KURAM

RENÉ GIRARD

Günah Keçisi



KANAT

GÜNAH KEÇİSİ

RENÉ GIRARD



RENÉ GIRARD, 1923'te Fransa'nın Avignon kentinde doğdu. 1943-47 arasında ortaçağ tarihi eğitimi aldı. 1947'de Indiana Üniversitesinde ders vermeye başladı ve bundan sonra çalışmalarını ABD'de sürdürdü. 1950'de aynı üniversitede doktorasını tamamladı ve edebiyat dersleri vermeye başladı. 1971-76'da New York Devlet Üniversitesinde ders verdi. 1995'te Stanford Üniversitesinden emekliye ayrıldı. Meslektaşları ve dostları 1990'da Girard'ın eserleriyle başlayan araştırmaları geliştirmek amacıyla Şiddet ve Din Kolokyumu'nu kurdular. Girard'ın düşünceleriyle başlayan tartışmaları zenginleştirmek için 1994'ten beri her yıl *Contagion* adlı bir dergi yayımlanıyor. René Girard'ın Türkçede daha önce *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat* (çev. Arzu Etensel İldem, Metis Yayınları, 2001) ile *Şiddet ve Kutsal* (çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, 2003) adlı kitapları yayımlandı.

IŞIK ERGÜDEN, 1960 İstanbul doğumlu. Galatasaray Lisesi, askeri cezaevleri ve Boğaziçi Üniversitesinde geçirdiği yıllar boyunca –başka şeylerle birlikte– yazıyla ve çeviriyle hep uğraştı. Yayımlanmış ellinin üzerinde çeviri kitabının yanı sıra biri anlatı (*Kurşunkalemle*, Nisan Yayınları, 1996) diğeri deneme (*Sessizliğin Anarşisi*, Kaos Yayınları, 2001) türünde iki de kitabı bulunmaktadır.

Günah Keçisi

RENÉ GIRARD

Çeviren

IŞIK ERGÜDEN

KANAT

Kanat Kitap 22
Kuram dizisi 5
GÜNAH KEÇİSİ
RENE GIRARD
• Antropoloji • Psikoloji • Edebiyat eleştirisi
1. Baskı: Haziran 2005
ISBN 975-8859-23-4

© Editions Bernard Grasset 1972
Özgün adı: *Le Bouc Émissaire*
© Türkçe yayın hakları Pusula Yayıncılık Ltd. Şti., 2003
Kanat Kitap, bir Pusula Yayıncılık Ltd. kuruluşudur.

Editör: Orhan Koçak
Fransızcadan çeviren: Işık Ergüden
Tasarım: Mehmet Sinan Niyazioğlu
Sayfa düzeni: Mehmet Öztürk

Baskı: Ayhan Matbaası, tlf. (0212) 629 01 65

Kanat Kitap
İnönü Cad. Emektar Sokak No. 24/B Gümüşsuyu/Beyoğlu 34427 İstanbul
tlf. (0212) 252 42 80 pbx • faks: (0212) 293 15 44
e-posta: kanat@kanatkitap.com
www.kanatkitap.com

İÇİNDEKİLER

1. Guillaume de Machaut ve Yahudiler	1
2. Kıyım Basmakalıpları	17
3. Mit Nedir?	33
4. Şiddet ve Büyü	63
5. Teotihuacan	79
6. As'lar, Kureta'lar ve Titan'lar	91
7. Tanrıların Suçları	105
8. Mitlerin Bilimi	131
9. İncil'de İsa'nın Çilesinin Kilit Sözcükleri	139
10. Sadece Bir Kişi Ölsün Diye...	155
11. Vaftizci Yahya'nın Boynunun Vurulması	173
12. Petrus'un İnkârı	205
13. Gerasa'nın Cinleri	227
14. Kendi İçinde Bölünmüş Olan Şeytan	253
15. Tarih ve Parakleitos	271

BİRİNCİ BÖLÜM:
GUILLAUME DE MACHAUT VE YAHUDİLER

Guillaume de Machaut yapıtlarını on dördüncü yüzyılın ortalarında yazmış bir Fransız şairiydi. *Jugement du Roy de Navarre* [Navarre Kralının Yargılanması] adlı şiiri daha iyi tanınmaya layıktır. Yapıtın ana bölümü, biçem ve konu bakımından geleneksel bir şövalye âşıkaneliği tarzında yazılmıştır, ama başlangıç bölümü şaşırtıcıdır. Art arda meydana gelen anlaşılmaz facialardan söz eden ve bunlara tanık olduğunu ileri süren Guillaume, sonunda korkudan evine kapanarak orada ölümü ya da bu tarifsiz azabın son bulmasını beklemiştir. Bazı olaylar tümüyle, bazılarıysa kısmen gerçekdışıdır. Yine de bu anlatıdan edinilen izlenim, gerçek bir şeylerin olmuş olduğudur.

Gökyüzünde işaretler vardır. Yağan taşlar canlıları öldürür. Şehirler, düşen yıldırımlarla tümüyle yok olur. Guillaume'un yaşadığı şehirde –hangisi olduğunu söylemez– çok sayıda insan ölür. Bu ölümlerden bazılarına Yahudilerin ve onların Hıristiyanlar arasındaki suçortaklarının kötülüğü yol açmıştır. Bu insanlar, yerel nüfus

içinde böyle büyük kayıplara nasıl yol açabilmişlerdi? Nehirleri, içilir su kaynaklarını zehirlemişlerdi. Göksel adalet, bu felaketlere yol açanların kimler olduğunu halka gösterir, onlar da bu kişilerin tümünü katledince zarar tazmin edilmiş olur. Yine de giderek daha çok insan ölmeye devam eder, ta ki bir ilkbahar gününe kadar; o gün Guillaume sokaktan müzik sesleri, erkek ve kadın kahkahaları işitir. Bütün olup bitenler sona ermiştir artık; âşıkane şiir, saray şiiri yeniden başlayabilecektir.

On altıncı ve on yedinci yüzyıldaki başlangıçlarından bugüne kadar modern eleştirinin esası, metinlere körcesine güvenmemek olmuştur. Çağımızda da birçok yetkin zekâ, eleştirel kavrayışın kuşkuculukla doğru orantılı olarak geliştiğine hâlâ inanmaktadır. Geçmişte gerçek bilgilerin taşıyıcısı olarak görülen metinler günümüzde kuşkuyla karşılanmaktadır, çünkü kuşaklar boyunca tarihçilerin tekrar tekrar yorumuna tabi tutulmuşlardır. Öte yandan, epistemologlar ve filozoflar da geçmişte tarih bilimi diye adlandırılan şeyin sarsılmasına yol açan radikal bir bunalım geçiriyorlar bugün. Metinlerden beslenmeye alışmış bilginler artık her türlü yoruma kuşkuyla yaklaşıyorlar.

İlk bakışta, Guillaume de Machaut'nun metni tarihsel kesinlik bakımından günümüzün kuşkuculuğunu haklı çıkarır gibi gözükebilir. Ama bir süre düşündükten sonra, bugün bile okurlar anlatıdaki inanılmaz olaylar arasında bazı gerçek olanlarını seçebileceklerdir. Ne gökyüzünde beliren işaretlere ne de Yahudiler aleyhine suçlamalara inanacaklar, ama tüm bu inanılmaz temaların her birini aynı biçimde ele almaktan veya hepsini aynı düzleme yerleştirmekten de geri duracaklardır. Guillaume'un kendisi bir şey icat etmiş değildir. Evet, kolay kanan biri olduğu kesindir ve kamuoyunun histerisini yansıtmaktadır. Yine de sözünü ettiği sayısız ölüm gerçektir ve kuşku yok ki 1349 ve 1350'de Fransa'nın kuzeyini kasıp kavurmuş ünlü kara vebadan kaynaklanmıştır. Aynı şekilde, Yahudi katliamı

da gerçektir. Katliamcılar, o tarihte yaygın dolaşımda olan zehirleme söylentilerine inanmış olmalıdırlar. Bu dedikoduların sözü edilen katliamları başlatacak kadar önem taşımasına yol açan şey, hastalık karşısında duyulan genel korkudur. İşte, *Jugement du Roy de Navarre*'da Yahudilerin anlatıldığı bölüm:

Bunun ardından geldi pislik sürüsü
Sahte, hain ve kötü ünlü:
Yudea'ydı bu, lanetli,
Kötü yürekli, sadakatsiz,
Kindar ve şer odağı,
Onca altın ve gümüş verdi
Ve vaat etti sersemlere,
Kuyular, nehirler ve çeşmeler
Saf ve temiz olan her şey
Birçok yerde zehirlenecek,
Birçoğu yaşamlarını kaybedecek;
Çünkü kim içse buradan
Ölüyordu aniden.
Ve işte kuşkusuz
On defa yüz bini
Öldüverdi tarlalarda, şehirde.
Kim ki fark etti bunu
Hayal kırıklığına uğrattı ölümü

Fakat O ki yukarda oturur ve her şeyi görür
Her şeyi yönetir ve her şeyi sağlar,
Kimsenin görmediği bu ihaneti gösterdi
Ve herkese bildirdi
Ki yitirdiler canlarını ve mallarını.
Çünkü bütün Yahudiler katledildi,
Kimileri asıldı, kimileri yakıldı,
Kimileri boğuldu, kimileri kesildi

Baltayla ya da kılıçla
Ve çok sayıda Hıristiyan da onlarla birlikte
Öldüler utanç içinde.[1]

Ortaçağ toplulukları vebadan öyle korkuyorlardı ki, adı bile ürkütüyordu onları; mümkün olduğunca uzun süre adını anmaktan, hatta salgınların sonuçlarını şiddetlendirmek pahasına bile olsa, gerekli önlemleri almaktan kaçındılar. Öyle güçsüzdüler ki, hakikati kabullenmek, onlar için, durumla yüzleşmek ve karşı koymak değil, yıkıcı etkisine kendini teslim etmek ve normal yaşam sürüyormuş gibi yapmaktan vazgeçmek olacaktı. Tüm halk böyle bir körlüğe seve seve katılıyordu. Gerçekliği reddetme yönündeki bu ümitsiz irade "günah keçisi" avını teşvik ediyordu.[2]

La Fontaine, *Vebadan Hasta Hayvanlar* masalında bu korkunç terimi dile getirerek uğursuz gücünü bir anlamda topluluk içinde serbest bırakmaktan duyulan bu yarı dinî tiksintiyi mükemmel biçimde ifade eder:

Veba (adıyla anmalı çünkü)...

La Fontaine, salgını bir tanrısal ceza olarak gören kolektif kendini-aldatma [*mauvais foi*] sürecine işaret etmektedir burada. Öfke tanrısı, herkesin eşit olarak paylaşmadığı bir suçluluk duygusu karşısında öfkelenmiştir. Felaketi uzak tutmak için suçluyu saptamak ve cezalandırmak ya da La Fontaine'in yazdığı gibi, onu tanrıya "adamak" gerekmektedir.

Masalda ilk sorguya çekilenler av hayvanlarıdır, av hayvanı olarak davranışlarını yapay bir iyilikle tarif ederler ve böylece hemen

[1] Œuvres de Guillaume de Machaut, yay. Ernest Hoepffner, I, *le Jugement du Roy de Navarre*, Société des anciens textes français, 1908, s. 144-145.

[2] J.-N. Biraben, *Les Hommes et la Peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris-La Haye, 1975-1976, 2 cilt; Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Paris 1978.

bağışlanırlar. Eşek en arkadan gelir, hayvanların en az kan dökeni ve bu nedenle de en zayıf ve en az korunaklı olanıdır. Sonunda mimlenen de o olur.

Tarihçilere göre, bazı şehirlerde, yakınlarda bir yerde veba olduğuna ilişkin daha ilk söylenti işitildiği anda başlamıştır Yahudi katliamı. Guillaume'un anlatısı böyle bir duruma uygundur, çünkü katliam daha salgın doruğa ulaşmadan olup bitmektedir. Ama yazarın Yahudilerin döktüğü zehre atfettiği çok sayıda ölüm, bir başka açıklamaya işaret ediyor. Eğer ölümler gerçekse –hayali saymamız için bir neden yoktur– bunlar aynı felaketin ilk kurbanları olabilirler. Ama Guillaume böyle düşünmez, geriye dönüp baktığında bile böyle bir şey olabileceğini aklından geçirmez. Onun gözünde, geleneksel günah keçileri *salgının ilk evrelerinin* sebepleri olarak kalırlar. Yazar ancak sonraki evreler için açıkça patolojik bir görüngünün varlığını kabul eder. Sonuçta, felaket öyle büyüktür ki, olayı yalnızca zehir dökenlerin komplosu gibi tek bir nedenle açıklamak da iyice zorlaşır; ama Guillaume bütün olaylar zincirini hakiki varlık nedenlerine bakarak yeniden yorumlamaya gitmez.

Aslında, şairin vebanın varlığını ne ölçüde kabul ettiği sorusunu da sorabiliriz, çünkü son âna kadar o uğursuz sözcüğü yazmaktan kaçınır. Önemli an geldiğinde, o sırada hâlâ ender kullanılan Yunanca *epydimie* [salgın] terimini gösterişli biçimde işin içine katar. Bu sözcüğün, onun metninde, bizim metnimizdeki gibi *işlemediği* ortadadır; korkulan terimin gerçek bir dengi değil, daha ziyade bir ikamesidir, vebayı kendi adıyla anmamanın yeni bir yöntemidir – kısacası yeni bir günah keçisi ama bu kez tamamen dil düzeyinde. Bu kadar kısa zamanda bunca insanı öldüren hastalığın doğasını ve nedenini belirlemek asla mümkün olmadı, der bize Guillaume:

> Ne hekimler bildi, ne gördü
> Ne nedenini söyleyebildi
> Bu gelenin, ne olduğunu

(Çare bulunamadı),
Çoğuna göre hastalıktı
Salgın [*epydimie*] deniyordu

Bu noktada Guillaume, kendisi düşünmek yerine kamuoyuna güvenmeyi tercih ediyordur. On dördüncü yüzyılda *Epydimie* sözcüğünün kaygıları bastırmaya yarayan bir "bilimsel" kokusu vardır; pis veba kokularını bastırmak için köşe başlarına konulup uzun süre kullanılmış hoş kokular yayan tütsülere benzer biraz. Bir hastalığı doğru adlandırmak yarı yarıya iyileştirmek gibidir; kontrol edilemeyen olgular, bir kontrol izlenimi yaratmak amacıyla sık sık yeniden adlandırılır. Bu sözel cin çıkarmalar, bizim bilimimizin yanıltıcı ya da etkisiz kaldığı her alanda bizi baştan çıkarmaya devam etmektedir. Kısacası, olguyu veba diye adlandırmaktan kaçınmakla onu da tanrıya "adamış" oluruz. Burada sanki bir dilsel kurban edimi vardır; kuşkusuz, eşlik eden ya da önceleyen insan-kurbanlarla kıyaslandığında oldukça masumdur bu, ama temel yapısı aynıdır.

Gerçek ve hayali tüm kolektif günah keçileri, Yahudiler ve kırbaçlayanlar, taş yağmurları ve *epydimie*, geriye dönük olarak bile Guillaume'un anlatısında öyle etkin rol oynamaya devam ederler ki, Guillaume, bizim "kara veba" olarak saptadığımız felaketin birliğini asla göremez. Yazarın gördüğü, birbirine yalnızca dinsel anlamlarıyla bitişen bir bağımsız felaketler dizisidir sadece (bir bakıma Mısır'ın on felaketi gibi).

Buraya kadar söylediğim hemen her şey aşikâr olmalı. Hepimiz Guillaume'un anlatısını aynı şekilde anlıyoruz, okurlarımın bana ihtiyacı yok. Yine de cüretini ve gücünü tam kavrayamadığımız bu okuma üzerinde ısrar etmekte yarar var, özellikle de herkesten kabul gördüğü ve tartışma konusu edilmediği için. Metni herkes yüzyıllardır bu şekilde okuyor ve bu okuma köklü bir yeniden yorumlama içerdiği için böyle bir süreklilik daha da kayda değer. Yazarın metnine verdiği anlamı hiç tereddütsüz reddediyoruz. Ne söylediği-

ni bilmediğini iddia ediyoruz. Yüzyılların ötesinden gelen bizler, modernler, bunu yazardan daha iyi bilmekteyiz ve onun sözünü düzeltebilecek yetenekteyiz. Hatta yazarın görmediği bir hakikati bile saptayabilecek durumda olduğumuza inanıyoruz, ve daha da büyük bir cüretle, bu hakikati, yazarın kendisi farkında olmadığı halde bizim anlamamızı sağladığını ileri sürmekte tereddüt etmiyoruz.

Yahudilerin gerçekten katledildiği iddiasına duyduğumuz şaşırtıcı güvenin kaynağı nedir? Akla hemen gelen bir cevap var. Biz bu metni tek başına okumuyoruz. Aynı döneme ait başka metinler de var; onlar da aynı konuları işliyor; içlerinden bazıları Guillaume'unkinden daha değerlidir. Yazarları daha külyutmaz görünmektedir. Hepsi birden, Guillaume'un metnini yerleştirebileceğimiz sıkı bir tarihsel bilgi ağı oluşturmaktadır. Bu bağlam sayesinde, aktardığım bölümde doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi başarırız.

Kara veba dönemindeki Yahudi kıyımlarının nispeten iyi bilinen bir olgular toplamı oluşturduğu doğrudur. Önceden oluşmuş bir bilgi toplamı vardır burada, bizde belirli beklentiler uyandıran bilgiler. Guillaume'un metni bu beklentilere cevap vermektedir. Bu bakış açısı, bizim kişisel deneyimimiz ve metinle doğrudan temasımız düzleminde yanlış değildir, ama teorik açıdan doyurucu değildir.

Tarihsel bilgi ağı kuşkusuz vardır, ama bu ağı oluşturan belgeler de –benzer ya da farklı gerekçelerle– Guillaume'un metninden asla daha güvenilir değildir. Guillaume'u bu bağlamın içine tam olarak yerleştirmemiz de imkânsızdır, çünkü bize aktardığı olayların nerede cereyan ettiğini bilmemekteyiz. Belki Paris'te, belki Reims'de, belki üçüncü bir şehirde. Ne olursa olsun, bağlam belirleyici bir rol oynamamaktadır; modern okur, bilgi sahibi olmasa bile, benim yaptığım okumayı yapabilir. Kurbanın muhtemelen haksız yere katledildiği sonucunu o da çıkarır. Metnin yalan söylediğini düşünür, çünkü bu kurbanlar masumdur, ama aynı zamanda metnin doğruyu söylediğini de düşünür, çünkü kurbanlar gerçektir. Tıpkı bizim

ayırt ettiğimiz gibi o da sonunda her zaman doğruyu yanlıştan ayırt eder. Bize bu gücü veren nedir? İçinde tek bir tane çürük var diye tüm bir sepet elmayı olduğu gibi fırlatıp atma ilkesini sistematik olarak rehber tutmak uygun olmaz mı? Burada, kuşkunun zayıflığından kuşkulanmamız gerekmez mi? Çağdaş hiper-eleştirinin, alanı boş bulsaydı çoktan saldırmış olacağı bir safdillik kalıntısından kuşkulanmamız gerekmez mi? Her türlü tarihsel bilginin kesinlikten uzak olduğunu ve elimizdeki gibi bir metinden hiçbir şey çıkaramayacağımızı, bir kıyımın gerçekliğini bile saptayamayacağımızı itiraf etmemiz gerekmez mi?

Tüm bu sorulara kesin olarak "hayır!" diye cevap vermek gerekir. Ayrımsız bir kuşkuculuk, metnin öz yapısını dikkate almaz. Bu metnin gerçeğe uygun gözüken verileri ile gerçekdışı gözüken verileri arasında çok özel bir ilişki vardır. Başlangıçta okur, "şu yanlış, şu doğru!" diyemez kuşkusuz. İnanılması az çok imkânsız ya da inanılabilecek izlekler görür yalnızca. Sayıları artan ölüler inanılır şeydir; bir salgın söz konusu olabilir. Ama zehirlemeler pek inandırıcı değildir; özellikle de Guillaume'un betimlediği kadar kütlesel bir ölçekte... On dördüncü yüzyılda bu kadar tehlikeli, zararlı etkiler yaratabilecek maddeler yoktur. Yazarın, sözümona suçlulara duyduğu kin aşikârdır; bu da onun tezini son derece kuşku verici kılmaktadır.

Bu iki tür veriyi görüp tanıyabilmek için, birbiri üzerinde etkide bulunduklarını en azından zımni olarak kabullenmek gerekir. Eğer bir salgın olduğu doğruysa, bu, uyuklayan önyargıları elbette alevlendirebilir. Kıyım iştahı, özellikle kriz döneminde, dini azınlıklara seve seve yönelir. Buna karşılık, Guillaume'un safça tekrarladığı türden suçlamalar da gerçek bir kıyımı elbette haklı gösterebilir. Onun gibi bir şairin kan dökücü olması mümkün değildir. Anlattığı hikâyelere inanıyor olması, kuşkusuz onun çevresinde de inanılıyor olmasındandır. Dolayısıyla metnin varsaydığı kamuoyu, en saçma söylentileri kabul etmeye hazır, aşırı heyecanlı bir kamuoyudur. Kı-

sacası, yazarın gerçekten meydana geldiğini öne sürdüğü katliamlara elverişli bir duruma işaret ediyordur metin.

Kolayca inanılamayacak olaylar bağlamında, mümkün gözüken olaylar da inanılır olaylara dönüşür. Tersi de doğrudur. Muhtemel ve inanılabilecek olaylar bağlamında, inanılmaz olayları da sırf kurmaca yaratma hazzı adına özgürce çalışan bir imgeleme bağlamak doğru olmaz. Imgelem diye bir şeyi elbette kabul ediyoruz – ama herhangi bir imgelem değil, şiddete susamış insanların özgül imgelemidir bu. Bunun sonucu olarak, metnin tüm temsilleri arasında karşılıklı bir doğrulama vardır. Bu denkliğin farkına ancak tek bir varsayımla varılabilir. Okuduğumuz metin, kıyımcıların bakış açısıyla anlatılmış gerçek bir kıyım metnidir. Bu bakış açısı, kıyımcılar kendi şiddetlerinin haklılığına ikna olmuş olduğundan, ister istemez aldatıcıdır; kendilerini yargıç olarak görmektedirler, dolayısıyla onlara suçlu kurbanlar gerekmektedir, ama bu bakış açısı kısmen de gerçeğe uygundur, çünkü haklı olmanın kesinliğiyle hareket ettikleri için kıyımcılar katliamlarının hiçbir yönünü saklamaya gerek duymazlar.

Guillaume de Machaut'nunki gibi bir metin karşısında, *bir metnin bütünü* –gerçek bilgi söz konusu olduğunda– *içerdiği en az güvenilir temsilden daha değerli olamaz* şeklindeki genel kuralı askıya almak meşrudur. Metin kıyım lehindeki durumları betimliyorsa, kurbanları bize kıyımcıların genellikle seçtikleri türde kurbanlar olarak gösteriyorsa ve üstelik bu kurbanları kıyımcıların genel olarak kurbanlarına yakıştırdıkları türden suçları işlemiş olarak sunuyorsa, kıyımın gerçek olma ihtimali büyüktür. Metnin kendisi bu gerçekliği doğruluyorsa, bundan kuşku duymak için pek bir neden yoktur.

Kıyımcıların bakış açısını anlamaya başladığımızda, suçlamaların saçmalığı, bir metnin bilgi değerini tehlikeye atmak bir yana, inanılırlığını güçlendirir – ama sadece kendisinin de yankıladığı şiddet olayları bağlamında. Guillaume zehirleme olayına ritüel çocuk katli

hikâyeleri de eklemiş olsaydı, raporu iyice inanılmazlaşır, ama bize aktardığı katliamların gerçekliği asla bu nedenle azalmazdı. Bu tür metinlerde suçlamalar ne kadar inanılmazsa, katliamların inanılırlığı o ölçüde güçlenir: Suçlamalar, katliamların neredeyse kesin olarak meydana geldiği psikososyal bağlamın varlığını bize onaylar. Öte yandan, katliamlar teması salgın temasının yanına yerleştirildiğinde, en kesinlik düşkünü araştırmacının bile zehir katma hikâyesini ciddiye alabileceği tarihsel bağlamı sağlayacaktır.

Kıyıma ilişkin anlatılar herhalde yalandır; ama genel olarak kıyımcıların ve özel olarak da ortaçağ kıyımcılarının çok karakteristik özelliklerini o kadar iyi vermektedir ki, bu yalanın bir tahmin yapılmasını teşvik ettiği her noktada metnin doğruyu söylediğine inanabiliriz. Potansiyel kıyımcılar kıyımlarının gerçekliğini betimliyorlarsa eğer, onlara inanmak gerekir.

Kesinliği doğuran şey, iki tür özelliğin bileşimidir. Bu bileşime ancak ender örneklerde rastlansaydı eğer, bu kadar kesin ve güvenli olamazdık. Ama örneklerin sıklığı, kuşkuya yer bırakmayacak ölçüdedir. Bu özelliklerin düzenli bağlantısını açıklayabilecek tek olgu, kıyımcıların perspektifinden görülen gerçek kıyımdır. Bizim tüm metinleri yorumlayışımız istatistik açısından doğrulanmaktadır.

Kesinliğin istatistik açıdan doğrulanabiliyor olması, bunun hepsi de eşit ölçüde kesinliksiz belgelerin basitçe yığılmasından ibaret olduğu anlamına gelmez. Daha yüksek nitelikte bir kesinliktir bu. Guillaume de Machaut'nunki türünden her belgenin göz ardı edilemeyecek bir değeri vardır; çünkü böyle bir belgede gerçeğe uygunluk ile gerçeğe aykırılık arasında öyle bir etkileşim vardır ki, bunların her biri diğerinin varlığını açıklar ve meşrulaştırır. Bizim kesinliğimizin istatistiki bir karakteri olmasının nedeni, tek başına ele alınan herhangi bir metnin bir sahtekârın işi olabileceğidir. İhtimal zayıftır ama tek belge düzeyinde sıfır değildir. Buna karşılık çok sayıda belge varsa bu ihtimal sıfırdır.

Modern Batı dünyası, "kıyım metinleri"ni[3] gerçek olarak kabullenmeyi tercih etmiştir, bu metinleri gizemden arındırmanın tek yolu da budur. Bu çözüm doğrudur ve kusursuzdur, çünkü bu tür metinlerde yer alan tüm verileri dikkate alır. Bize "gerçekçi" çözümü dayatan hümanitarizm ya da ideoloji değil, çok daha köklü düşünsel nedenlerdir. Bu yorum, kendisinden yana oluşan, neredeyse oybirliğine dayalı konsensüsü gasp etmiş değildir. Tarihin bize sunabileceği daha sağlam sonuç yoktur. "Zihniyetler" tarihçisinin genel olarak güvenilir bulduğu bir tanıklık, yani bir Guillaume de Machaut'nun yanılsamalarını paylaşmayan birinin tanıklığı, asla kıyımcıların ya da suç ortaklarının iğrenç tanıklığı kadar değerli olamayacaktır; çünkü kıyımcıların tanıklığı, bilinçdışı niteliğinden ötürü, daha çok şeyin açığa çıkmasına imkân vermektedir. Önemli olan belge, kendilerine karşı kullanılabilecek belgeleri artlarında bırakmayacak kadar uyanık modern kıyımcıların çoğundan farklı olarak, suçun izlerini silmeyecek kadar safdil olan kıyımcıların belgesidir.

Haklı olduklarına hâlâ inanan ve kıyımlarının karakteristik verilerini örtbas edecek ya da sansüre uğratacak kadar kendilerine güvensiz olmayan kıyımcıları safdil kıyımcılar diye adlandırıyorum. Bu veriler onların metinlerinde ya tümüyle apaçık ve dolaysızca açığa çıkarıcı biçimde, ya da aldatıcı, gizli ve ancak dolaylı olarak açığa vurucu biçimde ortaya çıkar. Hepsi de son güçlü şablonlar halindedir ve bu metinlerin doğası hakkında bizi bilgi sahibi yapan şey de, bu iki tür klişenin, gerçeğe uygun olanlar ile aldatıcı olanların bileşimidir.

Günümüzde kıyımla ilgili basmakalıp düşünceleri hepimiz saptayabiliyoruz. Ama bugün sıradanlamış olan bu bilgi, on dördüncü yüzyılda var olmayan ya da çok az var olan bir bilgiydi. Safdil kıyımcılar, *ne yaptıklarını bilmezler*. Okurlarını bile bile aldatma-

[3] I, Bölüm V, s. 136-162.

yacak kadar iyi niyetlidirler ve olayları gerçekten gördükleri gibi sunarlar. Kendi raporlarını kaleme alırken, gelecek kuşaklara kendi aleyhlerinde silahlar verdikleri kuşkusuna kapılmazlar. On altıncı yüzyılın kötü ünlü "cadı avları" için geçerlidir bu. Günümüzde gezegenimizin "geri kalmış" bölgeleri için de geçerlidir. Öyleyse konumuz klişeler ve sıradanlıktır; okur, benim bu apaçık olgular üzerindeki ısrarımı sıkıcı bulabilir. Beni bağışlasın, ama bunların gereksiz olmadığı birazdan görülecektir; Guillaume de Machaut'nun durumunda apaçık olan şeyi tuhaf, hatta tahayyül edilemez kılmak için minik bir yer değiştirme yeterli olur kimi zaman.

Okur, benim böyle konuşmakla birçok eleştirmenin kutsal saydığı bazı ilkeleri çiğnediğimi şimdiden saptamış olabilir. Bana hep şu denmekte: Metne asla şiddet uygulamamalı. Guillaume de Machaut karşısında tercih açıktır: Ya metne şiddet uygulanacak ya da metnin masum kurbanlara uyguladığı şiddetin sürüp gitmesine izin verilecektir. Bazı yorumcuların aşırılıklarına karşı mükemmel korkuluklar sağlıyor gibi gözüktüğü için günümüzde evrensel geçerlilik atfedilen bazı ilkeler, bu ilkeleri dokunulmaz kabul ederek her şeyi öngörmüş olduklarına inananların hiç hesaba katmadıkları zararlı sonuçlara yol açabilir. Eleştirmenin birinci görevinin, metinlerin anlamına saygı göstermek olduğu her yerde tekrarlanmaktadır. Bir Guillaume de Machaut'nun "edebiyat"ı karşısında bu ilkeyi sonuna kadar savunabilir miyiz?

Machaut'nun aydınlatıcılığının, daha doğrusu hepimizin onu tereddütsüzce okuyuşumuzun açığa düşürdüğü bir çağdaş kapris daha var: Edebiyat eleştirmenlerimizin "gönderge" diye adlandırdıkları şeyi laubalice başlarından savma tarzı. Çağımızın dilbilimsel jargonunda gönderge, bir metnin sözünü ettiği şeyin ta kendisidir – yani bu metinde, Hıristiyanların zehirlenmesinin sorumlusu olarak kabul edilen Yahudilerin katliamı. Göndergenin neredeyse erişilmez bir şey olduğu aşağı yukarı yirmi yıldan beri tekrarlanmakta. Buna

göre, göndergeye erişip erişemediğimizin önemi yoktur; bu safdil gönderge kaygısı, modern metin incelemesini kösteklemektedir yalnızca. Artık önem taşıyan tek şey, dilin daima ikircikli ve kaygan ilişkileridir. Bu perspektifi tümüyle bir yana atacak değiliz, ama onu akademik biçimde uygulamaya kalktığımızda, Guillaume'un pek saygın Eski Metinler Cemiyeti'ndeki yayımcısı olan Ernest Hoeppfner'i de bu yazarın gerçekten ideal tek eleştirmeni olarak görme riskine düşeriz. Hoeppfner'in önsözünde saray şiirine değinilmektedir, ama kara veba sırasında Yahudilerin katledilmesine dair tek cümle yoktur.

Guillaume'dan yukarda aktarılan bölüm, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*'da [Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizlenmiş Şeyler] "kıyım metinleri" diye adlandırdığım şeyin iyi bir örneğini oluşturur. "Kıyım metinleri" derken kastettiğim şey, çoğu zaman kolektif olarak yaşanan gerçek şiddetin, kıyımcıların bakış açısıyla kaleme alınmış, dolayısıyla karakteristik çarpıtmalardan etkilenmiş raporlarıdır. Kıyım metninin sağlam temellere dayalı diye meşrulaştırdığı şiddet eylemlerindeki keyfi niteliği ortaya koymak ve düzeltmek için bu çarpıtmaları saptamak ve tanımlamak gerekir.

Guillaume de Machaut'nun metninde rastladığımız gerçek veriler ile hayali –ama asla temelsiz olmayan– verilerin bu bileşiminin bir cadılık davası tutanağında da bulunduğunu görmek için uzun uzadıya incelemeye gerek yoktur. Her şey gerçek diye sunulmuştur ama biz bunların hepsine inanmadığımız gibi her şeyin yalan olduğuna da inanmıyoruz. Aslında yanlışı, doğruyu ayırt etmekte hiç güçlük çekmeyiz. Önceki örnekte olduğu gibi cadılık davalarındaki suçlamalar da gülünçtür – cadılar tarafından gerçek kabul edilseler ve biz de cadıların itiraflarının işkenceyle elde edilmediğini düşünsek bile böyledir. Suçlanan kişi kendini gerçekten cadı sayabilir. Belki de büyü yöntemleriyle komşularına zarar vermeye gerçekten çabalamıştır. Yine de biz onun ölümü hak ettiğini düşünmeyiz. Bize

göre, hiçbir büyü yöntemi etkili olamaz. Büyücülüğün etkili olduğu yönündeki aynı gülünç inancı kurbanın da cellatlarıyla birlikte paylaşabildiğini rahatlıkla kabul edebiliriz, ama bu inanç bizi etkilemez; bizim kuşkuculuğumuz bunun karşısında sarsılmaz.

Bu davalar sırasında hakikati yeniden hâkim kılmak, daha doğrusu ilk kez ortaya koymak için tek bir ses bile yükselmez. Kimse henüz bunu yapabilecek durumda değildir. Bu demektir ki, yalnızca yargıçlar ve tanıklar değil, suçluların kendisi de onların metinlerine getirdiğimiz yorumun karşısında yer almaktadır. Bu oybirliği bizi etkilemez. Bu belgelerin yazarları oradaydılar ama biz orada değildik. Kaynağını onlardan almayan hiçbir bilgiye sahip değiliz. Yine de, yüzyıllarca sonra, tek başına bir tarihçi, hatta rasgele biri, cadılara verilen hükmü bozma hakkını kendinde bulur.[4]

Bu, Guillaume de Machaut örneğindeki radikal yeniden-yorumun aynısıdır, metinleri altüst etme yönünde gösterilen aynı cüret, aynı düşünsel işlem ve gerekçelere dayalı aynı kesinlik. Hayali verilerin varlığı, metnin bütününü hayal ürünü saymamıza yol açmaz. Tam tersine, inanılmaz suçlamalar, başka verilerin güvenilirliğini azaltmaz, tersine güçlendirir.

Burada da, metinleri oluşturan verilerin olanaksızlığıyla olanaklılığı arasında, paradoksal gözüken ama aslında böyle olmayan bir ilişki vardır. Hünüz açıkça ifade edilmemiş olmakla birlikte zihnimizde mevcut olan bu ilişkiye bağlı kalarak, elimizdeki metinden çıkartılabilecek bilgi miktarını ve niteliğini değerlendirmemiz mümkündür. Eğer belge bir hukuk metniyse, elde edilecek sonuçlar Guillaume de Machaut örneğindeki kadar olumlu, hatta daha olumlu-

[4] J. Hansen, Zauberwahn, *Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Münih-Leipzig, 1900; Jean Delumeau, agy, II, Bölüm II. Büyücülük davalarının sonu üzerine bkz. Robert Mandrou, *Magistrats et Sorciers*, Paris, 1968. Ayrıca bkz. Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, 1975.

dur. Tutanakların çoğunun büyücülerle birlikte yakılmış olması bir talihsizliktir. Suçlamalar saçmadır ve hüküm adaletsizdir, ama metinler, genel kural olarak, hukuki belgelerin özelliği olan kesinlik ve açıklık kaygısıyla kaleme alınmıştır. Dolayısıyla güvenimiz tamdır. Cadı avcılarına gizlice sempati duyduğumuz kuşkusuna kapılmayız. Bazı veriler kıyımcı çarpıtmalarla lekelenmiş diye, bir davanın tüm verilerine aynı ölçüde hayal ürünü gözüyle bakan tarihçi, işinden hiçbir şey anlamayan biridir ve meslektaşları da onu ciddiye almaz. En etkili eleştiri tarzı, hatanın asla aşırı inançsızlıktan değil, her zaman için inançsızlık eksikliğinden işlenebileceğini bahane ederek, metindeki inanılabilecek öğeleri bile reddetmek olamaz. Kıyım metinlerinin altın kuralı karşısında sınırsız güvensizlik ilkesi bir kez daha silinmelidir. Kıyımcı zihniyet bir tür yanılsama yaratır ve bu yanılsamanın izleri, belli bir olay türünün, yani cadının öldürüldüğü kıyımın varlığını yalanlamak yerine doğrular. Doğruyu yanlıştan ayırmak kolaydır, çünkü ikisi de bir basmakalıbın izini taşımaktadır.

Kıyım metinleri karşısında gösterdiğimiz olağandışı güvenin niçin ve nasıl olduğunu iyi anlamak için, bu basmakalıpları sıralamak ve betimlemek gerekir. Bu da zor değildir. Zaten bildiğimiz ve kapsamından, öneminden kuşku duymadığımız, çünkü asla sistematik biçimde açığa çıkaramadığımız bir bilgiyi açıkça belirtmekten başka bir şey kesinlikle söz konusu değildir. Bu bilgi, uyguladığımız somut örneklerde içerilmiş olarak kalır ve bu somut örnekler her zaman için tarihin, özellikle Batı tarihinin alanına dahildir. Bu bilgiyi henüz bu sahanın dışına, örneğin "etnolojik" denen alanlara uygulamaya kalkışmadık. Bunu mümkün kılmak için, şimdi –kabaca da olsa– kıyım basmakalıplarının bir tipolojisini çıkaracağım.

İKİNCİ BÖLÜM:
KIYIM BASMAKALIPLARI

Burada yalnızca kolektif kıyımlardan ya da kolektif yankılar bulan kıyımlardan söz ediyorum. Kolektif kıyımdan anladığım, kara veba sırasındaki Yahudi katliamı gibi doğrudan doğruya katil kitlelerin işlediği şiddet eylemleridir. Kolektif yankılar bulan katliamdan anladığım ise, cadı avı türündeki şiddetlerdir; biçim itibariyle yasal olan ama genel olarak aşırı galeyana gelmiş bir kamuoyunun teşvik ettiği şiddet eylemleridir bunlar. Yine de bu ayrım çok önemli değildir. Siyasal terör, örneğin Fransız Devriminin terörü, bu iki türe de dahildir çoğu kez. Bizim ilgilendiğimiz kıyım türü, genellikle kriz dönemlerinde meydana gelir; normal kurumların zayıflamasına yol açar ve *sürü* ya da *yığın* oluşumunu teşvik eder. Nüfusun böyle kendiliğinden toplaşmaları, zayıflamış kurumlar üzerinde önemli bir baskı kurabilir, hatta tümüyle yerlerinden edebilir.

Bu görüngülere yol açan şey, her zaman aynı koşullar değildir. Kimi zaman bu koşullar, peşinden açlığın da geldiği salgınlar ya da aşırı kuraklık veya su baskını gibi dışsal nedenlerdir. Kimi zaman

da, politik karışıklıklar ya da dinsel çatışmalar şeklindeki iç nedenlerdir. Gerçek nedenlerin belirlenmesi, neyse ki bizi ilgilendirmiyor. Gerçekten de, asıl nedenler ne olursa olsun, büyük kolektif kıyımları başlatan krizler, bunlara maruz kalanlar tarafından aşağı yukarı hep aynı biçimde yaşanmıştır. En güçlü izlenim, değişmez biçimde, kültürel ayrımları tanımlayan kural ve "farklılıklar"ın silinmesiyle kendini belli eden müthiş bir toplumsal düzen yıkımıdır. Bu noktada betimlemelerin hepsi birbirine benzemektedir. Bunların bazılarını, en çok da veba betimlerini en büyük yazarlarda bulmaktayız; Thukydides ve Sophokles'ten Antonin Artaud'ya, Lucrèce, Boccacio, Shakespeare, Defoe, Thomas Mann'a kadar birçok yazarda karşılaşırız veba anlatımlarıyla. Edebi iddiası olmayan kişilerin betimleri de çok farklı değildir. Bu durum şaşırtıcı değildir, çünkü bıkıp usanmadan tekrarladıkları şey, farksızlıktır, kültürel farklılaşmanın kaybolması ve bundan kaynaklanan karışıklık. Örneğin, Portekizli keşiş Fco de Santa Maria 1697'de şöyle yazmaktadır:

> Bir krallıkta ya da bir cumhuriyette bu şiddetli ve taşkın ateş yandığında, yüksek yargıçların sağır olduğu, halkın içine korku düştüğü, politik yönetimin parçalandığı görülür. Adalete artık itaat edilmez; zanaat durur; aile bağları kopar, sokaklar canlılıklarını yitirir. Her şeye aşırı bir kargaşa hâkim olur. Her şey yıkılır. Çünkü her şey dehşetli bir musibetin ağırlığına ve büyüklüğüne maruz kalır ve altüst olur. İnsanlar, durumları ve servetleri ne olursa olsun, ölümcül bir kederde boğulurlar... Dün başkalarını gömenler bugün kendileri gömülür... Dostlara asla merhamet gösterilmez, çünkü merhametin her türlüsü tehlikelidir...
>
> Sevginin ve doğanın tüm yasaları dehşetli bir kargaşanın ortasında unutulmuş ya da boğulmuş olduğundan, çocuklar ailelerinden, karılar kocalarından, kardeşler ya da dostlar birbirlerinden apansız ayrı düşer... İnsanlar doğal cesaretlerini yitirirler ve hangi öğü-

de uyacaklarını bilemediklerinden, attıkları her adımda kendi korku ve çelişkilerine çarpan ümitsiz körler gibi ilerlerler."[1]

Kurumların yıkılması, hiyerarşik ve işlevsel farklılıkları siler ya da iç içe geçirir, her şeye hem monoton hem de canavarca bir görünüm verir. Krizde olmayan bir toplumdaki farklılık duygusu hem gerçek bir çeşitlilikten, hem de içerdiği karşılıklılık (réciprocité) öğelerini ister istemez *farklılaştıran* ve böylece gizleyen bir mübadele sisteminden kaynaklanır (bu karşılıklılık yoksa bir mübadele sistemi, yani kültür de yoktur). Örneğin evlilik mübadelesi, hatta tüketim malları mübadelesi, mübadele olarak pek görünür değildir. Ama toplum sakatlandığında süreler kısalır, karşılıklı edimler hızlanır. Bu mesafe kısalması ve hızlanma, sırf mecburiyetten ötürü hâlâ sürdürülmekte olan birtakım olumlu mübadelelerle (örneğin, takas) sınırlı kalmaz: Düşmanca ya da "olumsuz" mübadelelerin temposu da artar. Kısalarak görünür bir hal alan bu karşılıklılık, iyi davranışların değil kötü davranışların, hakaretlerin, darbelerin, intikamın ve nevrotik semptomların karşılıklılığıdır. İşte bu nedenle geleneksel kültürler, bu fazla apansız ve dolaysız karşılıklılığı istemezler.

İnsanları birbiriyle çatıştırsa da, bu kötü karşılıklılık davranışları tektipleştirir ve *aynı*'nın baskın çıkmasına yol açar: Paradoksal biçimde, hem çatışkılı hem de tekbencidir. Bu farksızlık deneyimi, insan ilişkileri düzleminde gerçek bir şeye denk düşer, ama aynı ölçüde mitiktir. İnsanlar bu deneyimi tüm evrene yansıtmaya ve onu mutlaklaştırmaya çalışırlar; çağımızda olan da yine budur.

Aktardığım metin, karşılıklılık yoluyla tektipleştirme sürecini gayet iyi göstermektedir: "Dün başkalarını gömenler bugün kendileri gömülür... Dostlara asla merhamet gösterilmez, çünkü merhametin her türü tehlikelidir... çocuklar ailelerinden, karılar kocalarından,

[1] Fco de Santa Maria, *Historia de sagradas concregaçoes...*, Lizbon, 1697; aktaran Jean Delumeau, La Peur en Occident, s. 112.

kardeşler ve dostlar birbirinden apansız ayrı düşer..." Davranışlarda özdeşlik, evrensel bir kargaşa ve farksızlık duygusuna yol açar: "İnsanlar, durumları ve servetleri ne olursa olsun, ölümcül bir kederde boğulurlar... Her şeye aşırı bir kargaşa hâkim olur."

Büyük toplumsal kriz deneyimi, gerçek nedenlerin çeşitliliğinden pek etkilenmez. Dolayısıyla tektipliliğin betimlenişinde de büyük bir tektiplilik görülür. Guillaume de Machaut da istisna değildir. Bireyin bencilce kendine dönmesini ve sürüklendiği misilleme oyununu (karşılıklı sonuçların paradoksudur bu) vebanın başlıca nedenlerinden biri olarak görür. Demek ki krize dair bir basmakalıptan söz edebiliriz – bunu, mantıksal ve kronolojik açıdan, kıyımın ilk basmakalıbı olarak görmek gerekir. Farksızlaşarak silinme eğilimine giren şey, kültürdür. Bu anlaşıldığında, kıyımcı sürecin iç tutarlılığını ve bu süreçteki tüm şablonları birbirine bağlayan mantık türünü kavramak da kolaylaşır.

Kültür silikleştiğinde insanlar kendilerini güçsüz hissederler; felaketin büyüklüğü karşısında şaşkına dönerler ama doğal nedenlerle ilgilenmek akıllarına gelmez; bu nedenleri daha iyi tanımakla onlar üzerinde etkide bulunabilecekleri fikri rüşeym halde kalır.

Kriz, öncelikle toplumsalın krizi olduğundan, krizi toplumsal ve özellikle ahlaki nedenlerle açıklama yönünde güçlü bir eğilim vardır. Sonuçta dağılan, parçalanan şey insan ilişkileridir ve bu ilişkilerin özneleri görüngüye tamamen yabancı olamazlar. Fakat kişiler kendilerini kınamak yerine, ister istemez ya bütün olarak toplumu suçlamaya (bunun onlara hiçbir maliyeti yoktur) ya da kolaylıkla anlaşılabilecek nedenlerle zararlı gördükleri başka kişileri kınamaya yatkındırlar. Sanıklar, belli bir suç türünden sorumlu tutulmaktadırlar.

Kolektif kıyımlarda bazı suçlamalara öyle sık rastlanır ki, yalnızca bunların adının anılması bile modern gözlemcilerin şiddet kokusu almasına yeter; her yerde, kuşkularını doğrulayacak başka işaretleri, yani kıyımın başka basmakalıplarını aramaya yönelirler. İlk ba-

kışta, suçlama konuları oldukça çeşitlidir, ama bunların bir birlik oluşturduğunu saptamak kolaydır. Öncelikle, saldırılması en büyük cürüm sayılan kişilere yönelik şiddet suçları vardır: Örneğin kral veya baba gibi yüce otorite simgelerini ya da tektanrılı ve modern toplumlara göre en zayıf ve en savunmasız varlıkları, özellikle küçük çocukları hedef alan şiddet bu türden bir suçtur. Ardından, tecavüz, ensest, hayvanlarla ilişki gibi cinsel suçlar gelir. En sık sözü edilen suç, ele alınan kültüre göre en mutlak tabuları ihlal eden suçtur her zaman. Son olarak da, kutsal ayin ve törenlere saygısızlık gibi dinsel suçlar gelir. Burada da en ciddi tabular ihlal edilmiştir.

Tüm bu suçlar temel önemde gözükmektedir. Hepsi de kültürel düzenin temellerine, ailevi ve hiyerarşik farklılıklara, toplumsal düzenin olmazsa olmaz farklılıklarına saldırıdır. Kişisel eylem düzeyinde, bir veba salgınının ya da bununla kıyaslanabilecek herhangi bir felaketin topyekûn sonuçlarına denk düşerler. Toplumsal bağı gevşetmekle kalmayıp, tamamen yok ederler.

Kıyımcılar, az sayıda kişinin, hatta tek bir kişinin –nispi zayıflığına rağmen– tüm topluma son derece zararlı olabileceğine sonuçta her zaman inandırırlar kendilerini. Basmakalıp suçlama, bu inanca aracılık ederek onu meşrulaştırıp kolaylaştırır. Bireyin küçüklüğü ile toplumsal gövdenin devasa büyüklüğü arasında köprü kurar. Kötüler, hatta şeytanla işbirliği edenler eğer tüm topluluğu farksızlaştırmayı başaracaklarsa önlerinde iki yol vardır: Ya doğrudan doğruya topluluğun yüreğine ya da başına vuracaklar, ya da işe kendi bireysel alanlarından başlayacak ve baba katli, ensest gibi bulaşıcı bir farksızlaştırıcılık içeren suçlar işleyeceklerdir.

Bu inancın nihai nedenlerini, örneğin psikanalistlerin bize anlattığı o bilinçdışı arzuları, ya da Marksistlerin bahsettiği o gizli tahakküm istencini dert etmemize gerek yok. Bu kadar ileri gitmemiz gerekmiyor. Bizim kaygımız daha basit; bizi ilgilendiren şey yalnızca suçlamanın mekanizması ve kıyımcı temsil ile eylemlerin etkileşimi.

Burada bir sistem var ve bunu anlamak için ille de bir neden gerekiyorsa, en dolaysız ve apaçık olanı bize yeter. Kültürün gölgede kalmasının insanlarda yarattığı korku ve ürküntü, yığın ayaklanmalarıyla sonuçlanan genel kargaşa – tüm bunlar, sözcüğün gerçek anlamıyla farksızlaşmış, insanları zaman ve uzam içinde birbirinden *ayırt eden* her şeyden yoksun kalmış bir topluluğun işaretleridir. Bu yüzden hepsi de tek bir yerde ve aynı anda düzensiz bir biçimde bir araya gelmişlerdir.

Yığın daima kıyıma yönelir, çünkü onda kargaşa yaratan şeyin, onu *turba*'ya [güruh] dönüştüren şeyin doğal nedenleriyle ilgilenmez. Yığın, tanımı gereği, eylem arar, ama doğal nedenler üzerinde etkili olamaz. Dolayısıyla, erişebileceği ve şiddet açlığını yatıştıracak bir neden arar. Yığın üyeleri potansiyel olarak daima kıyımcıdır, çünkü topluluğu yozlaştıran, çürüten, lekeli, saf olmayan öğelerden, kargaşaya sürükleyen hainlerden temizlemeyi hayal eder. Yığının yığın olma hali, onu bir araya getiren ya da seferber eden –başka deyişle, *mob*'a dönüştüren– karanlık çağrıyla aynı şeydir. Bu terim aslında *mobile*'den [hareketli] gelir, Latincedeki *turba*, *vulgus*'tan ne kadar farklıyla o da İngilizcedeki *crowd*'dan [kalabalık] o kadar farklıdır. Fransızcada bu ayrım yoktur, yalnızca askeri ya da partizanca *mobilisation* [seferberlik] vardır; başka deyişle, önceden belirlenmiş bir düşmana ya da yığının seferberliği sayesinde yakında saptanacak bir düşmana karşı seferberlik.

Kara veba sırasında, Yahudiler ve diğer kolektif günah keçileri hakkında her türlü basmakalıp suçlama ortalıkta dolaşıyordu. Ama Guillaume de Machaut bunlardan söz etmez. Yahudilere yönelttiği suçlama, gördüğümüz gibi, ırmaklara zehir katmalarıdır. En inanılmaz suçlamaları bir yana bırakmıştır; bu görece ılımlı tavır bir "entelektüel" olmasıyla açıklanabilir belki. Ama bu ılımlılığın daha genel, ortaçağ sonunda görülen zihniyet evrimine bağlı bir anlamı da olabilir.

Bu dönem boyunca, karanlık güçlere inanç zayıflamıştı. Bunun nedenini kendimize daha ilerde soracağız. Suçlu arayışı sürer, ama daha rasyonel suçlar gerekmektedir; daha maddi, daha tözsel nedenler aranır. *Zehir* temasının sık sık ortaya çıkmasının nedeni de sanırım budur. Kıyımcılar öylesine zehirli karışımlar hayal ediyorlardı ki, çok az miktarları bütün nüfusu zehirlemeye yetmekteydi. Böylece büyü gibi hafif siklet bir neden geri plana düşmekte, yerini maddeselliğe ve dolayısıyla "bilimsel" mantığa bırakmaktadır. Katışıksız cinciliğin yerini kimya alacaktır.

Operasyonun amacı ise aynıdır: Zehirleme suçlaması, tümüyle gerçek olan felaketlerin sorumluluğunu, suç işledikleri gerçekten saptanmamış insanların üzerine atmayı sağlar. Zehir sayesinde, küçük bir grubun, hatta tek bir kişinin, suç işlediği saptanamadan tüm topluma zarar verebileceğine ikna olmak mümkündür. Böylece zehir, önceki suçlamalardan hem daha az mitik hem de bir o kadar mitiktir, hatta herhangi bir felaketin sorumluluğunun herhangi birine atfedilebilmesini sağlayan "kem göz" kadar mitiktir. Bu yüzden, içme sularının zehirlenmesini, suçlayıcı basmakalıp düşüncenin bir değişkesi olarak görmek gerekir.

Bu suçlamaların hepsinin aynı ihtiyaca cevap veriyor olduğunun kanıtı, büyücülük tekniklerinde hepsinin de yan yana bulunmasıdır. Sanıklar ünlü *şabat* toplantılarına geceleyin katıldıkları için mahkûm edilirler hep. En ufak bir kaçamak ya da mazeret mümkün değildir, çünkü kanıtın saptanması için sanığın fiziksel varlığı şart değildir. Canice toplantılara yalnızca manevi olarak da katılınabilir.

Sabbat kapsamındaki suçlar ve suça teşebbüs faaliyetlerinin toplumsal yankıları zengindir. Tiksinti verici ve iğrenç şeyler Hıristiyan topraklarında geleneksel olarak Yahudilere atfedilir, onlardan önce de Roma İmparatorluğu'nda Hıristiyanlara atfedilmekteydi. Ritüel amaçlı çocuk katli, kutsala hakaret, ensest ve hayvanlarla cinsel ilişki hep söz konusudur. Ama zehir hazırlanan mutfaklar da bu işler-

de büyük rol oynar, tıpkı etkili ya da prestijli kişilere karşı suç oluşturan dolaplar çevirmek gibi. Sonuç olarak, cadı, kişisel bakımdan önemsiz olmasına rağmen, toplumsal gövdeyi bütünüyle etkileyebilecek faaliyetler içine girebilir. Bu nedenle şeytan ve iblisleri cadıyla işbirliği yapmaya gönül indirirler. Basmakalıp suçlamalar üzerine daha fazla bir şey söylemeyeceğim. Farklılaşma yokluğunun yol açtığı krizde ikinci tip basmakalıbı görmek ve ilkiyle bağlantısını saptamak zor olmasa gerek. Şimdi bir üçüncü şablona değineceğim.

Yığının kurbanları tamamen rastgele seçilmiş olabileceği gibi böyle olmaması da mümkündür. Kurbanlar, isnat edilen suçları gerçekten işlemiş de olabilirler, ama bu durumda bile kıyımcıların tercihinde esas önem taşıyan şey, kurbanların özellikle kıyıma uğratılabilir kimi kategorilere aidiyetidir. Irmakları zehirlemekten sorumlu kişiler arasında, Guillaume de Machaut öncelikle Yahudileri sayar. Bize verdiği ipuçları arasında en değerlisi, kıyımcı gerilime yol açan çarpılmayı en açık edeni budur. Hayali ve gerçek diğer basmakalıplar arasında, *bu* basmakalıbın gerçek olması gerektiğini biliyoruz. Batılı ve modern toplumda gerçekten de Yahudiler sık sık kıyıma uğramıştır.

Etnik ve dinsel azınlıklar, çoğunluğun kendilerine karşı kutuplaşmasına yol açarlar genellikle. Elbette her topluma göre değişen bir kurbanlık seçim ölçütü vardır, ama bu ölçüt ilke olarak kültür-aşırıdır. Neredeyse hiçbir toplum yoktur ki kendi azınlıklarını, düzgün entegre olamamış ya da yalnızca ayrı duran gruplarını –kıyıma olmasa da– bazı ayrımcılık biçimlerine tabi kılmamış olsun. Hindistan'da özellikle Müslümanlara eziyet edilir, Pakistan'da ise Hindulara. Demek ki kurbanlık seçim ölçütlerinin evrensel özellikleri vardır ve bizim üçüncü basmakalıbımızı oluşturan da bu özelliklerdir.

Kültürel ve dinsel ölçütlerin yanında, tamamen *fiziksel* ölçütler de vardır. Hastalık, delilik, genetik bozukluklar, kaza sonucu sakatlanmalar, hatta genel olarak sakatlıklar, kıyımcıların dikkatini çe-

ker. Bunun evrensel bir tutum olduğunu anlamak için, çevremize hatta kendi içimize bakmamız yeterlidir. Bugün bile, fiziksel anormallik karşısında, ilk temasta, insan hafif bir geri çekilme davranışını önleyemez. Sözcüğün kendisinde bile (*anormal*) ortaçağdaki veba sözcüğü gibi tabu olan bir şey vardır; hem soylu hem de lanetlidir, terimin tüm anlamlarıyla *sacer* [kutsal]. Anormal yerine İngilizce "*handicapped*" [engelli] sözcüğünü kullanmak daha nazik bir tavır kabul edilmektedir. "Engelli"ler, toplumsal mübadelelerin akışkanlığını bozma imkânlarıyla orantısız, tümüyle ayrımcı ve kurban edici önlemlerin hedefi olurlar. Toplumumuzun büyük niteliklerinden biri, onların lehinde bazı önlemler alma gereğini hissediyor olmasıdır.

Sakatlık, bir kurbanı tanımlayan o sıradan işaretler öbeğinin bir öğesidir; ve bazı gruplarda –örneğin yatılı okul öğrencileri arasında– uyum güçlüğü çeken herkes, yabancı, taşralı, öksüz, "hanım evladı," züğürt, hatta yalnızca sınıfa en yeni katılan öğrenci, az çok sakatın yerini tutar, onunla aynı muameleyi görür. Sakatlıklar veya fiziksel bozukluklar gerçekse eğer, "ilkel" kafaların tüm dikkati bu bu kişilere yönelir. Buna paralel olarak, bir grup insan, kurbanlarını belli bir toplumsal, etnik, dini kategori içinden seçme alışkanlığı edindiğinde, bu sakatlıkları ya da fiziksel bozuklukları –eğer bunlar gerçekse– bu kategoriye atfetme eğilimi gösterir. Bu eğilim, ırkçı karikatürlerde açıkça ortaya çıkar.

Anormallik yalnızca fiziksel alanda görülmez. Varoluşun ve davranışın tüm alanlarında anormallik vardır. Aynı zamanda, anormalliğin kıyımcıların seçiminde tercih ölçütü olarak kullanılabileceği tüm alanlarda da görülür. Örneğin, toplumsal anormallik diye bir şey vardır; burada normu belirleyen şey, ortalamadır. En ortak toplumsal statüden, şu ya da bu yöne doğru ne kadar uzaklaşılırsa, kıyım riski de o ölçüde büyür. Toplumsal merdivenin alt basamaklarında yer alanlar için bu durum kolayca görülür.

Buna karşılık, yoksulun ve dıştan gelenin marjinalliğine bir diğerini, içerinin marjinalliğini, yani zenginin ve güçlününkini eklediğimizde bunu açıkça görmek artık o kadar kolay değildir. Hükümdar ve sarayı çoğu zaman bir kasırganın *gözü*'nü akla getirir. Bu ikili marjinallik, çalkalanmaya başlamış bir toplumsal örgütlenmenin işaretidir. Normal zamanlarda, kuşkusuz, zenginler ve güçlüler, yoksulların sahip olmadığı her türlü korunma ve ayrıcalıktan yararlanırlar. Ama burada bizi ilgilendiren normal koşullar değildir, kriz dönemleridir. Evrensel tarihe şöyle bir göz atmak bile, zincirlerinden boşanmış bir yığının elinde ölme riskinin, istatistiki olarak, imtiyazlılar için başka bütün kategorilerden daha yüksek olduğunu ortaya koyar.

Sonuç olarak, her türlü aşırı özellik dönem dönem kolektif şimşekleri üzerine çeker; yalnızca aşırı zenginlik ve aşırı yoksulluk değil, aynı zamanda başarının ve yenilginin, güzelliğin ve çirkinliğin, ahlaksızlığın ve erdemin, baştan çıkarma gücünün ve hoşa gitmeme gücünün aşırılıkları da şimşekleri üzerine çeker; kadınların, çocukların ve yaşlıların güçsüzlüğü kadar, sayısal kalabalık karşısında en güçlülerin zayıflık halini alan gücü de şimşekleri üzerine çeker. Yığınlar genel olarak öncelikle kendileri üzerinde istisnai bir nüfuz uygulamış olanlara karşı dönerler.

Sanırım, zenginlerin ve güçlülerin kolektif kıyımın kurbanları arasında zayıflık ve yoksullukla aynı sıfatla yer aldığını görmek bazılarını dehşete düşürecektir. Bu iki görüngü onların gözünde simetrik değildir. Zenginlerin ve güçlülerin kendi toplumları üzerindeki nüfuzları, kriz döneminde hedefi olabilecekleri şiddeti haklı çıkarır niteliktedir. Bu, ezilenlerin kutsal isyanıdır vs.

Rasyonel ayrımcılık ile keyfi kıyımı birbirinden ayırmak kimi zaman güçtür. Politik, ahlaki, tıbbi vs nedenlerle bazı ayrımcılık biçimleri bize günümüzde akla yatkın gelse de, bunlar yine de eski kıyım biçimlerine benzer; örneğin, salgın döneminde hastalık bulaş-

tırabilecek herkesin karantinaya alınması böyle bir şeydir. Ortaçağda hekimler vebanın hastalarla fiziksel temas sonucu yayılabileceği fikrine düşmandılar. Genellikle aydın çevrelere mensup bu hekimlerin gözünde her türlü bulaşıcılık teorisi kıyımcı önyargıya çok yakın geldiğinden şüpheli görülüyordu. Ama bu hekimlerin görüşü yanlıştı. Bulaşıcılık fikrinin on dokuzuncu yüzyılda yeniden ortaya çıkması ve kıyımcı zihniyete yabancı, tamamen tıbbi bir bağlam içinde kendini kabul ettirmesi için, bu fikrin önyargının yeni bir kisve altında geri dönüşü olduğundan hiç kuşkulanmıyor olmak gerekir.

Bu ilginç bir sorudur, ama elinizdeki çalışmayla hiçbir ilgisi yoktur. Benim tek amacım, şiddete başvuran yığınların hedefi olanların özelliklerini sıralamaktır. Belirttiğim örneklerin hepsi de bu açıdan kuşku götürmez örneklerdir. Bu şiddet olaylarının bazılarının bugün bile haklı görülebilir olmasının, benim sürdürdüğüm analiz türü açısından pek önemi yoktur.

Kıyım ya da eziyet alanının sınırlarını tam olarak belirlemek değil benim amacım; adaletsizliğin nerede başlayıp nerede bittiğini kesin olarak saptamaya da çalışıyor değilim. Bazılarının düşündüğünün tersine, toplumsal ve kültürel düzende iyi ve kötü olan şeyleri tanımlamak beni ilgilendirmiyor. Benim tek tasam, kolektif şiddet şemasının kültür-aşırı bir nitelik taşıdığını ve bunun sınırlarını ana hatlarıyla belirtmenin kolay olduğunu göstermektir. Şemanın varlığını görmekle herhangi bir olayı bu şemayla açıklamak başka başka şeylerdir. Bazı durumlarda, buna karar vermek güçtür ama benim amaçladığım kanıtlama böyle bir güçlükten etkilenmez. Belirli bir olayın herhangi bir özelliğinde kıyım basmakalıplarından birinin olup olmadığına karar verilemediğinde, sorunu bağlamından koparılmış bu tek özellik düzeyinde çözmeye çalışmamak gerekir, başka basmakalıpların da onunla birlikte olup olmadığını kendimize sormamız gerekir.

İki örnek ele alıyorum. Tarihçilerin çoğuna göre 1789 devriminde Fransız monarşisinin de belli bir sorumluluğu vardır. Öyleyse Marie-Antoinette'in infazı, bizim şemamızın dışında mıdır? Kraliçe, kurban seçimi kategorilerinin çoğuna dahildir; çünkü o yalnızca kraliçe değil, aynı zamanda yabancıdır. Halk arasında yaygın suçlamalarda Avusturya kökenli olduğuna sık sık değinilir. Onu mahkûm eden mahkeme, Paris kitlesinden çok etkilenmiştir. Bizim birinci basmakalıbımız da mevcuttur bu örnekte: Kolektif kıyımları teşvik eden büyük krizlerin tüm karakteristik özelliklerine devrimde rastlanır. Tarihçiler, kuşkusuz, Fransız Devrimi'nin verilerini tek ve aynı kıyımcı şemanın öğeleri olarak ele alma alışkanlığında değillerdir. Bu tür bir düşünce tarzının, Fransız Devrimi'ne dair tüm fikirlerimizin yerine geçmesi gerektiğini ileri sürmüyorum elbette. Ama, çoğu zaman sessizce geçiştirilmiş olsa da kraliçenin davasında açıkça yer almış bir suçlamayı, oğluyla ensest ilişkisine girme suçlamasına bu basmakalıbın ilginç bir ışık tutmadığı da söylenemez.[2]

Şimdi de örnek olarak bir başka mahkûmu alalım. Bu mahkûm, yığının galeyana gelmesine yol açan cürmü gerçekten işlemiştir. Bu zenci, beyaz bir kadına gerçekten tecavüz etmiştir. Kolektif şiddet, terimin en aşikâr anlamıyla keyfi olmaktan çıkar bu durumda. Cezalandırdığını iddia ettiği cürmü gerçekten cezalandırıyordur. Bu koşullarda kıyımcı çarpıtmanın doğmasına yol açan gerilimin olmadığı ve kıyım basmakalıplarının benim yüklediğim anlamı artık taşımadıkları düşünülebilir. Gerçekte kıyımcı çarpıtma vardır ve suçlamanın telaffuz edilen hakikatiyle uyumsuz da değildir. Kıyımcıların temsili akıldışıdır. Toplumun küresel durumu ile bireysel ihlal arasındaki ilişkiyi tersine çevirmektedir. İki düzey arasında bir neden ya da motivasyon bağı varsa bile, bu bağ yalnızca kolektiften bireysele doğru işleyebilir. Kıyımcı zihniyet, ters yönde hareket etmekte-

[2] Bu ensest suçlamasına dikkatimi çektiği için Jean-Claude Guillebaud'ya teşekkür borçluyum.

dir. Bireysel mikrokozmos içinde küresel düzeyin bir yansısını ya da taklidini görmek yerine, zararlı her şeyin kökenini ve nedenini bireyde arar. Kurbanların gerçek ya da hayali sorumluluğu aynı fantastik abartıya maruz kalıyordur. Kısacası, bizi ilgilendiren açıdan, Marie-Antoinette'in durumuyla katledilen siyahın durumu arasında pek fark yoktur.

Gördüğümüz gibi, ilk iki basmakalıp arasında sıkı bir ilişki vardır. Krizin farksızlaştırıcılığını kurbanlara yüklemek için, farksızlaştırıcı suç işlemekle itham edilirler. Ama aslında bu kurbanları kıyıma hedef kılan şey, onlardaki kurbanlık işaretleridir. Bu üçüncü basmakalıp düşüncenin diğer ikisiyle ilişkisi nedir? İlk bakışta, kurbanlık işaretleri tümüyle farklılaştırıcıdır. Ama kültürel işaretler de böyledir. Dolayısıyla burada farklılaşmanın iki tarzı, iki tür farklılık olması gerekir.

Her kültürün içinde herkes kendini ötekilerden "farklı" hisseder ve "farklılıklar"ı meşru ve gerekli görür. Çağımızda farklılığın yüceltilişi, radikal ve ilerici bir şey olmadığı gibi, bütün kültürlerin ortaklaşa paylaştığı bir bakış açısının soyut ifadesinden başka bir şey değildir. Her bireyde, kendini ötekilerden sadece daha farklı değil, hepsinin en farklısı görme eğilimi vardır, çünkü her kültür, kendisini oluşturan bireylerde bu farklılık duygusunu besler.

Kurbanın seçilmesini belirleyen işaretler, sistemin bağrındaki farklılıklardan değil, sistemin dışındaki farklılıklardan kaynaklanır; sistemin kendi farklılığından farklılaşma potansiyelidir bu, başka deyişle, hiç farklılaşmamak, bir sistem olarak var olmaya son vermek. Fiziksel sakatlıklarda bu durum daha iyi görülür. İnsan vücudu, anatomik farklılıklar sistemidir. Eğer sakatlık, kaza sonucu bile olsa huzursuzluk uyandırıyorsa, istikrarsızlaştırıcı bir dinamizm izlenimi yaratmasındandır. Sistemin ta kendisini tehdit eder gözükmektedir. Sınırlandırılmaya çalışılır ama yapılamaz; kendisini çevre-

leyen farklılıkları altüst eder. Bunun sonucunda *canavarca* bir nitelik edinen bu farklılıklar da bir araya toplanır, sonuçta sistemi yok edebilecek ölçüde sıkışır ve birbirine karışırlar. Sistemdışı farklılık korkutucudur, çünkü sistemin hakikatini, göreliliğini, kırılganlığını, ölümlülüğünü açığa çıkarır.

Çeşitli kurban türleri, farksızlaştırıcı suçlara yatkın gözükür. Dinsel, etnik, ulusal azınlıklara asla kendine özgü farklılıklarından dolayı itiraz edilmez; tersine, beklendiği kadar farklılaşamadıkları için, sonuçta da hiç farklılaşamadıkları için suçlanırlar. Yabancılar "gerçek" farklılıklara saygı gösteremiyordur; duruma göre, ya ahlaksızdırlar ya da zevksiz; farklılığı farklılık olarak kavramakta güçlük çekmektedirler. *Barbaros* başka bir dil konuşan değil, gerçekten anlamlı tek ayrımı –Yunan dilinin ayrımlarını– birbirine karıştırandır. Kabilelere, uluslara vs özgü önyargı dağarcığı, farklılığa duyulan kini değil, farklılıktan yoksun kalmaya duyulan kini ifade eder daima. Ötekinde görülen şey öteki *nomos* değil, anomalidir, öteki norm değil, anormalliktir; sakat, şekilsizleşmiş olur; yabancı da *vatansız* haline gelir. Rusya'da *kozmopolit* görünmek iyi bir şey değildir. *Meteque*'ler [yerleşik yabancılar] bütün farklılıkları taklit ederler çünkü kendilerinde hiçbir farklılık yoktur. Ata yadigârı mekanizmalar, bilinçdışında yeniden üretilerek kuşaktan kuşağa aktarılır – ve belirtmek gerekir ki, çoğu zaman bu aktarımda önyargının öldürücülük düzeyi geçmişe göre azalır. Örneğin günümüzde anti-Amerikancılık geçmişteki tüm önyargılardan "farklılaştığını" sanmaktadır, çünkü bütün farklılıkları savunmakta ve sadece Amerika'ya özgü o farksızlaştırıcı virüsü reddetmektedir.

"Farklılığın" eziyet ve kıyıma uğradığını her yerde işitiyoruz, ama bu söylem ille de kurbanların söylemi değildir. Evrenseli reddederken daha da soyut bir evrenselin içine düşen, çağdaş çoğulculuğun sonu gelmez söylemidir daha çok.

En kapalı kültürlerde bile insanlar kendilerinin özgür ve evren-

sele açık olduklarına inanırlar; farklılaştırıcı karakterleri, en dar kültürel alanların bile, kendi içlerinden, tükenmezmiş gibi yaşanmasını sağlar. İşte bu yanılsamayı tehlikeye atan her şey bizi ürkütür ve içimizdeki çok eskiden kalma kıyımcı eğilimi uyandırır. Bu eğilim her zaman aynı yolu tutar, hep aynı basmakalıplarda vücut bulur, her zaman aynı tehdide karşılık verir. Etrafımızda tekrarlanan şeyin tersine, kıyımcıların kafasına takılan şey asla farklılık değil, onun dile getirilemeyen karşıtıdır hep: Farksızlaşma.

Basmakalıp kıyım düşünceleri birbirinden ayrılmaz ve çoğu dil de –dikkate değer bir olgudur bu– onları birbirinden ayırmaz. Örneğin Latince ve Yunancada böyledir; aynı şekilde, basmakalıpların incelenmesinde boyuna akraba terimlere başvurmak zorunda kaldığımız Fransızcada da böyledir: *crise*, *crime*, *critère*, *critique* [kriz, suç/cinayet, ölçüt, kritik/eleştiri]; hepsi de aynı köke, aynı Yunanca fiile uzanır: Yalnızca yargılamak, ayırt etmek, farklılaştırmak anlamına gelmekle kalmayan, bir kurbanı suçlamak ve mahkûm etmek anlamına da gelen *krino*'dur bu. Aslında etimolojilere fazla güvenmemek gerek; ben de asla etimolojiden yola çıkarak düşünüyor değilim. Ama görüngü öyle sabit ki, bunu belirtmek sanıyorum yersiz değildir. Bu görüngü, kolektif kıyımlar ile bir bütün olarak kültürellik arasında hâlâ gizli kalan bir ilişkinin varlığını imliyor. Eğer böyle bir ilişki varsa, henüz hiçbir dilbilimci, hiçbir filozof, hiçbir politikacı onu açığı çıkarabilmiş değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
MİT NEDİR?

Doğrudan ya da dolaylı bir kolektif nitelik içeren bir şiddet edi-minden söz eden sözlü ya da yazılı tanıklıklar karşısında, bu tanıklık şunları da içeriyor mu diye kendimize sormuşuzdur hep: 1) Toplumsal ve kültürel bir krizin, yani genelleşmiş bir farksızlaşmanın betimi – birinci basmakalıp, 2) "farksızlaştırıcı" suçlar – ikinci basmakalıp, 3) bu suçların saptanmış faillerinin kurban seçme işaretlerine, farksızlaştırıcılığın paradoksal belirtilerine sahip olup olmadıkları – üçüncü basmakalıp. Dördüncü bir basmakalıp da vardır ve bu şiddetin kendisidir; bundan daha ilerde söz edeceğiz.

Kıyım ve eziyet olgusuna işaret eden şey, tek ve aynı belgede birçok basmakalıbın yan yana bulunmasıdır. Tüm basmakalıpların olması şart değildir. İçlerinden üçü yeter, hatta çoğu zaman ikisi. Bunların varlıkları şu sonucu çıkarmamızı sağlar: 1) Şiddetler gerçektir, 2) kriz gerçektir, 3) kurbanlar, kendilerine atfedilen suçlar nedeniyle değil, taşıdıkları kurbanlık işaretleri nedeniyle, krizle aralarında suçlu bir ilişki olduğunu hissettiren şeyler nedeniyle seçilmişlerdir,

4) operasyonun anlamı bu krizin sorumluluğunu kurbanların üzerine atmak ve sözü edilen kurbanları ortadan kaldırarak ya da en azından onları "kirlettikleri" topluluktan dışlayarak bu kriz üzerinde etkide bulunmaktır.

Eğer bu şema evrenselse, tüm toplumlarda bulunması gerekir. Gerçekten de tarihçiler, çalışma alanlarına dahil her toplumda (yani günümüzde tüm dünyada, öncesinde Batı toplumunda ve ondan önce de özellikle Roma İmparatorluğunda) bu şemayı bulmaktadırlar. Buna karşılık etnologlar, inceledikleri toplumlarda kıyımcı şemaya hiç rastlamamışlardır. Bunun nedenini kendimize sormamız gerekir. İki olası cevabı vardır. 1) "Etnolojik" toplumlar kıyıma pek düşkün olmadıklarından, bir Guillaume de Machaut'ya uygulanan analiz türü onlara uygulanabilir değildir. Çağdaş yeni-ilkelcilik bu çözümden yanadır. Bizim toplumumuzun insanlıkdışılığının karşısına tüm diğer kültürlerdeki yüksek insancıllık çıkarılmaktadır. Yine de Batılı olmayan toplumlarda kıyımın gerçekten yok olduğunu kimse savunmaya cesaret edemez. 2) Kıyım mevcuttur ama ya gerekli belgelere sahip olmadığımız için, *ya da sahip olduğumuz belgeleri deşifre etmeyi bilmediğimiz için* biz kıyımı görmeyiz.

Ben bu sonuncu varsayımın doğru olduğu kanısındayım. Mitik-ritüel toplumlar kıyımdan muaf değildir. Bunu kanıtlamamızı sağlayacak belgelere sahibiz: Belgeler, saydığım kıyım basmakalıplarını içermekte, Guillaume de Machaut'daki Yahudilere karşı tavırla aynı bütünsel şemadan kaynaklanmaktadırlar. Mantığımızın tutarlı olmasını istiyorsak, aynı yorum türünü onlara da uygulamalıyız.

Bu belgeler mitlerdir. Kanıtlamamı kolaylaştırmak için, benim ilgilendiğim açıdan örnek teşkil eden bir mitle başlıyorum. Kıyımcı basmakalıpların tümünü içeren (ve başka bir şey de içermeyen) bir mittir bu, hepsini çarpıcı bir görünüm kazandıran bir mit. Sophokles'in *Kral Oidipus*'ta ele aldığı Oidipus mitinden söz ediyorum. Daha sonra, yine kıyımcı şemayı tekrarlayan, ama daha güç deşifre edi-

len mitlere yöneleceğim. Son olarak da, bu şemayı reddeden, ama reddedişindeki aşikârlıkla şemanın uygunluğunu doğrulayan mitlere gideceğim. En kolaydan en çetrefiline doğru yönelerek, tüm mitlerin köklerinin gerçek kurbanlara uygulanan gerçek şiddet edimleri olduğunu göstereceğim.

Önce, Oidipus miti. Veba Thebai'yi kasıp kavurmaktadır: Bu, kıyımın birinci basmakalıbıdır. Oidipus sorumludur çünkü babasını öldürmüş ve annesiyle evlenmiştir: Bu da ikinci basmakalıptır. Salgına son vermek için, der kehanet, aşağılık suçluyu şehirden kovmak gerekir. Kıyımın erekselliği apaçıktır. Baba katli ve ensest, birey ile kolektif arasında açıkça aracılık işlevi görmektedir; bu suçlar öylesine farksızlaştırıcıdır ki etkileri bulaşıcılık yoluyla tüm topluma yayılır. Sophokles'in metninde, farklılık yokluğunun vebalı olmakla aynı şey olduğunu saptarız.

Üçüncü basmakalıp: Kurbanlık işaretleri. Öncelikle sakatlık vardır: Oidipus topaldır. Öte yandan bu kahramanın Thebai'ye nereden geldiğini kimse bilmemektedir, hukuken olmasa da fiilen yabancıdır. Son olarak, kralın oğlu ve kralın kendisidir, Laios'un meşru mirasçısıdır. Başka birçok mitik kişilik gibi Oidipus da, yabancının (dışarıdan gelenin) marjinalliği ile yerlinin (içerdekinin) marjinalliğini kendinde toplamayı becermiştir. *Odyssea*'nın sonundaki Odysseus gibi, kâh bir yabancı ve dilencidir, kâh her şeye kadir hükümdar.

Tarihsel kıyımlarda dengi görülmeyen tek ayrıntı, terk edilmiş çocuk özelliğidir. Ama terk edilmiş bir çocuğun henüz ilk evrelerindeki bir kurban olduğunu bütün dünya kabul eder; o, kötü yazgısının kehaneti olan anormallik işaretleri nedeniyle seçilmiştir ve bu işaretler sonuçta yukarda sayılan kurban seçimi işaretleriyle aynıdır. Terk edilmiş çocuğu bekleyen kaçınılmaz yazgı, kendi topluluğundan kovulmaktır. Terk edilmiş çocuk ancak geçici olarak kurtulur, yazgısı olsa olsa gecikir ve mitin sonucu da, onu bebekliğinden iti-

baren kolektif şiddete mahkûm eden kehanet işaretlerinin yanılmazlığını doğrular.

Kişide ne kadar çok kurbanlık işareti varsa, yıldırımı başına çekme ihtimali de o kadar fazladır. Oidipus'un sakatlığı, terk edilmiş çocuk geçmişi, yabancılığı, nevzuhurluğu ve kral olma hali, onu kurbanlık işaretlerinin mükemmel bir toplamı haline getirir. Mit bir tarihsel belge olsaydı da bunları fark ederdik ve bütün bu işaretlerin burada, diğer kıyım basmakalıplarıyla birlikte ne anlama geldiğini kendimize sorardık. Cevap sarihtir. Guillaume de Machaut'nun metninde gördüğümüz şeyi, safdil kıyımcıların perspektifiyle kaleme alınmış bir kıyım tutanağını, mitte de görebiliriz. Kıyımcılar kurbanlarını tam gördükleri gibi, yani suçlu olarak temsil ederler, ama yaptıkları kıyımın nesnel izlerini gizlemezler. Bu metnin ardında gerçek bir kurbanın olması gerektiği sonucuna varabiliriz; bu kurban, asla kimseye veba bulaştırmamış olmasına rağmen ona isnat edilen basmakalıp suçlardan ötürü değil, aynı metinde sayılan tüm kurbanlık işaretleri nedeniyle seçilmiştir; ve bu işaretler kimin üzerinde görülürse, vebadan çekinen bir kitlenin paranoyak kuşkusunu ona yöneltmek mümkündür.

Guillaume'da ve cadılık davalarında olduğu gibi, mitte de, tümüyle *mitolojik* suçlamalarla karşı karşıyayız: Baba katli, ensest, topluluğun ahlaki ya da fiziksel zehirlenmesi. Bu suçlamalar, kudurmuş kalabalıkların kurbanlarına dair tahayüllerine uygundur. Ama aynı suçlamalar, pekâlâ gerçek de olabilecek kurban seçim ölçütleriyle birlikte yer almaktadır. Şu halde, bize kurbanı kurban olarak sunan ve onu bir yanıyla kıyımcıların genelde hayal ettikleri şekliyle ve diğer yanıyla da gerçek kıyımcılar tarafından seçilmiş olmayı gerektiren gerçek özellikleriyle gösteren bir metnin ardında gerçek bir kurbanın olduğuna inanmazlık edebilir miyiz? Üstelik, daha da kesinleştirmek ister gibi, bu kurbanın sürgün edilmesinin, kıyımı gerçekten teşvik eden ağır kriz koşullarında meydana geldiği de belirtil-

mektedir. Yukarda *tarihsel* metinler için sunduğumuz yoruma modern okurun da otomatik olarak ulaşmasını sağlayacak tüm koşullar bir araya gelmiştir. Öyleyse mitler söz konusu olduğunda niçin çekimser kalıyoruz?

Mitteki basmakalıplar Guillaume'un metnindekinden daha eksiksiz ve daha kusursuzdur. Bunların yalnızca rastlantı sonucu ya da hem kıyım zihniyetine hem de kıyım gerçekliğine yabancı, tamamen karşılıksız, şiirsel bir hayalgücünün ürünü olarak bir araya geldiğine nasıl inanabiliriz? Oidipus miti, tamamen uydurma olmasa da, belki Sophokles'in kendisi belki de kuşkusuz bir başkası tarafından hile katılmış bir metin olabilir, denecektir. Daima Oidipus mitiyle başlama eğiliminde olmamın nedeni, kıyımcı basmakalıplar açısından örnek oluşturmasıdır ve bu mükemmelliğini Sophokles'in müdahalesine borçlu da olabilir. Ama bu durumu değiştirmez, tam tersine. Sophokles'in kıyımcı basmakalıplar açısından miti geliştirmiş olması, bizim etnologlardan farklı olarak, *bir şeyden kuşku duyuyor olmasındandır*. Sophokles'in en derin esini, onu bir tür "kâhin" yapmak isteyenlerin hep kuşkulandıkları gibi, mitin içinde en temel anlamda mitik olan şeyi, genel olarak "mitikliği" açığa çıkarmaya yöneliktir; bu da, edebi bir buğulu parfümden değil, kıyımcıların kendi kıyımlarına bakış açılarından kaynaklanır.

Ortaçağ kıyımlarında olduğu gibi, mitlerde de kıyımcı basmakalıplar daima bir arada bulunur ve bu da istatistiki açıdan açıklayıcı olmaya devam eder. Aynı modelden kaynaklanan mitler o kadar çok sayıdadır ki, bu modelin tekrarı ancak gerçek kıyımlara atfedilebilir. Başka türlü düşünmek, Guillaume de Machaut'nun Yahudiler üzerine söylediklerinin tamamen kurgusal olduğu sonucunu çıkarmak kadar saçma olur. Tarihsel kabul edilen bir metinle karşılaştığımızda, birçok mitte bulduğumuz basmakalıpları bir araya getiren şeyin yine kıyımcının bakış açısından görülen kıyımcı davranış olduğuna hükmedebiliriz. Kıyımcılar kurbanlarını onlara atfettikleri suçlar ne-

deniyle seçtiklerine inanırlar; onların gözlerinde, bu suçlar kurbanlarını felaketlerin sorumlusu yapar ve onlar da kıyım yoluyla tepki gösterirler. Aslında, kıyımcıları belirleyen kıyım ölçütleridir ve bu ölçütleri bize sadık biçimde aktarmalarının nedeni de bizi bilgilendirmek istemeleri değil, bu ölçütlerin açıklayıcı değerinden emin olmalarıdır.

