehlikeleri ortadan kaldırmış değildir. Böylece nüfus oranı doğal nedenlerden dolayı sınırlı olarak kalır. Nüfus oranı besin kaynaklarıyla doğrudan orantılıdır, öyle ki besin kaynaklarının az da olsa azalması yaşayan insan sayısının azalmasını beraberinde getirir. 1851'den 1881'e kadar nüfus yarı yarıya inmiştir; fakat nüfustaki bu önemli azalma, Avrupalı balina avcılarının bölgeye yerleşmelerinden sonra balina avcılığının daha az verimli hâle gelmesinden kaynaklanmaktadır.[104]

Kısacası bu anlattıklarımızdan, Eskimo yerleşkelerinin sınırlı oluşunun, çevrenin birey değil de grubun bütünü üzerinde etkili olma biçimine bağlı olduğunu görüyoruz.[105]

---

[101] Bkz. Nansen, *Eskimoleben*, Leipzig, s. 46.

[102] Baffin topraklarında da geçici yaşam koşulları hâkimdir ve yakın dönemlerde yaşanan kıtlıklar insanları kırıp geçirmiştir. Bazı kabilelerin tarihi için, bkz. Boas, *C.E.*, s. 426.

[103] Barrow burnundaki yaşam koşullarıyla ilgili olarak çizdiğimiz tablo Simpson'un verilerine göre oluşturulmuştur, Simpson, *Western Eskimos*, Markham, *Arct. Papers*, s. 245 (Parliamentary Reports, 1852); ayrıca Murdoch'tan da yararlanılmıştır, s. 45.

[104] Woolfe'un (Porter, s. 145) doğum oranının 5'e karşı 1'e indiği iddiası pek az inandırıcıdır; ayrıca Petroff'un dokümanları (s. 14) kesinlikle doğru değildir; dokümanlarda köylerin sayısı bile yer almıyor.

[105] Ayrıca grup, grup olma sıfatıyla, kendi aleyhine olabilecek kişilerin sayısını sınırlandırır: 1. Özellikle kız çocukları öldürülür, ki bu durumun birçok

II. Mevsimsel Morfoloji

Eskimolar'daki genel morfolojinin, yani bu morfolojinin sergilediği kalıcı özelliklerin neler olduğunu gördük. Bu morfolojinin yılın belli dönemlerine göre değiştiğini biliyoruz; şimdi bu değişimlerin neler olduğunu araştırmamız gerekiyor. Bu çalışmada bilhassa bu değişimlerle meşgul olmamız gerekmektedir. Yerleşke her zaman Eskimo toplumlarının temel birliğini oluştursa da, mevsimlere göre çok değişik biçimler sergilemektedir. Yaz aylarında yerleşkeyi oluşturan üyeler çadırlarda yaşar ve bu çadırlar dağınık olarak yerleştirilmişlerdir; kışın ise yerleşkeyi oluşturan bu üyeler bir araya sıkışmış olan evlerde yaşarlar. En eski yazarlar da dahil olmak üzere bütün yazarlar,[106] Eskimo yaşam döngüsünü gözlemleme olanağı bulduklarında bu tür gözlemler yapmışlardır. Öncelikle bu iki habitat türünü ve bunlara karşılık gelen iki gruplaşma biçimini betimleyeceğiz. Daha sonra, bunların nedenlerini ve sonuçlarını belirlemeye çalışacağız.

---

kabile için geçerli olduğu doğrulanmıştır, bkz. Egede, *Perlustr.*, s. 91, Cranz, III, 3, 21, Rasmussen (C. York kabilesi), *Nye Menneskier*, 1905, s. 29. Boas, *C.E.*, s. 580. (Bessels, *Naturalist*, XVIII, s. 874, *Nordpol Exped.*, s. 185; Bessels Itah'ta her iki cinsiyetten çocukların da öldürüldüğünü söylüyor), Gilder, *Schwatka's Search*, vs., s. 246, 247, Murdoch, s. 417, bkz. Simpson, *Western Eskimos*, s. 250, Nelson, s. 289; burada çocuk öldürmenin amacı büyük ihtimalle avcı olmayan kişilerin sayısını azaltmaktır; 2. Cılız ve güçsüz çocuklar öldürülür, ki bu durum genel olarak teyit edilmiştir; 3. Yaşlılar ve hastalar öldürülür, bkz. daha ileride, s. 18, not: 7; 4. Bazı kabilelerde dul kadınlar terk edilir ve hattâ öldürülür; özl. bkz. Parry, s. 529, 400, 409; Lyon, s. 323, Hall, *Life With the Esquim.*, I, s. 97.

[106] Frobisher (1577), *Second Voyage* (Beste), Hakluyt soc. ed., s. 283. Bkz. Hakluyt's Voyages, 1589, s. 628; James Hall, Luke Foxe içinde, *Fox North West Passage*, 1635, s. 56; Coats, *The Geography of Hudson Bay, Being the remarks of Cpt...*, Barrow yay., Hakluyt, yay., 1852, s. 35, 75, 89 ve 90; Egede, *Nye Perlustration*, 1. baskı, 1721, s. 27; *Perlustration*, s. 60; Cranz, III. kitap, 1, 4; Lars Dalager, *Grönlandske Relationer.* Diğer eski yazarlardan alıntı yapmayacağız, zira bu yazarların hepsi az önce alıntıladığımız kaynaklardan en az birini biliyorlardı: Özellikle Cranz'ın kitabı son derece popüler olmuş ve bütün gezginler ve etnograflar tarafından kullanılmıştır.

1. *Yazlık Konut*

Çadır. Çadırı inceleyerek başlayalım,[107] zira çadır kışlık evlerden çok daha basit bir yapıdır.

Çadır her yerde aynı ismi, yani *tupik* ismini alır[108] ve Angmagssalik'ten Kadiak adasına kadar her yerde aynı biçime sahiptir. Özet olarak, çadırın koni biçiminde yerleştirilen sırıklardan yapıldığını söyleyebiliriz;[109] bu sırıkların üzerine deriler ve özellikle de ren geyiği derileri yerleştirilir; bu deriler birbirine dikilir ya da ayrı ayrı kullanılırlar ve çoğu zaman korkunç bir biçimde esen rüzgarın gücünü dengeleyebilecek büyük taşlarla sabitleştirilirler. Kızılderili çadırlarından farklı olarak, Eskimolar'ın çadırlarının tepesinde boşluk bulunmaz, çünkü bacadan çıkması gereken herhangi bir duman yoktur; Eskimolar'ın kullandığı lambalar duman çıkarmaz. Çadırın girişine gelince, giriş sıkı bir biçimde kapalı olabilmektedir. Bu durumda çadırda yaşayanlar karanlığa gömülürler.[110]

Bu normal çadır tipi doğal olarak köylere göre çeşitli farklılıklar sergiler, fakat bunlar tamamen ikincil farklılıklardır. Ren geyiğinin nadir olduğu yerlerde,[111] Angmagssalik ve doğu Grönland'ın tamamında olduğu gibi, çadırlar fok derilerinden yapılır; buralarda ağaç az bulunduğu için çadırın şekli de biraz farklıdır. Temel olarak toprağa dayanabilmesi için eğimin keskin olduğu yerlere kurulur;[112]

---

[107] Genel anlamda Eskimo çadırlarıyla ilgili olarak, bkz. Murdoch, s. 84.

[108] *Ad verb.* sözlüklerine bakınız, P. Egede, *Dictionarium Grœnlandico Latinum*, s. 128; Parry, s. 262; Erdmann, *Eskimoisches Wörterbuch*; Wells ve Kelly, *Engl. Esk. Dict.*, s. 36, 43; bkz. Rink, *Meddel.*, XI, ek., s. 72.

[109] Bkz. Steensby, *Esk. Kult. Opr.*, s. 143; Steensby bizimle aynı sonuçlara ulaşmaktadır. Duruma göre koninin önü kesilir ya da tam bir koni olarak kalır. En yetkin koni biçimi batı Eskimo uygarlığında görülmektedir. Eski Grönland hikâyelerinde çadırlar bir tür kapıyla donatılmış olarak tasvir edilirler; bkz. levhalar, Egede, *Perlus*, s. 61; Graah, *Undersögelsesreise*, VI. levha, ön yüz, s. 73. Deriden yapılma perdeleri çadırı önden kapatan dikey bir kapıya dönüştüren abartılı bir çizim söz konusu olabilir.

[110] Coats Eskimo yerleşim yapılarıyla Kızılderili çadırları arasındaki farka dikkat çekmektedir, *alıntı.* (Creesler ve Montagnailer), bkz. Hearne, *Journey to the shores of the Arctic Sea*, s. 180.

[111] Bkz. Holm, *Ethn. Sk.*, s. 71. Bkz. 10. ve 11. levhalar; Graah, *Undersögelsesreise*, s. 73.

[112] Holm, a.g.e., s. 72, 74.

köşeli bir yapıyla önden desteklenen yatay bir sırık-kiriş toprağa çakılır; deriler ve ince sırıklar bunun üzerine yerleştirilir. Gerek Hudson boğazında ve Igloulik'te,[113] gerekse de Baffin topraklarının[114] güney bölümünde aynı nedenlerin aynı sonuçları yaratması dikkate değerdir. Ağaç nadiren bulunduğu için çoğunlukla ağaç yerine kemik kullanılır ve buralarda çadırların biçimi Angmagssalik'teki çadırlara çok benzer.

Fakat teknikle ilgili bütün bu ayrıntılardan daha da önemlisi, çadırda yaşayan grubun hangisi olduğunu bilmektir. Eskimo yaşam alanının bir ucundan diğerine, çadırda yaşayan grup kelimenin en dar anlamında ailedir,[115] yani bir erkek, karısı ya da yeri geldiğinde

---

[113] Parry ve Lyon'un güzel betimlemelerine bakabilirsiniz, Parry, s. 270, VII. levha; yapılar o dönemde de çoğunlukla balina kemiklerinden yapılıyordu; Baffin topraklarının kuzeyine yaptığı ilk gezide, Parry, muhtemelen odun olmadığı için balina kaburgalarının kullanıldığı başka bir çadır tipiyle karşılaşmıştır, *Journ. of. a Voy. of Discov.*, 1819, s. 283.

[114] Boas, *C.E.*, s. 552. Bkz. Chappell, *Narra. of. a Voy. to Hudsons' Bay*, Lond., 1817, s. 29. Alaska'daki çadır türleri için, bkz. Nelson, s. 258 ve dev. Hall, Greely, Markham, Nares ve Svendrup tarafından geziler sırasında en uç kuzey noktalarında bulunan harabeler, normal tipteki çadırları hatırlatan yuvarlak taş çemberlerden oluşmaktadırlar; bkz. Hall, Bessels, *Nordpol Expedition*, s. 235, bkz. Markham, *Whaling Cruize*, s. 285; Greely, *alıntı*, s. 47, not: 2; Markam ve Nares, bkz. Markham, *The Great Frozen Sea*, 1877, s. 79, s. 391; Svendrup, *Nyt Land*, II, s. 171, s. 121. Lyon tarafından C. Montague'da bulunan kalıntılar çadır kalıntısı olarak değerlendirilemez, Parry, s. 62. Bering boğazındaki adalarda bulunan yazlık evler dışında, teknik kurallar açısından istisna oluşturan başka bir örnekle karşılaşmış değiliz; bkz. Nelson, s. 255 ve 256; ancak, tamamen sabit bir şekilde bu adalara yerleşen ve sarp yamaçlarda yaşayan Eskimolar apayrı yaşam koşullarına sahiplerdir ve bu da söz konusu istisnayı açıklamaktadır. Bununla birlikte, tek başına bulunan yaz *evleri* Alaska'da yaygın gibi görünmektedirler. Bkz. Nelson, s. 260. Jacobsen, *Reise* (çev. Woldt), s. 161, vs.

[115] Holm, s. 87 (Angmagssalik), Rink, *T.T.*, s. 19. Egede, *Perlus*, s. 60 (Batı Grönland); Boas, C.E., s. 581 (orta bölgelerdeki Eskimolar); Klutschak ve Schawtka Netchillikler ve Ukusiksalikler'de, Hall Aiwilikler'de (2. gezi) ve Nugumiutlar'da (1. gezi), Hanbury ise Back River ile Mackenzie arasındaki bölgede yazlık geziler yapmışlardır; Eskimo aileleriyle birlikte kalmış ve böylece çadırlarda ya da zamana göre kardan yapılma igloularda yaşamışlardır. Petitot, *Monografi*, s. XX; Murdoch, s. 80. Nelson, *alıntı*.; daha yukarıda s. 57'de verilen listelerden, doğu Grönland'da her ailenin kendisine

karıları ve evlenmemiş olan çocukları çadırda yer alır (öz ya da evlatlık çocuklar); istisnaî olarak aynı soydan gelen diğer kişiler ya da yeniden evlenmemiş olan dul bir kadın, kadının çocukları ve bir misafir ya da misafirler çadırda yer alabilir. Çadırla aile arasında öylesine sıkı bir bağıntı vardır ki birinin yapısı diğerinin yapısı üzerinden şekillenir. Aile başına bir lambanın bulunması bütün Eskimo dünyası için genel bir kuraldır; bu nedenle genelde her çadırda bir tek lamba bulunur.[116] Aynı şekilde, derilerle kaplı olan ve uyumak için kullanılan bir tek bank bulunur (ya da çadırın tabanına serilmiş yapraklardan ve dal yığınlarından yapılma bir yatak bulunur); yatakta, aileyi muhtemel misafirlerinden ayırmak amacıyla yapılmış herhangi bir bölme yoktur.[117] Bu nedenle aile, sıkı sıkıya kapalı olan bu yapının içerisinde bir bütün olarak yaşar ve tam olarak kendi ölçülerine göre yapılan bu yazlık konutu inşa eden ve oradan oraya taşıyan da ailedir.

2. *Kışlık Konut*

Ev. Kıştan yaza kadar topluluğun morfolojik görünümü, konut tekniği ve barındırılan grubun yapısı tamamıyla değişir; konutlar aynı değildir, içerdikleri nüfus oranı farklıdır ve çok farklı bir biçimde toprağa yerleşirler.

Eskimolar'ın kışlık konutu çadır değil evdir,[118] daha doğrusu uzun evlerdir.[119] Evlerin dış görünümünü betimleyerek başlayalım; ardından evlerin içinden bahsedeceğiz.

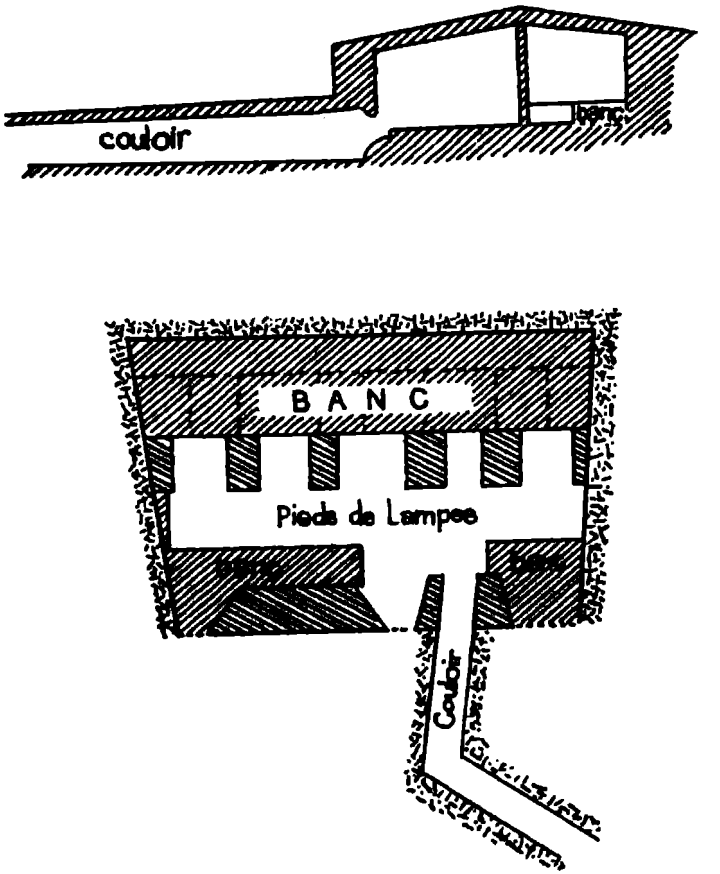
---

ait bir çadıra sahip olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca bir çadırın birden fazla aileyi içermesi bize göre imkânsızdır ve Back'ın iddiasının bazı açılardan yanlış olduğuna inanıyoruz, ki Back 3 çadırda 35 kişi olduğunu söylemektedir (Ukusiksalik'te), bkz. Back, *Narrative of a Boas Journey*, s. 383.

[116] Bkz. Lyon, Parry içinde, s. 270, bkz. s. 360.

[117] Graah bölmeleri olan ikili bir çadırdan bahsetmektedir, *alıntı,* s. 93.

[118] Evlere *iglou* adı verilir; bu kelimeyle ilgili olarak, önceki sayfalarda adı geçen sözlüklere bakınız, s. 526, not: 108, Rink, *Meddel.*, Ek XI, s. 72 ve dev. Bu konudaki istisnalar bir şey ifade etmez. Farklı isimler olsa da veya *iglu* kelimesinin net bir anlamı olsa da, bunun belli nedenleri vardır. Bu bağlamda iglu kelimesi Alaska'da daha çok binayı ifade etmek için kullanılır, Wells ve Kelly, *Engl. Esk. Dict.*, s. 44. Orta bölgelerde iglu kelimesinin ne-



Resim 1. Angmagssalik evinin planı (H. B.)

---

den kardan yapılma evle sınırlı kaldığını göreceğiz, ki ev kelimesi de kardan yapılma evlerle sınırlıdır.

[119] Takip eden bütün açıklamalar için, bkz. Steensby, *Esk. Kult. Opr.* başlıklı bölüm, s. 182. Bu bölümde anlatılanlarla önemli bir konuda, yani uzun yapılı evin ilkel karakteri konusunda hemfikiriz. Hattâ Steensby'ın kışlık Eskimo evini uzun yapılı Kızılderili evine benzetme çabası, ne denli kötü görünürse görünsün, yazar için olduğu gibi bizler için de bu iki ev tipinin büyük ölçüde birbirine benzediğini göstermektedir.

Uzun Eskimo evleri, karakterize edilmelerine olanak veren üç temel unsurdan oluşur; ilk olarak dışardan başlayan ve yarı çukur olan bir girişle içeriye açılan bir kulvar vardır; ikinci olarak lambalar için yerleri olan bir bank vardır; üçüncü olarak da bankın üzerinde bazı küçük hücreler açan bölme duvarlar vardır. Bu ayırt edici özellikler Eskimo evine özgüdür; bilinen başka hiçbir ev tipinde bu özellikler yoktur.[120] Fakat bölgelere göre, ikinci dereceden bazı farklılıkların oluşmasına neden olan çeşitli özellikler sergilerler.

Angmagssalik'te[121] evler 24 ilâ 50 ayak uzunlukta ve 12 ilâ 16 ayak genişliktedir. Genellikle çok eğimli bir alana inşa edilirler. Bu alan, arka duvar çevresindeki toprakla hemen hemen aynı seviyede olacak şekilde kazılır; arka duvar ön duvara oranla biraz daha geniştir. Bu durum gözlemciye ev yeraltındaymış gibi yanlış bir izlenim verir. Duvarlar taştan veya çimenle ve çoğunlukla deriyle kaplı ağaçlardan yapılır; bölme duvarları neredeyse tamamen deriyle kaplıdır. Ön tarafta, daima duvarla düz bir açı oluşturacak şekilde ve son derece alçak bir girişle bir kulvar açılır; giriş öylesine alçaktır ki eve sadece diz üstü sürünerek girilebilir. İçeride yer, düz taşlarla kaplanmıştır. Dipte ise, dört ilâ beş ayak genişliğinde ve yaklaşık bir buçuk ayak yüksekliğinde derin ve bütün bir bank yer alır; günümüzde Angmagssalik'te evin içindeki bank, taşların ve çimenlerin üzerinde yer alır, fakat eskiden güney ve Kuzey Grönland'da[122] kazıkların

---

[120] Mandan evlerinde örneğin kulvar ve bank yoktur; bununla birlikte, Steensby bu ev tipini Eskimo evine benzetmeye çalışmaktadır; dahası bu evlerde, *bütün Kızılderili evlerinde olduğu gibi* merkezî bir ocak yer almaktadır, ki bu ocak sadece Alaska'nın güneyindeki Eskimo evlerinde vardır. Kuzeybatı Amerika'daki kışlık evlerde bank ve bölmeler vardır (bkz. Niblack, *The Indians of the North West Coast, Rep. U. S. Nat. Mus.*, 1888, s. 95 ve dev., bkz. daha ileride adı geçen eserler, s. 126, n.); ancak merkezi ocağın varlığı dışında, kulvarın olmayışı her türlü benzetmeyi olanaksız kılmaktadır.

[121] Holm, *Ethn. Sk.*, s. 66, 67. Eski Güneydoğu Grönland için, bkz. Graah, *Undersögelsesreise*, s. 32, kusursuz bir levha olan II. levhaya bakınız. Bkz. Nansen, *Eskimoleben*, s. 67, bkz. *Hanserâks Dagbog*, yay. S. Rink, s. 43.

[122] Aslında Egede, cinsel ilişkiye girme ehliyetine kavuşma gibi durumlarda çiftlerin bankın altına ve dolayısıyla boşluk bir alana girdiklerini açıkça söylemektedir (bkz. ev kesitleri, *Perlustration*, IX. lev., ön yüz, s. 61; Cranz, IV. lev.), Egede, *Det gamte Grönlands Nye Perlustration*, 1. bas. 1721, s. 36. Bkz. Egede, *Dictionarium Groenlandico Latinum*, 1765, s. 100 (özl. bkz.

üzerinde dururdu ve bu durum Mackenzie[123] ve Alaska[124] için bugün de geçerlidir. Kısa bir duvar, bankı bölmelere ayırır: Bu bölmelerden her biri, ileride göreceğimiz gibi bir aileye denk düşer; her bir bölmenin iç kısmında ailenin lambası yer alır.[125] Ön tarafta, ön duvar boyunca uzanan başka bir bank yer alır; bu bank daha dardır ve ergenliğe ulaşmış fakat evlenmemiş olan bireylere ve misafirlere ayrılır, ki bazen misafirlerin aile yatağını paylaşmalarına izin verilmez.[126] Evin önünde donmuş et gibi erzakların saklandığı yerler, gemiler için kullanılan destekler ve bazen de bir köpek kulübesi yer alır.

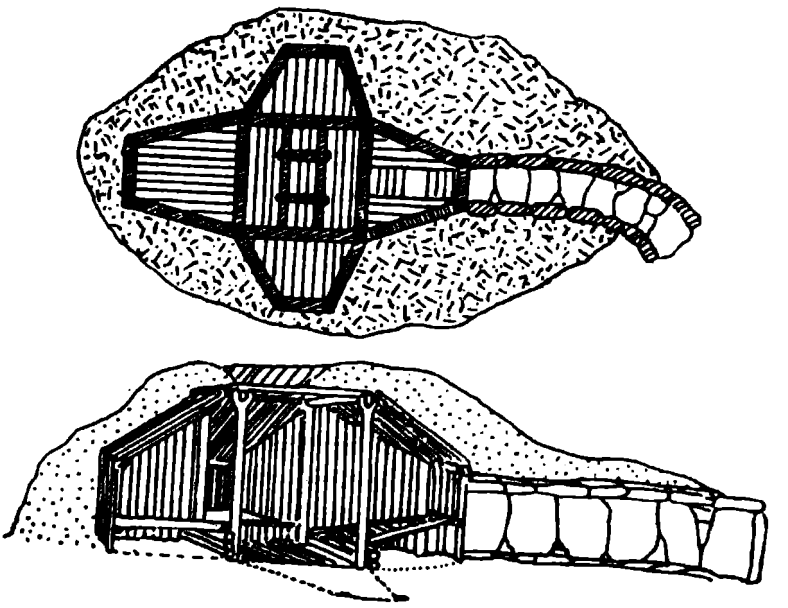
Malliserpok). Diğer taraftan, Angmagssalik evinin özellikle çatının şekli açısından batı Grönland'daki evlere denk düşmesi son derece dikkate değerdir, ki eski yazarlar Batı Grönland'daki evlerin röprodüksiyonunu yapmışlardır ve bu bizlere kadar ulaşmıştır; fakat Angmagssalik evinin modern yazarlarla bazı eski yazarların tasvir ettiği ev tipiyle örtüşmemesi de dikkate değerdir yine (Davis, *Hakluyts' Voyage*, vs., 1589, s. 788); bu bölgeyle ilgili olarak, özellikle hikâyelerde sıklıkla bahsedilen tahtalara bakınız, S. Rink, *T. T.*, bkz. s. 105, 223, 191, daha ziyade Danimarka baskısına bakınız, *Æventyr og Sagn og Fortaellinden*, I, II, Kbhvn., 1866-1875, Eskimo baskısı, *Kaladlit Assilialiait*, cilt: I-IV, 1860, Godthaab, lev. No: 3, bu baskı çok daha iyidir. Toprak kaplamadan nispeten bağımsız düz duvarları olan ve çatısı duvarların üstüne yerleştirilen merteklerin üzerine konulan ev tipi çok net bir biçimde Avrupa evlerini andırmaktadır ve eski Norveçliler'den etkilenilerek yapılmış olabilir. Bu etki konusunda, bkz. Tylor, "Old Scandinavian Culture among the Modern Eskimos", *Journ. Anthrop. Inst. Gr. Brit.*, XIII, 1883, s. 275 ve devamı (Tylor'un bütün benzetme çabaları bize göre temelsizdir).

[123] Burada bankın kenarına tahta döşenmiştir ve boşluk kalmamaktadır, bkz. res. 3 ve 4.

[124] Bank yeniden boşluğa kurulur, bkz. Murdoch, res. 11, Nelson, res. 80.

[125] Bkz. Egede, s. 63; Cranz, lambanın yeri konusunda çok daha net şeyler söylemektedir, III. kit. böl. 1 § 4. Banktaki bölmeler kompartımanın olduğu yerde doğal olarak ortadan kalkar ve sonuç olarak sadece Grönland'la sınırlıdır muhtemelen. Batı Grönland'da Eskimo lambaları Avrupalılar'ın sobası karşısında zenginlerin evlerindeki yerini kaybetmiştir, yalnız bu durum sadece zenginler için geçerlidir.

[126] Bir önceki dipnotta verilen metinlere bakınız; ayrıca bkz. Graah, *alıntı*, s. 35, *Hanserâks Dagbog*, yay. Signe Rink, s. 29, no: 1.



Resim 2. Verdiğimiz bilgiler doğrultusunda Champion tarafından çizilen plan ve yandan görünüş. Genel olarak Petitot'nun yansıttığı planlar yanlış olduğundan ve Franklin'in eserinde yer alan planlar da eksiklikler içerdiğinden, yeni bir çizim yapmanın doğru olacağını düşündük.

Mackenzie'de[127] bolca sel kütüğü bulunduğu için evler tamamen kütüklerden yapılır; köşelerdeki oyuklarla dik açı yapacak bir biçim-

[127] Mackenzie bölgesindeki evler ve Anderson evleri konusunda, özl. bkz. Petitot, *Mon.*, s. XXI, lev. *Büyük Eskimolar*, s. 41, 49, 50 (Kragmalivitler'de evlerin kulvarı (*sic*) buz parçalarından yapılıyor olmalı; s. 193'teki kroki çizimleriyle söylenenler arasında çelişkiler vardır). Franklin, *Narrative of a Second Expedition to the Shores*, vs., s. 41, s. 121, lev.; Richardson, a.g.e. (Atkinson burnu), s. 215, 216 (ortadaki dikdörtgen yapıda olması gereken iki kiriş yoktur); Mierstsching'in açıklamalarına bakınız, *Reisetagebuch.*, vs., s. 35, s. 37; Hooper, *Tents of the Tuski*, s. 243; Richardson, *Arctic Search. Exped.*, I, s. 30; *Polar Regions*, s. 300; Shultz'un verdiği tasvirler, "The Innuits of our Arctic Coast", *Trans. Roy. Soc. Canada* içinde, 1883, VII, s. 122; bu tasvirler gözleme ya da Bompas ve Sainville'in söylediklerine kesinlikle dayanmıyor ve Egede ile Cranz'ın bir kopyasından başka bir şey değildir.

de üst üste konulan büyük ağaçlar kullanılır. Ayrıca ev, yatay olarak bakıldığında bir önceki ev tipinde olduğu gibi üçgen değil de yıldız şeklinde bir çokgen biçimini alır. Bu da üçüncü bir farklılığı oluşturur; ev belirgin bir biçimde birbirinden ayrılan dört bölmeden oluşur. Grönland'dakilerden biraz daha yüksek olan banklar bölmelerin dip kısmını kaplar; ancak girişteki bölmede tek bir bank yerine iki bank vardır ve bunlar bank için kazılan çukuru aşar ve Grönland'daki misafir bankı gibi misafirler ve eşyalar için kullanılır.[128] Son olarak, Grönland'dakilere oranla daha basık olan kulvar, bölmelere ait olan ve denize doğru ve tercihen de güneye doğru açılan kulvarla birleşir.[129]

Alaska'da, bahsettiğimiz iki ev tipi arasında yer alan bir ev tipiyle karşılaşmaktayız. Evler Grönland'da olduğu gibi yeniden dikdörtgen bir biçim alır,[130] fakat çoğunlukla tek bir kulvarla birleşen birden fazla dikdörtgen yapı içerir.[131] Özellikle Güney Alaska'da ağaç bol olduğu için merkezdeki dikdörtgen yapının zemini tahtalarla kaplanır. Bu bölgedeki evlere özgü tek özellik, giriş duvarından açılmak yerine merkez bölümün zeminine ulaşan kulvarın konumudur.[132]

Farklı türdeki bu evlerin aynı temel formun değişik versiyonları olduğunu görüyoruz, ki Mackenzie tipi ev, bizlere bununla ilgili gerçekçi bir fikir vermektedir diyebiliriz. Bu varyasyonların belirlenmesine büyük ölçüde katkıda bulunan faktörlerden biri, Eskimolar'ın bölgelere göre sahip oldukları materyallerdeki yapısal farklılıktır. Bu

---

[128] Bkz. Petitot, *Büyük Eskimolar*, s. 41.

[129] Richardson, Franklin içinde, s. 21, 8. levhaya göre kulvar çok kısa gibi görünüyor.

[130] Barrow burnundaki evler için, bkz. Murdoch, s. 72; Simpson, *Western Eskimos*, s. 256. Bering boğazındaki evler için, bkz. Nelson, s. 253, res. 80.

[131] Cap Nome evinin planı, Nelson, s. 254.

[132] Bkz. Nelson, res. 74. Elliot, *Our Arctic Province*, s. 378, s. 379; güneyde, Nushagak kazasında sıklıkla kullanılan merkezî odun ocakları aynı yapı tarzını andırıyor ve Eskimo evini Chilcotin evine yaklaştırıyorlar. Jacobsen, *Reise* (yay. Woldt), s. 321: Alaska'daki farklı ev tipleri konusunda, bkz. Porter, *Rep. Alaska*, s. 146, s. 96 ve 106'daki resimler; Beechey'in yaptığı eski seferler, *Voy. Pacif.*, II, 568, 569 ve Ruslar'ın yaptığı seferler, bkz. Wrangell, *alıntı*, s. 143 birbirleriyle örtüşmektedir ve ev tiplerinin dağılımının hemen hemen aynı olduğunu göstermektedirler.

bağlamda, Bering boğazının bazı noktalarında,[133] Baffin topraklarında[134] ve Hudson körfezinin kuzey-batısında,[135] sularla birlikte gelen sel kütükleri nadiren bulunur ya da hiç yokturlar.[136] Bu durumda ise balina kemikleri kullanılır. Fakat bu, başka bir konut sistemi yaratmaktadır. Evler küçük ve alçaktır; yuvarlak ya da elips biçimindedir. Duvarlar derilerle kaplıdır ve deriler de çimlerle kaplıdır; duvarların üzerinde bir tür kubbe yükselir. Buna *qarmang* adı verilir ve *qarmang*ın da kendi kulvarı vardır.

