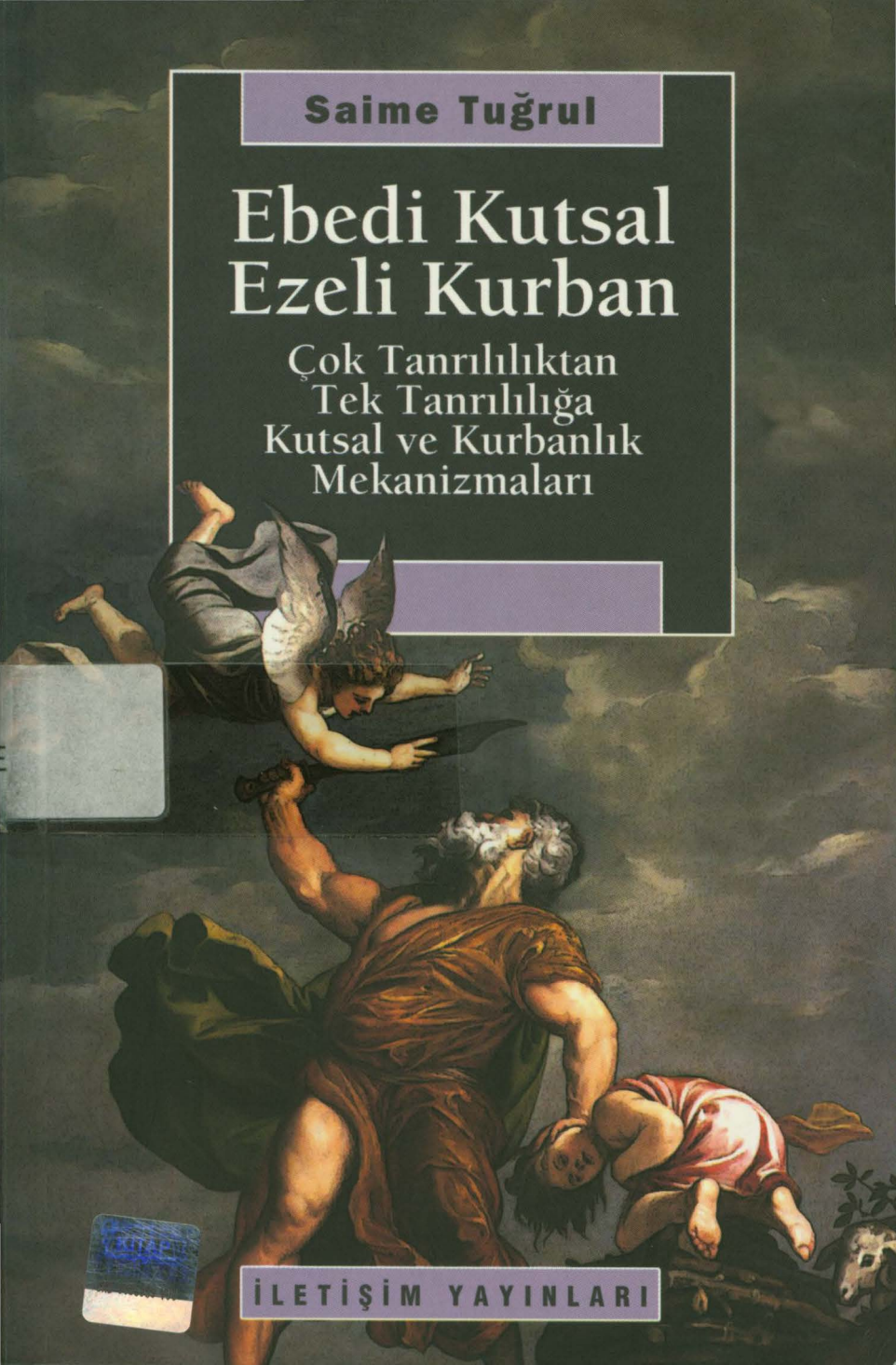
Saime Tuğrul

Ebedi Kutsal Ezeli Kurban

Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları



İLETİŞİM YAYINLARI

SAİME TUĞRUL ODTÜ İdari Bilimler Fakültesi'nden 1976'da mezun oldu. 1985'te Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Universite de Paris X'da doktorasını tamamladı. Gazetecilik ve yayıncılık yaptı. Halen Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Bölümü'nde ve Işık Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi'nde dersler veriyor.

İletişim Yayınları 1439 • Araştırma-İnceleme Dizisi 242
ISBN-13: 978-975-05-0726-7
© 2010 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2010, İstanbul

EDİTÖR Aksu Bora
DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç
KAPAK Suat Aysu
KAPAK RESMİ Tiziano Vecellio,
"Hz. İshak'ın kurban edilişi" (1542-44)
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Begüm Güzel
DİZİN Özgür Yıldız
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

SAİME TUĞRUL

Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban

Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları


ULUDAĞ
İlahiyat Fakültesi

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
KÜTÜPHANESİ
Demirbaş No: 36465
Tasnif No: 291.1 TUĞ.E

10006409

iletişim

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR 9

ÖNSÖZ 11

GİRİŞ 15

BİRİNCİ BÖLÜM

KOZMİK YUVARLAK 33

Yuvarlağın mükemmelliği 33

Yuvarlağın içindeki ikilik 35

İlksel yuvarlağın içindeki çiftsel ilişkiler 37

Nesnesizler ve ilişkisiz ilişkiler 37

Dünyaya "çift" olarak giriş 38

Yuvarlağın içinde çiftin ayrılışı/ Öteki yarısını arayan adam 41

Batı Afrika "Dogon" mitolojisi 43

Yunan mitolojisinde dünyanın kuruluşu 45

Yuvarlağın içindeki karşıtlık 49

Hayat veren kadın: Doğumun esrarı 49

Kadının yuvarlaklığı: Yaratıcı bütünlük 50

Erkek egemenliği: Spermin gücü 52

Hayat alan erkek: Ölümün esrarı 56

İlk öldürme deneyimi: Avlanma 57

Hemcinsini öldüren insan 59

Theos - Polis - Polemos (Tanrı-şehir-savaş) 60

İKİNCİ BÖLÜM

YUVARLAĞIN ORTASINDA KUTSAL 63

Kutsal nedir? 63

Kutsalın ikili ve belirsiz karakteri 65

Kutsal-profan 67

Karşıtların mücadelesi 68

Kutsalın etrafında örgütlenme 69

Kutsal - din ilişkisi 71

Ruh, Tin ve Tanrı kavramları 74

Görünenin içinde görünmeyen 79

Hiyerofani 80

Kutsal- doğa ilişkisi: Doğanın öğeleri; gök-yer-sular 82

Gökyüzü 82

Yeryüzü 83

Sular 83

Kutsalın alanları: Kutsal zaman, kutsal yemek, kutsal mekân 85

Kutsal zaman 85

Kutsal yemek 86

Kutsal mekân 87

Kutsal ve şiddet 90

Kurucu şiddet 93

Koruyucu şiddet 95

René Girard ve "mimetizm krizi" 97

Farklılaşma-ayrışma 100

İstisnai durum: Homo Sacer 106

Kutsalın eşiğinde kurban 108

Kurbanlık mekanizmaları 108

İkame kurban 120

Günah keçisi 123

Birlik adına kurban: Ötekini içine almak 125

Kadın kurban 129

Kutsal ve kurbanı yaşatanlar 133

Sembolik 134

Kanibalizm 136

Kan 137

Ayinler ve ritüeller 138

Mitler ... *145*
Moral değerler ve yasaklar ... *147*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
KOZMİK YUVARLAKTAN DİKEYLİĞE GEÇİŞ ... *151*
Görünmeyenin içinde görünen ... *151*
Tek Tanrı ... *154*
Yaratıcı yücelik: Başka öteki ... *157*
Başka ötekinin çifti: Tanrı-insan ... *161*
Hiyerarşi ... *163*
Tarihsel zaman ... *165*
Üçleme (trinité)*: Tez-antitez-sentez* ... *167*
İnsan-Tanrı ... *167*
Dinden çıkış ... *171*
Hiyerarşi ... *173*
Egemenlik ... *173*
Fetih ... *173*
Kurbanın yer değiştirmesi ... *176*
İlk kırılma: İnsan ekonomisi ve ikame ... *176*
İkinci kırılma: Semboliğe geçiş ... *189*
Üçüncü kırılma: Kendini kurban eden, şehit ... *192*
Kutsal ve kurbanda nitelik kayması ... *195*
Kutsallığın sekülerleşmesi ... *195*
Laik kurbanlar ... *201*
İnsan hayatının kutsallaşması ... *203*

DİZİN ... *207*

TEŞEKKÜR

Bu kitap projesi, akademik dünyanın açıklarında, felsefe, antropoloji, siyaset bilimi ve sosyolojinin karışık sularına daldığım bir dönemde ve büyük bir yalnızlık içinde olgunlaşmaya başladı.

Bu sürecin gelişmesine destek veren ve *akademia*'nın kıyısına çengel atmamı mümkün kılan Ferhat Kentel, Bülent Somay, Ferda Keskin, Aydın Uğur ve Hacer Ansal'a minnettarlığım ve teşekkürlerim sınırsızdır.

Kuşkusuz, bu kitabın gün görmesine en büyük katkı, Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Bölümü yüksek lisans öğrencilerimden geldi. Seminerlerimde, merakları, heyecanları, can alıcı soruları ile beni şevklendirdiler, kışkırttıkları renkli tartışmalar bu kitabın motor gücü oldu. Sevgili öğrencilerime buradan teşekkür ederim.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın başlangıcındaki sorular, tamamen güncelliğin, modernliğin ortasında, yaşamımızı etkileyen kavramlardan çıktı.

Hepimizin dilinde, medyanın sürekli farklı biçimlerde, *reality show*'larda ya da haberler adı altında bize sunduğu "kurbanlar" silsilesi, neden bu kadar el eriminde, hayatlarımızın içindedirler? Televizyonlarda gördüğümüz, dünyanın öteki ucundaki Tsunami, deprem felaketzedeleri, doğal afet, savaş kurbanlarıyla özdeşleşerek, ölümün şiddetine maruz kalmış bu insanlar için neden bu denli kolaylıkla hep birlikte ağlanır, hatta toplumsal dayanışmaya dönüşerek, yardımlar toplanır? Bu sadece doğal afetlere ilişkin değildir; yeri geldiğinde, savaş kurbanları için de meydanlarda toplanıp dayanışma örneklerini sergilendiğini görmek mümkündür.

Öte yandan, aynı insanlar, vatanın bütünlüğünü korumak, iç ve dış düşmaların –olası– saldırılarına karşı savaşmaya, "hayatlarını vermeye" hazırdırlar. Babalar ve hatta anneler, Türkiye'de olduğu gibi, "kutsal vatan görevi" için, devletin yasalarının üstünlüğüne inanarak, erkek çocukları-

nı askerliğe davul-zurna ve bayraklar eşliğinde gönderirlerken, aynı ebeveynler, devlet yasalarını hiçe sayarak, kız çocuklarını, töreler adına nasıl kurban edebilirler?

Kutsallığın işlevselliğinin yok olduğu modern toplumlarda, nasıl olur da "Kurban" yeni bir sosyal kategori gibi ortaya çıkabilir? Dinselliğin kaybolduğu, sekülerleşmiş Batı toplumunda "Kurban" kavramı, neden halen kutsallıkla bir ilişkisi varmışcasına etkinliğini sürdürebilir? "Hedonist, egoist ve uçucu" olarak tanımlanan modern toplum bireyi, dünyanın öteki ucundaki bir felaket kurbanının hikâyesi ve imgesiyle nasıl duygulanabilir? Yaşam projesini başarmak, sürekli hareketlilik ve artıklarını anında dışlamak üzere kurmuş modern birey, bir yandan da her kişiyi potansiyel bir kurban olarak nasıl görebilir? Geleneksel ve modernite eşiğindeki toplumların kolektif belleklerini besleyen ve kimlikleri için gerekli şehit ve kahramanları bir kenara atabilmiş modernite, her sosyal olgunun arkasından çıkarttığı yeni tür kurbanlarla, nasıl yeni hikâyeler anlatır? Antik hatta arkaik kültürün parçası olan, ancak modernitenin başını ezip gömdüğü "vendetta" talepleri hangi mekanizmalarla geri dönebilir? Ya da Maya ve Azteklerde tanrılara sunulan kurbanlarla bugün televizyonun bize ilettiği, doğal felaket, açlık, savaş kurbanları arasındaki bağlantı nedir?

Bir yanda "yaşamak" her insanın doğal hakkı, "ölmek" ise korkunç iken, şiddete açık her birey neden birer potansiyel kurban olarak görülür?

Kurban en geniş anlamıyla feda edilen demek olduğuna göre, neyin ve kimin adına kurbanlar verilmeye devam edilir? İnsan hayatının kutsal, dolayısıyla dokunulmaz olduğu modern dünya içinde bu dokunulmazlık, kutsallık gücünü nereden alır?

Bu sorgulamaların tümünü kapsayan problematik, Batı Avrupa kültürünün sekülerleştiği, bireyselleştiği, sosyal iliş-

kilerin gevşediği bir aşamada, "kurban" kavramının ontolojik kutsallığından koparak "moral" bir kavram olarak karşımıza çıkmasından mı, yoksa buradaki "etik öncelik" "hayatın kutsallığı" dogmasının sunduğu, her insanda benzerini görmekten öte, Levinas'ın defalarca altını çizdiği "ötekinin benden önceliği"nden mi kaynaklanır?

Çalışmamızın ilk aşaması olan bu ilk kitapta, günümüzde moral bir sorgulamaya dönüşen kurbanlık sisteminin ve kutsallığın, arkaik ya da kozmik sistemlerden bu yana gelişimi, hangi alanları kapsadığı, kutsal ve kurbanlık sistemlerinin nasıl birlikte varoldukları, arkaik dinlerden tek tanrılı dinlere dek geçirdiği anlam farklılıkları ve örgütlenme biçimleri ele alınacaktır. Bu kitabın odağında ise dünyaya geldiği andan itibaren ayrışma-yeniden birleşme koşullarını sürekli üreten insanın, aynı çerçevede kutsallıkla kurduğu özel bağın nitelikleri, hayat-ölüm ilişkisinin kurbanlar aracılığı ile kutsallığın alanında ortaya çıkan işlevselliği vardır.

İkinci kitapta, modernite içinde yeni "özne" olarak varoluş parametreleri ve mekanizmaları incelenerek, yukarıdaki temel sorulara cevaplar aranacak, daha doğru bir deyimle, bu soruların hangi başka soruları açtığı araştırılacaktır.

Kaş, Eylül 2008

GİRİŞ

"Cevap, sorunun talihsizliğidir."
MAURICE BLANCHOT, *L'entretien infini*

Batı dillerinde kutsalın karşılığı, Latince'de *sacer*'den gelir; tanrıların dünyasına ait, dokunulmaz anlamına gelen bu kelime aynı zamanda, aziz ve murdar gibi ikili bir anlamı da içerir. *Sacer* kelimesinin bir türevi olan *sacri-fice* yani bir *sacre facere*, kutsallaştırma eylemi, uygulaması demektir. Bu bağlamda, bugün kullanıldığı şekliyle *sacrifice* –feda edilen–, etimolojik anlamı içinde, kutsal bir eylemdir.[1] Öldürme eylemi, tanrılar için ve kutsallık adına gerçekleştirilebilecek bir uygulamadır. Özünde *sacrifice*, ilahi dünyaya adanmış bir yaptırımı içerdiğinden, dinselliğin ve tanrıların alanındadır ve işlevselliğini bu teolojik yapısı içinde gösterir.

1 Türkçe'de hem *sacrifice*, hem de *victimus*'tan gelen *victime* karşılığı olarak, tek bir kelime, "kurban" kullanılıyor. Arapça'da yakınlaşmak, Tanrı'ya yakın olma anlamını taşıyan bu kelime, öldürme eylemini içeren *sacrifice*'in *sacré*'ye olan doğrudan bağlantısını tam açıklamıyor. Oysa, *sacré-sacrifice* sözcüklerinin etimolojik bağlılıkları hep göz önünde tutulması gereken bir olgu ve kutsalın doğrudan türevinin bir öldürme olayı olduğunu unutturmayan bir kavram birliğidir. Ne yazık ki, biz Türkçe'de bu anlam birliğini veremediğimizden, *sacrifice* karşılığı olarak kurban edimi, kurban verme tanımlarını, *victime* karşılığı olarak da kurban sözcüğünü kullanacağız. İkinci kitapta, kurban kelimesi yerine göre, mağdurlar ya da mazlumlar olarak da kullanılacaktır.

Carl Schmitt, modern devlet doktrinine ilişkin tüm kavramların, sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğunu iddia eder.[2] Sekülerleşmeyi dünyanın *büyüsünün bozulmasının* bir yönü olarak ele alan ve modernliğin teolojiden koptuğu tezini savunan Max Weber'in tersine Schmitt, teolojinin modern dünyada da varlığını ve işlevselliğini sürdürdüğünü vurgularsa da, bunun modernlik ve teoloji arasında tözel bir ilişki ya da teolojik ve siyasi kavramlar arasında mükemmel bir anlam birliği olduğu anlamına gelmediğini de belirtir.

Agamben ise, bu anlamda sekülerleşmenin kavramdan çok bir *imza* olduğunun altını çizerek, Schmitt'in analizini daha öteye götürür: *İmza,* bir imge veya kavramın belirleyicisidir ve eski semiyotik boyutundan çıkmadan, yeni bir kavram oluşturabilir. İmzalar, imge ve kavramları semantik yapılarını bozmaksızın yerlerinden oynatırlar, bir alandan ötekine geçişlerini sağlarlar.[3] Modernite içinde sekülerleşme kavramı da bu anlamda, doğrudan teolojiye gönderme yapar. Sekülerleşen (yani kiliseden kopan) rahibin bağlı olduğu mezhebin işaretini üstünde ömür boyu taşıması gibi, sekülerleşmiş kavram da teolojik geçmişini, bir *imza* olarak üzerinde taşımak durumundadır.[4]

Agamben'nin belirttiği gibi, teolojinin içinden çıkmış kavramlar, profan dünya içinde yer aldıklarında da teolojik imzalarından kurtulmadıkları gibi, yeni anlamlarını da bu imzanın belirleyiciliği ve tanımlayıcılığında oluştururlar. Yücelik, ilahi güç, yani doğrudan tanrıların ya da Tanrı'nın dünyasıyla bağlantılı "kutsal ve kurban" kavramları da, modernite içinde anlamlarını bu bağlamda korurlar. Kutsal ve kurban sözcüklerinin imgelemde ilk gönderme yaptığı alan,

2 Carl Schmitt. *Political Theology*, s. 46 (*Siyasi İlahiyat/Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, 2002).

3 Giorgio Agamben, *Le règne et la gloire*, s. 17, Seuil, 2008, s. 17.

4 G. Agamben, *a.g.e.*, s. 19.

dinsel alandır. Kutsallık ve kurbanlık sistemi modern dünyada yer değiştirmeye ve sekülerleşmeye devam etse de, teolojik-dinsel *imzasını* kaybetmez. Modernite sürecinde de kutsallık atfettiğimiz her alan, dinsel bir model gibi işlevselliğini sürdürür; şiddeti ve feda etmeyi içeren kurbanlık mekanizmalarını harekete geçirir, arkaik ya da geleneksel toplumlardaki gibi, kutsal-kurban ilişkisini kendi tertibatları (*dispositive*) içinde yeniden üretir.

Her şeyin dinsel alan içinde olduğu arkaik veya geleneksel toplumda kutsallık din etrafında örgütlenirken, modernleşme sürecinde kutsallık da dinden kopar ve ulus-devlet çerçevesinde vatan, bayrak, vatan toprağı etrafında, modernite içerisinde de insan hayatı, bedeni, canlı olarak insan varlığı etrafındaki tertibatların temelini oluşturur.

Bir anlamda, dinî-siyasetten bio-siyasete geçilirken kutsallık yok olmaz, ancak dönüşüme uğrar, paradigmaları değişir, yeni biçimlerde ortaya çıkar. Bu dönüşüm sürecinde, kutsala ulaşmanın temel yolu olan kurbanlık mekanizmaları da değişime uğrar. Değişim sürecinde, doğrudan şiddet içeren bir eylem olan kurban edimi (*sacrifice*) mazlumlar ve mağdurlar olarak, şiddet *imzasını* kaybetmeden yeni formlara bürünür.

Bütün kültürlerin, dolayısıyla Batı kültürünün de özünde varolan şiddetin ya da Freud'un tanımladığı şekilde, "kurucu cinayetin" anısı, evcilleşip sosyalleşmesine rağmen modernite içinde varlığını, itilmiş (*refoule*) bir biçimde sürdürmeye devam eder: Acıma, merhamet, suçluluk, öz bilinç, bu itilmiş şiddetin yeni *moral paradigmalarını* oluştururlar.

Öte yandan paradoksal bir şekilde, yeni kurbanların "özne" olarak varlıkları, Batı demokrasilerine ve bireyselliğin geliştiği toplumlara özgüdür. Batı demokrasilerinde, "İnsan Hayatı" kutsaldır; artık yalın bir canlı olarak hakları mevcuttur (İnsan Hakları Bildirgesi, bizzat insanın bir canlı olarak

hakları olduğunu belirtir). Ancak, *hakların tanınması*, her canlı insanın haklarını kullanabilmesi ya da özgürlüğüne sahip olması demek değildir; kendine benzeyeni özne olarak değerlendirdiği ölçüde o insanda kendi kutsal haklarını da görebilen modern insan, nesnelleştirdiği diğerlerini kendi haklarını korumak pahasına feda edebilir.

İbrahim Peygamber'in hikâyesinde olduğu gibi, bir babanın kendisi için en kutsal saydığı bir değer, inanç adına oğlunun boğazını kesmeye kalkışması mümkün değildir. Bunun fikri bile tahammül edilmezdir. Oysa aynı baba, oğlunu askere hatta savaşa gönderebilir. Vatan toprağını korurken kendisine şehit olarak dönen oğluna ağlarken, bir yandan da "Vatan için feda olsun," diyebilir. Aynı oğullar vatan için şehit olurlarken, başka oğullar da düşman ya da terörist olarak "etkisiz hale getirilirler". Foucault'nun altını çizdiği gibi, "hayatları kurtarmak için başka hayatlar kolaylıkla feda edilir."[5] Nazi kamplarındaki mülteciler ve Yahudiler için "... bu çıplak hayatların soyutluğunda dünya kutsala ait hiçbir şey görmedi," der Hannah Arendt.[6] Türkiye ve daha birçok ülkede, yakalanıp öldürülmüş "teröristlerin" özellikle ortada bırakılan cansız bedenlerinde de "hayatın kutsallığını" kimse görmez.

Hayatı vermenin kutsal olduğu bir sistemden, hayatın kendisinin kutsal kabul edildiği bir sisteme geçildiğinde, kurbanlar da içerisi ve dışarısına göre değişir. İçerisi, bireyin ya da topluluğun kendine benzeri ile eriyik bir ilişki kurabildiği alandır. Bu alanın içine giremeyenler, dışarısıdır. İçerisini belirleyen ve "bizi oluşturmayı" sağlayacak faktörler kültürel ve tarihsel olabildiği kadar, bu ayrım yapay bir şekilde oluşturul-

5 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité I, La Volonté du Savoir*, Gallimard, 1976, s. 180 (*Cinselliğin Tarihi*, Ayrıntı Yayınları, 2003).

6 Hannah Arendt, *Les origines du totalitarism*, vol II: *L'impérialisme*, Seuil-point essais, 2006, s. 287 (*Totalitarizmin Kaynakları/Emperyalizm*, Seçme Eserler 4, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2009).

muş, imgesel yollarla da çizilebilir. Hatta "bizi" oluşturan sınırlar gerçek öğelerden daha çok bu imgelerle belirlenir.

Kendini sürekli farklı şekillerde üretirken, ilahi ve dinsel *imzasını* koruyan kutsallık nedir sorusu ise, abisal[7] bir biçimde, en ilksel alan, insanın doğumundan, sosyalleşmesinin ortamı toplumsal düzeye dek, her alanı kapsar.

Kutsallık, en geniş ve arkaik anlamıyla, bireysel düzeyde, insanın formsuz "eşi", içsel ortamdaki bir medyal ilişki, Peter Sloterdijk'ın "borusal bir yol, içi boş bir varlık"[8] olarak tanımladığı insanın boşluklarını dolduran bir anlamlar dizisidir. İnsanın, "dünyaya atılmışlığındaki" yarım kalmışlığını tamamlayan mahrem bir alandır. Bireysel olduğu kadar, toplumsal düzeyde de, monadik bir ilişki kurmasını sağlayan "öteki" uçtur. Her monadik ilişki aslında diyadik (ikili) bir ilişkinin kendi içinde kapanarak eriyik bir bütün üretmesidir. Bu bireysel düzeyde bireyi her zaman tanımlayamadığı "başka bir şeye" bağlayan, nesnesi belirsiz bir ilişki olabildiği gibi, bir topluluğu da kapsül içinde tutan ve dışarıdan ayıran bütünleyici bağdır ya da bağlardır.

Öznenin temel arzusu, ötekini içine almak (*fusion*), monadik ilişkiler kurmak, kendi içinde ötekini eritip yok etmektir. Nitekim sevginin temelinde ötekini içine almak vardır; cinsel ilişkinin adı pek çok dilde bu içine almaya gönderme yapar. Cinsel ilişki, "birleşme, *intercourse, copulation*"dur. Aşırı sevgiyi belirten tüm ifadeler birer göstergedir; örneğin Türkçe'de, "canımın içi", "yerim seni", "yutarım seni", coşkun sevgi gösterilerinin tanımlarıdırlar. Benzer deyişler başka dillerde de bulunur. Ötekini bilinçli bir özne olarak tanımak ise, ötekinin şiddetine açık olmak, yani çatışmayı kabullenmektir.

---

7 Bir denizcilik terimi. Karanlık, sınırları belirsiz ve derinlerde; varlığından haberdar olduğumuz ama içine giremediğimiz, gizemini koruyan bir alan.

8 Peter Sloterdijk, *Bulles, Sphères* I, Fayard, 2002, s. 42.

Doğduğu andan eşini, "öteki yarısını" terk etmek zorunda kalan ve *garipleşen* insan, "öteki yarısını" bulmak, tekrar bir yuvarlak ortamı ve onun içinde iki uçlaklı bir ilişki yaratma çabasındadır. Bu kapalılık içinde özne, arzusunun doğrultusunda çifti ile bütünleşirken, yuvarlak ortam kapalılığı içinde kendisinden farklı olarak tanımladığı *ötekini* ya da *ötekileri* de dışlar. Dolayısıyla, monadik ilişkiler özünde çiftsel ilişkilerdir; çiftin, teklik içinde eriyik bir ilişki oluşturmasıdır. Tekillik ise, bölünemezliği içinde bir ikiliktir aynı zamanda.

Yaratılış mitleri, bu tekliğin içindeki ikililiğin en ilginç örnekleridirler. Her yaratılış hikâyesi, insan doğumunda olduğu gibi, aynı zamanda bir "ikiz doğumdur". Yaratılış mitolojilerinin birçoğu, bir bütünün ikiye ayrılması ya da bir bütünden ikilinin çıkışıdır.

Dünyanın kuruluşuna ilişkin mitleri incelediğimizde, farklı kültürlerden de gelseler, şaşırtıcı biçimde, ortak özellikler içerirler:

1. Tek aslında tek başına değildir, ayrışmamış bir ikiliği taşır.

2. Şiddet ve kaos, bu süreci başlatan, yeni düzene geçmeyi mümkün kılan, ileriye götüren hareketliliktir.

3. Her yeni düzen bir çeşit doğumdur. Karışıklık ve akışkanlığın içinden (dolayısıyla, genellikle ayrışmamışlığın sembolü olan sular ortamından) çıkarak yeni bir düzen kurulabilir.

4. Dünyaya geliş, bir itaatsizlik, şiddet yoluyla ortaya çıkar. Yeni bir düzenin kurulması kurban edimi pahasınadır ve her kültürün başlangıcında bir öldürme hikâyesi vardır.

İtaatsizlik, "baba"ya karşıdır; yani baba, ayrım olabilmesi için "karşı çıkılması", psikanalitik anlamda "öldürülmesi" gereken figürdür. Şiddeti getiren ama kaos ortamından da çıkaran erkektir: Yeni düzen, erkek egemenliğinde kurulur.

Başka bir kurucu mit olan Tevrat'ta, itaatsizlik ve ilk günah

kadından gelir gibi görünse de, aslında Adem ve Havva, Cennet bahçesinde henüz ayrışmamış bir bütünün iki yüzüdürler. Kadın ve erkek olarak ayrışmaları, cinsiyetlerinin ve cinselliklerinin bilincinde olan iki ayrı özne olarak varlıkları, yasak meyveyi yedikten, yani "bildikten" sonradır ("İkisinin de gözleri açıldı ve kendilerinin çıplak olduğunu bildiler ve incir yapraklarını dikip kendilerine önlük yaptılar", Tekvin, Bab 3.8).

Kurucu mitlerin birçoğunda kozmos, kurucu bir cinayetten sonra başlar (Tevrat'ta da, kültürün başlangıcı iki kardeş arasında –Habil-Kabil kardeşler– gerçekleşen bir öldürme hikâyesidir). Ölüm ise, bilinmeyenden gelir; gerisinde, yücelik, ruh, Tanrı fikri olmayan ölüm yoktur. Her ölüm, dışarıdan gelen bir şiddet, ölümsüz ruhların, tanrıların karşısında, insanların aczinin çözülemez damgasıdır. İnsanın bu bilinmezle baş edebilmesinin bir yolu da öldürmektir. Öldürme, yıkma eylemi, Freud'a göre, insanın temel özelliklerindendir. Ölüm, kan akıtmak, hem korkutucu hem de büyüleyicidir; hem temizler hem kirletir. Ölüm, bir yandan da, kutsal ile profan dünyaları da ayıran bir "eşiktir".

Walter Burkert, insanın *Homo Necans* (öldüren insan) olma sürecinde öldürme deneyiminin avlanma ile bağlantısını kurarken, bu eylemin özellikle bir erkek işi olduğunun ve bu eylem etrafında bir "erkek birliğinin" (*Männerbund*) oluştuğunun altını çizer.[9] Öldürmenin iktidarı erkekler dünyasında, savaş-barış karşıtlığı ve onun sentezinden oluşur.

Kutsallık da karşıtlıklar ve karşıtların birliği-ayrışması üzerine kurulduğundan, kadın-erkek arasındaki hiyerarşik sistem, önce doğrudan kadının bedeni üstünde işlevselliğini gösterir. Tamamen kutsalın alanının dışına itilen kadın, ancak İphigenia, Antigone gibi "kurban" statüsü ile erkeklerin iktidar alanı olan kutsallığın alanına girebilir.

9 Walter Burkert, *Homo Necans, rites sacrificiels et mythes de la Grèce*, Les Belles Lettres, 2005, s. 32.

Monadik karşıtlık olan doğum ve ölümün yanı sıra, cinsiyet farklılığı da düalist düşünce içindeki sınıflandırmalar ve kategoriler hiyerarşisi içinde sosyal düzene taşınır. İlk ve en uzun egemenlik biçimi, *kozmik* (kendi içinde özgün döngüleri taşıyan beden; adet kanamaları, hamilelik süreci gibi) kadın bedeni üzerine kurulan, doğumla ölüm arasına sıkışmış, *doğrusal* erkek egemenliğidir.

Öldüren, yani "hayatı alan" erkeğin, kadın üzerinde egemenliğini kurması, spermin gücüne atfedilen değerlerle gelişir ve hayat verme iktidarı da erkekler tarafına geçer. Bundan sonra, egemenin alanında yer alan "yaşatma ve öldürme" hakkı erkek, daha doğru bir deyişle "baba" yasası olacaktır. "Baba yasası" öldürme hakkı üzerine kurulduğundan, bütün dinlerde de, egemenin yani tanrıların ve özellikle Tek Tanrı'nın icra alanındadır.

"Baba yasası", kent yasasından da daha önemlidir. Babalar, oğullarını yutarak (Uranos ve Chronos mitinde olduğu gibi) ayrışmayı önlerler. Baba, çocuğu anneden koparan, dışarıya, sosyalliğe açan kişi olsa da, erkek çocuk babanın uzantısı, neslin devamının sembolik, egemen ifadesidir. Erkek çocuk sadece baba yasasını devam ettirmekle kalmaz, *baba adını* da sürdürür. Soyadı geleneği bunun en güzel örneğidir. Yeni bir düzene geçiş, erkek çocuğunun babayı "öldürmesi" ile mümkündür. Kızlar ise baba yasaları yüzünden kurban edilip, yok edilebilirler.

Nitekim töre cinayetlerinde tanımı gereği, "baba yasası" sitenin yasalarından üstün kabul edildiği için bu cinayetler işlendiği gibi, genellikle öldürme görevi erkek kardeşe verilir. Baba yasasının yaptırımcıları ve uygulayıcıları erkek çocuklardır; kızlar ise birer *homo-sacer*'dirler;[10] öldürülebilir,

10 *Homo-sacer*, arkaik Roma yasası içinde bir figürdür. *Homo-sacer* olarak tanımlanan kişi, ağır bir suç yüzünden yargılanan kişidir. Ancak bu kişinin cezası ne ilahi hukuk içinde ne de beşerî hukuk içinde yer alır; bu kişi ne kurban edilebilir (ilahi hukuk alanı) ne de öldürme cezasına çarptırılır (beşerî hukuk). An-

yok edilebilir "çıplak hayatlar" olarak kız çocukları, egemen babanın yasalarının devamını sağlarlar.

Kutsallık bir sınır, "eşikte" yer alan bir kavramdır. Kutsal-profan[11] ayrımı radikal bir karşıtlıktır ama geçilebilen bir eşiktir. İki dünya birbirine heterojendirler; birbirine karıştığı, bulanıklaştığı yerde sorun çıkar. Geçiş ritüelleri ve kurallar, bu karışıklıkları önlemenin, geçişi açmanın yollarıdırlar. "Ayrımın olmadığı din yoktur ve her ayrımın çekirdeğinde dinsellik vardır," der Agamben.[12] Dinselliğin sosyal ve siyasal örgütlenmenin tek biçimi olduğu toplumlardan modern iteye dek bu iki dünyayı ayırmak, egemenliğin temel koşullarındandır ve eşikten geçişin ritüel, yöntem ve yasalarını da egemen belirler. Bu ayrımın sağlanması ise kurban edimi ile gerçekleşir. Kurbanlık eylemi, dışarıdanlığı ile içeriyi ele geçirir.

Kutsallık, her ne kadar radikal ayrımların alanı olsa da, hem temiz hem murdar anlamlarını içerdiğinden, "dokunulmazdır". Tıpkı egemen gibi. Egemenlikle kutsallık birlikte giden bir süreç, aynı anda ikili işlevselliği gerçekleştirebilen kralın iki bedeni gibidir.[13] Kutsallığın profandan ayrışmadığı, tam tersine ikisinin birlikte taşındığı tek alan ise

---

cak bu kişiyi öldüren herhangi birisi de ceza görmeyecektir; yani ölüme açık bir hayattır. Kutsalın, dokunulmaz-murdar, tarafına da gönderme yapan, ancak Agamben'nin analizinde, "ölüme açık çıplak hayat" olarak ifadesini bulan "homo-sacer" konusuna sık sık değinilecektir.

11 Profan, Latince *profanum*'dan gelir; "pro" ön, "fanum" tapınaktır, yani tapınak önü demektir. Türkçe'de tam karşılığı olmaması nedeniyle, profan olarak kullanacağız.

12 Giorgio Agamben, *Puissance de la pensée*, Bib. Rivages, 2006, s. 162.

13 Batı monarşilerinde, kralın iki bedeni vardır: Her ölümlü insan gibi, "maddi", ölümlü bir bedenin yanı sıra, ilahi iktidarı taşıyan güç olarak, iktidarın sürekliliğinin sembolü, "manevi" bir bedene de sahiptir; bu beden ise ölümsüzdür. Bkz. Ernst Kantorowicz, *The King's two bodies. A study in medieval political theory*, Princeton University Press, 1997.

Nitekim modernite içinde, anayasal monarşi sistemlerinde de Kral'a veya Kraliçe'ye dokunulmaz. Hatta demokrasilerde bile, siyasetçilerin yasal "dokunulmazlıkları" vardır.

egemenliğin alanıdır. Diğer düzeylerde ayrım, üstelik şiddetle gelen ayrım esastır; ayrışma insanoğlunun ilk tanıdığı insanlık koşuludur; doğum-ölüm gibi.

Agamben, *sacratio*'nun etimolojik anlamını incelerken bu ikili karakterine dikkat çeker; *sacratio capitis* (yani *homo-sacer*) insansal hukuk içindeyse, durumu bir istisnadır, cezasız kalamaz. Tanrıların hukukun içindeyse, dokunulamaz veya kurban vermenin ritleri çerçevesinde dokunulur, yani bu alanda da bir istisnadır. Böylece, ikili bir dışlamaya ve çifte bir şiddete açık olma durumu, *sacrum facere*'dir. Bu *sacrum facere*'nin alanı egemenin alanıdır. Bu çifte istisnalık alanı, dinselliğin içindeki bir dış büyüme, profanın içindeki dinselliktir. Bu iki boyutun örtüşmesi, kurban verme ile cinayet arasında bir kayıtsız bölgede işlevselliğini gerçekleştiren "egemenin alanı" olarak ortaya çıkar.[14]

Kurban edilenler, bu iki dünya arasındaki "eşiği" mümkün kılanlardır. Antikite ya da kozmolojik bir dünyada bu geçiş, doğrudan bir hayatın yok edilmesidir. Kutsallık bu eylemle yazılır ve bu nedenle, kurban verilerek kutsallığa ulaşılır (karşıtların ayrımı ya da farklı dünyaların ayrışması hep kurban edimleriyle gerçekleşir; bu en dinsel anlamda (kozmik dinlerde), tanrılar ve kutsallık için kurban vermekten, sembolik anlamda dilin içindeki hiyerarşiye feda edilmiş sözcüklere kadar gidebilir).

Kutsal olan hep bir "fazlayı" içerir. Bu taşkınlık ise şiddet eylemi, bir can bağışı ile doğrudan bağlantılıdır. Kurban edimi (*sacrifice*) olmadan kutsallık (*sacred*), kutsallık olmayan yerde, kurban edimi olamaz. Bu edim ancak adanmış (*consecrated*) bir alanda gerçekleştirilebilir; bu ise egemenin alanıdır. Bu bağlam içinde, hayatı kurban etmek ve can bağışlamak, bir egemenlik alanı siyasetidir. Kutsallığın atfedildiği

14 Giorgio Agamben, *Homo Sacer I, le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, 1997, s. 96-97.

her alanda aynı zamanda şiddet ve en basitinden, can almaverme eylemi bulunur.

Her kurulmuş düzen, daha önce de belirttiğimiz gibi, özünde bir şiddet içerir. Daha sonra da bu düzeni korumak için şiddet uygulanır. Yasaların gücü, özündeki bu şiddeti denetleyebilmesiyle orantılıdır. Kurucu ve koruyucu şiddet olarak tanımlanan bu sistemin ötesinde, Walter Benjamin, bir üçüncü şiddetin varlığına dikkat çeker; "ilahi" ya da "saf" şiddet olarak adlandırdığı bu şiddet türü Benjamin'e göre, "keyfî" niteliği ve "yasaların bırakıldığı" (*dé-poser*) alanda yer alır ve egemenin şiddetidir. Bu şiddet dinsellik içindeyse, tanrıların egemenlik alanındadır ve tanrılar, kendi koydukları moral değerleri ve yasaları yıkıp çiğneyebilirler.[15] Kurduğu ve koruduğu yasaları istediği anda askıya alabilecek bu şiddet, yaşatma ve öldürme hakkını elinde tutan egemene aittir.

Agamben, Benjamin'in şiddet analizinde biraz daha ileriye giderek, egemeni, "zaten özünde bu şiddeti taşıyabilen" olarak tanımlar. Hobbes'tan bu yana, doğal durumda, yaşama ve öldürme gücünü elinde tutan her insan, bu doğal hakkını egemene devreder. Bireylerin "ortak refah" (*commonwealth*) ve yasalarla korunan sosyal barış düzeninde yaşamak için vazgeçtikleri "doğal durumu" ise, bir tek egemen kendi içinde taşımaya devam eder.

Egemen, bu dışarıdanlığı ve taşkınlığı ile içerisini egemenliği altında tutar; ne tam anlamıyla içeridedir ne de dışarıda, eşikte, bir "kayıtsızlık alanındadır".

"Hayat, egemenin istisnai durumu içinde kaldığı sürece kutsaldır."[16] Kurban, ayrışma ve dışlanmayı getirerek, mukaddes olur. Kurban verme eylemi bir başlangıç hikâyesi-

15 Walter Benjamin, "Pour une critique de la violence", *Oeuvres I*, Folio Gallimard, 2000 içinde, s. 235.

16 G. Agamben, *Puissance* ..., s. 115.

dir; özünde topluluğun dışına itilen, yani kurban edilen topluluğun temelini, geçmişini oluşturur; sayesinde bir "ilklik" hikâyesi kurulur. Ve bu öldürme eylemi yoluyla, hayat kutsallaşır. Kurban edimi, bir "öldürme" eylemi olduğundan, hayat ve ölüm birlikte mukaddes olurlar.

Arkaik dinlerde kurban edimi, ayinler ve belirli ritüeller yoluyla gerçekleştirilir ve bu biçimde kutsala ulaşmaya çalışılır. Tek tanrılı dinlerde de Tanrı ve onun "mukaddes" kıldıkları adına kurban verme geleneği devam eder. Ancak tek tanrılı dinlerle birlikte, radikal bir dönüşüm gerçekleşir. Tanrı tek olmasının yanı sıra kozmosu yaratan, ancak aşkınlık düzeyinde ulaşılabilecek bir görünmezlik, "dışarıdan gelen" bir ilahi güçtür.

Yücelik fikri, kozmik bütünsellikten koparak, yaratıcı güç olarak, başka bir evrene aitliğiyle, dünya üzerinde hâkimiyetini kurar. Tek tanrı için *ex-nihilo*[17] dünyayı yaratmak bir zorunluluk değil, bir istemdir; yani Tanrı öyle istediği için öyle olmuştur ama *ex-nihilo* Tanrı, dünyayı aynı zamanda içinde taşır. Tanrı dışarıda ve yasaların üstünde, dışında ise de, "egemenlik" koşulları içindedir. Dışarıdanlığını içeriye taşıyarak "yasaları" oluşturur. Kendisi, bu yasaların dışındadır. Bu ise, ancak hiyerarşik bir düzende mümkündür; kimin dışarıda olduğuna karar verilmesi, ancak kabul edilmiş bir hiyerarşi ilişkisi içinde gerçekleşebilir.

Arkaik kültürlerde, görünenle görünmeyen aynı yerdedir, birbirlerini tamamlarlar. Görünmeyen, her nesnede kendini gösterebilen bir içkinlik, varolan nesneler veya canlılar yoluyla ifadesini bulabilen bir güçtür. Bu dinsellik içinde egemen olan ruhlar, tinler, tanrılar, insanların dünyasını kendilerininkinden ayırırken, totemik, animist ya da şamanist dinlerde olduğu gibi, görünenlerin arkasına saklanırlar.

Oysa tek tanrılı dinler bu arkaik dinsellikten koparlar;

17 Yoktan yaratmak anlamına gelen Latince deyiş.

Tanrı'nın evreni bizim dünyamız olan "madde"nin içkinliğinden ayrışır ve yarattığı her şey, *bu dünya*, *öteki dünya* ve *yücelik* fikirlerinin öznelleşmesine (*subjectivation*) yol açar.[18] Tek Tanrı, tamamen görünmez hale gelir. Ancak uzaklaşması ve giderek görünmezleşmesi oranında, profan dünyada görünür hale gelir. Görünmeyen böylece bağımsızlaşırken ve Tanrı tüm evreni kapsayan bir yüceliğe dönüşürken, insan da giderek, kendi maddi dünyası içinde özgürleşir.[19]

Tek ve yaratıcı Tanrı, bu dünyanın tamamlayıcısı olarak değil, karşıtı olarak ortaya çıkar. Gücü tekliğinde, karşılaştırılmaz olmasındadır. Görünmeyenin varlığına ulaşmanın tek yolu, aşkınlıktır. Böylece ilk'liğe bugünden köprü atılabilir. Kuruluş mitlerinde belirsiz ilklik, orijin sorunsalı, zaman boyutunu koyan yaratıcı Tanrı ile şimdiye bağlanır. Aşkınlık böylece dıştan (*ex-nihilo*) yüceliğe ulaşmayı mümkün kılar. Başlangıç ile şimdi, geçmiş ile gelecek arasında bağ kurulabildiği gibi, tarihsel anlamda da "tarih" başlar.

Başlangıç, "ilk"in şimdi ile birleşmesi ve bugünü temel almasıyla, gelecek ve son kavramları da ortaya çıkar: Başlangıç varsa son da olmalıdır. Üstelik, ölümlülüğünün bilincinde olan insanın dünyanın sonu fikrini içselleştirmesi de kolaydır. Ancak sonluluğun sınırı, tahammül edilemez ağırlığı, "öteki dünya" fikrinin bir kapı aralığı olmasını sağlar. Böylece, gelecek fikri de yerini bulur. Gelecek, ilerleme, yaşam koşullarını daha iyiye götürme, umut demektir.

Yaratıcı Tanrı'nın üstünlüğü, kutsal kitaplarda vahiy yoluyla hatırlatıldığı gibi, bu gücün karşısında insanı boyun

18 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Folio Gallimard, 1985, s. 98.

19 İktidar aynı zamanda, kimin görünmez, kimin görünür olduğuna karar verendir (tek tanrı modeli). Tebaasına görünmeyen kral ya da padişahtır ama egemen, tebaasını bedenlerinde görünür kılabilmek için, giyimlerini ayrıntılı biçimde düzenler (Ortaçağ Avrupası'nda, hangi sınıfın nasıl giyineceği belirli kodlarla belirlenerek, gündelik hayatlarını en ince ayrıntılarına dek "görünür" kılınmıştır). İktidarın gücü ise, görünmeden varolabilen bir varlık olabilmesidir, kendini göstermeden varlığını her an hissettirir.

eğmeye, koyduğu yasakları kabul etmeye zorlar. Ancak Tanrı, kendi bağımsızlığını, dıştanlığını ilan ederken, insanı da bağımsızlaştırır; onu "bilen özne" kabul ederek, koyduğu yasalara uymayı insanın sorumluluğuna bırakır.

Öte yandan, vahiy yolunun sözcüleri, peygamberler aracılığı ile insanlarla arasında özel bir ittifak kuran Tanrı, insanı da doğadan ve diğer canlılardan koparır ve bir hiyerarşi oluşturur: Tanrı, insan ve diğer canlılar arasında, yukarıdan aşağıya doğru inen hiyerarşik bir ilişki kurar. Bu hiyerarşik ilişki içinde Tanrı ile insan çok özel bir çift oluştururlar. İnsan, yarattığı evrendeki diğer bütün canlıların üstündedir; çünkü kendi suretinden, bizzat topraktan yaratır bu üstün canlıyı (oysa diğer canlıları ve doğayı, Tanrı kelamıyla yaratır) ve ona kendi nefesini verir. Peter Sloterdijk, kendi imajından yaratmanın "nefessel bir mütekabiliyet, ilkel bir düalite" olduğunun ve ilk nefesin ilk çift ilişkisini oluşturduğunun altını çizer.[20] Cennetin kapalı ortamında birbirine dönük ve sembiyotik biçimde yaşayan bu mükemmel çift ilişkisi, "ilk günahla" bozulur. İnsan, "dünyaya atılan bir varlık", yalnızlığı ve yeni tanıdığı suçluluk duygusuyla donanmış ama aynı zamanda özgürleşmiş bir canlı olarak dünyada varolmaya devam edecektir. Bu ilk kopuşun, mükemmel ilişkisinin yoksunluğunu taşıyarak, başka füzyonel çift ilişkiler, içsel ortamlar oluşturmaya çalışacaktır.

Böylece, tek tanrılı bir sistemde insan (Tanrı'nın hiyerarşik olarak altında yer alsa da) yüceliğin üstünlüğünü nefesinde, benliğinde taşıyan yaratıktır. Tanrı tekliğini ikiye bölerek, alter-egosunu böylece kendi elleriyle üretir. Tek Tanrı bir aşkınlık düzeyi, üstün bir güç olarak kendi dünyasına çekilirken (kutsal kitaplarda Tanrı, peygamberlerinin dışında kimseye görünmediği gibi, tertibat ve yasalarını ilettikten sonra dünya işlerine de karışmaz), Tanrı'-

20 P. Sloterdijk, *Bulles* ..., s. 43.

nın sureti insan, tanrısal içkinliği üstlenir: Böylece görünmeyen aşkın gücün görünen içkinliği insanda ifadesini bularak, dünya üzerinde "görünen bir üstün güç" olarak egemenliğini kurar.

Bu egemenlik modeli yaratıcı, görünmeyen ama buyurucu, yasa koyucu Tanrı modeline uygundur. Günahı üstlenerek bağımsızlaşan insan, bu dünyanın –izin verildiği ölçüde– biraz dışındadır ve bu "dışarıdanlığı" ile içeriyi fetheder.

Yahudilik ve Müslümanlık "baba yasası" dinleridirler. Dışarıdan bir egemenliğin buyruğunda olmayı kabul ederler. Oysa Hıristiyanlık, en başında kilise kurumu araya girmeden, yani yönetime geçmeden önce, "monadik-diyadik" bir dindir. "İşte bu nedenle başından itibaren, *monade*, *dyade*'a doğru hareket içindeyken, *triade*'da durdu."[21] Üçleme modeli, bir ünitenin üçe bölünmüş ama birbirinden kopamayacak, ayrışmamış bir üçlünün bütünlüğüdür. Üçleme ilişkisi, anne karnındaki fetüs-anne-plasenta-göbek bağı, ilişkisini hatırlatır. Yuvarlağın içindeki iki uçlaklı bu ilişki, plasenta aracılığı ile birbirine bağlanır ve birbirinden bağımsız varolamazlar. Böylece, dış Tanrı içselleştirildiği gibi, bir insan (İsa) bedeninde cismanileşme yoluyla yönetim alanına girer. Hıristiyanlığın çıkışı ile dünya üzerindeki egemenlik modeli bir anlamda Tanrı'dan ve onun dünyasından tamamen kopar.

Yahudilerin ve Müslümanların Tanrısı tektir, bir ünitedir; oysa Hıristiyanlıkta, Baba-Oğul-Ruhulkudüs bağlantısıyla, –Peter Sloterdijk'ın nesnesiz ya da medyal ilşkilerine benzer– ortak bir tözelliğin (*co-substantiel*) içindedirler. Görünmeyen Tanrı, görünen antitezi, Oğlu İsa'nın bedeninde Ruhulkudüs aracılığıyla cismanileşirken, İsa da aynı medyal yol ile tanrılaşır. Daha sonra rasyonelliğin temelini oluşturacak bir tez-antitez-sentez üçlemi ortaya çıkar.