Mitin kökeninde gerçek bir kurbanın ve gerçek bir kolektif şiddetin bulunduğu varsayımını öncelikle *Şiddet ve Kutsal*'da[1] öne sürdüm. Eleştirmenlerin çoğu bunu meşru saymadılar. Görünüşte bunu anlayacak kadar olgun olanlar bile, tuhaf bir şekilde, burada yalnızca bir "Rousseau'vari köken masalı"nı, kurucu mitlerin tekrarını gördüler. Mite doğru yönlendirdiğim yorum türünü göremediler. Mitoloji konusunda *tarihsel araştırmanın olanakları* üzerine vesveseye kapıldığımı söylediler. Kurbanın gerçekliğini kesinmiş gibi sunuyormuşum, çünkü yorumun gücünü abartıyormuşum vs.

Bu itirazlar açınlayıcıdır. Eleştirmenler, hayali temsillerin görünür biçimde "kirlettiği" metinlere uygulanabilecek tek kuralın, en aşırı kuşku olduğuna ikna olmuşlardır. Herhangi bir metnin herhangi bir verisi, onlara göre, ancak olasılıktan en uzak veri kadar olasılıdır. Bu kurala gerçekten uyulacaksa, mitten en ufak gerçek bilgi çıkarmaktan vazgeçmek gerektiği kesindir. Ama burada olasılıktan en uzak olan şey, baba katli ve ensest aracılığıyla vebanın doğuşudur; tema kuşkusuz hayalidir ama, her yerde hayali olduğu sonucunu çıkarmak için bir neden değildir bu; tam tersine. Bu temayı uyduran hayalgücü, münzevi edebiyatçıların ağızlarını sulandıran hayalgücü değildir, psikanalitik öznenin bilinçdışı da değildir, kıyımcıların bilinçdışıdır; Roma İmparatorluğunda Hıristiyanların ve Hıristiyan dünyasında da Yahudilerin ritüel çocuk katli yaptıklarını uyduran bilinçdışıyla aynıdır. Kara veba sırasında zehir dökülmüş ırmak hikâyesini uyduran da aynı hayalgücüdür.

[1] *Şiddet ve Kutsal*, Bölüm III.

Kıyımcıların hayalgücünün ürünü olan metinlerde sadece şunlarla ilgili verilere inanabiliriz: 1) Metnin kendi ortaya çıkışının gerçek koşulları, 2) her zamanki kurbanlarının karakteristik özellikleri ve 3) genellikle bundan kaynaklanan sonuçlar, yani kolektif şiddete denk düşen şeyler. Eğer kıyımcıların hayalgücü bize yalnızca vebaya yol açan baba katli ve ensestlerden değil de, gerçek evrende bu tür inanca eşlik eden her şeyden ve bunlardan kaynaklanan tavırlardan da söz ediyorsa, tam da ilk konuda yanlış şey söylediği için her noktada doğruyu söylüyor olması muhtemeldir. Burada karşımıza kıyımın dört basmakalıbı çıkar, tarihsel metinlerde gerçeğe uygun olanlarla gerçeğe uygun olmayanların bileşiminin aynısıdır bu ve belirttiği tek şey de, bu metinlerde ifade bulmasını istediğimiz anlamdır: Uyguladıkları kıyıma ikna olmuş kıyımcıların kısmen yanlış kısmen doğru perspektifleri.

Bu sonuç, safdillik ürünü değildir. Asıl safdillik, kıyım basmakalıplarını saptayamayan ve bu basmakalıpların gerektirdiği cesaretli ama meşru yoruma başvuramayan aşırı kuşkuculuğun içinde gizlenmiştir. Oidipus miti, ötekiler gibi edebi bir metin değildir, psikanalitik bir metin de değildir, ama bir kıyım metni olduğuna kuşku yoktur ve bu yüzden onu kıyım metni olarak yorumlamak gerekir. Tarih için ve tarihin içinden icat edilmiş bir yorum yönteminin mite uygulanmasının doğru olmayacağı itirazı yöneltilebilir. Buna katılıyorum, ama sahici tarihsel kanıt, yukarda gösterdiğim gibi, kıyımcı temsillerin şifresinin çözülmesinde ancak ikincil bir rol oynayabilir. Zaten bu temsiller tarihe bağlı olmuş olsalardı, asla deşifre edilemezlerdi. Ancak modern çağda başlamış bir işlemdir bu.

Cadı avcılarının bize sözünü ettiği kurbanların gerçek olduğunu kabul ediyorsak, bu, genel kural olarak, bağımsız kaynaklardan, suçlayıcıların kontrolünde olmayan kaynaklardan bilgi aldığımız için değildir. Kuşkusuz metni, açıklayıcı bir bilgi ağına dahil ediyo-

ruz, ama eğer biz tarihsel kıyım metinlerini Oidipus mitini işlediğimiz gibi ele alsaydık böyle bir ağ da ortaya çıkamazdı.

Daha önce de söyledim, Guillaume de Machaut'nun bize anlattığı olayların tam olarak nerede cereyan ettiğini bilmiyoruz; kara vebanın varlığı da dahil, hiçbir şeyi bilmiyor olabiliriz, ama onunki gibi metnin gerçek bir kıyım görüngüsünü yansıtmıyor olduğu sonucu asla çıkmaz. Sadece kıyımcı basmakalıpların yan yana gelişi bile yeterli bir işarettir. Peki mit niçin bu açıdan farklı olsun ki?

Benim varsayımımda, eleştirmenlerimin "tarihsel" terimine verdikleri anlamda tarihsel hiçbir şey yoktur. Tamamen "yapısal"dır; tıpkı tarihteki kıyımcı temsillerimizi okurkenki gibi. Yalnızca kıyımcı basmakalıpların doğası ve düzenlenişi bile, bir metnin gerçek bir kıyımdan doğmuş olduğunu ileri sürmemizi sağlar. Bu köken varsayılmadıkça, aynı temaların sürekli tekrarlanmasının ve mevcut halleriyle örgütlenmelerinin nedeni ve nasılı açıklanamaz. Buna karşılık, bu köken varsayıldığında karanlık dağılır, tüm temalar kusursuz biçimde açıklanır ve karşısına çıkarılacak hiçbir ciddi itiraz kalmaz. İşte bu nedenle, bizim kıyım şemamızdan kaynaklanan tüm tarihsel metinler için bu kökeni benimsedik, hem de hiç çekincesiz benimsedik; bunun sonucunda, burada artık bir postüla değil, bu metinlerin açık seçik hakikatini görüyoruz. Ve bunda da haklıyız. Geriye, bu aynı çözümün, Oidipus miti gibi bir mit karşısında niçin aklımıza gelmediğini anlamak kalıyor.

Bu gerçek bir sorundur. Sorunu doğru olarak ortaya koymak için, kıyım basmakalıplarını otomatik olarak saptamamızı sağlayan yorum türünün bu uzunca analizi zorunluydu. Tarihsel metinlerden söz ettiğimiz sürece, bu yorum bir sorun çıkarmaz ve evrelerini ayrıntılandırmak gerekli değildir. Ama işte, bir adım geri giderek kıyımcı temsilleri *anlama* tarzımız üzerinde gerektiği gibi düşünmemizi engelleyen de bu tavırdır. Biliyoruz ama bildiğimizi bilmiyoruz, çünkü onu henüz belirtikleştiremedik.

"Tarihsel" yaftası yapıştırılmış bir belge söz konusu olsaydı eğer, mitoloji üzerine söylediğim her şey aşikâr görünür, hatta fazlasıyla aşikâr olurdu. Okurlarım henüz bu söylediğime ikna olmamışsa, çok basit bir deneyimle onları hemen ikna edebilirim. Oidipus'un hikâyesine kabaca makyaj yapacağım; Yunan giysisini üzerinden alıp Batılı kıyafet giydireceğim. Bunu yapınca, mit toplumsal merdivende bir ya da iki kerte aşağı iner. Varsayılan olayın ne yerini ne tarihini belirtiyorum. Geri kalanını okurun iyi niyeti halledecektir. Benim öyküm doğal olarak on ikinci yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasındaki Hıristiyan dünyasında yer buluyor kendine; bir mit üzerinde kimsenin asla (özellikle de onu mit olarak adlandırdığımız sürece) yapmayı düşünmediği işlemi bir zemberek gibi başlatmak için bu kadarı yeterlidir.

> Hasat kötü, inekler düşük yapmakta; kimse kimseyle anlaşamıyor. Sanki köyün üzerine lanet salınmış. Bu durumun topal adamdan kaynaklandığı açık. Bir sabah çıkageldi, nereden geldiği bilinmiyor ve sanki kendi eviymiş gibi yerleşti. Hatta köyün en gözde vârisi olan kadınla evlenip ondan iki çocuk yapacak kadar ileri gitti. Evlerinde bin türlü dolap döndüğü belliydi! Yabancının, bir tür yerel zorba olan karısının ilk kocasına bir kötülük yapmış olmasından kuşkulanılmaktaydı; adam esrarengiz koşullarda yok olmuş ve yeni gelen de onun tüm rollerini çabucak üstlenmişti. Bir gün köyün delikanlılarına gına geldi; dirgenlerini ellerine aldılar ve rahatsızlık veren bu adamın def olup gitmesini sağladılar.

Bu örnekte kimsenin tereddütü olmaz. Herkes benim yorumuma içgüdüsel olarak yönelir. Kurbanın isnat edilen suçu elbette işlemediğinin herkes farkındadır, ama adamın tüm özellikleri köylülerin sıkıntı ve kızgınlığını üzerine çekecek türdendir. Bu küçük öyküde gerçeğe uygun olanla olmayanın ilişkisini herkes kolaylıkla algılayabilir. Hiç kimse bunun masum bir masal olduğunu öne süre-

mez; hiç kimse burada şiirsel bir hayalgücünün ürününü ya da "insanların temel düşünce mekanizmaları"nı açıklama arzusunun izini görmez.

Oysa değişen bir şey de yoktur. Benim öykümle mitin yapısı aynıdır, çünkü mitin kaba bir taslağından başka bir şey değildir. Bu açıdan, yorumlama tarzı da metni dışardan aydınlatacak tarihsel bir bilgi çerçevesine dayanmamaktadır. Yorumcunun, eğer metin ona "sahiden" mitolojik bir biçimde sunulmuş olsaydı tiksintiyle reddedeceği bir okumaya yönlendirilmesi için, bir dekor değişimi yeterli oluyordur. Bizim öyküyü Polinezyalılara ya da Amerika yerlilerine taşıyın, mitin Yunan versiyonu karşısında Hellen uzmanlarına özgü (ve elbette en etkili yoruma başvurmayı aynı inatla reddedişe eşlik eden) o törensel saygının yeniden ortaya çıktığını göreceksiniz. Bu inat, daha ilerde keşfetmeye çalışacağımız nedenlerle, özellikle bizim tarihsel evrenimize özgüdür.

Burada ortaya çıkan şey, gerçek bir kültürel şizofrenidir. Benim varsayımım sırf bu şizofreniyi açığa çıkarmakla kalsaydı bile bir işe yaramış olurdu. Biz metinleri gerçekten oldukları şeye bağlı kalarak değil, dış kaplarıyla –hatta ticari ambalajlarıyla bile denebilir– yorumluyoruz. Oysa şu anda mümkün olan gerçekten radikal tek demistifikasyonu başlatmak ya da engellemek için bir metnin sunumunu hafifçe değiştirmek yeter; ve kimse de bu durumun farkında görünmemektedir.

Kıyımcı temsile örnek saydığım bir mitten söz ettim buraya kadar yalnızca. Böyle olmayan mitlerden de söz etmek gerekir. Bunların kıyım metinleriyle benzerlikleri apaçık değildir. Yine de dört basmakalıbımızı bunlarda aradığımızda çoğunu bulmakta güçlük çekmeyiz; ama daha değişmiş bir biçimde çıkarlar karşımıza.

Çoğu zaman mitlerin başlangıcı tek bir özelliğe indirgenir. Gündüz ve gece birbirine karışmıştır. Gökyüzü ile yeryüzü iletişim ha-

lindedir: Tanrılar insanlar arasında ve insanlar da tanrılar arasında dolaşırlar. Tanrı, insan ve hayvan arasında net ayrım yoktur. Güneş ve Ay ikiz kardeştirler; sürekli olarak birbirleriyle dövüşürler ve onları birbirinden ayırt edemeyiz. Güneş, yeryüzüne çok yakındır; kuraklık ve sıcak yaşamı katlanılmaz kılmaktadır. İlk bakışta, bu mit başlangıçlarında gerçek kabul edilebilecek hiçbir şey yoktur. Yine de bir farksızlaşmanın söz konusu olduğu açıktır. Kolektif kıyımları teşvik eden büyük toplumsal krizler farksızlaştırıcı bir deneyim olarak yaşanır. Önceki bölümde ortaya çıkardığım özellik de budur. Dolayısıyla bunun bizim ilk kıyımcı basmakalıbımız olup olmadığı sorusunu kendimize sorabiliriz; son derece biçim değiştirmiş ve üsluplaşmış halde, en yalın ifadesine indirgenmiş olarak karşımızdadır.

Mitteki bu farksızlaşmanın kimi zaman idil'vari yananlamları da vardır ki bunlardan ilerde söz edeceğim. Ama çoğu zaman bir facia özelliği taşır. İç içe geçmiş gündüz ve gece, Güneş'in yokluğu ve her şeyin yıkımı anlamına gelir. Yeryüzüne çok yaklaşmış Güneş, yine yaşamın dayanılmazlaştığı, ama tersi nedenlerle dayanılmazlaştığı anlamına gelir. "Ölümü icat ettiği" söylenen mitler gerçekte ölümü icat etmezler ama "başlangıçta" iç içe geçmiş olan ölümle yaşamı net olarak ayırırlar. Bunun anlamı, kanımca, ölüm olmadan yaşamanın imkânsız olduğudur, başka deyişle, yaşam yine tahammül edilmezdir.

"İlksel" farksızlaşmanın, yani "başlangıç"taki kaosun çoğu zaman son derece çatışkılı bir karakteri vardır. Birbirinden ayrışmamış olanlar ayrışmak için sürekli mücadele ederler. Bu tema, Brahman Hindistan'ında Veda-sonrası metinlerde özellikle geliştirilmiştir. Her şey, ayırt edilemeyecek kadar birbirine benzeyen tanrılarla iblislerin bitmek bilmeyen, sonuca bağlanamayan mücadelesiyle başlar hep. Kısacası bu, kolektif kıyımları başlatmaya yatkın büyük toplumsal krizlerde davranışları tektipleştiren şey, o çok hızlanmış ve görülür

hale gelmiş kötü karşılıklılıktır daima. Farksızlaşmış olan, bu durumun kısmen mitik bir tercümesidir. Çatışkılı farksızlığı özellikle çarpıcı biçimde örnekleyen düşman kardeşler ya da düşman ikizler teması da buraya kayıtlıdır; bu temayı her yerde en klasik mitolojik başlangıçlardan biri yapan da budur kuşkusuz.

Farksızlık terimine başvurarak çok sayıda mitik başlangıcın birliğini ilk saptamış olan Lévi-Strauss'tur. Yine de, ona göre bu farksızın ancak retorik bir değeri vardır; farklılıkların ortaya serilmesinde zemin olarak işe yarar. Bu temayı gerçek toplumsal koşullara indirgemez. Ve şimdiye kadar da, mitle gerçeklik arasında herhangi bir somut ilişki bulma ümidi yokmuş gibi davranıldığı açıktır. Ama bizim dört kıyım basmakalıbımız bu durumu değiştirdi. Eğer diğer üç basmakalıbı da tarif ettiğim biçimde başlayan mitlerde bulursak, başlangıçtaki farksızlığın birinci basmakalıbın şematik ama yine de tanınabilir bir versiyonunu oluşturduğu sonucunu çıkarmak doğru olur sanıyorum.

İkincisi üzerinde uzun uzadıya durmama gerek yok. Kıyımcıların kurbanlarına atfettikleri tüm suçlar, genel kural olarak mitlerde yeniden ortaya çıkar. Bazı mitolojilerde, özellikle Yunan mitolojisinde, bu suçların gerçekten suç olarak işlenmemiş olması da muhtemeldir; bu kurbanlar yalnızca basit delişmenler olarak görülür; bağışlanmışlardır ve minimalleştirilmişlerdir ama yine de vardırlar ve bizim basmakalıbımızın ruhuna olmasa da lafzına kusursuzca uyarlar. Daha "yaban" ("ilkel" terimi artık yasak olduğuna göre) mitlerdeki ana karakterler gözükara suçlulardır ve bu şekilde muamele görürler. Bu nedenle, kolektif kıyımların kurbanlarının maruz kaldıkları yazgıya tuhaf bir şekilde benzeyen bir cezayı üzerlerine çekerler (çoğu zaman bir tür linç söz konusudur). Bu temel noktada, öz olarak, benim "ilkel" olarak nitelemeye devam edeceğim mitler, onları mukayese ettiğim yığın görüngülerine Oidipus'tan daha yakındır.

Bu mitlerde bulmak zorunda olduğumuz tek bir basmakalıp vardır; bu da kıyıma uğrayacak kurbanın seçilmesini belirleyecek işarettir. Dünya mitolojisinin topallarla, tek gözlülerle, çolak, kör ve diğer sakatlarla dolu olduğunu belirtmeme gerek yok. Bol miktarda vebalı da vardır. Gözden düşmüş ve rezil olmuş kahramanların yanında, olağanüstü güzel ve her türlü kusurdan muaf olanlar da bulunur. Bu durum mitolojinin lafzının gelişigüzel olduğu anlamına gelmez, tercihen uçlara gittiği ve daha önce belirttiğimiz gibi, kıyımın belli bir noktada yoğunlaşmasına bunun yol açtığı anlamına gelir.

Mitlerde kurbanlık işaretlerinin tamamı bulunur. Bunu fark etmiyor olmamız, kurbanları özellikle belli bir etnik ya da dini azınlıkla ilişkili kabul etmemizdendir. Bu işaret mitolojide böyle ortaya çıkmaz. Mitolojide ne kıyıma uğramış Yahudi buluruz ne de kıyıma uğramış Zenci. Ama bunların eşdeğerini, dünyanın tüm bölgelerinde temel rol oynayan bir temada, kolektif olarak kovulan ya da katledilen *yabancı* temasında görmek mümkündür.[2]

Kurban başka yerden gelen biridir, damgalı bir yabancıdır. Sonunda linç edileceği bir şenliğe davet edilir. Niçin linç edilir? Yapmaması gereken bir şey yapmıştır; davranışında bir uğursuzluk algılanmıştır; tavırlarından biri yanlış yorumlanmıştır. Burada da, gerçek bir kurbanın, gerçek bir yabancının bulunduğunu varsaymak yeter, her şey aydınlanacaktır. Ev sahiplerinin gözünde yabancının tuhaf ya da edepsizce davranmasının nedeni, başka normlara uyuyor olmasıdır. Belli bir etnik-merkezcilik eşiğinin ötesine geçildiğinde, yabancı artık tam anlamıyla mitolojikleşir. En ufak yanlış anlama bir felaket riski taşıyacaktır. Bu önce katledilip sonra kutsallaştırılan yabancı temasının ardında öyle aşırı bir "taşralılık" biçimi vardır ki, artık onu algılayamayız – tıpkı belli bir dalga uzunluğunun ötesinde ya da berisinde sesleri ve renkleri algılayamayışımız gibi. Burada da, çok felsefi yorumları yeryüzüne indirmek için bu mitik

[2] Bkz. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*'da incelenen üç mit.

temaları Batılı ve köylü bir dekorun içine yerleştirmek gerekir. Tıpkı biraz önceki Oidipus yer değiştirmesinde olduğu gibi, anlam hemen ortaya çıkar. Biraz beyin jimnastiği, ve özellikle modern Batı'ya ait olmayan her şeye yönelik o taşlaşmış yüceltmenin biraz azaltılması, mitolojideki akla uygun ve kavranabilir olanın alanını genişletmeyi bize hemen öğretecektir.

Mitlerin büyük bölümünün bizim dört kıyım basmakalıbımızı içerdiğini saptamak için onları yakından incelemeye gerek yoktur; kuşkusuz, yalnızca üç, iki, bir, hatta sıfır basmakalıp içeren başka mitler de vardır. Bunları unutmuyorum, ama henüz etkin biçimde analiz edecek durumda da değilim. Deşifre edilmiş kıyımcı temsillerin, mitolojinin labirentinde yön bulmak için gerçek bir Ariadne ipi oluşturduğunu görmeye yeni başlıyoruz. Bu temsiller mitlerin hakiki kökenlerine, yani kolektif şiddete ulaşmamızı sağlayacaktır; hatta tek bir kıyım basmakalıbı içermeyen mitler bile. Kıyımcı basmakalıplardan tamamen yoksun mitlerin, tezimizi yalanlamak şöyle dursun, ona en parlak doğrulamayı sağladıklarını ilerde göreceğiz. Şimdilik, bizim basmakalıpları içeren mitlerin analizine devam etmek gerek; ama bu kez, ortaçağ kıyım metinleri veya Oidupus mitine oranla daha güç saptanabilen çünkü epeyce dönüşmüş bir biçim içinde arayacağız bu basmakalıpları. Ama bu daha aşırı biçim değişikliği, önceden deşifre edilmiş kıyımlarla mitler arasında aşılmaz bir uçurum açmaz. Ait oldukları tipi tanımlamak için tek bir sözcük yeterlidir: Canavarca.

Romantizm döneminden beri, mitolojik canavarı tam bir *ex nihilo* [yoktan var edilmiş] yaratık olarak, katışıksız bir icat olarak görme eğilimi vardır. Hayalgücü, doğada var olmayan biçimler tasarlamanın mutlak bir yetisi olarak yorumlanır. Oysa mitolojik canavarlar incelendiğinde asla böyle bir şey ortaya çıkmaz. Canavar, mevcut birçok biçimden ödünç alınıp bir araya getirilen öğelerden oluşur hep. Ancak bu karışımdan sonra bağımsız bir varlık olarak ortaya çı-

kar canavar figürü. Örneğin Minotaurus insan ile boğanın bir karışımıdır. Dionysos da öyledir; ama onda dikkati çeken şey, canavardan, başka deyişle, biçimlerin karışımından çok tanrıdır.

Canavarsı olanı, farksızlıktan yola çıkarak, yani gerçeği elbette hiç etkilemeyen ama gerçeğin algısını etkileyen bir süreçten yola çıkarak düşünmek gerekir. Çatışkılı karşılıklı-oluş hızlanırken, uzlaşmaz taraflardaki davranış özdeşliğine ilişkin –hâlâ doğru– bir izlenim yaratmakla kalmaz, ama baş döndürücü bir sürat kazanırken algıyı da parçalar. Canavarlar, algılananın parçalanmasının ve sonra da parçaların –doğal özgüllükleri dikkkate almayan bir tarzda– yeniden birleştirilmesinin ürünü olmalıdır. Canavar aslında uçucu, değişken, istikrarsız bir sanrıdır; ancak yeniden istikrara kavuşmuş bir dünyada hatırlanırken, geriye dönük biçimde, istikrarlı biçimler halinde billurlaşır.

Tarihsel kıyımcıların temsilinde de mitolojik bir şeyler olduğunu yukarda görmüştük. Daha önce değindiğimiz en aşırı temsillerde, canavarsı olana bir geçiş yapılmaktadır: Farklılaşma yokluğunun yol açtığı krizin temsilinde, farksızlaştırıcı suçlar işlemekten suçlu görülen kurbanın temsilinde, biçim bozukluğu olarak kurbanlık işaretlerinin temsilinde. Bir noktada, fiziksel canavarlıkla ruhsal canavarlık birbiriyle örtüşecektir. Örneğin, hayvanlarla cinsel ilişki suçundan insan-hayvan karışımı canavarlar doğar; bir Tiresias'ın erselikliğinde fiziksel canavarlık ahlaki canavarlıktan ayrılmaz. Kısaca, basmakalıplar birbirine karışarak mitolojik canavarları ortaya çıkarmaktadır.

Mitolojik canavarda, "fiziksel" olanla "ahlaki" olan birbirinden ayrılmaz. Bu ikisinin birliği öyle kusursuzdur ki, onları ayırmaya yönelik her girişim başarısızlığa mahkûm gözükmektedir. Ama eğer ben haklıysam, bir ayrımın da olması gerekir. Fiziksel biçim bozukluğu herhangi bir kurbanın gerçek bir özelliğine, gerçek bir sakatlığa denk düşüyor olmalıdır; Oidipus'un yaraları ya da Hephaistos'un topallığı, köken itibarıyla, ortaçağ cadısının özelliklerinden daha az

gerçek değildir herhalde. Buna karşılık ahlaki canavarlık, tüm kıyımcıların herhangi bir felaketin, herhangi bir kamusal, hatta özel talihsizliğin korkunç sonuçlarını, sakatlığı ya da yabancılığı yüzünden canavarca olan şeye belli bir yakınlık taşıyan bir zavallıya yansıtma eğilimini harekete geçirir.

Benim analizim hayalci görülebilir, çünkü canavarsı karakter, mitolojinin tümüyle kurgusal, hayali niteliğinin yeni bir kanıtı gibi algılanıyordur genellikle. Oysa canavarda, yukarda uzun uzadıya sözünü ettiğim o "yanlış kesinlik" ile "doğru olasılığı" bulmaktayız. Tüm basmakalıplarımızın bu kadar karışık biçimde ortaya çıkmasının benim tezimi geçersizleştirdiği de söylenebilir. Ne var ki bu basmakalıplar aynı anda ele alındıklarında bir tür birlik oluştururlar; mitolojiye özgü bir iklim yaratırlar; ve estetik gerekçelerle bile olsa bu öğeleri birbirinden ayırmaya çalışmamız yanlış olur. Zaten en iyi yorumcularımız da bu öğeleri asla ayırmamışlardır. Yine de bazı araştırmacıların onların hepsini aynı düzleme koymayacakları izlenimi içindeyim. Onlar kurbanların –hayali– suçları ile kurban seçiminin –belki gerçek– işaretleri arasında önemli bir ayrım yapma yolundadırlar. Örneğin, Yunan mitolojisi üzerine Mircea Eliade'nin şu karakteristik metni, kurban seçim işaretleriyle başlayıp kurbanların suçlarıyla bitmektedir:

> [Bu kahramanlar] *güçleri ve güzellikleriyle* ayrıştıkları gibi *canavarca özellikleriyle de* ayrışırlar (*devasa boy* –Herakles, Akhilleus, Orestes, Pelops–; aynı zamanda da *ortalamanın çok altında boy*), ya *thériomorphes*'turlar (yani, Lykaon, "kurt") ya da *hayvana dönüşmeye* yatkındırlar. *Androjindirler* (Kekrop'lar) ya da *cinsiyet değiştirirler* (Tiresias) veyahut *kadın kılığına girerler* (Herakles). Ayrıca kahramanların çok sayıda *anormalliği* vardır (*aseſallik* ya da *poliseſallik*; Herakles'in üç sıra dişi vardır); özellikle *topal*, *tekgözlü* ya da *kördürler*. Kahramanlar defalarca *deliliğin* kurbanı olurlar (Orestes, Bellerophontes, hatta üstün Herakles bile, Megara'dan olma *oğul-*

ları katlettiğinde). Kahramanların *cinsel davranışlarına* gelince, *aşırı ya da sapkındır*: Herakles *bir gecede Thespios'un elli kızını döller*; Theseus, *sayısız tecavüz*'üyle ünlüdür (Helena, Ariadne vs), Akhilleus *Stratonike*'yi kaçırır. Kahramanlar *kendi kızları ya da anneleriyle ensest* ilişkisine girerler ve kıskançlıktan, öfkeden ya da hiç nedensizce sayısız *katliam yaparlar*; hatta *kendi babalarını ve annelerini ya da akrabalarını öldürürler*.[3]

Metin, belirleyici özelliklerin yoğunluğu bakımından hayranlık vericidir. Yazar, kurban seçimi özelliklerini ve suç basmakalıplarını canavarlık işareti altında birleştirmektedir, ama onları birbirine karıştırmaz. Göründüğü kadarıyla, iki konu başlığının karışmasına direnen bir şey vardır. Fiilen bir ayrılık oluşur ama hukuksal olarak doğrulanmış değildir. Bu sessiz ayrım, birçok yapısalcı oyundan daha ilginçtir ama kendini açıkça ifade edemez.

Fiziksel canavarlık ile ahlaki canavarlık mitolojide birlikte gider. Bunların ilişkileri normal görünür; dil bile bunu belli eder. Ama bizim tarihsel evrenimizde benzer bir durum söz konusu olsaydı eğer, kurbanların gerçek olma ihtimalini dışlamazdık ve bu da iki tür canavarlığın sürekli iç içe olmasının bize tiksinç gelmesine yol açardı; bunun belirli bir zihniyetten, kıyımcı zihniyetten kaynaklanıyor olmasından kuşku duyardık. Şöyle derdik: Başka neden kaynaklanabilir ki? İki temayı başka hangi güç birleştirebilir ki? İçimizin rahat etmesi için, *hayalgücü* diyoruz. Gerçeklikten kaçınmak için her zaman ona güveniyoruz. Ama bir kez daha söyleyelim, bizim estetikçilerimizin karşılıksız hayalgücü değildir bu; en karışık biçimiyle Guillaume de Machaut'nun hayalgücüdür ve ne kadar karışıksa bizi gerçek kurbanlara o kadar iyi götürür: Bu daima kıyımcıların hayalgücüdür. Fiziksel canavarlık ile ahlaki canavarlık, bir sakatın kıyımını haklı gösteren mitlerde birbirine iyice yapışmıştır. Bunların

[3] Mircea Eliade, *Dinsel Inançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktay, Kabalcı, 2003, s.349-350, 1978, I, 301, altını ben çizdim.

başka kıyım basmakalıplarıyla çevrelenmiş olması da kuşkuyu azaltır. Bu toplaşma eğer çok ender meydana gelseydi, kuşku hâlâ mümkün olabilirdi, ama sayısız örneği vardır; mitolojinin sıradan işlerindendir.

Araştırıcı bir zekâ, mitlerde işlediği görülen hayalilik türünün yine de gerçek şiddete sürekli gönderme yapıp yapmadığını kendine soracaktır. Temsilin çarpıtıldığını görürüz; ama sistematik bir çarpıtmadır bu, hem de kıyımcıların zorunlu kıldığı yönde. Bu çarpıtmanın temel odağı kurbandır ve çarpıtma bu odaktan yola çıkarak tablonun bütününe yansır.

Özellikle Oidipus'unki gibi bazı örnek mitler hariç, mitoloji, deşifre edilebilir kıyımcı temsillerle *doğrudan doğruya* değil, ancak *dolaylı olarak* özdeşleştirilebilir. Kurban, birkaç belli belirsiz canavarsı özellik sunmaz, kurban olduğunu saptamak zordur, çünkü tamamen canavardır. Ama bu ayrılığa bakarak, iki metin türünün aynı kökenden kaynaklanamayacağı sonucunu çıkarmamak gerekir. Ayrıntılı bir inceleme, tarihsel metinlerde de mitlerde de tek bir çarpıtılmış temsil ilkesinin işlediğini gösterecektir, ama mitolojide bu mekanizma tarihte olduğundan daha yüksek bir düzlemde işlemektedir. Şu evrensel bir gerçektir: Kıyımcıların kurbanın suçluluğuna ilişkin inancı rasyonellikten ne kadar uzaksa bu inanç da o kadar katı olur. Ama tarihsel kıyımlarda bu inanç, inanç özelliğini ve kaynaklandığı suçlayıcı süreci gizleyebilecek kadar kütlesel değildir. Kurban kuşkusuz önceden mahkûm edilmiştir, kendini savunamaz, davası daima önceden görülmüştür, ama söz konusu olan yine de bir davadır, ne kadar önyargılı olsa bile yine de dava niteliğini gizleyemez. Cadılar tamamen yasal olarak kovuşturulur ve kıyımdan geçirilen Yahudiler bile açıkça suçlanırlar, hatta mitik kahramana göre suçlamalar daha gerçeğe yakındır. "Nehirlere zehir katılması" gibi bir şeyin uydurulmasına yol açan o göreli olasılık arzusu, paradoksal olarak, metinde doğru ile yanlış payını ayırt etmemize yardım

eder. Mitoloji de aynı işlemi gerektirir ama daha fazla cesaret şarttır çünkü veriler daha karışıktır.

Tarihsel kıyımlarda "suçlular" "suçlar"ından yeterince ayrışık olduğu için sürecin doğası konusunda yanılmayız. Mitte durum farklıdır. Suçlu, kabahatiyle öyle eştözlüdür ki ikisi birbirinden ayrılamaz. Bu kabahat, özünde fantastik bir şey olarak, ontolojik bir sıfat olarak görünür. Birçok mitte, zavallı bahtsızın sadece orada bulunması bile, çevresindeki her şeyi zehirlemesi, insanlara ve hayvanlara veba bulaştırması, hasatı mahvetmesi, besinleri zehirlemesi, av hayvanlarını kaçırtması, etrafına nifak tohumları serpmesi için yeterlidir. Onun geçtiği yerde her şey bozulur, ot bitmez. İncir ağacının incir vermesi kadar doğal felaketler meydana gelir. Sadece kendisi olması yeterlidir bunun için.

Mitlerde kurbanların günahkâr ya da suçlu olarak tanımlanmaları o kadar mutlak ve suçlarla kolektif kriz arasındaki ilişki de öyle güçlüdür ki en basiretli araştırmacılar bile henüz bu verileri ayırt etmeyi ve suçlama sürecini saptamayı başaramamışlardır. İhtiyaç duyduğumuz Ariadne ipini, ortaçağa özgü ya da modern kıyım metni sağlayacaktır bize. Kıyımcı bakış açısını en güçlü şekilde koruyan tarihsel metinler bile mitlere oranla çok daha hafiflemiş bir inanç dozu içerirler. Haksız davalarının adaletini göstermekte ne kadar azimli davranırlarsa, kulağa o kadar az inandırıcı gelirler. Mit bize "Oidipus'un babasını öldürdüğünden kuşku duyulamaz, annesiyle yattığı kesindir" deseydi, bu iddiadaki yalan türünü tanımakta zorluk çekmezdik; tarihsel kıyımcıların üslubunda, inancın üslubuyla konuşmuş olurdu çünkü. Ama mit tartışmasız gerçeğin sakin üslubuyla konuşur. Tıpkı "gündüzün ardından gece gelir" ya da "Güneş doğudan doğar" demenin üslubuyla: "Oidipus babasını öldürdü, annesiyle yattı".

Kıyım temsillerindeki çarpıtmalar, mitlerden Batılı kıyımlara geçildiğinde zayıflar. Bu ikincileri deşifre etmemizi sağlayan şey de bu

zayıflamadır zaten. Bu ilk deşifre işlemi günümüzde mitolojiye erişmek için tramplen işlevi görmelidir. Burada, önce Oidipus mitini sonra da giderek daha zor metinleri yorumlamak için Guillaume de Machaut'nun metnini ve yukarda karşılaştığımız diğer metinleri rehber alacağım kendime, çünkü okunmaları daha kolay.

Ortaçağdaki atalarımız, çeşmelerin Yahudiler ya da cüzamlılar tarafından zehirlenmesi, ritüel çocuk katli, cadı süpürgeleri, Ay ışığında şeytansı orjiler gibi en saçmasapan masalları ciddiye alıyorlardı. Vahşet ile kolay inanırlığın bu karışımı bize aşılmaz gelmektedir. Yine de mitler bunu da aşar; tarihsel kıyımlar değersizleşmiş bir batıl inancın ürünüdür. Biz kendimizi mitik yanılsamalardan korunmuş sanıyoruz, çünkü orada hiçbir şey görmeyeceğimize yemin ettik. Aslında her şeyi yanılsama olarak kabul etmek, rahatsız edici sorulardan sıyırtmanın, her şeyi doğru kabul etmekten daha kurnazca bir biçimidir. En iyi, en kesin aldatmaca, mitin varsaydığı şiddetin tüm gerçekliğini reddeden bu soyut inançsızlıktır.

Mitolojik kahramanların gerçeğe uygun özelliklerini bile, bunlar gerçeğe benzemez özelliklerle birlikte olduklarından, zorunlu olarak kurmaca sayma alışkanlığındayız. Aynı şekilde, eğer buna izin verecek olsaydık, bu yanlış ihtiyatlılık ve kurmacaya ilişkin bu tutum, Guillaume de Machaut'da anti-Semitik kıyımın gerçekliğini görmemizi önlerdi. Bu katliamlar az çok anlamlı her türden masalla iç içe geçmiş diye katliamların gerçekliğinden kuşku duyamayız. Mitler örneğinde de da bundan kuşku duymamak gerekir.

Tarihsel kıyım metinlerinde, kurbanın yüzü maskenin ardından kendini belli eder. Maskede çatlaklar vardır, oysa mitolojide maske hâlâ sapasağlamdır; tüm yüzü öyle iyi kaplar ki bunun bir maske olduğunu bir an bile düşünmeyiz. Burada *kimse* yok diye düşünürüz, ne kurban ne kıyımcı. Odysseus ve arkadaşlarının kör ettiği Polyphemus'un boş yere yardımına çağırdığı kardeşlerine, Kykloplara benziyoruz biraz. Tek gözümüz var, onu da tarih diye adlandırdığı-

mız şeye saklıyoruz. Kulaklarımıza gelince, eğer kulaklarımız varsa tabii, bu *kimse, kimse*...'dir tek işittikleri – ve bu söz de kolektif şiddetin içine o kadar kök salmıştır ki biz o şiddeti bir hiç olarak, "vuku bulmamış" olarak, Polyphemus'un bir şairane doğaçlama ânında uydurduğu bir kurmaca olarak görürüz hep.[4]

Mitolojik canavarları doğaüstü, hatta doğal türler olarak bile görmüyoruz artık, bizim için teolojik, hatta zoolojik türler de kalmadı. Bunlar hayali olanın kısmi-türleridir; mitlerden bile daha mitik bir bilinçdışına yığılmış masalsı "arketipler"dir. Mitlere dair bizim bilimimiz tarihsel eleştiriden dört yüz yıl geridedir, ama onu durduran engel aşılmaz değildir. Doğal bir görme sınırını aşmaya, renkler düzeni içinde kızılötesinin ya da morötesinin dengini bulmaya benzemez bu. Kimsenin okumayı bilmediği bir dönem oldu, kendi tarihimizin kıyımcı çarpıtmalarını bile okuyamıyorduk. Sonunda öğrendik. Bu fethin tarihini belirtebiliriz. Modern çağın başına uzanmaktadır. Bence bu, aslında hiçbir zaman sahiden kesintiye uğramamış olan, ama bizi geriye, mitolojiye götürecek gerçekten verimli yönü bulamadığı için de yüzyıllardır yerinde sayan bir deşifre etme sürecinin ilk evresini oluşturuyor yalnızca.

Şimdi mitlerin tarihsel kıyımlarda nerdeyse hiç bulunmayan temel bir boyutundan söz etmek gerek: Kutsallık. Ortaçağın ve modern dönemin kıyımcıları kurbanlarına tapmazlar, onlardan yalnızca nefret ederler. Dolayısıyla, bu özellikleriyle onları kolaylıkla saptayabiliriz. Tapılan doğaüstü bir varlıkta kurbanı görmek daha güçtür. Evet, kahramanın zafer dolu maceralarıyla kolektif kurbanların suç basmakalıpları arasında bir benzerlik vardır kimi zaman.

[4] *Odysseia*'nın IX. Bölümünde Odysseus, kendisini ve tayfalarını yakalayan Tepegoz Polyphemos'a adının Udeis olduğunu söyler. Udeis, Odysseus'un eşseslisidir ve aynı zamanda *kimse* ya da *hiç kimse* anlamına gelmektedir. Bu karışıklık, Odysseus'un Tepegözlerin elinden kurtulmasını sağlar.

Zaten bu kurbanlar gibi kahraman da bazen kendi adamları tarafından sürgün edilir, hatta katledilir. Ama uzmanlar, bu can sıkıcı olayları önemsizleştirme konusunda hemfikirdirler. Çok soylu ve aşkın bir serüvenin önemsiz kaçamaklarıdır bunlar, hatırlamak zevksizlik olur vs.

Mitlerden bir buhurdan gibi kutsallık tüter ve bu yüzden de herhangi bir kutsallık çağrıştırmayan metinlerle sanki karşılaştırılamaz gibi dururlar. Önceki sayfalarda belirtilen benzerlikler ne kadar çarpıcı olsa da, bu benzemezlik karşısında giderek silikleşirler. Ben mitleri, bizim tarihsel kıyımcılarımızın kendi kıyımlarına ilişkin olarak hatırladıklarından daha aşırı kıyımcı çarpıtmalar saptayarak açıklamaya çalışıyorum. Şu ana kadar yöntem başarılı oldu, çünkü kıyım metinlerinde bulunan her şeyi deforme olmuş biçimiyle mitlerde de buldum. Ama şimdi bir güçlük kendini gösteriyor. Mitlerde kutsal şeyler vardır ama genelde kıyım metinlerinde bu yoktur. Acaba işin özünü kaçırıyor muyuz, diye düşünürüz. Mitoloji, daha alt düzeyde, benim karşılaştırmalı yöntemimden yara alabilir olsa da, bizim idealistlere göre, daha yüksek bir düzeyde, erişilmez olan aşkın boyutunda bir kaçış kapısı bulacaktır mitoloji.

Ama bu doğru değildir. Bizim iki tür metnimiz arasındaki benzerliklerden ve farklılıklardan yola çıkarak, çok basit bir akıl yürütmeyle, mitlerde kutsalın doğası ve varlığının gerekliliği kelimenin tam anlamıyla saptanabilir. Ardından kıyım metinlerine yöneleceğim ve görünüşe rağmen, bu metinlerde de kutsalın izlerine rastlandığını ve bunların tam olarak bu metinlerden beklenebilecek şeye denk düştüklerini göstereceğim – tabii, bu metinlerde de (benim daha önce yaptığım gibi) düşük dereceli ve kısmen çözülüp parçalanmış mitleri saptayabiliyorsak eğer.

Kıyım metinlerindeki kutsalı anlamak için, benim suçlama basmakalıbı diye adlandırdığım şeyden yola çıkmak gerekir: Kurbanların suçluluğu ve görünüşte sorumluluğu. Burada gerçek bir inancın

varlığını kabul etmek gerek. Guillaume de Machaut nehirlerin Yahudiler tarafından zehirlendiğine sahiden inanmaktadır. Jean Bodin yaşadığı dönemde Fransa'da cadılığın tehlikelerine içtenlikle inanmaktadır. Bunun içtenliğini kabul etmek için inanca sempati duymamız gerekmez. Jean Bodin vasat bir zekâ değildir ama yine de cadılığa inanır. İki yüzyıl sonra, bu aynı inanç karşısında, çok sınırlı entelektüel kapasitedeki insanlar bile kahkahalarla gülecektir. O halde bir Jean Bodin'in ya da bir Guillaume de Machaut'nun yanılsaması nereden kaynaklanıyor olabilir? Açıktır ki, bu yanılsamaların toplumsal bir doğası vardır. Her zaman çok sayıda insanın paylaştığı yanılsamalardır bunlar. İnsan toplumlarının çoğunda cadılığa inanç yalnızca birkaç kişinin, hatta çoğunluğun değil, herkesin gerçeğidir.

Büyülü inançlar, belli bir toplumsal kosensüs içinde gelişirler. On altıncı, hatta on dördüncü yüzyılda bile bu konsensüs mutlak olmasa da epeyce yaygındı, en azından bazı çevrelerde böyleydi. Kişilerin davranışlarını belirleyen bir tür zorunluluk oluşturuyordu. İstisnalar az sayıdaydı ve kıyımları engelleyecek kadar etkili de değildi. Bu kıyımların temsilleri, Durkheim'cı anlamda bir kolektif temsilin bazı özelliklerini korumaktadır. Bu inancı nelerin oluşturduğunu gördük. Geniş toplumsal tabakalar, veba kadar ürkütücü felaketlere ya da kimi zaman daha az görünür güçlüklere karşı mücadele vermektedir. Kolektif sıkıntı ve tatminsizlikler, kıyımcı mekanizma sayesinde, entegre olmakta güçlük çeken azınlık gruplara aidiyetleri nedeniyle karşılarında kolaylıkla birleşilen kurbanların hedef alınması yoluyla teskin edilmektedir.

Bunu kavramamızı sağlayan şey, bir metindeki kıyım basmakalıplarını keşfetmemizdir. Bunu bir kez kavradıktan sonra hemen her zaman şöyle deriz: *Kurban bir günah keçisidir.* Bu deyimi herkes gayet iyi anlar; buna verilmesi gereken anlam konusunda kimsenin tereddütü yoktur. Günah keçisi terimi, aynı anda hem kurbanların

masumiyetine, hem onlara karşı gerçekleşen kolektif kutuplaşmaya hem de bu kutuplaşmanın kolektif ereğine işaret eder. Kıyımcılar, kıyımcı temsilin "mantığı" içine kapanmışlardır ve bir daha bunun içinden çıkamazlar. Guillaume de Machaut'nun kendisi kolektif şiddet eylemlerine kuşkusuz hiç katılmamıştır, ama bu şiddetleri besleyen ve geri dönerek onlardan beslenen kıyımcı temsille birleşir; günah keçisinin kolektif etkisine katılır. Kutuplaşma, kutuplaşanları öylesine kısıtlar ki, kurbanların kendilerini aklamaları olanaksızdır.

Dolayısıyla "günah keçisi" derken, kolektif kıyımlar hakkında buraya kadar söylediğim her şeyi özetlemiş oluyorum. Guillaume de Machaut'nun metnini tartışırken "günah keçisi" demek, bu temsile kanmadığımızı ve bu temsil sistemini bozmak ve yerine kendi okumamızı yerleştirmek için gereken her şeyi yaptığımızı belirtmektir. "Günah keçisi" mitolojiye de yaymak istediğim yorum türünü özetler. Ne yazık ki, yorum kadar deyimin de yazgısı pek parlak olmamıştır. Deyim herkesçe kullanıldığı için, kimse bunun ne olduğunu asla tam olarak doğrulamayı düşünmez ve yanlış anlamalar çoğalır. Guillaume de Machaut örneğinde, ve genel olarak kıyım metinlerinde, bu kullanımın Levililer'de betimlendiği şekliyle günah keçisi ayiniyle, ya da Levililer'dekine az çok benzediği için kimi zaman "günah keçisi" denen diğer ayinlerle doğrudan ilişkisi yoktur.

"Günah keçisi" üzerinde düşünecek olduğumuzda ya da bu terimi kıyımcı bağlamı dışında ele aldığımızda, anlamını değiştirmeye yöneliriz. Ayin aklımıza gelir; sanki belirli bir tarihte cereyan eden ve rahiplerin yönettiği dini bir seremoni söz konusuymuş gibi, bu fikir bize kasıtlı bir manipülasyonla gelir. Kurbanlaştırma mekanizmalarını çok iyi bilen ve Machiavelli'ci bir kolaylıkla masum kurbanları bile isteye feda eden maharetli strateji uzmanları gelir aklımıza.

Bu tür şeyler pek mümkündür, özelikle bizim dönemimizde; ama muhtemel manipülatörlerin kötü niyetlerini tezgâhlayabilmek için kullanacakları manipüle edilebilme düzeyi yüksek bir kitle yok-

sa, başka deyişle kıyımcı temsil sistemi içine kapanmaya yatkın, günah keçisiyle ilişkili şeylere inanmaya yatkın insanlar yoksa, bunların bugün bile meydana gelmesi imkânsızdır. Guillaume de Machaut'nun bir manipülatör olmadığı besbellidir. Bunu yapacak kadar zeki değildir. Eğer yaşadığı evrende manipülasyon varsa, onu da manipüle edilenler arasına dahil etmek gerekir. Metninin açınlayıcı ayrıntılarının onun için açınlayıcı olmadığı ortadadır; yalnızca bu metnin gerçek anlamını anlayan bizler için açınlayıcıdır bunlar. Yukarda safdil kıyımcılardan söz ettim, onların bilinçsizliklerinden de söz edebilirdim.

Modern kullanımda "günah keçisi"nin her türlü yan-anlamının fazla bilinçli ve hesaplı bir kavranışı, işin özünü oluşturan şu olgunun gözden kaçırılmasına yol açar: Kıyımcılar kurbanlarının suçlu olduğuna inanmaktadırlar; basit bir fikirden ibaret olmayıp, bütün bir temsil sistemi oluşturan kıyımcı yanılsamanın içine hapsolmuşlardır. Sisteme hapsolmak derken, bilinçsiz bir kıyımcıdan da söz etmiş oluyoruz; bu bilinçsiz kıyımcının varlığının kanıtı, başkalarının günah keçilerini keşfetmeye günümüzde en yetenekli olanların bile –bu konuda ne kadar ustayızdır!– kendi günah keçilerini asla tam olarak keşfedememeleridir. Hemen hiç kimse, kendini bu bakımdan hatalı hissetmez. Gizemin korkunçluğunu kavramak için, kendimizi sorgulamamız gerekir. Herkes kendine günah keçisi ilişkisinin neresinde olduğunu sormalıdır. Kişisel olarak ben kendimi tanıyamıyorum ve eminim ki, sevgili okur, sizin için de durum aynıdır. Hepimizin meşru düşmanlıkları vardır. Gelgelelim, tüm evren de günah keçileriyle doludur. Kıyımcı yanılsama bugün de gemi azıya almış durumdadır ve Guillaume de Machaut dönemindeki kadar trajik olmasa da, daha sinsice işlediği kesindir. *İkiyüzlü okur, benzerim, kardeşim...*

Eğer bizler kişisel ve kolektif günah keçilerini ustaca ve kurnazca keşfetmek konusunda birbirimizle yarışıyorsak, ya on dördüncü

yüzyıl nasıldı? O dönemde hiç kimse, kıyımcı temsili bizim bugün yaptığımız gibi deşifre etmiyordu. "Günah keçisi" henüz bizim verdiğimiz anlama sahip değildi. Yığının, hatta tüm toplumların kendi kurbanlarına dair yanılsamalarının hapishanesine kapanmış olabileceği fikri, henüz kimsenin düşünümeyeceği bir fikirdi. Bunu onlara açıklamaya çalışsaydık, ortaçağ insanları bunu anlayamazdı. Guillaume de Machaut, günah keçisi düşüncesinin etkisine bizden çok daha açıktı. Onun evreni, kıyımcı bilinçsizliğine bizden daha fazla gömülmüştü, ama mitolojinin evrenlerinden daha az gömüldüğü de kesindir. Guillaume'da günah keçilerinin hesabına kaydedilen, gördüğümüz gibi, kara vebanın yalnızca küçük bir bölümüdür ve en kötüsü de değildir: Oidipus mitinde ise vebanın tümü günah keçisine yazılır. Salgınları açıklamak için mitoloji evrenlerinin tek ihtiyaç duyduğu şey basmakalıp suçlardır; bir de elbette bu suçları işleyen suçlular... Bunu görmek için, etnolojik belgeleri incelemek yeterlidir. Etnologlar benim "küfrüm" karşısında yüzlerini kapatıyorlar, oysa bunları doğrulamak için gereken tanıklıklara kendileri de ulaşabilecek durumdalar uzun süredir. Etnolojik denen toplumlarda, bir salgının varlığı, topluluğun temel kurallarının ihlal edildiği kuşkusunu uyandırır hemen. Bu toplumlara ilkel dememiz yasaklanmıştır, buna karşılık, mitolojik türdeki kıyımcı inanç ve davranışları bizim evrenimizde sürdüren her şeyi ilkel olarak nitelememiz beklenmektedir bizden.

Kıyımcı temsil, tarihsel kıyımlardan çok mitlerde güçlüdür ve bizi şaşırtan da bu gücüdür. Bu kaya gibi sert inançla karşılaştırıldığında bizimki pek cılız kalır. Bizim tarihimizdeki kıyımcı temsilller daima kaypak ve kalıntısaldır, bu nedenle hızla deşifre olup gizemden arınırlar, Oidipus miti gibi binlerce yıl sürmek ve bugün bile bizim nüfuz etme çabalarımıza meydan okumak yerine en fazla birkaç yüzyıl sonra deşifre olurlar. Bu kadar zorlu bir inanç artık bize yabancıdır. Olsa olsa, metinlerde izini arayarak kavramaya çalışabili-

riz. O zaman da, kutsal diye anılan her şeyin, bu inancın kör ve kütlesel karakteriyle aynı olduğunu saptarız.

Bu görüngüyü biraz daha inceleyelim, öncelikle de olabilirlik koşullarını. Bu inancın niçin bu kadar güçlü olduğunu bilmiyoruz ama bizimkilerden daha etkili bir günah keçisi mekanizmasına, kıyımcı işleyişin bizimkinden daha yüksek bir başka rejimine denk düştüğü kanısındayız. Mitolojili evrenlerin sayısal üstünlüğünden yola çıkarak değerlendirirsek, bu daha yüksek rejim aslında insanlığın normal rejimidir; istisnaî olan bizim toplumumuzdur.

Eğer kıyımdan sonra topluluk içi ilişkilerde herhangi bir kuşku öğesi kalmış olsaydı, başka deyişle, topyekûn bir uzlaşma ve barış sağlanmamış olsaydı, kıyımcılar, kurbanın ölümünden sonra mitlerinde bunu tekrar hatırladıklarında, bu kadar güçlü bir inanç yerleşemez, yerleşse bile süremezdi. Tüm kıyımcıların kurbanlarının kötülük yapıcı gücüne aynı şekilde inanıyor ve ona göre davranıyor olmaları için, kurbanın o ilişkileri zehirleyen tüm kuşkuları, gerilim ve misillemeleri etkili biçimde kutuplaştırması gerekir. Topluluğun bu zehirlerden fiilen boşalması gerekir. Kendini özgürleşmiş, kendi kendisiyle barışmış hissetmesi gerekir. Mitlerin çoğunun sonuçlanış biçimi de buna işaret eder. Mitler, krizde tehlikeye girmiş olan düzene gerçek bir geri dönüşü, çoğu zaman da yepyeni bir düzenin doğuşunu gösterir; topluluğun dinî birliği maruz kaldığı sınavla canlanmıştır.

Mitlerde son derece suçlu bir kurbanla hem şiddete dayalı hem de kurtarıcı bir çözümün sürekli birliği, ancak günah keçisi mekanizmasının aşırı gücüyle açıklanabilir. Gerçekten de bu varsayım her mitolojinin ana muammasını çözer: Yok olan ya da günah keçisince tehlikeye atılan düzen, tam da onu altüst etmiş olan kişi aracılığıyla yeniden düzenlenir ya da kurulur. Kamusal felaketlerden bir kurbanın sorumlu tutulması düşünülmeyecek bir şey değildir ve tıpkı kolektif kıyımlarda olduğu gibi mitlerde olan da budur, ama mitlerde

–ve yalnızca mitlerde– *bu aynı kurban düzeni geri getirir, onu temsil eder, hatta cisimleştirir.*

Bizim uzmanlar henüz sindirememişlerdir bunu. İhlal eden, yeniden inşa eden olur, hatta, bir anlamda öngörüyle ihlal etmiş olduğu düzenin kurucusu olur. En büyük suçlu, toplumsal düzenin temel dayanağı haline gelir. Bu paradoksun az çok yumuşatıldığı, sansür edildiği ya da makyaj yapıldığı mitler de vardır; belli ki daha o zamandan böyle bir paradokstan tıpkı bizim çağdaş etnologlar gibi ürkmüş müminlerce yapılmıştır bu makyajlar, ama yine de makyajın altından paradoks görünmeye yine devam eder. Mitolojide olan da budur. Homeros tanrılarının ölümsüzlüğünden şikâyet eden Platon'un kafasını karıştıran muamma buydu. Muammayı yok sayamayan yorumcular yüzyıllardan beri altından da kalkamamışlardır. Bu, *ilkel* kutsalın muammasıyla özdeştir: Günah keçisine atfedilen zararlı her-şeye-kadirliğin yararlı bir şekilde geri dönüşü. Bu geri dönüşü anlamak ve muammayı çözmek için, temalarımızı yeniden incelememiz gerekiyor: Az çok deforme edilmiş biçimleriyle dört kıyımcı basmakalıbımız, *artı*, bize kıyımcıların bir noktada barışmış ve uzlaşmış olduğunu gösteren sonuç. *Bunlar gerçekten olmuş olmalıdır.* Bundan kuşku duymak için neden yoktur, çünkü başlarına gelenleri kurbanın ölümünden sonra yeniden hatırlamakta ve hepsini hiç tereddütsüz kurbana atfetmektedirler.

Biraz düşününce bunda şaşırtıcı bir şey olmadığı da görülür. Kıyımcılar krizin sonundaki uzlaşmalarını nasıl açıklayabiliyorlardı? Bunu kendi başarıları sayamazlar. Kurbanlarından öyle korkmaktadırlar ki, kendilerini tamamen pasif, yalnızca tepkisel varlıklar olarak tahayyül etmekte, tam da üzerine saldırdıkları anda bu günah keçisinin mutlak kontrolü altında olduklarını sanmaktadırlar. Tüm inisiyatifin günah keçisinden geldiğini düşünürler. Onların bakış açısında tek bir nedene yer vardır ve bu da mutlak anlamda baskın çıkar, tüm diğer nedensellikleri emer: Günah keçisidir bu. Başlarına

gelen hiçbir şey yoktur ki anında günah keçisine bağlanmasın; ve eğer uzlaşmayı başarırlarsa, bundan da günah keçisi yararlanır. Her şeyin tek bir sorumlusu vardır yalnızca, mutlak bir sorumludur bu ve iyileşmeden de o sorumlu olacaktır çünkü hastalıktan da o sorumludur. Burada, birliği hâlâ hissedemeyecek kadar kurbanlık deneyiminden uzak olan ve "iyi" ile "kötü"yü birbirinden net olarak ayırt etmekten başka bir şey düşünmeyen ikici bakış açısı için paradoks vardır yalnızca.

Elbette günah keçisi ne gerçek salgınları iyileştirir, ne de kuraklık veya su baskınlarını. Ama her krizin asıl boyutu, dediğim gibi, insan ilişkilerini etkileme tarzıdır. Bir kötü karşılıklılık ve misilleme süreci kendi kendisinin başlatıcısıdır ve devam etmek için dış nedene ihtiyaç duymaz. Örneğin veba salgını gibi dış nedenler var olduğu sürece, günah keçilerinin etkisi olmayacaktır. Buna karşın, bu nedenler artık işin içinde olmadığında, ilk ortaya çıkan günah keçisi, tüm kötülüklerin kurban üzerine yansıtılması yoluyla kişiler arası sıkıntıları ortadan kaldırarak krize son noktayı koyacaktır. Günah keçisi yalnızca krizin bozduğu insan ilişkileri üzerinde etkili olur, ama dış nedenler, vebalar, kuraklıklar ve diğer nesnel felaketler üzerinde de etkiliymiş izlenimi verir.

Belli bir inanç eşiğinin ötesinde, günah keçisi etkisi, kıyımcılar ile kurbanları arasındaki ilişkileri tamamen tersine çevirmek biçiminde ortaya çıkar; kutsallığı, kurucu ataları ve tanrısallıkları yaratan da bu tersine çevrilmedir. Gerçekte edilgin olan kurban, bu etki nedeniyle, harekete geçtiği halde kendini edilgin hisseden bir grup karşısında hareketli ve her şeye kadir tek neden olur. İnsan grupları, nesnel nedenlerle ya da kendilerine bağlı gerekçelerle grup olarak hasta olabiliyorsa eğer, grup içi ilişkiler bozulabiliyor ve ardından da hep birlikte lanetledikleri kurban sayesinde yeniden kurulabiliyorsa, grupların da bu toplumsal hastalıkları, iyileşmeyi kolaylaştıran yanıltıcı inanca, günah keçilerinin her şeye kadir olduğu inancına uy-

gun biçimde anımsayacakları aşikârdır. Hastalandırıcının ortaklaşa lanetlenmesi, sonuç olarak, bu aynı hastalığı iyileştirenin ortaklaşa yüceltilmesine bırakır yerini.

Mitlerde, bizimkilere benzeyen ama kıyımcı sürecin etkililiğiyle karmaşıklaşmış kıyımcı temsil sistemlerini seçebiliriz. Bizim kabul etmek istemediğimiz şey bu etkililiktir, çünkü bizi hem ahlaki düzlemde hem de zekâ düzleminde kızdırır. Kurbanın ilk kötücül dönüşümünü görür ve kabul ederiz ve bize normal gelir; buna karşılık, yararlı yöndeki ikinci dönüşümü görmeyi reddederiz: Birinci dönüşümü ortadan kaldırmadan ona eklenmesini kabul edilmez buluyoruzdur.

Grup halindeki insanlar, ilişkilerinde iyiye ve kötüye doğru ani değişimlere maruz kalırlar. Normale geri dönüşü kolaylaştıran kolektif kurbana eksiksiz bir değişim döngüsü atfederlerse eğer, bu ikili dönüşümden çıkaracakları sonuç da, sırasıyla kaybı ve kurtuluşu, cezayı ve ödülü getiren, hem ikiz hem tek olan bir aşkın güce inanç olacaktır ister istemez. Bu güç, kurbanı olduğu ama daha çok da esrarengiz bir şekilde kışkırttığı şiddet eylemleri aracılığıyla kendini gösterir.

Bu kurban yaptığı iyilikleri kendi ölümünden sonra katillerine de yayabiliyorsa eğer, ya dirildiği içindir bu, ya da gerçekten ölmediği için. Günah keçisinin nedenselliği kendini öyle güçlü dayatır ki, ölüm bile onu durduramaz. Kurbanın nedenselliğini reddetmemek için de, bu kurban diriltilir, en azından geçici olarak ölümsüzleştirilir ve bizim aşkın ya da doğaüstü dediğimiz şey de böylece icat edilmiş olur.[5]

[5] *Şiddet ve Kutsal*, s. 119-123; *Des choses cachées depuis la fondation de monde*, s. 114-140.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
ŞİDDET VE BÜYÜ

Kutsalı açıklamak için, kıyımcının kutsalı içeren kıyım temsillerini, içermeyen temsilleriyle karşılaştırdım. Tarihsel kıyımlarla kıyaslandığında mitolojinin özgüllüğü üzerinde düşündüm. Ama bu özgüllük görelidir ve ben bu göreli niteliği göz ardı ettim. Tarihsel çarpıtmalardan sanki bunlar kutsala tamamen yabancıymış gibi söz ettim. Oysa yabancı değillerdir. Ortaçağın ve modern dönemin metinlerinde kutsal giderek zayıflar ama varlığını sürdürür. Varlığını sürdüren bu türden kalıntılardan söz etmedim çünkü seçtiğim metinlerle mitoloji arasındaki mesafeyi küçültmek istemiyordum. Yaklaşık benzerliklere dayanmak biraz can sıkıcı olacaktı, özellikle benzemezlikler için şu mükemmel açıklamanın bulunduğu bir bağlamda: Kıyımcı çarpıtmaların gerçek yaratıcısı olan ve kıyımın işlediği düzene bağlı olarak da anlaşılır veya anlaşılmaz, mitolojik ve mitoloji-dışı olabilen günah keçisi mekanizması.

Bu düzen farklılığı artık tanımlandığına göre, kavranabilir çarpıtmalar halinde varlığını sürdüren kutsalın izlerine geri dönebilir ve

bunların mitlerdeki gibi işleyip işlemediğini, az önceki teorik tanımı doğrulayıp doğrulamadığını kendime sorabilirim.

Ortaçağ kıyımlarında kin belirgin bir rol oynar ve özellikle Yahudilerin söz konusu olduğu örneklerde kinden başka bir şey görmemek de kolaydır. Öte yandan, tüm bu dönem boyunca Yahudi tıbbı istisnai bir prestije sahipti. Bu prestijin rasyonel bir açıklaması da olabilir; belki de onların pratisyenleri bilimsel ilerlemeye diğerlerinden daha açıktı. Ama özellikle veba karşısında bu açıklama pek inandırıcı değildir. Vebada en iyi tıp da en kötüsü kadar çaresizdir. Aristokratlar ve halk çevreleri Yahudi hekimleri tercih ediyorlardı, çünkü onların iyileştirici gücünü hastalandırma güçleriyle birleştirmişlerdi zihinlerinde. Öyleyse bu tıbbi pratikte de söz konusu olan şey, önyargısızlıklarıyla ötekilerden ayrılan bireyler değildir. Prestij ile önyargı aynı tavrın iki cephesine benzemektedir ve burada ilkel kutsalın bir kalıntısını görmek gerekir. Günümüzde bile, hekimin esinlediği nerdeyse kutsal korku onun otoritesinden büsbütün bağımsız değildir.

Eğer bir insan Yahudiye kötü niyetli davranırsa, Yahudi ona veba bulaştırır; tersine, iyi niyetli davrandığında, onu esirgeyecek ya da eğer zaten hastalanmışsa onu iyileştirecektir. Demek ki Yahudi hekim, yapabileceği ya da önceden yapmış olduğu kötülüğe rağmen değil, tam da bu kötülük sebebiyle son çare olarak görülmektedir. Apollon'un durumu da farklı değildir; Thebaililer vebayı iyileştirsin diye başka bir tanrıya değil de Apollon'a yalvarıyorlarsa, onu felaketin nihai sorumlusu kabul ettikleri içindir. Demek ki Apollon'u Nietzsche'nin ve estetikçilerin "Apolloncu" terimine verdikleri anlamda yalnızca iyiliksever, barışçı ve sakin bir tanrı olarak görmemek gerekir. Olimpos tanrılarının sonunda sönüp gitmesi, başkaları gibi onları da bu ve benzeri birçok noktada yanıltmıştır. Görünüşe ve bazı teorik yumuşatmalara rağmen, bu trajik Apollon "en nefret edilesi" tanrı olarak kalır (Homeros'un kullandığı ifadedir bu ve Platon

da sanki söz konusu olan Homeros'un kişisel zırvasıymış gibi onu eleştirmiştir!)

Belli bir inanç yoğunluğu eşiğinin ötesinde, günah keçisi kötü güçlerin gelip biriktiği edilgin bir alıcı olarak değil, bu "her şeye kadir manipülatör" olarak görünmektedir artık; mitoloji de toplumsal oybirliğiyle ona bu yetkinin verildiğini gösterir. Günah keçisi bir kez felaketin biricik *nedeni* olarak kabul edildikten sonra, bu felaket kelimenin tam anlamıyla onun *nesnesi* olur ve o da artık cezalandırmak veya ödüllendirmek için keyfince kullanabilir bu nesneyi.

Elizabeth İngiltere'sindeki Yahudi hekim Lopez, İngiltere sarayında gördüğü rağbet doruktayken büyü yapmak ve zehirlemeye teşebbüs gerekçesiyle idam edilmişti. Topluluğa dışardan gelen kişi en ufak yenilgi karşısında, en küçük ihbarda, ne kadar yükseğe çıktıysa o kadar aşağıya düşebilir. Thebai'nin kurtarıcısı ve tanınmış şifacı Oidipus da böyledir; kurbanlık işaretleri taşıyan Oidipus, bir kargaşa döneminde bizim basmakalıp suçlamalarımızdan birinin kurbanı olarak ününün doruğundan aşağı yuvarlanır.[1]

Kabahatin doğaüstü yönü, büyü inancının azalmakta olduğu bir dönemin rasyonalite ihtiyacına cevap olarak, modern anlamda bir suçla birleşmiştir. Buradaki önemli ayrıntı, zehirleme olgusudur, sanığı tüm hukuksal güvencelerden neredeyse doğrudan doğruya büyücülük suçlamaları kadar kesin biçimde yoksun bırakan bir suçtur bu; zehri gizlemek, özellikle bir hekim için öyle kolaydır ki kanıtlamak imkânsızdır, *dolayısıyla kanıtlanmaya ihtiyaç yoktur.*

[1] Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, Yale University, 1943, s. 98; H. Michelson, *The Jew in Early English Literature*, Amsterdam, 1928, s. 84 ve devamı. Hıristiyan dünyasında Yahudi temsili üzerine bkz. Gavin I. Langmuir'in çalışmaları: "Qu'est-ce que 'les juifs' signifiaient pour la société médiévale?", *Ni juif ni Grec: entretiens sur le racisme*, Léon Poliakov éd. Paris-La Haye 1978, s. 179-190; "From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: The Transformation of Hostility against Jews in Northern Europe", *Gli Ebrei nell'alto Medioevo*, Spoleto, 1980, s. 313-367.

Bu olay bizi aynı anda tüm örneklerimize birden götürüyor. Oidipus mitini hatırlatan veriler vardır burada, Guillaume de Machaut'yu ve kıyıma uğrayan tüm Yahudileri akla getiren başka veriler vardır, Oidipus mitini "tarihselleştirmek" ve bir metni tarihsel ya da mitolojik diye tanımlayan kararın keyfiliğini göstermek için benim hazırladığım sahte mite benzeyen başka veriler vardır.

Tarihsel bir bağlam yüzünden, otomatik olarak psikososyolojik bir yorumla deşifre edip gizemden arındırmaya yöneliyoruz bu olayı. Kıskanç rakiplerin örgütlediği entrikanın kokusunu alıyoruz ve böylece bir anda, mitolojik kutsalı hatırlatan yanları göremez hale geliyoruz.

Oidipus ve Apollon gibi Lopez de hem yaşamın efendisidir hem ölümün efendisi; çünkü yaşamın efendisi, hastalık denen bu korkunç felaketin efendisidir. Lopez, sağlığın mucizevi dağıtıcısı olduğu kadar, canı isterse her an iyileştirebileceği hastalıkların da mucizevi dağıtıcısıdır. Bu metne yapıştırılan "tarihsel" yaftası, eğer mitoloji söz konusu olsaydı (özellikle de Yunan mitolojisi) küfür olarak, hatta akıl almaz olarak görülebilecek yorum türlerine yöneltecektir bizi. Bunu mit biçiminde sunmaya görün, insanlık durumuna dair, insan kaderinin iniş ve çıkışlarına dair güçlü bir simge haline geliverir – bizim hümanistleri de huşu içinde bırakan bir simge! Anlatıyı Elizabeth dönemine taşıyın, sadece Batılı modern evrene özgü olan o çılgın ihtirasların, ikiyüzlü şiddetlerin ve batıl inançların gemi azıya aldığı kirli bir saray entrikasından başka bir şey kalmaz geride. İkinci bakış açısı, elbette birincisinden daha gerçeğe yakındır, ama yine de tam anlamıyla gerçeğe yakın değildir, çünkü kıyımcı bilinçsizlik kalıntıları Lopez olayında hâlâ bir rol oynuyordur. Bu bakış açısı bunları dikkate almamaktadır. Dahası, bizim kendi tarihsel evrenimizin üzerine de bir gölge düşürmektedir, çünkü gerçek bir suçu sahte bir Rousseau'vari masumiyet arka planına yerleştirmekte ve sadece bizim evrenimizin bu masumiyeti yitirdiğini varsaymaktadır.

Şifacı tanrıların arkasında daima kurbanlar vardır ve kurbanlarda da daima tedavi edici bir şeyler bulunur. Yahudilerin durumunda olduğu gibi, cadıları ihbar edenlerle onlardan hizmet alanlar aynı kişilerdir. Tüm kıyımcılar, kurbanlarına olumluluğa dönüşebilecek bir zararlılık ve zararlılığa dönüşebilecek bir faydalılık atfederler.

Mitolojinin her veçhesi, daha az aşırı bir biçimde, ortaçağ kıyımlarında da bulunur. Kıyaslanmaz sayılan görüngüleri kıyasladığımızda hemen fark edebileceğimiz gibi, canavarsı olan için de geçerlidir bu.

Hayvan ile insan arasındaki karışıklık, mitolojik canavarlığın en önemli ve en heyecan verici kipliğini oluşturur. Ortaçağdaki kurbanlarda da görülür bu. Kadın ve erkek cadıların keçiyle (son derece uğursuz bir hayvan) özel bir yakınlığı olduğu düşünülür. Davalarda, çatallı olup olmadığını görmek için sanıkların ayakları kontrol edilir; alınları iyice yoklanır ki en ufak bir çıkıntı varsa doğmakta olan bir boynuz olarak yorumlansın. Kurbanlık işaretleri taşıyanlarda hayvan ile insan arasındaki sınırın giderek silinmesi bu bağlamda önemli bir kavramdır. Eğer cadı varsayılan kişi kedi, köpek ya da kuş gibi bildik bir hayvana sahipse, cadının bu hayvana benzediği kabul edilir hemen, hayvanın da bazı teşebbüslerin başarısı için bir tür dönüşüm geçirdiğine, şerrin geçici bir cisimleşmesi ya da kılık değiştirmesi olduğuna inanılır. Bu hayvanlar Jupiter'in Leda'yı baştan çıkarmasında kuğunun oynadığı rolün ya da Pasiphaé'nin baştan çıkarılmasında boğanın oynadığı rolün aynısını oynarlar. Bu benzerliği çoğu zaman gözden kaçırırız, çünkü ortaçağ evreninde canavarlık çok olumsuz yananlamlara sahipken, daha geç mitolojide ve bizim modern mitoloji anlayışımızda tersine neredeyse özellikle olumlu yananlamlar yüklenmiştir. "Klasik" denen çağda çoktan başlamış olan yumuşatma ve sansür süreci tarihimizin son yüzyılları boyunca yazarlar, sanatçılar, sonra da çağdaş etnologlar tarafından tamamlandı. Bu konuya daha sonra döneceğim.

Yarı mitolojik yaşlı cadı figürü, mitolojiyi tartışırken değindiğimiz fiziksel canavarlıklar ile ahlaki canavarlıkların kaynaşma eğiliminin iyi bir örneğidir. Cadı topaldır, çarpık bacaklıdır ve yüzü de çirkinliğini iyice artıran sivilce ve urlarla kaplıdır. Tüm özellikleriyle kıyıma davetiye çıkarır. Ortaçağın ve modern dönemin anti-Semitizminde Yahudinin durumu da aynıdır. Yahudi, çoğunluk için hedefe dönüşen bireyler üzerinde toplanmış kurbanlık işaretleri koleksiyonundan başka bir şey değildir.

Yahudi de özellikle keçiyle ve bazı hayvanlarla bağlantılı sayılır. Burada, insan ile hayvan arasında farklılıkların silinmesi fikri, beklenmedik bir biçimde çıkmaktadır karşımıza. Örneğin 1575 yılında Augsbourg yakınlarındaki Binzwangen'li Johann Fischart'ın *Wunderzeitung* tablosu, kendi doğurduğu iki küçük domuz yavrusunu seyreden Yahudi bir kadını göstermektedir.[2]

Bu tür şeyler tüm dünya mitolojilerinde görülür ama biz benzerliği fark edemeyiz, çünkü günah keçisi mekanizması iki durumda aynı rejimde işlememektedir ve toplumsal sonucun da kıyaslanması mümkün değildir. Mitolojinin daha yüksek rejimi, kurbanın kutsanmasıyla sonuçlanarak kıyımcı gerilimleri bizden gizleme, hatta kimi zaman silme eğilimi gösterir.

Kutup çemberinin yakınında, tüm Kuzeybatı Kanada'da çok önem taşıyan bir miti ele alalım. Bu, Dogrib yerlilerinin kurucu mitidir. *Ethnologie générale*'de (*Encyclopédie de la Pléiade*, s. 1065) Roger Bastide'in bu konudaki özetini aktarıyorum.

> Bir kadının bir köpekle ilişkisi vardır ve altı enik dünyaya getirir. Kabilesi onu kovar ve kadın kendi başına yiyecek bulmak zorunda kalır. Bir gün, çalılıklardan dönerken, eniklerin insan yavrusu olduklarını ve kadın her evden çıktığında hayvan postlarını terk ettiklerini keşfeder. Bunun üzerine, evden çıkıyormuş gibi yapar ve çocukları postlarından soyunduklarında postlarını kaçırır, böy-

[2] *The Devil and the Jews*, s. 52-53.

lece onları bundan böyle insan kimliklerini korumak zorunda bırakır.

Bizim kıyım basmakalıplarımızın hepsi vardır burada, birbirlerinden ayırt edilmesi biraz daha güçtür ama kaynaşmış olmaları bile açınlayıcıdır. Benim kriz diye adlandırdığım o genel farksızlaşma, burada annenin insan ile köpek arasındaki tereddütünde ve aynı tereddütün topluluğu temsil eden çocuklarda da görülmesinde ortaya çıkmaktadır. Kurbanlık işareti kadınlıktır ve basmakalıp suç da hayvanlarla cinsel ilişkidir. Kadın elbette krizden sorumludur çünkü canavarca bir topluluğu doğuran odur. Ama mit, hakikati de zımnen itiraf ediyordur. Suçlu kadınla topluluk arasında farklılık yoktur: Her ikisi de benzer biçimde farksızlaşmıştır ve topluluk suçtan önce vardır, çünkü suçu cezalandıran topluluktur. Demek ki, basmakalıplaştırılmış bir suçtan sorumlu tutulan bir günah keçisiyle karşı karşıyayız: *Kabilesi onu kovar ve kadın kendi başına yiyecek bulmak zorunda kalır...*

Domuzları doğurmuş olmakla suçlanan Binzwangen'li Yahudi kadınıyla ilişkiyi göremiyoruz, çünkü burada günah keçisi mekanizması baştan sona belirleyici rol oynamakta ve kurucu olmaktadır: olumlu bir şeye dönüşmektedir. Bu nedenle topluluk, cezalandırdığı suçtan hem öncedir hem de sonra: Topluluk bu suçtan doğmuş, ama özünde geçici canavarlığından değil, gayet farklılaşmış insanlığından doğmuştur. İlkin topluluğu insan ile hayvan arasında kararsız bırakmakla suçlanan günah keçisi, bu ikisi arasındaki farklılığı sonsuza dek istikrara kavuşturma meziyetine de sahiptir. Köpek-kadın önemli bir tanrıça olur ve yalnızca hayvanlarla cinsel ilişkiyi değil, ensesti ve tüm diğer basmakalıp suçları, toplumun temel kurallarının her türden ihlalini de cezalandırır. Düzensizliğin görünür nedeni düzenin görünür nedeni olur, çünkü minnettar topluluğun korku içindeki birliğini önce topluluğa karşı, sonra da topluluk etrafında yeniden oluşturan bir kurbandır kendisi de aslında.

Mitlerde iki dönem vardır ve yorumcular bunları birbirinden ayırmayı başaramazlar. Birinci dönem, henüz kutsal olmayan ve tüm kötücül özelliği üzerinde taşıyan bir günah keçisinin suçlanmasıdır. Sonra ikinci dönem gelir; topluluğun uzlaşmasıyla birlikte günah keçisi de kutsallaştırılır. Birinci evreyi, kıyımcıların perspektifini yansıtan tarihsel metinlerdeki karşılığından yardım alarak, ben kendim ortaya çıkardım. Bu tarihsel metinler neredeyse tamamen buna indirgendiklerinden yorumcuyu birinci döneme yöneltmeye daha da uygundur.

Kıyım metinleri, mitlerin de bizim kıyımcılarınkine benzer bir ilk dönüşüm içerdiklerini hissettirir, ama bu aslında ikinci dönüşümün altyapısından başka bir şey değildir. Bizim kıyımcılardan daha saf olan mitolojik kıyımcılar, kendi günah keçilerinin yapabildiği şeylerin öyle etkisi altındadırlar ki, sonunda gerçekten uzlaşabilirler ve kurbanlarının başta esinlediği düşmanlık ve dehşet tepkisinin üzerine bir hayranlık ve tapınma tepkisi koyabilirler. Bizim evrenimizde hemen hiç dengi olmayan bu ikinci dönüşümü biz kolay kolay anlamayız. Ama ilkinden açıkça ayrıştırıldıktan sonra, karşılaştırılan iki metin türü arasındaki ayrılıklardan (özellikle sonuç farklılıklarından) yola çıkarak onu mantıksal olarak analiz edebiliriz. Sonunda da, bizim tarihsel kurbanlarımızda hâlâ görülen kutsallık kalıntılarının –ne kadar cılız olsalar da– bağımsız bir mekanizmadan kaynaklanamayacak kadar bu aynı kutsalın kaybolmuş biçimlerine fazlasıyla benzediğini saptayarak bu analizi doğrulamak mümkündür – ki ben de tam bunu yaptım.

Öyleyse, kolektif şiddetin bizim evrenimizde de hâlâ bir mit üretme mekanizması olarak işlemeye devam ettiğini kabul etmek gerekir; ama daha sonra keşfedeceğimiz nedenlerle gitgide daha kötü işlemektedir. İki mitik dönüşümden ikincisinin daha dayanıksız olduğu kesindir çünkü neredeyse tamamen kaybolmuştur. Batılı ve modern tarihi niteleyen şey, mitik biçimlerin çürüme ve gerilemesi-

dir: Bu biçimler neredeyse tamamen birinci dönüşümle sınırlanmış kıyım görüngüleri olarak varlıklarını sürdürebilmektedirler ancak. Eğer mitolojik çarpıtma kıyımcıların inancıyla doğru orantılı ise, bu gerileme de pekâlâ bizim ilerleyen ama hâlâ yetersiz olan deşifre etme yeteneğimizin öbür yüzünü oluşturuyor olabilir. Bu deşifre edici güç, kutsalı parçalamakla işe başladı, sonra da bizi bu kısmen parçalanmış biçimleri okumaya yatkın kıldı. Bu güç günümüzde de giderek güçlenmekte ve henüz dokunulmamış biçimlere geri dönmeyi ve mitlerin gerçek anlamını deşifre etmeyi bize öğretmektedir.

Ani kutsallık dönüşümü bir yana bırakılırsa, Dogrib mitindeki kıyımcı çarpıtmalar Guillaume de Machaut'dakinden daha güçlü değildir. Kavrayışı zorlaştıran esas olarak kutsallık öğesidir. Günah keçisinin ikili dönüşümünü izleyemediğimiz takdirde, kutsallık olgusu –bize yanılsama olarak görünse bile– bu Dogrib ayinine inananlar için ne kadar çözümlenebilirse bizim için de o kadar çözümlenebilir kalacaktır. Mitler ve ayinler, bu görüngünün analizi için gereken tüm verileri içerirler ama bizler bunları göremeyiz.

Mitin arkasında gerçek bir kurbanın, gerçek bir günah keçisinin varlığını ileri sürmek mite fazla güvenmek midir? Böyle bir eleştiri gelecektir elbet; ama yorumcunun Dogrib metni karşısındaki konumu, özünde, önceki örnekler karşısındaki konumuyla aynıdır. Metin kıyımcı basmakalıplarla öyle doludur ki, tümüyle hayali olması imkânsızdır. Aşırı inançsızlık da mitin kavranmasına aşırı güven kadar zarar verir. Benim okumam, ancak kıyım basmakalıplarına uygulanamayacak kurallar açısından fazla cüretkâr ve aceleci sayılabilir.

Seçtiğim özel mit konusunda, köpek-kadın mitinde, kuşkusuz ben de yanılıyor olabilirim. Bu mitin her parçası, biraz önce "sahte" bir Oidipus miti imal etmeye beni yöneltmiş olan nedenlere benzer nedenlerle imal edilmiş olabilir. Bu durumda hata sadece bazı noktalarla sınırlı olabilir ve yorumun bütününün doğruluğunu tehlikeye atmaz. Gerçek bir kolektif şiddetten kaynaklanmış olmasa bile,

Dogrib miti bu tür şiddetin metinsel etkilerini yeniden üretebilen maharetli bir taklitçinin işi olabilir; dolayısıyla bu durumda bile, tıpkı benim sahte Oidipus mitim gibi, geçerli bir örnek sağlıyor demektir. Uydurduğum metnin ardında gerçek bir kurban olduğunu varsayacak olsaydım çok yanılmış olurdum, ama aslında benim olgusal hatam da aynı basmakalıptan üretilmiş ve aynı şekilde yapılandırılmış metinlerin çoğunun hakikatine aynı ölçüde sadık kalırdı. Tüm bu metinlerin sahtekârlar tarafından kaleme alınmış olması istatistiki olarak düşünülebilir bir şey değildir.

Öncekilerde olduğu gibi burada da durumun aynı olduğunu anlamak için, canavar doğurmakla suçlanan Binzwangen'li Yahudi kadını düşünmek yeterlidir. Küçük bir dekor değişikliği ve kutsalın olumlu yanının zayıflaması, beni eleştirenleri de kabul edilemez saydıkları yoruma yönlendirecektir. Mitler için öngördükleri okuma türünü o zaman unuturlar; bu yorum onlara dayatılmaya çalışılırsa bunun aldatıcı karakterini kendileri ortaya sererler. Kıyımı deşifre etmeye yönelmeyen tüm okumalar, gürültülü patırtılı avangardlıklarına rağmen, fiilen gericidir.