Ev yapan Eskimolar'ın kullandığı bu son kaynağın, yani balina kemiklerinin de artık olmadığını farz edelim; o zaman yeni ev biçimleri ortaya çıkacaktır.

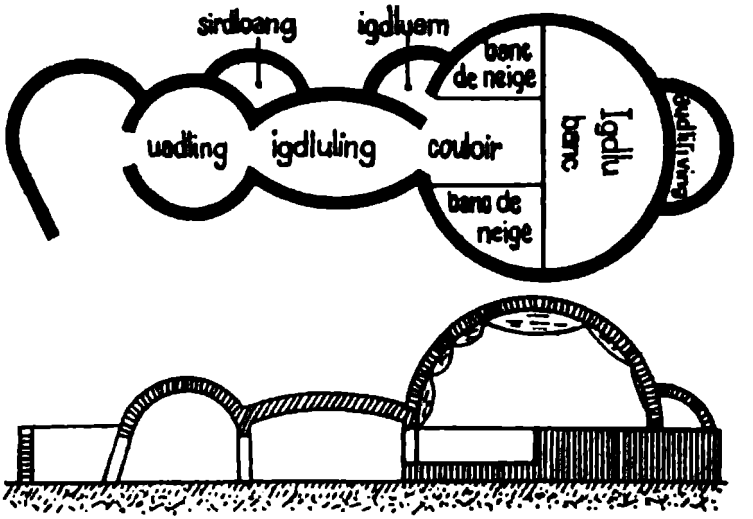
---

[133] Bering boğazında balina kaburgalarından yapılan evler için, bkz. Nelson, s. 257; Petroff, *Tenth Census*, s. 38. Sibirya Eskimoları için, bkz. Nelson, s. 263.

[134] Bu evlerle ilgili olarak, özl. bkz. Boas, *C.E.*, s. 548 ve dev.; Kumlien, *Contribution to N. Amer. Nat. Hist.*, s. 43; Hall, *Life With the Esquimaux*, I, s. 131, bkz. kalıntılar, II, s. 289. Boas'ın verdiği ve 499'dan 502'ye kadar olan resimler (res. 500 Kumlieu'ye göre) Parry tarafından bulunan (s. 105) ve büyük olasılıkla *qarmang*ın izlerini taşıyan kalıntıları açıklamaları açısından son derece ilginçtir. Hall Nugumiutlar'ın bu yapı tarzından hiçbir zaman vazgeçmediklerini, kardan igloular yaptıklarını ve bunun nedeninin de ellerinde artık balina kaburgalarının olmayışı olduğunu söylüyor ısrarla. Bkz. Markham, *Whaling Cruize in Baffin Bay*, s. 263, 264.

[135] Bu bölgedeki evler konusunda, bkz. Parry, s. 280, Igloulik platosundaki kalıntılar, s. 258, 358, 545, Lyon, *Private Journal*, s. 115. Boas, *E.B.L*, s. 96.

[136] Parry, sel kütüklerinin olmayışından ve bunun sonucunda evlerin inşasında yaşanan zorluklardan bahsetmektedir, s. 390, 423. Boas da kardan yapılma igloularda kemik kubbelerin artık terk edildiğini söylüyor. Bathurst adasındaki kalıntılar konusunda, bkz. Boas, Ehemalige Verbreitung, vs., *Zetschr. D. Ges. f. Erdk. Berl.*, XVIII, s. 128; John Ross, *Narra. of a Second Voy.* 1833, s. 389 (kışlık evler). Grönland'da balina kaburgalarından ev yapıldığı geleneksel olarak anlatılmaktadır ve hattâ bunlar gözlemlenmiştir. Carstensen, *A Summer in the Arctic*, s. 124.



Resim 3. Hudson körfezinin kuzeybatısında görülen kardan yapılma basit bir iglounun planı ve yandan görünüşü (H. B.). *Igdluling* (kulvar ve köpek kulübesi), *Uadling* (mutfak ve atık maddelerin atıldığı yer). Kenardaki küçük bölmeler yiyecek vs. saklamak için kullanılan yerlerdir.

Eskimolar ustalıkla kullandıkları ve her an ellerinin altında bulunan başka bir hammaddeye çoğunlukla başvuracaklardır: Bu hammadde kardır.[137] Bunun sonucunda da, Baffin topraklarında[138] ve Ameri-

[137] Kardan yapılma igloular Eskimolar'da yer alan tamamen ilkel bir şey gibi görünebilir, zira kar altında bulunan geçici barınakların her yerde kullanıldığını ve ihtiyaç duyulan kar bıçaklarının Eskimolar'ın eskiden kullandıkları araç-gereçlerin bir parçası olduğunu biliyoruz. Ancak bütün igloular aynı değildir ve bize göre kardan yapılma kalıcı igloular, [yani] kışlık ev yakın dönemlerde ortaya çıkmıştır. Belirttiğimiz yerlerin dışında kulvarı olan igloular hiçbir yerde bilinmemektedir. Bkz. lev. Egede, *Perlustration*, s. 71. Bkz. resim, Rink, *T.T.*, s. 247. Smith boğazındaki Eskimolar Rasmussen'e, kendilerine kardan igloular yapmayı öğreten kişilerin Baffin topraklarından gelen göçmenler olduğunu söylemişlerdir, *Nye Mennesker*, s. 31

[138] Boas, C.E., s. 539. E.B.L., s. 95 ve dev., res. 40, s. 97; Hall, *Life with the Esquimaux*, I, s. 21; Kumlien, *Contributions*, s. 26, s. 40.

ka'nın kuzey kıyılarında[139] gördüğümüz *iglou*, yani kardan evler ortaya çıkacaktır. Ayrıca iglou büyük evlerin bütün temel özelliklerini yansıtmaktadır: Genelde birden fazla yapı içerir ve değişken bir yapıdadır,[140] yani iki ya da üç iglou bir araya gelir ve aynı kulvarda birleşirler; iglou daima yere kazılarak yapılır; ucu yarı-yeraltında olan bir kulvar içerir; son olarak iki lamba yeri olan en az iki tane kardan yapılma bank içerir.[141] Bununla birlikte, tarihsel olarak iglounun dikdörtgen ya da çokgen evlerin bir devamı olduğunu söyleyebiliriz. 1582'de, Frobisher, *Meta incognita* adlı eserinde topraktan ve çimden yapılan kulübelerden bahseder.[142] Daha sonraları Coats, daha uzak yerlerde aynı türden kulübelerle karşılaşır.[143] Oysa o dönemde

---

[139] Bkz. Parry, s. 159, 160 ve lev., s. 358, 499, 500, kusursuz bir şekilde çizilmiş bir iglou planı. En iyi plan çizimi Fort Curchill kabilesiyle ilgili olarak Augustus tarafından verilmiştir, bkz. Franklin, *Narrative of a Journey to the Shores of the Polar Sea*, 1823, s. 287; ayrıca bkz. Peck, *The Life of Rev. Peck.*, vs., s. 47, 56, 55, 94, fotoğrafla birlikte verilmiştir (Little Whale R.); Tyrrell, *Across the Barren Grounds*, vs., 136, 137, bkz. 179, bir planla birlikte verilmiştir, Labrador ve Chesterfield fiyordu bölgesiyle ilgilidir; Hanbury, *Sport and Travel*, 77, 78; plan (Bake Lake); Gilder, *Schwatkasr Search*, vs., s. 256; Schwatka, *Nimrod in the North*, s. 18; Klutschak, s. 23, vs.; John Ross, *Narrative of a Second Voyage*, vs. 1833, s. 230 (Netchillirmiut); Hall, *Narrative of the Second Arctic Exped.*, yay. Nourse, s. 128. Güvenilirliği tartışılır olan bazı yazarlara bakılırsa, kardan yapılma igloular Labrador'daki kışlık evlerin biçimini oluşturmuştur, Maclean, *Twenty Five Years Service*, vs. II, s. 145, 146. Ballantyne, *Ungava Bay...*, s. 28; bununla birlikte bkz. Turner, s. 224 ve dev.; Ungava'daki igloların kulvarsız olması dışında (Turner, res. 48), söz konusu durum Hudson boğazında ve Ungava körfezinde yaşayan dejenerasyona uğramış Eskimolar'la sınırlı olmalı; ayrıca Grönland tipi evlerin kardan yapılma igloulardan da önce geldiği kesindir, bkz. Murdoch, s. 228; Labrador'daki eski evlerle ilgili tasvirler için, bkz. *Moravians in Labrador*, s. 17.

[140] Bkz. planlar, Boas, *C.E.*, s. 546, *E.B.L.*, s. 96.

[141] Bkz. Parry, s. 502.

[142] Beste, *The Voyages of Martin Frobisher* (anlatı), Hakluyt, yay. Collinson, 1. yolculuk, s. 82, 84; 2. yolculuk, Warwick burnu, s. 137, 138, bir *qarmang* köyü tasvir edilmektedir.

[143] Coats, J. Barrow içinde, *The Geogr. of Hudsons' Bay*, Lond., Hakluyt, 1852, s. 35, 76; Henri Ellis, *A Voyage to Hudsons Bay*, vs., 1746, 1747, Lond., 1758, s. 87. Bkz. Melville yarımadasındaki kalıntılar, Bellot, *Kutup Denizlerine Yapılan Bir Yolculuğun Günlüğü*, s. 354.

iklim, hava akımları ve deniz akıntıları XVI. ve XIX. yüzyıllar arasında oluşmaya başlayan iklim ve akımlardan farklıydı;[144] o hâlde, XVI. yüzyılda zaten nadiren bulunan sel kütüklerinin sadece âletlerde ve silahlarda kullanılacak kadar azalmış olması son derece mümkündür. Bu durumda ise, *qarmang*lar inşa edilmeye başlanmıştır giderek. Parry, 1829'da balina kemiklerinden yapılmış evlerden oluşan köylerle karşılaşmıştır.[145] Fakat Avrupalı balina avcıları, boğazları ve kuzey takımadalarındaki körfezleri talan ettikçe, bu köylerin var olması da imkânsız hâle gelmiş olmalıdır.[146]

Ağacın ve balina kemiklerinin olmadığı durumlarda ise taşa başvurulmuştur. Smith boğazındaki kabilede olan budur.[147] İlk Avrupalılar geldiğinde, bu kabile acınacak bir durumdaydı.[148] Kara buzullarının büyük bir alana yayılması ve başıboş buzulların neredeyse bütün yıl boyunca varlığını sürdürmesi hem sel kütüklerinin gelmesine engel oluyor, hem de balina sürülerini durduruyor ve açık sularda morsların, fokların ve diğer balinagillerin avlanmasını imkânsız hâle

---

[144] Bugün kapalı olan denizlerin birkaç asır önce öyle olmadığı ve bugünkü durumun kutup akıntılarının yer değiştirmesinden kaynaklandığı kesindir. Kutup akıntıları konusunda, bkz. *Arctic Pilot* (İngiliz Amiralliği), *Sailing Directions*, 1905, s. 11 ve dev. Bkz. Richardson, *Polar Regions*, s. 210.

[145] Önceki sayfalarda adı verilen metinlere bakınız, s. 421, not: 8. Bkz. Lyon, *A Brief Narrative of Unsuccesful Attempt*, vs., 1825, s. 67.

[146] Bkz. Hall, *Life with the Esquim.*, I.

[147] Bu kabilenin geçirdiği morfolojik değişimler için, bkz. Preuss, "Die Ethnographische Veranderung der Eskimos des Smithsundes", vs. *Ethnolog. Notizblatt,* Kgl. Mus. Völkerk. Berl., II, I, 1899, s. 38-43.

[148] Bkz. J. Ross, *A Voyage of Discovery... explor. Baffins Bay*, Lond., 1819, I, s. 114 ve dev.; Kane, *Arctic Researches*, 1853, vs., I, s. 206, 416; Hayes, *Boat Expedition*, s. 224; değişim daha 1861'de Hayes'in ikinci gezisi sırasında kendini hissettirmektedir, *Open Polar Sea*, N. Y., 1867, s. 245. Ayrıca, Grönlandlı bir Eskimo olan Hans Hendrik, Eskimolar'a sığınınıştı ve Rasmussen'in bizlere bahsettiği büyük göç bu döneme doğru yaşanmış olmalıydı, *Nye Mennesker*, s. 21; ancak Peary'nin bu büyük göçün önemini nasıl fark etmediğini ve Hall ile Bessels gibi Hayes'in bunun önemini nasıl göz ardı edebildiğini anlayabilmiş değiliz. Mevcut durum konusunda, bkz. Peary, *Northward over the Great Ice*, ek I, I, s. XLIX. Astrup, *With Peary Toward the Pole*, s. 138, ayrıca Rasmussen'in çok daha gerçekçi olan kitabına bakmanızı özellikle öneririz.

getiriyordu.[149] Ağaç olmadığı için kayıklar, *oumiak*lar ve kızakların çoğu gibi avcılıkta kullanılan yaylar da ortadan kalkmış oldu. Böylece talihsiz Eskimolar'a eski teknikleriyle ilgili olarak hatırladıkları şeylerden başka bir şey kalmıyordu.[150] Bunun sonucunda, tamamen taştan ve çimden yapılma evler inşa etme zorunluluğu doğdu. Ancak kullanılan materyallerin yapısıyla birlikte evin şekli de değişti. Büyük taş evlerin inşa edilmesi, bu yoksul halk için çok zor olduğundan, küçük evler yapmakla yetinmek zorunda kaldılar.[151] Fakat bu evlerle büyük ev tipi arasındaki benzerlik yaşanan değişimlere rağmen belirgin bir biçimde var olmaya devam etmektedir. Bu temel özellikler nedeniyle, küçük ev yine Grönland'daki büyük evlere benzer, ki aslında küçük ev Grönland'daki büyük evlerin bir minyatüründen başka bir şey değildir: Küçük evde de giriş yere kazılmıştır, pencere aynı yerdedir ve belli bir yüksekliği olan bankta bölmeler vardır.[152] Son olarak küçük evde de çoğunlukla birden fazla aile barınır ve bu da birazdan göreceğimiz gibi uzun evin ayırt edici özelliklerinden biridir.

O hâlde bu küçük taş ev, bize göre Grönland'daki ve Mackenzie'deki büyük evin değişmiş bir biçiminden başka bir şey değildir. Bununla birlikte bazı arkeologlar, başlangıçtaki formu oluşturan şeyin bu küçük ev olduğunu savunmuşlardır. Fakat bu varsayımın dayandığı tek nokta şudur: Bir taraftan Kuzeybatı Grönland'da, diğer taraftan François-Joseph topraklarında, Scoresby Sound'da[153] ve

---

[149] Artık sadece ayı, kuş ve ren geyiği avlanıyordu ve buzulların kıyılarında avlanmak çok tehlikeliydi.

[150] *Oumiak* kelimesi kullanılmaya devam etmiştir, Kane, II, s. 124.

[151] Bu küçük evlerle ilgili olarak, özl. bkz. Peary, *Northward.*, I, s. 113 ve dev.; Astrup plan ve kesitleriyle birlikte verilmiştir, s. 108 (Keate köyü, Northumberland Island), konstrüksiyon konusunda, bkz. I, s. 91, 87, res., bkz. Mrs. J. D. Peary, *My Shores Journal*, vs., Lond, 1893; *Children of the Arctic*, Lond., 1903 (Etah, fotoğraflarla birlikte verilmiştir), s. 67. Bkz. Rasmussen, *Nye Menn.*, s. 9. Kardan yapılma igloular bugün taş evlerin yerini almaktadır aslında.

[152] Özl. bkz. Kane, I, s. 124, II, ön yüz, s. 113, Itah kulübesi; çizim kesinlikle özenilmeden yapılmış. Bkz. Ross, *Voy.*, 1819, s. 130.

[153] Bkz. Ryder, *Om den tidligere eskimoiske Bebyggelse af Scoresby Sund*, 1895, *Meddel. Grönl.*, XVII, s. 290. Bu evde sadece bir tek lamba yeri olduğu (s. 299) ve dolayısıyla tek bir aile içerdiği iddiası doğrulanmış gibi görünmüyor. Bkz. von Drygalski, *Deutsche Nordpol Expedition*, I, s. 585.

Parry takımadalarında,[154] küçük evmiş gibi görünen ve Smith boğazındaki evlere benzeyen eski kışlık yerleşim yerlerinin kalıntıları bulunmuştur. Fakat bu olay tek başına bir şey kanıtlayamaz. Aslında başka yerlerde çok sayıda büyük evin kalıntıları bulunmuştur ve bunlar tekbiçimli bir yapıya sahiplerdir;[155] ayrıca hiçbir şey, bu kalıntıların gerçekten mevcut kışlık evlerin kalıntıları olduğunu kanıtlayamaz; son olarak, eğer küçük ev başlangıcı oluştursaydı, değişik koşullar altında büyük ev tipinin genel ve kalıcı oluşunu açıklamak son derece güç olurdu.[156] Tam olarak belirlenemeyen verili bir anda ve yine belirsiz ve anlaşılması güç nedenlerle, Eskimolar'ın kış aylarında kapalı aileden toplu aileye geçtiklerini kabul etmek gerekirdi. Bu değişim için gösterilebilecek herhangi bir neden yoktur; tam tersine, Smith boğazındaki kabile konusunda, aksi yönde bir değişimin çok daha kolay açıklanabileceğini göstermiştik.

Evin İçeriği. Madem ki evin nasıl yapıldığını ve nasıl düzenlendiğini öğrendik, şimdi de içinde yaşayan grubun nasıl bir yapıya sahip olduğunu görelim.

Çadırda bir tek aile yer alırken, kışlık konut, şekli ne olursa olsun normalde birden fazla aile içerir;[157] az önceki açıklamalarımız sıra-

---

[154] Bkz. Boas, *Ehemalige Verbreitung*, vs., s. 128 ve adı verilen diğer metinler. Bkz. Greely, *Three Years of Arctic Service*, 1875, s. 379 ve dev.

[155] Bkz. Harabeler kataloğu, Markham, *Arctic Geogr., Papers*, s. 115.

[156] Ayrıca en uç kuzey noktalarında bulunan bütün bu kalıntılar, kesinlikle göç etmek üzere olan ya da yok olmak üzere olan topluluklara ait kalıntılardır. Ancak Cranz, Neu-Herrnhut anlatısında (1757), Kangek adasında yaşanan kıtlık sırasında, yağ kalmadığı için lambaları artık yakamayan 15 kişinin çok küçük bir eve sığındıklarını ve burada birbirlerine yaklaşarak daha rahat ısındıklarını söylüyor, Cranz, *History of Greenland*, Lond., II, s. 258, n. Bu türden nedenlerin kış ailesinde olmasa bile en azından ailenin yaşam alanında benzer bir daralma etkisi yarattığını düşünmek yanlış olmaz.

[157] Daha yukarıda verilen metinlerin hemen hemen hepsi, bütün uzun yapılı evler ya da iç içe geçen evler açısından son derece net olan bu sorunla ilgili bilgiler içermektedirler. Smith boğazında bulunan ve hâlâ içinde yaşanmaya devam edilen küçük bir evde en az iki ailenin yaşadığını ya da normalde böyle olduğunu söylememiz yeterli olacaktır, bkz. Hayes, *Boat Expedition*, s. 64; Kane, *Arctic Expeditions*, II, s. 114, 116 (gerçek dışı gibi görünen bazı hususlar içermektedir); Hayes, *Open Polar Sea*, s. 262, 270 (Ittiblik' teki Kalutunahlar'da hâlihazırda var olan üç aileye başka bir aile daha katı-

sında bunu zaten görmüştük. Ayrıca bir arada yaşayan aile sayısı değişkendir. Bu sayı altıya,[158] yediye ve hattâ Doğu Grönland kabilelerinde dokuza yükselir;[159] eskiden Batı Grönland'da[160] ona kadar yükselen aile sayısı, kardan yapılma küçük evlerde ve Smith boğazındaki taştan yapılma küçük evlerde ikiye kadar düşer. Ev başına düşen aile sayısının asgari düzeyde oluşu, Eskimolar'ın kışlık yerleşkelerinin önemli bir karakteristiğidir, öyle ki bu özelliğin gerilediği her yerde, Eskimo uygarlığının kısmen ortadan kalktığından emin olabiliriz. Bu nedenle, Alaska'yla ilgili sayımlarda, aile sayısının ev sayısına oranı göz önüne alındığında, kendi kendimize bir Eskimo köyüyle mi yoksa bir Kızılderili köyüyle mi karşı karşıya olduğumuzu sorabiliriz.[161]

Grönland'daki evlerde her ailenin belli bir yeri vardır. Kardan yapılan igloularda, her aile kendine özel bir banka sahiptir;[162] çokgen evlerde ise kendine ait bir bölmeye sahiptir;[163] Grönland'daki evlerde[164] aileye ait olan bank bir bölmeyle ayrılır; dikdörtgen evlerde ise ailenin kendine ait bir köşesi vardır.[165] Bu nedenle, evin morfolo-

---

lırdı [Ittiblik Peary'de Itiblu olarak geçmektedir]). Ayrıca kardan yapılma iglouların ortaya çıkışı morfolojiyi de değiştirmiştir.

[158] Alaska'da varılan azami düzey, bkz. Porter, *Eleventh Census*, s. 164; Jacobsen zengin bir Malemiut'un, hattâ bir şefin evini tasvir etmektedir (Owirognak'ta); evde yaklaşık üç akraba grubu yaşamaktadır (evlatlık ve diğerleri), Woldt, *Jacobsens' Reise*, s. 241.

[159] Angmagssalik'te varılan azami düzey; ayrıca Angmagssalik'te evler kışlık yerleşkeyle birbirine karışmaktadır, bkz. Holm, *Ethn. Sk.*, s. 87. Önceki sayfalarda verilen tabloya bakınız.

[160] Cranz, III, I, § 4.

[161] Bkz. Ek I, aile sayısıyla ev sayısının bir olduğu Alaska köyleri Kızılderili köyleridir.

[162] Bkz. metinler, s. 536, not: 139, kardan yapılma igloudaki bir bankta iki aileyi gösteren bir Igloulik eviyle ilgili olarak Lyon'un verdiği tasvirler biraz hatalı gibi görünmektedir

[163] S. 532'de verilen metinlere bakınız; bkz. Petitot, *Monografi*, s. XXVIII.

[164] Bkz. levhalar, Rink, *T.T.*, s. 74, 86. Labrador için, bkz. *Periodical Accounts*, 1790.

[165] Bkz. Murdoch, s. 83; Nunivak adasında, bir ev normalde dört aile içerir, Porter, *Report Alaska*, s. 126; Nushagak kazası için de aynı şey geçerlidir, bkz. Porter, s. 108. Boas muhtemelen bu durumdan yola çıkarak kışlık Eskimo evinin Kuzeybatı Amerika'daki Kızılderili evine benzetilebileceğine

jik görünümüyle içerdiği kompleks grubun yapısı arasında sıkı bir bağıntı vardır. Bununla birlikte, her bir ailenin kapladığı alanın, o ailenin içerdiği üyelerin sayısıyla orantılı olmadığını saptamak son derece ilginçtir. Aileler birbirleriyle eşdeğer birimler olarak görülürler. Bir tek üyeden oluşan dar bir ailenin kapladığı alan, birden fazla kuşağı içeren bir ailenin kapladığı alanla aynıdır.[166]

Kashim. Özel konutların dışında bir başka kışlık yapı daha vardır ve buna özel olarak dikkat çekmek gerekir, çünkü bu yapı, Eskimolar'ın kış mevsimi boyunca sürdükleri yaşantının ayrı özelliklerini ortaya koymaktadır; bahsettiğimiz yapı *Kashim*dir; *toplandığım yer* anlamına gelen bu kelime, Eskimo diline ait bir kelimenin Avrupalılarca kısaltılmış hâlidir.[167]

*Kashim*in bugün artık her yerde var olmadığı doğrudur. Bununla birlikte, Alaska'nın tamamında[168] ve Amerika'nın batı kıyısından

---

inanmıştır (*Rep. North-Western Tribes of Canada*, British Association Advancement Sciences, Bristol, 1887).

[166] Verilen birçok tasvirden bu sonuç çıkarılmış olabilir, ancak bu resmî olarak da doğrulanmış ve Angmagssalik'le ilgili olarak bir plan üzerinde kanıtlanmıştır, bkz. Holm, *Ethn. Sk.*, lev. XXIII, bkz. s. 66. 7. sıradaki aile büyüğü yerlerden birini bütün olarak işgal eder, fakat kendine ait bir lambası yoktur.

[167] Genel anlamda kashimle ilgili olarak, bkz. Richardson, *Polar Regions*, s. 318, 319; *Arctic Searching Exped.*, I, s. 365.

[168] Alaska'daki Kashimle ilgili olarak, özl. bkz. Nelson, s. 241; eski metinlerde bundan çok net bir biçimde bahsedilmektedir, bkz. Glasunov, Wrangell içinde, *Statistische Ergebnisse*, vs., s. 149, 145, 151, 154; Beechey, *Voyage to the Pasific*, I, s. 267, vs. II, s. 569, bkz. s. 542, 550; teğmen Zagoskin, Petroff, *Report Alaska*, s. 38; Simpson, *Western Eskimos*, s. 259 (Barrow burnu). Dall, Petroff ve Porter'ın yaptığı sayımlar çok sayıda bilgi içermektedirler; Dall, *Alaska*, s. 406; Petroff, s. 35 ve dev.; Porter, *Rep. Al.*, s. 103; bkz. Elliott, *Our Arctic Province*, s. 385, 386. Durumu iyi olan köylerde kashimlerin sayısı ikiye hattâ üçe kadar çıkmaktadır, bkz. Nelson, s. 242, bkz. s. 391. (Vancouver burnunda yer alan Kushunuk'ta aynı anda iki kashimin kullanıldığı kesin olarak ortaya konmuştur). Porter, s. 105, 107, 114, 115, vs. Jacobsen, Yukon'un girişinde yer alan yüz kashimler bölgesindeki bir şehirle ilgili bir efsanenin olduğunu söylüyor, bkz. Jacobsen, *Reise* (Woldt baskısı), s. 179, 207, bkz. Nelson, s. 242. Birden fazla kashimin olduğu köyler için, bkz. Jacobsen, s. 225, 226, 228. Bu iki kashimin hangi toplumsal yapıya denk düştüğünü ve bunların ne gibi bir yarar sağladığını

Atkinson burnuna kadar bütün kabilelerde kashime rastlanmaktadır hâlâ.[169] Elimizde kaydı bulunan son keşifler sırasında, Baffin topraklarında, Hudson körfezinin kuzeybatı kıyısında ve Hudson boğazının güney kıyılarında bu yapılar var olmaya devam ediyordu.[170] Diğer taraftan, Labrador'a giden ilk misyonerler bu yapıların varlığına işaret ederler.[171] Grönland'da ne harabeler arasında (tartışmalı olan bir olayı bunun dışında tutuyorum)[172] ne de eski Danimarkalı yazarların eserlerinde bu yapıların izlerine rastlanmasa da, konuşulan dil[173] ve

---

bilmek çok zor. Nelson'un bahsettiği bir tür klan organizasyonuna bağlı olabilirler mi? 1851'de üç kashimi olan Barrow burnundaki bir köyde, 1856'da sadece iki adet kalmıştır, bkz. Murdoch, s. 79, bkz. Woolfe, Porter, s. 144 (Bu kashimlerin 1889 yılında buzdan yapılmış olmalarına bir anlam verebilmiş değiliz).

[169] Warren burnundaki kashimle ilgili olarak, bkz. Miertsching, *Reisetagebuch*, s. 121; bkz. Armstrong, *A Personal Narrative of the Discovery of the North West Passage*, s. 159; Petitot, *Monografi*, s. XXX; Richardson (Atkinson tepesi), Franklin içinde, *Narra. Second Exped.*, s. 215, 216, burada önemli bir tasvir yer almaktadır (bkz. daha yukarıda adı geçen metinler ve *Arctic Search. Exped.*, I, s. 254, 255).

[170] Boas, *C.E.*, s. 601; bkz. Hall, *Narra. Second Exped.*, Nourse baskısı, s. 220. Parry'nin bulduğu kalıntılar (s. 362 ve dev.), balina kaburgalarından yapılmış eski kashimlere ait kalıntılardır. Bayramlar ve diğer pratikler teorik olarak korunmuşlardır. Parry'nin ilk seferinde yer alan Beechey, Hope tepesindeki kashim ile orta bölgelerdeki Eskimolar'ın kashimi arasında benzerlik kurmaktadır, *Voy. to the Pasific*, vs. II, s. 542. Bkz. (Gore Bay) Lyon, *Journal*, s. 61. Bkz. hikâye no: 16, Boas, *E.B.L.* (taş Kashim).

[171] Okkak'ın mektubu, 1791, *Periodical Accounts rel. T. T. Missions of the church of the United Brethren* içinde, Lond., 1792, I, s. 86. "The Kivalek people built a snow house to game and dance in, and being reproved for it, their answer was "that is so difficult to catch whales, they would have a katche-game to allure them"". Ancak dans eden bazı kadınlar aniden ölür ve insanlar *gaming house*u yıkar. Erdmann'ın sözlüğünde (iyice bakmamıza rağmen) *Kache* (?) ya da *qagche* (?) kelimesiyle ilgili herhangi bir gönderme bulamamamız son derece ilginçtir. Bkz. Turner, s. 178. Bkz. Turner, *American Naturalist*, 1887 (Ungava Bay).

[172] Rink, *Geogr. Tidskr.*, VIII, s. 141. (Disco), bkz. daha net bir hikâye, Thalbitzer, *A Phonetical Study*, vs., s. 275, bkz. s. 297.

[173] Bkz. Rink, T.T., s. 8, hikâyeler, s. 273, 275, 276, bkz. Kleinschmidt, *Grönlandske Ordbog*, Kopenhag, 1871, s. 124, 125, süt. *A.* Rink, *Esk. Tribes*, s. 26, a.g.e., *ek.*, böl. 20, no: 16; bkz. a.g.e., böl. 29, no: 11. Cranz'ın

hikâyeler bu yapılarla ilgili bazı izler taşımaktadır. O hâlde, kashimin bütün ilkel Eskimo yerleşimlerinin bir parçası olduğunu düşünmek için haklı nedenlerimiz var.

Kashim kışlık bir evdir, fakat daha büyük boyutlara sahiptir. Ev ile kashim arasında öylesine sıkı bir yakınlık vardır ki, kashimin bölgelere göre aldığı çeşitli biçimler evin aldığı biçimlere paraleldir. Temel farklılık bunların sayısıyla ilgilidir. Öncelikle kashimde merkezi bir ocak vardır, oysa evde böyle bir şey yoktur (Kızılderili evinin etkilerinin hissedildiği Alaska'nın en güney ucundaki evler hariç). Bu ocak sadece ağacın yakıt olarak kullanılması sebebiyle pratik bir varlık nedenine sahip olduğu yerlerde yoktur,[174] fakat aynı zamanda Baffin topraklarındaki kardan yapılma geçici kashimlerde de bulunur.[175] Bunun dışında, kashimde hemen hemen hiçbir zaman bölme yer almaz ve çoğunlukla bank yerine iskemle gibi oturma yerleri vardır.[176] Hattâ kardan yapıldığında ve dolayısıyla kar uygun bir materyal olmadığı için büyük bir kubbe yapmak imkânsız olduğunda, kubbelerin bağlanma şekli ve bölme duvarların genişleme biçimi kashime bir tür direkli salon biçimi verir.

İç yerleşimdeki bu farklılık fonksiyonel farklılıklara karşılık gelir. Kashimde herhangi bir bölme yoksa, merkezî bir ocak varsa, bunun nedeni bu yapının bütün yerleşim yerinin ortak yapısı olmasıdır.[177] Hakkında yeterince bilgi sahibi olduğumuz yerlerde, bu ortak yapıda herkesi bir araya getiren törenler düzenlenir.[178] Alaska'da ise bu, daha çok erkeklere mahsus bir evdir;[179] evli ya da evli olmayan yetişkinler, kadınlardan ve çocuklardan ayrı olarak burada yatarlar. Alaska'nın güneyindeki kabilelerde ise terleme evi olarak kullanılır;[180]

çalışmaları kashim türünden bir şeyin varlığından şüphe duyulmasına neden olabilir beklide, özl. bkz. *History of Greenl.* (İngl. Bas.), II, s. 29, bkz. s. 73 (Neu Herrnhut hikâyesi, 1743, 1744), bkz. s. 365, 367.