21 Grégoire de Nazianze, "Discours", Agamben, *Règne et*... içinde, s. 33.

Böylece Hıristiyanlık dışarıdakini (Baba'yı) içine alarak, baba-oğul, ikili egemenlik modeline geçişi sağlar.[22] Egemen olan gene dışarıda kalsa da, iktidarın yönetimi artık tamamen maddi dünyaya aittir. Dışarıdanlık artık bir ilahi hukuk alanı olmaktan öte, ekonomi politik iktidar yoluyla, içeriyi eline geçirir.

Ancak bu üçleme ile Tanrı insanlaşır insan da tanrılaşırken, iki dünya arasındaki ayrışma daha da derinleşir. Tanrı'nın dünyası "öteki dünya" olarak bu dünyadan tamamıyla kopar ve sonun ötesinde bir gelecek oluşturur. İnsanların dünyası ise kendi kendine varolabilen bir madde olarak, kendi içine kapanır. Maddi ve manevi dünya böylece ayrılır. Bu kopuş, aynı zamanda, dinin dinsellikten de kopuşudur; dinsellik bütünü kaplayan (maddi-manevi) bir yaşama biçimi iken, din ayrı bir kurum olarak "maddi dünyadan" ayrılır. Bu süreç, ilkin Max Weber ve daha sonra Marcel Gauchet'nin yeniden tanımladığı "*dünyanın büyüsünün bozulma*" sürecidir.

Max Weber, "dünyanın büyüsünün bozulması"nı "görünmeyenin tükenmesi", Gauchet ise, "görünmeyenin hükümdarlığının tükenmesi" olarak tanımlar; ancak iki düşünür de bu kavramı Tanrı'nın ölmesi ya da dinin yok olması anlamında kullanmazlar: Sadece, insan dünyasının sosyal, ekonomik ve siyasi gelişimi, artık dinselin içinde değildir. Gauchet'ye göre, tek tanrıcılıkla başlayan, Hıristiyanlıkla gelişen "insan-Tanrı" sentezi ile bu süreç hızlanmıştır.

Hızlanan bu süreç içinde kutsalın etrafındaki dinsel-tensel bağ da çözülür. Ancak, kutsal kaybolmaz, yer değiştirir; yeni tözelliklerin içinde yeni tanımlarını bulur. Kutsal, özünde

22 Hıristiyan teolojisi, iki karşıt ama birlikte işleyen paradigma doğurur; tek Tanrı'nın egemenlik gücünün aşkınlığı prensibine dayalı "politik teoloji" ve "oikononomia"nın yerini alarak, ilahi ve beşerî hayata ilişkin bir içkinlik düzeyi olarak ortaya çıkar. Birinci paradigmadan siyasi felsefe, ikincisinden de modern bio-siyaset türer. Bkz. G. Agamben, *Règne et* ..., s. 17-19.

çiftsel bir ilişki alanında yer aldığından, ne bireyin ne de egemenin alanından kopar. Birey, maddileşmiş-fiziksel (metafizikten kopmuş anlamında) dünyası içinde, kutsallığı "bedenine", kendi içsel varlığına taşırken egemenlik modelinde de kutsallığın ne olacağına karar veren gene egemen olduğundan, modernleşme sürecinde yeni kutsallık alanları açılır; ulus-devlet için vatan, demokrasiler için insan hakları, totaliter sistemlerde de "üstün ırk"tan "yeni insana" dek farklı şekillerde tezahür ederek, sürekli kendini yeniler ve üretir.

Modernleşmenin henüz eşiğindeki ulus-devlet sürecinde mukaddes olarak tanımlanan "vatan toprağı"nı korumak için elinde tuttuğu ve uyguladığı hayat alma-verme eylemi, arkaik kutsal-kurban ilişkisinden çok farklı değildir.

Kurbanın özelliği, genellikle bütün kültürlerde, ne tam içeride ne de tam dışarıda olmasındadır. Bir anlamda, "çifte dışlanmışlığının" içlenmesi, onu kurbanlık statüsüne oturtur. Kurban verilen, öldürülme eyleminden önce başkalaştırılır. Ayrışma, öldürme eylemiyle gerçekleştikten sonra, kutsallaştırılarak yeniden topluluğun içine alınır.

Ulus-devlet aşamasında, örneğin "askerlik görevi", böyle bir sürecin modern bir uyarlamasıdır: Egemen, askere alınan gençleri önce "başkalaştırır"; üniformanın içine sokarak, kışlaların duvarları arkasında toplayarak toplumdan ayırır; toplumun diğer, sivil bireylerine göre başkalaştırır. Sivil olarak tutması halinde, bunu başarması çok zordur. Ölüme sivil olarak göndermek, hukuksal ve moral yasalara uymaz (bunun için istisnai değil olağanüstü koşullar gereklidir). Önce asker yapar, ondan sonra kutsal vatan toprakları için canlarını vermelerini ister. Şehit olduktan sonra da, yani öldürüldükten sonra, kurban olarak kendisi kutsallığa şehit olarak ulaşabildiği gibi, bu eylemle vatan topraklarının üstünde yaşayan topluluk da kurbanını tekrar içine alarak, kutsallığa hep birlikte ulaşır.

Kutsallığı içselleştirmenin en iyi yolu, en kutsal olanı kurban verebilmektir. Ulus-devlet için de, askerliğe en değerliler, erkek çocukları gönderilir; değersiz kız çocukları değil. Toplum, en değerli varlıkları olan erkek çocuklarını kurban vererek, kendi kutsallığını yeniden üretir.

Oysa kurbansal kırılmanın "çıplak hayatlar" üretimine dönüştüğü modern toplumlarda, artık askerlik yoktur ya da isteme bağlıdır; bir meslektir. Savaşa gitmek her erkek çocuğunun görevi değildir. Modernite kurbanlık söylemini kırmıştır ama potansiyel olarak her bireyi birer çıplak hayat yani *homo-sacer* durumuna getirebilecek tertibata sahiptir. Savaşlara profesyonel ordular gider, ancak bu diğerlerinin "ölüme açık hayatlar" olmalarını engellemez. "Hayatın kutsallığı" dogması böylece ters yüz edilir; hayat kutsal olduğu için korunmaz, tam tersi, egemenin kendi gücünü icra edebilmesini ürettiği bir yaşam biçimi olarak, "çıplak hayata" dönüşüm korunur.

Modernite, kendi öz kimliğinden vazgeçmeden ötekini içine alabilmektir. Ancak insanın öznelliği ve tekilliği öylesine kutsallaşır ki, içine aldığı "öteki" de kendisinden başkası değildir. Bir yandan, ötekinde kendi aynılığını görebilen insan, bir yandan da sadece "yaşayan insan" olarak kendi kutsallığını ilan ederken, bu süreçte kurbanların tanımı da bireyin durduğu yere göre değişir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KOZMİK YUVARLAK[1]

Yuvarlağın mükemmelliği

Yuvarlak en basit ama en mükemmel ve tamamlanmış formdur. Dünyaya ışık ve sıcaklık veren Güneş, geceyi aydınlatan Ay yuvarlaktır. Gündüzden geceye geçiş, ikisi arasında bir daire çizer. Hayat, doğumla ölüm arasında dairesel bir zamandır. Yuvarlak mükemmelliğin, yüceliğin sembolüdür.

Eski Yunanca'da, evren sözcüğü yerine, "düzenli dünya" anlamına gelen kozmos kullanılırdı. Kaosun karşıtı olan kozmos, her şeyi içine alan kapalı bir yuvarlak, kendi içinde düzeni olan dünyadır (nitekim resimlerde bu düzen, daire şeklinde temsil edilir). Antik Batı Avrupa kozmolojisi içinde küre ve daire, düşüncenin ayrılmaz parçalarıdır. Eski Yunanlılar, gökyüzünü yıldızlarla kaplı bir küre olarak düşü-

1 Peter Sloterdijk'ın "küreler" sözcüğü yerine yuvarlak sözcüğünü kullanmamızın nedeni, yuvarlağın simge olarak imgelemimizdeki çağrışımına ağırlık vermek istememizdir. Küre, Sloterdijk'a göre, varlığın ontolojik konumudur ve biz de bu görüşe katılıyoruz, ancak kutsalın analizinde, varlığın konumundan öte, bütünlüğün ve onun getirdiği imgesel mükemmelliği ve uyumu yuvarlaklığın daha iyi ifade edeceğini düşünüyoruz.

nürler. Aristo, eterden oluşmuş katmanların gökte dairesel hareketler içinde olduğunu belirtir. Platon, *Banquet* adlı kitabında ilk insanın yuvarlak olduğunu, iki sırtı ve dört göğsüyle bir daire oluşturduğunu yazar.[2] Kuruluş mitlerinin çoğu, yuvarlaklık üzerine kuruludur. Düşlerimizde bile, kürelerin oluşturduğu dünyalar vardır.

Birçok yaratılış mitinde, BİR'den, TEK bir yuvarlaklıktan, çoğulluk doğar. Mali'de Dogonların her şeyin yaratıcısı üstün varlık "*Amma*"sı, kendi içine kapanmış bir yumurtadır ve bu yumurtadan (hamile kadın karnı gibi) dünyanın tüm simgeleri doğar. Hindistan'da tüm canlıların efendisi Prajapati, suların üstünde yüzen altın yumurtanın içinden çıkar. Çinlilerin ilk insanı Pan-Kou, doğurduğu 18.000 çocukla dünya insan nüfusunu oluşturmadan önce, yer ile göğün birleştiği eriyik bir yumurtadan 18.000 yıl sonra çıkar. Mısırlılarda güneş, bir yumurtadan doğar. İngiltere'deki güneş kültünü temsil eden *Stonehenge*, güneşin hareketini izleyen megalitlerin oluşturduğu bir dairedir. Yuvarlaklık ile yaratılış arasındaki ilişkiye kuşkusuz başka örnekler de bulunabilir.

Bütün bu örneklerden anlaşılabileceği gibi, yuvarlaklığın büyüsü tüm kültürlerin temelindedir. Debray'ın belirttiği gibi, "yücelikler yuvarlak, insana ait olan ise köşelidir". [3] Mükemmellikten uzaklaştıkça, yuvarlaklar yerini köşeli sembollere bırakırlar. Platon'un ilk mükemmel yuvarlak insanı tanrılarla yarışmaya kalkıştığında yuvarlaklığını kaybeder; bu insanın iki aynı yüzü ve dört bacağı vardır. Bacaklarının hızı ve gücüne güvenerek tanrılara saldıran bu yaratığı Zeus cezalandırır ve ikiye böler. Böylece, çoğalırken gücü azalır, yuvarlak tekliğinin gücünü hiçbir zaman bulamaz.

Öte yandan, yuvarlağın formu en azından iki uçlaklı iç-

2 Platon, "Le Banquet", *Phédon, Le Banquet Phèdre*, içinde, Gallimard, 2007.

3 Régis Debray, *Le feu sacré, fonctions du religieux*, Gallimard, 2005.

sel (mahrem) alanların yaratılabildiği ortamlardır. Bu form, –imgelemde– özneyi içinde eritebildiği gibi, kapalılığı ile ötekini de dışlar. Korunaklı, özneyi ötekilerden ayıran ama yalnız bırakmayan bir konumdur yuvarlağın içinde olmak.

Yuvarlağın içindeki ikilik

Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, bu yuvarlağın içinde insan tek değildir. İnsanı ikili bir varlık olduğuna inanmaya ne iter? Neden bedeninin dışında bir içsel varlık olduğuna inanma gereğini duyar?

Bu iki soru kutsallığın analizinin mihenk taşları olduğu gibi, insanın varoluşunun da temel prensiplerini hatırlatırlar. İnsanı ikili bir varlık olduğuna inanmaya götüren yolu, dünyaya geliş sürecinde, bedeninde ve bu dünyaya açılımının –doğumunun– tasavvurunda aramak gerekir. Bu ikili dünyaya geliş ve ikili varolma, belirli kapalı ortamlar ve ilişkiler gerektirir: Bu ilişkilerin ve ortamların niteliğini kavramak için Peter Sloterdijk'ın "Küreler" teorisine ilişkin çok kısa bir açıklama yapmakta yarar var:

Peter Sloterdijk, "küre"nin içinde varolmanın insanın temel konumu olduğunu belirtir. Küreler, dışarıya karşı iç ortam koşulları oluşturmaya yönelik morfo-bağışıklık yapılarıdır.[4] Daha sonra insan, hayatı boyunca bu iç ortamları dışarıda oluşturmaya çalışacak, bu kez dışarısını içeriye taşımaya çabalayacaktır.

"Küreler" teorisi, varlığın ontolojik alanlarının küreler olduğu hipotezinden hareket eder. Ancak, bu küreler tözelliğin (*substance*) teorisi değil, kürelere değgin ilişkiselliğin ve içinde barındırdığı ilişkilerin felsefesidir. Bu küreler içinde, varlık ilişkisiz varolmaz. Ancak bu ilişki her zaman nesnesi olan bir ilişkiyi de içermez; Sloterdijk, bu tür ilişkileri

4 Peter Sloterdijk, *Bulles* ..., s. 30-31.

"İLE" bağlacı ile tanımlar. Buradaki "İLE", dilbilgisel anlamda bağlaç+isim niteliğindedir; ama nesnesi olmayan isimdir.

Varlığın bulunduğu yer, aynı zamanda ortak varlığın alanıdır. Bu nedenle, ortak alandaki varlıkların ilişkilerini incelemek gerekir. İnsan ise bu alanın içinde olduğu gibi, kendisi de başlı başına bir alandır; ontolojik anlamda, P. Sloterdijk'ın deyimiyle insan, "içi boş bir varlık, bir oyuk, borusal bir yol, otojen bir vazodur". Bu oyukluk ve boşluk sayesinde, insan başka bir şey tarafından doldurulmaya hazırdır; bir nüfuz etme borusu olan bedenin içinden başka şeylerin geçişi mümkündür, yani iki uçlaklı bir yoldur ve sadece insansal bir niteliktir.

Bu oyuğun nasıl doldurulduğu ve içinde ne olduğu sorusuna cevabın en mükemmel örneği, Eski Ahit'te "Yaratılış" (Tekvin) hikâyesi ile verilir. Sloterdijk'a göre, Tanrı insanı bir "zanaatkâr" gibi, topraktan yaratır. İlk aşamasında bir "seramik vazo" olan bu yaratığın burnuna kendi nefesini,[5] hayat üfürüğünü vererek ontolojik olarak tamamlanmış, hareket eden, öznelliği ve aklı olan bir yaratığa dönüştürür. Bu insanın ikili varlığının sembolik anlamıdır; Tanrı kendine benzeyenden "ikizini" yaratır, –Tanrı ve Adem ikizdirler– Tanrı ikizi insana nefes vererek, onu da ikili bir varlığa dönüştürür. İnsan, böylece dış zarf bedeninin içinde başka bir şey (bu kültüre ve zamanlara göre farklı adlandırılır; ruh, tin, akıl, bilinç, vb.) taşıyan ikili bir canlıdır.

Bu dışarıya bakan ama dışarıya dönük olmayan küresel-iç ilişki içinde, etkileyen aynı zamanda etkilenendir. Sloterdijk, bu tür ilişkileri "nesnesizler ve ilişkisiz ilişkiler" (*nobjets et non- relations)*[6] olarak tanımlar.

---

5 Nefes, İbranice'de "ruach" (ruh) ile eş anlamlı "nefesh"tir ve hayat üfürüğü, tin, zihin anlamına gelir. Arapça'da da aynı anlamı taşır.

6 Peter Sloterdijk, *a.g.e.*, s. 319.

İlksel yuvarlağın içindeki çiftsel ilişkiler

Nesnesizler ve ilişkisiz ilişkiler

"Nesnesizler ve ilişkisiz ilişkiler"e en belirgin ve insan için en ilginç örnek, insanın rahim içinde oluşma sürecinde başlar. "Oral" aşamadan önce, anne ile ilişkide nesnesiz üç boyutlu aşama ve medyal biçim bulunur:

1- Anne karnındaki fetüs ile anne arasındaki iki-uçlaklı ilişki, kan ve plasenta aracılığı ile kurulur. Buradaki Bir'in kanı, diğerinin kanı olur. İlk iki uçlaklı, mahrem ve eriyik (diyadik) bu ilişkide iki bütün varlık, kanla birbirine bağlanır. Kan aracılığı ile ikili-ünite, bir "üçlüye" (triniteye) dönüştüğü gibi, üçüncü ünite olan bu kan sayesinde, iki üniteden Bir yaratılır (Hıristiyanlığın temel prensibi). Bu nedenle bütün kültürlerde, kan bağı belirleyici bir rol oynar; ailesel, cemaatsel bağ bu akan kanla sembolik boyuta ulaşır.

Antik Mısır'da, kalpte büyüyen fetüs, doğuma yaklaşması ile aşağı organlara inerken anne kanıyla ıslanır. Ortaçağ Avrupası'nda çocukların yaşayabilmelerinin annenin regl kanı sayesinde olduğuna inanılırdı (hamilelikle birlikte regl kesildiğine ve de kaybolmadığına göre, bu kan ancak bebeğin beslenmesi için gereklidir!).

2- Fetüs, rahim içindeki akustik ortamda, ilk "audio" deneyimini yaşar. Kendisi ile dışarısı arasındaki bu akustik bağ ile birlikte, ilk psiko-sosyal ilişkisini kurar. İlk ses-müzik ve dil deneyimi, bu nesnesizlik içinde oluşur.

3- Yeni doğan bebeğin anne bedeni ile yeni tensel ilişkisi oluşmadan ve meme emmeden (oral ilişki) önce ilk karşılaştığı ortam, "hava ve nefes" ortamıdır. Amniyotik suyun yerini alan hava, dış dünya ile arasındaki ilk "medyal" boyuttur.

Bu sıvı –hava– akustik ortamlarla oluşan bağların nesneleri belirsiz olsa da, bireyin ilk ortamı, dünya ile kurdu-

ğu nesnesiz ilişkilerdir. Bu tür ilişkilerde birey aslında Bir değil, içinde en azından ikiliği taşıyan bir kapsüldür; Bela Gruberger'in tanımıyla bir "Monad"dır.[7]

P. Sloterdijk, "İLE" bağlacı ile adlandırdığı bu arkaik-nesnesiz ilişkilerin, bireyi bütün hayatı boyunca takip ettiğini belirtir. Çocuk ile annenin rahim içindeki ilişkisini sağlayan göbek bağı böyle bir "İLE" ilişkisidir. Göbek bağı sadece plasenta ile bebek arasındaki bir arter değil, oluşmakta olan bir hayata akan bir güç, fiziksel bir bağın bizzat eserleşmesidir.[8]

Dünyaya "çift" olarak giriş

Rahim içinde iki uçlaklı monadik bir ilişki olan anne-bebek ilişkisi, "İLE" ile başka bir monadik ilişkiyi kapsar. Her tamamlanmış doğum, aslında iki birimin bir bütünlük içinde dünyaya gelişidir. Çocuk, içinde yaşadığı mağaradan tek başına çıkmaz, plasenta ile birlikte dünyaya gelir (nitekim Türçe'de halk dilinde plasentanın adı "EŞİ" dir), yani bebek aslında eşi olan bir çifttir. Bir anlamda, tüm doğumlar ikiz doğumlardır. Bu canlı aslında –kendisi bilmese de– hep bir ikizdir; ilkliği ikizdir, ikiz olarak dünyaya gelir (plasentası ile birlikte); anne-çocuk en başta (babanın araya girmesinden önce) bir ikilidir, ötekinin yüzü, kendisidir. Bu ikilik

---

7 Monad; içindekini birleştiren bir biçimi tanımlar. İkililiği (*bi-polarite*) içinde saklayan bir kapsüldür. Grunberg'in "Monadizm"i (nitekim bu terimi Leibniz'den esinlenerek alır ve anlamını biraz değiştirir) tüm füzyonel ilişkileri tanımladığı gibi, dış kabuğun, içeriği ile birleştiği bir biçim, istikrarlı bir biünitedir. Anne karnında çocukla başlayan bu sessiz füzyonel ilişki, daha sonra başka şekillerde kendini gösterebilir; Romeo-Juliet, çocuk-fetiş oyuncağı, yetişkin ile hayran olduğu kişi, analist-hasta ilişkileri, füzyonel-ikili ilişkilerin farklı formlarıdır. Bela Grunberger, "ideal öteki ile psişik bir mekân içinde, düşsel (*imaginaire*) bir mükemmellik içinde yaşadıklarını ya da en azından öyle olduklarını düşündükleri ölçüde, insanlar 'monad' bir biçimin, monadik motifin içindedirler," der.

Bela Grunberger, *Narcisse et Anubis*, Edition des Femmes, Paris, 1989.

8 Peter Sloterdijk, *a.g.e.*, s. 385-397.

aynı zamanda medyal bir yoldur; aynı kürenin içindeki iki uçtur ve aynı "nefesin" paylaşıldığı kanaldır.

Arkaik ve geleneksel popüler inançlarda, bebeğin eşine kültürel imgelem içinde önemli bir yer bırakılır. Modernitenin eşiğine gelinceye dek, topluma, bağlı olduğu cemaate bağlanmadan önce, insanoğlu mahremiyeti içinde, ruhunun derinliklerinde öncelikle tek değildir, "ötekine" bağlıdır. "EŞİ"ne veya göbek bağına ilişkin belirli ritüellerin olması, insanın formsuz öteki parçalarına verilen önemin işaretleridir.

Birçok kültürde plasenta, yani "formsuz eş"in özel bir yeri olduğu gibi, özel bir özen gerektirir: Ya gömülür ya asılır ya da suya atılır, yani yaratılışın dört temel gücü olan toprak, su, hava ve ateşe bağlı bir uygulamaya tâbi tutulur. Buradaki özen, formlu canlı ile onun formsuz eşini bir bütün olarak gören, bunlara kozmosun içinde aynı düzeyde yer veren kültürlerin ifadesidir.

Çoğunlukla evin bodrumuna ya da bahçesine gömülen (örneğin meyve ağacının dibine gömülür) plasentanın ataların ruhları ile ilişkili olduğuna inanıldığından, eve güç katacağı düşünülür; örneğin, eski bir Alman geleneğine göre, kızlarınki elma, erkek bebeklerin eşi ise armut ağacının dibine gömülür. Portekiz'in kuzeyinde ve Avrupa'nın bazı bölgelerinde ise, kurutulup dövülerek toz haline getirilir ve ilaç olarak kullanılır.[9] Güney Amerika'da bazı kızılderili kabilelerinde, plasenta, doğumdan sonra cemaat üyeleri tarafından yenilirdi. Antik Mısır'da ise firavunların plasentası, dini bir kutsallığa sahiptir; ruhunun dış görüntüsü kabul edilir ve gizli yardımcısı olarak nitelendirilirdi.

Anadolu'da da benzer uygulamalar bulunur; çocukla göbeği ve eşi arasında yakın bir bağ olduğuna inanıldığından, göbek ve eşi özel muameleye tabi tutulur. Plasenta, çocuğun

9 Nitekim plasentanın "tedavi" nitelikleri modernite içinde yeniden keşfedildiğinden, bugün özellikle kozmetik sanayiinde kullanılıyor.

sonu, arkadaşı, eşi, yoldaşı gibi adlarla tanımlanır. Çocuğun sonuna çocuktan bir parça hatta çocuğun kendisi gözüyle bakıldığı için doğumdan sonra genellikle temiz bir beze sarılarak temiz bir yere gömülür.

Göbek ise, bebeği eşine ve annesine bağlayan "İLE" olduğundan, çocuğun geleceğini, ilerideki işini ve geleceğini etkileyeceği inancıyla göbek gelişigüzel atılmaz; dindar olsun diye cami avlusuna gömülür, okusun diye okulun duvarına, bahçesine, kısmetini dışarıda arasın diye suya atılır.

Göbek bağını kesmenin anlamı, Ben'in aydınlık küreye bir bıçak veya makas aracılığı ile, yani kesilerek açılmasıdır. Kesen kişi, öznenin ilk ayrılığını belirleyen, çocuğa dışarı ortamına çıkmaya izin verendir. Françoise Dolto bu ilk ayrılığı "göbeksel kastrasyon" olarak tanımlar. "İLE" ile bağlantı kopup atıldıktan sonra, çocuk eşlik edilemez yeni bir hareketin içine girer.

Türkiye'deki "göbek adı" geleneği bu açıdan incelenmeye değer: Göbek adı göbeği kesilerek anneden ayrılan bebeğe verilen ilk addır (asıl adı, yani kuşaklararası kimliğini belirleyecek ad, daha sonra bir aile büyüğü tarafından kulağına ezan okunarak 3 kez fısıldanacaktır). Bu eylemle bebek, adıyla, yeni kimliğiyle birlikte anneden koparılır. Öte yandan göbek adı, sonradan gelen formsuz "EŞİNİN" de adıdır aynı zamanda. Böylece, bireyin ikizi de adlandırılır, kimliğinin parçası olarak, daha mahrem bir düzeyde yaşamaya devam eder. Göbek adı kamusal alanda kullanılan ad değil, aile içinde bilinen, evin mahremiyetine ait olan addır; tıpkı bebek-plasenta ilişkisinde olduğu gibi.

Nitekim doğumların hastanelerde gerçekleşmesi ile plasentayı bir beze sarıp gömme geleneğinin kaybolmasına paralel olarak "göbek adı" geleneği de kaybolur.

Başka kültürlerde de "göbek adı" geleneğine bağlı uygulamalar görülür: Romalılarda bir tek doğum günü yoktur;

çünkü antik Roma kültüründe de yalnız, tek başına doğum olmaz. Her doğan kişinin bir koruyucu meleği "genius"u, yani "cini" vardır. *Genius*, Roma mitolojisinde, her doğana eşlik eden ve kaderini etkileyen, o kişiye özgü bir melektir. Ait olduğu kişiyle doğar, onunla ölür, yaşadığı sürece bağlı olduğu kişiye yardım eder, onun iyiliği için uğraşır.

Bu gelenek, başka bir biçimde, Hıristiyanlıkla da devam eder. Her doğan kişinin ayrıca bir isim günü vardır; 365 gün aziz ve azizelere atfedilir ve bir aziz(e) adını da taşıyan her Hıristiyan kişinin adının günü vardır; o gün isim günü olarak kutlanır.

Türk-Anadolu doğum geleneklerinde de doğan bebeği iyilik meleği korur ancak lohusalara ve yeni doğmuş bebeklere musallat olan "al bastı" cinine karşı da koruma tedbirleri alınır.

Yukarıdaki ve daha bulunabilecek örneklerde görüldüğü gibi, insan için dünyada olmanın ilk aşaması, adını taşıdığı eşini bırakmak ve ana karnındaki mükemmel yuvarlağı terk etmektir. Bu, aşamada, Sloterdijk'ın belirttiği gibi, ilk küreden kopan insan iki uçlaklı ilişkilerden çoğul ilişkilere geçerken, ilk mükemmel küre de fantazm olarak kalır.[10] İnsan, birçok yaratılış mitinde[11] olduğu gibi, "hep öteki yarısını arayan, tamamlanmamış, yarım" bir birey olarak, yuvarlaklığın dışında yaşayacaktır.

Yuvarlağın içinde çiftin ayrılışı/ Öteki yarısını arayan adam

Yapısalcı antropolog Rodney Needham,[12] bazı sosyal nosyonların farklı kültürlerde değişmediğini ileri sürer.

10 Peter Sloterdijk, *a.g.e.*, s. 62.

11 Bu yaratılış mitleri, "yuvarlaktan çıkan yücelik" bölümünde daha ayrıntılı açıklanacaktır.

12 Rodney Needham, "Unilateral figures", *Reconnaissances*, University of Toronto Press, 1980 içinde.

Örneğin, asimetri yasalarında sağ soldan daha üstündür, soy zincirleri birbirlerine benzerler. Bu nosyonların ve mitlerin yanı sıra, özellikle birçok kültürde resimlenen, neredeyse evrensel mitik bir "yarı insan" figürüne dikkat çeker; bu "yarım insan"; sağ tarafından, sadece yarısı resmedilen veya heykel olarak biçimlendirilen tek ayak üstünde, kolları açık ve zıplamaya hazır bir erkek figürüdür. Mitik figür, dikeysel bir yarımdır. Neden bu arketip tek yönlü insan figürü vardır ve insanı ortadan kesilmiş şekilde temsil etmeye iten psişe nedir sorusuna Françoise Héritier'in verdiği cevap ilginçtir ancak tatminkâr değildir:[13] Héritier, bu resimlerdeki tek yönlü görüntüyü, temel bir asimetrinin, cinsiyet farklılığının simgesel ifadesi olarak yorumlar. Bütün toplumlarda genellikle cinsiyet farkı, ikili karşıtlık olarak ve hiyerarşik bir biçimde anlatılır. Bu karşıtlıklardan hep bir taraf daha değerlidir. Héritier'e göre sağ taraf, soldan daha makbul olduğu, erkek ise egemen simge olduğu için, bu yarım insan erkeğin sağ tarafından resimlendirilir. Bu yapısalcı analizde, anlam karşıtların varlığındadır, içeriğinde değil.

Oysa bu yarım insan, psişik bir yarımlılığı, ötekisinin nerede olduğunu bilmeyen ama dünyaya gelirken ikili veya "İLE" si olan, çiftini kaybettikten sonra "yarım kalmış" insanı da hatırlatır. Platon'un bölünen insanı gibi, çoğulluğunun içinde yarım kalmış, ilksel mükemmelliğini bulamayan insanın "yarımlığını", eksikliğini vurgular gibidir.

Kuruluş mitlerindeki çift sembolleri başlangıcı belirlediği gibi, farklılaşmayı da anlatır; ayrışmalar, aynı zamanda dünyanın –kozmosun– kuruluşunun hikâyeleridir.[14]

13 Françoise Héritier, *Masculin/Feminin I, La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1997.

14 Aşağıda anlatılan iki mit örneği, –Dogon ve Yunan mitolojileri– farklı iki kültürün mitolojik hikâyeleri olmalarına rağmen, ortak birçok noktalarının olması açısından ilginçtirler. Ayrıca iki mitolojinin sembolik anlamları çok benzer-

Batı Afrika "Dogon" mitolojisi[15]

Dogonlar animist ve tek yaratıcı Tanrıya inanıyorlar: Bu yaratıcı Tanrı, dünya üstündeki tüm varlıkların yaratıcısıdır ve adı AMMA'dır.

Mitolojiye göre Amma, tükürüğünde varolan "söz" ile anne simgesine benzer bir dişi plasenta ("dünya yumurtası" da deniyor) yaratır. Bu plasentayı, ilk iki varlığın tohumları ile döller; bu iki varlık kimi zaman ikizler, kimi zaman da androjin, kadın ve erkek varlıklar olarak tanımlanırlar. Amma'nın belirlediği bu gebelik süresi bitmeden, bu varlıklardan biri, babasına (Amma'ya) itaatsizlik ederek zamanından önce yumurtadan çıkmaya karar verir (bu ilk yaratıklar yayın balığı formunda temsil edilirler ki bu temsil, bütün Sudan bölgesinde fetüsü simgeler eder).

Bu ilk varlık, Tanrı'nın istemine karşı gelerek sadece erken doğmakla kalmaz, üstelik "tek" doğar ve bu anlamda, dişi yarısı, ikizi ya da dişi ruhu yumurtanın içinde kalır. İlksel karanlığın içinde gidip gelen ama hep öteki yarısının eksikliğini hisseden bu yarım varlık, ikizini de yanına almak istemeye çabalasa da başaramaz çünkü Amma, öteki yarısını saklamıştır. Bunun üzerine, Amma kendi plasentasından bir parça koparak, onunla aşağılara iner ve bu plasenta parçası toprak, yeryüzü olur. Dişi yarısını bulma çabası içindeki erken çıkmış "ilksel yarım" ise toprağın içine girer ve ırzına geçer. Bu ensest bir eylemdir çünkü bu plasenta, annesinin de parçasıdır (Oedipus mitinin bir başka biçimlemesi). Bununla kalmaz, babasından da "sözü" ve insanlığa hazırlanmış "ilksel sekiz tohumu" çalar. Amma, bunları geri alarak yasakları çiğneyen *yarı oğlunu* cezalandırır ve onu "Boz Tilkiye" (Latince-

lik gösterir. Kuşkusuz, benzer birçok başka mitolojiler de bulunur, ancak, bu çalışmanın kapsamını çok aşacağından, bu iki örnekle yetineceğiz.

15 Bkz. Geneviève Calama-Griaule ve Praline Gay-Para, *La parole du Monde*, Mercure de France, 2002.

si *vulpes pallida*) dönüştürür. Bu mitik hayvan sadece geceleri, karanlık çöktükten sonra ortaya çıkar ve toprağa gömülü çukurlarda yalnız yaşar. İnsanların olduğu yerlere yaklaşmaz ve inanışlara göre, hâlâ yarısını arar. Bu hikâyenin galaksideki sembolü "Sirius" yıldızı ve ulaşamadan onun etrafında dönen uydusudur. Böylece mit gökyüzüne de yazılmıştır.

Yumurtanın öteki parçası ise "Nommo"dur. Nommo, mükemmel varlıktır. Suyun, bereketin efendisidir. Dünya üzerine indikten sonra, insanlara "sözü" ve teknikleri getirir. Öteki yarısının dünya üzerinde yarattığı felaketleri temizlemek için kurban edilir ve parçalanır. Amma, vücudunun parçalarını dünyanın dört bir yanına dağıtır (dört yön). Ancak Amma, daha sonra parçalarını toplayarak Nommo'ya yeniden hayat verir ve dünyaya dördü kadın dördü erkek olan ilk insanlarla, temiz topraktan yapılmış bir *sandıkla* iner. Bu sandık öteki yarısının kirlettiği topraklar üzerine konarak bu toprakları temizler. İlk insanlar, topluluk halinde toprağı ekerler. Bir başka deyişle, kültürü başlatırlar.

Tilki, "söz"ü çaldığı için cezalandırılır ve Amma dilini keser; yani sözden mahrumdur ama pençelerinde bir başka dil saklıdır. Üstelik tilki, Amma'nın *zamanlamasının* dışında kalmayı başarmıştır, bu nedenle zaman dışıdır ve geleceği görebilir (aynı nedenle, Dogonlarda, tilki kâhin bir yücelik kabul edilir).

Dogonların inanışına göre söz, insan bedeninin iç organlarında oluşur, pişer; tükürük yani su "söz"ün ana maddesidir, söze hayat verir, kalbin ısısıyla sözün suyu ısınır ve ciğerlerle yukarıya püskürtülür. Ağızın içinde bir kumaş gibi dokunarak dudaklardan dökülür.

Dünyada varolan her şeyin bir anlamı, dili vardır, çünkü dünya ve içindeki her şey Tanrı'nın sözünden oluşmuştur. Yaratılan her şeyde Tanrı'nın sözü bulunur, önemli olan bu sözü duyabilmek, anlayabilmektir.

Yunan mitolojisinde dünyanın kuruluşu

Başlangıçta Kaos vardır. Bu psikotik çekirdek içinde her şey belirsiz, farklılaşmamış ve ayrışmamıştır. İlkin toprak ana tanrıçası Gaya ortaya çıkar. Gaya, Uranos'u (gökyüzü) doğurur. Uranos korkunç, sert karakterli bir tanrıdır. Sürekli Gaya'dan çocukları olmasına rağmen, (Titanlar, Titanidler, Cycloplar ve Devler) bunların rekabetinden korktuğundan çocuklarını Gaya'nın en derinliklerinde, Tartarlar diyarında saklar. Sonunda Gaya isyan eder ve çocuklarından Chronos'u (Zaman), babasını hadım etmeye ve böylece yerine geçmeye ikna eder. Chronos babasının penisini keser; acıyla kendini Gaya'nın üstünden yukarıya çeken Uranus gökyüzünü oluşturur, aydınlık doğar. Uranos'un sulara düşen cinsel organlarından Eros, köpüklerden ise Afrodit doğar. Gaya'nın (toprağın) üstüne sıçrayan kan damlalarından Erinyesler (aile ve baba suçlarının intikamcıları üç tanrıça; bu tanrıçalar, sosyal düzenin koruyucularıdır) oluşur. Uranos oğlunu lanetleyerek aynı şeyin kendi başına geleceğini ve çocuklarından birisi tarafından saltanatına son verileceğini haber verir.

Chronos, Rhéa (kız kardeşi) ile birleşir. Ancak, babasının kehanetinden korktuğundan aynı şiddet geleneğini devam ettirerek bütün çocuklarını yutar (Hestia, Demeter, Héra, Hades, Poseidon). Rhéa en son çocuğu Zeus'u yutulmaktan kurtarır ve Girit adasına saklar. Büyüyen Zeus, kardeşlerini babasının karnından kurtarmak için okyanus kızlarından Metis'in yardımıyla babasına bir içki içirtir ve kusmasına yol açar, böylece kardeşlerini kurtarır. Daha sonra Zeus, Titan ve Devlere karşı savaşacaktır. Bu savaştan Zeus ölümlü Herakles'in (Herkül) yardımıyla galip çıksa da, Gaya'nın çocuklarının intikamını almak üzere yarattığı korkunç Typhon, Zeus'un el ve ayaklarının tendonlarını keser. Zeus, Pan

ve Hermes'in yardımıyla Typhon'u yenerek (aynı zamanda, sembolik olarak anaerkil düzeni de böylece yıkar) sosyal düzeni getirir. Diğer bütün tanrılar Zeus'un iktidarını kabul etseler de, hayatı dokuyan, sonra da bu hayat ipliğini ölümle koparan kader tanrıçaları Moiralar, bu iktidara boyun eğmezler.

Dogon mitinin tek tanrıcı dinlerin yaratıcı Tanrısıyla benzer birçok ortak noktası olması dikkat çekicidir. Bu mitin içeriğinde, iki önemli öğenin "söz" ve "zaman"nın karşıtlığı ama vazgeçilmezliklerini görmek mümkün. Söz düzenin, toplumsal ahengin parçası iken, kargaşa ve kaos, sözden mahrumdur.

Sosyalleşmenin aracı dil-söz iken, geleceğin, ilerlemenin habercisi ise karışıklık ve düzenin bozulmasıdır. Nommo, insanlara uygarlığın ilk araçlarını verir; söz bu sürecin temel gereksinimidir (üç kutsal kitapta da Tanrı'nın kelamı, dünyanın oluşumunda yer alır. Tanrı, nefes yoluyla bu gücünü insanlara devrettikten sonra, onların dilinden uzaklaşır).

Öte yandan, çok farklı iki kültüre ait olmalarına rağmen, iki kuruluş mitindeki ortak noktalar, dünya düzeninin oluşmasına dair benzer bir düşünce sisteminin ürünleri izlenimini verirler:

1. Tek, aslında tek başına değildir, bir ikiliğin beraberliğidir. Ancak bu ikilik ayrışmamıştır, aynılığın iki farklı yüzüdür (Dogon mitinde yumurtanın içindeki "ikizdir", Yunan mitolojisinde ise Gaya ve Uranus birbirine yapışıktırlar). Bu Tekliğin içinde ötekilik yoktur, en azından bilinç düzeyinde değildir; cinsiyet farkları yoktur. Bu fark, kaostan çıktıktan sonra oluşur.

2. Dünyaya geliş ve düzenin oluşması bir "itaatsizlik" eyleminin sonucudur. Kaos'tan veya Teklikten çıkmanın yolu, temel bir yasaya karşı gelmekle mümkündür. Dogon mitinde ikizlerden biri, ayrışmaya, ikizinden kopmaya karar verir;

Amma'nın yasasına karşı gelerek, zamanından önce dünyaya gelir ama karışıklığa yol açar. İkizi "kelamla" bir düzen getirene dek, bu kargaşa devam eder. Burada ikizler artık ayrışmışlardır (birisi karışıklığı, diğeri düzeni temsil eder). Yunan mitolojisinde de ayrışma, babanın hadım edilmesiyle mümkün olur; "baba cinayeti"[16] ayrışmayı sağlar ama karışıklık ve savaşları da beraberinde getirir.

3. Ayrışma ancak "şiddet" yoluyla mümkündür. Şiddet eylemlerinin sonucu, bir *vazgeçme* söz konusudur. Düzenin kurulması "sacrifice"ler pahasına olacaktır; Tilki "kelam"dan yoksundur, Nommo ise düzeni korumak için, geleceğin ne olacağını bilmekten, yani "kader"den feragat eder. Aynı şekilde, Zeus sosyal düzeni kurmak için savaşlar verir ve tanrısal bir güç olan "kadere sahip çıkma" yetkisinden vazgeçmek zorunda kalır.

4. Dogon mitinden de anlaşıldığı gibi, dünyanın kuruluşu bir "doğum"dur. Doğumun bütün öğelerini içerir: Yumurta, ikiz, plasenta, sular. Toprak, işlenmeden önce, düzensizliğin, kaosun mekânıdır ama hareket halindedir. Döllendiği zaman (üstelik ensest bir ilişki sonucu) ortaya çıkan kargaşa daha büyük şiddete yol açsa da, yeni bir düzenin habercisidir. Boz Tilki, kargaşalığın, düzensizliğin yaratıcısıdır ama kargaşa olmadan, düzene geçmek mümkün değildir (nitekim Dogon mitinde Amma, Boz Tilki'yi yok etmez). Yeni düzene geçmek için kaosa ihtiyaç vardır ve dünyayı ileriye götüren de bu hareketliliktir. Nommo ve Boz Tilki karşıt ama aynı matrisin ikizidirler; Tilki ölümü, kuraklığı, kısırlığı getirir. Nommo da Tilki'nin yıktıklarını tamir ederek, düzene sokarak, insanların ilerlemesini sağlar. Aynı şekilde Yunan mitinde de, kargaşa ve ensest hikâyeleri birbirini izler; Gaya kendi doğurduğu Uranos ile çiftleşir, Chronos kız

16 Daha sonra, Freud Oedipus Komleksi'ni bu "baba cinayeti" eylemi üzerine kuracaktır.

kardeşi Rhéa ile birleşir ve bu ensest ilişkiler kardeş savaşlarına, baba cinayetlerine yol açar.

5. İki hikâyede de baba (Amma, Uranos, Chronos) çocuklarının ayrışmasını engeller; Amma, çocuklarının ikiz olarak, yani dişi ve erkek olarak gelmesine karar vermiştir; ancak babasının kuralına karşı çıkarak dışarıya çıkan, ilk şiddete yol açan, ikizin *erkek* tarafıdır. Uranos çocuklarını saklar, Chronos yutar; burada da babaya itaatsizlik erkekten gelmekle kalmaz, üstelik baba hadım edilir. Her ne kadar Boz Tilki'nin dişi tarafı bereket ve düzenin koruyucusuysa da, Boz Tilkisiz gelecek kurulamaz. Yunan mitolojisinde ise erkek figürünün baskınlığı daha da açıktır; düzenin tam kurulması, Zeus'un verdiği savaşta anaerkil düzenin Gaya'dan kalan sembolü Typhon'u yenmesiyle gerçekleşir: "Baba siması tinin, bilincin gelişmesi için gerekli araç, kültürün devamının referansıdır. Zamanı geldiğinde karşı çıkılması, isyan edilmesi, yani mecazi anlamda öldürülmesi gereken, daha sonra da suçluluk ve pişmanlığı getiren simadır."[17]

Erkek, önce babasına karşı çıkarak (sembolik anlamda öldürerek) ayrışmayı sağlar, ayrışmadan sonra da annesinin doğurganlığı üzerinde iktidarını kurar.

Nitekim kadının gücünün artık tamamen yok olduğu bir başka kurucu mit olan Tevrat'ta, başlangıç hikâyesi tersine döner. Başlangıçta kaos değil uyum vardır; bu uyum içinde Adem ile Havva, bir bütünün iki aynı parçasıdırlar ve ilk günaha kadar cinsiyet ayrımının farkında değildirler. Bu düzen de bir itaatsizlik sonucu yıkılır ama bu kez suçu işleyen erkek değil kadındır, kadın itaatsizliğinden sonra düzen altüst olur.

Kuruluş mitlerinde bu cinsiyet karşıtlığı, ölümlü varlık insan için, bir başka "monad" (Bela Grunberger'in tanımını yaptığı şekilde) karşıtlık olan doğum ile ölümün de ifadesidir.

17 André Green, *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort*, Panama, 2007, s. 175.

Hayat veren kadın: Doğumun esrarı

İnsan, insanileşme süreci içinde (*hominisation*), düşünce aşamasına geldiğinde, ilk sorgulamalarının yakınındaki nesne ve hemcinslerine, kendi bedenine yönelik olduğunu düşünebiliriz. Taş dönemine geldiğinde, alet kullanmayı öğrenmiş insan –taşı bir alet gibi kullanmak, fırlatmak–, dıştan gelecek her türlü saldırıya karşı, korumak zorunda olduğu bedeninin hapsinden de kurtulur. Taş fırlatarak diğerleri ve kendisi arasında koruma mesafesini yaratan insan, açmayı başardığı bu korunaklı alanda "kültürünü" de oluşturmaya başlar.[18] Bu süreç aynı zamanda düşünme, sorgulama ve keşiflerdir. Çevresini saran doğayı, hayvanları, bitkileri ve bedenini inceleyen, gözlemleyen insan için karşıtlıklar, özellikle kadın ve erkek bedeninin farklılığı, (bedenlerden akan sıvıları, kanı ve spermi keşfeder) önemli anahtarlardır. Hatta Héritier'e göre bu cinsiyet farklılığı gözlemi, tüm düşünce sisteminin –geleneksel olduğu kadar bilimsel düşünce sisteminin de– temelini oluşturur. Bu temel sınıflandırmalardan ve kategorilerden oluşur.[19] Aynıyı bulan *homo sapiens*, ayrıyı da bulur. Daha sonra ideolojik sistemlerin dayanağı olacak aynılık/farklılık karşıtlığı, kadın-erkek sınıflandırmalarında da bulunur (sıcak/soğuk, kuru/yaş, aydınlık/karanlık, vb.). Bu karşıtlıklar içinde hiyerarşinin kurulması, biyolojik

18 Bu konuya ilişkin, bkz. P. Sloterdijk, *Ecumes, Sphères III*, Fransızca'ya çeviren: O. Mammoni, Maren Sell Editeurs, Paris, 2005; Michel Serres, *Hominiscense*, Le Pommier, 2001.

19 Françoise Héritier, *Masculin/Feminin II, Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, 2002, s. 15-19.

Bu cinsiyet farklılığı ve düalist düşünce, kutsalın temel boyutlarıdır ve kutsallık karşıtlıklar, karşıtların birliği ve ayrışması üzerine kurulur. Bu nedenle, feminizmin getirdiği toplumsal cinsiyet boyutu ve tartışması hem konumuz dışıdır hem de kutsallığın analizinde, işlevselliği çok sınırlıdır.

olguların sembolleştirilerek sosyal düzene taşınması ile gerçekleşir; kadın-erkek eşitsizliği biyolojik ya da doğal koşullardan kaynaklanmaz, bu farklılığa atfedilen semboliğin hiyerarşisinden kaynaklanır.

Peki bu sembolik, erkek egemenliğine ne zaman geçer? Hangi aşamada bu farklılık erkeklerin avantajı haline gelir? Neden erkekler bu cinsiyet farkları arasında bir hiyerarşi kurma gereğini duyarlar? Ve neden bu hiyerarşi içinde erkeğin üstünlüğü evrensel ve değişmez kabul edilir?

Bu soruların olası yanıtları, insanlığın şafağında aklına düşen başka sorularda aranabilir: Çocuk, kadın karnına nasıl düşer? Kan, sperm gibi beden sıvıları nereden gelir? Aralarındaki bağ nedir? Neden kadınlar düzenli aralıklarla kan kaybederler (oysa erkek sperminin bedeni terk etmesi, cinsellikle bağlantılıdır)? Kan ve spermin çocuğun oluşumundaki rolleri nelerdir?

Bu soruların yanı sıra, kadın-erkek farklılığında, kadınların erkeklerden "fazla"sı[20] diyebileceğimiz birtakım nitelikleri ve özellikleri vardır. Biyolojik olduğu kadar temsili anlamda da bu "artı" özellikler, aynı zamanda esrarlıdırlar.

Kadının yuvarlaklığı: Yaratıcı bütünlük

Kadının bedeni kozmik bir bedendir. Her canlının doğasındaki döngüden (yeme, içme, uyuma) öte, kadın bedeni başlı başına döngüsel bir alandır; regl kanamalarıyla belirlenen, ergenlikten yaşlılığa dek olan bir dönemin devridir.[21] Kanamanın kesildiği dönemde başka bir döngü onun yerini alır; kadının karnı yuvarlaklaşır, başka bir "hayat döngüsü"

20 Bu "fazla"ya da "artı"nın kutsal içinde özel bir anlamı vardır. Kutsal olan hep bir "artı" içerir. Daha sonra tekrar bu "fazla"ya değinilecektir.

21 Birçok dilde, bu kanamanın adlandırılması, devirsel karakterine gönderme yapar; *régle*, *cycle* (Fransızca) *period* (İngilizce), âdet.

kadının karnında başlar. Bedenini doğumla terk ettiğinde ise, kesintiye uğramadan başka bir devre dönüşür; kan yerine süt vardır, kadın sütüyle bebeğini besler, sütten kesildiğinde kanama yeniden başlar ve bu böyle menopoza dek devam eder. Böylece, doğanın ve insanın kendi dışındaki döngüsünün yanı sıra, –insanlar doğarlar, yaşarlar ve ölürler– kozmik bir başka döngü kadın bedeninde yaşanır. Bu düzen, bazen doğada da olduğu gibi kötü kazalarla (kısırlık, düşük, ölü bebek, vb.) sarsılsa da, kadın bedeni kozmos gibi, her şeyi içine alan kapalı bir yuvarlak, kendi içinde düzeni olan bir dünyadır.

Bu kozmik beden başka bir niteliğe, tanrılarla yarışabilecek özgün bir güce daha sahiptir: Yaratmak.

Kadınların doğurma gücü ve bu sürecin gizemi,[22] daha sonra erkek egemenliğinin tanrılara atfettiği içkinlik içinde aşkın bir gücü hatırlatır. Bu güç, gizemli olduğu kadar korkutucudur da. Kadın, kendine benzeyeni doğurmakla kalmayıp, kendine benzemeyeni de doğurabilendir. Kendi cinsiyetinden çocuk yapabildiği gibi, öteki cinsiyetten de çocuk yapabilir. İki cinsiyetten de çocuk yapabilmek demek, neslin devamı, insanoğlunun geleceğe açılması ve grubun, topluluğun yaşama garantisi demektir. Topluluğun düzeninin sürekliliği, kadının doğurganlık faktöründen geçer, yani doğurganlık, bir çeşit iktidardır.

Kadın bedeninin bir başka esrarengiz ortamı ise kadının cinselliğidir. Kadın cinsel organı, "karanlığa" dönük, erkeğin cinsel organını içine alan ve erkekliğin gücü, menisini de içinde tutan gizemli bir boşluktur, bir mağaradır. Cinsellikle ilgili pasif bir güçtür ama aktif olan erkeğin enerjisini yutar.