Etnologların etnolojisi kendini benim tezimin çok uzağında sanıyor olsa da bazı noktalarda yakındır. Etnoloji, "büyülü düşünce" diye adlandırdığı şeyin içinde doğaüstü *ve nedensel türde* bir açıklamayı çok uzun süredir kabul ediyor. Hubert ve Mauss büyüyü "nedensellik ilkesi temasının devasa bir varyasyonu" olarak görüyorlardı. Bu tür nedensellik, bilimin nedenselliğinden önce gelir ve bir anlamda da onun habercisidir. Dönemin ideolojik mizacına bağlı olarak, etnologlar iki açıklama türü arasındaki benzerlikleri ya da farklılıkları vurgularlar. Bilimin üstünlüğünü kutsayanlar arasında farklılıklar öne çıkar, tersine, bizi çok kendini beğenmiş bulup da burnumuzu sürtmek isteyenlerdeyse benzerlikler baskın çıkar.

Lévi-Strauss aynı anda iki kategoriye de dahildir. *Yaban Düşün-*

ce'de Hubert ve Mauss'un formüllerini yeniden ele alır ve ayinleri ve büyülü inançları "doğacak bir bilime inancın ifadesi" olarak tanımlar.[3] Onu yalnızca zihinsel yön ilgilendirse de söylediğini destekle mek için büyü düşüncesi ile *cadı avı*'nın özdeşliğini tamamen aşikâ kılan Evans-Pritchard'ın bir metnini aktarır:

> Büyücülük ve cadılık kavramları, doğal ve ahlaki felsefeler içerir Bir doğal felsefe olarak bir nedensellik kuramı da içeriyordur. Talihsizlik, doğal güçlerle ortak çalışan büyücülüğün eseridir. Bir manda bir adamı boynuzladığında, termitlerin destek kazıklarını oyduğu bir ambar adamın kafasının üstüne düştüğünde ya da adam bir beyin-omur menenjiti sonucu kasılıp kaldığında, Azande'ler mandanın, ambarın ya da hastalığın insanı öldürmek için büyücülükle birlikte çalışan nedenler olduğunu ileri sürecekler dir. Mandadan, ambardan, hastalıktan büyücülük sorumlu değildir, çünkü bunlar kendi başlarına vardır; ama onları belli bir kişiyle imha edici bir ilişkiye sokan bu özel durumdan o sorumludur. Ambar her koşulda çökecekti, ama büyücülük nedeniyle belli bir anda ve belli bir kişi altında dinlenirken çökmüştür. Tüm bu nedenler arasında yalnızca büyücülüğe düzeltici bir müdahalede bulunmak mümkündür, çünkü yalnızca o bir kişiden kaynaklanmaktadır. Mandaya ve ambara karşı bir şey yapılamaz. Bunlar neden olarak kabul edilebilse bile, bu nedenler toplumsal ilişki düzleminde anlamlı değildir.[4]

Doğal felsefe deyimi, Rousseau'nun "doğanın sırları" üzerinde masum bir merakla düşünen "iyi vahşi" imgesini çağrıştırmaktadır. Aslında, büyülü düşünce çıkarsız bir meraktan kaynaklanmaz. Çoğunlukla, felaket durumunda büyüye başvurulur. Büyü özellikle suçlayıcı bir sistem oluşturur. Büyücü rolünü oynayan ve komşusu-

[3] *La Pensée sauvage*, Paris, 1962, s. 19.

[4] E.E. Evans-Pritchard, "Witchcraft", *Africa 8*, Londra, 1995, s. 418-419.

na kötülük yapmak için doğaüstü biçimde hareket eden, her zaman *öteki*'dir.

Evans-Pritchard da benim gösterdiğimi gösteriyor, ama etnologların diliyle yapıyor bunu. Büyülü düşünce, "toplumsal ilişkiler düzleminde anlamlı bir neden" arar, yani bir insan, bir kurban, bir günah keçisi arar. Büyülü açıklamanın sonucu olan *düzeltici müdahale*'nin niteliğini belirtmeye gerek yoktur. Evans-Pritchard'ın tüm söyledikleri yalnızca etnolojik evrendeki gündelik büyü görüngüsü için değil, ortaçağ şiddetinden mitolojiye kadar bütün bir kıyım görüngüleri dizisi için de geçerlidir.

Thebai şehri, çeşitli zamanlarda salgınların tüm insan topluluklarını etkilediğini bilmiyor değildir. Ama Thebaililer, *niçin bizim sitemiz*, diye sorarlar kendi kendilerine, *hem niçin tam bu anda?* Doğal nedenler ıstırap çekenleri pek ilgilendirmez. Yalnızca büyü "düzeltici bir müdahaleyi" mümkün kılar ve herkes düzeltici bir büyücü aramaya koyulur. Düpedüz vebaya karşı, hatta Apollon'un kendisine karşı çare bulunamaz. Buna karşılık, bahtsız Oidipus'un arındırıcı düzeltisinin önünde hiçbir engel yoktur.

Lévi-Strauss, büyülü düşünce üzerine bilimsel incelemelerinde bu hakikatleri ileri sürer, ama arıksayış[5] sanatını Evans-Pritchard'dan daha ileriye götürür. "Bilimsel değer taşıyan" bazı sonuçlara rağmen, büyünün bilimin yanında genellikle alt düzeyde kaldığını, ama "ilkel düşünce" hayranlarının hayal ettiği nedenler yüzünden böyle olmadığını belirtir:

> Büyülü düşünceyi bilimden ayırt eden şey ... determinizin bilinmemesi ya da horgörülmesi değil, daha da buyurgan ve daha da uzlaşmaz bir nedensellik talebidir; böyle bir talep, bilimsel açıdan, olsa olsa akıldışı ve aceleci olarak görülebilir.[6]

[5] Arıksayış (*litotes*, zayıflatma), abartının (*hyperbole*) tersi olan söz sanatı. Örneğin, "iyi" yerine, "fena değil" demek.

[6] *La Pensée sauvage*, s. 18.

Burada asla şiddetten söz edilmiyor olsa da, pasajda geçen tüm sıfatlar, içlerine büyülü nedensellik işlemiş olan kıyımcıların davranış tarzına kusursuz biçimde uygundur. Kıyımcılar elbette tüm yargılarında ve tüm eylemlerinde *buyurgan*'dır, *uzlaşmaz*'dır, *akıldışı* ve *aceleci*'dir. *Büyülü* düşünce, genel kural olarak, büyüye karşı bir savunma eylemi olarak algılanır ve bu nedenle, cadı avcılarıyla ya da kara veba dönemindeki Hıristiyan yığınlarla aynı davranış tarzına varır. Zaten, haklı olarak tüm bu insanların *büyülü* tarzda davrandıklarını söylüyoruz. *Mitolojik* de dediğimizi hatırlatayım. İki terim eşanlamlıdır ve ikisi de meşrudur. Evans-Pritchard'ın farkında olmadan gösterdiği şey budur. Tarihteki ve mitolojideki büyülü temsil ve davranışlar arasında temel bir farklılık yoktur.

Fark sadece iki disiplinin (tarih ile etnoloji) ahlaki tavırları arasındadır. Tarihçiler kıyımcı boyuta vurgu yaparlar ve bu tür şeyleri mümkün kılan hoşgörüsüzlük ve batıl inanca lanet yağdırırlar. Etnologlar ise yalnızca epistemolojik yönlerle, nedenler teorisiyle ilgilenirler. Bizim kültürümüzün şizofrenik doğasını bir kez daha saptamak için, dilleri hiç değiştirmeden, uygulama alanlarını tersine çevirmek yeterlidir. Bu şizofreniklik iddiası bizde kaçınılmaz bir sıkıntı yaratır; bizim için önemli olan ve dokunulmaz saydığımız değerleri etkilemektedir. Ama bu durum, bu sıkıntıyı ona parmak basanlara yansıtmayı ve onlara günah keçisi muamelesi etmeyi gerektirmez. Oysa neden hep aynıdır – o çok eski ve temel neden, ama entelektüelleşmiş modern versiyonu içinde... Bütün bunlar bir kez daha *bilinçdışı* günah keçisi mekanizmasını harekete geçirmeye yönelir. Sistemde beliren çatlakları ve boşlukları tamir etmek için, bu aynı sistemin doğurucu ve yeniden doğurucu mekanizmasına her zaman *az ya da çok bilinçsizce* başvurulur. Bizim çağımızda, muhakkak ki, *az*'a vurgu yapmak gerekir. Kıyım giderek çoğalmakta olsa da, *bilinçsiz* kıyımcılar azalmış ve kurbanların temsilinde gerçekten *fark edilmeyen* çarpıtmalar ikinci plana düşmüştür. Bu nedenle hakikat kar-

şısındaki direnç zayıflamıştır ve tüm mitoloji yakında anlaşılır olacaktır.

Mitler, daha önce deşifre ettiğimiz temsillere benzer kıyımcı temsillerdir, ama onları deşifre etmek daha güçtür, çünkü daha büyük çarpıtmalarla doludurlar. Mitolojideki biçim dönüşümleri daha güçlüdür. Kurbanlar canavar haline gelir, akıl almaz bir güç gösterirler. Düzensizlik tohumları ektikten sonra, düzeni yeniden kurarlar ve kurucu baba ya da tanrı olurlar. Bu ilave dönüşüm, mitlerle tarihsel kıyımları karşılaştırmayı engellemez; tam tersine. Bunu açıklamak için, önceden deşifre edilmiş temsiller örneğinde ileri sürdüğümüz mekanizmaya başvurmak ve ona daha etkili bir işleyiş yüklemek yeterlidir. Düzene ve barışa geri dönüş, önceki karışıklıklarla aynı nedene, yani kurbana bağlanır. Kurbanın kutsal olduğunu söylememize yol açan ve kıyımcı epizodu, dinsel ve kültürel bir çıkış noktası yapan işte budur. Bütün bu süreç, (1) mitolojiye model olur ve mitoloji bunu dinsel bir tecelli (*épiphanie*) olarak tekrar tekrar hatırlar; (2) kurbanın edim ya da deneyimini, yararlı görülen yönüyle, hep yeniden üretmeye zorlanan ritüel için model olur; ve (3) aynı kurbanın, zararlı olarak yaptığı şeyi asla yeniden yapmamak gerektiği ilkesi uyarınca yasaklar için de karşı-model olur.

Mitik-ritüel dinlerde, günah keçisi mekanizmasının tarihtekinden daha yüksek düzeyde işlev gördüğü gerçeğinin mantıksal türevi olmayan hiçbir şey yoktur. Eski etnoloji, mitler ile ritüeller arasında sıkı bir ilişkinin varlığını ileri sürerken haklıydı, ama her türlü dini kurumun modelini ve karşı-modelini kıyımcı görüngülerde göremediğinden bu ilişkinin muammasını asla çözemedi. İlk veri (ki ikincisi bunun yansısıdır yalnızca) bazen mitlerde, bazen de ritüellerde görülmüştü. Etnologlar, başarısızlığa uğradıkça dinsel kurumların doğası ve ilişkileri üzerine düşünmekten de vazgeçtiler.

Günah keçisi etkisi, günümüz etnologlarının varlığını artık kabul etmedikleri bir sorunu çözer. Benim önerdiğim çözümün gücünü anlamak için, kıyımcıların kendi kıyımları hakkında verdikleri raporun, tasvir edilen gerçek olayla ilişkisini düşünmek gerekir. Kolektif bir şiddete kendisi katılmadan tanık olan çıkarsız gözlemci, histerik bir yığının zarar verdiği güçsüz bir kurban görür orada yalnızca. Ama ne olup bittiğini bu kalabalığın üyelerine sorduğunda, kendi gözleriyle gördüklerini tanıyamayacak ya da kısmen tanıyacaktır. Kalabalık ona kurbanın olağanüstü gücünü, topluluk üzerinde uygulamış olduğu ve belki de hâlâ uyguladığı karanlık etkiyi anlatacaktır, çünkü topluluk kuşkusuz ölümden kurtulmuştur vs.

Gerçekte olup biten ile kıyımcıların bunu görme tarzı arasında bir mesafe vardır ve mitlerle ritüeller arasındaki ilişkiyi anlamak için bu mesafeyi biraz daha açmak gerekir. En ilkel ayinlerde, giderek bir kurbana karşı birleşen ve sonunda ona saldıran düzensiz bir yığın görürüz. Mit ise topluluğa düzensizlik tohumları serptikten sonra kurban etme törenleri sayesinde ya da kendisi ölerek kendine inananları kurtarmış olan yaman bir tanrının hikâyesini anlatır bize.

Bu ayinlere inanan herkes, mitlerde olup biteni ayinlerde tekrarladıklarını ileri sürerler; biz bu sözlerin anlamını anlamayız çünkü ayinlerde bir kurbana kötülük yapan zincirlerinden boşanmış bir kalabalık görürüz – oysa mitler topluluğa hükmeden her şeye kadir bir tanrıdan söz etmektedir. Bunun her iki durumda da aynı kişi olduğunu anlamayız, çünkü kurbanı kutsayacak kadar güçlü olan kıyımcı çarpıtmaları kavrayamıyoruzdur.

Eski etnoloji, haklı olarak, en gaddar ayinlerin en ilkelleri olduğunu sanıyordu. Bunlar ille de mutlak bir kronoloji düzleminde en eski olanlar değildir, ama şiddete dayalı kökenlerine en yakın olanlardır ve bu sıfatla da en açınlayıcı olanlardır. Mitlerin modeli ayinlerle aynı kıyımcı olay zinciri olsa da, ayine en çok benzedikleri noktada benzerlikleri en azdır. Burada sözler eylemlerden daha yalancı-

dır. Etnologları her zaman yanıltan da budur. Tek ve aynı kolektif şiddet epizodunun, mitten ziyade ritüelde olup bitene daha yakın olduğunu görürler sadece. Gerçekten de ritüellerde, inananlar öncellerinin kolektif şiddetini edim halinde yeniden yaparlar; bu şiddeti taklit ederler ve olup bitene dair temsilleri de, sözlerini etkilediği kadar davranışlarını etkilemez. Sözler tamamen kıyımcı temsil tarafından, yani günah keçisi olan kurbanın simgeleştirici gücü tarafından belirlenir, oysa ritüel eylemler doğrudan doğruya kıyımcı yığının tavırlarına göre düzenlenmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM:
TEOTİHUACAN

Eleştirenlerim, bir temsil ile temsil edilen şeyin gerçekliği arasında sürekli gidip gelmekle suçluyorlar beni. Burada söylediklerimi biraz dikkatle izlemiş olan okurlar, bu suçlamayı hak etmediğimi ya da eğer ben hak ediyorsam hepimizin de bu suçlamayı hak ettiğini anlamış olmalıdırlar, çünkü ortaçağ kıyımcılarının yarı mitolojik metinlerinin ardında gerçek kurbanların olduğunu ileri sürüyoruz biz.

Ama şimdi benim tezim açısından en azından görünüşte daha büyük sorun çıkaran mitlere geçeceğim, çünkü bunlar kolektif cinayetin mitolojiyle bir ilgisi olduğunu inkâr etmektedirler. Bu ilgiyi reddetmenin yollarından biri, kurbanların elbette ölmüş olduğunu ama kendilerini gönüllü olarak öldürttüklerini ileri sürmekten ibarettir. İlkel toplumlarda kendini kurban etme mitlerini nasıl ele almalıyız? Kendini kurban etme bahsinde önem taşıyan bir Amerikan mitine döneceğim: Azteklerde Güneş'in ve Ay'ın yaratılış miti. Azteklerüzerine bildiğimiz hemen her şey gibi bu miti de *Historia ge-*

neral de las cosas de la Nueva España'nın yazarı Bernardino de Sahagún'a borçluyuz. Georges Bataille bunun bir tercüme ve uyarlamasına "Lanetli Pay"da (*La Part maudite*) yer vermiştir. Biraz kısaltarak burada aktarıyorum:

> Gün var olmadan önce tanrılar Teotihuacan denen bir yerde toplandılar (...) ve birbirlerine şöyle dediler: "Dünyayı aydınlatmakla kim yükümlü olacak?" Tecuciztecatl adlı bir tanrı buna şu cevabı verdi: "Onu aydınlatmakla ben yükümlüyüm." Tanrılar ikinci kez konuştular ve dediler ki: "Başka kim?" Yine birbirlerine bakarak diğerinin kim olacağını bulmaya çalıştılar ve hiçbiri bu görevi yerine getirmek üzere kendi ileri sürmeye cesaret edemedi; hepsi çekiniyor ve özür diliyordu. İçlerinden biri, kimsenin dikkate almadığı ve yüzü *buba*'lı (sivilceli) bir tanrı, hiç konuşmuyor ve ötekilerin söylediklerini dinliyordu. Ötekiler ona seslenerek dediler ki: "Sen ol, küçük *buboso*." O, kendisine emredilene seve seve boyun eğdi ve cevap verdi: "Emrinizi bir lütuf olarak kabul ediyorum; böyle olsun." İki seçilmiş, anında dört günlük bir tövbeye başladılar (...)
>
> Geceyarısı olmuştu, tüm tanrılar ateşi dört gün yanan *Teotexcalli* denen ocağın çevresinde toplandılar. İki sıraya ayrılıp ateşin iki yanına ayrı ayrı yerleştiler. İki seçilmiş gelip ocağın yanında yerlerini aldı; yüzleri, ayakta duran ve Tecuciztecatl'a seslenerek ona şöyle diyen iki sıra tanrı arasındaki ateşe dönüktü: "Haydi Tecuciztecatl, at kendini ateşe!" Tecuciztecatl kendini atmaya çalıştı ama ocak büyük ve harlı olduğundan bu büyük sıcaklığı hissederek içini korku kapladı ve geri çekildi. İkinci kez cesaretini toparladı ve ocağa atlamak istedi, ama yaklaştığında, durdu ve cesaret edemedi. Dört değişik kez daha boş yere teşebbüste bulundu. Oysa, kimsenin dört kezden çok denememesi emredilmişti. Dört sınama yapıldığında, tanrılar Nanauatzin'e (*buboso*'nun adı buydu) seslendiler ve ona dediler ki: "Haydi, Nanauatzin, sen dene şimdi!" Bu sözleri işitir işitmez gücünü topladı, gözlerini kapadı, ge-

rildi ve ateşe atladı. Kızaran bir nesne gibi anında çıtırdamaya başladı. Onun ocağa atladığını ve yandığını gören Tecuciztecatl da hemen gerildi ve korun içine atladı. Tam o anda ocağa bir kartalın girdiği, ocakta yandığı ve bu nedenle bu kuşun tüylerinin şimdi siyahımtırak olduğu söylenir; peşinden bir kaplan geldi ama yanmadı, yalnızca alazlandı: Dolayısıyla o da beyaz ve siyah lekeli kaldı.

Denir ki biraz sonra, diz çökmüş tanrılar "güneş olmuş" Nanauatzin'in gelip doğudan doğduğunu gördüler. Nanauatzin kıpkırmızı göründü, her iki yana sarsalandı, ondan çıkan ve her tarafa yayılan ışınlarıyla öyle parlaktı ki kimse bakışlarını onun üzerine sabitleyemedi, çünkü bakan kör oluyordu. Sırası geldiğinde Ay ufukta yükseldi. Tereddüt ettiği için Tecuciztecatl'ın ışığı daha azdı. Daha sonra tanrıların ölmesi gerekti, rüzgâr *Quetzalcoatl* hepsini öldürdü: Onların yüreklerini söktü ve yeni doğmuş yıldızlar halinde canlandırdı.[1]

Birinci tanrı kimse tarafından seçilmemiştir, o gerçekten gönüllüdür, ama ikincisinin durumu böyle değildir. Daha sonra durum tersine döner. İkinci tanrı, herhangi bir teşvik beklemeden hemen ateşe atılır, oysa birincinin teşvik edilmesi gerekir. Şu halde, iki tanrının da davranışında her seferinde araya bir zorlama öğesi girer. Bir tanrıdan diğerine geçildiğinde, hem farklılıklarla hem de simetrilerle ifade edilen devriklikler meydana gelir. Farklılıkları dikkate almak gerekir, ama yapısalcıların düşündüğünün tersine, en açınlayıcı olanlar asla farklılıklar değil simetrilerdir, yani iki kurbanın ortak yanları.

Mit, kararın özgür ve gönüllü yanına vurgu yapar. Tanrılar büyüktür ve dünyanın ve insanlığın var olmasını sağlamak için esas olarak kendi arzularıyla ölüme giderler. Ama iki durumda da karanlık bir zorlama öğesi karışmıştır işin içine ve bunun üzerinde durmamız gerekir.

[1] La Pensée sauvage, s. 101-103.

Tanrıların seçtiği küçük *buboso* büyük bir uysallık örneği gösterir. Güneşin doğuşu kadar güzel bir dava için ölme fikriyle kendinden geçer ama gönüllü olarak çıkmamıştır ortaya. Burada kuşkusuz tüm tanrıların ortak bir zaafı vardır; korkmuşlar, yılmışlar ve "bu görevi yerine getirmek için kendini sunmaya" cesaret edememişlerdir. Bunun küçük bir zaaf olduğu söylenebilir; kuşkusuz böyledir ama mitlerde tanrıların zaafını önemsizleştirme yönünde bir eğilimin var olduğunu ilerde göreceğiz. Ne olursa olsun, *buboso* da kendisine emanet edilen görevi cesaretle üstlenmeden önce kısa bir süre bu zaafı göstermiştir.

Nanauatzin'in ayırt edici bir özelliği vardır ki bunun dikkatimizi çekmemesi imkânsızdır, bunlar *buba*'lardır, yani onu bir cüzamlı ya da bir vebalı, bulaşıcı bazı hastalıkların temsilcisi yapan sivilceleri. Benimsediğim kolektif kıyım perspektifinden bakıldığında, bunun kurban seçiminde tercihli bir özellik olduğunu kabul etmek gerekir. Bu noktada, kurbanın seçimini belirleyen şeyin de bu özellik olup olmadığını kendimize sormalıyız. Eğer böyleyse, kendi kendini feda etme yerine, seçilmiş bir kurban ve kolektif cinayettir burada söz konusu olan. Elbette mit bize durumun böyle olduğunu söylemez, ama bir mitten bize bu tür hakikatleri göstermesini beklememek gerekir. Yine de mit Nanauatzin'i "kimsenin dikkate almadığı" bir tanrı olarak sunmakla, oynadığı olası günah keçisi rolünü doğrulamaktadır; kenarda ve sessiz duran biridir o.

Bu pasajda görmüş olmalıyız: Azteklerdeki güneş tanrısı da, tıpkı Hellenlerin Apollon'u gibi aynı zamanda veba tanrısıdır. Apollon'u kurbanlık damgalarından tümüyle temizlemek için üzerinden Olimpos'un sansürü geçmemiş olsaydı, Apollon Aztek tanrılarına daha çok benzerdi. Bu bileşime birçok yerde rastlanır. Veba ile güneş arasındaki ortaklık nedir? Bunu anlamak için, yavan sembolizm ve bilinçaltı (ister bireysel, ister kolektif) kavramlarını bir yana bırakmak gerekir. Bilinçaltında daima ne istenirse o bulunur, çünkü

buraya istenen şey dışında asla başka bir şey konmaz. Bunun yerine, dosdoğru gözlerimizin önündeki sahneye bakmalıyız. Vebalı kurbanların odun yığınları üzerinde yakılması çok yaygın bir uygulamadır, çünkü her zaman için en radikal arınmayı ateşin sağladığı düşünülür. Bu bağ bizim mitte açıkça belirmese de varlığı alttan alta hissedilmektedir ve başka Amerikan mitleri de bunu iyice aşikâr kılar. Bulaşıcılık ne kadar tehdit ediciyse, ateş de o kadar gerekli olur. Bunun üzerine bir de günah keçisi mekanizmasını ekleyin – kurbanlarını zaten salgının sorumlusu sayan cellatlar onu iyileşmenin de sorumlusu sayacaklardır. Başlangıçta güneş tanrıları öyle tehlikeli hastalar olarak görülüyordu ki, insanlar onları yok edebilmek için tam bir yapay güneş olan Teotihuacan'ın devasa alevlerine başvurmaktadırlar. Eğer bunun sonucunda hastalık aniden gerilerse kurban da tanrısallaşır; çünkü kendini yaktırmış ve böylece onu yok etmek yerine esrarengiz bir şekilde yararlı bir güce dönüştüren ateşle bir olmuştur. İnsanlığın üzerinde parıldayan o sönmez alevdir artık. Bu alev daha sonra nerede karşımıza çıkar? Soru, kendi cevabını da içeriyor. Yalnızca güneşte, ya da gerektiğinde ay ve yıldızlarda. Yalnızca gök cisimleri insanları sürekli olarak aydınlatır; ama daima aydınlatacakları söylenmemiştir: Yıldızların yararlı işbirliğini teşvik etmek için onları beslemek ve doğuş süreçlerini tekrarlamak için de onlara kurban bulmayı sürdürmek gerekir: Kurbanlara hâlâ ihtiyaç vardır.

Tanrı da elbette kötülüklerini ve iyiliklerini aynı yöntemle yayar: Işınlarını yığının üzerine fırlatır. Bunlar ışığı, sıcaklığı ve bereketi getirir ama vebayı da getirir. O zaman öfkeli Apollon'un Thebaililere fırlattığı ok olurlar. Ortaçağın sonunda, tüm bu temalar Aziz Sebastian'a ibadette yeniden karşımıza çıkar ve kıyımcı bir temsil sistemi oluşturur. Bu temalar, her zaman olduğu gibi, bir günah keçisi etkisiyle örgütlenmişlerdir ama bu çok zayıflamış bir etkidir.[2]

[2] Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, s. 107.

Aziz Sebastian, vebadan koruyucu olarak bilinir *çünkü oklarla delik deşik olmuştur* ve okların anlamı da Yunan'da ve kuşkusuz Azteklerde neyse odur: Güneş ışınları ve veba. Salgınlar sık sık Tanrı Baba'nın, hatta İsa'nın insanların üzerine yağdırdığı ok yağmurlarıyla temsil edilir. Aziz Sebastian ile oklar arasında, daha doğrusu salgın arasında bir tür yakınlık vardır ve inananlar azizin kiliselerindeki temsili varlığının, başıboş okları onun üzerine çekmeye ve kendilerini esirgemeye yarayacağını umarlar. Kısacası Aziz Sebastian hastalığa tercihli hedef olarak sunulur; onu, ellerinde tunçtan bir yılan gibi sallarlar.

Demek ki aziz bir günah keçisi rolü oynar: Koruyucudur çünkü vebalıdır. Kutsalın o ilkel ikili anlamına uygun olarak hem lanetli hem kutsaldır. Tüm ilkel tanrılar gibi aziz de felaketi tekeline aldığı ve cisimleştirdiği sürece koruyucudur. Bu cisimleşmenin kötücül yanı neredeyse yok olmuştur. Dolayısıyla, "Azteklerde olanın tıpatıp aynısı" demekten kaçınmak gerekir. Aynı şey değildir, çünkü burada etkin şiddet yoktur, ama kuşkusuz aynı mekanizma geçerlidir; çok aşağı bir rejimde, çok küçülmüş bir inanç düzeyinde işlediğinden onu daha da kolaylıkla saptayabiliriz.

Aziz Sebastian bir yanda kıyıma uğrayan Yahudilerle ve diğer yanda "hekim" Yahudilerle karşılaştırılırsa, kötücül yanlarla iyicil yanlarının ters orantılı yer aldığı görülür. Mitolojik olanın çözülmesi, bir yanda gerçek kıyımlar ile öte yanda aziz tapıncının ilkel "pagan" yanlarını eşitsiz biçimde ve farklı derecelerde etkilemektedir.

Nanauatzin'in kusurlu bulunabileceği tek hata, edilgince seçilmeyi beklemiş olmasıdır. Buna karşılık, bu tanrı kurban seçilmenin bir ölçütüne açıkça sahiptir. Kurban seçilme ölçütlerine sahip olmayan ama alternatif olarak aşırı palavracılık ile tabansızlık timsali olan Tecuciztecatl'ın durumu bunun tersidir. Dört günlük tövbesi süresince gösterişçi tavırlarını iyice artırır; ve doğaya karşı suç işlemese de, Yunanlarınkine benzer bir anlamda *hubris*'ten (kibir) suçludur.

Kurban yoksa ne güneş olur ne de ay; dünya karanlığa ve kaosa gömülür. Aztek dini tümüyle bu fikre dayanmaktadır. İncelediğimiz mitin çıkış noktası, gündüzle gecenin korkunç farksızlığıdır. Bu, kriz basmakalıbının klasik biçimidir, yani günah keçisi mekanizmasına en uygun toplumsal bağlam. Bu noktada, dört basmakalıptan üçüne sahibiz: Bir kriz, suç değilse bile kabahat türleri, bir kurban seçilme ölçütü ve kelimenin tam anlamıyla farklılaştırıcı karar üreten, şiddete dayalı iki ölüm. Bunun sonucu, yalnızca birbirinden tamamen farklı, ışıklı iki gök cisminin ortaya çıkması değil, aynı zamanda iki hayvan türünün (kartal ve kaplan) de kendine özgü renklerine kavuşmasıdır.

Eksik olan tek basmakalıp kolektif cinayettir. Mit bize cinayet olmadığını söyler, çünkü ölüm gönüllüdür. Ama iki kurbanın özgür iradesine bir zorlama öğesinin karıştığını belirtmiştim. Sonuçta, ne kadar üstünkörü inkâr edilmiş ya da kamufle edilmiş olursa olsun, kolektif bir cinayetin varlığına ikna olmak için, temel önemdeki sahneye bakmamız yeterlidir. Tanrılar iki yanda tehditkâr bir biçimde sıralanmıştır. Tüm işi örgütleyen onlardır ve her ayrıntıyı düzenlerler. Daima birlikte hareket ederler, ve önce ikinci "gönüllü"yü seçerken, sonra da her iki kurbana "gönüllü olarak" ateşe atlamayı emrederken tek bir sesle konuşurlar. Peki, cesaretsiz gönüllü sonunda arkadaşının ardından ateşe atlamaya karar veremezse ne olacaktır? Etrafında duran tanrılar, sanki hiçbir şey olmamış gibi kendi aralarında yer almasına izin verecekler midir; yoksa teşvik yöntemleri daha mı gaddarlaşacaktır? Kurbanların demiurgos'vari görevlerinden tamamen kurtulabilecekleri fikri gerçekçi değildir. Biri kaçmaya çalışsa, paralel iki dizi halindeki tanrılar suçlunun üzerine çullanarak onu alevlerin içine itecek çemberi hemen oluşturabilirler. Okurlarımın unutmamasını diliyorum: Bu değirmi ya da kısmen değirmi konfigürasyon, yorumlayacağım mitlerin çoğunda, görünür bir kurban varken ya da yokken, ateşli ya da ateşsiz olarak yeniden ortaya çıkacaktır.

Özetleyelim: İki kurbanın feda oluşu bize esas olarak özgür bir edim olarak, kendi kendini feda olarak sunulmuştur; ama her iki durumda da zorlayıcı bir öğe, olayların iki farklı noktasında bu özgürlüğe kurnazca tecavüz eder. Bu zorlayıcı öğe belirleyicidir; bu metinde kıyımcıların bakış açısıyla mitolojikleştirilmiş bir kıyım olgusunun varlığını hissettiren önemli ayrıntılardan biridir. Dört basmakalıptan üçü mevcuttur ve dördüncüsü de hem kurbanların ölümünde hem de sahnenin genel konfigürasyonunda kuvvetle hissettirir kendini. Bu aynı sahne eğer sessiz bir canlı tablo biçiminde çıksaydı karşımıza, rahiplerin kurbanlarını öldürmekte olduğundan ve bunun için de rızalarını almaya hiç gerek duymadığından emin olurduk. Aztek uygarlığının en üstün dinsel faaliyetinin insan kurban etme olduğunu bildiğimiz ölçüde bu kesinlik daha da artardı. Bazı uzmanlar, Cortès'in fethi döneminde yılda yirmi bin insanın kurban edildiğini ileri sürüyorlar. Bunda fazla abartı olsa da, insan kurban ayinlerinin Azteklerde tamamen canavarsı bir rol oynadığı doğrudur. Bu halk, topraklarını genişletmek için değil, Bernardino de Sahagún'un sözünü ettiği sayısız kurbanı bulmak için savaşmak zorundaydı.

Etnologlar tüm bu verilere yüzyıllardan beri sahiptir, aslında Batı dünyasında kıyımcı temsil ilk deşifre edildiğinden beri vardır bu veriler. Ama onlar aynı sonuçları çıkarmamışlardır. Zamanlarının çoğunu, kendi evrenlerinde haklı olarak mahkûm ettikleri şeyi Azteklerde –haklı göstermek için değilse bile– önemsizleştirmek için geçirirler. Yine karşımızda insan bilimlerinin tarihsel toplumları ve etnolojik toplumları ele alışındaki iki ayrı ölçüyü buluyoruz. Bizimkinden daha gizlenmiş, daha şifreli bir kıyım temsilini mitlerde deşifre etmeyi beceremeyişimiz, yalnızca bu işin daha güç olmasından, verilerin aşırı biçim değiştirmiş olmasından kaynaklanmaz; bizim bilginlerimiz, kendi toplumlarını incelerken benimsedikleri acımasız bakışı "etnolojik" denen toplumlardan esirgeme eğilimindedirler.

Etnologların görevi kuşkusuz güçtür. Modern Batılı toplumla en ufak temasta "onların" kültürü cam gibi tuz buz olmaktadır. Böyle bir durum, küçümsendiği ölçüde burukluğu artan bir baskı biçimini tetikler. Modern entelektüeller özellikle küçümsemeye takınaklıdır ve bu kayıp evrenleri en güzel, en ideal renklerde sunmaya çabalarlar. Kimi zaman cehaletimiz çare halini alır. Bu insanların kendi dinlerini yaşama tarzını nasıl eleştirebiliriz? Kendi kurbanlarını bize hakiki gönüllüler olarak, tek laf etmeden kendilerini katlettirerek dünyanın varlığını sürdürdüklerini hayal eden inançlı kişiler olarak sunduklarında onlara nasıl karşı çıkacağımızı bilmemekteyiz.

Kısacası Azteklerde bir kurban ideolojisi vardır ve incelediğimiz mit de bu ideolojinin yapısını gayet iyi göstermektedir. Kurbanlar olmazsa dünya da karanlığa ve kaosa gömülür. İlk kurbanlar yeterli değildir. Belirttiğim bölümün sonunda, güneş ve ay gökyüzünde parıldar ama kımıltısız kalırlar; onları hareket etmeye zorlamak için, öncelikle tanrıları kurban etmek gerekir, istisnasız tüm tanrıları, sonra da onların yerine geçmiş anonim kalabalıkları. Her şey kurban etmeye dayalıdır.

Rıza gösteren kurban mitinde elbette "doğru olan bir şey" vardır ve mit bunun ne olduğunu gösterir. Yalancı pehlivan tanrı, kendi kuvveti konusunda aşırı iyimser davranmıştır; en önemli anda geriler: Bu gerileme, tüm kurbanların etnologların inanmak istedikleri ölçüde gönüllü olmadıklarını hissettirir. Tecuciztecatl sonunda kendi ödlekliğini aşar; ve bu ilk yenilgilerle nihai başarı arasındaki fark da arkadaşının oluşturduğu emsaldir. Bu, insan *topluluklarına* egemen olan gücün açığa çıktığı andır: taklit, *mimesis*. Bu ana kadar bundan söz etmedim, çünkü mitolojinin yorumlanması için kolektif cinayetin uygun olduğunu mümkün olduğunca basit biçimde kanıtlamak istiyordum; yalnızca kesinlikle zorunlu verileri işin içine sokmak istedim – ve mimetizm de tam böyle bir veri değildir. Şimdi, mimetizmin bizim mitimizde oynadığı önemli rolü göstereceğim.

Belli ki müstakbel ay-tanrıyı gönüllü olmaya iten şey, diğer tüm tanrıları aşma isteğidir, yani mimetik rekabet ruhu. O rakipsiz olmak, hepsinin ilki olmak istiyordur: Ötekilere model olacak, ama kendisi kimseyi model almayacaktır. *Hubris*'tir bu – kendini her türlü taklidin ötesinde görecek kadar, kendinden başka model istemeyecek kadar abartılmış bir taklitçi arzu biçimi. Ay-tanrının kendini ateşe atma buyruğuna itaat edememesi, muhakkak ki, talep ettiği ilk yeri elde etmiş olduğu ve böylece bir anda modelden yoksun kaldığı içindir; kimseyi kendine rehber seçemez, o başkalarını yönlendirmelidir. Ama ilk yeri talep etmesine yol açan etken, o ilk olma konumunu muhafaza etmekten de alıkoyar onu: Fazlaca mimetiktir. İkinci tanrı, müstakbel güneş ise, tersine, kendini öne çıkarmaya çalışmamıştı; onun mimetikliği daha az histerikçedir, bu nedenle, sırası geldiğinde, ötekilerin gösteremediği inisiyatifi o kararlılıkla gösterir; böylelikle, modelsiz hareket edemeyene etkin model olarak hizmet etmiş olur.

Dikkatle bakıldığında, mitin her yerinde mimetik öğelerin alttan alta dolaşımda olduğu görülecektir. Kısmanın hissesinden ibaret değildir bunlar. İki karakter arasındaki karşıtlık, daha da geniş bir taklit çemberine dahil edilir; sahnenin bütününü yöneten o tanrılar meclisinin, mimetik olarak birleşmiş tanrılar çemberinin parçası olur. Tanrıların yaptığı her şey kusursuzdur, çünkü oybirliğiyle yapılır. Özgürlük ve zorlamanın ayrışmaz biçimde birbirine bağlanmış olması, ikisinin de birleşmiş tanrıların mimetik gücüne tabi olmasındandır. Tanrıların çağrılarına karşılık olarak gönüllü davranan ya da hiç tereddüt etmeden ateşin içine atılan karakterin özgür ediminden söz ettim, ama bu özgürlük, sürekli "Haydi, at kendini ateşe!" diyen tanrısal istençten bağımsız bir şey değildir. Bu istencin ani ya da gecikmiş taklidinden ibarettir. Kendiliğinden istenç edimi, örneğin karşı konulmaz hipnotik gücüyle birdir. Küçük *buboso* açısından, tanrıların "Haydi, at kendini ateşe!" sözü doğrudan doğruya eyleme

dönüşür; daha en baştan, örnek oluşturucu bir gücü vardır. Öteki tanrı için söz yetmez; söze ek olarak eylem gösterisi de gerekir. Tecuciztecatl ateşin içine atılır çünkü arkadaşının ateşe atladığını görür. İlk bakışta daha mimetik görünmektedir, ama belki son kertede daha az mimetiktir.

Kurbanların kendi cellatlarıyla mimetik işbirliği ortaçağda, hatta bizim zamanımızda bile sürer; ama günümüze yaklaştıkça zayıflayan biçimlerde. On altıncı yüzyılda cadıların, yakılacakları odun yığınını kendilerinin seçtiği söylenir; alçakça cinayetlerinin dehşeti onlara iyi anlatılmıştır. Sapkınlar da, iğrenç inançlarının hak ettiği işkenceyi çoğunlukla kendileri talep ederler, bu talebi geri çevirmek merhametten yoksun olmak anlamına gelir. Çağımızda da her türden Stalinizm, itiraf etmeleri istenen şeyden fazlasını itiraf eden ve kendilerini bekleyen adil cezaya pek sevinen kurbanlar bulmaktadır. Korkunun bu tür davranışı açıklamaya yettiğini sanmıyorum. Oidipus bile kendisini en iğrenç şekilde lekeleyen ortak koroya katılır; ve kendisi nasıl kusuyorsa Thebai şehrinin onu öyle kovması için yalvarır.

Bizim toplumumuzda bu tavırlar ortaya çıktığında, kendimizi onların suç ortağı saymayı öfkeyle reddederiz ama Aztekler ya da diğer ilkel halklar söz konusu olduğunda bunları gözümüzü kırpmadan kabul ederiz. Etnologlar bu kurbanların imrenilesi kaderini şevkle betimler. Kurban edilmelerinden önceki dönemde, olağanüstü ayrıcalıklardan yararlanırlar ve ölüme serinkanlılıkla, hatta belki de neşeyle giderler. Jacques Soustelle okurlarına bu dinsel kasaplıkları bizim kavramlarımız ışığında yorumlamamalarını tavsiye etmektedir. İğrenç etno-merkezcilik günahı yolumuzu gözlemektedir ve egzotik topluluklar ne yaparsa yapsınlar, en ufak olumsuz yargıdan sakınmak gerekir.[3]

[3] *La Vie quotidienne des Aztèques*, Paris, Hachette, 1955, s. 126-129.

Bilinmeyen dünyaları "saygınlığına kavuşturma" kaygısı pek övgüye değer olsa da, ayırt edebilmek gerekir. Günümüzün bu aşırılıkları da eskinin kibirli abartıları kadar gülünçtür; ama ters yönde. Özünde hep aynı tepeden bakış, aynı tenezzül tavrı söz konusudur. Kendimize uyguladığımız ölçütleri bu toplumlara uygulamayışımızın nedeni, yaşadığımız çağın çok karakteristik bir demagojik ters çevirmesidir. Ya bizim kaynaklarımızın hiç değeri yoktur ve susmaktan başka bir şey gelmez elimizden –Aztekler hakkında kesin hiçbir şey bilemeyiz–, ya da kaynaklarımızın bir değeri vardır ve dürüst olmak istiyorsak Aztek dininin gezegenimizin insanî dehşet müzesinde hak ettiği yerini henüz almadığı sonucuna varmamız gerekir. Gayretkeş bir etnik-merkezcilik karşıtlığı, sonunda bu insanların kendi kendileri hakkında sunduğu imgeyi kabul ederek kanlı orjileri haklı gösterme noktasına varmaktadır.

Kurbanlık ideolojisiyle dolu olsa da, Teotihuacan'ın bu gaddar ve muhteşem miti, mistifiye edici bakışa karşı güçlü bir tanıklık sağlar. Bu metni insanileştirebilecek, bir şey varsa eğer, bizim iki savaş sonrası yeni-Rousseau'culuğumuzun ve yeni-Nietzsche'ciliğimizin birleştirdiği kurbanlar ve cellatların sahte pastorali değildir bu. Yukarda saptadığım tereddütler, çevrelerini sarmış sahte kanıtlara karşın, açıkça yalanlamaksızın karşı çıkmaktadır bu ikiyüzlü bakışa. Mitin tedirgin edici güzelliği de onu etkisi altına almış böyle bir titreşimden ayrı düşünülemez. Yapıyı sarsmak ve yıkılmaya zorlamak için, bu titreşimi daha da artırmak ve yaymak gerekir.

ALTINCI BÖLÜM:
AS'LAR, KURETA'LAR VE TİTAN'LAR

Önceki bölümde, kolektif cinayet öğesinden yoksun bir miti yorumladım. Buraya kadar çok örnek vermediğimden ve beni yeterince örnek vermemekle suçladıklarından (haksız da sayılmazlar) örnekleri çoğaltacağım ve tüm örnekleri mitlerden ya da mitlerin sayısız çeşitlemeleri arasından seçeceğim; bütün bu örneklerde, merkezî sahnede kolektif cinayet öğesi açıkça görülebildiği halde eylemi tanımlamaktan kaçınmak için öyle bir çaba sarf edilmektedir ki, sonunda sahne bir karikatüre dönüşmektedir. Sahnenin konfigürasyonu hep aynıdır: Kurbanlarının etrafında daire olmuş katiller. Ama sahnelerin aşikâr ya da amaçlanmış anlamı birinden ötekine büyük farklılık gösterebilir. Hatta sadece bir ortak yönlerinin bulunduğu bile söylenebilir: Kolektif cinayeti temsil etmediklerine inanıyor olmaları.

İkinci örneğim İskandinav mitolojisinden. Baldr tüm tanrıların en iyisidir, kusursuzdur, tüm erdemler ondadır, şiddete başvurmaz. Endişe verici rüyalar görmektedir, üzerinde bir ölüm tehdidinin do-

laştığı konusunda onu uyaran rüyalar. Kaygısından yoldaşları As'ları haberdar eder, onlar da "her türlü tehlikeye karşı Baldr'ı koruma" kararı alırlar. Onu koruyabilmek için, annesi Frigg de "canlı, cansız tüm varlıklara –ateş, su, metaller, taşlar, toprak, odun, hastalıklar, dört ayaklılar, kuşlar, yılanlar vs– ona kötülük yapmayacaklarına dair yemin ettirir. Böylece güvence alınca, Baldr eğlenmek için As'larla şaşırtıcı bir oyun oynamaya başlar. As'lar ona taş atarlar, kılıçla vururlar, ama hiçbiri onu yaralamaz."

Aktardığım özet Georges Dumézil'in "Mit ve Destan"ındandır (*Mythe et e popée.*) Ünlü yorumcunun As'ların giriştiği oyunu niçin şaşırtıcı olarak nitelediği kolaylıkla anlaşılabilir. Aynı oyun için, biraz ilerde başka iki sıfat daha kullanmaktadır: "göz alıcı" ve "hile katılmış." Böylece bizim merakımızı uyandırmakta ama bunu gidermek için hiçbir şey yapmamaktadır. Bu mitte bizim için şaşırtıcı olan nedir? İstisnai bir sahne midir bu, yoksa tersine, tamamen sıradan ama alışılmadık bir anlamla donanmış, çok alışıldık bir sahne mi? Oyun gerçekten hileli gibidir, ama başka bir şeye, başka bir sahneye işaret etmiyor olsaydı ona "hileli" diyemezdik. Çoğu zaman gizli olmayan ve doğrudan sözünü etmeseler de hiç kuşkusuz bütün etnologların bildiği bir sahnedir bu ikincisi. As'ların oyununa hile katılmış olduğunu ileri süren Dumézil'in, burada, aklından geçeni açıklamadan, bu sahneden söz ettiği, ama dolaylı olarak söz ettiği söylenebilir. Söz konusu edilen elbette kolektif cinayettir. Açıktır ki, Baldr yaralanmaz olmasaydı eğer, As'ların onu maruz bıraktıkları muameleden sağ çıkamazdı; Baldr'ın korktuğu, ve tüm As'ların da onunla birlikte korktukları olay meydana gelirdi. Baldr, başka birçok tanrı gibi, kolektif bir cinayetin kurbanı olarak ölürdü. Baldr miti, merkezî dramını kolektif bir cinayetin oluşturduğu sayısız mitten hiçbir bakımdan farklı olmazdı.

Mit, tam da hiçbir özgün ve beklenmedik bir şey getirmediği için şaşırtıcı gelmektedir bize; ve oyun da her mitolojinin en yaygın, en

bayat sahnesine –kolektif cinayet sahnesine– tıpatıp benzediği için hileli görünmektedir. Yaralanmaz bir Baldr konvansiyonu, bir cinayet temsilini saldırgan olmayan bir oyuna dönüştürmektedir yalnızca. Burda yalnızca basit bir çakışma, rastlansal bir benzerlik mi vardır? Mitin devamı bize hiç de böyle olmadığını gösterir. Bu mitin, *kolektif bir cinayet içeren* mitlerle sıkı ilişkisini anlamak için As'ların bu saldırgan olmayan oyununun sonuna kadar gitmek ve eğer oyun "ciddi olarak" oynanmış olsaydı yine aynı sonucu verip vermeyeceğine bakmak gerekir. Öykünün devamında Baldr düşer ve ölür; aslında masum olmaları gereken tanrılar sonunda onu öldürmüşlerdir.

Nedir burada olup biten? Bunu öğrenmek için, *Mit ve Destan*'ı okumaya devam edelim. Bir tanrı, daha doğrusu bir iblis vardır, Loki, İskandinav mitolojisinin *trickster*'ı ya da "hilebaz"ı; kendisi bu hileli oyuna katılmaz ama oyunu karıştırmaya çalışır. Dumézil, her zaman kaynaklarına sadık bir yorumcu olarak şöyle yazıyor: "Bu gösteriden Loki hoşlanmadı." Baldr'ın yapmacık linci tüm seyircilerde şiddetli tepkilere yol açar: Loki hoşnutsuzdur, Dumézil şaşkın. Ve Baldr'ın yapmacık linci, bu kusursuz As'ların uslu çocuk oyunu, sonuçta, gerçek bir linç söz konusuymuş gibi aynı sonuçlara yol açtıysa bu Loki'nin hatasıdır, elbette daima Loki'nin hatasıdır.

> İskandinav *trickster*'ı (...) kadın kılığına girer ve Frigg'e giderek, Baldr'a kötülük etmemek yönündeki genel yeminin herhangi bir istisnası olup olmadığını sorar. Ve öğrenir ki, Frigg, *mistilteinn* (ökseotu) denen genç bir ağaç filizini henüz pek taze bulduğu için ondan yemin etmesini istememiştir. Loki bu filizi ele geçirir ve *thing*'e [linç olayının cereyan ettiği kutsal yer] geri döndükten sonra bunu Baldr'ın kör kardeşi Höhr'e verir, Höhr o ana kadar kardeşine vurmaktan kaçınmıştır çünkü onu görememektedir, ama Loki onun elini kurbana doğru yönlendirir ve kurban da basit bir ökseotu filiziyle katledilerek ölür.

Böylece tanrıların Baldr'ı her türlü şiddetten "korumak" için aldıkları önlemlerin etkisini Loki'nin kalleşliği ortadan kaldırır. İyi ama bu mit başka binlerce mitle aşağı yukarı aynı sonuca (tüm diğer tanrıların cephe aldığı bir tanrının vurularak şiddetle öldürülmesi) varmak için niçin bu kadar tuhaf ve dolambaçlı bir yol benimsemektedir? Mademki bu kadar sıradan bir sonuç söz konusu, bu sonuca erişmek için niçin en sıradan yol tutulmuyor?

Bana kalırsa, gerçeğe uygun ve hatta akla yatkın tek cevap, bizim analiz ettiğimiz mit versiyonunun *ilk versiyon olmamasıdır*. Daha eski versiyonlarda Baldr herhalde en bayağı, en "klasik" kolektif cinayet kurbanı olarak temsil ediliyordu ve bizim elimizdeki versiyon da herhalde bunlardan –değişerek– türemişti. Bu en son versiyon, bu cinayetin kurban dışındaki tüm tanrıları hakiki suçlu yapan geleneksel temsilini hoş göremeyen insanların eseri olmalıdır. Başlangıçtaki *pantheon*'u [tanrılar meclisi] adî bir suçlular çetesinden farklı değildir ve bir bakıma müminler artık bunu görmek istememektedirler ama başka *pantheon*, başka kutsal metin de yoktur önlerinde; dolayısıyla ona bağlı kalırlar; bu tanrıların dinî temsillerine tutkuyla bağlanırlar. Hem bu temsilleri korumak, hem de onlardan kurtulmak istiyorlardır, daha doğrusu, kıyımın o temel basmakalıbını, kolektif cinayeti ortadan kaldırmak amacıyla bu temsilleri tepeden tırnağa altüst etmek istemektedirler. Bu iki buyruğu uzlaştırma çabası, mitlerin doğmasıyla sonuçlanır; Baldr mitinin tuhaf yapısı da böyle bir uzlaştırma çabasının ürünüdür.

Böyle bir çözümün ardındaki fikir şöyle özetlenebilir: Atalar, bu kökensel *épiphanie*'de görülmesi gereken her şeyi doğru görmüşler *ama yanlış yorumlamışlardır*. Naif ve barbar halleriyle, olup bitenin inceliğini anlamamışlardır. Kolektif bir cinayet olduğunu sanmışlardır. Tek gerçek katil ve dahası hilekâr olan iblis Loki'nin kurduğu tuzağa düşmüşlerdir. Böylece Loki, geçmişte bütün linççiler tarafından paylaşılan ve bir kişi üzerinde yoğunlaştığında açıkça sapkınla-

şan şiddetin toplandığı tekil hazne haline gelir. Kısacası, tüm diğer tanrıların saygınlığının korunması adına tek başına Loki'nin ünü feda edilmiştir. Loki'nin seçilmesinde paradoksal bir yan olduğunu da öne süreceğim, çünkü benim tahminime göre ilk temsilde linç eylemine katılmayan tek tanrı odur.

Göründüğü kadarıyla, mitin tek bir tanrıya ahlaki leke sürmek pahasına ve tüm diğer tanrılar lehine bir manipülasyon yaptığı varsayılabilir. İlk versiyonların katillerini aklama isteğinin başka işaretleri de vardır – örneğin Baldr'ın öldürülüşünün ilginç biçimi. Olayın tüm ayrıntıları, en çok suçlu görülme riskini taşıyan kişinin (çünkü Baldr onun eliyle öldürülmüştür ve zaten öykünün devamında *handbani*, yani "elin öldürdüğü" olarak da anılır) üzerinden her türlü sorumluluk izini kaldıracak şekilde tasarlanmış gibidir. Kolektif bir cinayete katılan herkesin eşit ölçüde suçlu olmadığı düşünülebilir; öldürücü darbeyi kimin indirdiği saptanabilirse –ki burada saptanmıştır– onun sorumluluğu kesinlikle daha büyük olur. Öyleyse mit, Höhr'ü masum çıkarmak için daha fazla çaba sarf etmek zorundadır, çünkü öldürücü darbeyi kendisi indirdiği için herkesten daha suçludur. Onu temize çıkarmak için harcanması gereken çaba, diğer tanrıların tamamını aklamaya ayrılacak çabadan daha büyük olacaktır.

Bu bir kez anlaşıldıktan sonra cinayetin diğer ayrıntıları da aydınlanır. Öncelikle, Höhr körd ür: "Höhr o âna kadar kardeşine vurmaktan kaçınmıştır çünkü onu görememektedir." Kardeşine isabet ettirmesi için elini hedefe doğru yönlendirmek gerekir ve ona bu hizmette bulunacak olan da elbette Loki'dir. Höhr, kendi darbesinin Baldr'ı öldürebileceğini asla düşünemezdi. Diğer tanrılar gibi o da kardeşinin her türlü silaha, fırlatılan her şeye karşı yaralanmaz olduğuna inanmaktadır. Üstelik, onu daha da ikna etmek için, Loki'nin onun eline tutuşturduğu cisim en hafifindendir, öldürücü bir silaha dönüşmesi en olmayacak şeydir. Kardeşinin iyiliğine ve güvenliğine

en fazla titreyen ağabey bile Höhr'ün davranışının yol açacağı korkunç sonuçları öngöremezdi. Kısacası mit Höhr'ü masum çıkarmak için özür üzerine özür yığmaktadır. Diğer tanrılar söz konusu olduğunda yeterli görülen basit suç inkârı yerine, Höhr sorumluluğu gereği en azından üç kez art arda inkârın konusu olmaktadır. Ve operasyonun ceremesini çeken de her seferinde Loki'dir. Kısacası, teknik olarak masum olduğu cinayetten üç kez sorumlu tutulan Loki, teknik olarak tek suçlusu olduğu cinayetten üç kez masum olan bahtsız Höhr'ü sinikçe kullanmaktadır.

Kim ki çok şey kanıtlamak ister hiçbir şey kanıtlayamaz. Baldr miti için de geçerlidir bu: Suçlu kişiler çok fazla sayıda mazeret üretmektedirler. Tek bir basit mazeretin, hepsi kusursuz çok sayıda mazeretten daha değerli olduğunu anlayamıyorlardır. Seyirciyi kandırmak istiyorsanız, kandırmaya çalıştığınızı hiç belli etmemeniz gerekir. Bir şeyin saklandığını belli eden şey daima fazla iyi saklama arzusudur. Bu arzu, saklanan şeyin etrafında bizi oyalayabilecek şeyleri ortadan kaldırdığı ölçüde iyice görünür olur ve bizi hemen saklanan şeye götürür. Gerçek suçlunun başına tuhaf şekilde yığılan sorumsuzluk unsurları kadar kuşku uyandırıcı bir şey yoktur.

Görüldüğü gibi, Baldr mitini en ekonomik ve en basit tek bir ilkeden yola çıkarak istisnasız tüm ayrıntılarını açıklayacak şekilde okumak mümkündür; ama ancak o ilkeyi kolektif cinayet temsilinin inkârında aradığımızda mümkündür bu. Mitin bize sunduğu temaların hiçbir noktasında belirtik biçimde yer almayan bu temsilin yine de mite musallat olduğu ve onu tamamen belirlediği görülebilir. Günümüz mitologlarına inanacak olursak, bu mit yanılmaktadır. Kolektif cinayet temsilinden kaçması için geçerli hiçbir nedeni yoktur çünkü kolektif cinayetlerin mitolojide bir rolü yoktur. Baldr mitinin çağdaş dogmayı hiç dikkate almadığını saptamak da ilginç oluyor burada. Yapısalcılığa hiç mi hiç aldırmaz. Mitlerin konuşmasına izin vermenin iyi olduğunu düşünüyorum, özellikle onların söyle-

mek zorunda oldukları şeyler bizim sorgulamadan benimsediğimiz fikirleri yalanladığında...

Şimdi, Baldr mitinin mitolojide bir sapma ya da istisna olmadığını göstermek kalıyor geriye. Benzer şeylere her yerde olmasa da yeterli sayıda önemli gelenekte rastlanır; bunlar hem olası *niyetleriyle* görmüş olduğumuz mite çok yakındır, hem de benimsedikleri *çözümle* –bize kadar ulaşmış versiyonun tematik içeriği bakımından– fazlasıyla farklıdırlar; yakınlık ile farklılığın bu ısrarlı iç içeliği, bu sistemlerin evriminde "kolektif cinayet" anlamının silindiği bir oluşum ve uyumlanma evresinin var olması gerektiği fikrine güç vermektedir. Bu silme isteği dikkat çekicidir, çünkü çoğu zaman, konusu ancak kolektif cinayet olabilecek önceki temsillerin bütünlüğünü korumayı dert edinmiş bir dinsel muhafazakârlıkla yan yana bulunur.

Bu kez Yunan mitolojisinden alınmış ikinci bir örnek vereceğim. Bu, Zeus'un doğuşudur. Tanrı Kronos tüm çocuklarını yer ve annesi Rhea'nın fark ettirmeden sakladığı son oğlu Zeus'u aramaya çıkar. Yırtıcı savaşçılar olan Kuretalar, bebeğin etrafında daire oluşturarak bebeği saklarlar. Korku içindeki küçük Zeus'un attığı çığlıklar bulunduğu yeri babasına belli edecek güçtedir. Zeus'un sesini bastırmak ve yiyip yutan devi yanıltmak için Kuretalar silahlarını birbirine vurarak gürültü çıkarırlar; mümkün olduğunca gürültülü ve tehditkâr davranırlar.[1] Bebek korktukça çığlıkları keskinleşir, Kuretalar da onu korumak için, bu korkuyu daha da artıracak biçimde davranmak zorunda kalırlar. Kısacası, gerçekten güven verici ve daha koruyucu oldukları ölçüde daha korkutucu görünürler. Sanki çocuğu öldürmek için onun etrafında çember oluşturmuş gibidirler, oysa bu şekilde davranmalarının nedeni onun yaşamını kurtarmaktır.

Bu mitte de kolektif şiddet yoktur; ama onun yokluğu, bu mitte yine eksik olan binlerce başka şey gibi bir yokluk değildir; Baldr mi-

[1] Strabon, X, 468. Jane Harrison, *Themis*, Cambridge, 1912.

tinde analiz ettiğim eksikliğe özdeş değil ama benzerdir. Çocuk Zeus'un durumu bellidir, ama Kuretaların hareketlerinin bize hatırlattığı şey, kolektif cinayetin tipik konfigürasyon ve davranışıdır. Daire oluşturarak savunmasız bir varlığa doğru sallanan bu silahların ve bu vahşi çığlıkların karşısında başka ne hayal edebiliriz? Sözsüz bir gösteri, canlı bir tablo söz konusu olsaydı, mitin vermeyi reddettiği anlamı ona vermekte hiç tereddüt etmezdik. Tıpkı As'ların hileli oyunu gibi, ya da Azteklerin intiharı gibi, Kuretaların mimiği ve çocuğun korku içindeki tepkisi de istatistiki olarak dünya mitolojisine egemen olan drama olabildiğince benzer; ama bu mit de, Baldr'ın miti gibi, bu benzerliğin yanıltıcı olduğu konusunda bize güvence vermektedir – tıpkı çağdaş antropoloji gibi.

Sahnenin içerdiği şiddetin anlamını ortadan kaldırmak için her iki mitte de caniler güruhuna "koruyucu" bir rol verilir. Ama benzerlik bu kadardır. İskandinav mitinde gerçek değilmiş gibi sunulan kolektif cinayetin sonuçları gerçektir. Yunan mitinde hiç sonuç yoktur. Zeus'un saygınlığı Kuretaların elinde ölmekle bağdaşmaz. Kanımca, bu mitin de kolektif bir cinayet içeren daha ilkel bir versiyonu olmalıdır. Bir dönüşüm, miti bu cinayetten yoksun bırakmıştır, ama cinayeti hissettiren temsilleri hiç değiştirmemiş, ya da mümkün olduğunca az değişmiştir. Sorun aynıdır, ama Yunan çözümü İskandinav çözümünden hem daha zarif hem de daha radikaldir. Linç sahnesine, linççilerin kurban çevresinde oluşturduğu çembere, koruyucu bir anlam vermeyi başarır. İskandinav mitinin bulduğu tek çare ise, gördüğümüz gibi, linçi bir oyun olarak sunmak, ama kolektif cinayet kavramını reddeden gözlemcilerin bile "hileli" buldukları, başka deyişle, *bir başka anlam* taşıması gerektiğini teslim ettikleri bir oyun olarak sunmaktan ibarettir.

İki çözüm de bu mitlerden birinin ötekinden etkilenme olasılığını dışarda bırakacak kadar özgündür. Bunlar tam olarak aynı hedefin değil, evrimlerinin benzer bir evresinde çok benzer iki hedefin

peşinden gitmiş olması gereken iki dinî düşüncedir. Mitolojinin evrim geçirdiği fikrine, daha doğrusu, sınırlı sayıda dinsel geleneğe özgü ardışık evrim aşamaları fikrine ancak böyle kanıtlarla varabiliriz.

Baldr miti gibi, Kuretalar miti de, kendi mitolojik geleneklerini değişmiş biçimde devraldıklarına içtenlikle inanan yorumculardan kaynaklanıyor olmalıdır. Kolektif cinayet onlara sahici olamayacak kadar utanç verici gelir ve o sahneyi kendilerince yeniden yorumladıklarında metinlerini çarpıttıklarını düşünmezler. Onlara hatalı gözüken şey, aktarımdır: Atalar, miras kalan geleneği sadık olarak aktarmak yerine, bozmak zorunda kalmışlardır çünkü onu anlayacak kapasitede değillerdir. Burada da, geçmişte tüm katiller arasında pay edilen şiddet tek bir tanrının, Kronos'un üzerine atılır, o da bu nakil nedeniyle kelimenin tam anlamıyla bir canavar olur. Böyle bir karikatürleşme, genel kural olarak, kolektif cinayet temsilinin yer aldığı mitlerde bulunmaz. Bunlarda *iyilik* ile *kötülük* belli ölçülerde herkesçe paylaşılır: Ahlaki düalizm, ancak *kolektif* şiddetin silinmesiyle birlikte ortaya çıkar. Olimpos mitolojisinde kötülüğün önceki kuşaktan bir tanrıya atılmış olması, belli ki yeni bir dinsel duyarlılığın, dönüştürdüğü temsille ilgili olumsuz kanaatini yansıtıyordur.

Zeus ve Kuretalar mitini, tamamen *eksikliğe*, kolektif cinayetin yokluğuna dayalı olarak okudum. Cinayetin eksikliğini kesin bir veriymiş gibi ele aldım, oysa ki durum ister istemez spekülatiftir, hatta Baldr örneğinde olduğundan daha spekülatif, çünkü Baldr'dan farklı olarak Zeus esirgenmiştir ve burada kolektif cinayetin sonuçları yoktur. İki mitin benzerliği sayesinde güçlenmiş olsa da, benim Yunan mitini yorumlayışım kuşkusuz İskandinav mitini yorumlayışım kadar güçlü değildir. Bu yorumu güçlendirmek için, ele aldığımız mitin yakınında, ona mümkün olduğunca benzeyen ama çocuk tanrının kolektif cinayete kurban gittiğini silmemesiyle ondan ayrılan ikinci bir miti keşfetmek gerekir; Kuretalar mitinde ustalıkla biçim değiştirmiş sahne, tüm kökensel anlamıyla birlikte varlığını sür-

dürebilmiş olmalıdır bu ikinci mitte. Bunu istemek çok şey istemek midir? Kesinlikle hayır. Yunan mitolojisinde, bir nokta dışında Kuretalarınkine tıpatıp benzeyen bir mit vardır: Bu ikinci mitte kolektif şiddet görünür haldedir ve bir çocuk tanrıya uygulanmıştır; Kuretalarda *görünür biçimde eksik* olan anlamı hâlâ korumaktadır bu mit. Sınayalım:

Küçük Dionysos'u dairelerinin içine çekebilmek için Titanlar bir tür çıngırak sallarlar. Bu parlak nesnelerin büyülediği çocuk onlara doğru ilerler ve canavarsı çember üzerine kapanır. Titanlar hep birlikte Dionysos'u katlederler; sonra onu pişirip yerler. Dionysos'un babası Zeus Titanları yıldırımıyla çarpar ve oğlunu diriltir.[2] Kuretalardan Titanlara geçerken, anlamların çoğu tersine dönmüştür. Titanlarda koruyucu olan baba, Kuretalarda yok edici ve yamyamdır. Titanlarda yok edici ve yamyam olan topluluk Kuretalarda koruyucudur. Her iki mitte de nesneler çocuğun önünde sallanır. Titanlarda görünüşte zararlı olmayan ama aslında ölümcül olan nesneler, Kuretalarda görünüşte öldürücü ama gerçekte zararlıdır.

Mitoloji bir dönüşümler oyunudur. Bunu gerçekten göstermiş olan, Lévi-Strauss'tur ve onun katkısı değerlidir. Ama etnolog, geçişin her zaman için herhangi bir yönde yapılabileceğini hayal etmekle bana kalırsa yanlış yapmaktadır. Her şey aynı düzleme yerleştirilir. Öze ilişkin hiçbir şey asla kaybedilmediği gibi kazanılmaz da. Zamanın oku mevcut değildir.

Bu kavrayışın yetersizliği burada açıkça görülmektedir. Bizim iki mitimiz birbirlerinin dönüşümüdür: Bunu gösterdim. Gözbağcılar, kartları karıştırdıktan sonra farklı bir düzende yeniden sergiler. Önce tüm kartların olduğu sanılır, ama bu doğru mudur? Daha iyi bakarsak, gerçekte her zaman bir kartın eksik olduğunu görürüz ve bu da hep aynı karttır: Kolektif cinayetin temsili. Ayrıca, olup biten her şey bu kayba bağlıdır ve yalnızca geri kalanları görmek işin özünü

[2] Mircea Eliade, agy, 447-451.

görmemektir. Zaten bu kaybın hangi gizli niyete cevap verdiği anlaşılmazsa, sonuna kadar bakılsa bile görmek olanaksızdır.

Yapısalcı analiz, farklılaşmış ikili karşıtlık ilkesine dayanır yalnızca. Bu ilke, kolektif şiddetteki "bire karşı herkes" öğesinin mitolojide taşıdığı büyük önemin anlaşılması için yeterli değildir. Yapılsacılığın burada gördüğü şey yalnızca başka karşıtlıklar gibi bir karşıtlıktır ve bunu da ortak yasaya indirger. Şiddetin temsiline –böyle bir temsil olduğunda bile– herhangi bir özel anlam yüklemez; yokluğuna ise hiç yüklemez. Onun analiz aracı, benim saptadığım türden bir dönüşüm süresince kaybolmuş olan şeyi anlayamayacak kadar kabadır. Gözbağcının kartları ve çareleri farklı bir düzende uzun uzun karıştırmasının nedeni, ortadan kaybettiği şeyi bizim düşünmemizi engellemek ve eğer tesadüfen fark etmişsek bile bu kaybı unutturmaktır. Mitolojinin ve dinin gözbağcısı, bizim yapısalcılarımızda kendine çok iyi bir izleyici kitlesi bulmuştur.

Titanlar mitinden Kuretalar mitine geçişte kolektif cinayetin ortadan yok olduğunu saptamak, bu tür dönüşümün yalnızca tek bir yönde, belirtmiş olduğum yönde gerçekleşebileceğini anlamaktır. Kolektif cinayet mitolojiden elbette yok olabilir. Zaten sürekli yok olmaktadır; ama bir kez kaybolduğunda, Zeus'un başından çıkan Minerva gibi, herhangi bir saf kombinasyonun içinden silahlı bir şekilde yeniden doğmayacağı çok açıktır. Bir mit, Titanlar modelinden Baldr modeline ya da Kuretalar modeline bir kez geçtiğinde, önceki biçime asla geri dönmez; tahayyül edilebilir bir şey değildir bu. Başka deyişle, mitolojinin bir *tarihi* vardır. Bu olgu, tarihselciliğin eski yanılsamalarına düşmeksizin kabullenilebilir; tarihsel ya da diyakronik evrelerin gerekliliği tamamen metinsel ve "yapısal" bir analizden doğuyordur. Mitoloji kolektif cinayeti siler ama onu yeniden icat etmez, çünkü bütün kanıtlar bu cinayetin en başta da "icat edilen" bir şey olmadığını göstermektedir.

Tüm bunlar, Kuretalar mitinin Titanlar mitinden kaynaklandığı-

nı veya başka bir mitin değil de bu mitin dönüşümü olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez elbette. Mitolojide yeterli miktarda kolektif cinayet vardır; özellikle birine ihtiyaç duyulması söz konusu değildir. Zaten, Titanlar mitine daha iyi bakıldığında, bunun belki de Zeus mitinden çok farklı olmayan dinsel bir bakış açısına denk düştüğü fark edilir; kolektif cinayet temsilini sürdürmüş olsa bile, bu mit de belli bir manipülasyonun konusu olmuştur. Gerçekten de Kuretalar mitindeki *iyilik* ve *kötülük* bölünmesi onda da –hep Zeus'un lehinde– bulunur. Kolektif şiddet varlığını sürdürür ama bu da yamyamlık gibi kötü bir şey olarak sunulmaktadır. Kuretalar mitinde olduğu gibi burada da şiddet daha eski bir mitolojik kuşağa, yani bundan böyle "vahşi" ya da "ilkel" olarak kabul edilecek bir dinsel sisteme atfedilmiştir.

Titanlar miti karşısında, çocuklar ve saf dil insanlar bir tür korku, bir tür irkilme hissederler. Günümüzdeki etnologlar, onların kendilerini duygulanımsallığın hâkimiyetine bıraktıklarını söyleyeceklerdir. Benim bile duygusal tutarsızlığa tamamen mahkûm *duygulanımsal* bir etnolojiye düştüğümü söyleyebilirler. 1850'deki gerçekçi romancılar gibi, bizim insan bilimcilerimiz de, bilimsel bilginin edinilmesine en uygun ruh halini insandışı soğukluk ve kayıtsızlık olarak görmektedirler. "Katı" denen bilimlerin matematik kesinliği, çoğu zaman katılık metaforunu düz anlamına fazlasıyla indirgeyen bir hayranlık uyandırır. Araştırma, kolayca baş edemediği duyguları küçümsemeye yönelir; oysa bunları gözden ırak tutmak araştırmanın sağlamlığı açısından bir zaaftır, çünkü tam da incelenen nesnenin kendisinde –burada, mitolojik metin– temel bir rol oynamaktadırlar. "Yapı" analizleri ile duygu bahsi arasında eksiksiz bir ayrım korunabilse bile, bunda yarar yoktur. Bizim iki örneğimizde mitolojik dönüşümlerin sırrını kavramak için, etnolojinin küçümsediği duyguları dikkate almak gerekir. Silahsız görünmemek için sahte sertlik gösterisi yapmak, gerçekte en iyi silahlardan yoksun kalmaktır.

Mitoloji üzerindeki gerçek zaferlerimizin bu sahte kayıtsızlık ve duyarsızlıkla ilişkisi yoktur. Bu zaferler hedeflenen amacın ahlaki olduğu bir döneme aittir; cadı avına ilk karşı çıkanların ve hoşgörüsüz kalabalıkların kıyımcı temsillerini ilk eleştirenlerin anonim eseridir bunlar. Günümüz ekolünün bütün güçlü yanlarını koruyan tamamen biçimsel bir okumada bile, yorum ancak kolektif cinayeti (eğer mevcutsa) ya da (mevcut değilse) kaybolmasının yol açtığı huzursuzluğu dikkate almakla tatmin edici sonuçlara varabilir: Tüm imge ve temsiller kolektif cinayetin eksikliği etrafında düzenlenmektedir. Bu huzursuzluğu fark etmediğimiz sürece, *bazı mitler arasındaki kombinasyon ve dönüşüm ilişkileriyle ilgili saf biçimsel özellikler bile* gizli kalacaktır.

YEDİNCİ BÖLÜM:
TANRILARIN SUÇLARI

Mitolojinin evrimini yöneten şey, şiddet temsillerini silme kararlılığıdır. Daha berrak bir kavrayış edinmek için, az önce tarif ettiğim *kolektif* şiddet evresinin ötesine kadar izlemek gerekir bütün bu süreci. Bu ilk evrede, işin içinde yalnızca kolektif şiddet vardır; bu şiddet ne zaman kaybolsa, yerine kişisel bir şiddet geçer. Özellikle Yunan ve Roma mitolojisinde, kişisel şiddetin bile bastırıldığı ikinci bir evre de olabilir; artık mitolojide şiddetin hiçbir türü kabul edilemiyordur. Bu evrenin ötesine geçenlerin hepsi, bilseler de bilmeseler de –ve çoğu durumda, bilmiyor gözükmektedirler– aynı hedefin peşindedir: Kolektif cinayetin son izlerini de ortadan kaldırmak, deyim yerindeyse, izlerin izlerini ortadan kaldırmak. Platon'un tavrı bu yeni aşamanın önemli bir örneğidir. *Devlet*'te, mitolojik şiddeti silme niyeti çok aşikârdır; giriştiğim analiz açısından çok anlamlı bir pasajda, Kronos'un kişiliğinde özellikle belirgindir bu:

> Kronos'un (...) edimlerine ve oğlundan çektiklerine gelince, hakikat bu olsa bile, bence, bunları yargı yetisinden yoksun insanlara

> fazla vurgulamaksızın anlatmak gerekir. Bunlar tümüyle bastırılamasa bile, dini sırların gizli formülleriyle, mümkün olduğunca az sayıda bir dinleyici kitlesine anlatmalı; ve bu dinleyiciler de ancak kurban vererek, ama domuz değil, önemli ve zor bulunur birkaç kurban verdikten sonra bunu yapmalı, bunları işitecek insan sayısı azalsın! Bu hikâyelerin, en azından bunlar, şoke edici olduğunu kabul ediyorum.[1]

Görüldüğü gibi Platon'u kızdıran şey kolektif cinayet değildir, çünkü zaten kaybolmuştur; onu kızdıran şey bu kaybolmanın yer değişirmiş işareti olan bireysel şiddettir.

Her türlü şiddeti silme niyeti, açıkça uygulanmakla, gerçek bir sansüre dönüşür, mitolojik metnin kasıtlı olarak budanması haline gelir. Önceki aşamada sahip olduğu yapısal yeniden-düzenleme gücüne ve olağanüstü tutarlılığa sahip değildir artık. Bu nedenle, mitolojik metni değiştirmekte başarısız kalır. Platon bu yenilgiyi öngörmüştü ve dolayasıyla en ilginç dini önlemlerle karışık bir tür uzlaşma öneriyordu. Değerli ve zor bulunur kurbanlar verme öğüdü, yalnızca Kronos ve Zeus'un kötülüklerini öğreneceklerin sayısını mümkün olduğunca azaltma kaygısından kaynaklanıyor değildir. Kurban geleneğinin hâlâ sürdüğü bir din bağlamında bu arzu, bulaşıcı gücünden çekindiği bir şiddetle karşı karşıya gelen içtenlikle dindar bir kişiden beklenebilecek şeydir; bu şiddete karşı durmak için, buna denk ama meşru ve kutsal bir şiddet gerekir, yani mümkün olduğunca önemli bir kurbanın sunulması gerekir. Platon'un metninde, öz olarak, şiddet ve kutsallık çemberi, gözümüzün önünde aşikâr biçimde kapanmaktadır.

Platon'un talep ettiği sansür hiçbir zaman onun öngördüğü biçimde uygulanmamıştır; ama yine de kendini dayatmıştır ve günümüzde de daha etkili başka biçimler altında, örneğin etnolojik disiplinde somutlaşan biçimde hâlâ kendini dayatmaktadır. Önceki

[1] *République*, 378 a-b, Léon Robin çevirisi, Gallimard, 1950, s. 927.

aşamadan farklı olarak, Platoncu aşama mitin fiilen yeniden-yaratılmasına varmamaktadır, ama kurucu karakterinin daha az olduğu da söylenemez. Sözcüğün tam anlamıyla mitolojik olmayan ama "rasyonel" ve "felsefi" olan bir başka kültür oluşmuştur ki, bu da felsefe metnidir. Çok sayıda antik yazar mitolojiyi mahkûm eder, genellikle de sürekli Platon'dan aktarılan bayat biçimlerde yapılır bu, ama skandalın gerçek doğası da böylece açığa çıkar. Örneğin Varron, bir "şairler teolojisi"nden öfkeyle söz etmektedir, çünkü bu teoloji, müminlerin "hırsız tanrılara, zina yapan tanrılara, insanın kölesi olan tanrılara [tapınmasını ister]; başka bir deyişle, insanın içine düştüğü bütün rezaletler, hatta en aşağılık olanlar bile, tanrılara atfedilir."[2]

Varron'a göre Platon'un şairler teolojisi dediği şey, lanetli ile kutsanmışı birleştiren ilkel kutsalın o ikili doğasıdır. Platon'un Homeros'ta eleştirdiği bütün bölümlerde, tanrısallığın kötücül yanları iyicil yanlarıyla aynı sıfatlarla betimlenir. Platon'un farklılaştırma arzusu, tanrısalın bu ahlaki ikircimine izin vermez. Günümüzde Lévi-Strauss'un ve yapısalcılığın durumu da budur, şu farkla ki Platon'un ahlaki büyüklüğü kaybolmuş ve onun yerini mantıksal ve dilsel bir uğraş almıştır; "dilin ve düşüncenin yasalarına" uygun olmadığından imkânsız bir karışım felsefesi... İnsanların her zaman aynı biçimde düşünmeyebilecekleri fikri dışlanmıştır.

Halikarnassos'lu Dionysios da, tanrıları "habis, kötü, ahlaksız varlıklar olarak; kutsallık şöyle dursun, sıradan namuslu insanlara bile layık olmayan varlıklar olarak" temsil eden bu mitlerden yakınır. Antik çağın bütün bu yazarlarında, gerçekten de, tanrılarının küçümseneceğine ve insanların ayakları altında çiğnenen kurbanlar haline geleceğine dair sıkıntılı bir his vardır. Onlar bunu istememektedir. Bu olasılığı dehşetle reddederler, çünkü –Yahudi peygamber-

[2] Aktaran Georges Dumézil, *la Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, s. 108.

lerden ve sonra da İncillerden farklı olarak– böyle bir kurbanın masum olabileceğini düşünemiyorlardır.

Platon mitolojiyi açıkça mahkûm eder, onu geleneksel temalarından vazgeçirmeye uğraşır. Biraz önce Kuretalar mitinde kolektif cinayetin kaybolmasını açıklarken değindiğimiz motiflere onun metninde de sıkça rastlanır. İlk dönüşümler felsefe-öncesi bir evrede ortaya çıkmış ve henüz el değmemiş mitlerde meydana gelmiştir. Şu anda tek kanıtımız bu dönüşmüş mitlerdir; bir dönüşümün ürünü oldukları bir kez anlaşıldığında bu mitler de hemen kavranabilir hale gelmektedir. Demek ki Platon'un felsefi yargısı kişisel kaprisin ürünü değildir: Böyle bir yargı evrim geçiren tüm mitolojilerin evrimini de geriye dönük olarak aydınlatır. Mitolojinin temizlenmesinde Platon'un yakın ve uzak öncelleri olduğu açıktır, ama onlar hâlâ mitolojinin ve geleneksel dinin çerçevesi içinde mitolojik biçimde çalışıyor, mitolojik anlatıyı dönüştürüyorlardı.

Tanrıların ve kahramanların maruz kaldığı şiddet basmakalıbı, önce o gaddar ve görkemli kolektif niteliğini yitirerek zayıflar, sonra da bireysel şiddet halini alırken nerdeyse tümüyle kaybolur. Diğer kıyım basmakalıpları da, aynı nedenlerle, benzer evrimler geçirir. Tanrının kolektif olarak öldürülmesine tahammül edemeyen insanlar, bu cinayeti haklı gösteren suçlar karşısında da dehşete kapılmış olmalıdırlar. Değindiğim metinler bu ikisinin at başı gittiğini gösterir. Varron, *insanın içine düştüğü bütün rezaletleri, hatta en aşağılık olanları bile, tanrılara atfeden* şairlerden yakınır. Elbette bu yakıştırmanın sorumlusu şairler değildir. Dünya mitolojisi bunun kanıtıdır. Daha o dönemde bile, "şairler" –ki önceki dönemin yorumcularıydılar– tıpkı bugün olduğu gibi en elverişli günah keçilerini oluşturuyorlardı ve suçlamayı ifşa etmeleri yeni sansürlere imkân tanıyordu.

Bundan böyle tanrıların ne cani ne de kurban olmasına izin verilecektir ve günah keçisi oldukları kavranamadığından, işledikleri

cinayetler ve şiddet eylemleri (kurban edileceklerin seçilme işaretleri) ve hatta krizin kendisi bile yavaş yavaş silinmektedir. Kimi zaman krizin anlamı tersyüz edilir ve tanrılar ile insanlar arasındaki farksızlığa yukarda değindiğim ütopik anlam yüklenir.

Bir topluluk kendi şiddetli kökenlerinden uzaklaştıkça, ritüelin anlamı zayıflar ve ahlaki düalizm pekişir. Tanrılar ve yaptıkları her şey, en kötücülleri bile, öncelikle ayinlere model olarak işlev görmüştür. Bu demektir ki, dinler büyük ayin törenlerinde düzensizliğe –her zaman düzene tabi kılsalar da– belli bir yer ayırırlar. Yine de, insanların ahlaklı modellerden başka bir şey aramadıkları ve her türlü hatadan arınmış tanrılar talep ettikleri bir an gelir. Bir Platon'un ya da tanrılarda reform yapmak isteyen bir Euripides'in şikâyetlerini hafife almamak gerek. Bu şikâyetlerde yansıyan şey, ilkel kutsalın çözülmesi ve tanrıların yalnızca iyicil yanlarını korumak isteyen düalist eğilimin güçlenmesidir. Bütün bir ideoloji gelişir: Ya Brahman dininin yaptığı gibi iblisleri tanrılardan gittikçe daha çok ayırmak amacıyla kutsalı iblise aktarıyordur bu ideoloji, ya da kötücüllüğü hafifsiyor veya meydana gelmemiş sayıyor, kötülüğün reformcunun idealine uygun o tek dine, *daha önceki* bir dine sonradan eklendiğini ileri sürüyordur. Aslında reformcu, idealini tümüyle hayali bir geçmişe göndererek kökeni kendisi yaratmaktadır. Kökensel krizi pastorale ve ütopyaya dönüştüren şey zaten bu gönderiştir. Ayrım yokluğunun ürünü olan çatışma, tersyüz edilerek mutlu bir kaynaşmaya dönüştürülmektedir.

İdealleştirme eğilimi, tüm basmakalıpları ya dönüştürür ya da siler: kriz, kurbanlık işaretleri, kolektif şiddet ve elbette kurbanın suçu – bunların hepsi bu eğilimden etkilenir. Baldr miti örneğinde bu gayet iyi görülmektedir. *Kolektif olarak öldürülmeyen* tanrı, suçlu bir tanrı olamaz. Bu, suçu tamamen silinmiş bir tanrıdır, son derece yücedir, her türlü kusurdan muaftır. Aynı anda iki basmakalıbı ortadan kaldıran şey tesadüf değil, inananlardaki aynı *esindir*. Ceza ile

nedeni birbirine bağlı olduğundan birlikte yok olmaları gerekir, çünkü tek ve aynı sebeple yok olmaktadırlar.

Bir şeyin kasıtlı ve aktif biçimde bertaraf edildiğini ve bunun da basit bir yokluktan, *hiç olmamış olma* durumundan farklı olduğunu ileri sürmeye hakkım yok mu? Kolektif cinayet örneğinde buna hakkım olduğunu gösterdim, ama bu kanıtlama, kökensel olarak tüm tanrısallığa atfedilebileceğini varsaydığım suçu ancak dolaylı olarak ilgilendirir. Mitin daha ilkel bir versiyonunda kökensel bir "suçlu" Baldr'ın olması gerektiğini ima ediyorum. Gördüğümüz gibi, Baldr miti, o eksik kolektif cinayetin muazzam önemini gösteren ve böylelikle, bize ulaşan versiyonda bu cinayetin el çabukluğuyla yok edildiğini doğrulayan her şeyi içermektedir. *Var olmayan* suç için durum tamamen aynı değildir. Kıyım basmakalıplarının hepsinin gerçekten evrensel olduğunu kanıtlamak için, bunların hepsinin özellikle ve hatta bu *basmakalıpların olmadığı* mitlere son derece uyduklarını kanıtlamak gerekir.