[174] Bkz. Elliott, *Our Arct. Prov.*, s. 385, 386; bkz. Jacobsen, *Reise*, s. 321.

[175] Boas, *C.E.*, s. 601, 602. *E.B.L.* (Nugumiut), s. 141; Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 320.

[176] Bkz. Jacobsen, *Reise*, s. 323.

[177] Bkz. daha ileride, s. 445-446.

[178] Boas, *E.B.L.*, s. 141. (Nugumiut); Murdoch, s. 83.

[179] Schanz, Porter içinde, s. 102 (Glasunov'dan alınmış gibi görünüyor); Nelson, s. 285, vs.

[180] Nelson, s. 287; Jacobsen, *Reise*, s. 212; Elliott, *alıntı.*

fakat bu eğilimin yakın dönemlere ait ve Kızılderili kökenli olduğuna ve hattâ Rus kökenli de olabileceğine inanıyoruz.

Kashim sadece kışlık bir yapıdır. Ve bu da kış yaşantısının ayırt edici özelliklerinden birini ortaya koymaktadır. Kış yaşantısını karakterize eden şey, grubun aşırı bir biçimde yığılma yapmasıdır. Bu anda birçok ailenin bir evde bir araya gelip birlikte yaşadığını ve dahası yerleşim yerindeki bütün ailelerin ya da en azından bütün erkek nüfusunun aynı alanda bir araya gelme ve ortak bir biçimde yaşama ihtiyacı hissettiğini görüyoruz. Kashim bu ihtiyaca cevap vermek için doğmuştur.[181]

3. *Yerleşim yapılarının mevsimlere göre toprağa dağılımı*

Bu bölüm, yerleşim yapılarının mevsimlere göre toprağa dağılış biçimini daha iyi görmemizi sağlayacaktır. Zira bu yapılar sadece biçim ve kapsam olarak farklı olmakla ya da az önce gördüğümüz gibi çok farklı büyüklükte toplumsal gruplar içermekle kalmıyor, aynı zamanda kış ve yaz aylarında çok farklı bir dağılım sergiliyorlar. Kıştan

---

[181] Kashimin, çadırın ve uzun yapılı evlerin dışında, konumuzla pek bir ilgisi olmayan ve dolayısıyla kısaca bahsetmekle yetineceğimiz özel ama geçici başka bazı yapı biçimleri daha vardır. Bunlar çadırla iglou arasında bir forma sahip olan evlerdir. Sadece orta bölgelerde düzenli olarak kullanılırlar. Baffin topraklarında, ilkbaharda, kardan yapılma evlerin çatısı erimeye başladığında, çadırda yaşamak henüz mümkün olmadığı için, kubbesi deriden oluşan ve duvarları kardan yapılan igloular inşa edilir. (Bkz. Parry, s. 358'de güzel tasvirler yer almaktadır). Buna karşılık, kışa girilirken çadırlar bazen çimenle, otlarla veya yosunlarla kaplanır; ardından çadırın bu ilk katmanı deriyle kaplanır ve giriş kısmına kardan bir kubbe yerleştirilir. Bazı durumlarda kubbenin yerleştirilmesi kesindir. Boas, *C.E.*, s. 551, 553. Hemen hemen her yerde, özellikle de yaz döneminde olduğu gibi bir yer değiştirme sırasında yaşanan kötü günler, insanları barınılacak bir yer yapmaya zorladığında bu türden yapılara başvurulduğu olur. Kane, 1851'de görülen bu türden karma yapılarla ilgili tasvirler vermektedir, bkz. Disco, *Grinnell Expedition*, s. 46. Genellikle tabulaşmış kadınları izole etmek için kullanılan çadırlara ve küçük evlere işaret etmekle yetineceğiz. Öz. Bkz. Murdoch, s. 86. Woolfe, Porter, s. 141 (Barrow burnu). Burada söz konusu olan, sosyal fizyolojinin morfoloji üzerinde yarattığı etkidir ve başka etkiler de söz konusudur. Alaska'daki yazlık evler konusunu bir kenara bırakacağız, zira burada tartışılamayacak kadar teknik bir konudur.

yaza geçerken, söz konusu yapıların ya sıkı bir şekilde birbirlerine yaklaştıklarını ya da tam tersine geniş alanlara dağıldıklarını görürüz. Yaz ve kış mevsimleri, bu açıdan birbirine tamamen zıt iki farklı görünüm arz eder.

Kışlık yerleşim yapılarının dağılımı. Aslında her bir evin iç yoğunluğu ayrı ayrı ele alındığında, daha önce gösterdiğimiz gibi bölgelere göre farklılık gösterse de, buna karşılık olarak yerleşim yerinin, bir bütün olarak ele alındığında ve geçim olanakları göz önünde bulundurulduğunda son derece büyük bir yoğunluk arz ettiğini söyleyebiliriz.[182] Bu anda toplumsal hacim, yani grup tarafından efektif olarak işgal edilen ve kullanılan alan asgari düzeydedir. Avcıyı uzaklara açılmaya zorlayan fok sürülerinin avlanması, salt erkeklere mahsustur; erkekler sahili ya da sahilleri sadece belirli ya da geçici amaçlarla geçerler; özellikle erkekler tarafından yapılan kızak yolculukları[183] ne denli önemli olursa olsun, tam bir nüfus aşırılığı söz konusu olmadığı sürece, bu yolculuklar yerleşim yerinin toplam yoğunluğunu ve kapsamını etkilemez.[184]

Yerleşim yapılarındaki bu sıkışıklığın çok büyük olduğu bazı durumlar da vardır; buna örnek olarak Angmagssalik'i verebiliriz; burada bütün yerleşim yeri bir tek evden oluşur ve dolayısıyla bu ev, sosyal bir birimde yaşayan herkesi kapsar. Başka yerlerde bir ev, sadece iki ilâ sekiz aile içerirken, Angmagssalik'te on bir ailelik ve elli sekiz kişilik azami bir sayıya ulaşılır. Mevcut olarak, 120 millik bir kıyı şeridinde on üç yerleşim yeri, yani bölgede yaşayan 392 kişinin

---

[182] Daha önceki sayfalarda verilen ve Eskimo yerleşkeleriyle ilgili olan rakamlar kışlık yerleşim yerine ait rakamlardır. Bütün "toplumsal birliğin" bir noktada yığılması maksimum bir yoğunlaşmayla sonuçlanır. Bkz. tartışmalar, Rink içinde, *Dansk Grönland*, II, s. 253; bkz. tasvirler, Cranz, XII, 1, § 4, § 5; Boas, *C.E.*, s. 561, bkz. 482; bkz. Porter (Woolfe), s. 148 (Schanz), s. 102 ve dev. (Porter), s. 164.

[183] Kış döneminde gerçekleşen yer değiştirmeler, sadece Baffin toprakları için geçerlidir, bkz. Boas, s. 421. Bununla birlikte, Boas'ın bu yer değiştirmelerle ilgili olarak verdiği harita (II. harita) bu hareketlerin kapsamı konusunda bizleri yanılgıya düşürmemeli.

[184] Nispeten bu kuralın dışında kalan tek kabile Smith boğazındaki kabiledir, bkz. Kroeber, *The Esk. of Sound*, s. 41; Peary, *Northward*, vs., I, s. 502 ve devamı; ancak bu kabilenin çok özel koşullara sahip olduğunu söylemiştik.

paylaştığı on üç ev yer alır ve ev başına ortalama otuz kişi düşer.[185] Fakat bu aşırı yoğunlaşma ilkel bir olgu değildir; bu bir evrimin sonucudur kesinlikle.

Diğer taraftan, birbirinden ayrı ve gruplaşmamış olan kışlık evlerin gözlemlendiği diğer bütün durumlarda ise, evlerde, görünüşe göre çeşitli nedenlerden dolayı kendi gruplarından ayrılmak zorunda kalan aileler yaşamaktadır.[186] Ayrıca, Petroff'un Alaska'da[187] gözlemlemiş olduğu *single hauses* (tek evler), Porter'in yaptığı sayımlarda hemen hemen hiç yer almamaktadır ve ne olursa olsun, bu bölgede yapılan sayımların ilkinde, 1924 yılında Glasunov tarafından ve isabetli bir şekilde kışın yapılan sayımda, sadece 200 ilâ 400 kişiyi barındıran 8 ilâ 15 evden oluşan köylerden bahsedilmektedir.[188] Parry takımadalarındaki harabelere ve tek bir eve indirgenen kışlık yerleşim yerleriyle karşılaştığımız N. Devon harabelerine gelince, buradaki yapıların azalması, ortalamaya oranla ne denli önemli olursa olsun bizleri şaşırtmamalıdır, zira bu harabelerin yoksullaşan Eskimolar'ın bu bölgelerde yaşamaya son verdikleri dönemlere ait olduğu unutulmamalıdır.[189]

Özetlemek gerekirse, karşıt gibi görünen olaylar bir kenara bırakıldığında, genel olarak şunu söyleyebiliriz ki, kışlık bir yerleşim yeri birbirine yakın çok sayıda evden oluşur.[190] Bu evlerin yerleşme biçimine gelince, bildiğimiz kadarıyla güney Alaska'daki kabilelerle ilgili

---

[185] Daha yukarıda, bkz. s. 406. Bkz. Holm, s. 89 ve dev.

[186] Hikâyelerde, izole evlerde yaşayan insanlar teması, özellikle korunmaktadır; fakat bunun nedeni bu yaşam tarzının romanesk niteliğidir. *T.T.*, s. 278, 568; Boas, *E.B.L.*, s. 202; Hayes, Northumberland Island'da (Smith boğazı) insanların neden tek başına yaşadığını açıklamaktadır, *An Arctic Boat Journey*, 1860, s. 242-244 (bu kişilerden birinin karısı büyücüdür).

[187] *Rep. Alas.*, s. 125, 126.

[188] Bkz. Ek II ve daha yukarıda adı geçen metinler, s. 408., not: 2.

[189] Bkz. daha yukarıda, s. 539, not: 154, 155. Bkz. Sverdrup, *Nyt Land*, I, s. 150; II, s. 179, bkz. haritalar, I, s. 320, II, s. 128; ayrıca bu bölgelerde toplu ev kalıntıları bulunmaktadır, bkz. Sverdrup, I, s. 211, II, s. 371.

[190] S. 536, 537 ve 538, 539'dan alınan metinlerin çoğu bir defalığına mahsus olmak üzere gönderme yaptığımız kışlık yerleşim yerleriyle ilgili betimlemelerden alınan özetlerdir; Ayrıca Steensby herhangi bir şey eklemeye ihtiyaç duymadığımız çok sayıda referans vermektedir, *Esk. Kult. Opr.*, s. 51-141.

iki nokta dışında,[191] evlerin yerleşme biçiminin metodik herhangi bir özellik içermediği söylenmektedir.[192] Fakat bu durum kendi başına önem arz etmektedir.

Yerleşim yapılarının bu düzenlenme biçimi, nüfusun ne ölçüde bir noktada yoğunlaştığını göstermek için yeterlidir. Fakat bu yoğunlaşma belki de eskiden daha büyüktü. Kuşkusuz böyle bir tahmin şu anki bilgilerimizle tam olarak kanıtlanamaz; bununla birlikte akla yatkın olmadığı da söylenemez. Aslında, eski İngiliz gezginler, köstebek yuvası gibi toprağa gömülmüş olan ve bütün kulübelerin diğerlerinden daha büyük olan merkezî bir kulübenin etrafında toplandığı Eskimo köylerinden bahsetmektedirler.[193] Burada söz konusu olan şeyin kashim olması kuvvetle muhtemeldir. Diğer taraftan, Mackenzie'nin doğusundaki kabileler konusunda, evler arasındaki ve hattâ evler ile kashim arasındaki bağlantılardan bahsedilir ısrarla.[194] Böylelikle sonunda, kış grupları eskiden bir tür büyük ve aynı zamanda tek ve çoklu evlerden oluşmuş gibi düşünülür. Böylece Angmagssalik evleri gibi tek bir eve indirgenen yerleşim yerlerinin nasıl oluşturulduğu anlaşılmaktadır.

Yerleşim yapılarının yaz mevsimindeki dağılımı. Grubun yerleşimi yazın bambaşka bir biçim alır.[195] Kış dönemindeki yoğunlaşma, yerini tam tersi bir olguya bırakır. Çadırlar sadece tek bir aile barın-

---

[191] Cranz'ın verdiği ve Lichtenfels ile Neu Herrnhut'a ait planlar, Avrupalı misyonerlerden alınmıştır, bkz. Cranz, II.

[192] (Rasbinzsky) Nelson, s. 247; Jacobsen, *Reise*, s. 314; bkz. Porter, s. 107. Bunlardan biri büyük ihtimalle Ruslar'ın etkisiyle ortaya çıkmıştır. Yazlık köyün karşısına kurulmuş kışlık bir köy yer almaktadır.

[193] Bkz. daha yukarıda, s. 415, not: 3. Bir tek "case"den bahseden Coats'ın metni kuşkusuz abartılıdır.

[194] Richardson, daha yukarıda adı geçen metin, s. 542, not: 169. Bkz. Melville yarımadasının kuzeyine yayılan bütün kalıntılar, Belliot, *Kutup Denizlerine Yolculuk*, Paris, 1854, s. 207. Richardson, Netchillirmint igloularından bahsederken şöyle diyor: "Social intercourse promoted by building houses contiguously, and cutting doors of communications between them, or by erecting covered passages", *Arct. Search. Exped.*, I, s. 350. Cook Inlet'ta, Kızılderili topluluklarıyla Eskimo topluluklarının birleştiği sınırda, bütün kışlık evlerin kashimle bağlantılı olduğu bir köyden bahsedilmesi son derece dikkate değerdir, Jacobsen, *Reise*, s. 362.

[195] Steensby, *Esk. Kult. Opr.*'da çok sayıda yaz kampıyla ilgili birçok bilgi bulacaksınız, s. 50-130, sonuç, s. 142 ve dev.

dırmakla kalmaz, aynı zamanda birbirlerinden çok uzak yerlere yerleştirilirler. Kış döneminde aileler, ev içerisinde ve evler de yerleşim yeri içerisinde bir araya gelirken, yazın aileler birbirinden ayrılır ve dağınık bir yapı oluştururlar; böylece grup dağılmış olur. Aynı zamanda, kayda değer yolculuklar ve göçler kış aylarındaki hareketsizliğin yerini alır.

Yerel koşullara göre bu dağılım değişik şekillerde gerçekleşebilir. Bunun en olağan biçimi kıyılar boyunca ve iç bölgelere doğru dağılmadır. Grönland'da, yaz gelir gelmez, ki yaz çabuk gelir,[196] yerleşim yerindeki igloularda bir araya gelen aileler, kendilerine bağlı olan iki ya da üç ailenin çadırlarını *oumiak*lara yüklerler (kadın gemisi). Kısa bir sürede bütün evler boşalır ve çadırlar fiyorttaki kıyılar boyunca yayılır. Çadırlar genellikle birbirinden önemli ölçüde uzak mesafelere kurulurlar.[197] Angmagssalik'te, on üç kışlık eve karşılık olarak (ki daha önce söylediğimiz gibi bunların her biri bir yerleşim yeri oluşturuyordu) yirmi yedi çadır denizin ortasındaki adalara yayılır ve daha sonra ise ren geyiklerinin otlandığı güzel yaylalara geçilir, ki böyle en az elliye yakın yer vardır. Yaşlı Granz'ın[198] güzel dokümanlarına göre, Neu Herrnhut yerleşim yeriyle Lichtenfels yerleşim yeri arasındaki kıyılar büyük bir yayılım alanı oluşturuyordu, zira en fazla sekiz yerleşim yeri için en az yirmi iki çadır ve kamp yeri olduğu hesaplanıyordu ve kuşkusuz Granz pek de yanılmıyordu. Fiyortlar boyunca gerçekleşen bu dağılımın ötesinde,[199] Grönland'da ren geyiklerinin otlandığı yerlere ve somon balıklarının bulunduğu nehirlere gidilir.[200] Aynı şey Labrador için de geçerlidir.[201]

---

[196] Bkz. meteorolojik detaylar, Kornerup, *Bemoerkninger*, vs. *Meddel.*, III, s. 28; Holm, tablolar, *Östgrönl. Exped.*, s. 227 ve dev. Bkz. Warming, *Om Naturen i det Nordligste Grönland*, *Geogr. Tidskr.*, IX, s. 139 ve dev.

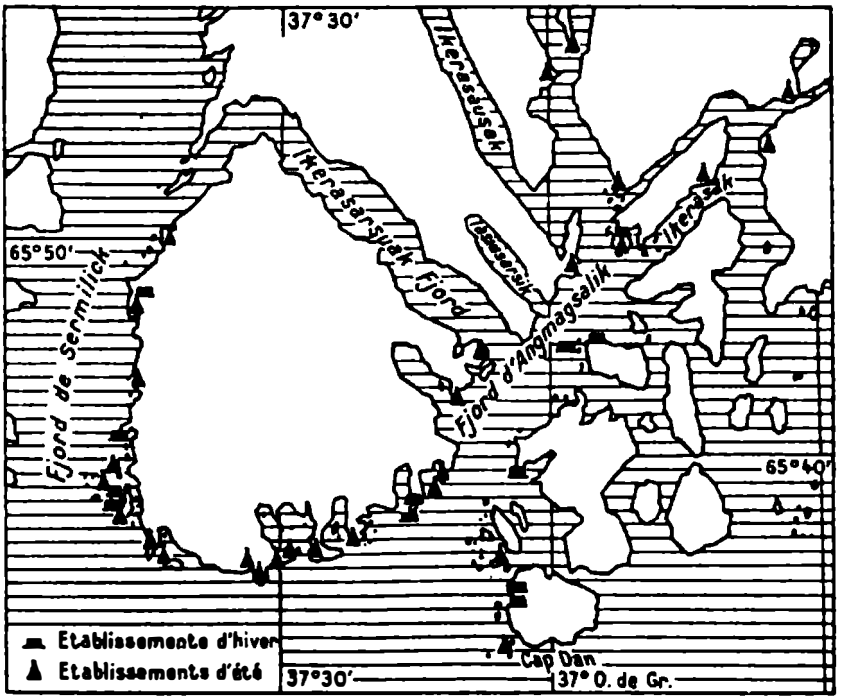
[197] Bkz. tasvirler, Nansen, *Eskimoleben*, s. 72; Egede, *Nye Prlustration*, 1725 baskısı, s. 25; *Perlustra*, s. 90; Crantz, III. kitap, I, § 5; Rink, *T.T.*, s. 7, *Eventyr og Sagn*, Ek, s. XIII. Kıştan yaza geçiş, hikâyelerde çok iyi anlatılmıştır, bkz. *T.T.*, s. 189, 132.

[198] Cranz, *Forsetzung*, Barby, 1770, s. 247.

[199] Güneydeki yerleşim yerlerinde, mezgit avı için büyük yaz kampları kurulur, fakat bu kamplar değişken ve geçicidirler.

[200] Bkz. Rink, *Danskgrönland*, II, s. 250 ve dev.

[201] Labrador konusunda Moraves kardeşlerin anlattıklarından (*Per. Accounts*, vs.) ve Grönland konusunda ise Cranz'ın (V. kitap ve dev., *Forts.* S. 4



Resim 4. Kışlık ve yazlık Angmagssalik yerleşkeleri (H. B.)[202]

İgloulik kabilesinin Parry'nin döneminde sergilediği dağılım konusunda, Parry'nin bizlere bıraktığı[203] ve kabilenin yaz döneminde nasıl bir dağılım sergilediğini gördüğümüz kusursuz Eskimo haritaları sayesinde yeterince bilgimiz var. Bu küçük kabile sadece altmış etaplık bir kıyı alanı üzerinde yayılmakla kalmıyor, aynı zamanda nehirler

---

ve dev.) ve Paul Egede'nin anlattıklarından (*Continuation af Relationerne*, vs., Kbhvn., 1741, *Efterretninger om Grönland*, Kbhvn., 1788, s. 245), kuruluşunun ilk yıllarından itibaren farklı görevlerle ilgili periyodik geçişlerin ve dağılımların tarihiyle ilgili bir özet çıkarılabilir. Fakat yaptığımız çalışmayı burada yayımlamak için ne yerimiz ne de zamanımız var.

[202] Burada verilen harita, Holm'ün verdiği bilgilere göre hazırlanmıştır, *Oprettelsen af Missions og Handelsstationen Angmagssalik, Geogr. Tidsk.*, 1893-1894, XII, s. 249. Fiyortlardaki kıyıların sınırları henüz kesinleşmiş değildir, bkz. *Hanserâks Dagbog* (Signe Rink baskısı), s. 22, 23, 43.

[203] Repulse Bay'daki Chesterfield haritaları (ön yüz, s. 198, s. 195).

ve iç bölgelerdeki göller boyunca yayılmaya devam ediyor; odun aramak üzere yola çıkan çok sayıda aile Melville yarımadasının diğer tarafına ve Baffin topraklarına geçer ve hattâ Baffin topraklarının da ötesine geçerler. Bu mevsimlik göçlerin ailecek yapıldığı ve altı ila on iki gün boyunca yürümeyi gerektirdiği düşünüldüğünde, bu dağılım biçimiyle grupların ve kişilerin aşırı bir hareketlilik yaşadığı anlaşılıyor.[204] Boas'a göre,[205] Baffin topraklarının kuzeyindeki Oqomiutlar buzulların erimesiyle Lancastre boğazını geçer ve Smith boğazına varıncaya dek Ellesmere toprakları boyunca yol alırlar. Ne olursa olsun, Kuzey Devon'daki harabeye dönmüş olan yerleşim yerlerinin eskiden aynı derecede geniş bir yayılım alanına sahip olduğu kesindir, zira sekiz kışlık yerleşim yerine karşılık, son derece geniş bir kıyıya dağılan otuz yazlık yerleşim yeri kalıntısı olduğu hesaplanmaktadır. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir. Baffin topraklarındaki üç kabilenin göç alanlarını gösteren bir harita aşağıda verilmiştir.

Bütün Amerikan kıyıları boyunca,[206] aynı olgular farklı ölçeklerde kendini göstermektedir; Barrow burnunda yer alan kabilenin bir taraftan Avrupa'dan gelen malları satın almak için Icy Cape'e ve diğer taraftan bu malları Mackenzie'deki Kupungmiutlar'la[207] değiş-tokuş etmek için Barter Island'a yaptığı ikili ticarî yolculuk bu konuda ulaşılan maksimumu oluşturmaktadır.

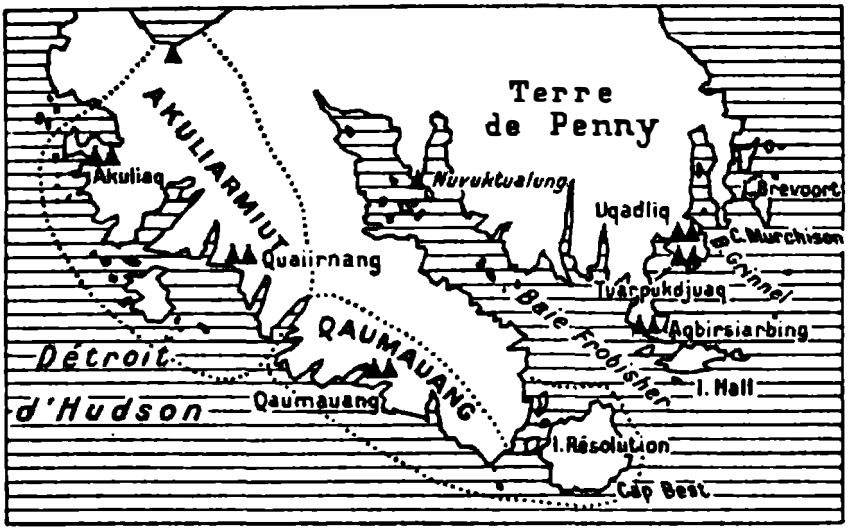
---

[204] Bkz. s. 271 ve 278, özl. bkz. Lyon, *Private Journal*, s. 343.

[205] Baffin topraklarındaki kabilelerin göçleri ve bu kabilelerin yaz döneminde-ki göç alanları konusunda, bkz. Boas, *C.E.*, s. 241 ve devamı; metinlerin çoğu burada özetlenmiştir.

[206] Franklin'in peşinden giden ve yaz döneminde yaptıkları keşif gezilerinde (bkz. haritalar, Miertsching, *Reisetagebuch*, s. 70-80) terk edilen kışlık köylerle, etrafa dağılmış çadırlarla ve dağınık kamplarla karşılaşan hemen hemen bütün gezginlerin çalışmalarında çok sayıda bilgi bulacaksınız; bkz. Franklin, *Narr. Sec. Exped.*, s. 120, 121. Steensby'ın da vermiş olduğu bütün referanslarımızı burada belirtmek için yerimiz olmadığından, Steensby'ın ve Boas'ın referanslarına şunları eklemekle yetineceğiz: Hanbury, *Sport and Travel in Northern Canada*, 1904, s. 42, 124, 126, 127, 142, 144, 145, 176, 214, 216; Chesterfield Inlet ile Mackenzie arasında yer alan ve çok az bilinen bölgeler için, bkz. Tyrrell, *Accross the Barren*, vs., s. 105, 110, vs.

[207] Kimi zaman iki yıla yayılan bu yolculuklar için, Murdoch, s. 43, 45, bkz. adı geçen diğer metinler. Bkz. Simpson, *Western Eskimos*, s. 243, Porter (Woolfe), *Rep. Alaska*, s. 137 ve dev.



Resim 5. Akuliarmiut, Quaumauang ve Nugumiutlar'ın yayılım alanları. Sadece kışlık yerleşkeler verilmiştir. Tek olarak verilen iki üçgen, yazlık çadırların bulunduğu uç noktaları göstermektedir.

[Haritada yer alan] üç delta, üç haliç, normalden farklı dağılım biçimleriyle karşılaştığımız yegâne bölgeleri oluşturmaktadırlar; fakat bu sapmaların her biri özel ve rastlantısal birtakım koşullara bağlıdır ve bunların açıklanması mümkündür. Aslında Mackenzie'de,[208] Youkon'da ve Kuskokwim'de nispeten önemli boyutlara ulaşan gruplaşmalarla karşılaşmaktayız. Mackenzie'deki bir kabilede yer alan ve Bathurst burnunda bir araya gelen 300 kişiden bahsedilmektedir.[209] Fakat bu gruplaşma, gözlemlendiği sırada tamamıyla geçici bir yapı

[208] Petitot, *Büyük Eskimolar*, s. 28; fakat çoğu Avrupalılar'la ya da Kızıldeririler'le yapılan ticaret toplantılarıdır ve başka yerlerde bu kabilelerin tamamen dağınık olduğunu görüyoruz, örn. a.g.e., s. 166, 179, 167. Herschel adasında, iki yüz çadırlık büyük bir kamp bulunmaktadır (Temmuz 1850), Hooper, *Tents of the Tuski*, s. 260; bkz. Mac Clure, *North-Western Passage*, s. 92.

[209] Hooper, a.g.e., s. 348, bkz. resim, ön yüz, s. 350; bkz. Richardson, *Arct. Search. Exped.*, I, s. 248.

sergiliyordu;[210] bu gruplaşmada belirleyici olan şey, bolca bulunan balina ve özellikle de beyaz balina avcılığıdır. Diğer dönemlerde ise aynı kabile yaz dönemi boyunca dağılmış olarak bulunur. Kuskokwim'deki bazı köylerle ilgili olarak, kışlık igloularda yazın da yaşandığı söylenir; fakat öyle görünüyor ki, mal değiş-tokuşunda bulunmak üzere denize giden grup geri döndüğünde ve somon avlamak üzere nehirlerin yukarı bölümlerine ve ardından ren geyiği ve göç eden kuşları avlamak üzere tundralara dağıldığında geçici olarak bu kışlık igloularda kalınır.[211] Başka yerlerde, özellikle de denize yakın nehirlerin çevresinde yer alan köylerde, terk edilen kışlık evlerin önünde köyün çadırları ya da kışlık evleri sırayla ve birbirlerinden uzak olmayacak şekilde dizilirler.[212] Fakat[213] nüfus yoğunluğunun kış döneminde olduğundan daha düşük olmamasının ötesinde, ortaya çıkan bu özel durumun yine özel bir nedeni vardır; şöyle ki, grup, kışın olduğu gibi yazın da balık temeline dayanan bir beslenme rejimi izler; hattâ her şeye rağmen elverişsiz olan böyle bir durumda, grup olduğu yerde kalmasına ve yaz dönemindeki dağılımın nedenleri ortadan kalkmış olmasına rağmen morfolojik dualitenin korunduğunu görmek son derece ilginçtir.[214]

Yaz dönemindeki bu dağılımla, Eskimolar'daki toplumsal mantalitenin bazı özellikleri arasında ilişki kurmak gerekir, ki burada yapılacak bir analiz, kış organizasyonundan böylesine farklı olan bu yaz organizasyonunun tam olarak ne olduğunu daha iyi anlamamıza ola-

---

[210] Bazı geçici durumlar Beechey tarafından gözlemlenen ve diğer kamplara çok yakın olan büyük kamplara açıklık getirmektedir, bkz. Beechey, *Voy. Pac.*, I, s. 247, 256.

[211] Bu köyler için, özl. bkz. Porter (Schanz ve Weber), s. 180; ayrıca bkz. Nelson, s. 285 ve dev.

[212] Hotham Inlet'te gözlemlenen köy, geçici bir ticaret köyüdür (Nelson, s. 261).

[213] Bu köylerle ilgili olarak, bkz. Nelson, s. 242; Nelson kalıcı yazlık köylerin varlığını sadece Kuskokwim bölgesiyle sınırlı tutmaktadır.

[214] Bkz. Porter, s. 123; Elliott, *Our Arct. Prov.*, s. 402, 404. Bununla birlikte Togiagmiutlar, Jacobsen'e göre (*Reise*, s. 347; Elliot, s. 401), Kuskokwgmiut, Kvikkpagmiut ve Ikogmiutlar'la aynı koşullara sahip olmalarına rağmen yazlık çadırlarda yaşamaktadırlar. Bu nedenle, ağaçtan yapılan yazlık evlerin ve köylerin bu bölgelerde Rus kökenli olabileceğinden şüpheleniyoruz.

nak verecektir. Ratzel'in toplumların *coğrafî hacmi* ve *zihinsel hacmi* olarak adlandırdığı şeylerin ne olduğunu biliyoruz.[215] Coğrafî hacim, verili bir toplumun reel olarak kapladığı yüzey alanıdır; zihinsel hacim ise söz konusu toplumun düşünce olarak kapladığı alandır. Oysa, yoksul bir Eskimo kabilesinin sıradan boyutlarıyla o kabilenin yayıldığı devasa kıyı alanı ya da merkez kabilelerin karanın iç bölümlerine doğru kat ettiği uzun mesafeler arasında büyük bir dengesizlik vardır.[216] Zira Eskimolar'ın sahip olduğu coğrafî hacim, yaz gruplarının kapsadığı alana karşılık gelir. Fakat Eskimolar'ın zihinsel hacmi, yani coğrafî bilgilerinin kapsamı çok daha dikkate değerdir. İlkbaharda karların erimesinden önce kızaklarla ve yazın aileler, kışın ise belli kişiler tarafından *oumiak*larla uzaklara yapılan yolculuklar hiç de nadir sayılmaz.[217] Buradan şu sonuç çıkıyor ki, Eskimolar'da, hattâ bu yolculuklara katılmayan kişilerde bile, uzak yerlerle ilgili geleneksel bir bilinç söz konusudur; bu nedenle bütün kâşifler Eskimo kadınlarının bile fazlasıyla sahip olduğu coğrafya yeteneklerinden yararlanmışlardır.[218] O hâlde, yaz dönemindeki bir toplumu sadece hareket ettiği ya da kapladığı geniş alanlara yayılmış bir toplum olarak değil, aynı zamanda daha ötelere, daha uzaklara atılan ailelerden ya da tek başına kalan bireylerden ve kış geldiğinde ya da büyük bir şans eseri tek başına kışı geçirdikten sonra bir dahaki yaz, doğ-

---

[215] Ratzel, *Politische Räume. Geogr. Zeitschr.*, I, s. 163 ve dev.; bkz. *Antropo-coğraf.*, I, s. 217; *Pol. Geogr.*, s. 263-267; bkz. *An. Sociol.*, III, 565.