Bu anlamda, bazı evrimselci yaklaşımlar, babanın fizyolojik rolünün henüz bilinmediği dönemlerde, kadın egemenli-

22 Doğurma sürecinin gizemlerinin açıklığa kavuştuğu günümüzde bile, doğum "hayat mucizesi" olarak nitelendirilmeye devam eder.

ğinin varolduğunu, ana tanrıça kültlerinin bu egemenlik dönemlerinin kalıntıları olduğunu ileri sürerler. Ancak, henüz neolitik devrimi yapmamış insan için kadın cinsel organının esrarı ile doğurganlık arasındaki bağ ne zaman ortaya çıkmıştır bilinmese de, erkek sperminin doğurganlıktaki rolünün anlaşılması, büyük bir olasılıkla, "artı"ları taşıyan kadın üzerinde erkek egemenliğinin de başlangıcıdır.

Öte yandan, bu tarih öncesi insan, çevresinde gözlemlediği, ya da avladığı hayvanlarda da (özellikle memeli hayvanlar), dişinin doğurganlığının farkındadır. Dolayısıyla "doğurma" gücünün sadece kendi hemcinsinin kadınlarına ait olmadığını görür. Öldürebildiği dişi hayvan kendi gücünün ispatı, öldürme gücünün ise, hayat verme kadar önemli olduğunun göstergesidir.

Erkek egemenliği: Spermin gücü

Aristo'ya göre kadın (doğurganlığı), kendi başına bırakıldığında sadece maddeden (et) oluşan bir varlık olduğundan, anarşik ve korkunç biçimlerde gelişebilir. Bu anarşik yapı, erkeğin sperminde varolan "pneuma"nın[23] gücü sayesinde kontol altına alınabilir. Erkeğin, bazı kimyasal bileşenler sonucu kemiklerinde gezen bu değerli sıvısı, menisi, beyinde depolanır ve *pneuma* bu sıvıya güç verdiği gibi, insan formunu, tini, hayatı ve kimliği verir. Omurilik aracılığı ile beyinden erkeğin penisine inen bu sıvı, cinsel ilişki sırasında dışarıya atılsa da, tükenmez, durmadan kendini yeniler. Erkeğin cinsel gücü ile düşünme yetenekleri, aynı kaynaktan güçlerini alırlar. Erkeğin spermi kadına geçtiğinde, kadın için değil bebek için kullanılır. Kadın ise doldurulacak bir karın boşluğu, sadece bir matristir.[24]

23 *Pneuma*: Eski Yunanca'da, nefes, hayat anlamına gelen deyiş.

24 Aristote, *De la génération des animaux*, Belles Lettres, 1961.

Kadın her iki cinsiyetten de çocuk yapabilse de, çocuğun cinsiyetini belirleyen, erkeğin "pneuma"sının gücüdür. Sıcak kanını sperme dönüştürebilen erkeğin gücü yeterince baskın ise çocuk erkek olur, bu gücün zayıf olması halinde de kız çocuk doğar. Kız çocuğu doğurmakla başlayan bu zayıflık, sakat, deforme bebekler doğurmanın ilk aşamasıdır.

Ayrıca, Aristo, kadınların fiziki olarak zayıf, soğuk ve nemli yaratıklar olduklarına dikkat çeker – makbul olan ise erkekler gibi, kuru ve sıcak olmaktır. Bunun nedeni, kendi iradelerinin dışında kan kaybetmeleridir. Sıcaklığı veren kan ve sperm, erkeklerde denetlenebilir şeylerdir; erkek avlanma, savaş, yarışma gibi kendinin karar verdiği eylemler sonucunda kan kaybedebilir.[25]

Hipokrat, Aristo'dan yüz yıl önce, kadın rahminin kadınların beyni olduğunu söyler. Plutark, çocuğun kan ve kemiğinin baba tarafından, et ve yağın ise anne tarafından geldiğini ileri sürer. Mısırlılara göre erkek menisi kemiklerde, özellikle omurgalarda oluşur. F. Héritier, Batı Afrika arkaik toplumların tümünde, çocuğun döllenmesinin ayrıcalıklı olarak babalara ait olduğuna dikkat çeker ve Samo geleneklerinden örnekler verir; Samo inanışlarına göre, erkeğin kanı çocuğu döller. Eğer erkeğin kanı kadınınkinden daha güçlü ise çocuk olur. Nysakularda ağır olan makbuldür ve ağır kadınlar kocalarının spermini içlerinde tutabildiklerinden, büyük ve sağlıklı erkek çocuk doğurabilirler. Zayıf olanlar ise, bu değerli sıvıyı içinde tutamazlar. Sümerlerden

25 F. Héritier, bedenden çıkan sıvıların niteliğinin, kadın-erkekleri farklı etkilediğini ve bu irade dışı kan kaybının kadını daha zayıf bir kategoriye soktuğunu belirtir. Erkeğin ise seçimiyle kan kaybetmesi, kadın üstünde iktidarının sembollerinden biridir der. Bize göre, bu noktada birkaç sorun ortaya çıkar: 1) arkaik insan için, "irade" uzak bir kavramdır, 2) erkeğin, kadının kendi iradesi dışında kan kaybettiğini kavraması zordur, 3) kaybolan kana rağmen, kadının hayatta kalabiliyor olması, tam tersine bir fazla gücünün olduğunun işaretidir. Nitekim, Aristo'nun bu kan kaybını, "iradeye" bağlaması, tüm söyleminde olduğu gibi, korkutucu bir gücü erkek tarafına çekme isteminin bir işaretidir.

Afrika kabilelerine dek erkek spermi, bütün kültürlerde yüceltilir, çocuğa aklını, gücünü veren bu erkek sıvısıdır. Kadın ise ödünç alınmış bir geçit, çocuğun (özellikle erkek çocuğun) geçici iç mekânıdır.

Böylece erkek, çocuk yapmadaki rolüne üstün bir değer vermekle kalmaz, kendine benzeyeni yaratmak için kadın bedeninden geçmek zorunda olduğundan, bu iktidarsızlığını başka iktidarlar kurarak telafi eder, mutlak egemenliğini kurar.

Erkek iktidarı, kadınların yaratma gücünün yarattığı korkuyla ve iki ayrı cinsiyetten de çocuk yapabiliyor olmasıyla baş etmek için, kadının doğurganlık sürecine tamamen hâkim olmaya çalışır. Kadınların doğurganlığının sosyal kontrolü ve cinsiyete göre iş bölümü, kadın-erkek eşitsizliğinin başlangıcıdır. Ancak bu eşitsizlikten mutlak erkek egemenliğine geçiş ve erkek değerlerinin üstünlüğünün evrensel olarak kabulü başka mekanizmaların devreye girmesini gerektirir.

F. Héritier, erkeklerin doğurganlık gücü karşısında, kadınlara sahip çıkarak ve kız kardeşlerini ve kızlarını değiş-tokuş aracı olarak kullanarak iktidar sahibi oldukları gibi, bu iktidarlarını haklı çıkaracak bir ideolojik sistem ve söylem sistemi oluşturduklarını vurgular.[26]

Neslinin devamı için, doğurgan kadınlara ihtiyacı olan erkek için kadın bir anlamda değerlidir ama değerli olanı sadece kendisine ve grubuna saklaması yeterli değildir. Doğurgan kadınlara sahip olmak, her topluluk için hayatta kalma sorunudur. Değerli olanı zenginliğe dönüştürebilmesi için savaş ve değiş-tokuş yoluyla dışarıya kadın vermek vermek veya almak durumundadır. Bu alışverişi yapabilmesi için kadını nesneleştirmesi gerekir. İnsan, nesneleştirdiği üzerinde egemendir, nesneleştirdiği ölçüde ötekine sahip olabilir.

26 F. Héritier, *a.g.e.*, s. 16.

Bu nesneleştirme sürecinde erkekler, sosyal örgütlenmenin matrislerini kendilerine göre belirledikleri gibi, bu zenginlikten kazandıkları iktidarla kadınları anne rolüne sıkıştırarak, iç ortamlardan çıkmalarını engellerler.

Öte yandan, hamilelik ve bebek bakımı süreçleri, kadınların iç ortamlarda kalmalarını kolaylaştırır. Özellikle insan bebeğinin "neoteny" (erken doğum - prematüre) niteliği çok uzun bir öğrenme süreci gerektirdiğinden, kadınları dışarıdan kopardığı gibi iş gücünün değerini de tamamen yok eder; topluluğun yiyecek ihtiyacının yüzde seksen beşiyle doksanı arasındaki bölümünü toplayıcılıkla karşılayan kadının emeğinin karşılığı hiç iken, erkek yüzde onluk avlanma ile tüm prestiji ve değeri elinde toplar.

Neolitik devrimle başlayan toprağın işlenmesi doğurganlığı çağrıştırır ve "dişi toprak tanrıçaların" ortaya çıktığı dönem de neolitik dönemdir. Bu tanrıçaların varlığı kadınların iktidarının değil, bereketin, doğurganlığın yüceltilmesinin bir sonucudur. Kadının rahmi, doğum, anne kucağı imajinerleri ile tarım arasında ilişki kolayca kurulur: Toprağa ekilen tohumun topraktan çıkıp yeşermesi, büyümesi, kuşkusuz insanoğlunu bitkiler, toprak ve genel doğal olgular ile metafizik bir bağlantı kurmaya iter: Tarım ve toprağın bereketi ile anne-doğum-çocuk benzerliği, dişi matrislerle, tanrıçalarla bağlantı kurulmasına yol açar. Nitekim, birçok kuruluş mitolojisinde yeryüzü dişi tanrıçalarda simgelenir: Yunan mitolojisinde Gaya, yer tanrıçasıdır. Anadolu'da bereket tanrıçası Kibele'dir (Kybela). Toprak hem doğumun hem de ölümün mekânı olduğundan, Peter Sloterdijk'ı göre ölüm bir anlamda da, "anne karnına" dönüş, yani "ebedi dönüştür". Böylece, neolitik dönemle ölülerini gömme geleneği, ritüelleri ve anne rahmini andıran ilk mağara-mezarlar ortaya çıkarlar. Bu dönemdeki yerleşik toplumların birçoğunda dünyanın imajına ilişkin mitler rahimle ilişkilidir;

toprak, ev, tarla-çapan, doğum ve tohum, mağara, yumurta, deniz-gemi, vb.[27]

Bu denklem içinde, hâlâ metafizik gücü elinde tutan tanrıçalar için erkek rahipler cinsel organlarını kurban ederler: Kibele uğruna cinsel organlarının kastrasyonunu kabul eden rahipler için bu eylem, tanrıça ile toprağın altında birleşmenin ayrıcalığı, mükâfatıdır ve bu âdet, Frigyalılardaki "Magna Mater"den, Artemis'e, Hiyeropolis'e ve Hindistan'da (bugün bile) Büyük Anne'ye dek devam eder. Aşkınlığın erkek tarafına geçmesi ise, gökyüzü ve ışık mitlerinin devreye girmesi ve gene "kastrasyon" ile mümkün olur. Bu kastrasyondan ya da ilk cinayetten sonra, yani şiddetin araya girmesiyle, erkek egemenliği tanrılar düzeyinde de anne tanrıçalardan baba tanrılara geçecektir.

Hayat alan erkek: Ölümün esrarı

Arkaik insan için doğumun nereden geldiği açıktır; arkasında ruhlar, tanrılar fikri olsa da, çocuk dünyaya bir kadın aracılığıyla gelir; hayatı veren kadındır. Oysa ölümün nereden geldiği belli değildir. Freud'a göre, arkaik insan için ölüm, ilk öldürülen kurbanın anısıdır, onun cesedidir.[28] Dünyanın kuruluşu mitlerinin çoğunda olduğu gibi, kozmos bir kurucu cinayetten sonra kurulur ya da Tevrat'ta olduğu gibi, ilk insanlık kültürünün başlangıcı bir öldürme hikâyesidir (Habil ile Kabil). Ölüm belirsizden, bilinmeyenden gelir. Arkasında yücelik, ruh, "Tanrı" fikri olmayan ölüm yoktur. "Her ölüm aslında bir öldürmedir," der Lévinas.[29] Ölümün insandan gelmesinin tek yolu ise, öldürmektir.

---

27 P. Sloterdijk, *Bulles*..., s. 304-306.

28 S. Freud, *Totem et Tabou*, Petite Bibliothèque Payot, 1968 (*Totem ve Tabu*, çev. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, 1996).

29 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Biblio essais, 2000.

Öldürme deneyimi de insan için bir çeşit tanrılarla yarışmadır. Freud, kötülüğe ve yıkmaya yönelik eğilimlerin insanın temel özellikleri olduğuna dikkat çekerek, "Şeytan siması, Tanrı'yı temize çıkarmak için bulunmuş en iyi kurnazlıktır," der.[30] Ölüm, kan akıtmak hem korku hem de hayranlık uyandırır. Hem kirletir hem temizler. Kutsala ait bir karışıklıktır. Ölüm, kutsal ile profanı da ayıran temel faktördür. Ölümü almak ve vermek, olağanın, sıradanın ötesindedir; belirli ritüeller ve kutsallığın alanında gerçekleşebilir.

Hayvana avlanmayı annesi öğretir. Oysa insanın öldürme ile karşılaşması, erkek dünyasına geçmekle başlar.

Ölümle her an karşılaşan insan, öldürmeye nasıl ve ne zaman geçer sorusuna yanıt vermek zor olsa da, bu geçişin çok erken olduğu bugünkü arkeolojik kazılarla ortaya çıkmıştır. Hemcinslerini öldürmeye başlamadan önce erkek, avlanma ile beraber ilk "can alma" deneyimini gerçekleştirir.

İlk öldürme deneyimi: Avlanma

Walter Burkert'e göre avcı erkek, öldürmek için silah icat eder. Ayakta durmak, silahların kullanımını kolaylaştırır. Ama daha önemlisi, avcı erkeğin ortaya çıkışıyla yeni bir sosyal düzen gelişir. Cinsiyet ayrımı başlar ve bu ayrışım genetik mirasın belirlenmesine yol açar. Av erkek işi olur ve bedeni ona göre dönüşüme uğrarken (daha güçlü ve hızlı), kadınların hatları giderek daha büyük beyinli çocuklar doğurmak üzere yuvarlaklaşır.[31]

---

30 S. Freud, *Le malaise dans la culture*, *Oeuvres complètes*, XVIII, PUF, 1994 içinde (*Uygarlığın Huzursuzluğu*, Metis Yayınları, 1999). Freud'un "ölüm itkisi" (*pulsion de mort*) kavramının analizi her ne kadar çok ilginç olsa da, konumuzun sınırlarını aştığından, detaylara girmiyoruz. Ancak, Freud'un genel analizi, çok erkek modeline oturduğundan, yıkmak ve saldırmak, özellikle "erkek insan"a ait niteliklerdir.

31 Walter Burkert, *Homo Necans*, s. 28-30.

İnsanoğlunun diğer memeli hayvanlara göre çok korunaklı büyüme süreci (*netony*), aynı zamanda aklının gelişmesine ve karmaşık bir kültürün bir nesilden ötekine taşınmasını sağlar. Bu uzun öğrenme ve geç bağımsızlaşma süreci bir yandan da güvenlik içinde yaşamını sürdürmesi gereksinimini ortaya çıkarır. Erkek çocuk bu güvenlik ortamını kadınlar arasında bulur; bu ortam korunaklı, güvenli, sevgi ortamıdır, "içerisidir". Bu ortamdan erginliğe geçişi ise erkekler aracılığıyla olur. Geçişte öldürmeyi, fiziki acıya katlanmayı ve evinden uzakta avlanmayı öğrenir; yani "dışarıya" açılır. Böylece yeni yetişkin erkek, sevgi ve güvenlik ortamı ile macera ve ölüm ortamı arasındadır, yani iki dünyanın (içerisi ile dışarısının) adamıdır.

Walter Burkert, insanın *Homo Necans* (öldüren adam) olma sürecinde, psikolojik düzeyde, avlama eyleminin cinsellik ile saldırganlık arasındaki karmaşık ilişkiden kaynaklandığına dikkat çeker.[32] İnsan gelişim sürecinde, avlanmaya geçerken, bir yerde kendini aşar ve bu süreçle birlikte pek çok manevi kaynaklarını harekete geçirmek zorunda kalır. Saldırganlığı hayvanlara yöneltmek bazı sonuçlar doğurur:

1. Av hayvanı bir rakibe dönüşür.

2. Hayvana da insana davranıldığı gibi davranılır; ikisi arasındaki değiştirebilirlik ya da yer değiştirme, hep vardır.

3. Hayvan da insan gibidir; nefes alır, koşar, bakar, vb. Özellikle memeli hayvanlar avlanır; çünkü organları insanlarınkine benzer ve en önemlisi *akan kan, insanınki gibi sıcak ve kırmızıdır.*

4. Ve ölüm anında, insan ile hayvan arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Böylece av, bir şekilde kurbana dönüşür.

Avlanma, özellikle bir erkek işi olduğundan, erkeklerin saldırgan tavırlarının daha gelişmesine yol açar. Diğer hayvanlara göre zaten cinselliği daha fazla olan "çıplak maymun"un

32 Walter Burkert, *a.g.e.*, s. 33.

saldırganlığı cinsellikle birleşince, "taşan bir saldırganlık" oluşur. Böylece, insan toplulukları arasında bir "saldırganlık" fazlası doğar. Bu saldırganlığı içeriye değil, dışarıya yöneltmek gerekir. Bu hem topluluğun bireylerini birbirine bağlar hem de saldırganlığı yönlendirir. *Männerbund* (erkek birliği) birbirine bağlı, sağlam bir grup oluşturuyorsa, bu içeride varolan toplanmış potansiyel şiddet sayesindedir."[33]

Potansiyel şiddet bir taraftan topluluk bireylerini birbirine bağlarken, patlamalara da neden olur. Avlanmak, bu enerjinin patlayıp çıkmasını sağlar. Ancak bunun içte ve dışta başka sonuçları olsa da, cemaat, erkeklerin kanlı işlerine katılım biçimleriyle tanımlanır. Bu topluluk içi egemenliğin sonucunda avcılar, bir süre sonra dünyaya egemen olacaklardır.

Hemcinsini öldüren insan

İnsanoğlu yerleşik olmadan (neolitik dönem) çok önce, yandaşı ile savaşmayı, hemcinsini öldürmeyi öğrenmiştir. Paleolitik dönemden kalan mağara resimlerinde (*Lascaux*), ince mızrakla yaralanıp kaskatı kalmış bedenlere, iç organları dışarıya fırlamış insanlara rastlanır. Daha önce şiddetin hayvana yönelik olduğu resimler çoğunluğu oluştursa da, Cosquer mağarasında MÖ 20.000 yıllarına ait olduğu düşünülen, sırtından bir cisimle yaralanmış insan figürü dikkat çeker. Yani insanın avlanma döneminden kalma bir şiddet ve öldürme deneyimi bulunur.

Neolitik ile birlikte tarımsal üretime geçen insan, göçebelikten vazgeçip toprağa ve doğal olarak yaşadığı mekâna bağlanmaya başlar. Bir yandan toprak parçası ile kimliği bütünleşirken bir yandan da toprak bölündükçe, buna bağlı kimlikler arasında çatışmalar, kavga ve savaşlar da ortaya çıkar. Tarımsal alanını çukurlar, ot yığınları ile bölmeye başlar; özel mül-

33 W. Burkert, *a.g.e.*, s. 32.

kiyet henüz söz konusu değildir ancak saldırı, kolektif öldürmeler ve infazların arttığı görülür (bulunan arkeolojik kazılarda, ezilmiş kafatasları, elleri ayakları bağlanmış iskeletler ve bunlarla beraber kanibalizm izlerine rastlanır). Daha sonraki dönemlerde ise savaş sahneleri, toplu mezarlar bulunur.

Bütün bu süreçlerden ortaya çıkan şiddet, saldırı ve ritüel savaşlar, cilalı taş döneminden sonra bronz ve demirin bulunuşuna paralel olarak artış gösterir. İnsan, kullandığı aletlerle kendini korumayı öğrenirken, hemcinslerine saldırmayı da öğrenir.

Yazı öncesi bu dönemlere ait ilk mezarların bulunduğu arkeolojik kazılar, ilk siyasi organizasyon, teknik malzemenin gelişimi, dinî törenler ile karşılıklı askerî saldırılar arasında bir eşzamanlılık olduğuna tanıklık ederler.

Theos - Polis - Polemos (Tanrı-şehir-savaş)

Bir topluluğu ortak bir çarpışma ruhuna sokmanın bir başka yolu da savaşlardır. Bildiğimiz kadarıyla bütün insanlık tarihi bir fetihler ve savaşlar hikâyesidir. Savaş, erkek egemen toplumların kendilerini temsil ve ispatlama biçimidir. Arkaik dünyada av, kurban, savaş, sembolik olarak birbirleriyle değişim halindedirler.

Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* adlı eserinde, insanın düşman olarak gördüğü kişiye kötülük yapmayı, kendine kötülük olarak geri dönse bile, diğer iyilik eylemlerine tercih ettiğine dikkat çeker: "İnsan düşmanına kötülük yapmak için kendi canını acıtmayı, düşmanın lehine dönebilecek ama kendisine de iyi gelebilecek bir eyleme tercih eder."[34] Olivier Abel'e göre ise savaş, dinî bir olgunun en mükemmel biçimidir."[35]

---

34 P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, dijital sürüm - PDF.

35 Olivier Abel, *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la po-*

Efesli Heraklit MÖ 6. yüzyılda, uzun bir barış döneminin evrenin yıkımı, kolektif bir intihar anlamına gelebileceğine dikkat çekerek "Her şeyin babası ve kralı savaş, 'polemos'tur," der. Bu cümlede, dikkat edilirse, polemosun kaynağı anne değil babadır.

Anne sevgi ve iç ortamı temsil ederken, baba dış dünyanın ve öldürme deneyiminin yol göstericisidir. Kadınlar nasıl dinî törenlere başkanlık edemiyorlarsa (dinî iktidar ellerinden alınmıştır), öldürmek, savaşa katılmak da onların işi değildir (siyasi iktidar). Kadının savaşçı olabilmesi için ya Jeanne d'Arc gibi bakire olması ya da Amazonlar gibi memesini kesmesi gerekir. Athena mızrağı tutabilmek için çocuk yapmaktan feragat eder. Hayat veren ile hayatı alan, "ölümü veren"[36] aynı değildir.

Bu erkekler dünyasında öldürme deneyiminin iktidarı, savaş-barış karşıtlığı ve onun sentezinden oluşur. Dünya ve evren bu karşılıkların gerilimi içinde varolabilirler. "Çelişki-birleşme" ikilisi, sosyal barışın ve uyumun iki ucudur.

Şiddet sözcüğünün Latince karşılığı olan *violentia*, bir normun çiğnenmesi, kuvvetle ifade biçimi, güç kullanılarak bir değerin ihlali anlamına gelen *violare*'den gelir. Bu etimolojik bütünlük içinde, "güç" kullanarak normlara ve yasaklara karşı çıkmak, kuvvetin yanı sıra, karşısındakinin duyguları ve düşünceleri hakkında (umurunda olmasa da) bir fikir sahibi olmayı gerektirir. Şiddet kullanımı, dürtüsel tepkilerin ötesindedir (kedinin fareyi avlaması, dürtüsel bir olgudur; içgüdüleriyle belirlenmiş kedi, şu ya da bu fare arasında ayrım yapmaksızın, karşısındakini fare olarak algıladı-

---

litique, Albin Michel, 2002.

36 Fransızca'da, "ölümü vermek (*donner la mort*)", öldürmek anlamında kullanılır; "donner" fiili ise bağış "don" kipinden gelir. Yani, dilin yapısı içinde, "ölümü vermek" = öldürmek bir bağıştır.

ğında, saldırır) Oysa, insan için şiddet kullanımı, karşısındakinin "ne olduğundan" öte bir analiz gerektirir. Bir düşünme-analiz sürecinin ürünüdür.

Homo Necans, öldürme deneyimiyle hayatın kutsallığının bilincine varır; çünkü hayat kendisini ölümle besler ve onunla devam eder. Bu paradoks, içselleşerek, genelleşerek ritüellere geçer. Öldürme işleminin yarattığı sarsıntıdan sonra birleşme, suçluluk eyleminden sonra yeniden onarma, yıkımdan sonra yeniden kurma gelir.

İKİNCİ BÖLÜM

YUVARLAĞIN ORTASINDA KUTSAL

Kutsal nedir?

Kutsal insanın formsuz eşidir. Daha doğru bir deyişle, iki uçlaklı içsel bir ortamda, yarattığı medyal bir ilişki biçimidir. Sloterdijk'ın önceki bölümde değindiğimiz "borusal bir yol, içi boş bir varlık" olarak tanımladığı insanın boşluğunu dolduran sembolik anlamlar dizisidir. Hayata ana karnında medyal bir ilişki ile başlayan, ancak "dünyaya atıldığında" yarım kalan insanın yarattığı mahrem bir alandır kutsal. Bu alan bireysel düzeyde olduğu kadar, toplumsal düzeyde de benzer bir mahremiyeti korur. Monadik bir ilişkidir; bireyi kendi içinde, başka bir "şey"e bağladığı gibi, kolektif düzeyde de topluluğun tümünü bir kapsül içinde tutan ve dışarıdan, ötekilerden ayıran bir bağdır. Birey, bedenin içindeki bir başka canlı (ruh, tin, bilinç vb.) ile içinde yaşadığı toplumun bütünüyle bağlarını kurarken, bu çift-birim olgusu onu çevreleyen kozmosla kurduğu ilişkileri de belirler. Kutsalı, ikili benliği aracılığı ile öznelleştiren insan, kutsalın etrafında örgütlenerek, kolektifin de tekilliğini ve bütünlüğünü sağlar.

Kutsal'ın kendini gösterme biçimleri, dünyanın ontolojik temellerini oluşturur. Bu temeli arama kaygısı, arkaik insan ve hatta bugünün insanı için de geçerlidir. Tüm kurucu mitlerde benzer temele gönderme yapılır: Kaos'un Kozmos'a dönüşmesi, yüce güçler sayesinde ve bunun için yapılan kurban edimleri (*sacrifice*) pahasına olmuştur. Bilmediğimiz diğer dünya (Kaos), şeytanlar ve korkunç yaratıkların yaşadığı dünyadır. Yaşadığımız dünya (Kozmos) içindeki varlığımızı sürdürebilmemiz ise kutsalın (*sacred*) bu dünyanın içinde saklı varlığından ve bu evrenin bize daha önce *adanmış* (*consacrated*)[1] olmasındandır. Bu üçlü bağlam, yani kutsanmış-kurban-adanmış (*sacred-sacrifice-consacrated*) bağlamı, kozmosun ya da evrenin temellerini oluşturur.

Kutsal, kendisini birçok şekilde ifade edebildiği gibi, kendine ait nesneler (kült nesneleri), kişiler (kral, rahip), mekânlar (tapınak, ibadet yerleri) ve zamanlar (bayramlar, şölenler) içinde varlığını devam ettirir. Ritüeller kutsallığın özelliklerini kullanırlar, mitler ve dogmalar içeriğine sahip çıkarlar, moral değerler ve yasaklar türevlerini oluştururlar. Kurban verme eylemi ise, kutsalın sürekliliğini koruduğu gibi, kutsal ile profan arasındaki alışverişi de mümkün kılar.

Kutsallıkla ilgili söylem, Régis Debray'in belirttiği gibi, "dünyanın sonunu" ilan etmek anlamına gelmez; saklı olanlar üzerine, köklerimizin, ölülerimizin nerede olduğu, cennet bahçesinin varlığı ya da gökyüzündeki varlıkların niteliğine ilişkin eskatolojik bir söylemdir.[2]

Kutsal, aynı zamanda ayrışmanın gerçekleştiği yerdedir; yani her şeyin belirsiz olduğu kaostan çıkıldıktan sonra, ku-

1 Modern insan her ne kadar dinsellikten kopmuş olsa da, doğaya ve diğer canlılara karşı tavrı, hâlâ bu adanmışlık prensibine dayanır; doğa üstünde her ne pahasına olursa olsun hâkimiyet kurma çabası, insanın haklarının üstünlüğü, yaşadığı dünyanın kendisine mutlak aitliği görüşünden kaynaklanır.

2 Régis Debray, *Le feu sacré*..., s. 439.

rulmuş düzenle birlikte gelir. Ancak bu sınırda ortaya çıktığından, dünyalar kutsal-profan olarak ayrılmış olsa da, kendi içinde belirsiz bir anlam içerir.

Kutsalın ikili ve belirsiz karakteri

Rudolph Otto, kutsalın doğaüstü güçlerin varlığına ilişkin bir duygu olduğunu ve rasyonel düşünce içinde açıklanamayacağını belirterek bu duyguyu *mysterium tremendum* (ürpertici gizem) olarak adlandırır. Ayrıca prensip olarak bütün dinlerde varolan bu kavramın her şeyin üstünde bir "fazla"yı içerdiğine dikkat çeker.[3]

Nitekim Arapça'da *Kuds*; mübareklik, nezafet, pak olmak ve noksanlardan uzak olmak anlamına gelir. İbranice'de *Kadosh*; yükselen, gizemli, en doğru olandır. Bu semitik dillerde kutsal kavramı, mutlak iyiliği, mükemmelliği ve mutlak bir bütünlüğü içerir.

Rudolph Otto'ya göre kutsalın korkutucu, ürpertici gizemi aynı zamanda büyüleyicidir.[4] Kutsal hep bir fazlayı içerdiğinden, insanoğlu sürekli ona ulaşmanın yollarını arar. Kutsalın çekici gücüne karşı koyması mümkün olmadığı gibi, kutsala yaklaştıkça kendi varlığı da bu büyük güç karşısında erir. Dinsel yaşam bu çekimin içinde başlar.[5]

Kutsalın Latince karşılığı *sacer*'in ise ikili bir anlamı vardır; hem tanrılara, yüceliğe ait hem de iğrenç, rezil anlamlarını içerir. Giorgio Agamben, böylece bu kavramın anlam belirsizliği ve dairesel bir karakter taşıdığına dikkat çeker. Bu iki anlamlı karakteri *sacer*'i, gündelik (profan) olandan ayırır; kutsala yaklaşmak belirli kurallar ve ritü-

3 Rudoph Otto, *Le sacré*, Fransızca'ya çeviren André Jundt, Petite bibliothèque Payot, 2001, s. 25.

4 Bu nedenle, Otto, kutsal karşılığı, Latince kökenli *sacer* değil, büyüleyici ve fazlalığı olan anlamına gelen *numineux* sözcüğünü kullanır.

5 R. Otto, *a.g.e.*, s. 112.

eller gerektirdiği gibi, profan dünyaya ait kural ve yasalardan da kopar.[6]

Birçok kültürde, kutsal olan temizliği (pak olmak) ifade etse de, uygulamada kutsal olanla ilişki, murdar olanla ilişkiye benzer; kutsal olana dokunulmaz ama murdar olana da dokunulmaz. Kutsal ve murdar olan için tabular birbirine benzer ve ikisi arasındaki sınır her zaman çok belirgin değildir. Örneğin, birçok kültürde aylık kanaması olan veya yeni doğum yapmış kadın murdar kabul edilir ve bu kadınlara dokunulmaz; ayrı yerde yemek yerler, kullandıkları eşyalar ayrılır, vs. Bu gelenek Hıristiyanlık içinde de devam eder: Yeni doğum yapmış kadın ekmeğe dokunamaz, kuyudan su çekemez, kiliseye gidemez, evde kapalıdır. Anadolu lohusa geleneklerinde de, lohusa kadın ve bebeği kırk günden önce dışarı çıkamazlar. Temiz olmayanlar için kullanılan bu kurallar, azizler, tanrı-krallar veya rahipler için de uygulanır. Mikado, güneşe çıkamaz, kullandığı tabak kırılır, her şeye dokunamaz. Afrika'da bazı krallar yetişkinliğe eriştikten sonra, karanlık bir odada yaşarlar. Yüce olan ile murdar olandan uzak durulur, çünkü etkileri aynı olabilir.

Kutsal aynı zamanda bir istisnadır. Gündelikliğin, dünyevinin ötesinde, bir başka alanın, *fazlalığın* varlığını hatırlatır. İstisna, Agamben'e göre, üyesi olduğu bütün tarafından içerilemeyen ve zaten her zaman içinde olduğu bütünün üyesi olamayan şeydir. Yani içerilme her zaman üyeliği aştığı gibi, gösteren gösterilenden biraz daha fazlayı tanımlar.[7] Kutsallık ise bir fazlalılığı içerdiğinden, ait olduğu, içerildiği durumlarda bile, taşkın bir niteliği bulunur. Agamben'in hukukun temelini açıklamada kullandığı saptamayı[8], kutsal-

6 Giorgio Agamben, "Se. L'Absolu et 'Ereignis'", Bibliothèque rivages, 2005, s. 162.

7 Roger Caillois, *L'Homme et le sacré*, Folio/Gallimard, 2006, s. 53.

8 Giorgio Agamben, *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Fransızca'ya çeviren, Seuil, 1997 (*Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, Çev. İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 38).

lığa uyarlayabiliriz: Kutsal, istisnanın bir çeşit içerici dışlamasıdır. Kutsal, tanımladığından hep biraz fazlasını içerdiği için de kutsaldır.

Kutsal-profan[9]

Bu ikili, insanlık tarihindeki en radikal karşıtlıktır. İyi-kötü ayrımı bile bu radikallikte değildir. Kutsal-profan arasındaki "eşik" iki dünyayı ayırır ama bu eşikten geçilebilir, iki dünya arasındaki gidiş-geliş süreklidir ancak bu geçişin kuralları, ritüelleri vardır. İki dünya birbirine heterojendir. Bu heterojenliğin bulanıklaştığı, karıştığı yerlerde, hep bir sorun olduğu görülür (örneğin, ikizler, hatta birbirine benzeyen veya aynı cinsiyetten kardeşler, baba-erkek çocuk, vb.): Geçiş ritüelleri bu benzerliği, bağı kırmanın yollarıdır. Örneğin, genç erkek çocuk sadece kurban verme törenine katılıyor olmakla kutsallığın dairesine girdiği gibi, bu eylemle kendisi de "temsil" düzeyinde değişime uğrar.

"Ayrımın olmadığı din yoktur ve her ayrımın dinî bir çekirdeği vardır," der Agamben.[10] Bu ayrım, kurban verme eylemiyle gerçekleştirilir ve düzenlenir. Kurban verilerek tanrıların dünyası ile profan dünya arasında geçişler sağlanabilir. Bu sınır belirli ritüellerle korunur. Profan olandan kutsala geçiş çok kesin ve açık ritüellere uyularak gerçekleşebilir.

Agamben, bu ayrımın radikalliğini vurgularken, din kelimesinin Latince karşılığının anlamına dikkat çeker. *Religion* etimolojik olarak insanı tanrıya bağlayan *religare* sözcüğün-

9 Profan sözcüğünün Türkçe'de karşıtı olan "kutsal dışı" yerine profan kullanmayı tercih ediyoruz; çünkü "profane" sözcüğü Latince *pro-fanum*'dan gelir ve "fanum" tapınak demektir, *pro-fanum* ise tapınak önü, tapınak dışıdır, yani kutsalın dışından çok, kutsalın dışında kalanı tanımlar. Bu dışında kalanlar da dünyevi her şeyi içerir, yani manevi-dünyevi ayrımını da taşır.

10 Giorgio Agamben, *Profanations*, Fransızca'ya çeviren Martin Rueff, Rivages Poches, 2005, s. 96.

den değil, tanrıların dünyasına dikkat etme, özenme anlamına gelen *relegere*'den gelir. Yani *religio* tanrılarla insanları birbirine bağlamayı değil ama iki dünyayı birbirinden ayrı tutmayı amaçlar.[11]

Kutsal ve profan arasındaki duvarlar ne kadar kalın olsa da kutsala ilişkin kurallar ve yasaklar, gündelik hayatı da örgütler. Kutsal doğal evreni belirlediği gibi, sosyal düzeni de belirler. İnsanlar arası ilişkiler profan dünyaya ait olsa da, özellikle, *karışma* ve *bulaşmaya* ait kurallar, profan dünya için de geçerliliklerini korurlar. Örneğin, bazı arkaik toplumlarda kadın ve erkeğin kullandığı aletler yan yana koyulamaz. Eskimolarda kış hayvanının postu yaz hayvanınınkine değmemelidir, etleri de karıştırılmamalıdır[12]. Karıştırmamaya ilişkin gündelik hayat içindeki bu tür örnekler tek tanrılı dinlerde de bulunur: Yahudilerde etli ve sütlü yemekler için ayrı yemek takımları kullanıldığı gibi, aynı sofrada da birlikte yenmezler. Hayvanın eti ve sütü aynı nitelikte ürünler değildir; et ölmüş bir hayvandan gelir, süt ise yaşayan hayvanın bebeğini besleyen besindir ve sembolik olarak et anneyi süt ise bebeğini temsil eder, bu nedenle ikisi bir arada tüketilmez. Aynı nedenle, gene bir başka Yahudi geleneğinde, keten ve yün bir arada giyilmez; keten köklerinden sökülerek elde edilir (yani ölmüş bir bitkiden gelir), yün ise canlı hayvanın tıraşlanmasının ürünüdür. Bu örneklerde de görüldüğü gibi, nesnelerin nitelikleri bulaşıcıdır ve birbirlerine geçebilirler; ayrışmalarına özen gösterilmelidir.

Karşıtların mücadelesi

Öte yandan, kutsalın içinde karşıt uçlar farklı anlam taşısalar da, birbirlerinden kopamazlar. Doğum ölümün karşıtı-

11 G. Agamben, *a.g.e.*, s. 97.

12 R. Caillois, *a.g.e.*, s. 32.

dır ama bu ikisi aynı düzenin iki ucudur da. Her doğum aynı zamanda bir ölümü içerir (plasenta), her ölüm ise bir çeşit doğumdur (arkaik kültürlerde, ölen insanın ruhu, yeni doğan bir başka bebeğe geçer, tek tanrılı dinlerde "öteki dünyaya" doğuştur). Her iki olay da bir *geçişi* simgeler.

Ancak bu karşıtlıklar arasında bazen bir hiyerarşi vardır ve Rodney Needham, bu hiyerarşinin farklı kültürlerde değişmediğini vurgular[13]. Evrenin dört yönü içinde doğu ve güney, batı ve kuzeyden daha üstündür: Doğu ve güney, güneşin ısıtıp yükselmesini ve hayatın enerjisini sağlarlarken, batı ve kuzey, hayatın yıldızının kaybolduğu, belirsizliklerin yaşandığı yerlerdir. Kilise'de mihrap, cenneti temsil ettiğinden doğuda bulunur, batı ise ölümü ve karanlığı temsil ettiğinden, mezarlar bu bölümdedir. Bu hiyerarşi, sağ ve sol arasında daha da belirgindir. Hemen hemen bütün kültürlerde, sağ taraf değerlidir: Sağ el mübarek, sol el murdardır. Müslümanlarda, sağ tarafta iyilik, sol tarafta kötülük melekleri vardır, Hıristiyanlarda azizlerin annelerinin sol memesinden meme emmediklerine inanılır. Nitekim diller bile bu hiyerarşinin göstergeleridir: Türkçe'de "sağ" sözcüğünden sağlık, sağol, sağ kalmak gibi olumlu anlam yüklü kelimeler türerken, "sol" tersliği ifade eden deyimlerde yer alır (solundan kalkmak). Latin kökenli dillerde de bu ayrım çok belirgindir. Örneğin Fransızca'da, *droit* (sağ) aynı zamanda 1. doğru, 2. hukuk anlamına gelir, *gauche* (sol) ise aynı zamanda sarsak demektir. İngilizce'de de sağ (*right*) haklı olmayı ifade eder.

Kutsalın etrafında örgütlenme

İnsan, kutsal karşısında güçsüzlük korkusuna kapılır. Bu çekici güç bir taraftan karşılaştırılamaz bir değer taşısa da, in-

13 Rodney Needham, *a.g.e.*

sanın içinde yaşadığı profan dünya için korkunç bir tehlikedir.

Roma uygarlığından bu yana "Religio" ayrı bir alanı tanımlar. Oysa antik dönemde ve Tevrat'ın ortaya çıktığı dönemde, her şey dinî alanın içindedir. Ekonomi, sosyal hayat, her şey dinî evrenin parçasıdırlar. "Yahve'ye tapınmak bir doktrin değil, yemek yemek, yıkanmak, çocukları büyütmek gibi bir yaşama biçiminin parçasıdır," der Régis Debray.[14] Antik Yunan'da ise "din" kelimesi yoktur. İnsan ve yücelik arasında sivil ve kültürel bir ayrım söz konusu olamaz. İçeride/dışarıda, inançlı/inançsız ayrımı yoktur; çünkü herkes içeridedir.

Öte yandan, arkaik toplum tanımı, örgütlenmenin sadece dıştan gelen sınırlamalar ve koşullara boyun eğerek belirlenmesi değildir. İnsanlığın arkaik örgütlenmeleri olarak bize dek gelen kalıntılarda veya antropolojik bulgularda, bu toplumların da yüksek bir uygarlık düzeyine sahip olduklarını ve aynı tarihi paylaştığımızı saptarız. Örneğin, neolitik ile birlikte sosyal örgütlenme ve hiyerarşi devreye girer. Şehirler oluşur. Yiyecek depoları, karşılıklı grupları savaşlara götürür. Çatalhöyük bunun en iyi örneklerini sunar.

Bu maddi koşulların değişimi, insanı içinde yaşadığı ama değiştirmeye başladığı doğal, "kozmik" ortamından koparmaz. Dinî anlamda, insanoğlu hâlâ bu kozmosun parçası olduğu gibi, insani emeğin mükemmel bir sonucu olan tarım bile, *tanrıların bir bağışı* olarak kabul edilir.

Bu toplumları bizden ayıran, devletin, ayrışmış bir kimliğin varlığı ve özellikle dinin rolüdür: Din, arkaik ve geleneksel toplumlarda her şeyi kapsar, bütün sosyal, siyasi güçlerin üstündedir yani her yerdedir.

14 R. Debray, *Dieu, un itinéraire*, Odile Jacob, 2002, s. 50.

Kutsal - din ilişkisi

"Dinin olduğu yerde Kutsal, Kutsal'ın olduğu yerde din vardır," der Durkheim.[15]

Bu anlamda Kutsallık, ateizm, bilimsel, laik düşünceleri bile kapsar. Tanrıların olmadığı yerde din olabildiği gibi, dinin olmadığı yerde de "kutsallık" olabilir. Örneğin, ulus-devlet çağında, laik toplumda "kutsal", herkes için Tanrı'ya, ibadete ait bir kavram olmayabilir ama ulus-devletin sembolü olan "bayrak" kutsal bir nesnedir; kutsallığın temsillerinden bir tanesidir.[16]

Ancak, kutsallıkla ilişkisinden öte "Din nedir?" sorusunu "Din, bilimin ya da açık düşüncenin yakalayamadıkları üzerine yapılan bir çeşit spekülasyondur. Dolayısıyla, 'doğaüstü' her şey dindir," şeklinde yanıtlar Durkheim. Rudolf Otto ise dinlerin temelinde bir bilinmezliğin, mutlak bir gizemin yattığına ve dinin insan düşüncesinin özünde yer aldığına işaret eder.[17] Durkheim, bu gizem nosyonuna daha eleştirel yaklaşmak gerektiğine dikkat çeker: Gizem nosyonu bazı dinlerde önemli bir rol oynasa da (örneğin Hıristiyanlık), birçok arkaik din için, hatta Hıristiyanlığın ilk dönemi için de, dinî bir faktör değildir.

17. yüzyıl insanı için nasıl Hıristiyanlık dogması akılus için bir karışıklık yaratmaz ve iman, bilim ve felsefe ile uyum içinde gelişmeye devam ederse, arkaik toplum insanı

15 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, CNRS éditions, 2007, s. 82 (*Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, 2005).

16 Öylesine ki, savaşlarda "uğruna kan dökülmesinden" öte, barış zamanlarında bile, –geçen yıl olduğu gibi– uğruna kan akıtılabilecek kutsal bir semboldür. Buradaki tüm öğeler (kan akıtmak, kendini feda etmek, her şeyin üstünde, vb.) laik kutsallığın boyutlarının da ne denli "dinî" anlamlarla yüklü olduğunu gösterir. Çocukların kanlarıyla boyadıkları Türk Bayrağı, kan aracılığı ile –bir şekilde kurban ettikleri– benliklerinin kutsala ulaşmasıdır. Bu konuya III. Bölüm'de tekrar gelinecektir.

17 Emile Durkheim, *a.g.e.*, s. 67.

içinde bir *ultima ratio* sorusu yoktur: Toprağın verimliliğini koruması için başvurduğu ritüeller, bugünün rasyonel insanının bilimsel yollarla toprağı işlemesinden daha az rasyonel değildir. Bu nedenle kozmosun içinde "doğal güçler" ayrıştırılmadığı gibi, "doğaüstü" kavramı da son derece yenidir.

Gizemin yanı sıra, dini tanımlamak genellikle bir "yücelik" fikrine bağlanır. Ancak bu da yeterli değildir: Birçok arkaik dinde ya da "doğa dinlerinde" –ruhların varlığı, ölülerin ruhları gibi öğeler olsa bile– Tanrı fikri, yani doğaüstü bir güç yoktur. Birçok din, bu anlamda "ruhların" varlığına ve şimdi üzerindeki etkilerine inanırlar. Burada ruhlardan anlaşılan "bilinçli özne" olmalarıdır. Ruhlar, diğer insanlardan farklı olarak, daha üstün güçlere sahiptirler: Bunlar ölmüşlerin ruhu, dahi ve caniler olabildiği gibi, yüce güçler de olabilirler. Ancak en önemlisi, birer "öznedirler" ve "bilinçli" varlıklardır. Bu nedenle, onlarla ilişki kurmanın yolu, bir çeşit psikolojik bağlantı kurma çabasından geçer. Bu güçleri inandırmanın ya da etkilemenin yolu ya "kelam" (dualar, tekrarlar, tekbirler) ya da bağış ve kurban verme eylemleridir.

Birçok büyük dinde (örneğin Budizmde) Tanrı ve yüce ruh ikinci plandadır.

Freud ise, dini bir "yanılsamalı gerçek" olarak tanımlar; ona göre dinlerin gerçeklerle doğrudan bağlantıları yoktur ve ilk içsel kaygılarla (*angoisses*) ilişkilidirler.[18] İnançlar, psişizm ile gerçeklik arasındaki bağın kurulması için yeterli değildir. Bunun için dogmalar gerekir. Dindarlığın temeli de dogmadır. Dinlerin gösterdiği gerçeklikler çürütülse de, dinlerin yaşamaya devam ediyor olmasının nedeni Freud'a göre, dinin gücünün ne bir hakikat ne bir ideal ne de yanlış olmasından gelir. Dinî gücün temeli bir "yanılsama" olmasındandır. Din, insanları birbirine bağlayan bir işlevselli-

18 R. Otto, *a.g.e.*, s. 11.

ğin, insan isteminin çarpıtılmış biçimidir. Yanılsamalar, gerçeklerden kopuk olduklarından ne çürütülebilir ne de tersi ispat edilebilirdirler; kendi mantığı içinde, dogmasına bağlı kalmak durumundadırlar. Freud'un din eleştirisi, diğer radikal inançlar için de geçerlidir; kolektif inançlar, sosyal idealler (özgürlük, kardeşlik, eşitlik, bağımsızlık, vb.) de birer yanılsamadırlar.

Freud, "öldürmeyeceksin" yasağının temelinde ilk Baba cinayetinin bulunduğunu ve ortak bilincin arkasında bu cinayetin anısının yattığını ileri sürer. Bu ilk baba cinayetinin anısı öylesine ağırdır ki, "öldürmeyeceksin" yasağı ile bu içsel kaygı hafifletilmeye çalışılır. "Öldürmeyeceksin" yasağı, ortak suçluluğun anısının geçmişe yönelik bir boyun eğme olarak ifadesidir.

Rasyonalite ve aklın egemenliğinin bir gün gerçekleşeceği fikrinin de bir yanılsama olduğunu düşünür Freud ama tercihi, bu yanılsamadan yanadır. Oysa toplumların dinden, inançtan vazgeçebileceklerini iddia etmek de bir yanılsamadır.[19]

İnsan-doğa ilişkisinde, insan ne denli doğayı hakimiyeti altına almaya çalışsa da, zaman zaman doğanın gücü (büyük doğa felaketleri) karşısında çaresizdir. Bu güç ilişkisini en azından sembolik düzeyde, anlayamadığı ölçüde içine almaya, özümsemeye çalışır (çocuk/anne-baba ilişkisi de bir ölçüde böyledir). Bu bağlamda, Freud'a göre, tanrıların üçlü bir fonksiyonu vardır:

1. Doğa karşısında korkuyu yatıştırmak,
2. Ölüm endişesini yumuşatmak,
3. Toplumsal hayatın getirdiği acı ve yoksunlukları (*frustration*) tazmin etmek.

Teknik ve bilimsel ilerlemeler sayesinde, birinci ve ikin-

19 S. Freud, *L'Avenir d'une illusion*, Bréal, 2005, s. 27 (*Bir Yanılsamanın Geleceği/ Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 2000).

ci "Tanrı" ile ilgisini koparsa da, özellikle üçüncü fonksiyon için bir dış mutlaklığa ihtiyaç duyulur.[20] Sonuç olarak, din konusundaki araştırmalardan ortaya çıkan, dinin bir savunma aracı, kadere karşı bir korunma mekanizması olduğudur. İnsan din aracılığı ile doğayı da insanileştirmeye çalışır.

Öte yandan bu dinsel bakış içinde yasaklar, insanların kararları olarak değil, evrenin kuruluşuna bağlı olarak vardırlar ve insanı aşarlar. Moral yasaların önceliği, aynı zamanda, "ölümünde" bir etap, ölüm sonrası bir dünyanın varlığı fikri ise, insanları rahatlatan bir anlayışı hazırlar. Dinin bir başka önemli özelliği de, tarihe karşı durabilmesinde yatar: Din en saf anlamında, "bugünü ve şimdiyi", mutlak "dün-geçmiş" içinde tutar. İlksel bir zaman birliği içindedir. Kutsala bağlılık, dinselin birincil temelini oluşturur. İnançlı insan için kendi varlığına anlamı veren, tüm eylemlerinin gerisinde, insanoğlunun kendisinden gelmeyen, daha öncesinde ve onun dışında ama doğanın içinde varolan yüce güçlerin varlığıdır. "Bugün" o geçmişin sadece bir tekrarıdır. Kımıltısızlık, değişmezlik temel kuraldır.