Suç basmakalıbı için bunu deneyelim o halde. Mitler incelendiğinde, tanrıların suçlarını asgariye indirecek, sonra da ortadan kaldıracak çok güçlü bir eğilimin mitolojilerde "işlediği" ileri sürülebilir; özellikle Yunan mitolojisinde, Platon ve filozofların bu mitolojiye kavramsal bir ifade vermesinden çok önce görülür bu. Yüzeysel bir karşılaştırma bile, mitlerin, tanrısal suç ilişkisi altında bir yanda suçlu tanrılar, diğer yanda suçsuz tanrılar olarak iki ayrı kategori şeklinde sınıflandırılamayacağını gösterir. Bir yığın ara derece vardır, en acımasız suçlardan başlayıp kusursuz masumiyete kadar giden, arada da önemsiz hataların, beceriksizliklerin ya da basit gafların görüldüğü kesintisiz bir yelpaze vardır; bu basit gaflar, çoğu durumda, gerçekten ciddi suçlarla aynı felaket sonuçlarına yol açmaktan geri kalmaz.

Bence bu yelpaze statik olarak yorumlanamaz; evrimsel ya da tedrici bir özelliği olması gerekir. Çok sayıda temanın bir ortak özel-

liği bunu açıkça ortaya koyar: Bir hatayı önemsizleştirme ya da mazur gösterme isteği. Hatanın lafzi tanımı her zaman aynıdır; ama anlatıların bıraktığı çok farklı izlenimler bu suçların temeldeki özdeşliğini görmemizi önler. Klasik Yunan'ın Olimposlu tanrıları artık kurban değildir, bunu gördük, ama yine de başka mitolojilerde suçlunun öldürülmesini haklı gösterecek basmakalıp suçların çoğunu hâlâ işlemektedirler. Ancak, bu eylemler öyle hoşgörülü ve incelikli bir tarzda sunulur ki, bugün bizde bıraktıkları izlenim, bunların "etnolojik" olarak nitelenen mitlerdeki karşılıklarına gösterdiğimiz tepkiye hiç benzemez.

Zeus, Leda'nın âşığı olmak için kendini kuğu haline getirdiğinde, hayvanlarla cinsel ilişki suçu aklımıza gelmez; Minotaurus da Pasiphae'yle evlendiğinde bu suça ya hiç önem vermeyiz ya da olsa olsa bize bunu düşündürten yazarı *zevk düşüklüğüyle* suçlarız – oysa bunlar kadın-köpekli Dogrib mitinden, hatta domuz doğuran Binzwangen'li Yahudi kadınına dair korkunç ortaçağ kurgusundan farklı değildir. Algılayışımıza, hissedişimize bağlı olarak aynı masallara farklı tepkiler gösteriyoruz, hatta kıyımcı sonuçları hissetmiyoruz bile. Konunun estetik ve şiirsel işlenişi, kıyım basmakalıplarını uygun hale getirmenin, yani metinsel üretimin kökenindeki mekanizma olan günah keçisi mekanizmasını ortaya çıkarabilecek her şeyi güzelleştirmenin ve gizlemenin bin bir tarzına imkân sağlamaktadır.

Bütün püritenlikler gibi Platon'unki de asıl hedefi (kurbanlık mekanizmasının açığa çıkarılması, kıyımcı temsillerin demistifikasyonu) ıskalar, ama onda yine de şairlerin ahlaki gevşekliğinden ya da sorunsalın özünü gizleyen çağdaş yorumcuların estetizminden daha büyük ve derin bir yan vardır. Platon tüm basmakalıp suçların tanrılara atfedilmesine karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda bu suçların önemsiz hatalar, basit kaçamaklar, sıradan çılgınlıklar olarak görülmesine yol açan şiirsel tavra da karşı çıkar.

Aristotelesçi "hamartia" nosyonu, hatanın şiirsel küçültülmesini kavramlaştırmaktadır. Bu nosyon, eski mitlerin kusursuz kötücüllüğünün yerine, basit ihmali, unutkanlığın yol açtığı hatayı geçirir. Kavramın günümüz Batı dillerindeki çevirisi de ("trajik kusur" ya da "trajik çatlak") sadece küçücük bir hatayı, lekesiz bir erdemin homojen bütünü içindeki tek bir çatlağı çağrıştırır. Kutsalın zararlı boyutu burada da hissedilir, ama değişmez biçimde felakete yol açıcı sonuçların meşrulaştırılması için mantıksal olarak gerekli olan bir asgariye indirgenmiştir. Kötücüllük ile iyicilliğin dengede olduğu mitler bundan çok uzaktır. "İlkel" denen mitlerin çoğu, bize bu ilk denge durumunda ulaşmışlardır ve eski etnoloji de onları haklı olarak "ilkel" diye nitelemiştir; eski etnoloji, bu mitlerin, kökenlerinde yatan ve her türlü kötülüğün başarılı bir dışa yansıtılması yoluyla sonuç alan günah keçisi etkisine yakınlığının farkında gibidir.

Tanrıyı mazur gösterme isteğinin sonuçta suçun tümüyle ortadan kaldırılmasına varmaması için (Platon'un açıkça talep ettiği şey) geleneksel metne özenli yaklaşımı sağlayacak ısrarlı ve uzun soluklu bir çaba gerekir. Ve bu uzun süreli özeni de ancak ilkel dinin o ayinsel ve kurbansal evresine ait mantıkla günah keçisinin süreğen etkisi mümkün kılabilir. Tanrı, yukarda söylediğim gibi, felaketi cisimleştirmektedir; o, iyinin ve kötünün ötesinde değil, berisindedir. Onda cisimleşen farklılık, henüz ahlaki ayrımlar halinde tanımlanmamıştır; kurbanın aşkınlığı henüz bir yanda iyi ve tanrısal bir güç, öte yanda kötü ve şeytani bir güç olarak bölünmemiştir.

Başlangıçtaki mitik toplam üzerinde biriken çok çeşitli basınçların etkisi altında bu bölünmenin gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Bu noktadan itibaren mitlerdeki denge kâh kötücüllükten yana, kâh iyicillikten yana, bazen de aynı anda iki yönde bozulur ve bu durumda, ilkel ikircil tanrısallık tamamen iyi bir kahraman ile topluluğu yakıp yıkan tamamen kötü bir canavara bölünebilir: Oidipus ve sfenks, Aziz Georges ve ejderha, Arawak mitindeki su yılanı ve onu

öldüren kurtarıcı. Canavar, olayda nefret edilen her şeyi, ilk üç kıyımcı basmakalıp olan *krizi*, *suçları*, kurbanlık seçme *ölçütlerini* miras almıştır. Kahraman yalnızca dördüncü basmakalıbı, kurban etme kararı olan cinayeti temsil eder; canavarın kötülüğü bu cinayetin şiddetini tümüyle haklı gösterdiği ölçüde bu cinayet de açıkça kurtarıcıdır.

Böyle bir bölünmenin epeyce geç bir tarihte gerçekleşmiş olduğu bellidir, çünkü masallarda ve efsanelerde ortaya çıkar; bunlar artık ciddi bir dinsel inancın konusu olamayacak kadar yozlaşmış mitik biçimlerdir. O halde geriye dönelim.

Tanrının suçu öyle hemen bastırılıyor değildir. Önlem almadan gerçekleştirildiğinde bu sansür bir sorunu çözerken bir diğerini yaratacaktır. Bizim etnologlarımızdan her zaman daha kavrayışlı olan mitolojinin dinsel uyarlayıcıları, kendi tanrılarının maruz kaldığı şiddeti meşru kılan şeyin, daha önceden işlediği suç olduğunu gayet iyi bilmektedirler. Başka dava açmaksızın bu meşrulaştırmayı geçersizleştirmekle, mitteki en kutsal kişi aklanmış olur, ama bu da onu haklı olarak cezalandırdığına inanan topluluğu suçlu kılmak demektir. Oysa bu linç ediciler topluluğu neredeyse kurucu kurban kadar kutsaldır, çünkü müminler topluluğunu yaratan bu topluluktur. Mitolojiyi ahlaklı kılma arzusu, bir ikilemle sonuçlanmaktadır. İlksel mitik temalardan bu ikilemi kolaylıkla çıkarsamak mümkündür, ama daha gelişmiş metinlerde bile bunun sonuçlarını çok dolaysız biçimde okuyabiliriz. Bu metinlerde tanrısal suçluluğa ait, bugüne kadar anlaşılamamış nüanslar, birdenbire, suçlama dramının bütün aktörlerini azat etmek amacıyla müminlerin çağlar boyunca icat ettikleri ustalıklı çözümler olarak görünmeye başlar.

En basit çözüm, kurbanın suçlarını olduğu gibi kabullenmek ama bunların *kasıtlı olmadığını* ileri sürmektir. Oidipus elbette babasını öldürmüş ve annesiyle yatmıştı ama tamamen başka bir şey yaptığına inanıyordu. Kısacası artık kimse suçlu değildir ve tüm ahlaki

gereklilikler, geleneksel metnin *neredeyse* tamamına saygı içerisinde yerine getirilmiştir. Mitler, evrimlerinin, yani yorumlarının *kritik* bir aşamasına vardıklarında, masumca suçlu topluluklarla birlikte, Oidipus tarzında masum suçlular sergilerler sık sık.

Daha yukarda analiz ettiğimiz İskandinav tanrı Höhr örneğinde de durum aşağı yukarı aynıdır. Kusursuz Baldr'ın katili, cinayetten fiziksel olarak suçlu olsa da, Oidipus'tan bile daha masumdur; çünkü cinayet edimini zararsız bir taklit olarak, hedefi olan kardeşi üzerinde tatsız sonuçlara yol açmayacak eğlenceli bir parodi olarak görmesi için birçok nedeni vardır. Höhr, olacakları kesinlikle tahmin edemez.

Demek ki, tam suçlu olan ilkel tanrıların yerini, sınırlı suçlu, hatta hiç suçu olmayan tanrılar almaktadır. Ama bu af, bu aklanma, hiçbir zaman gerçekten evrensel olmaz. Hatanın bir noktada ortadan kaldırılması, genel kural olarak, başka bir yerde, genellikle de periferide, doruk noktasına varmış bir biçimde yeniden ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Böylece, suçluluğu güçlenmiş bir tanrının, daha doğrusu bir tür iblisin ortaya çıktığı görülür, ikincil bir günah keçisi rolü oynayan bir Loki ya da bir Kronos'tur bu. Ve metinsel bir yaratış olsa bile, yine de gerçek bir kurbanın geride bıraktığı izdir.

Tanrıların suçluluğunu azaltmanın, hem de bu suçu şiddet uygulayan topluluğun üzerine yıkmadan, özellikle de açığa vurulamaz olan şeylerin en yücesi olan günah keçisi mekanizmasını açığa vurmadan azaltmanın başka yolları da vardır. Temelde kötü olmayan suçlular bulunur. Bunlar, bazı koşullardan haberdar edilmedikleri için, kendilerine karşı kolektif şiddet uygulanmasını haklı çıkaran bir durumun doğmasına herhangi bir kasıt gütmeksizin yol açmışlardır. Bu aslında, kasıt olmaksızın işlenmiş bir suçun bir türevinden başka bir şey değildir.

Bu ikili doğrulamanın en üst biçimi, kurban ile linççi topluluk arasındaki etkileşimi düpedüz yanlış anlamaktan, yanlış yorumlan-

mış mesaj olarak okumaktan ibarettir.

Kimi durumlarda tanrıların suçlarının gerçek olduğu kabul edilir, ama mitlerde bu suçlara ikincil bir neden de atfedilir: Doğal ama karşı konulmaz bir güç (örneğin, ona içirilen sarhoş edici bir içecek ya da zehirli bir böceğin iğnesi), tanrıyı iradî olarak asla benimsemediği bir kötü davranışta bulunmak zorunda bırakıyordur.

Arının soktuğu bir Hitit tanrısı hakkında Eliade'nin *Dinsel ve Inançlar ve Düşünceler Tarihi*'nde söylediklerini özetliyorum:

> Anlatının başlangıç bölümü kayıp olduğundan, Telipinu'nun niçin "ortadan kaybolma"ya karar verdiğini bilmiyoruz. (...) Ama kaybolmasının sonuçları kendini hemen gösterir. Ocaklarda ateşler söner, tanrılar ve insanlar kendilerini "bunalmış" hissederler; koyun kuzusunu, inek buzağısını terk eder; "arpa ve buğday artık olgunlaşmayacaktır", hayvanlar ve insanlar çiftleşmez; ekinler kurur ve su kaynakları çekilir (...) Sonunda ana-tanrıça arıyı gönderir; arı tanrıyı bir çalılıkta uyurken bulur ve onu sokarak uyandırır. Öfkesinden deliye dönen Telipinu ülkede öyle büyük musibetlere yol açar ki, tanrılar korkuya kapılır ve onu sakinleştirmek için büyüye başvururlar. Törenler ve büyülü formüller sayesinde Telipinu öfkeden ve "kötülük"ten arındırılır. Sakinleşince sonuçta tanrıların arasına geri döner ve yaşam kendi ritmine yeniden kavuşur.[3]

Kıyımcı iki basmakalıp burada çok aşikârdır: Kriz ve bu krize yol açan tanrının hatası. Tanrısal sorumluluk arı sokmasıyla hem şiddetlenir hem de yatışır. Kötücüllüğü iyicilliğe döndüren şey doğrudan doğruya kolektif şiddet değil, onun ayinsel eşdeğeridir. Büyülü eylem yine de bu şiddeti temsil etmektedir; bu eylem her zaman kökensel günah keçisi etkisini yeniden üretmeyi hedefler ve her zaman kolektif bir özellik taşır. Korkuya kapılıp yıkıcı faaliyetine son ver-

[3] Eliade, agy, 179.

mek için Telipinu'ya *karşı* duruma müdahale edenler *tüm diğer tanrılar*'dır. Ama bu müdahalenin şiddeti örtülüdür; Telipinu gerçekten insan düşmanı olmadığı gibi, tanrılar da ona düşman değildir. Toplulukta kargaşa vardır ve bunun nedeni tanrısaldır ama açıkça kötü niyet hiçbir yerde yoktur, ne Telipinu'nun insanlarla ilişkisinde ne de diğer tanrıların Telipinu'yla ilişkisinde.

Küçültülmüş hatanın varyantları arasında, Kuzey Amerikalı *trickster*'ın ["numaracı"] ve hemen her yerde karşımıza çıkan "aldatıcı" tanrıların faaliyetlerini de saymak gerekir. Bu tanrılar da ötekiler gibi günah keçileridir. Yaptıkları her iyilik, kurbanın sırtından sağlanan bir toplumsal anlaşmadan kaynaklanır. Bu iyiliklerin öncesinde, yanlış oldukları açıkça görülen ve haklı olarak cezalandırılan edimler vardır hep. Demek ki yine zararlı olduğu için yararlı olan, kargaşa yaratıcı olduğu için düzen unsuru olan tanrı paradoksudur bu. Kıyımın mitolojik temsili herhangi bir hasara uğramadan varlığını koruduğu sürece, tanrıların niyeti sorunu da sonuçta mutlaka ortaya atılacaktır. Tanrı, son çözümlemede yardım etmek ve korumak istediklerini niçin kötü duruma sokmaktadır, kendisi niçin kötü bir duruma girmektedir? Kötülük yaptıklarını bilmeden kötülük yapan tanrıların ve karşı konulmaz bir şekilde kötülüğe itildikleri için kötülük yapan tanrıların yanında, ister istemez üçüncü bir çözüm bulunacaktır: Eğlenmek için kötülük yapan tanrı, kötü ve soğuk şakalar yapan tanrı. Bu tanrı sonunda her zaman yardım etse de kötü numaralara bayılır ve sürekli numara yapar. Öncelikle şaka yapan biri olarak tanınır. Şakayı öyle ileriye götürür ki, sonuçlarına artık hâkim olamaz. Ufacık bir ateş yakayım derken dünyayı yangın yerine çeviren ve çişiyle de yeryüzünü sele boğan acemi büyücüdür o. Dolayısıyla, tüm *düzeltici müdahaleler*'i haklı kılar ve her zaman olduğu gibi, bunlar sayesinde de iyilik yapan birine dönüşür.

Trickster bazen düpedüz kötü niyetli sayılır; ama bazen de görevini yaparken öyle sersem ve sakar davranır ki, ister istemez kazala-

ra yol açar; bu kazalar bir yandan arzulanan sonucu tehlikeye atarken, bir yandan da, bu beceriksiz karşısında tüm topluluğun iyi işlemesi için gerekli oybirliğini yeniden oluşturarak arzulanan sonucu sağlar.

Trickster'da, kutsallaştırılmış günah keçisinden doğan iki büyük teolojiden birinin sistemleştirilişini görüyoruz: *Tanrısal kapris* teolojisi. Diğer teoloji, *tanrısal öfke* teolojisidir ki, kıyımcıların gözünde gerçek suçlu olan kişinin aynı zamanda barıştırma aracı olması gibi bir durumun dinsel inancın önüne çıkardığı sorunun bir diğer çözümünü oluşturur. Eğer mekanizmadan yararlananlar günah keçisinin sorumluluğuna inanmayacak olsalardı ne barışma olurdu ne de tanrısallık.

Bu bakış açısında, tanrı her zamanki gibi temelde iyidir, kötü tanrıya ancak geçici olarak dönüşür. İnananları doğru yola getirmek için eziyet eder onlara, iyiliğini bir an önce göstermesini engelleyen zaaflarını düzeltmek için eziyet eder. Seven, sevdiğini yerden yere vurur. Önceki kadar eğlenceli olmayan bu çözüm, yine de daha derindir, çünkü şiddetin biricik cisimleşmesinin günah keçisi olmadığı şeklindeki az rastlanır fikri insanların kafasına sokar. Bu kötülüğün sorumluluğunu topluluk da tanrıyla paylaşır; topluluk kendi düzensizliğinin suçlusu olmaya başlar. Öfke teolojisi hakikate epeyce yaklaşır, ama hâlâ kıyımcı temsilin içinde yer almaktadır. Günah keçisi mekanizması analiz edilmeden, başka bir deyişle mitolojik temsili kendi içine kapalı tutan düğüm çözülmeden bundan kurtulunamaz.

Tanrının hatalarıyla ilgili bu tartışmayı sona erdirmek ve kısaca işaret ettiğim çözümleri katı kategoriler olarak ele almak gerekmediğini göstermek için, yerkürenin birbirlerinden çok uzak noktalarında bulunan ve önceki çözümlerin ancak birinden birini seçmek zorunda kaldıkları avantajların tamamını çok incelikli bir şekilde birleştiren bir mitten söz etmek istiyorum.

Tüm Thebai mitolojisinin atası olan Kadmos, ejderhayı öldürdükten sonra canavarın dişlerini toprağa serper ve topraktan anında tepeden tırnağa silahlı savaşçılar çıkar. Öncekinin evladı olan bu yeni tehdit, bir yanda insan topluluklarının bağrındaki kıyımcı kriz ile öte yanda tüm ejderhalar ve masal hayvanları arasındaki ilişkiyi açıkça belli eder. Kadmos, savaşçılardan kurtulmak için son derece basit bir hileye başvurur. Yerden gizlice bir taş alır ve sürünün ortasına fırlatır. Taş bu savaşçılardan hiçbirine isabet etmez ama taşın düşerken çıkardığı ses, her birinin bir diğeri tarafından provoke edildiğini sanmasına yol açar; kısa süre içinde hepsi birbirine girer ve birkaç kişi kalana dek birbirlerini öldürürler.

Kadmos burada bir tür *trickster* olarak görülür. Bir anlamda, toplumsal krize, nerdeyse topyekûn imhaya varana dek bir grup insanı yok eden büyük kargaşaya yol açan odur. Tek başına ele alındığında, yaptığı hareket büyük bir suç değildir, taş kimseye kötülük etmez; bu numara, ancak savaşçıların aptalca sertliği yüzünden, onların çatışmayı tırmandırmaya körce eğilimleri yüzünden gerçekten kötü olur. Karşılıklı kötülük çatışmayı öyle çabuk besler ve abartır ki, çatışmanın içindekiler durumu saptayamaz.

Bu mitin dikkat çekici yanı –yukarda sözünü ettiğim– krizdeki toplumları ele geçiren, giderek daha az farklılaşmış, dolayısıyla daima hızlanan karşılıklılığı belirgin bir şekilde ortaya koyması ve böylece günah keçisinin hem varlık nedenini hem de etkinlik nedenini zımni olarak açığa çıkarmasıdır. Karşılıklı kötülük bir kez gerçekten ortaya çıktığında, belli bir anda henüz gerçek olmayan tüm şikâyetlerin bir an sonra gerçekleşebilecek olması, bu karşılıklı kötülüğü daha da kötüleştirir. Savaşçıların aşağı yukarı yarısı daima intikamının alındığını düşünerek adaletin yerine geldiğine inanırken, diğer yarısı ise geçici olarak tatmin olmuş yarıya kesin intikam darbesini indirerek bu aynı adaleti sağlamaya çalışacaktır. Olaylar öyle iç içe geçer ve karışır ki, bunu durdurmak için, bir karşılıklı kötülük du-

rumunun doğduğunu kabul etmekte herkesin hemfikir olması gerekir. Ama bu çok şey istemektir: Grup içindeki ilişkilerin felaketi sadece beslemekle kalmadığını, bu felaketin asıl sebebi de olduğunu anlamasını gruptan bekleyemeyiz. Bir topluluk önemsiz nedenlerle ya da –tersine– fazlasıyla güçlü ve inandırıcı nedenlerle karşılıklı iyilikten karşılıklı kötülüğe geçebilir ve sonuç değişmez. Herkes daima aşağı yukarı aynı ölçüde sorumludur ama kimse bunu bilmek istemez. İnsanlar bu kötü karşılıklılığın gerçekten farkında olsalar bile, yine de bunun bir yaratıcısı, gerçek ve cezalandırılabilir bir kökeni olmasını isterler; belki onun rolünü azaltmayı kabul edebilirler, ama Evans-Pritchard'ın dediği gibi, her zaman için bir neden isteyeceklerdir: *düzeltici müdahaleye elverişli* bir ilk neden, *toplumsal ilişkiler düzleminde akla yatkın bir neden*.

Günah keçisi mekanizmasının kimi zaman bu sürece niçin ve nasıl müdahale edebildiğini anlamak zor değildir. Misillemelerin kör içgüdüsü, herkesi en yakın ya da en görünür hasma yönelten aptalca karşılıklılık, asla gerçekten belirlenmiş bir şeye dayanmaz; dolayısıyla her şey aşağı yukarı herhangi bir zamanda –ama tercihen en histerik anda– aşağı yukarı herhangi bir kişi üzerinde odaklanabilir. Bir şeyin olayı tetiklemesi gerekmektedir; bu tümüyle rastlansal bir etken de olabilir, bir kurbanlık işareti de. Muhtemel bir hedef her nedense diğerlerinden biraz daha cazip göründüğü anda, bütün grup, hiçbir kuşku ya da çelişkiye düşmeksizin birdenbire tam bir oybirliği içinde birleşecektir... Burada, herkesin o diğer nedene duyduğu inançtan başka bir şiddet nedeni asla olmadığından, herkesin o diğer gerçeklik (günah keçisi) üzerinde odaklanması yeterlidir; böylece o da herkesin "ötekisi" olacaktır. *Müdahale* artık etkili *görünüyor* değildir, gerçekten etkili *olmuştur*, çünkü hayatta kalanlar arasında her türlü misilleme arzusunun sönmesini sağlamıştır. Yalnızca günah keçisi intikam almak isteyebilir, ama tabii bunu yapabilecek durumda değildir.

Başka deyişle, Kadmos mitinde karşılıklı imhanın sona ermesi için, savaşçıların bizzat Kadmos'un oynadığı ajan provokatör rolünü keşfetmeleri ve suçu ona yükleyip uzlaşmaları yeterdi. Ajanın gerçek olup olmadığı pek önemli değildir, onun gerçekliğine ve kimliğine herkesin ikna olması yeterlidir. Küçük bir taşın düşmesinden başka bir şey meydana gelmediğine, diğer taşların üzerinde yuvarlanan sıradan bir taşın gürültüsünden başka gürültü çıkmadığına göre, gerçek suçlunun bulunduğuna nasıl emin olunabilir? Benzer bir olay, yaratıcısının kötü niyeti olmaksızın, gerçek yaratıcı olmaksızın her an meydana gelebilir. Burada tek önemli olan, muhtemel günah keçisinin kargaşa tohumları ekme ve dolayısıyla düzeni yeniden kurma yeteneği ve istenci konusunda uyandırdığı az çok yoğun ve az çok genel *inanç*'tır. Savaşçılar eğer gerçekten olup biteni öğrenememiş ya da –dilerseniz– yeterince ikna edici bir günah keçisi bulamamış olsalardı dövüşmeye devam edecek ve kriz de topyekûn imhayla sonuçlanacaktı.

Hayatta kalanlar, Kadmos mitinden doğan topluluğu temsil eder; ölülerse, Kadmos'un kendisinden farklı olarak, sadece kargaşayı temsil ediyorlardır. Mite göre, Kadmos aynı anda hem kargaşayı yaratan güç (ejderhanın dişlerini toprağa serpen odur) hem de düzen gücüdür – önce ejderhayı öldürerek, ardından da bu canavarın kalıntılarından doğan bin başlı yeni canavar demek olan savaşçı sürüsünü, yani *draco redivivus*'u yok ederek insanlığı kurtarmıştır. Demek ki Kadmos, her zaman kargaşaya yol açan ama "yalnızca" bu kargaşaya son vermek için bunu yapan tanrılardan biridir. Dolayısıyla Kadmos kendi miti içinde ve bu mite göre açıkça bir günah keçisi değildir; zımni günah keçisidir, mitin kendisinin kutsallaştırdığı günah keçisidir, Thebai'lilerin tanrısıdır. Bu mit sonuçta sadece ustalıklı bir manevradan ibarettir; kendi üretiliş gizini sonuna kadar açığa çıkarmamaktadır, çıkaramaz da zaten, hâlâ günah keçisi mekanizmasına dayanmaktadır.

"Küçük neden, büyük sonuçlar" türünde mitler –"küçük günah keçisi, büyük kriz" de denebilir– dünyanın dört bucağında görülür ve kimi zaman ayrıntıda öyle tuhaf biçimler alır ki, bunları "etkilenme" terimiyle açıklamak imkânsızdır. Kadmos mitinin Hint versiyonunda hâlâ Hint-Avrupa "etkileri" görülebilir, ama Lévi-Strauss'un *Mythologiques*'inin bir yerinde yer alan Güney Amerika versiyonunda böyle "etki" söz konusu olamaz. Bir ağacın içinde görünmeyen insanbiçimli bir papağan, gagasından fırlattığı şeylerle altındaki toprağa geçimsizlik tohumları serpmektedir burada. Tüm bu mitlerin yalnızca mantıksal ve farklılaştırıcı bir anlamı olduğunu ve insanlar arası şiddetle hiç ama hiç ilişkilerinin bulunmadığını ileri sürmek güçtür.

Eski mitlerle ilgili metinlerin hepsinde kolektif cinayet silinmiş değildir. Dinsel yorumcular, büyük yazarlar (özellikle tragedya yazarları) ve tarihçiler arasında önemli istisnalar vardır. Yorumu okurken, yapmış olduğum analizleri akılda tutmak gerekir. Bunlar, sanıyorum, hem Romulus konusundaki söylentilere, hem de şehir ve din kurucularının bazıları hakkındaki benzer söylentilere yeni bir ışık tutacaktır. Bu söylentileri asla ciddiye almamış modernler arasında tek önemli istisna Freud'dur. *Musa ve Tektanrıcılık* adlı kitabında, Musa'nın da kolektif bir cinayetin kurbanı olduğunu ileri süren Yahudi geleneğinin sınırlarındaki dağınık "dedikodu"ları ne yazık ki fazlasıyla polemik amaçlar için kullanmıştı. Ama, *Totem ve Tabu* yazarından beklenmeyecek tuhaflıkta bir yetersizlikle ve belki de Yahudi dinini fazlasıyla taraflı eleştirmesiyle açıklanabilecek bir yetersizlikle, Musa konusundaki "dedikodular" ile başka birçok yasa koyucunun ve din kurucunun da hedef olduğu "dedikodu"lar arasındaki kayda değer yakınlıktan çıkarması gereken sonucu asla çıkaramamıştır. Örneğin bazı kaynaklar Zerdüşt'ün, kurban etmeye yönelik şiddetleriyle mücadele ettiği'o ayinsel topluluklardan birinin kurt

kılığına girmiş üyelerince katledilerek öldürüldüğünü ileri sürmektedir; bu şiddet, tekrar sahneye koyduğu kurucu cinayetin kolektif ve oybirliğine dayalı karakterini hâlâ korumaktadır. Resmi biyografilerin sınırlarında, kolektif cinayete dair az çok "ezoterik" bir rivayete sık sık rastlanır.

Modern tarihçiler bu hikâyeleri ciddiye almazlar. Onlara bu yüzden pek sitem edilemez; bunları analizlerine dahil etmelerini sağlayacak araçlara sahip değillerdir. Bunları ya tek bir yazar bağlamında düşünmeyi tercih ederler, onların deyişiyle bu yaratıcı "onlarınki"dir, ve o zaman da bu hikâyelerin kaynaklarını –ironik ya da ihtiyatlı davranarak– doğrulanamayan gevezelikler, "kocakarı masalları" olarak görürler; ya da tersine mitoloji çerçevesinde veya evrensel tarih çerçevesinde görürler. Bu kez de, evrensel olmayan –hatta evrensellikten çok uzak olan– temanın, açıklamasız kalamayacak kadar büyük bir sıklıkla tekrarlandığını kabul etmek zorunda kalırlar. Kollektif cinayetin mitolojik olduğu da söylenemez, çünkü bu tema her zaman mitleri yalancı çıkarmaktadır. Bizim insanlarımız artık kendi sorunlarıyla yüz yüze gelmeye, bir sorunun varlığını kabullenmeye mecbur kaldıklarını sonunda görecekler midir? Bunu beklemeyin; hakikatten kaçmak söz konusu olduğunda imkânlar tükenmez. Anlamın reddi burada en büyük silahına, asıl öldürücü darbesine başvurur: Rahatsızlık veren temanın sadece "retorik" olduğunu ilan eder. Buna aldanmak saflık olacaktır. Tüm cankurtaran simitleri içinde su üzerinde bundan daha fazla kalanı yoktur; uzun süre yok olmuş, çağımızda yeniden su yüzüne çıkmıştır ve bizim kıyamet fırtınalarımız onun üzerinde boşuna dolaşıp durmaktadır; *Medusa*'nın salından daha fazla yolcuyla dolu olmasına rağmen batmıyor; onu nasıl batırabiliriz?

Kısacası, kolektif cinayete kimse en ufak önem vermemektedir. Livius'a geri dönelim; kendisini rehin alan üniversiteden daha ilginçtir o. Bu tarihçi bize, büyük bir fırtına sırasında Romulus'un

"çok kalın bir bulutla kaplandığını, o kadar ki topluluğun gözünden kayboldu"ğunu anlatır. "Daha sonra yeryüzünde bir daha gözükmez." Bir süre apışıp kaldıktan sonra, "genç Romalılar Romulus'u yeni bir tanrı olarak kutlarlar." Ama "sanıyorum o tarihten itibaren, kralı Babaların kendi elleriyle parçalamış olduğunu adeta fısıltıyla öne süren bazı kuşkucular da çıkmıştı ortaya; gerçekten de büyük bir sır perdesiyle söyleniyordu bu; ama kahramanın prestiji ve dönemin tehlikeleri sayesinde halk arasında iyice yaygınlaşan öteki versiyon oldu."[4]

Plutarkhos, Romulus'un ölümüne dair çok sayıda versiyon bulunduğunu belirtir. Bunlardan üçü kolektif cinayet varyantlarıdır. Kimilerine göre, Romulus düşmanları tarafından yatağında boğularak öldürülmüş, kimilerine göre ise, Vulcanus tapınağında senatörler tarafından parça parça edilmiştir. Yine başka versiyonlara göre, olay Keçi Bataklığı'nda, Livius'un sözünü ettiği büyük fırtına sırasında cereyan eder. Fırtına "sıradan halkı kaçırtır", *senatörler ise birbirlerine sıkıca tutunurlar*. Livius'un da dediği gibi, yeni tanrıya ibadeti yerleştirenler senatörler, yani katillerdir, *çünkü ona karşı birbirlerine sıkıca tutunmuşlardır*:

> Sıradan halkın büyük bölümü bu hikâyeyi kabul etti ve bu haberleri duyduğuna çok sevinmiş bir halde büyük umutlarla Romulus'a tapmaya gitti; ama bazıları vardı ki, kimsenin gözünün yaşına bakmadan olayın hakikatini araştırmaya yöneldiler ve böylece patrisyenleri [soyluları] çok zor durumda bıraktılar; onlara, boş ve çılgın inanışlarla kaba saba çoğunluğu istismar ettiklerini ve kralı kendi elleriyle öldürmüş olduklarını söylüyorlardı.[5]

Efsane –eğer bu bir efsaneyse– bir karşı-efsanedir. Son çözümlemede, Freud'unkini andıran aşikâr bir demistifikasyon çabasının

[4] Tite-Live, *Histoire romaine*, I, 16.

[5] Plutarkhos, *Vie de Romulus*, XLIII-XLV, tercüme Amyot, Paris, 1950, s. 72-75.

ürünüdür. Efsanevi kabul edilen, resmi versiyondur; iktidarın, kendi otoritesini sağlamlaştırmak için bunu yaymakta çıkarı vardır. Romulus'un ölümü *Bakkhalar*'daki Pentheus'un ölümüne benzer: "Ve yine de senatörlerin onun üzerine hep birlikte çullanacaklarını (...) ve onu paramparça ettikten sonra, her birinin bir parçasını giysisinin kıvrımları arasına koyup götüreceğini kimse tahmin edememişti." Böyle bir son, kurbanın kalabalık tarafından parçalanarak öldürüldüğü Diyonizyak *diasparagmos*'u hatırlatır. Demek ki bazı apaçık mitolojik ve dinsel yankılar vardır işin içinde, ama *diasparagmos*'lar cinayet çılgınlığına kapılmış kalabalıklarda kendiliğinden meydana gelir. Din savaşları sırasında Fransa'da yaşanan büyük halk karışıklıklarının hikâyesi, Plutarkhos'un metnine benzer örneklerle doludur. İsyancılar, kurbanlarının en ufak parçasını ele geçirmek için çekişirler; onların gözünde bunlar daha sonra hakiki bir ticaretin konusu olabilecek ve inanılmaz fiyatlara erişebilecek değerli dinsel kalıntılardır. Kendini göstermek için güçlü ve tanınmış bir kurban gerektirmeyen bazı kutsallaştırma süreçleri ile kolektif şiddet arasında sıkı bir ilişki varsayan sayısız örnek vardır. Cesetlerden geriye kalanların kutsal kalıntıya dönüşümüne çağdaş dünyadaki bazı ırkçı linç biçimlerinde de tanık olunur.

Sonuçta, kurbanlarını kutsallaştıranlar katillerin kendileridir. Ve Romulus konusundaki "dedikodu"ların bize söylediği de budur. Dedikodular bize bunu özellikle modern bir biçimde söylemektedir, çünkü bu olayda bir tür politik komplo görüyorlardır; akılları daima başlarında ve ne istediklerini hep bilen insanların çeşitli öğeleri bir araya getirerek oluşturdukları bir hikâyedir bu, onlara göre. Metnin yansıttığı şey, pleblere özgü düşünme tarzıdır. Aristokrasiye karşı mücadele, Romulus'un tanrılaştırılmasını halka karşı bir tür komploya, senatörlerin propagandasının bir aracına indirger. Kutsama yoluyla gerçekte iğrenç bir olayın bağlam değiştirdiği fikri çok önemlidir, ama kasıtlı bir kamuflaj tezi, bazı eğilimlerini açık ettiği çağdaş

düşünce için ne kadar kışkırtıcı olsa da, kutsalın doğuşunda kolektif aşırı-taklitçiliğin ve yığın görüngülerinin temel rolünü arayan gözlemcileri tümüyle tatmin edemez. Livius ve Plutarkhos'un değindiği *dedikodular*, eğer bunların lafzını olduğu gibi kabul edecek olursak, mitolojik süreci her evresinde bilinçli ve kasıtlı bir fabrikasyona indirgeyerek din konusunda modern rasyonalizmin düştüğü hatalara sürükleyecektir bizi de. Bu dedikoduların en önemli yanı, mitolojik doğuş ile zincirinden boşanmış kalabalık arasında varsaydıkları ilişkidir. On dokuzuncu yüzyılın hiçbir yorumcusu bu kadar ileri gitmemiş, bu dedikodulardaki gerçek olmayanı akılda tutmuştur yalnızca. Ve böylece, dinselliği de güçlülerin zayıflara karşı bir komplosuna indirgemiştir.

Kolektif şiddetin istisnasız tüm izlerini incelemek, birbirleriyle karşılaştırmak ve eleştirmek gerekir. *Dedikoduları* çözümlerken, geleneksel pozitivizmin "doğru" ile "yanlış" ya da tarihsel ile mitolojik gibi kaba alternatiflerinin dışına düşen bir boyut keşfetmiştik. *Dedikodular* bu alternatiflerin çerçevesine sığmaz; dolayısıyla hiç kimse bunları ele almayı başaramamıştır. Tarihçiler için, Roma'nın kökeni üzerine kendilerinin anlatabileceği her şeyden daha kuşku vericidir bunlar. Livius'un kendisi de bunu kabul eder. Mitologlar da, mitolojik olmaktan ziyade anti-mitolojik olduğunu ileri süren şeyle ilgilenemezler. Dedikodular, örgütlü bilginin boşluklarının arasından kaybolur; kolektif şiddet izlerinin başına gelen de daima budur. Kültür evrim geçirdikçe, izler her zaman daha da uzaklaştırılır ve silinir; filoloji ve modern eleştiri, böylece daha sonraki mitolojilerin başlattığı işi tamamlar. Bilgi denen şey budur.

Kolektif cinayetin gizlenmesi geçmişteki aynı kurnaz ve karşı konulmaz güçle bizim aramızda da uygulanmaya devam etmektedir. Bunu göstermek için, Romulus ve Remus'la ilgili mitolojik toplama bir kez daha başvuracağım. Bu, sürecin bugün bile bizim aramızda olanca gücüyle işlediğini ortaya koyacak ve kolektif cinayet izlerinin

gizlenmesine bizim kendimizin de Titus-Livus'un metnini yorumlarken yaptığımız gibi farkında olmadan aracılık ettiğimizi anlamamızı sağlar.

Romulus'un ölümünün heretik versiyonlarının, bütün bu mitolojik toplam içinde kolektif cinayetin tek temsilini oluşturduğuna okurlarımın çoğunun da ikna olduğu kanısındayım. Kuşkusuz, mitin, daima cinayet olarak ama *kişisel* cinayet olarak sunulan bir başka şiddete dayalı ölüm içerdiğini bilmeyen yoktur ve bu, elbette, Romus'un ölümüdür.

Tek katil Romulus'tur. Tanıdığınız tüm eğitimli insanlara sorun – istisnasız size böyle söyleyeceklerdir. Romulus bir öfke anında kardeşini öldürür çünkü Romus alay etmek için, Romulus'un biraz önce çizmiş olduğu Roma şehrinin sembolik sınırını bir sıçrayışta aşmıştır.

Cinayetin bu versiyonu Livius'ta bulunur ama ne tek ne de ilk versiyondur bu. İlk versiyon, kolektif bir versiyondur. İkincisinden farklı olarak bu, kolektif cinayet temsilini henüz ortadan kaldırmamış olan mitin klasik bir örneğidir. İlk versiyonda bir kehanet tartışması vardır. Kuşların uçuşu, düşman ikizler olan Romulus ile Remus arasında hakemlik yapmayı başaramaz. Bu hikâye iyi bilinmektedir; kimse bunu gizleyememişir, çünkü mitin sonucunu veren ikinci versiyonla kolaylıkla kaynaşır ve biz de farkına varmadan her zaman bu ikincisini seçeriz *çünkü bu, kolektif cinayeti ortadan kaldıran versiyondur.* İki kardeşin, "terk edildikleri ve yetiştirildikleri" yerde yeni bir şehir inşa etme projesini nasıl tasarladıklarını anlattıktan sonra, Livius şunu ekler:

> Bir süre sonra, bu projelere, atalarından miras kalan tutku, yani hükûm sürme açlığı da eklenir ve bu tutku başlangıçta oldukça sakin bir girişimi canice bir çatışmaya çevirir. İkizler arasında, yaşa bakarak bile tercih yapmak mümkün olmadığından, yeni şehre kimin adını vereceğini, kimin kurup yönetimini ele alacağını

> kehanetlerle belirleyecek olan bu yerin koruyucu tanrıları olacaktır...
>
> Öncelikle Romus'a bir kehanetin göründüğü söylenir: Altı akbaba. Romus tam bunu ilan etmiştik ki Romulus'a da bunun iki misli akbaba görünür. Her biri kendi grubu tarafından kral ilan edilmiştir. Bir grup, önceliğe önem verirken, diğer grup krallığı almak için kuş sayısına önem veriyordu. Tartışılır; kavga edilir; öfkeler taşar ve cinayete varacak kadar çığrından çıkar. O zaman, *dalaş içerisinde*, Romus ölümcül yara alarak düşer.[6] [Altını ben çizdim.]

İkizler arasında her şey her zaman eşittir; çatışma vardır, çünkü rakiptirler, aralarında yarışma vardır. Çatışma, farklılık değil, farklılığın yokluğudur. İşte bu nedenle, ikili karşıtlıklar ve farklılıklarla açıklama getiren yapısalcılık, düşman ikizlerin durumunu, "bir dil olarak yapılaşmış" psikanalizden daha iyi anlayabilecek durumda değildir. Tıpkı bize o diğer ikiz çiftini, Eteokles ile Polyneikes'i anlatan Yunan tragedya yazarları gibi, Livius da ikizlerin çatışmasının bir çözüme bağlanamayacağını çünkü aralarında bir fark olmadığını anlamaktadır. Ayrılığın yokluğu kadar, mutlak ayrılık anlamına da gelir bu: *İkizler arasında, yaşa bakarak bile tercih yapmak mümkün olmadığından* tanrılara başvurulur, ama tanrıların sunduğu tek şey bir karar görüntüsüdür, tartışmayı beslemekten ve daha da alevlendirmekten başka bir işe yaramayan *karara bağlanamaz* bir karar. Kardeşler birbirlerinin arzuladığını arzulamaktadır, henüz var olmayan bir şey olsa bile, Roma şehrini arzulamaktadırlar. Rekabet tamamen mimetiktir ve kurban kriziyle özdeştir; aynı çatışmalı arzu içindeki tüm katılımcıları tektipleştiren, yalnızca iki kardeşi değil, onların hepsini, kendi şiddetlerinin ikizine dönüştüren de bu krizdir.

Budé dizisinden çıkmış olan, bu aktardığım çeviri açıkça hatalı değildir ama belirsiz ve yetersiz bir şey vardır. *Özü görünmez kılıyor-*

[6] Agy, I, VI-VII, tercüme Gaston Bayet, "Les Belles Lettres", 1940, s. 13.

dur. Livius'un Latincesinde son derece net olan Romus cinayetinin kolektif niteliği, Fransızca metinde neredeyse hiç fark edilmez olur. Latince *in turba*, yani *kalabalık içinde* sözcükleri Fransızcaya "dalaş içerisinde" diye çevrilmiştir. Bana bunu ve Latince orijinali gösteren Michel Serres oldu: *ibi in turba ictus Remus cecidit*. Aktardığım çevirideki kayda değer yumuşatma ve önemsizleştirme sürecini de o gösterdi. Kuşkusuz *dalaş* sözcüğünün de mevcut bağlamda pek çok iştirakçiyi varsaydığı söylenebilir. Doğrudur bu. Ama *turba* sözcüğünün kısmen teknik bir değeri vardır, *kargaşa içindeki, altüst olmuş ve karışıklık yaratıcı* kalabalıktır bu; Livius'un birinci kitabının içerdiği çok sayıdaki kolektif cinayet anlatılarında en sık rastlanan sözcük budur. Bu sözcük öyle önemlidir ki, Titus-Livus'un metninin her tercümesinde bunun edebi karşılığının bulunması zorunludur; yokluğu ister istemez, Baldr miti ya da Kuretalar mitinde olduğu gibi, kolektif cinayetin gizlenmesine hizmet eder. Demek ki, kültürün her evresinde hep aynı görüngü türüyle karşılaşmaktayız: Kurucu cinayetin gizlenmesi. Süreç günümüzde de, örneğin klasik hümanizma ya da "Batı etno-merkezciliği"ne karşı mücadele gibi çok çeşitli ideolojiler aracılığıyla devam etmektedir.

Benim "hayal gördüğüm" söylenecektir kuşkusuz. Bunun böyle olmadığının kanıtı, biraz önce imada bulunduğum anlayıştır – yani Romulus ve Remus miti gibi bir mitte kolektif cinayet temsilinin olmadığı şeklindeki neredeyse evrensel yanılsama. Oysa mitin merkezi bir öğesidir bu temsil ve bir tür örtbas etme ya da boğma süreciyle yavaş yavaş yok olmaktadır: Plutarkhos'taki cinayetlerden birinde patrisyenlerin Romulus'a yaptıkları şeyin gerçek entelektüel dengi. Periferide gezinen birçok başka cinayet olduğunu Michel Serres gösteriyor; ama bunlar tamamen dışlanacakları ana kadar –ki bu an neredeyse gerçekleşmiştir– hep ötelenmektedir. Kolektif cinayeti ilk ima ettiğinizde, "gerçek bilginler"in kaşları çatılır, ikincide "ciddi" denen ve dinsel görüngünün belki de artık var olmadığını söyleyen

araştırmacılar topluluğundan otomatik olarak dışlanırsınız. Sizden, bulanık sansasyonlara ve reklama susamış bir tür entelektüel maceracı diye söz ederler. Hakkınızda edilebilecek en iyi laf, utanmaz bir kolektif cinayet araştırıcısı olduğunuz, yani mitolojik incelemelerin deniz yılanı olduğunuz yolundadır.

Bir kez daha belirtiyorum, benim gözümde Livius'un önemi, Romulus'un ölümüyle ilgili mitlere bu cinayetin kolektif niteliğini gösteren yıkıcı bir varyant daha eklemiş olması değildir. Tüm mitlerin başlangıçta bu tür bir temsile sahip oldukları gösterilebilse bile, bunu kanıtlamanın sadece ikincil bir önemi olurdu. Kolektif cinayetin *silinme süreci* çok daha önemlidir, çünkü tesadüfi olamayacak kadar sabittir.

Livius, temel mitolojik dram olarak adlandırılabilecek olan şeyi kesin biçimde ortaya çıkarıyor: İkizlerin anlam(sızlığ)ı, mimetik düşmanlıkları, bundan kaynaklanan kurban krizi, krizin kolektif cinayetle sonuçlanması. Bütün bunlara antik çağın tüm büyük yazarlarında ve onların tüm büyük klasik taklitçilerinde rastlanır. Bu birliği, örneğin Livius ile Corneille'in, ya da Euripides ile Racine'in birliğini açıkça anladığımızda, yüzyıllardır süren "sansürcülüğü" de saptamış oluruz. Livius'ta hayran olunması gereken şey, hatta taklit edilmesi gereken şey budur; ve en az bunun kadar önemlisi, Romus'un cinayetinin, kolektif ve bireysel iki versiyonunun artsüremli gelişimlerinin gerektirdiği düzen içinde sunulmasıdır. Hâlâ yalnızca eşsüremlilik üzerinde oyalanan bizim bugünkü okullarımızdan farklı olarak, Romalı tarihçi, bir hazırlık *zamanı* olduğunu görür: Hep aynı yönde aynı amaca, kolektif cinayetin silinmesine doğru yönelen bir süreçtir bu. Kolektif cinayetten yoksun versiyon, Baldr ve Kuretalar miti hakkında göstermeye çalıştığım gibi, diğerine oranla ikincil olarak algılanmalıdır. Mitolojik dönüşüm tek yönlüdür ve izlerin silinmesi yönünde gerçekleşir.

Roma'da gerçekten mahşerî bir rivayetin hep sürüp gitmiş olma-

sı kayda değer bir olgudur. Bu rivayet, sitenin kökeninin şiddete dayalı olmasından yola çıkarak şiddet yoluyla imha edileceği kehanetinde bulunur. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*'nde, Romulus ve Remus mitinin Romalıların bilincindeki yankılarından söz eder:

> Bu kanlı kurban, Roma tanrılarına sunulmuş olan bu ilk kurban, halkın belleğinde her zaman için korku verici bir anı olarak kalır. Roma'nın kuruluşundan yedi yüz yıl sonra, Horatius bunu hâlâ bir tür ilk günah olarak kabul edecektir, bunun sonuçlarının oğullarını birbirlerini katletmeye yönelterek kaçınılmaz biçimde sitenin yıkımına yol açacağına inanır. Tarihinin her kritik döneminde, üzerine bir lanetin çökmüş olduğuna inanan Roma, kendini her zaman yüreği daralarak sorgular. Doğumunda insanlarla barışık olmayan site, tanrılarla da barışık değildi. Bu dinsel kaygı Roma'nın yazgısına ağır bir yük eklemiştir.[7]

Bu rivayet, bir bütün olarak topluluğu kurucu cinayetten sorumlu kılması bakımından ilginçtir. Cinayetin sahiden kolektif bir versiyonuna dayanmaktadır ve Roma'yı böyle bir lanetlenmeye maruz kalmış tek şehir olarak sunmasında büyüsel bir şey olsa da, ifade edilme tarzından bağımsız bir hakikati kendince dile getirmektedir: Her topluluğun temeli ve yapısı, özünde radikal biçimde tahripkâr kalması gereken bir şiddete dayalıdır; ama –hangi mucizeyle, tanrısal olarak bahşedilmiş hangi ceza teciliyle bilinmez!– topluluk bu şiddeti *savuşturmayı* becermiş ve şiddet de bir süre için yapıcı bir nitelik edinerek bir barışma ve uzlaşma aracına dönüşmüştür.

[7] Eliade, agy, II, s. 124-125.

SEKİZİNCİ BÖLÜM:
MİTLERİN BİLİMİ

Genel olarak dinsel biçim, fikir ve kurumlarda neyi bulacağımızı biliyoruz artık: Kolektif yankılarıyla son derece "başarılı olmuş" şiddet edimlerinin çarpıtılmış yansısı. Mitolojide de bu aynı şiddet edimlerinin hatırlanışını görebiliyoruz: Bu edimler o kadar başarılı olmuştur ki, failleri onları tekrar tekrar sahnelemek durumunda kalmışlardır. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu hatıra ister istemez evrim gösterir, ama ilk baştaki çarpıtılmanın sırrını yeniden keşfetmek yerine, bu sırrı sürekli yitirir, daima daha derine gömer. Dinler ve kültürler, kendilerini oluşturmak ve sürdürmek için bu şiddeti gizlerler. Onların sırlarını keşfetmek, tüm insan biliminin en büyük muammasına, doğanın ve dinin doğasına ve kökenlerine *bilimsel* denebilecek bir çözüm getirmektir.

Bu bilimsel niteliği ileri sürerek, dar anlamda bilimin insan alanında imkânsızlığını savunan güncel dogmayı yalanlıyorum. Benim iddiam aşırı kuşkuyla karşılaşıyor, özellikle ilke olarak bunu yargılamakta usta çevrelerde: İnsan bilimleri, daha doğrusu insan bilim-

sizliği uzmanları arasında... Bana karşı daha az sert olanlar bile, aşırı iddialarım yüzünden değil, bunlara rağmen bağışlanmayı hak ettiğimi sık sık belirtiyorlar. Onların iyi niyetleri benim yüreğime su serpiyor ama şaşırtıyor. Eğer savunduğum tezin hiçbir değeri yoksa, tümüyle bunu savunmaya ayrılmış kitaplar neye yarıyor?

Hangi hafifletici nedenlerden yararlandığımı iyi biliyorum. Artık hiçbir şeye inanmayan bir evrende, aşırı taleplerin sakıncası yoktur. Yayımlanan kitap sayısı sürekli artarken kendi kitabına dikkat çekmek isteyen bahtsız bir yazar, kendi sözlerinin önemini abartmak zorunda kaldığını görür. Kendi reklamını kendisinin yapması gerekir. Dolayısıyla dildeki aşırılıklarından dolayı ona kızmamalı. Gerçekten saçma sapan konuşan o değil, kültürel yaratışın nesnel koşullarıdır.

Davranışının bu cömertçe yorumlanışını yalanlamak zorunda kaldığım için üzgünüm. Düşündükçe, yaptığımdan başka türlü konuşma olanağımın hiç kalmadığını daha iyi görüyorum. Dolayısıyla, korkarım ki bir yanlış anlamaya dayalı sempatileri kaybetme riskinde ayak diremem gerekiyor.

"Yöntem"lerin ve "teori"lerin hep hızlanan burgacı içinde, kamunun lütfunu bir an için üzerine çekip de ardından muhtemelen bir daha asla içinden çıkamayacakları bir unutuluşa düşen yorumların valsi içinde, sanki hiçbir istikrar kalmamış, hiçbir hakikat *tutunamayacakmış* gibi görünür. Bu konudaki son çığlık, sonsuz sayıda yorum olduğunu, bunların tümünün de birbirine eşdeğer olduğunu, hiçbirinin ötekilerden daha doğru ya da daha yanlış olmadığını söylemekten ibaret. Bir metnin ne kadar okuru varsa, öyle gözüküyor ki o kadar da yorum var. Dolayısıyla bu yorumlar, nihayet kazanılmış özgürlüğün genel neşesi içinde, hiçbiri rakipleri üzerinde asla kesin zafer kazanamadan sonsuzca birbirini izlemeye mahkûm gözüküyor.

"Metodolojilerin"in karşılıklı ve ayinsel katliamını güncel zekâ-

nın tamamı olarak görmemek gerekir. Bu dram bizi oyalasa da okyanus üzerindeki fırtınadan farksızdır; yüzeyi altüst eder ve diplerin sükûnetini asla bozmaz. Biz hareket ettikçe bize yalnızca kendi hareketliliğimiz gerçekmiş gibi gelir ve görünmez olanı da iyice yitiririz. Sözde-demistifiye ediciler, ortak kökenleri olan eleştirel ilkeyi aslında zayıflatmaksızın ama daima daha sadakatsizce birbirlerini boğazlamaya devam edebilirler. Yakın dönem doktrinlerinin hepsi tek ve aynı deşifre edici usûlden kaynaklanır: Batı dünyasının icat ettiği en eski usûldür bu, gerçekten kalıcı olan tek usûldür. Her türlü tartışmanın ötesinde olduğundan, bu usûl, Tanrının kendisi gibi, fark edilmeden geçer. Bizim üzerimizdeki nüfuzu öyle güçlüdür ki, dolaysız algıdan ayırt etmemiz neredeyse imkânsız gibidir. Bu usûlü kullananların dikkatini bunun üzerine çektiğinizde, kullandıkları an bile, şaşkınlıklarına yol açarsınız.

Okur, burada şu eski dostumuzu, kıyımcı temsillerin deşifre edilişini tanımış olmalı. Bizim tarihimiz bağlamında bu bize çok sıradan gelir, ama bu bağlamdan çıkardığınız anda meçhul bir şeye dönüşecektir. Yine de cehaletimiz, farkında olmadan nesir konuşan Mösyö Jourdain'in cehaletinden farklıdır. Usulün yerel sıradanlığı, antropolojik bir çerçevede edineceği istisnailiğe ve hatta biricikliğe karşı körleştirmemelidir bizi. Bizim kültürümüz dışında kimse bunu keşfetmemiştir, hiçbir yerde buna rastlanmaz ve bizde bile, hiç incelemeksizin kullanıyor olmamızda esrarengiz bir şey vardır.

Günümüz dünyasında bu usulü heba ediyoruz; birbirimizi sürekli olarak kıyımcı eğilimle suçlamamıza yarıyor. Partizan anlayışla ve ideolojiyle zehirlenmiştir. Bu usûlü tüm saflığıyla yeniden bulmak için, onu modern tartışmalara bağımlı yorumlardan etkilenmeyen eski metinlerle açıklamayı yeğledim. Bir Guillaume de Machaut'nun demistifikasyonu evrensel olarak kabul görür. Ben buradan yola çıktım ve bizim metinleşmiş mimetik ikizlerimize ilişkin sonu gelmeyen hırgürü kısa kesmek için de hep oraya dönüyorum.

En güçlü kanıtlara karşı bile her zaman inkâr çığlıkları yükselir, özellikle bizimki kadar bulanık bir dönemde; ama bu tür mırın kırınların en ufak entelektüel önemi yoktur. Hatta daha öteye gitmek gerekir. Günün birinde, benim sözünü ettiğim kanıt türüne karşı isyan yeniden güç bulabilir ve kendimizi Nürnberg birliklerinin ya da dengi şeylerin karşısında bulabiliriz. Tarihsel sonuçlar felaket olsa da entelektüel sonuçları hiç olur. Bu hakikat, uzlaşmadan zarar görmez ve ne olursa olsun kimse ve hiçbir şey bunu değiştiremez. Yarın yeryüzünde buna tanıklık edecek kimse kalmasa da, bu hakikat hakikat olarak kalacaktır. Bu, kültürel göreciliğin ve her türlü "etnomerkeziyetçilik" eleştirisinin gözünden kaçan şeydir. İstesek de istemesek de bu olguyu kabul etmemiz gerekiyor, zaten zorunlu kaldığımızda çoğumuz kabul ederiz ama zorunluluğu sevmeyiz. Zorunluluğun bizi arzumuzun ötesine sürüklemesinden belli belirsiz çekiniriz.

Bu *hakikati* bilimsel olarak nitelendirebilir miyiz? Bilim teriminin en güçlü kesinliklere hiç tartışmasız uygulandığı dönemde birçok insan buna olumlu cevap verirdi. Bugün bile, etrafınızdaki insanlara sorun, birçoğu hiç tereddüt etmeden yalnızca bilimsel anlayışın cadı avına son verebildiği cevabını verecektir size. Cadı avını alttan alta destekleyen şey, kıyımcı, büyülü nedenselliktir ve cadı avından vazgeçmek için aynı anda diğerine inanmaktan da vazgeçmek gerekir. Birinci bilimsel devrimin Batı'daki bu cadı avından kesin olarak vazgeçmekle az çok çakıştığı bir gerçektir. Etnologların diliyle konuşursak, insanların *toplumsal ilişkiler düzeyindeki anlamlı nedenler*'e (ki bunlar aynı zamanda *düzeltici müdahaleye uygun nedenler*'dir) yani *kurbanlar*'a yönelik çok eski tercihinin yerini giderek doğal nedenlere kararlı bir yönelimin aldığını söyleyebiliriz.

Bilim ile cadı avının sonu arasında sıkı bir ilişki vardır. Kıyımcı temsili açığa çıkararak alt eden yorumu "bilimsel" diye nitelemekten çekinmek için yeterli midir bu? Şu son zamanlarda bilim konusun-

da titiz davranır olduk. Belki de dönemin havasından etkilenen bilim felsefecileri istikrarlı kesinliklere giderek daha az değer veriyorlar. Bir Guillaume de Machaut'nun demistifikasyonu kadar risksiz ve basit bir operasyon karşısında bile, hiç kuşkusuz, müşkülpesent davranacaklardır. Itiraf edelim, bu konuda bilimden dem vurmak yersiz kaçar. Pekâlâ, bu kadar sıradan bir iş için bu şişkin terimi kullanmaktan vazgeçelim. Vazgeçmeye hazırım, özellikle de bu vazgeçiş benim çabamın zorunlu olarak bilimsel niteliğini apaçık kılacağı için. Gerçekte nedir söz konusu olan? Güncel uygulanma alanında geçerliliği bin kez doğrulanmış, çok eski ve her türlü sınamaya dayanıklı bir deşifre etme usulünü, henüz kimsenin uygulamayı düşünmediği metinlere uygulamak.

Hipotezim hakkındaki asıl tartışma daha başlamadı bile. Ben de geçerliliğini kimsenin tartışmadığı bir yorum tarzının hedef alanını genişletmekle sınırlandırdım kendimi. Doğru soru, bu genişletmenin geçerli olup olmadığıdır. Ya ben haklıyım ve gerçekten bir şey keşfettim ya da haksızım ve zaman kaybettim. Hipotezi (bunu ben icat etmiş değilim, yalnızca uygulama alanını değiştirdim) Guillaume de Machaut'ya uygulandığı gibi mite de uygulanmak için basit birkaç uyarlama yeterlidir. Ben haklı da olabilirim, haksız da, ama hipotezime uygun tek sıfatın *bilimsel* olması için temelde haklı olmam gerekmiyor. Eğer haksızsam, hipotezim bir süre sonra unutulacaktır; eğer haklıysam, önceden tarihsel metinler için geçerli olan şey mitoloji için de geçerli olacaktır. Hipotez aynıdır, metin türü de aynıdır. Eğer kendini kabul ettirirse, başka yerde de aynı biçimde kendini dayamasını sağlamış olan nedenlerle olacaktır. Daha önceden tarihsel temsiller konusunda olduğu gibi, aynı güçle zihinlere kazınacaktır.

Dediğim gibi, Guillaume de Machaut'nun kabul görmüş okunuşuna *bilimsel* sıfatını yakıştıramamamızın tek gerekçesi belirsizlik değil, aşırı kesinlik, riskin hiç olmaması, alternatif yokluğudur. Es-

ki sorunsuz demistifikasyon tezimizi mitoloji alanına kaydırdığımızda, özellikleri değişir. Rutin gerçeklik yerini maceraya bırakır, bilinmeyen yeniden belirir. Rakip teoriler çok sayıdadır ve en azından şimdilik, benimkinden "daha ciddi" geçiniyorlar. Ama mitleri de kıyımcı temsil açısından ele almaya yavaş yavaş alışılacaktır, tıpkı cadı avına alışılması gibi. Sonuçlar öyle kusursuzdur ki, bu varsayım tarihsel kıyımlar için vaktiyle ne kadar istenç-dışı ve "doğal" olmuşsa mitler için de aynı şekilde olur. Günümüzde Oidipus metni ile Guillaume de Machaut'nun metnini benzetmek ne kadar tuhaf geliyorsa, gün gelecek bu iki miti aynı biçimde okumamak da o kadar tuhaf görünecektir. Mitolojik bağlamı içine yerleştirilmiş bir mitin yorumu ile bu aynı mitin tarihsel bağlama taşınmış yorumu arasında saptamış olduğumuz şaşırtıcı farklılık o gün ortadan kalkmış olacaktır.

O zaman artık mitolojiyi mitten arındırmak için bilime gerek olmayacaktır, tıpkı Guillaume de Machaut için de gerekmeyeceği gibi. Ama bugün benim hipotezimden bilimsel sıfatı esirgeniyorsa, hipotezin daha sonra reddettireceği nedenin tersi yüzündendir bu. Hipotezim fazlaca aşikâr olacak ve yine bilginin hareketli sınırlarının çok gerisine düşecektir. Bu hipotez, ancak bir ara evrede, günümüzün neredeyse evrensel reddi ile yarının evrensel kabulü arasındaki ara dönemde bilimsel olarak görünür.

Riskten ve belirsizlikten fazlasıyla muaf bir hipotezi bilimsel olarak nitelemeye az önce burun kıvırmıştık. Ama yalnızca riskin ve belirsizliğin olduğu bir hipotez de bilimsel değildir. Bu onurlu sıfatı hak etmek için, azami fiilî belirsizlikle azami potansiyel kesinliği bağdaştırmak gerekir. Benim hipotezimin yaptığı da budur. Yalnızca geçmişteki yenilgilere dayanan araştırmacılar bu bileşimin ancak sayısallaştırılabilir ve deneysel doğrulamaya yatkın alanlarda mümkün olduğuna alelacele karar verdiler. Bunun böyle olmadığının kanıtı, daha şimdiden gerçekleşmiş olmasıdır. Benim hipotezim yüz-

yıllardan beri vardır ve bunun sayesinde, mitsizleştirme alanında belirsizlikten kesinliğe geçiş daha önce bir kez meydana gelmiştir; dolayısıyla ikinci kez de meydana gelebilir.

Bunun böyle olduğunu görmekte zorlanıyoruz çünkü artık kesinlikler bizi tiksindiriyor; onları zihnimizin karanlık köşelerine sürme eğilimindeyiz; aynı şekilde, yüz yıl önce de belirsizlikleri sürgün etme eğilimindeydik. Cadılığı ve diğer kıyımcı batıl inançları mitsizleştirmemizin mükemmel bir kesinlik oluşturduğunu bile bile unutuyoruz. Eğer bu kesinlik yarın mitolojiye uzanırsa, her şeyi öğrenmiş olmayacağız elbet; ama araştırmanın ister istemez sorduğu ya da kesin ve mutlak cevaplar bulma umudunu tamamen yitirmemişse soracağı bazı soruların sağlam ve muhtemelen kesin cevaplarını elde edeceğiz.

Sayısallaştırılabilir olsun ya da olmasın, böyle bir sonuç için bilim teriminden niçin vazgeçmek gerektiğini anlamıyorum. Başka hangi terimi kullanmamız gerekiyor? Kullanımımın neye karşılık düştüğünü gerçekten görmeden bu terimi kullanmakla suçluyorlar beni. Benim sözümona kibrime sinirleniyorlar. En ufak bir riske girmeden bana tevazu öğretmenin mümkün olduğunu sanıyorlar. Popper'in "yanlışlanabilir"ini ve Oxford'dan, Viyana'dan ve Harvard'dan bize ulaşan başka güzel şeyleri de karşıma çıkarıyorlar. Kesin şeyler yapmak için, diyorlar, öyle ciddi koşulları yerine getirmek gerekir ki, en katı bilimler bile buna erişemeyebilir.

Bizim Guillaume de Machaut'yu demistifiye etmemiz kuşkusuz Popper'ci anlamda "yanlışlanabilir" değildir. O halde bundan vazgeçmemiz mi gerekiyor? Burada bile kesinlik kabul edilmezse eğer, günümüzde sayısallaştırılamayan her şey için geçerli sayılan o "ne doğru-ne de yanlış" yorumunun büyük demokrasisine mutlak biçimde bağlı kalınırsa, bu sonuçtan kaçınılamaz. Geriye dönüp, cadılık davalarına son verenleri mahkûm etmemiz gerekir. Onlar cadı avcılarından daha dogmatiktiler ve tıpkı cadı avcıları gibi, hakikate

sahip olduklarını sanıyorlardı. Onların iddialarını reddetmemiz mi gerekiyor? Başka binlerce yorumcu, ünlü cadı avcıları, saygın âlimler, hatta kimi zaman Jean Bodin gibi pek ilerici şahsiyetler, soruna dair çok farklı fikirler ortaya atarken, bu insanlar hangi hakla özel bir yorumu, elbette kendilerinin yorumunu doğru yorum olarak ilan etme hakkını kendilerinde görürler? Bu ne katlanılmaz kibir, ne korkunç hoşgörüsüzlük, ne dehşetli püritanizm! Cadılı, cadısız, doğal nedenli ve büyülü nedenli, düzeltici bir müdahaleye uygun olanlar ve hak ettikleri ıslah sopasını asla alamayanlardan oluşan yüz yorum çiçeğinin yeşermesine izin vermek gerekmiyor mu?

Benim yaptığım gibi, nesnelerin özünden hiçbir şey değiştirmeden bağlamlarını biraz değiştirerek, bazı çağdaş tavırların gülünçlüğü ya da en azından bu nesnelere uygulanabilirliği kolaylıkla gösterilebilir. Eleştirel düşünce kuşkusuz aşırı bir çürüme halindedir, bunun geçici olmasını umut edelim, ama hastalık daha az keskin değildir çünkü kendini eleştirel düşüncenin incelmesinin zirvesi sanmaktadır. Eğer atalarımız bugünkü ustaların yapmış olduğu gibi düşünmüş olsalardı, cadılık davalarına asla son veremezlerdi. Şu an bile, kurbanı olduğu kısır vaat yarışları ve bundan kaynaklanan tezler –kendi kendini yok edici karakteri artık bize dokunmayan, dokunsa bile "olumlu" bir gelişme olarak dokunan tezler– sonucu güçsüz düşmüş bir *intelligentsia*'dan başka bir şeyi karşılarında göremeyen insanların, yakın tarihin en az tartışmalı dehşetlerinden kuşkuya düştüklerini görmek insanı şaşırtmamalı.

DOKUZUNCU BÖLÜM:
İNCİL'DE İSA'NIN ÇİLESİNİN KİLİT SÖZCÜKLERİ

Önceki analizler bizi insan kültürünün, kolektif şiddet içindeki kökenlerini sürekli gizlemeye yatkın olduğu sonucuna götürüyor. Kültürü bu şekilde tanımlamak, mitlerde saptadıklarımıza ve kıyımların yaygın olduğu dönemlerdekine çok benzeyen krizler aracılığıyla hem bütün bir kültürün ardışık evrelerini hem de bir evreden ötekine geçişi anlamamızı sağlamaktadır. Yıkıcı bilginin yayılma tehlikesi gösterdiği dönemler, daima krizin ve yaygın şiddetin görüldüğü dönemlerdir; ama öte yandan toplumsal kargaşanın doruğa çıktığı anların kurbanlarından ya da yarı-kurbanlarından biri de yine bu bilgi olur.

Bu model bizim toplumumuz için geçerli olmaya devam etmektedir; hatta tarih, bizim tarihimiz dediğimiz şeyin tamamını anlamaya yetmese bile, bugün her zamankinden de daha geçerlidir. Yarından tezi yok tüm mitolojiye yayılmayacak olsa bile, bu tarihin kıyımcı temsillerini bizim deşifre edişimiz, kültürel gizleme için şim-

diden önemli bir yenilgi sayılır; hatta bu kısa sürede bozguna dönüşebilecek bir yenilgidir. Ya kültür benim söylediğim şey değildir, ya da onu besleyen gizleme gücü, bizim evrenimizde, bu çok eski yalanı açığa vurmaya yönelen bir karşı-güce karşı mücadele etmek zorundadır.

Açığa vurucu bu güç vardır, var olduğunu hepimiz biliyoruz, ama onu öyle görmek yerine, çoğumuz onda en yetkin gizleme gücünü görmekteyiz. Kültürümüzün en büyük yanılgısı budur; ama kıyımcı yanılsamanın –ki şimdi kendi tarihimizin merkezinde de bu yanılsamanın daha hafiflemiş bir versiyonunu deşifre edebiliyoruz– mitolojideki büyük etkisini keşfetmemiz ölçüsünde bu yanılgı da azalacaktır.

Bu açığa çıkarıcı gücü oluşturan şey, Hıristiyanların Eski ve Yeni Ahitlerden oluşan Kutsal Kitap'ıdır. Kutsal Kitap, kıyımcıların kıyım temsillerinde saptayıp tanımlamayı başardığımız şeyi deşifre etmemizi sağlar. Bir bütün olarak dinselliği deşifre etmeyi öğretir bize. Bu kez zafer, bu zafere yol açan gücün açığa çıkarılmasına gerek duymayacak kadar kesin olacaktır: İnciller, açığa çıkarıcı evrensel güç olarak kendileri gösterecektir. Yüzyıllardan beri, en etkili düşünürler bize İncillerin de ötekiler gibi bir mit olduğunu tekrarlayıp duruyorlar ve insanların çoğunu ikna etmeyi de başarmışlardır.

İncillerin İsa'nın çektiği ıstırapların etrafında döndüğü, yani dünyanın tüm mitolojilerindeki dramın aynısının etrafında döndüğü doğrudur. Bunun *bütün* mitler için böyle olduğunu göstermeye çalıştım. Yeni mitler yaratmak, kıyımcıların bakışını ortaya koymak için bu dram daima gereklidir. Ama, kıyımcıların yanılsamalarını reddetmeye son derece kararlı bir kurbanın bakışını ortaya koymak için de aynı dram gereklidir. Demek ki, tüm mitolojinin sonunu getirebilecek tek metni yaratmak için yine bu drama ihtiyaç var.

Bu olağanüstü eseri tamamlamak, mitolojik temsilin inandırıcılığını sonsuza dek ortadan kaldırmak için (gerçekten de eser gözleri-

mizin önünde tamamlanmak üzeredir), mitin son derece gerçek (çünkü bütün insanlığı çok eskiden beri etkisi altında tutmaktadır) olan gücünün karşısına doğru bir temsilin daha da büyük gücünü çıkarmak gerekir. Temsil edilen olayın aynı olması gerekir; yoksa İncillerin, aynı zamanda ıstırap ve işkence çekenlerin yanılsamaları demek olan mitolojilerin tüm karakteristik yanılsamalarını noktası noktasına çürütmesi ve gözden düşürmesi mümkün olamaz.[1]

İncillerin kıyımı reddettiklerini iyi biliyoruz. Ama farkında olmadığımız şey, bunu yaparken, kıyımın mekanizmasını açığa çıkardıkları ve tüm insan dinini ve bundan kaynaklanan kültürleri parça parça söktükleridir: Çevremizde titreşen tüm sembolik güçlerde, kıyımcı temsilin meyvesini görmeyi başaramıyoruz. Ama eğer bu biçimlerin etkisi gevşiyorsa, yanılsatıcı güçleri zayıflıyorsa, bunun nedeni onlara temel teşkil eden günah keçisi mekanizmalarını giderek daha iyi tanıyor olmamızdır. Bu mekanizmalar bir kez saptandığında artık etkili olamazlar; onların gerektirdiği kurbanların suçluluğuna giderek daha az inanırız. Onları besleyip yaşatan besinden yoksun kaldıklarında, bu mekanizmalardan türeyen kurumlar çevremizde birer birer çökerler. Bilelim ya da bilmeyelim, bu çöküşün sorumlusu, İncillerdir. Bunu göstermeye çalışalım.

İsa'nın Çilesi incelendiğinde, Eski Ahit'ten, özellikle Mezmurlardan yapılan alıntıların oynadığı rol bizi çarpar. İlk Hıristiyanlar bu referansları ciddiye alıyorlardı ve tüm ortaçağ boyunca da alegorik ya da "figürsel" denen yorum, bu Yeni Ahit pratiğinin az çok mutlu uzantısını ve genişlemesini oluşturmuşur. Genel kural olarak modernler burada ilginç bir şey göremezler ve ciddi biçimde yanılırlar. O zaman da alıntıların retorik ve stratejik yorumuna yönelirler. İncil yazarları teoloji konusunda bir sürü yenilik getirmişlerdir. Dolayısıyla, yenilikleri Kutsal Kitap'ın prestijine olabildiğince büründürerek saygın kılma arzusu atfedilebilir onlara. İsa'nın ölçüsüzce yü-

[1] Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 161-304.

celtilmesini rahatlıkla kabul ettirmek için, kendi sözlerini yetkili metinlerin koruyucu şemsiyesi altına yerleştirirler.

İncillerin mezmur parçalarına, hatta kimi zaman da, içkin önemleri çok zayıf gözüken ve pek yavan olduklarından varlıkları bizim gözümüzde öz anlamlarıyla doğrulanmayan cümle parçacıklarına aşırı denebilecek bir abartı verdiklerini itiraf etmek gerekir.

Örneğin Yuhanna'nın (15: 25), İsa'nın mahkûmiyetini, "*benden sebepsiz nefret ettiler*" cümlesiyle tumturaklı bir şekilde aktardığı görüldüğünde, bundan ne sonuç çıkarmamız gerekir? İncil yazarı kabaca ısrar etmektedir. İşkenceci düşman topluluk, *Kutsal Kitap'ın bu sözü doğrulansın diye* oluşmuştur. Basmakalıp deyişin kabalığı, hantallığı bizim kuşkumuzu güçlendirir. Mezmur ile İncillerin İsa'nın ölümünü bize aktarma tarzları arasında apaçık bir ilişki vardır, ama cümle öyle bayağı, uygulaması öyle aşikârdır ki, bunları vurgulama gereği duymayız.

Luka İsa'nın, "Size şunu söyleyeyim, yazılmış olan şu sözün yaşamımda yerine gelmesi gerekiyor:.'O, suçlularla bir sayıldı'" (Luka 22: 37; Markos 15: 28) dediğini söylediğinde benzer bir izlenim ediniriz. Bu kez alıntı bir mezmurdan değil, İşaya'nın III. bölümünden gelmektedir. Bu türden referanslar hangi derin düşünceye denk düşebilir? Bu görülmediğinden bizim evrenimizi dolduran sıradan artniyetlerle yetinilir sonunda.

Gerçekte bizim bu iki küçük cümlemiz hem kendi içlerinde hem de Çile anlatısı açısından çok ilginçtir; ama bunu anlamak için, Çilede belirip de yiten şeyi, kıyımcı temsilin tüm insanlık üzerindeki nüfuzunu kavramak gerekir. Görünüşte ciddiye alınamayacak kadar bayağı olan bu cümlelerde ifade bulan şey, büyülü nedenselliğin ve basmakalıp suçlamaların inkârıdır. Kıyımcı kitlenin gözü kapalı kabul ettiği her şeyin reddedilmesidir. Örneğin, ensest ilişkisi içinde olduğu için vebadan sorumlu bir Oidipus varsayımını tüm Thebaililer hiç tereddütsüz kabul etmişlerdir; Mısırlılar, avına sımsıkı yapış-

mış bir taşralı Venüs'ün söylediklerine dayanarak zavallı Joseph'i hapsetmişlerdir. Mısırlılar hep böyle davranmışlardır. Özellikle Yahudiliğin hakikatini Mısır'a soran Freud'la birlikte, biz de mitolojik açıdan fazlasıyla Mısırlı kalırız. Moda teorilerin hepsi, baba katline, enseste vs bağlılıklarıyla, basmakalıp suçlamaların yalancı karakterinin körleştiriciliğiyle pagan kalır. Bizler İncillerden ve hatta Tekvin'den çok daha gerideyiz.

İsa'ya işkence eden kalabalık da İsa'ya karşı ağızdan ağıza yayılan muğlak suçlamaları gözü kapalı benimser. Onların gözünde İsa, düzeltici müdahaleye (çarmıha germe) elverişli bela nedeni haline gelir. Büyülü düşünceye bayılan bütün topluluklar, kendi küçük dünyalarındaki en ufak düzensizlik belirtisinde hemen böyle bir şey aramaya koyulurlar. Yaptığımız iki alıntı, İsa'ya işkence eden kitle ile Mezmurlarda önceden kınanmış kıyımcı kitleler arasındaki sürekliliğe vurgu yapmaktadır. Ne İnciller ne de Mezmurlar bu kitlelerin acımasız yanılsamalarını benimser. İki alıntı da her türlü mitolojik açıklamadan geri durur. Miti tam anlamıyla kökünden koparırlar, çünkü kurbanın suçluluğu kurbanlık mekanizmasının temeldeki nedenidir; ve en gelişmiş mitlerde, bu cinayet sahnesini manipüle eden ya da el çabukluğuyla yok eden mitlerde, bu mekanizmanın görünüşteki eksikliğinin burada olup bitenle alakası yoktur. İncil'e özgü kökünden koparma ile Baldr ya da Kuretalar tarzında bir mitolojik aldatmacanın ilişkisi, bir köy şifacısının "manyetizmacı" numaraları ile bir tümörün kökünden söküp alınması arasındaki ilişkinin aynısıdır.

Kıyımcılar kendi nedenlerinin mükemmelliğine her zaman inanırlar, ama aslında *nedensiz nefret ederler*. Suçlamada neden yokluğu (*ad causam*) kıyımcıların asla görmedikleri şeydir. Demek ki tüm bu bahtsızları içinde bulundukları görünmez hapishanelerinden, kokuşup durdukları ama sarayların en mükemmeli sandıkları karanlık yeraltından çıkarıp almak için öncelikle bu yanılsamayla mücadele etmek gerekiyor.

İncillerin bu olağanüstü işlevi için, yürürlükten kaldırılmış, kırılmış, azledilmiş kıyımcı temsil için, Eski Ahit tükenmez bir meşru referans kaynağıdır. Yeni Ahit'in kendini Eski Ahit'e bağlı kabul etmesi ve ona dayanması nedensiz değildir. Her ikisi de aynı girişime dahildir. İnisiyatif eskisinden gelir, ama onu sonuna kadar götüren ve onu kesin ve mutlak biçimde tamamlayan yenisidir.

Özellikle kefaretle ilgili mezmurlarda, sözün kıyımcılardan kurbanlara doğru, tarihi yapanlardan tarihe maruz kalanlara doğru yer değiştirişini görürüz. Kurbanlar yalnızca seslerini yükseltmekle kalmaz, kıyımlarının tam ortasında da bağırıp çağırırlar; düşmanları etraflarını sarar ve onlara vurmak için birbirleriyle yarış eder. Kimi zaman bu düşmanlar mitolojilerde sahip oldukları hayvanca, canavarca görünümü hâlâ korur; onlar köpek sürüleridir, boğa sürüleridir, "Bashaan'ın güçlü hayvanları"dır. Yine de bu metinler, Raymond Schwager'in gayet iyi gösterdiği gibi, mitolojiden koparlar: Kurbana insanlığını geri vermek ve ona vuran şiddetin keyfiliğini ortaya çıkarmak için kutsal ikizanlamlılığı giderek daha çok reddederler.[2]

Mezmurlarda konuşan kurban, kuşkusuz hiç de "ahlaklı" görünmez; modernitenin iyi huylu havarileri için yeterince "İncil'vari" değildir. Bizim hümanistlerimizin duyarlılığı rahatsız olur. Bahtsız kurban, kendinden nefret edenlere kin duyar çoğu zaman. "Eski Ahit'in pek karakteristik" şiddet ve hınç gösterisi karşısında üzüntü duyulur. Bu, İsrailoğullarının tanrısının ünlü kötülüğünün özellikle açık bir işareti olarak görülür. Özellikle Nietzsche'den bu yana, aşağılanma ve hınç gibi bizi zehirlemiş olan tüm kötü duyguların bu mezmurlarda icat edildiği saptanır. Bu zehirli mezmurların karşısına, özellikle Yunan ve Germen mitolojilerinin o güzelim dinginliği çıkartılır. Gerçekten de haklılıklarından güç alan, kurbanlarının ger-

[2] *Brauchen wir einen Sündenbock?* Münih, 1978. Özellikle bkz. Eski Ahit üzerine ikinci bölüm. Ayrıca bkz. Paul Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, 1980.

çekten suçlu olduğuna inanan kıyımcıların kafalarının karışması için hiçbir neden yoktur.

Mezmurlardaki kurban açıkça rahatsız edicidir, hatta o harikulade klasik uyuma katılmaktan hoşlanan bir Oidipus'la kıyaslandığında son derece sinirlendiricidir. Oysa Oidipus tam istenen anda, büyük bir sanatla, büyük bir incelikle özeleştirisini yapar. Psikanaliz koltuğunda oturanın ya da Stalin dönemindeki eski Bolşeviğin coşkusunu katar bu özeleştiriye. Yaygaracı avangardizmle aynı şey olan zamanımızın yüce konformizmine bunun model oluşturduğundan hiç kuşkunuz olmasın. Bizim entelektüelerimiz köleliğe öylesine can atıyorlardı ki, Stalinizm icat edilmeden önce bile kendi küçük topluluklarında Stalincilik oynuyorlardı. İnsanlık tarihinin en büyük kıyımları hakkında ihtiyatlı bir soruşturma başlatmak için bile elli küsur yıl beklemiş olmalarında şaşılacak bir şey yok! Mitoloji en iyi suskunluk okuludur. Kutsal Kitap'la mitoloji arasında asla tereddüt etmeyiz. Biz öncelikle klasiğiz, ardından romantik, gerektiğinde ilkel, kudurgan modernist, modernizmden tiksindiğimizde ise neo-ilkelci, her zaman gnostik; Kutsal Kitapçı ise asla...

Büyünün nedenselliği mitolojiyle birdir. Dolayısıyla onu reddetmek hayati önem taşır. İnciller de bunun farkındadır, çünkü her fırsatta bu inkârı tekrarlarlar. Bunu, İsa'yı sorguya çektikten sonra, *neden göremiyorum* diyen Pilatus'a bile söyletirler. Pilatus henüz yığından etkilenmemiştir ve olgular önünde kaçamak ama anlamlı biçimde eğilen şey, onun içindeki yargıçtır, Roma hukukunun, yasal rasyonalitenin cisimleşmesidir.