[216] Bkz. Boas, *C.E.*, s. 421 ve dev.; bkz. harita *supra*; bkz. harita, Parry, s. 198. Hall'ın ve Schwatka'nın Boothia Félix ve Kral Guillaume topraklarında yaptıkları büyük keşif gezileri ve Hanbury'nin bütün kuzey kıyılarında yaptığı geziler Eskimo aileleriyle birlikte yapılmıştır.

[217] En dikkat çekici olay, Baffin topraklarında yaşayan insanların Smith boğazına yaptıkları yolculuk ve geri dönüş çabalarıdır; bkz. Rasmussen, *Nye Mennesker*, 1905, s. 21; bkz. Boas, *C.E.*, s. 443, 459. Eskimolar sık sık Batı Grönland'dan güney Grönland'a geçerler. Bkz. Holm, *Ethn.Sk.*, s. 56.

[218] Parry, s. XIII, s. 513, 514, 251, 253, 276, 195, 198, 185; bkz. Lyon, *Priv. Journ.*, s. 250, 160, 161, 177; Franklin (Herscel Isl.), *Second Exped.*, s. 132. Bkz. Petitot, *Büyük Eskimolar*, s. 73, mantık dışı görünmektedir; Beechey, II, s. 331, 291. Simpson, *Discoveries on the Shores of the Arctic* Sea, vs., s. 149; Miertsching, *Reisetagebuch*, s. 83; Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 331, s. 342; Boas, C.E., s. 643-648; Holm, s. 143, *Meddel.*, X, tablolar, lev. XXXI (orman haritaları).

duğu gruba geri dönen kayıp çocuklardan oluşan bir toplum olarak düşünmek gerekir; bu insanları kendi başına olağanüstü bir biçimde büyümüş olan bir organizmanın önünde uzanan devasa antenlere benzetebiliriz.

III. Mevsimsel Değişimlerin Nedenleri

Bu ikili organizasyondaki farklı özelliklerin oluşumunda etkili olan bütün nedenleri ortaya çıkarmak son derece güçtür; zira bu nedenler muhtemelen çok uzun bir tarihsel gelişim ve büyük göçler sırasında etkili olmuşlardır. Fakat en azından bu olgunun bağlı olduğu bazı faktörleri belirtmek istiyoruz ve bunu yapmaktaki amacımız sadece, toplumsal nedenlere oranla salt fiziksel olan sınırlı etkilerin payını göstermektir.

Gözlemciler genelde basit açıklamalarla yetinmişlerdir. Neredeyse yeraltındaymış gibi görünen ortak evlerin[219] içerdeki ısıyı daha iyi koruduğuna, belli bir sayıda insanın aynı çatı altında toplanmasının ısıyı yükseltmeye yettiğine ve birden fazla ailenin bir araya gelmesinin yakıt tasarrufu sağladığına dikkat çekiyorlar. Bu durumda, bu organizasyonda gördükleri tek şey, bunun soğuğa karşı bir mücadele aracı olmasıdır. Ancak bu tarz düşüncelerin belli bir temeli olsa da, sadece kısmî bir gerçeklik içermektedirler. Her şeyden önce, Eskimolar'ın dünyanın en soğuk bölgelerinde yaşadıkları kesinlikle doğru değildir.[220] Bazı Eskimolar nispeten ılıman olan bölgelere, örneğin Grönland'ın veya Labrador'un güneyine yerleşmişlerdir, ki bu bölgelerde kış ile yaz arasındaki büyük dengesizlik sıcaklığın gerçekten düşük olmasından ziyade, akıntılarla gelen buzulların ya da iç buzulların çok yakın olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci olarak, kutba yakın enlemlerde ve komşuları olan kıyı kesimlerindeki Eskimolar'a ve Labrador'un iç kesimlerindeki Kızılderililer'e oranla çok daha çetin karasal iklimlerde yaşamakla birlikte, Montagnailer,

---

[219] Ne olursa olsun, klasik "kuzey evi" kavramının bir kenara bırakılması gerekir, ki bu kavramla Berghaus'ta da karşılaşmaktayız, *Physikalischer Atlas,* s. 67.

[220] Bkz. eşsıcaklık eğrileri, kış dönemi için, Bartholomew, *Physical Atlas*, Meteorology, harita: XVII. Bununla birlikte soğuk Werchoiansk kutbunun (Sibirya) saf dışı bırakılması gerekiyor. Bkz. *Geogr. Journ.*, 1904.

Barren Lands'deki[221] ve Alaska ormanlarındaki[222] Creesler, bütün yıl boyunca çadırlarda yaşarlar; ayrıca bu çadırlar Eskimolar'ın kullandığı çadırlarla aynı olduğu gibi, aynı zamanda çadırların tepesindeki açıklık ve duman için yapılan delikler (Eskimolar bunu bilmezler) onları yazın bile soğuğa karşı daha dayanıksız hâle getirir. Ayrıca Kızılderililer'in ev gibi yararlı bir icadı komşularından almamış olmaları dikkate değerdir; bu da, sosyal bir kurumu kimden alındığını göstererek açıkladıklarına inanan teorilerle çelişen bir diğer olgudur. Üçüncü olarak (ki kışlık evin bir bakıma Eskimolar'ın doğasının bir parçası olduğunun bir kanıtıdır bu) toplumsal bir kurumun değişmesi için bazı nedenlerin olabileceği yerlerde bile böyle bir değişim meydana gelmez. Bu bağlamda, Alaska'daki bazı ormanlık yerleşim yerlerinde, ırmakların denizlere yakın bölümlerinin ötesine geçen ve kışlık yerleşim yerlerini fokların avlandığı yerlerden ziyade ormanların yakınlarına kuran bazı kabileler, bir odun ocağı inşa edip çatılarında dumanın çıkabileceği delikler açmak yerine, ellerinde lamba yağı bulunan komşularından lambaları için pahalı da olsa yağ almayı tercih ederler.[223]

Sorunun ve içerdiği karmaşıklığın anlaşılmaya başlandığı açıklamalardan biri de Steensby'ın yaptığı açıklamadır.[224] Bu yazara göre, ilkel Eskimo uygarlığı, Kızılderililer'inki gibi bir uygarlık olabilir ve Eskimolar'ın yazın sergiledikleri uygarlık modeline daha yakın olabilir; diğer taraftan, Eskimolar'ın evleri eskiden (Mandanlar'dan Irokualılar'a kadar) Prairie Kızılderilileri'nin evleriyle aynı olmuş olabilir; ilkel bir formdan alınan özelliklerin bir sonucu olabilir; ayrıca, Eskimolar'ın Buz denizine yaklaştıkları ve ardından buraya hâkim oldukları dönemlerde bütün kış tekniğiyle birlikte gelişmiş olabilir. Fakat, başlıca uğraşları avcılık olan ve sadece çadırlarda yaşayan Eskimolar'ın izlerine hiçbir yerde rastlayabilmiş değiliz. Eskimolar bir topluluklar grubu hâline gelir gelmez, kusursuz bir biçimde yara-

---

[221] İlk kâşiflerden biri olan Hearne bu karşıtlığı ortaya koymaktadır, *Journey*, vs., s. 160, 162; aynı şey Coats için de geçerlidir, *alıntı*, s. 33; bkz. Petitot, *Büyük Eskimolar*, s. 26.

[222] Jacobsen Alaska'daki Kızılderililer'in dayanıklılığına dikkat çekiyor, Woldt, *Jacobsens Reise*.

[223] Bkz. Porter, *Rep. Al.*, s. 103; Elliot, *Our Arct. Prov.*, s. 405.

[224] *Esk. Kult. Opr.* s. 199 ve dev.; bkz. s. 105, 2. tez.

tılan ikili bir kültüre sahip olmuşlardır ve en eski yaz yerleşkeleri, eski kış yerleşkeleriyle hep yan yana yer almıştır. Diğer taraftan, uzun yapılı Kızılderili eviyle Eskimo evi arasında kurulan benzerlik nispeten yanlıştır; zira Eskimo evinde ne kulvar, ne bank ne de lamba yerleri vardır, ki bunlar Eskimo evinin üç karakteristik özelliğini oluştururlar.

Bu açıklamaları bir kenara bırakarak, kış dönemindeki yoğunlaşmanın ve yaz dönemindeki yayılmanın nasıl açıklanabileceğini görmeye çalışalım.

Eskimolar'ın yaşam rejimine olan bağlılığının yoksul da olsalar ne denli güçlü olduğunu daha önce görmüştük; öyle ki başka bir yaşamın mümkün olabileceğini bile düşünmüyorlar. Sahip oldukları teknikleri değiştirmek için asla hiçbir çaba göstermiyorlar. Temas hâlinde oldukları komşu topluluklarda gördükleri örnekler ya da daha iyi bir yaşam perspektifi Eskimolar'da kendi yaşamlarını değiştirme isteği uyandırmaya yetmemektedir. Eğer Kuzey Amerika'daki Eskimolar, aralarından bazılarıyla devamlı bir ticarî ilişki içerisinde oldukları komşuları Athapascanlar ve Algonkinler gibi su geçirmeyen ayakkabılar yerine karın üzerinde dolaşmak için kullanılan hedikleri alıp kullansalardı, kışın ortasında, küçük gruplar hâlinde sadece yazın yakalayabilecekleri av hayvanlarını yakalayabilirlerdi.[225] Fakat

---

[225] Hedikler, uzun zamandan beridir sadece Barrow burnundaki Eskimolar'da kullanılmaktadır, bkz. Murdoch, s, 344; ve dışardan gelmiş gibi görünüyorlar. Ne olursa olsun, Kumlien'in bahsettiği hedikler nadiren bulunuyordu; ayrıca bunlar yakın dönemlerde kullanılmaya başlanmış ve muhtemelen balina avcıları tarafından dışardan getirilmişlerdi; bkz. Kumlien, *Contributions*, vs., s. 42; Boas, *E.B.L.*, s. 41. Hediklerin kullanımı, Grönland'daki Avrupalılar'la ve Smith boğazındaki Baffin topraklarında yaşayan Eskimolar'la yaygınlaşmıştır. Mac Lean (*Twenty Five Years Service*, vs., I, s. 139) Eskimolar'ın kıyılardan dışarıya çıkmayışını hediklerin olmayışına bağlamaktadır. Steensby muhtemelen su geçirmeyen ayakkabıları ifade etmek için "Snesko"dan bahsetmektedir, ancak bu yanlıştır, bkz. *Esk. Kult. Opr.*, s. 10, vs. Bu konudaki tek istisna Alaska'daki Nooatoklar'dır; fakat Nooatoklar Kızılderililer'le karışmışlardır ve av hayvanlarını kolaylıkla izleyebildikleri için iç bölgelerde yaşamaktadırlar; oysa Nooatoklar, Crees ve Tinnehler'in morfolojisine benzer bir morfolojiye sahiplerdir. (Bkz. Wells ve Kelly, *Eng. Esk. Dict.*, s. 26, 27, bkz. s. 14, 15; Porter, s. 125; Nelson, s. 18; bu kabile konusunda hiçbir şey bilmiyoruz diyebiliriz).

geleneksel yaşayış biçimlerine öylesine bağlılar ki değiştirmeyi asla düşünmezler.

Toplumsal bir olgu olan bu tekniğin sonucunda, grubu, avladıkları hayvanlar gibi yaşamaya zorlayan gerçek bir ortak yaşam olgusu kendini gösterir. Av hayvanları mevsimlere göre bir araya gelir ya da dağılırlar. Kışın mors sürüleri ve özellikle de foklar kıyının bazı bölgelerinde toplanırlar. Yavrularını korumak için fokların da karadaki buzullara ihtiyacı vardır; foklar, karadaki buzulların açık alanlara çıkıp kolaylıkla nefes almaya olanak verecek şekilde biçimlendiği ve uzun süre kalıcı olduğu alanlara ihtiyaç duyarlar; sahiller, adalar ve burunlar gibi temelde ılıman olan bu türden yerlerin sayısı geniş kıyı bölgelerinde bile son derece sınırlıdır. Bu koşullarda, Eskimolar'ın sahip olduğu teknolojinin durumu nedeniyle, fokların avlanılabileceği tek yer buralardır. Bunun tersine, buzulların erimesiyle açık alanlar oluşur oluşmaz, *leads*ler ortaya çıkar çıkmaz, foklar yerlerinden çıkar, etrafa dağılır ve denizlerde, fiyortların derinliklerinde ve sarp falezlerin alt taraflarında oynamaya giderler ve avcılar da etrafa dağılan fokları avlayabilmek için doğal olarak etrafa dağılmak zorundadırlar; zira fokların sürüler hâlinde bulunması çok nadirdir. Aynı zamanda tatlı sularda somon ve alabalıkların avlanılması, ren geyiklerinin ve alageyiklerin[226] yüksek alanlardaki otlaklarda veya deltalardaki tundralarda avlanılması, insanları av sürülerinin peşinden gitmeye ve göçebe bir hayat sürmeye zorlar. Yaz dönemindeki bu dağılım, komşuları olan Kızılderililer'de olduğu gibi Eskimolar'da da çok kolay gerçekleşir; zira bu durumda Eskimolar bir şeyi izlemek veya bir şeyin peşinden gitmek için karda kolaylıkla yürümeye yarayan hediklere ihtiyaç duymazlar. Nehir avcılığına gelince, bu da av hayvanlarının geçtiği yerlerin yakınlarında yapılır.[227]

---

[226] 1822'de, Igloulik'te neredeyse hiç yaz yaşanmamıştır; insanlar Parry'e bundan bahsetmiş ve yaşadıkları yerlerden ayrılamadıkları için ren geyiği avına çıkamadıklarını söylemişlerdir (s. 357).

[227] Bir önceki açıklama Boas'ın açıklamasıyla önemli benzerlikler içermektedir, bkz. Boas, *C.E.*, s. 419, 420; bkz. Richardson, *Polar Regions*, s. 300 ve dev. Kışın ren geyiği avına çıkan Barrow burnundaki Eskimolar istisna oluşturmaktadırlar (bkz. Simpson, *W. Esk.*, s. 261-263; Murdoch, s. 45), ancak bu istisna genel kaideyi bozmamaktadır, zira Eskimolar kullandıkları hediklер sayesinde ava çıkabiliyorlar.

Kısacası, yaz mevsiminde hayvan ve balık avcılığının yapıldığı alanlar sınırsız bir biçimde genişlerken, bunun tersine, kışın av alanı son derece dar sınırlara indirgenir.[228] Ve bu morfolojik organizasyonun sergilediği yoğunlaşma ve dağılma ritmini açıklayan şey de bu almaşık durumdur. Avlanılan hayvanlar gibi nüfus da bir noktada yoğunlaşır ya da dağılır. Toplumdaki hareketlilik, çevredeki yaşamda gözlemlenen hareketle eşzamanlıdır.

Bununla birlikte, biyolojik ve teknik faktörlerin etkisi ne denli kesin olursa olsun, bunun bütün olguyu açıklamaya yetmediğini söyleyebiliriz. Söz konusu etki, Eskimolar'ın nasıl olup da kışın bir araya geldiklerini ve yazın birbirlerinden ayrıldıklarını anlamamıza olanak vermektedir. Fakat her şeyden önce, biyolojik ve teknik faktörlerin bu etkisi, Eskimolar'daki yoğunlaşmanın neden böyle bir dereceye ulaştığını açıklamamaktadır, ki daha önce bu yoğunluk derecesinden bahsetmiştik ve ayrıca bu çalışmanın sonucu bunu doğrulayacaktır; söz konusu etki kashimin var olma nedenini ve bazı durumlarda kashimle evler arasında bir bütünlük oluşturan sıkı bağıntının nedenlerini de açıklamamaktadır. Eskimolar'daki yerleşim yapıları bu şekilde yoğunlaşmaksızın ve böyle yoğun bir kolektif yaşam yaratmaksızın birbirlerine yaklaşabilir, ki bu organizasyonun etkilerini ve sonuçlarını incelerken söz konusu kolektif yaşamı gözlemleme olanağımız olacaktır. Eskimolar'ın yerleşim yerleri uzun yapılı evlerden oluşmayabilir. Yerliler çadırlarını yan yana kurabilir ve bunları daha iyi bir hâle getirebilirler ya da aile grupları hâlinde aynı çatının altında yaşamak yerine küçük evler inşa edebilirler. Ayrıca kashimin, yani erkeklere mahsus olan evlerin ve aynı aileden olan birden fazla grubun birlikte yaşadığı büyük evlerin sadece Eskimolar'a özgü olmadığını unutmamak gerekir; bu evlere başka topluluklarda da rastlanmaktadır ve dolayısıyla bu topluluklar, kuzey toplumlarına özgü olan organizasyonun özelliklerini taşıyor olabilirler. Bu toplulukların, kısmen de olsa, Eskimo uygarlığının diğer uygarlıklarla sahip olduğu

---

[228] Kuzeydeki gece ve gündüz sürelerinin uzunluğu konusunu şimdilik bir kenara bırakıyoruz; kuzeyde karanlık, bitkisel ve hayvansal yaşamı genel olarak yavaşlatma etkisine sahiptir; yazın yaşanan güneşli uzun günler ise tam tersine büyük bir artışa neden olmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak, bkz. Gunnar Anderson, *Zur Pflanzengeogr. Der Arktis, Geogr. Zeitschr.*, 1902, VIII; O. M. Rikli, *Die Pflanzenwelt des hohen Norden*, Saint-Gall, 1903.

bazı ortak özelliklerle bağlantıları olsa gerek. Bu özelliklerin ne olduğunu burada araştıramayacağız; sorun genel bir sorun olduğu için çalışmamızın çerçevesini aşmaktadır. Fakat şunu söyleyebiliriz ki, teknik durumun açıklayabileceği tek şey, bu yoğunlaşma ve dağılma hareketlerinin gerçekleştiği yıllık dönemlerdir; diğer taraftan sadece, bu hareketlerin devamlılık süresini, art arda geliş biçimini ve birbirleriyle zıtlaşma şeklini açıklayabilir.[229]

IV. Mevsimsel Değişimlerin Etkileri ve Sonuçları

Eskimolar'daki morfolojik organizasyonun mevsimlere göre uğradığı değişimlerin yapısını betimledikten ve bunların nedenlerini ortaya koyduktan sonra, şimdi de bu değişimlerin sonuçlarını incelememiz gerekiyor.[230] Bu değişimlerin grubun dinî ve tüzel yaşamını nasıl etkilediğini araştırmaya çalışacağız. Çalışmamızın öğretici yanlarından biri de budur.

---

[229] Tedricî ve değişken bir şekilde gerçekleşen bu dağılma ve seyrelme biçimini burada ele alamayacağız. Ancak Parry'nin bu hareketlerdeki mekanik yapı ve kusursuz uyumla ilgili betimlemelerini dile getirmeden geçemeyeceğiz (s. 531). "In all their movements they seem to be actuated by one simultaneous feeling that is truly admirable".

[230] Morfoloji konusunda yaptığımız gibi burada Eskimolar'daki her bir din ve hukuk tipi için bir tablo vermek durumunda değiliz; iyi bilinen ya da bilinmeyen bütün Eskimo topluluklarının yaşam tarzlarında birbirine karşılık gelen özelliklerle ilgili bir liste vermek ya da karşılığı olmadığı takdirde şu veya bu özelliğin olmama nedenini göstermek durumunda da değiliz. Böyle bir iş imkânsız olmasa bile çok zor olurdu ve konumuz dikkate alındığında aynı zamanda yanıltıcı olurdu. Bütün Eskimo uygarlığının dikkate değer tek biçimliliğini hatırlatmamız yeterlidir (bkz. daha yukarıda, s. 495, not: 2); ayrıca, başlıca bazı olguların gelişim biçimini göstermemiz ve olanaklar ölçüsünde farklı topluluklardaki değişik etkileri belirtmemiz yeterli olacaktır, ki belli bir sonuç çıkarabilmemiz için bu gereklidir. Kış ve yaz döneminde başvurulan iki farklı teknoloji biçimiyle ilgili bir tablo vermek gibi bir zahmete de girmeyeceğiz, ki bu iki teknoloji arasındaki zıtlık, iki farklı din ya da hukuk sistemi arasındaki zıtlık kadar büyüktür. Steensby bu konuyu çok iyi dile getirmiştir, *Esk. Kutl. Opr.*, s. 142 ve dev.

1. Değişimlerin Dinî Yaşam Üzerindeki Etki ve Sonuçları

Eskimolar'ın dinî yapısı organizasyonlarıyla aynı ritme sahiptir. Deyim yerindeyse bir yaz dini bir de kış dini vardır ya da daha doğrusu yaz döneminde din söz konusu değildir.[231] Bu durumda, pratik edilen tek inanç özel ve ailevî inançtır: Hemen hemen her şey doğum[232] ve ölüm âyinlerine[233] ve de bazı yasakların gözetilmesine indirgenir. Birazdan göreceğimiz gibi, kış dönemi boyunca Eskimolar'ın zihnini meşgul eden bütün mitler yazın unutulmuş gibi görünürler. Yaşam lâikleşmiş gibidir. Hattâ, çoğunlukla özel bir şey olan büyü bile sadece sıradan bir tıbbî bilim olarak görülür[234] ve büyünün bütün âyinsel yapısı çok sınırlı bir hâle gelir.

Bunun tersine, kış yerleşkelerinde deyim yerindeyse sürekli bir dinî taşkınlık hâli hüküm sürer. Mitlerin ve hikâyelerin bir kuşaktan diğerine aktarıldığı anlardır bunlar. En küçük bir olay bile, büyücü-

---

[231] Gittikleri yerleri gezmekten başka bir şey yapmayan Avrupalı gezginler ya da göç hareketlerini takip edemeyen Avrupalı yerliler, yaz dönemindeki dinî olgular konusunda bizleri pek bilgilendirmiş sayılmazlar. Fakat bizlere herhangi bir şey sunmadıkları için, kendimizce bir sonuç çıkarabiliriz. Alaska' daki kolektif yaz etkinlikleri tamamen istisnaîdir ve pazarlara bağlıdırlar (bkz. Porter [Woolfe], *Eleventh Cens.*, s. 141, 142; Nelson, s. 295; Grönland'daki etkinlikler için, bkz. Cranz, IV, 1, 5, bkz. Hikâyeler, Rink, *T.T.*, s. 125, 137 ve dev.; biraz hayal ürünü gibi görünmektedir). Barrow burnunda haziran ayında yapılan etkinlikler, balina avının burada kışlık gruplaşmaları uzun süreli hâle getirmesinden kaynaklanmaktadırlar, Murdoch, s. 375, Woolfe, Porter içinde, s. 142. Ayrıca söz konusu etkinlikler kış dönemindeki "resmî" etkinliklerden ayrı gibi görünmektedirler, Murdoch, s. 365.

[232] Ayrıca kışa ve yaza göre bazen farklılıklar gösterirler, bkz. Nelson, s. 289 (Unalit, geçici bir isim), bkz. daha ileride, Angmagssalik geleneği, s. 448, not: 4.

[233] Ölüm âyinleri de ilgili kişilerin ve şeylerin sayısına ve yapısına göre doğal olarak farklılıklar gösterirler, örn. Turner, s. 193. (Ungava); Egede, *Perlustr.*, s. 82, 83 (Grönland).

[234] Bize anlatılan *angekok* seanslarının çoğu evlerle ve dolayısıyla kışla ilgilidir. Bununla birlikte, bkz. Parry, s. 369; Holm şöyle diyor: "De rigtige *Angekok*kunster foregaa kun om Vinteren", *Ethn. Sk.*, s. 123 (Angmagssalik).

lerin, yani *angekok*ların resmî müdahalesini gerektirir.[235] En sıradan tabular bile sadece toplu âyinlerle[236] ya da topluluğun bir bütün olarak gezilmesiyle ortadan kalkabilir.[237] Özellikle mart ve mayıs ayları arasında, erzakların tükendiği veya kötü bir gidişat sergilediği ve av hayvanlarının azaldığı dönemlerde grubu tehdit eden açlık tehlikesinden kurtulmak için her an halka açık bir şekilde yapılan önemli Şaman âyinleri söz konusudur.[238] Sonuç olarak, bütün kış yaşantısını uzun bir tür bayram olarak düşünebiliriz. Fakat, eski yazarların Grönland'daki Eskimolar'ın yaptıkları uzun danslar[239] konusunda aktardıkları bilgiler (ki bu dansların çoğu dinî niteliktedir), özellikle de muhtemel gözlem ve anlatım hataları dikkate alındığında, dinî yaşamdaki bu devamlılığın bir başka kanıtı olabilirler. Zira grubun sahip olduğu dinî bilinç öyle bir dereceye ulaşır ki, birçok Eskimo topluluğunda[240] dinî yanlışlar son derece sert bir gözetime tâbi olur; topluluğun yaşadığı sefalet, uzun süren fırtınalar, av hayvanlarının kaçması veya beklenmedik bir biçimde buzullarda meydana gelen kopma ve çözülmeler, kısacası bütün olumsuzluklar ritüel bir yasağın çiğnenmesine bağlanır. Çiğnenen yasakların herkesin önünde itiraf edilmesi gerekir; yaratacağı sonuçların bertaraf edilebilmesi için bu zorunludur. Çiğnenen yasakların halkın önünde itiraf edilmesi gele-

---

[235] Grönland'daki bu seanslarla ilgili olarak, bkz. Egede, *Nye Perlustr.*, 1721, s. 45; *Perlustra.*, s. 115; Cranz, III, 5, § 39, § 41; Torngarsuklar'da büyücünün sonbahardan önce gelemeyeceği ve kışın ise çok kısa bir süre kaldığı söylenir; Rink, *T.T.*, s. 37, 60 (asıl iş kışa bırakılmış gibi görünmektedir); Labrador, Turner, s. 194 ve dev.; Orta bölgeler, Boas, *C.E.*, s. 592; *E.B.L.*, s. 121 ve dev., bkz. s. 240, hikâye no: 53, Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 319: (Mackenzie) Petitot, *Monogr.*, s. XXIV; (Barrow burnu), Murdoch, s. 430 ve dev.; Simpson, *West. Esk.*, s. 271; Alaska, Nelson, s. 435 ve dev.

[236] Nelson, s. 284, 288; Porter (Woolfe), *Rep. Alaska*, s. 149.

[237] Parry, s. 509, bkz. s. 182; Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 197.

[238] Bkz. Boas (orta bölgelerdeki Eskimolar), *C.E.*, s. 611, "It is as busy season"; *E.B.L.*, s. 121 ve dev. Bkz. Çarpıcı bir anekdot, Rasmussen, *Nye Mennesker*, s. 29.

[239] Egede, *Perlus.*, s. 85; Cranz, III, 5, § 30 ve dev.; bkz. Neu Herrnhut hikâyeleri.

[240] İtiraf konusunda, bkz. Boas, *E.B.L.*, s. 128; bkz. Peck, *Life of Rev. Peck*, vs., s. 63; Lyon, *Priv. Jour.*, s. 357 ve dev.; aynı olaylardan bahsedilmektedir.

neği, kış döneminde bütün toplumsal yaşantı üzerinde etkili olan kutsallık olgusunun önemini göstermektedir.[241]

Bu dinsel yaşam sadece çok yoğun olmakla kalmaz,[242] aynı zamanda çok ayrı bir özelliğe sahiptir ve bunun üzerinden yaz yaşantısıyla belli bir kontrast oluşturur: Bu özellik dinî yaşamın fazlasıyla kolektif bir olgu olmasıdır. Bunu söylemekle, sadece bayramlar ve şölenler toplu olarak kutlanır demiyoruz; topluluğun kendisiyle ve kendi birliğiyle ilgili olarak sahip olduğu duygunun çok farklı şekillerde hissedildiğini söylemek istiyoruz. Bayramları kolektif yapan şey bir araya gelen çok sayıda bireyin bayramlara katılması değildir sadece; bayramlar gruba ait bir şeydirler ve grubu ifade ederler.

Bayramların kashimde yapılması da bu durumun bir göstergesidir[243] (kashimin olduğu bütün yerlerde, ki eskiden kashim büyük ihtimalle her yerde bulunuyordu). Fakat, kashimin sahip olduğu koşul ve özellikler ne olursa olsun, kashim her zaman grubun birliğini ifade eden bir *kamusal alan*dır. Bu birlik öylesine güçlüdür ki, kashimin içerisinde özel evlerin ve ailelerin bireyselliği ortadan kalkar; bunlar toplumsal yığın içerisinde ayrılmaz bir biçimde birleşirler. Aslında kashimde bireyler ailelere ya da evlere göre değil, yerine getirdikleri toplumsal işlevlere göre sıralanırlar, ki bu toplumsal işlevler son derece farklılaşmıştır.[244]

Bayramlar sırasında yapılan âyinlerin ve ortamın yapısı aynı özelliği yansıtmaktadır. Alaska'da ve özellikle de Saint-Michel körfezindeki Unalitler'de yapılan "sidiktorbası" bayramı bunun bir örneği-

---

[241] Her bir kışlık yerleşim yeri için bir *angekok*un zorunlu olması muhtemelen bundan kaynaklanmaktadır. Bkz. Rasmussen (Smith-Sound), *Nye Mennesker*, s. 161; Cranz (Grönl. W.), *History of Greenland*, II, s. 304, not.

[242] Bkz. Petroff, *Rep. Al.*, s. 132; Wells ve Kelly, *Engl. Esk. Dict.*, s. 24; Schanz, Porter içinde, s. 94.

[243] Nugumiutlar'da kashim bir ruha adanır ve dolayısıyla kashimde olup biten her şey dinî niteliklidir. Boas, *C.E.*, s. 601; *E.B.L.*, s. 148, bkz. s. 332, hikâye. Grönland'da, bayram ve toplantı anlamına gelen kelime qagse kökünü içerir. Bkz. daha yukarıda verilen referanslar, s. 542, not: 171.

[244] Nelson, s. 285 ve dev, s. 358 ve dev.; Murdoch, s. 374; Boas, *C.E.*, s. 602.

dir.[245] Bu bayramda öncelikle, şarkılar söyleyen topluluğun karşısında yapılan maskeli danslar yer alır. Bayramın sonunda ise, yıl boyunca *bütün grup tarafından* öldürülen bütün deniz hayvanlarının sidiktorbaları denize atılır. Bu sidiktorbalarının içinde yaşadığına inanılan hayvan ruhları, dişi foklarla ve morslarla yeniden hayata döner. Gördüğümüz gibi, kış yerleşkesi bir bütün olarak tek bir âyinle varlığının devamlılığını sağlamaktadır.

Unalitler'de gözlemlenen bir diğer bayram da ölüler bayramıdır,[246] fakat bu bayramın bütün Eskimo ülkesinde bir karşılığı var gibi görünmektedir.[247] Söz konusu bayram, iki temel bölümden oluşur. Ölülerin ruhlarının, yerleşim yerlerinde kendileriyle aynı adı taşıyan kişilerle geçici olarak yeniden hayata dönmesi için dua edilmesiyle bayram başlar; zira son doğan kişinin her zaman ölen son kişinin adını alması bir gelenektir. Daha sonra, ölülerin ismini taşıyan ve böylece onları temsil eden kişilere hediyeler verilir; topluluğun içerisinde hediyeler değiş-tokuş edilir ve ölüler ülkesine dönmek üzere insanları terk eden ruhlar kovulmaya çalışılır. Böylelikle grup kendi birliğine kavuştuğu gibi, aynı zamanda eskiden beri art arda gelen

---

[245] Nelson, s. 368; Elliot, *Arct. Prov.*, s. 393 ve dev., bkz. Zagoskin, Petroff içinde, *Rep. Al.*,; bkz. Porter (Woolfe), s. 143; Wells ve Kelly, *Engl. Esk. Dict.*, s. 24. Bkz. Murdoch, s. 434 ve notlarda ortaya konulan benzerlikler.

[246] Nelson, s. 358 ve dev.