Ruh, Tin ve Tanrı kavramları

Dinsiz toplum olmadığı gibi, ruh (*âme*) kavramı da insanlık tarihi ile yaşıttır. Avustralya Aborijinleri (totemciler), her insanın bir başka varlık içerdiğine inanırlar. "Yüzen" ya da insan bedenine benzeyen ancak bir kum parçası kadar küçük bir varlık, insanın içinde varlığını sürdürür; kadınlar hariç! Bazen de formu olmayan bu varlık, bedenden çıkıp gezebilir, kendi başına, bağımsız bir nitelik taşıyabilir. Uyku ya da bayılma halinde bedenden çıkan ancak daha sonra geri gelen bu varlık, ait olduğu beden öldüğünde onu terk ederek bir süre otonom bir "yaşam" sürdürebilir.

20 S. Freud, *a.g.e.*, s. 87.

Bu ikililik içinde beden sadece ruhun yaşadığı bir mekân değildir; karşılıklı iletişim içindedirler; ruh içinde bulunduğu organizma ile bir bütünlük oluşturur. Özellikle, bazı organların ruhla doğrudan ilişkileri vardır; kalp, nefes, plasenta, kan, karaciğer ve gölgenin ruhla yakın bağları olduğuna inanılır.

Bunlar doğrudan ruhun dış görünüşleri de olabilir. Örneğin kan aktığı zaman, ruh da onunla birlikte akar, zaten nefesin (İbranice'de ruh-*ruach*, nefes demek olduğuna daha önce de değinilmişti) kendisi ruhtur.[21]

Ancak, ruh bir bütünlük oluştursa da, bölünebilir, ayrıştırılabilir. Örneğin, nefesle giden ruhun diğer parçaları bedende yaşamaya devam eder. Bu nedenle, cenaze törenlerinin özel bir anlamı ve belirli ritüelleri vardır: Son nefesle ruhun bedeni terk etmesine, tamamının ayrılmasına yardım edilir, ona yol açılır. Bazı arkaik toplumlarda, etin tamamen kemikten ayrılması, erimesi için, ölü güneşte bekletilir; diğer kabilelerde, ölünün bazı organları yenilebilir, bedenden tüm sıvıların akmasından sonra, kemikler "kutsal" parçalar olarak saklanır. Ölen kişiye ait ruh bir süre ruhlar ülkesinde yaşadıktan sonra, tekrar başka bedenlere (yeni doğmuş bebek bedenlerine) girebilir.

Nitekim daha sonraki tek tanrılı dinlerde de bedenin ruhtan ayrılmasına yardım, sembolik ritüellerle sağlanır. Yahudi geleneğinde, ruhun sonsuzluğuna inanılır ve ölmekte olan insan yalnız bırakılmaz. Son nefesini vermeden önce Tanrı'yı gördüğüne inanılan insanın, nefesinin ayrılma-

21 Bu anlamda, tek tanrılı dinlerin de totemizmin tin kavramına çok yakın olduğu görülür. Hatta, Hıristiyanlığın yok ettiği ama Yahudiler ve Müslümanlarda varolan, "hayvanın kanını akıtma" geleneği, Elisabeth de Fontenay'a göre, bu iki dinde de hayvanların da ruhu olduğu inancından kaynaklanır. Öldürülen hayvanın ruhunun bedeninde hapsolmaması için kanı akıtılır ve akan kanla, hayvanın ruhu serbest bırakılır. Bkz, Elisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998.

sıyla birlikte, bu dünyadan başka şey görmemesi ve almaması için, gözleri ve ağzı kapatılır (Müslümanlarda da aynı gelenek vardır). Sular ölenin ruhu ile bulaşabileceğinden, içinde su bulunan her şey, –vazo, çanak, testi– boşaltılır. Aile fertleri, ölü toprağa konmadan giysilerinin bir yerini yırtarlar; bu ise, yırtılma fiilinin bizzat tanımladığı gibi, ayrılığı sembolize eder. Hıristiyanlarda ölen kişi bir odaya alınır, ağzı bağlanır, sürekli ışık yakılır ve bütün bir gece "ölü beklenir". Müslümanlarda da ölüm aynı şekilde bir *geçiş* olduğundan, dualarla ölmekte olan kişiye eşlik edilir. Ölünün üstüne konan makas sembolik olarak iki dünyayı kestiği gibi aynı zamanda, bedeni de ruhtan ayırmaya (koparmaya) yardım eder.

Öte yandan, ruh kavramı ile kutsallık doğrudan bağlantılıdır. Kutsal olan ruhtur, içinde yaşadığı "zarf" –beden– ise profan olandır. Yani insanın kendisi, kutsallığı ve karşıtını benliğinde taşır. Ruh yücelik fikrini içerir ve insanın bedenine girmeyi kabul ettiğine göre, her insanda bir parça "yüceliğin" varolduğu düşünülebilir. Ruh veya tin, Tanrı değilse de, yüceliği içerdiği için, ondan gelen bir kıvılcımdır. Bu ise, düalist düşünce çerçevesinde, nesnel dünyanın gereksinimleri ile moral yasaların aynı yerde olduğunun işaretidir.

Madem beden-ruh bir bütün oluştururlar, neden beden ölürken ruhun ölümsüzlüğüne inanılır? Bedenin yaşadığı süre belirsizdir, oysa ruhlar ölümsüzdür; bir bedenden çıkıp bir başka bedene girerler. Arkaik dinlerde henüz *öteki dünya* fikri başlamadığına göre, ruhun ölen bedenle ölmeyeceği, başka bir yere gittiği fikri neye bağlı olabilir?

Arkaik bireyin, bugünkü modern insan gibi, "ölüm kaygısı" karşısında, bundan kurtulmak için bir başka dünya fikri yarattığı düşünülemez; çünkü arkaik insan için, 1- bireyselliği önemli değildir, 2- hayatının sürekli tehlike içinde olmasına alışkındır, 3- ruhların ölümsüzlüğü, doğrudan ken-

di bireyselliğini etkilemez, çünkü aynı ruh, bir başka bedene girecektir.

Ruh, bedenin gelişimini izler; onunla birlikte yaşlanır, hastalanır ve sadece ölüm anında bedeni terk eder. Arkaik insan için dışarıdan, hiçlikten gelen yaratıcı tanrı fikri yabancı olduğundan, ruhlar da birbirinden doğarak yenilenirler. Durkheim'a göre, burada önemli olan –ve arkaik insanın bilincinde olduğu– kendisinin birey olarak ölümlülüğü değil, grubun, klanının devamlılığıdır. Bireyler ölürler ama klan yaşamaya devam eder, ölümlü bireysel bedeni terk eden ruh klanın yeni doğan bir başka bireyinde yaşamaya devam ederek, klanın da kuşaktan kuşağa yaşamasını sağlar. Gene Durkheim'a göre, manevi prensip kolektifin ruhunu ve bireysel ruhların tözünü oluşturur; ancak bireyselin oluşması için kolektiften ayırıcı bir faktöre ihtiyaç vardır; bu rolü taşıyan da bedendir.[22] Kolektifliğin parçası olan ama özgün bir bedende yaşayan ve doğrudan kişiye ait olmayan bu maneviyat kavramı daha sonra farklı tanımlar altında –bilinç, monadizm gibi– "kişinin" oluşumunda motor kavram olacaktır.

Ruh (*âme*) ve tin (*esprit*) aynı şey değildir. Ruh belirli bir organizma içindedir ve ona bağlıdır. Hapsolduğu bu organizmadan ancak ölümle bağımsızlaşır ve sadece bağlı olduğu bedeni etkiler. Oysa tin, kendi başına bir varlıktır. Bir nesneye, bitkiye, hayvana bağlı olsa da özgün bir varlığa sahiptir. Tinin eylem alanı daha geniştir; kendisine yaklaşan veya yaklaştığı herkesi etkiler. Kozmik bir fonksiyonu vardır; atalara aittir ama yeni doğan çocuğa ruh olarak geçer ve onu korur. Bu anlamda Latince'de *Genius* (gebe olan, yenilenen demek) Eski Yunanca'da *Daimon*'a yakındır, kendini yeniler. Nesnelere de girerek, onlara "kutsal" karakterlerini verir.

22 . E. Durkheim, *a.g.e.*, s. 393.

Ruhların ve tinlerin farklı ve birlikte gerçekleşme biçimleri, ilkel olarak tanımlanan topluluklarda bile bu birleştirici dinselliğin, aynı zamanda ne denli karmaşık olduğunun işaretidir.

Her bireyde bulunan ruh fikri kişiselliğin dinsel alana girmesini sağlarken, tinlerin insanlardan daha üstün, ötesinde bir güçle hareket etmesi de, insanın dışında, ondan farklı Tanrı fikrinin gölgelerini taşır. Tinler de bu dışsal Tanrı'ya benzerler, kolektifin üstünde bir güçle bütünleyicidirler ve bu fonksiyon sayesinde cemaatin türdeşliğini sağlarlar. Tanrılar bir çeşit, gerçek tözden yoksun mitik tinlerdir ve kutsaldırlar. Bunun için de, insan da kutsaldır ama maddi olduğu için bu kutsallığın iktidarı yoktur. İnsanın tinsel boyutu "kutsal"ın içinde olsa da, maddi boyutu onu "profan"ın içine iter. Bu nedenle, bedene sahip her nesne ve canlı; hayvanlar, bitkiler, araç ve gereçler, yüce güçlere baş eğmek durumundadırlar, çünkü iktidardan düşmüşlerdir.

Tanrı fikri, insanın kendinden daha üstün bir varlığın temsilidir; bu Zeus, Yahve, Allah ya da totem gibi bilinçli bir varlık olabildiği gibi, soyut birtakım güçler de olabilir. İnsan, kendi gücünü, bu üstün güçler veya varlıklarla alışveriş içinde sınar. Kendini bu güçlere bağımlı hisseden insan, kutsallık prensibi etrafında belirli kural ve uygulamalara moral olarak uymak zorunluluğunu duyar.

Tanrı sadece bağlı olduğumuz bir otorite değil, aynı zamanda insanın güç aldığı bir kaynaktır. Tanrı'ya itaat eden insan, onun kendisiyle beraber olduğuna inanarak kendi gücüne de inanır ve bu enerjiyle atılım yapar.[23]

Dinselin –ruh, tin ve tanrı kavramlarının eşliğinde– içinde geliştiği gelenek, eski ve saygın bir gelenektir. Genellikle yücelik kavramının gelişmesiyle bağlantılıdır. Bütünlüğü olan bu sistemde yaşama biçimi, kurallar, âdetler ve bil-

23 Tanrı, özellikle Tek Tanrı konusu, Üçüncü Bölüm'de incelenecektir.

gi, başkalarının (ataların ruhu, tinler ve tanrılar) sayesinde vardır. Onlar tarafından kurulmuşlardır. Şimdinin anlamı, geçmişte yapılanları izlemek, tekrarlamak ve daha sonraki kuşaklara bunları aktarmaktır. Şimdinin canlıları, kurucu bir geçmişi, kutsal bir *alterite*[24] içinde, bitmeyen bir kaynak olan ritüeller yoluyla, durmadan yenileyerek, devam ettirmekle yükümlüdürler.

Değişimin oluşması bir kırılmayı ve şiddeti getirir; Platon'un mağara alegorisinde[25] olduğu gibi, mahkûmlardan biri ruhunun derinliklerinde hatırladığı bir hakikatin peşine düşecek ve arkadan gelen ışığın hakikatini merak edecektir ve her ne pahasına olursa olsun (ölüm de dahil), tek başına o gerçekliği aramaya gidecektir.

Görünenin içinde görünmeyen

Arkaik toplumlarda dinselliğin temel iki fonksiyonu bulunur:

1. Görünmeyenle olan alışverişi örgütler (totemcilik, şamanizm),

2. Görünmeyenin nasıl değerlendirileceği ve nasıl yaşanacağının koşullarını belirler.

Bu evrende görünen ile görünmeyen, birbirine geçmiş iki düzendir. Görünmeyen, farklı şekillerde ve kılık değiştirmiş olarak kendini gösterebilir.

Arkaik dinlerde Tanrı, ruh ya da yüce güç, insana çok yakındır; insana gücünden verdiği gibi, etrafında varolan her şeyle de bu yüce gücün içkinliğini hissettirir. İnsanın yakın çevresindeki her nesne ve ortam, o gücün bir parçası, tem-

24 Başkalık. Ancak burada kastedilen başkalık, diğerinin mutlak varlığı ile ilgilidir. Başkasıyla karşılaşma, ben olmanın temel koşuludur ve bu koşul gerçekleşmediğinde, insan ilişkisi bir kaynaşma-füzyon ilişkisine dönüşür.

25 Platon, *La République, livre VII*, Tel, Gallimard, 2005 (*Devlet*, çev. Ersin Uysal, Dergah Yayınları, 2005).

silidir. Bu güçlerle alışveriş, ritüeller, yasalar ve büyüler aracılığı ile sağlanır.

Hubert ve Mauss'a göre[26] büyülerin bir rasyonelliği ve belirli bir değerler temeli bulunur. Bireyler tek başlarına anlamsız vehimlere kapılabilirler oysa kolektif, görünene, algılanana, dokunulabilene bağlanır. Büyü ve dinler varlıkları ve bedenleri ilgilendirdiğinden, gerçek hayati ihtiyaçlardan doğarlar. Her ne kadar görünür etkilere gereksinimleri olsa da, din ve büyü sürekli bir ispatlama deneyiminin kontrolü altındadırlar.

Ruhların veya tinlerin nesneler veya bedenler içindeki varlıklarını doğrulamaları gerekir; çünkü kaçan, uçuverici karakterleri kaygı doğurur. İmanlı kişinin vardığı sonuçlar genellikle *olumlu* yönde olsa da –öyle olması için arzu o denli güçlüdür ki, hep istenilen yönde yorumlanır– teyit ve ispata da gerek duyulur. İçinde bazı çelişkileri barındırsa da, bu nedenle rasyonel bir karakterleri vardır ve belirli bir rasyonalite içinde, görgüllük de içerirler.

Dayanıklıkları ve süreklilikleri bilimin, felsefenin, teknik gelişimlerin ötesinde, moral yasalar, mitler olarak varolmaya devam etmeleriyle sağlanır ve insanın olgunlaşmasında, gelişmesinde olumlu bir rol oynarlar. Bu süreç içinde, ruhtin'in hangi nesne ya da hangi kişide bulunduğu tartışılabilir, ancak varlığı tartışma götürmez (bir anlamda, Kant'ın "kategori" kavramını hatırlatırlar).

Hiyerofani

Arkaik dinlerde (animizm ve doğacılık gibi) yücelik nosyonu, doğal-biyolojik veya fiziksel olayların insanda yarattığı duygularla ortaya çıkar; animistlerde rüyaların, doğacı-

26 H. Hubert ve M. Mauss, *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, dijital sürüm, s. 26.

larda kozmik olayların anlamı vardır. Her ikisinde de (insanın veya kozmosun doğası) doğa, kutsal ile profanın karşıtlığının alanıdır. Ne insan ne de doğa, kendi başlarına kutsal olamayacaklarına göre, kutsallığı onlara taşıyan insanlardan öte ve fizikten ayrı bir süreç vardır.

Bütün dinler temsilî sembollerden ve ritüel pratiklerden oluşur. Ayrıca bu ikisi de birbirini etkiler. Örneğin totemizmde kutsallık, toteme ilişkin belirli yasaklarla belirlenir. Bazı durumlarda totemin temsili, totemin nesnesinden daha önemlidir. Totemci toplulukta her insan bir yandan sıradan anlamın dışında kutsal bir karakter taşır; çünkü totem hayvanı veya bitkisiyle aynı türden gelir, onun adını taşır, kimliği ait olduğu totemin adıyla belirlenir ki bu da varlığının özüdür. Bu nedenle her birey bir "ikili" varlıktır; insan ve hayvan ya da insan ve bitkidir.

Birçok arkaik dinde ölülerin ruhlarının geri gelip başka canlılara (insan-hayvan-bitki) girdiğine inanılır. Totemizmde (Durkheim'a göre, dinlerin en eski ve arkaik formudur) totemi temsil eden her nesnede veya canlıda kendini gösteren, ifade eden ama onların fizik varlıklarıyla karışmayan bir çeşit "güç" vardır: Mircea Eliade bunu "hiyerofani" olarak adlandırır.[27] Bu güç, kendisini sürekli yenileyebilen anonim bir kaynaktır. Öncelikle yaşamsal, fiziki bir rol oynar; evrensel hayat bu güce bağlıdır, ikincil olarak da moral bir nitelik taşır; sadece korkulan değil, saygı duyulan, moral olarak bireyi bağlayan bir güçtür. İkili işlevsellik, bu güce kozmik ve moral bir boyut kazandırır.

Kutsallık dünyasında yaşayan insan için hiçbir nesne sadece doğal değildir. Nesneler hiyerofani şeklinde varolurlar. Yani nesne kendisidir ama aynı zamanda başka şeydir de. Örneğin, bir taş taştır ama insanlara sertliği, gücü

27 Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Folio, 1965, s. 23 (*Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, 1991).

ve sürekliliği anlatmak üzere bize tanrılar tarafından sunulmuş bir simgedir.[28] Değişmediği şekliyle "taş" indirgenemezliği ve mutlaklığı açıklar. Varolmanın mutlaklığıdır (Heidegger'in "olmuş olan"la ilgili saptaması: "dünyaya taşlar gibi fırlatıldık").[29] Dolayısıyla, basit bir taş metafizik bir anlam kazanır ve kozmik dünyada her nesne, kendi nesneliğinin dışında metafizik bir anlam taşır. Böylece, doğanın öğelerinin doğrudan kutsallıkla ilgileri vardır ve kutsallığın içindeki anlamlarıyla varolurlar.

Kutsal- doğa ilişkisi: Doğanın öğeleri; gök-yer-sular

Kozmosun parçası olan insan için, "doğa" hiçbir zaman "doğal" değildir; tanrıların simgeleri ve izleriyle doludur. Tanrılar, doğa aracılığı ile kutsalın farklı biçimlerini dile getirirler. Ve "doğaüstü", zorunlu olarak "doğaya" bağlıdır ama aynı zamanda aşkınlığı içerir. Kozmik yuvarlaklık içinde, insan doğanın öğeleri ile bir bütünlük içinde yaşar. Bu çerçevede, doğanın önemli öğelerinin de özel anlamları vardır: Gökyüzü, sonsuz uzaklık, tanrısal aşkınlıktır. Yeryüzü, toprak, evrenin annesidir, bereketi temsil eder ve besleyicidir. Sular (nehirler, denizler) ise her türlü varoluşun olasılık depolarıdır.

Gökyüzü

Tanrılar dünyayı yarattıktan sonra (müthiş bir yorgunluktan sonra), dünya üzerinde ikincilerini (insanları) bırakarak gökyüzüne çekilirler. Yeryüzünde kendi kendine ka-

28 M. Eliade, *a.g.e.*, s. 136.

29 Martin Heidegger, *Les concept fondamenteaux de la métaphysic*, nrf, Gallimard, Fransızca'ya çeviren O. Panis, 1992 (*Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, 2009).

lan insan ise uzaklaşan yüce güçlerden yoksun olduğundan, kendi keşifleriyle (dinî, kültürel, ekonomik) yetinmek zorundadır.

Tarımın keşfi, sadece ilkel insanın ekonomisini değiştirmekle kalmaz, kutsalın da ekonomisini değiştirir. Farklı dinsel güçler de (gökyüzündekilerin dışında) devreye girerler: Cinsellik, bereket, toprak ana mitolojileri. Ancak çok büyük doğal felaketler karşısında gökyüzündekilerden yardım dilenir.

Yeryüzü

Toprak ana, *Terra-mater*; özellikle Akdeniz dinlerinde bütün canlılara hayat verir. Çocuk yapmak, doğurmak, toprağın gerçekleştirdiği "hayat vermenin" mikro-kozmik ifadeleridir. Hatta bazı kültürlerde, yeni doğmuş bebek ya da ölmekte olan insan toprağın üstüne konulur (toprağa gömülme, tarımın çıkışından sonra, *Terra-mater* figürüne bağlı olarak ortaya çıkar).

Toprak ana, bitki ve canlılara hayat verdiği için "kadın" ile özdeşleştirilir; daha doğrusu kadın, toprak ve doğurganlıkla özdeşleştirilir (Gaya mitolojisi).

Bu toprak ana figürüne bağlı olarak birçok kültürde "hayat ağacı" –kozmik ağaç sembolü oluşur; gençliği, ölümsüzlüğü ve aynı zamanda insanlık koşulunu temsil eder. Kozmosun canlı bir organizma olduğuna inanan dinsel insan, bu dev ağaçla kendisini sürekli yenileyen kozmosu, gerçek ve kutsal kabul ettiği her şeyi sembolize eder.

Sular

Mitolojilerde suyun rolü çok önemlidir. Su belirsizliğin, akışkanlığın sembolüdür. Yunan mitolojisinde, dünyanın

yaratılışı sırasında gökyüzü ve yeryüzü ile birlikte yer alır: Chronos'un kestiği babasının penisi sulara düşer, karşılaştığı dalgalarla birleşerek oluşan köpükten Afrodit (*aphros* = köpük), aşk ve doğurganlık tanrıçası ortaya çıkar. Testikküllerden de Eros doğar ve Afrodit'i izler. *Mahabarata* ve *Ramayana* hikâyelerinde de tanrılar okyanus sularını çarparlar; oluşan köpük, ölümsüzlük nektarıdır. Mısır mitolojisinde dünya Atum tanrısının salyasından (*tefnut*=nem, ile *Chu*= havanın birleşmesinden) doğar.

Topraktan önce sular gelir (Tevrat, Tekvin bölümü). Sular her türlü varlığın mümkün olduğu bir rezervuardır. Bu nedenle, hem ölümü hem de doğuşu temsil eder. Bir geçiştir. Yeniden doğuşu simgeler (Nuh, vaftiz ya da ölüm sonrası yıkanma). Dinlerin çoğunda su, saflığı ve temizlenmeyi içerir. Günahlardan sıyrılmak yıkanmakla mümkündür. Formları yok eder ve her türlü yeni form sulardan koparak oluşur. Bu anlamda, özellikle tek tanrılı dinlerde su günahlardan sıyrılmayı, ilk insanın koşullarına dönmeyi simgeler. Hıristiyanlıktaki vaftiz yoluyla birey günahlarından yıkanır ve böylece Tanrı'ya benzerliğini yeniden kazanır. Ayrıca, vaftiz çıplaklığı da ritüel ve metafizik bir anlam taşır; Danielou'ya göre Adem ve Havva cennetten atıldıklarında, çıplaklıklarının farkına vararak üstlerini kapatırlar, yani giyinirler; bu giysiler günahlarının ve bundan sonraki yozlaşmış insanlık koşullarının simgesidir. Vaftizle insanoğlu, İsa'nın sayesinde ilk idilik Ademlik koşullarına dönmeye hak kazanır, yani masumiyetine yeniden kavuşur.[30]

Müslümanlar ve Yahudiler ise ölülerini yıkarlar ve ondan sonra da beyaz bir örtüye (kefen) sararlar, yani dünya üstündeki giysilerinden (günahlarından) arınmış bir şekilde geldiği yere, toprağa geri döner.

30 Bu masumiyet arayışı ve sosyal koşullarından sıyrılma çabası, modernite sürecinde başka şekillerde kendini gösterir, bu konuya daha sonra gelinecektir.

İnsan doğayı değiştiriyor, yönetiyor olsa da, bu sadece hakim olunan öğenin dönüşümü değil, aynı zamanda bunu gerçekleştirenin de değişimidir. Bu nedenle, Georges Bataille'ın belirttiği gibi, "Doğa ne kadar insan hakimiyeti altında olsa da, onun mülkiyetine dönüşse de, sürekli içkinliğinin bir parçasıdır."[31]

Kutsalın alanları: Kutsal zaman, kutsal yemek, kutsal mekân

İnançlı insanın modeli insanüstü, kendi varlığını aşan (transandantal) bir modeldir. Bu model mitler ve tanrısal jestler (*gesta divines*) sayesinde korunur. Bu düzen içinde inançlı insan da kendisini kutsal tarihin, yani tanrıların sürekli yenilediği kozmolojik zamanın parçası olarak tanımlar. Bu zaman içinde hatırlatmak ya da anımsamak değildir önemli olan, her şey bir tekrardır; mitler aracılığıyla yaşanan geçmiş olaylar yeniden yaşanır; ya sembolik ya da bizzat anlatıldığı şekliyle.

İnançlar ve akıl yürütmeler belirli nosyonların varlığı sayesinde gerçekleşir. Bu nosyonlar dilin içinde, bilinci belirleyici alışkanlıklar şeklinde kendilerini gösterirler. Her toplulukta, o topluluğa özgü, türlere ve cinslere ilişkin kategoriler bulunur. Kavramlar ve imgeler bu kategorilere göre sınıflandırılıp yerleştirilir. Bu kategoriler içinde "zaman" ve "mekân", özel bir dikkat gerektirir. Ritüellerin, zaman ve mekân içinde oluşmaları belirli katı kurallara göre gerçekleşir.

Kutsal zaman

Kozmosun temel ritmi, "ebedi dönüş" ve "ebedi tekrardır". Antik Yunan ve Doğu dinlerinin temeli bu dairesel za-

31 Georges Bataille, *Théorie de la religion*, tel, Gallimard, 2003, s. 54.

mandır. Zamanın dairesel ve sonsuzluk karakteri, aynı zamanda, varlığa sonsuz dönüştür. Hint felsefesinde bu dönüş karma sayesinde gerçekleşir; öte yandan, bu kozmik illüzyon –maya– ve ebedi dönüş, aynı zamanda acıların ve köleliğin de sonsuzluğa dek uzanmasıdır. Bu dairesel zaman, kutsal zamandır. İnsanların dünyasını, doğanın döngülerine uygun bir kutsal döngüsel yaşam belirler. Antik Yunan felsefesinde de dairesel zaman ve ebedi dönüş, hayatı belirler.

Ana mekân tapınaktır. Zaman ise şölenlerdir (Durkheim, Hubert ve Mauss bu konuda hemfikirdirler). Bu "dairesel zaman", soyut bir zaman kavramı olsa da belirli bir takvim içerir ama bu takvim niceliksel değil nitelikseldir: Saatler, günler, haftalar birbirini izlemez. Her günün belirli periyodik bir anlamı vardır. Şölenlerde olduğu gibi, her günün belirli bir anlamı, her saatin bir duası, bunların kesiştiği dönemlerin ritüelleri bulunur.

Nitekim bütün dinler (tek tanrılı dinler de) bu dairesel, kutsal zamana bağlı yaşarlar: Bayramlar, günün belirli saatlerinde yapılan ibadetler, haftanın bazı günlerine özgü ibadetler, bu zamana özgüdür. Modern dünyada bile bu ibadet günü geleneği devam eder: Müslümanlarda cuma, Yahudilerde cumartesi, Hıristiyanlarda pazar günleri, özellikle bu dinî fonksiyona yöneliktir. Ayrıca örneğin, Hıristiyanlarda yılın her günü bir azizin veya azizenin adını taşır ve bu adı taşıyan imanlı birey, isim gününü de kutlar.

Kutsal yemek

Avrupa'daki bir eski inanışa göre, hakikat ne sözlü ne de yazılı ifade edilebilir. Hakikat kendini şarkılarda ve de çoğunlukla yiyecekle gösterir. Bu hakikat kavramında bir şeyi başka bir şey aracılığı ile göstermek ya da temsil etmek de-

ğildir önemli olan, burada hakikatin göstergesi, bir şeyi başka bir şeyin içine almak ya da yutmaktır.

Anne-çocuk ilişkisinde anne, karnındaki çocuk tarafından yenmeyi kabul eder: Doğumdan sonraki meme verme eylemi, bebeğin kanibal talebini önleyici, bunu ikame eden aktif bir eylemdir. Burada çocuk mutlak tüketicidir. Talep ettiğinde önüne gelen bu yiyecek-meme ilişkisi büyülü bir ilişkidir: Çalışmadan istediğini elde etmek, çocukluğun lüksüdür. Büyümek ise, talep edilenin her zaman, anında yerine getirilemeyebileceğini kabul etmektir. Böylece ilk büyü, talep edilen için çalışmak gereken dış dünyada kırılır. Hatta "çalışmayana ekmek yok" sınırına dek gider. Hazır sunulandan vazgeçmeyene, yemek, haz, doygunluk yasaktır.

Bir Hıristiyan için İsa'nın son yemeğine gönderme yapıldığında, yemek yediği masa bir sunaktır ve burada kendisi de tüketilir.

Bütün kültürlerin aksiyom alanı buradadır: Cemaat üyeleri hep birlikte yemek için toplanırlar, yenmek için değil. Ancak komünyon, cemaat üyelerinin yenmek için sunulmasıdır ve bu oral yolla birlikteliklerini yenilerler. Bu eylemle topluluk üyelerini kendi imgesel bedenine alan Tanrı-insandır. Bu karşılıklı eylem içinde cemaat kutsalı içselleştirir, kelimenin gerçek anlamında "içine alır".

Kutsal mekân

Peter Sloterdijk'a göre yerleşmek demek, küçüklü büyüklü küreler oluşturmak demektir.[32] İnsanlar küresel dünyaları olan ve bu iç ortamlardan dışarıya bakan yaratıklardır. Bu anlamda, "küreler", insanlaşma sürecinde insanların bir içeri oluşturup, paylaşarak kullandıkları dairesel alanlardır.

Bu iç ortamlar belirli kurallar ve kategorilere göre örgüt-

32 P. Sloterdijk, *a.g.e.*, s. 30.

lenir. Kutsallığın oluşturduğu kurallar, mekân örgütlenmesini de belirler; örneğin birçok kültürde sağ soldan, doğu batıdan üstündür, mekânlar da bu model üzerine inşa edilir. İçerisi-dışarısı ayrımı, topluluğun yaşadığı ortak mekânları (içerisini) dışarıdan korumak prensibine göre kurulur: Merkez olan tapınaktır; bu otoriteye bağlı kurumlar, dairesel bir biçimde, tapınağı kuşatırlar. Batı Avrupa kentleri bu model üzerine kurulmuştur; ortada kilise ve etrafında siyasi-dinî otoritenin temsil edildiği binalar kentlerin merkezlerini oluştururlar.

Bireyin ya da topluluğun yaşadığı yer "dünyanın ortasıdır". Arkaik toplumlarda, topluluk nerede olursa olsun, bulundukları yer dünyanın ortasını temsil eder. Göçmen bile olsalar, bu varsayım kutsal bir nesne ile temsil edilir ve göç edilen yere taşınır (kutsal bir küp, testi, vs.). Birçok kültürde görülen "kozmik dağ" sembolü bunun bir uzantısıdır. Dolayısıyla, gökyüzü ile yeryüzü arasında yükselen dağ figürü, dünyanın merkezini sembolize eder. Tevrat'ta Musa 10 Emri Sina Dağı'nın tepesinde alır; Türklerin kuruluş mitolojisinde Ergenekon dağlarının özel bir yeri vardır; Müslümanlar için dünyanın en yüksek noktası Kâbe'dir; çünkü gökyüzünün ortasını gösteren kutup yıldızının karşısındadır. Hıristiyanlarda ise Golgotha kozmik dağın tepesindedir. Her ülkenin kültürel geçmişinde benzer hikâyeler vardır; Ağrı Dağı Nuh'un gemisinin karaya vardığı yerdir; Yahudilere göre Filistin toprakları Nuh'un gemisinin ulaştığı sular altında kalmamış tek topraktır vb. İzlanda'dan Hindistan'a dek benzer hikâyelere rastlanır.

Geleneksel ya da arkaik toplumlarda, insanlar "açık ya da açıklığın" olduğu mekânlarda yaşarlar. Tavanda, gökyüzüne doğru açıklık, yüce güçlerle aşkın bağlar kurmalarını sağlar. Tapınaklarda genellikle bu tavandaki açıklık görülür (örneğin Yahudi Roşaşanah yeni yıl şenliklerinde sem-

bolik olarak evin gökyüzüne bakan bir bölümü açık bırakılır). Evin eşiği ise "içerisi" ile "dışarısını", kutsaldan profana geçişi ayırır.

Mekânlar oluşturulurken ya da inşa edilirken, tanrıların modeline uyulur: Tanrı ya da yüce güçler, dünyayı yaratırken korkunç yaratıklarla boğuşmak zorunda kalıp onları sonunda öldürerek bu evreni yaratabilmişlerdir. Evren, öldürülen canavarların kanları üstüne kurulmuştur. Bu modele göre ev veya herhangi bir eser inşa edilirken devamı ve varlığını sürdürebilmesi için bir cana ve ruha ihtiyaç vardır: Bu ruhun eve sinebilmesi içinse kurban vermek, kan akıtmak gerekir. Çünkü ruh kandadır, kurban da kanlı olmalıdır. Her türlü inşaat, her türlü başlangıç, yeni bir hayat başlangıcıdır ve evrenin kuruluşunun bir tekrarıdır (bu gelenek modern toplumlar içinde de halen devam eder).

Böylece, "yaşanılan mekân"; ev, bir *imaj mundi,* dünya imgesine benzetilmeye çalışılır. Mekânların ötesinde, tapınaklar, dünya imgesinin yanı sıra aşkın bir modelin yeryüzü kopyalarıdır. Tanrı'nın evi, dünyayı azizleştirir. Hem dünyayı temsil eder hem de içinde barındırır. Tapınak sayesinde profan dünya kutsallaşır. Tek tanrılı dinlerde de, havra, kilise ve cami bu modeller çerçevesinde inşa edilir. Örneğin kilisenin içindeki dört bölüm, dört yönü temsil eder; çünkü kilisenin içi bir evren gibi düşünülmüştür. Mihrap (altar), cenneti temsil ettiğinden doğuda bulunur ve büyük kapıya aynı zamanda cennet kapısı da denir. Batı ise ölümü ve karanlık dünyayı temsil eder: Mezarların bulunduğu bu bölümde, ölüler yeniden dirilecekleri günü beklerler. Kilisenin ortası ise dünyadır. Camilerin en yüksek yeri kubbe, gökyüzünü temsil eder; bir ortak gökyüzünün altında *umma* oluşur.

Kutsal ve şiddet[33]

Kutsalın oluşması ve varlığını sürdürebilmesi için şiddet, şiddetin kendi haklılığını kurabilmesi için kutsallık gereklidir. Her türlü düzen ve otorite, kurumsallaşmış bir şiddet üzerine oluşur, bu şiddeti meşru kılmanın yolu ise kutsallığın atfedildiği değer ve yapılanmaları yaratmaktır.

Şiddet ve insanlık tarihi birlikte giden bir hikâyedir. Akilius, "Ortak bir nefret, insan topluluğunun en iyi ilacıdır," der; Heraklit ise "savaşın her şeyin babası" olduğunun altını çizer. Freud, insanın saldırıya eğiliminin ilksel bir dürtü ve sadece insana ait bir özellik olduğunu vurgulayarak şiddete yönelik saldırganlığın arkasında ölüm dürtüsünün bulunduğunu ileri sürer: "Saldırganlık dürtüsü, ölüm dürtüsünün (Thanatos) ürünü ve temsilidir. Bu dürtü dünya üzerindeki iktidarını Eros (hayat dürtüsü) ile birlikte kurar."[34]

Korkunç hikâyeler, insanlık tarihi kadar eskidir ama şiddet korkuttuğu ölçüde büyüleyicidir; ölümün kristalize olmuş şeklidir; kurtulmak istendikçe geri dönülen, evcilleştikçe, yumuşak huzuru kırarak barbarlığa dönmenin dayanılmaz arzusudur. Hayat ile ölüm karşıtlığının birliği gibi, *ölüm verme* ile *hayat verme* de birbirlerini itici ama tamamlayıcıdırlar.

Felsefe alanında da, şiddet, Varlığa (*Être*) ait bir temel kavram olarak, varlığın tözelliğine ilişkin "negatif ontolojik" yaklaşımdan (Hegel, Marx, Frankfurt Ekolü düşünürleri), kendi içinde de ayrışan ve farklı ifadeleri olan bir nosyon (Nietzsche) ve "en saf şiddet" arayışına (Walter Benjamin) dek uzanan geniş bir analitik yelpazeyi etkiler.

---

33 Şiddete ilişkin, sınırsız antropolojik, etolojik, nöropsikolojik, sosyolojik ve felsefi yaklaşımlar ve analizler bulmak mümkün. Kültürümüzün ve insanlık koşulumuzun en belirgin karakterlerinden birisi olması nedeniyle, bütün bu dallarda çok ilginç ancak konumuzun sınırlarını aşan birçok eser var; biz bunlardan bazılarına çok kısaca değinmekle yetineceğiz.

34 S. Freud, *Le malaise...*, s. 309.

Walter Benjamin, öncelikle iki tür şiddetin birliktelikleri-nin ve aralarındaki farkların altını çizer: 1- Kurucu şiddet, hukukun temeli ve yaratıcısıdır. 2- Koruyucu şiddet ise bu hukuka ve yasalara uyulmasına eşlik eder. Bu anlamda, hukukun barışçı karakterine inanmak bir hatadır; eğer yasalar sosyal ilişkilerin barışçılığını sağlıyorlarsa, bu temelindeki şiddet gücü sayesindedir. Benjamin, yasalın dışında bir başka şiddetin olup olmadığı sorusuna olumlu cevap vererek bir üçüncü şiddetten söz eder: Bu "saf" şiddet, ne aracıdır ne de kurucu, sadece bir kızgınlığın ifadesidir. Hukukun ve yasanın yıkımıdır. Bunu "ilahi şiddet" olarak adlandıran Benjamin'e göre bu şiddet, talep etmez, bir amacı yoktur, bir cezalandırma değildir, yeni bir düzen getirmez. Kendi varlığını kanıtlamak, kutsallığını ortaya koymak için, her şeyi yıkabilir. Bu şiddet arketip olarak tanrıların açıklanması, varlıklarının kanıtıdır. Bu anlamda kullandıkları şiddet, yasayı yıktığı gibi hayatı bile yok edebilir.[35]

Benjamin bu şiddete ilişkin Niobi mitini örnek verir: Niobi'nin tek kabahati doğurganlığı ile övünmektir. Bu ne bir suçtur ne de tanrılara karşı gelmektir. Ancak Artemis ve Apollon, Niobi'nin bu tavrına öfkelerini korkunç bir şekilde gösterirler; Niobi'nin yedi kız, yedi erkek çocuğunu öldürürler. Dolayısıyla tanrılar yasaları yıktıkları gibi (yaptıkları bir suçun karşılığındaki cezalandırma değildir) Niobi'yi değil, onun doğurganlığının ürünlerini, hayatının devamını yok ederler.

Niobi örneğine benzer bir hikâye Eski Ahit'te yer alır: Tanrı, şeytanla girdiği bir bahsi kazanmak uğruna en sevgili ve itaatkâr kulu Eyüb'ün çocuklarının ve karısının ölümlerine yol açar; her şeyini kaybeden Eyüb'e korkunç hastalıklar, acılar verir. Her şeye rağmen imandan ve Tanrı'ya inancın-

35 Walter Benjamin, "Pour une...", s. 234-241; "Şiddetin eleştirisi", *Benjamin*, çev. F. Dellaloğlu, Say, 2005 içinde, s. 118.

dan kopmayan Eyüb'ü sonunda mükafatlandırsa da (Eyüb'e sağlığını ve mallarını geri verir) ne karısı ne de ölen çocukları geri gelir.

Bu ve benzeri çok sayıda örnek, tanrıların korkutucu güçlerini ve neye, ne zaman kızacaklarının belli olmadığını gösterir. Çoğu zaman ne kendi koydukları moral değerlerle, ne de yasaların insanlar tarafından çiğnenmesiyle bağlantıları vardır. Öfkelerinin boyutu da hep kendi ölçülemeyecek güçleri ayarındadır.

Bu anlamda, dinler, tanrıların bu ölçülemeyecek güçlerine ve saf şiddete karşı insanların hazırlıklı olmalarını sağlarlar. Agamben'i tekrar hatırlatmakta yarar var: *relegere*, tanrılara karşı dikkatli olmak anlamına gelir.

Dinlerin özünde de kanlı şiddetin tehdidi ve aynı zamanda büyüsünü görürüz. Eski Yunan dinlerinde ibadetin yolu kurban kesmek, kan dökmek ve kurbanın etini yemekten geçer. Tanrı, kurban verilen yerde vardır; yani kanın döküldüğü yerdedir. Kutsal yer (*sacré*); Tanrı'ya adanan (*consacré*), kurbanın (*sacrifice*) kanının akıtıldığı tapınaktır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, kutsalın oluşması ve varlığını sürdürebilmesi için şiddet gereklidir. Kutsalın temel şiddet deneyimi ise, kurbanın öldürülmesidir. *Homo religious* bir *Homo Necans* olduğunun bilincindedir ve eyleme geçer. W. Burkert'e göre kanla karşılaşmak, kan dökmek biyolojik bir tutukluk olan hayatı korumanın direnişi ile karşılaşır.[36] Ancak bu direnişin yıkılması (öldürme sonucu), yerini kaygı ve suçluluk duygusuna bırakır. Dinler, Freud'a göre bu korkulara karşı ortaya çıkmış olsalar da, sonuçta bir yanılsamadırlar. Bu duyguları ne ortadan kaldırmaya ne de yatıştırmaya çalışırlar, tam tersine yoğunlaştırırlar.

Öte yandan, iç barışı sağlamak gerekir. Bu barış adına, içeride suç olan dışarıda göreve dönüşür. İçeride sosyal dü-

36 W. Burkert, *Homo Necans*, s. 33.

zen devam etmelidir, taşkınlık ise dışarıya atılmalıdır. Dışarısı ve içerisi arasında sınırlar konur. Dışarısının normlar dışında tutulması ve buna geçiş, belirli kurallar ve metodlarla gerçekleşebilir. Bu karmaşık ve muğlaklık sürecinde "Kutsal" tanımını bulur.

Böylece Kutsal, kutsal olmayan, kan, ölüm ve şiddetin etrafında insan topluluğu, kültürü oluşur. Geriye dönüşü olmayan "ölüm deneyimi" daha doğrusu "öldürme deneyimi", bu sürece katılanlar için kendi tarihlerini belirleyen bir deneyim olur. Bundan doğan suçluluk ve kaygı, bu kez pişmanlığa, bir tamir etme ve yeniden oluşturma arzusuna dönüşür. Bariyerlerin kaldırıldığı yerlerde kurallar yeniden konur ve kuralları çiğneyenler cezalandırılırlar. İnsan uygarlık tarihinde, bir yandan kurallar oluşurken (yasalar, âdet ve normlar) öte yandan, düzen kendini tehdit edici form ve mekanizmaları içinde barındırır. Yani "öldürme yetkisi" ile "hayata saygı" kuralları içiçe geçerek birbirlerini aydınlatırlar.

Kurucu şiddet

Şaşırtıcı bir benzerlik hatta aynılıkla, bütün mitler, dünyanın kuruluşunun ve insanın yaradılışının bir suç veya günah sonucu olduğunu anlatırlar. Yunan mitolojisinde, daha önceki bir "altın çağ" (vejetaryen) çapalayan öküzün öldürülmesi ile son bulur. Bu nedenle, Burkert'e göre antropologlar uzun yıllar, huzurlu toplayıcı toplulukların, insan uygarlığının özgün biçimleri olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak Burkert'in ısrarla belirttiği gibi, tarih öncesi araştırmaları, başka sonuçlar getirir. İnsan insan olmayı avlanarak ve öldürerek öğrenmiştir.[37] Bir Eskimo romanı "Hayat için en büyük tehdit, insanın gerçekte sadece kanla doymasıdır," der. Ku-

37 W. Burkert, "Violent origins", W. Burkert, R. Girard, J.Z. Smith, *Violent origins, on ritual killing*, Stanford University Press, 1987 içinde, s. 165.

rucu mitlerin birçoğunda, Tanrıların dünyasından kopan insan, yaşamını sürdürmek için, öldürmek zorundadır. İnsanlık kültürü bu gerginlik ve savaşlardan doğar. Tevrat'ta aynı şeyi söyler: İlk kurucu öldürme hikâyesi Habil ile Kabil'in hikâyesidir. Hepimiz (tüm insanlık) Kabil'in çocuklarıyızdır. Benzer kurucu cinayet, Roma şehrinin kuruluşunda yer alır: Romulus-Romus'u öldürür ve Roma şehrini kurar.

Bu hikâyelerde, Habil ile Kabil, Romus ile Romulus, "çift", ikiz, kardeş hikâyeleridir. Kardeşlerden biri ölmelidir ki çift, eşlik kaybolabilsin, benzerlik silinerek farklılık yeniden gelebilsin ve yeni bir "site, polis" kurulabilsin. Burada öldüren tektir ama tüm kolektifi temsil eder.

Ancak iki mit arasında temel bir farklılık bulunur: Romus, Romulus tarafından konan ve Site'yi belirleyen sınıra itaat etmez. Henüz ortada Site olmasa da, içerisi-dışarısı limitini belirleyen bu çizgi temel bir nedendir, çünkü kentin ortaya çıkabilmesi için herkesin kurallara uyması gerekir. İktidarı temsil eden Romulus'un –henüz iktidar güçleri dinden kopuk değildir– mutlakıyetinin çiğnenmesi söz konusu olduğundan, kardeşi de olsa, Romus'u öldürür.

Oysa Kabil, kıskançlık yüzünden kardeşini öldürür ve Tanrı da onu korur. Kabil kardeş katili olarak başkalarının kendisini öldüreceğinden korksa da, Tanrı bu kardeş katilini koruması altına alarak, onu saklayarak, ona ve sülalesine bir gelecek vaat eder ve böylece "vendetta" sürecini durdurur. Tüm kültürler, dinler bu saklanan, gizlenen temeller üzerine kurulur.

Kurucu şiddetin oluşmasına ilişkin, Eski Ahit'te özellikle, üç gelişim görülür:

1. Çelişkisel çözülme: Toplulukları oluşturan hiyerarşinin ve farklılıkların silinmesi; dünyanın yaratılışı, Babil Kulesi'ndeki karışıklık, Sodom ve Gomorre, Mısır'daki 10 yara, Nuh'un gemisi ve tufan, kardeş kavgalarının ardından

(Habil ile Kabil, Yakub ile Esava, Yusuf ve 11 kardeşi) gerçekleşir.

2. Kolektif şiddete karşı bir kişinin direnişi ve kardeşlerden birisinin şiddet sonucu dışlanması: Tekvin ve Çıkış bölümlerinde ortak konu, kurucu cinayettir. Adem ile Havva'nın cennetten kovulmasıyla başlar, kardeş kıskançlıkları ve kavgalarıyla devam eder; Habil ve Kabil hikâyesinde, kardeşini öldüren Kabil, Tanrı tarafından cezalandırılmaz; tam tersi, neslinin gelişmesi sağlanır. İshak, Esav yerine, kurnazlık ederek ve yalan söyleyerek onun yerini alan öteki oğlu Yakub'u mübarek kılar. Nuh'un gemisi tufandan kurtulur ama geri kalan tüm insanlık kurban edilir. Sodom ve Gomorre hepten yıkılır; Lut (karısı hariç) ve ailesi tek kurtulanlardır.

3. Yasakların ve ritüellerin ortaya çıkışı: İbrahim'in oğlunu kurban etmesini Tanrı'nın engellemesi ve yerine bir koç göndermesiyle başlar. Yakub'un sürgünden dönüşüyle birtakım kurallar ve yasaklar gelir. Her iki eylemde de ismin değişimi, bunların kurucu karakterini simgeler. Musa peygamberle birlikte, ilk *etik* yasalar ortaya çıkar.

Koruyucu şiddet

Bir kez şiddetle gelen düzen kurulduktan sonra, dinin etrafında örgütlenen sosyal hayat, bu düzenin korunması için kurallarını ve yasalarını oluşturur. Arkaik toplum için bugünü korumak geçmişin bir tekrarı ve toplumsal barışın koşulu olduğundan, önleyici yasaklar cezalar kadar, hatta daha da önemlidir. Şiddet için de bu geçerlidir; bir suçun işlenmesini şiddet yoluyla önlemeye çalışmak, suçun cezası kadar şiddetli sonuçlar içerir.[38]

38 Postmodern bir toplum kurgulaması olan, P.K. Dick'in "Minority Report" (Azınlık Raporu) adlı hikâyesinde de benzer bir süreç vurgulanır.

René Girard arkaik toplumda bu koruyucu tedbirlerin, özellikle "vendetta" sürecini de durdurmaya yaradığını savunur ve Lowie'nin *Primitive society* adlı kitabından aldığı bir örnekle bu süreci açıklar: Chuchki kabilesinin bir üyesi başka kabileden birisini öldürdüğü zaman, kendi kabile üyeleri karşı kabilenin öç alma taleplerini kökünden kesmek için, kendi kabilelerinden suçu işleyen kişiyi değil ama masum birisini öldürürler. Girard bu eylemden şu sonuçları çıkarır:

1. İlk öldürmeye bir cevaptır ve bu anlamda bir "borç" ödenir,

2. Eylem hem bir yasal cezalandırmayı (sonuçta, kabile üyelerinden bir kişi bir cinayet işlemiştir ve bunun bir cezası vardır) hem de kurban vermeyi (cezalandırılan, suçu işleyen değildir) içerir.

3. Şiddetin karşılığı böylece kırılmıştır; çünkü şiddeti uygulayana şiddet uygulamak, şiddetin bulaşıcı karakterini artırır ve kutsalın dışındaki her türlü şiddetten kaçınılır.

4. Böylece formların da simetrisi kaybolur ve aynı şiddet eylemi, aynı şekilde üretilemez.[39]

"Vendetta" sürecini durdurmak, şiddetin simetrisini ve kendini tekrar etme niteliğini değiştirmektir, yoksa amacı şiddeti ortadan kaldırmak değildir. Kutsalın etrafında oluşturulan yasalar ve tabularla düzen korunur. Düzenin kuruluşunda şiddet varolduğundan, korunması da şiddet yoluyla gerçekleşir.

Walter Benjamin'in de belirttiği gibi, sosyal barışı sağlayan yasaların uygulanabilmesi özündeki şiddet sayesindedir. Siyasal ya da dinsel iktidarın elinde bulunan (geleneksel toplumlarda bu iki tür iktidar zaten farklılaşmamıştır) bu şiddet uygulama yetkisi, *meşru şiddet* adı altında, toplumun birey-

39 René Girard, *La violence et le sacre*, Grasset, 1972, s. 42-48 (*Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, 2003).

leri üzerindeki sürekli tehdittir. Ancak yasağın olduğu her yerde yasağı kırma arzusu olduğundan, sosyalleşmenin bedeli bu arzuyu bastırmaktır.

Hobbes,[40] insanların bir arada yaşamasının nedeninin, ne sevgiden ne de sosyalleşme arzusundan kaynaklandığını söyler; bir arada olmak *Leviathan* dönemine geri dönme korkusunun, insanın kendi doğal şiddetinden ürkmesinin sonucudur. Sosyalleşmenin ve sosyal barışın bedeli ise, doğal haklarından vazgeçmek ve doğal hakkı olan şiddeti, kendi üstünde bir güce devretmektir.