Ama, denecektir, kurbanların Kutsal Kitap'ta yeniden saygınlığına kavuşturulmasından daha doğal ne olabilir? Yaygın bir durum değil midir bu, en aşağı antik çağa kadar uzanmaz mı? Kuşkusuz böyledir; ama daha önce kurbanların itibarı bir başka gruba karşı çıkan bir grup tarafından iade ediliyordu. İtibarı iade edilmiş kurbanın etrafında inananlar daima kalır ve direniş ateşi asla sönmez. Ha-

kikatin sular altında kalmasına izin verilmez. Yanlış olan da budur işte; kıyımcıların kıyım temsilinin mitolojide hiçbir zaman gerçekten tehlike ya da tehdit altında olmaması bundandır. Örneğin Sokrates'in ölümüne bakın. "Hakiki" felsefe olaya karışmaz. Günah keçisinin bulaşıcılığından kaçar. Dünyada her zaman hakikat vardır, İsa'nın öldüğü dönemde tam böyle olmasa bile. En sevgili müritlerin bile yığına karşı söyleyecek bir sözleri olmamıştır. Kelimenin tam anlamıyla yığın tarafından emilmişlerdir. Havarilerin grup başı olan Petrus'un, efendisini herkesin önünde inkâr ettiğini bize öğreten yine Petrus'un İncil'idir. Bu ihanetin Petrus'un psikolojisiyle hiç ilişkisi yoktur. Havarilerin bile günah keçiliği etkisine direnemiyor olması, kıyımcı temsilin insan üzerindeki her şeye kadir gücünü ortaya çıkarır. Olup biteni iyi anlamak için, mutat anlaşmazlıklarına rağmen İsa'yı mahkûm etmekte hemfikir olan bu güçlerin arasında müminler grubunun sayısını şöyle bir hesaplamak gerekir. Onlar, bir mahkûmun ölümünü anlamlı kılabilecek tüm güçlerdir. Onları saymak kolaydır. Daima aynıdır onlar. Onların hepsi de cadı avında ya da günümüz dünyasının büyük totaliter gerilemelerinde karşımıza çıkar. En başta dini şefler vardır, ardından politik şefler gelir ve özellikle de yığın vardır. Tüm bu insanlar eyleme katılır, öncelikle dağınık düzende, ardından daima bütünleşirler. Tüm bu güçler –bunu hiç gözden kaçırmamak gerekir!– en zayıftan başlayıp en güçlüye varacak şekilde, gerçek önem sıraları içinde müdahale ederler. Dini liderlerin komplosunun sembolik önemi vardır, ama gerçek önemleri azdır. Hirodiya daha da küçük bir rol oynar. Luka'nın Çile anlatısına Hirodes'i dahil etmesinin tek nedeni, İsa'ya karşı hükmü güçlendirmeye yatkın güçlerin tekini bile ihmal etme korkusudur.

Pilatus iktidar sahibidir, ama onun üzerinde yığın vardır. Yığın bir kez harekete geçtiğinde kesin olarak baskın çıkar, kurumları ardından sürükler, onları kendi içinde erimeye zorlar. Mitolojinin ku-

rucu kolektif cinayetinin oybirliğini görürüz burada. Bu yığın, çözülme halindeki gruptur, kelimenin tam anlamıyla eriyen ve ancak kurbanı pahasına, yani günah keçisi pahasına yeniden kurulabilen topluluktur. Öyleyse kıyımcıların o kendinden emin kıyım temsilinin doğuşu için en her şey tamamdır. Gelgelelim, İncil'in bize verdiği bu değildir.

İnciller Pilatus'a yığının hükmüne direnme iradesi atfederler. Bunu onu daha sempatik ve buna karşılık, Yahudi yetkilileri antipatik kılmak için mi yaparlar? İleri sürülen budur ve Yeni Ahit'teki her şeyi en iğrenç kaygılarla açıklamak isteyenler de az değildir. Onlar gerçekten günümüzün yığınıdır, hatta belki de bütün zamanların yığını. Ama haksızdırlar. Sonuçta Pilatus, kıyımcılar sürüsüne katılır. Pilatus'un "psikolojisi"ni çözmek de şart değildir; yığının her şeye kadir olduğunu vurgulamak, hükümran otoriteyi –direnç gösterme niyetine rağmen– boyun eğmek zorunda bıraktığını ortaya koymak yeter. Yine de Pilatus'un olayda gerçek çıkarı yoktur. İsa onun gözünde önemsizdir. O kadar önemsizdir ki, siyaset güdülerinden yoksun bir hükümdar bile sırf onu kurtarma adına bir ayaklanmayla karşı karşıya kalma riskini göze alamaz. Şu halde, Pilatus'un kararı, hükümdarın yığına itaatini, günah keçisi mekanizmasının işlemeye başladığı bu aşırı kaynaşma noktasında yığının baskın rolünü güçlü bir şekilde açıklamak bakımından fazlaca kolay bir karardır.

Bana öyle geliyor ki Yuhanna da Pilatus'un kararını daha az kolay ve daha fazla açıklayıcı kılmak için devreye sokmuştur Pilatus'un eşini. Rüyasında uyarılan, İsa'nın davasına az çok kazanılmış olan bu kadın, kocasına yığına direnmesi yönünde müdahale eder. Yuhanna Pilatus'u iki etki arasında, iki mimetik çekim kutbu arasında çekiştirilirken göstermek ister: Bir yanda masumu kurtarmak isteyen eş ve diğer yanda yığın, ama Romalı bile olmayan, tamamen adsız ve gayri şahsi yığın. Kimse Pilatus'a eşinden daha yakın, yaşamına ondan daha sıkı karışmış olamaz. Kimsenin onun üzerinde daha

fazla etkisi olamaz; dahası, bu kadın onun dinsel korkularını harekete geçirmeyi de bilmektedir. Yine de yığın baskın çıkar; hiçbir şey bu zaferden daha önemli değildir, kurbanlık mekanizmasının açıklanmasında hiçbir şey bundan daha anlamlı değildir. İncillerin bir başka kolektif kıyım sahnesinde, Vaftizci Yahya'nın boynunun vurulması sahnesinde yığının benzer bir zafer kazandığını daha ilerde göreceğiz.

Bu yığının yalnızca alt sınıfların temsilcilerinden oluştuğunu sanmak büyük bir yanılgı olur; yığın yalnızca "halk kitleleri"ni temsil etmemektedir, seçkinler de onun parçasıdır ve İncilleri sınıfsal küçümsemeyle suçlamamak gerekir. Bu yığının kimlerden oluştuğunu iyi anlamak için, Eski Ahit'ten yapılan alıntılara bir kez daha geri dönmek gerekir; İncil'in amacının en aydınlanmış yorumunu orada buluyoruz.

Neredeyse İncilvari nitelikte bir kitap olan Elçilerin İşleri'nin dördüncü bölümünde, Petrus çarmıha germe hakkında hep birlikte düşünmek için yoldaşlarını bir araya toplar. Bu dünyanın güçlerinin Mesih'e layık gördükleri ayrımsız düşmanlığı betimleyen mezmuru onlara uzun uzun aktarır:

> "Uluslar neden hiddetlendi,
> Halklar neden boş düzenler kurdu?
> Dünyanın kralları saf bağladı,
> Hükümdarlar birleşti
> Rab'be ve Mesihine karşı."
>
> Gerçekten de Hirodes ile Pontuis Pilatus, bu kentti İsrail halkı ve öteki uluslarla birlikte, senin meshettiğin kutsal Kulun İsa'ya karşı şehirde *bir araya geldiler*." (Elçilerin İşleri 4: 25-28)

Burada da, modern okur alıntının ilgisini, önemini kendine sorar. Anlamayı başaramaz ve bayağı bir artniyetten kuşkulanır. Yalnızca İsa'nın aşağılık ölümünü soylulaştırmak, Celile'nin küçük bir

vaizinin aslında önemsiz olan ıstıraplarına görkemli bir orkestrasyon sağlamak olmasın tüm bunların ardında? Az önce İncilleri kıyımcı yığını küçümsemekle suçluyorduk; şimdi de, kahramanlarının prestijini artırmak için bu aynı kalabalığı fazlasıyla abartmalarından kuşku duyuyoruz. Hangisine inanmak gerek? Bu tür spekülasyondan vazgeçmeli. İnciller karşısında, sistematik kuşku asla ilginç sonuç vermez. Bizim tüm araştırmamızı yönlendiren soruya geri dönmek daha doğru olur. Bu metinde kıyımcı temsile ve onun kökenindeki kolektif şiddete bağlanabilecek olan nedir? Bütün bu açıklama, tam da en güçlü olduğu noktada alaşağı edilmektedir – bütün güçlerin böyle bir açıklamayı mümkün kılacak bir oybirliği içinde olduğu noktada. Yalnızca fiilen alaşağı etme değil, tüm kıyımcı mitolojiyi altüst etme ve bunu okura da bildirme yönünde bilinçli bir irade de vardır. Bunu kavradığımızda mezmurun önemini de anlamış oluruz.

Mezmur bize bütün bu güçlerin listesini vermektedir. Bir yanda halkın huzursuzluğu (*milletlerin hiddetlenmesi*) ile öte yanda krallar ve şeflerin, yerleşik otoritelerin buluşma ve ittifakı temel önemdedir. İsa'nın Çilesi dışında her yerde karşı konulmaz olan şey, bu buluşmadır. Bu yaman koalisyonun görece düşük bir kademede ve Roma İmparatorluğunun geri bir vilayetinde meydana geliyor olması, Çilenin önemini azaltmaz; Çile, kıyımcıların kıyım temsilinin başarısızlığını ve bu yenilginin örnek oluşturan gücünü ortaya koyduğu için önemlidir.

Koalisyon kaba kuvvet düzleminde yenilmezdir ama, kendi bakış açısını dayatamadığı için, mezmurun dediği gibi, "boş"tur, nafiledir. İsa'yı öldürmekte güçlük çekmez, ama anlam düzleminde baskın çıkamaz. Kutsal Cumanın güçsüzlüğünün yerini, inananlarda, Yortu'nun kesin gerçekliği alır ve İsa'nın ölümünün anısı koalisyon güçlerinin arzuladığından tamamen farklı bir anlamda sürecektir; tüm şaşılası yeniliğiyle kendini hemen dayatmayı kuşkusuz başara-

mayan, ama İncil'i benimseyen halkları yavaş yavaş ele geçiren bir anlam; etraflarındaki kıyımcı temsilleri saptamayı ve bunları reddetmeyi onlara daha iyi öğreten bir anlam.

Hatta bu kuvvetler, İsa'yı öldürerek bir tür tuzağa düşerler, çünkü İsa'nın Çile anlatısına kaydedilmiş olan ve benim Eski Ahit'ten yaptığım alıntılarla birlikte daha birçok pasajda açığa çıkan şey, onların kendi eski sırlarıdır. Günah keçisi mekanizması, olabilecek en parlak ışık altında açığa çıkar; en yaygın reklamın konusu olur, dünyanın en bilinen, en çok konuşulan şeyi olur. Ve insanlar da bu bilgiyi kıyımcı temsillerin içine sızdırmayı yavaş yavaş, son derece yavaşça (çünkü çok zeki değillerdir) öğreneceklerdir.

Sonunda insanları özgürleştirecek olan da, evrensel şifre anahtarı olarak demistifikasyona hizmet eden bu bilgidir; öncelikle bizim tarihimizin kısmi-mitolojilerini çökertecektir bu bilgi; ve ardından, çok geçmeden, evrenimizin tüm mitlerini yıkmamıza yardım edecektir. Bu mitlerin yalanlarını savunmaktayız henüz – ama inandığımız için değil, bu yalanlar bizi Kitabın vahyinden, açığa çıkarıcı gücünden koruduğu için savunmaktayız onları. Bu vahiy, hep mitolojiyle karıştırıldı, oysa mitolojinin küllerinden doğacaktır. İnsanların nafile girişimlerine hiç olmadığı kadar çok rastlanıyor bugün, ama bunları bozmak Mesih için çocuk oyuncağıdır. Bugün bizim için ne kadar yanılsama yaratıyorlarsa yarın o kadar gülünç görüneceklerdir.

Demek ki işin özü, teolojinin de insan bilimlerinin de asla algılamamış oldukları şey, kıyımcı temsilin yenilmesidir. Azami etki sağlaması için, bu yenilginin en güç koşullarda, hakikatin ortaya çıkmasına hiç uygun olmayan, tersine yeni bir mitolojinin üretimine çok uygun koşullarda meydana gelmesi gerekir. İşte bu nedenle İncil metni, haklıya karşı alınmış hükmün *nedensizliği* üzerinde ve aynı zamanda da kıyımcıların, yani nedenin kusursuzluğuna ve varlığına, *ad causam*'a, suçlamaya inanan ya da inanmış gibi yapan ve bu inan-

cı evrensel olarak dayatmaya çalışanların mutlak birliği üzerinde ısrarla durur.

Bazı modern yorumcuların yaptıkları gibi, İncillerde suçun Çilede başrolü olan çeşitli sorumlular arasında eşitsiz bir biçimde bölüştürülmesini incelemek zaman kaybı olur, çünkü anlatının asıl amacını zaten anlamamaktır bu. Tanrı Baba gibi İnciller de kişiler arasında ayrım yapmaz, çünkü onları gerçekten ilgilendiren tek veri kıyımcıların oybirliğidir. İncillerin Yahudi-düşmanlığını, seçkinciliğini, ilerleme-karşıtlığını ya da masum insanlık karşısında işledikleri ileri sürülen herhangi bir başka suçu kanıtlamayı hedefleyen tüm manevralar, ancak sembolizmlerinin fazlasıyla saydam olmaları bakımından ilginçtir. Bu manevraların yaratıcıları, defterini dürdüklerine kesin olarak inandıkları metin tarafından kendilerinin de yorumlandığını görmezler. İnsanlığın nafile çabaları arasında bundan daha gülüncü yoktur.

İncillerin bildirisini anlamaktan kaçınmanın bin türlü yolu vardır. Psikanalistler ve psikiyatrlar İsa'nın Çilesiyle ilgilenirler, kıyımcıların bu oybirliği ortamında "ilk Hıristiyanların karakteristik paranoyası"nın yansısını, bir "kıyım kompleksi"nin izini keşfetmek pek hoşlarına gider. Yaptıkları işten emindirler çünkü artlarında sarsılmaz otoriteler vardır: ilk kez hemfikir olmuş, yalnızca İncilleri haksız bulma noktasında hemfikir olmuş tüm Marx'lar, tüm Nietzsche'ler ve tüm Freud'lar... Oysa bir cadılık davası karşısında bu aynı psikanalistlerin aklına aynı tür açıklama asla gelmez. Bu kez kurbanlara değil, kıyımcılara doğrulturlar silahlarını. Bu hedef değişikliğinden dolayı onları tebrik edelim. Gerçek kurbanlara, gerçek kolektif şiddetlere uygulandığında psikanalitik tezlerin ne kadar iğrenç ve gülünç olduğunu kavramak için kıyımın gerçekliğini şöyle bir sezinlemek yeterlidir. Kıyım kompleksi vardır kuşkusuz, hatta bizim doktorlarımızın bekleme odalarında en yoğun halini alır, ama kıyım diye bir şey de vardır. Kıyımcıların oybirliği paranoyak bir fantaz-

madan başka bir şey olmayabilir, özellikle çağdaş Batı'nın imtiyazlı tabakasında; ama zaman zaman gerçekten meydana gelen bir görüngüdür de. Bizim fantazma takınaklı üstün zekâlılarımız kendi ilkelerini uygulamakta en ufak tereddüt göstermezler. Tarihimizin dışında yalnızca fantazma olduğunu *a priori* bilirler: Hiçbir kurban gerçek değildir.

Bu aynı basmakalıp kıyımcılar her yerde bulunabilir, ama tanınmazlar. Yorum tercihini belirleyen şey yine kılıftır, kimi yerde tarihsel, kimi yerde dinsel; yoksa, ele alınan metnin doğası değildir. Kültürümüzden geçen görünmez hat yeniden karşımıza çıkar; hattın berisinde, gerçek şiddetin olasılığını kabul ederiz, ötesinde ise kabul etmeyiz ve böylelikle ortaya çıkan boşluğu, gerçeklikten uzak dilbilimsel soslu sözde-Nietzsche'ci tüm soyutlamalarla doldururuz. Giderek daha iyi görüyoruz: Alman idealizminin ardından, çağdaş teorinin geçirdiği her büyük değişim mitolojilerin demistifikasyonunu önlemeye yönelik yeni lafü güzaftan, İncil vahyinin ilerlemesini geciktirecek yeni mekanizmalardan başka bir şey değildir.

İnciller, kuşkusuz bizimle aynı terimleri kullanmadan, ama bizi sinsi etkilerinden korumak için bilinmesi gereken hiçbir şeyi de ihmal etmeden, her yerde ve özellikle kendi içimizdeki günah keçisi mekanizmasını açığa çıkarmaktadırlar. Eğer bu noktada haklıysam, o zaman biz de önceki sayfalarda bu mekanizmaya dair ortaya çıkardığımız her şeyi, özellikle *bilinçsiz* doğasını bu İncillerde bulabilmeliyiz. Kurbanlarının suçluluğuna içtenlikle inanmalarıyla aynı anlama gelen bu bilinçsizlik olmasaydı, kıyımcılar kendi kıyımcı açıklamalarına kapanamazlardı. Burada duvarlarını göremedikleri bir hapishane vardır, kendini özgürlük sandıkça eksiksizleşen bir kölelik, kendini uzgörüşlü sanan bir körlük.

Bilinçsizlik fikri İncillere mi aittir? Bu sözcüğe burada rastlanmaz ama modern zekâ eğer bu metin karşısında felç olmamışsa ve gele-

neksel dindarlık/dindarlık-karşıtlığının Lilliput'vari ipleriyle kıskıvrak bağlanmış değilse o fikri hemen bulacaktır orada. Kıyımcı bilinçsizliği tarif eden cümle, Luka İncilinde, Çile anlatısının merkezinde yer alan ünlü *Baba, onları bağışla; çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar* cümlesidir (Luka 23: 34). Hıristiyanlar burada İsa'nın iyiliği üzerinde ısrar ederler. Ve ısrarları, cümlenin asıl içeriğini örtmedikçe çok iyidir, ama bu içerik pek fark edilmez. Bunun önemsiz sayıldığı bellidir. Bu cümleyle ilgili şerhlerden şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Bağışlanamaz cellatları bağışlama arzusu, İsa'yı Çilenin gerçekliğine pek uygun düşmeyen entipüften bir özür uydurmaya itmiş gibidir.

Bu cümlenin söylediği şeye gerçekten inanmayan yorumcular, ona ancak yapmacık bir hayranlık duyabilirler ve onların yumuşak sofuluğu metne kendi ikiyüzlülüklerinin tadını ekler. İncillerin başına gelen en dehşet verici çarpıtma budur: Bizim koskoca riyakârlığımızı onlara yansıtmak! Gerçekte, İnciller asla aksak özürler peşinde koşmaz; asla laf olsun diye konuşmazlar; duygusal laf salatalarının onlarda yeri yoktur.

Bu cümleye gerçek tadını iade etmek istiyorsak, kurbanlık mekanizmanın açınlanmasında oynadığı nerdeyse teknik rolü görmemiz gerekir. Günah keçileri karşısında bir araya gelmiş insanlar hakkında kesin bir şey söylemektedir. *Ne yaptıklarını bilmiyorlar*. İşte bu nedenle onları bağışlamak gerekir. Bu tür sözleri söyleten şey, kıyım kompleksi değildir. Dahası, gerçek şiddetin dehşetini gizleme arzusu da değildir. Bu pasajda, insanlık tarihindeki ilk bilinçsizlik tarifiyle karşı karşıyayız, tüm diğerleri bundan kaynaklanmış ve tek yaptıkları da bu tarifin gücünü zayıflatmak olmuştur: Bir Freud'la birlikte kıyımcı boyut ikinci plana itilmiş ve bir Jung'la birlikte de tamamen ortadan kaldırılmıştır.

Elçilerin İşleri'nde aynı fikir, Kudüs yığınına, Çileyi seyreden yığına hitap eden Petrus'un ağzından işitilir: "Şimdi ey kardeşler, yöneticileriniz gibi sizin de bilgisizlikten ötürü böyle davrandığınızı bi-

liyorum" (3: 17). Bu cümlenin kayda değer önemi bizim dikkatimizi bir kez daha, eşit derecede bilinçsiz olan bu iki kuvvet kategorisinin –yığının ve şeflerin– üzerine çekmesinde yatar. İsa'nın çilesini *kötücül boyutu* yüzünden biricik, eşsiz bir olay haline getiren sahte Hıristiyan fikir zımni olarak reddedilmektedir burada, çünkü yalnızca açığa çıkarıcı boyutu içinde biricik bir olaydır o. İlk fikri benimsersek, yine şiddeti fetişleştirmiş ve mitolojik bir paganlık çeşitlemesine geri dönmüş oluruz.

ONUNCU BÖLÜM:
SADECE BİR KİŞİ ÖLSÜN DİYE...

Tek bir eksiğimiz kaldı: Bir kurbanın şu ya da bu şekilde başkaları için bedel ödediği sürecin tanımlanması. İncillerin bu konudaki en aşikâr cümlesi Yuhanna'nın, İsa'yı öldürtme kararına varan bir tartışma sırasında başkâhin Kayafa'nın ağzından verdiği cümledir. Bu cümle benim belirttiğim her şeyi ikircil anlamlara kaçmadan belirtir:

> Bunun üzerine başkâhinler ve Ferisiler Yüksek Kurulu toplayıp dediler ki "Ne yapacağız? Bu adam birçok doğaüstü belirti gerçekleştiriyor. Böyle devam etmesine izin verirsek, herkes O'na iman edecek. Romalılar da gelip kutsal yerimizi ve ulusumuzu ortadan kaldıracaklar." İçlerinden biri, o yıl başkâhin olan Kayafa, "Hiçbir şey bilmiyorsunuz" dedi. "Bütün ulus yok olacağına, halk uğruna bir tek adamın ölmesi sizin için daha uygun. Bunu anlamıyor musunuz?" Bunu kendiliğinden söylemiyordu. O yılın başkâhini olarak İsa'nın, ulusun uğruna, ve yalnız ulusun uğruna değil, Tanrı'nın dağılmış çocuklarını toplayıp birleştirmek için de öleceğine ilişkin peygamberlikte bulunuyordu. Böylece o günden itibaren İsa'yı öl-

dürmek için düzen kurmaya başladılar. (Yuhanna 11: 47-53)

Toplantının konusu, İsa'nın fazlaca artmış popülerliğinin yol açtığı krizdir. Ama bu, daha geniş bir krizin aldığı geçici bir biçimdir yalnızca: Sonunda yarım yüzyıldan kısa sürede Yahudi devletinin tümüyle imhasına varan tüm Yahudi toplumunun krizi. Tartışma çıkmış olması bile karar vermenin imkânsızlaştığını gösterir. Karara bağlanamayan tartışma, karara bağlamak istediği krizi yansıtmaktadır. Hiçbir sonuca götürmediğinden Kayafa sabırsızlıkla, sert bir tavırla sözünü keser: "Hiçbir şey anlamıyorsunuz," der. Kayafa'yı işiten tüm şefler kendi kendilerine, "Doğru bu, tek bir adamın yok olması ulusun yok olmasından iyidir. Nasıl düşünmedim bunu?" derler. Kuşkusuz düşünmüş olmalıydılar, ama yalnızca şeflerin en yüreklisi, en kararlısı, en kesini bu düşünceyi açıkça ifade edebilirdi.

Kayafa'nın söylediği şey, aklın kendisidir, politik akıldır, günah keçisi aklıdır. Şiddeti olabildiğince sınırlandırmak, ama daha da büyük bir şiddeti engellemek için gerektiğinde son çare olarak yine şiddete başvurmak... Kayafa, politikanın en kötü değil, en iyi, en yüksek biçimini temsil etmektedir. Politikada kimse ondan daha iyisini yapmamıştır.

Yine de şiddette her türden risk vardır; Kayafa, bu riskleri üstlenmekle bir lider olduğunu da kanıtlar. Diğerleri ona yaslanmakta, onu model almakta, onun soğukkanlı kesinliğini taklit etmektedirler. Kayafa'yı işiten bu insanların kuşkusu giderilmektedir. Eğer tüm topluluğun yok olacağı kesinse, tek bir kişinin, özellikle de rahat durmayı reddettiği için tehlikeyi daha da yakınlaştıran kişinin tüm diğerleri için ölmesi kuşkusuz yeğdir.

Kayafa'nın cümlesi, belli bir noktaya kadar, tarif etiği günah keçisi etkisini kışkırtmaktadır. Kendisini dinleyenleri rahatlatmakla kalmayıp, onları elektriklendirmekte, günümüzde askerlerin ya da "militanlar"ın *seferber olma* gerekliliği anlamında onları "seferber etmektedir". Nedir söz konusu olan? Jean-Paul Sartre'ın hep hayal et-

tiği o meşhur "kaynaşmış grup" olmak – ama tabii, bunun kurbanlardan başka bir şey yaratmadığından asla söz etmeksizin.

Cümlenin böyle bir etkisinin olması için, onu yüzeysel ve mitik bir biçimde anlamak gerekir. Yukarda tanımlanan politik akıl da mitik kalır, çünkü politik yorum düzeyinde kurbanlık mekanizması içinde hâlâ gizli kalan şeye, bizim dünyamıza hâkim olduğu gibi Kayafa'nın meclisine de hâkim olan şeye dayanmaktadır. Günah keçisi etkisinin burada çok zayıflamış olduğu besbellidir, tıpkı modern tarihte de çok zayıflamış olduğu gibi. Bu nedenle, politik akıl, kendi kurbanları tarafından her zaman tartışma konusu edilir; hatta, kendilerini Kayafa'ya benzer koşullarda bulmaları halinde farkında olmadan tam da o akla başvuracaklar tarafından bile *kayımcılıkla* suçlanarak reddedilir. Politik aklın önerilmesinin nedeni, günah keçisi mekanizmasının aşınması ve tüm aşkın niteliklerini yitirerek sadece toplumsal yararla meşrulaştırılır olmasıdır. Politik mit, sürecin bazı hakiki yanlarının görülmesini sağlar; bu da günümüzde birçok insana, politik okumanın "kurbanlaştırma" mekanizmalarının –kimi zaman bana yakıştırılan– bir çeşit eksiksiz açınlanması ve aklanmasıyla karşı karşıya oldukları yanılsamasını vermektedir.

Cümlenin gerçekten açınlayıcı olması için onu politik anlamda değil, İncil'deki anlamında anlamak gerekir, benim açıkça saptadığım ve daha da saptanabilecek her şey bağlamında anlamak gerekir. O zaman, Çile hikâyesinde, tüm İncillerde ve Kutsal Kitap'ın tamamında açığa çıkarılan mekanizmanın parlak bir tanımını görebiliriz. Gözümüzün önünde oluşan günah keçisi etkisi, Yahudi kurban törenlerinin kökenindekiyle aynıdır. Kayafa en yetkin kurban edicidir, yaşayanları kurtarmak için kurbanları öldürtendir. Bize bunu hatırlatan Yuhanna, kültürün içindeki tüm hakiki *kararların* kurbansal bir karakteri olduğunu (*decidere*,* hatırlayın, kurbanın boğazını kes-

* Decidere: Fransızcada karar (vermek) anlamına gelen *décision* sözcüğünün Latince kökeni –ç.n.

mektir), dolayısıyla açığa çıkmamış bir günah keçisi etkisine, kutsal tarzda bir kıyımcı temsile uzandığını vurgular.

Büyük rahibin kararı, kutsalın ve kökeninin nihai açınlanışını sunmaktadır. Bu açığa çıkış, konuşanın ve dinleyenlerin bilgisi dışında gerçekleşir. Kayafa ve dinleyicileri ne yaptıklarını bilmedikleri gibi, ne dediklerini de bilmezler. Dolayısıyla onları bağışlamak gerekir. Bizim politik gerçekliklerimiz onlarınkinden daha sefil olduğundan onları özellikle bağışlamamız gerekir; bizim yalnızca dilimiz bile daha ikiyüzlüdür. Biz, Kayafa'nın konuştuğu gibi konuşmaktan kaçınırız, çünkü onun sözlerinin anlamını, hâlâ eksik de olsa, daha iyi anlamaktayız: Bu, açınlanmanın bizde epeyce yol almış olduğunun kanıtıdır. Ama bunu Yeni Ahit'le ilgili incelemelerden, dinler tarihi, etnoloji veya siyaset bilimi metinlerinden anlayamayız bunu. "Uzmanlar" bizim söylediklerimizin hiçbirini görmemektedir. Onlar hariç, bu bilgi dünyanın en benimsenmiş şeyidir; belirttiğim disiplinler bunu hiç kabul etmek istemezler. Bunların hepsi de sanki hakiki sezgileri geliştirmek için değil de bastırmak ve etkisizleştirmek için yaratılmış gibidir. Büyük altüst oluşların şafağında durum her zaman böyledir. Günah keçisi bilgisine gösterilen direnç, altüst oluşun gerçekleşmesini engellemeyecektir; direnç, bu altüst oluşun yakınlığının birçok işaretinden biridir sadece.

Yuhanna'nın cümlesini gerçekten anlayacak, onun İncil bağlamı içinde açınlanışından azami yarar sağlayacaksak eğer, bu bağlamdan koparmamamız gerekir onu. Anlama, mekanizmayı düpedüz aklamaya bağlı değildir artık; amacı, direncimizi artırmak, bizi kurbanlaştırma mekanizmasına kapılmaktan, onu kuşatan kıyımcı temsillere ve destekleyici mimetik egzersizlere yönelmekten alıkoymaktır. Bu, ilk dinleyiciler üzerindeki etkinin tersidir. Her iki etki de günümüz dünyasında gözlenir ve bu da, İncil'den gelen açınlamanın, kötü de olsa iyi de olsa bizim tarihimiz içinde çalışmakta olduğunun işaretlerinden biridir.

Antropolojik açıdan, açınlamanın özsel işlevi, her türlü kıyımcı temsilin içinde kışkırttığı krizdir. Çilede, kıyım açısından biricik olan bir şey yoktur. Bu dünyanın tüm güçlerinin koalisyonunda biricik olan bir şey yoktur. Tüm mitlerin kökeninde aynı koalisyon bulunur. İncillerde şaşırtıcı olan şudur: Orada da bu koalisyonun oybirliği vurgulanır, ama tüm mitolojik metinlerin, tüm politik metinlerin ve hatta tüm felsefi metinlerin yaptığı gibi önünde eğilmek veya hükmüne boyun eğmek için değil de, bu oybirliğinin mutlak yanlışını, en kusursuz hakikatsizliğini ifşa etmek için vurgulanır.

Açınlamanın eşsiz radikalizmi buradadır. Bunu anlamak için, bunun karşıtı olan, Batılı ve modern dünyadaki politik düşünceyi kısaca anmak gerek. Bu dünyanın güçleri simetrik olmayan iki gruba ayrılır: Bir yanda yerleşik otorite vardır, öte yanda yığın. Birinciler genellikle ikinciler üzerinde baskındır; ama kriz döneminde bu tersine döner. Yığın sadece baskın çıkmakla kalmaz, aynı zamanda, görünüşte en sarsılmaz yetkililerin bile gelip eridikleri bir tür pota olur. Bu kaynaşma süreci, günah keçisi aracılığıyla, yani kutsallık aracılığıyla yetkililerin yeni bir kalıba dökülmesini sağlar. Siyasal bilimin ve diğer insan bilimlerinin nüfuz etmeyi başaramadığı bu süreci mimesis teorisi aydınlatır.

Yığın öyle güçlüdür ki, en şaşırtıcı sonuçları bile elde etmek için tüm topluluğu bir araya getirmeye gerek duymaz. Görevli yetkililer onların önünde eğilir ve yığının kaprisinin talep ettiği kurbanları ona teslim ederler, tıpkı Pilatus'un İsa'yı ve Hirodes'in Vaftizci Yahya'yı teslim etmesi gibi. Böylece yetkililer kendi katılımlarıyla yığını daha da şişirir ve onun tarafından emilirler. Çileyi anlamak, yalnızca Kayafa ile Pilatus arasındaki değil, Yahuda ile Petrus arasında, "Onu çarmıha gerin!" diye bağıranlarla bağırılmasına ses çıkarmayanlar arasındaki tüm farkın da geçici olarak ortadan kalktığını anlamak demektir.

İster "tutucu" olsunlar, ister "devrimci", modern politik düşün-

celer, sadece tek bir güç kategorisini eleştirirler – ya sadece yığındır eleştirilen, ya da yerleşik otorite. Ona karşı da ötekine sistematik destek vermeyi gerekli görürler. Onları "tutucu" ya da "devrimci" olarak sınıflandıran şey bu tercihtir. *Toplumsal Sözleşme*'nin hâlâ insanları büyülemeye devam etmesinin nedeni, içerebileceği hakikatler değil, iki güç kategorisi arasında sürdürdüğü başdöndürücü salınımdır. İçlerinden birini kesin olarak seçmek ve bütün partilerin "rasyonel" üyeleri gibi ona bağlı kalmak yerine, uzlaşmaz olanları uzlaştırmak istiyordu Rousseau; onun yapıtı, gerçek bir devrimin kasırgasını andırır; tıpkı devrimin kendisi gibi o da dile getirdiği büyük ilkelerle bağdaşamamaktadır.

Tutucular, tüm kurumlaşmış otoriteleri, dinsel, kültürel, politik, hukuksal bir geleneğin sürekliliğini cisimleştiren tüm kurumları pekiştirmeye çalışırlar. Bunlar, yerleşik iktidarlara aşırı hoşgörü gösterdikleri suçlaması karşısında dayanıksızdırlar. Buna karşılık, yığından gelen şiddet tehditlerine çok duyarlıdırlar. Devrimcilerde durum tersidir. Kurumlar karşısında sistematik olarak eleştirel olan devrimciler, yığının şiddetini utanıp sıkılmadan kutsarlar. Fransız ve Rus devrimlerinin devrimci tarihçileri bu devrimlerin tüm cinayetlerini mitolojikleştirir. Yığın üzerine her ciddi araştırmayı "gerici" olmakla suçlarlar. Bu alanların aydınlatılması onlara cazip gelmez. Kurbanlık mekanizmaların "dünyayı değiştirmek" için gölgeye ihtiyaç duyduğu bir gerçektir. Yine de büyük devrimci yazarlar, gerçek şiddetin sembolik rolünü açıkça hissettirirler, Saint-Just'ün kralın ölümüyle ilgili sözlerinde olduğu gibi.

Tam da devrimciler şiddete açıkça başvurdukları için, arzulanan etkiler artık sağlanamıyordur. Sır, belli olmuştur. Şiddet temeli artık etkin değildir, ancak terör yoluyla sürdürülebilmektedir. Bu, Anglo-Amerikan demokrasisi karşısında Fransız Devrimi için kısmen geçerliyse eğer, Marksist devrimler için fazlasıyla geçerlidir. Modern politik düşünce ahlaktan vazgeçemez, ama hem politik ol-

maya devam edip hem katışıksız ahlakçı da olamaz. Dolayısıyla, ahlaka bir başka harcın karışması gerekir. Nedir bu? Gerçekten de bunu bilmeye çalıştığımızda, ister istemez Kayafa'nınki gibi ifadelere varırız: "Onun ya da onların yok olması, topluluğun yok olmasına yeğdir..."

Rakip eleştiri okulları kadar, farklı siyasal düşünce akımları da İncil vahyinin kısmi ve çarpık uyarlamalarına dayanır. Bizim dünyamız, Hıristiyan itizalleriyle, yani bölünme ve ayrılıklarla doludur. İtizal (*hérésie*) sözcüğünün anlamı da budur. Açınlamayı mimetik rekabette bir silah olarak kullanmak, onu bir bölünme gücü yapmak için, öncelikle onun kendisini bölmek gerekir. Açınlama dokunulmaz kaldığı sürece barış gücü olarak kalır ve ancak parçalandığında savaşın hizmetine geçer. Bir kez parçalandıktan sonra, ikizlerin birbiriyle savaşında, bu açınlama olmadan sahip olunabilecek silahların hepsinden çok üstün silahlar sağlar. Bu nedenle, bu cesedin parçaları etrafında bitmek bilmeyen tartışmalar yapılır ve günümüzde, bu açınlamanın kötü kullanımlarının zararlı sonuçlarından elbette açınlamanın kendisi sorumlu tutulmaktadır. Matta İncilinin kıyamet bölümü, tek bir çarpıcı cümleyle sürecin bütününü kapsar: *Leş nerede ise, akbabalar oraya üşüşecek.* (Matta 24: 28)

İnciller, tarihsel kıyımcıların ve özellikle mitolojik kıyımcıların bizden gizledikleri şeyi, yani kurbanlarının bir günah keçisi olduğunu sürekli açığa çıkarırlar, tıpkı Guillaume de Machaut'nun sözünü ettiği Yahudileri bizim günah keçisi olarak tanımlamamız gibi. Günah keçisi deyimi kullanılmamıştır, ama onun yerini daha iyi tutan bir başka deyim vardır İncillerde: *Tanrı'nın kuzusu*. Deyim, tıpkı günah keçisi gibi, bir kurbanın tüm diğerlerinin yerine geçmesini ifade eder, ama keçinin tiksinti verici ve kötü kokulu yananlamlarının yerine kuzunun tümüyle olumlu yananlamlarını getirerek, bu kurbanın masumiyetini, mahkûmiyetinin adaletsizliğini, hedef olduğu kinin nedensizliğini daha iyi ifade eder.

Demek ki her şey son derece aşikârdır. İsa, Eski Ahit'teki tüm günah keçilerine, kendi toplulukları tarafından katledilen ya da eziyet çektirilen tüm peygamberlere (Habil, Yusuf, Musa, Yahve'nin Hizmetkârı, vs) benzetilir sürekli olarak; ve o da kendisini onlara benzetir. İster başkası tarafından adlandırılmış olsun, ister kendi adlandırsın, hakir görülen kurban rolü, masum olduğu ölçüde, adlandırmayı esinleyen şeydir. O, duvarcıların reddettiği taştır ki, temel taşı olacaktır. Aynı zamanda sürçmenin ve skandalın taşıdır, en bilgeler bile o taşa çarpıp düşerler, çünkü anlamı daima muğlaktır, eski tür tanrılarla karıştırılması kolaydır. Kral unvanına varıncaya kadar her şey, kutsal krallığın "kurbansal" niteliğine bir gönderme içerir. Kaypak anlamlı olmayan bir işaret talep edenler, *Yunus işareti*'yle yetinmelidirler.

Yunus işareti nedir? Matta'nın metninde balinaya gönderme çok açıklayıcı değildir; tüm yorumcularıyla birlikte Luka'nın sessizliğini ona tercih etmek gerekir. Ama bu noktada, İsa'nın muhtemelen cevapsız bırakmış olduğu soruya Matta'dan daha iyi cevap bulmaya çalışmamızın önünde hiçbir engel yoktur. Ve daha ilk satırlardan itibaren bilgi sahibi oluruz. Bir fırtına sırasında, tehlike içindeki teknelerini kurtarmak için gemicilerin denize atacakları kurban, kurada Yunus çıkar. Yunus'un işareti, yine kolektif kurbanı belirtmektedir.

Demek ki, "günah keçisi"yle ilişkili iki tür metnimiz var. Hepsi kurbanlardan söz eder ama kimileri kurbanın bir günah keçisi olduğunu söylemez ve onların yerine bunu biz söylemek zorunda kalırız: Örneğin Guillaume de Machaut'nunki ve mitolojik metinler. Diğerleri kurbanın bir günah keçisi olduğunu bize kendileri söyler: İnciller. İsa'nın bir günah keçisi olduğunu söylüyor olmam benim bir meziyetim değildir, asla uzgörüşlülüğümün kanıtı değildir, çünkü metin, kurbanı Tanrının kuzusu diye nitelendirerek bunu zaten söyler, hem de mümkün olduğunca açık seçik yapar bunu, onu du-

varcıların attığı taş olarak, başkaları için ıstırap çeken olarak takdim etmesiyle ve özellikle kıyımcı çarpıtmayı bir çarpıtma olarak, başka deyişle, *inanılmaması gereken şey* diye sunmasıyla yapar bunu.

Buna karşılık Guillaume de Machaut'yu yorumluyorum; ve metnini bitirirken, "Yahudiler günah keçisidir," diye yazabilmek için uzgörüşlülüğümü kanıtlamam gerekiyor, metinde yer almayan ve yazarın istediği anlamı yalanlayan bir şeyi ileri sürmem gerekiyor. Yazar bize kıyımcı bakış açısı içinde bir çarpılmayı değil, *inanılması gereken şeyi*, çıplak hakikat olduğuna inandığı şeyi sunuyor. Metnin bizim için ortaya çıkardığı günah keçisi, metnin *için*de ve metin *için* günah keçisidir. Bizim ortaya çıkarmamız gereken günah keçisi ise *metnin* günah keçisidir. Metnin bütün temalarını belirlediği halde metnin içinde ortaya çıkamaz; asla anılmaz. Kendi *yapılandırdığı* metinde tema halini alamaz. Bir tema değildir, *yapılandırıcı* bir mekanizmadır.

Ben mümkün olduğunca sade olmayı vaat ettim ve tema ile yapı arasındaki karşıtlık bazılarına soyut ve jargon kokan bir laf gelebilir. Yine de kaçınılmaz. Onu açık seçik kılmak için, eldeki soruna uygulamamız gerekir. Guillaume'un karşısında "Yahudiler günah keçisidir" diye haykırdığımızda, bu metnin doğru *yorumu* özetlenmiş olur. Yazarın eleştirmediği kıyımcı sunuş saptanmış olur ve buna getirilen yorumla, Yahudiler, Çile hikâyesindeki İsa'yla aynı yere konmuş olur. Onlar suçlu değildir, nedensiz bir kinin kurbanıdırlar. Tüm yığın ve kimi zaman da yetkililer tersini söyleme konusunda hemfikirdir ama bu oybirliği bizi etkilemez. Kıyımcılar ne yaptıklarını bilmemektedir.

Bu türden bir deşifre uyguladığımızda, hepimiz bilmeden yapısalcılık etmiş oluyoruz, hem de dik âlâsından. Yapısal eleştiri bizim sandığımızdan daha eskidir ve ben, tartışmasız ve tartışılmamış örnekler bulmak için, bunu mümkün olduğunca uzakta aramaya gittim. Günah keçisi demek, Guillaume de Machaut'nun metni örneğinde yeterli olur, çünkü bu deyim burada, onun sözünü ettiği Ya-

hudileri bizim –İsa örneğinde İncillerin yaptığı gibi– mevcut halleriyle saptadığımız *günah keçileri* olarak göremeyen bir yazarın yalancı bakış açısı içinde sunulan tüm kıyımcı basmakalıpların, tüm temaların kaynaklandığı gizli yapılandırıcı ilkeyi ifade eder.

İki tür metni, Guillaume de Machaut'nunki ile İncilleri, her ikisi de "günah keçisi"yle belli bir ilişkiyi sürdürüyor gerekçesiyle özdeş görmek saçma olur. Aynı olayı öyle farklı biçimde betimlemektedirler ki, bunları karıştırmak ahmaklık olur. Birincisi bize kurbanın suçlu olduğunu söylemektedir, onu eleştirel olmayan bir kıyımcı temsile mahkûm eden günah keçisi mekanizmasını yansıttığından, bu eleştiriyi bizzat bizim yapmamız gerekmektedir; ikincisiyse bu eleştiriyi bizden önce yapmıştır, çünkü kurbanın masumiyetini ilan etmektedir.

Bu potansiyel karışıklığın niçin gülünç ve yanlış olduğunu iyi anlamak gerekiyor. Örneğin, bir yanda Guillaume'un Yahudi-karşıtlığı ile öte yanda bu aynı Guillaume'un modern bir tarihçi tarafından suçlanmasını, her iki metnin de (Guillaume'unki ile tarihçininki) *günah keçisi mekanizmasıyla* sıkı ama belirsiz bir ilişkileri var gerekçesiyle birbirinden ayırt etmezsek biz de aynı ölçüde yanlışa düşmüş oluruz. Böyle bir karıştırma gerçekten de groteskin ve entelektüel sapkınlığın doruğu olur.

Bir metinle ilişkili olarak günah keçisini anmadan önce kendimize sormamız gereken şey, *metnin* günah keçisinin mi (gizli yapılandırıcı ilke), yoksa metin *içindeki* günah keçisinin mi (açık seçik görülen tema) söz konusu olduğudur. Yalnızca birinci durumda metni kıyımcı olarak, kıyımcı temsile tamamen boyun eğmiş olarak nitelemek gerekir. Bu metin, dile getirmediği günah keçisi etkisinin denetimi altındadır. İkinci durumda ise, tersine, metin günah keçisi etkisini açıkça belirtir, bu etkinin denetiminde değildir. Bu metin artık yalnızca kıyımcı olmamakla kalmaz, bir kıyımın hakikatini de açığa çıkarır.

Yahudi-düşmanlığı ve tarihçiler örneği, benim tanımlamış olduğum çok basit, neredeyse fazla basit ayrımı iyice anlaşılır kılar. Beni ilgilendiren şey şudur: Bu ayrım, mitoloji ve İncil metni gibi başka tür örneklere doğru yer değiştirdiğinde artık kimse onu anlamamakta, kimse görmemektedir.

Benim tenkitçilerim, bizlerin Guillaume de Machaut'yu okuduğumuz gibi mitolojinin de okunabileceğini kabul etmezler. Çok benzer metinlere kendilerinin uyguladığı yöntemin mitlere uygulanabileceğini tahayyül edemezler. Ellerinde çok güçlü bir fener olmasına rağmen, benim incelediğim metinlerde asla bulamayacakları, bulamadıkları şeyi, günah keçisi *temasını* ya da *motifini* boşuna ararlar. Elbette tema ya da motiften söz eden onlardır; benim bir yapılandırıcı ilkeden söz ettiğimi göremiyorlar. Olmayan şeyleri görmekle, mitlerde yer almayan şeyleri mitlere katmakla suçluyorlar beni. Metni ellerine alıp, benim sözünü ettiğim ünlü günah keçisini muğlaklığa yer vermeden gösteren bölümü, satırı, sözcüğü onlara göstermemi buyuruyorlar. Ben onları memnun edemem, onlarsa beni "kesin olarak çürüttüklerini" sanıyorlar.

Mitler, günah keçisi konusunda suskundur. Bu büyük bir keşif gibi gözükmektedir. Benim bu keşfi yapmam gerektiği yargısında bulunur eleştirmenlerim, çünkü onlar beni okurken bunu yapmaktadır. Beni bu güçlü hakikat konusunda var güçleriyle eğitmektedirler. Onların hepsi bende "Fransızlara özgü" ya da "Amerikalılara özgü" (duruma göre değişir) *sistem ruhu* dedikleri bu hastalığın tipik bir vakasını görmektedirler. Benim gibi insanların gözleri ve kulakları, yalnızca onların teorilerini onayladıkça vardır. Gerisini, gözünün yaşına bakmadan ortadan kaldırırlar. Ben onların hepsini tek bir temaya indirgiyorum. Yeni bir *indirgemecilik* icat ediyorum. Benden önceki birçok kişi gibi, özel bir veri seçiyorum ve bunu başkalarının zararına iyice abartıyorum.

Bu eleştirmenler sanki günah keçisi *mitlerde* adıyla sanıyla geçi-

yormuş gibi konuşuyorlar. Beni kesin olarak hoşnutsuz etmemek için, sanıyorum, taviz vermeye hazırlar, günah keçisine küçük bir yer açmayı elbette isterler ve kuşkusuz bu yeni gelen temayı kabul etmek için diğer tema ve motiflerin iyice sıkışmasını talep ederler. Çok cömertler. Gerçek şu ki, beni ilgilendirdiği anlamıyla günah keçisinin *mitlerde hiç yeri yoktur*. Eğer bir yeri olsaydı ben ister istemez haksız olurdum, "teorim" çökerdi. Benim gördüğüm şey, yani tüm dış temaları yöneten *yapılandırıcı ilke* olamazdı.

Şimdi, Guillaume de Machaut'nun metninin, kendisi zikretmiyor diye, günah keçisi yapısıyla hiç ilgisi olmadığını ileri sürmek gülünçtür. Bir metin günah keçisinden ne kadar az söz ediyorsa, kendini yöneten ilkeyi saptamaktan ne kadar uzaksa, o kadar fazla onun etkisi altındadır. Bu durumda ve yalnızca bu durumda, tamamen kurbansal yanılsamaya ve kurbanın sahte suçluluğuna, yani büyülü nedenselliğe bağlı olarak kaleme alınmış demektir. Kıyımcı karakterleri nedeniyle bize günah keçisini esinleyen metinlerde günah keçisi ifadesinin ya da dengi bir ifadenin açık açık yer almasını bekleyecek kadar ahmak değiliz. Kıyımcı temsilleri deşifre etmek için, şiddet uygulayanların kendi kendilerini "günah keçilerini ortadan kaldıranlar" olarak tanımlama nezaketini göstermelerini beklersek, daha uzun süre bekleme tehlikesiyle karşı karşıya oluruz. Neyse ki kıyımlarının dolaylı ama şeffaf sayılabilecek izlerini bize bırakmışlardır – bu izler oldukça şeffaftır ama yine de yorumlanmaları gerekir. Öyleyse mitlerde durum niçin farklı olsun? Niçin aynı kıyımcı basmakalıplar, ya da onların el çabukluğuyla yok edilmesi, burada da, kıyımcı bir yapılanmanın, bir günah keçisi *etki*si'nin dolaylı işaretlerini oluşturmuyor olsun?

Günah keçisinin yapılandırıcı kullanımını çevremizdeki dünyayla sınırlıyoruz ve en fazla ortaçağa kadar uzanıyoruz. Tarihsel metinlerden mitolojik ve dinsel metinlere geçtiğimiz anda, ne kadar bayağı olursa olsun bu kullanımı kelimenin tam anlamıyla *unutuyoruz* ve

onun yerine, Kutsal Kitap'taki anlamıyla bir günah keçisini değil (çünkü bir yere varmamazı sağlayabilirdi bu!), bizi hiç de ilginç olmayan açmazlara sürükleyen Frazer ve yandaşlarının anladığı anlamda ayinsel bir günah keçisini koyuyoruz. Ayinler esrarengiz eylemlerdir kuşkusuz, özellikle uygulayanlar için böyledir, ama bunlar kasıtlı, niyete bağlı eylemlerdir. Kültürler kendi ayinlerini bilinçsizce uygulayamaz. Ayinler, devasa kültürel metin içindeki *temalar* ya da *motifler*'dir. Günah keçisi deyimini yalnızca ritüel anlamda ele alan ve genelleştiren Frazer etnolojiye önemli bir haksızlık yapmıştır; deyimin en ilginç anlamını gizlemektedir. Modern zamanların şafağında ortaya çıkan bu anlam, herhangi bir ayini, bir temayı ya da bir kültürel motifi değil, kıyımcı eylemin ve temsilin bilinçsiz mekanizmasını (günah keçisi mekanizmasını) tanımlar.

Günah keçisi ayinlerini icat eden, çünkü tüm ayinlerin kökenini günah keçisi *mekanizması*'nda görmeyi başaramayan Frazer, *tema* ile *yapı* arasındaki karşıtlığı, döneminin tüm bilimi gibi çok can sıkıcı bir biçimde kısa devreye uğratmıştır. Guillaume de Machaut'nun metnini okurken dilimizin ucuna gelen popüler ve bayağı deyimin, hazırlamakta olduğu tamamen tematik ve ister istemez kusurlu ansiklopedinin içindeki tüm tema ve motiflerden son derece daha zengin, daha ilginç ve doğurgan olduğunu göremedi. Frazer, genel olarak dinsel olan ile bir bireyin ya da bir azınlığın çoğunluk grubuna "günah keçisi" olarak hizmet ettiğini söylerken kastettiğimiz görüngü türü arasında bir ilişki olup olmadığını asla kendine sormaksızın, bir İbrani *ayinini* aslında var olmayan bütün bir ritüel kategorinin sıra başı yapmak için dosdoğru Levililer'e yöneldi. Burada günah keçisinin kavranması açısından temel önemde bir şey olduğunu göremedi. Görüngünün bizim zamanımıza uzandığını göremedi; onun burda gördüğü şey yalnızca kaba bir boşinanç oldu ve pozitivizmin bizi bundan kurtarmaya tamamen yettiğini düşündü. Hıristiyanlığı bu boşinancın kalıntısı, hatta nihai zaferi olarak gördü.

Bugün de düşüncemizi tarihsel olandan mitolojik olana yönelttiğimizde, yapılandırıcı günah keçisinden Frazer'in ve Frazer'cilerin uydurduğu tema ya da motifin hazin yavanlığına geçeriz. Ama bu entelektüeller bu çalışmayı yapmak için burada olmasalardı, başkaları onların yerine bunu yapardı. Zaten onlar başladıklarında işin üçte biri yapılmıştı. Bunun da düzeltilmesi kolay bir hata olduğunu hayaline kapılarak ilk hatayı ikiye katlamamak gerekir. Çok temel bir sorunla karşı karşıyayız burada. Çalışmamın yol açtığı yanlış anlamaların direngenliğine bakarak şunu söyleyebilirim: Mitoloji ve din bahislerinde günah keçisinin yapılandırıcı kullanımından kaçınma eğilimi, etnoloji alanının çok ötesine geçer. Bu kaçınma evrenseldir ve yukarda sözünü ettiğim kültürel şizofreniyle birdir. Tarih okurken kullandığımız ölçütleri mitoloji ve dine uygulamayı reddetmekteyiz.

Cambridge etnologlarının, kendi fikirlerince Oidipus mitine denk düşmesi gereken günah keçisi ayinini her yerde arıyor olmaları açınlayıcı bir durumdur. Oidipus ile "günah keçisi" arasında sıkı bir ilişki olduğunu hissediyorlardı ve haklıydılar ama hangi ilişkiyle karşı karşıya olduklarını anlayamazlardı. Dönemin pozitivizmi her yerde tema ve motif dışında bir şey görmelerini yasaklıyordu. Kendi yapılandırdığı metinde *mevcut olmayan* bir yapılandırıcı ilke fikri, onlara epistemolojik açıdan anlaşılmaz gelirdi. Çoğu âlim için de durum hep böyledir – ve Guillaume de Machaut hakkında herkesin tereddütsüz kabul ettiği yorumumda *metnin içinde bulunamayacak* bir günah keçisine yaptığım referansa rağmen, şu anda bile kendimi anlatabildim mi bilemiyorum.

Frazer'den bu yana, geniş bilgi sahibi başka okurlar da (örneğin Marie Delcourt ve daha yakın dönemde Jean-Pierre Vernant) mitin günah keçisiyle "bir ilişkisi" olduğunu yeniden sezdiler. Mitin içinde her yerde parıldayan ve bu miti tüm cadılık davalarının en kabası haline getiren kıyımcı basmakalıpları görmemek için, kuşkusuz sıradan olmayan ama üniversiteye pek uygun bir körlük ve sağırlık

gerekir. Ama, günah keçisinin yapılandırıcı kullanımına, kıyımcı temsilin bu evrensel anahtarına doğru yönelinmediğinden bu zavallı muammayı asla kimse çözemez. İş mitlere geldiğinde, özellikle de Oidipus'unki gibi psikanalitik, trajik, estetik ve hümanist kutsalla güçlendirilmiş ve böylece daha da şeffaflaşmış bir mit söz konusu olduğunda, günah keçisi düşüncesi kaçınılmaz bir şekilde temanın ve motifin oluğuna akıp kaybolur. Demistifiye edilmiş kıyımın kendiliğinden yapısalcılığı yok olur ve bir daha kimse onu bulamaz.

Jean-Pierre Vernant bile, "yapısalcılığı"na rağmen tematizme düşmekte ve mitin içinde temalarla ve motiflerle kaplı düz bir yüzeyden başka bir şey görememektedir. Bu motiflerin arasında günah keçisi veya *pharmakos* da vardır; Yunanca kelimeyi, sanıyorum meslektaşları tarafından etno-merkezcilikle suçlanmamak için kullanmaktadır.[1] *Pharmakos*'un Yunan kültürünün bir *teması* ya da *motifi* olduğu doğrudur elbet, ama geleneksel filologlar bu temanın Oidipus mitinin hiçbir yerinde tam var olmadığını ve trajedide kısmen yer bulsa bile ancak sorunsal bir biçimde yer aldığını hemen saptarlar; tema oradadır, çünkü Sophokles de, Jean-Pierre Vernant'ın kendisi gibi, "bir şeyden kuşkulanıyordur". Sanıyorum Sophokles'in kuşkusu daha da öteye gitmektedir, ama yazarın anlattığı hikâyeyi birazcık bile değiştirmesini yasaklayan tragedyanın çerçevesinde dolaysızca ifade edilemez. *Aristoteles dixit* [Aristoteles böyle der]. Kuşku yok ki *Kral Oidipus*'taki kıyımcı basmakalıp betimlemelerinden Sophokles sorumludur. Miti bir davaya dönüştürür; mimetik rekabet sürecinden basmakalıp suçlamayı türetir; ya tüm tebası için tek başına acı çeken kral fikriyle karşılaşırız metinde, ya da Laios'un *kolektif* katillerinin yerine tek bir sorumlunun, Oidipus'un geçtiğini görürüz. Aslında yazar, Laios'un çok sayıda katil tarafından öldürüldüğünde ısrar eder. Oidipus'un kendini aklamak için bu çoğula güvendiğini gösterir bize Sophokles; ama sonra, kendi sorduğu soru-

[1] *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, 1972, s. 99-131.

lara cevap vermekten esrarengiz biçimde geri durur.[2] Evet, Sophokles bir şeyden kuşkulanmaktadır ama yapılandırıcı günah keçisini açığa çıkarmakta İnciller, hatta Peygamberler kadar bile ileriye gitmez. Yunan kültürü bunu yasaklıyordur. Mit, onun ellerinde, patlayıp parçalanarak kendi iç işleyişini ortaya sermez; tuzak Oidipus'un üzerine kapanır. Ve bizim tüm yorumcularımız da aynı tuzağa yakalanırlar. Jean-Pierre Vernant da dahildir bunlara; temadan başka bir şey görmez ve hiçbir zaman şu asıl sorunu ortaya koymaz: Mitin bir bütün olarak temsil edilmesi ve tragedyanın kuşkusuz sarstığı ama İnciller gibi altüst edip yalanını açığa vurmadığı kıyımcı sistem.

Burada asla görülmeyen şey, Oidipus'un aynı anda hem esnestçi-oğul ve baba katili, hem de *pharmakos* olamayacağıdır. Biz *pharmakos* dediğimizde, bunu Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki kirlenmiş anlamıyla masum kurban olarak anlıyoruz. Yine de terimin etnomerkezci bir kavranışı değildir bu; çünkü Yahudiler ve Hıristiyanlar için *pharmakos*'un ya da günah keçisinin masumluğu, ancak Guillaume de Machaut'nun demistifikasyonundan ve büyülü düşüncenin reddinden vazgeçmek pahasına inkâr edebileceğimiz bir *hakikattir*. Oidipus ya bir günah keçisidir ve baba katli ile ensest suçunun sorumlusu değildir, ya da suçludur ve en azından Yunanlar için –Jean-Pierre Vernant'ın kibarca *pharmakos* dediği– masum günah keçisi değildir.

Tragedyanın gerçekten de her iki yöne çekilen şeyler içeriyor görünmesi, kendi içsel çatışkısıyla ilişkilidir; ne mite bağlı kalabilmekte, ne de Peygamberlerin, Mezmurların ve İncillerin yaptığı gibi miti reddedebilmektedir. Tragedyaya güzelliğini veren şey de onu paramparça eden bu iç çelişkidir, yoksa bahtiyar hümanizmaların estetize edici sahte uyumu içinde masum günah keçisi ile suçlu oğulun imkânsız ortak-yaşarlığı değil.

[2] Sandor Goodhart, "Oidipus and Laius' Many Murderers", *Diacritics*, Mart 1978, s. 55-71.

Jean-Pierre Vernant, günah keçisinden ziyade *pharmakos*'tan söz etmekle, mitten yayılan kurban kokusuna hiç duyarlı olmayan meslektaşlarının kınamasından sıyrılacağını umar. Ama bu kadar az duyarlı insanları memnun etmeye niçin çalışmalı? Jean-Pierre Vernant'ın kendisi de bunun için fazla duyarlıdır ve bu işte nerdeyse benim kadar zan altındadır. Guillaume de Machaut örneğinde *günah keçisi*'nin yerine *pharmakos*'u koyma fikri kimsenin aklına gelmez. Guillaume de Machaut Yunanca yazmış olsaydı bile (aslında tüm ünlü çağdaş âlimlerimiz gibi veba sözcüğünün yerine *epydimie*'yi kullanırken yaptığı şey bir bakıma budur) kıyıma uğrayan masumlara bakış tarzının bir *pharmakos* etkisiyle çarpıtıldığını söylemek aklımıza gelmezdi. Her zaman *günah keçisi* derdik. Oidipus mitinde neyin tersine döndüğünü, bu mitin hangi genetik ve yapısal mekanizmayı ortaya çıkardığını anladığımız gün, sanıyorum, *Oidipus bir günah keçisidir* demeye razı olmamız gerekecektir. Bu deyim ile Jean-Pierre Vernant'ın *pharmakos*'u arasındaki mesafe büyük değildir ama güçlü önyargılar insanların bu mesafeyi aşmasını engellemektedir. Jean-Pierre Vernant *pharmakos*'tan söz ederken, tıpkı benim *günah keçisi*'nden söz etmekle yaptığım kadar ayrılır mitten. Ama Jean-Pierre Vernant'dan farklı olarak, ben hiç tereddüt etmiyorum; bu mesafeyi bütünüyle doğrulayabilirim. Pozitivist filologlar Guillaume de Machaut'yu bizim hepimizin yaptığı gibi okurken ondan ne kadar ayrılıyorlarsa ben de mitten o kadar uzaklaşıyorum, ne eksik ne fazla. Allame pozitivistlerimiz, Oidipus ve miti söz konusu olduğunda edebi sadakat adına kesin olarak yasakladıkları şeyi, Guillaume de Machaut söz konusu olduğunda niçin uygun buluyorlar? Onlar buna cevap veremez ama ben onların yerine cevap verebilirim. Guillaume de Machaut'yu gerçekten de anlıyorlar ama Oidipus mitini anlamıyorlar, en çok benimsedikleri şeyi anlamıyorlar, çünkü Batı hümanizmasının Kutsal Kitap ve İnciller karşısında kendini meşrulaştırmak için ihtiyaç duyduğu büyük metinleri fetişleştiriyorlar. Aynı

yanılsamanın bir varyantının kurbanı olan bizim etno-merkezkaççı militanlarımızın durumu da böyle. Guillaume de Machaut konusunda günah keçisinin kullanımını niçin etno-merkezci bularak mahkûm etmiyorlar?

Okurlarımı bıktırmak pahasına Guillaume'a sık sık geri dönmemin nedeni, bu metnin kendi içkin önemi değil, onunla ilgili yorumumuzun sırf kökten yapısal olmasıyla metinden kesin olarak ayrılmasıdır. Metinde asla sözü edilmeyen bir ilkeye dayanmaktadır bizim yorumumuz; ama yine de çok meşru biçimde dokunulmaz ve gerçekten tahrip edilmez bir yorumdur. Sözünü ettiğim metinler üzerinde, Guillaume'un metni üzerine yaptığım bu yorumun asla daha fazlasını yapmadığımdan, bu yorum benim için mükemmel bir karşı-kanıt oluşturur; günümüzde yalnızca mitolojik ve dinsel alanda değil, yorumla ilgili her alanda hızla üreyen tüm yanlış düşünceleri süpürüp atmanın en hızlı, en akla yatkın ve en kesin yoludur. Günümüz nihilizminin "radikal" iddialarının ardına gizlenen pelteleşmeyi açığa vurur. Hakikatin hiçbir yerde olmadığı, özellikle yorumladığımız metinlerde hiç olmadığı şeklindeki tehlikeli fikir her yerde zafer kazanmaktadır. Bu fikrin karşısına, Guillaume de Machaut'dan ve cadılık davalarından hep birlikte çekip çıkardığımız hakikati hiç tereddüt etmeden koymamız gerekir. Bizim nihilistlerimize şunu sormalıyız: Bu hakikatten de mi vazgeçtiler? Onların gözünde tüm "söylemler", ister kıyımcıların, isterse de kurbanın bakış açısından, gerçekten eşit mi oldu?

ON BİRİNCİ BÖLÜM:
VAFTİZCİ YAHYA'NIN BOYNUNUN VURULMASI

Hıristiyan-karşıtları ve Hıristiyanlar, özgünlük konusunda aynı anlayışa sahip olmakla birbirlerine benzerler. Romantiklerden bu yana gayet iyi bilmekteyiz ki, başkalarına benzememek, özgün olmak, komşuyla aynı şeyi söylememektir; daima yeni ekoller ve tarzlar yaratmaktır; günümüzün bürokrat ve ideologları gibi, yeni etiket bile yaratamayan ve üçüncü bir şey hayal edemediğinden "modern" ile "yeni" arasında hiç durmadan gidip gelen bir dünyada yenilik uygulamaktır.

Bu özgünlük kavramı, İnciller tartışmasına da hâkimdir. İncillerin ve ardından da Hıristiyan dininin gerçekten özgün olması için, onların tüm diğer dinlerden başka bir şeyden söz etmeleri gerekir. Oysa, tıpatıp aynı şeyden söz etmektedirler. Yüzyıllardan beri etnologlarımız ve din tarihçilerimiz bize bunu kanıtlamaktadır ve tüm bilimlerinin derindeki esini buradadır. En moda âlimlerimiz, İncillerin ne kadar da ilkel olduğunu tekrarlayıp duruyorlar. Hoş bir sah-

ne içindeki şu kolektif eziyete bakın, tıpkı en ilkel mitlerdeki gibi, şu günah keçisi olayına bakın. Ne ilginç! "Etnolojik" denen mitler söz konusu olduğunda, şiddet bahsi asla ortaya atılmaz. Mitleri ve dinleri ilkel olarak nitelemek, özellikle az çok vahşi saymak yasaktır. Bu "etno-merkezci sorunsal"ın herhangi bir değeri olamaz. Ama işte, İncilleri tartışmaya kalkıştığımızda bu terimlere başvurmak yeniden mümkün ve hatta övgüye değer olur.

Olayları bu şekilde görmeyi hemen benimsiyorum ve etnologların söylediklerini alkışlarla karşılıyorum. İncillerin mitlerle aynı olaylardan söz ettiklerini söylerken haklıdırlar. İnciller bütün mitolojilerin merkezinde bulunan kurucu cinayetten söz ederler; İncillere en çok benzeyenler de en ilkel mitlerdir, bu noktada da haklıdırlar, çünkü genel kural olarak, bu cinayetten açıkça yalnız onlar söz eder. Daha evrimleşmiş mitler bu aynı cinayeti –biçimini değiştirip güzelleştirmemişlerse eğer– özenle silmişlerdir.

İnciller mitlerle aynı olaydan söz ediyorsa, diye düşünür etnologlar, onlar da mitik olmak zorundadırlar. Ama bizimkilerin unuttuğu bir şey var. Aynı cinayetten farklı şekillerde söz etmek mümkündür. Onu canilerin anlattığı şekilde anlatmak da mümkündür, herhangi bir kurbanın değil, o karşılaştırma kabul etmez kurbanın, İncillerdeki İsa'nın anlattığı gibi anlatmak da mümkündür. Her türlü duygusal dindarlığın ve kuşkulu acımanın ötesinde, ondan "karşılaştırma kabul etmez kurban" diye söz etmek mümkündür. O, kıyımcı bakış açısına hiçbir şekilde, hiçbir noktada kendini kaptırmadığı için karşılaştırılamazdır; ne olumlu anlamda, cellatlarıyla açıkça hemfikir olarak yapmıştır bunu, ne de olumsuz anlamda, cellatlarına karşı –özgün kıyımcı temsilin tersine dönmüş yeniden-üretiminden, mimetik tekrarından asla başka bir şey olmayan– intikamcı bakış açısını benimseyerek yapmıştır.

Şiddetin temsil sistemini –ve İnciller dışındaki her temsil sistemini de– tümüyle açığa çıkarmak için şiddetle olumlu ya da olum-

suz işbirliğinin bu mutlak yokluğu zorunludur. Gerçek özgünlük [orijinallik] budur ve bu özgünlük kökene [orijine] geri dönüştür, kökeni ortaya çıkarırken onu ortadan kaldıran bir geri dönüş. Yenilikteki sahte orijinalliğin özelliği olan, kökenin sürekli tekrarı, bu kökenin saklanması ve kamufle edilmesine dayanır.

Hıristiyanlar İncillerin hakiki özgünlüğünü anlamadılar. Onlar, rakiplerinin anlayışını benimsemekteler. İncillerin mitlerden başka bir şeyden söz etmedikçe özgün olamayacağını sanıyorlar. Dolayısıyla, İncillerin özgün olmadığı fikrine razı oluyorlar. Muğlak bir bağdaştırmacılığı savunuyorlar ve kişisel inançları da Voltaire'inkinden çok daha zayıf. Ya da, daima aynı düşünce sisteminin içinde kalarak, etnologların kanıtladıkları şeyin tam tersini kanıtlamaya boşuna çalışıyorlar. İsa'nın Çilesinin her açıdan kökten yeni bir şey getirdiğini kanıtlamaya boşuna uğraşıyorlar. İsa'nın yargılanmasında, yığının müdahalesinde, çarmıhta, bir dünya olayı olarak, kendi içinde eşi benzeri olmayan bir olay görme eğilimindeler. İnciller ise, tersine, İsa'nın geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki tüm kurbanlarla aynı konumda olduğunu söylüyor. Teologlar burada az çok metafizik ve mistik metaforlar görmekteler. Onlar İncillerin lafzına bağlı kalmayıp, Çileyi fetişleştirme eğilimindeler. Dolayısıyla düşmanlarının ve tüm mitolojinin ekmeğine bilmeden yağ sürüyorlar. İncil metninde kutsallığından arındırılmış şiddeti yeniden kutsallaştırıyorlar. Bunun gereksiz olduğunun kanıtı, olguların ayrıntısı bakımından farklı olan ama işin içine kattığı mekanizmalar ve katılımcılar arasındaki ilişkiler açısından İsa'nın Çilesine tümüyle özdeş ikinci bir kolektif cinayet örneğinin bizzat İnciller metninde yer almasıdır.

Söz konusu olan Vaftizci Yahya'nın öldürülmesidir. Analizimi Markos'un anlatısına dayandıracağım. Uzun olmasa bile, bu metin, mimetik arzulara, sonra mimetik rekabetlere ve nihayet bütünden kaynaklanan günah keçisi etkisine şaşırtıcı bir belirginlik verir. Bu metin, İsa'nın çilesinin basit bir yansıması ya da ikizi olarak görüle-

mez. Farklılıklar öyle büyüktür ki, iki anlatının da kaynağının tek ve aynı olduğu ve hatta birbirlerine yaslandıkları sonucu çıkarılamaz. Benzerlikler, sunulan olayların özdeş yapısıyla ve bu iki olayı meydana getiren bireysel ve kolektif ilişkilerin her durumda tek ve aynı kavram (mimetik kavrayış) tarafından mutlak biçimde kontrol ediliyor olmasıyla daha iyi açıklanır.

Vaftizci Yahya'nın öldürülmesi, İsa'nın Çilesi hakkındaki analizim için bir tür karşı-sınama sağlar. Bize, İncil düşüncesinin kolektif cinayet bahsindeki sistematik niteliğini ve bu cinayetin Hıristiyanlık-dışı dinin oluşumundaki rolünü doğrulama imkânı verir.

Hirodes, öz kardeşinin eşi Hirodiya'yı ikinci eş olarak almak istiyordu. Nebi, bu birleşmeyi lanetlemişti. Hirodes nebiyi hapsettirmişti, ama bunun nedeni, göründüğü kadarıyla, nebinin cesaretini cezalandırmak kadar, onu korumaktı da. Hirodiya nebinin öldürülmesini istiyordu. Kadın sonunda bir şölen sırasında, Hirodes'in ve davetlilerinin huzurunda kendi kızını dans ettirerek bunu başarır. Annesinden talimat almış olan ve davetlilerce desteklenen kız, Vaftizci Yahya'nın başını ister ve Hirodes de bunu reddetmeye cesaret edemez. (Markos 6: 14-28)

Başından başlayalım:

> Hirodes'in kendisi, kardeşi Filipus'un karısı Hirodiya yüzünden adam gönderip Yahya'yı tutuklatmış, zindana attırıp zincire vurdurmuştu. Çünkü Hirodes bu kadınla evlenince Yahya ona, "Kardeşinin karısıyla evlenmek kutsal yasaya aykırıdır" demiştii. (Markos 6: 17-18)

Nebinin vurguladığı şey, evliliğin katı hukuksallığı değildir. *Kardeşinin karısını almak yasaya aykırıdır* cümlesinde, *exein* (sahip olmak) fiilinin hukuksal yananlamı yoktur. Freudcu-yapısalcı dogma İncillere uymayan bir yorum tarzını destekler. Dar bir hukuksallığı –kınama bahanesiyle– zaten asla egemen olmadığı bir bağlama da-

hil etmeye çalışmayalım. İncil metninin ruhu ve lafzı buna karşıdır. Asıl sorun nedir? Düşman kardeşler. Kardeşler, bizzat yakınlıkları nedeniyle rekabete mahkûmdur; aynı mirası, aynı tacı, aynı eşi çekişirler. Her şey bir mitte olduğu gibi düşman kardeşler hikâyesiyle başlar. Kardeşler birbirlerine benzedikleri için mi arzuları aynıdır, yoksa arzuları aynı olduğu için mi birbirlerine benzerler? Arzuların ikizliğini belirleyen şey mitlerdeki akrabalık ilişkisi midir, yoksa kardeşçe olarak tanımlanan bir benzerliği belirleyen şey arzuların ikizliği midir?

Bizim metnimizde, tüm bu önermelerin aynı anda doğru olması da muhtemel gözükmektedir. Hirodes ve kardeşi hem Markos'un ilgilendiği arzu sembolüdür, hem de bu arzunun etkilerinin gerçek tarihsel örneğidir. Hirodes'in gerçekten bir kardeşi vardı, gerçekten eşi Hirodiya'yı onun elinden almıştı. Yusuf aracılığıyla bilmekteyiz ki, kardeşinin ayağını kaydırma arzusu, Hirodes'e ciddi düş kırıklıklarına mal oldu; bizim metnimiz bundan söz etmez, ama bunlar tamamen mimetik engeller tarzındadır ve sonuç olarak tamamen enbiya buyruğunun ruhuna uygundur. Hirodes'in bir ilk karısı vardı ve onu boşamak zorunda kalmıştı; terk edilen kadının babası da damadının vefasızlığını cezalandırmaya karar verdi ve onu çok acı bir bozguna uğrattı.

Hirodiya'ya *sahip olmak*, onu ele geçirmek Hirodes için herhangi bir biçimsel kuraldan dolayı değil, ona sahip olmanın ancak bir kardeşi onsuz bırakmakla mümkün olabileceği için yasaktır. Nebi, karşısındaki kralı mimetik arzunun zararlı etkilerine karşı uyarır. İnciller, kardeşler arasında hakemlik yapılabileceği konusunda herhangi bir yanılsamaya izin vermez. Bu uyarıyı, Luka İncilindeki çok kısa ama açınlayıcı bir metinle karşılaştırmak gerekir:

> Kalabalığın içinden biri İsa'ya, "Öğretmenim, kardeşime söyle de mirası benimle paylaşsın" dedi. İsa ona şöyle dedi: "Ey adam, kim beni üzerinizde yargıç ya da hakem yaptı?" (Luka 12: 13-14)

Kardeşler, bölünmez mirasın çevresinde bölünmüşlerdir. İsa kendinin yetkisiz olduğunu ilan eder. *Kim beni üzerinizde yargıç ya da hakem yaptı?* deyişi, Mısır'dan Çıkış'ın başındaki bir cümleyi hatırlatmaktadır. Musa ilk kez bir Mısırlı ile bir İbraninin arasına girer. İbraniye kötü davranan Mısırlıyı öldürür. İkinci kez iki İbraninin arasına girer ve şu soruyla karşılaşır: *Kim seni başımıza yönetici ve yargıç atadı? Mısırlıyı öldürdüğün gibi beni de mi öldürmek istiyorsun?* İsa'nın burada Musa'nın söylediğini değil de İbraninin –Musa'nın otoritesine karşı çıkmak için– söylediğini tekrarlaması çarpıcıdır. İsa, sorunun tıpkı Musa'ya sorulduğu anda bir cevap gerektirmemesi gibi kendisinden de bir cevap beklemediğini ima etmektedir. Kimse onu, İsa'yı, bu kardeşler arasında hakem olsun ve paylaşımlarını kurala bağlasın diye görevlendirmemiştir ve görevlendirmeyecektir.

İsa burada kendisinin de sonuçta Musa gibi tanrısal bir görevle görevlendirildiği fikrine karşı mı çıkıyordur? Kuşkusuz değil; ama İsa kendi görevinin Musa'nınkinden çok farklı olduğunu ileri sürmektedir. Ulusal kurtarıcı ve yasa koyucu dönemi geçmiştir. Düşman kardeşleri, kendi şiddetlerine son verecek kurallı bir şiddetle ayırmak mümkün değildir artık. Musa'ya önceki cinayetini hatırlatan İbraninin itirazı, bundan böyle evrensel olarak geçerlidir. Meşru şiddetle gayri meşru şiddet arasında bir ayrım yapılamaz. Yalnızca düşman kardeşler vardır ve onlar da ancak mimetik arzudan vazgeçecekleri umuduyla bu arzuya karşı uyarılabilir. Yahya'nın yaptığı da budur ve onun uyarısı İsa'nın hep yaptığı Tanrı Krallığı vaazını hatırlatır.

Nebi dışında, metinde yalnızca düşman kardeşler ve mimetik ikizler vardır: Anne ve kız, Hirodes ve kardeşi, Hirodes ve Hirodiya. Bu son iki ad, fonetik olarak ikizliğin kanıtıdır ve bu adlar bizim metnimizin başında, birbiri ardına sürekli tekrarlanmıştır; oysa dansözün adı geçmez, kuşkusuz bunun nedeni ona yankılayacak bir şey olmamasıdır; mimetik etki açısından bir şey katmaz.

Hirodes'in Hirodiya için çekiştiği kardeşin, daha doğrusu üvey kardeşin adı, Markos'un yanlışlıkla ileri sürdüğü gibi Filipus değildi, onun da adı Hirodes'ti, kardeşiyle aynıydı; Hirodiya iki Hirodes arasında kalmış buluyordu kendini. Eğer Markos bunu bilseydi, muhtemelen bu adaşlık üzerinde oynardı. Tarihsel gerçeklik metinden daha da güzeldir.

Bizim metnimizin sınırında, Yahya'nın uyarısı, anlatının bütününe hâkim olan ve anlatının doruk noktasında nebinin öldürülmesiyle sonuçlanan ilişki tarzını belirtir. Arzu çoğalır ve şiddetlenir, çünkü Hirodes nebinin uyarısını dikkate almamakta ve herkes de ona uymaktadır. Metindeki tüm olaylar, tüm ayrıntılar bu arzunun ardışık anlarını örnekler; bu anların her biri, önceki anların başarısızlığından beslenen bir vaat yarışının anlamsız mantığı tarafından üretilmiştir.

Hirodes'in her şeyden önce kardeşini yenmek istediğinin kanıtı, bir kez sahip olunduktan sonra Hirodiya'nın kocası üzerindeki doğrudan etkisini tümüyle yitirmesidir. Önemsiz bir nebiyi bile öldürtemez ona. Hirodiya, amacına erişmek için, kendisini düşman kardeşler açısından bir ödül haline getirerek Hirodes üzerinde nüfuz kurmasını sağlamış olana benzer üçgensi bir konfigürasyonu bu kez kızının yardımıyla yeniden oluşturmak zorundadır. Mimetik arzu bir yerde sönerken, biraz ötede daha şiddetli biçimde yeniden ortaya çıkar.

Hirodiya, Yahya'nın sözüyle inkâr edildiğini, silindiği hisseder. İnsan olarak değil, mimetik ödül olarak bu durumdadır. Kendisi de ayrım yapamayacak kadar mimetizmle kemirilmektedir. Nebiyi Hirodiya'nın intikamından esirgemekle Hirodes de arzunun yasalarına uygun davranıyordur; nebinin sözlerini onaylar ve terk edilen kadının kini artar. Yahya tarafından reddedildiği için Yahya'nın cazibesine kapılan arzu, imha arzusu halini alır; hemen şiddete doğru kayar.

Kardeşimin arzusunu taklit ederek, ben de onun arzuladığı şeyi arzuluyorum, ortak arzumuzu tatmin etmeyi karşılıklı olarak engelliyoruz. İki tarafta direnç şiddetlendikçe, arzu da güçlenir; model engel oluşturdukça, engel de o ölçüde model olur, öyle ki sonunda arzu yalnızca kendisine karşı duran şeyle ilgilenir. Yalnızca kendisinin kışkırttığı engellere tutulur. Vaftizci Yahya bu engelin ta kendisidir; esnemez, yozlaştırma teşebbüslerine tamamen kapalıdır; Hirodes'i ve özellikle Hirodiya'yı büyüleyen de budur. Hirodiya her zaman için Hirodes'in arzusunun oluş halidir.

Mimetizm ne kadar şiddetlenirse, bir kişiden diğerine kin olarak o ölçüde hızlı aktarılır. Metnin devamı, bu yasanın olağanüstü bir açıklamasıdır:

> Hirodiya'nın kızı içeri girip dans etti. Bu, Hirodes'le konuklarının hoşuna gitti. Kral genç kıza, "Dile benden, ne dilersen veririm" dedi. Ant içerek, "Benden ne dilersen, krallığımın yarısı da olsa, veririm" dedi. Kız dışarı çıkıp annesine, "Ne isteyeyim?" diye sordu. "Vaftizci Yahya'nın başını iste" dedi annesi. Kız hemen koşup kralın yanına girdi, "Vaftizci Yahya'nın başını bir tepsi üzerinde hemen şimdi bana vermeni istiyorum" diyerek dileğini açıkladı. (Markos 6: 22-25)

Hirodes'in ikramından sonra tuhaf bir şey olur. Daha doğrusu, tuhaf olan, hiçbir şey olmamasıdır. Genç insanların arzulaması beklenen değerli ya da çılgınca şeyleri sayıp dökmek yerine, Salome sessiz kalır. Ne Markos ne de Matta dansöze isim verirler. Biz onu, Hirodiya'nın bu adı taşıyan bir kızından söz eden tarihçi Josephus dolayısıyla Salome diye adlandırıyoruz. Salome'nin dile getireceği arzusu yoktur. İnsan varlığının kendine özgü arzusu yoktur; insanlar kendi arzularına yabancıdır; çocuklar ne arzulayacaklarını bilmezler ve bunun onlara öğretilmesine ihtiyaç duyarlar. Hirodes, Salome'ye bir şey önermez, çünkü ona, ne olursa olsun, her şeyi sunmaktadır.

İşte bu nedenle Salome onu bırakır ve neyi arzulamak gerektiğini sormak üzere annesinin yanına gider.

Ama anne kızına arzusunu aktarıyor mudur gerçekten? Salome yalnızca pasif bir aracı, annesinin korkunç emirlerini uysalca yerine getiren uslu bir çocuk mudur? O, çok daha fazlasıdır ve bunun kanıtı da annesi konuşur konuşmaz gösterdiği aceleciliktir. Kararsızlığı ortadan kalkar ve tamamiyle değişir. Peder Lagrange gibi dikkatli gözlemciler, bu tavır farkını kaydetmişlerdir ama ne anlama geldiğini kavrayamamışlardır: "Kız hemen koşup kralın yanına girdi, 'Vaftizci Yahya'nın başını bir tepsi üzerinde hemen şimdi bana vermeni istiyorum' diyerek dileğini açıkladı."

Hemen, koştu, hemen şimdi... Ayrıntılar bakımından bunca cimri bir metnin sabırsızlık ve coşku işaretlerini böyle çoğaltması amaçsız olamaz. Salome, dansın bitişi ve dansözün gidişiyle aklı başına gelen kralın sözünden cayabilecek olmasından endişe duyar. Ama endişe kaynağı olan şey, ondaki arzudur; annesinin arzusu onun olmuştur. Salome'nin arzusunun bir başka arzudan tamamen kopya edilmiş olması arzunun yoğunluğunu hiç eksiltmez, tam tersine: Taklit, asıldan [orijinal] daha da çılgıncadır.

Hirodiya'nın kızı bir çocuktur. Metnin Yunanca aslı onu *kore* –genç kız– sözcüğüyle değil, küçük kız anlamına gelen *korasion* sözcüğüyle niteler. Kudüs İncili bunu doğru olarak "küçük kız" diye çevirmiştir. Salome'yi profesyonel bir baştan çıkartıcı yapan anlayışı artık bir kenara bırakmak gerekir. İncil metnindeki dehanın, Flaubert'in kibar fahişesiyle, yedi tüllü dansla ve Oryantalist ıvır zıvırla ilgisi yoktur. Hâlâ çocuksu olduğundan, daha doğrusu hâlâ çocuk olduğundan Salome masumiyetten mimetik şiddetin doruğuna anında geçer. Bundan daha aydınlık bir sekans hayal edilemez. Öncelikle hükümdarın pek aşırı ikramına cevap olarak, kızın suskunluğu, ardından anneye sorusu, sonra annenin cevabı, annenin arzusu ve nihayet, kızın bu arzuyu benimsemesi, kızın arzusu. Çocuk

yetişkinden bir arzusunu yerine getirmesini değil, *arzu yokluğunu* gidermesini, henüz duymadığı arzuyu ona vermesini ister. Burada gördüğümüz, arzunun saf özü olarak taklidin açınlanmasıdır. Anlaşılmamış, çünkü anlaşılamayacak kadar yabancı olan şeydir bu; hem taklidin felsefi kavranışlarına hem de arzunun psikanalitik teorilerine yabancı olan şey.