[247] Porter (Woolfe), s. 140, 141; Jacobsen, Ignitkok'ta bayram, *Reise*, yay. Woldt, s. 260 (bu iki kâşif aynı hatayı yapmış ve söz konusu olan şeyin *namesakes* olduğunu anlamamışlardır), Wassilieff, Wrangell içinde, *Stat. Ergebn*, s. 130 ve dev.; Elliott, *Our Arctic Province*, s. 390, 393; bkz. Zagoskin anlatısı, Petroff içinde, *Rep. Al*, s. 130; Wells ve Kelly, a.g.e. Barrow burnunda bu tür bir âyinin olup olmadığı konusunda bir bilgimiz yok. Chesterfield Inlet'e kadar olan orta bölgeler konusunda pek bilgimiz yok; bkz. Petitot, *Büyük Eskim.*, s. 156, 167 (pek güvenilir sayılmaz). Orta bölgelerdeki Eskimolar için, bkz. Boas, *C.E.*, s. 608, 610; bkz. s. 628, not: 6, *E.B.L.*, s. 146, 148; bkz. hikâye, s. 330, 186; Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 120; Kumlien, *Contributions*, vs., s. 48; Peck, *The Life of Rev. Peck*, s. 41 (Fort Churchill kabilesi), s. 242 (Blacklead Isl.). Grönland konusunda elimizde sadece âyinlere ait bazı izler bulunmaktadır, bkz. R. Egede, *Dictionarium Groenlandico Latinum*, 1758, s. 5. "Attekkessiorok, dat cui quid nominis gratia". Bkz. (Labrador) Erdmann, *Eskimoisches Wörterbuch*, s. 42, 20, süt. 2. Bkz. Rink, *T.T.*, bkz. 47. hikâyede, bir ölüyle aynı adı taşıyan bir çocuğa hediye sunma âyini; Cranz, *Forts*, s. 110, 334.

kuşakların oluşturduğu ideal grubun aynı âyin içerisinde oluşmaya başladığını görürüz. Yakın atalar gibi, efsanevî ve tarihte yaşamış olan atalar da yaşayanlarla bir araya gelirler ve hep birlikte hediye değiş-tokuş ederek birbirleriyle temasa geçerler.

Kışın başlangıcında yapılan bayramlar da aynı kapsama sahiptir. Orta bölgelerdeki[248] ve doğudaki Eskimolar'da, temel âyin, yerleşim yerindeki bütün lambaların *aynı anda* söndürülüp yeniden yakılmasına dayanır ya da eskiden böyle olmalıydı. Sürtmeyle elde edilen tek bir ateşle lambaların yeniden yakıldığına dikkat edersek, burada toplumsal bir ateş kültünün olduğunu görürüz.

Son olarak şunu da ekleyelim ki, önemli birer olgu olan cinsel ehliyet olguları her zaman ve her yerde bu bayramlara eşlik eder, ki kişisel statü konusunda bu konuya geri dönmemiz gerekecek.[249] Cinsel komünizm belki de, kitle birliğinin en derinlikli biçimini oluşturur. Cinsel komünizm egemen olduğunda, bireysel kişilikler birbirine karışır diyebiliriz. Geniş kıyı alanları üzerinde dağılan küçük aile gruplarının yaz boyunca yaşadığı bireyselleşme ve yalnızlaşma durumu burada kesinlikle söz konusu değildir.

Fakat kış yaşantısıyla yaz yaşantısı arasındaki bu karşıtlık sadece âyinlerle, bayramlarla ya da her türden dinî törenlerle kendini göstermez; bu karşıtlık aynı zamanda düşünceleri, kolektif tasavvurları, kısacası grubun bütün mantalitesini derinden etkiler. Baffin topraklarında yaşayan Oqomiutlar'da ve Frobisher körfezindeki Nugumiutlar'da,[250] bir bayram kompleksusu sırasında gruptaki insanların iki kampa ayrıldığını görürüz. Bu kamplardan ilki kışın doğan bütün kişileri kapsar; bu kişiler ortak bir özel isim taşırlar ve *aχigirn,* yani

---

[248] Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 320 (Nugumiut); bkz. Boas, *C.E.*, s. 606. Bizim düşüncemize göre bu âyin Grönland'a kadar yayılan lamba söndürme âyini denilen âyindir, ki gözlemcilere göre bu âyin (bkz. daha ileride, s. 459), muhtemelen eskiden kanatları olan bir *angekok*un yaptığı seansa bağlı bir cinsel ehliyet âyininden başka bir şey değildir artık. Lambaların söndürülmesini takiben kadınların değiş-tokuş edilmesiyle ilgili güneş bayramı Cranz tarafından özet olarak verilmiştir: "som Skik var over hele Kysten baade hvergang det var Nymaane og efter visse Fester" (bütün kıyılarda, her yeni ayda ya da daha sonra bayram yapmak gelenektendir), Cranz, III, 3, § 24, § 23. Bkz. Hanseraks, *Dagbog* (yay. Rink, 1901), s. 44 (Qumarmiut).

[249] Bkz. daha ileride, s. 569 ve dev.

[250] Boas, *C.E.*, s. 604, bkz. Ek 6; *E.B.L*, s. 141.

küçük-tavuk olarak adlandırılırlar. Diğer kampta ise yazın doğan çocuklar yer alır ve bunlar *aggim*, yani pufla ördeği olarak adlandırılırlar. İlk kampta yer alanlar karaya, ikinci kamptakilerse denize doğru yönelirler. Her iki kampta yer alanlar aralarında gerdikleri ipin bir ucuna asılır ve kazanan tarafa göre kış ya da yaz üstün gelmiş olur. Ancak insanların doğdukları mevsimlere göre bu şekilde iki gruba ayrılması sadece bu özel âyine özgü bir şey değildir; diğer âdetlerin temelinde de bu bölünmeyle karşılaşırız ve bu, orta bölgelerdeki bütün Eskimolar'da görülmektedir. Aslında, insanların bütün yaşamları boyunca ve özellikle de az önce bahsettiğimiz bayramlar sırasında, hayvan derisinden ve genellikle de kuş derisinden yapılan bir nazarlık taşıdıkları söylenir, ki buradaki kuş, o insanların doğduğu ayı gösterir.[251] Öyle görünüyor ki, burada, insanları doğdukları mevsime göre farklı gruplar hâlinde sınıflandırma eğiliminin etkisi vardır, zira kara kuşları büyük ihtimalle kış dönemine özgü kuşlardır ve deniz kuşları da yaz dönemine özgüdürler.[252] Kesin olan şu ki, bu türden âdetlerin gözlemlendiği bölgelere son derece uzak bir yerde bulunan Angmagssalik'te[253] doğum âyinleri bir çocuğun yazın ya da kışın doğuşuna göre önemli farklılıklar gösterir. Eğer çocuk yazın doğmuşsa, ilk yemeği haşlanarak pişirilen bir kara hayvanından ya da ılık suda pişirilmiş nehir balığından yapılır; eğer çocuk kışın doğmuşsa yediği ilk yemek deniz suyu ile pişirilen bir deniz hayvanından yapılır.

Fakat insanların iki büyük kategoriye ayrılması, daha geniş ve genel olan ve bütün şeyleri içeren başka bir bölme işlemiyle bağlantılı gibi görünmektedir. Bütün hayvan türlerinin ve doğadaki başlıca olayların biri kış, diğeri yaz olmak üzere iki gruba ayrıldığını gördüğümüz mitler bir yana,[254] çok sayıda ritüel yasağın temelinde, yine

---

[251] *C.E.*, s. 611; bkz. E.B.L., s. 140. Hall, doğduktan sonra çocuğun başına kuş derisiyle pres yapmaya dayanan bir âyine gönderme yapmaktadır, Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 313.

[252] Boas'ın verdiği bir metin böyle bir tahmin yapmamıza olanak vermektedir, *E.B.L.*, s. 140

[253] Holm, s. 91. Bkz. muğlak bir metin, Egede, *Perlus.*, s. 81.

[254] Burada Sedna mitine gönderme yapıyoruz, ki bütün Eskimo uygarlığında bu mitin örneklerine rastlayabileceğimize inanıyoruz; ayrıca Sedna, deniz hayvanlarıyla ilgili tabuları ve mevsimlere yönelik tabuları açıklamaya ve onaylamaya yönelik mitik bir figür gibi görünmektedir. Bu mitle ilgili olarak,

aynı düşünceyle karşılaşırız. Kışa ait şeyler ve yaza ait şeyler vardır ve bu iki temel tür arasındaki karşıtlık Eskimolar tarafından çok güçlü bir biçimde hissedilmektedir, öyle ki bu iki şeyin her ne suretle olursa olsun birbirine karıştırılması kesinlikle yasaktır.[255] Merkezî bölgelerde, yaz hayvanı olan ren geyiğinin derisiyle kış hayvanı olan mors derisinin birbiriyle teması yasaktır; bu iki hayvan türünün avlanılmasında kullanılabilecek çeşitli nesneler için de aynı şey geçerlidir.[256] Yaz mevsimi geldiğinde, bir yaz hayvanı olan Kanada ren geyiğinin etinin yenilebilmesi için, kış boyunca kullanılan bütün giyeceklerden kurtulmak ve yenilerini giymek ya da en azından mors avı sezonu boyunca dokunulmamış olan elbiseleri giymek gerekir.[257] Avcıların yaz boyunca barındıkları küçük çadırların, avcıların kullandığı elbiseler gibi taşların altına gömülmesi gerekir. Bu çadırlar *shongegew* olarak, yani tabulaşmış olarak kabul edilirler.[258] Mors derisinden yapılan hiçbir örtü ya da kolanın, ren geyiklerinin avlanıldığı yerlerde taşınmaması gerekir, aksi takdirde avdan eli boş dönülür. Kışlık giysilerin, Kanada ren geyiğinin derisinden yapıldıklarında, erkekler mors avına çıkmadan önce bitirilip hazırlanması ge-

---

özl. bkz. Lyon, *Priv. Jour.*, s. 362, Boas, *C.E.*, s. 583 ve dev., *E.B.L.*, s. 120, s. 145 ve dev., s. 163; bkz. Hall, II, s. 321; bu mitin kökeni ve uzantıları için, bkz. Boas, *The Folklore of the Eskimos*, *J. Amer. Folklore*, XIII, 1904; *Année Sociologique*'te verdiğimiz rapora bakınız, VIII, s. 349.

[255] Igludtsialek hikâyesinde söz konusu olan inançlar kesinlikle bu tabuların ve tamamıyla yerlilere ait bir Sedna mitinin ürünüdürler, (Grönland, Rink, *T.T.*, s. 150 ve dev.). *Angekok* kadın, dağa gidip buzları parçalayıp yok etmek için "yazlık elbisesini" ister.

[256] Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 321; Boas, *E.B.L.*, s. 122; bkz. Tyrrell, *Accross the Subarctics of Canada*, s. 169 ve dev.; Peck, *Life*, vs., s. 43, 122, vs.; Hanbury, *Sport and Travel*, s. 46, s. 68, 97, 100 (son derece ilginç detaylar verilmiştir: Karadaki buzullarda ren geyiği derilerinin; karada ise fok derilerinin işlenmesi yasaktır, vs.).

[257] Boas, *E.B.L.*, s. 122; Hall, *Life with the Esqui.*, s. 201, 202; Labrador misyonunun kurucularının yaşadıkları macera, burada da aynı inancın geçerli olduğunu kanıtlamaktadır. Bkz. *The Moravians in Labrador* (Loskiel, Lond., 1825), s. 100, bkz. s. 21, 22.

[258] Boas, *E.B.L.*, s. 123.

rekir.[259] İnsanlar buzulların üzerinde yaşadıkları sürece, ne Kanada ren geyiğinin ne de diğer ren geyiklerinin derisi işlenebilir.[260] Yaz avının bir ürünü olan somon eti her ne olursa olsun bir deniz hayvanının etiyle temasa sokulmamalıdır, hattâ bir arada bile yenilmemeleri gerekir. Buna karşılık, diğer hayvanlar gibi bütün yıl boyunca avlanılabilen fok etlerinin birbiriyle teması ise daha ılımlı kurallara bağlıdır. Bu tabulardan herhangi birinin çiğnenmesi, bunu yapan kişiye, avladığı avın görebileceği ve kendisine yaklaşan herkese geçen bir leke bulaştırır. O zaman av hayvanları çekilir ve bütün ülkede kıtlık başlar.[261] Bu tabular özel bir ulak sınıfının oluşmasına neden olmuştur ve bu ulakların görevi ilk mors yakalandığında haber vermektir.[262] Bu da kışın geldiğini gösteren bir işarettir. Bu anda Kanada ren geyiklerinin derilerinin işlenmesiyle ilgili bütün çalışmalar derhal durdurulur. Yaşam bir bütün olarak değişmeye başlar.

Bu nedenle, insanların ve şeylerin sınıflandırılma biçimi bile, yaz ve kış mevsimleri arasındaki bu temel karşıtlığın izlerini taşır. Mevsimler, her türden varlıkların ve şeylerin belirlenmesinde temel bir rol oynar. Bu sınıflandırmaların toplumların düşünce yapısında nasıl bir rol oynadığını burada gösterme olanağına kavuşmuş bulunuyoruz. Kış ve yaz kavramlarının, Eskimolar'ın düşünce sisteminin etrafında döndüğü iki kutup gibi olduğunu söyleyebiliriz.[263]

2. Mevsimsel Değişimlerin Tüzel Yaşam Üzerinde Yarattığı Etki ve Sonuçlar

Tüzel bir sistemin amacı, aynı toplumdaki bireyler arasında var olan muhtemel maddî ilişkileri düzenlemektir. Kişilerin birbirlerine göre (kişilerin yönetimi) ya da grup veya bireyler tarafından elde edilen

---

[259] ID., a.g.e., s. 123 (bkz. bir mit ve *C.E.*, s. 587, 588). Ayrıca söz konusu mitin Aivilikler'de bile birçok versiyonu var gibi görünmektedir, bkz. Hanbury, *Sport and Travel, alıntı.*

[260] ID., a.g.e., s. 124.

[261] ID., a.g.e.

[262] A.g.e., s. 122.

[263] Bkz. Durkheim ve Mauss, "İlksel Sınıflandırmalar", *Année Sociol.*, V. Zuniler, şeyleri oluşturdukları iki fratriye göre kış şeyleri ve yaz şeyleri olarak sınıflandırıyor gibi görünmektedirler. Eskimolar'da şeylerin deniz ve kara şeyleri olarak ayrılması bize göre yaz ve kışın ayrılmasıyla örtüşmektedir.

şeylere göre (malların yönetimi) karşılıklı olarak sahip oldukları haklar ve ödevler söz konusu olduğunda, değişik tüzel ve ahlâkî kurumların yaptığı tek şey sadece, topluma ortak bir yaşam için gerekli olan koşulları açıklamaktır.[264] O hâlde, bu ikili morfolojinin etkisinin Eskimolar'ın tüzel yaşantısında dinî yaşantıya oranla daha belirgin olmasına şaşmamak gerekir. Aslında hem bir yaz hukukunun, hem de bir kış hukukunun[265] söz konusu olduğunu ve aynı zamanda bunların birbirleri üzerinde etkili olduğunu göreceğiz.

Aile. Burada Eskimo ailelerini incelememiz gerekmiyor. Fakat Eskimolar'ın aile organizasyonunun temel özelliklerinin betimlemiş olduğumuz ikili morfolojik organizasyonun bir fonksiyonu olduğunu göstermeye çalışacağız.

Bildiğimiz gibi, aile nomenklatürü, aynı bir aile grubundaki farklı üyeleri birleştiren bağları ortaya koymanın en güvenilir araçlarından biridir. Dall ve Morgan'ın yayımlamış olduğu özet tablolar sayesinde, bu konuyla ilgili iyi bir çalışma yapılabilir.[266] İlk bakışta iki tür aile var gibi görünmektedir. Bu ailelerin ilkinde akrabalık kolektif niteliktedir ve Morgan'ın sınıflandırıcı olarak tanımladığı akrabalık tipi içerisinde yer alır; ikincisinde ise akrabalık bireyseldir. Aslında, birinci sistemin iki özelliği güncelliğini korumaktadır. Aşağı doğru inen çizgide, *Eng'-ota* adı torunlara ve aynı zamanda aynı kandan

---

[264] Bkz. Durkheim, *İş Bölümü.*

[265] Bu karşıtlık Parry, Lyon, Boas, Peck, Richardson, Glasunov, Wrangell, Porter ve Petroff tarafından ortaya konmuştur; bkz. Parry, s. 534; Lyon, *Priv. Jour.*, s. 250; Boas, *C.E.*, s. 562, bkz. Peck, *alıntı,* s. 52; Richardson, *Polar Regions*, s. 318; Glasunov ve Wrangell, *Stat. Ergeb.*, s. 130 ve dev. (Alaska); Porter (Schanz), s. 106, *Rep. Alas.*; Petroff (genel değerlen.), *Rep. Al.*, s. 125 ve dev. Ayrıca Rink, Nelson ve Murdoch'un kitaplarında, bizim teorimize destek olacak birçok olgu ortaya koymalarına rağmen, bu konudan tam olarak bahsedilmemektedir; bkz. Rink, *T.T.*, s. 23 ve dev., bkz. *Esk. Tr., Meddel.*, XI, I, s. 26. Bu konu Steensby'ın çalışmasında da eksik kalmaktadır, ki Steensby iki farklı teknoloji arasındaki karşıtlığı görmüş olmasına rağmen, Eskimo toplumundaki iki farklı hukukî yapı arasındaki karşıtlığı görememiştir.

[266] (Batı Grönland, Cumberland Sound, Churchill Nehri). L. H. Morgan, *Systems of Consanguinity of Human Families*, Smithson, *Contrib. to Knowledge*, cilt: XVII, Washington, 1872, s. 275 ve dev. Cumberland Sound'la ilgili bir başka liste de Dall tarafından yayımlanmıştır, Dall, *Contrib. to North. Amer. Ethn.*, I, s. 95.

gelen ya da sonradan aileye kabul edilen ve uzak akraba olan bireylere verilir, yani erkek çocukların soyundan gelen yeğenlerin ve kuzenlerin çocuklarına verilir. Aynı şekilde, *E-tu-ah* ve *Ninge-o-wa* isimleri sadece aynı kandan gelen ya da aileye sonradan kabul edilen büyükbaba ve büyükanne için değil, aynı zamanda bunların kız ve erkek kardeşleri ve bunların kuşağından olan bütün akrabalar için de kullanılır. Eğik çizgide ise, farklı akrabalık derecelerine sahip kuzenler diğer akraba gruplarından ayrılmazlar ve kendilerini evde yaşayanlarla birleştiren bir isim taşırlar.[267] Sonuç olarak, ister anne tarafından olsun, ister baba tarafından olsun, hiçbir akrabalık derecesi takip eden akrabalık derecelerinin dışında tutulmaz: Babam, annem, oğlum ve kızım; babamın erkek ve kız kardeşleri, annemin erkek ve kız kardeşleri; babamın ve annemin erkek ve kız kardeşlerinin çocukları. Böylece, akrabalık ilişkilerinin değişmediği geniş alanlara yayılan bir ailede, çok dar bir yapıya sahip olan ve akrabalığın bireyselleştiği bir başka aile ortaya çıkar.

Ancak, bu şekilde nomenklatür üzerinden algılamaya çalıştığımız iki evcil toplum türü reel olarak vardır: Bunlardan biri yaz ailesidir,[268] diğeriyse kış ailesidir ve her biri farklı bir kompozisyona sahip olduğu için, her birinin kendine özgü bir hukuk sistemi vardır.

Yaz ailesinde nispeten ataerkil bir hukuk sistemi vardır. Baba veya İngilizce'de denildiği gibi *provider*[269] ve avlanma çağındaki erkek çocuklar, bu aile yapısında baskın bir role sahiplerdir. Bunlar şeften daha ileridirler; ailedeki yegâne temeli oluştururlar. Bu kişiler ortadan kalktığında, aile de zorunlu olarak bütünüyle ortadan kalkar; eğer çocuklar henüz küçük ise ve başka çadırlara kabul edilmemişlerse ölüme terk edilirler.[270] Bununla birlikte, annenin de aynı derecede temel bir role sahip olduğunu eklemek gerekir; anne öldüğünde onunla birlikte bütün aile ortadan kalkar.[271] Bu iki karakter kesinlikle

---

[267] Bkz. daha ileride, s. 573, not: 279.

[268] Yaz ailesini oluşturan unsurlar için, özl. bkz. Rink, T.T., s. 20 ve dev., Turner, s. 183.

[269] *Providers*in rolü, ilk Danimarkalı yazarlar tarafından fark edilmiştir. Crantz, III, s. 3 ve 4; 1738, 1743, vs anlatılarında birçok olaydan bahsedilmiştir.

[270] Bkz. *T.T.*, s. 28, bkz. hikâyeler, s. 169.

[271] Bu durum, evlenme çağında kızları olan kişiler için geçerli değildir. Çocuklar, yaşlarının çok küçük olması durumunda, genellikle ölüme terk edi-

vazgeçilmezdir, öyle ki çocuklar belli bir yaşa gelmiş olsalar bile, karısını kaybeden koca ya da kocasını kaybeden kadın en kısa zamanda yeniden evlenmeye çalışır. O hâlde buradaki gruplaşma geçicidir: Tamamen bir ya da iki kişiye bağlıdır. Burada çok özel bir aile düzeni söz konusudur ve bu bütünüyle Eskimo uygarlığına özgüdür. Sonuç olarak, bu aile yapısının temel unsuru, tıpkı daha ileri uygarlıklarda olduğu gibi evli çiftlerdir; bu son derece dikkate değer bir olgudur, zira burada evlilik bağı son derece kırılgandır.

Yaz ailesinin bu fizyonomisini doğrulayan başka özellikler de vardır. Bu özelliklerden ilki, Grönland'da aile şefinin (*igtuat*) sahip olduğu nispî güçtür.[272] Aile şefinin yetişkin çocukları üzerinde mutlak bir komuta hakkı vardır, fakat öyle görünüyor ki, itaat olayları son derece nadirdir. Görevleri ve statüleri belirleyen odur.[273] Karısı da dahil olmak üzere kişileri cezalandırma konusunda mutlak bir hakka sahiptir; fakat bu hakkı kötüye kullanmaz, zira karısını boşama hakkına sahip olsa da, karısı da kendisini terk etme olanağına sahiptir.[274]

Baba tarafından olan ailenin organizasyonu, genelde çocuk ihtiyacına bağlıdır ve bu özellik Eskimo ailesinde de mevcuttur. Hattâ burada diğer yerlere oranla çok daha zorunludur. Aslında çocuğu olmayan yaşlı kişiler olabilir. Kendileri için avlanmayı kabul edecek yetişkin erkek çocukları olmadığından, yaşlı çiftler ya da yaşlı dullar özellikle yazın yaşama olanağını bile kaybedebilirler.[275] Yaşlı ve dul kadınların evlenme ya da evlat edinme olanağı bile yoktur, ki evlat edinme sadece gençler söz konusu olduğunda kazançlı olabilir. Ayrıca böyle bir ihtiyaç, en azından bazı durumlarda dinî bir biçim de alabilir. Aile büyükleri, öldükten sonra kendileriyle aynı adı taşıyan kişilerin, yani yerleşim yerinde doğan son kişilerin bedeninde yeniden hayata dönmeleri gerektiğini bilirler ve kendilerini temsil eden bu kişilerin kişiliği üzerinden kendi ruhları için yapılacak ibadetler de

---

lirler (*Contra*, Murdoch, s. 318; fakat bilindiği üzere Barrow burnunda nüfus çok azalmıştır).

[272] Rink, *T.T.*, s. 24; Holm, s. 97.

[273] Rink, a.g.e.; Turner, s. 190 (son derece net görünmektedir); Hall, *Life with the Esqui.*, I, s. 370; Boas, *C.E.*, s. 545 ve dev.; Nelson, s. 285 ve dev.

[274] Rink, *T.T.*, s. 25; Holm, s. 88; Boas, *C.E.*, s. 566.

[275] Bkz. s. 49, not: 2. Ayrıca Lyon, genç dul kadınların ölüme terk edilmeden önce belli bir süreliğine yerleşim yerindeki bütün bireylerin ortak malı olduğunu söylüyor, *Priv. Jour.*, s. 353.

çocuklarının görevidir. Sonuç olarak, meşru veya evlatlık da olsa çocukların olmayışı, söz konusu aile büyüklerinin ruhlarını da tehlikeye atar.[276]

Yaz dönemindeki aile hukuku ise tamamen farklıdır. Net bir biçimde bireyselleştirilmiş olan küçük yaz aileleri, çok daha geniş bir grup içerisinde kısmi olarak yerlerini alırlar, ki bu grup Slavlar'daki Zadruga'yı hatırlatan bir tür *joint-family*dir ve ayrıca en üst düzeydeki evsel topluluğu oluşturur; grup iglouda ya da uzun yapılı evlerde toplu olarak barınır.[277]

Aslında, şurası kesindir ki, bu şekilde tek bir çatı altında yaşayan bireyler arasında sadece ekonomik ilişkiler değil, aynı zamanda tam tabiriyle ahlâkî bağlar ve nomenklatürün ortaya koyduğu *sui generis* (özgül) akrabalık ilişkiler vardır.[278] Öncelikle, bu akraba türünü belirtmek için kullanılan özel bir isim vardır; bu akrabalar *iglog.atigit*tir[279] (evdeki akrabalar); İngiliz ve Danimarkalı gözlemciler, bu kelimeyi yerinde bir ifadeyle *Hustœller* ve *housemates* olarak çevirmişlerdir ve söz konusu kelime ayrıca bütün kuzenler anlamına gelir. Bu *housemates*in bir bütün olarak bireyin çekirdek ailesinden sonraki en yakın akraba çevresini oluşturduğu resmî olarak doğrulanmıştır.[280] Ayrıca, en ilkel ev tipiyle karşılaştığımız yerlerde, evde yaşayan grup, aynı kandan gelen bireylerden ve kendisine bağlı kişilerden oluşur.

---

[276] Bu son olay bkz. daha yukarıda verilen metinler, s. 514 not: 60, son derece ilginç ve ilk bakışta insanı şaşırtan bir başka olayın açıklanmasına yardımcı olabilir: Bahsettiğimiz olay, çocuğun mutlak bağımsızlığı ve ebeveynlerinin çocuğa duydukları saygıdır. Ebeveynler çocuğu asla dövmezler ve hattâ çocuğun emirlerine itaat ederler. Bunun nedeni, çocuğun kelimenin bugünkü anlamıyla sadece ailenin umudu değil, aynı zamanda yeniden dünyaya gelen ata olarak görülmesidir. Dar, izole ve otonom bir yapıya sahip olan yaz ailesinde, çocuk, inançların ve çıkarların yöneldiği kutup gibidir.

[277] Uzun yapılı Eskimo evindeki ahlâkî rejimle Kızılderili evindeki ahlâkî rejim arasında benzerlik kuran ilk kişi Rink'tir, *Esk. Tr., Meddel*, XI, s. 23. Bkz. Tyrrell, *Accross the Subarctics of Canada*, 1898, s. 68.

[278] Bkz. Morgan, daha yukarıda s. 570, not: 266'da adı geçmektedir.

[279] Bkz. Rink, *Esk. Tr.*, s. 93, karşılıklarıyla birlikte verilmiştir. Bkz. P. Egede, *Dictionarium*, vs., özl. bkz. iglu, s. 32; Kleinschmidt, *Grönlandsk Ordbog*, özl. bkz. igdlo, s. 75; Erdmann, *Eskimoisches Wörterbuch*, s. 52, 63; Petitot, *Monografi*, s. XLIII; bkz. Egede, *Nye Perlustration*, 1. baskı, 1725, s. 45.

[280] Rink, II, s. 9, 26; Petitot, *Monografi*, s. XXIX.

Bu bağlamda, Utiakwim'de[281] (Barrow burnu), toplumun uğradığı bölünmeye rağmen, uzun yapılı evler bir erkeği, karısını ve evlatlık kızını, eşleri ve çocuklarıyla birlikte iki erkek çocuğunu, oğlu ve geliniyle birlikte dul bir kadını ve gelinin küçük kızını içerirdi. Diğer yerlere gelince,[282] elimizdeki şecere tabloları, ev halkının bir araya geliş prensibinin neredeyse aynı olduğunu göstermektedir.

Bu toplumsal akrabalığın bir diğer karakteristik özelliği de, *housemates* (ev halkı) arasında evliliğin yasak olmasıdır; en azından bu yasak kural gibi görünmektedir. Zira bir taraftan, aynı anne ve babadan doğmuş kuzenlerle evlenmek yasaktır;[283] ayrıca bu kuzenlerin *housemates* ile aynı adı taşıdığını ve bunların genellikle kışın birlikte yaşayan erkek ve kız kardeşler ve bu kardeşlerin soyundan gelen kişiler olduğunu biliyoruz. Bu nedenle, sadece akrabalar arasında yasaklamaların söz konusu olduğu yerlerde gözlem hataları yapılmış olabilir ve diğer taraftan, Grönland'da, aynı evde büyümüş bireyler arasında evliliğin yasak olduğu son derece açıktır.[284] Bizlere bu olayı aktaran metinler (ki bunlar en eski metinlerdir), aynı ebeveynlerden olan kuzenlerin akrabalığıyla aynı evde yaşayan bireylerin akrabalığı arasında çok sıkı bir benzerlik kuruyor gibi görünmektedirler. O hâlde, aynı iglouda yaşayan bireyler arasındaki cinsel birleşmelere ensest[285] niteliği veren özel bir tür kardeşlik söz konusudur. Ortaya

---

[281] Murdoch, s. 75.

[282] Jacobsen, *Reise*, s. 240, 241. ("Meillagers"in çoğu itibari-şefin evlatlık edindiği kişilerden oluşur, Isaac.) Kış ailesiyle ilgili bir betimleme için, bkz. Holm, s. 66, tablo XXIII, isimler ve şecereler için, bkz. 95.

[283] *T.T.*, s. 25. Bkz. Egede, *Perlus.*, s. 79; Cranz, III, 2, § 13; Holm, s. 85, 94; Turner, s. 188, 189; Boas, C.E., s. 579. –*Contra*, bkz. Lyon, *Priv. Jour.*, s. 352, 354; Wells ve Kelly, *Eng. Esk. Dict.*, s. 22 (kuşkusuz verilen bilgiler doğru değildir ve muhtemelen cinsel ehliyet konusuna gönderme yapmaktadırlar).

[284] Egede'den Holm'a kadar (s. 194), bütün Danimarkalı yazarlar "sammenbragde" terimini kullanmışlardır, bkz. Egede, *Nye Perlustration*, 1. baskı; Egede "in dit saadan Huse" ifadesini eklemektedir, ancak onu takip eden yazarlar böyle bir ekleme yapmamaktadırlar, *Perlus.*, s. 79. Bununla birlikte Grönland'da, bir hikâyede evlatlık kız kardeşiyle evlenen evlatlık bir kardeşten bahsedilmektedir, ancak evlatlık olgusu sonradan ortaya çıkmıştır ve eskiden çocuklar birlikte büyütülmezlerdi, bkz. *T.T.*, s. 291.

[285] Ayrıca kuzenler, kardeş olarak görülürler, Barrow burnu, MUR., s. 421.

koyduğumuz hukuk kuralıyla çelişen iki olayın olduğu doğrudur. Nelson, açık bir biçimde, Saint-Michel körfezindeki[286] Unalitler'de aynı kandan olan kuzenler arasında evlilik yapıldığını söylüyor; Holm ise, Angmagssalik'le ilgili olarak, evlenilecek kadının evin dışında aranması âdetiyle ilgili çok sayıda istisnadan bahseder.[287] Ancak, Angmagssalik'te uzun yapılı evlerle kışlık yerleşim yerlerinin iç içe geçişinin (ki her bir yerleşim yeri sadece tek bir evden ibarettir) bu organizasyonun en temel yönünü değiştirdiğini unutmamak gerekir. Bu son derece istisnaî bir durumdur ve tam olarak kurala uymaması hiç de şaşırtıcı değildir. Yerleşim yerindeki herkes tek bir çatı altında yaşadığı için, aynı ortamda yaşayanlar arasında evlilik yapılması ve dolayısıyla yasağın delinmesi zorunlu hâle gelir. Diğer taraftan, Nelson'un bahsettiği aynı kandan gelen kuzenler pekâlâ ayrı evlere ve hattâ ayrı yerleşim yerlerine ait olabilirlerdi.[288] Bir tür totemik klanın[289] var olduğu tek kabile söz konusu olduğu için, birbirleriyle evlenebilen kuzenlerin birbirlerini tanıyan iki klanın üyesi olması muhtemeldir.