René Girard ve "mimetizm krizi"

René Girard mimetizm tanımını, Gabriel Tarde'ın "taklit yasaları" prensiplerinden esinlenerek geliştirir. Tarde'a göre, sosyal uyumun ve ilerlemenin temelinde taklit yatar. Taklit olmadan kültürel öğrenme ve transfer mümkün değildir ve taklit kültürel entegresyonun en yüksek gücüdür. Taklit, bir şeyin kendisini tekrar etmesi ve tekrar ederken yayılma hareketidir. Ancak, bu devinim içinde, kendini tekrar etmek demek, sadece eskiye ya da başkaya bakarak aynısını üretmek değildir. Tam tersine, hem nicelik hem de nitelik açısından farklılaşmayı getirir. Taklit sürecinde, taklit edilen dönüşüme uğrayarak yeni bir kimliğe bürünür. Taklit içeridekinden dışarıya doğru işlevselidir, yani içeridekiler dışarıda olanı taklit ederler, tersi değil.[41]

René Girard, Tarde'ın *taklit* ve Freud'un *arzu* kavramlarının bir sentezini yapar; Girard'a göre, bütün arzular mimetik bir nitelik taşırlar ve tüm mimesisler çelişkiye yol

40 Thomas Hobbes, *Léviathan*, Gallimard, 2000 (*Leviathan*, Yapı Kredi Yayınları, 1994).

41 Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001, s. 29.

açarlar. Arzu özgür olsa da, mimetik karakteri onu çifte açmaza sürükler. Özgür arzu, bir başkasının özgür arzusunun engeliyle karşılaştığında, her iki taraf için de hayal kırıklığı kaçınılmazdır ve amacına ulaşamamanın başarısızlığı, mimetik eğilimi daha da artırır.[42] Bu aşamada şiddet ortaya çıkar ve bundan sonra arzu ile şiddet artık birbirlerinden kopmayacak şekilde hareket ederler. Bu mimetik kriz, bütün topluluğu tehdit edici bir biçime dönüşebilir. Karşılıklı şiddet ise, mimetik rekabetin giderek artmasına yol açar. Ne kadar bölünürse, mimetizm o kadar benzerini üretir. Ancak bu benzer-farklılığın yokluğu hep korku yaratır.

Mimetizm krizinin başladığı yer aslında bir "hiçtir". Nesnesinden kopmuş bir çelişkidir. Ancak, insanlık tarihinin çelişkilerine, büyük savaşlara bakıldığında (arkasındaki tüm rasyonel açıklamalara rağmen), sürekliliğini, hayati gereksinimleri tehdit eden nedenlerden değil, kendi gücünün sonsuzluğuna iten irrasyonel dürtülerden kaynaklanır. Yani çelişkilerin gerçek nesnesi, amacı yoktur. Çelişkili mimesis bir süre sonra antagonist mimesise dönüşür ve toplumsal şiddeti temizlemek için bir kurucu şiddet öğesi olan kurban verme eylemi gerçekleştirilir. Bu antagonizm kurban sayesinde kaybolur, yeniden birlik kurulur. Ancak, bu etki geçicidir, yeni bir şiddet dönemine dek devam eder.

René Girard da Tardé gibi, mimesisin kültürel önemi-

42 "Arzu istediği yerde karar kılmakta serbest bırakıldığında, taklitçiliği onu hemen her zaman bir çifte açmaza sürüklüyor. Serbest bırakılan taklit, rakip arzunun oluşturduğu engele körlemesine saldırıyor, kendi başarısızlığına kendisi yol açıyor ve bu başarısızlık, taklit eğilimini daha da güçlendiriyor. Burada kendi kendini besleyen, kendi kendini azdırarak ve gitgide basitleşerek yol alan bir süreç var. Örnek alan ne zaman gerçek 'olmak'la yüzyüze olduğunu sansa, modelin işaret ettiği nesneyi arzulayarak ulaşmaya çalışıyor ona. Hem mantıklı hem de saçma olan bir kestirmeden giderek, çabucak, elinden her zaman kaçırdığı 'olma'nın en emin işareti şiddettir gibi bir kanıya ulaşıyor. Artık şiddet ile arzu birbirine bağlanmıştır", R. Girard, *a.g.e.*, s. 210.

ni vurgular: "Mimesis olmadan kültürel öğrenme gerçekleşemez. Mimesis, kültürel entegrasyonun en yüksek, gerekli yetkesidir."[43]

Mimetizmin dinî karakteri en çok büyülerde kendini gösterir. Arkaik insan için, vücudundan kopan en küçük parça bile kendi "eşinin" potansiyel –gücünün– varlığıdır. Nitekim tüm büyülerde, saç, tırnak çok kullanılır.

Mimetizmin korkutucu boyutu olan aynılık ve sonrasında gelen farklılaşma, sembolik olarak birçok ritüel içinde kendini gösterir. Örneğin geçiş ritüellerinde, birey önceki kimliği ile bir bütün oluşturur. Öncelikle, bu kimliğin göstergeleri, simgeleri artırılır, yoğunlaştırılır, ondan sonra yıkılır. Vaftiz geleneğinde de benzer bir süreç yaşanır; henüz bireyselliğine kavuşmamış çocuk, önce akışkan, dolayısıyla bulaşıcı suya batırılır. Cemaatin parçası olması için önce bütünüyle farksızlaştırılır, daha sonra bu farksızlıktan farklılaşmış birey olarak çıkar. Bir Yahudi ve Müslüman geleneği olan sünnet ise benzer bir uygulamanın sembolikten öte, bizzat bedene yazılmış biçimidir; erkek çocuğun cemaate aitliği, gene bir *kesme* eylemiyle, bedenden bir parça koparılarak gerçekleştirilir. Bedeninden kesilen parça, erkek çocuğun iç-anne dünyasından koparak dış-erkek dünyasına geçtiğinin işaretidir. Ama aynı zamanda, çocuğu cemaatin bütün erkeklerinin bedenlerine yazılmış bu işaretle, *aynılarının* arasına sokar ve dışarıdaki ötekilerden de ayırır.

Kutsalın etrafında örgütlenmenin amacı, her ne pahasına olursa olsun, toplumsal iç barışı korumaktır. Kutsal şiddet olsa da, bu şiddet barışı sağlamak içindir. Dinselin şiddet faktörü, toplayıcı-birleştirici etkinliğini kaybettiği zaman çözülmeye başlar. Bugünkü rasyonel düşünce için bu anakronik bir boyuttur ve anlaşılmaz olsa da Freud'un belirttiği gi-

43 René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Recherches avec. J.M. Oughourlian et G. Lefort, Grasset, 1978, s. 23.

bi "buz dağının görüneni, görünmeyene göre anlamsızdır"[44] ve ortak bilinçaltı bu geçmişi taşır.[45]

Farklılaşma-ayrışma

René Girard'ın "mimetizm krizi" olarak adlandırdığı durum, aslında bir aynılık, farklılaşmamışlık krizidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, kutsal ile profan ayrımının radikalliği de, benzer bir korkudan kaynaklanır; kaos dönemi her şeyin karışık, belirsiz olduğu bir zamanı simgeler. İlk düzenin oluşması ise, şiddet yoluyla, bulaşıcılığın, karışıklığın ortamı olan sulardan çıkma ile başlar; gökyüzü-yeryüzünden, ışık karanlıktan ayrılırken, tanrıların dünyası da insanlarınkinden kopar. Kopmadaki radikallik ise, şiddetin keskinliği sayesinde mümkündür. Bu ayrışımlara paralel olarak, kutsal, profan dünyadan ayrılır. Ayrımın olabilmesi ve yaşayabilmesi ise –aradaki eşiği korumak koşuluyla–, kutsal ile sürekli ilişki kurarak mümkündür. Dinlerin rolü, her

---

44 S. Freud, *Essais de psychanayse*, Fransızca'ya çeviren S. Jankélévitch, Payot, 1963, s. 48.

45 Bu analiz, Türkiye'de Ermeni sorunu açısından bize bazı ipuçları verebilir. Modernite bölümünde daha ayrıntılı incelenecek olsa da kısaca değinmeye değer: Parçalanan bir imparatorluk, eski kimliğini kaybetmiş, yeni bir kimlik arama peşinde. Periferisindeki azınlıkların her birisi yeni bir kimlik kurmuş. Geride kalan ise, yeni bir kimlik oluşturmak için, "içindeki yabancı öğeleri" temizlemek zorunda. Anadolu'nun göbeğindeki yabancılar; Ermeniler ise, bu günah keçisi rolü için en ideal unsurları oluştururlar. Hem yabancılardır hem de "içimizdeki yabancılardır". Yıkılan imparatorluktan çıkan yeni Türk kimliği adına verilen kurbanlardır Ermeniler. Girard'ın kullandığı anlamda, "günah keçisidirler" ve bu kurbansal kurucu şiddet, yeni bir birleşmenin temellerini atar. Kurtuluş Savaşı ise, bu yeni birliği, ortak bir amaç etrafında perçinleştirir.

Ermeni katliamında, içimizdeki yabancı aynı zamanda en Türk'e benzeyendir. Farklılaşmanın gerçekleşebilmesi için, bu çok benzeyenin ama aynı zamanda yabancı olanın, dışarıya atılması, yok olması gerekir. Bu farklılaşma, yeni kimliği oluşturan yeni ulus bireylerinin farklılaşması değildir. Tam tersine, aynı suç etrafında birleşmiş bireylerin aynılaşması gerekir ancak, kolektif kimlikleri farklılaşır; yeni bir kültür, yeni bir kimlik, eskinin içindeki "benzer aynıları" temizleyerek, kendini farklılaştırır.

ne pahasına olursa olsun bu eşikleri korumak, ayrımı muhafaza etmek ama geçişleri de mümkün kılabilecek kuralları koymaktır.

Bu bağlamda, sınırların belirsizliği hep korkutucudur. İnsanoğlu taklit yoluyla aynıyı üretmeye çalışsa da, ürettiği aynı olmadığı gibi, bu aynılık belirli sınırlar içinde gerçekleşebilir; içeride oluşturulmaya çalışılan benzerlik, aynı zamanda dışarıdan ayırmayı sağlar, bizleri ötekilerden ayırır. Ayrışma ve birleşme, insanoğlunun ilk tanıdığı insanlık koşuludur.

Doğan insanın birey olabilmek için anneden kopuşu, kelimenin gerçek anlamında "göbeği kesilerek", yani bıçak darbesi yiyerek, bir şiddet eylemiyle gerçekleşir. Bu birinci doğum, Marie Balmary'e göre, kadının cinsel organından akan sularla, etten gelen "maddi" doğumdur.[46] İkinci doğum ise yukarıdan, ağızdan gelir. Doğan bebek önce havayla temas ederek nefes almaya başlar; böylece, gene su-tükürükle gelen, nefesli hayata başlanır, –ilk insanın doğumunda (Adem ile Havva) olduğu gibi– bu ise, sembolik anlamda, manevi doğumdur. Herkes bir anne ve babadan doğar, ancak doğanın "Ben" olabilmesi için, onlardan kopması gerekir. Çocuk, ne anne-babasıdır, ne de onlar içindir. Bu ikinci nefesli-doğuşla gelen, gerçek anlamda "ötekidir". İnsanın tek varlık olarak hayata başlaması, ayrışmazlığın, karışıklığın sembolü *sular* ortamından, havasal yani *nefes* ortamına geçmesiyle başlar. Doğmak (her iki anlamda) bir geçiştir, geçmişle gelecek, ben ile sen arasında bir yerdir.

Bu manevi doğumun, Dogon mitinde de söz ile gerçekleştiğine daha önce değinmiştik. Mitolojiye göre söz, insan bedeninin iç organlarında oluşur, pişer; tükürük, yani su "söz"ün ana maddesidir, hayat verir, kalbin ısısıyla sözün suyu ısınır ve ciğerlerle yukarıya püskürtülür. Ağzın içinde bir kumaş gibi dokunarak dudaklardan dökülür. Dünya'da varolan her şeyin bir anlamı, dili vardır; çünkü dünya ve

46 Marie Balmary, *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*, Grasset, 1986, s. 267.

içindeki her şey Tanrı'nın sözünden oluşmuştur. Yaratılan her şeyde, Tanrı'nın sözü bulunur.

Eski Ahit'te de, –insan hariç– Kozmos ve onu oluşturan her şey, Tanrı'nın kelamı ile oluşur, yani Tanrı kendisine benzemeyeni kelam ile yaratır: "Ve Allah dedi: Işık olsun ve ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü ve karanlıktan ayırdı... Ve Allah dedi: Suların ortasında kubbe olsun ve suları sulardan ayırdı..." (Tekvin, Bab 1). Tanrı'nın eliyle yarattığı tek varlık insandır. Tanrı'nın imgesinden yaratılan insanı Tanrı kendi "eliyle" topraktan biçimlendirir, burnuna "kendi nefesini" üfler (Tekvin, Bab 2). Bu nedenle, doğanın tüm diğer öğeleri ve hayvanlar Tanrı'nın kelamına ulaşabilirlerken,[47] kadın ve erkek doğanın diğer canlılarından farklı olarak, Tanrı kelamına ulaşamazlar; Tanrı da insan dilini bilmez. Buradaki ayrılık öğesi dildir. Böylece ilk maddi doğumunda kendine benzeyen insanı, ikinci doğumunda sözle kendinden ayırır. Ancak Tanrı, insana başka bir ayrıcalık tanıyarak, diğer canlıları "adlandırmayı" insana devreder; yani insanı da doğadan ve diğer canlılardan ayrırır.

Walter Benjamin, bu ilk insana tanınan ayrıcalığın, bu ilk adlandırma dilinin saf dil olduğunu ileri sürer. Bu adlandırma dili ne bir araç, ne bir hedef, ne ulaşılacak bir öteki, ne de iletişim aracıdır. İçeriği olmayan bu kelam, kendisinin dışında başka bir şey iletmez, iletişim aracı değildir. Ne zaman ki ilk insan ilk günahla cennetten kovulur, o zaman "kelamı"nın niteliği de değişir; kullandığı dil bir iletişim aracına dönüşür. Benjamin'e göre, insanın düşüşü, insansal sözün de düşüşüdür.[48]

İnsanın düşüşü bir yandan kendisini yaratandan kopması-

47 Nitekim, Anadolu'da bir inanışa göre, hayvanlar Tanrı kelamını bildiklerinden, insanoğlu onların dilinden anlamaz.

48 W. Benjamin, "Sur la langue en général et sur le langage humain", *Oeuvres I*, Folio-Gallimard, 2000 içinde, s. 153.

nı, öte yandan insanın ilk dil vasfı ve yaratılışın parçası olan "adlandırma" fonksiyonun da cennetten kovulmasıyla bittiğini anlatır. Bundan sonra insan dili sembolik anlamda adlandırma –yani ayrıştırma– işlevinden yoksun olduğu gibi, birbirinden ayrılabilmek için farklı diller konuşmak zorunda kalacaktır. Ancak, ilk günahla, salt "insanlık" koşuluna indirgenen insanoğlu, bu kez dünya üstünde, ilk Cennet koşullarına yakın idilik bir kültür oluşturduğunda, bu kez Tanrı izin vermeyecektir:

> Ve bütün dünyanın dili bir ve sözü birdi... bütün yeryüzüne dağılmayalım diye, gelin, kendimize bir şehir ve başı göklere erişecek bir kule bina edelim ve kendimize bir nam yapalım... ve adem oğullarının yapmakta olduğu kuleyi ve şehri görmek için Rab indi ve Rab dedi: İşte bir kavimdirler ve onların hepsinin bir dili var... Gelin, inelim ve birbirlerinin dilini anlamasınlar diye onların dilini orada karıştıralım. Ve Rab onları bütün yeryüzü üzerine dağıttı ve şehri bina etmeyi bıraktılar. Bundan dolayı onun adına Babil denildi, çünkü Rab bütün dünyanın dilini orada karıştırdı ve Rab onları bütün yeryüzü üzerine dağıttı (Tekvin, Bab 11, 1-9).

Eski Ahit'in Tekvin bölümünden alınmış bu alıntı Tanrı ile kendi imgesinden yarattığı insanoğlu arasındaki ilişkinin ilginç bir örneğidir: Tanrı, insanların kendisi ile yarışmasına tahammül edemez; Ademoğullarını, uyumlu bir toplum kurmayı başardıkları anda, dağıtmaya ve bölmeye karar verir. Öte yandan, Tanrı'nın kelamından koparak ayrışan insan, kendi türü arasında henüz ayrışmamıştır. İnsanın, hemcinsinden ayrışması farklı diller konuşarak mümkün olur.

Eski Ahit'te başka bir ayrışma hikâyesi de, kadın ile erkeğin yaratılışına ilişkindir.[49] Tanrı, Tekvin'de kadını da er-

49 Eski Ahit'te, ilk kadın ve erkeğin yaratılışının iki hikâyesi vardır; 1- Adem ile Havva birlikte yaratılırlar, cinsiyet farkı yoktur 2- Havva Adem'in kaburga ke-

kekten ayırarak, aralarında bir ittifakı mümkün kılar. Ayrışmadan ittifak, kopma eylemi olmaksızın Teklik gerçekleşemez.

Bu ayrışmayı, "yasak meyvenin" yenmesi eylemine bağlar Marie Balmary; ağaçtan yenilen meyve ile yenilmesi yasak meyve arasındaki ayrımın da, "farklılaşmayı" sembolize ettiğini vurgular. Yenilen her şey, içe alınır yani aynılaşır. Oysa farklı olan yenmez. "Yasak meyve", ötekini sembolize eder ama ötekini de yemenin başka yolları vardır.[50]

Eski Ahit'in ünlü yorumcularından Rachi ise bu olayı başka türlü yorumlar: Adem ile Havva, "yasak meyveyi" yedikten sonra, çıplak olduklarını görürler ve utanırlar. Tanrı'nın buyruğunu bilmelerine rağmen, o meyveden yiyerek, böylece o "yasaktan soyunurlar".[51] Daha önce çıplak olduklarının bilincinde olmayan insan, yasak olanı içine alarak (yiyerek) hem ondan soyunur hem de "ötekine" bu yolla ulaşır: Bu yeni yol bundan sonra, konuşma, söz ile gerçekleşecektir.

Nitekim İsa, İncil'de, bu "ötekine" ulaşma yolunun, ancak radikal bir ayrımla gerçekleşebileceğini açıkça söyler: "Yeryüzüne selamet getirmeye geldim sanmayın; ben selamet değil, fakat kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben adamla babasının ve gelinle kaynanasının arasına ayrılık koymaya geldim... Babayı ve anayı benden ziyade seven bana layık değildir; oğlu ve kızı benden ziyade seven bana layık değildir" (Yeni Ahit: Matta, Bab 10, 34-37).

İsa'nın getirdiği, ne barış ne ahenktir. Ateş, kılıç ve bölünme getiriyor. Üstelik "ötekine" ulaşmak için, babanın oğuldan, çocuğun anne babasından tümüyle kopması ge-

---

miğinden yaratılır. Birçok Tevrat yorumcusuna göre, bu ikinci versiyon daha eski olup, Sümer mitolojisinden alınmıştır. (Tanrı Marduk, ilk erkeği topraktan-kilden yapar). Cinsiyet farkının olmadığı ilk insan hikâyesinin ise daha sonra ortaya çıktığı düşünülüyor.

50 Marie Balmary, *a.g.e.*, s. 303.

51 Rachi, M. Balmary'den alıntı, *a.g.e.*, içinde, s. 314.

rekiyor. Buradaki ayrımın keskinliği ise, kılıçla sembolize ediliyor. Kılıç, savaş aleti anlamında değil, bıçak anlamında (kurbanlık işleminde kullanılan büyük bıçak) kullanılıyor. İnsanı Tanrı'dan (babasından), kızı annesinden ayırmaya yarayan bıçak; farklılaştırma bıçağı; işlevi Bir'i ikiye bölmek, ayrıştırmak. Hatta Bir'i ikiye bölerek, üçüncüyü ortaya çıkarmak (Hıristiyanlıktaki üçlü; Tanrı'yı, Ruhulkudüs aracılığıyla ikiye bölmek, böylece bir yerde, Tanrı ile insanı ayırmak).

Balmary'ye göre burada kullanıldığı anlamıyla çocuğunu, anne babasını İsa'dan fazla sevmek, henüz ayrışmayı kabul etmemektir. İsa, ayırıcı sembol, yani bireye Benliğini vermeye gelendir: "Seni seviyorum, çünkü sen ben değilsin, seni seviyorum, çünkü sen sensin"i ifade eder.[52]

Eski Ahit'te, İbrahim Peygamber'in baba ocağını ve ülkesi Harran'ı terk etme hikâyesi de bir ayrışmadır. Kendisini bulabilmesi için, Tanrı İbrahim'e, baba evini ve memleketini terk etmesini buyurur: "Kendine git, kendin için git," der. İbrahim Tanrı'nın buyruğuna boyun eğer; bu buyruğa uyarken, kendini bağlayan her şeyden (ailesinden, toprağından, evinden) kopmayı göze alır yani ilk etik itaatsizliği kabul eder. Kendini bulmanın bedeli bu itaatsizlik, bu ayrılık olacaktır.

Ayrıştırmanın bir başka örneği de değişen isimlerdedir:[53] İbrahim (anlamı; "cumhurun babası"), babasının evinden ayrılmadan önce (yani farklılaşmadan, kopuştan önce), Abram'dır ("yüce baba" demek). Sarah ("prenses"), doğurmadan önce Saray'dır ("benim prensesim"). Tanrı, çiftin soyunu üretmeye karar verdikten sonra, ikisinin de adı değişir, özelden genele, aitlikten dışlığa geçilir: "Yüce baba" olan tüm milletlerin babası olacaktır, "babasının prensesi" ise, ait

52 Marie Balmary, *a.g.e.*, s. 108.

53 Marie Balmary, *a.g.e.*, s. 226-238.

olduğu babadan koparak, kendisi "prenses" anneye dönüşecektir. İbrahim'in kurbanlık eylemi sürecinde, Tanrı'nın adı "Elohim", özel ada "YHWH" ye dönüşür.[54] Bu dönüşüm içinde, baba-çocuk ilişkisi de değişir ve ayrışır.

Aynı şekilde, Habil-Kabil'le birlikte, kurbanı kabul eden Tanrı'nın adı gene "Elohim"dir ve bu eylemin bir "kardeş cinayeti" ile sonuçlanması ve İbrahim ile birlikte, insan kurbanını yasaklayan Tanrı'nın adı da farklılaşır: "YHWH".

İstisnai durum: Homo Sacer

Homo sacer, arkaik Roma hukuku içinde herhangi birisi tarafından öldürülebilen, ancak bu öldürmenin cinayet kabul edilmeyip, cezalandırılmayacağı bir insanı tanımlar: "Öldürülmeye açık insan", ayin ve ritüellerden yoksun olduğu için ne kurban kategorisine ne de öldürülmesi halinde öldüren kişi cezalandırılmayacağından, yasaların alanına girer. Yani, iki alanın ortasında belirsizliğin belirlediği yerdedir.

Yasalar, eğer bu *homo sacer*'i tanrılara adıyorsa, yani kutsallığı kabul ediliyorsa, kutsal olana dokunulmaz ve hele kutsal insan rastgele öldürülemez, sadece belirli ayinler çerçevesinde kurban edilebilir. Öte yandan, *homo sacer*, insanların dünyasındaki yasaların da dışındadır, çünkü hiçbir suç, hele cinayet, cezasız kalamaz.

Bu ikili karakteri ve belirsizliğini göz önüne alarak, birçok Roma uygarlığı tarihçileri ve kutsal üzerine çalışan antropologlar, *homo sacer* kavramının, kutsalın müphem ve ikili karakteri alanında yer aldığını ileri sürerler; Caillois'e göre, *sacer*'in hem kutsal hem lanetli anlamlarını içerdiğinden, *homo sacer* de bu müphemliğin bir ifade biçimidir.[55]

54 Türkçe'de bu isim dönüşümü, "Allah" ve "RAB" olarak çevrilmiş.

55 R. Caillois, *a.g.e.*, s. 46.

Agamben ise, bu yaklaşıma tümüyle karşı çıkarak, kutsalın müphemliğinin psikolojik yükü olan, mitolojik bir kavram olduğuna dikkat çeker; Agamben'e göre, Roma sosyal düzeninin sınırında yer alan bir kavramdır *homo sacer*. Bu nedenle, tanrılar dünyasına mı insani dünyaya mı ait olduğu tartışmaları içinde açıklaması zordur. Bu kavram, ilahi ile beşerî hukuk arasında, kutsal ile profanın, dinsel ile hukuksalın henüz birbirinden ayrılmadığı bir mıntıkadaki, ilkel bir siyasal yapının içinde yer alır.[56]

Bu nedenle, *homo sacer*'in koşulunu belirleyen "müphem" karakteri değil, ikili dışlanması ve bunun getirdiği şiddete açıklıktır. Bu şiddet, ne kurban edimi, ne cinayet ne de ölüm cezasıdır. Ne insanların ne tanrıların hukukunun geçerli olmadığı bir yerde, üçüncü bir insani eylem alanının ortaya çıktığı "istisnai durumdur".

Bu yeni alan, istisnai başka bir ilişki alanında ortaya çıkar; iktidarın, egemenin ya da kralın kararının olduğu alandır. Yasanın askıya alındığı bu yerde "çıplak hayat" egemenin şiddetine maruz kaldığı gibi, onun bu şiddeti kullanarak diğer hayatları gözaltına alabildiği alandır. Egemen iktidarın siyasi alanı da ikili bir istisnalığı içerir: 1) dinselin içindeki bir dış-büyümedir, 2) profanın içindeki dinselliktir.

Bu iki boyutun örtüşmesinden, *sacrifice* ile cinayet arasında kayıtsız bir bölge, egemen iktidarın siyasi alanı olarak ortaya çıkar.

Dolayısıyla, "egemen yasaklamayla zapt edilen şey, öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir insan kurbandır: *homo sacer*. Orijinalinde kutsal olan –yani öldürülebilen, ama kurban edilemeyen– hayat, egemen yasağın pençesindeki hayattır ve bu anlamda, egemenliğin ortaya koyduğu ilk etkinlik çıplak hayat üretimidir."[57]

---

56 G. Agamben, *Homo sacer*, s. 101.

57 G. Agamben, *Kutsal insan*, s. 113.

Bu da gene Agamben'e göre, Benjamin'nin "Hayatın kutsallığı dogmasının kaynağı nedir?" sorusuna cevaptır; egemen iktidar alanında, ölüme ve kurbanlığa açık, "çıplak hayat" kutsaldır. Bu anlam çerçevesinde, *homo sacer*, iki anlamlı *sacer*'in değil, *sacratio*'nun alanı içindedir: "Sacratio", iki çizginin bağlamıdır. Suçun cezasız kalması ile kurban ediminin dışlanması arasında yer alır. Yani *sacratio* insanların hukukuna ait ise, durum bir istisnadır (çünkü hiçbir suç cezasız kalamaz). Tanrıların hukukuna ait ise, gene bir istisnadır, çünkü tanrılara ait olan her şey kutsaldır ve dokunulamaz veya kurban veriliyorsa da, belirli ayinleri vardır.

Bu anlamda, *sacratio* iki istisnalığı içerir: Hem ilahi hem de beşerî hukuk açısından istisnadır.[58]

Egemen iktidarın istisnalığı ile *sacratio* arasında bir analoji vardır. Bu iki yapı arasındaki simetrinin özelliği, Agamben'e göre, *sacertas*'ın, çıplak hayatın hukuki-siyasi düzene belirgin bir biçimde girmesinin ilk, orijinal biçimi olmasıdır: "... ve '*homo sacer*' tabiri ilk 'siyasal' ilişkiye benzer şeyin, yani egemenin hükmünün/kararının nesnesi olarak içleyici bir dışlama içinde işleyen çıplak hayatın adıdır. Hayat, egemen istisna içinde kaldığı sürece kutsaldır..."[59]

Kutsalın eşiğinde kurban

Kurbanlık mekanizmaları

Agamben, insanın yalnızca kendi yapmasıyla temelini kurabileceğine işaret eder ve bu gerçekliğin, en eski dinî uygulama olan "kurban verme" uygulamasının özünü de oluşturduğunu belirtir. Agamben'e göre, kurban verme (Latince'de *sacrifice*'in kökeni *sacrum facere'den* gelir) eyleminin orta-

58 G. Agamben, *Homo sacer*, s. 91.

59 G. Agamben, *Kutsal insan*, s. 115.

sında "yapma" eylemi bulunur. Bu "yapma" (Latince'de *facere*) aynı zamanda "*sacrum facere*" olduğundan, "yapma" eylemini gerçekleştirirken, ayrışmayı ve dışlamayı da getirerek, "*sacer*"e, yani kutsallığa dönüşür.[60] Bir başka deyişle, kutsala ulaşmanın yolu, kurbanı ve kurban vereni de değiştiren, dönüşüme uğratan bir eylemle mümkündür.

Bu eylem ile kutsallığa ayrı bir alan yaratıldığı gibi, etrafında bir seri yasak ve ritüeller oluşur. Kutsallığa yaklaşmak, belirli kişiler ve belirli kurallarla sınırlanır. Agamben, böylece "kurban verme" eyleminin, topluluğa ve henüz oluşmamış yasama organına bir başlangıç hikâyesi getirdiğini ve özünde, topluluğun dışına itilenin (kurbanın), topluluğun hayat temelini ve geçmişini oluşturduğunu vurgular. İnsanın yapma eylemiyle kendine yarattığı bu kurucu öz, mitolojinin de yardımıyla bir "kurban verme" hikâyesini, yani şiddeti içerir. Bu kutsal şiddet (kimilerine göre kurucu şiddet) kendi başına bırakılmış şiddettir ve "kurban verme eylemi" bu şiddeti üstüne alarak, kendi yapısı içinde tekrarlar ve uyarlar.[61]

Kurban verme eylemi bir öldürmeyi, doğal bir hayatın yıkılmasını içerdiğinden ne tesadüfi ne de anlamdan yoksun bir işlemdir. Ancak, burada hayat kutsal olduğu için kurban verilmez, yani öldürülmez; tersine, bu öldürme işlemi sayesinde hayat kutsallaşır: "Kurban verme eylemi, hayat ve ölümün insan için en kutsal şeyler olmalarından ötürü öldürmeyi içermez, tam tersi, kurban verme, öldürmeyi içine aldığından, hayat ve ölüm, kutsallık kazanırlar."[62]

Kurban vermenin asıl amacı, Georges Bataille'a göre kur-

60 G. Agamben, *La puissance*, s. 162.

61 G. Agamben, *a.g.e.*, s. 162.

62 G. Agamben, *a.g.e.*, s. 163: Agamben, modernite ile antikite arasındaki farkın hiçbir şeyin bu saptamadan daha iyi vurgulamadığına değinir: Antikite için, hayatın yok edilmesi kutsal iken, modernite içinde, kutsal olan hayatın bizzat kendisidir.

banın "şeyliğini", nesne olarak varolmasına yol açan "şey"i yok etmektir.[63] Böylece kurban, "nesneliğinden", işe yararlılık dünyasından koparak, dokunulmayan ama "mahrem" bir şekilde bildiğimiz, içkinliğimizde var olan tinsel dünyaya geçer. Bu süreç içinde, ilk önce kurban edenin nesnelerin dünyasından kopması gerekir. Aslında kurban edenin bilinçaltı sürecinde amaç "öldürmek" değildir. Her ne kadar öldürmek hayat ile ölüm arasındaki antinomiyi ortadan kaldırmaya yarasa da, ölüm tinselliğin parçası olduğundan, hayattan farkı yoktur. "Kurban etmek öldürmek değil ama terk etmek ve vermektir":[64] Oysa öldürmek Bataille'a göre, daha derin bir anlamın açık bir ifadesi, göstergesidir.

Bu anlamda, nesneler dünyasındaki gibi "yararı" olmayan bir bağıştır, kurban etmek. Kullanılabilecek biçimde sunulur, lüks değildir; çünkü lüks, emeğin yararlılığını zaten daha önce yıktığı için, iki kez aynı süreçten geçmiş olur.

Bir toplumun "bireyselliği", eriyik (füzyonel) şölenler sayesinde gerçekleşirse de, bu birliğin varolması için şiddetin de dışarıya dönük olması gerekir. Oysa dışsal şiddet, Bataille'ın ifadesinde, kurban verme eyleminin içsel şiddet prensibine aykırıdır. Örneğin savaş, bireyin kendi hayatının değerinin bir şekilde, "negatif" bir oyunla eritildiği bir eylemdir.[65]

Kölelerin kurban edilmesi ise, "yararlı olanı kurban verme" prensibinin açık bir örneğidir. Aynı zamanda, iç şiddetin de en zirve noktasıdır. Ancak, köle, efendisinin veya topluluğun, nesnesi, "şeyi" olduğundan, kölenin kurban edilmesi, tam, arınmış anlamda bir "kurbanlık eylemi" değildir. Kurban verme eyleminin zirvesi, nesne olanı ya da kendinden uzak olanı kurban etmek değil, tam tersine, yakınlığın

63 Georges Bataille, *Théorie...*, s. 58-59.

64 G. Bataille, *a.g.e.*, s. 66.

65 G. Bataille, *a.g.e.*, s. 78.

içinde bir kurban vermektir: Örneğin kral veya çocuklarını[66] kurban etmek gibi.

İnsan kurban etmek, zenginliğin ölçüsü olsa bile, müsrif ve zorlu bir harcama yoludur Bataille'a göre. Bu nedenle askerî düzene geçildiğinde, iktidarın düzenli büyümesi ve güçlerin rasyonel kullanımı bu gereksiz tüketime son verir. Askerî düzen, arkaik sosyal sistemlerde olduğu gibi, güçlerin sonuna dek savaş ve şölenlerde tüketilmesini öngörmez. Bunun yerini "verimlilik prensibi" alır. Güçler boşa harcanmaz. Savaş yoluyla kazanılan köleler, gücünü daha artırmak için rasyonel bir şekilde kullanılır. Askerî düzenin prensibi "şiddeti düzenli bir şekilde dışarıya yönlendirmektir."[67]

Bu düzenin içeride istikrarlı bir şekilde devam edebilmesi için, hukuk sistemi geliştirilir ve ayrıca moral sistem buna eşlik eder. Ancak ahlakın (moralin) gücü, şiddetin dışarıya itildiği sisteme yabancıdır.

Bataille'ın "nesnelleştirme" prensibinden farklı olarak, Burkert ve Meuli, kurban vermenin, insanın avlanma ritüelleri ile yakınlığı olduğunu düşünürler: Kurbanlık mekanizması Paleolitik avcılığın bir türevi, avcı adamın geliştirdiği bir ritüeldir.[68] Avlanmak, özellikle bir erkek işi olduğundan, bunun etrafında oluşan ritüellerin sosyal gelişimlerini de erkekler belirler. Avlanarak ilk öldürme deneyimini yaşayan insanoğlu, böylece kendi hemcinslerini de öldürmeyi öğrenir. Kurban verme eylemi de bu "ortak erkek uygulaması" olan avlanmanın bir uzantısıdır. Avladığı eti cemaat içinde paylaşan avcı adam, kurban vererek, imgesel "ilk(sel) sahneyi" tekrarlar. Bu ilk kurucu şiddetin bir tekrarı olabildiği

66 G. Bataille, *a.g.e.*, s. 81.

67 G. Bataille, *a.g.e.*, s. 87.

68 W. Burkert, *Violent origins...*, s. 165: Ayrıca, Burkert, avlanmanın bir "erkek" işi olduğuna ve bu davranışının, insana en yakın maymun grubundan olan şempanzelerde de gözlemlendiğini belirtir; avlanan şempanzelerde de, av eti paylaştırılır ve bu paylaştıkları tek yiyecektir.

gibi, Burkert'e göre, daha karışık ve çok boyutlu insan ilişkileri ve davranışları, bu ilk öldürmeyi açıklayabilir. Ancak, kurban ve onun etrafında oluşan ayinler, topluluğun birliğini ve sürekliliğini garantileyebilirler. Avcı adamın vahşi hayvan kurbanları yerini, neolitik adamla evcil hayvan kurban etme eylemlerine bırakır.[69]

Burkert'in analizi, bu anlamda Bataille'ın "insan nesneleştirebildiğini kurban edebilir" yaklaşımından uzaktır. En azından arkaik insan için, kurban ettiğini nesneleştirmek zordur. Çünkü, avcı ile avlanan hayvan arasında yakın bir bağ bulunur. Avcı adam için öldürmek bir zorunluluktur ama avladığı hayvanların bir parçasını saklayarak bir "restorasyon", yeniden hayat verme çabasını da gösterir. Nesneleştirme, neolitik ile birlikte gelişen evcil hayvanların kurban verilmesine ilişkin yeni bir kültürün simgesidir; kurban edilen hayvan, kuvvet ve çaba yoluyla edinilmiş bir varlıktan çok, insanın kendi mülkiyetine ait bir hediye niteliği taşır.[70]

Hubert ve Mauss'a göre[71] kurban etme, ileri uygarlıklarda ortaya çıkmış, dinselliğin gelişmesine bağlı bir uygulamadır; kurbanlık mekanizması her türlü dinin özünü oluşturur ama bu belirli bir sosyalleşmeninin sonucudur. İki antropolog, kurbanlık mekanizmalarının özelliklerini aşağıdaki şekilde belirtirler:

1. Kurban verme ritüeli, en eski ve ilkel ritüellerden değildir. Dinselliğin daha ileri bir aşamasında ortaya çıkmıştır, karmaşık, temsilî birçok ritüeli kapsar (temizlenme, sembolleştirme gibi). Ayrıca, potlaç geleneğini de içerdiğinden, insanlığın sosyalleşmesinin gelişmiş bir aşamasıdır.

2. "Kurban verme bir kurum, sosyal bir olgudur," der Hu-

69 W. Burkert, *a.g.e.*, s. 162-167.

70 Bu konuya, III. Bölüm'de tekrar değinilecektir.

71 H. Hubert ve M. Mauss, *Essais sur la nature et la fonction du sacrifice*, dijital sürüm, s. 26.

bert ve Mauss.[72] Sosyalliğin olmadığı yerde kurban verme pratiği yoktur. Hatta birey kendi için bile bir kurban verdiğinde, arkasında toplumsal bulunur: Kurban verme eyleminin nasıl ve ne şekilde olacağına toplum karar verdiği gibi, ahlaki (moral) olarak kurban verme eyleminin yararlılığına ilişkin karar verici değerlerini de kolektif oluşturur.

3. Kurban verme eylemini oluşturan nitelik kutsal ile aynıdır; kutsal olmadan kurban verme olamaz (Latince'de, *sacrifice* sözcüğü *sacré*'nin türevidir.) Kutsal kavramı, kurban verme sürecini, temsilini ve uygulamalarını belirler: "Kurban verme, profan olanın bir kurban aracılığı ile bağlantı ya da iletişim kurma aracıdır."[73]

René Girard ise, kurbanlık mekanizmasının kökenlerini irdeleyerek, bütün dinlerin özünde neden kurban verme eyleminin olduğunu sorgular. Kurban, dinin en arkaik formlarından birisidir Girard'a göre, ancak neden insanoğlu, kurban verme gereğini duyar?

Girard'a göre, arkaik toplumlardaki kurban sunumu, bugünkü modern toplumlardaki yargı sisteminin işlevini yerine getirir. Kurban sunumu ve yargısal ceza arasında temel bir özdeşlik bulunur.[74] İlkel toplumlarda koruyucu önlemlerin önceliği olduğu gibi bu sadece dinsel yaşama özgün değildir; en küçük yanlışların büyük felaketlere yol açabileceğinin bilincinde olan ilkel insan, şiddeti evcilleştirmenin ve kendinden uzaklaştırmanın yollarını bulmaya çalışır. Yargı sisteminin önleyici özelliğini taşıyan kurban sunumu da bu şiddeti denetlemenin başlıca yollarından biridir. Kurban eyleminin koruduğu, topluluğun kendi şiddeti karşısında kendi bütünlüğüdür: "kurban edimini etkin kılan ve kurum canlılığını koruduğu ölçüde gözle görülen

72 H. Hubert ve M. Mauss, *Introduction à l'analyse...*, s. 16.

73 H. Hubert ve M. Mauss, *a.g.e.*, s. 17.

74 René Girard, *La Violence et le sacré...*, s. 36-42.

ve ağır basan bir ortak payda da var; iç şiddet. Kurban edimi öncelikle, anlaşmazlıkları, rekabetleri, kıskançlıkları, yakınlar arası kavgaları ortadan kaldırmak, topluluk uyumunu yeniden kurmak, toplumsal birliği yeniden güçlendirmek iddiasındadır."[75] Böylece, kurbanlık eylemi sayesinde, topluluğun birliği güvence altına alınır ve bu birlik, çatışmanın, iç çelişkilerin en yoğun olduğu bir dönemde ortaya çıkar. Bir kurban sunumu aracılığıyla topluluk tekrar dayanışma ve birliktelik bağlarını kurar.

Girard, Chuchi örneğinde[76] görüldüğü gibi, kurban sunumunda en önemli faktörün, şiddetin bulaşıcı niteliğinden korunmak olduğunu vurgular. Kontrolsüz şiddet, murdar olmaktır; bundan kaçmanın yolu ise uzlaşmaktır. Bu nedenle, şiddete bulaşmamış birinin kurban olarak sunumu, şiddeti topluluktan uzaklaştırdığı gibi, kurban sayesinde diğer topluluk üyeleri de şiddeti kendilerinin dışına atarlar.

Murdar şiddet ile arındırıcı şiddet arasında bir ayrım yapan Girard, kurban bunalımı olarak nitelediği kriz durumunun bu ikisinin arasındaki farkın yitirilmesi anında çıktığını açıklar.[77] Bu fark ortadan kalkınca, şiddet tüm topluluğa bulaşır. Peşi sıra, tüm farklılıkları da siler. Bu nedenle, kurban bunalımı bir çeşit farklılıklar bunalımıdır. Bu farklılıkları yok eden şiddet, bir kısır döngünün de başlangıcıdır; yok ediş şiddeti geliştirir, şiddet geliştikçe, tüm topluluğa yayılarak, düzeni ve sosyal huzuru da tehlikeye atar. Bu kısır döngüden çıkış ise, kontrolsüz şiddeti üstlenecek bir kurban sunumu ile gerçekleşir.

Girard'ın kurbanı bu anlamda, topluluğun suçlarını üstlenen, dışarıya atımını kolaylaştıran bir "ikame kurbandır"

---

75 René Girard, *Şiddet ve Kutsal*, Kanat Yayınları, 2003, s. 11.

76 Bkz. "Kutsal ve Şiddet" bölümü.

77 R. Girard, *a.g.e.*, s. 66.

(*victime émissaire*). Toplumların kökeninde dinsel inancın bulunduğu konusunda Mauss ve Hubert ile aynı görüşü paylaşan Girard, bir adım daha ileri giderek, dinsel inancın kökenini de ikame kurban mekanizmasının oluşturduğunu ileri sürer: Dinsel inancın işlevi, bu mekanizmanın etkilerini kontrol altında tutarak ve yineleyerek, şiddeti toplum dışında tutmaktır.[78]

Kurban sunumunun en önemli özelliklerinden birisi de Girard'a göre, kolektif bir niteliğe sahip olmasıdır. Oybirliği ve ortak katılım, kurbanlık sunumunun önemli bir parçasıdır.[79]

Girard, kurban sunumu mekanizmasından çıkışın Tevrat ile başladığını (İbrahim Peygamber'in oğlunu kurban etme hikâyesi) ve Hıristiyanlık ile bu mekanizmanın sonunun teyid edildiğini ileri sürer.[80]

René Girard'ın kurbanlık mekanizmasına ilişkin bu genel tezleri, Régis Debray'a göre bazı sorunlar yaratır; Debray'e göre homojen, yani evrensel ve sürekli bir kurban sistemi olamaz. Tüm arkaik zamanlarda "kanlı kurban" ritüeli yoktur. Örneğin, Sibirya şamanları, Avustralya aborijinleri ve taoizm, kanlı kurban istemez. Her ne kadar, kurban sunumu ve "adak" evrensel olsa da her zaman kanlı değildir. Tanrı'ya (tanrılara) adak hep yıkımla olmayabilir. Antik Yunan'da ise insan kurban sunumu "korkunç bir bağış" olarak nitelendirilir. Kurban edimi ile öldürme birbirinden ayrılırlar. Azteklerdeki kurban sunumu mekanizması örneği de, Debray'a göre, ontolojik olmaktan ziyade kozmolojiktir; Güneş'in insan kanı ile beslenmesi gerekir, beslenemediği durumda, Güneş'in duracağına ve kozmosun sonu olacağına inanırlar

78 R. Girard, *a.g.e.*, s. 130.

79 R. Girard, *a.g.e.*, s. 139.

80 Tevrat'ta, İbrahim'in hikâyesi ve İsa'nın kendini kurban etmesi konuları, III. Bölüm'de "kurbanın yer değiştirmesi" başlığı altında, ayrıntılı olarak incelenecektir.

Aztekler[81] (ancak, neden kanla beslenmesi gerekiyor sorusunun cevabını Debray de vermiyor).

Peter Sloterdijk'ın yaklaşımı da, Girard'ın analizine yakındır: Bir toplumda topluluk üyelerinin belirli bir uyum ve denge içinde yaşayabilmesi için, dış düşmanlara ve kurbanlara ihtiyaçları vardır. Sloterdijk'ın deyimiyle "endojen" bir "oto stresi" belirli bir düzeyde tutmak için, düşman etrafında dönen sürekli bir yalan silsilesi gerekir. Bu bağlamda tanrılara inanmak bile gerekmez; sadece "ilk kurucu öldürmenin" ayinini anımsamak yeterlidir (Freud da aynısını söyler). Sloterdijk'a göre "saklanmış bir suçun sıkıntılı kaygısı, eski kültürlerin derin dinselliğini oluşturur, bu dinsel ortamda topluluklar yalanlara ve onları oluşturan hayaletlere yakındırlar. Tanrı, inançlılara gizemli suçu hatırlatan düzeydir"[82] (bugünkü toplumlarda buna bilinç de diyebiliriz). Bu tür toplumlara "uteroteknik" toplumlar adını veren Peter Sloterdijk, bu toplumların her anlamda, –maddi, ruhani ve entelektüel anlamda– kendi üzerlerine kapanmış olduğunu belirtir. Buradaki ilişkiler, aynının aynıyla olan ilişkileridir ve bu sayede belirli bir sosyal konfor sağlanır. Ne zamanki bu konforu bozucu bir dış öğe (yeni fikirler, yeni üretme biçimleri, vb.) araya girer, o zaman bu "kötülüğü" cemaat dışına atmak gerekliliği doğar. Bu aşamada gerçekleştirilen kurban sunumu, bu kötülüğün dışarıya atılmasını sağlar. Bu çaba, bir taraftan da dışlanan "kurban" ile topluluk arasında sembolik bir mesafe yaratarak bir "güvenlik alanı", bir çeşit koruma alanı oluşturur.

Dışlananların cemaat mensuplarına bulaşmaması için (aynen bulaşıcı hastalıklarda olduğu gibi), toplum üyeleri, kendi dünyalarını moral duvarlarla kapatır. Kurbanın, yani günah keçisinin dışarıya atılması "endojen" oto-stresin elimine ol-

81 R. Debray, *Le feu...*, s. 439.

82 P. Sloterdijk, "Finitude et ouverture – vers une ethique de l'espace" adlı konférerans notlarıdır, Collége International de Philosophie, 25 Kasım 2000, Paris.

masını sağlar. Verilen kurbanın dökülen kanı bu "ritüel katliama" ortak olanları temizler: Bu duygu ve söylem toplumları, kurbanın etrafında oluşturdukları "kült", bu ortak suç ile, "haz içinde olan katiller grubu yoluyla benliklerini oluştururlar. Duygu ve söylemlerin oluştuğu yerde kutsal oluşur."[83]

Bu farklı yaklaşımlardan da anlaşılacağı gibi, kurban sunumu, insanlık tarihinin en iyi bildiği eylemlerden biridir. Kutsal ve profan dünyaların sınırında yer alan, bu sınırdalığı ile her iki dünyayı da birbirine bağlayan bir eylemdir. Rastgele, tesadüfi ya da seçimden ve anlamdan yoksun olmadığı gibi, arkaik ve geleneksel toplumlar için "kurban verme" yaşayanlarla ölüler arasında trajik bir yer açar; ölülerin yaşayanlara karışmasını, tanrıların inayetine karşılık olarak verdiği kurbanlar aracılığı ile engeller. Sınırların ayrışması, iki dünyanın birbirine bulaşmaması gerekir. Bu, tanrılara karşı bir çeşit borçtur. Her ne kadar, René Girard'ın da belirttiği gibi, kurban edimlerinin kökeni sadece tanrılarla ilişkiye geçmek değilse de[84] (çünkü henüz iletişim kurulabilecek bir tanrının olmadığı zamanlarda da kurban ayinleri vardır), kutsal ile profan olanı ayıran sınırda yer alır. Örneğin vedik dinlerde, kurbanın rolü, tanrılara ilişkin değildir; doğrudan gökteki güçleri etkiler, kendi başına müthiş bir iktidar göstergesidir ama tanrılardan bir şey beklenildiği için kurban verilmez. Kendi içinde, sadece kendi gücünü ispatlayan bir uygulamadır. Öyle ki, sadece insan dünyasının kökenlerinde değil tanrıların dünyasının temelinde de kurban sunumu olduğuna inanılır.[85]

İnsanlık tarihinin ileri aşamalarına dek, insanların kurban edilmesi yaygın bir uygulamadır. Roma'da MS 2. yüzyılda, gladyatör dövüşleri, kültürlü bir Romalı için, insani

83 P. Sloterdijk, "Finitude...

84 René Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 126.

85 E. Durkheim, *Les formes...*, s. 79.

bir dövüş kabul edilirdi. İlyada hikâyelerinden öğrendiğimiz kadarıyla, Truva Savaşı dönemlerinde, düşman esirlerinden birkaçını ölen bir kahramanın mezarı üstünde öldürüp (Achilius'un cenaze töreninde yapıldığı gibi) kanını mezara akıtmak, ölen kahramanın ruhunu yaşatmak için uygulanan bir âdetti.

Agamben'nin de belirttiği gibi, eskileri bizden ayıran hayatın kutsallığı değildir: Öldürme eylemiyle hayat kutsallaşır. Antik Yunan'da, kıtlıklara karşı insan kurban etme (*pharmakos*) geleneğinden Semitik ve Kartaca kültürüne, Azteklerden Asya'da Moğollara dek, insan kurbanlarının örnekleri görülür: Pers tarihçisi Rachid-al-din (1162) ve Çin tarihçileri, Moğol lider Djanuga'nın Tchinoslara karşı zaferinden sonra, Tchinos liderlerini kazanlarda kaynatıp, askerlerine yedirdiğini anlatırlar. Aztekler, güneşin her gün doğabilmesi için kurbanların kanıyla yıkanması gerekliliğine inandıklarından, her gün yüzlerce kurban verilirdi ve savaşların çoğu kurban edilecek köleler bulmak içindi. Semit halklarda ve Kartacalılar da, "Molk" Saturn (Semit kültürlerde Ba'al Hammon) tanrısı için, özellikle ilk doğan bebekler kurban olarak sunulurdu. Bu uygulama insan yavrularını olduğu kadar hayvan yavrularını da kapsıyordu.