Psikolojik gerçekçilik pahasına erişilen bu açınlamada belli bir şematizm vardır elbet. Arzu bir kişiden diğerine yıldırım hızıyla bulaşsa bile, kızın sorduğu soruya annenin kısacık cevabının buna yeteceğini tasavvur etmek güçtür. Bu şematizm tüm yorumcuları şaşırtır. Bunu ilk reddeden Matta'dır; Hirodes'in ikramı ile Salome'nin cevabı arasında, anne ile kızın konuşmasını kaldırmıştır. Burada sadece beceriksizlik görmüştür Matta, dehayı anlayamamıştır ya da dile getirilme tarzını aktarılmayacak kadar eksiltili bulmuştur. Bize yalnızca annesinin kızı "aşıladığı"nı söyler ve Markos'ta olup bitenin doğru yorumu da budur; ama Salome'nin bir anda, mimetik olarak, ikinci bir Hirodiya'ya dönüştüğü o çarpıcı sahneden yoksun bırakır bizi.

Annenin arzusuna "yakalandıktan" sonra, kızı artık annesinden ayırt edemeyiz. İki kadın Hirodes'in huzurunda aynı rolü ardışık olarak oynarlar. Bizim sarsılmaz arzu tapıncımız bu tektipleşme sürecini görmemizi engeller; çünkü basmakalıp fikirlerimizi incitir. Modern uyarlayıcılar da, yalnızca Hirodiya'yı yüceltenlerle yalnızca Salome'yi yüceltenler olarak ayrılırlar; bazen biri bazen de öteki, en yoğun, onlara göre en biricik, en kendiliğinden, en özgürleşmiş, en özgürleştirici arzunun kahramanı olur. Buna karşılık Markos'un metninin gücü ve yalınlığı tüm bunların yanlışlığını ortaya koyar. Psikanaliz, sosyoloji, etnoloji ve dinler tarihi tarafından yaratılmış analiz aygıtlarının kabalığından –terimi kelimesi kelimesine anlamak gerekir– tamamiyle uzak kalan bir sadelikle yapar bunu.

Arzuya tapan modernler, Hirodiya ile Salome arasında bölün-

mekle, kendi tapınçlarının inkâr etmeye yöneldiği hakikati sessizce yeniden kuruyorlardır aslında: Arzu, gittikçe mimetikleşirken, ortaya bireyler çıkarmak yerine, şiddeti arttıkça hâkim olduğu insanları da gittikçe birbiriyle ikame edilebilir kılmaktadır.

Danstan söz etmeden önce, aşikâr bir şekilde adı anılmasa da metnimizin içine işlemiş bir mefhumdan söz etmek gerekir. Bu, skandal ya da ayak takılmasıdır. Topallamak anlamına gelen *skadzein*'den türeyen *skandalon*, aynı anda hem çeken hem iten, çekmek için iten, itmek için çeken engeli belirtir. Bu taşa bir kez çarpıp tökezledikten sonra sürekli taşa geri dönüp tökezlenir, çünkü başlangıçtaki kaza ve ardından gelenler taşı her zaman daha büyüleyici kılar.[1]

Ben skandalda mimetik sürecin kesin bir tanımını bulmaktayım. Modern anlam İncil'in anlamını sadece kısmen kapsar. Arzu, ötekinin arzuladığı şeyi arzulamakla, bu modeli bir rakip ve bir engel haline getirdiğini açıkça anlıyordur burada. Eğer uslu olsaydı oyunu terk ederdi, ama arzu uslu olsaydı arzu olmazdı. Kendi yolu üzerinde engelden başka bir şey bulmayan arzu, bu engelleri arzulanır olan şeyle ilgili tasarımına dahil eder ve öne çıkarır; onlar olmadan arzulayamaz; büyük bir açgözlülükle kendisi besleyip büyütür onları. Böylece, engele karşı kindar bir tutkuyla dolar içi; kendini skandala bırakır. Hirodes'ten Hirodiya'ya, ardından da Salome'ye geçişin bize gösterdiği şey bu evrimdir.

Vaftizci Yahya Hirodiya için bir skandaldır çünkü yalnızca hakikati söylemektedir ve arzunun da kendi hakikatinden daha kötü düşmanı yoktur. İşte arzunun bu hakikati bir skandal yapabilmesinin nedeni de budur; hakikatin kendisi bir skandal haline gelir ve bu da en kötü skandaldır. Hirodes ve Hirodiya hakikati tutsak ederler, onu bir tür ödül haline getirirler ve arzularının dansları içinde tehlikeye atarlar. Kimin skandalı benden bilinemezse, o kişi mutlu-

[1] Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, s. 438-453.

dur, der İsa. Skandal, sonuçta, elinden kaçınayı en iyi başarmış şeye, ona en yabancı kalması gereken şeye yatırım yapmayı ve onu kendine dahil etmeyi becerir hep. Kehanet sözü bir örnektir, çocukluk ise bir diğer örnek. Salome'yi benim yaptığım gibi yorumlamak, onu skandalın kurbanı bir çocuk olarak görmektir, İsa'nın skandal ve çocukluk üzerine sözlerini ona uygulamaktır:

> Böyle bir küçük çocuğu benim adım uğruna kabul eden, beni kabul etmiş olur. Ama kim bana iman eden bu küçüklerden birinin takılıp sürçmesine [*scandaliser*] sebep olursa, boynuna büyük bir değirmen taşı asılıp denizin dibine atılması kendisi için daha iyi olur. (Matta 18: 5-7)

Çocuk, ister istemez en yakınındaki yetişkini model olarak alır. Çevresinde yalnızca sürçmüş insanları, dışa açılamayacak kadar içini arzu kemiren insanları görüyorsa eğer, onların kapalılığını model olarak alacak, onların mimetik kopyası ve grotesk karikatürü haline gelecektir.

Hirodes'in direncini aşmaya çalışmak ve haklı olanın öldürülmesine rızasını almak için, Hirodiya kendi çocuğunu kullanır. Bu durumda Salome nasıl sürçmez? Çocuk, skandaldan korunmak için annesinin canavarca arzusunu kendi arzusu yaparak bu skandalın daha da içine gömülmektedir. Yukardaki alıntıda, boyna korkunç bir ağırlık asarak suda boğma bir skandal mecazıdır. Diğer mecazlar gibi, doğaüstü bir müdahale değil de doğal bir özyıkım mekanizması olduğunu ima eder. Skandalın kısırdöngüsüne yerleşen insanlar hak ettikleri yazgıyı kendilerine hazırlarlar. Arzu, herkesin kendi boynuna geçirdiği bir düğümdür; sürçen kişi düğümü çözmek için çektiğinde daha da sıkılaşır. Bu sürecin fiziksel eşdeğeri olan katırların döndürdükleri değirmen taşı, sürecin kendisinden daha az korkunçtur. Bir diğer eşdeğer de asmadır; Yahuda, kendi kendini asmakla, kendi kötülüğünü daha da derinleştiren cezaya,

esiri olduğu skandala, içini kemiren mimetik kıskançlığa maruz bırakır kendini.

İnsanlar kendi cehennemlerini kendileri yaratır ve oraya inmekte birbirlerine yardımcı olurlar. Cehennem azabı sonuçta hakkaniyetli bir mübadeledir, çünkü karşılıklı habis arzuların ve kötü davranışların sonucudur. Masum olan yalnızca çocuk kurbanlardır, kendilerinin bir payı olmaksızın dıştan dayatılır onlara skandal. Neyse ki tüm insanlar daha önce çocuk olmuşlardır.

Sürçme ve dans birbirinin karşıtıdır. Skandal, bizi dans etmekten alıkoyan şeydir. Dansın tadını çıkarmak demek, dansözle özdeşleşmek demektir; bizi, Sartre'cı yapışkanlığın veya Mallarmé'ci buzun esiri tutan skandaldan kaçmaktır bu. Dans modern anlamda bir gösteriden, hayal ettiğimiz özgürlüğün basit bir imgesinden ibaret olsaydı, etkileri de modern estetizmdeki en yüzeysel anlamıyla imgesel ya da sembolik olurdu sadece. Dansta bir başka güç vardır. Dans arzuları ortadan kaldırmaz, onları şiddetlendirir. Benim dans etmemi engelleyen şey esas olarak fiziksel değildir; arzularımızın korkunç biçimde birbirine karışarak bizi sımsıkı toprağa bağlamasındadır asıl engel; ve bu felaketten sorumlu gözüken şey de her zaman arzunun *öteki*'sidir: Bizler, hepimiz, herhangi bir Vaftizci Yahya'ya kafayı takmış Hirodiya'larız. Arzunun düğümlerinin hepsi özel olsa da, her bireyin kendine ait bir engel-modeli olsa da, mekanizma hep aynıdır ve bu özdeşlik sayesinde ikameler kolaylaşır. Dans, mimetik süreci hızlandırır. Şölenin tüm davetlilerini dansa dahil eder, tüm arzuları tek ve aynı nesne üzerinde, tepsideki baş üzerinde, Salome'nin tepsisindeki Vaftizci Yahya'nın başı üzerinde odaklandırır.

Vaftizci Yahya önce Hirodiya'nın skandalıdır, sonra Salome'nin skandalı olur ve Salome de, sanatının gücüyle, skandalı tüm seyircilere aktarır. Salome tüm arzuları bir demet halinde toplar ve bu demeti Hirodiya'nın onun için seçtiği kurbana yöneltir. Arzuların çö-

zülmez düğümü dansın sonunda çözülmelidir ve bunun için de bu düğümü mimetik nedenlerle şimdilik cisimleştiren kurbanın ölmesi gerekir. Bu nedenler hemen her zaman önemsizdir – belki sadece bu örnek ile İsa'nın durumu hariç: İki örnekte de arzunun haklı yadsınışı, ölümcül mekanizmayı başlatan şeydir.

Dansın yalnızca Hirodes'in değil tüm davetlilerin hoşuna gittiğini söylemek, hepsinin Salome'nin arzusuna yakalandıklarını söylemektir. Onlar Vaftizci Yahya'nın kesik başında dansözün talep ettiği şeyi, ya da genel olarak skandalı, skandalın (aslında varolmayan) felsefi kavramını görüyor değillerdir; herkes burada kendi skandalını, kendi arzu ve kininin nesnesini görmektedir. Kelle uçurmaya kolektif "evet!"i nazik bir rıza jesti olarak yorumlamamak gerekir. Davetlilerin hepsi de Salome tarafından aynı şekilde büyülenmiştir; ve onlara Vaftizci Yahya'nın başı hemen, çabucak gerekmektedir: Salome'nin ıstırabı onların ıstırabı olmuştur: Yine mimetizm. Dansın gücü, hastalarının vücutlarına girmiş zararlı maddeyi çıkardığı izlenimi veren şamanın gücüne benzer. Onlar kendilerini esir almış bir şeyin elindeydiler ve işte dans onları kurtarıyor. Dansöz bu sakatları dans ettirebilir; dans ederek, onların ruhuna girmiş iblisi onların eline teslim eder. Onları yoran her şeyi, onları rahatsız eden her şeyi Vaftizci Yahya'nın başıyla değiştokuş etmeye yöneltir; onlara yalnızca içlerindeki o iblisi göstermekle kalmaz, onların düşledikleri intikamı da onların yerine uygular. Salome'nin şiddetli arzusuyla birleşen tüm konuklar aynı zamanda kendi arzularını da tatmin ediyor gözükmektedir. Engel-model karşısında herkeste aynı taşkınlık vardır ve hepsinin de nesnelerini şaşırmasının nedeni, öne sürülen nesnenin onlardaki şiddet açlığını beslemesidir. Kâhin başının simgeselliğine damgasını basan şey, Hegelci olumsuzluk ya da filozofların gayri şahsi ölümü değil, kolektif cinayetin mimetik bulaşmasıdır.

Bir halk efsanesine göre Salome buz üzerinde dans ederken ölür. Dansöz dengesini kaybeder ve düşerken boynu keskin bir buz çıkın-

tısına çarpar ve başı kopar.[2] İncil metninde ise dansöz dengesini kusursuz biçimde korur ve böylece arzuladığı başı elde eder ama, sonunda başarısız olur ve bu başarısızlığı kendi başıyla öder. Bu misilleme kimsenin aracılığı olmadan gerçekleşmiş gibidir; intikamcısı olmayan bir intikamdır bu. Ama buzda *ötekiler*'in, seyircilerin imgesi görülebilir: yansıtıcı aynadır buz ve en görkemli performansı harikulade biçimde kolaylaştıran kaygan zemindir. Dansöze hayran kalanlar dansözü yerçekimi yasalarına giderek daha korkusuzca meydan okumaya teşvik ederler, ama bir anda ölümcül bir tuzağa da dönüşebilirler, artistin nihai düşüşünün tanığı ve sebebi haline gelebilirler.

Dansöz arzulara hâkim olamadığında seyirciler anında ona karşı dönerler ve bu durumda tek kurban edilecek olan dansözdür. Ayin idarecisi, vahşi hayvan terbiyecisi gibi, canavarları serbest bırakır ve sürekli yinelenen maharet gösterileriyle onları denetim altında tutamadığı takdirde canavarlar onu yiyip yutacaktır.

İntikamcı boyutuyla efsane İncil'den ayrılır, ama halkın bilincinde Yahya'nın ölümü, dans ve skandal (denge yitimi, danstaki başarının tersi) arasında bir bağ olduğunu ortaya koyar. Kısacası, mimetik okumayı doğrular – hatta, eleştirmenlerimin hoşuna gitmek için diyebilirim ki, böylece bu okumanın *basitliğini*, *sistemliliğini* ve *dogmatizmini* de doğrular, şöyle ki, tüm iç nedenleri muhteşem bir kestirme yoldan yeniden işin içine sokar, ama bunu yaparken, Matta'nın mitten arındırdığı şeyi yeniden mitleştirmeyi ihmal etmez, çünkü İncil metninde her zaman mevcut olan ötekinin, ikizin, sürç-türücü rakibin yerine, onun en yaygın mitik "simgeler"inden biri olan buzu, aynayı geçirir.

Skandal, arzunun ele geçirmek istediği o ele-geçirilemez-olandır, mutlak olarak elde etmek istenen o mutlak-biçimde-elde-edilemez-

[2] Charles J. Ellicott, *Ellicott's Bible Commentary*, ed. Donald Bowle, Grand Rapids, Michigan, 1971, s. 715.

olan. Baş bir kez bedenden koparılıp bir tepsinin üzerine konduktan sonra, daha hafif, daha ele gelir ve portatif bir cisim olarak kusursuz bir temsil sağlar. Yahya'nın başının konulduğu çelik tepsi dansözün soğuk acımasızlığını vurgular. Başı dansın bir aksesuarına dönüştürür bu tepsi, ama her şeyden önce, arzunun nihai kâbusunun maddi ifadesini ortaya koyar. Burada, düşmanın başıyla (ritüelin gereği olan) o ilkel saplantıya benzeyen bir şey vardır – katilin kabilesiyle kalıcı mimetik rekabet ilişkileri içinde olan komşu kabile üyelerinden birinin başı gibi. İlkeller kimi zaman bu başların çürümesini engelleyen bir işlem yaparak boyutlarını küçültür, onları bir tür bibloya dönüştürürler. Salome'nin korkunç arzusuna paralel bir özen gösterirler.

Rivayete göre Salome büyük bir sanatçı olarak kabul edilir ve güçlü bir rivayetin oluşması da asla nedensiz değildir. Ama bu nedeni yaratan nedir? Dans, asla betimlenmemiştir. Salome'nin ifade ettiği arzuda özgün hiçbir şey yoktur çünkü Hirodiya'nın arzusundan kopya edilmiştir. Sözleri bile Hirodiya'nınkilerdir. Salome bunlara tek bir şey ekler, o da tepsi fikridir. "Vaftizci Yahya'nın başının bana bir tepsi üzerinde getirilmesini istiyorum," der. Hirodiya baştan söz etmiştir ama tepsi dememiştir. Tepsi tek yeni öğedir, Salome'ye özgü olan tek veri budur. Salome'nin prestijine metinsel bir neden gerekiyorsa, onu burada aramak gerekir. Onu doğrulayacak başka hiçbir şey yoktur. Her şey, kesin olarak, bu tepside yatmaktadır. Markos'un sahnesini unutulmaz kılan budur. Her şey unutulsa da bu hatırlanır. Modern zamanlarda "kültür"ü tam da böyle işaretlerle tanımladığımız gerçeğini görmezden gelemeyiz. Burada, skandalla yüklü, çarpıcı bir fikir vardır; kaba olduğu için daha da rafine görünen bir fikir – kısacası dekadan bir sanatçının fikri.

Ama bu gerçekten de *yenilik* adıyla andığımız o modern anlamda *özgün* bir fikir midir? Biraz daha yakından incelendiğinde, özgünlük görüntüsü buharlaşır ve yerini bir kez daha taklide, *mimesis*'e bı-

rakır. Hirodiya kızına "Vaftizci Yahya'nın başı" cevabını verdiğinde, Yahya'nın kellesinin uçurulmasını düşünüyor değildir. Fransızcada olduğu gibi Yunancada da birinin "kellesini istemek", ölmesini istemektir, o kadar. Parçayı bütün yerine koymaktır. Hirodiya'nın cevabı belirli bir infaz tarzına imada bulunmamaktadır. Metin, daha önce, Hirodiya'nın arzusunu, düşmanın başı üzerinde hiçbir şekilde sabitlenmeyen yansız bir dil içinde zikretmiştir: "Hirodiya'ya gelince, Vaftizci Yahya'ya karşı öfkelenmişti ve onu öldürtmek istiyordu." Ama bu başı elleri arasında tutmak istediği, fiziksel nesneyi arzuladığı sonucu çıkarılamaz bundan. Giyotin olan ülkelerde bile, birinin kellesini istemek, mecazi bir boyut içerir. Oysa Salome annesinin söylediklerini kelimesi kelimesine almaktadır. Bunu kasıtlı olarak yapmaz. Kelimelerle şeyleri ayırt etmek için, bilindiği gibi, yetişkin olmak gerekir. Bu baş, onun yaşamının en güzel günüdür.

Vaftizci Yahya'nın başının vurulması bir şeydir, bu başı elinde tutmak başka bir şey. Salome, bu başı ne yapacağını düşünür. Yeni kesilmiş bir başın bir yere konulması gerekir ve en akla yatkını da bir tepsinin üzerine koymaktır. En kalıplaşmış tepkidir bu, iyi bir ev kadını refleksidir. Salome, mesajı doğru biçimde anlayamayacak kadar düzanlamıyla alır sözcükleri. Lafza fazla bağlı kalan bir yorum, bir yanlış anlamayla sonuçlanır. Kopyanın doğruluktan uzaklığı, miyopça bir doğruluk kaygısının ürünüdür. Sonuç olarak, Salome rolünde son derece yaratıcı olarak görülen şey, tersine, benimsediği modele itaat eden arzunun en mekanik ve tam anlamıyla ipnotik durumudur.

Bütün büyük estetik fikirler böyledir – en dar, en saplantılı biçimde *taklitçi*. Geleneksel düşünce bunu bildiğinden, sanattan ancak *mimesis* terimleriyle söz etmiştir. Bizim bunu coşkulu biçimde reddedişimiz de şaibelidir, çünkü sanat haklı olarak bizim dünyamızdan el etek çekmiştir. Taklidi kınamak ve yasaklamakla onu ortadan kaldırmış olmuyoruz, onu modanın ve ideolojinin gülünç, ucuz bi-

çimlerine, çağdaş sahte yeniliklere yönlendiriyoruz sadece. Özgünlük istenci anlamsız, önemsiz yapmacık çabalara varır. *Mimesis* nosyonundan vazgeçmek yerine, onu arzuyu da içerecek kadar genişletmek ya da belki arzuyu mimetik olanın boyutlarına vardırmak gerekir. *Mimesis* ile arzuyu birbirinden ayıran felsefe, her ikisini de sakatladı ve bizler, modern kültürün, örneğin estetikten kaynaklanan ile estetikten kaynaklanmayan arasındaki, mitten kaynaklanan ile tarihten kaynaklanan arasındaki tüm sahte ayrımlarını sürdüren bu sakatlamanın esiri kalmaktayız.

Metin dansın kendisi üzerine hiçbir şey söylemez; yalnızca *ve dans etti*... der. Yine de metnin Batı sanatı üzerinde daima yarattığı büyülenmeyi sürdürebilmek için bir şeyler söylemesi gerekir. Roma sütun başlıkları üzerinde çoktan resmedilmişti Salome ve o zamandan beri bu dansa ara vermedi; modern dünya kendi skandalına iyice gömüldükçe bu dans da gittikçe daha şeytansı ve skandalcı bir biçim edindi.

Modern metinlerde "betim"e ayrılmış olan alan, burada dansın öncesi ve sonrası tarafından gasp edilmiştir. Her şey, tek bir mimetik oyunun zorunlu anlarına indirgenebilir. Böylece *mimesis* uzamı işgal eder, ama nesneleri kopya eden gerçekçilik anlamında değil, mimetik rekabetlerin egemen olduğu ilişkiler anlamında; ve bu burgaç, hızlanarak, burgaca son veren kurban mekanizmasını yaratır.

Dans açısından bakıldığında, tüm mimetik etkiler anlamlıdır; bunlar daha şimdiden dans etkileridir, ama asla nedensiz değillerdir, sırf "estetik nedenler"le burada bulunuyor değillerdir. Markos'u ilgilendiren şey katılımcıların arasındaki ilişkilerdir. Danssöz ve dans karşılıklı olarak birbirini yaratır. Mimetik rekabetlerin cehennemi ilerleyişi, bütün karakterlerin *benzer* hale gelişi, kurban krizinin bir kurban çözümüne doğru ilerleyişi, tüm bunlar, Salome'nin dansının parçasıdır. Böyle olması gerekir: Sanatlar, bu krizin, bu çözümün az çok örtük bir biçimde yeniden üretiminden başka bir şey olmamış-

tır hiç. Her şey daima simetrik karşılaşmalarla başlar, sonunda kurbanın etrafındaki dairelerde, danslarda çözüme bağlanır.

Metnin bütününde dansla ortak bir şey vardır. Mimetik etkileri olabildiğince dikkatli ve yalın bir biçimde izlerken, bir şahıstan ötekine gidip gelmesi, böylece her dansçının sırayla sahnenin önüne gelip sonra uğursuz nihai doruk içinde rolünü oynamak üzere yeniden grup içinde kaybolduğu bir tür baleyi temsil etmesi gerekir. Ama hesapçı bir zekânın varlığı herhalde fark edilmiş olmalıdır. Hirodes teslim olmak istemez ama Hirodiya ağında bekleyen bir örümcek gibi uygun fırsatı kollar: "Hirodes'in kendi doğum gününde saray büyükleri, komutanlar ve Celile'nin ileri gelenleri için verdiği şölende beklenen fırsat doğdu." (Markos 6: 21)

Elverişli gün olan Hirodes'in doğum gününün ritüel bir niteliği vardır; her yıl tekrarlanan bir şenliktir bu; dolayısıyla bayrama özgü ayinsel faaliyetler cereyan eder: Topluluk bir ziyafet çevresinde toplanır; şölenin sonundaki dans gösterisinin de ritüel bir karakteri vardır. Hirodiya'nın Yahya'ya karşı kullandığı tüm kurumlar ritüel yapıdadır.

İsa'nın Çilesi hikâyesindeki rahiplerin komplosu gibi, Hirodiya'nın tertipi de ancak ikincil bir rol oynar: Ayinin kendisi gibi, arzu ve *mimesis* yönünde giderek olayları biraz hızlandırır. Fazla farklılaşmış, düşük nitelikli bir kavrayış, Hirodiya'nın tüm arzuları manipüle ettiğini hayal eder; Hirodiya'nın kendisi de böyle sanıyordur. Daha mimetik ve daha az farklılaşmış, yüksek bir kavrayış ise Hirodiya'nın kendisinin de kendi arzusunca manipüle edildiğini fark eder. Metinde belirtilen tüm faaliyetler ayinlerde de bulunur ve genellikle bir kurbanın öldürülmesinde doruk noktasına varılır. Yahya'nın ölümü, kurban etme yerini ve anını karşılamaktadır. Şu halde metnin tüm öğeleri kesinlikle ritüel bir anahtarla okunabilir, ama bu okumanın hiçbir açıklayıcı değeri olmayacaktır. Daha yakın dönemlere kadar, etnolojinin herhangi bir türü, bizimki gibi bir

metni ritüel yanları belirterek aydınlattığına inanıyordu. Yaptığı tek şey esrar perdesini kalınlaştırmaktı yalnızca, çünkü ayinler ve varlık nedenleri üzerinde hiçbir açıklık getirmiyordu. İnsan bilimlerinde, en mat verilere, bizzat matlıkları nedeniyle açıklayıcı bir değer verildiğine sık rastlanır. Araştırmacının yolunu tıkayan şey, hiç çatlaksız bir blok olarak kendini gösterir ve kuşku hiçbir yere sızamadığından, bloğun karanlığı bile aydınlık bir düşünce olarak kabul edilir.

Metnin ritüel ve kurumsal yanlarını kestirip atmak şöyle dursun, her şeyi arzuyla yorumlayarak ritüeli anlaşılır kılan tek şemayı oluşturuyorum ben. Ayin, mimetik krizin günah keçisi mekanizması tarafından kendiliğinden çözüme bağlanan son evrelerini andırmakla kalmaz, ayırt edilemeyeceği krizlerin de mükemmel bir kopyasıdır. Bu örtüşme hep mümkündür, çünkü ayin, daha önce dediğim gibi, ilksel bir mimetik krizi mimetik olarak tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz. Bu mimetik kriz de –elbette gizli köken hariç– özgün hiçbir şey içermediğinden, ritüel boyut bizim metnimizin anlattığı arzu hikâyesine hiç kopuşsuz dahil olur; ritüel boyut da tamamen *mimesis*'tir, taklittir, bu krizin özenli bir tekrarıdır. Ayin hiçbir özel çözüm getirmez, kendiliğinden işin içine karışan çözümü yeniden kopya eder yalnızca. Dolayısıyla, ayin ile mimetik krizin kendiliğinden, doğal akışı arasında yapısal farklılık yoktur.

Ayinsel faaliyet, arzuların mimetik oyununu frenlemek ya da kesintiye uğratmak yerine, onu teşvik eder ve belirlenmiş kurbanlara doğru yöneltir. İnananlar, gerçek mimetik uyuşmazlığın tehdidi altında olduklarını her hissettiklerinde, bu yola gönüllü olarak girerler; kendi çatışmalarını taklit ederler ve kurbanın aleyhine yeniden anlaşmalarını sağlayacak bir kurban etme kararını destekleyen her türden reçeteyi kullanırlar.

Bizim okumamız böylece doğrulanır; ayin ve bundan kaynaklanan sanat, mimetik yapıdadır, ikisi de mimetik olarak hareket eder;

hakiki özgünlükleri yoktur. Bunun anlamı, kendiliğinden krizle ya da Hirodiya'nın karmaşık manevrasıyla aynı şey oldukları mıdır? Benim her şeyi birbirine karıştırdığım anlamına mı gelir? Kesinlikle hayır. Gerçek ayinler, gerçek kargaşadan şu açıdan farklıdır: Bir kurbana karşı oluşan oybirliğinin ve sonradan bu kurbanın mitik olarak restore edilmesi ve kutsallaştırılmasının ürünüdürler.

Ayin, mimetik krizlerin gönüllü bir dinsel ve toplumsal işbirliği anlayışı içinde mimetik olarak tekrarlanmasıdır; bu yeniden sahnelenme, kurbanlık mekanizmasını hep yeniden kurban edilen kurbanın zararına değil ama toplumun yararına yeniden faaliyete geçirme amacıyla yapılır. İşte bu nedenle, ayinlerin diyakronik evriminde, kurban etmeyi önceleyen ve koşullayan kargaşalar her zaman hafifletilir, bunun yerine şenlik ve şölen yanı ise öne çıkar.

Ama en zayıflamış ayinsel kurumlar bile kurbana eğilim duyar. Yemekten tıka basa yiyip içmiş bir kalabalık, olağanüstü bir şeye özlem duyar ve bu da ancak bir erotizm ya da bir şiddet gösterisi olabilir; mümkünse ikisi birden. Hirodiya ayinin ne olduğu bilmektedir, hiç değilse onun gücünü kendi canice niyeti için harekete geçirecek kadar bilgiye sahiptir. Hirodiya ayinsel işlevi tersine çevirir ve saptırır, çünkü kurbanın ölümü onu topluluğun uzlaşmasından daha çok ilgilendiriyordur. Bizim metnimizde otantik ayinsel işlev sembolleri de hâlâ mevcuttur, ama tamamen kalıntısal biçimde.

Hirodiya ayinin güçlerini seferber eder ve onları kendi kininin kurbanına kasıtlı olarak yöneltir. Ayini saptırarak, *mimesis*'e başlangıçtaki etki gücünü geri verir, kurban edimine canice kökenlerine indirger; bütün dinsel kurban kurumlarının merkezindeki skandalı ortaya çıkarır. Böylece İsa'nın Çilesindeki Kayafa'nın rolüne benzer bir rol oynar. Tek başına Hirodiya'nın bir önemi yoktur. Açınlamanın bir aletinden ibarettir: Saptırılmışlığı içinde açınlayıcı olan ayini kullanarak açınlamanın da "paradoksal" niteliğini açığa çıkarır. Hirodiya'yı Yahya'ya düşman eden şey, gördüğümüz gibi, nebinin Hi-

rodes'le evliliğine karşı çıkmasıdır: *Kardeşinin karısıyla evlenmek kutsal yasaya aykırıdır.* Ama ayinsel mistifikasyon, genel kural olarak, mimetik arzunun günah keçisi aracılığıyla böyle gizlenmesini içerir hep. Hirodiya ve Kayafa, ritüel olmayan kökenine –apaçık cinayete– geri dönmek zorunda olan ayinin canlı alegorileri olarak tarif edebilir; açınlamanın gücü, bu kökeni saklandığı dinsel ve kültürel kuytuluklardan dışarı çıkmaya zorlamıştır.

Markos'un metninden sanki hep doğruyu söylüyormuş gibi söz ediyorum. Gerçekten de doğruyu söylemektedir. Yine de bu metnin bazı yanları okura efsane gibi gelebilir. Bu yanlar, mutsuz bir sonuca bağlanan karanlık bir peri masalını belli belirsiz hatırlatmaktadır. Salome ile annesinin ilişkilerinde, dehşetin ve çocuksu itaatin karışımında bu vardır. Dansözü ödüllendirmeye yönelik sununun aşırılığında da görülür bu. Hirodes'in paylaşacak krallığı yoktur. İşin aslında, o kral değil tetrarktı ve çok sınırlı yetkileri de tümüyle Romalıların iyi niyetine bağlıydı.

Yorumcular edebi kaynaklar aramaktadır. Ester'in kitabında, Kral Ahaşveroş, Ester'e Hirodes'inkine benzer bir sunuda bulunur. (Ester 5: 6) Bu metin Markos'u ve Matta'yı etkilemiş olabilir; ama aşırıya kaçan sunu teması efsanevi anlatılarda öyle yaygın ve ortaktır ki, Markos ve Matta'nın zihninde, herhangi bir özel metinden bağımsız olarak da yer alabilir. Bu temanın anlamını incelemek daha ilginç olur. Halk masallarında çoğu zaman kahraman, başlangıçta bilinmeyen bir yeteneğini bir *sınav*'da zafer kazanarak başarıyla kanıtlar. Sınavın düzenleyicisi olan hükümdar, kahramanın cazibesine uzun süre kayıtsız kalmış olduğundan, başarısı karşısında da o ölçüde şaşkına dönmüştür. Bu nedenle kendini aşırı bir şey sunmak zorunda hisseder; bu da krallığı, ya da aynı anlama gelmek üzere, biricik kızıdır. Eğer sunu kabul edilirse, hiçbir şeye sahip olmayanı her şeye sahip olana –ve tersine– dönüştürür. Bir kralın varlığı sahip olduklarından, yani krallığından ayrılmaz ise, bağışta bulunanın ba-

ğış alana verdiği şey kelimenin tam anlamıyla kendi varlığıdır. Bağışçı, kendini mülksüzleştirmekle, bağış alanı bir başka kendisi yapmak ister. Kendisini kendisi yapan her şeyi verir ve kendine hiçbir şey ayırmaz. Sunu yalnızca krallığın yarısı olsa da, burada olduğu gibi, anlam aslında yine aynı kalır. Hirodes'in yarısına sahip olacak bir Salome, öteki yarıyla, yani Hirodes'in kendisiyle aynı şey, aynı varlık olacaktır. Birbirlerinin yerine geçebilen iki insan tek bir kişi olmaktadır.

Bağışta bulunan kişi, sıfatlarına ve zenginliklerine rağmen, aşağı konumdadır. Bir dansöze kendimizi mülksüzleştiren bir ikramda bulunmak, onun bize sahip olmasını istemekle birdir. Aşırı sunu, büyülenmiş seyircinin tepkisidir. En güçlü arzunun, sahip olunma arzusunun ifadesidir. Bu arzu tarafından yörüngesinden çıkarılan özne, göz kamaştırıcı güneşin yörüngesine girmeye çalışır, kelimenin tam anlamıyla "uydulaşır".

Burada sahip olunmayı, bazı kültlerde uygulanan vecd gibi anlamak gerekir. Jean-Michel Oughourlian'ın saptadığı gibi, o kadar yoğun bir mimetik tezahürdür ki bu, şimdiye kadar işe yaramış olan *yabancılaşma* perspektifini de anlamsızlaştırmaktadır. Yabancılaşma hâlâ ben'in uyanıklığını, bu sahip olunma deneyimi tarafından tümüyle silinmemiş olan ve bu nedenle, bunu yabancılaşma olarak, kölelik, esaret olarak hisseden bir özneyi varsayar. Sahiplenilenin durumundaysa, bu ötekinin, bu mimetik modelin istilası öyle eksiksiz olur ki, kimse ya da hiçbir şey buna direnemez ve perspektif tersine döner. Kendinin yabancılaşmış olduğunu söylecek ben yoktur artık; tek var olan ötekidir ve ben'in evinde kendi evindeymiş gibi bulunur; oraya sürekli olarak yerleşmiştir.[3]

Sununun dili hem vaazın hem de büyüleyici duanın dilidir. Aşırı mimetizmin dilidir. Salome, Hirodes'in hep aynı sözleri tekrarla-

[3] Bkz. Jean-Michel Oughourlian, *Une Mime nommé désir*, Paris: Grasset, 1982.

yarak, hep aynı ifadelerle sunarak çağırdığı tanrı olur: "*Dile benden, ne dilersen veririm*" dedi. Ant içerek, "*Benden ne dilersen, krallığımın yarısı da olsa, veririm*" dedi.

Sunuyu yapanın özellikle bağlı bulunduğu ve kendine ayırmak istediği bir nesnesi ya da bir varlığı vardır hep. Sunusunu dile getirdiğinde, ne yazık ki, bu varlığın adını anmaz. Belki arzusunun coşkusu içinde onu gerçekten unutmuştur, belki de malının bir kısmını ayırarak sununun cömertliğini azaltmaktan çekinmektedir. Belki de, bu nesnenin adını anarak onu arzulanır kılmaktan çekinmektedir. Ne olursa olsun, vecdin cini zafer kazanır ve sunu hiçbir kısıtlama içermez. Saklanacak varlık önemsizleşmiş gibidir. Terazideki engin zenginlikler karşısında, bu varlığın ağırlığı o kadar azdır ki, sunulan bütün her şeye karşı onun tercih edilmesi beklenemez.

Gelgelelim, olan da tastamam budur. Talep, hiç şaşmadan, kimse adını anmadığına göre kimseyi ilgilendirmemesi gereken bu önemsiz varlığa yönelir. Mukadderat mı sorumludur bundan, alınyazısı mı, anlatıcının sapkınlığı mı, Freudcu bilinçdışı mı? Hayır, basit ve kusursuz bir açıklama vardır: *mimetik* arzu. Bir nesneyi değerli kılan şey onun gerçek fiyatı değil, ona önceden yönelmiş arzulardır. Arzu, kendini ifade etmek için konuşmaya ihtiyaç duymaz. Mimetik arzular, arzuladıkları şeyi bizden gizler çünkü bu arzuların kendileri de gizlidir, ama birbirlerinden hiçbir şey gizleyemezler; bu nedenle onların oyunu, kişileri ya aşırı bir körlükle ya da aşırı bir uzgörüşlülükle donatarak gerçeğe benzerliğin kurallarını ihlal ediyormuş gibi görünür.

Hirodes Yahya'yı hapse attırarak ona olan ilgisini gizlediğini sanır. Ama Hirodiya her şeyi anlamıştır. Nebi, kralın onu sakladığını sandığı zindanın derinliklerinden çok daha büyük gürültü koparmakta ve dikkati eskisinden de çok üzerine çekmektedir. Geleneksel dramın büyük düğümlerini bağlamakta mimetik arzunun üzerine yoktur, bu nedenle, gerçek trajediler gündelik yaşama tıpatıp

benzer; yeter ki insan kendini orada bulmayı ya da tersine orada tümüyle kaybolmayı bilsin.

Abartılı sunuya görünüşte alçakgönüllü bir talep karşılık verir hep; ama bu talebi tatmin etmeye dünyanın tüm krallıkları yetmez. Talebin değeri dünya nimetlerinin ölçüsüyle ölçülemez. Bir *kurban edimi*'nin söz konusu olduğunu anlamak esastır. Talep, en sevdiği varlığından vazgeçmesi gereken kişi için olabilecek en sert fedakârlıktır. Kurbanı talep eden, bir tür puttur, Salome diye biridir, canavarsı bir yarı-tanrıdır. Terk edilen varlığın özgürlüğü, mutluluğu ve yaşamı söz konusudur burada. En çok da, ilgili tüm varlıkların tinsel bütünlüğü söz konusudur. Zaten tehlike içinde olan Hirodes'in varlığı, kolektif cinayetin aslanlı çukurunda nebiyle birlikte yok olur. Dolayısıyla metin, tıpkı aşırı sununun ve kurban etme talebinin çeşitlemelerini içeren tüm büyük efsaneler gibi, örneğin Faust'un hikâyesi ya da Don Juan'ınki gibi, kurban etmeye karşı kaleme alınmıştır.

Öyleyse modern dünyada rastlanan az sayıdaki "mit" de gerçek mit değildir; çünkü nihai kurban edimini gerçek mitler gibi kayıtsız şartsız benimsemezler; gerçek mitler gibi kıyımcı bakış açısını yansıtmak yerine, bu tür kurban edimini reddederler, onu bir melanet olarak görürler. Bu açıdan, İncillerden etkilenmişlerdir.

Biz hep bu efsanelerin asıl özünü bertaraf etmek istiyoruz, çünkü bu öz bizim küçük kibrimizi rahatsız ediyor. Kurban etme kavramı huzursuz ediyor bizi; onu derhal kökünden sökülmesi gereken bir dindarlık kalıntısı olarak görüyoruz. Mefistofeles'in talep ettiği ölümsüz ruha gülüp geçiyoruz, Kumandanın heykelini ve taştan şöleni küçümsüyoruz. Bu takılıp sürçmenin elimizde kalan tek komünyon yemeği olduğunu görmüyoruz. Modern toplumun dinle son bağlantısı, entelektüellerin o kadar sabırla besleyip büyüttükleri skandal fikridir. Ama şimdi onu bayağılaştırarak son lezzetini de yok ediyoruz.

Metnimizde önemli olan şey, kolektif mimetizm (Vaftizci Yahya'nın öldürülmesi) ile dansın kışkırttığı vecd hali arasındaki apaçık ilişkidir. Bu trans hali, metnin hazzıyla, Hirodes ve konuklarının hazzıyla aynıdır. *Hirodiya'nın kızı içeri girip dans etti. Bu, Hirodes'le konuklarının hoşuna gitti.* Bu hazzı Freud'dan ve onun haz ilkesinden daha güçlü bir anlamda kavramak gerek; gerçek bir büyülenmedir bu. Ruhuna sahip olunan cinli kişi kendini mimetik modele teslim ettiğinde, onun dehasının esiri olur ve bu tür durumlarda sık sık söylendiği gibi "onun üstüne biner"; onunla dans etmeye başlar.

Mimetizme batmış olan özne, benliğini ve amacını unutur. Modelle rekabete girmek yerine, zararsız bir kuklaya dönüşür; tüm karşıtlık ortadan kaldırılmış, arzunun çelişkisi kaybolmuştur. Peki ama eskiden onun yoluna çıkan ve onu toprağa çivileyen engel neredедir şimdi? Canavar herhangi bir yerde gizleniyor olmalıdır; deneyimin eksiksiz olması için, onu bulup ortadan kaldırmak gerekir. Bu noktada, doyurulması gereken bir kurban etme açlığı, tüketilecek bir günah keçisi, kellesi uçurulacak bir kurban daima vardır. Bu azami yoğunluk düzeyinde, kurbansal mimetizm tartışmasız hüküm sürer. Bu yüzden gerçekten derin metinler her zaman bu noktaya erişir.

Bu noktaya varıldığında, mimetizm, daha düşük yoğunluk düzeylerinde kendisiyle rekabete girmeye yatkın gözüken tüm boyutları –cinsellik, hırslar, psikolojiler, sosyolojiler, ayinler– içine alır. Bu, mimetizmin ön plana çıkarak bu boyutları ortadan kaldırması ya da "indirgemesi" demek değildir. Bunların hepsi mimetik tahlilde örtük olarak mevcuttur ve tıpkı ritüel boyutta olduğu gibi örtüklükten belirtikliğe geçebilirler.

Bağışçı kişi kendisinden istenen talebi asla öngörmez. Acılı bir sürpriz hisseder ama direnebilecek durumda değildir. Dansözün Yahya'nın başını istediğini öğrenen *Kral buna çok üzüldüyse de*, der bize Markos, *konuklarının önünde içtiği anttan ötürü kızı reddetmek is-*

temedi. Hirodes Yahya'yı kurtarmak ister. Onun arzusu, mimetik sürecin daha erken bir evresine aittir. Hirodes Yahya'yı esirgemek ister, oysa Salome onu ortadan kaldırmak istemektedir. Arzu ilerledikçe ve daha çok kişiyi, örneğin davetliler kalabalığını da etkiledikçe iyice canileşir. Baskın çıkan, bu en alt düzeydeki arzudur. Hirodes, sayıları ve prestijlerinden çekindiği konuklarına hayır deme cesaretini gösteremez. Başka deyişle mimetik olarak tahakküm altındadır. Konuklar, Hirodes'in dünyasının tüm seçkinleridir. Biraz yukarda, Markos bunları kategoriler halinde saymayı ihmal etmemiştir: *Saray büyükleri, komutanlar ve Celile'nin ileri gelenleri*. Onların mimetik etki potansiyelinin büyüklüğünü bize belirtmeye çalışmaktadır; ayrıca, Çile öyküsü de Mesih'e karşı birlik olmuş bu dünyanın tüm güçlerini sayar. Kalabalık ile yöneticiler bir araya gelir ve kaynaşır. Hirodes'in kararı için gerekli ek mimetik enerji bu kitleden kaynaklanır. Bizim metnimizi de hareket ettiren şey, açıkça mimetik olan bu aynı enerjidir.

Markos bunu ayrıntılarıyla anlatıyorsa eğer, anlatmaktan zevk aldığı için değil, kâhinin başının alınmasına yol açan kararı aydınlatmak için yapıyordur bunu. Davetlilerin hepsi benzer şekilde tepki gösterirler. Mimetik krizin nihai evresinde, kesin olarak müdahale edebilecek tek güç olan yığını meydana getirirler. Yığın oybirliğiyle cinayet işlemekten yana olduğunda, karar her zaman bu yığına aittir. Korkunç baskıya boyun eğen Hirodes, biraz sonra göreceğimiz Pilatus gibi, bu yığının kararını *ister istemez* onaylamaktan başka bir şey yapmaz. Bu baskıya boyun eğerek kendisi de yığının içinde kaybolur.

Burada da başroldeki kişilerin *psikolojisi*'ni aramaya gerek yoktur. Yahya'nın ve İsa'nın özellikle kötü niyetli komploculann ya da özellikle zayıf valilerin eline düştükleri için öldüklerini sanmamak gerekir. Ortaya çıkarılması ve damgalanması gereken şey, günah keçisi mekanizmasının kışkırtması karşısında tüm insanlığın zaafıdır. Ne-

bi ölür çünkü duymak istemeyen kişilere arzularının hakikatini duyurmuştur. Kimse dinlemek istemiyordur. Ama onun yaydığı bu hakikat cinayetin yeterli nedeni değildir, kurban seçimindeki tercih işaretlerinden biridir yalnızca, tüm işaretlerin en ironiğidir. Bu hakikat, mimetik tercihin sorunsal niteliğiyle çelişki içinde değildir; kurban seçimindeki *gecikme* (ancak danstan sonra gündeme gelmiştir) bunu açıkça ortaya koyar.

Seçimin bir hayli ertelenmesi, Markos'a, arzunun *a*'sını ve *z*'sini, mimetik başlangıcını ve yine mimetik olan kurbansal sonucunu gösterme imkânı verir. Salome'nin "Ne isteyeyim?" sorusu, o anda Hirodiya'nın ya da herhangi bir başkasının herhangi bir kişiye işaret edebileceği anlamına gelir. Gecikmiş işaretleme, kurbanın öncelikle Salome tarafından, ardından da tüm davetliler tarafından tutkuyla benimsenmesini engellemez. Bu evrede, en kararlı tiranlar bile etkili bir direnç gösteremez.

İncilleri ilgilendiren, mimetizmdeki bu karşı konulmaz oybirliği halidir. İnsan toplumlarının asıl hükümdarını günah keçisi mekanizmasının bu oybirliğine dayalı mimetizminde aramak gerekir. Tek bir kelleyi uçurmak kimi zaman evrensel karışıklık yaratmaya, kimi zaman da bunu yatıştırmaya yarar. Nasıl mümkün oluyordur böyle bir şey? Yahya'nın başı üzerinde anlaşmak, mimetik bir yanılsamadan başka bir şey değildir, ama asıl sebebin yaygın ajitasyon ortamında kaybolup gittiği andan itibaren bu anlaşmanın oybirliğine dayalı niteliği gerçek bir yatışmayı sağlar. Mimetizmin yoğunluğunun doruğa çıktığı anda iyice kaynaşmış hale gelmesi, arzunun herhangi bir gerçek nesneden bağımsız olarak işlemesini garanti eder. Belli bir eşiği aşınca, kin nedenini yitirir. Nedene de, bahaneye de ihtiyacı yoktur; iç içe geçen, birbirlerinden destek alan arzular vardır yalnızca. Bu arzular, korumak istedikleri bir nesne üzerinde odaklaşırken (Hirodes'in durumu da böyledir, nebiyi canlı tutmak çünkü kendi tekeline almak için hapsetmiştir) bölünüp de birbirlerinin karşısına

dikilseler bile, sonradan tümüyle yıkıcılaşarak tekrar birbirleriyle uzlaşabilirler. İnsan arzularının korkunç paradoksu buradadır. Nesnelerinin korunması konusunda asla anlaşamazlar ama imhası konusunda her zaman anlaşabilirler; ancak bir kurban pahasına anlaşabilirler. "Kral hemen bir cellat gönderip Yahya'nın başını getirmesini buyurdu. Cellat zindana giderek Yahya'nın başını kesti. Kesik başı bir tepsi üzerinde getirip kıza verdi; kız da annesine götürdü."

İnsanların arzularını kınayan kimse, onlar için canlı bir skandaldır; mutluluklarını yalnız onun engellediğini söylerler. Bugün de farklı düşünmüyoruz. Nebi hayattayken tüm ilişkileri bozuyordu; öldüğündeyse, Salome'nin tepsisinde dolaştırılan bu cansız ve uysal şey halini alarak onların işini kolaylaştırır; davetliler, Hirodes'in şölenindeki yiyecek içecekler gibi o tepsiyi de elden ele geçirirler. Hem yapmamamız gereken şeyi yapmamızı önleyen hem de yapılması gerekeni yapmaya bizi teşvik eden şaşırtıcı seyirlik haline gelir bu baş; bütün bu türden mübadelelerin kurbansal başlangıcı olur. Bu metinde tüm dinsel kurumların hakikatini açıkça bulabiliriz, mitlerin, ayinlerin ve yasakların hakikatini. Ama metin kendi açığa çıkardığı şeyi yapmıyordur; tüm insanları bir araya getiren mimetizmi asla kutsal görmez. Kurbana son derece saygı gösterir ama onu tanrılaştırmaktan sakınır.

Yahya'nınki gibi bir ölümde beni en çok ilgilendiren şey, kültürel olmaktan çok dinsel kurucu gücüdür. Markos'un metninin bu dinsel güce açıkça değindiğini göstermek istiyorum. Yaptığı en olağanüstü şey belki de buradadır. Benim düşündüğüm bölüm, hikâyenin sonunda değil ondan önce gelmektedir. Hikâye bir tür *flashback* olarak kendini gösterir. Hirodes İsa'nın büyüyen ününden etkilenmiştir:

> Kral Hirodes de olup bitenleri duydu. Çünkü İsa'nın ünü her tarafa yayılmıştı. Bazıları, "Bu adam, ölümden dirilen Vaftizci Yahya'dır. Olağanüstü güçlerin onda etkin olmasının nedeni budur"

> diyordu. Başkaları, "O İlyas'tır" diyor, yine başkaları, "Eski peygamberlerden biri gibi bir peygamberdir, diyordu. Hirodes bunları duyunca, "Başını kestirdiğim Yahya dirildi!" dedi. (Markos 6: 14-16)

Ortalıkta dolaşan tüm varsayımlar arasında Hirodes ilk varsayımı, Vaftizci Yahya'yı dirilten varsayımı seçer. Metin bize bu tercihin nedenini açıklar: Hirodes Vaftizci Yahya'nın şiddetli ölümünde oynadığı rol nedeniyle dirildiğini düşünmektedir. Kıyımcılar, kendilerini bir araya getiren kurbanın mutlak anlamda öldüğüne inanmazlar. Kurbanların dirilmesi ve kutsanması öncelikle kıyım görüngüleridir, kıyımcıların katıldıkları şiddet üzerine kendi perspektifleridir.

Markos'un ve Matta'nın İncilleri Vaftizci Yahya'nın dirilişini ciddiye almadıkları gibi bizim ciddiye almamızı da istemezler. Ama sonuçta, İncil metninin esas konusunu oluşturan şeye, yani İsa'nın dirilişine ve tanrılığının ilanına tuhaf biçimde benzeyen bir kutsama sürecini açığa çıkarırlar. İnciller benzerlikleri gayet iyi algılar, ama bundan hiç rahatsızlık duymazlar, hiçbir tür kuşku duymazlar. Modern müminler Vaftizci Yahya'nın sahte dirilişine pek inanmaz, çünkü onların gözünde bu, İsa'nın dirilişinden yeterince ayrılmamaktadır: Yahya'nın dirilişine inanmak için neden yoksa, derler, İsa'nınkine inanmak için de neden yoktur.

İncillere göre, farklılık aşikârdır. Burada bizim söz ettiğimiz diriliş türü, gözleri boyanmış kıyımcılara kendi kıyımları tarafından dayatılmaktadır. İsa, tersine, bizi tüm bu yanılsama ve batıl inançlardan kurtararak dirilir. Paskalya dirilişi, ancak, kolektif cinayete dayalı tüm dinlerin yıkıntıları üzerinde gerçekten zafer kazanabilir.

Yahya'nın sahte dirilişi gerçekten de benim ona verdiğim anlamdadır, çünkü bu dirilişten ikinci kez söz edildiği bağlam hiçbir kuşkuya yer bırakmaz.

> İsa, Filipus Sezariyesi bölgesine geldiğinde öğrencilerine şunu sor-

> du: "Halk [yığın, der Luka] İnsanoğlu'nun kim olduğunu söylüyor?" Öğrencileri şu karşılığı verdiler: "Kimi Vaftizci Yahya, kimi İlyas, kimi de Yeremya ya da peygamberlerden biridir diyor." İsa onlara, "Siz ne dersiniz" dedi, "Sizce ben kimim?" Simun Petrus, "Sen yaşayan Tanrı'nın Oğlu Mesih'sin" yanıtını verdi. İsa ona, "Ne mutlu sana, Yunus oğlu Simun!" dedi. "Bu sırrı sana açan et ve kan değil, göklerdeki Babam'dır. Ben de sana derim ki: Sen Petrus'sun, ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım. Ölüler diyarının kapıları ona direnemeyecek." (Matta 16: 13-18)

Bu inanç bildirimi sırasında, Vaftizci Yahya çoktan ölmüştür. Yığının İsa'da yeniden bulduğuna inandığı herkes çoktan ölmüştür. Bunun anlamı, yığının bu kişilerin hepsinin İsa'nın kişiliğinde dirildiğine inanıyor olmasıdır. Demek ki Hirodes'inkine benzer bir inanç, hayali bir diriliş inancı söz konusudur. Luka'da bu durum Matta'dan daha açıktır: İsa, diye yazar, dirilmiş eski peygamberlerden biri sanıldı.

Ölüler diyarının kapılarına (ya da Hades'in kapılarına) gönderme, bana anlamlı geliyor. Yalnızca kötülüğün iyilik üzerinde baskın çıkamayacağı anlamına gelmekle kalmaz; burada, ancak ölülerin ve ölümün dini olabilecek şiddet dinine bir ima görmek mümkündür. Herakleitos'un sözü akla geliyor: *Dionysos*, *Hades*'le aynı şeydir.

İki din arasındaki farkı çocuklar görür, çünkü şiddet onları korkuturken İsa korkutmaz; ama bilgeler ve ustalar göremez bunu. Temaları bilgiç bilgiç birbiriyle kıyaslar ve her yerde aynı temaları bulduklarından, kendilerinin yapısalcı olduklarına inansalar da, gerçek yapısal farklılığı görmezler. Vaftizci Yahya'yı öldürdükten sonra tapmaya hazır olanlar için onun temsil ettiği gizli günah keçisi ile ıstırap çeken İsa'nın açınlanmış ve açınlayıcı günah keçisi arasındaki farklılığı görmezler.

Petrus bu farkı görür; ama bu onu tüm insanlığın mimetik davranışına üst üste birkaç kez düşmekten alıkoyamayacaktır. Yukarda-

ki pasajda İsa'nın olağanüstü ağırbaşlılığı, Petrus'un algıladığı farklılığın herkes tarafından algılanamayacağını gösterir. Sonuç olarak İnciller İsa'nın dirilişine inanç paradoksunda ısrar ederler; o inancı benimsememiş bir bakış ise, görünüşte ona çok benzeyen görüngüler karşısında ne kadar kuşkucuysa, bu diriliş fikri karşısında da o kadar kuşkucu olacaktır.

ON İKİNCİ BÖLÜM:
PETRUS'UN İNKÂRI

İsa, Çilenin onlar üzerinde yaratacağı etkiyi betimlemek için müritlerine Zekeriya'nın sözünü aktarır: "Çobanı vuracağım, koyunlar darmadağın olacak." (Zekeriya 13: 7; Markos 14: 27) Dağılma, tutuklanmasından hemen sonra gerçekleşir. Tek kaçmayan Petrus'tur. Korteji uzaktan izler ve İsa'yı sarayın içinde gaddarca sorgularlarken o da başkâhinin avlusuna girer. Petrus, bölgeyi bilen birinin, yanına katılmış olan "bir başka öğrenci"nin yardımıyla başarmıştır bu avluya girmeyi. "Diğer öğrenci"nin adı geçmemektedir, ama belirtilen kişi kuşkusuz Havari Yuhanna'dır.

Petrus, der bize Markos, "İsa'yı başkâhinin avlusunun içine kadar uzaktan izledi. Avluda nöbetçilerle beraber ateşin başında oturup ısınmaya başladı." (Markos 14: 54) Bir mart gecesi Kudüs'te bu ateşten daha doğal bir şey olamaz. "Hava soğuk olduğu için köleler ve nöbetçiler yaktıkları kömür ateşinin çevresinde durmuş ısınıyorlardı. Petrus da onlarla birlikte ayakta ısınıyordu." (Yuhanna 18: 18)

Petrus diğerlerinin yaptığını yapmaya başlamıştır bile; nedenleri aynıdır. Onları şimdiden taklit etmektedir ama göründüğü kadarıyla bu durumda kayda değer hiçbir şey yoktur. Hava soğuktur ve orada bulunan herkes ateşin çevresinde toplanmaktadır. Petrus da onlara katılır. Neyin fark edilmesi gerektiği başlangıçta belli değildir. Yine de, somut ayrıntılarda bir metin ne kadar cimri davranırsa, bunlar o denli anlamlı olur. Dört İncil yazarından üçü bu ateşten söz etmektedir. Kendi gerekçeleri olmalıdır. Bu ayrıntıları, metinlerin en ilkeli olduğu söylenen Markos'un metnini inceleyerek anlamaya çalışmak gerekir:

Petrus avlunun altındayken, başkâhinin hizmetkârlarından biri gelir. Petrus'un ısındığını görünce onun kim olduğunu anlar ve şöyle der:

> "Sen de Nasıralı İsa'yla birlikteydin." Petrus ise bunu inkâr ederek, "Senin neden söz ettiğini bilmiyorum, anlamıyorum" dedi ve dışarıya, dış kapının önüne çıktı. Bu arada horoz öttü. Hizmetçi kız Petrus'u görünce çevrede duranlara yine, "Bu adam onlardan biri" demeye başladı. Petrus tekrar inkâr etti. Çevrede duranlar az sonra Petrus'a yine, "Gerçekten onlardansın, sen de Celilelisin" dediler. Petrus kendine lanet okuyup ant içerek, "Sözünü ettiğiniz o adamı tanımıyorum" dedi. Tam o anda horoz ikinci kez öttü. Petrus, İsa'nın kendisine "Horoz iki kez ötmeden önce, beni üç kez inkâr edeceksin" dediğini hatırladı hüngür hüngür ağlamaya başladı. (Markos 14: 66-72)

Önce Petrus'un yüzsüz bir yalancı olduğu düşünülür. Petrus'un inkârı onu bu yalana zorladı sanılır; ama basit ve düz bir yalan diye bir şey yoktur ve biraz düşünüldüğünde bu yalanın da o kadar basit olmadığı görülür. Gerçekten de Petrus'tan ne istenmektedir? *İsa'ya birlikte olduğunu* itiraf etmesi istenmektedir. Oysa, tutuklandığı andan itibaren İsa'nın etrafında ne mürit vardır ne de cemaat.

Gerçekten de artık ne Petrus ne de başka biri İsa'yla birliktedir. Varoluşçu filozoflara göre *birlikte varlık*, bilindiği gibi, varlığın önemli bir kipliğidir. Martin Heidegger bunu *Mitsein* diye adlandırır ve kelimesi kelimesine *birlikte varlık* diye çevrilebilir.

Tutuklanma, gelecekte *İsa ile birlikte varolma* olasılığını tümüyle ortadan kaldırmış gibidir ve Petrus, göründüğü kadarıyla, *geçmiş varlığını* bile hatırlamamaktadır. Sanki rüyadaymış gibi, nerede olduğunu gerçekten bilmeyen biri gibi cevap verir: *Senin neden söz ettiğini bilmiyorum, anlamıyorum*. Anlamadığı belki doğrudur. Bir yoksunluk ve mülksüzleşme hali içindedir, sanki bitkisel hayata mahkûm olmuştur da en temel reflekslerle hareket ediyordur. Hava soğuktur ve ateşe doğru döner. Ateşe yaklaşmak için diğerlerini dirseklemek, ötekilerle birlikte ellerini ateşe uzatmak, şimdiden onlardan biriymiş gibi, onlarla birlikteymiş gibi davranmak anlamına gelir. En basit davranışların kendi mantığı vardır ve bu mantık biyolojik olduğu kadar daima sosyolojiktir de, bilincin iyice altına yerleştiği ölçüde de buyurgandır.

Petrus'un tek istediği şey, ötekilerle birlikte ısınmaktır, ama kendi evreninin yıkılmasıyla *Mitsein*'dan yoksun kaldığından, orada, bu ateşin içinde parıldayan varlığa belli belirsiz bir şekilde özlem duymadan ısınamaz, ve ona bakan tüm bu gözlerin, birlikte ateşe uzanan tüm bu ellerin sessizce işaret ettikleri de o varlıktır.

Gecenin içindeki bir ateş, ısı ve ışık kaynağından daha fazla bir şeydir. Ateş yanar yanmaz, etrafında daire olunur; varlıklar ve şeyler yeniden biçimlenir. Daha biraz önce orada yalnızca basitçe bir toplanma, herkesin kendisiyle baş başa olduğu bir tür kalabalık varken, işte şimdi bir topluluk oluşmaktadır. Eller ve yüzler aleve doğru döner ve karşılığında alev de onları aydınlatır; tıpkı iyiliksever bir Tanrının kendisine yönelen bir duaya cevabı gibidir bu. Herkes ateşe baktığından, kimse birbirini görmekten kaçamaz; bakışabilir ve konuşabilirler; bir ortaklık ve iletişim uzamı oluşur. Bu ateş nedeniyle,

yeni *Mitsein* olasılıkları belli belirsiz doğar. Petrus için *birlikte varlık* yeniden belirir ama bir başka yerde ve başka partnerlerle...

Markos, Luka ve Yuhanna bu ateşi ikinci bir kez zikrederler; Markos'ta ve Luka'da hizmetçi kızın ilk müdahale ettiği anda olur bu. Bu müdahaleye yol açanın Petrus'un avludaki varlığı değil, ateşin yanındaki varlığı olduğu söylenebilir: *...ve Petrusu ısınırken görerek ona, "Sen de Nasıralı İsa ile idin" dedi*. Petrus belki ötekileri biraz itelemiştir ve ateşin yakınındadır, herkesin onun yüzünü seçebileceği ışığın ortasındadır. Petrus, her zaman olduğu gibi, çok hızlı ve çok ileri gitmiştir. Ateş hizmetçi kızın onu karanlıkta tanımasını sağlar, ama ateşin esas rolü bu değildir. Hizmetçi kız, Petrus'un tavrında rahatsızlık veren şeyi, kendisini küstahça hitap etmeye yönelten şeyi çok iyi anlayamaz, ama Markos'ta ateş kesinlikle bir şey içindir. Nasıralının yol arkadaşı sanki evindeymiş gibi, sanki bu ateşin etrafında ona yer varmış gibi davranır. Ateş olmasaydı hizmetçi kız kendisini Petrus'a karşı hiddetlendiren türden bir öfke hissetmezdi ya da aynı derecede hissetmezdi. Ateş basit bir dekor olmanın ötesindedir. *Birlikte varlık* kendi değerini yitirmeden evrenselleşemez. Bu nedenle dışlamalara dayanır. Hizmetçi kız yalnızca *İsa ile birlikte varlık*'tan söz eder, ama ikinci bir *birlikte varlık* vardır ki, o da ateşin etrafındaki varlıktır; hizmetçi kızı ilgilendiren budur, çünkü bu onun birlikte varlığıdır; hizmetçi kız kendi bütünlüğünü savunmaya önem verir; bu nedenle Petrus'un ateşin etrafında ısınma hakkını reddeder.

Yuhanna'da hizmetçi kız kapıcıdır, girişteki bekçi kadındır. Öteki müridin tavsiyesi üzerine Petrus'un avluya girmesine izin veren odur. Hizmetçi kız bekçi rolünü iyi oynar. Bu fikir kendi içinde mükemmeldir, ama bu durum İncil yazarını Petrus'un hemen, daha ateşe bile yaklaşmadan tanındığı görüşünü savunmaya zorlar. Öyleyse, hizmetçi kızın davetsiz misafiri bu ateşin ışığında tanıdığı doğru değildir artık; onun öfkesini kışkırtan şey sahnenin mahrem ve ayinsel niteliği değildir. Dahası, Yuhanna'da Petrus'a üçüncü kez

seslenen, hizmetkârların tümü değil, Petrus'un –İsa tutuklandığında onu şiddet yoluyla savunmak için nafile bir çaba göstererek– kulağını kestiği kişinin akrabası diye tanıtılan biridir. Yuhanna, inkârın tek bir nedeni olduğunu, bunun da korku olduğunu ileri süren geleneksel yorumu destekler. Elbette korkuyu tamamen dışlamamalı ama ona temel bir rol de oynatmamalıdır; ve İncil'in dört versiyonu da –hatta Yuhanna'nınki bile– iyi bakıldığında, bu tür bir okumaya karşıdır. Çoğu yorumcunun ileri sürdüğü gibi Petrus gerçekten kendi yaşamı için korkmuş olsaydı bu avluya asla girmezdi, hele daha girmeden tanınmışsa. Tehdit altında olduğunu hemen hisseder ve hiç üstelemeden kaçardı.

Hizmetçi kızın seslenmesiyle, ortam kardeşçe özelliğini yitirir. Petrus görülmeden gizlenmek ister ama arkadan sıkıştırılır. Merkeze fazla yakın durmaktadır ve girişe doğru gerilerken hizmetçi kız onu bakışlarıyla kolayca takip eder. Girişe vardığında Petrus oyalanır, olayların gelişimini bekler. Onun tavrı korkmuş birinin tavrı değildir. Petrus, hizmetçi kızın canını sıkan şeyi belli belirsiz fark ettiğinden ışıktan ve ısıdan uzaklaşır ama çekip gitmez. Hizmetçi kızın suçlamasını tekrarlamasının nedeni de budur. Petrus'u korkutmaya çalışmıyor, sadece onu çekip gitmeye zorlamak için mahcup etmeye çalışıyordur.

Petrus'un gitmediğini gören hizmetçi kız yılmaz ve mesajını ikinci kez dile getirir, Petrus'un müritler grubuna ait olduğunu duyurur: "İşte onlardan biri!" İlkinde doğrudan Petrus'a hitap etmiş ama çevredeki insanların işitmesini hedeflemişti; ateşin etrafında ısınanları, bir yabancının sızmasıyla tehdit altında olan topluluk üyelerini davetsiz misafire karşı harekete geçirmek istiyordu. Bu kez doğrudan doğruya onlara seslenir ve istenen sonucu elde eder; tüm grup koro halinde Petrus'un yüzüne tekrarlar: *Onlardansın!* Senin *birlikte varlık*'ın burada değil, Nasıralıyla birlikte. Konuşmanın devamında, Petrus ses tonunu yükseltir; *lanet okuyup and içmeye* başlayan odur.

Kendi yaşamı, hatta özgürlüğü için çekinseydi, daha yumuşak konuşurdu.

Markos'un bu sahnedeki üstünlüğü, başka kişilere söz vermek yerine, aynı hizmetçi kızı art arda iki kez konuşturmasından kaynaklanır. Ondaki hizmetçi kız çok daha belirgindir. İnisiyatiflidir, tüm grubu sarsan odur. Bugün olsa "*liderlik*" nitelikleri olduğunu söylerdik. Ama her zaman olduğu gibi psikolojizmden sakınmak gerek; Markos'u ilgilendiren şey hizmetçi kızın kişiliği değil, bir grup mekanizmasını başlatma tarzı, kolektif mimetizmi harekete geçirme tarzıdır.

Söylediğim gibi, ilk müdahalesinde, belki vaktin geç olmasından, belki de ateşin sıcaklığından rehavete düşmüş grubu uyandırmaya çalışmaktadır. Kendisi örnek olur ve peşinden gelinsin ister; ardından kimse gelmeyince, kendisi, yani birinci olan, yine kendi örneğini izler. Verdiği ders tutulmayınca ikinci bir ders verir ki bu da birinciyi tekrarlamaktan ibarettir. Şefler, kendilerini izleyenlere çocuk muamelesi edilmesi gerektiğini bilirler; taklidi her zaman kışkırtmak gerekir. İkinci örnek, birincinin etkisini güçlendirir ve bu kez işe yarar, orada hazır bulunan herkes uyum içinde tekrarlar: *Gerçekten onlardansın, sen de Celilelisin.*

Mimetizm yalnızca Markos'un karakteristik özelliği değildir; inkâr sahnesi dört İncil'de de tamamen mimetiktir ama Markos'ta mimetik güç, baştan itibaren, ateşin ve hizmetçi kızın rolü içinde daha iyi açığa çıkmıştır. Yalnızca Markos, mimetik makineyi işletmek için hizmetçi kızı iki kez tekrara zorlar. Hizmetçi kendini model haline getirir ve bu modeli daha etkin kılmak için, onu önce kendisi taklit eder, kendi modellik rolünün altını çizer, arkadaşlarından beklediği şeyi mimetik olarak belirtir.

Öğrenciler öğretmenlerinin söylediğini tekrarlar. Hizmetçi kızın sözleri de aynen tekrarlanır ama bir fazlasıyla: Sen de *Celilelisin*. Bu fazlalık, inkâr sahnesinin asıl dinamiğini açığa çıkarır. Önce ateşin

aydınlatmasıyla, sonra yüzünden tanınan Petrus, en son, şivesiyle tanınır. Matta, Petrus'un kıyımcılarına, *konuşman seni ele veriyor* dedirterek, çoğu zaman yaptığı gibi, her şeyi açıkça belirtir. Ateşin etrafında vicdan rahatlığıyla ısınan herkes Kudüslüdür. *Oralıdırlar*. Petrus ancak iki kez ve ikisinde de yalnızca bir iki laf etmek için konuşur, ama muhataplarının onda dışarı insanını, her zaman biraz küçümsenen taşralıyı, Celileliyi şaşmaz biçimde tanımaları için bu kadarı yeterlidir. Şiveli kişi, herhangi bir şivesi olan, daima *oralı olmayan*'dır. Dil, *birlikte varlık*'ın en kesin belirtecidir. Bu nedenle Heidegger ve muhipleri varlığın dilsel boyutuna büyük önem atfederler. Ulusal ve hatta bölgesel dilin özgüllüğü temeldir. Bir metinde, hatta bir dilde, esas önem taşıyanın, ona değerini veren şeyin, çevrilemezliği olduğu her yerde tekrarlanacaktır. İnciller sanki temel önemde değilmiş gibi algılanır, çünkü piçleşmiş, kozmopolit ve edebi prestijden yoksun bir Yunancayla yazılmışlardır. Yine de kusursuz biçimde tercüme edilebilirler ve okunurken hangi dilde okunduğu unutulur, yeter ki anlaşılsın, ister Yunanca aslı olsun, ister Latince yorumu, Fransızcası, Almancası, İngilizcesi, İspanyolcası vs fark etmez. İnciller biliniyorsa eğer, meçhul bir dile tercümeleri, bu dilin mahremiyetine en az kayıpla nüfuz etmenin kusursuz bir yoludur. İnciller herkese bir şey ifade eder; onlarda şive yoktur çünkü tüm şiveler onlardadır.

Petrus bir yetişkindir ve konuşma tarzı artık değişemeyecek biçimde belirgindir. Başkentin şivesini kusursuzca taklit edemez. İstenen *birlikte varlık*'a sahip olmanın anlamı, herkesle hep aynı şeyleri söylemek değildir yalnızca, bunları aynı tarzda söylemek de gerekir. Vurgudaki en ufak bir nüans sizi ele verebilir. Dil, hain bir hizmetkârdır (ya da fazlaca sadık), öyle ki gerçek kimliğini gizlemek isteyeni hemen ele verir.

Petrus ile muhatapları arasında mimetik bir rekabet baş göstermiştir; rekabetin konusu, alevler içinde dans eden *birlikte varlık*'tır.

Petrus, var gücüyle "bütünleşmeye", yani yaptığı taklidin kusursuzluğunu kanıtlamaya çalışır; ama karşıtları, hiç duraksamadan kültürel mimetizmin en taklit edilemez yanlarına, örneğin ruhun bilinçdışı bölgelerine gömülmüş olan dile yönelirler.

Aidiyet ne kadar köklüyse, "otantik" ve silinmezse, o kadar da görünüşte derin ama belki de anlamsız deyimlere [*idiotismes*] dayanır: Yunancada olduğu gibi Fransızcada da kendine özgü, kendi malı demek olan *idion* anlamında, gerçekten saçma sözlere. Bir şey kendi malımız olarak bize ne kadar aitse, aslında biz de o ölçüde ona ait oluruz; ama bu, o şeyin özellikle "tükenmez" olduğu anlamına da gelmez. Dilin yanında cinsellik vardır. Yuhanna hizmetçi kızın genç olduğunu bildirir bize ve bu belki de anlamlı bir ayrıntıdır.

Biz hepimiz dilin ve cinselliğin tutsağıyız. Buna kuşku yok, ama bunu niçin her zaman içine cin girmiş biri gibi, tutsak birinin üslubunda söylemeli ki? Belki de yapacak daha iyi bir şey vardır. Petrus kimseyi kandırmadığını çok iyi görür; ama yine de efendisini inkâr ediyor olması, onları ikna etmek için değil, İsa'yla arasındaki bağları koparmak ve çevresindekilerle başka bağlar kurmak içindir: *Petrus kendine lanet okuyup ant içerek, "Sözünü ettiğiniz o adamı tanımıyorum" dedi.*

Sahiden dinsel bir bağdır bu (*religare*'den gelir: bağlamak) ve bu nedenle Petrus *lanetlere* başvurur – tıpkı Salome'ye abartılı sunularda bulunan Hirodes gibi. Şiddetli ve öfkeli tavırlarıyla muhataplarını değil, İsa'nın kendisini hedef almaktadır Petrus. Önce hizmetçi kızın sonra da tüm grubun bir tür ast kurbanı olmamak için İsa'yı kendi kurbanı eder. Bu insanların kendisine yaptıklarını o da onlara yapmak ister, ama yapamaz. İntikam yoluyla zafer kazanacak kadar güçlü değildir. Dolayısıyla, İsa'ya karşı onlarla ittifak ederek, onların adına ve onların önünde, tam da İsa'ya onların davrandığı gibi davranarak düşmanlarıyla uzlaşmaya çalışır. İsa, sadık hizmetkârlarının gözünde bir haytadan başka bir şey olamaz, çünkü tutuklan-

mıştır ve gaddarca sorgulanmaktadır. Düşmanca bir dünyada dost edinmenin en iyi yolu, düşmanlıkları birleştirmek, ötekilerin düşmanlarını düşman kabul etmektir. Bu tür durumlarda, ötekilere söylenen şey pek az değişir: "Hepimiz aynı kabiledeniz, tek ve aynı grubu oluşturuyoruz, çünkü günah keçimiz aynı."

İnkârın kökeninde korku elbette vardır ama özellikle utanç vardır. Petrus'un biraz önceki küstahlığı gibi, utanç da mimetik bir duygudur, hatta en yetkin mimetik duygudur. Bunu hissetmem için, beni utandıran birinin gözüyle kendime bakmam gerekir. Bunun için güçlü bir hayalgücü gerekir ki bu da kölece taklitle aynı şeydir. Hayal etmek, taklit etmek, aslında bu iki terim birdir. Petrus, herkesin küçümsediği bu İsa'dan utanmaktadır, kendine seçtiği modelden utanmaktadır, dolayısıyla kendi olduğu şeyden utanmaktadır.

Kabul edilme arzusu, karşısına dikilen engellerle daha da yoğunlaşır. Bu yüzden de Petrus hizmetçi kızın ve dostlarının göstermeyi reddettikleri kabulün bedelini çok pahalıya ödemeye hazırdır, ama arzusunun yoğunluğu tamamen yerel ve geçicidir, oyunun azgınlığıyla kışkırtılmıştır. Burada gördüğümüz, herkesin işlediği ve sonra da kimsenin hatırlamadığı o küçük kalleşliklerden biridir. Petrus'un efendisine böylece alçakça ihanet etmesi bizi şaşırtmamalıdır; hepimiz aynı şeyi yapıyoruz. İşin şaşırtıcı yanı, kıyımın kurbansal yapısı, inkâr sahnesinde de aynen bulunur ve Vaftizci Yahya'nın öldürülmesi ya da Çile hikâyesindeki karar sadık bir şekilde aktarılır.

Matta'nın bazı sözlerinin bu yapısal özdeşlik ışığında yorumlanması gerektiği kanısındayım; yasal anlamları yalnızca bir görüntüdür. İsa'nın insanlara gerçekten dediği şey, tüm kıyımcı davranışların yapısal eşdeğeridir:

> Atalarımıza, "Adam öldürmeyeceksin. Öldüren yargılanacak" dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki kardeşine öfkelenen herkes yargılanacaktır. Kim kardeşine aşağılayıcı bir söz söylerse

> Yüksek Kurul'da yargılanacaktır. Kim kardeşine ahmak derse cehennem ateşini hak edecektir. (Matta 5: 21-22

Çarmıha gerilmemenin en iyi yolu, son tahlilde, herkes gibi yapmak ve çarmıh edimine katılmaktır. Demek ki inkâr, Çilenin sadece bir bölümüdür, bir tür çalkantı, herkesi Golgotha'ya doğru yönelten kurbansal mimetizmin geniş akıntısındaki kısa süreli bir anafor.

Metnin büyük gücünü hemen belli eden şudur: Gerçek anlamını görmezden geldiğimizde, inkârın yapısını biz de yeniden üretmiş oluruz. Çoğu zaman bu "Havariler prensinin psikolojisi"ne varır. Birinin psikolojisini anlamak, her zaman için onun davasına bakmak demektir. Petrus'un davası kınamayla seyreltilmiş bir aklanmayla sonuçlanır. Tamamen kötü biri olamayan Petrus, tamamen iyi biri de değildir. Ona güvenilemez. Değişkendir, düşüncesiz davranır, sağlam bir kişiliği yoktur. Kısacası Pilatus'a benzer; Pilatus da biraz Hirodes'e benzer ve o da herhangi birine benzer. Son tahlilde, İncillerin bu mimetik psikolojisinden daha tekdüze, daha basitleştirici bir şey yoktur. Hatta bu bir psikoloji bile olmayabilir. Uzaktan bakıldığında, bu dünyanın çok eğlendirici, dikkate değer, zenginleştirici, sonsuz çeşitliliğine benzer; yakından bakıldığında ise, bu öğelerin kendi hayatlarımızda da bulunduğu görülebilir, hem doğrusunu söylemek gerekirse, hiç de eğlendirici değillerdir.

Sonuçta, ateşin çevresinde ortaya çıkan şey, bütün zamanların dinidir, kaçınılmaz olarak kurban edimleriyle iç içe geçmiş, dilin ve ocak tanrılarının bütünlüğünü, aile kültünün saflığını savunan din. Bütün bunlar Petrus'u cezbetmektedir ve bu da çok "doğal"dır; herhalde biz de böyleyiz, çünkü bizi bundan mahrum bıraktığı için İncil tanrısına kızıyoruz. Tamamen kötülükten, diyoruz. Dile getirilmez bağlarla bizi hâlâ sultası altında tutan bu ezeli dinin kıyımcı boyutunu açığa çıkarmak için çok kötü biri olmak gerekir. İncil'in, bizim gibi utangaç kıyımcılara karşı şefkatli olmadığı doğrudur. Bugün bile ateşin çevresindeki en sıradan davranışlarımızda, kurbanla-

rını ateşe atan cadı avcılarının ve Aztek kurban edicilerinin kadim tavrını bulup ortaya çıkarmaktadır.

Tüm dönekler gibi Petrus da, eski dostlarını suçlayarak kendi inanç değişikliğinin içtenliğini kanıtlamak ister. İnkârın ahlaki içerimlerini görüyoruz, antropolojik boyutunu da görmek gerekir. Petrus, lanetleri ve antlarıyla, etrafındakilere kendisiyle birlikte bir fesat ortaklığı [*conjuration*] kurmayı önerir. Antla birbirine bağlı her insan grubu bir fesat ortaklığı oluşturur; ama bu terim en çok, grubun sivrilmiş bir kişiyi öldürmeyi ya da yok etmeyi oybirliğiyle kendine hedef koyduğu durumlar için kullanılır. Fesat ortaklığı terimi, büyüyle mücadele etmeye yönelik büyü uygulamalarına, şeytan kovma pratiklerine de uygulanır.

Bir topluluğa dahil edilme ayinlerinin çoğu, bir şiddet edimini, bir hayvanın öldürülmesini, kimi zaman da tüm grubun düşmanı diye algılanan bir insanın öldürülmesini içerir. Gruba ait olmak için, bu düşmanı kurbana dönüştürmek gerekir. Petrus, inkârına kıyımcılar nezdinde böyle bir güç kazandırmak için antlara, yani dini deyimlere başvurur.

İnkârı doğru yorumlamak için, İncil yazıcılarında inkârdan önce gelen her şeyi ve özellikle inkârı en doğrudan hazırlayan ve duyuran iki sahneyi dikkate almak gerekiyor. Bunlar bizzat İsa'nın çekeceği Çileyi duyurduğu iki temel sahnedir. İlkinde, Petrus bir şey işitmek istemez: "Tanrı seni korusun Efendi! Hayır, bu başına gelmeyecek!" Bu tepki tüm müritlerin tavrına denk düşer. Başlangıçta, başarı ideolojisi kaçınılmaz olarak bu küçük dünyaya egemendir. Tanrı krallığındaki en iyi yerler için çekişilir. Haklı dava için *seferber olduklarını* düşünürler. Tüm topluluk mimetik arzuyla hareket ettiğinden vahyin gerçek doğasına körlük. İsa her şeyden önce keramet sahibi, yığının antrenörü, politik şef olarak görülür.

Muzaffer mesihçilik müritlerin inancının içine işlemiştir. Bu inanç da gerçek bir inançtır. Petrus bunun iyi bir kanıtıdır, ama ya-

şamak üzere olduğu macerayı bir yanıyla hâlâ dünyevi başarının terimleriyle ölçmektedir. Sonu yalnızca yenilgiye, ıstıraba ve ölüme varan bir bağlanma ne işe yarayabilir?

Petrus bu seferinde ciddi olarak azarlanır: *Çekil önümden, Şeytan; sen bana tökezsin* [bana skandalsın]. (Matta 16: 23) Yanıldığı gösterildiğinde, Petrus anında yön değiştirir ve öncekiyle aynı hızda aksi yönde koşmaya başlar. Çilenin ikinci duyuruluşunda, yakalanmadan yalnızca birkaç saat önce, Petrus artık ilk kezki gibi davranmaz. *Bu gece hepiniz bende sürçeceksiniz*, der onlara İsa:

> Petrus O'na: "Herkes senden ötürü sendeleyip düşse de ben asla düşmem" dedi. "Sana doğrusunu söyleyeyim" dedi İsa, "Bu gece horoz ötmeden önce sen beni üç kez inkâr edeceksin." Petrus, "Seninle birlikte ölmem gerekse de, seni asla inkâr etmem" dedi. Öğrencilerin hepsi de aynı şeyi söyledi. (Matta 26: 33-35)

Petrus'un görünürdeki kararlılığı mimetizminin yoğunluğuyla birdir. İlk duyurudan beri "söylem" tersine dönmüştür ama öz değişmemiştir. Ve Petrus'un söylediğini daima tekrarlayan müritlerin tümünün durumu da aynıdır, çünkü onlar da Petrus kadar mimetiktirler. Petrus aracılığıyla İsa'yı taklit ederler.

İsa bu çabanın, ardından gelecek terk edişe gebe olduğunu görür. Yakalandığı anda dünyevi prestijinin çökeceğinin farkındadır ve müritleri için o zamana kadar olduğu modeli artık olamayacaktır. Tüm mimetik kışkırtmalar onun kişiliğine ve mesajına düşman kişi ve gruplardan gelmektedir. Müritler ve özellikle Petrus, yeniden etkilenmeden duramayacak kadar etkiye açıktır. İncil metni, yorumladığım bölümlerde bize bunu iyi gösterdi. Modelin bizzat İsa olmasının da bu noktada bir önemi yoktur, çünkü o da özünde hep arzunun yabancılaşmasıyla özdeş olan fetihçi bir açgözlülükle taklit edilmektedir.