Büyük kış ailesi, yaz ailesinden farklı bir biçimde şekillendiği gibi, aynı zamanda başka bir biçimde düzenlenir. Kış ailesi ataerkil nitelik taşımaz. Şef[290] doğuma göre değil, kişisel özelliklere göre belirlenir. Şef genellikle iyi bir avcı olan ya da iyi bir avcının babası olan yaşlı biridir; çoğunlukla *oumiak* sahibi olan zengin bir adam ya da bir büyücüdür (*angekok*). Şefin güçleri sınırsız değildir; görevleri ise yabancıları kabul etmek ve kişilerin yerlerini ve konumlarını belirlemektir. İç anlaşmazlıkları çözmek için şefe başvurulur. Fakat şef yanındakiler üzerinde sınırlı haklara sahiptir.

---

[286] Nelson, s. 291.

[287] Aslında, Holm'ün verdiği şecere tablosundan, kuzenlerin (Angitinguak ♂, Angmalilik ♂, Kutuluk ♀, Nakitilik ♀) kendileriyle aynı yerleşkede yaşayan kişilerle evlendikleri ve çocuklarının da doğup yaşadıkları yerleşke içinde evlendikleri sonucunu çıkarabiliriz, Holm, s. 95.

[288] Nelson, s. 291.

[289] Totemik bir klan olan Unalit ve bu klandaki egzogami konusunda, bkz. Nelson, s. 322 ve dev.

[290] Rink, *T. T.*, s. 25, 26; gerçek anlamda ev şeflerinin varlığı gerçekte sadece Alaska'nın kuzeyi için doğrulanmıştır. Bkz. Simpson, *Western Eskimos*, s. 272; Murdoch, s. 429; Petroff, *Rep. al.*, s. 125; Porter (Woolfe), *Rep. Al.*, s. 135.

Dahası da var. Son derece geniş olan bu aile çevresinin dışında, kışın başka bir aile yapısı ortaya çıkar (ve bu sadece kış için geçerlidir); bahsettiğimiz şey, yerleşim yerinin oluşturduğu aile çevresidir. Zira yerleşim yerinin büyük bir tür aile ya da kısacası bir tür klan oluşturup oluşturmadığını kendi kendimize sorabiliriz.[291]

Bir yerleşim yerindeki bütün bireylerin, aralarında düzenli ahlâkî ilişkiler olduğunu gösteren özel bir isim alması son derece dikkate değerdir: Danimarkalı yazarlar, bu ismi *Bopladsfæller, place-fellows* olarak çevirmektedirler.[292] Ayrıca kashimin Grönland'daki ve Labrador'daki Eskimolar dışında bütün Eskimolar'da var olması (ki eskiden Labrador'da da vardı büyük olasılıkla), yerleşim yerindeki bütün bireylerin bir topluluk oluşturduğunu kanıtlamaktadır, ki bu topluluğun üyeleri arasında gerçek bir kardeşlik bağı söz konusudur.[293] Son olarak, Angmagssalik'te evlerin kışlık yerleşim yeriyle iç içe geçişi, kışlık yerleşim yerinde bir araya gelen farklı aileleri birleştiren akrabalıkla evler arasındaki akrabalığın ne denli yakın olduğunu göstermektedir. Ayrıca, bu iç içe geçişin tam olmadığı yerlerde, farklı evler arasında ve bu evlerle kashim[294] arasında başlangıçta sıkı bir bağ olduğuna dair hipotezimizi kabul edersek, bir önceki gözlemimiz çok daha genel bir kapsama sahip olur.

Fakat bu özel durum gerçekte nasıl olursa olsun, kışlık yerleşim yerinde hâkim olan ahlâkî rejimi oluşturan her şey, bireylerin deyim yerindeyse ailevî bir atmosferde soluk aldıklarını kanıtlamaktadır. Yerleşim yeri basit bir ev yığını ya da salt territoryal ve siyasî bir birlik değildir; aynı zamanda evsel bir birliktir. Yerleşim yerindeki bireyler, başka toplumlarda aynı klanda yer alan farklı aileleri birleştiren bağla tamamen aynı olan gerçek bir duygu bağıyla bir araya gelirler. Yerleşim yerinde egemen olan hukuk sistemi her bir eve özgü hakların basit bir bileşimi değildir sadece; büyük aile gruplarındaki hukuk sistemini hatırlatan *sui generis* bir hukuk sistemidir.

---

[291] Bu konuyla ilgili olarak, bkz. Rink, *Esk. Tr.*, s. 22, bkz. *T.T.*, s. 26, s. 54. Bkz. Cranz, *Fortsetzang*, 1770, s. 329.

[292] Grönland dilinde *Nunagatigit* olarak geçmektedir, bkz. Rink, *Esk. Tr.*, Ek., *Meddel,* XI, s. 93, böl. 29 ve *ad verba* sözlükleri.

[293] Ayrıca bu hipotez kashimdeki ya da kışlık igloulardaki hayatı oluşturan toplu yemeklerle de teyit edilmiştir.

[294] Bkz. daha yukarıda, s. 546.

En eski gözlemcilerden, gözlemlerini ditiramp hâline getiren Nansen'e kadar gözlemcilerin çoğu[295] Eskimo yerleşim yerlerinde hâkim olan dinginlik, içtenlik ve sevinç havasından etkilenmişlerdir. Sevgi dolu bir iyilik havası herkesi kaplamış gibi görünür. Suç vakaları çok nadiren yaşanır.[296] Hırsızlık diye bir şey neredeyse hiç yoktur; ayrıca, mülkiyet hukukundan dolayı, hırsızlık yapılabilecek durumlar çok nadirdir.[297] Eşlerin birbirini aldatması diye bir şey ise neredeyse hiç bilinmemektedir.[298]

Klanın karakteristik özelliklerinden biri, klandaki üyelerin işlediği suçlar ve hatalara karşı gösterilen sınırsız hoşgörüdür; cezalar ise temelde ahlâkî niteliktedir. Ancak Eskimo yerleşim yerlerinde de bu hoşgörüyle karşılaşmaktayız.[299] Yaşanan cinayet vakaları çoğunlukla kaza olarak değerlendirilir.[300] Öfkeli oldukları için tehlikeli hâle ge-

---

[295] Egede, *Nye Perlustration*, 1. baskı, s. 37; *Perlustr.*, s. 91; Cranz, III, 3, § 20; Dalager, *Grönlandske Relationer*; Coats, *alıntı*, "*gentile and sociable*", bkz. daha yukarıda, s. 525, not: 106; Parry, s. 500, 533 (hem kışlık yerleşim yerinin hem de uzun yapılı kışlık evin ahlâkî rejimiyle ilgilidir), Lyon, *Priv. Jour.*, s. 350; Wrangell (Wassilieff ve Glasunov), *Stat. Ergeb.*, s. 129. Sadece eski yazarların adını veriyoruz, zira bu yazarların açıklamaları artık tamamıyla biçimsel hâle gelmiştir. Bkz. Nansen, *Eskimoleben*, s. 293 ve dev., s. 138.

[296] Özl. bkz. Cranz, III, 4, § 28. Nelson tarafından 1881 ve 1882 yıllarında Alaska'da görülen çeşitli olaylarla ilgili tarihsel bir tablo verilmiştir, s. 301 ve dev.

[297] Rink, *T.T.*, s. 34.

[298] Örn. Murdoch, s. 420, bkz. Simpson, *West. Esk.*, s. 252; Parry (Igloulik), s. 529; Woolfe, Porter içinde, *Rep. Al.*, s. 135; Wells ve Kelly, *Engl. Esk. Dict.*, s. 19. Bu son yazarlara göre, evlilikte sadakat olgusu kadınların değiş-tokuş edilmesi âdetiyle çelişmektedir, ancak böyle bir çelişki söz konusu değildir.

[299] Rink, *T.T.*, s. 34 ve dev.; *Esk. Tr.*, s. 24; Nelson, s. 293; Schanz, Porter içinde, Rep. Al., s. 103; Boas, *C.E.*, s. 582; *E.B.L.*, s. 116; Peck, *The Life of Rev. Peck.*, s. 32.

[300] Rink, *T.T.*, s. 35, 36. Bir "housemate"in yarattığı tehdidin kan intikamına neden olamayacağı açıkça söylenmektedir (*contra*da bununla ilgili birçok hikâye yer almaktadır, hikâye no: 30, 38, vs.). Bkz. Hanbury, *Sport and Travel*, s. 46. Tyrrell, cinayet işleyen kişiyi kurbanın ailesini evlatlık edinmeye zorlayan bir kuraldan bahsetmektedir (Labrador (?), Chesterfield Inlet (?)), bkz. *Across*, vs., s. 170; burada Kızılderili âdetleriyle bir karışma oldu-

len kişiler deli olarak görülürler ve eğer bu kişiler öldürülürse, deli oldukları için öldürülürler.[301] Yerleşim yerinde verilebilecek ceza bile, en azından Grönland'da, son derece masum bir cezadır; verilen tek ceza meşhur "şarkı düellosu" veya "tambur dansı"dır;[302] bu düello veya dans sırasında, kafiyeli dizeler ve nakaratlarla, biri şikayetçi diğeri savunmacı konumunda olan iki rakip birbirine küfür ve hakaretler yağdırır ve bu, rakiplerden biri küfür ve hakaretlerdeki yaratıcılığıyla diğerini alt edene kadar devam eder. Verilen tek ödül, katılan kişilerin yaptığı değerlendirmedir ve bu değerlendirmeyle verilen tek ceza ise katılan kişilerin kınama ve kötülemeleridir.[303] Eskimolar'ın kışlık yerleşim yerleri Araplar'ın yaptığı klan tanımlamasına tamamen uymaktadır: *Kan gütmenin olmadığı yer.*[304] Halka yönelik suçlar bile sadece ahlâkî cezalara konu olurlar. Kötü büyü dışında[305] (ki bu daha ziyade komşu bir yerleşim yerindeki insanlara bağlanır[306]), başka bir şekilde cezalandırılan herhangi bir suçun olmadığına inanıyoruz. Hattâ orta bölgelerde,[307] ritüel yasaklamalara yönelik büyük

---

ğuna inanıyoruz. Bununla birlikte, bkz. Boas, *E.B.L.*, s. 118; böyle bir hataya neden olabilecek bir olay verilmiştir.

[301] Örn. bkz. hikâyeler, Rink, *T.T.*, hikâye no: 22. Angutisugssuk, vs., Boas, *E.B.L.*, s. 72.

[302] Egede, *Nye Perlustration*, 1. baskı, s. 43; *Perlustr.*, s. 86; Cranz, III, 3, § 23; Rink, *T.T.*, s. 33, 67; Holm (Angmagssalik), s. 157 ve dev., hikâyeler, no: 47; Rasmussen (York burnu ve Smith boğazı), *Nye Mennesker*.

[303] Bkz. Steinmetz, *Studien zur Ersten Entwickelung der Srtafe*, Leiden, 1896, II, s. 67. Tylor'a göre şarkılar İskandinav kökenli olabilir, bkz. Tylor, Scandinavian Culture, vs., *Jour. Anth. Inst. Gr. Br.*, XIII, s. 268. Bu mümkün. Ancak, Alaska'da görülen (bkz. Nelson, s. 293) ve hattâ ceza verilmesine neden olan kınama olgusunun Avrupa kökenli olduğunu savunmak pek mümkün değil. Oysa benzer bir olgu Grönland'da görülen olgunun ortaya çıkmasına neden olmuş olabilir pekâlâ. Diğer taraftan, söz konusu olgunun Eskimolar'da da karşılığı bulunmaktadır: Örn. bkz. (Fort Churchill) Franklin, *Narrative of a Second Voyage of the Shores*, Lond., s. 182, vs., s. 197. Bkz. Tyrrell, *Accross*, vs. s. 132; Gilder, *Schwatkas' Search*, s. 245.

[304] Bkz. Cranz, II, 4, § 33.

[305] Rink, *T.T.*, s. 34, 35; Holm, s. 58; bkz. Nelson, s. 430.

[306] Rink, a.g.e.

[307] Boas, *E.B.L.*, s. 121; ayrıca bkz. bir anekdot, Rasmussen, *Nye Mennesker*, s. 31 (Baffin topraklarından olan bir *angekok*un kızı, tabuyu çiğnediği ve itiraf etmediği için babası tarafından terk edilir).

suçlar bile (ki bu türden bazı suçların bütün topluluğun yaşamını tehlikeye attığına inanılır[308]) sadece itirafla, günah çıkarmayla ve tövbeye zorlamayla cezalandırılır. Cezalandırma sisteminin bu denli hoşgörülü olması, grupta hâkim olan ailevî yakınlığın ve içtenliğin bir göstergesidir.

Bu yakınlık, komşu yerleşim yerleri arasındaki izolasyonla çok net bir karşıtlık oluşturmaktadır. *Place-fellows* (ortam-arkadaşları), saldırganlar başka bir yerleşim yerinden olduğunda, öldürülen yakınlarının öcünü almakla yükümlüdürler.[309] En azından hikâyelerde, Grönland'daki yerleşim yerleri arasında yaşanan uzun kan davalarından bahsedilmektedir.[310] Aynı zamanda, Baffin topraklarının neredeyse tamamında ve Hudson körfezinin kuzeybatısında eskiden gerçek savaşların yaşanmış olduğu söylenmektedir.[311] Hattâ Holm ve Hanserâk'a göre, Doğu Grönland'da, değişik fiyortlardaki yerleşim yerleri arasında sürekli bir düşmanlık ve küçümseme hâkimdi.[312] Grönland'da,[313] Baffin topraklarında, kral Guillaume topraklarında[314] ve eskiden Alaska'da[315] yabancıları karşılamak için yapılan törenlerde genellikle kavga seansları yer alırdı. Hattâ, bir grup komşu bir yerleşim yerini ziyaret ettiğinde, seçilen iki kişi arasında yer alan sert oyunların[316] ya da önceden ayarlanan düelloların dövüşen taraf-

---

[308] Boas, *alıntı.*

[309] Rink, *T.T.*, s. 34; Nelson, s. 291 ve dev., bkz. önemli bir âyin, Wells ve Kelly, *Engl. Esk. Dict.* (savaş ilânıyla ilgili olabilir mi?), s. 24, Wrangell, *Stat. Ergebn.*, s. 132.

[310] Rink, *T.T.*, s. 35, bkz. hikâyeler, s. 235, 174, 175; s. 206, 207, ayr. Bkz. s. 211; *contra*, s. 357, 358. Bkz. Schlutz Lorentzen, *Eskimoernes Indvandring, Meddel. Gr.*, 1904, XXVI, s. 320 (Kuzey kabileleri Güney kabilelerine karşı).

[311] Boas, *C.E.*, s. 465; *E.B.L.*, s. 116, hikâyeler, no: 72; Kumlien, *Contributions*, s. 12; Klutschak, s. 228.

[312] Holm, *Ethn. Sk.*, s. 87; *Kanseraks Dagbog*, s. 45.

[313] Rink, T.T., s. 157, hikâyeler, no: 39, 40.

[314] Boas, *C.E.*, *loc. ult. cit. E.B.L.*; *loc. ult. cit.*, *C.E.*, s. 609, bkz. Klutschak, s. 67 ve dev. Schwatka, *Science*, IV, 98, 545.

[315] Nelson, s. 294 ve dev.

[316] Boas, *C.E.*, s. 609; *E.B.L.*, s. 609; bkz. hikâyeler, Rink, *T.T.*, s. 211, 226 (kanlı bir sonla biten bir top oyunu).

lardan birinin ölümüyle sonuçlandığı iddia edilir; kuşkusuz bu iddia biraz abartılıdır.

Fakat, kadınların değiş-tokuş edilmesi geleneği, aynı yerleşim yerinin üyeleri arasında gerçek bir akrabalığın olduğunu çok daha net bir biçimde ortaya koymaktadır.[317] Hemen hemen bütün Eskimo topluluklarında buna işaret edilmektedir. Bu değiş-tokuşlar, kış aylarında yerleşim yerinde yaşayan erkekler ve bütün kadınlar arasında gerçekleşir. Bazı durumlarda ise, örneğin Batı Grönland'da değiş-tokuş, eskiden sadece evli çiftlerle sınırlıydı.[318] Fakat en yaygın kural, evlenme çağına gelmiş bütün bireylerin bu değiş-tokuşlarda yer almasıdır. Bu uygulama genellikle kış dönemindeki toplu bayramlar için geçerlidir;[319] bununla birlikte bazı yerlerde, özellikle Grönlandda bu uygulama bayramlardan bağımsız hâle gelmiştir. Hıristiyanlık'tan etkilenmemiş olan bölgelerde, bu eski gelenek bir bütün olarak yaşamaya devam etmektedir. Verili bir anda lambalar söndü-

---

[317]Eskimolar'daki kadın değiş-tokuşunun genelliği üzerine, bkz. Richardson, *Polar Regions*, s. 319; Murdoch, s. 413.

[318] Egede, *Perlustr.*, s. 78; Paul Egede, *Dictionarium*, Malliserpok kelimesi, s. 100. Eğer Cranz açıklamalarında bu âdetten bahsetmiyorsa, bunun nedeni biraz savunmacı davranmasıdır, fakat balina avı konusunda "lamba söndürme"den bahsetmektedir (III, 5, 43) ve misyonlarla ilgili anlatılarda bununla ilgili başka izlerle karşılaşmaktayız, örn. 1743, *Hist. of Gren.*, İngl. baskı, II, s. 70. Eskimolar için evrensel olan güneş ve ay hikâyesi dışında, Rink'in bu olgudan bahsetmemesi ve bizlere bununla ilgili herhangi bir hikâye bırakmamış olması son derece dikkate değerdir, *T.T.*, s. 326; güneş ve ay hikâyesinin bize göre en eski versiyonlarında, ensest ilişki her zaman kashimde ve doğal olarak lamba söndürme âyini sırasında yaşanır. Bkz. bu hikâyenin bibliyografyası, Boas, *E.B.L.*, s. 359; ayrıca bkz. Thalbitzer, *A Phonetical Study*, s. 275; seansın bizim söylediğimiz gibi gerçekleştiğini kanıtlayan önemli bir çalışma: Rasmussen, *Nye Mennesker*, s. 194.

[319] Bkz. daha yukarıda, s. 566, not: 248, bkz. Petitot, Büyük Eskim., s. 166; Peck, *The Life*, vs., s. 55, 242; her *angekok* âyininden sonra (Kinipetu); Boas, *E.B.L.*, s. 158, 139; Klutschak, s. 210; Turner, s. 200, 178. Muhtemel tek istisna Barrow burnundaki kabiledir, ki Murdoch'un söz konusu kabilede bu olayı araştırmış olması boşunadır, bkz. s. 375. Geçici değiş-tokuş geleneği [bu kabilede] her hâlükarda yaşanmaktadır ve Murdoch bunu cinsel komünizme benzetmektedir, s. 415.

rülür ve tam bir zevk ve eğlence âlemi yaşanır.[320] Son derece tipik iki olay dışında, belli kadınların belli erkeklere ayrılıp ayrılmadığı konusunda yeterince bilgi sahibi değiliz.[321] Daha önce bahsettiğimiz Cumberland Sound'daki[322] maskeli bayramlarda, tanrıça Sedna'yı temsil eden maskelerden biri, akrabalık derecelerini dikkate almadan, sadece *isimlerine bakarak* erkeklerle kadınları eşleştirir. Buradan şunu anlamak gerekir ki, erkekler ve kadınlar eskiden ataların yaptığı gibi birbirleriyle birleşirler, ki bu atalardan gelen kişiler, onların isimlerini taşır ve onların canlı birer temsilcisidirler. Aynı olgunun Alaska'da da görüldüğü doğrulanmıştır[323] ve başka yerlerde de bu olaya işaret edilmiştir. Böylelikle bu anda çekirdek ailenin ve ev halkının organizasyonu cinsiyetler arasındaki sıradan düzenlemeyle ortadan kalkar: Bütün bu özel gruplar, yerleşim yerinin oluşturduğu toplu grup içerisinde birbirine karışır, ki grubun geçici olarak yeniden oluşturulan mitik organizasyonu diğer bütün organizasyonları ortadan kaldırır. Bir an için klanın biçimsiz yapısıyla[324] aileyi yuttuğunu söyleyebiliriz.

Grubun bütün üyeleri arasında gerçekleşen ve çoğunlukla cinsel ritüellerden oluşan bu genel değiş-tokuşların dışında, özel nedenlerle şahıslar arasında gerçekleştirilen ve belli bir sürekliliği olan başka değiş-tokuşlar söz konusudur.[325] Bunlardan bazıları kışlık evde yapılır,[326] bazılarıysa, yaza yönelik olarak, haziran ayında grubun dağıl-

---

[320]Aynı kandan olan kişiler arasındaki cinsel ilişkilere ilişkin yasaklara uyuluyor gibi görünmektedir (Holm, s. 98, bkz. daha önce bahsettiğimiz güneş ve ay hikâyesi).

[321]Wrangell, uzak akrabalık gereğince yaşlı kadınların kendilerini nasıl sunduklarından bahsetmektedir (Aşağı Youkon), *Stat. Egebn.*. Ancak bu olay daha ileride bahsedilen olayla aynı olabilir.

[322]Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 323; Peck, *Life of Rev.* Vs., s. 41; Boas, alıntılar, daha yukarıda, s. 575, 576, 578.

[323] Nelson (Ikogmiut), s. 379, bkz. s. 494.

[324]Ayrıca geçici değiş-tokuş bu açıdan aynı noktaya varmaktadır, bkz. Murdoch, s. 419; bkz. Porter, s. 39.

[325]Bkz. Porter, *Alaska*, s. 103 (Weber); Wells ve Kelly, *Eng. Esk. Dict.*, s. 19, Murdoch, s. 413; Parry (*Angekok* Tootelmak öyküsü), s. 300; Lyon, *Journ.*, s. 354 (kız kardeşlerin değiş-tokuş edilmesinden bahsedilmektedir, ki bu son derece mümkündür).

[326] Bkz. Lyon, *alıntı.*

masından önce hayata geçirilirler;[327] bu sonunculara hediye değiş-tokuşları eşlik eder.[328] Fakat kışın ve yazın gerçekleştirilen bu değiş-tokuşlar, sadece aynı yerleşim yerinden olan insanlar arasında yapılıyor gibi görünmektedirler. Smith boğazında,[329] bu değiş-tokuşlar, evliliğin ilk yıllarında sıklıkla yapılırlar ve evliliğin bu döneminde sadece belirli kişiler arasında yapılabilirler;[330] daha sonra, kısa periyotlarla, York burnundaki kabile örneğinde olduğu gibi bir tür "tek aile"de[331] yer alan bazı bireyler arasında yapılırlar. Alaska, farklı yerleşim yerlerinde yaşayan bireyler arasında yapılan değiş-tokuşlarla karşılaştığımız tek bölgedir.[332] Ancak istisnalar kaideyi bozmaz. Aslında, bu türden değiş-tokuşlara girişen erkekler, bir tür üvey kardeş hâline gelirler ve değiş-tokuş edilen kadınlar da kardeş olarak görülürler; bu birleşmelerden doğan bütün çocuklar için de aynı şey geçerlidir.[333] Bu şekilde kurulan ilişkiler, doğal akrabalığın bir sonucu olan ilişkilerle tamamen özdeştir.[334] Bu da, bir tür cinsel komünizmin uygulandığı grupların birer akraba grubu olduğunun bir diğer kanıtıdır, zira yabancı kişiler arasında bu türden bir uygulamanın olduğu yerlerde, söz konusu uygulama o kişiler arasında bir akrabalık bağı yaratır.

---

[327] Parry, s. 530; Murdoch, s. 413, 419; Boas, *C.E.*, s. 579; Kumlien, *Contrib.*, s. 42; Peck, *alıntı,* s. 55.

[328] *Angekok* özel bir hakka sahip gibi görünmektedir (Parry'den bir anekdot, s. 300, bkz. Turner, s. 200).

[329] Peary, *Northward over the Great Ice*, I, s. 497; Kroeber, *The Eskimos of Smith Sound*, s. 56.

[330] Peary, a.g.e.; Rasmussen, kadınların değiş-tokuşuyla ilgili güzel tablosunda bu detaydan bahsetmemektedir, *Nye Mennesker*, s. 64.

[331] Kane, *Arctic Explorations*, II, s. 211.

[332] Nelson, s. 493; Porter, *Alaska*, s. 103 (yerleşim yerinin içinde yapılan ve ayrıca aynı hakları içeren değiş-tokuşları da kapsamaktadır), bkz. Wells ve Kelly, *Eng. Esk. Dict.*, s. 29.

[333] Nelson, a.g.e.

[334] Grönland'da doğal akrabalığı ifade edilen terimlerin aynısı kullanılmaktadır. Ayrıca Amerikalı gözlemciler, kan bağlarının ve hakların aşırı bir biçimde birbirine karıştığı ve bu nedenle şecerelerin çıkartılmasının neredeyse imkânsız hâle geldiği kanısındalar.

Kısacası, klanda olup da yerleşim yerinde olmayan tek şey egzogamidir. Nansen'in,[335] Angmagssalik'teki yerleşim yerlerinin, egzogaminin hâkim olduğu klanlar olduğunu düşündüğü de doğrudur. Ne yazık ki yapılan bu gözlem, sadece Holm'ün verdiği bilgilere dayanıyor gibi görünmektedir, ki Holm'ün verdiği bilgiler, yerleşim yeriyle değil de evle ilgilidir. Ayrıca, Holm'ün sunduğu diğer belgeler, örneğin bulunduğu fiyorttaki değişik yerleşim yerlerinde temsilcileri olan bir aileyle ilgili olarak verdiği şecere tablosu, yaşanılan yerleşim yerinin içinden de evlenilebileceğini göstermektedir.[336] Aynı yerleşim yerinde doğan bireyler arasında evliliğin yasak olabileceği ve sadece içinde doğulan yerleşim yerinden başka bir yerde yaşama koşuluyla serbest olabileceği doğrudur. Fakat bununla birlikte, gerçek anlamda totemik olan tek Eskimo klanından bahseden yegâne kişi olan bir yazarın egzogamiden bahsetmemesi dikkate değerdir.[337]

Bu bağlamda, dinî yaşantı açısından olduğu gibi, ev yaşantısı açısından da yaz ve kış arasındaki karşıtlık son derece nettir. Yazın, Eskimo aileleri bizim bugünkü ailelerimizden daha geniş değildir. Kışın ise, bu küçük aile çok daha geniş olan gruplar içerisinde kaybolur gider; başka bir aile tipi oluşur ve ilk sırayı alır; uzun yapılı evlerdeki büyük aile, yani bir tür klana benzeyen bu yapı yerleşim yerini oluşturur. Tamamen birbirinden farklı olan iki ayrı topluluğun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz; ayrıca, eğer sadece Eskimo topluluğundaki iki ayrı hukuk yapısını dikkate alırsak, Eskimolar'ı iki başlık altında sınıflandırabiliriz.

3. Mevsimsel Değişimlerin Mülkiyet Rejimi Üzerindeki Etkileri

Reel halklar, bireysel hak ve ödevlere oranla belki de çok daha önemli değişimlere uğruyor; bunun iki nedeni vardır. Bir taraftan, kullanı-

---

[335] *Eskimoleben*, s. 146, bkz. s. 204, no: 1. Klutschak son derece muğlak bilgiler vermektedir, s. 234.

[336] Bkz. daha yukarıda, s. 455, not: 4.

[337] Nelson, Unalitler'den söz ederken egzogamiden bahsetmemektedir. Komşu kabilelerde yapılan maskeli bayramlarda (Aphokagamiutlar, Ikogmiutlar), kadın değiş-tokuşunun akrabalık derecesi gözetilmeksizin yapılması son derece dikkate değerdir. Porter, *Rep. Al.*, s. 103; Nelson, s. 379, bkz. s. 494.

lan şeyler mevsimlere göre değişirler; tüketim araç ve maddeleri yazın ve kışın bambaşka bir yapı sergilerler. İkinci olarak, bireyler arasında kurulan çıkar ilişkileri de aynı şekilde nicelik ve nitelik olarak değişirler.[338] İkili bir morfolojiye ve ikili bir teknolojiye, ikili bir mülkiyet hukuku karşılık gelmektedir.

Yazın bireyler ve dar sınırları olan aileler çadırlarda birbirlerinden ayrı olarak yaşarlar; en fazla geçici konaklama yerlerinde bir araya gelebilirler; balina avı dışında avcılık toplu olarak yapılmaz; her gözüpek ve maceraperest avcı, avladığı hayvanları çadırına götürür ya da hiçkimseye hesap vermeden kendine ait "gizli yer"e gömer.[339] Bu durumda, küçük aile gibi birey de güçlü bir biçimde kendini gösterir. Böylelikle şeylerin sadece iki sınıf oluşturduğunu açıkça görüyoruz: Bunlardan ilki, birey tarafından elde edilen şeyleri, diğeriyse küçük aile grubunun elde ettiği şeyleri içerir.[340]

Bireysel mülkler şunlardan oluşur: Elbiseler, muskalar, nazarlıklar, doğal olarak sadece erkeğe ait olan kayık ve silahlar. Kadınlar genellikle aile kandilini,[341] tencereleri ve diğer araç ve gereçleri elinde bulundurur. Bütün bu ev eşyaları, büyüsel-dinsel bir biçimde kişiye bağlanırlar.[342] Bu eşyalar kullanılmaya başlandıktan sonra, kişi bunları ödünç vermeye, başkasına bırakmaya ya da değiş-tokuş etmeye yanaşmaz.[343] Söz konusu eşyalar ölen kişiyle birlikte gömü-

---

[338] Bkz. Rink, *T. T.*, s. 28.

[339] Bkz. Cranz, III, 3, § 22; C.E., s. 577.

[340] Çoğunlukla Grönland'la ilgili takip eden bütün açıklamalar için, bkz. Dalager, *Relationer*; Egede (pek net değil), *Perlus.*, s. 81; Cranz, III, 3, 25, Dalager'e göre; Rink, *T. T.*, s. 10 ve dev., 22. Öyle görünüyor ki, Danimarkalı yazarların hepsi, Avrupalılar'a ait yerleşkelerin kökeniyle ilgili olarak Dalager, Egede ve Morave Kardeşler tarafından yapılan bir derlemeye başvurmaktadırlar, Cranz, X, § 4, § 5, § 6 (bkz. Neu Herrnhut anlatıları, 1746, 1750); Cranz, *History of Greenland*, II, s. 88, 142; Nordenskiöld, *Den Andra Dicksonska Expedition*, s. 500; Nansen, *Eskimoleben*, s. 106; bu yazarlar diğer Danimarkalı yazarların verilerini yeniden yayımlamaktan başka bir şey yapmıyorlar.

[341] Her hâlükarda, orta ve batı bölgelerindeki Eskimolar'da, boşanma durumunda kadın lambayı kendisiyle birlikte götürür.

[342] Rink, *T. T.*, s. 30; Holm, s. 118; Nelson, s. 137.

[343] Cranz, III, 3, § 25.

lür.[344] Bunlardan bazıları, özellikle de silahlar, Alaska'da ve belki de her yerde başkasına ait olduğunu gösteren mülkiyet işaretleri taşır.[345] Bu işaretlerin iki fonksiyonu vardır: Üzerlerinde yer aldıkları nesnelerin tanınmasına olanak verirler ve mülk sahibinin büyüsel gücünü kısmen bu nesnelere aktarırlar.[346] Her hâlükarda şeyler bireyin bir parçası hâline gelirler, ki birey, satış ya da trampa durumunda, sadece bu şeyleri yalayarak[347] ya da bir parçasını kendine saklayarak[348] elden çıkarabilir. Bu önlem sayesinde, insanlar, alıcının eşya aracılığıyla kendileri üzerinde kötü büyü yapacağından korkmadan ellerindeki eşyaları elden çıkarabilirler. Ayrıca, kişinin ve şeyin böyle güçlü bir şekilde özdeşleşmesinin Eskimolar'ın ürettiği nesnelerle sınırlı olması dikkate değerdir.[349]

Çekirdek aileye ait olan mülkler çok daha sınırlıdır. Aile hiçbir taşınmaz mala sahip olamaz ve sadece az sayıda taşınır mala sahip olabilir. Lambalar çoğunlukla kadına ait bir mülktür.[350] Bu grubun gerçek anlamda sahip olduğu tek şey çadır, örtü ve kızaktır.[351] Çadırların taşınmasında, yaz dönemindeki göçlerde ve balina avında

---

[344] Eskimolar'dan bahseden hiçbir yazarda bu kuralla ilgili herhangi bir istisnayla karşılaşmış değiliz. Bu nedenle herhangi bir referans vermeden geçeceğiz.