Nitekim birçok kültürde, insan kurbanlar olabildiği gibi hayvanlar da kurban edilebilir. Bütün evcilleştirilmiş hayvanlar, kurbanlık sunumunda kullanılırlar. Kurbanın, dışarısı-içerisi, benzeyen-benzemeyen arasındaki konumu, evcilleştirilmiş hayvanların kurban edilmesini de açıklar; evcil hayvan toplumun içindedir ama başkadır, hayvan insana en çok benzeyen canlıdır (özellikle memeli hayvanlar). Daha sonraları, –yerleşik tarımsal düzenin ileri aşamalarında–, ekonomik olarak insan kurbanının getirdiği zarar da böylelikle kaybolmuş olur. Ancak, insan ile hayvan arasında henüz sembolik ikame yoktur, yani insan kurban edilemediği

için hayvan kurban etmek, insanlık tarihinin daha ileri aşamalarında gelişmiş bir uygulamadır.

Kurban vermede her şey bir ayrım ve sınır meselesidir; ölüler-canlılar, kutsal-profan, suç-af, vb. Bu nedenle, kurbanlık ayinlerinde en önemli kural, bu sınırları belirlemektir; örneğin hayvanın nasıl kesilmesi gerektiği, çok katı kurallara bağlıdır; böylece aynı beden içinde kutsal ile profanı ayıran çizgi belirlenir. Birinin diğerine geçişinin kuralları aynı zamanda, ayrı kalmalarının da garantisidir.

Ayırmak, farklılaşmanın alanını açmak demektir. Özellikle ölüleri canlıların dünyasından ayırmak, yaşayanları ölülere karşı korumanın yoludur. Bu nedenle birçok dinde ölünün etinin kemiğinden ayrılması yönünde ayinlerin varlığının yanı sıra, ölünün yakıldığı dinlerde de (örneğin vedik dinlerde) amaç çürüyen beden (profan olan) ile geriye kalanı (kutsal olan) ayırmaktır. Tüm bu işlemlerde, "geriye kalan", bu dünyadakilerle başka yerde olanlar arasındaki anlam bağının dolaşımını sağlar.

Kurban verme eylemi, Bataille'ın sözünü ettiği anlamda tam bir vazgeçme de değildir. Vazgeçme, arzunun yenilgisi sonucu oluşur, bireyin kendi kendisiyle kırılmasıdır; ancak negatiflik içermeyebilir; arkalarda gizlenmiş bir yarar bile olabilir.[86] Oysa, kurban verme, bir tersine dönüşüm de olabilir. Kutsal bir sivil itaatsizlik oluşturur; yasa ve sitenin kurallarına, bir "mutlak değer" adına karşı gelmedir. Bu değiştirme eylemi üst bir arzunun dile gelmesidir. Arzunun ötesinde bir arzudur ve öznenin dışındadır, bireysel ile kolektifin kesiştiği yerdedir.

Kurban verme, tekil bir olaydır ancak çoğula yöneliktir ve çoğulu etkiler. Tekil bir eylemle topluluğun tümünün gele-

86 Hatta Melih Başaran, bu kurbanlık sunumunun bir yatırım, getirisinin kaybedilenden daha fazla olduğu düşünülerek gerçekleştirilmiş "kârlı" bir eyleme dönüşebileceğini vurgular. Bkz. Melih Başaran, *Kurbansal Sunu: Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri*, Ayrıntı Yayınları, 2005, s. 175-178.

ceğini belirler (en azından böyle olduğuna inanılır). Ancak bu tekil uygulama, kolektif bir karaktere de sahiptir; cemaat bireylerinin ortak katılımına ve onayına dayalıdır. Bu ortak katılım, kutsala kurban aracılığı ile ulaşmayı sağlayabildiği gibi, "ortak öldürme", tüm diğer topluluk üyelerini de birbirine bağlar. "Biz"i ortaya çıkarmanın duvarlarını kurarak, diğerlerinden de ayırır. Freudyen anlamda "ortak suçluluk", toplumsal belleğin oluşmasında birincil bir rol oynar. Daha sonraları, toplumsal bilincin gerilerine itilse de, sessizliği içinde bile, topluluğun birleştirici harcı olmaya devam eder.[87]

Öte yandan kurban sunumu, "medyal" bir yoldur; bir şeye yaklaşmak, kutsallığa doğru bir adımdır. Nitekim, İbranice'de *korban*, yaklaşmak (bu ilahi bir güce doğru da olabilir) demektir. Arapça kökenli kurban sözcüğü ise, yakınlık, yakın olma anlamına gelen *kurb*'dan gelir. Kutsala yaklaşmanın yolu, bir yok etme eyleminden; öldürmeden geçer. Her ne kadar Bataille kurban sunumunun amacının öldürmeden çok bir vazgeçme olduğunu belirtiyorsa da, sonuçta eylem aynıdır, bir "yok etme", yıkımdır. Erkek insan erkinin, öldürme gücünün temsilidir.

İkame kurban

René Girard'ın sözünü ettiği "ikame kurban", bir kriz döneminden çıkmak için başvurulan bir eylemdir. Şiddet döngüsünü durdurmak için, topluluğun (önceleri gerçek, daha sonraları da sembolik anlamda) bir kurban seçip onu belirli ayinler çerçevesinde öldürmesi şeklinde gerçekleştirilir. Ancak arkaik insan için insan dünyasının dışından gel-

87 Kurbanlık mekanizmasının, moderniteye geçiş sürecinde ve özellikle ulus-devlet kuruluşunda, toplumsal bilincin oluşmasındaki rolüne ve örneklerine, daha sonra değinilecektir.

diğinden, insan şiddeti de, bu şiddetin yönetimi de kutsallığın alanındadır:

1. Şiddetin üstünde odaklandığı bu kişi, toplumsal bozulmanın suçlusu olarak belirlenmesiyle, kötülüğün ve murdarlığın simgesi olur.

2. İkinci aşamada ise topluluk, kolektif olarak seçilen bu kurbanı öldürme işlemini belirli ayinler çerçevesinde gerçekleştirir.

Ortak şiddet sonucu öldürülen kurban sayesinde, toplumsal barış sağlanır ve sosyal uzlaşma tekrar mümkün olur.

Bu aşamada, kurban kutsallaşır. Şiddetin iki ucu da (bir anlamda, "koruyucu şiddet" ile "kurucu şiddet") bu eylemle birbirine bağlanır; kurbanın murdar konumundan kutsalın alanına geçişi, yani konumunun dönüşümü sayesinde yeniden sosyal uzlaşma sağlanabilmiştir.

İkame kurbanın, yukarıda da belirtildiği gibi, arındırıcı bir işlevi vardır. Kontrolsüz şiddetten kurtulmanın bir çözümü olarak ortaya çıkan bu kurban sunumu, yarattığı tek şiddet eylemiyle topluluk üyelerini şiddetin bulaşıcı ve murdar etkisinden kurtarır. Bu nedenle katharsis rolü vardır. Ancak kendisi de şiddet içerdiğinden, yeni bir süreci; yeni bir kurban ayini döngüsünü de başlatır. Bu kurban ayini ise Girard'ın tanımıyla bir kültürün başlangıcıdır.[88]

İkame kurban sunumunun önleyici ve şiddeti üzerine alarak temizleyen işlevselliği, kurbanın hem benzer hem ayrı olabilme niteliğine bağlıdır. Eğer kurban edilen kişi az benzer ise, şiddeti yeterince üstüne çekemez; çok benzer ise, şiddet diğer topluluk üyelerine de yayılabilir. Bu nedenle, içerisi ile dışarısı arasında olması gerekir; içeridendir ama aslında yabancıdır, ya da dışarıdandır ama topluluğun içine alınmıştır. Örneğin bazı arkaik toplumlarda, (Orta Amerika'daki Tupinambalar) savaş mahkûmları kabile içine

88 René Girard, *Şiddet ve Kutsal*, s. 131.

alınırlar, çalışırlar, evlenirler, çoluk çocuk sahibi olurlar ve bir gün, daha önceden belirlenmiş bir şekilde, bir yasağı çiğnemelerine izin verilir. Bu eylemden sonra işkence edilerek öldürülüp, kabile üyeleri tarafından yenilirler.[89]

İkame kurbanın en iyi örneği, Eski Yunan'da (5. yüzyıla dek) varolan *Pharmakos* uygulamasıdır. *Pharmakos*'lar, Atina kentinin beslediği kurban adaylarıdırlar. Kıtlık ve savaş zamanlarında, özel ayinlerle kurban edilen bu insanlar, kentin içindendirler, ancak bu kurbanlık insan yedeklemesi, marjinallerden (kimsesizler, sakatlar, yalnız çocuk ve kadınlar, vb.) oluşur. Yani, hem içeride hem de toplumun dışındadırlar. Nitekim, *pharmakon*'un türevi olan *pharmakos* sözcüğünün kendisi de bu ikilemi çağrıştırır: "pharmakon", hem zehir hem de panzehir demektir (Latin dillerindeki eczane anlamına gelen *pharmacie* de bu sözcükten gelir). *Pharmakos* da, içerisi-dışarısı arasındaki sosyal sınırda olduğu gibi, kurban sunumu eylemiyle, murdardan kutsala dönüşerek, iki dünya sınırında yer alır.

Benzer uygulama hayvanlar için de geçerlidir: Bazı arkaik kültürlerde kurban edilecek hayvan, yavru iken annesinden koparılarak kabile içinde büyütülür, çocuk gibi meme verilir, çocuklarla oynar, bir süre sonra da kurban edilir.[90] Arkaik toplumlarda kurban ayinleri ile tekrarlanan bu süreç, ilk kurban sunumunun tekrarları olduğundan çifte bir ikameye dayanırlar; kurban edilen kişi tüm topluluk üyelerinin yerini tuttuğu gibi ilk kurbanın topluluk üyelerinden birisi olmasına karşın, ayinsel kurban dışarıdan birisidir.

89 Örnek için bkz. René Girard, *Des choses cachées...*, s. 96-99.

90 Bu uygulama, Türkiye'de de, şimdinin apartaman koşullarının unutturduğu, ama eskiden yaygın olan kurban bayramları âdetlerini hatırlatıyor (belki Anadolu'da hâlâ devam ediyordur); kurban edilecek koyun, koç, vb. bir hafta on gün önce satın alınılır ve bahçelerde beslenirdi. Çocukların oynamasına izin verilir, ailenin yeni edindiği bir evcil hayvan muamelesi görürdü. Bu yakınlık kurulduktan sonra da, bayramın ilk günü kurban edilir ve eti aile fertleri tarafından afiyetle yenirdi.

İkame kurbandan günah keçisi kurbana geçiş, gene bir ince sınır meselesidir. İkame kurbanın özellikle şiddeti uzaklaştırıcı özelliği olması gerekmez ya da seçimi özel bir nefret ya da kıskançlığa dayalı değildir. Bunun yanı sıra, öldürülmesiyle birlikte nitelik değiştirerek kutsallaşır ve topluluğun gözünde yeniden temizliğine kavuşur. Dinselliğin belirlediği ayinler ve kurallar çerçevesinde, böylece bir çifte transfer gerçekleşir; önce kolektif saldırganlık kurbana transfer olur, kurban yok edildikten sonra da, ikinci aşamada kurbana transfer edilen, sosyal barıştır. Bu barışma transferiyle, kurban kutsallaşır.

Oysa kurbanın günah keçisi olarak nitelendirildiği durumlarda, bu ikinci transfer gerçekleşmez. Topluluğun başına gelen felaketlerin sorumlusu olarak teşhis edilen kişi(ler) veya nesne, öldürülmeye açık kurbanlardır. Herhangi bir kutsallığa ulaşmaları söz konusu olmadığından, ikinci transferden yoksundurlar.

Günah keçisi[91] kavramına bu anlamda, ilk kez Eski Ahit'in Levililer kitabında rastlanır; "Ve İsrailoğulları cemaatinden suç takdimesi olarak iki ergeç ve yakılan takdime olarak bir koç alacaktır. Ve Harun kendisi için olan suç takdimesi boğasını arz edecek ve kendisi evi için kefaret edecektir. Ve iki ergeci olacak ve onları RABBİN önünde, toplanma çadırının kapısında durduracaktır. Ve Harun bir kura Rab için ve öbür kura Azazel[92] için olmak üzere iki ergeç üzerine kura çekecek. Ve Harun RAB için uzerine kura düşen ergeci takdim edecek ve onu suç takdimesi olarak arzedecektir" (Levililer, Bab 16, 5-9).

Bu bölümden de anlaşılacağı gibi, "Günah keçisi" kavramı

91 Fransızca'da, ve İngilizce'de bu terim aslında "günah tekesi"dir (*bouc émissaire, scapegoat*).

92 Çölde yaşayan eski bir iblis figürü.

öncelikle bir ayin biçimini tanımlar ancak, semantik olarak ikili bir anlam içerir; bir kurumsal ayini içerdiği gibi sosyopsikolojik ve kendiliğinden gelişen bir mekanizmayı da tanımlar. Gündelik dil içinde özellikle bu anlamda kullanılır; bir suçun, kabahatin haksız yere (ya da doğrudan bağlantısı olmasa da) başka birisi üstüne atıldığı durumları ifade eder.

"Günah keçisi" kavramını en açık ifadeleri, 15. yüzyıl ortalarında Avrupa'yı kıran "kara veba" salgınına ilişkin belgelerde bulunur. Yahudilere karşı uygulanan şiddeti aktaran Hıristiyan kökenli bu belgelerin, hemen hemen hepsinde, temel ortak noktalar vardır. René Girard'a göre bu belgeler, uygulanan şiddeti haklı göstermeye yarayan bir anlam ortaklığına tanıklık ederler:[93]

Topluluk kriz halindedir; veba her yeri, herkesi kırıp geçirmektedir. Sınıf farkı gözetmeksizin ölüm canları almaktadır, düzen bozulmuş, şiddet ve ölüm her yeri sarmıştır.

Yahudiler ise Tanrı'ya karşı gelmişlerdir. Doğaya aykırı suçlar işlemektedirler (çocuk öldürmeleri, ensest, şeytan ayinleri, vb.). Yahudiler kötü gözlüdürler; bir tanesine bile rastlamak, felaketlere yol açabilir. Bu nedenle, vebanın sorumlusu Yahudilerdir; kuyulara, çeşmelere zehir attıklarını görenler olmuştur veya cüzamlıları örgütleyerek bu işler için kullanmışlardır. Yahudilere karşı kolektif şiddet uygulaması her tarafta yer alır.

Bu şiddet uygulaması, topluluğu kötü ve zararlı öğelerden temizlemek için yapılmıştır. Kötülüğün kaynağı olan Yahudilerin dışarıya atılmasıyla, topluluk yeniden saflığına kavuşacaktır.[94]

---

93 R. Girard, *Des choses cachées*, s. 172-173.

94 Bu saptamaların bir başka ortak noktası da, her toplum ve her dönem için geçerli olmalarıdır. Suçluların adlarının değiştirilmesi yeterlidir; Türkiye'de Ermeni kıyımından, bugünkü komplo teorilerine dek, aynı mantık yürütmelerine rastlarız, hatta bazı durumlarda, suçluların kimliğinin değişmesine bile gerek kalmaz (Nazi Almanyası).

Girard, bu dört grup anlam yüklemesinin mitolojilere de yabancı olmadığını belirtir.[95] Birçok mitoloji, bu çerçeve içinde işlevseldir (en bilinen Oedipus mitosunda olduğu gibi). Ancak zulüm hikâyelerini mitolojilerden farklı kılan, kurbanın kutsallığının söz konusu olmamasıdır. Bu hikâyelerde, sadece kurbanın "negatif" temsili ön plandadır. Ancak, bu antisemit belgelerde, diğer bütün mitik öğeler de yer alır; kötü göz, ensest (Oedipus mitosunda olduğu gibi), suların zehirlenmesi (sular sembolik olarak, bulaşıcıdır; murdarlık sulardan geçer), vb. Gerçekten olmuş kolektif şiddeti anlatan bu belgeler, bu mitik öğelere inananlar tarafından da yazıldığı için, tarihsel belgeler de mitik suçlamalarla doludur. Böylece, öldürülenlerin hikâyesi çarpıtılır, gerçek olaylar ile gerçek olmayan nedenler birbirine karıştırılarak, "sözde bir tarih" yazılır.

Birlik adına kurban: Ötekini içine almak

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde[96] efendi-köle ilişkisinin diyalektiğini incelerken, şiddetin özneler arası ve ötekine bağlı karakterine dikkat çeker. Hegel'e göre, öznel ben, öncelikle içi boş bir bilinçtir. Dışarıdan oluşturduğu ilişkilerle bu bilinci geliştirip bir içerik verebilir. Buna izin veren de arzudur, çünkü arzu son tahlilde, bağımsız gerçeklerin reddidir. Arzu, ötekine sahip çıkan hatta arzunun nesnesini tüketmeye kadar gidebilecek bir harekettir. Arzunun bu hareketinde bilinç, ancak ötekinin tamamen yok olmasıyla ortaya çıkacaktır. Başka bir deyişle; *seni seviyorum, öyleyse seni yerim; seni seviyorum, öyleyse, seni öldürürüm* anlamlarını kapsar, *yani arzu bir anlamda kanibaldir.*

95 R. Girard, *Des choses cachées*, s. 173.

96 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, tome I*, Aubier Montaigne, 1966, s. 288-302 (*Tinin Fenomenolojisi*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, 2005).

Ancak, Hegel burada, ötekini içine alma, yani ötekinin bilincini nesneleştirme arzusunun da değişime uğradığını ve nesneleştiğini hatırlatarak, birbirini arzu eden iki bilinç arasında bir çatışma ve şiddetin oluştuğuna dikkat çeker. Bu çatışmada, birisi öteki tarafından bilinç düzeyinde tanınmayı isterken, öteki de bu arzuyu nesneleştirmeye çalışır; bu diyalektik yapı, ölesiye bir mücadeleyi başlatır. Bu tanınma mücadelesi olmadan ötekiyle ilişki, yani sosyallik olmadığı gibi, "bizi" oluşturmak, ne bir sevgi ne de iyi duygularla mümkündür. Ötekini tanımak her şeyden önce bir çatışma ve savaş işidir.

Hegel'in izinden ilerlediğimizde, öznenin temel arzusunun ötekini içine almak, yani kendi içinde eriterek yok etmek olduğunu görürüz. Ötekini bilinçli bir özne olarak tanımak ise, ötekinin şiddetini karşılayabilmek, çatışmayı ve mücadeleyi kabul etmektir.

Giriş bölümünde de değindiğimiz gibi, sevginin temelinde, içine almak vardır. Cinsel ilişkinin adı "birleşmektir". Sevdiğini içine almak, yok etmek, Hegel'in de belirttiği gibi kanibal bir arzunun ifadesidir. Nitekim Türkçe'de ve diğer birçok dilde, aşırı sevgiyi belirten deyimler de bu "kanibal"liği içerir. Özellikle çocuklar sevilirken kullanılan tabirler, tipik örneklerdir; *"yerim seni"*, *"yutsunlar bu tatlı yavruyu"*, *"ham yaparım şimdi seni"*.

Nitekim çocukların yenmesi hikâyeleri, birçok çocuk masalında ve mitolojilerde de yer alır. Hepimizin iyi bildiği *Kırmızı Şapkalı Kız* masalında, kurt, küçük kızın anneannesi kılığına girerek onu yutar. Pinokyo, bir balina tarafından yutulur. Başkalaşma deneyimlerinin sembolik hikâyeleridir bu masallarda anlatılanlar; öteki tarafından yutulan, yutanın karnından çıktığında artık "ötekidir", ayrışmıştır.

Benzer hikâyeler mitolojilerde de yer alır. Birinci bölümde incelenen, Uranos ile Gaya'nın hikâyesinde yutulan Chronos

babasını öldürerek (hadım ederek), özgürleşir ve "Kaos"a son verir. Dünyanın yaratılışı, Chronos'un babasını hadım etmesiyle, (bu da bir çeşit ölümdür) gerçekleşir; acıyla kıvranan Uranus bir haykırışla Gaya'nın üstünden kalkar ve ışık doğar, kendisini yukarıya atan Uranus, gök kubbede asılı kalır.

Özellikle, baba tarafından yenilmek, ayrışmamaktır. Bu ilişkide çocuk, kopmayı babasını öldürerek (gerçek ya da sembolik anlamda) gerçekleştirir.

Kutsallığın ve kurbanlık mekanizmasının işleyişlerinin de, ayrışım/birleşme, içerisi/dışarısı kavramlarıyla ilişkilerine daha önce dikkat çekmiştik. Kurbanın, hem benzeyen hem benzemeyen özellikleri, topluluğun dışından olması ama içeriye kabul edilmesi, kurban ayinlerinin temel karakteristiklerini oluştururlar.

Hegel analizi çerçevesinde incelediğimizde, kurban sunumu geleneği önce şiddetle ötekini (kurbanı) dışlamak, bir kez öldürdükten sonra –yani başkalaştıktan sonra–, kutsal kabul ederek içine alma sürecidir. Bu bağlamda, kurban sunumu bir geçiş sürecini belirler; kurban edilecek kişi öncelikle, "başkalığı" ile şiddete maruz kalır ve bu şiddetin sonunda gerçekleştirilen öldürme eylemiyle, tamamen bir başka dünyaya, kutsalın alanına girer. Bir kez kutsallaştıktan sonra da topluluk üyeleri tarafından tekrar içeriye alınır. Hatta bazı durumlarda, bu içeriye alınma bizzat kurban yenilerek, yani gerçek, kanibal anlamda gerçekleşir. Kurbanın yenilmediği durumlarda ise, bu "içine alma" eylemi, sembolik olarak, ortak bir yemekle, bir şölenle noktalanır.

Girard'ın sözünü ettiği ikame kurban sunumunda da, süreç aynıdır. Çözülme ya da kriz halindeki topluluk, şiddetini öteki'ne, farklı olan kurbana yöneltir. Çözülmenin sorumlusu olan öteki bir kez öldürüldükten sonra, kutsallaşarak tekrar toplumun içine alınır ve böylece sosyal barış yeniden kurulur. Yani yeni birliğin sağlanması "yabancı" ola-

nı, kurban aracılığıyla dışarıya atıp, onun aracılığıyla kutsallığı içine almaktır.

Bu tür kurban sunumu deneyimi, özellikle geçiş dönemlerini belirler. Kutsallığa ulaşmanın yolu kurban sunumundan geçtiğine göre, kutsallığı içselleştirmenin bir başka yolu da en kutsal olanı, yani tanrıları ve kralları kurban vermektir.

Tanrıların kurban edilmesi, ne dinlerin ne de kurban sunumunun ilk dönemlerindedir; öncelikle tanrılara verilen kurbanlar vardır. Ancak Antik Yunan'da bazı tanrı kurban sunumlarına rastlanır (Orfe, Hipolit, Akteon, Phateon).

Tanrıların kurban verilmesi, Salamon Reinhach'a göre, totemik bir kurbanlık eylemidir.[97] Mausse ve Hubert, bu fikre karşıdırlar, onlara göre, Tanrı kurban eylemleri totemik kökenli değil, genellikle tarımsal kökenlidir.[98]

Totemik dinlerde, klanlara göre kutsal totem değiştiği gibi, klan içinde de kutsal olan totemle ilişkiye girmek için bir kurban vermeye gerek yoktur. Kutsal ile bağ, doğrudan kan akıtmak ve yiyecek komünyonu ile de sağlanabilir.

Kralların kurban edilmesi de benzer bir süreci hatırlatır (en bilineni, gene Oedipus mitosudur): Bir taraftan yüce güçlere sahip olan ve topluluğun birliğinden sorumlu kral, aynı zamanda insani zayıflıkların da mümkün olduğu bir iktidar alanıdır. Yani kralın iki bedeni vardır; kutsal ve insani beden aynı kişide toplanır. Bu alandaki en ufak bir çözülme ya da kargaşa, tüm topluluğu tehdit edeceğinden, kralın kutsal bedeni kurban edilir.

Tanrıları veya kralları kurban olarak vermek, sembolik olarak onlarla bağlantı kurmaktır ve topluluğun geleceğini, birliğini garanti altına almanın bir başka yoludur. Birlik adına sunulan kurbanı içine almak (yemek şöleni, yiyecek komünyonu), aynı zamanda kolektif bir eylem olduğundan,

97 Salamon Reinhach, *Cultes, mythes et réligion*, PDF formatı.

98 H. Hubert ve M. Mauss, *Introduction à...*, s. 15.

topluluk üyelerini de birbirine bağlar; herkes (kadınlar ve çocuklar bu tür ayinlerin dışında tutulurlar) aynı kutsalın bir parçası ve her cemaat üyesi de diğerinin alter egosudur.

Bu arkaik kutsallıktaki kurbanın paylaşıldığı ortak yemek, Ötekini yemek, eriyik (füzyonel) ve farklılaştırmayı silici bir eylemdir. Kurbanlık edimi, dünyeviyi kutsaldan ayırırken, bireyi de tam tersine siler. Tek bir beden olmak, ötekinin bedenini içine alarak (arkaik toplumda, kurbanın bizzat etini yiyerek, Hıristiyanlıkta aynı şeyi sembolik olarak yaparak) birleşmek (*communion*), bireyi yok etmek, sadece cemaatin parçası olarak kaydetmektir.

Kadın kurban

Kutsalın ve kutsallıkla ilgili her türlü ayinin dışında tutulan kadın, kurban sunumu söz konusu olduğunda, *kurban edilebilirler* arasında yer alır.

Özellikle bu genç bir kadın, –yani anne olma olasılığı olan kişi– olduğunda, daha da şaşırtıcıdır. Tanım gereği hayat verme gücünden vazgeçen kadının eylemi, kendisine atfedilmiş rollerin dışında olduğundan, Anne Dufourmantelle'e göre "skandal içerir".[99] Oysa, kadın kurban edilebilir ve hep edilmiştir. Neden Antik Yunan'da, genç kızlar kurban edilir? Neden neslin devamını sağlayan ama doğurganlığı erkek iktidar tarafından kontrol edilen kadın, aynı zamanda ideal bir kurbandır? Neden "kadınlık" olgusu kurbanlık eylemiyle bağlantılıdır?

Genç kız, henüz tam açılmamış bir kadınlığın amblematik, mükemmel bir imgesi, tamamlanmamışlığı ile, henüz tükenmemiş rüyaların, aşkın, cinselliğin, hassaslığın, çoşku ve sevgilerin alanıdır. Dolayısıyla, bir genç kızın kurban

99 Anne Dufourmantelle, *La femme et le sacrifice, d'Antigone à la femme d'à coté*, Denoël, 2007, s. 23.

edilmesi bu yarım kalacak fantazmların da feda edilmesi, geleceğin üzerine konmuş bir ipotektir.

İşte tam da bu nedenlerden ötürü kadınlar ideal kurbanlardır; bir insan olarak değer taşıdıklarından değil, erkekler dünyasında bir *fantazm* olarak değerli olduklarından kurban edilirler.[100] Bütün bu kurbanlık eylemlerinin altında aynı zamanda anneliğin kurban edilmesi yatar. Kadın, tanımı gereği, türün devamının, sürekliliğinin ve korunmasının ifadesidir. Öncelikle "soydanlığı" kurar. Kurban edilmesi durumunda bu nedenle, sadece kendi hayatının yok olması değil, gelecek hayatların da kurban edilmesi ihtimali yatar.

"Kadınlık, anneliği bir ağırlık olarak taşır ve bu ona korkutucu bir güç verir," der Anne Dufourmantelle.[101] Bu nedenle, kadının kurban verilmesi, annelik boyutunu da içerir; doğurganlığının da kurban edilmesidir.

Kendini kurban veren kadın için de aynı şey söz konusudur: "Müstakbel anne" olarak kendisini feda eden kadın, sadece "matrisi olmayan bir kahraman, anneliğin kirletmediği bir beden, hayatı tutan en saf halinde bir kadındır. Kendini feda etmek, Batı Avrupa'da kadın imgesinin bizzat kendisidir".[102] Antigon, Medea, Meryem, Heloise, İsolde (İseut) kendilerine bir ideal uğruna kurban etmiş kadın imgesinin örnekleridir.

Kendini kurban etmelerinin yanı sıra, birlik adına ikame kurban olarak genç kızların kurban verilmesi hikâyeleri birçok mitolojide yer alır; Iphigenia hikâyesi, bu tür bir ikame kurbanlıktır.

Kurban edimi veya kendini kurban etmek, bir "kefaret" ödenmesi ya da daha önce ödenmemiş bir borcu üstlen-

100 Buradaki fantazm sözcüğü her ne kadar modernliği çağrıştırıyorsa da, psişik düzeyde, erkek egemen dünyada çok eskilere dek gidebilir. Nitekim, birçok mitoloji, masal ve halk hikâyeleri bu fantazmalar üzerine kuruludur.

101 A. Dufourmantelle, *a.g.e.*, s. 30.

102 A. Dufourmantelle, *a.g.e.*, s. 30-31.

mek olabileceğinden, baba Agamemnon, (Truva Savaşı'nda, Yunanlıların üstünlük kazanması için, diğer komutanlar Agamemnon'dan kızını kurban vermesini isterler) Yunanistan'ın özgürlüğüne karşı verilmesi gereken bir borç olarak, kızını kurban olarak sunmayı kabul eder.

Euripides trajedisinde, kendisini kurban etmemesi için yalvaran kızı Iphigenia'ya, Agamemnon'un cevabı "Ben Yunanistan'ın kurallarına uyuyorum ve istesem de istemesem de seni onun için kurban vermek durumundayım. Onun gücü benden üstün ve Yunanistan özgür kalmalıdır kızım"dır.

Burada, Truva Savaşı'na gidebilmek için kızını feda eden baba simgesi, genelde yasanın ve onun uygulanmasının garantörüdür. Bu anlamda kızını kurban vererek ama annesine (kendi karısına) yalan söyleyerek (nitekim anne, öcünü alır ve Agamemnon'u öldürür) kendisi etiğin, yasanın dışına çıkar.

Genç kızın kurban edilmesi, aynı zamanda henüz saf olan, kirlenmemiş ama aynı zamanda anne olmamış bir bedenini kurban vermek olduğundan, Iphigenia, çifte bir fedakârlıkla, Yunanistan için ölmeyi kabul eder. Böylece, ne baba yasasının ne de tanrıların kurallarının dışına çıkmaz; bir itaat örneğidir.

Antigone ise tam tersi bir itaatsizlik ama aynı zamanda ölesiye bir sadakat hikâyesidir. Iphigenia'nın karşıtıdır; birisi ölme pahasına itaatkârken diğeri sadakat adına site'nin yasalarına itaat etmeyi reddeder.

Antigone, Yunan mitolojisinde Thebai'nin eski kralı Oidipus'un kızı ve Sophokles'in en büyük trajedilerinden birinin kahramanıdır. Efsaneye göre, Oidipus öz annesiyle evlendiğini öğrenince kendi gözlerini kör eder ve kızı Antigone, babasına sürgüne gönderildiği Atina'ya kadar yol gösterir. Babası ölünce Thebai'ye dönüp, kız kardeşiyle birlik-

te, erkek kardeşi Eteokles ve Polyneikes'in kavgasını sona erdirmeye çalışsa da başaramaz. İki kardeşi de ölünce, kral olan dayıları Kreon, Thebai'ye ihanet ettiği gerekçesiyle, Polyneikes'in cesedinin gömülmesine izin vermez. Antigone, dayısının yasağına karşın, kardeşinin cesedini gizlice gömer ve kendisini de aynı mezara diri diri kapatır. Aynı zamanda Kreon'un oğlu ile nişanlıdır Antigone ve nişanlısı Antigone'nin ölüm haberi üzerine intihar eder. Oğlunun intihar ettiğini öğrenen Kreon'un eşi de intihar eder.

Hikâyenin öncesinde –henüz Oidipus'un başına felaketler gelmeden önce, yani kral olduğu dönemde– başka bir hikâye daha vardır: Oidipus, bir yemek şöleninde avlanan hayvanın en iyi parçasını kendisine, yani krala vermeyi unutan oğullarını lanetler. Bu ufak bir unutmanın sonuçları sembolik olarak önemlidir; oğulları Oidipus'u unutarak babalarının statüsünü ve krallığını silerler ve bu da ilahi güçlere karşı işlenen bir suçtur. Oidipus, oğullarını lanetleyerek, kendisinden sonraki neslin ölümünü hazırlar; bu lanetten kurtulabilmenin yolu, yani temizlenmenin yolu, bir kurban vermekten geçecektir: İki oğul da öldüğü gibi, Oidipus sevgili kızı Antigone'yi de aynı kadere mahkûm eder.

Bu iki hikâyede de, sonuçta babaların yüzünden kızlar kurban edilirler. Baba yasası, kent yasasından daha önemlidir; İphigenia'nın öldürülmesi, –Yunanistan'ın özgürlüğü adına olsa da–, babanın kararıdır; Antigone ise baba geleneğini –ki bu aynı zamanda bir önceki düzenin yasalarıdır–, kentin yasalarının üstünde tutar, ayrıca ailenin kurtuluşu için kendini feda eder.

Bu iki hikâye ile Uranus-Chronos hikâyesini karşılaştıracak olursak, ilginç bir saptamayla karşılaşırız: Babalar, oğullarını yutarak ayrışmayı, yeni bir düzen kurulmasını engellerler, kızlarını da kurban vererek yasalarını devam ettirirler. Yeni düzen, erkek çocuğun babayı öldürmesi ile müm-

kündür (Freud da aynı şeyi söyler), kızlar ise baba yasalarının devamı adına, özne olarak yok edilebilirler. Her ne kadar, Antigone bir sivil itaatsizlik örneği olsa da, aynı zamanda, baba yasalarına sadakat hikâyesidir. Kız çocukları, babaların kurduğu düzenin kurban edilebilir koruyucularıdır.[103]

Kutsal ve kurbanı yaşatanlar

Tarih öncesi ve tarih boyunca, yalnızca öldürme ritüelleri ile birleşmiş gruplar kendilerini empoze etmişlerdir, yani egemen güçler iktidarlarını ortak bir öldürme suçunun üstüne inşa etmişlerdir. Çünkü cemaat, ortak bir şiddetin sonucunda oluşmuştur. Toplumsal birleşme, "kutsal titreme"[104] sayesinde olur.

Yükselen sosyal gerilim, kurban edimleri sayesinde, öldürme ve kan dökmeyle düşer. Birleşmenin gücü artırılmak istendikçe, ayinlerin vahşet gücü artar (örneğin, Aztek uygarlığının çöküş döneminde, kurban sunma mekanizması en son raddelere ulaşmıştı; bazı araştırmacılara göre, günde on binlere varan kurbanlar veriliyordu). Dökülen kanın etrafında sosyal ittifak oluşur.

Önceki bölümlerde belirttiğimiz gibi kurban edimi, insanı değiştirir. Bu geriye dönüşü mümkün olmayan eylemle, topluluk ya da topluluğun her bireyi, yeni bir hayat deneyimi-

103 Töre cinayetlerinde, benzer bir durum görülür; baba yasası, devletin yasalarından daha üstündür, sürekliliği ise kızların kurban edilmeleri ile mümkündür. Töre cinayetlerini modernite bölümünde daha ayrıntılı inceleyeceğiz.

104 Bu terim, Søren Kierkegaard'ın *Crainte et Tremblement* adlı eserinde sözünü ettiği titremeye (bu konuya daha sonraki bölümde değinilecektir) ve Rudolph Otto'nun, daha önce bahsettiğimiz *mysterium tremendum*'una gönderme yaptığı için kullanılır.

Ayrıca bu anlamda bozkurtların kullandığı "titre ve kendine gel" sloganını da hatırlatıyor. Her ne kadar, Bozkurtlar, bizim gönderme yaptığımız anlamda kullanmasalar da, kolektif bilinçaltında benzer bir süreç okunabilir; bu geçmişteki ortak suçları anımsatmaya yönelik bir titremedir, "kendinin" olabilmesi birleştirici bir ortak suçun ya da suçların sayesinde olabilmiştir.

ne ulaşır. Öldürme deneyimiyle hayatın kutsallığının bilincine varır *homo necans*, çünkü hayat kendisini ölümle besler ve onunla devam eder. Bu paradoks, içselleşerek, genelleşerek yaşama geçer.

Öldürme işleminin yarattığı sarsıntıdan sonra birleşme, suçluluk eyleminden sonra yeniden onarma, yıkımdan sonra yeniden kurma gelir. Sürekliliği gereken ve işlevselliği olan her şey bir kurban eylemiyle başlar. Bu kurban hiçliğin (ölüm ve hayatın ötesinde) uçurumunu açtığı gibi aynı zamanda kapatır da. İnşa edilen eserin (bu bir bina, ev olabildiği gibi sosyal bir olgu da olabilir) temelinde kanı akıtılmış –yani ruhu kurulacak esere sinmiş– bir hayat olması gerekir. Halen devam eden kurban geleneğinin özü budur.[105]

Kutsala ve kurbanlığa dayalı bu sistemin sürekliliği, etrafında oluşturduğu dinsel örgütlenmenin yanı sıra, içselleşmesine ve hayatın bizzat içine geçmesine bağlıdır. Geleneksel toplumlarda her ne kadar her şey dinselliğin içindeyse de, kutsallığın örgütlenmesi içinde, sürekliliğini sağlayıcı yöntemler ve sistemler oluşur. Hatta bu sistemler, dinlerden daha uzun ömürlü ve kalıcıdırlar. Dinsel pratiklerin kaybolduğu toplumlarda bile bu sistemler varolmaya devam ettikleri gibi, sosyal ve toplumsal yaşamın vazgeçilmez parçalarıdırlar. Bu sistemleri dört ana başlık altında toplayabiliriz: Sembolik, ritüeller ve ayinler, mitler ve moral değerler.

Sembolik

Antropologlara göre insanileşme sürecinde, henüz konuşma aşamasına gelememiş insan bazı ayinler yapmaya başlamıştır bile. Ölülerini gömmek, onlara bir çeşit mezar hazır-

105 Türkiye'de, geleneksel olarak, her inşaatın başlangıcında kurban kesildiği gibi, devlet adamlarının ya da siyasilerin açılışını yaptıkları büyük projelerde (bunlar sosyal nitelikli de olabilir), geçtikleri yollarda bile kurbanlar kesilir. Müslümanlığa ait olan bu geleneğin özü ise yukarıda belirttiğimiz nedenlere dayanır.

lamak, dilin gelişiminden önce başlar. Bu da "semboliğin" dilden çok daha önce ortaya çıktığı anlamına gelir. İnsanoğlu "anlamı" ifade etmeyi, konuşmadan, dilin ifadesinden önce öğrenmiş ve geliştirmiştir.

Nitekim, sembol, Eski Yunanca'da *symbolon* kelimesinden gelir ve metafizik bir anlamı yoktur: İki partner arasındaki anlaşmanın maddi bir kanıtı olan ortadan kırılmış toprak bir çömlek parçasıdır. *Syn* kökü birleştirmeyi içerir. Dolayısıyla, bir anlaşma, iki kırılmış parçanın bir araya gelmesidir. Bu anlamda sembol, birleştirme operatörü olduğu gibi, aynı şekilde ayırıcıdır; "bizi" birleştiren, "ötekinden" ayırır.

Bizi birleştiren sistemler içinde yer alan ritüeller, iletişime yönlendirilmiş davranış şemalarıdır. İfade biçimleri ise, yer değiştirmeler (*substitution*) ve semboliğe açıktır. Sembolik çok az şeyi yerinden oynatır ama anlamını tamamen değiştirir. Nesneler de bu semboliğin parçalarıdır. Kendi özelliklerinin dışında, bağlı oldukları kutsal sistem içinde "özel anlamlar" ifade ederler (Mircea Eliade'nin hiyerofani açıklamalarında olduğu gibi): Totemizmde görüldüğü gibi, kutsal olan totem figürü, hayvan veya bitkinin kendisi değil, onun "temsilidir", sembolize edildiği nesneler ya da simalar, dinsel anlamı taşırlar. Dolayısıyla, en arkaik dinlerde bile sembolik anlam daha önemli olduğu gibi, daha derinlerdeki başka (metafizik) bir gücün maddi ifade biçimleridir:

Totemik "tanrı", yukarıda belirtilen bir gücün ifadesidir, yani metafizik anlam taşır.

Kendisine bağlı klanın, cemaatin sembolüdür, yani bir çeşit bayraktır.

Her klanın totemi olduğu gibi, grup içindeki her (erkek) bireyin de kendisine ait totemi, ait olduğu "hayvan" bulunur. Bu tür toplumlarda, hayvan insanın alter egosu, eşidir (Dogon mitolojisinde Boz Tilki'nin mükemmel yaratık

Nommo'nun alter egosu olması gibi). İnsan, ait olduğu hayvanın karakteristiklerini taşır.

Ya da, Çatalhöyük örneğinde görüldüğü gibi, keçi ve koyunun çoktan evcilleştirilmiş olmalarına rağmen, bu tarım toplumunda, bir çift yaban öküz boynuzu en önemli dinsel semboldür. Hatta bu sembolün yokoluşu duvar resimlerinde izlenebilir ve bir süre sonra yabani hayvanlar yerine evcilleştirilmiş hayvanlar kullanılsa da, yabani hayvan sembolü ortak bir geçmişi hatırlatır ve bu semboliğin uzun süre devamı, topluma bir istikrar, dinî ve sosyal bir düzen getirir.

Ritüellerin bazılarında ise jestler ve davranışlar, nesnelerin yerini alabilirler, bu da sembolik jestleri ortaya çıkarır. Birçok dünyevi ritüelde (doğum, ergenlik, evlilik, ölüm) her sembolik jest, davranış bir anlam ifade eder. Genellikle, modernite içinde bile dinsel bir geçmişin bugüne uzanmış tortuları, kendisinin dışında güçlerin, tanrıların (ya da Tanrı'nın) olduğuna inanan imanlı insanın kalıntılarıdır. Bu sembolik davranışlar, ayinlerde de kendini gösterir; örneğin parçalama işlemi, öldürmenin en vahşi biçimi –*sparagmos*–(parçalayarak öldürme), bir sarmaşığın dallarını koparmakla sembolize edilebilir.

Ancak, ritüeller her zaman sembolik jestlerle ifade edilmezler. Kimi davranışlar ve ayinler doğrudan eylemlere yönelik olsa da, anlamları gene semboliktir. Bazı arkaik toplumlarda rastlanan kanibalizm de sembolik bir anlam taşır.

Kanibalizm

Mircea Eliade, ilk paleo-tarımcıların mitlerine göre (Tevrat'tan önce), insanoğlunun bir öldürme olayının sonucunda, ölümlü, çalışmak zorunda ve cinselliği olan bir varlığa dönüştüğüne dikkat çeker;[106] insan bir kabahat sonucu tanrılara yakın koşullarını ve ayrıcalıklı yerini kaybeder. Arka-

106 M. Eliada, *Le sacré*..., s. 90.

ik insan (hatta modern insan bile), bu ilk hikâyeyi canlı tutabilmek için, ayinler yoluyla bu öldürme olayını yineler. Tekrar hatırlatmakta yarar var: Buradaki gerçek günah öldürmek değil, unutmaktır.

Mircea Eliade'ye göre, kanibalizm böyle bir aşamada ortaya çıkar. Metafizik bir kaygıyla, ayinler etrafında kurbanlar verilir: *Illo tempora* (zaman öncesi) yapılanı, olayları unutmamak gerekir. Arkaik insan, sorumluluklarına sahip çıkmasını bilir. Topraktan bitki, tahıl çıkabilmesi kurban edimleri sayesinde olmuştur. Bu nedenle topraktan çıkan soğanları ya da bitkileri yemek ya da bir hayvanın etini yemek nasıl tanrıların bedenlerinin bir parçasını yemek anlamına geliyorsa, aynı çizgide, insan eti yemek de, tanrısal bedenin parçalarını yemek anlamına gelir. Domuzu kurban etmek, kafatası avlamak ya da kanibalizm, sembolik olarak soğanların, mahsulün ya da hindistan cevizinin yenmesiyle aynı kavramsal düzeydedir.

Kanibal insan doğa içindeki yerinin bilincindedir. Dünyanın yaratılışının ve topraktan çıkan her ürünün, bir cinayetin sonucu olduğunu ve dökülen kanlarla evrenin yaşamasını sürdüreceğine inanır. Kanibalizm, "ilkel" insanın "doğasından" gelen bir davranış değil, kültürel bir davranıştır. Hayatın dinsel tanımı üzerine inşa edilmiştir. Bitkisel hayatın, toprağın verimliliğinin devam edebilmesi için, insan öldürmeli ya da öldürülmelidir. Yani kurucu şiddeti özümsemiştir. Sonuçta, tanrısal modelleri kopya etmek idilik bir olay değildir; büyük sorumluluk ister, çünkü tanrı modelleri, vahşet, katliam ve şiddetten oluşur.

Kan

İnsan bedeni de semboliğin alanlarından biridir. Özellikle insanın bazı organları ya da parçaları kutsal addedilir. En

yaygın olanları, saç ve kandır. Tüm dinî törenlerde, kan akıtılır. Örneğin, Afrika'da bazı geçiş törenlerinde, gencin üzerine yetişkin erkekler damarlarını keserek kanlarını akıtırlar. Bu törenlere, kadınların gelmesi yasaktır; kadınlar ve gençler, tanım gereği, zaten profandırlar. Temiz kan ile murdar kan arasında ayrım yapılır; kurban sunma ve diğer ayinlerin dışında kan dökmek, şiddetin göstergesi olduğundan temiz değildir. Akıcılığı, bulaşıcı karakterinin simgesidir.

Dolayısıyla aynı zamanda, kan en ilkel tabulardan biridir; özellikle kadının âdet kanı en murdar olanıdır; René Girard bunun cinselliğe ilişkin olduğu, cinsel organdan akan bir kan olduğundan temiz kabul edilmediğini ve ilkel insanın cinsellik ile şiddet arasında kurduğu bağdan ötürü, âdet kanının korkutucu olduğunun altını çizer ve ekler "Bu sembolleştirme süreci, belki de, tüm şiddeti kadınlar üstüne atmaya yarayan karanlık bir istemin ifadesidir. Âdet kanı aracılığıyla bir şiddet transferi gerçekleştirilir ve kadınların ezilmesi pahasına bir iktidar tekeli oluşturulur."[107]

Ayinler ve ritüeller[108]

Dinlerin kökeninde bulunan ve neredeyse fiziki özellikleri olan "güç" kavramı, kendisini kutsal nesnelerde, doğa olaylarında gösterir. Bu güç kendini kullanılan bazı kelimelerde, gerçekleştirilen jestlerde, ya da doğrudan cisimlerde de gösterir. Bunların tamamı da "ayinleri" oluşturur. Bu anlamda ayinlerin, bu güçlere karşı koruma işlevinden öte, kendi başlarına etkileyici bir rolleri ve bağımsızca hare-

107 R. Girard, *Le sacré...*, s. 90.

108 Rit ve ritüel sözcükleri arasındaki nüansı yakalayabilmek için, iki farklı sözcük olan ayin ve ritüel ayrımını yeğledik. Ayin sözcüğünün törensel çağrışımı her zaman ritüelin içeriğine uymuyor. Ritüeller, dinî olabildikleri gibi profan dünyayı da kapsıyor ve kültürel nitelikli de olabiliyorlar; örneğin yemek ritüelleri kültüreldir.

ket etme nitelikleri vardır. Birçok ayin, dinî olmaktan ötedir. Tek tanrılı dinlerden bildiğimiz pek çok dinî yasak ve tabu, başka kültürlerde de görülür.

Ayinler, dogmalardan daha önemlidir, çünkü dinden öte, doğrudan kutsallığın özelliklerinden kaynaklanırlar. Tüm kültürlerde dinsel inançların yok olmasından çok, ritüeller bozulduğu zaman sorun çıkar. Durkheim'a göre, dinî olgular temel iki kategoride toplanırlar: 1- İnançlar, 2- Ayinler. Ayinler, moral değerlerle bağlantı içindedirler, ancak ifadelerini de inançlar aracılığı ile bulurlar.[109]

İnançların ortak karakteri ise, her şeyin sınıflandırılmış olmasıdır. Bunlar ister gerçek olsunlar ister ideal, insanların imgeleminde aynı değerlendirme ve sınıflandırma içinde yer alırlar: Kutsal ile kutsal dışı (profan). Dünyanın bu ikilem arasında sınıflandığına inanmak, dinî düşüncenin temelini oluşturur. Ayinler, hem bu iki dünyayı birbirinden ayırmaya hem de birbirine geçişi sağlayarak, sürekliliği garantilerler. Bu nedenle, ayinlerin genellikle hem negatif hem de pozitif yönleri vardır.

Kutsallıkla ilişki, sadece yasaklar ve mahrumiyetlerle belirlenemez. Kutsala yaklaştıkça, onu şereflendirmek, bireyle ya da topluluğun tümüyle uyum içinde olabilmesi için, Durkheim'ın "pozitif kült" olarak tanımladığı, şölen, ortak yemek, şenlikleri içeren ayinlere yer verilir. Bu ayinlerde de –Avustralya yerlilerinde olduğu gibi–, bazen, kan akıtma, beden üzerinde yaralamalar olsa da, bir trans ve coşku içinde gerçekleştirilirler. Örneğin, bazı şölenlerde, Aborijin bir kabilede, erkekler kutsal nesnenin üzerine akıttıkları kanlarıyla, kutsal ile eriyik (füzyonel) bir ilişkiye girdikleri gibi, nesnelerin tinlerinin de bu "kan bağışlarıyla" kendilerini ve kabilelerini, kötülüklerden koruyacaklarına inanırlar.

Ritüeller de ayinler gibi kültürel olarak geçer, sosyal iliş-

109 E. Durkheim, *Les formes...*, s. 80.

kileri yaratır ve sağlamlaştırırlar. Bu süreç içinde, tekrarlar ve dramatize edilmiş biçimlerde işlevlerini ortaya koyarlar. Toplulukların ortak tarihi ve kültürü, kolektif eylemler sayesinde gerçekleşir. Belirli aralıklarla, birliğini ve karakterini oluşturan ortak duygular, fikirler tekrarlarla, güçlendirilir. Bunlar da ritüellerin temelini oluşturur. Ritüeller, sosyal bağları yeniler ve varolan düzeni dramatize eder. Fikirler ve inançlar, ritüeller tarafından üretilirler (tersi değil); insanların ibadet ritüelleri inandıkları için yaratılmazlar, bu ibadet yollarıyla inançlı olmayı öğrenirler. Hatta inanmasalar bile, bunlara uymaya devam edilir (örneğin dinî bayramlar).