Petrus'un ilk inanç değişikliğinin kendi başına mahkûm edilebi-

lir bir yanı yoktur elbette, ama mimetik arzudan da muaf değildir; İsa bunu açıkça görmektedir. O, hazırlanan felaket dikkate alındığında, ancak inkâr biçimini alabilecek yeni bir cayma ihtimali görmektedir burada. Demek ki inkâr rasyonel olarak öngörülebilmektedir. Bunu öngören İsa'nın tek yaptığı, gözlemlediği şeyden yakın gelecek için sonuçlar çıkarmaktır. İsa bizim yaptığımız analizi yapmaktadır; kısacası: İhanet ihtimalini çıkarsamak amacıyla, Çilenin her duyuruluşuna Petrus'un gösterdiği tepkileri karşılaştırır. Bunun kanıtı, inkâr kehanetinin Petrus'un ikinci mimetik gösterisine doğrudan bir cevap oluşturmasıdır ve okur kendi yargısını oluşturmak için İsa'yla aynı verilere sahiptir. Mimetik arzu anlaşılırsa, aynı sonuçlara varmak kaçınılmaz olur. Dolayısıyla, İsa adlı kişinin bu arzuyu bizim kavradığımız gibi kavradığını düşünebiliriz. Çilenin iki kez duyurulması, inkârın kehaneti ve inkârın kendisinden oluşan sekansın tüm öğeleri arasındaki bağın rasyonelliğini ortaya çıkaran şey de bu kavrayıştır.

İsa'nın bakış açısı mimetik arzuyu da içermektedir, çünkü İsa'nın, inkâr dahil Petrus'un tepkilerini betimlemek için her seferinde başvurduğu terim *sürçmedir*, skandaldır: *Bu gece hepiniz benden ötürü sendeleyip düşeceksiniz*. Ve skandalın zaten kurbanı olduğunuz için, sürçmeniz daha da kesin olacak. Sürçmeyeceğinize dair kesin inancınız, zayıflığa düşmeyeceğinize dair yanılsamanız, sizin gerçek durumunuz ve hazırlanmakta olan gelecek üzerine yeterince şey söylemektedir. Petrus'un ben diyerek burada savunduğu bireysel farklılık miti de kendi içinde mimetiktir. Petrus kendini müritlerin en sahicisi, İsa'nın gerçek dengi olmaya en müsait, onun varlıkbilimsel modelinin tek hakiki sahibi olarak hisseder.

Kral Lear'ın kötü ikiz kızları, babalarının gözü önünde, birbirleriyle teatral yapmacıklık yarışına girişerek, onu tutkuyla sevdiklerine inandırırlar babalarını. Zavallı adam onların rekabetini besleyenin saf sevgi olduğunu düşünür, oysa tersidir. Saf rekabet, bir sevgi

hayaleti yaratmaktadır. İsa asla kinizme düşmez, ama bu tür yanılsamalara da hiç pabuç bırakmaz. Petrus'u Lear'ın ikizilerinden biriyle karıştırmaksızın, onu benzer bir arzunun kuklası olarak görmek gerekir; bu arzunun farkında olmadığı için, tümüyle onun oyuncağı olmuştur. Hakikati ancak sonradan hayal meyal seçer, inkârdan sonra, efendisini ve onun öngörüsünü düşünerek hıçkıra hıçkıra ağladığında...

Petrus ile müritlerin Çile karşısında sahte bir coşku gösterdikleri o kayda değer sahnede, İnciller bize, özellikle "Hıristiyan" olarak kabul edilmesi gereken bir tür dinsel iştiyakın tam biçimlenmemiş bir hicvini sunar. Müritler yeni bir dinsel dil icat etmektedirler: Çilenin dili. Mutluluk ve başarı ideolojisinden vazgeçerler ama ıstırabı ve yenilgiyi çok benzer bir ideoloji haline getirirler: Tıpkı önceki muzaffer yüceltme gibi işleyen yeni bir mimetik ve toplumsal mekanizma.

Grup halindeki insanların herhangi bir girişime her türden katılımının İsa'ya yakışmadığı söylenir. Ve bu tavırlar, tarihsel Hıristiyanlık boyunca (özellikle bizim dönemimizde) peş peşe tekrarlandığını gördüğümüz tavırlardır. Müritlerin yeni tavırları da, günümüzdeki bazı Hıristiyan çevrelerin coşkulu coşku-karşıtlığını, son derece ruhbahca ruhbah-karşıtlığını hatırlatmaktadır. Bu tür davranışların İncillerde çoktan damgalanmış olması, Hıristiyan esinin en yüksek halinin kendi psikolojik ve sosyolojik yan-ürünlerine indirgenemeyeceğini gösterir.

İnkârın duyurusundaki tek mucize, İsa'nın sözlerinde gördüğümüz arzu bilimiyle birdir. Bu bilim İncillerde tam olarak anlaşılamadığı için, dar anlamda bir mucize biçimini almıştır. *Bu gece horoz iki kez ötmeden önce sen beni üç kez inkâr edeceksin.* Kehanetin duyurusunda bu kadar mucizevi bir kesinlik, metinlerin analizinin ortaya çıkardığı yüksek rasyonaliteyi gölgeler. Bundan çıkarılması gereken sonuç, burada gerçekten böyle bir rasyonalitenin olmadığı ve benim

yalnızca düş gördüğüm müdür? Sanmıyorum, bu rasyonalitede payı olan çok sayıda veri vardır ve bunlar kusursuz uyum içindedir. Anlatıların içeriği ile *skandalon* teorisi (mimetik arzu teorisi) arasındaki ortak noktalar rastlantısal olamaz. Bu durumda, *metinlerinin ister istemez ortaya çıkardığı* bu arzunun iç nedenlerini İncil yazarlarının tümüyle kavrayıp kavrayamadıklarını kendimize sormamız gerekir.

Önce İncil yazarlarının, sonra da tüm gelecek kuşakların horoza verdikleri olağandışı önem, yetersiz bir kavrayışa işaret etmektedir. Horozu, etrafında bir tür "mucize"nin billurlaştığı bir tür fetiş hayvana dönüştüren şey de, sanıyorum bu göreli kavrayış eksikliğidir.

O dönemin Kudüs'ünde, horozun birinci ve ikinci ötüşü, der bize uzmanlar, yalnızca gecenin bazı saatlerini belirtmekteydi. Belki de başlangıçta, horoz referansı İncillerde öten gerçek hayvanla ilişkisizdi. Latince tercümesinde Jérôme bu horozu, metnin Yunanca aslında olduğundan bir kez daha fazla öttürür. İki ötüşten biri belirtilmediği için, tercüman, kabul edemediği ve "skandal" saydığı bir unutkanlığı düzeltmektedir. Diğer üç İncil yazarı ise, sanıyorum, Markos'un horoza fazla önem verdiğini düşünmektedir. Bu horozu yerli yerine koymak için, onu bir kez öttürürler ama oradan kaldırmaya cesaret edemezler. Yuhanna da sonunda horozu zikreder, oysa inkârın duyurusunu tümüyle ortadan kaldırmıştır ve bu duyurunun yokluğunda horozun varlık koşulu da ortadan kalkmış olur.

Tümüyle akla uygun bir açıklaması bulunan bir öngörüyü mucizevi olarak ele almaya gerek yoktur; bunu mucize olarak görmek için, Petrus'un davranışında inkârın ve öncellerinin mimetik nedenlerini kavrayamamış olmak gerekir. Rasyonel biçimde açıklanabilen bir öngörüyü, bir yazar bir anlatıda niçin mucizeye dönüştürsün? Bunun en muhtemel açıklaması, kendisinin bu rasyonaliteyi kavrayamamış olması ya da yanlış kavramasıdır. Sanıyorum inkâr anlatısındaki durum da budur. Metnin yazarı, Petrus'un davranışının görünür süreksizliklerinin arkasında bir sürekliliğin varolduğunu el-

bette görür ama bunun ne olduğunu bilemez. Sürçme nosyonunun önemini görür ama uygulamasına hâkim olamaz ve bu konuda İsa'nın kendisinden ya da ilk aracıdan işittiği şeyi sözcüğü sözcüğüne tekrarlamakla yetinir. Metni kaleme alan kişi, horozun bu olaydaki rolünü de göremez. Bu daha az ciddidir ama bu iki kavrayışsızlık da birbirine denk düşer ve birbirini yansıtır, öyle ki her biri, sonuçta, ötekinin varlığını açıklar gözükmektedir, ama bu açıklama ister istemez doğaüstü biçimdedir. Açıklanamayan ama somut horoz, tüm sahneden yayılan açıklanamazlığı kendi üzerinde kutuplaştırır. İnsanlar kavrayamadıkları her bilgide bir tür mucize görme eğilimindedirler ve mitolojik bir billurlaşmanın gerçekleşmesi için görünüşte yine esrarengiz ama çok somut olan bir ayrıntı yeterlidir. Böylece horoz da bir tür fetişe dönüşür.

Benim analizim ister istemez spekülatiftir. Ama İncillerde bu spekülasyonu destekleyen belirtiler vardır. İsa, göründüğü kadarıyla, müritlerin mucizelere aşırı düşkünlüğü ve kendilerine bağışlanan bilgiyi anlayamamaları karşısında eleştireldir. Bu iki durum, mucizenin hiç gerekmediği bir sahneye bir mucize sokulmasının sebebini anlamamız için tanımlamamız gereken iki zayıflıktır, daha doğrusu tek ve aynı zayıflığın iki yüzü. Bu mucizenin gereksiz varlığı inkâr sahnesine zarar vermekte, çünkü metnin insan davranışlarına ilişkin olağanüstü kavrayışını gölgelemektedir. Mucize inananlarda olduğu kadar inanmayanlarda da entelektüel, hatta ruhsal tembelliğe yol açmaktadır.

İncillerin metni ilk müritlerin ortamında hazırlanmıştır. Yortu deneyiminden sonra bile, birinci ve ikinci kuşak Hıristiyanlar –İsa'nın da belirttiği– kendi yetersizliklerinin farkındaydılar. Metinler vahyin en iyiler arasında bile kavranamamış olmasını, ilk dönem müritlerini aşağılamak ya da gelecek kuşakların gözünde onları küçültmek için vurguluyor değillerdir; bunu vurgulamalarının amacı, bir yanda İsa ve anlayışı ile öte yanda onun iletisini ilk önce alıp bi-

ze aktaranlar arasındaki mesafeyi göstermektir. Burada, iki bin yıl sonra, İsa'nın döneminden daha fazla doğal zekâya sahip olmayan ama onun doktrinin bazı yanlarını anlamakta ilk kez biraz daha yetenekli olan –çünkü bu doktrin yüzyıllar içinde yavaş yavaş nüfuz etmiştir– bizlerin İncileri yorumlarken ihmal etmememiz gereken bir yol işareti olduğunu sanıyorum. "Hıristiyanlığı", hatta "İnciller"i düşünürken ilk aklımıza gelen şeyler bunlar değildir elbet; gelgelelim, inkâr sahnesi gibi metinlerin daha iyi kavranması için en gerekli olan veriler de bunlardır.

Şimdi, ben haklıysam ve İncil yazarları İsa'nın kehanetinin ve inkârın mantığını çok iyi anlamamışlarsa eğer, o zaman bizim metnimiz sahiden şaşkınlık vericidir: Hem mantığını tamamen anlamamış olan yazıcıların bu sahneye dayattığı mucizeyi hem de bugün bu mantığı saptamamızı sağlayan verileri eşzamanlı olarak aktarmaktadır. İnciller, aynı verilerden yola çıkarak bizim ortaya çıkardığımız rasyonel yorumun yerine irrasyonel bir yorumu koyduklarından yorumlamaya tamamen muktedir olmadıkları bir dosyanın tüm parçalarını bize verirler. İsa hakkında, İncillerden kaynaklanmayan hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi asla unutmuyorum.

Bizim metnimiz, mucizenin yardımı olmaksızın daha iyi anlaşılabilecek bir sahneye mucizevi bir açıklama eklemiştir. Demek ki, anlayışları kıt olmasına rağmen, İncil yazarları dosyanın parçalarını kayda değer bir kesinlikle bir araya getirmiş ve yeniden kaydetmiştir. Eğer ben haklıysam, bazı belirgin noktalardaki yetersizliklerini, tüm diğer noktalardaki olağanüstü sadakatleri telafi etmektedir.

İlk başta, iyi niteliklerin ve kusurların bu bileşimini uzlaştırmak zor gözükmektedir, ama bunun üzerinde düşünmek yeter; o zaman, tersine, bunun gerçeğe tamamen denk düştüğü, hatta muhtemel gözüktüğü de fark edilecektir – çünkü İnciller tam da İsa'nın ilk müritlerini sürekli kınadığı bu mimetizm etkisi altında hazırlanmıştır. Müritlerin tavırları bu mimetizmin mevcudiyetini ortaya koymakta-

dır. En iyi niyetle bile bu mimetizmin işleyişini sonuna kadar kavrayamamaları da normaldir, çünkü henüz onun etkisi altındaydılar.

Horoz çevresindeki mitik billurlaşma, –eğer benim okumam doğruysa– İncillerin bize verdiği örneklere benzer bir mimetik aşırılık olgusundan kaynaklanır. Vaftizci Yahya'nın öldürülmesinde, örneğin, tepsi üzerindeki baş motifi tamamen lafzî bir taklidin ürünüdür. Mutlak sadakat için, bir kişiden diğerine geçiş, ya da bir dilin diğerine tercümesi, belli bir mesafe gerektirir. Modeline fazlaca yakın olan kopyacı, hayranlık olunası bir kesinlikle tüm ayrıntıları yeniden kopya edebilse de zaman zaman tamamen mitolojik zayıflıkların kurbanı olur. Model-kurban üzerinde aşırı yoğunlaşmanın, ona çok şiddetli bir mimetik dikkat göstermenin sonucu, kurbanın kutsallaştırılmasıdır: Masumiyeti kabul edilmeyen günah keçisi, tanrısallaşır.

İncil tanıklıklarının erdem ve kusurları, mimetik okumanın anahtar nosyonunun (sürçme, skandal) kullanımında özellikle açık ve kesin bir biçimde görülür. *Skandalon* ve *skandalidzein*'in en ilginç kullanımları İsa'nın kendisine atfedilir ve biraz keyfi biçimde toplanmış fragmanlar biçiminde görülür. Önemli cümleler her zaman birbirini mantıksal olarak izlemez ve düzenleri çoğu zaman bir İncil'den ötekine farklıdır. Bu düzen, araştırmacıların gösterdiği gibi, bir cümlenin içinde basit bir sözcüğün varlığıyla belirlenebilir; bu sözcük de ardından –sırf aynı sözcük orada da yer aldığı için– başka bir cümleyi getirir. Bu durum, bazı cümlelerin ezberlendiği ve belleksel bağlarla birbirine kanatlandığı izlenimini vermektedir.

Sürçmenin açıklayıcı değerini kabul etmek için, sonuç olarak, tüm bu cümleleri yeniden düzenlemek gerekir; ve bir kere doğru düzenleme bulunduğunda, mimetik teoriyle artık aynı şey olan bir yapbozun parçaları olarak davranmak gerekir onlara *Des choses cachées depuis la fondation du monde*'da (Saklı Kalan Şeyler) bunu göstermeye çalıştım.

Demek ki son derece tutarlı, ama yorumcuların hiç algılayamadığı bir bütünle karşı karşıyayız, çünkü bileşenleri karışmıştır, hatta kimi zaman yazarları duruma tam hâkim olamadıklarından biraz deforme bile edilmişlerdir. Bu yazarlar, kendi başlarına bırakıldıklarında bize muğlak bir şekilde, *İsa insanda olan şeyi biliyor*, derler ama bu bilgiyi iyi açıklayamazlar. Tüm veriler ellerindedir ama epeyce düzensizdir ve mucizeye bulaşmıştır, çünkü yazarlar verilere ancak kısmen hâkimdirler.

İncillerin indirgenemez bir doğaüstü boyutu vardır; ben bunu inkâr etmeye ya da tırtıklayıp yok etmeye çalışmıyorum. Ama bu doğaüstü boyut yüzünden, artık erişebildiğimiz kavrayış biçimlerini reddetmek de gerekmiyor – bunlar gerçekten kavrayış biçimleriyse mucizenin payını azaltabilirler. Mucizevi olan, tanımı gereği, kavranamaz olandır; dolayısıyla, İncil'deki anlamıyla, ruhun gerçek çalışması değildir. Dar anlamda mucizeden daha büyük bir mucize vardır ki bu da kavranabilir olmayanın kavranabilir hale gelişidir, mitolojk karanlığın saydamlaşmasıdır.

İncil metni karşısında, savunan ya da karşı olan tüm fanatizmler yalnızca mucizeyi görmek isterler ve mucizenin rolünün abartılmış olabileceğini göstermeye yönelik en meşru çabaları bile acımasızca mahkûm ederler. Ama rasyonel kuşkunun İncil-karşıtı bir yönü yoktur: Mucizevi olanın istismarına karşı bizi İnciller uyarmaktadır. Benim burada ortaya çıkardığım rasyonalite –insan ilişkilerinin mimetizmi– ilke olarak o kadar sistematik, etkileri bakımından o kadar karmaşık ve hem sürçme üzerine "teorik" bölümlerde hem de sürçmenin tamamen hâkimiyetindeki hikâyelerde o kadar görünür biçimde mevcuttur ki, orada tesadüfen bulunması söz konusu olamaz. Yine de, bu rasyonalite, onu oraya koymuş insanlar tarafından tasarlanmış veya imal edilmiş de sayılmaz. Eğer bu rasyonaliteyi tam olarak anlamış olsalardı, az önce okuduğumuz sahneler ile kendi okurları arasında mucizevi horozun biraz kaba engelini dikmezlerdi.

Bu koşullarda, İncillerin ilk Hıristiyanların kaynaşan ortamında tamamen içsel bir hazırlığın ürünü olduğuna inanamayız. Metnin kökeninde, grup dışı biri, müritlere egemen olan ve yazılarını onlara esinleyen daha yüksek bir zekâ gerçekten olmalıdır. Anlatılar ile teorik bölümler arasında, İsa'ya atfedilen sözler arasında mekik dokuyarak mimetik teoriyi yeniden oluşturmayı başardığımızda saptadığımız şey de bu zekânın izleridir, müritlerin düşünceleri değil.

İncil yazarları, onların İsa dedikleri kişiyle bizim aramızdaki zorunlu aracılardır. Ama Petrus'un inkâr örneğinde, ve bu inkârın tüm öncellerinde, onların yetersizlikleri bile olumlu bir şeye dönüşür. Bu durum tanıklığın inandırıcılığını ve gücünü artırır. İncil yazarlarının, çoğu durumda aşırı kesinlikleriyle birlikte görülen, bazı şeyleri anlamadaki başarısızlığı, onları bir anlamda pasif aracılar haline getirir. Onların nispi kavrayışsızlıklarından yola çıkarak, onlarınkinden daha yüksek bir anlama gücüne dolaysızca eriştiğimizi düşünmemek elde değildir. Böylece aracısız bir iletişimde bulunduğumuz izlenimi ediniriz. Bizim bu ayrıcalığımızın kaynağı, içkin olarak yüksek bir zekâ değil, İnciller tarafından yavaş yavaş biçimlendirilmiş iki bin yıllık bir tarihtir.

Bu tarihin İsa'nın buyurduğu ilkelere uygun cereyan etmesi hiç de gerekli değildir; ilk müritlerin erişemediği İncil metninin kimi yanlarına bizim erişebilmemiz için bu tarihin ütopyaya dönüşmesi şart değildir; bu tarihin kıyımcı temsilin bilincine yavaş yavaş ama sürekli varılıyor olması yeter ve bu temsilin, ne yazık ki, bizim de kıyım uygulamamızı engellemeden derinleşmeye devam ediyor olması da bir gerçektir.

Aniden aydınlanan bölümlerinde İncil metni bizim için biraz da, sırra vâkıf olmayan insanlar aracılığıyla bize ulaşan bir parolaya benzer; ve bu sözün alıcıları olan bizler onu öyle büyük bir minnetle kabul ederiz ki, elçinin bilgisizliği bizim için mesajın sahiciliğinin garantisi olur. Burada temel önemde olan hiçbir şeyin çarpıtılamaya-

cağı gerçeğini sevinçle hissederiz. Ama benim imgem iyi bir imge değil, çünkü, herhangi bir işaretin parolaya dönüşmesi için, ortak bir kararla anlamını değiştirmek yeter, oysa burada, başlangıçta cansız ve donuk olan bir yığın işaret, hiçbir biçimde ön uzlaşma olmadan aniden alev alıp zekâyla parlamıştır. Ölmüş olduğunu bile bilmediğimiz bir anlamın dirilişini kutlamak için etrafımızda yanan ışık bayramıdır bu.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
GERASA'NIN CİNLERİ

İnciller bize ilk başta anlaşılmaz, tamamen akıldışı gelen her çeşit insan ilişkisini gösterir. Bunlar, son çözümlemede, tek ve aynı unsurun birliğine indirgenebilir ve indirgenmeleri de gerekir: Mimetizm. Mimetizm, insanları parçalayan şeyin, arzularının ve düşmanca rekabetlerinin, trajik ve grotesk yanlış anlamalarının ilk kaynağıdır – her türlü düzensizliğin kaynağı ve dolayısıyla, günah keçileri aracılığıyla, her türlü düzenin de kaynağı. Bu kurbanlar uzlaşmanın kendiliğinden failleridir, çünkü, mimetizmin nihai doruk anında, daha önceki ve daha zayıf bir mimetizmin etkisiyle birbirlerine düşmüş olanları bu kez kendilerine karşı bir araya getirirler.

Gezegendeki tüm mitolojik ve dinsel başlangıçların altında böyle bir mekanizma yatar; gördüğümüz gibi, diğer dinler bu mekanizma aracılığıyla kolektif cinayetleri ortadan kaldırır ya da kamufle eder ve yumuşatırken ve kıyımcı basmakalıpları türlü yollardan silerek kendilerinden ve bizden gizlemeyi başarırlarken, İnciller, tersine, bu aynı dinamiği hiçbir yerde dengi olmayan bir kesinlik ve bir

güçle ortaya çıkarırlar.

Petrus'un inkârı, Vaftizci Yahya'nın öldürülmesi, özellikle de tüm bu vahyin merkezi ve hakiki kalbi olan Çile, burada işleyen güç vektörlerini nerdeyse didaktik bir ısrarla ortaya koyarlar. Ezelden beri kıyımın mitolojik temsiline hapsolmuş insanların kafasına, kendi kurbanlarını kutsamalarını önleyen ve böylece onları özgürleştiren birkaç önemli hakikati yerleştirmek anlamına gelir bu.

İncillerin okuduğumuz tüm sahnelerinde, mitoloji ve ritüel üretmek için gizli kalması gereken dinsel bir doğuş aşikâr kılınır. Bu doğuş, esas olarak, kurbanın suçluluğuna duyulan kolektif inanca dayanır ki, İnciller bu inancı ebediyen yıkmıştır. İncillerde olup bitenle mitolojilerde, özellikle de gelişmiş mitolojilerde olup biten arasında ortak bir yan yoktur. Geç dinler kutsal suçları ve her türlü şiddeti yumuşatır, azaltır, yatıştırır ve hatta tamamen ortadan kaldırır; ama bunlar ek gizlemelerdir ve kıyımcı temsil sistemine dokunmazlar. İncillerin evreninde ise, bu sistem çöker. Orada yumuşatma ve yüceltme söz konusu değildir. Tersine, sırf şiddete dayalı kökeni bir kez daha yeniden üretmesi gerektiğinden, anlayışsız bizlerin ilkel gözüyle baktığı bir süreç sayesinde hakikate geri dönüş söz konusudur. Hakikate geri dönüş diyoruz, çünkü bu kez onu aşikâr kılmak, dolayısıyla işlevsizleştirmek için ortaya çıkarılmaktadır bu köken.

Okumuş olduğumuz metinlerin hepsi bu sürecin örnekleridir. Ve bunlar, Çarmıhın bu dünyanın güçleri üzerindeki parçalayıcı etkisinin önce İsa'nın kendisi ve sonra da yazdığı tüm mektuplarda Pavlus tarafından tanımlanış tarzına kusursuz biçimde uyar. Çile, bu güçlerin varlıklarını sürdürmeleri için görünmez kalması gereken şeyi, günah keçisi mekanizmasını görünür kılmaktadır. İnciller, bu mekanizmayı ve etrafındaki tüm mimetizmi ortaya çıkarmakla, insanlığın, oybirliğiyle suçlu kabul edildiği için kutsanmış bir kurbanın sahte aşkınlığı üzerinde temellenen mitolojik temsil sistemlerinde hapsolmasına son verebilecek tek metinsel makineyi işletmektedir.

Bu aşkınlık İncillerde ve Yeni Ahit'te doğrudan doğruya adlandırılmıştır. Hatta çok adı vardır ama esas adı Şeytan'dır; ve şiddetin sahte aşkınlığıyla çakışmasaydı, eşzamanlı olarak *başlangıçtan beri katil, yalanın babası*, ve *bu dünyanın prensi* olarak düşünülemezdi. Ayrıca, Şeytan'ın tüm kusurları arasında en belirgininin haset ve kıskançlık olması da tesadüf değildir. Şeytan'ın mimetik arzunun cisimleşmesi olduğu da söylenebilirdi, bu arzu, tanımı gereği cisimsiz olmasaydı eğer... Tüm varlıkları, tüm şeyleri ve tüm metinleri tözlerinden, maddelerinden yoksun bırakan odur.

Sahte aşkınlık temel birliği içinde düşünüldüğünde, İnciller buna İblis ya da Şeytan derler; çoğulluk olarak düşünüldüğündeyse, özellikle cinler (*démon*) ve şeytansı güçlerden söz edilir. *Cin* sözcüğü Şeytan'ın gerçekten eşanlamlısı olabilir, ama özellikle "bu dünya gücü"nün alt biçimlerine, psikopatolojik diyebileceğimiz düşük düzeydeki tezahürlerine uygulanır. Aşkınlık çoğul olarak ortaya çıktığında ve parçalandığında gücünü yitirir ve katışıksız mimetik kargaşaya düşme eğilimi gösterir. Demek ki, hem düzen ilkesi hem de düzensizlik ilkesi olarak algılanan Şeytan'dan farklı olarak, cinli güçler düzensizliğin hüküm sürdüğü durumlarda anılır.

İnciller bu "güçler"e dinsel gelenekten ve büyülü inançlardan gelen adlar verdiklerinden, onları, bireysel kişilikle donanmış, özerk tinsel kendilikler olarak gördükleri bellidir. İncillerin neredeyse her sayfasında cinlerin söz aldıklarını, İsa'ya seslendiklerini, kendilerini rahat bıraksın diye yalvardıklarını görüyoruz. Çöldeki büyük kışkırtma sahnesinde Şeytan, aldatıcı vaatlerle Tanrının Oğlunu baştan çıkarmak ve görevinden caydırmak için *bizzat* müdahale eder.

İnciller, büyülü hurafeleri ve tüm kaba dini inançları yıkmak şöyle dursun, bu tür inancı özellikle tehlikeli biçimde yeniden ortaya sürer gibidir. Ortaçağ sonundaki cadı avcıları, faaliyetlerini sonuçta İncillerin demonolojisine ve satanizmine dayanarak meşrulaştırmışlardır. Özellikle günümüzde birçok kişiye göre, cinlerin kay-

naşması "İncillerin aydınlık yanını karartmaktadır" ve İsa'nın mucizevi şifalarını da ilkel toplumlardaki geleneksel cin çıkartmalardan ayırt etmek zordur. Buraya kadar verdiğim yorumlarda hiçbir mucize sahnesi yoktur. Bazı eleştirmenler bunu not etmişlerdir ve doğal olarak, belki de benim, tezimi doğrulamayacak bir yüzleşmeden kaçmış olabileceğimi düşünürler; tüm diğer metinleri uzak tutacak şekilde kendi metinlerimi büyük bir titizlikle seçerken, ciddi olarak ele alınmayı hak etmeyecek kadar sağduyuya aykırı perspektiflere sahte bir olabilirlik kazandırdığım da söylenir kimi zaman. İşte, duvarın dibindeyim.

Olabildiğince sağlam ve inandırıcı bir kanıt sunmak için yeniden Markos'a dönüyorum, çünkü dört İncil yazarı arasında mucizelere en düşkün olanı, en fazla yer ayıranı ve bunları modern duyarlılığa en ters biçimde sunanı odur. Markos'un tüm şifacı mucizeleri içinde, en görkemlisi belki de *Gerasa'nın cinleri*'dir. Bu uzun ve somut ayrıntılar bakımından zengin metin, yorumcunun daha kısa anlatılar karşısında bulamadığı kusursuzlukta bir kavrayışa erişmesini sağlar.

Gerasa metni, hep "vahşi", "ilkel", "geri", "batıl inançlı" gibi terimlerle ve pozitivistlerin genel olarak kökten ayrımı yapmaksızın dinsel olana yönelttikleri ama bundan böyle yalnızca Hıristiyanlık için kullanılacak olan (çünkü Hıristiyan olmayan dinler için fazla aşağılayıcı oldukları düşünülür) bütün o tipik sıfatlarla nitelenen metinlerden biridir. Ben analizimi Markos'un metni üzerinde yoğunlaştırıyorum, ama Luka ve Matta'nın da ilginç değişkeler sunduğu durumlarda onlara da başvuracağım. İsa, Celile Gölü'nü geçtikten sonra kıyıya, putperest topraklara, Dekapolis ülkesi denen yere çıkar:

> Gölün karşı yakasına, Gerasalıların memleketine vardılar. İsa tekneden iner inmez, kötü ruha tutulmuş bir adam lahitlerden çıkıp onu karşıladı. Mezarların içinde yaşayan bu adamı artık kimse zincirle bile bağlı tutamıyordu. Birçok kez zincirle ve köstekle bağ-

landığı halde, zincirleri koparmış, köstekleri parçalamıştı. Hiç kimse onunla başa çıkamıyordu. Gece gündüz mezarlarda, dağlarda bağırıp duruyor, kendini taşlarla yaralıyordu. Uzaktan İsa'yı görünce koşup geldi, O'nun önünde yere kapandı. Yüksek sesle haykırarak, "Ey İsa, yüce Tanrı'nın Oğlu, benden ne istiyorsun? Tanrı hakkı için sana yalvarırım, bana işkence etme!" dedi. Çünkü İsa, "Ey kötü ruh, adamın içinden çık!" demişti. Sonra İsa adama, "Adın ne?" diye sordu. "Adım Tümen. Çünkü sayımız çok" dedi. Ruhları o bölgeden çıkarmaması için İsa'ya yalvarıp yakardı. Orada, dağın yamacında otlayan büyük bir domuz sürüsü vardı. Kötü ruhlar İsa'ya, "Bizi şu domuzlara gönder, onlara girelim" diye yalvardılar. İsa'nın izin vermesi üzerine kötü ruhlar adamdan çıkıp domuzların içine girdiler. Yaklaşık iki bin domuzdan oluşan sürü, dik yamaçtan aşağı koşuşarak göle atlayıp boğuldu. Domuzları güdenler kaçıp kentte ve köylerde olayın haberini yaydılar. Halk olup biteni görmeye çıktı. İsa'nın yanına geldiklerinde, önceleri bir tümen cine tutulan adamı giyinmiş, aklı başına gelmiş, oturmuş görünce korktular. Olayı görenler, cinli adama olanları ve domuzların başına gelenleri halka anlattılar. Bunun üzerine halk, bölgelerinden ayrılması için İsa'ya yalvarmaya başladı. (Markos 5: 1-17)

Cinli adamın evi mezarlıktır. İncil yazarını bu çok etkilemiştir çünkü bunu üç kez tekrarlar. Sefil adam, gece ve gündüz, sürekli mezarlardaydı. Mezarlardan çıkarak İsa'yı karşılamaya gelir. Olabilecek en özgür insandır çünkü tüm zincirleri parçalar, çünkü tüm kuralları küçümser, çünkü Luka'ya göre giysilerden bile vazgeçmiştir, ama cinlenmiş olmanın tutsağıdır, kendi deliliğinin tutsağıdır. Bu adam bir canlı ölüdür. Onun durumu, mimetik ve kıyımcı farksızlaşma anlamında, bir kriz olgusudur; yaşam ile ölüm arasında, özgürlük ile esaret arasında artık fark yoktur. Ama mezarlıklarda, insanların oturduğu yerlerden uzakta yaşam da, cinli ile topluluk arasındaki tek ve kesin bir kopuşun sonucu olan kalıcı bir görüngü

değildir. Markos'un metni Gerasalıların ve cinlilerinin döngüsel türde bir patolojiye epey süredir yerleşmiş olduklarını ima eder. Luka, cinliyi *şehrin bir insanı* olarak sunarak ve yalnızca nöbet geçirirken bir cin tarafından *çöllere sürüldüğünü* belirterek durumu daha da vurgular. Cinlenme, şehirdeki varoluş ile şehirler dışındaki varoluş arasında bir farklılığı ortadan kaldırır; önemsiz olmayan bir farktır bu, çünkü metinde daha ilerde ikinci kez belirtilmektedir.

Luka'nın anlatımı, tekrarlanan hastalık nöbetleri olduğunu hissettirir; hastalığın hafiflediği dönemlerde hasta şehre geri döner: *Kötü ruh adamı sık sık etkisi altına alıyordu. Adam zincir ve kösteklerle bağlanıp başına nöbetçi konulduğu halde bağlarını paralıyor ve cin tarafından ıssız yerlere sürülüyordu.* (Luka 8: 29-30)

Gerasalılar ve onların cinlileri tekrar tekrar aynı krizi yaşarlar, kriz üç aşağı beş yukarı hep aynıdır. Şehrin insanları, yeni bir ayrılışın yaklaştığından endişe duyduklarında, yurttaşlarını zincirlerle ve bukağılarla bağlayarak engellemeye çalışırlar. Bunu, *onu muhafaza etmek için* yaptıklarını söyler bize metin. Niçin *onu muhafaza etmek* isterler? Görünüşte neden çok açıktır. Bir hastayı iyileştirmek, hastalığının ârazını ortadan kaldırmayı gerektirir. Burada esas araz, dağlarda ve mezarlıklarda dolaşmaktır. Gerasalıların zincirleriyle önlemeye çalıştıkları şey budur. Hastalık öyle acımasızdır ki, şiddete başvurmakta tereddüt etmezler. Ama görülüyor ki bu en iyi yöntem değildir: Kurban, zaptetmek için yapılan her şeyi her seferinde yenilgiye uğratır. Şiddete başvuru onun yalnızlık arzusunu ve bu arzunun gücünü artırır yalnızca, öyle ki bahtsız adam tamamen baş eğdirilemez olur. *Kimse onunla başa çıkamıyordu*, der bize Markos.

Bu olguların tekrarcı düzeninde ritüel bir şey vardır. Dramın tüm aktörleri her evrede yaşanacakları tıpatıp bilir ve her şeyin gerçekten önceden meydana geldiği gibi olması için ne gerekiyorsa onu yaparlar. Gerasalıların mahkûmlarını hareketsiz kılacak kadar güçlü zincir ve bukağı bulamadıklarını düşünemeyiz. Belki de kendi şiddet-

lerinden ötürü biraz mahcupturlar ve şiddeti tam anlamıyla etkili kılacak enerjiyi sarf etmiyor olabilirler. Ne olursa olsun, durdurduklarını iddia ettikleri patolojiyi kendi edimleriyle sürdüren hastalar gibi davrandıkları görülmektedir. Tüm ayinler bir tür tiyatroya dönüşme eğilimindedir ve aktörler kendi rollerini sanki daha önce de *defalarca* oynamış gibi ustaca icra ederler. Bu durum, gösterinin katılımcılarda gerçek ıstıraplara yol açmadığı anlamına gelmez. Şehir ve çevresi için, başka bir deyişle topluluk için gerçek ıstırap anları olmasaydı drama da bu kadar etkili olmazdı. Gerasalılar, bu ıstırap etkisinden aniden yoksun kalacak olmaktan açıkça üzüntü duyarlar. Bu dramdan bir anlamda hoşlanıyor, hatta ona ihtiyaç duyuyor olmaları gerekir, çünkü hemen uzaklaşması ve işlerine karışmaması için İsa'ya yalvarmaktadırlar. Talep paradoksaldır; şöyle ki, onların zincirlere ve bukağılara başvurarak hedefliyor göründükleri ama gerçekte istemedikleri sonucu, yani cinlinin kesin olarak iyileşmesini, İsa bir çırpıda ve en ufak şiddet olmadan elde etmiştir. Her yerde olduğu gibi burada da İsa'nın varlığı saklı arzuların hakikatini ortaya çıkarır. Doğrulanan şey her zaman için Simun'un kehanetidir: *Bu çocuk... çelişkiden kurtulamayacak bir işarettir... kalabalığın gizli fikirleri onda açığa çıkacaktır.*

Ama bu dram ne anlama gelir, sembolik düzlemde rolü nedir? Hasta mezarlıklarda ve dağlarda dolaşmaktadır, der bize Markos, çığlıklar atarak ve *kendini taşlarla yaralayarak*. Bu metne getirdiği kayda değer yorumda, Jean Starobinski bu tuhaf davranışı kusursuz biçimde tanımlar: *Kendi kendini recmetme* [taşa tutma].[1] Ama niçin kendini taşa tutmak ister? Niçin recm takınaklısı olmuştur? Cinli, topluluktan uzaklaşmak için bağlarını kopardığında, onu zincire vurmaya çalışanların peşinde olduğuna inanıyor olmalıdır. Belki de gerçekten böyledir. Peşinden koşanların ona atıyor olabileceği taşlar-

[1] "Le Démoniaque de Gérasa," *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchatel, 1971, s. 63-94.

dan kaçar. Köyünün sakinleri zavallı Eyüp'ü taşlarla kovalıyorlardı. Gerasa hikâyesinde buna benzer bir şeye değinilmez. Belki de kendisi hiç taşa tutulmadığı için, cinli taşlarla kendini yaralamıştır. Kendisini tehdit ettiğine inandığı tehlikeyi mitik şekilde beslemektedir.

Cinli gerçek tehditlerin hedefi oldu mu, Yuhanna İncil'inin zaniyesi gibi bir taşa tutmadan sağ mı çıkmıştır, yoksa onda tamamen hayali bir korku, basit bir *fantazma* mı vardır? Bizim çağdaşlara sorarsanız, tartışmasız biçimde bir *fantazma*'nın söz konusu olduğunu söyleyeceklerdir size. Taşa tutma fantazmasını kabul ettik diyelim. Ama bu durumda psikanalistlere bir sorum var: Taşa tutmayı uygulayan toplumlarla uygulamayan toplumlardaki fantazma aynı mıdır? Belki de cinli, hemşerilerine şöyle demektedir: "Görüyorsunuz, bana yapmayı arzuladığınız şekilde davranmanıza gerek yok, beni taşlamanıza gerek yok; sizin hükmünüzü ben zaten yerine getiriyorum. Benim kendimi maruz bıraktığım cezanın dehşeti, topunuzun bana uygulamak istediği cezayı aşar."

Bu davranışın mimetik özelliğini görmek gerekir. Kendini kovdurmak ve taşlatmak istemeyen cinli, kovma ve taşlama işini kendi üstlenmektedir; Ortadoğu toplumlarında kutsala saygısızlık ettiğine kesin gözüyle bakılan, bağışlanamaz suçlulara uygulanan cezanın tüm evrelerini görkemli biçimde taklit eder. Öncelikle insan avı vardır, sonra da taşlama ve nihai sonuç ölümdür; bu nedenle cinli, mezarlıklarda barınır. Gerasalılar niçin suçlandıklarını kısmen sezmiş olmalılar, yoksa tepkileri böyle olmazdı. Onların yumuşamış şiddeti etkisiz bir protestodur. "Hayır," cevabını verirler, "seni taşlamak istemiyoruz çünkü seni bizim yamacımızda *muhafaza etmek* istiyoruz. Seni kovmuyoruz." Ne yazık ki, kendilerinin haksız yere ama her şeye rağmen gerçeğe uygun biçimde suçlandıklarını hisseden herkes gibi Gerasalılar da tepkilerini şiddetle ortaya koyar, bu iyi niyetlerini şiddet kullanarak gösterirler ve böylece kendi cinlilerinin dehşetini pekiştirirler. Kendi çelişkilerinin az da olsa bilincinde ol-

duklarını. kanıtı, iyi niyetli olduklarını kurbanlarına inandıracak kadar güçlü olmayan bu zincirlerdir.

Gerasalıların şiddeti cinliyi ikna edecek gibi değildir. Ve karşılığında, cinlinin şiddeti de Gerasalıları tedirgin eder. Hep olduğu gibi, herkes şiddeti şiddetle çözüme bağlama iddiasındadır; bu şiddetin nihai olması beklenir ama aslında şiddet döngüsünü sürdürmekten başka işe yaramaz. Tüm bu aşırılıkların görünür bir simetrisi vardır: Kendini taşlama ve mezarlıklarda dolaşma bir yanda, tumturaklı zincirler öte yanda. Kurban ile cellatları arasında oyunun dengesini sürdürme konusunda bir tür suç ortaklığı vardır çünkü Gerasa topluluğunun dengede kalması için gereklidir bu.

Cinli, Gerasalıların şiddetini kınamak için kendi kendine şiddet uygular. Gerasalılar eleştirisini ona iade ederler ve bunu öyle bir şiddetle yaparlar ki onun şiddeti daha da güçlenir ve bir anlamda, sistemin içinde sonsuzca dolaşan suçlama ve karşı-suçlama doğrulanmış olur. Cinli, kurbanlarını taşlayan Gerasalıları taklit eder, buna karşılık Gerasalılar da kendi cinlilerini taklit ederler. Bir ayna/ikiz ilişkisi, zulme uğrayan zalimlerle zulmeden mazlumları birbirine bağlar. Bu, mimetik rekabet ilişkisinin karşılıklı niteliğinin bir örneğidir. Taşlanan ile onu taşlayanların ilişkisi değildir bu, ama aşağı yukarı aynı şeydir, çünkü bir yanda taşlamanın şiddetli parodisi vardır, diğer yanda yine şiddete dayalı yadsınması, yani taşlama da dahil, tüm diğerleriyle aynı sonu amaçlayan şiddete dayalı bir dışlama değişkesi vardır.

Gerasa'nın cinleri bağlamında mimetik ikizlerden söz etmekle hataya düşüyorsam eğer, bu hata yalnızca bana ait değildir; İncil yazarlarının en azından biri, Matta, mucizenin hemen başında bize anlamlı bir değişke önererek bu hatayı benimle paylaşmaktadır. Markos ve Luka'daki tek cinlinin yerine Matta birbirinin tıpatıp aynı iki cinli koyar ve kural olarak onlara sahip olması gereken cini –iki cini– konuşturmak yerine onların kendisini konuşturur. Burada Mar-

kos'unkinden farklı bir kaynak olduğunu ileri sürmeye gerek yok; söz konusu olan daha ziyade genel olarak cin motifini açıklama (buna demistifikasyonu demeyi tercih ederdim) çabasıdır. Gerasa türü metinlerde Matta'nın Markos'tan ayrıldığına sık rastlanır, ya yararsız gördüğü bir ayrıntıyı ortadan kaldırmak ister, ya da ele aldığı temalara daha açıklayıcı bir görünüm kazandırmaya veya bu temayı ve açıklamasını eşzamanlı olarak vermeye çalışır. Bunun bir örneğini Vaftizci Yahya'nın öldürülmesinde gördük. Markos'ta anne ile kız arasındaki arzunun mimetik aktarımını hayli muammalı biçimde ileri süren sorular ve cevapların yerine Matta "annesinin kışkırtmasıyla" ifadesini koyar.

Matta'nın burada da az çok aynı şeyi yaptığını, ama çok daha cüretkâr bir biçimde yaptığını düşünüyorum. Önceki okumalarda öğrendiğimiz şeyi açıklamak istemektedir. Cinlenme kişisel bir durum değildir; şiddetlenmiş bir mimetizmin ürünüdür. Her zaman için karşılıklı olarak birbirlerini cinlendiren, birbirinin ruhuna giren en azından iki insan vardır, ikisi de birbirini tökezletir, ikisi de birbirinin model-engelidir. Birbirinin cinidir ikisi de; bu yüzden Matta'nın ilk bölümünde, cinler ele geçirdikleri kişiden ayırt edilemezler: "İsa gölün karşı yakasında Gadaralıların memleketine vardı. Orada onu mezarlık mağaralarından çıkan iki cinli karşıladı. Bunlar öyle tehlikeliydi ki, kimse o yoldan geçemiyordu. İsa'ya, 'Ey Tanrı'nın Oğlu, bizden ne istiyorsun?' diye bağırdılar. 'Buraya vaktinden önce bize işkence etmeğe mi geldin?'" (Matta 8: 28)

Matta'nın cinlenmeyi ikizlerin mimetizmi ve takılıp tökezlemelerine yol açan engel olarak düşündüğünün kanıtı, buraya ne Markos'un metninde ne de Luka'nınkinde bulunan şeyi eklemesidir: İsa'yı karşılamaya gelenler, demektedir bize, öyledirler ki, *hiç kimse o yoldan geçemiyordu.* Başka deyişle, bunlar esas olarak yolu tıkayan insanlardır, tıpkı Petrus'un İsa'yı Çileden caydırmaya çalışması gibi. Birbirlerinin ve komşularının skandalıdırlar. Skandal her zaman bu-

laşıcıdır; sürçenler kendi arzularını size iletmeye, başka deyişle, sizi kendileriyle aynı yola sürükleyerek sizin model-engeliniz olmaya ve sizi de sürçtürmeye yatkındırlar. İncillerde tıkalı geçişe, aşılmaz engele, kaldırılamayacak kadar ağır taşa her ima, peşinden tüm sistemi sürükleyen skandala bir göndermedir.

Cinlenmeyi sürçmenin mimetizmi yoluyla açıklamak için, Matta asgari mimetik ilişkiye, onun temel birimine başvurur. Kötülüğün kaynağına ulaşmaya çalışır. Burada genellikle anlaşılmayan bir jest vardır, çünkü bizim psikolojilerimizin ve psikanalizlerimizin mitolojik pratiğini tersine çevirir. Bunlar ikizi içselleştirir; kısacası, bilincin –ya da bilinçdışının; önemi yok!– içinde küçük bir hayali cine her zaman ihtiyaçları vardır. Matta ise, iki gerçek birey arasında gerçek mimetik ilişkiyle cini dışsallaştırır.

Matta, bu temel noktada mucize anlatısını düzeltir, daha doğrusu onun analizini hazırlar. Mimetik oyunun ta başında daima ikiliğin mevcut olduğunu gösterir bize. İlginç olan, ikiliği hikâyesinin daha başlangıcına yerleştirdiği için, bu yazarın, daha sonra, mucizenin akışı için gerekli olan çoğulluğu yerleştirmekte güçlük çekmesidir. Markos'un anahtar cümlesini, tekilden çoğula o tuhaf geçişiyle metnin şöhretine en büyük katkıyı yapan şu cümleyi ortadan kaldırmak zorundadır: *Adım Tümen, çünkü sayımız çok.* Benzer bir silinme, cinin İsa'ya ricasını tekrarlayan bir sonraki cümle için de geçerlidir: *Ruhları o bölgeden çıkarmaması için yalvarıp yakardı.*

Demek ki cinin tek bir insan gibi konuşmasına rağmen, bir anlamda tek olmasına rağmen, hakiki bir yığın olduğuna dair esaslı ayrıntı Matta'da, hatta Markos'a daha yakın olan Luka'da bile görülmez. Matta, cin sürüsünü dışarda bıraktığı için, büyük domuz sürüsünün boğulmasının –bunu koruyor olsa da– gerekçesini de kaybeder. Bu demektir ki, sonunda kazandığından fazlasını kaybeder. Yenilgisinin farkında gibidir ve mucize faslını da kısa keser. Markos'taki tüm diğer deha parıltıları gibi (örneğin, Salome'nin annesine, "Ne

istemeli?" sorusu) aynı cümle içinde tekille çoğulun bu yan yanalığı da, dil kullanımında genel olarak Markos'tan daha usta ve daha doğru olan Luka'nın giderdiği bir tür beceriksizlik olarak görülebilir: "*O da 'Tümen' diye yanıtladı. Çünkü onun içine bir sürü cin girmişti. Cinler, dipsiz derinliklere gitmelerini buyurmasın diye İsa'ya yalvarıp durdular.*" (Luka 8: 30-31)

Jean Starobinski, Markos yorumunda *Tümen* sözcüğünün olumsuz yananlamlarını pek iyi gösterir. Burada, "savaşçı sürüyü, düşman birliği, işgal ordusunu, Romalı istilacıyı ve hatta belki de İsa'yı çarmıha gerenleri görmek gerekiyor"dur.[2] Eleştirmen, yığının yalnızca cinler tarihinde değil, hemen önce ve hemen sonra gelen metinlerde de önemli bir rol oynadığına dikkat çeker. Şifanın kendisi, İsa ile cin arasındaki tekil bir mücadele olarak gösterilir ama İsa'nın etrafında önceden olduğu gibi sonra da hep bir yığın vardır. Önce, müritlerin İsa'yla birlikte karaya ayak basmaları için gönderdikleri Celileli yığın vardır. İsa, geri dönüşünde, bu yığını tekrar bulacaktır. Gerasa'da yalnızca cinler yığını ile domuzlar yığını değil, hem şehirden hem de çiftliklerden koşup gelmiş Gerasalılar da vardır. Kierkegaard'ın "yığın yalandır" sözünü aktaran Starobinski, İncillerde kötülüğün her zaman için çoğulluk ve yığın tarafında olduğunu belirtir.

Yine de, Celililerin davranışı ile Gerasalıların davranışı arasında önemli bir fark vardır. Kudüs'teki yığın gibi Celililer de mucizelerden korkmaz. Keramet sahibine bir anda karşı çıkabilirler ama şimdilik bir kurtarıcıya sarılır gibi ona sarılmaktadırlar. Hastalar her taraftan akın etmektedir. Yahudi topraklarındaki herkes mucizelere ve işaretlere açtır. Ya bunlardan kişisel olarak yararlanmak ya da başkalarını yararlandırmak isterler, ya da yalnızca tanık olmak, dizi dışı olaya çoğu zaman yapıcı olmaktan çok olağandışı olan bir tiyatro eserini seyreder gibi tanık olmak isterler.

[2] Agy.

Gerasalıların tepkisi farklıdır. *"İsa'nın yanına geldiklerinde, bir tümen cine tutulan adamı giyinmiş, aklı başına gelmiş, oturmuş görünce korktular. Olayı görenler, cinli adama olanları ve domuzların başına gelenleri halka anlattılar."* (Markos 5: 15-16) Bu anlatım, onların endişelerini yatıştırmak ve coşkularını ya da hiç değilse meraklarını kışkırtmak yerine, sıkıntılarını iyice artırır. Bu yörenin sakinleri İsa'nın gitmesini isterler. Ve İsa hiçbir şey söylemeden isteklerini yerine getirir. İyileşmiş olan adam onu takip etmek ister ama İsa ona kendi insanlarıyla birlikte kalmasını söyler. Sessizce gemiye binip Yahudiye'ye geri döner.

Herhangi bir vaaz yoktur, bu insanlarla düşmanca bile olsa bir ilişki de yoktur. Görüldüğü kadarıyla, tüm yerel nüfus İsa'nın gitmesini talep etmektedir. İsa'nın merhametine yol açan çobansız yığından farklı olarak, Gerasalıların düzen içinde geldikleri izlenimi edinilir. Farklılaşmış bir topluluk oluştururlar, çünkü kırda yaşayanlarla şehirlerde yaşayanlar ayrıştırılabilmektedir. Bilgi sahibi olmakta acele etmezler ve ancak düşünüp taşındıktan sonra İsa'nın gitmesini isterler. Mucizeye ne histerik bir tapınmayla ne de tutkulu bir nefretle karşılık verirler, ama hiç tereddüt etmeden onu reddetmeye karar verirler. İsa'yla ve onun temsil ettiği şeyle herhangi bir ilişki kurmak istemiyorlardır.

Gerasalıların sürülerinin kaybolmasından huzursuz olma nedeni maddi kayıp değildir. Domuzlarının boğulması, görüldüğü kadarıyla onları cinlerinin boğulmasından daha az etkiliyordur. Olup biteni anlamak için, Gerasalıların cinlerine bu bağlılıklarının karşılığının cinlerin de Gerasalılara bağlılığı olduğunu görmek gerek. Tümen, ülkede kalmasına izin verilmesi koşuluyla yer değiştirmekten çok rahatsız olmamıştı. *Kendilerini o bölgeden çıkarmaması için İsa'ya yalvarıp yakardı.* Cinler canlı bir barınaktan vazgeçemeyeceklerinden, başka birine, tercihen bir insan varlığına, ama o yoksa bir hayvana, burada domuz sürüsüne sahip olmayı arzularlar. Talebin mütevazı-

lığı cinlerin hiçbir yanılsamaya kapılmadıklarını gösterir. Bu iğrenç hayvanların içine yerleşmeyi bir lütuf olarak talep ederler: Demek ki zor durumdadırlar. Karşılarında güçlü biri olduğunu bilirler. Eğer azla yetinirlerse hoşgörü bulma şanslarının daha fazla olacağını düşünürler. Onlar için önemli olan şey, *tamamen, mutlak olarak* kovulmamaktır.

Cinlerin ve Gerasalıların karşılıklı bağı, bizim analizimizin cinliler ile yine bu Gerasalılar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkardığı şeyi bir başka düzlemde yeniden üretmektedir. İki taraf da birbirinden vazgeçemiyordur. Ritüel ile döngüsel patolojinin bu birliği şaşırtıcı değildir. Ritüel yozlaşırken netliğini de yitirir. Kovulma belirgin ve mutlak değildir ve günah keçisi –cinli– iki kriz arasında şehre geri dönmektedir. Her şey birbirine karışır ve hiçbir şey asla bitmez. Ayin, içinden çıktığı şeye geri dönme eğilimindedir: Mimetik ikizler ilişkisi, farksızlaşma krizini kışkırtmaktadır. Fiziksel krizin yerini, psikopatolojik ilişkilerin ölümcül olmayan ama çözülemeyen ve sona ermeyen şiddeti alır. Bu süreç yine de mutlak farksızlığa kadar varmaz. Gönüllü sürgün ile onu kovmayı reddeden Gerasalılar arasında yeterince farklılık vardır, bizim metnimizin betimlediği atlıkarıncanın belli bir katarsis etkisi kalsın diye her tekrarda yeterince gerçek dram görülür. Bir topyekûn ufalanma süreci başlamıştır ama henüz tam gerçekleşmemiştir. Bu nedenle Gerasa toplumu hâlâ az çok örgütlüdür, Celile'nin ya da Kudüs'ün sürülerinden daha örgütlüdür. Sistem içinde (örneğin şehirle köy arasında) hâlâ farklılıklar vardır ve bu farklılıklar İsa'nın terapötik başarısına gösterilen serinkanlı olumsuz tepkide kendini belli eder.

Bu toplumun durumu pek parlak değildir, hatta epeyce bozuktur, ama tamamen ümitsiz de değildir; ve Gerasalılar istikrarsız statükolarını korumayı başarırlar. Sözcüğün geçerli anlamıyla hâlâ bir topluluk oluşturmaktadırlar. Gördüğümüzden yola çıkarak yargılayacak olursak, bu toplumun iyi kötü hâlâ sürdürülmesini sağlayan

şey, bu çok yozlaşmış kurban yöntemleridir; ve bu yöntemlerin hâlâ değerli ve yeri doldurulmaz olmasının nedeni de, görünüşte sıfırı tüketmiş olmalarıdır.

Tüm yorumcular bize İsa'nın cinlileri şamanların klasik yöntemleriyle iyi ettiğini söyler. Örneğin, bu pasajda, İsa kirli ruhu kendi kendini adlandırmak zorunda bırakmakta ve böylece, ilkel toplumlarda çoğu zaman özel adların manipülasyonuyla birlikte gelen iktidarı üstlenmektedir. Bunda pek istisnai bir şey yoktur ve metnin bize ima etmeye çalıştığı da bu değildir. Ama İsa'nın yaptığında olağanüstü hiçbir şey olmasaydı eğer, Gerasalıların korkmaları için de bir sebep olmazdı. Hiç kuşkusuz onların da modernlerin İsa'ya atfettikleri yöntemlerle çalışan kendi şifacıları vardı. İsa, sadece biraz daha etkili bir *otacıdan* ibaret olsaydı, bu yürekli insanlar korkuya kapılmaz, büyülenirlerdi. Gitmesi için değil kalması için yalvarırlardı İsa'ya.

Gerasalıların bu korkusu retorik bir abartı mıdır? İçerikten yoksun mudur, Mesih'in yürekliliğini daha etkileyici kılmaya mı yöneliktir yalnızca? Sanmıyorum. Cinlenmiş sürünün düşüşü üç metinde de aynı şekilde kendini gösterir. *Ve o sürü dik yamaçtan aşağı göle atıldı.* Dik yamaç Matta ve Luka'da da vardır; şu halde domuzların bir tür burnun ucunda duruyor olmaları gerekir. Markos ve Luka bunun farkındadırlar ve uçurumu hazırlamak için bu hayvanları *dağın yamacına* yerleştirirler. Matta'da dağ yoktur ama uçurum onda da vardır. Demek ki İncil yazarlarının dikkatini çeken budur Matta iyice yüksekten düşürür. Domuzlar ne kadar yukardan düşerse sahne o kadar çarpıcı olur. Ama İnciller pitoreskle ilgilenmezler ve bu uçurumdan söz etmelerinin nedeni görsel etki yaratmak değildir. İşlevsel bir neden de ileri sürülebilir. Gölün yüzeyine varmadan önce serbest düşüşle kat edilen mesafe, domuz soyunun kesin yok oluşunun garantisidir; sürünün buradan kurtulma ihtimali yoktur; yüzerek kıyıya ulaşamaz. Tüm bunlar doğrudur; uçurum, sahnenin gerçekçi

ekonomisi için gereklidir, ama gerçekçilik kaygısı da fazlasıyla İncil'e özgü değildir. Çok daha temel başka şey vardır.

Mitolojik ve dinsel metinlere alışkanlığı olanlar bu uçurum temasını hemen tanırlar ya da tanımaları gerekir. Tıpkı taşa tutma gibi, uçurumun tepesinden düşüş de kolektif, ayinsel ve cezai yananlamlara sahiptir. İlkel denen toplumlarda olduğu kadar antik dünyada da son derece yaygın bir toplumsal pratikti bu; daha sonra idam cezası tarzından farklılaşacak olan bir kurbansal öldürmeydi. Roma'da buna Tarpeia Kayası ilkesi denirdi. Yunan evreninde, ritüel *pharmakos*'un düzenli olarak öldürülmesi bu şekilde meydana geliyordu, özellikle Marsilya'da. Bahtsız adam öyle bir yükseklikten denize atlamak zorunda bırakılıyordu ki, ölüm kaçınılmaz oluyordu.

İki büyük ayinsel öldürme tarzı bizim metnimizde çok aşikâr biçimde yer alır: Taşlama ve uçurumdan aşağı düşüş. Bunlar arasında benzerlikler vardır. Topluluğun tüm üyeleri kurbanın üzerine taş atabilir ve atmalıdır. Topluluğun tüm üyeleri eşzamanlı olarak mahkûmun üzerine yürüyebilir ve yürümelidir ve ölümden başka çıkış bırakmamak için onu uçurumdan aşağı yuvarlamalıdır. Benzerlikler infazın kolektif niteliğiyle sınırlı değildir. Aforoz edilmiş kişinin imhasına herkes katılır ama kimse onunla doğrudan, fiziksel temasa girmez. Kimse kirlenme riskine girmez. Yalnızca grup sorumludur. Bireylerin hepsi aynı masumiyet ve sorumluluk düzeyini paylaşır. Bunların aynı şekilde tüm diğer geleneksel infaz biçimleri için de, özellikle tüm *teşhir* biçimleri (teşhirin bir varyantı çarmıha germedir) için de doğru olduğu söylenebilir. Batıl inançtan kaynaklanan kurbanla fiziksel temastan çekinme bizi bir gerçeğe karşı kör etmemeli: Bu öldürme teknikleri, yargı sistemleri zayıf olan ya da hiç olmayan toplumların, özel intikam anlayışı hâlâ içine işlemiş ve dolayısıyla çoğu zaman topluluk içinde bitmek bilmeyen bir şiddet tehdidiyle karşı karşıya olan toplumların temel bir sorununu çözmektedir.

Bu tür infazlar intikam iştahını beslemez, çünkü bireysel roller arasındaki tüm farklılıkları ortadan kaldırır. Kıyımcıların hepsi aynı şekilde davranır. İntikam arzusu duyan kişi, öcünü tüm topluluktan almak zorundadır. Bu tür toplumlarda henüz varolmayan devletin gücü, oybirliğine dayalı bu şiddet biçimlerinde, yalnızca sembolik değil, geçici ama yine de gerçek bir varlık kazanmış gibidir sanki.

Bu kolektif idam tarzları, benim tanımladığım ihtiyaca öyle iyi cevap vermektedir ki, insan topluluklarında kendiliğinden ortaya çıktıklarını düşünmekte zorluk çekeriz ilkin. Uygulamaya konmadan önce üzerinde düşünülmüş olamayacak kadar iyi uyarlanmış gibidirler hedeflerine. İster ihtiyacın organı yarattığına inanan işlevselciliğin modern yanılsamasında olsun, isterse de başlangıçtaki bir tür yasa koyucuyu, topluluğa tüm temel kurumları kazandıran insanüstü bir bilgeliğe ve yetkiye sahip bir varlığı daima belirten dinsel geleneklerin daha eskilere uzanan yanılsamasında, olaya hep böyle bakılır.

Gerçekte, olaylar başka türlü cereyan etmiş olmalıdır. Böyle bir sorunun, pratikte çözülmeden önce teorik olarak ortaya atılabileceğini düşünmek saçmadır. Ama çözümün sorundan önce geldiğini kabul etmediğimiz, ya da sorunu hangi tür çözümün önceleyebileceğini düşünmediğimiz sürece bu saçmalıktan kaçınmak da imkânsızdır. Belli ki, günah keçisi mekanizmasının kendiliğinden etkilerinden biri söz konusudur burada. Çatışmalı mimetizmin doruğunda, tek bir kurban üzerinde kutuplaşma öyle güçlü olabilir ki, grubun tüm üyeleri ona yönelik cinayete katılma zorunluluğunu duyabilir. Bu tür kolektif şiddet, eşitlikçi ve –yukarda belirttiğimiz gibi– belli bir mesafeden uygulanan oybirliğine dayalı infaz biçimlerine kendiliğinden yönelecektir.

Bu, dinsel geleneklerin sayıp döktüğü o büyük ilksel yasa koyucuların asla var olmadıkları anlamına mı gelir? Hayır. İlkel gelenekleri her zaman ciddiye almak gerekir, özellikle birbirine benzediklerinde. Büyük yasa koyucular var olmuştur, ama *kendi ömürleri* için-

de asla yasa ilan etmemişlerdir. Eldeki deliller, bu kadim yasa koyucuların günah keçilerinden farksız olduğunu göstermektedir; bu günah keçilerinin öldürülmesi, sağladığı uzlaştırıcı etki nedeniyle, ayinlerde özenle taklit edilmekte, tekrarlanmakta ve kusursuzlaştırılmaktadır. Etki gerçektir, çünkü bu cinayet, en başından beri, yine kendisinden türeyen ve aynı etkiyi (intikama son vermek) yaratan idam türüne benzemektedir. Dolayısıyla daha insan-üstü bir bilgelikten kaynaklanıyor gibidir ve kurbanlık mekanizmasından türeyen tüm kurumlar gibi, ancak kutsal günah keçisine atfedilebilir. Yüce yasa koyucu, kutsanmış günah keçisinin asıl özüdür.

Musa, bu yasa koyucu-günah keçisinin bir örneğidir. Musa'nın kekemeliği bir kurbanlık işaretidir. Onda mitik suçluluk işaretleri buluruz: Mısırlının öldürülmesi, Vaat Edilmiş Topraklara girişinin yasaklanmasına yol açan ihlal, farksızlaştırıcı vebalar olan Mısır'ın on yarasındaki sorumluluğu. Tüm kıyım basmakalıplarını buluruz burada, kolektif cinayet hariç, ama bu da –Romulus için olduğu gibi– resmi geleneğin sınırlarında ortaya çıkar. Freud bu kolektif cinayet söylentisini ciddiye almakta haksız değildi.

Ama ben Gerasa cinlerine geri dönüyorum. Taşa tutma ile uçurumun tepesinde idam etmeyi bu metnin açıklanmasına dahil etmek akla yatkın bir tavır mıdır? Bu iki öldürme tarzını birleştirmek doğru olur mu? Bence olur; bağlam bizi böyle düşünmeye davet etmektedir. Taşa tutma, İnciller ile Elçilerin İşlerinde sık sık karşımıza çıkar. İsa'nın kurtardığı zaniyeyi daha önce belirtmiştim. İlk şehit, Stefan, taşa tutulur. İsa'nın çektiklerinden önce de birçok taşlama teşebbüsü görülür. Ayrıca, –ve bu çok anlamlıdır– İsa'yı bir uçurumun tepesinden atmak için başarısız bir girişim de vardır. Olay Nasıra'da geçer. İsa, çocukluk şehrinde iyi kabul görmez; orada hiçbir mucize göstermez. Sinagogdaki vaazı, dinleyenler için bir skandaldır. Hadise çıkmadan oradan uzaklaşır; Luka'nın metni hariç; Luka orada olanları şöyle anlatır: "Havradakiler bu sözleri [İsa'nın sözleri-

ni] duyunca öfkeden kudurdular. Ayağa kalkıp İsa'yı kentin dışına kovdular. O'nu uçurumdan aşağı atmak için kentin kurulduğu tepenin yamacına götürdüler. Ama İsa onların arasından geçerek oradan uzaklaştı." (Luka 4: 28-30)

Bu sahnede Çilenin bir ilk taslağını ve dolayısıyla ilanını görmek gerekir. Bu sahnenin varlığı, Luka'nın –ve elbette diğer İncil yazarlarının da– uçurumun tepesinden düşüşü, tıpkı taşa tutma gibi, çarmıha germenin bir dengi saydıklarını gösterir. Bu denkliğin önemini anlamışlardır. Kolektif cinayetin tüm biçimleri aynı anlama gelir ve İsa'nın Çilesinde ortaya çıkardığı şey de bu anlamdır. Önemli olan, falanca uçurumun gerçek yerinin saptanması değildir, bu aynı anlamın ortaya çıkarılmasıdır. Nasıra'yı bilen insanları dinleyecek olursak, şehir ve yakın çevresi Luka'nın oynatmak istediği role uygun değildir. Uçurum yoktur.

Ne yazık ki bu coğrafi uygunsuzluğu saptamakta hiç gecikmeyenlerin merakı, Luka'nın Nasıra şehrine var olmayan bir uçurumu niçin yerleştirdiğini sormaya kadar asla varmadı. İnciller, Nasıra topografisiyle ilgilenmekten çok, kolektif ölümün çeşitli varyantlarıyla ilgilenirler. Onları ilgilendiren, cinlinin kendini taşlaması ve domuzların *uçurumun üzerinden* düşüşüdür. Ama burada uçurumdan düşen günah keçisi değildir, tek bir kurban ya da az sayıda kurban değildir: Bütün bir cin yığınıdır, iki bin tane cinli domuzdur. Alışılmış ilişkiler tersine dönmüştür. Kalabalığın yukarda kalması ve kurbanın düşmesi gerekirken, burada yığın uçuruma atlamakta ve kurban kurtulmaktadır.

Gerasa mucizesi, dünyanın tüm toplumlarındaki kurucu şiddetin evrensel şemasını tersine çevirir. Bu tersine dönme, hiç kuşkusuz, bazı mitlerde de meydana gelir, ama aynı karakterde değildir; her zaman için, yıkılmış olan sistemin restorasyonuyla ya da yeni bir sistemin kurulmasıyla sonuçlanır. Burada durum çok başkadır; cinli domuzların boğulmasının kesin bir karakteri vardır; bu –mucizey-

le kurtulan kişi hariç– geleceği olmayan bir olaydır. Bizim metnimiz, İsa'nın mucizesi ile alışılmış tedaviler arasında derece farkı değil, doğa farkı olduğunu hissettirir. Ve bu doğa farkı, birbiriyle uyumlu bütün bir ayrıntılar toplamına da sahiden denk düşmektedir. Modern yorumcuların göremediği de bu ayrıntılardır. Mucizenin fantastik yanları, dikkati uzun süre çekemeyecek kadar nedensiz görünmektedir. Cinlerin İsa'dan talepleri, sürüye doğru düzensiz geri çekilmeleri ve sürünün yuvarlanıp düşmesi...bütün bunlar fazlasıyla bayat nakaratlar olarak görülür; oysa bu temaların işlenişi sıradışıdır: Bütünün üslubu demonoloji düzeyinde kalsa bile, temaların işlenişi, kurbansal mimetizmin açığa çıkması için bu noktada gerekli olan şeye tastamam denk düşer.

Sonuçta cinler, *ülke dışına* sürülmemeleri koşuluyla kendilerinin kovulmasına ses çıkarmazlar. Sanırım bunun anlamı, sıradan cin çıkarmaların yöresel yer değiştirmelerden başka bir şey olmadığıdır; kayda değer bir değişim olmaz, bütünün sürekliliği tehlikeye düşmez, bir yapının içinde her zaman meydana gelebilecek ilişki ve ikameler olur yalnızca. Geleneksel şifacıların eylemi, bir X şahsının durumunu bir Y kişisinin zararına –ya da tersi– iyileştirdikleri ölçüde gerçek ama sınırlıdır. Demonoloji dilinde bunun anlamı, X'in cinlerinin onu terk edip Y'nin içine yerleşmeleridir. Şifacılar bazı mimetik ilişkileri değiştirirler ama onların küçük manipülasyonları, sürüp giden sistemin dengesini tehlikeye atmaz. Bu, yorgun bir ekibin hükümetçe değiştirilmesi gibidir. Sistem, yalnızca insanların sistemi olarak değil, insanların ve cinlerinin sistemi olarak kalır ve öyle tanımlanmalıdır.

Bu tümel sistem, cinlinin şifa bulmasıyla ve aynı anda Tümen'in de boğulmasıyla tehlikeye düşer. Gerasalılar bunu anladıkları için huzursuzdurlar. Cinler daha da iyi anlar. Bu noktada insanlardan daha berrak düşünüyorlardır; ama bu, başka noktalarda kör olmalarını ve kolaylıkla aldatılabilmelerini engellemez. Bu temalarda insan-

ların onlara atfettiğinden çok daha zengin bir anlam yükü vardır. Cinlere yakıştırılan nitelikler, onların İncillerde cisimleştirdiği bu tuhaf gerçekliğin hakiki özelliklerine tam olarak denk düşer: Mimetik *cisimsizleşmedir* cinlerin cisimleştirdiği bu tuhaf gerçeklik. Arzu kendini ne kadar çılgın ve cinli kılarsa, kendi yasalarının o kadar bilincinde olur, ama bu bilinç köleliğini asla azaltmaz. Büyük yazarlar bu paradoksu görür ve yapıtlarında sahnelerler. Dostoyevski romanı *Cinler*'in yalnızca adını değil, kişiler arasındaki ilişkiler sistemiyle birlikte sistemi yıkıma sürükleyen uçurum dinamizmini de Gerasa cinlerinden alır.

Cinler, tıpkı yerel şifacılarla yaptıkları gibi, İsa'yla da "pazarlık etmeye" çalışırlar. Gücü ya da güçsüzlüğü kendilerininkinden pek de farklı olmayanlara kendi eşitleri gibi davranırlar. İsa'yla pazarlık gerçek olmaktan çok görünürdedir. Bu gezgin, hiçbir yerel tapınca mensup değildir; topluluk tarafından çağrılmış değildir. Cinlerin cinliyi terk etmesi için taviz vermesi gerekmiyordur. Domuzları ele geçirmeleri için onlara verdiği iznin sakıncası yoktur, çünkü hiçbir kalıcı etkisi yoktur. Cinlerin hepsini kovmak ve tüm toplumun kaçınılmaz biçimde cinli düzenini tehdit etmek için İsa'nın herhangi bir yerde görünmesi yeter. Cinler onun karşısında duramazlar. Aşırı hareketlenirler, kısa kıvranma nöbetleri geçirirler, sonra da tamamen parçalanmaya yönelirler. Olayların bu kaçınılmaz akışı mucizenin kriz anıyla belirginleşir.

Tüm büyük bozgunlarda tam da en ince manevralar mükemmel bir bozgun aracı haline gelir. Bizim metnimizin, keramet sahibi ile cinler arasındaki pazarlığa vermeyi başardığı ikili anlam budur. Bu tema şamanların ve diğer şifacıların uygulamalarından ödünç alınmıştır, ama burada kendisini aşan anlamlar için bir araçtır yalnızca. İsa'nın huzurunda cinler ancak geçmişte hüküm sürdükleri evrenin sınırlarında, en mide bulandırıcı köşelerinde tutunmayı umut ederler. Onları tehdit eden uçurumdan korunmak için, cinler gönüllü

olarak İsa'ya doğru yönelirler. Panik içinde ve ellerinden daha iyisi gelmediğinden alelacele *domuz olmaya* karar verirler. Bu durum, az çok her yerde olup bitene tuhaf bir şekilde benzer. Ama Odysseus'un yol arkadaşları gibi domuz bile olsalar, cinler tutunamaz. Boğulma kesin bir yok oluştur. Doğaüstü sürünün en büyük korkusu gerçek olur: *kendi ülkelerinden sürülürler*. Markos'un kullandığı deyim budur ve değerlidir; oyunun toplumsal doğasının, bazılarınca "sembolik" diye adlandırılan şeyde cinlinin oynadığı rolün bilincine varmamızı sağlar. Luka'nın metni de kötü değildir. Kendilerini sonsuza dek *uçuruma* [cehenneme] göndermesin diye İsa'ya yalvaran cinleri bize gösteren bu İncil, böylelikle cinli adamın kesin yok oluşunu, yani metnin büyük anlamını açıkça ortaya koyar ve Gerasalıların tepkisini de açıklar. Bu bahtsızlar sallantılı dengelerinin cinlilere, kendilerinin de dönem dönem katıldıkları faaliyetlere ve cinli hemşerilerinin bir nevi mahalli şöhret haline gelmesine dayandığını hissettikleri için endişelidirler.

Cinlenme, çılgınca bir mimetizmin ürünüdür. Daha önce söylediğim gibi, Matta'daki o farksız yani mimetik *iki* cinliyi diğer iki yorumdaki tek cinlinin yerine koyan varyantın belirttiği budur. Markos'un metni de, aynı anda tek ve çok, tekil ve çoğul olan bir cinin ele geçirdiği tek kişiyi bize gösterirken temelde aynı şeyi ifade eder; daha az görünür biçimde ama böylelikle daha da özsel biçimde ifade eder. Bu demektir ki, cinli Matta'nın ileri sürdüğü gibi yalnızca tek bir başkası tarafından ele geçirilmiş değildir: başka herkes tarafından, aynı anda hem tek hem çok olmaları, başka bir deyişle sözcüğün insani anlamıyla bir toplum oluşturmaları bakımından *bütün diğerleri* tarafından ele geçirilmiştir – başka herkesin cinlisidir. Kolektif dışlama ve kovmaya dayalı bir toplumun demonik karakteri de böylece ortaya çıkar. Cinlinin taklit ettiği özellikle budur. Cinler insan grubunun suretinde tasarlanmışlardır, onlar bu grubun *imago*'sudur, çünkü onun *imitatio*'sudur. Metnimizin sonundaki Gerasa

toplumu gibi, cinler toplumu da başlangıçta bir yapıya, bir tür örgütlenmeye sahiptir; çoğulun birliğidir: *Benim adım Tümen, çünkü biz çokluğuz*. Nasıl ki sonunda tüm Gerasalılar adına konuşmak için bir ses yükselirse, başlangıçta da tüm cinler adına konuşmak için bir ses yükselir. Ve bu iki ses aslında aynı şeyi söyler. İsa ile cinler arasında her türlü birlikte-yaşam imkânsız olduğu için de, bir cinin cinleri kovmasın diye İsa'ya yalvarmasıyla, bir Gerasalının gitmesi için İsa'ya yalvarması aynı şeydir.

Benim cinlerle Gerasalıların özdeşliği tezimin esas kanıtı, cinlinin bu cinlerin sahibiymiş gibi davranmasıdır. Gerasalılar kurbanlarını taşa tutarlar, cinler de kendi kurbanlarını kendini taşlamaya zorlarlar – bu da aynı şeydir. Bu kurban, bu arketip cinli, en temel toplumsal pratiği taklit eder: Mimetik çoğulluğu en atomize halindeyken, kurucu cinayetin oybirliğiyle üstlenilmesinden oluşan o en güçlü toplumsal birliğe dönüştürmekle toplumu da kelimenin tam anlamıyla yaratmış olur. Tümen, çoğulun birliğini tarif ederken, toplumsal ilkenin kendisini, cinlerin mutlak kovulmasına değil, bizim ünlü cinli örneğimizde görüldüğü gibi, muğlak ve kısmi sürgünlere, en nihayet insanlarla cinlerin birlikte yaşamalarıyla sonuçlanan sürgünlere bağlı örgütlenme türünü simgeler.

Tümenin toplumsalın çoğul birliğini simgelediğini söyledim, bu doğrudur; ama o haklı olarak ünlenmiş "Benim adım Tümen, çünkü sayımız çok" cümlesinde, bu birlik çoktan çözülme sürecine girmiş bir haldeyken simgelenmektedir, çünkü baskın çıkan durum toplumsal gelişmenin tersidir. Tek ve aynı cümlenin içinde kaçınılmaz biçimde çoğula dönüşen tekil, birliğin mimetik çoğulluk içine düşüşüdür, İsa'nın bozguncu varlığının ilk etkisidir. Modern sanat bile denebilir buna. Ben, başkasıdır, der Matta. Ben, tüm başkalarıdır, der Markos.

Domuz sürüsünü linççiler yığınıyla özdeşleştirmeye hakkımız var, çünkü bu özdeşlik en azından İncillerden birinde, Matta'nın-

kinde açıkça yer alıyor. Bu metinde, Gerasalıların hikâyesinden hemen sonra yer alan çok anlamlı bir aforizmayı düşünüyorum: *İncilerinizi domuzların önüne atmayın. Yoksa bunları ayaklarıyla çiğnedikten sonra dönüp sizi parçalayabilirler.* (Matta 7: 6)

Ama Gerasalıların hikâyesinde, linççiler de "normalde" kurbana layık görülen uygulamaya maruz kalır. Onlar cinli gibi kendilerini taşlatmazlar, ama uçurumun üzerinden kendilerini atarlar ve bu da aynı anlama gelir. Bu ters çevirmenin nasıl da devrimci olduğunu görmek için, onu bizim İncil-karşıtı hümanizmamızın daha fazla saygı gösterdiği klasik Yunan ya da Roma antikçağına aktarmak gerekir. Filozoflar ve matematikçiler dahil tüm Yunan sitesini uçurumdan aşağı zorlayan *pharmakos*'u düşünelim. Tarpeia Kayasının tepesinden boşluğa yuvarlananlar dışlanmış kişiler değil, ağırbaşlı ve soylu konsüller, erdemli Cato, ciddi hukukçular, Yahudiye'nin valileri ve *senatus populusque romanus*'un tüm geri kalanıdır. Hepsi uçurumdan aşağı kayarken, tepede eski-kurban, *giyinmiş ve akıllanmış*, olup biteni sakin bakışlarla izlemektedir.

Mucizenin sonucu belli bir intikam iştahını tatmin eder, ama bu sonucun benim hipotezim çerçevesinde doğrulanması mümkün müdür? İncillerde intikamcı ruhun yokluğu üzerine tezimi yalanlayan bir intikam boyutu da içeriyor olmasın? Domuzları Celile Gölü'ne savurup atan güç, onların oraya düşmüş olduğunu görme arzumuz ya da İsa'nın kendi şiddeti değilse nedir? Tüm bir sürüyü, kim olursa olsun kimse tarafından zorlanmadan kendi kendini imha etmeye kim teşvik edebilir? Bunun cevabı aşikârdır. Buna yığın zihniyeti denir, sürüyü tastamam sürü yapan şey – başka deyişle, karşı konulmaz mimetizm eğilimi. İlk domuzun tesadüfen ya da kaza sonucu denize düşmesi, cin istilasının yol açtığı titreme ve kıvranmalar: Sadece bunlar bile hemcinslerinin de aptalca bir paniğin etkisiyle aynısını yapmasına yeter. Çılgınca takipçilik, domuz türünün dillere pelesenk olmuş uysallığıyla gayet iyi uyuşur. Belli bir mime-

tik eşiğin ötesinde (ki bu eşik daha önce cinlenmeyi de belirlemiş olan eşiktir), tüm sürü sıradanlıktan çıkış sandığı herhangi bir davranışı hemen taklit eder. Bu, modern denen toplumlardaki moda olayına benzer; Gerasalılar da bu anlamda çok moderndi.

Herhangi bir hayvan kaza eseri tökezleyecek olsa, bu olayın başlattığı yeni bir düşüş modası –*uçurumdan atlama* modası– son domuz yavrusuna kadar bütün sürünün coşkuyla kendini atmasına varacaktır. En ufak mimetik kışkırtma, birbirine sıkıca kenetlenmiş bir kalabalığı coşturmaya yeter. Amaç ne kadar cılız, beyhude, dahası ölümcülse, o kadar gizemli görünür ve arzuyu o ölçüde esinler. Tüm bu domuzlar tökezlemiş ve dolayısıyla dengelerini yitirmişlerdir. Ani ve daha da *radikal* bir denge yitimine ilgi duymaları, hatta elektriklenmeleri kaçınılmazdır. Herkes o güzel jeste, *geri alınması imkânsız* jeste ulaşmaya çalışmaktadır. "Gözüpek yenilikçi"nin izinden giderler böylece.

İsa her konuştuğunda, tökezleyenlerin mimetizmini her türlü büyünün yerine koyar. Burada da aynı şeyi yapmak gizemin dağılması için yeterlidir. Bu domuzlar gerçekten cinlidir, şundan ki, kulaklarına kadar mimetizm içindedirler. Bunların referanslarını İnciller yerine demonoloji elkitaplarında aramaya gerek yoktur; daha neşeli ve daha derin bir literatüre yönelmeyi tercih ederim ben. Gerasa'nın müntehir cinleri, denize atlamak için bir Dindenneau'ya bile ihtiyaç duymayan Panurge'ün süper koyunlarıdır. Metnimizin sorduğu soruya mimetik bir cevap hiç eksik olmaz ve en iyi cevap da daima budur.

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
KENDİ İÇİNDE BÖLÜNMÜŞ OLAN ŞEYTAN

Metinlerin analizi, mucizevi tedavilerin kendileri hakkında hiçbir şey söylemez.[1] Ancak bunları betimleyen dile yöneltir bizi. İnciller kendi evrenlerinin diliyle konuşurlar. Dolayısıyla İsa'yı diğer şifacılar gibi bir şifacı yapıyor görünürler ama aynı zamanda Mesih'in çok farklı olduğu noktasında da ısrar ederler. Gerasa metni de doğrular bunu: Bu metin, tüm cinlerin ve evrenlerinin imhasını betimlemektedir; İncil yazarlarına, cinleri ve kovulmalarını betimledikleri dili veren evrendir bu. Demek ki asıl konu bir cin çıkarmadır, evreni cinlerden ve cinlilerden kesin olarak kurtaracak olan bir kovma edimi, *o* kovma edimidir.

İncillerde az sayıda birkaç bölümde İsa da cin çıkarmanın ve demonolojinin diline başvurur. Bunlar arasında en önemli bölüm, düşmanca muhataplarla bir tartışmadır. Bu temel bir metindir ve üç

[1] Mucizevi şifaların mucizeleri ve anlamı üzerine bkz. Xavier Léon-Dufour, *Etudes d'Evangile*, Paris, Seuil, 1965. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Face à la mort, Jésus et Paul*, Paris, 1979, özellikle Çileyi kurban etme açısından okuma üzerine.

sinoptik İncil'de de görülür. En zengin versiyon olan Matta'nınkinden aktarıyoruz. İsa bir cinliyi iyileştirmiştir. Yığın hayranlık içindedir, ama dinsel elitin üyeleri de –Matta'ya göre "Ferisiler", Markos'un metninde "yazıcılar"– buradadır ve onlar bu iyileştirmeye kuşkuyla bakarlar.

> Bütün kalabalık şaşırıp kaldı. "Bu, Davut'un oğlu olabilir mi?" diye soruyorlardı. Ferisiler bunu duyunca, "Bu adam cinleri, ancak cinlerin önderi Baalzevul'un gücüyle kovuyor" dediler. Onların ne düşündüğünü bilen İsa şöyle dedi: "Kendi içinde bölünen ülke yıkılır. Kendi içinde bölünen kent ya da ev ayakta kalamaz. Eğer Şeytan Şeytan'ı kovarsa, kendi içinde bölünmüş demektir. Bu durumda onun egemenliği nasıl ayakta kalabilir? Eğer ben cinleri Baalzevul'un gücüyle kovuyorsam, sizin adamlarınız kimin gücüyle kovuyor? Bu durumda sizi kendi adamlarınız yargılayacak. Ama ben cinleri Tanrı'nın Ruhu'yla kovuyorsam, Tanrı'nın Egemenliği üzerinize gelmiş demektir." (Matta 12: 23-28)

Bu metni bir kerede anlamak imkânsızdır. Dolaysız okuma, daha derin, dolaylı bir okumaya açılır. Ben dolaysız okumadan başlıyorum. Önce ilk cümlede tartışmasız, ama sıradan bir ilke görmekteyiz, ulusların bilgeliğinin akılda tuttuğu şeydir bu. *Kendi içinde bölünmüş, kendine karşı bölünmüş ülke ayakta kalamaz.*

Sonraki cümle, ilk bakışta bu ilkenin uygulanması olarak görünür: *Eğer Şeytan Şeytan'ı kovarsa, kendi içinde bölünmüş demektir. Bu durumda onun egemenliği nasıl ayakta kalabilir?* İsa cevap vermiyor, ama cevap apaçıktır. Eğer kendinde ayrılık olursa Şeytan'ın krallığı ayakta kalamaz. Eğer Ferisiler gerçeken Şeytan'a düşmansa, İsa'yı Şeytan'ı Şeytan'la çıkarmakla suçlamamalıydılar: Haklı olsalar bile, İsa'nın yapmış olduğu şey, sonuçta Şeytan'ın nihai imhasına katkıda bulunuyordur.