[345] Mülkiyet işaretleri ve bunların uzantıları için, bkz. F. Boas, *Property Marko of Alaskan Eskimo, Amer. Anthropologist.* N.-S. cilt: I, s. 602. Hoffmann, "The Graphic Art of the Eskimo", *Rep. U.S. Nat. Mus.*, 1895 (Washington, 1897), s. 720. Mülkiyet işaretlerinin kullanımı Mackenzie'nin ötesine kadar uzanmaktadır kuşkusuz, Petitot, *Büyük Eskimolar*, s. 187. Boas, bu işaretlerin ne Baffin topraklarında ne de Hudson körfezinin kuzeybatısında bilindiğini söylemektedir (bkz. *E.B.L.*, s. 94). Fakat, gerçek anlamda işaretler içermemekle birlikte, şurası kesindir ki, Eskimolar'daki avcılık hakkı gibi net bir hak bkz. daha ileride, s. 589, 590, avcılardan her biri (avı öldürmede kullanılan) silahın kendisine ait olduğunu kanıtlama olanağına sahip olduğunda kullanılabilir sadece, bkz. Dalager, Cranz içinde, III, 3 § 25.

[346] Bkz. Nelson, s. 323 (totemin gücü).

[347] Lyon, *Priv. Jour.*, s. 21, bkz. *Narrative*, vs. 55.

[348] Nelson, s. 438; bkz. "Narra. of a Lieut. Chappel", *Voy. to Hudsons' Bay*, s. 65.

[349] Anekdotlar, Nansen, *Eskimoleben*, s. 91. Avrupa kökenli hedikler sıradan kurallara bağlı değillerdir.

[350] Kadınla birlikte gömülür, Boas, *C.E.*, s. 580.

[351] Bkz. Rink, *T.T.*, s. 30; Turner, s. 105; Boas, *C.E.*, s. 541.

kullanılan *oumiak*, yani kadın gemisi de aynı gruptandır; bununla birlikte *oumiak* daha ziyade kışın bir araya gelen ailelere ait olabilir.[352] Ne olursa olsun, küçük aileye ait olan taşınır mallar sadece yaz yaşantısıyla ve yaz yaşantısının kış dönemindeki uzantısıyla bağlantılıdırlar. Fakat aile hukukunun yadsınmaz olduğu yerde, bu durum bütün tüketim maddeleri için geçerlidir. Avcı, ne kadar uzak olursa olsun ve ne kadar acıkmış olursa olsun, avladığı her şeyi yaşadığı çadıra getirir.[353] Bu ahlâk kuralına böylesine riayet edilmesi Avrupalılar'ı hayran bırakmıştır. Av hayvanları ve bu hayvanlardan elde edilebilecek ürünler, avcının konumu ne olursa olsun avcıya değil aileye aittir. Kişinin başkaları için bu denli düşünceli oluşu, yaralı, zayıf ve güçsüz insanlara karşı duyulan soğuklukla büyük bir zıtlık oluşturmaktadır;[354] öyle ki, göç sırasında aileyi izleyemeyecek hâle geldiklerinde bu kişiler terk edilir.[355]

Kış hukuku ise tamamen farklıdır. Bu bireysel ya da salt ailevî egoizmin yerini geniş bir kolektivizm alır.

Öncelikle, taşınmaz mallarla birlikte ortaklık rejimi ortaya çıkar. Evler, içlerinde yaşayan ailelerin hiçbirine ait değildir; bir araya gelen *housemates*e aittir (ev-arkadaşları). Ortak harcamalarla inşa edilip onarılır.[356] Topraklar da ortak mülkiyete ait gibi görünür.

Tüketim nesnelerine gelince, kolektivizm, yazın olduğu gibi küçük aileyle sınırlı kalmak yerine bütün eve yayılır. Avlanılan hayvanlar bütün ev sakinleri arasında paylaşılır.[357] Dar sınırlı ailedeki özel

---

[352] Rink, *T.T.*, s. 28, 23.

[353] Bkz. bir örnek, Haal içinde, *Life with the Esqui.*, I, s. 250

[354] Bkz. s. 413, not: 5.

[355] Bkz. hikâyeler, Boas, *E.B.L.*, s. 172, 202, 211, 239 vs.

[356] Cranz, III, 3, 25; Rink, s. 10, 23; Holm, s. 83; Boas, C.E., s. 581; Murdoch, s. 85; Petitot, *Monogr.*, s. XXXI; Richardson, *Polar Regions*, s. 319; Porter (Woolfe), *Rep. Alaska*, s. 137; Petroff, *Rep. Alaska*, s. 125.

[357] Holm, s. 87, *Hanserâks' Dagbog*, s. 51; Cranz, *alıntı. Ult.*, bkz. X, 7; Dalager, *alıntı,* Paul Egede, *Efterretninger*; Rink, *T.T.*, s. 27 (açıkça yerleşim yerinin rejiminin bu olduğunu söylemektedir); Nansen, *Eskimoleben*, s. 91 ve dev. (Dalager'i aynen tekrarlamakta ve hatalı bazı noktalar eklemektedir). Smith boğazında, komünizm mutlak ve *Bopladsfoeller* ile sınırlı gibi görünmektedir, bkz. bir anekdot, Rasmussen, *Nye Mennesker*, s. 81; Nordenskiöld, *Den Andra*, vs., s. 503; Boas, C.E., s. 577; Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 290; Klutschak, s. 66; Kumlien, *Contributions*, s. 18; Petitot,

ekonomi tamamen ortadan kalkar. Aile, ne avdan elde edilenler üzerinde, ne de kendine düşen pay üzerinde sadece kendisi için birikim yapma hakkına sahip değildir. Uzaklarda bulunan gizli yerlerden getirilen dondurulmuş erzaklar gibi, dışarıdaki depolar da topluluğa aittirler. Daha önceden getirilen erzaklar ve yeni getirilenler, ortak ihtiyaçlar ölçüsünde paylaştırılırlar.[358]

Ancak topluluk hukuku evden ziyade yerleşim yeri için geçerlidir. Yerleşim yerinde, yaz dönemindeki bireysel ve ataerkil haklarla olan karşıtlık çok daha belirgindir.

Her şeyden önce, yerleşim yerinin kapladığı alanın mülkiyeti topluluğa aittir; hiçkimse, hattâ topluluğa bağlı biri bile topluluğun zımnî kabulü olmadan bu alana yerleşemez.[359] Elbette ki, kashim söz konusu olduğunda, kashim de ortak bir taşınmaz mülktür.[360]

Ayrıca tüketimdeki kolektivizm, eve oranla kashimde çok daha kayda değerdir. Sadece kıtlık dönemlerinde değil bütün dönemlerde av hayvanlarının herkesin arasında paylaşıldığı bazı kabileler vardır.[361] Böylelikle kış hayatı, yerlilerin karşılıklı olarak birbirlerine sunduğu sürekli bir toplu yemekle geçer.[362] Özellikle de belli bir büyüklüğü olan hayvanlar, morslar ve küçük balinalar ortak şölenlerin temel maddesidirler daima ve bunlar son derece eşit bir biçimde dağıtılırlar. Karaya vuran ya da yakalanan balinalar ortaklaşa hazır-

---

Monografi, s. XXXII; Porter, s. 103, 137, 141. (Nelson ve Murdoch, bizlere bu konuda herhangi bir bilgi vermemektedirler).

[358] *Hanserâk's Dagbog*, s. 51; Rink, *T.T.*, s. 26, 27 ve dev.

[359] Rink, *T.T.*, s. 26; bkz. Dalager, *alıntı,* Cranz, III, 3, § 5; Egede, *Perlustr.*, s. 91; Boas, *C.E.*, s. 587 (bu durum yabancılarla sınırlıdır).

[360] Nelson, kashimin muhtemelen aynı kabileye bağlı olan birçok kişi tarafından inşa edildiğini ve bu durumun arkadaşlık ilişkilerini güçlendirdiğini söylemektedir. Simpson, *W. Eski.*, s. 269; Simpson, kashimin özel şahısların mülkü olabileceğini söylemektedir (bkz. Parry, s. 360). Murdoch ise öyle olmadığını söylüyor, s. 427.

[361] Boas, *C.E.*, s. 577; Hall, *Second*, bkz. s. 226; Klutschak, s. 234.

[362] Rasmussen, *Baffin Topraklarındaki Eskimolar'ın Tarihi* adlı çalışmasında, Eskimo topluluğunun, çepeçevre dizilen kemiklerin içinden geçme şeklinde bir topluluk âyinini Smith boğazındaki bir kabileye taşıdıklarını söylemektedir, *Nye Mennesker*, s. 32; Hall, *Life*, vs., I, s. 170, II, s. 120; *Sec. Voy.*, s. 226; Lyon, *Priv. Jour.*, s. 125, 127.

lanırlar; yerleşim yerindeki herkes davet edilir;[363] herkes alabildiğini alır ve ilginçtir ki, Grönland'da, bu tür kapışmalar sırasında başkalarının yaralanmasına neden olmak suç sayılmaz.[364]

Taşınır mallara gelince, gerek bireylerin, gerekse de ailelerin bu mallar üzerinde sahip olduğu haklar, bir tür gizli ama yaygın toplu-luk hukuku nedeniyle ortadan kalkar. Bir şey ödünç verildiğinde o şeyi iade etmek ahlâkî bir zorunluluktur; fakat bu şeyin açık açık istenmesi söz konusu değildir.[365] İadenin kendiliğinden gerçekleşmesi gerekir; ödünç verilen şey kaybedildiğinde, bu durum ödünç alan kişinin hatası da olsa, o şeyin yerini dolduracak başka bir şeyin verilmesi gerekmez.[366] Bu koşullar dikkate alındığında, hırsızlığın neden nadir olduğu anlaşılıyor; hırsızlık neredeyse imkânsızdır.

Dahası da var. Özellikle Labrador'da, Grönland'da ve orta bölgelerde, bir ailenin belli bir miktardan fazla mülke sahip olmaması genel bir kuraldır.[367] Grönland'ın tamamında, bir evin kaynakları normal olarak değerlendirilen seviyeyi aştığında, zenginler yoksullara ödünç vermek zorundadırlar. Rink, bir yerleşim yerinde yaşayan kişilerin, hiçkimsenin başkalarından fazlasına sahip olmamasına çok dikkat ettiklerini söylüyor;[368] böyle bir durum söz konusu olduğunda, keyfî olarak tespit edilen fazla mallar, ellerinde az olan kişilere devredilir. Bu *fazlalık* korkusu orta bölgelerde çok daha güçlüdür.[369] Özellikle Sedna bayramı sırasında yapılan ritüel hediye değiş-

---

[363] Rink, *T.T.*, s. 28; yerleşim yerinde yaşayanlar davet edilir ya da herkes kendisi gelir, Dalager, *Grönlandske Relationer*; (Barrow burnu), Murdoch, s. 438.

[364] Rink, *T.T.*, s. 29. Bu balina avının kışın yapıldığını ya da ölü balinaların bu mevsimde karaya vurduğunu söylemiyoruz; sadece şunu düşünüyoruz ki, bir araya gelen topluluğa ait olan, küçük balinaları ilgilendiren ve özellikle kışın geçerli olan hak ile bu hak arasında yakınlık olabilir.

[365] Rink, *T.T.*, s. 29 (Cranz ve Dalager'in (*alıntı.*) verdiği bilgileri tekrarlamaktadır).

[366] Rink, a.g.e.; bkz. Nelson, s. 294.

[367] Rink, *T.T.*, s. 30 (Labrador); bkz. Stearns, *The Labrador*, s. 256; *Orta Bölgedeki Eskimolar*, Parry, s. 530; Lyon, *Priv. Jour.*, s. 302, 348, 349 (gözlemde küçük bir hata söz konusudur, fakat istek ve kıskançlığın topluluğa özgü bir duygu olduğu yönündeki açıklama son derece mantıklıdır.

[368] Bkz. Rink, *T.T.*, s. 27; Kunuk hikâyesi, vs.

[369] Boas, *C.E.*

tokuşularıyla kendini gösterir:[370] Ölmüş olan ataların ismini taşıyan kişilere sunulan hediyeler,[371] çocuklara[372] ve ziyaretçilere hediye dağıtmalar, vs.[373] Bu ritüel kuzeybatıdaki Kızılderililer'in âdetleriyle bir-leştiğinde, Alaska kabilelerinde, tamamen özdeş olmamakla birlikte Kızılderili kabilelerindeki potlaca[374] benzeyen bir yapıya ulaşılır. Bu bölgedeki köylerin çoğunda belirgin bir otoritesi olmayan şefler[375] veya en azından birtakım zengin ve nüfuz sahibi kişiler bulunur. Fa-kat halk, bunların gücüne ve zenginliğine karşı kıskançlık duyar ve şeflerin şef olarak, zengin kişilerin de zengin ve nüfuz sahibi olarak kalabilmeleri için mallarını belli aralıklarla dağıtmaları gerekir. Sadece grubun iyi niyeti şefin böyle bir birikime sahip olmasına olanak verebilir ve şef de sadece yeniden dağıtmak koşuluyla böyle bir birikim elde edebilir. Böylelikle şef, önce bir servet elde eder, sonra da bunun karşılığını öder ve karşılığını ödemek servete sahip olup o serveti kullanmanın koşulunu oluşturur. Nelson, çok zengin oldukları için öldürülen şeflerden bahseder.[376] Ayrıca, bu değiş-tokuşlara ve zenginliklerin bu şekilde dağıtımına mistik bir güç atfedilir; avın verimli olabilmesi için bunlar gereklidir; cömert değilseniz, hiç şansınız yoktur.[377] Kış dönemindeki bu ekonomik komünizm, aynı mevsimdeki cinsel komünizmle önemli bir paralellik gösterir ve ayrıca bir kez daha, Eskimo topluluğunun bu dönemde ulaştığı ahlâkî birliği göstermektedir.

---

[370] Alıntı, daha yukarıda, s. 447.

[371] Alıntı, s. 446, not: 3 ve 4, s. 460, not: 4 ve 5; özl. bkz. Wrangell, *Stat. Ergeb.*, s. 132; Porter, *Rep. Alaska*, s. 138, 141.

[372] Boas, *C.E.*, s. 605; *E.B.L.*, s. 184.

[373] Bkz. daha ileride, s. 123

[374] Benzerliği kuran Porter'dir, bkz. Porter (Weber), *Alaska*, s. 106; Wells ve Kelly, *Engl. Esk. dict.*, s. 28.

[375] Nelson, s. 303 ve dev.

[376] Nelson, s. 305; bkz. Jacobsen, *Reise*, s. 281.

[377] Hall açık bir biçimde şöyle diyor: "Hediye değiş-tokuşunun zenginliği artırma gibi bir etkisi vardır", Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 320 (bu da belki potlacı bütün hipotezden çok daha iyi açıklamaktadır).

4. Bir Hukuk Rejiminin Diğer Bir Hukuk Rejimi Üzerindeki Etkileri

Ahlâkî ve hukukî olan bu iki rejim ne denli karşıt olursa olsun, aynı toplumda yer almalarına ve aynı kişilerin katılımıyla hayata geçirilmelerine rağmen birbirlerini etkilememektedirler. Eskimolar yaz boyunca karşılıklı olarak edindikleri alışkanlıkları, alışmış oldukları bakış açısını ve hareket biçimini kış döneminde tam olarak terk edemezler. O hâlde, bir mevsime özgü davranış biçimlerinin ve kurumların bir sonraki mevsime aktarılması çok doğaldır.

Bu nedenle, yaz dönemindeki sınırlı aile yapısının, uzun yapılı kışlık evlerde tamamen ortadan kalktığı söylenemez. Kışlık evde bir araya gelen farklı aileler, bireyselliklerini kısmen korurlar. Ev bütün ailelerin ortak malıdır, fakat her bir ailenin evde ayrı bir yeri vardır; Grönland'daki evlerde, aileler bölmelerle birbirlerinden ayrılırlar;[378] batıdaki evlerde her ailenin kendi kompartımanı vardır;[379] orta bölgelerdeki Eskimolar'ın kardan yapılma evlerinde, her bir ailenin iglouda kendine ait bir köşesi vardır ya da kendine mahsus küçük bir iglouya sahiptir;[380] her ailenin kendine ait bir lambası vardır ve burada yemek pişirilir; Eskimolar'ın kışlık yerleşim yerlerini terk ettiği ya da geri döndüğü dönemlerde, her aile diğerlerinden ayrılmakta ya da onlara katılmakta özgürdür.[381]

Aynı kökenden gelen bir diğer kurum da evlatlık kurumudur.[382] Eskimo topluluğu, evlat edinme olgusunun en ileri düzeye ulaştığı topluluklardan biridir;[383] ancak, eğer kış dönemindeki bütünsel yapı

---

[378] Bkz. daha yukarıda, s. 530, not: 121, s. 530, not: 122. Bütün yazarlar açıkça her ailenin mutlak bir şekilde bağımsız olduğunu söylemektedirler.

[379] Bkz. daha yukarıda, a.g.e., s. 419 ve dev.

[380] Bkz. s. 535-538, not: 138, 152; ailelerin iç ilişkileri konusunda, bkz. Parry, s. 534; Lyon, *Priv. Jour.*, s. 351.

[381] *Contra*, Cranz, III, 3, § 25; Cranz, kışlık eve daima aynı anda girildiğini söylemektedir.

[382] Genel anlamda evlat edinmeye ilgili olarak, bkz. Steinmetz, De Fosterage, *Tijdschrift der Ned. Gesells. Voor Ardrijksk unde* içinde, 1891; Eskimolar'da görülen olguya işaret etmektedir.

[383] Lyon, Priv. Jour., s. 303, Peck, *Life of Rev.* Vs., s. 55. Holm, s. 183'te verilen Hanserak listelerine göre, ailelerin çoğu böylelikle en az iki ya da üç yabancı unsuru içine almaktadır.

bütün yıl boyunca devam etseydi, evlat edinme mümkün olamayacağı gibi yararlı da olmazdı. Bir taraftan, yetim çocukların, aslında eşitlikçi büyük ailelerin üyeleri olarak topluluk tarafından büyütülmeleri gerekirdi, oysa bunun tersine, bütün Eskimo ülkesinde yazılı metinler ve hikâyeler,[384] bu çocukların acıklı durumlarından bahsederler. Diğer taraftan, yine aynı nedenle, dar aileler periyodik olarak geniş ailelerin yerini almasalardı, çocuksuz olan evli kişilerin maddî[385] ve manevî açıdan geleceklerinden kaygı duymaları için hiçbir neden kalmazdı; dolayısıyla, yaşlılık dönemlerini ve ardından ruhlarına yönelik ritüel ve ibadetleri garanti altına almak amacıyla genç bir akrabayı ya da bir yabancıyı evlatlık edinme ihtiyacı hissetmezlerdi.[386]

Buna karşılık, kış dönemindeki aile yapısı, yaz dönemindeki aile yapısını etkiler; aynı şekilde, kış ailesinin ahlâkî yapısı da yaz ailesinin ahlâkî yapısını etkiler. Uzun yapılı evlerde Eskimolar çıplak olarak yaşarlar; soğuk olmasına rağmen çadırda da çıplak olarak yaşarlar ve utanma duygusuna kesinlikle yabancıdırlar.[387] Yaz ailesindeki izolasyona ve bireyselleşmeye rağmen, son derece geniş bir konukseverlik hukuku söz konusudur;[388] bu da kış dönemindeki yoğun kolektif yaşantının bir etkisidir. Bazı durumlarda, misafirin aile yatağını paylaşmasına dahi izin verilir.[389] Ayrıca bu hak daha ziyade kışlık evde yaşayan akrabalara ya da yerleşim yerindeki arkadaşlara aittir.

---

[384] (Grönland), *T.T.*, no: 7; Holm, "Sagn og Fortaellinger", vs., *Medd.* X, no: 4; Rasmussen, *Nye Mennesker*, s. 226; (Labrador) Turner, s. 265; (*Orta Bölgelerdeki Eskimolar*) Boas, *C.E.*, s. 602; *E.B.L.*, s. 309; Petitot, *Kuzey-batı Kanada'daki Kızılderili Gelenekleri*, Paris, 1886, s. 8; (Alaska) Nelson, s. 510 vs.

[385] *Provider*in eksikliği, çocuklarını izleyebildikleri müddetçe onlardan beslenme hakkı isteyebilecek olan yaşlı kişilerin yaşantısında önemli bir rol oynamaktadır.

[386] Bkz. daha yukarıda, s. 573, not: 276; Cranz, III, 4, § 28; Cranz, Grönland'da ortaya çıkan bu olgunun evlatlıkla sonuçlandığını söylüyor gibi görünmektedir.

[387] Örn. bkz. Hall, *Life with the Esqui.*, II, s. 214, 219.

[388] Dalager, *Grönlandske Relationer*, s. 96; Egede, *Perlustr.*, s. 88; Cranz, III, 3, § 25, III, 4, § 41; Lyon, *Priv. Jour.*, s. 349; Hanbury, *Sport and Travel*, s. 42 (kadınların sunulması); Petitot, *Büyük Eskimolar*, s. 142.

[389] Kadınların değiş-tokuşu için, bkz. daha yukarıda, s. 580; bu değiş-tokuşun sonuçları için, bkz. Schanz, Porter içinde, *Alaska*, s. 103.

Mülkiyet hukuku konusunda da aynı tutum ve tepkiler gözlemlenmektedir. Uzun yapılı evlerde, her bir ailenin kendi lambasının ve kullandığı örtülerin mülkiyetini elinde bulundurduğunu daha önce gösterme fırsatımız olmuştu zaten; aynı şekilde her birey de kendi silahlarının ve giysilerinin mülkiyetine sahiptir. Dahası, av ürünlerinin evde yaşayanlar arasında dağıtılma biçimi bazen yaz dönemindeki bireyci hukuk sisteminin izlerini taşır. Burada[390] dağıtımı gerçekleştiren kişi avcının kendisidir ve arkadaşlarına hesap vermek yerine onları karşılıksız olarak av ürünlerini paylaşmaya davet eder. Başka yerlerde ise,[391] avlanan hayvanın hak sahibi ya da pay alma sırası, çatışma hâlindeki iki hak sahibi arasında varılan bir tür anlaşmayı gösteren bir yönetmelikle belirlenir; örneğin fokun başını hak eden kişi foka son darbeyi ya da tek darbeyi indiren zıpkıncıdır; onun ardından diğer avcılar ve daha sonra da akrabalar gelir. Buna karşılık, bazı yerlerde, *housemates*in av ganimeti üzerindeki mutlak hakları konusunda hiçbir sınırlama söz konusu değildir.

Bu davranış ve reaksiyonlar şunu göstermektedir ki, birçok açıdan, her iki rejim arasındaki benzerlikler bu rejimlerin birbirleri üzerinde bıraktıkları birtakım etkilerden kaynaklanmaktadır. Bu etkiler olmasaydı, yaz ve kış mevsimleri arasındaki zıtlık çok daha belirgin hâle gelirdi; ayrıca, her şey sanki, Eskimo uygarlığındaki bütün bireyci özellikler yazdan; bütün toplumcu özellikler ise kıştan geliyormuş gibi görünürdü.

Bu uç farklılıkların ve karşılıklı etkilerin önemini dikkate almak gerekiyor, fakat şu da var ki, Eskimo hukuk sistemi bir bütün olarak Eskimolar'daki ikili toplumsal morfolojiye karşılık gelmektedir ve başka türlüsü de söz konusu değildir.

V. Sonuç

Görüldüğü gibi, Eskimolar'ın toplumsal yaşantısı, sahip olduğu ikili morfolojiyle paralel olan ve birbiriyle açık bir biçimde zıtlık gösteren iki farklı biçimde kendini göstermektedir. Kuşkusuz bu farklı biçim-

---

[390] Orta, doğu ve batı bölgeleri, bkz. daha yukarıda, s. 583, 584 ve notlar; bkz. Boas, *E.B.L.*, s. 116, bkz. s. 211, n. bir hikâye içerisinde verilmiştir.

[391] Grönland, daha yukarıda adı verilen metinler, s. 585 not: 345.

ler arasında geçişler vardır: Grubun kışlık yerleşkeye geçişi ya da buradan çıkışı her zaman ani olmaz; aynı şekilde, küçük yaz yerleşkesinde her zaman sadece tek bir aile yer almaz. Fakat şu da genel olarak doğrudur ki, insanlar iki farklı biçimde gruplaşırlar ve bu iki gruplaşma biçimine iki ayrı hukuk sistemi, iki farklı ahlâkî yapı, iki ayrı aile ekonomisi ve dinî yapı karşılık gelir. Kış dönemine özgü yoğun toplumsal yaşamdaki düşünce ve çıkar birliğinin ve güçlü bir dinî ve ahlâkî birliğin karşısında, yaz dönemindeki dağınık yaşama hâkim olan toplumsal zayıflık, izolasyon ve son derece zayıf dinî ve ahlâkî bir yapı yer alır.

Kısacası görüyoruz ki, art arda gelen bu iki uygarlık türünü ayıran niteliksel farklılıklar, toplumsal yaşamdaki yoğunluğun niceliksel farklılıklarına ve kış ve yaz olmak üzere yılın iki dönemine bağlıdırlar. Kış mevsiminde, aşırı bir biçimde yoğunlaşmış olan toplum sürekli bir kaynaşma ve hareketlilik hâlindedir.[392] İnsanlar birbirlerine çok yakın olduğu için, toplumsal etki ve tepkiler yoğun ve sürekli-dirler; düşünce alış-verişi olur, duygular güçlenir ve karşılıklı olarak birbirini körükler; her zaman hareket hâlinde olan ve herkesin önünde etkinlik gösteren grup, kendi varlığını daha yoğun hisseder ve ayrıca bireylerin bilincinde büyük bir yer tutar. Buna karşılık, yaz mevsiminde toplumsal bağlar gevşer, ilişkiler ve ilişki kuran kişilerin sayısı azalır; fiziksel yaşam yavaşlamaya uğrar.[393] Kısacası yılın bu iki dönemi arasında, yoğun bir toplumsallık evresi ile zayıf ve çöküntüye uğramış bir toplumsallık evresi arasında olabilecek tüm farkı görmek mümkündür. Bu da, uzun yapılı kışlık evlerin sadece teknik nedenlerle açıklanamayacağının bir kanıtıdır. Burada Eskimo uygarlığının temel unsurlarından biri söz konusudur; bu unsur, Eskimo uygarlığı en yüksek gelişim düzeyine ulaştığında kendini gösterir; bütünsel olarak ortaya çıkar ve uygarlık yapısı zayıfladığında ortadan kalkar; dolayısıyla bütün Eskimo uygarlığının işleyişini oluşturur.[394]

---

[392] Örn. bkz. bir hikâye, Boas, *E.B.L.*, s. 235; insanlar bütün gecelerini kashimde geçirirler

[393] Carstensen, *Arctic Life*, s. 127'de bu farklılığa işaret edilmiştir.

[394] Rink, T.T., s. 80. Ev sayısının artışı Ryberg tarafından Avrupa yolunda bir ilerleme olarak değerlendirilmektedir (*alıntı*, daha yukarıda, s. 406, not: 3).

Eskimolar'da toplumsal yaşam düzenli bir ritim sergiler. Yılın değişik dönemlerinde farklılıklar gösterir. Değişik dönemlerde ulaştığı alt ve üst sınırlar vardır. Ancak, bu almaşık durum Eskimolar'da en belirgin şekliyle kendini gösterse de, sadece Eskimolar'a özgü değildir. Gözlemlediğimiz bu olgu ilk bakışta tartışmasız bir genelliğe sahiptir.

Her şeyden önce, Kızılderili Amerikası'nda aynı şekilde yaşayan çok sayıda topluluk grubu vardır, ki bu topluluklar son derece önemlidirler. Bunlar Kuzeybatı denilen uygarlık tipinin hâkim olduğu kabilelerdir:[395] Tlingit, Haida, Kwakiutl, Aht, Nootka kabileleri ve Hupa,[396] Wintu gibi Kaliforniya kabileleri. Bütün bu topluluklarda kış döneminde aşırı bir yoğunlaşmayla ve yaz dönemindeyse aşırı bir dağılımla karşılaşmaktayız; ancak bu ikili organizasyonda rol oynayan gerçekten zorunlu teknik ya da biyolojik koşullardan bahsetmek söz konusu değildir; ayrıca bu ikili morfolojiye iki ayrı toplumsal rejim karşılık gelmektedir. Özellikle Kwakiutllar[397] için bu durum geçerlidir; kışın klan ortadan kalkar ve yerini çok farklı gruplaşmalara bırakır; gizli topluluklar ya da daha doğrusu bütün soyluların ve özgür bireylerin belli bir şekilde hiyerarşize olduğu dinî yapılar ortaya çıkar; kış döneminde dinî yaşam lokalleşir; yaz yaşantısı ise Eskimolar'da olduğu gibi dinî olmaktan uzaktır. Kwakiutllar'da bu karşıtlığı ifade etmek için güzel bir formül bulunmaktadır:[398] "Yazın kutsal şeyler altta, kutsal olmayan şeyler ise üsttedir; kışın ise kutsal olan şeyler üstte, kutsal olmayan şeyler alttadır." Hupalar'da benzer değişimler gözlemlenmektedir; ancak öyle görünüyor ki, bu değişimler eskiden çok daha netti. Athapascan grubundan olan birçok toplulukta, en kuzeydeki kabilelerden, İngalik ve Chilcotin kabilelerinden, Meksika platosundaki Navahoslar'a kadar aynı özelliklerle karşılaşmaktayız.[399]

---

[395] Genel olarak, bkz. Niblack, *The Indians of the Northwest Coast, Rep. U.S. Nat. Mus.*, 1888, böl. II.

[396] Bkz. daha ileride, Rapor, s. 202.

[397] Boas, "The social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl", *Report of U.S. Nat. Mus.*, 1895; bkz. Rapor, Durkheim, yıl: I, s. 336.

[398] Boas, a.g.e., s. 419.

[399] Cosmos Mindeleff, *Navaho Houses, 17th Ann. Rep. Amer. Bur. Ethn.* (bkz. Rapor, *Année Sociol.*, VII, s. 663).

Ancak bu topluluk tipine dahil olanlar sadece Amerikan toplulukları değildir. Mevsimsel etkilerin gerçekten hissedilir olduğu ılıman ya da şiddetli iklimlerde, incelediğimiz olgularla aynı türden olan çok sayıda olguyla karşılaşmaktayız. Bu olgular arasından son derece çarpıcı iki tanesinden bahsedeceğiz. İlk olarak kırsal bölgelerdeki toplulukların Avrupa dağlarına yaptıkları yaz göçlerinden bahsedelim (ki bu göçler köylerdeki erkek nüfusunu neredeyse sıfıra indirmektedir).[400] Daha sonra, Hindistan'daki Budist keşişlerin[401] yaşantısını düzenleyen ve bugün de çileye çekilen gezginlerin yaşantısını düzenlemeye devam eden karşıt bir olgudan bahsedeceğiz (ki günümüzde Budistler'deki *sâmg*ha Hindistan'da artık taraftar bulamamaktadır); yağmur mevsimi geldiğinde, dilenen keşişler göçebe yaşantılarına son verir ve manastıra geri dönerler.