Davranışçı yaklaşımın yanı sıra psikanalitik yaklaşım da, ritüellerin nevrotik takıntılı davranışların temelinde yatan gerçeklikler olduğunu ileri sürer. Yani nevroz bireysel ise, "kutsal ritüeller" de bir çeşit kolektif nevrozlardır. Ritüeller aracılığıyla kolektif psişe, kendi iç sıkıntılarından kurtulmak arzusuyla, kabul edemediği gerçeklikleri reddederek, muhayyel bir dünya içinde varolmaya çalışır.[110]

Bu bir yandan muhayyel ama diğer yandan toplumsal bir gerçeklik olan dünya, ayinler ve ritüellerle beslenerek ömrü –inançların ötesinde– uzatılabilir. Ayinler bir topluluğun devamlılığını garantiledikleri sürece kalıcıdırlar ve toplumsal kimliğin bireysel kimlikten daha önemli olması yönünde işlevseldirler. Bu ayinler veya ritüeller kendi içlerinde de yenilenirler ve toplumsal kimliğe aykırı düşebilecek faktörler temizlenir. Ayinler önce temsilî bir geçmişi yansıtırlar ondan sonra da ritüeller aracılığı ile bu temsil edilenleri üretirler ve sürekli yenilerler.

---

110 Bütün genç uluslarda olduğu gibi, Türkiye'de de bu analize uygun örnekler çok. Kürt sorunu, Ermeni sorunu, hatta AB'ye üyelik süreci bile, bu kolektif nevrozun iyi örneklerini oluşturur. Kabul edilemeyen gerçekler yeniden yoğrularak ritüeller etrafında bir düşsel ortak hikâye yaratılır ve resmî bayramlar, anma, bayrak törenleri vb. gibi tekrarlarla, "biz" yüceltilerek, muhayyel bir gerçeklik yaratılır.

Bu kutsal ritüeller içinde bazıları, her kültürde farklı biçimlerde yer alsalar da, değişmez bir temel üzerinde gerçekleşirler ve kurbanlık mekanizmasına yakınlıkları dikkat çekicidir: Bunlar; bayramlar ve şölenler, evlilik (geçiş) ritüelleri ve cenaze ayinleridir.

Bayramlar ve şölenler

Şölenler, Dumezil'in deyişiyle "Büyük zamanlara bir yeniden açılıştır."[111] Bu törenler profan zaman içinde, kutsala dönüş zamanlarıdır; daireselliği ile, "ebedi dönüş" zamanları olarak sürekli tekrarlanırlar ve dramatize edilmiş bir biçimde, ilk kuruluş zaman mitleri veya yinelenen geçmiş, bu vesileyle tekrar kolektif bilinç içinde tazelenir. Yani kolektifin, kutsal etrafında kendini ifade biçimleridir. Aynı zamanda, kutsalı temsil eden siyasal iktidarın devamını da garantilerler.

Gündelik hayat içinde kutsal, kendini sadece yasaklar, moral değerler aracılığı ile gösterir; bu kutsalın "negatif" koruma biçimidir. Şölenler ve bayramlar aracılığı sayesinde, kutsal "pozitif" bir şekilde ortaya çıkar. Yasakların ve tabuların ötesinde, kolektifin coşku ve yüceltmeleri ile kutsalın tözelliği perçinlenir. Yasaklar, bir toplumun bütünlüğünü korumak için hiçbir zaman yeterli olmamışlardır. Yasağın olduğu yerde, yasağı çiğneme itkisi de varolduğundan, salt baskı ve sınırlamalarla, ne kolektif bilinç ne de kolektif bütünleşme oluşturulabilir. Toplumsal bütünlüğü korumak için, bu sosyal barış döneminin kurulmasını sağlayan güçlere, tanrılara sürekli geri dönülür; önemli olan, daha önce de belirttiğimiz gibi, düzenden önceki "kaos" döneminin anısını yitirmemek ve o korkutucu karanlık dönemlere geri dönmemektir. Bu kuruluş hikâyeleri işte bu şölenlerle yaşatılarak toplumsal-kültürel belleğin parçası olurlar.

---

111 Georges Dumezil, "Temps et mythes", *Recherches Philosophiques V*, 1935 içinde, s. 29.

Bu anlamda, şölenler, kurban ayinlerine benzer bir işlevsellik gösterirler; şölenlerle toplumsal kültürün canlı tutulması, kurban sunumu aracılığıyla topluluğun hayati güçlerinin bir ortak eylem etrafında birleşmesi, aynı amaçlarla gerçekleştirilir. Nitekim birçok arkaik toplumda, kurban sunumundan sonra yemek şölenleri düzenlenir veya şölenler, kurban ediminden önce yer alırlar (örneğin, Dionysos kült içinde Bakkhaların ayinleri önce şölen ve *sparagmos* [çiğ eti parçalama] ayinleri ile başlar).

Geçiş ve evlilik törenleri

Evlilik binlerce yıl boyunca (moderniteye dek), iki kişiyi ya da iki aileyi değil, tüm topluluğu ilgilendiren bir eylem olarak düşünüldü. Claude Lévi-Strauss, toplumsalın oluşması ve işlerlik kazanmasının üç temel ayağı olduğunu belirtir; cinsiyet farklılığına göre ayrışma, ensest yasağı ve egzogami. Bu üç öğe aynı zamanda, kadın-erkek birliğine de kabul edilmiş bir form vermektir.[112] Yapısalcı antropolojiye göre akrabalık ve soyu belirleyen terminoloji, toplumsal ilişkileri, birey-toplum bağlantılarının niteliğini de belirler. Dolayısıyla aile, kuruluşundan işleyişine dek, toplumsal bir kurum olarak vardır, şimdiki deyişle, kamusal alana aittir. Üstelik cinsiyet ayrımının ilk belirlendiği ünite olduğundan, kadın ve erkeğin evlilik kurumu içindeki rollerinin, erkek iktidarı açısından önemi daha da artar.

Öte yandan cinsellik, bütün toplumlarda, şiddetle özdeştirildiğinden ve düzen bozucu niteliğinden ötürü, toplumsal düzen içinde hep kurallara bağlanmıştır. Primatlarda bile cinsellik, egemenlik ve iktidar ilişkisinin belirleyici bir niteliğidir. Erkek saldırganlığı ile cinsellik arasındaki bağlantı, birçok arkaik toplumda, cinsel tabuların çıkmasına neden olmuştur; egzogami kendi topluluğunun dışında kadın ara-

112 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, 1972.

mak zorunluluğunu getirdiğinden, saldırganlığını da dışarıya atmaya yarar; ensest yasağı, aile kurumunun oluşmasında önemli bir rol oynar vb.

Bütün bu tabular ve yasaklar, özellikle kadın üstünde erkek egemenliğini artırıcı, kalıcı ve sağlamlaştırıcı niteliktedirler. Eski ve yaygın bir gelenek olan bakire kızları tanrılara ya da toprağa adayarak kurban verme ritüeli, mahsul alınması adına yapılır. Bu tür ritüeller de aynı kurallara tabidir: Yıkma-yeniden yapma, onarma; bakire kızın kurban edilmesi bir "yıkma"dır; çünkü genç kadının doğurganlığının bir başka doğurganlık adına (mahsul alma) feda edilmesidir. Bu tür kurban ayinlerini izleyen fallik törenlerde, "fallus"un gezdirilmesi ise bir "onarımdır" (erkek egemenlik düzeninin sürekliliği garantiye alınmıştır).

Öldürme ritüellerinin cinselleşmesi, bakire kurbanlar ve fallik kült uygulamalarını geliştirdiği gibi, aile kuruluş sürecinde de evlenecek genç kızlara ilişkin katı kurallar ve yasaklar getirir. Arkaik toplumların çoğunda murdar öğeleri içeren kadın (genç kız) ile kutsalın alanına girebilen erkeğin evlililiği, iki karşıt (murdar-temiz) olanın birleşmesi olarak kabul edildiğinden, belirli ritüelleri gerektirir.

Bu ritüeller genellikle kurban sunumuna benzerler, ancak aralarında Türkiye'nin de bulunduğu pek çok ülkede bugüne dek etkinliğini sürdüren "gerdek gecesi", gerçek anlamda bir kurbanlık ritüelidir: Öncelikle bir geçiş ritüelidir.

Yeni bir düzen kurulması söz konusudur; bu anlamda kurulan düzenin sürmesi ve sağlamlığı için başlangıcında bir kurban sunumu gereklidir,

İki kişinin, iki ailenin ittifakı (alyans-yüzük) için kurban ve kan gerekir; bu kurban evlenecek genç kızdır ve onun "kızlık zarı" etrafında bu kurban sunumu gerçekleştirilir.

Kızlığın bozulması (kızlık zarı, sadece insanlara mahsus bir fiziki özellik) yani kan akıtmak, bir kurbanlık ayini gibi-

dir; kuralları vardır (örneğin, Türkiye'de, yörelere göre, kanlı çarşaf asılır veya erkek annesi tarafından gösterilir vb.).

Gerdek gecesi kurban edilen genç kız, bir erkekle birleşmesini kan dökerek gerçekleştirir. Erkeğin iktidarını ve inşa edilen kurumun temelini bu kan oluşturur.

İçerisi-dışarısı ile bağlanarak, dairesel "kutsal" bir ilişki kurulur.

Bu süreç, –mecazi anlamda bile değil–, neredeyse gerçek anlamda, fallik bir kült adına bir genç kızın kurban edilmesidir. Bu kurban sayesinde ve onun akıtılan kanı etrafında, yeni bir ittifak oluşur; ailenin geleceği, soyunun devamı garanti altına alınır. Baba egemenliğinden çıkıp koca iktidarına geçerek kadınlığını kurban veren kadın da, böylece dönüşüme uğrar; kutsal olanın (aile) içine girebilmek için kadınlığından vazgeçmesi ve anne, özellikle "erkek çocuğu annesi" olması gerekir.

Cenaze ritüelleri

İnsanı insan yapan en önemli özelliklerden birisi, ölülerine özen göstermesidir. Bu aşkın (transandantal) bir metafiziğe ilk adımdır. Burkert'e göre, cenaze ritüellerinin temel öğeleri, av ve kurban ritüellerinden kopya edilmiştir. Diğerinin ölümü –bu kurban, düşman ya da yakın bir akraba olabilir– bilinmezliğe, tanrılara, ruhlara açılıp hemen kapanan bir kapıdır. Doğal ölümle, öldürülen insanın ölümü arasında sonuç itibariyle fark yoktur. Her iki şekliyle de, ölüm bir şok deneyimdir. Ölen kişi bu dünyayı terk eder ve bilinmezliğe, ruhların, tanrıların dünyasına geçer. Ölen kişinin geçişi hazırlanmalıdır, bu anlamda, cenaze ayinleri de bir geçiş ayinleridir.

Cenaze törenlerinin en önemli öğesi –kurban törenlerinde olduğu gibi– yemek geleneğidir. Ölünün anısına şölen yemeği verilir. Özünde, av geleneğine bağlı bu "ortak yemek",

cemaat üyelerinin, uzlaşma ve dayanışmasını garantileyen bir bağdır (örneğin, Atina uygarlığı döneminde, mezarların üstünde yemek yenirdi).

Kurban ritüeli ile diğer bir analoji ise, ölülerin hazırlanmasıdır. Yıkanır, süslenir, bu dünyadan (içerisi) öteki dünyaya (dışarısı) geçişe hazırlanır. Bazı uygarlıklarda, örneğin Çatalhöyük'te, ölüler önce açıkta bırakılır, kuşlar parçalasın diye dokunulmaz, çünkü "murdar"dır. Ne zaman ki ölü insani görünüşünü kaybeder, kemikleri kalır, o zaman, öteki dünyaya geçtiği kanıtlandığından, "temiz" olur ve kemikleri gömülür. Diğer bazı kültürlerde de ölüme direnmek için, matemdeki kişi öldüren adama dönüşür, yani ölü için kurban keser.

Mitler

Geçmişi temsil eden ritüellerden çıkarak, geçmiş de hikâyelendirilir ve buradan mitoslar doğar. Hatta bazı antropologlara göre (S.H. Hooke) "mit, ritüellerin anlatılan kısmıdır". Mitin en yaygın ve kabul edilmiş tanımı, "geleneksel bir hikâye olduğudur". Ancak mitlerin kaynağı ne olursa olsun, temel olan, bir söylem olduğu ve hikâyeyi zenginleştirdiğidir.

Psikanalitik açıklamaya göre ise mitler, psişik yapıların projeksiyonlarıdır.

Her ritüelin arkasında bir hikâye, yani mit varsa da, tersi, yani her mitin arkasında bir ritüel olması gerekmez; kimi zaman da ritüeller doğrudan "kült"lere bağlanabilirler.

Mitler ve ritüeller, gelenekler aracılığıyla başka kuşaklara aktarılır ve bu akış içinde, karşılıklı birbirlerini aydınlatıp güçlendirirler. Mitler ve ritüeller, toplumların evriminde hayatın düzenini ve toplumsal kurumları açıkladıkları kadar işlevselleşmelerine de yararlar. Özellikle şiddet ve cinsellik

konularında, bu iletişim yollarından geçilir. Örneğin, kuruluş mitlerinin çoğunda, ilk insanlar veya tanrılar "ensest" bir ilişkiden doğarlar: Chronos ve Rhéa kardeştirler, Mısır'da gökyüzü tanrıçası Nut, her gece erkek kardeşi, yeryüzü tanrısı Keb ile birleşmeye gelir. Tevrat'ta Lut Peygamber'in kızları, soylarını devam ettirmek için babalarıyla yatarlar vb. Ancak bu "ensest" ilişki, kaos dönemine yani kozmostan önceki bir dünyaya aittir. Kozmosun kuruluşu ile birlikte, "ensest" ilişki en önemli tabulardan birisine dönüşür. Özellikle, profan dünya (insanların dünyası) için tümüyle yasak olan bu ilişki, bazı durumlarda tanrılar ve krallar (yücelik ve kutsalı taşıdıklarından) bu yasağın dışında olabilirler.

Öte yandan, ritüeller yeniden yönlendirilmiş davranış şemaları olduklarından, referans noktası yer değiştirmiştir. Bu nedenle, mitik bir ifade, anlamsız görünüp bir yarı-gerçek yaratabilir ve ritüel iletişim, "mitik nesneler" yaratır. Böylece, ritüelin yalancı-benzer tarafı mitik bir gerçekliğe dönüşür ve tersi de geçerlidir. Hatta bir grubun ya da yapının tutunumunu artırmak söz konusu olduğunda, mit ritüelin yerini alabilir.

Lévi-Strauss'a göre, insan düşüncesinin oluşumu ile mitlerin ortaya çıkışı arasında bir ilişki vardır ancak bu sadece temsilî düzeydedir. Mitoloji insan düşüncesinin doğuşundaki masumiyetini, fantezi şeklinde sahneye koyar. Bu nedenle, Lévi-Strauss temsilin, referansları ile karıştırılmaması gerektiğini ileri sürer.[113] Ancak, temsil edilen, temsil edenle karıştırılmasa da, insanlığın kuruluş mitleri, insanın masumiyetini anlatmaktan çok uzaktırlar. İlk bölümde gördüğümüz gibi, kuruluş mitleri, korkunç hikâyeler anlatırlar ve bu anlatılanlar arasında, farklı uygarlıklardan da gelse, benzerlikler göze çarpar. Avustralya Aborijinlerinin ve Papula-

113 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Agora, Plon, 1962 (*Yaban Düşünce*, Yapı Kredi Yayınları, 2000).

rın kuruluş mitleri,[114] Batı Avrupa, Hint ve Antik Yunan kuruluş mitoslarına çok yakındırlar: Öncelikle bir kaos dönemi vardır, bu dönemde yaratıklar belirsizdir, henüz formlar yoktur, türler ayrışmamıştır, karışıklığın ve belirsizliğin hakim olduğu bir düzensizliktir. Ataların güçleri veya ruhlar bu kaostan çıkarak yeni bir düzen (kozmos) yaratırlar. İnsanlara, bitki ve hayvanlara ve tüm diğer nesnelere formlarını verirler. Ölüm ise tanrılara karşı yapılan bir itaatsizlik sonucu (genellikle bir kadının suçu) tanrıların insanları cezalandırmasıdır. Bütün kuruluş mitleri, Tevrat'ta olduğu gibi ("...Tanrı'nın ruhu, –tini– suların üstünde yüzer"), belirsize, akışkana, ve hareketliliğe gönderme yapar. Uygarlık katılaşmadan önce, kültür akışkanlığın referansıdır.

Moral değerler ve yasaklar

"Her uygar birey, sanal anlamda uygarlığın düşmanıdır," der Freud.[115]Çocukluk dönemi gibi, barbarlık da her yetişkin bireyde devam eder. Bu nedenle, kültür de birey gibi korunmaya muhtaçtır.

Freud, insanda varolan yıkıcı vahşiliğin yok olmayacağına, "seçme, ayrıştırma ve kımıldamayan kitlelerin" egoist ve anti-sosyal yönlerinin ehlileştirilmesi gerektiğine inanır. İnsanın, doğal özgürlüğünden vazgeçmesi için sürekli kurallara, inançlara ya da bunları temsil eden bir peygamber, şef, lidere ihtiyacı olduğunu düşünür.

Toplum ise, ölüm korkusu ile ötekine duyulan kin arasında bir uzlaşmadır. Freud'a göre, insan politik bir hayvan değildir ve bu noktada, Aristo'nun analizinden ayrılarak, Hobbes analizine yaklaşır; insanın kendi başına, sadece barışsal kültürel bir ortamda, sosyal bir devlet, şehir (polis) içinde

114 Bkz. R. Caillois, *L'homme et...*, s. 136-139.

115 Freud, *Illusion...*, s. 20.

gelişip, uygarlaşabileceğine inanmaz. İnsanlar temelde kötüdürler ve bu kötülüğü bir şekilde yönetmek gerekir. Bu nedenle yasaklar ve moral değerlere ihtiyaç vardır.

Öte yandan, yasaklar, insanlık tarihinin en iyi bildiği tavırlardır. Her toplumda varoldukları gibi, genel, herkes tarafından kabul edilen, "moral" yasakların yanı sıra, farklı kültürlere, âdetlere ve değerlere göre değişen, ait olduğu topluma özgün yasaklar da bulunur (Örneğin, bazı toplumlarda ayna, bazı toplumlarda ise imaj (resmetmek) yasaktır.

Kutsal ve profan dünyanın kalın sınırlarla ayrıldığı, arkaik ve geleneksel toplumlarda, moral yasaklar ve kurallar topluluğun tümünün işleyişini belirlerler; kamusalın özelden ayrılmadığı, hukukun dinle iç içe olduğu bu dünyalarda, moral yasaklar her şeyin üstündedir. Bu nedenle birey, en arkaik toplumlarda bile, yasaklarla çevrilidir ve atalardan gelen bu moral yasalar, herhalde insanın en çok içselleştirdiği yasalardır.

Moral yasaklar, farklı yollarla ifade edilebildiği gibi, kendi içinde ve uygulamada belirli bir hiyerarşi bulunur. Kişilere göre de değişen moral yasalar en çok, –ruhları olmayan– kadınlara ve çocuklara ilişkindir. Daha sonra yetişkin erkeklere, en son da şeflere, büyücülere ve yaşlılara yöneliktir: Her yetişkin erkek bir ruh taşıdığından, kutsal bir karakter taşır, şefler, büyücüler ve yaşlılar ise, kutsalı örgütleyenler olduklarından, özel statülere sahiptirler. Böylece, dinsel yasaklar, idari kurallara dönüşerek, toplumsal bir hiyerarşi oluştururlar.

Kutsal varlıklar, tanımları gereği ayrıdırlar. Kutsallıkla profanlar arasında, devamlılığı, bağı kurabilmenin yolu ayinlerden geçer.

Devamlılığı, birleşmeyi sağlayanın pozitif ayinler ya da ritüeller olduğunu belirtmiştik. Negatif ayinler ise, kutsalı profandan uzak tutmayı sağlayan, ayıran yasaklar ya da

tabulardır. Yasaklar, sosyal hayatın her anını etkilediği gibi (yemek, dokunmak, ilişkiler, vb.), bireysel düzeyde de acı çekmeyi, mahrumiyeti, fedakârlığı içerirler. Bu nedenle, bütün dinlerin özünde, acı çekmek gibi prensipler bulunur. Arkaik dinlerden bugünkü dinlere dek, moral yasaklardan sonra, en önemli ortak özellik, acı çekmektir. Acı çekmek, birçok dinde olağanüstü güçlerin ortaya çıkmasını sağlar; insan gücünün, cesaretinin bir çeşit jeneratörüdür.

Totemik dinlerin çoğunda, cinsellik ve yiyeceklerle ilgili yasaklar birbirine benzer. Freud'un dikkatini çektiği cinsel yasak; kabile içindeki kadınlarla evlenme yasağıdır. Yiyeceklerle ilgili de benzer yasaklar vardır; bazı topluluklarda, etrafta en fazla bulunan, kolay ulaşılabilecek yiyecekler yasaktır. Bunun nedeni ise Girard'a göre, mimetik rekabete düşmemek, topluluk içinde kıskançlığa yol açacak ve şiddeti getirecek davranışlardan kaçınmaktır.[116]

En arkaik toplumlardan bugüne dek süregelen en temel yasaklar ise, cinsellik ve şiddeti kontrol etmeye yöneliktirler. Cinsellikle şiddetin bağlantısı ve erkek egemenliğinin doğal bir sonucu olarak, özellikle cinsellik ve ona bağlı meşru kurumsallaşma (evlilik) katı yasaklar ve moral değerlerle çevrilidir.

Ensest, kanibalizm ve öldürme arzusu, Freud'a göre en iyi bildiğimiz moral yasaklardır. "Üst-ben", bu yasakları ve kuralları içselleştirir. Bunları içselleştirememek, nevrozların temelidir. Ancak bu üç yasağın içselleştirilmesi aynı düzeyde ve eşit değildir:

Kanibalizm, çok gerilerdedir. Ensest, en temel ve içselleştirilmiş ama en problematik olanıdır. Öldürme ise daha esnek, hatta bazı durumlarda hoşgörü ile karşılanır (askerin, devletin görevi, idam cezası, nefsi müdafa gibi).

Kültürün getirdiği eşitsizlikler, bu içsel çelişkileri artırır.

116 R. Girard, *Violence et...*, s. 105.

Kültürün sosyal getirileri eşit ve adaletli dağılmadığından, bu sınırlamalar, aynı zamanda toplumsal barışın da düşmanıdırlar. Oysa toplumsal ve kültürel devamlılık için, şiddetin dışarıda tutulması gerekir; tüm bu moral sınırlamaların ve yasakların esas fonksiyonları, toplumun içinde, sosyal barışın sağlandığı bir koruyucu alan yaratmaktır. Bu nedenle, kültürel eşitsizliklerin getirdiği çelişkileri, mümkün olduğu kadar dışarıda tutmak, sorumlularını hep topluluğun dışında aramak ve bunları da kolektif moral değerler adına yapabilmek, egemen söylemin, topluluk üyeleri tarafından ne denli içselleştirildiğine bağlıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KOZMİK YUVARLAKTAN DİKEYLİĞE GEÇİŞ

Görünmeyenin içinde görünen

Arkaik toplumlarda, her şeyin kozmosun bir parçası olduğunu ve dinselliğin temel işlevinin de bu bütünlüğü bozmadan, kımıltısızlığı korumak ve geçmişi yinelemek olduğunu daha önceki bölümlerde açıklamıştık. Bu kozmik evrende, *görünen* ile *görünmeyen* birbiri içinde varolabildikleri gibi, *görünmeyen* (ruhlar, tinler ve hatta tanrılar), farklı şekillerde kendini gösterebilir; *görünmeyen* bir içkinlik, varolan her nesne ve canlı da ifadesini bulabilen bir güçtür. Başka bir deyişle, her görünen fiziki varlığın metafizik bir anlamı da vardır. İnsanoğlu da, bu çerçeve içinde dünyayı ve kendisini tanımlar. Ancak bu aşkınlığın olmadığı anlamına gelmez; insan evrenle düşünsel bir ilişki kurar. Bu evrene her şey kararlaştırıldıktan sonra geldiğine inanan arkaik insan, kendinden öncekilerin ruhunu taşıyarak, bu düzeni korumak ve kendinden sonrakilere de bunu aynen aktarmak sorumluluğunu taşır. Bu varolma biçimi ise, *görünmeyene* ilişkin entelektüel bir yaklaşım ve yatırım anlamına gelir.

Öte yandan, ateşi bulan ve alet kullanmayı bilen *homo sapiens*, çok uzun bir zamandır doğanın belirlediği koşulların dışında yaşamayı öğrenmiştir. İnsanoğlunun kendi koşulları ve varoluş nedenleri üzerine düşünmesi, bu dünyadaki yaşama koşullarını değiştirmeye yönelik bir çabanın da göstergesidir.

Bu anlamda, *dışsal koşullara* tamamen baş eğmiş ve o koşullara uymak zorunluluğuyla belirlenmiş bir toplum yoktur. İnsan, bir yandan çevresini hakimiyeti altına almaya çalışırken, diğer yandan kendisini fiziki koşullarının ötesine taşıyabilen bir canlıdır. Basile de Césarée'nin (MS 329-379) işaret ettiği gibi "insan tanrılaşma istidadını almış hayvandır";[1] bu bağlam içinde, *görünenleri* hakimiyeti altına almayı başarabilen insanın, *görünmeyene* ilişkin yaklaşımı da, kaçınılmaz olarak değişikliğe uğrar. Bu dönüşüm ise bazı din tarihçilerine ve filozoflara göre, tarihin belirli bir zamanına tekabül eder.

Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*[2] adlı kitabında, MÖ 800-200 yılları arasında, birbirinden bağımsız ve habersiz, Antik Yunan'dan, Ortadoğu, Hindistan ve Çin'e kadar uzanan bir hat içinde, insan düşüncesi ve tinselliğinin büyük değişimlere uğradığını ve bu değişimlerin doğurduğu felsefi ve dinî sonuçların, bugünkü uygarlığımızın temellerini oluşturduğunu ileri sürer ve bu dönemi "eksenler dönemi" olarak tanımlar. Dinî ve ahlaki değerler alanında radikal değişimlerin bu dönemde gerçekleştiğine dikkat çeken Jaspers'e göre, bu süre içinde ortaya çıkan yeni dinsel akımların ortak noktaları, bir anlam arayışı ve evrenselliğe yönelik bir düşünce sisteminin ortaya çıkışıdır. Jaspers, felsefenin de bir düşünce sistemi olarak, bu dönemde doğduğunu belirtir.

1 R. Debray, *Le feu...*, s. 23.

2 Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Greenword Press, 1976.

Çin'de Konfüçyus, yeni *ideal ahlak* prensiplerini ortaya atar; arkaik ata kültürü ile akıl ve bilime açılmanın ifadesini bulmaya çalışır. Hindistan'da Buddha, insanların sorunları ve acıları üzerine teoriler geliştirir. İran'da, *iyi ile kötünün temellerini*, karşıtlıkları araştıran Zoroastrizm [Zerdüştilik], yeni bir dinin habercisidir. İsrail'de İsav, kendini, *Tek bir Tanrı'nın peygamberi* olarak tanıtır ve bu yolda tüm insanlığa *evrensel bir kurtuluş* fikri sunar. Eyüb'ün hikâyesi ile birlikte, *bireysel yazgı* üzerine düşünülmeye başlanır. Böylece bu dönemde, insanın tek başına bir varlık olarak yazgısı, yaşamı ve onu çevreleyen ahlakın prensipleri sorgulandığı gibi, kozmik dünya içindeki yeri ve bilincinin anlamı, ilk kez evrensel boyutlar çerçevesinde düşünülmeye başlanır.

Özellikle Batı kültürünün en önemli ayağı olan Antik Yunan'da aynı dönemde sitenin kuruluşu ile, kişi şehir politikasının içinde, kolektifin ötesinde birey olarak yer almaya başlar. Sokrat'ın, bireysel bilince verdiği önem, yetiştirmesi Platon'un düşüncesinde daha derinleşir; bireysel sorumluluk ile kozmos, teklik ile evrensellik arasındaki uyum arayışları, Platon felsefesinde en mükemmel ifadelerini bulur.

Kısaca "Eksenler Dönemi", insanlığın bağlı olduğu değerlerin, kozmosun anlamının, iyi ve kötünün kökenlerinin farklı biçimlerde sorgulanmaya başladığı bir döneme tekabül eder. İnsanın bu dünya üzerindeki yeri, rolü, birey olarak işlevselliği, ilk kez *sorular* olarak ortaya çıkarlar. Yasalar ve tabuların tek başlarına yeterliliğinin sorgulanması ile birlikte, teolojik yaklaşım içerik değiştirdiği gibi, felsefi açıdan da, sebep sonuç üstüne kurulu bir düşünce sisteminin yerleşmesine neden olur; mitlerle açıklanmayan hikâyeler, yerlerini kökenleri sorgulayan felsefeye terk ederler. Teoloji ile felsefe, insanın dünyada neden, nasıl varolduğuna ve evrenselliğe ilişkin yeni analiz, inanç ve düşünce sistemleri geliştirmeye başlarlar.

Yeni dinselliğin temel prensipleri, bu "eksenler" döneminde ortaya çıkarlar ve yeni siyasi-sosyal örgütlenmenin temellerini oluştururlar. Bu aşamada kendini gösteren dinsellik, hakiki bir dünyasal aşkınlık arayışı şeklinde ifadesini bulur ve daha önceki dinselliklerden kopuktur. Burası-orası, bu dünya-öteki dünya arasındaki açılma, yücelik prensibinin öznelleşmesine, "hayat" kavramının evrenselleşmesine yol açar.

M. Gauchet'nin analizine göre, dinî aktör açısından değişim ikilidir; bir yandan ötekileşme süreci azalırken, içselleştirme artar. Küçük ama çok tanrılı bir sistemden tek ama büyük bir yücelik prensibine geçiş, bu eksenler dönemiyle başlar. Öte yandan, bu süreç içinde dikkat çekici bir başka özellik ise, tanrıların büyümelerine paralel ve doğru orantılı olarak insanların da özgürleşmesidir.[3]

Bu yeni gelişmekte olan düşünce sistemi içinde, *görünmeyen* de yer değiştirir. Kozmik dünyanın içinde görünenlerin ardına sıkışmış olan *görünmeyen* bağımsızlaşarak, kendi başına bir öznellik kazanır. Yücelik fikri ise, kozmik dünyanın bütünselliğinden koparak, bir yaratıcı güç olarak ve başka bir dünyaya aitlikle tezahür etmeye başlar. Bu yaratıcı *görünmeyen* güç, bu kez görünürlerin içinden çıkmaz, tam tersi *görünmezliğini*, yarattığı evren ve canlılar aracılığı ile görünür kılar. Kendine ait, başka, bilinmeyen bir evrenin tezahürü olan bu "Tanrı"nın dünya ve insanlar üzerindeki hakimiyeti ise evrenseldir.

Tek Tanrı

Tek tanrı, Mısır'da Akhenaton'dan önce ortaya çıkar: "Noun" tanrısından okyanus, güneş ve hayat doğar. Antik Yunan'da, Platon "hotheos"dan (Tanrı) tekil olarak bahseder (çoğulu "hoi theoi"dir; ayrıca Antik Yunan'da, "Bir" tek

3 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard-Folio, 1985, s. 98.

anlamına gelmez, "bölünemez" anlamındadır). Çin Taoizminde, "Taiji" *ying* ve *yang*'ın birleşimidir. Ancak, tek Tanrı fikri, yarattığı dünyaya "ex nihilo"[4] olsa da, kendisinin ortaya çıkışı "ex nihilo" değildir: "Monolâtrie" [monolatrizm], monoteizmden önce, seçilmiş bir Tanrı'nın üstünlüğünü ve aynı zamanda, diğer tanrıları kabul eden bir sistem olarak varlığını sürdürmeye devam eder.

Musevilikle birlikte tek Tanrı'nın ortaya çıkışının kökenlerinde ise Marduk veya Asur ya da Mısır'da Akhenaton tanrısının olduğu tahmin edilmektedir. Geliştiği ortam Mezopotamya veya Mısır'dır ama bu uygarlıklarda yeni çıkan tanrılar, eskilerin kaybolmasına neden olmazlar, oysa yeni tek Tanrı kavramının gelişimi farklı bir hat izler:

Önce çevrede gelişir; iki uçtaki güçler arasında gidip gelen, kimi zaman kuşatılmış, bazen baş eğmiş, yarı barbar yarı tarımcı, küçük bir topluluk olan İbraniler arasında kendini gösterir. Tek Tanrı kavramının Mısır uygarlığının çeperinde yaşayan bu küçük topluluk arasında gelişmesi ilginçtir; bu grup ne tam içeridedir ne de tam dışarıda.[5] Nitekim, yeni bir dünya görüşüne açık olmak için, dünyasal güçlere karşı bir dışarıdanlık, ama bu yenilikleri oturtabilecek temellerden tümüyle yoksun olmamak için de biraz içeridenlik gereklidir (başka bir deyişle, varolan güçleri özümsemek için yeterince *içeride,* ama bunlardan sıyrılabilecek kadar da *dışında* olmak gerekir).

---

4 Yoktan var etmek anlamına gelen Latince deyiş.

5 Nitekim, daha sonraki tek tanrılı dinler de siyasi ve dinî merkezî otoritenin dışında ya da uzağında ortaya çıkarlar; kendisi de marjinal-heretik bir sima olan İsa'nın fikirlerinin yayılıp gelişmesini sağlayan ilk Hıristiyanlar, genellikle Roma İmparatorluğu'nun merkezî gücünden uzak bölgelerde (Anadolu'da) ve St. Paul hariç, daha marjinal gruplardır. İslamiyet de benzer bir şekilde, merkezî otoriteden tamamen kopuk bedevi gruplar arasında ilk temellerini atar. Ayrıca, farklı kültürlere girip çıkan ama tam bir kültüre de ait olmayan, gezgin bir kervan sahibi tarafından ortaya atılması da, –ne içeriden ne de tam dışarıdan olması– benzer bir sürecin İslamiyette de yaşandığına işaret eder.

Böylece, güçlüye karşı güçsüz, monoteist dinlerin matriksi olarak ortaya çıkar. Hatta Musa'nın tanrısı despotik bir güce karşı daha da güçlü, en güçlüsü olarak kendini gösterir.

Buradaki güçlülük diğerlerinden farklıdır: Tanrı en güçlü değil, tektir. En yukarıdaki değil, her tarafta olandır. Gücü tekliğinde, karşılaştırılamaz olmasındadır. Yani özel, seçilmiş (*exclusive*) bir tanrıdır. Varlığı devamlılıkta değil "ayrılmada" belirlenir: Tanrı'nın ortaya çıkışı, bir kırılmadır. İnsanların dünyasını tamamlayıcı bir öğe olarak değil, onların dünyasının karşıtı olarak ortaya çıkar. Eski Ahit'in Tekvin bölümünde görüldüğü gibi, başlangıçta bu iki dünya birbirinden ayrıdır: "Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı. Ve yer ıssız ve boştu ve enginin yüzü üzerinde karanlık vardı ve Allah'ın ruhu suların üzerinde hareket ediyordu" (Tekvin, Bap 1-2).

En mükemmel "yokluk" (*absence*) olan bu Tanrı, insanların işlerine her an karışabilecek bir "varlık" olarak ortaya çıkar. Aynı şekilde, insanları yasalarına uymaya mecbur eden bu en mükemmel "varlık", aynı zamanda insanların dünyasının dışında bir "yokluktur".

Öte yandan, bu tek Tanrı, soyut varlığı ile kendisine inananları çeşitli zor sınamalardan geçirir. Bu görünmeyen, mükemmel yokluğun bu denli sınırlayıcı, zor yasaklarının kabul edilmek bir yana, uygulanıyor oluşu, bu Tanrı'ya atfedilen gücün ötesinde, insan düşüncesindeki aşkınlık boyutuna işaret eder ve insan ile Tanrı arasındaki yakınlığın da göstergesidir. Böylece, kozmik aşkınlıktan farklı bir *aşkınlık* kavramı ve aşkınlığın sorgulanamayacak varlığı prensibi ortaya çıkar. Marcel Gauchet bunun ontolojik bir ikililiğe doğru bir yön kırılması olduğunu ve Mısır uygarlığının derinliklerinden, reddedici bir sahip olma eylemiyle, İsrail'in Tanrısının doğduğuna dikkat çeker.[6]

6 M. Gauchet, *Le désenchantement...*, s. 213.

Öte yandan, insanın yönelimleri tek boyutlu değildir: Bir yandan çevresini hakimiyeti altına almaya çalışırken öte yandan, çevreden gelenlere de katlanmak zorundadır. Bizim dışımızda var olan bir düzenin kurallarına uymak zorunluluğu ve bunun karşısındaki güçsüzlüğümüzün açıklaması (bu gerçekleri kabul etme gerekliliği), ancak bu düzen içinde belirleyici ve istikrarlı bir yerimiz olduğunu düşünmekle ve bu dengenin iyi bir denge olduğunu varsaymakla mümkündür.

Bu aşkınlık ürünü Tanrı tektir ve uzaklığına rağmen insana yakınlığı, başka bazı özel niteliklerinden kaynaklanır.

Yaratıcı yücelik: Başka öteki

Régis Debray iki ayaklı tüysüzler kendilerini yakın komşularından (büyük maymunlar) ayırmak için bir sembol bulmak isteseler, bunun kan ve altından olacağını belirtir. Filozofa göre, bu *homo erectus*'lar diyarında kendi hemcinslerini öldürürler ama "Tam-bir-Başka"'ya taparlar; dört ayaklılar dünyasında ise, kimseye tapılmaz ve de sadece türüne yabancılar öldürülür.[7]

Bu, "Tam-bir-Başka" Tanrı, kozmosun yuvarlaklığı içinde yer alan tanrılardan farklıdır. Diğer tanrılar, bu evrenin yani bütünlüğün içindedirler. "Yaratıcı Tanrı" ise, yarattığının dışındadır –*ex nihilo*– ama bütünlüğe hakimdir. Bu yaratıcı mutlak güç ile insanın güçsüzlüğü ve çaresizliği arasında devasa bir uçurum bulunur. Ancak, bu uçurum ne denli büyük olursa olsun, aynı zamanda, "ilkliğe, temele" ulaşılabilirliğin de köprüsünü kurar. Oysa, kozmosun yaratılışına ilişkin kuruluş mitleri, belirsiz geçmiş bir zamana, ilkliğin şimdiden uzaklığına gönderme yaparlar; ilk öz ile bugün arasında bir köprü olması gerekmez.

7 R. Debray, *Le feu...*, s. 22.

Arkaik insan için tanrıların dünyası, gizemli ve insanların anlayamayacağı saklı bir dünyadır. Örneğin, Antik Yunan tanrıları "yaşayanlardır" (ölümsüz olan sadece bu tanrılardır). Yaşayanların dünyasında etkindirler ama saltanatları mutlak değildir. Tanrılar kendi aralarında yaşarlar, aralarındaki çelişkiler ve uzlaşmalar yüzünden ölümlülerin hayatlarına müdahale ederler. Bu görünmezlikler kendilerini ölüm, doğum, doğanın canlanması veya felaketleri ile ifade ederler. Tanrılar ölümlülerle doğrudan ilişkiye geçmezler, işaret ve sembollerini gönderirler.

Oysa insanoğlu dıştan gelen bu yaratıcı ilahi güce "aşkınlık" yolu ile ulaşabildiği gibi, kendine özgü bir düşünce perspektifi içinde de iletişim kurabilir. Marcel Gauchet'ye göre, bu düşünce açısı tamamen farklıdır: Bu perspektif içinde, daha önce belirttiğimiz gibi, ayrı olan "özgün-ilk" ile "şimdi" füzyona uğrarken, birbiriyle iç içe olan doğa ve doğaüstü ayrışırlar.[8] Aşkınlık fikrinin belirlediği bu düşünde içinde, daha önce kopuk olan ilk oluş-kuruluş ile şimdi birbirine bağlanırken, bu bağlanma doğal ile doğaüstünün niteliğini değiştirir ve dış bir kaynağı bu dünyanın gidişatından sorumlu tutar. Bu üstün bir yüceliğin, bütünselliğin bakış açısıdır.

Bu dünya fiziki olarak sonsuzluğa açık olsa da, metafizik olarak kendi içine kapalı bir dünyadır. Düşüncede ne denli uzağa gidersek gidelim, bu fizik dünyanın ötesine gidemeyiz, ancak bu fizik evrenin içinde düşünebiliriz. Gauchet bunu "Sonsuzluk, düşüncemizin hapishanesidir," diye tanımlar.[9] Bu nedenle, düşüncenin evrenselliği ve Tanrı'nın bütünsel bakışı da bizim evrenimizle sınırlıdır. *Ex-nihilo* Tanrı'nın nerede olduğu sorusunun yanıtı belirsiz olduğu gibi, Tanrı'ya ait dünya içinde yaşadığımız dünyadan ve üs-

8 Marcel Gauchet, *a.g.e.*, s. 99.

9 M. Gauchet, *a.g.e.*, s. 413.

tünde var olanlardan ayrı, bu evrende yaşayanlardan tamamen kopuktur.

Dışarıdan gelen Tanrı ve onun yasaları, insanları da dışarıdan belirler. Bu ilişkide, içkinlik temelden kopmuştur, oysa aşkınlık bu temele yaklaştırır ve *dıştan yüceliğe* ulaşılmayı mümkün kılar. Bu içkinlikten aşkınlığa geçiş sürecinde, zaman öğesi de değişime uğrar; geçmişten şimdiye geçilir. Aşkınlığın ortaya çıkışı ile birbirinden kopuk olan "ilk öz" ile "şimdi-bugün" birbirine bağlanır. Bu füzyonel hareketin adı "Yaratılış'tır".

> ...Ve Allah dedi: Işık olsun ve ışık oldu. Ve Allah ışığın iyi olduğunu gördü ve Allah ışığa Gündüz ve karanlığa Gece, dedi. Ve akşam oldu ve sabah oldu, bir gün (Tekvin, Bap 3-5).

Burada, diğer kuruluş mitlerinden farklı olarak, Tanrı karanlık kaosun içinden kendisinin de içinde olduğu bir bütünlükten çıkmaz, tam tersine birer birer bu dünyanın öğelerini *kelamı* ile yaratır.

Geçmiş ile gelecek, ilk öz ile şimdi, bu yaratılış kavramı ile birbirlerine bağlandıkları gibi, aşkınlığın oluşma sürecine paralele olarak tarihsel anlamda "Başlangıç" başlar ("...Ve akşam oldu ve sabah oldu, bir gün").

Her şeyin üstünde olan Tanrı'nın aklı da insandan üstündür ve insan anlayışını aşar. Aradaki bu düzey farklılığı, Marcel Gauchet'ye göre "vahiy" yoluyla hatırlatılır.[10] Sadece, Tanrı'nın insana vahiy yoluyla gönderdiği gerçekler insan aklının sınırları içindedir. Yaratıcı Tanrı gücü ve üstünlüğü karşısında, insanı boyun eğmeye, kendi koyduğu sınırlayıcı buyruklarını kabul etmeye davet eder. Tanrı'nın büyüklüğü ise insanı kendi düzeyine çekerek onun bağımsızlığını "bilen özne" olarak tanımasıdır. Sonuçta, bu ilahi güç

10 M. Gauchet, *Le désenchantement...*, s. 105.

kendi yasalarını gönderse de, bu yasalara uyup uymamak insanın sorumluluğudur; kendisi karar verir ve sonuçlarına katlanır (Tevrat'taki Adem ile Havva'nın, Tanrı buyruğuna uymamaları ve cennetten kovulmaları gibi).

Evrensel özne ve dış Tanrı'nın ortaya çıkışı ile, dinsel organizasyonda radikal bir dönüşüm yaşanır. İnsan ile yüceliği birleştiren bağ, görünen ile görünmeyenin aynı dünyaya ait olduğu bir ekonomiden, insanı aşarak yükseğe taşınan, böylece insan ile yüceliğin, görünen ile görünmeyenin ayrıştığı, "düalist" bir ekonomiye geçilir.

Tanrı, "öteki dünyaya" aittir, ama bu dünyayı kurup kurallarını koymaktan öte, bu dünya ile sürekli ilişki içindedir. İlahi gücün kelamını ve kurallarını ölümlülere kabul ettirmek ise ölümlüler arasından seçilmiş özel kişiler aracılığı ile gerçekleşir. Böylece, bu yeni dinden başka yeni bir kurum çıkar: Bu da peygamberliktir.[11]

Bu aracı kişiler, Tanrı'nın isteklerini kullarına iletmekle yükümlüdürler. İnsanların dışında varolan tek Tanrı, onlardan ayrıdır. Bu nedenle, yani bu "dışsallık" nedeniyle, peygamberlerin aracılığına ihtiyaç vardır. Topluluk bireylerinin dışındaki bu ilahi güç, o topluluktan kendisine bağlılık ve sadakat talep eder. Peygamber böyle bir güç adına konuşur. Bunun sonucunda, Tanrı ile inançlılar arasındaki mesafe, peygamber ve diğerleri arasında da oluşarak, iki taraflı bir kopukluğa dönüşür.

Arkaik dinler insanlar üzerindeki tam ve sistemli hakimiyetlerini ayinler, ritüeller ve mitler sayesinde sağlarlar. Oysa özellikle Yahudilikte ve daha sonra İslamiyette peygamberler, Tanrı ile gerçekleştirilen ittifakın ve moral yasaların sözcüsüdürler; yani "etik" alanda yer alırlar. Ancak Musevilik ve Müslümanlıkta peygamber aracılığıyla iletilen, tanrının kelamıdır. Bu nedenle belirsizlik bölgesi çok sınırlıdır.

11 M. Gauchet, *Le désenchantement...*, s. 215-218.

Peygamber aracılığı ya da doğrudan (İsa figüründe olduğu gibi) insanla ilişki içinde olan bu Tanrı, insanı da doğanın diğer canlılarından ayırır; ona özel bir yer vererek yeryüzünde ölümlü olsa da, diğer doğa yaratıklarının üstünde bir nitelik atfeder; insanı kendi imgesinden yaratarak, çok özel bir çift oluşturur.

Başka ötekinin çifti: Tanrı-insan

> ...Ve Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve sığırlara, ve bütün yeryüzüne, ve yerde sürünen her şeye hakim olsun. Ve Allah insanı kendi suretinde yarattı, onu Allah'ın suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı. Ve Allah onları mübarek kıldı ve onlara dedi: Semereli olun ve çoğalın ve yeryüzünü doldurun ve onu tabi kılın; ve denizin balıklarına, ve göklerin kuşlarına, ve yer üzerinde hareket eden her canlı şeye hakim olun (Eski Ahit, Tekvin, Bap 1, 26-29).
>
> ...Ve RAB Allah yerin toprağından adamı yaptı, ve onun burnuna hayat nefesini üfledi; ve adam yaşayan canlı oldu" (Eski Ahit, Tekvin, Bap 2, 7).

Birinci bölümde belirttiğimiz gibi, toprak ve zanaat, insanın yaratılmasındaki ilk aşamadır. İkinci aşamada, Tanrı burnuna "nefes" vererek, insana hayat verir. Tanrı –kendi imgesinden– yeni bir özne, ikili bir varlık, diğer bütün canlılar üstünde egemenlik sahibi, diğerlerinin dışında bir canlı yaratır. Bu, doğanın hiçbir canlısına benzemeyen, toprak ve nefesin birleşiminden oluşan "ikili" canlı aynı zamanda, Tanrı'nın yeryüzündeki suretidir. Öte yandan insan, Tanrı eliyle yaratılmış tek varlıktır (diğer her şey Tanrı kelamı ile yaratılır; Ve Al-

lah dedi: ...). Bir anlamda kendi tekliğini ikiye böler, ötekisini kendi elleriyle üretir. İkiye bölünmek de aslında, Teklik figürüdür. Işıkla karanlığın bir arada olması, Gaya ile Uranus'un yapışıklığı gibi: Aynı olan, daha sonra ikiye ayrılır.

Tanrı, kendi ötekisini insanda oluşturduğu gibi, insanı da doğadan koparır, farklı yapar. İnsanın kendini *öteki* olarak keşfetmesiyle birlikte, *ötekilik* kendi sistemini oluşturur. Bir başka deyişle, Tanrı suretini yaratarak kendisi "supra-güç" olarak öteki dünyaya çekilirken, içkinliğini bu dünyada bıraktığı suretine –insana– transfer eder. Böylece Eski Ahit'le birlikte, "insan-Tanrı" fikrinin tohumları atılmış olur: Tanrı, "kendi imgesinden yarattığı" bu canlıya "nefesini" vererek, kendi gücünü, aklını, tinini, insana devreder.

"Yaratılış hikâyesi en radikal biçimiyle, teknik sorusunun ufkunu açar," der Peter Sloterdijk.[12] Benzeyen (insan) ile benzemeyeninin (doğa, hayvanlar, bitki ve diğer canlılar) birlikteliğidir. Kendi imgesinden yaratmak demek, optik bir ifade, nefessel bir mütekabiliyet, ilksel bir ikilik ve iletişim yetisidir; ilk nefes, ilk çift (insan-Tanrı) ilişkisinin kuruluşudur. Bu yaratıcı Tanrı ile ilk insan, birbirlerine dönük varolabilmelerini içsel bir mekân oluşturabildikleri, yani bir çeşit "küre" içinde oldukları sürece başarabilirler.[13]

İlk felaket, bu ilk mükemmel "kürenin" yıkılmasıdır. Adem ile Havva'nın cennetten kovulmaları ve özgürlüğü tanımaları ilk psikolojik travma, ilk yoksunluktur. Bu yoksunluk ile birlikte insanoğlu, arzunun tuzağında bir bedeni ve bunun içinde, onunla birlikte varolan psişeyi keşfeder.

Tanrı ile insan arasındaki mükemmel iki-uçlaklı ilişkinin yerini, bundan sonra daha problematik ve çatışmalı ikili ilişkiler alacaktır: beden/psişe, kadın/erkek... Yeni ikili simbiyozlar çatışma, mücadele, dağılma, zorluklar, sıkıntılar-

12 P. Sloterdijk, *Bulles...*, s. 41.

13 P. Sloterdijk, *a.g.e.*, s. 43.

la belirlenirken, "supra" bir güç olarak "öteki-dünyayı" seçen Tanrı'nın geri çekilmesi ile birlikte, dünyanın ontolojik özerkliği belirlenir ve sağlamlaşır.

İnsan ise, –ilk mükemmel çift ilişkisinin bozulması ve cennetten kovulmasıyla birlikte (ilk günah) yeni tanıdığı suçluluk duygusuyla–, Peter Sloterdijk'ın diliyle, "dünyaya atılan varlık" olarak, ne tam anlamıyla fiziksel dünyanın bir parçası ne de metafiziksel (tanrısal) dünyayı tam algılayabilen bir yaratık durumundadır. İnsan, kendisinin-dışında-varoluşunun sürecinde yaşayan bir varlık olarak kalacaktır.[14] Oysa geleneksel düşünce içinde insan –her zaman sınırları belli olmasa da– etrafını kuşatan doğanın, kozmosun bir parçasıdır.