Ama işte bir başka varsayım ve bir başka soru: *Eğer ben cinleri Baalzevul'un gücüyle kovuyorsam, sizin adamlarınız kimin gücüyle kovu-*

yor? Eğer benim eylemim şeytandan kaynaklanıyorsa, sizinki, sizin yandaşlarınızınki, sizin manevi oğullarınızın eylemi nereden kaynaklanıyor? İsa, kendisini eleştirenlere suçlamalarını iade ediyor: *Şeytan aracılığıyla* cin çıkaran onlardır ve kendisi için tamamen farklı bir cin çıkarma türü, Tanrının Ruhu sayesinde cin çıkarma öne sürer: *Ama ben cinleri Tanrı'nın Ruhu'yla kovuyorsam, o zaman Tanrı'nın Egemenliği üzerinize gelmiş demektir.*

İsa, ister istemez kısır kalacak bir polemik yarışına girmiş gözükmektedir. Düşman şifacıların her biri "iyi kovma"yı, en etkilisini, en ortodoksunu, Tanrıdan kaynaklananı yalnızca kendisinin uyguladığını, ötekilerinse şeytandan kaynaklananı uyguladıklarını ileri sürer. Mimetik bir rekabet oyunuyla karşı karşıyayız, bu oyunda herkes diğerini dışlar, Sophokles'in *Kral Oidipus*'undaki düşman kâhinler Oidipus ile Tiresias'a az çok benzeyen bir durumdur bu. Demek ki şiddet her yerdedir ve her şey bir güç sorununa gelip dayanır. Bölümün devamı da bunu hissettirir. İki dışlama ya da kovma yöntemi arasındaki ilişkiler burada nerdeyse karikatür gibi temsil edilmiştir: "Bir kimse güçlü adamın evine girip malını nasıl çalabilir? Ancak onu bağladıktan sonra evini soyabilir." (Matta 12: 29)

İlk güçlü insan, burada, meşru mülk sahibi olarak ya da en azından binayı ilk işgal eden olarak sunulan Şeytan'ın ta kendisidir. İlkine baskın çıkan daha güçlü insan ise Tanrıdır. Bu bakış açısı İsa'nınki değildir. Tanrı adi bir ev soyguncusu değildir. İsa muhataplarının dilini benimsemekte; sistemi, şiddet ve kutsallık sistemini açığa çıkarmak için düşmanca dışlamaların dilini üstlenmektedir. Tanrı elbette Şeytan'dan daha güçlüdür, ama burada belirtilen anlamda güçlüyse o da olsa olsa bir başka Şeytan'dır.

Gerasalılar İsa'nın kendi toplulukları üzerindeki patlayıcı etkisini tam da böyle yorumlarlar. Kendi ülkelerinde güçlü bir adam vardır, cinli Tümen. Bu zorba onlara yaşamı dar eder, ama bir tür düzeni de korur. İşte şimdi İsa daha da güçlü olmalıdır, çünkü onların

adamını çok güçsüz kılmıştır. Gerasalılar İsa'nın tüm mallarına el koymasından çekinirler. Bu nedenle mutlaka çekip gitmesini isterler. Tiran bir efendinin yerine daha tiran bir ikincisini geçirme arzuları yoktur.

İsa, genellikle İncillerin dili olan kendi evreninin dilini benimser. İncil yazarları ne olup bittiğinden pek emin değillerdir. Onların metinleri son derece eksiltilidir, hatta belki de bazı cümleleri kaybolmuştur. Yine de Matta her şeyi düz anlamıyla almamak gerektiğini bilir. Okuduğumuz sözlerde, ortaya çıkarılması gereken bir ironi vardır, İsa'nın muhataplarının algıladıkları ve günümüzde okurların çoğunun algıladıkları tek düzey olan, kuşkusuz en dolaysız olarak görülen polemik düzeyin kavrayamadığı tüm bir anlam yükü vardır. Matta alıntıdan önce anlamlı bir uyarı koyar: *Onların ne düşündüğünü bilen İsa şöyle dedi...*

Markos'ta aynı uyarı yoktur ama daha açınlayıcı bir başkası vardır; burada bir *mesel* [*parabole*] olduğu konusunda bizi uyarır (Markos 3: 23). Bu, mesel söyleminin tanımlanması açısından da önemli geliyor bana. Anlatısal öğelere başvurabilecek olan, ama ille de ihtiyaç duymayan (çünkü bu pasajda yoktur) dolaylı bir söylem söz konusudur meselde. İncil'deki kullanımında meselin özünü oluşturan şey, İsa'nın kıyımcı temsile, kendileri de oraya hapsoldukları için başka bir bakış açısını anlayamayan insanların hayrına gönüllü olarak hapsolmasıdır. İsa, sistemin kaynaklarını öyle kullanır ki, insanları bekleyen şey konusunda onları anladıkları tek dilde uyarır ve bunu yaparken de, hem o sistemin yaklaşan sonunu, hem de söylemlerinin tutarsızlığını, iç çelişkilerini ortaya koyar. Bu sistemi dinleyicinin anlayışında sarsmayı ve aynı zamanda dinleyiciyi sözlerine ikinci bir anlam vermeye yöneltmeyi umar; bu anlam daha doğru ama daha güçtür, çünkü kıyımcı şiddete yabancıdır, dolayısıyla kıyımcı şiddetin bizde yarattığı hapsolma ve kapanma etkisini açığa çıkarabilir.

Bizim analizlerimiz ışığında, ikinci bir anlam fikrinin yanıltıcı olmadığını görmekteyiz. Metin, şu ana kadar bizim ondan çıkardığımızdan daha fazlasını söylüyor gerçekten. Bizim vardığımız sonuçları özetliyor ve benim ortaya çıkardığım şeyi açıkça formüle ediyor: Bütün insan toplumlarının temeli, şiddetin kendini yine şiddet yoluyla kovmasıdır. Yukarda söylediğim gibi, bölünmüş bir topluluğun kendi yıkımına koştuğu fikri ilk bakışta hakikate uygundur, ama sadece bir sağduyu kalıbıdır. Tartışmayı başlatmak için İsa, üzerinde herkesin hemfikir olacağı bir önermede bulunmaktadır. O zaman ikinci cümle de ilkinin özel bir durumu olarak görünür: Bütün krallıklar, bütün şehirler, bütün evler için doğru olan şey Şeytan'ın krallığı için de doğru olmalıdır.

Ama Şeytan'ın krallığı ötekiler gibi bir krallık değildir. İnciller Şeytan'ın tüm krallıkların ilkesi olduğunu açıkça ifade ederler. Şeytan nasıl bu ilke olabilir? Şiddete dayalı kovmanın ve bu kovmadan kaynaklanan yalanın ilkesi olarak. Şeytan'ın krallığı kendi kendini kovan şiddetten başka bir şey değildir; tüm ayinlerde ve Ferisilerin imada bulundukları cin çıkarmalarda, ama daha kökensel olarak da tüm bu ayinlere model olarak hizmet eden kurucu ve gizli eylemde bu şiddet görülür: Bir günah keçisinin oybirliğine dayalı ve kendiliğinden bir eylemde öldürülmesi. İkinci cümlenin bize getirdiği şey, Şeytan krallığının karmaşık ve eksiksiz tarifidir. Sonunda Şeytan'ı imha edecek şeyi belirtmekle kalmaz, onu doğuran ve iktidarını kuran şeyi de, kurucu ilkesini de belirtir. Tuhaf olan, elbette, kurucu ilke ile nihai imha ilkesinin bir olmasıdır. Burada cahilleri şaşırtacak bir şey vardır, ama bizi şaşırtması gerekmez. Biz biliyoruz ki mimetik arzu ilkesi, bu ilkenin yarattığı rekabetler, kışkırttığı iç bölünmeler, kendisi de bir o kadar mimetik olan toplumsal birlik ilkesiyle bir aynıdır: Günah keçisi.

Gözlerimizin önünde defalarca cereyan eden süreç budur. Tıpkı sayısız mitin başında gördüğümüz gibi, Vaftizci Yahya'nın öldürül-

mesi epizodunun başında da bir düşman kardeşler kavgası bu yüzden yer alır. Biri *normal olarak* sonunda öbürünü öldürür – insanlara bir *norm* sağlamak için.

İkinci cümle, birinci cümlede belirtilen bir ilkenin sıradan uygulaması olmak şöyle dursun, birincide uygulamasını bulan ilkenin kendisini ortaya koymaktadır. Cümlelerin düzenini tersine çevirmek, metni sondan başlayarak okumak gerekir. Birinci cümlenin niçin halkların belleğinde kaldığı o zaman anlaşılır. Onda, ilk bakışta keşfedilen gündelik bilgeliğin ötesini gösteren, alışılmadık bir şey vardır. Benim aktardığım çeviri olan Kudüs İncili, bu öteyi doğru dürüst aktarmaz, çünkü Yunanca orijinalinde iki kez geçen, başlangıçtaki *her* sıfatını tekrarlamaz. *İçinde ayrılık olan her ülke çöl olur; ve içinde ayrılık olan her şehir yahut ev yıkılır... Her*'in tekrarı burada anılan tüm topluluk biçimleri arasındaki simetri duygusunu güçlendirir. Metin, en büyüğünden en küçüğüne tüm insan toplumlarını sayar: Ülke, şehir, ev. Önce kavrayamadığımız nedenlerle, hiçbir kategoriyi ihmal etmeme kaygısı taşır ve *her*'in tekrarı da dolaysız anlam düzeyinde önemi fark edilemeyen bu iradeyi vurgular. Anlam üzerinde etkisi olmayan rastlansal bir üslup oyunu değildir bu. Bizden kaçamayan ikinci bir anlam vardır.

Metnin ısrarla ileri sürdüğü şey, aslında tüm krallıkların, tüm şehirlerin ve tüm evlerin içinde ayrılık olduğudur. Başka deyişle istisnasız tüm insan toplulukları, ikinci cümlede ortaya konan ve eşzamanlı olarak hem kurucu hem de yıkıcı olan aynı ilkeden kaynaklanırlar; bunların hepsi de Şeytan krallığının örnekleridir ve toplumun (sosyologların ampirik anlamında toplumun) bir örneği olan şey de bu Şeytan krallığı ya da şiddet krallığı değildir. Demek ki ilk iki cümle göründüğünden daha zengindir; tüm sosyoloji, tüm temel antropoloji burada özetlenir. Ama bitmedi. Üçüncü ve özellikle en muammalı görünen dördüncü cümleyi artık anlamaya başlayabiliriz: *Eğer ben cinleri Baalzevul'un gücüyle kovuyorsam, sizin adamlarınız*

kimin gücüyle kovuyor? Bu durumda sizi kendi adamlarınız yargılayacak.

Metnin Yunanca aslında adamlarınız değil, oğullarınız denir. Niçin manevi oğullar, yani müritler, taklitçiler, efendilerinin, modellerinin yargıcı olsun? Yargıç karşılığı *kritai* sözcüğü kullanılmaktadır; bu, kriz ve bölünme sözcüklerini anıştırır. Mimetik rekabetin etkisi altında, "şeytansı" topluluğun iç bölünmesi iyice şiddetlenir; meşru şiddet ile gayri meşru şiddet arasındaki fark azalır, dışlama karşılıklı hale gelir; oğullar babalarının şiddetini herkes için daha da iğrenç olan sonuçlarla tekrarlar ve pekiştirir; sonunda örnek aldıkları babalarının kötülüğünü kavrar ve kendi babalarını lanetlerler. *Kritai* sözcüğünün içerdiği olumsuz yargıyı, tıpkı bugün bizim yaptığımız gibi, kendilerini önceleyen her şeye yöneltirler.

Tanrısal bir şiddetin var olduğu ve bunun da tüm şiddetlerin en güçlüsü olduğu fikri, bizim metnimizden ortaya çıkıyor gibidir; hatta Gerasa mucizesinin anlatısında olduğu gibi, epeyce belirtiktir. Ama okur belli bir eşiğin ötesine geçtiğinde, okuma tersine döner ve tanrısal kovmanın hiç olmadığı, daha doğrusu yalnızca kıyımcı temsil için, karşılıklı suçlama ruhu için, başka deyişle Şeytan'ın kendisi için geçerli olduğu fark edilir. Kovma gücü her zaman için Şeytan'ın kendisinden gelir ve Tanrının bununla hiç ilişkisi yoktur; o, "Şeytan'ın krallığı"na son vermeye gerek duymayacak kadar yeterlidir. Birbirlerini karşılıklı olarak kökünü kazıyana kadar kovanlar, Şeytan'ın "ele geçirdiği", kendi mimetizmleriyle bölünmüş insanlardır.

Ama benliğin benliğe karşı bölünmüş olması (mimetik rekabet) ve kovmanın kovulması (günah keçisi mekanizması), insan toplumları için yalnızca çözülmenin değil, birleşmenin de ilkeleriyse eğer, o halde İsa, yalnızca yıkımı duyuran bütün o kıyametsel cümle sonlarında bu ikinci yanı niçin dikkate almamaktadır? Ama belki de ben mimetik şiddeti hem düzenin hem de düzensizliğin kaynağı tanımlamakta haklıyımdır. Belki de metin, dolaysız okumanın ima ettiği

kadar kabaca polemiksel, bilinçsizce mimetik ve düpedüz ikicidir (düalist).

Göründüğü kadarıyla Şeytan Şeytan'ı kovmayı hiç bitirememiştir ve görülebilir bir gelecekte bunun sona ermesi için de bir neden yoktur. İsa, sanki Şeytansı ilke kendi düzen kurucu gücünü tüketmiş de bundan böyle tüm toplumsal düzen kendi düzensizliğine gömülecekmiş gibi konuşmaktadır. Düzen ilkesine sadece ilk iki cümlede şöyle bir değinilip geçilir, o da ancak bir üslup efekti düzeyinde; sanki az çok sona ermiş bir şey söz konusudur, yok oluşa giden yolu izlemeye mahkûm bir şey – ve bu da çoğu okurun erişebileceği tek belirtik mesajdır.

Düzen anlamı metinde mevcuttur, ama işlenme tarzının kalıntısal karakterini belirleyen şey de tastamam bu mevcudiyettir. Niçin? Çünkü kültürel düzenin şiddeti İncillerin her yerinde, özellikle Çile bahsinde ama aynı zamanda okuduğumuz tüm metinlerde ve nihayet bunda da açığa çıkmaktadır ve bir kez açınlandıktan sonra varlığını sürdürmesi de imkânsızdır. Kurucu mekanizma, günah keçisi mekanizması (şiddetin şiddetle kovulması), bir kez açınlandıktan sonra, beyhude hale gelir. Artık bir önemi yoktur. İncilleri ilgilendiren şey, bu açınlamanın (şeytansı mekanizmanın sonu) insanlığa açtığı gelecektir. İyi haber, günah keçilerinin artık insanlığı kurtaramıyor oluşu, kıyımcı temsilin çöküşü, hakikatin karanlığa nüfuz edişidir: Şiddet kullanan Tanrı yoktur; hakiki Tanrının şiddetle ilişkisi yoktur ve bize uzaktaki aracılarla değil, doğrudan doğruya hitap eder. Bize gönderdiği Oğul, onunla birdir. Tanrı Krallığı'nın vakti gelmiştir.

Eğer ben cinleri Tanrının Ruhu'yla kovuyorsam, Tanrı Krallığı sizin üzerinize geldiğindendir. Tanrı Krallığı'nın ne Şeytan'ın Krallığı'yla ne de içsel bölünme ve kov(ul)manın şeytansı ilkesine dayalı bu dünyanın krallıklarıyla bir ortak yanı vardır. Kovmayla, dışlamayla ilgisi yoktur. İsa, kendi eylemini kovma ve şiddet terimleriyle tar-

tışmayı kabul eder, çünkü muhatapları sadece bu dilden anlamaktadır. Ama onlara anlattığı, bu dille hiçbir ortaklığı olmayan bir olaydır. Eğer ben cinleri Tanrının Ruhu'yla kovuyorsam, o zaman bir süre sonra ne cinler ne de kovma söz konusu olacaktır, çünkü şiddetin ve kovmanın krallığı hemen yıkılacaktır. Tanrının Krallığı *sizin için* gelmiştir. Dinleyicilere doğrudan doğruya hitap edilir. Krallık şimşek hızıyla geliyor. Deli bakirelerin ve akıllı bakirelerin beklenen damadı gibi o da uzun süre gecikmiş olsa bile birdenbire gelmiştir.

Tanrı Krallığı şu anda beni dinleyen sizler için gelmiştir, ama az önce hiçbir şey söylemeden yanlarından ayrıldığım o Gerasalılar için henüz gelmemiştir, çünkü onlar sizinle aynı noktada değiller. İsa, *vakti geldiğinde* müdahale eder, başka deyişle artık şiddet şiddeti kovamadığında ve iç bölünme kritik noktaya vardığında müdahale eder. Kurban-günah keçisi geri dönüşsüz noktaya dayanmıştır. Görünüşte eski bir düzeni kısa bir süre için geri getiriyor olsa da, gerçekte bu düzen ebediyen yok olmuştur. Onu kovmak yerine kendisi kovulmakta ve böylece kov(ul)manın sırrını, Şeytan'ın iktidarının olumlu boyutunun, şiddetin düzenleyici gücünün de temelini oluşturan sırrı insanlara açınlamaktadır.

Açınlamanın tarihsel yanlarına her zaman dikkat eden Matta, Gerasa hikâyesinde, yasaya tabi bir evren ile tabi olmayan bir evren arasında zamansal bir mesafe varsayan sözler söyletir iki cinlisine: *Ey Tanrı'nın Oğlu, bizden ne istiyorsun? Buraya, vaktinden önce bize işkence etmeye mi geldin?* (Matta 8: 29) Bu yakınma, mevcut analizler bağlamında anlamlıdır. Gerasa halkı, söylediğim gibi, bir güruhtan çok, İsa'nın vaaz vermeye alışkın olduğu çobansız sürü gibidir. Topluluk hâlâ pek "yapılıdır." Bunu da paganlığına borçludur. Bu, paganlığı Yahudiliğin aleyhine yüceltelim anlamına gelmez elbet. Sadece, paganlığın kendi evriminde o dönemde henüz aynı kritik noktaya varmamış olduğu anlamına gelir.

Nihai açınlamayı belirleyen nihai kriz, hem özgüldür hem değil-

dir. İlke olarak, şiddetin şiddetle "şeytansı" kovulması üzerinde temellenen tüm kurban etme sistemlerinin çözülmesiyle aynıdır. İncillerin açınlaması bu krizi kaçınılmaz kılar. Kıyımcı temsilin gizini açığa çıkararak, kurban etme mekanizmasının işlemeye devam etmesini ve mimetik düzensizliğin doruğunda, çözülmüş olan düzenin yerine geçecek yeni bir ayinsel kovma düzeni yaratmasını engeller.

İncil'in mayası, er geç, nüfuz ettiği toplumsal düzenin ve tüm benzer toplumların, hatta ona dayandığını iddia eden sözde Hıristiyan toplumların bile yıkılmasını sağlayacaktır. Bu iddia kısmen doğrudur, ama kısmi bir yanlış anlamaya dayalıdır; İncillerle başka dinsel mitolojik belgeler arasındaki yanıltıcı benzerlikten kaynaklanan ve zorunlu olarak kurbansal bir nitelik taşıyan bir yanlış anlamadır bu. "Bir ev kendi içinde bölünmüşse, ayakta kalamaz," der bize Markos, ama o yıkım Tanrının ya da İsa'nın başlattığı daha da güçlü bir kovma değildir, tersine her türlü kovmanın sonudur. Bu yüzden de, Tanrı Krallığı'nın gelişi, yıkımdan başka bir şey anlamayanlar için sadece yıkımdır, hep uzlaşma ve barış arayanlar içinse uzlaşma ve barıştır.

Sürekli kendi içinde bölünmüş olduğunda ayakta kalamayacak olan krallık mantığı, mutlak anlamda her zaman doğruydu ama gerçek tarihte asla doğru değildi, çünkü günah keçisinin gizli mekanizması her zaman kurbansal farklılaşmayı yeniden kuruyor ve şiddeti şiddetle kovuyordu; böylece vade de hep geri itilmiş oluyordu. Sonunda bu mantık Çarmıhta bir tarihsel gerçek haline gelir, önce İsa'yı ilk işiten Yahudiler için, sonra da paganlar için, İsa'yı rehber aldıklarını iddia etseler bile her zaman biraz o eski Gerasalılar gibi davranan modern dünyanın Gerasalıları için. Topluluklarının başına telafisi olmayan bir şeyin asla gelemeyeceğini düşündükleri için mutludurlar ve İncillerde duyurulan felaketlerin hayali olduğuna inanmışlardır.

Gerasa cinlerinin bir ilk okunuşu, her şeyin bir çifte kovma mantığına dayandığı izlenimi verir. İlk kovmanın önemli sonuçları olmamıştı, özünde iki hırsız gibi anlaşan cinlerin ve Gerasalıların küçük çekişmelerinden ibaretti. İkincisi İsa'nınkiydi ve sonunda cinin barınağını ve tüm sakinleri silip süpüren hakiki bir temizlikti.

Biri istikrara kavuşturduğu sistemin içinde yer alan, ötekiyse yıktığı o aynı sisteme dışsal olan bu çifte kovma, okuduğumuz metinde açıkça görülür: "Eğer ben cinleri Baalzevul'un gücüyle kovuyorsam sizin adamlarınız kimin gücüyle kovuyor?" Daha derin bir kavrayış tanrısal gücün yıkıcı olmadığını gösterir; kimseyi kovmamaktadır. İnsanlara sunulan hakikat, şeytansı güçleri, yıkıcı mimetizmi, kendini düzenleme ilkesinden yoksun bırakarak ortalığa salmaktadır. Şeytan'ın temel ikizanlamlılığı, tanrısal eyleme de yüzeysel ve açıklanabilir bir ikizanlamlılık vermektedir. İsa, ikiye bölünmüş şeytansı evrene savaş getirir, çünkü, temelde barış getirmektedir. İnsanlar anlamazlar ya da anlamaz görünürler. Metnin hayranlık verici yanlarından biri, hem anlayan hem de anlamayanlar tarafından okunmaya elverişli olmasıdır. Kendi içinde bölünmüş insan grupları üzerine ve Şeytan'ı kovan Şeytan üzerine cümleler, hem şeytansı mimetizmin kendini düzenleme gücüne hem de bu gücün yitimine işaret eder. Metin, düzen ilkesi ile düzensizlik ilkesinin özdeşliğini açık olarak belirtmez, ama çiftanlamlı cümlelerde bunu *gerçekleştirir*, icra eder. Cümlelere o süregiden büyüleyiciliği veren şey, eğer metinde de gerçeklikte işlediği gibi işleyecekse açıkça belirtilmemesi gereken hakikatin ışık-gölge oyunudur. Bunu görmeyenler Şeytan'ın evreninde, yani birinci okuma düzeyinde kalırlar; Şeytan'ın şiddetinin rakibi olarak tanrısal bir şiddetin var olduğuna inanırlar, dolayısıyla kıyımcı temsilin tutsağı olarak kalırlar. Hakikati görenler, Şeytan krallığının kendi mahvına koştuğunu çünkü onunla ilgili hakikatin açığa çıktığını anlamışlar ve böylece kıyım zihniyetinden de kurtulmuşlardır.

O zaman Tanrının Krallığı'nın ne olduğu ve niçin insanlar için külfetsiz bir yararı temsil etmediği anlaşılır. Sonsuza dek yemyeşil bir çayırda otlayan bir inek sürüsüyle bir alakası yoktur bunun. İnsanlar tarihlerinin en çetin göreviyle karşı karşıya kalırlar. Bize kıyasla, Gerasa halkı dürüst ve sempatiktir. Henüz tüketim toplumunun buyurgan *kullanıcıları* gibi davranmamaktadırlar. Günah keçileri ve cinler olmadan yaşamanın güç olacağını kabul etmektedirler. Okuduğumuz tüm metinlerde, demonolojik perspektif varlığını sürdürür ama kendi kendini tersyüz eder. Ondan büsbütün kurtulmak için, İsa'nın tanımladığı anlamıyla *skandalon*'un işlerlik alanını biraz genişletmek yeterlidir. Benim yorumladığım metinler, sanıyorum, bütün sinoptik İncilleri temsil eder. Cinin varlığına nihai olarak son vermek için, sadece *skandalon* kavramı üzerinde yoğunlaşmak ve bu terimin içerimlerini, yani mimetizm ve kovma sorunsalını kavramak yeterlidir.

Markos ile Matta, İsa'nın en önemli demonolojik beyanlarının lafızlarına takılıp kalmamamız konusunda bizi uyarmakta haklıydılar. Bir metnin mesel biçiminde (*parabolique*) çarpıtılması, şiddetin mitolojik temsiline (ki bir günah keçisinin kolektif öldürülmesinin ürünüdür) verilmiş belli bir taviz içerir – bunu öğrenmek için bir sözlüğe başvurmak yeterlidir. Yunanca sözlüğünüzdeki *paraballo* maddesini açın. Fiilin ilk anlamı, ne olduğunu açıkça gösterir, çünkü bizi tam olarak kolektif cinayete götürür. *Paraballo* şiddet iştahını yatıştırmak için yığına yenilecek bir şey (tercihan bir kurban, bir ölüm mahkûmu) atmaya benzer. Kuşku yok ki böylece güçlüklerle dolu bir durumdan kurtulunuyordur. Kalabalığın hatibe karşı dönmesini engellemek için hatip mesele [parable] yani metafora başvurmaktadır. Son kertede, meselsi olmayan söylem yoktur. Başka kültürel kurumlarla birlikte insan dili de kolektif cinayetten kaynaklanır. İsa'nın en vurucu mesellerinden sonra, yığın kimi zaman bir şiddet hareketine girişir, ama İsa bundan kaçar, çünkü onun vakti henüz gelmemiştir.

İsa'nın mesellerle konuştuğu konusunda okurları uyarmakla İncil yazarları onları kıyımın çarpıtmalarına karşı da tetikte olmaya çağırmaktadırlar. Burada, açıkça kovma diline karşı uyarılmaktayız. Akla yatkın başka yorum yoktur. Kovmanın meselsi boyutunu görmezsek şiddete kanmış oluruz; okuma biçimimiz de İsa'nın hem bizi uzak tutmaya çalıştığı hem de kaçınılmaz olduğunu belirttiği okuma tarzına döner:

> Öğrenciler gelip İsa'ya, "Halka neden mesellerle konuşuyorsun?" diye sordular. İsa şöyle yanıtladı: "Göklerin Egemenliği'nin sırlarını bilme ayrıcalığı size verildi, ama onlara verilmedi. Çünkü kimde varsa, ona daha çok verilecek, bolluğa kavuşturulacak. Ama kimde yoksa, elindeki de alınacak. Onlara mesellerle konuşmamın nedeni budur. Çünkü gördükleri halde görmezler, duyduklarını halde duymaz ve anlamazlar." (Matta 13: 10-13)

Bu noktada Markos, meseli İncillerin kavga ettiği kıyımcı temsil sistemine bağlama konusunda Matta'dan da daha ileri gider. Bu sistem içinde yaşayanlara, diye yazar, her şey mesellerle *gelir*. Dolayısıyla, mesel, bizi bu sistemden çıkarmak bir yana, harfiyen alındığında, hapishanenin duvarlarını sağlamlaştırır. Aşağıdaki satırlar bu anlama gelmektedir. Meselin dinleyicinin inanç dönüşümünü hedeflemediği sonucunu çıkarmak pek doğru olmaz. Burada da İsa müritlerine hitap etmektedir:

> Onikiler'le öbür izleyicileri İsa'yla yalnız kalınca, kendisinden benzetmelerin anlamını sordular. O da onlara şöyle dedi: "Tanrı'nın Egemenliği'nin sırrı sizlere açıklandı, ama dışarıda olanlara her şey mesellerle anlatılır. Öyle ki, bakıp bakıp görmesinler, duyup duyup anlamasınlar da, dönüp bağışlanmasınlar." (Markos 4: 10-12)

Çoğunlukla "arkaik" diye nitelenen metinlerde bile, cin inancı serpilip gelişiyor görünse de aslında sürekli yürürlükten kalk-

ma eğilimindedir. Az önce okuduğumuz kovma diyaloğunda da böyledir, Gerasa mucizesinde de böyle. Bu ortadan kalkmayı biz algılayamayız, çünkü çelişkili bir dille, kovulan kovmanın diliyle, uzaklaştırılan cin diliyle ifade edilir. Cin, bir anlamda kendisiyle "eştözlü" olan bir hiçliğe, kendi varlığının hiçliğine fırlatılmaktadır.

İsa'nın ağzından çıkan, *Şeytan'ın gökten yıldırım gibi düştüğünü gördüm*, şeklindeki bir ifadenin anlamı budur. (Luka 10: 18) İncillerde tek bir aşkınlık vardır, o da şiddetin ve kutsalın tüm tezahürleri üzerinde, onların hiçliğini ortaya çıkararak zafer kazanan tanrısal sevginin aşkınlığıdır. İncillerin incelenmesi İsa'nın, *skandalon* dilini cinli dile tercih ettiğini, ama müritlerde ve İncil redaktörlerinde durumun tersi olduğunu gösterir. Dolayısıyla, İsa'ya atfedilen ve birdenbire bir parıltı gibi ortaya çıkmakla birlikte her zaman çok tutarlı bir düzen içinde sunulmayan sözler ile edebi açıdan daha iyi düzenlenmiş ama doğrudan alıntılardan çıkan düşünceye göre hafifçe geri kalan anlatısal bölümler, özellikle mucize hikâyeleri arasında belli bir farklılık bulmak şaşırtıcı olmamalıdır. Eğer müritler bize İncillerde betimlendiği gibiyse, çok dikkatli ve iyi niyet dolu ama ustalarının söylediğini ve yaptığını her zaman tam anlamıyla anlayabilecek kapasitede olmayan insanlarsa, o zaman bütün bunları açıklamak kolaylaşır. Petrus'un inkârı hikâyesi bile bu sonucu ima etmekteydi. Anlatısal bölümlerin hazırlanışının, İsa'nın sözlerinin yazıya aktarılmasından çok, doğrudan doğruya müritlere bağlı olduğu tahmin edilebilir.

Skandalon dilinin tek hâkimi İsa'dır: En anlamlı bölümler iki dilin aynı nesnelere uygulandıklarını açıkça ortaya koyar ve bize İsa'yı cinli *logos*'u mimetik skandal terimlerine çevirirken gösterir. Daha önce aktarmış olduğum Petrus'u azarlayan sözlerinde de görürüz bunu: *Çekil önümden, Şeytan; sen bana tökezsin* (bana engel oluyorsun). *Düşüncelerin Tanrı'ya değil, insana özgüdür.* (Matta 16: 23) İsa o anda Petrus'ta, cadı avcılarının kullandıkları anlamda Şeytan'ın

cinlisi'ni mi görmektedir? Böyle olmadığının kanıtı, Petrus'un tavrını tamamen insani kılan ikinci cümledir: *Düşüncelerin Tanrı'ya değil, insana özgüdür.*

Skandalon dili, cehennem güçlerinin uzun süre boyunca kuşkusuz kurtarıcı ama kör korkusunun yerine, insanları mimetik döngünün tuzağına düşmeye iten nedenlerin analizini koyar. Petrus, İsa'yı kendi [Petrus'un] dünyevi arzusunun kışkırtıcı salgınına maruz bırakmakla tanrısal görevi dünyevi bir göreve dönüştürür; bu görev, başta Petrus'unki olmak üzere kendi kışkırttığı ya da onu kışkırtan rakip özlemlerle çatışmak zorunda kalır. Petrus burada Şeytan'ın şer ortağı (*suppositus*) rolünü, mimetik arzunun engel-modeli rolünü gayet iyi oynar.

İncillerin bize cinler hakkında söyledikleri ile mimetik ilişkilerin İsa tarafından tanımlanan ve bazı edebi başyapıtlarca ya da teorik analiz tarafından açınlanan hakikati arasında sıkı bir denklik vardır. Bu, cinlere inancı yansıtan metinlerin çoğu için geçerli değildir, ama günümüzde, yorumcuların çoğu soruna bu kadar yakından bakmamaktadır. Bu tür inançları açıklayan tüm metinler onlara aynı batıl inançla lekelenmiş gelmektedir ve tümünü hiç ayrımsız reddetmektedirler. İçerik gerçekten incelenmiş değildir. Aslında, İncillerin üstünlüğü büyülü düşüncenin damgasını hâlâ taşıyan metinler karşısındaki üstünlükleriyle sınırlı değildir. Aynı zamanda, psikologlarımızın ve psikanalistlerimizin, etnologlarımızın, sosyologlarımızın ve insan bilimlerindeki diğer uzmanların bizlere önerdikleri şekliyle insan ilişkilerinin modern yorumlarından da üstündür. Hem mimetik kavrayışta hem de Gerasa gibi bir metnin sunduğu mimetizm ve demonoloji bileşimiyle de üstündürler. Gördüğümüz gibi, demonolojik bakış, bireysel ve toplumsal bazı tavırların birliğini ve çeşitliliğini, bizim için erişilmez kalan bir güçle kendinde birleştirir. Bu nedenle bazı büyük yazarlar, bir Shakespeare, bir Dostoyevski ya da sonradan bir George Bernanos, kendi dönemlerinin ve bizim döne-

mimizin sözde-bilimsel bilgisinin nafile klişelerinden kaçınmak için cin diline başvurmuşlardır.

Cinin varlığını kabul etmekle, öncelikle insanlar arasında belli bir arzu ve kin gücünün, haset ve kıskançlık gücünün işlediğini kabul etmiş oluruz. Bu güç, insan davranışlarını herhangi bir doğaüstü müdahaleye başvurmadan açıklama gayreti içinde insanlığın bugüne kadar tahayyül edebildiği her şeyle kıyaslandığında, etkileri bakımından çok daha sinsi ve çarpık, tersyüz olmalarında ve dönüşümlerinde daha paradoksal ve ani, sonuçlarında daha karmaşıktır. Ama ilkesi daha basit, hatta basitlik yanlısıdır – cin hem çok zekidir hem de çok aptal. Cinin mimetik doğası açıkça ortadadır, çünkü, başka şeylerin yanı sıra, Tanrının maymunudur. Vecdin, ritüel cinlenmenin, histerik krizin ve hipnozun "cinli" karakterinden söz etmekle, tüm bu görüngülerin gerçek birliğini, psikiyatriyi gerçekten ilerletmek için keşfedilmesi gereken ortak temelini de tanımış oluyoruz. Jean-Michel Oughourlian'ın keşfetmekte olduğu şey de tam olarak bu temeldir: Çatışkılı mimetizm.

Ama cin temasının üstünlüğü özellikle şurada ortaya çıkar: Bir yanda bölünme gücüyle (*diabolos*), "sapkın etkiler"le, insan ilişkilerinin her düzeyinde tüm düzensizliğin kurucu kudretiyle öte yanda toplumsal düzeni yaratan birlik kuvvetini tek bir kavram altında toplayabilmekte ve bunu eşi görülmemiş bir yetkinlikle yapmaktadır. Bu tema, tüm sosyolojinin, tüm antropolojinin, tüm psikanalizin, tüm kültür teorisinin hiç başarı kaydetmeden yapmaya çalıştığı şeyi zahmete girmeden gerçekleştirir. İnciller, toplumsal aşkınlık ile bireysel ilişkilerin içkinliğini hem ayırt etmemizi ve hem de birleştirmemizi sağlayan ilkeyi verir bize; ve bunu da Fransız psikanalizinin *simgesel* ve *imgesel* diye adlandırdığı şeyler arasındaki ilişkiye hâkim olmasıyla gerçekleştirir.[2]

Demonik olan, bir yandan, insan ilişkilerindeki çatışmalı tüm eğilimlerin ve topluluk içindeki merkezkaç güçlerin hakkını verir,

öte yandan, insanları birleştiren merkezcil gücün, yine o aynı toplu-luğun esrarengiz çimentosunun hakkını... Bu demonolojiyi hakiki bilgiye dönüştürmek için, İncillerin belirttiği yolu izlemek ve onla-rın başladıkları tercümeyi tamamlamak gerekir. O zaman fark edilir ki, insanları mimetik rekabetlerle bölen güç ile onları günah keçisi-nin oybirliğine dayalı mimetizminde bir araya getiren aynı güçtür.

Yuhanna'nın da Şeytan'ı [İblis'i] "yalancı ve yalanın babası" çün-kü "başlangıçtan beri katil" olarak tanıtırken söz ettiği şey budur. (Yuhanna 8: 44) Çile, kurbanın masumiyetini göstererek bu yalanı hükümsüz kılar. Şeytan'ın yenilgisi tam da Çile anına bağlanmışsa eğer, bunun nedeni, bu olayın doğru anlatısının insanlara ezeli ya-landan kurtulmak ve kurbanın iftiraya uğradığını anlamak için ihti-yaç duydukları şeyi sağlayacak olmasıdır. Şeytan, iyi bilinen mime-tik mahareti sayesinde kurbanı suçlu göstermeyi başarır. Şeytan [*Sa-tan*], İbranicede, *suçlayıcı* anlamına gelir. Burada tüm anlamlar ve simgeler kusursuz bir rasyonellik yapısı oluşturacak şekilde özenle iç içe geçirilmişlerdir. Saf bir rastlantı olabilir mi bu?

Mimetik kriz şiddetlendikçe, arzu ve çatışmaları da daha madde-sizleşir, çünkü nesnelerini yitirmişlerdir. Durum "sapkınlaştığı" öl-çüde, tümüyle tinsel bir mimetizme inancı da teşvik eder; en takı-naklı ilişkilerin görece özerk bir kendiliğe dönüşmesi kaçınılmazla-şır. Demonolojinin bu özerkliğe büsbütün kanmadığını görebiliyo-ruz, çünkü cinlerin varlıklarını sürdürmek için mutlaka canlı bir varlığa *sahip olmaya* ihtiyaç duyduğunu bize yine kendisi söylemek-tedir. Cin, bu sahip olma dışında var olamaz. Ama insanların mime-tik itkilere direnci azaldıkça cinin varoluşu da güçlenir. Bu ilkenin başlıca örneklerini İsa'nın çöldeki kışkırtılma sahnesinde buluruz. Bunların en anlamlısı sonuncusudur: Şeytan, burada, tapınma nes-nesi olarak Tanrının, yani mecburen hüsrana uğramış bir taklidin modeli olarak Tanrının yerine geçmeyi arzulamaktadır. Bu taklit, İsa'nın yanıtında gördüğümüz o mimetik *skandalon* haline getirir

Şeytan'ı; bu yanıt, İsa'nın Petrus'a "şeytan!" derken verdiği karşılıkla nerdeyse özdeştir: Her iki durumda da ortaya çıkan aynı Yunanca fiil, *upage* (çekil, uzak dur!) tökezletici engeli kasteder. Şeytan'a hayranlık duymak, dünya hâkimiyetine özlem duymaktır. Karşılıklı idolleştirme ve nefret ilişkilerini içerir böyle durum; ve insanlar yanılsamayı sürdürebildikleri sürece ancak şiddetin ve kutsalın sahte tanrılarına varabilir. O yanılsama artık imkânsız hale geldiğinde, topyekûn imha kaçınılmaz olacaktır:

> İblis bu kez İsa'yı çok yüksek bir dağa çıkardı. O'na bütün görkemiyle dünya ülkelerini göstererek, "Yere kapanıp bana taparsan, bütün bunları sana vereceğim" dedi. İsa ona şöyle karşılık verdi: "Çekil git, Şeytan! 'Tanrın Rab'be tapacak, yalnız ona kulluk edeceksin' diye yazılmıştır." (Matta 4: 8-10)

ON BEŞİNCİ BÖLÜM:
TARİH VE PARAKLEITOS*

İncillerdeki incelediğimiz tüm bölümler, bizim kendi tarihimizde benzer görüngüleri gözden düşürüşümüz ve mahkûm edişimizle aynı anlamda gözden düşürülen ve mahkûm edilen kolektif kıyım görüngüleriyle ilgilidir. İnciller, çok çeşitli durumlara uygulanmaya müsait bir dizi metin içerir; kıyımcıların kendi kıyımcı temsillerini eleştirmek için ve bu kıyımcıların hapsolduğu mimetik ve şiddetli mekanizmalara direnmek için gerekli olan her şey vardır bu metinlerde.

Mitik inançların zayıflatılması, Hıristiyanların *şehitler* diye adlandırdıklarına karşı şiddetlerle başlar. Bunları kıyıma uğrayan suçsuz insanlar olarak görürüz. Tarihin bize aktardığı bu hakikattir. Kıyımcıların bakış açısı baskın çıkmaz. Temel saptama budur. Oysa kıyımın sonucunda kurban ululaştırılsaydı mitolojik anlamda kutsallaştırılırdı. Kıyımcıların hayal ettikleri suçlar gerçek kabul edilirdi.

* *Parakleitos* Yunancada avukat anlamında, Yuhanna İncil'inde Kutsal-Ruh'un unvanlarından biri olarak kullanılıyor, –ç.n.

Şehitler örneğinde, suçlamalar eksik değildi. En saçma söylentiler ortalıkta dolanıyor, hatta saygın yazarlar bile bunlara inanıyordu. Bunlar, mitolojik kahramanların ve halkın şiddetinin klasik cinayetleridir. Hıristiyanlar çocuklarını öldürmekle ve kendi öz ailelerine karşı başka suçlar işlemekle suçlanır. Yoğun topluluk yaşamları ensest tabusunu ihlal ettikleri kuşkusu uyandırıyordur. İmparatora tapmayı reddetmekle birleşen bu ihlaller, yığınların gözünde, hatta yetkililerin gözünde toplumsal bir muhteva edinir. Eğer Roma yanıyorsa, yangını başlatanlar muhtemelen Hıristiyanlardır...

Bütün bu suçlar nihai bir ululaştırmada (tebcil) bütünleştirilseydi eğer, gerçekten mitoloji yaratılmış olurdu. O zaman Hıristiyan aziz de mitolojik bir kahraman haline gelirdi. Hem doğaüstü velinimeti hem de her şeye kadir bozguncuyu kendinde birleştirir ve ortalığa veba salarak kendine karşı her türlü ihmali, her türlü ilgisizliği cezalandırabilirdi. Mitolojik kutsalı niteleyen şey, esas olarak, onun iyilik eden yanı olduğu kadar kötülük eden yanıdır da. İkili bir aşkınlık, paradoksal bir birleşme izlenimi ediniriz, çünkü durumu Hıristiyan bir bakış açısıyla anlarız, bizim bakışımızda bu genelgeçer bir normdur, oysa aslında tektir, benzersizdir

Şehidin masumiyetinden asla kuşku duyulmamıştır: *Nedensiz yere nefret ettiler.* Çile ilk meyvelerini almaktadır. İntikam ruhu sert artçı savaşlara yol açar, ama şehitler yine de cellatları için yalvarırlar: *Baba, bağışla onları, çünkü ne yaptıklarını bilmiyorlar.*

İnsanlar, kuşkusuz, masum kurbanları yeniden saygınlığına kavuşturmak için Hıristiyanlığı beklememişlerdir. Bu bağlamda haklı olarak Sokrates, Antigone ve başkaları anılır. Bunlarda, şehidin Hıristiyanca kavranışına benzeyen veriler vardır, ama bunlar münferit örneklerdir ve toplumun bütününü etkilemezler. Şehidin tekilliği, onu kutsallaştırma girişiminin tam da kutsalın yaratılmasına en elverişli koşullarda (yığının heyecanı, kıyımcı ve dini tutku) yenilgiye uğramasından kaynaklanır. Bunun kanıtı, burada tüm kıyım basmaka-

lıplarının bulunmasıdır. Çoğunluğun gözünde Hıristiyanlar endişe verici bir azınlık oluşturur. Kurbanlık seçilme işaretleri bakımından zengin biçimde donanmışlardır. Özellikle aşağı sınıflardandırlar. Kadınlar ve köleler çok sayıdadır. Ama anlatıda hiçbir şey biçim değişikliğine uğramamıştır; kıyımcı temsil aynen olduğu gibi betimlenir.

Birini ermiş kılmak, onu kutsallaştırmak değildir. Kuşkusuz şehitlerin yüceltilmesinde ve daha sonra ortaçağ azizlerinin yaşamında, ilkel kutsalın kalıntıları vardır. Bu kalıntılardan bazılarını Aziz Sebastian bağlamında belirttim. Şiddet ve kutsal mekanizmaları, şehitlerin büyüleyici etkisinde de bir rol oynar. Zaman zaman dökülen taze kanla yenilenmediği takdirde, eskiden dökülen kandaki erdemin tükendiği söylenir. Bu, Hıristiyan şehitler örneğinde özellikle doğrudur ve görüngünün ışıldama ve yayılmasında önemli bir unsurdur, yine de işin özü başka yerdedir.

Şimdilerde gözlemcilerin çoğu, Hıristiyan bile olsalar, kurbansal kalıntılardan başka bir şey üzerinde durmuyorlar. Hıristiyanlığın tamamen kurbansal olduğuna inandıkları teolojik yanları ile yine kurbansal olan toplumsal etkinliği arasındaki bağlantıyı keşfettiklerini sanıyorlar. Bu doğrudur ama ikincildir ve özgül Hıristiyan süreci gizlememesi gerekir; bu süreç kurbana karşıt bir tarzda, bir açınlama olarak gösterir etkisini.

İki karşıt etkinliğin birleşebileceği olgusu, ancak görünüşte paradoksaldır. Daha doğrusu, Çilenin ve İncillerin tüm paradoksunu yeniden yaratır: Bu metinler ikincil ve mitolojik kristalleştirmelere cevaz verirler, çünkü mitolojik süreci açığa çıkarmak ve tümüyle devirmek için o süreci mutlak bir kesinlikle tekrarlamak zorundadırlar.

İncillerin tümüyle kurbansal bir teolojisi bile, son çözümlemede, İbranilere Mektup'a dayanıyor olmalıdır ve şehitler olgusundaki kurbansal kalıntılara başka her şeyi dışlamak pahasına özel bir önem atfedilmesine kesinlikle izin vermez. Mektup Çilenin gerçek tekilliğini tanımlamayı başaramaz, ama bu yönde bir çaba gösterir ve

İsa'nın ölümünü başka bütün kurban etmeleri hükümsüzleştiren, dolayısıyla sonraki tüm kurban etme girişimlerini de kabul edilemez kılan kusursuz ve kesin kurban olarak sunmakla önemli bir şey gerçekleştirir. Bu tanım, benim burada açığa çıkarmaya çalıştığım şeyi, Hıristiyanlığın mutlak özgüllüğünü hâlâ karanlıkta bırakmaktadır; yine de kurban etmenin tekrarcı ve ilkel geleneğine geri dönülmesini engeller (şehitliği şiddet ve kutsal mekanizmalarıyla sınırlayan okumalarda gördüğümüz bir geri dönüştür bu).

Şehitler olayında, mitolojik doğumun başarısızlığa uğraması, tarihçilerin kıyımcı temsilleri ve bunlara denk düşen şiddetleri ilk kez *rasyonel bir ışık içinde* ve büyük ölçekte anlamalarını sağlar. Yığınları *mitopoetik* faaliyetin içinde yakalarız, ama bu bizim mit ve edebiyat kuramcılarımızın hayal ettikleri kadar güzel bir manzara değildir. Hıristiyan-karşıtı hümanizmanın şansına, başka her yerde mitoloji doğuran sürecin burada söz konusu olduğunu inkâr etmek hâlâ mümkündür.

Çile tarafından açığa çıkarıldığı için, günah keçisi mekanizması artık gerçek bir mit üretme yeteneğini yitirmiştir. Dolasıyla o üretici mekanizmanın dahlinin doğrudan kanıtı da yoktur. Öte yandan, bu mekanizma etkisini korumuş olsaydı eğer, ortada Hıristiyanlık değil sadece bir başka mitoloji olurdu ve her şey bize gerçekten mitolojik tema ve motiflerin dönüşmüş biçimi altında görünürdü. Nihai sonuç da aynı olurdu: Üretici mekanizmayı görmek mümkün olmazdı. Onu saptayan kişi de sözcükleri şeyler olarak almakla ve soylu mitolojik imgelemin ardında gerçek kıyım olduğu yalanını uydurmakla suçlanırdı.

Kanıtlama mümkündür, bunu göstermiş olduğumu umuyorum, hatta tamamen kesindir de, ama bizim izlediğimiz dolaylı yolları tutması gerekir. Çile ermişlerin yaşamında her zaman model olarak alınır ve herhangi bir kıyımın özel koşullarına karışmanın yolunu da her zaman bulur. Ama bu, yalnızca retorik bir biçimsel sofuluk eg-

zersizi değildir. Kıyımcı temsillerin eleştirisi burada başlamalıdır. Böyle bir eleştiri önceleri katı, beceriksiz ve hatta kısmi sonuçlar verebilir; ama o zamana kadar tahayyül edilemeyecek olan ve uzun çıraklık gerektiren bir süreçtir bu.

Şehitlerin iade-i itibarının, kurbanlar ile onların savunucuları arasında inanç topluluğunda kök salmış, partizanca bir iş olduğu itirazı yöneltilecektir bu noktada. "Hıristiyanlık" yalnızca kendi kurbanlarını savunur. Bir kez zafer kazandığında kendi de baskıcı, tiran ve kıyımcı olur. Kendi şiddetleri karşısında, ona kıyım uygulayanlarla aynı körlüğü gösterir.

Tüm bunlar doğrudur, şehidin kurbansal yananlamı kadar doğru; ama bu da yine ilk hakikati gizleyen ikincil bir hakikattir. Yaman bir devrim meydana gelmek üzeredir. İnsanlar, ya da en azından bazı insanlar, kendi inançlarının ve özellikle "Hıristiyanlığın" başvurduğu kıyımlar tarafından bile baştan çıkartılamıyorlar. Kıyıma direniş kıyımcı evrenin bağrından fışkırmaktadır. Ben burada, elbette, bu denemenin başında uzun uzadıya tanımladığım süreci, cadı avlarının gizemden arındırılmasını, büyülü-kıyımcı düşüncenin en kaba biçimlerinin tüm toplum tarafından terk edilmesini düşünüyorum.

Batı tarihi boyunca, kıyımın kıyımcı bakış açısından temsilleri yavaş yavaş zayıflamakta ve çökmektedir. Bu, şiddet edimlerinin nicelik ve yoğunluk bakımından mutlaka azaldığı anlamına gelmez; ama kıyımcıların kendi bakış açılarını etraflarındaki insanlara kalıcı biçimde dayatamadıkları anlamına gelir. Ortaçağ kıyımlarını gizemsizleştirmek için yüzyıllar gerekmişti, çağdaş kıyımcıları gözden düşürmek için birkaç yıl yetiyor. Yarın, herhangi bir totaliter sistem nüfuzunu tüm gezegene yaysa bile, kendi mitini, başka deyişle kendi kıyımlarının büyülü yanını baskın kılamayacaktır. Bu, Hıristiyan şehitler olayıyla aynı süreçtir, ama kutsalın en son izlerinden temizlenmiş ve radikalleşmiştir, çünkü kurbanlar ile kıyımlarının sistemini büyübozumuna uğratanlar arasında herhangi bir inanç topluluğu

gerektirmemektedir. Kullanılan dil bunu iyi gösterir. Her zaman onu kullanıyoruz; başka dil yok.

Klasik Latincede *persequi*'ye hiçbir adaletsizlik yananlamı eklenmez; terim yalnızca, mahkemelerde kovuşturma yürütmek anlamına gelir. *Persecutio*'yu (kıyım) modern anlamına kaydıranlar Hıristiyanlık savunucularıdır, özellikle de Lactantius ve Tertullianus. Bu, adaletin değil, adaletsizliğin hizmetinde olan, kıyımcı bükülmelerle sistematik olarak çarpıtılmış bir hukuki aygıtla ilgili bir fikirdir ve Roma gelenekleriyle hiç ilgisi yoktur. Yunancada da *martyr* sadece tanık anlamına gelir ve sözcüğe bugünkü anlamını, kıyıma uğrayan masum bir insan, haksız bir şiddetin kahramanca kurbanı anlamını kazandıran da Hıristiyan etkisidir.

"Kurban, bir günah keçisidir," diye yazdığımızda, Kutsal Kitap'taki bir deyime başvurmuş oluruz; ama söylediğim gibi, aynı adlı ritüele katılanlar için taşıdığı anlam değildir bu. Yeşaya'da masum keçi anlamına gelir, İncillerde Tanrı'nın Kuzusu'dur. Çileye her türlü açıktan gönderme artık kaybolmuştur, ama onu her zaman kıyımcıların gözüyle kıyım temsillerinin yanına koymaktayız. Bir şifre çözücü olarak kullanılan da bu aynı modeldir, ama artık öyle iyi özümsenmiştir ki, onu kullanmayı zaten bildiğimiz her yerde, kurulmuş makine gibi, Yahudi ve Hıristiyan kökenlerine açıktan gönderme yapmadan kullanıyoruz.

İnciller İsa'nın artık tüm kurbanların yerini tuttuğunu ileri sürdüğünde, biz burada yalnızca duygusallık ve tumturaklı bir dindarlık görmekteyiz, oysa epistemolojik açıdan bu kelimesi kelimesine doğrudur. İnsanlar, masum kurbanlarını, İsa'nın yerine koyarak tanımlamayı öğrendiler, Raymond Schwager'in çok iyi anladığı gibi.[1] Elbette İncilleri ilgilendiren şey özellikle entelektüel işlem değildir,

[1] Raymond Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Münih, 1978. İncillerin mitoloji karşısındaki açınlayıcı gücü üzerine bu kitap önemli bilgiler vermektedir. Ne yazık ki henüz Fransızcaya çevrilmedi.

bu işlemin *zorunlu* değil sadece *mümkün* kıldığı tavır değişikliğidir.

> "İnsanoğlu kendi görkemi içinde bütün melekleriyle birlikte gelince, görkemli tahtına oturacak. Ulusların hepsi O'nun önünde toplanacak, O da koyunları keçilerden ayıran bir çoban gibi, insanları birbirinden ayıracak. Koyunları sağına, keçileri soluna alacak. O zaman Kral, sağındaki kişilere, 'Sizler, Babam'ın kutsadıkları, gelin!' diyecek. 'Dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancıydım, beni içeri aldınız. Çıplaktım, beni giydirdiniz; hastaydım, benimle ilgilendiniz; zindandaydım, yanıma geldiniz.' O vakit doğru kişiler O'na şu karşılığı verecek: 'Ya Rab, seni ne zaman aç görüp doyurduk, susuz görüp su verdik? Ne zaman seni yabancı görüp içeri aldık, ya da çıplak görüp giydirdik? Seni ne zaman hasta ya da zindanda görüp, yanına geldik?' Kral da onları şöyle yanıtlayacak: 'Size doğrusunu söyleyeyim, bu en basit kardeşlerimden biri için yaptığınızı, benim için yapmış oldunuz.' Sonra solundakilere şöyle diyecek: 'Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis'le melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe gidin! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek vermediniz; susamıştım, bana içecek vermediniz; yabancıydım, beni içeri almadınız; çıplaktım, beni giydirmediniz; hastaydım, zindandaydım, benimle ilgilenmediniz.' O vakit onlar da şöyle karşılık verecekler: 'Ya Rab, seni ne zaman aç, susuz, yabancı, çıplak, hasta ya da zindanda gördük de yardım etmedik?' Kral da onlara şu yanıtı verecek: 'Size doğrusunu söyleyeyim, mademki bu en basit kardeşlerimden biri için bunu yapmadınız, benim için de yapmamış oldunuz.' Bunlar sonsuz azaba, doğrular ise sonsuz yaşama gidecekler." (Matta 25: 31-46)

Metin bir mesel niteliği taşır. Kendi şiddetlerini bilmeyen şiddet kullanıcılarına hitap etmek için şiddet diline başvurur, ama asıl anlamı tamamen açıktır. Artık önemli olan İsa'ya açıkça göndermede

bulunmak değildir. Ancak kurbanlar karşısındaki somut tavrımız, vahyin kışkırttığı gerekliliklerle ilişkimizi belirler ve bu da İsa'nın adı asla anılmadan fiili bir hal alabilir.

İncil metninin, kendi evrensel yayılmasından söz etmesi, kendisine katılımların doğası üzerine ya da paralel olarak gerçekleştireceği nüfuzun pratik sonuçları üzerine ütopik yanılsamalara kapıldığını göstermez. İncil metni hâlâ pagan bir evrendeki ("Hıristiyan" ortaçağ) katılımın yüzeyselliğini önceden görebildiği kadar, onu izleyen evrenin ilgisiz ya da hırçın reddini de öngörür. Bu daha sonraki evren, gizliden gizliye vahyin daha çok etkisi altına girmiştir ve bu yüzden de geçmişin pagan Hıristiyanlığına karşı İncil evreninin Hristiyan-karşıtı parodilerini çıkarmak zorunda hisseder kendini. İsa'nın ölümüne sonuçta, "Onu çarmıha gerin!" çığlığıyla değil, "Salıverin Barabba'yı!" çığlığıyla karar verilir. (Matta 27: 21; Markos 15: 11; Luka 23: 18)

Metinlerin sağladığı kanıtlar bana çürütülemez geliyor – ama bunu söylemek tam bir protesto fırtınası estirmekte, artık neredeyse evrensel (çünkü bu sıfatı benimseyen son "Hıristiyanlar" da ona gönüllü olarak katılıyorlar) bir yaygara korosuna yol açmaktadır. Belki de metinler öyle güçlüdür ki, artık onları zikretmek ve önemlerine işaret etmek bile polemiksel ve kıyımcı görünecektir. Öte yandan, birçokları, hâlâ, esas olarak kıyımcı bir Hıristiyanlığın geleneksel modernist tasavvuruna bağlı kalıyorlar. Bu bakış açısı, iki veri türüne dayanmaktadır; bunlar görünüşte birbirinden o kadar farklıdır ki, aralarındaki uyumun artık her türlü tartışmayı çözüme bağladığı düşünülür.

Konstantinos'tan itibaren Hıristiyanlık devlet düzeyinde zafer kazanır ve ilk Hıristiyanların kurbanı olduklarına benzer kıyımlarla otoritesini kısa sürede güvence altına alır. Daha önceki birçok dinler, ideolojik ve politik girişimler gibi, Hıristiyanlık da henüz güçsüzken kıyımlara uğramış, güç kazandığı anda da kendisi kıyım uygulamış-

tır. Diğer dinler kadar ya da onlardan daha fazla kıyımcı bir Hıristiyanlık tasavvuru, Batılı ve modern dünyanın kıyımcı temsilleri deşifre etme yeteneğiyle, azalacak yerde artmıştır. Bu yetenek dolaysız tarihsel çevreyle, yani yüzeysel olarak Hıristiyanlaşmış evrenle sınırlı kaldığı ölçüde, dinsel kıyım (din adamının ödüllendirdiği ya da kışkırttığı şiddet) az çok bu evrenin tekelindeymiş gibi görünür.

Öte yandan, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda, Batılılar kendilerine daha iyi tapabilmek için bilimi bir idol yaptılar. Aynı anda hem yaratıcıları hem de ürünü oldukları özerk bir bilimsel ruha inanmaya başladılar. Eski mitlerin yerine ilerleme mitini koydular, başka deyişle tam anlamıyla sonsuz, modern bir üstünlüğün mitini, kendi imkânlarıyla yavaş yavaş kendini tanrısal kılan ve özgürleştiren bir insanlık mitini yerleştirdiler.

Bilimsel ruhun önce gelmesi mümkün değildir. Etnologların çok iyi tanımladığı o eski büyülü-kıyımcı nedensellik tercihinden vazgeçilmesini gerektirir. Doğal, uzak ve erişilmez nedenler yerine, insanlık her zaman için *toplumsal bir perspektif içinde anlamlı olan ve düzeltici bir müdahale fikrini kabul eden* nedenleri (başka deyişle kurbanları) tercih etti. İnsanları doğal nedenleri sabırla keşfetmeye yöneltmek için öncelikle onları kurbanlarından vazgeçirmek gerekir. Bu da ancak onlara kıyımcıların bundan böyle *nedensizce* ve kayda değer bir sonuç elde etmeden *nefret ettiklerini* göstererek yapılabilir. Bu mucizeyi Yunan'da olduğu gibi istisnai bazı bireyler üzerinde değil, geniş kitleler ölçeğinde gerçekleştirmek için, İncil metninin getirdiği entelektüel, ahlaki ve dinsel etmenlerin olağanüstü bileşimi gerekir.

İnsanların cadı avına son vermelerinin nedeni bilimi icat etmiş olmaları değildir, cadı avına son verdikleri için bilimi icat etmişlerdir. Bilimsel ruh, ekonomideki girişim ruhu gibi, İncil metninin uyguladığı derinlemesine etkinin bir yan-ürünüdür. Modern Batı vahyi unutup yalnızca yan-ürünlerle ilgilenmektedir. Bunlarla silahlar, güç aygıtları yaptı ve işte bugün süreç ona karşı dönüyor. Batı ken-

dini kurtarıcı sanıyordu, şimdi kıyımcı olduğunu keşfetmektedir. Oğullar babalarını lanetlemekte ve onları yargılamaktadır. Rasyonalizmin ve bilimin tüm klasik biçimlerinde, çağdaş araştırmacılar büyünün kalıntılarını keşfetmektedir. Öncellerimiz, hayal ettikleri gibi şiddet ve kutsal çemberinden aniden çıkmak şöyle dursun, mitlerin ve ritüellerin zayıflamış değişkelerini yeniden oluşturdular.

Çağdaşlarımız tüm bunları eleştiriyor; modern Batı'nın gururunu açık açık mahkûm ediyorlar, ama bunu daha da kötü bir gurur biçimine dönmek için yapıyorlar. Bize verilmiş olan görülmemiş avantajları kötüye kullanmamızın sorumluluğunu almamak için, gerçekliği inkâr ediyoruz. İlerleme mitini reddedip daha da berbat bir mit olan ezeli dönüş mitine düşüyoruz.

Ama bu mitler aslında pek önem taşımaz. Bunlar daha inatçı bir direnişin ileri karakollarıdır yalnızca. Mitolojiyi deşifre ederek, tüm kültürel düzenlerde günah keçisinin oynadığı rolü keşfederek ve ilkel dinsel muammayı çözerek, Kutsal Kitap'ın ve İncil'in vahyinin güçlü bir şekilde geri dönüşünü ister istemez hazırlamaktayız biz. Mitleri gerçekten anladığımız andan itibaren, İncil'i bir başka mit olarak kabul edemeyiz artık, çünkü onları anlamamızı sağlayan İncil'dir.

Tüm direncimiz bizi tehdit eden bu ışığa karşıdır. Çok uzun süredir etrafımızdaki birçok şeyi aydınlatmakta, ama henüz kendi kendisini aydınlatmamaktadır. Bu yüzden de onun bizden kaynaklandığına inanmış durumdayız. Haksız yere ona sahip çıktık. Kendimizi ışık yerine koyuyoruz, oysa ışığın tanıklarıyız yalnızca. Ama bu ışığın parıltısı ve erimi biraz daha arttığında, aydınlanmak için kendi üzerine döner. İncil aydınlığı, mitolojiye uzandığı ölçüde kendi özgüllüğünü ortaya çıkarır.

İncil metni, bu metne yabancı olduğunu sandığımız entelektüel bir tarihin sonunda kendini doğrulamaktadır. Bu tarih İncil'e yabancı görünür, çünkü aptalcasına İncillerle karıştırdığımız bütün şiddet

dinlerine yabancı kılacak bir şekilde dönüştürmüştür bizim bakışımızı. Şimdi bu tarihin ilerleyişinde yeni bir evreye ulaştık; kendi içinde küçük ama bizim entelektüel ve tinsel dengelerimiz açısından sonuçlarla dolu bu yeni aşama, karışıklık ve bulanıklığı gideriyor ve İncil vahyinin anlamı olarak şiddete dayalı dinin bir eleştirisini ortaya çıkarıyor.

İncillerin anlamı bu olmasaydı, kendi tarihleri onlardan kaçardı. Ama anlamları budur ve Kutsal Ruh adı verilmiştir ona. *Parakleitos* üzerine büyük metinler bizim yaşamakta olduğumuz süreci aydınlatır. Görünüşteki karanlıkları dağılmaya başlamıştır. Kutsal Ruh üzerine metinleri anlaşılır kılan şey mitolojinin deşifre edilmesi değil, İncillerin mitlere kendi ışıklarıyla nüfuz ederek onları hiçe indirgemesidir; anlamsız, şiddetin ve batıl inancın içine batmış görünen sözleri bizim için aydınlatmasıdır; bu süreci İsa'nın Şeytan üzerindeki ya da Hakikat Ruhu'nun Yalan Ruhu üzerindeki zaferi biçiminde duyurmasıdır. Yuhanna İncili'nin *Parakleitos*'a ayırdığı bölümler bu eserin tüm temalarını bir araya getirir.

Tüm bu temalar, dördüncü İncil'in doruğunu oluşturan, İsa'nın müritlerine vedasında bulunur. Modern Hıristiyanlar, sanıyorum, bu kadar önemli bir anda Şeytan'ın yeniden ortaya çıktığını görmekten biraz rahatsız olurlar. Yuhanna'nın söylediği şey, İsa'nın tarih içinde doğrulamasının, resmiyet kazanmasının, Şeytan'ın hiçleşmesiyle bir olduğudur. Çile, bu bir ve ikiz olayı bize hem çoktan tamamlanmış olarak hem de henüz tamamlanmamış olarak, hâlâ gelecek olan olarak (çünkü müritlerin gözlerinde görünmezdir) sunar.

> O [*Parakleitos*] gelince günah, doğruluk ve gelecek yargı konusunda dünyayı suçlu olduğuna ikna edecektir. Günah konusunda, çünkü bana iman etmezler; doğruluk konusunda, çünkü Baba'ya gidiyorum, artık beni görmeyeceksiniz; yargı konusunda, çünkü bu dünyanın egemeni [Şeytan] yargılanmış bulunuyor. (Yuhanna 16: 8-11)

Baba ile dünya arasında, dünyanın kendisinden kaynaklanan, bu dünyanın şiddetinden gelen bir uçurum vardır. İsa'nın Baba'ya dönmesi, şiddet üzerinde zafer anlamına gelir, bu uçurumun aşılmasıdır. Ama insanlar bunu önce fark etmezler. Şiddetin içinde olan onlara göre, İsa da diğerleri gibi bir ölüdür. Baba'nın yanına döndükten sonra, ne ondan ne de Baba'dan aydınlatıcı mesaj gelecektir. İsa tanrılaştırılsa bile, her zaman az da olsa eski tanrılar tarzında, şiddetin ve kutsalın sürekli döngüsü içinde olur bu. Bu koşullarda, kıyımcı temsilin zaferi kesinleşmiş gibidir.

Yine de, der İsa, olaylar böyle cereyan etmeyecektir. Baba'nın şiddete karşı sözünü sonuna kadar tutmak ve bu söz için ölmekle İsa insanları Baba'dan ayıran uçurumu aşar. Kendisi onların *Parakleitos*'u, yani onların koruyucusu olur ve onlara hakikati gün ışığına çıkarmak için dünyada çalışmaya ara vermeyecek bir başka *Parakleitos* gönderir.

Dil bizi şaşırtsa bile, metnin yazarı kimi zaman kendi görüşünün genişliği karşısında başı dönmüş gözükse bile, tartıştığımız şeyi tanımamazlık edemeyiz. Ruh tarihin içinde, İsa'nın zaten ortaya çıkarmış olduğu şeyi, günah keçisi mekanizmasını, tüm mitolojinin yaratılışını, tüm şiddet tanrılarının nafileliğini ortaya çıkarmak için çalışmaktadır. Başka deyişle, İncil dilinde, Ruh Şeytan'ın yenilgisini ve mahkûmiyetini tamamlar. Kıyımcı temsil üzerinde inşa edilmiş olan dünyanın İsa'ya inanmaması ya da yanlış inanması kaçınılmazdır. Çilenin açınlayıcı gücünü kavrayamaz. Hiçbir düşünce sistemi, kendisini yok etmeye muktedir düşünceyi gerçekten düşünemez. Bu yüzden de, dünyayı şaşalatıp sarsmak için ve Çileden sonra Baba'ya geri dönen İsa'nın Baba'nın elçisi olduğuna (yani şiddetin tanrılarıyla hiçbir ortaklığı olmayan bir uluhiyet olduğuna) inanmanın makul ve doğru olduğunu göstermek için, Ruh'un tarih içinde dünyayı çözüp parçalamak ve şiddetin tüm tanrılarını yavaş yavaş itibarsızlaştırmak üzere çalışıyor olması gerekir. Sanki İsa'yı bile itibarsızlaştırıyor gibi-

dir, çünkü inananlar ve inanmayanlar dahil hepimizin hatası yüzünden şiddete dayalı kutsallaşma içinde Hıristiyan Üçlem'i tehlikeye atılmış görünür. Aslında, dünyanın inançsızlığının sürmesine, hatta güçlenmesine yol açan şey yalnızca tarihsel sürecin henüz tamamlanmamış oluşudur; bilginin ilerlemesiyle büyüsü çözülmüş, diğer tanrılarla birlikte tarih tarafından ortadan kaldırılmış bir İsa yanılsamasına yol açmaktadır bu. İncilin doğrulanması için tarihin biraz daha ilerlemesi yeter; gözden düşen "Şeytan"dır, doğrulanan İsa. Demek ki İsa'nın zaferi, kendi ilkesi içinde, Çile anında gayet iyi kavranmıştır, ama insanların çoğu için ancak vahyin gizlice yönettiği uzun bir tarihin sonunda somutlaşır bu zafer. İnciller sayesinde –yoksa onlara rağmen değil– tüm şiddet tanrılarının yararsızlığını nihayet gösterebileceğimizi, tüm mitolojiyi açıklayabileceğimizi ve hiçlikle damgalayabileceğimizi fiilen saptayabildiğimiz anda bu zafer aşikâr olur.

Şeytan, İncillerden önce her yerde egemen olan kıyımcı temsil sayesinde hüküm sürmektedir. Demek ki Şeytan, esas olarak, *suçlayıcı*'dır, insanları masum kurbanların suçlu olduğuna inandırarak aldatandır. O halde, *Parakleitos* kimdir?

Yunancada *parakleitos* Fransızcadaki avukatın ya da Latincede *ad-vocatus*'un eşanlamlısıdır. *Parakleitos*, sanığın, kurbanın yanına çağrılır ki, onun yerine ve onun adına konuşsun, savunman olarak ona hizmet etsin. *Parakleitos*, evrensel avukattır, tüm masum kurbanların savunmasıyla görevlidir, *her türlü kıyımcı temsilin yıkımcısıdır*. Demek ki hakikatin ruhudur, tüm mitolojinin sislerini ortadan kaldırandır.

Jérôme'un, genellikle cesareti eksik olmayan bu yaman çevirmenin *parakleitos* gibi çok sıradan bir cins ismin tercümesi karşısında niçin duraksadığını kendimize sormamız gerekir. Jérôme, tam anlamıyla şaşırmıştır. Bu terimin anlamını görmez ve doğrudan bir harf çevirisi yapmayı tercih eder. Birçok modern dil de dindarca onu örnek almış ve *Paraclet*, *Paraclete*, *Paraklet* vs demiştir. Bu gizemli söz-

cük, o zamandan beri, aslında kusursuzca kavranabilir olan bir metnin kavranılamazlığını değil, yorumcularının kavrayışsızlığını, İsa'nın müritlerinde kınadığı kavrayışsızlığı somutlaştırmaya devam etmektedir.

Parakleitos üzerine elbette sayısız inceleme vardır, ama hiçbiri tatmin edici sonuç getirmez, çünkü hepsi de sorunu dar anlamda teolojik terimlerle tarif etmektedir. Terimin olağanüstü tarihsel ve kültürel anlamı ulaşılmaz kalır ve genellikle, eğer gerçekten birinin avukatıysa, *Parakleitos'un* müritlerin Baba nezdindeki avukatı olması gerektiği sonucuna varılır. Bu çözüm Yuhanna'nın Birinci Mektubu'ndaki bir bölümü hatırlatmaktadır: *Ama içimizden biri günah işlerse, adil olan İsa Mesih bizi Baba'nın önünde savunur.* (2: 1)

Yuhanna'nın metni İsa'yı bir *Parakleitos* yapmaktadır. Aynı yazarın İncil'inde İsa gerçekten de insanlara gönderilmiş ilk *Parakleitos* olarak görülür: "Ben de Baba'dan dileyeceğim. O sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir Yardımcı [Avukat], Hakikatin Ruhu'nu verecek. Dünya O'nu kabul edemez, çünkü O'nu ne görür, ne de tanır." (Yuhanna 14: 16-17)

İsa, kıyımcı temsile karşı mücadelede en üstün *Parakleitos*'tur, çünkü kurbanların tüm savunması ve itibarlarını yeniden kazanmaları Çilenin açınlayıcı gücüne dayanır. İsa bir kez gittiğinde, ikinci *Parakleitos* olan Hakikat Ruhu, zaten dünyada olan ama insanların görmemek için her şeyi yaptıkları ışığı tüm insanlar için parıldatacaktır.

İsa yanlarındayken, müritlerin Baba'nın nezdinde ikinci bir avukata kuşkusuz ihtiyaçları yoktu. Diğer *Parakleitos* insanların arasına ve tarihin içine gönderilmiştir; onu dindarca aşkınlığa havale ederek ondan kurtulmaya gerek yoktur. Onun eyleminin içkin doğası sinoptik İncillerin bir metninde onaylanmaktadır: "Ve sizi kurtarmak için götürdüklerinde, ne diyeceğinizle meşgul olmayın, ama o anda size neyin verildiğini söyleyin çünkü siz değil Kutsal Ruh konuşacaktır."

Bu metnin kendisi de sorunsaldır. Demek istediği şeyi tam söylemez. Şehitlerin kendi savunmalarından endişe duymamaları gerektiğini, çünkü Kutsal Ruh'un onlara hak vermek için orada olacağını söyler gibidir. Ama ani bir zafer söz konusu olamaz. Kurbanlar, davaları sırasında bile suçlayıcılarını şaşırtıp durduramayacaklardır; onlar şehit olacaktır; bunu doğrulayan birçok metin vardır; İnciller onların kıyımlara son vereceklerini asla hayal etmemektedir.

Burada ne bireysel davalar söz konusudur, ne de Baba'nın *Suçlayıcı* rolü oynadığı herhangi bir aşkın dava. Böyle düşünmek, dünyanın en iyi niyetleriyle bile olsa –cehennemin kaldırım taşları bunlarla döşelidir– Baba'yı bir şeytan figürü haline getirmek olur. Demek ki ancak gökyüzü ile yeryüzü arasında bir ara dava söz konusu olabilir, "göksel" ya da "dünyevi" güçlerin ve bizzat Şeytan'ın davası, bir bütün olarak kıyımcı temsilin davası. İncil yazarları, bu davanın yerini her zaman çok iyi tanımlayamadıkları için onu bazen fazla aşkın bazen de fazla içkin kılarlar; modern yorumcular da bu ikili bocalamadan asla kaçınamamışlardır çünkü Suçlayıcı, Şeytan ile savunma avukatı, *Parakleitos* arasındaki mücadelede tüm kutsal şiddetin kaderinin söz konusu edildiğini hiç anlamamışlardır.

Şehitlerin söylediklerinin çok önemi yoktur çünkü onlar, hayal edildiği gibi, belirli bir inancın değil, grup halindeki insanların, topluluk birliğini yeniden sağlamak için masum kanı dökme yönündeki korkunç eğiliminin tanığıdırlar. Kıyımcılar ölülerini kıyımcı temsil mezarlığına gömmeye çabalarlar, ama ne kadar çok şehit olursa bu temsil o kadar zayıflar, tanıklık o kadar çarpıcı olur. İşte bu yüzden biz, İncillerin duyurduğu gibi, inanç ya da doktrin ayrımı gözetmeksizin, tüm masum kurbanlar için, tanık anlamına gelen şehit terimini her zaman kullanıyoruz. *Günah keçisi* için olduğu gibi, *şehit*'in de popüler kullanımı, akademik yorumlardan daha ileriye gider ve teolojiye henüz bilmediği şeyler sunar.

Henüz el değmemiş dünya, kıyımcı temsili aşan şeyi hiç anlaya-

maz; *Parakleitos*'u ne görebilir ne de tanıyabilir. Müritler de hâlâ yanılsama içindedir, ve yalnızca tarih Çilenin etkisini derinleştirerek bu yanılsamaları bozabilir. Dolayısıyla gelecek, müritlere söylenmiş ve anlamdan yoksun gözüktüğü için o tarihte anlaşılamamış sözleri hatırlatacaktır onlara: "Ben daha aranızdayken size bunları söyledim. Ama Baba'nın benim adımla göndereceği Kurtarıcı, Ruhülkudüs, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak." (Yuhanna 14: 25-26)

> "Size daha çok söyleyeceklerim var, ama şimdi bunlara dayanamazsınız. Ne var ki O, yani Hakikat Ruhu gelince, sizi tüm hakikate yöneltecek. Çünkü kendiliğinden konuşmayacak, yalnız duyduklarını söyleyecek ve gelecekte olacakları size bildirecek. O beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alıp size bildirecek." (Yuhanna 16: 12-14)

Parakleitos üzerine tüm metinlerin sonuçta en olağanüstüsü budur. Sanki mistik bir tür şizofreninin tutarsız meyvesiymiş gibi, heterojen parça ve fragmanlardan oluşmuş gibidir. Aslında onun böyle görünmesine yol açan, bizim kendi kültürel şizofrenimizdir. İster istemez dünyadan kaynaklanan ve *Parakleitos*'u ne görebilen ne de tanıyabilen ilke ve yöntemlerden yola çıktığımız sürece onu anlamak mümkün olmaz. Yuhanna bize olağanüstü hakikatleri öyle bir ritimde aktarmaktadır ki, onları ne hazmedebiliriz ne de hazımetmeyi isteriz. Bizlerin her zaman biraz esiri olduğumuz bulanıklık ve şiddeti ona yansıtma riski büyüktür. Metnin, bazı ayrıntılarında, Kilise ile Sinagog arasındaki çatışmalardan etkilenmiş olması da muhtemeldir, ama onun asıl konusunun "Yuhanna'nın Yahudi düşmanlığı" üzerine çağdaş tartışmalarla hiç ilişkisi yoktur.

> "Benden nefret eden, Babam'dan da nefret eder. Başka hiç kimsenin yapmadığı işleri onların arasında yapmamış olsaydım, günahları olmazdı. Şimdiyse yaptıklarımı gördükleri halde hem benden

> hem Babam'dan nefret ettiler. Bu, yasalarında yazılı, 'Yok yere benden nefret ettiler' sözü yerine gelsin diye oldu. Baba'dan size göndereceğim Avukat (Parakleitos), yani Baba'dan çıkan Hakikat Ruhu geldiği zaman, bana tanıklık edecek [ekeinos *marturesei* peri emou]. Siz de tanıklık edeceksiniz [kai humeis de *martureite*], çünkü başlangıçtan beri benimle birliktesiniz. Bunları size, sendeleyip düşmeyesiniz diye söyledim. Sizi havra dışı edecekler. Evet, öyle bir saat saat geliyor ki, sizi öldüren herkes Tanrı'ya hizmet ettiğini sanacak. Bunları Baba'yı ve beni tanımadıkları için yapacaklar. Bunları size şimdiden bildiriyorum. Öyle ki, saati gelince bunları size söylediğimi hatırlayasınız." (Yuhanna 15: 23-27; 16: 1-4)

Bu metin, kuşkusuz, yazıldığı dönemdeki mücadele ve kıyımları çağrıştırmaktadır. Başka mücadele ve kıyımları dolaysızca çağrıştırıyor olamaz. Ama dolaylı olarak başkalarını da çağrıştırır, tüm başkalarını, çünkü ona hâkim olan intikam değildir, tersine o intikama hâkimdir. Bu metni çağdaş Yahudi-karşıtlığının dolaysız bir habercisi yapmak, asla anlaşılmadığı bahanesiyle, sürçmeye teslim olmaktır; kendimizi sürçmeden korumamız için, vahyin görünürdeki yenilgisinin neden olduğu yanlış anlamaları öngörmek için bize verildiği söylenen şeyi sürçmeye dönüştürmektir.

Vahiy yenilgiye uğramış gibidir; göründüğü kadarıyla onu boğabilecek olan ama sonuçta onu gerçekleştiren kıyımlara varmıştır. İsa'nın sözleri bize erişmedikçe, bizim günahımız yoktur. Biz, Gerasalılar düzeyinde kalırız. Kıyımcı temsil nispi bir meşruluğu sürdürür. Günah, vahye direnmektir. Kaçınılmaz olarak, vahyi getirene, yani Tanrının kendisine uygulanan nefret dolu kıyımda dışsallaşır bu günah, çünkü pişmiş aşa su katan, kendi tanıdık cinlerimizle kurduğumuz az çok rahatlatıcı küçük düzenlemelerimizi bulandıran odur.

Kıyımcının direnişi –örneğin inanç değiştirmeden önce Pavlus'un direnişi– gerçekten direnebilmek için saklaması gerekeni, ya-

ni kurban etme mekanizmalarını aşikâr kılar. İnanç değiştirmiş bir kıyımcı olarak Pavlus, ilkörneksel Hıristiyandır: "Yere yıkılan Saul, bir sesin kendisine. 'Saul, Saul, neden bana zulmediyorsun?' dediğini işitti. Saul, 'Ey Efendim, sen kimsin?' dedi. 'Ben senin zulmettiğin İsa'yım' diye yanıt geldi." (Elçilerin İşleri 9: 4-5)

Ben burada, önceki sayfalarda tartışılan tüm metinlerin betimlediği İncil sürecinin kusursuz bir teorik özetini görmekteyim. Aynı süreç tarihte de cereyan eder ve bundan böyle tarih olarak cereyan eder; tüm dünyanın bildiği bir süreçtir bu ve *Parakleitos*'un gelişiyle birdir. *Parakleitos* geldiğinde, der İsa, bana tanıklık edecektir, benim masum ölümümün ve dünyanın başından sonuna dek bütün masum ölümlerin anlamını açığa çıkaracaktır. İsa'dan sonra gelecek olanlar demek ki onun gibi tanıklık edecektir, sözleriyle ya da inançlarıyla değil, şehit olarak, İsa gibi ölerek.

Elbette Yahudilerin ya da Romalıların öldürdükleri ilk Hıristiyanlardır sözü edilenler, ama daha sonra Hıristiyanlar tarafından kıyıma uğrayan Yahudiler de söz konusudur, tüm cellatların kıyıma uğrattığı tüm kurbanlar söz konusudur. Gerçekten de neye tanıklık edilmektedir? Dinsel yanılsamaları doğuran kolektif kıyımlara daima tanıklık edildiğini söylüyorum ben. Ve şu cümle de tam bunu ima etmektedir: *Öyle bir saat saat geliyor ki, sizi öldüren herkes Tanrı'ya hizmet ettiğini sanacak.* Cadı avcıları bu vahyin etkisi altına girmektedir, tıpkı kıyımın totaliter bürokratları gibi. Bundan böyle her şiddet, Çilenin açığa çıkardığı şeyi açığa çıkarmaktadır: Kanlı putların, dinlerin, politikaların ve ideolojilerin tüm sahte tanrılarının o budalaca doğumu. Caniler hâlâ fedakârlıklarının övgüye değer olduğunu sanıyorlar. Onlar da ne yaptıklarını bilmiyorlar ve onları bağışlamamız gerekiyor. Birbirimizi bağışlamamızın zamanı geldi. Biraz daha beklersek, vaktimiz kalmayacak.

Toplumda farklılıkların yok olması ve insanların birbirini taklit etmesi, toplu şiddet eylemlerinin habercisidir. Şiddeti önlemek mümkün değilse tek çözüm, bunalımın ya da felaketin ardında bir suçlu aramak ve şiddeti ona yöneltmektir...

Kurbanın kendisi de dahil olmak üzere hemen hemen herkesi kurbanın suçlu olduğuna inandıran günah keçisi mekanizmasının kültür üzerindeki kurucu, koruyucu ve birleştirici rolünü çözümleyen René Girard, mitolojiyi, Ortaçağ metinlerini ve İncilleri yorumlayarak, mitlerin toplu kıyımları nasıl gizlediğini gösteriyor.

ISBN 975-8859-23-4
9 789758 859238