Buna benzer değişimleri görmek için çevremizde, bizim Batı toplumlarımızda olup bitene bakmak yeterlidir. Yaklaşık olarak temmuz ayında, yaz döneminde yaşanan dağılımın ardından kent yaşamında sürekli bir *tatil* dönemine girilir ve bu sonbaharın sonunda son noktaya ulaşır. Sonbahardan sonra kent yaşamı yeniden hareketlenir, haziran ayına kadar yoğunlaşarak devam eder ve daha sonra yeniden durgunlaşır. Kırsal yaşamda ise ters yönde bir işleyiş söz konusudur. Kışın köylerde genel bir tür uyuşukluk hüküm sürer; bazı açılardan mevsimsel göçler, bu dönemde nüfusun azalmasına neden olur; her hâlükarda, küçük aile grupları ya da territoryal gruplar kendi içlerine kapanarak yaşarlar; bir araya gelme fırsatı olmaz; tam bir dağılmanın yaşandığı bir dönemdir bu. Bunun tersine, yazın her şey yeniden canlanır; çalışanlar yeniden tarlalara dönerler ve sürekli bir temas hâlinde dışarıda yaşarlar. Bayramların ve büyük çalışmaların olduğu ve aşırılıkların yaşandığı bir dönemdir bu. İstatistiksel rakamlar da toplumsal yaşamdaki bu düzenli değişimleri yansıtırlar. Kentsel yaşamın bir ürünü olan intiharlar, sonbaharın bitişinden haziran ayına

---

[400] Valaqueslar'daki mevsimsel göçlerle ilgili bir çalışma için, bkz. Martonne, La *Moldo-Valachie*, vs., Paris, 1903, s. 107

[401] *Mahâvagga*, III, I. Bkz. Oldenberg, *Buda*, 1. baskı, Paris, Alcan, 1904, s. 360; *Vinaya texts* (Sacred Boks of the East, cilt: XIII), s. 298 ve dev.; Kern, *Hindistan'da Budizm'in Tarihi*, II, s. 5 ve adı verilen metinler, *Manual of Buddhism, Grunditss der Indo-Arischen Philologie*, 1899, s. 42.

kadar sürekli bir artış gösterirler; kırsal yaşamın bir ürünü olan cinayetlerse tam tersine ilkbaharın başlangıcından yazın sonuna kadar artarak devam ederler ve daha sonra giderek azalırlar.

Gördüğümüz her şey, son derece genel bir yasayla karşı karşıya olduğumuzu düşünmemize neden oluyor. Toplumsal yaşam yılın her döneminde aynı seviyede kalmaz; yoğunluğun arttığı ya da azaldığı, hareketin ya da hareketsizliğin hâkim olduğu, birikimin ya da tüketimin ön planda olduğu ve art arda gelen düzenli evrelerden geçer. Toplumsal yaşamın insanların bedenlerinde ve zihinlerinde her zaman kaldıramayacakları büyük bir zorlamaya neden olduğunu ve insanların belli bir süreden sonra toplumsal yaşamı yavaşlatmak ve bundan kısmen de olsa kurtulmak zorunda kaldıklarını söyleyebiliriz. Toplumsal yaşamın dağılma ve yoğunlaşma ritmi, bireysel ve kolektif yaşamın ritmi bunun sonucunda ortaya çıkmaktadır, ki daha önce bunun örneklerini görmüştük. Salt mevsimsel olan etkilerin, mekanizmayı belirleyen zorunlu nedenlerden ziyade, her iki evrenin uygun bir biçimde yer alabileceği yılın belli bir dönemini gösteren rastlantısal nedenler olup olmadığını da sorabiliriz kendi kendimize. Kış döneminde toplumsal yaşamda görülen aşırılıklardan sonra, her Eskimo daha bireysel bir yaşam sürmek zorundadır; topluluk içinde bayramlarla ve dinî törenlerle geçen bu uzun aylardan sonra, dinî şeylerden uzak olmaya ve serbest bir şekilde yaşamaya ihtiyacı vardır ve biliyoruz ki Eskimolar, bir tür doğal ihtiyaca cevap veren değişimlerden dolayı kendilerini gerçekten de mutlu hissederler.[402] Ortaya koymaya çalıştığımız teknik nedenler, bu iki hareketin yıl içerisinde art arda geliş sırasını açıklamaktadır kuşkusuz; fakat söz konusu teknik nedenler olmasaydı da, bu art arda geliş farklı bir biçimde de olsa yine gerçekleşirdi. Bu bakış açısını doğrulamak için şöyle bir olaydan bahsedebiliriz: Belli koşulların etkisiyle (büyük çaplı balina avları, büyük pazarlar) Bering boğazındaki ve Barrow burnundaki Eskimolar bir araya geldiğinde, kashim geçici olarak

[402] Çok fazla ziyaretçisi olduğu için şikayetçi olan ve yaşadığı yeri terk ettiği için mutlu olan bir kadının yer aldığı hikâyeye bakınız, Rink, *T.T.*, s. 189; ayrıca, Jacobsen'in kışlık bir Eskimo evindeki sürekli hareketlilikten kurtulduğu için duyduğu sevince dikkat ediniz, *Reise*, s. 241.

yeniden ortaya çıkar.[403] Ancak bütün törenler, danslar, yemekler ve kashimin doğal olarak içerdiği değiş-tokuşlar da kashimle birlikte geri gelir. Bunun nedeni şu ki, mevsimler yarattıkları olguların tek belirleyici nedeni değillerdir; mevsimler, düzenledikleri toplumsal yoğunluk üzerindeki etkileriyle etkili olurlar.

Eskimo yaşantısındaki iklim koşullarının açıklayabileceği tek şey, iki evre arasındaki belirgin zıtlıktır; sonuç olarak, Eskimolar'da bu olgu çok daha kolaylıkla gözlemlenebilmektedir; apaçık ortadadır diyebiliriz; fakat bu olgunun başka yerlerde de mevcut olması kuvvetle muhtemeldir. Üstelik bu mevsimsel ritim son derece belirgin olsa da, bunun tek olmadığını, başka ritm özelliklerinin de olabileceğini düşünebiliriz; ayrıca bu ritm yapılarının sergilediği değişimler mevsim, ay, hafta ve gün içerisinde daha sınırlı olabilir[404]. Her toplumsal işlevin kendine özgü bir ritmi vardır. Bu düşünceleri kanıtlanmış gerçekler olarak sunmak gibi bir düşüncemiz olmamakla birlikte, bu düşüncelerin dile getirilmeye değer olduğuna inanıyoruz;[405] zira bu düşüncelerin doğruluğunu sınamak için yapılan araştırmaların verimli olma şansı çok yüksektir.

Ancak, yaptığımız bu açıklama ne kadar önemli olursa olsun, bu çalışma dikkate değer başka bir genel sonuç daha ortaya koymaktadır.

Toplumsal yaşamın ahlâkî, dinî, hukukî ve diğer biçimleriyle, sahip olduğu maddî temelin işleyişinin bir sonucu olduğunu ve bu temele göre, yani insan gruplarının büyüklüğüne, yoğunluğuna, biçimine ve bileşimine göre değişebileceğini bir metot kuralı olarak ortaya koymuştuk.[406] Şimdiye kadar, ortaya koyduğumuz bu hipotez bazı önemli olaylarla doğrulanmıştır. Örneğin, ceza hukukuyla medenî hukukun karşılıklı evriminin toplumların morfolojik yapısının bir sonucu olduğunu;[407] bireysel inançların ailevî, dinî ve politik grupların entegrasyon ya da dezentegrasyon derecesine göre gelişti-

---

[403] Porter (Woolfe), *Rep. Al.*, s. 137 (Icy Cape kabilesi, Kay burnu); Murdoch, s. 80 (Imekpun kampı, 1883).

[404] Bu yöndeki bazı olgular için, bkz. Durkheim, *İntihar*, s. 100-102.

[405] Hubert, zaman düşüncesi konusunda, takvim olgusunun ortaya çıkışını açıklayabilecek bir kolektif yaşam ritmi hipotezine ulaşmıştır. *Dinde ve Büyüde Zaman Düşüncesi*, Yüksek Araştırmalar Okulunun raporu, 1905.

[406] Bkz. Durkheim, *Sosyol. Metodun Kuralları*, 3. baskı, s. 137 ve dev.

[407] Bkz. Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*.

ğini ya da zayıfladığını;[408] alt düzeydeki kabilelerin düşünce yapısının doğrudan o kabilelerin anatomik yapısını yansıttığını gösterme olanağımız oldu.[409] Ancak farklı nitelikteki bu yasaların dayandığı gözlem ve karşılaştırmalar, her zaman ilk ağızdan dile getirdiğimiz genel prensipleri dahi içine alan birtakım kuşkulara yol açmışlardır. Zira morfolojik varyasyonların yanında, gözlemciler tarafından fark edilmemiş olsa bile başka varyasyonlar da olabilirdi, ki incelediğimiz olgular bu varyasyonlara bağlıydı belki de. Buna karşılık, Eskimo toplumları Bacon'un temel olarak değerlendirdiği istisnaî bir deney örneği sunmaktadırlar. Eskimolar'da, grup biçimsel olarak değiştiği anda dinin, hukukun ve ahlâkın da aynı anda değiştiğini görüyoruz gerçekten de. Bir laboratuar ortamında yaşanmış gibi açık ve net olan bu deneyim mutlak bir değişmezlikle her yıl tekrarlanır. O hâlde burada nispeten kanıtlanmış bir sosyolojik önermenin olduğunu söyleyebiliriz artık; böylelikle bu çalışma, belli bir olayın analizinin son derece genel bir yasayı birikmiş gözlemlerden ve sonsuz çıkarımlardan daha iyi kanıtlamaya yeteceğini göstermek gibi metodolojik bir yarar sağlayacaktır en azından.[410]

---

[408] Durkheim, *İntihar*, II. kitap, bölüm 2-4.

[409] Mauss ve Durkheim, Bazı ilksel sınıflandırma biçimleri üzerine bir deneme, *Année Sociol.*, cilt: VI.

[410] Bu kitaptaki çalışmaların redaksiyonu ve düzeltmeleri daha ziyade Mauss'a ait olduğundan, Beuchat'nın kitapta olabilecek hatalarla ilgili herhangi bir sorumluluğu yoktur.

Tablo I: Kuskokwim Bölgesi [1]

KÖY YA DA YERLEŞİM YERLERİ	NÜFUS	EVLER	AİLELER	KÖY YA DA YERLEŞİM YERLERİ	NÜFUS	EVLER	AİLELER	KÖY YA DA YERLEŞİM YERLERİ	NÜFUS	EVLER	AİLELER
				Devamı	1773	134	355	*Devamı*	3926	291	795
Aguliagamiut	94	7	15	Ingeramiut	35	3	9	Mumtrekhlagamiut	33	4	6
Agumak	41	6	8	Kalukhtugamiut	29	2	5	Napamiut	23	2	6
Ahgomekhelanghamiut	15	1	3	Kahmiut	40	3	8	Napaskeagamiut	97	5	12
Aghulakhgpagamiut	19	2	4	Kailwigamiut	157	7	30	Noh-Chamiut	28	6	6
Aghuliagamiut	106	6	22	Kaltkagamiut	29	3	8	Novokhtolamiut	55	3	11
Ahpokagamiut	210	11	44	Kanagamiut	35	3	8	Nunachanaghamiut	135	9	30
Ahguenachk-Khlugamiut	6	1	1	Kanagmiut	41	3	7	Nunavoknak-chlugumiut	107	5	21
Akiagamiut	97	7	20	Kashuhnamiut	232	20	49	Oh-hagamiut	36	4	9
Akiakchagmiut	43	5	8	Kaviaghamiut	59	4	11	Queakhpaghamiut	75	4	12
Annovokhamiut	15	1	2	Kenaghamiut	257	10	54	Quelelochamiut	112	6	20
Apahichamiut	91	7	18	Kennachananaghamiut	181	8	29	Quiechlochamiut	83	7	16
Askinaghamiut	138	14	33	Kikikhtagamiut	119	11	25	Quiechlochagamiut	65	6	17
Atchalugumiut	39	6	9	Kinegnagamiut	92	7	19	Quilochugamiut	12	2	2
Bethel	20	4	6	Kinegnagmiut	76	6	17	Quinhaghamiut	109	6	20
Chalitmiut	358	17	58	Kl-changamiut	49	3	9	Shinyagamiut	7	1	2
Chechinamiut	84	7	16	Klutagmiut	21	2	6	Shovenagamiut	62	4	14
Chimingyangamiut	40	2	7	Kochlogtogpagamiut	20	2	3	Tefaknagamiut	195	10	33
Chokfoktoleghamiut	18	2	4	*Kolmakovsky*	26	4	6	Tiengaghamiut	60	4	13
Chuligmiut	32	3	7	Koot	117	8	22	Tultkagnagamiut	17	2	6
Chuligmiut supérieur	30	2	7	Etabl[s] de la riv. Koot	74	6	16	Tuluksagmiut	62	4	14
Dununuk	48	5	15	Kuskhkagamiut	115	7	23	Tunaghamiut	71	5	14
East point, n° 1	36	3	9	Kwichampingagamiut	25	6	6	Ugavigamiut	57	7	16
— n° 2	41	3	8	Kwigamiut	43	6	9	Ugokhamiut	68	6	14
Ekaluktalugumiut	24	2	7	Lagoon, n° 1	30	3	7	Ulokagmiut	27	7	7
Etohlugamiut	25	5	6	— n° 2	36	4	8	*Vinihsale*	140	23	28
Gilakhamiut	22	1	3	Lomavigamiut	53	5	13	Woklchogamiut	19	1	4
Ighiakchaghamiut	81	4	15	Mumtrahamiut	162	11	33				
Devamı var	1773	134	355	*Devamı var*	3926	291	795	*Toplam*	5681	434	1148

Tablo II: Kuskokwim bölgesinde yaşayanların ait oldukları yaş grupları ve medenî durumları[2]

Yaş	Nüfus			Bekârlar			Evliler			Dullar		
	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın	Toplam	Erkek	Kadın
1 yaşın altında	84	48	36	84	48	36	"	"	"	"	"	"
1 ilâ 4 yaş	739	380	359	739	380	359	"	"	"	"	"	"
5 ilâ 9 yaş	651	323	328	651	323	328	"	"	"	"	"	"
10 ilâ 14 yaş	535	278	257	532	278	254	2	"	2	1	"	1
15 ilâ 19 yaş	727	301	426	498	296	202	217	5	212	12	"	12
20 ilâ 24 yaş	703	358	345	228	176	52	429	175	254	46	7	39
25 ilâ 29 yaş	564	322	242	60	47	13	424	233	171	80	22	58
30 ilâ 34 yaş	404	207	197	12	11	1	319	177	142	73	19	54
35 ilâ 39 yaş	316	160	156	"	"	"	223	134	89	93	26	67
40 ilâ 44 yaş	246	103	143	1	"	1	171	78	93	74	25	49
45 ilâ 49 yaş	246	131	115	2	2	"	151	94	57	93	35	58
50 ilâ 54 yaş	163	81	82	"	"	"	88	55	33	75	26	49
55 ilâ 59 yaş	107	56	51	"	"	"	59	37	22	48	29	29
60 ilâ 64 yaş	105	57	48	"	"	"	53	42	11	52	15	37
65 ilâ 69 yaş	20	10	10	"	"	"	12	8	4	8	2	6
70 ilâ 74 yaş	7	3	4	"	"	"	3	2	1	4	1	3
75 ilâ 79 yaş	10	6	4	"	"	"	6	4	2	4	2	2
80 ilâ 84 yaş	8	4	4	"	"	"	3	3	"	5	1	4
85 ilâ 89 yaş	4	2	2	"	"	"	"	"	"	4	2	2
90 ilâ 94 yaş	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
95 ilâ 99 yaş	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
100 ilâ 104 yaş	1	"	1	"	"	"	"	"	"	1	"	1
Toplam	5640	2830	2810	2807	1561	1246	2160	1067	1093	673	202	471

[1] Porter, *Rep. Alaska*, s. 164, tablo: 6. Eskimo gruplaşmalarının küçük ölçekli olduğu bu bölgede yaşayan Eskimolar'ın gruplaşma yapısıyla ilgi olarak, bkz. A.g.e, s. 174. İsmi italik olarak verilen ve kesinlikle Eskimolar'a ait olmayan yerleşim yerleri çıkartıldığında, ev başına 2.65 aile olan ortalama rakam oldukça düşük kalmaktadır.

[2] Porter, *Rep. Alaska,* s.175. Yüz yaşındaki kadınla ilgili veri gibi bazı veriler hem doğrulanması güç hem de gerçek dışı görünmektedirler. Diğer taraftan Porter Kızılderililer'le Eskimolar'ı birbirinden ayırmamıştır; Petroff'un verdiği rakamlarla bu hata düzeltilebilir, bkz. Petroff, *Rep. Alaska,* s. 13-15.

GENEL DİZİN

A

Afrika, 78, 114, 210, 244, 357, 404, 406, 479, 482
Algonkin, 60, 83, 132, 163, 167, 441
Alpine, Mc., 410
Alsace-Lorraine, 349
Amphlett, 240
Andaman, 236, 359
Andine, 479
Angekok, 105, 565, 578
Araplar, 78, 355, 575
Aristoteles, 322, 376, 397, 399, 428, 458, 469
Aruntalar, 131, 144, 148, 164, 410, 441, 442
Aruntas, 59, 67, 85
Aruntaslar, 76, 89
Asurlar, 77, 128
Atharva Veda, 61, 75, 99, 103, 129, 325
Auguste, 450
Avustralyalılar, 67, 388, 407, 408, 409, 410, 471, 475

B

Babinski, 381, 385
Baffin, 89, 494, 501, 504, 508, 509, 511, 522, 525, 532, 534, 540, 541, 542, 544, 548, 549, 552, 555, 563, 575, 576, 582, 584
Baigalar, 72
Bellacoola, 239
Benedict, R., 15, 18, 19
Bergson, H., 383, 397
Best, E., 214, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 416, 417, 418, 470
Boas, F., 33, 209, 210, 213, 229, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 286, 287, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 356, 435, 436, 437, 494, 495, 499, 501, 504, 508, 509, 510, 511, 512, 516, 518, 519, 520, 522, 523, 525, 532, 534, 535, 537, 539, 540, 542, 543, 544, 549,

552, 555, 556, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 567, 569, 571, 574, 575, 576, 577, 578, 581, 582, 583, 584, 585, 587, 588, 590, 591
Bogoras, 225, 227
Bois, C., 15, 346
Booandik, 78
Brahman, 61, 103, 118, 133, 165, 168, 323, 328, 331, 332, 334, 335
Bron, R., 14
Brown, 235, 236, 237
Bruhl, H. L., 32, 249, 308, 391, 409, 428, 455
Brutus, 449
Budist, 100, 444, 591

C

Cannon, W. B., 14
Cassel, 201, 202
Cermen, –ler, 62, 251, 260, 284, 296, 309, 323, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 345, 357, 365, 449, 452
Chalmers, 77
Cherokeeler, 60, 93, 100, 128, 130, 141, 176, 188
Cizvitler, 78
Codrington, 60, 146, 156, 157, 160, 259, 266
Cologne, 80
Concubitus dæmonu, 86
Cushing, 431, 432

Ç

Çibi, 334
Çiçero, 317, 452

D

Dare, 320, 321
Dasyuslar, 78
Davis, C. O., 216, 419, 497, 503, 521, 529
Davis, K., 15
Davy, 33, 206, 208, 209, 212, 217, 229, 263, 265, 266, 269, 271, 275, 276, 280, 309, 340, 357, 375, 436
Dayaklar, 161, 181, 222
Demonoloji, 127, 153
Descartes, 34, 458
Devatâlar, 85
Diane, 70, 91, 143
Dieri efsanesi, 412
Dieriler, 75, 236
Digeste, 312, 318, 342, 354
Dobu, –Kabilesi, 240, 241, 245, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 358, 366
Dougall, Mac, 375
Durkheim, 10, 25, 26, 29, 41, 43, 45, 214, 351, 354, 372, 381, 384, 407, 409, 410, 423, 428, 493, 498, 566, 591, 594

E

Edda, 201, 336, 338, 343, 365
Eklin, 14
Entrecasteaux, 240, 244, 358
Erikson, E., 15
Ernout, 321, 448, 449, 450
Eskimolar, 105, 210, 225, 226, 227, 228, 284, 304, 494, 495, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 508, 509, 511, 513, 516, 517, 518, 519, 520, 523, 524, 525, 526, 531, 532, 533, 534, 536, 537, 538, 539, 541, 545, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 560, 562, 564, 566, 567, 573, 575, 577, 580, 581, 582, 584, 585, 586,

587, 588, 589, 590, 591, 593, 594
Etrüskler, 448, 449

F

Factum, 64
Familia, 312, 313, 316
Fauconnet, 10, 407
Faust, 88, 96
Fechner, 371
Fin, 62, 102, 128
Finke, 261
Finliler, 78
Firth, R., 14, 35, 42
Flower, F., 83
Fossey, 61, 110
Frazer, 56, 57, 58, 66, 67, 76, 111, 116, 120, 148, 181, 228, 297, 354, 449, 450

G

Gaius, 311, 313, 319, 342
Galya, 284
Gillen, 59, 142, 144, 223
Gimwali, 240
Girard, 309, 310, 312, 313, 315, 316, 318, 319
Goethe, 465
Goldie, 416, 417, 418, 419, 420, 423
Greko-Lâtin, 96, 97, 454
Greko-Romen, 86, 95
Grey, G., 216, 230, 233
Grimm Kardeşler, 55

H

Haidalar, 208, 210, 262, 263, 265, 266, 270, 274, 276, 277, 278, 280, 285, 286, 287, 291, 293, 295, 298, 299, 301, 302, 304, 305, 315, 319, 435, 438
Hamilton, F., 431, 432
Hantular, 85
Hartland, S., 56, 113, 116, 150
Hau, 39, 40, 46, 217, 219
Havamal, 338
Hawkes, 225, 226, 227
Head, 383, 429, 473
Hecate, 70
Held, 14
Henry, J., 15, 61, 117
Herskovits, 14, 443
Hewitt, 60, 161, 162, 163, 169, 191
Hindistan, 60, 61, 64, 72, 73, 75, 77, 81, 84, 91, 93, 94, 95, 106, 110, 114, 118, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 150, 151, 164, 165, 178, 192, 247, 308, 323, 325, 327, 328, 329, 331, 360, 400, 444, 445, 478, 489, 591, 592
Hindu, –lar, 66, 68, 70, 79, 85, 94, 99, 100, 122, 154, 165, 173, 210, 222, 303, 323, 327, 336
Hirn, 317, 321
Holmes, 261
Hopiler, 434
Howitt, 59, 84, 144, 410, 413, 418
Hubert, H., 10, 11, 61, 231, 297, 343, 428, 483, 594
Hume, D., 459
Hunt, D., 210, 263, 270, 278, 281, 284, 289, 294, 435
Huronlar, 60, 110, 161
Huvelin, 273, 308, 309, 310, 312, 315, 321, 340, 341

I

Irokua, 60, 83, 162
Iruntarinialar, 85, 131

İ

intichiuma, 67, 413
İskandinavyalılar, 78, 202

J

Jamblique, 84, 105
Jâtakalar, 84
Jevons, 56, 58, 111
Jochelson, 227, 229
Justinien, 312, 313, 315

K

Kabyle, 484
Kadiak, 503, 505, 524
Karakia, 220
Katharlar, 77
Kauçika-Sûtra, 61
Kelt, 26, 62, 193, 321, 343
Kızılderililer, 34, 42, 84, 90, 209, 225, 227, 267, 269, 431, 435, 436, 506, 553, 554, 555, 556, 585
Kiriwinalılar, 248
Kitava, 240, 248, 254
Kluckhohn, C., 15
Koitapu, 77
Kont Rutland, 83
Koryaklar, 225, 227
Köhler, 474, 484
Krause, 208, 263, 266, 276, 279, 295, 296, 298, 503
Kruyt, 222, 229, 261, 347
Kurnailer, 81
Kwakiutl, –lar, 209, 210, 229, 239, 262, 263, 264, 269, 270, 272, 277, 278, 279, 280, 283, 284, 287, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 305, 314, 358, 436, 437, 439, 590, 591

L

Lang, 56, 418
Laponlar, 78
Lâtin, –ler, 61, 106, 312, 321, 355, 444, 447, 448, 449, 452, 453, 454
Latium, 448
Leenhardt, 237
Lehmann, 56, 58, 178, 179, 396
Leighton, D., 15
Leroy, 383
Lincoln, 83
Lloyd, 14
Lubbok, 372
Lyall, A., 56

M

Mackenzie, 501, 505, 506, 520, 525, 529, 531, 532, 549, 550, 560, 581
Malezya, 85, 86, 91, 94, 100, 102, 105, 129, 132, 133, 210, 222, 325
Malinowski, 14, 33, 36, 42, 213, 230, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 247, 249, 251, 253, 254, 255, 257, 353, 354, 355, 363, 366
Mana, 33, 41, 42, 43, 44, 47, 49, 60, 156, 157, 159, 160, 168, 169, 175, 274
Mancipatio, 313, 319
Mandeville, 360
Maori, –ler, 206, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 230, 233, 234, 244, 249, 274, 353, 356, 389, 404, 406, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 470
Marcellus, 110, 114, 150, 450
Margaret, 15, 19, 83
Maupoil, 443

Mayence, 80
Mead, M., 15, 19
Mefistofeles, 88
Meillet, 265, 308, 448, 449
Melanezya, –lılar, 39, 43, 59, 68, 76, 78, 83, 84, 85, 90, 91, 94, 110, 114, 128, 130, 132, 156, 158, 159, 160, 161, 167, 178, 206, 210, 212, 213, 215, 217, 234, 235, 237, 239, 243, 258, 259, 260, 261, 262, 265, 266, 267, 268, 273, 289, 295, 319, 334, 363, 365, 367, 418, 442
Meyer, R., 338, 339
Mirzapur, 72
Monakow, 385, 391
Mont-Gambier, 78
Morand, 396
Moraves Kardeşler, 459
Morpun, 413
Murring, –ler, 59, 84, 144
murup, 88
Mwali, 255

N

Nahuatl, 60
Naual, 163
Neanderthal, 475
Nelson, 226, 501, 508, 509, 511, 512, 517, 523, 525, 526, 529, 531, 532, 540, 542, 545, 551, 555, 559, 560, 561, 562, 567, 569, 571, 572, 574, 575, 576, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587
Nexum, 309, 311
Ngai, 384, 417
Nil, 482, 499
Nootkalar, 438

O

Octopus, 84
Ojhalar, 72
Ojibway, 60, 83, 87
Oldenberg, 56, 326, 591
Oloa, 215
Orenda, 161, 162

P

Pâtanjali, 81, 88
Pine Mountain, 351
Platon, 472
Polinezya, –lılar, 35, 43, 156, 160, 161, 180, 181, 185, 206, 210, 211, 212, 214, 216, 220, 221, 222, 233, 237, 238, 244, 256, 259, 260, 262, 266, 267, 268, 273, 274, 296, 334, 381, 389, 406, 408, 415, 417
Porter, 208, 214, 226, 279, 495, 503, 506, 507, 508, 510, 516, 517, 518, 520, 522, 532, 538, 539, 540, 542, 543, 544, 545, 549, 551, 554, 555, 559, 560, 561, 562, 567, 572, 574, 578, 579, 580, 583, 585, 586, 588, 593
Port-Moresby, 77
Potlaç, 206, 209, 225, 262, 271, 275, 276, 278, 279, 282, 285, 287, 288, 357
Pritchard, E., 14
Pueblolar, 431, 432, 434, 435, 483
Pybus, 349

Q

Queensland, 59, 93, 351, 411, 478

R

Reddit, 320
Redfield, 14
Res mancipi, 313
Ribot, 371, 381, 390, 429

Rivers, 213, 239, 242, 266, 376, 378, 383, 385, 473
Roma, –lılar, 27, 28, 61, 205, 242, 274, 304, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 317, 318, 320, 321, 326, 344, 365, 434, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 454, 455
Roth, W., 59, 61, 142, 351, 411, 478
Rudra-Çiva, 70
Rutterkin, 83

S

Saba, 82, 85, 91, 93
Sachs, Curt, 468, 483
Samoa, 212, 213, 214, 215, 216, 220, 223, 234, 237, 243, 259, 333, 410, 417
Sapir, 263, 265, 435
Sauvageot, 225
Schmidt, P., 235
Seligmann, 233, 242, 245, 254, 256, 259
Sempati, 55, 56, 58, 66, 99, 112, 114, 118, 126, 146, 148, 149, 150, 152
Sibirya, 86, 225, 227, 532, 553
Siddhi, 81, 128, 165
Signum diaboli, 73
Siou, 87, 96, 352
Skeat, 60, 63, 102, 160
Somadeva, 79
Spencer, 59, 142, 144, 207, 222, 223, 372, 412
Stevens, M. C., 305, 412, 431
Striga, 83
Strix, 83
Sukkot, 66
Sûtra, 88, 95, 103
Swanton, 33, 208, 262, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 284, 285, 286, 287, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 352, 435

Ş

Şaman, 162, 229, 560
Şamlar, 77, 89, 183

T

Taonga, 220
Teutonicus, J., 80
Thalbitzer, B., 225, 494, 495, 506, 510, 541, 577
Thurnwald, 211, 243, 244, 250, 251, 260, 363, 364, 367
Tindalo, 158
Tlingkitler, 208
Toaripi, 77, 261
Tonga, 417
Toradjalar, 229, 261
Tregear, 215, 216, 219, 220, 222, 223, 233, 274, 415, 418
Trobriand, 239, 240, 241, 243, 244, 251, 258, 286, 357
Tsimshian, 239, 263, 264, 270, 271, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 285, 287, 292, 295, 298, 299, 301, 302, 314, 322, 356, 357, 358
Tylor, 55, 56, 112, 270, 344, 529, 575

V

Vaygu, 245
Vicarium dæemonem, 82
Vidyâdhâras, 154
Vodualar, 77

W

Waitz, 372, 387

Warner, 14
Weber, 61, 371, 551, 578, 586
Westermarck, 231, 232, 344, 362
Wilken, 56
Wundt, 371, 381, 383, 389, 390

Y

Yeni-Gine, 16, 181, 213, 233, 245, 259, 260
Yeni-Kaledonya, 85, 233, 237, 238, 239, 258, 278
Yerkes, 474
Yuitler, 227
Yunan, –lılar, 26, 61, 70, 83, 90, 91, 93, 99, 101, 103, 106, 122, 128, 130, 132, 133, 189, 192, 211, 308, 322, 354, 359, 448, 453, 454, 456
Yunanca, 106, 133, 339, 342, 360, 448, 450
Yunanistan, 96, 99, 105, 128, 129, 130, 132, 165, 192, 400
Yunan-Roma, 83

Z

Zauber, 65
Zuniler, 431, 432, 436, 566



Marcel Mauss'un insan bilimlerine büyük katkı sağlayan klasik çalışması, ilk defa ve kapsamlı biçimde Türkçe'de. *Sosyoloji ve Antropoloji*, insanla ilgilenen herkesin her zaman başvurabileceği önemli bir kaynak.

Mauss, mitoloji, dilbilim, etnografya, psikoloji, din, hukuk ve ekonomi alanlarında olağanüstü bilgi birikimiyle yazısız toplumların dünyasında yolculuğa çıkmaktadır. Büyünün, dinin, bu ikisi arasındaki ilişkilerin ve bunun toplumların organizasyonunda oynadığı rolün analizine yer verilen kitapta, ilkel denilen toplumlar ile uygar toplumlar arasındaki derin tarihsel bağlantılar ortaya konulmaktadır. Özel anlamda bireylerin, genel anlamda toplulukların doğayla ve birbirleriyle olan ilişkileri, mücadeleleri, toplumsallaşma araç ve yöntemleri (örneğin potlaçlar, değiş-tokuş ve hediyeler) ve bunun nasıl bir uygarlık süreci hâline dönüştüğü anlatılmaktadır. İnsanın kendini, doğayı, ölümü, Tanrı'yı ve içinde yaşadığı topluluğu açıklama, yorumlama, anlamlandırma ve diğer taraftan hayatta kalma çabası olarak tanımlayabileceğimiz uygarlık süreci, bu kitapta, büyü, din, tabu ve *mana* türünden olguların bir sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır.

* * *

Claude Lévi-Strauss'un kapsamlı önsözüyle başlayan çalışma, antropoloji ve sosyoloji öğrenimi için olmazsa olmaz bir yere sahiptir ve bu konuda büyük bir boşluğu doldurmaktadır.



ISBN 975-8717-10-3