Dışarıya, atalara, ruhlara karşı borçlarından kurtulan (daha önce açıkladığımız, arkaik insanın borçluluğu ve kurbanlık mekanizması) yani özgürleşen ama yeni bir suçluluk duygusuyla donanmış insan, kendi kimlik sorunlarıyla karşı karşıyadır. "Öteki" aracılığıyla, sosyal, iç-öznel (*intra-subjektif*), gerçeğe ilişkin ilişkileri belirli bir hiyerarşi içinde organize etmeye çalışacaktır.

Hiyerarşi

Eski arkaik sistemden yeni Tek-Dış-Öteki Tanrılı sisteme geçişte "entelektüel" perspektif aynı olmasa da düşünme araçlarında bir farklılık gözükmez. İki sistemin de arkasında, insan tininin bütünlüğü söz konusudur. Mitlerin egemen olduğu bir dünyada hakikat prensibi, kendisinin dışında;

1. Kurucu geçmiş yoluyla,
2. Yüce bir özne ve onun sınırsız varlığı ile belirlenir. Yeryüzündeki doğa-insan ilişkisi de, bu hakikat içinde aynı düzeydedir.

14 P. Sloterdijk, *a.g.e.*, s. 366.

Geçmiş dinlerin doğal dünyayla ilişkileri, insanı bu dünyanın koparılmaz bir parçası olarak tanımlar. Gece ile gündüzün, hayvanların, bitkilerin, yıldızların oluşumu ile insanın oluşumu aynı yerdedir; aralarında hiyerarşi yoktur. Bu kozmik bütünlük içinde atalardan kalma kurallara uymak, toplumsal organizasyonun temelini oluşturur. Böyle bir dünya içinde doğanın ya da evrenin dengesini bozucu herhangi bir eylem anında saptanarak kurulu düzen ritüeller yoluyla restore edilmeye çalışılır. Doğa ile insan ilişkisi, dinî-sosyal bağlarla belirlenmiştir. İnsanın, otonom bir varlık olarak varlığını sürdüremez.

Tek yücelik ve Yaratan Tanrı ile beraber bu denge değişime uğrar. Yaratıcı Tanrı, akıllı yaratıkları diğerlerinden ayırır, doğa içinde bu kriterlere göre bir hiyerarşi oluşur. Böylece insanları doğanın bütünlüğü içinde, diğer canlı ve hatta cansız öğelerle aynı düzeyde tutan ittifak bozulur. Dünyanın kuruluşunun dışarıdan bir özneye mal edilmesiyle, insanla kozmos arasındaki kopukluğun tohumu atıldığı gibi, hiyerarşinin en üstünde yer alan insan ile Tanrı arasında, doğanın diğer canlılarının dışlandığı yeni bir ittifak kurulur. Bu ittifak, insanın doğayı istediği gibi değiştirebileceğinin izni ve insan kültürünün üstünlüğünü içerir.[15]

Öte yandan, her ne kadar dünyayı yaratan Tanrı, "dışarıdan" (*ex nihilo*) bir tanrı olsa da, Tanrı "kendisi ile kendisi" arasında başka bir şey yaratmaya karar vermişse, bu dünya tanrının içindedir ve onun içindeki varlık sadece bu mutlak dairenin içinde varolabilir. Öyleyse "Tanrı'nın eseri ve uzan-

15 Nitekim "kültür" sözcüğü Latince'de doğrudan tarıma ilişkin "cultura" sözcüğünden gelir. Eski Yunan'da tarımın karşılığı bir sözcük yoktur: Antik Yunan kozmik dinsel sistem içinde tarım yapılsa bile, bu eylem hâlâ yeraltı tanrılarının bağrından bir şeyler koparmak ve onların dünyasına bir çeşit tecavüz olarak nitelendirildiğinden, sadece belirli ayinlerle bu işlem gerçekleştirilirdi ve tarım özgün bir kelime ile tanımlanmazdı. Bu konu için bkz. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Viking, 1968 (*Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim Yayınları, 1996).

tısı olan bir dünyada "dışarıda" olunabilir mi" sorusunu, insanoğlu kendini dışlayarak yanıtlamaya çalışır. Doğa ve diğer canlılar bu dünyanın içindeyken, Tanrı'nın imgesinden yaratılan insan günahı üstlenerek özerklik ve karar verme özgürlüklerini elde edebildiğine göre, bu dünyanın biraz dışında, en azından izin verilmiş bir dışarıdalık içinde olabilir. İnsan, bu ayrıcalıklarını da kullanarak bu dünyaya dışarıdan gelmiş bir istilacı tavrıyla yaklaşmaya başlar.

Tarihsel zaman

İlk kez Tevrat'la birlikte, zamanın başlangıcı (ve gelecekte de sonu) ortaya çıkar. Bu da tarihsel zamanın başlangıcıdır (Hıristiyanlıkla birlikte bu daha da ileriye gider). Böylece "tarihsel olay" yeni bir boyut kazanır. Tevrat'ın Tanrısı Yehova, diğer tanrılar gibi, dairesel bir zaman içinde her seferinde kendini aynı şekilde göstermez; belirli bir kronoloji içinde ortaya çıkar ve her defasında tezahürü başkadır. Yehova'nın Mısırlılara gösterdiği öfke ile kendi halkına karşı öfkesi, farklı zamanları belirler. Aynı şekilde Hıristiyanlıkta da, İsa'nın doğumu (Noel), çarmıha gerilişi (Paskalya), göğe çıkışı (*ascension*), belirli zaman dilimlerine tekabül eder. İslamiyette de, peygambere vahiy belirli zaman aralıklarıyla gelir; hatta arada uzun sessiz dönemler vardır.

Arkaik din dönemi bir zamanlama dönemi olsa da geçmişe yöneliktir. Tek tanrılı aşkın dinin özelliği ise, dış temeli bugüne getirmiş olmasıdır.

Marcel Gauchet, dış toplumsallığın meşruiyetini geçmişten, iç toplumsallığın ise gelecekten aldığına dikkat çekerek geleceğe yönelik organizasyonun önemli bir sonucunun eğitimin uzaması ve gelişmesi olduğunu vurgular.[16]

16 Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?* Les Editions de l'Atelier, 2004, s. 125.

Kendini geçmişle meşru kılan toplumlarda eğitim değil, öğrenme, çıraklık vardır. Oysa yeni din ve gelişen yeni sosyal düzen içinde, geleceği taşıdığı için çocuk artık çok önemlidir. Toplumsal perspektiflerin geleceğe dönüklüğü ile birlikte "kral-çocuk" siması kendini göstermeye başlar. Ve bu nedenle, geleceğe bir yatırım olan eğitim, giderek önem kazanır.[17] Gelecek, dünya üstündeki deneyimin temel boyutu haline gelir; yani monoteist dinler, geleceğe dönük dinlerdir.

Bugün temel olunca, bunun geleceğinin ve sonunun olması da doğaldır. Üstelik yeryüzünde tanrısal bir iktidara sahip insanın değiştiremeyeceği tek temel koşulu ölümlülüğüdür: Kendinin bir sonu olacağının bilincinde olan insan için yaşadığı dünyanın da sonlanması ve nihayet ölümsüzlüğe kavuşacağı *öteki dünya* fikri, rahatlatıcı olduğu kadar geleceğe yatırım yapmanın da yolunu açar. İlk tek tanrıcı din olan Musevilikte, öteki dünya fikri henüz belirsizdir. Dünyanın sonu fikri, kurtarıcı "Mehdi" fikrine bağlı olarak çıkar ve sadece Yahudi halkına değil tüm insanlığa yöneliktir.

Marcel Gauchet'ye göre, Yahudiliğin problematik özelliği ve çelişkisi, Tanrı'nın evrenselliği ile Yahudi halkı arasındaki özel anlaşmada yatar ve Tanrı'nın tekliğinin tüm insanlığa çağrısı ile Yahudi halkını tercihi arasındaki bu çelişki, Yahudi halkının çeşitli vesilelerle cezalandırılmalarıyla çözülmeye çalışılsa da, evrenselliğin cevabı "Mehdi" fikrinde bulunur.[18] Musevilerin Tanrısının diğer insanlara verdiği mesajın anlamını "Mehdilikte" aramak gerekir. Böylece insanlar, tanımadıkları, görmedikleri, bilmedikleri bu yaratıcıya inanmanın

17 Bu konuya, Modernite bölümünde tekrar değinilecektir. Ayrıca, bkz., P. Sloterdijk, *Ecumes, Spheres III*, Maren Sell Editeurs, 2005; Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Levy, 1973 (*Uygarlık Süreci*, cilt 1, İletişim Yayınları, 2000), Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Seuil, 1997.

18 M. Gauchet, *Le désenchantement...*", s. 225.

cevabını "Mehdi" aracılığıyla bulurlar. Mehdi aracılığıyla bu esrarengiz Tanrı'nın, yani görünmeyenin görünürlüğü zaman içinde, tarihin bir aşamasında, mümkün kılınır.

Ancak, Yahudilerin "seçilmiş" halk olmasındaki yalıtılmışlık faktörü Tanrı'nın bu dünyadan geriye çekilişinin, uzaklaşmasının bir göstergesi olduğu kadar, bu çelişki, ikiliği içeren bir başka dinin çıkma olasılığının da temel habercisidir.

Hıristiyanlık ve İslamiyetle birlikte kurtuluş, mahşer zamanı ve zamanın sonu kavramları daha da önemli olur ve Tanrı fikrine biraz daha derinlik katar. Nitekim Hıristiyanlık kültürü, "öteki dünya"nın gerçek dünya olduğu fikri ile birlikte gelişir. İslamiyette de benzer bir yaklaşım söz konusudur. Burada önemli bir soru ortaya çıkar: Bu dünya gerçek değilse ve önemli olan "öteki dünya" ise, insan varlığı ve dünyevi hayatın bizzat kendisi neden, nasıl ve hangi aşamada bu denli değer kazanır?

İnsan hayatının değeri ve dünyeviliğin önemi, Tanrı-insan ikiliğini bir Üçlemeye dönüştüren (Tanrı-Oğul-Ruhülkudüs) Hıristiyanlığın gelişiminde yatar.

Üçleme (trinité)*: Tez-antitez-sentez*

İnsan-Tanrı

Bütün dinlerde aşkınlığı içkinliğe katmak amaç olsa da, kapsayıcı varlığa ulaşmak için bu yeterli değildir. Tanrı'nın yeri yoktur, daha doğrusu o her yerdedir; dışarıdaki alanda değildir, bireylerin eylem alanındadır, yeni bir biçimde, ilişkilerden oluşur. Evrenin yaratıcısının prensiplerine ulaşmak ise çaba ve bir iç-gerilimden geçer.

İlk mükemmel küreyi, bir fantazma olarak taşıyan insan iki-uçlaklı ilişkilerden çok-uçlaklı ilişkilere geçer. Bu ise

(söz dinleyen, Tanrı'nın yasaklarına uyan) çocukluktan, yetişkinliğe geçiştir; yani dışarıya çıkıştır.[19]

Böylece Teklik boyutundan güçlü ilişkilerin oluştuğu "Üçlüğe" geçilir. Peter Sloterdijk bu geçişi şöyle tanımlar: "Antik Yunan kültürü ile İncil'in dil oyunlarının kesiştiği yerde, Avrupa kültürünün en büyük sembolü doğar: Üçleme."[20]

Bu üçleme de, hiyerarşik olmayan ve dışlanmayan bir üçlünün birbirine giriftliği söz konusudur. Bu üçlünün sürekliliği, yaratılıştaki üfürme ile sağlanır (Tanrı insanın burnuna üfleyerek nefes verir; yani Tanrı'nın nefesi insanın da nefesi olur). Üçleme teorisi Sloterdijk'a göre "bir üç birimlilik teorisidir ve üç ayrı akışkanlığın birleşmesinden biraz daha fazladır (üç x bir = üç x hepsi) ve mutlak bir içerisi fikri böylece kurulur: Fiziksel alan ilişkisel alana taşınarak içsel bir sevgi küresi oluşur." Ve filozof, devam eder: "Üçleme teolojik anlamda, en mükemmel biçimiyle bir 'kuşaklar teorisidir.'"[21] En gencin en yaşlı ile beraberliği, Tekliğin, Öteki'nin içindeliğini sağlayan yerin sürekli yenilenmesidir. Üçlemenin içindeki "Ruhülkudüs", Baba ile Oğul arasındaki ilişkiyi mükemmelleştirir. Çünkü "ruhül" yani bir anlamda bilgi, hayat ve sevgiden bağımsız olduğundan, kuşaklararası transferi sağlar. Tanrı, oğlu aracılığıyla insanların düzeyine inerken İsa da, Ruhülkudüs aracılığıyla Tanrı düzeyine çıkar. "Burada olan şey Tanrı'nın insanlığından kopma pahasına tanrılaşması mı, yoksa tanrılığından kopma pahasına insanlaşması mı?" sorusu, 4. ve 5. yüzyıllardaki en önemli teolojik tartışmalardan biridir.

Yuhanna'nın kitabında, İsa yanındakilerin "Baba"nın nerede olduğu sorusunu şöyle yanıtlar:

19 P. Sloterdijk, *Bulles...*, s. 661.

20 P. Sloterdijk, *a.g.e.*, s. 669.

21 Peter Sloterdijk, *a.g.e.*, s. 648. Bu Üçleme teorisi, Birinci Bölüm'de değindiğimiz "nesnesizler ve ilişkisiz ilişkiler" bağlamında medyal ve monadik bir ilişkidir.

> Beni görmüş olan, Baba'yı görmüş olur; sen nasıl Baba'yı bize göster diyorsun? (Rab 14-10) İman etmiyor musun ki, ben Baba'dayım, Baba da bendedir (Rab 14-11). Benim ismimle Baba'nın göndereceği Tesellici Ruhülkudüs, o size her şeyi öğretecek ve size söylediğim her şeyi hatırınıza getirecektir (Rab 14-27).

İsa,[22] Musa gibi pişmanlıklar içinde bir peygamber değildir. Kurtarıcı, rehber olarak gelir. Ancak bu mesajın özü "öteki dünyaya" ilişkindir. Kurtuluş bu dünya üzerinde değildir; gerçek dünya başka yerdedir. İsa'nın mesajıyla görünmeyen ile görünenin (İsa-Ruhülkudüs) birleşmesi, öteki dünyanın bu dünyayı içine alması şeklinde kendini gösterir.

Bu bağlamda inanç, diğerlerine karşı olmayı meşrulaştıran bir araç değil, öteki dünyaya ait ve onu haklı kılan bir bütünselliği kapsar. İnanç, bir başka dünya üstündeki (Tanrı ile birlikte) kurtuluşa hazırlar. Ayrıca Hıristiyan mesajın bir başka özelliği de vaazlarıdır; İsa, sözlerinde olduğu kadar eylemlerinde de kurtuluşa giden yolu açar:

> Böylece, zincirin halkaları tamamlanmış olur; evrensel Tanrı, sadece Yahudilerin Tanrısı olma niteliğinden çıkar. Bu yeniden başlangıç ile evrenselliğini tam olarak kurduğu gibi, ayrıcalıklı niteliğinin baskısından da kurtulur.[23]

Marcel Gauchet, Hıristiyanlığın özgürleştiren orijinalliğinin, "doğrudan aktarma" karşıtlığında yattığını ileri sürer: Tanrı, insanlarla iletişimi ve yapılması gerekenleri oğluna devreder. İnsanlara neler aktarılması gerektiğine oğlu karar verir. İsa aracı olarak değil, aşkın ilahi gücün devamı olarak diğer insanlara hitap eder.

---

22 Latince kökenli "Jesus", İbranice Yeshua'dır. Christos ise "consacration"dan gelen "consacré" ve "oint", Mashiah (Mehdi) imgesidir. Hıristiyan, İsa'yı Mehdi (Christos) kabul eden demektir. İsa, St. Paul sayesinde Christos olur.

23 M. Gauchet, *Le désenchantement...*, s. 230.

İnsan ile Tanrı arasındaki bağ, ilahi güçten geçmeden basit bir insanda (İsa) gerçekleşir ya da ifadesini bulur. O andan itibaren de tersini ifade etmeye başlar: İNSAN-TANRI fikri, insanla Tanrı arasındaki mesafeyi azaltacağına, aradaki uçurumu daha da derinleştirir.

Yahudilerin ve Müslümanların Tanrısı Tektir, bir ünitedir. Oysa Hıristiyanlıkta Üçleme prensibi içinde üçe bölünmüş, ama birbirinin içinden çıkarılamayacak, koparılamayacak bir bütünlük söz konusudur. Bu üçlü içinde, Baba ve Oğul ortak tözelliğin (*co-substantiel*) içindedirler: Baba, yaratıcı, Oğul kurtarıcı, Ruhülkudüs uygulayıcıdır. Görünmeyen (tez) ile görünen (antitez), Ruhülkudüs aracılığı (sentez) ile bir *Tez-antitez-sentez* bütünlüğü oluştururlar. Daha sonra rasyonel düşünce içinde başka türlü ifadesini bulacak olan bu üçleme prensibi, Batı kültürünün ve düşüncesinin temelini belirler.

"Dini ayrı bir kurum olarak Hıristiyanlık icat etmiştir," der Régis Debray.[24]

Hıristiyanlık, sosyal temel bir bütünsellikten "ikili" bir sisteme geçiş olarak açıklanabilir. Hıristiyanlığın oluşması birçok aşamada, farklı uygarlıklar içinde gerçekleşir: Başlangıcında, İsa'nın mistik vücudu gibi, görünen ile görünmeyenin, insani ile yücenin bir arada olduğu, Tanrı'ya kolayca ulaşılabilen bir dindir Hıristiyanlık. 3. yüzyıldan sonra, kurumlar ve kodlarla bu dinin yapısı değişir. Hıristiyan olmak için, karar vericilerin olması gerekir. Vaftiz töreniyle intisap gerçekleşir; bebek bile vaftiz edilmeden önce Hıristiyan olarak kabul edilmez; sosyal bağ hazır değildir; kilise ve kodları bu sosyal bağları hazırlarlar. Régis Debray'a göre, Roma Hıristiyanlığı, daha doğrusu Katoliklik, Yahudilik, İslam ve Protestanlık gibi kitap dini değildir, bir "traditio" yani aktarma dinidir.[25]

24 R. Debray, *Dieu, un...*, s. 166.

25 R. Debray, *a.g.e.*, s. 193.

Dinden çıkış

Tanrılar uzaklaştıkça ve yücelik fikri "Tam-Öteki"ne dönüştükçe, bu dünya görünmeyenlerin dünyasından ayrıldıkça, sorgulanamayan soruların içine girdikçe ve insanın kendi yaşadığı evren üstündeki hakimiyeti arttıkça, Tanrı, yarattığı varlıklar üzerindeki etkinliğini de kaybetmeye başlar. Marcel Gauchet arkaik bütünsel dinlerden "Öteki Tanrı" fikrine geçişte, özellikle üç kırılmanın önemle altını çizer:

1. Devletin ortaya çıkışı,
2. Öteki dünyaya ait bir yüceliğin doğuşuna bağlı olarak bu dünyanın dinî bütünlüğünün reddi,
3. Batı Avrupa Hıristiyanlığının kendi içindeki hareket.

Tarihi ikiye bölen, insan toplumlarını tarihin içine sokan en önemli olay, Gauchet'ye göre "Devlet"in ortaya çıkışıdır.[26] Ancak devletin ortaya çıkışı, ikinci ve üçüncü kırılmaların da devreye girmesiyle mümkündür: Durağan olan, eyleme geçer. Ne denli tutucu, geçmişe bağlı kalınsa da, insanlar arası sosyal ilişkileri düzenleyici mekanizmalar belirli bir hareket içerir. Bu içsel-sosyal hareketlilik sadece maddi koşullar düzeyinde kalsa bile, insanları birlikte tutan dinî boyutu, "sorulamazı" sarsmaya başlar. Böylece, devletle birlikte "öteki din", insanın dünyasına girmeye başlar.

Ancak, tek tanrıcılık tek başına "dünyanın büyüsünü" yok etmeye yeterli değildir. Bu aşamada Hıristiyanlığın ve getirdiği kültürün anlamı ortaya çıkar. Yeniden yaratılış olgusu Hıristiyanlığı diğer iki tek tanrıcılıktan ayırdığı gibi, Tanrı ile dünyayı da birbirinden ayırır. Tanrı, Eski Ahit'te ve Kuran'da insanlarla iletişim kurarken ya da onlara hitap ederken, bunu peygamberleri, yani bir elçi aracılığı ile yapar. Böylece kendi dünyası ile insanoğlunun dünyası arasında yeni bir alan yaratarak, yasalarını, moral değerleri-

26 M. Gauchet, *Le désenchantement...*, s. 65-69.

ni iletir. İki dünya arasındaki peygamberler, aynı zamanda Tanrı'nın dünyasının insanlarınkinden uzaklaşmasını da önlerler. Oysa Hıristiyanlıkla birlikte, daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrı bu aracılardan vazgeçerek, doğrudan kendisini insanlaştırarak insanların dünyasına gelir ve radikal olarak, kendi dünyası ile bu dünyayı ayırır. İnsanların yaşadığı dünya böylece başlı başına bir maddeye dönüşerek kendi içine kapanır.

Bu ayrım, Hıristiyanlığın gelişme sürecinde özellikle Kilise kurumu ile birbirine bağlı hiyerarşik bir anlam ve işlev kazanır. Bu süreç içinde siyasi iktidar, Kilise modeli ile rekabete girer. Kutsallığın hangi tarafta kalacağı rekabeti tarih içinde gelişir ve siyasi güç Batı Avrupa'da 15. ve 16. yüzyıllardan itibaren üstünlüğünü kurar; böylece bir yandan dünya işlerini yönetirken, gücünü de Tanrı'dan aldığını ilan eder.

Tanrılar hep kazananlar tarafında olmuşlardır. Örneğin antikite içinde bir savaşın kazanılması, hangi tanrının kimin tarafında olduğuna bağlıdır ve savaş neredeyse insanların piyon olarak kullanıldığı ama asıl tanrılar arasındaki bir rekabet ve iktidar oyunudur (Truva Savaşı bunun en iyi örneğidir).

Devletin ortaya çıkışı ile birlikte tanrılar, sadece kazananlar tarafında kalmayıp iktidar sahibi olan ve egemenliği elinde tutanlar tarafına geçerler. Hükümranlık altında kalan sınıflar ise, devletin iktidarında *ilahi gücün* egemenliğini tanımak zorundadırlar. Tanrılar adına ele geçirilen iktidar devletin egemenliğini artırırken dinin iktidarını da yavaş yavaş ama dönüşsüz biçimde kemirir. Bundan sonra sosyal yapı ile din birbirine karşıt yerlerde, çelişkili yapılar içinde yer alacaklardır. Ayrıca devletle birlikte, dünya fethedilebilir bir yer haline gelir.

Gauchet, bu süreçte üç değişim faktörünün devletin geli-

şimini belirlediğini vurgular; hiyerarşik öğe, iktidara ilişkin öğe ve fetih dinamiği.[27]

Hiyerarşi

Doğa-doğaüstü, görünen-görünmeyen, aynı bütünlük içinde birbirleriyle ilişki içindedirler. Bu bütünlük mitler ve ritüeller aracılığı ile sürekli yaşatılır ve canlandırılır. İlk hiyerarşik ifade ediş, topluluğun içinde, insanlarla Tanrılar arasında kurulur. Kurban ritüeli bu hiyerarşi içinde yer alır. "Başka-Dış Tanrı" ile bu hiyerarşi tümden yerleşir.

Egemenlik

Bütünlüğün dışına taşan bir yücelik dönüşümü, egemenlik ilişkilerini de değiştirir. Dışarıdan gelen yüceliğin toplum içinde eylemini gerçekleştirebileceği ve hakimiyetini meşrulaştırabilecek bir iktidar ortaya çıkar. Bu iktidar, ilahi gücü benliğinde taşıdığına, mutlak gücünü Tanrı'dan aldığına diğer sınıfları inandırarak (Hobbes, Locke) egemenliğini kurar.

Fetih

Devlet ve iktidar, genişleme sınırlarını etnik ve kültürel bir mantık içinde homojen bir uygarlık yaratana dek zorlarlar.

Ancak bütün yeni uygarlıkların yükselişinde olduğu gibi yeni uygarlık, eskiyi yutar. Eskiden arta kalan, sadece özel alanın içine sıkışır. Bu bağlamda, dinin kapsayıcı hükümranlığından bağımsızlaşan yeni siyasi iktidar biçimleri, ilahi gücün fonksiyonlarını kendine mal ederek içine alırken, geriye kalan, ruhani ve sosyal örgütleyici boyutlarını siyaset

27 M. Gauchet, *a.g.e.*, s. 71.

alanının dışında tutar. Din, sosyal örgütlenme ve kamusal alandan özel, içsel alana transfer olmaya başlar.

Bu nedenle, dinin varlığının sürekliliği tehlikede değildir ama devam edebilmesi için, geçmişle geleceğin kopukluğunun kabul edilmesi gerekir.

Max Weber, *Wissenscahft als Beruf* (Uğraş Olarak Bilim)[28] adlı eserinde, Batı Avrupa uygarlığının en önemli belirleyici niteliğinin rasyonellik olduğuna dikkat çekerek, doğa ve insan üzerinde sistemli bir biçimde egemenlik kurmak amacıyla geliştirilen eylemlerin, bu rasyonel yaklaşım sayesinde gerçekleşebildiğini vurgular. Bu rasyonel yaklaşım içinde her türlü eylem, yarar ve verimlilik prensipleri çerçevesinde yapıldığından, ahlaki içerikleri bir seçim ölçütü olamadığı gibi, bu sosyal doku içinde ilişkiler de kişisellikten ve anlamdan uzaklaşırlar.

Bu yeni dünyevi yaklaşım içinde, "dünyanın büyüsü" kaybolur. "Dünyanın büyüsünün bozulması" formülünü ilk kez kullanan Max Weber bu tanımı, kurtuluş tekniği olarak büyünün dışarıya atılması ya da "görünmeyenin tükenmesi" anlamında kullanır.[29] Marcel Gauchet ise bu anlamı biraz değiştirerek; "görünmeyenin hükümdarlığının tükenmesi" şeklinde ifade eder.[30]

"Dünyanın büyüsünün bozulması", tanrıların öldüğü anlamına gelmez. Sadece güçleri ölmektedir. Weber ve Gauchet'nin vurguladıkları gibi din, ekonomik-siyasi-sosyal alanlarda vazgeçilebilir bir faktöre dönüşür. Eğer dinin sonu gelmişse ya da bundan bahsedilebilirse, bu inancın parçalandığı anlamında değil, sosyal-insan evriminin dinin dışında hatta dinî kökenlerine karşı çıkarak gerçekleştiği anlamına gelir.

---

28 Max Weber, *Wissenscaft als Beruf*, Vortrag, 1922 (*Meslek Olarak Siyaset*, Chiviyazıları Yayınevi, 2006).

29 *A.g.e.*

30 M. Gauchet, *Le désenchantement...*, s. 10.

Gauchet'ye göre Hıristiyanlık, dinden çıkmayı sağlayan din olur: "Tanrı Öldü"nün ötesinde, Site içinde –inananlar dahil olmak üzere– dinlerin gücünün kaybolmasıdır. Artık dini güçler olmadan Site uygarlığı yaşamını devam ettirebilir hale gelmiştir ve bugün Hıristiyanlıktan geri kalan, ilk başlardaki dinle alakası olmayan bir inanç biçimidir.[31]

Ancak, Katolik kilisenin kurumsal baskısı bu değişime direnirken, paradoksal bir şekilde, *doxa*'ya daha bağlı Protestanlık (Reform), bu süreci hızlandırır. Weber'e göre Kalvinist ve daha geniş anlamda Protestan etik, çalışma, bireysel sorumluluk ve başarmak üzerine kurulmuştur; insanın bu dünya üzerinde gerçekleştirebileceği en büyük eser, ancak çalışarak ortaya çıkardıklarıdır; yani başarılarıdır ve Tanrı'nın seçilmiş kulları olmanın yolu da çalışmaktır. Weber bu etiğin nihai ifadesini rasyonelleşme sürecinde bulduğunu ve kapitalizmin gelişiminin de bu etiğin sekülerleşmesi sayesinde olduğunu belirtir.[32]

Marcel Gauchet ise Protestanlığın dinden çıkmayı hazırladığını kabul ederse de, bu sürecin arkasında daha karışık ve Hıristiyanlığın sembollerine ilişkin sistemlerin olabileceğine dikkat çeker.

Gauchet'ye göre "yeniden yaratılış" fikri, yapısal olarak "öteki yüceliği" içerir. Yaratıcı Tanrı öylesine görünmezin içinde kaybolmuş ve hayal bile edilemeyecek bir yerdedir ki, insanlar ile bağlantı veya iletişim kurabilmek için, insan biçimini alır. Tanrı'nın ötekiliği, İsa'nın suretinde kendini gösterir.

Reform'a dek, bu ötekilik, "yeniden yaratılış" ve *Ökaristi*[33] dogmasında sembolik ifadesini bulur. Katolikliğin Ökaristi

31 M. Gauchet, *a.g.e.*, s. 159.

32 Max Weber, *Ethique protestant et l'esprit du capitalisme*, Pocket, 1990, s. 65-71 (*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ayraç Yayınları, 2008).

33 Ekmek ve şarap ayini.

simgesini *gerçek bir varlık olarak* yorumlaması, öteki yücelik fikrini kapatarak bir aracılık boyutu verir. Böylece, insan ve Tanrı'nın birlikteliğinin devamını, Kilise hiyerarşik bir saltanat içinde, bu sembolizm aracılığı ile gerçekleştirir.[34]

Reform, bu süreci bozar. Kilise ve öteki yücelik arasındaki bağ, Ökaristi, İsa'nın insanlar arasında varolma (yaşama) sembolü olmaktan çıkar. Bu anlamda, Hıristiyanlığın özüne, "hakikatine" yaklaşılarak, bir kırılma gerçekleşir. Ancak, Gauchet'nin terimleriyle "Ontolojik Tekliğin ekonomisi" ile tam bir kopukluk göstermez. Bir başka deyimle, "Öteki Yücelik" kavramına tam bir geçiş değildir. Reform, Kilise'nin aracılık rolünü Eski-Yeni Ahit'in sosyal ve kutsal merkeziyetçiliğiyle[35] yer değiştirir. Bu yer değiştirme, yüceliğin doğrudan ifadesi olan *yazı* (kutsal kitap) aracılığı ile gerçekleşir.[36] Bu yaklaşım belirli çelişkileri içerdiğinden, Reform'un içinde de tartışmalara yol açarak kendine karşı gelişir ve bu tartışmalar, 18. yüzyılda "Aydınlanma"nın temelini oluştururlar.

Kurbanın yer değiştirmesi

İlk kırılma: İnsan ekonomisi ve ikame

Sekülerleşme sürecine paralel olarak kurbanlık süreci ve mekanizması da değişime uğrar. Bu değişim, Eski Ahit için-

34 Marcel Gauchet, *Un monde...*, s. 162-165.

35 Kutsal merkeziyetçilik, Protestanlıkta Kilise'nin aracı kurum olarak öneminin azalmasını ve Tanrı kelamının, yani kutsal kitapların doğrudan referans olmasını ifade eder,

36 İslamiyette olduğu gibi. Kuran doğrudan Tanrı'nın kelamıdır, dolayısıyla, sosyal ve kutsal bir merkeziyetçiliğe sahiptir; dokunulamaz. Kuran yorumcusu ve İslamolog Mouhammed Arkoun, bu dokunulmazlığın olamayacağının altını çizer. Arkoun'a göre, her ne kadar Tanrı kelamı olsa da, insana ait bir dille yazılmıştır. Arapça, –yani herhangi bir dil– ile yazıldıktan sonra, yüce kelam, insanların düzeyindedir ve yoruma, hermenötiğe açıktır.

de İbrahim'in hikâyesi ile radikal bir biçimde kendini gösterirken, Yeni Ahit ve Kuran ile birlikte, dünyevi amaçlar etrafındaki örgütlenmeler uğruna kendini feda edenler ve şehitlerle devam eder; kendini feda edenler, dünya üstünde kurulacak bir "adalet" adına, "öteki dünyanın" adaletini seçenlerdir. Bu yeni düzen adına kurban edimi, sekülerleşme sürecinin ileri aşamalarında, gene kendini feda eden veya etmeye hazır kahramanlarda tanımını bulur.

İlk cinayetin sadece mitlerin değil, tek tanrıcı dinlerin de temelini oluşturduğunu "kurucu şiddet" bölümünde açıklamıştık. Tevrat'ta Habil ile Kabil'in hikâyesi ise, kültürün bir öldürme hikâyesi ile başladığını gösterir. (Halen) kurban isteyen Tanrı, Habil'in kendisine verdiği armağanı, yani kurban edilen hayvanı, Kabil'in meyve ve ekmeklerine tercih eder. Kıskanan Kabil, kardeşini öldürür. Bu korkunç eylemin cezasız kalmayacağını düşünen Kabil, "İlk gelen beni öldürecektir," der. Ancak Tanrı buna izin vermez; Kabil'i (yani katili) koruması altına alır. Böylelikle "vendetta"yı durdurarak yeni bir kültürün barış içinde başlamasını sağlar. Burada, mitlerdekine özdeşleştirmeye benzeyen öğe, yeni kültürün "öldürme" ile başlamasının yanı sıra, kurban ile katilin kardeş olmalarıdır; aynı ağacın dallarıdırlar, yani "aynıdırlar". Kurbanla onu öldüren (öldürenler) aynılıkları ile özdeşleşirler.

Eski Ahit'in özellikle Tekvin bölümünde, kurban sunumunun hep problematik olduğunu görürüz: Yukarıda açıkladığımız Habil ile Kabil hikâyesini Nuh'un hikâyesi izler: Nuh, Ararat dağları üzerine gemisiyle oturduğunda ve sular çekildikten sonra, Tanrı'ya minnettarlığını göstermek için kurban sunar:

> Ve Nuh RABBE bir mezbah yaptı ve her temiz hayvandan, ve her temiz kuştan aldı ve mezbah üzerinde yakılan takdimeleri arzetti. Ve RAB hoş kokuyu kokladı ve RAB yüreğin-

de dedi: Adamın yüzünden artık toprağı lanetlemeyeceğim; çünkü adamın yüreğinin tasavvuru gençliğinden beri kötüdür ve artık her yaşayan şeyi ettiğim gibi tekrar vurmayacağım. Yerin bütün günlerinin devamınca, ekme ve biçme, soğuk ve sıcak, yaz ve kış, gündüz ve gece kesilmeyecektir (Tekvin, Bap 8, 20-22).

Bu Tanrı'nın insanoğlu ile ilk ittifakıdır ve "kurbanın hoş kokusuyla" perçinlenir.

Eski Ahit içinde Habil-Kabil ve Nuh hikâyelerini belirleyen problematik kurbanlık, İbrahim ile bir başka biçim alır ve Tanrı'nın insanlarla ikinci (ve son) ittifakı, Tanrı'nın İbrahim'e oğlunu[37] kendisi için kurban etmesini istemesiyle başlar:

> Ve bu şeylerden sonra, vaki oldu ki, Allah İbrahim'i deneyip ona dedi: Ey İbrahim; ve o: İşte ben, dedi. Ve dedi; şimdi, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al ve Moriya diyarına git, ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et. Ve İbrahim sabahleyin erken kalktı ve eşeğine palan vurdu ve kendisiyle beraber uşaklarından ikisini ve oğlu İshak'ı aldı... ve kalkıp Allah'ın kendisine söylemiş olduğu yere gitti. İbrahim üçüncü günde gözlerini kaldırıp o yeri gördü... ve onların ikisi birlikte gittiler. Ve İshak babası İbrahim'e söyleyip dedi Ey baba ve dedi: İşte ben oğlum. Ve dedi: İşte ateş ve odun; fakat yakılan kurban için kuzu nerede? Ve İbrahim dedi: Oğlum, yakılan kurban için kuzuyu Allah kendisi tedarik eder. Ve onların ikisi birlikte gittiler.
>
> ... ve Oğlu İshak'ı bağlayıp onu mezbah üzerine, odunların üstüne koydu. Ve İbrahim elini uzattı ve oğlunu boğaz-

37 Eski Ahit'te bu oğlun adı İshak'tır, Müslümanlar da buradaki çocuğun İsmail olduğunu söylerler. Oysa, Kuran'da bu hikâyeye gönderme yapılırken çocuğun adı belirtilmez, "oğul" olarak geçer. Bu adlandırmanın sembolik anlamlarına da değineceğimizden, biz oğlu İshak olarak adlandıracağız.

lamak için bıçağı aldı. Ve RABBİN meleği göklerden onu çağırıp dedi: İbrahim, İbrahim; ve: İşte ben, dedi. Ve dedi: Elini çocuğa uzatma ve ona bir şey yapma, çünkü şimdi bildim ki, sen Allah'tan korkuyorsun ve kendi biricik oğlunu benden esirgemedin. Ve İbrahim gözlerini kaldırıp gördü; ve işte, arkasında bir koç çalılıkta boynuzlarından tutulmuştu ve İbrahim koçu aldı ve oğlunun yerine onu yakılan kurban olarak takdim etti... RAB buyurur, mademki bu şeyi yaptın ve biricik oğlunu benden esirgemedin, seni ziyadesiyle mübarek kılacağım ve senin zürriyetini, göklerin yıldızları gibi, deniz kenarında olan kum gibi ziyadesiyle çoğaltacağım... (Tekvin, Bap 22, 1-18)

Bütün tek tanrılı kültürleri etkilemiş olan bu hikâyeye ilişkin tanımlamalar belirgin farklılıklar gösterir: Hıristiyanlar, İbrahim'in İshak'a karşı eylemini "kurban", Yahudiler "bağlama" anlamına gelen "Akeida", İslam kültürü (Arapça) ise "ıydunnahr" yani "kesme" (Arapça'da kurban kelimesini kullanılmaz; aslen kurban, kurb'dan gelir ve yakınlaşmak demektir) olarak tanımlarlar.

Kuşkusuz, bu hikâye Eski Ahit'in en çok yorumlanan (ve yoruma açık) bölümlerindendir:

Kurbanlık sisteminde, birçok açıdan değişimin habercisidir. Buradaki oğlu ikame eden hayvanın kurban edilmesi, arkaik sistemler içindeki hayvan kurban edilmesinden farklıdır: Bütün evcilleşmiş hayvanlar, kurbanlık mekanizmasında kullanılırlar (halen de kullanılmaya devam ederler). Daha önce de belirttiğimiz gibi, kurbanın toplum içindeki yeri, içerisi-dışarısı karşıtlığı ve kutsala ilişkin konumu, evcil hayvanların kurban edilmesinin temelini oluşturur; evcil hayvan, toplumun içindedir ama başkadır. Özellikle memeli hayvan, insana en yakın canlıdır. Bazı arkaik toplumlarda hayvanların uzun bir süre toplum içinde yaşadıktan sonra

kurban edildiklerine daha önce değinmiştik (önceki bölümde değinilen benzer bir uygulama da Tupinamboların savaş mahkumlarını kurban etmesidir. Savaş mahkûmları kabile içine alınırlar, çalışırlar, evlenirler hatta çocukları olabilir ve bir gün bilerek, bazı yasakları çiğnemelerine izin verilir ve ondan sonra işkence edilip öldürülürler ve bazı organları kabile üyeleri tarafından yenilir). Kurban edilecek insan veya hayvan aynı *kurbanlık kategorisi* içindedirler.

Neolitik ile birlikte, ekonomik olarak insanın kurban edilmesinin getirdiği zarar hayvanların kurban edilmesi ile kaybolsa da, insanlar veya hayvanlar birbirlerini karşılıklı ikame edebilirler; insan, sadece insan olduğu için daha değerli değildir.

Oysa İbrahim'in hikâyesinde, çocuk ile hayvanın eşanlamlılığı söz konusu değildir. Kenan ve Mısır topraklarında, çocuk ve özellikle ilk çocuk kurban edilmesi adetinin var olduğunu daha önce de belirtmiştik. Bu hikâye artık (büyük bir olasılıkla yok olma yolundaki) bu âdete Tanrı'nın yasası olarak radikal bir biçimde son verdiği gibi, Tanrı bundan sonra kullarını çeşitli nedenlerden ötürü cezalandırsa bile, bu eylemden sonra insanlarla yaptığı ittifakı bozmayacaktır. İnsan Tanrı'nın yarattığı en kıymetli canlıdır, kendisine itaat ettiği sürece, insan kurban kanı akıtması gerekmeyecektir. Bu, kurbanlık sisteminde ilk kırılmadır.

İbrahim ve oğullarından (İshak ve İsmail) türeyecek nesillerin temeli gene bir kurban edimiyle başlatılır ama buradaki "ikame kurban" artık hayvandır ve nedensiz insan öldürme yasağının habercisidir. Daha sonra Musa'ya gönderilen yasalarla "öldürmeyeceksin" yasağı, ilk ahlak yasaları arasında yer alacaktır.

Sembolik anlamda ise, İbrahim'in eylemi çok farklı ve ilginç yorumlara açıktır:

Søren Kierkegaard, (*Korku ve Titreme*)[38] ve Jacques Derrida, (*Donner la Mort,* "Ölümü Vermek") İbrahim'in oğlu İshak'ı Tanrı'ya kurban vermek üzere olduğu anı yorumlarlar. Bu yorumlar birçok açıdan aydınlatıcı ve sorgulayıcıdırlar.

Søren Kierkegaard adı geçen eserde, İbrahim'in bu eylemini anlamaya çalışır ve bu hikâyenin bir sınama hikâyesi olduğuna ve Tanrı'nın bağışlayıcılığının yüceltildiği yolundaki genel yoruma kesinlikle katılmaz: İbrahim'in hikâyesi, inanç (iç dünya; dinin alanı) ile etik, (dış dünya) bireysel ile genel, genel fayda ile tikel anlamsızlığın (*absurd*) çatıştığı yerdedir ve Kierkegaard, bu birbiriyle karşıt duruşlar açısından hikâyeyi incelerken çok temel bir soruyla yola çıkar: "İnanç ne büyük bir paradokstur ki, bir öldürme hikâyesini kutsal ve Tanrı'yı hoşnut bırakacak bir hikâyeye dönüştürebilir?"[39]

Bir başka "çocuğunu kurban verme" olayını anlatan Agamemnon'un hikâyesindeki kurban sunumu genel etik içindedir: Agamemnon, kendisi için en önemli olanı (İphigenia), genel için en önemli olan (Truva Savaşı'nın kazanılması) adına feda eder. Etik alanda yapılması gereken de budur; ödevler, üstelik genel ahlakın belirlediği ödevler, bireyin kendisinden ve genele faydası olmayacak herhangi bir mutlak değerden de daha üstündürler.

Oysa inancın veya imanın ortaya çıktığı durumlarda, bazı bireyler genel etiğin kuralları ile çelişkiye düşüp mutlak bir değer adına hareket edebilirler. Üstelik getirisinin ve anlamının ne olacağını bilmeden, sadece genel ahlaka karşı olduğunu bildikleri için, "iç gerilimle" yaşadıkları ama sonuna dek gerçekleştirmeye hazır oldukları bu tür bir eylemi, ancak "kaygı ve titreme" ile karşılayabilirler.

---

38 S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Yayıncılık, 2002.

39 S. Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, Rivages poche, 2000, s. 106.

Kierkegaard'a göre, etik genelin içindedir; hassas ve psişik bir gerçeklik olarak birey ise, genelin içinde bunu özümser. Kendi tekliğini genel içinde silme yoluna girer; kimi zaman tekliğini genele karşı vurgulamak istediğinde günah işlerse de, bu kez günahını tanıyarak, genelle yeniden barışabilir. Ancak paradoksal olsa da birey genelden üstün olduğundan, inanç etikten daha mı üstündür sorusu askıda kalır: İbrahim'in hikâyesi de etiğin bu belirsizliğini taşır.

İbrahim, Tanrı'nın kendine seslenişinden çok büyük bir fedakârlık isteyeceğini anlasa da (çünkü her seslenişi önemli bir olayı hazırlar), son ana dek Tanrı'nın kendi biricik oğlunu kurban etmesini talep edebileceğine inanmaz. İşte bu noktada, Kierkegaard gene önemli bir soru ve yanıtını da getirir; "son anda oğlunu kurban etseydi, İbrahim neye inanacaktı? Ancak bu aşamada, İbrahim sadece anlamsızlığın (*absurd*) erdemine inanır; çünkü insani her türlü hesap ve yorum çoktan tükenmiştir."[40]

İbrahim ne bir halkı korumak ne devleti yaşatmak ne de Tanrı'nın gazabını yatıştırmak için oğlunu kurban vermeye karar verir. Bu karar, Tanrı ile İbrahim arasındaki mahrem bir ilişkiden kaynaklanır. Kierkegaard'a göre İbrahim, tamamen kişisel bir erdem veya ahlak adına bu eylemi gerçekleştirmeye kararlıdır: Etik açıdan oğlunu sevmek en önemli erdemdir, inanç açısından ise Tanrı sevgisi her şeyden üstündür, çünkü Tanrı'yı sevmek aynı zamanda kendini sevmektir ve Tanrı sevgisi mutlaklığı talep eder.[41]

Tek başına bu korkunç eylemi gerçekleştirmeye kararlı İbrahim'in davranışı etik açıdan ihanettir. Kierkegaard'a göre, etik açıdan İbrahim, vahşi ve affedilemez bir eylemi gerçekleştirmek üzere olan bir "katildir". Etik inançtan daha önemli olduğu için, Musa'nın yasalarının (kronolojik olarak

40 S. Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 80.

41 S. Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 115, 133.

daha sonra gelmiş olsa bile) üstünlüğü –çünkü, bunlar insanlığın temel moral yasalarıdır– İbrahim'in eylemi için de geçerlidir.

Kierkegaard'a göre İbrahim'in İshak'ı Tanrı'ya sunma kararı, Tanrı ile İbrahim arasındaki bir "sırdır". Sırrını kimseye –karısına, ailesine, en yakınlarına bile– söylemez, aldığı korkunç kararın sorumluluğunu sessizlik içinde, "TEKLİĞİNDE" taşır. Çünkü sessizlik tekliktir; konuştuğumuz anda, söylemin içine girmekle kaybederiz tekliğimizi. Söz bizi yatıştırır, çünkü evrenselin tercümesidir ama bizi tekliğimizden koparır.

Buradaki ödev kavramı da genel etiğin getirdiği yükümlülüklerden farklıdır; genel ahlaka karşı, Tanrısal bir talebin yerine getirilmesidir: "Bu ödevi yerine getirebilmek için kendisini reddetmesi, sonsuzluğu (Tanrı) kavrayabilmesi için son'dan vazgeçmesi gerekmektedir."[42] İbrahim, bu nedenlerle hiç kimseye hiçbir şey söyleyemez. Genelin anlayamayacağı bir noktadadır ve orada tek başınadır. Bu ise yalnızlığın korkunç sorumluluğudur.

Derrida da benzer bir yaklaşımla, İbrahim'in eyleminde en önemli öğenin "sır" olduğunu belirtir. Kierkegard ile bu konu etrafında kurgusal bir söyleşi yapan Derrida'nın yorumunda da sır, saklama anlamında değil, sessizliğinde gizlidir. İbrahim, Tanrı ile kendi arasına üçüncü kişiyi sokmaz. Önemli olan bu ikili ve karşı karşıya ilişkinin mutlaklığıdır. Bu mutlak ilişkide İbrahim'in oğlunun boynunu kesmeye karar verdiği *anda*[43] (buradaki an, eylemin başladığının,

42 S. Kierkegaard, *a.g.e.*, s. 116.

43 Buradaki "an" ve Tanrı'nın bu geri dönüşü olmayan eyleme müdahalesini başka bir açıdan incelemek de mümkün: Buradaki Tanrı, inançlı birisi için ilahi güç olabileceği gibi, her insanın içinde sakladığı sorumluluk bilincinin de sesi olabilir. Tanrı insanı kendi imgesinden yarattığına göre, her insanın içinde olan "o tanrı", sorumluluğumuzun, vicdanımızın sesidir aynı zamanda. En korkunç bir eylemi gerçekleştirmeye hazır olduğumuz anda, içimizdeki bir ses bizi durdurabilir. Derrida'nın altını çizdiği gibi, en moral olmakla, en "amoral"

İbrahim'in kendisine yüklenen sorumluluğu sonuna dek götürmeye kararlı olduğunun işaretidir) Tanrı İbrahim'i durdurur. Derrida'ya göre İbrahim katil olmayı göze alarak, bu en nihai ödevi yerine getirmeye hazırdır: "İbrahim, dolayısıyla hem en ahlaklı hem en ahlaksız, hem en sorumlu hem en sorumsuz insan durumundadır."[44]

Derrida, "*sacrifice*"in,[45] İbranice'de yakınlaşma anlamına gelen "korban" ile aynı anlamı taşımadığını özellikle vurgular. Bu anlam farklılığı ise "sacrifice" deneyiminin tekliğinin, değiştirilemeyecek niteliğinin, ikame edilemezliğinin altını çizer: En kıymetliyi öldürmek (öldürmeye karar vermek de aynı şeydir), ikame edilemez bir eylemdir. Yer değiştirmek, yerine bir hayvan koymak, bu eylemin ikamesini imkânsızlaştırdığı gibi, kutsal ile "sacrifice", "sacrifice" ile sır arasındaki bağın da ikamesi mümkün değildir.[46]

İbrahim'in İshak'ı Tanrı'ya sunma kararı, Tanrı ile İbrahim arasındaki sırdır. Kimseye söylemez; karısının, en yakınlarının haberleri yoktur. Bu bağlamda etik olarak, yakınlarına ihanet eder. İbrahim sırrını söylemeyerek, Moriya Tepesi'nde,[47] sessizlik içinde tek başına bu ödevin sorumluluğunu üstlenir.

---

olmak, en sorumlu ile en sorumsuz insan arasındaki fark, o AN'da bizi tutan ya da engelleyemeyen, içimizdeki sestir. En yüksek ödev adına en korkunç eylemlerden birini gerçekleştirmeyi düşündüğümüz anda bile, bir AN'lık seçim şansımızın da varolduğunu anlatır bu hikâye. Bu AN, en korkunç suçun işlenmesini önleyebilecek, en yüksek öznel bilincin sesidir.

44 Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1999, s. 120

45 Burada, özellikle "sacrifice" olarak koyduk, çünü Derrida "sacrifice" ile İbranice'deki "korban" sözcüğü arasındaki anlam farkından hareketle bu analizini geliştirir.

46 J. Derrida, *a.g.e.*, s. 85.

47 İbrahim'in oğluna Tanrı'ya kurban sunucağı yer, Moriya Tepesi'dir. Bu tepe, Kudüs'te, Yahudilerin şimdiki ağlama duvarı (Romalıların yıktığı ikinci tapınağın kalıntısı) ile Müslümanların El-Aksa Camisi'nin bulunduğu yer olduğunu hatırlatan Derrida, Yahudiler ve Müslümanlar için, kutsallığını hâlâ koruyan bu yer için, bugün de iki cemaatten de kurbanlar verilmeye devam edildiğine dikkat çeker. J. Derrida, *a.g.e.*, s. 99-100.

Derrida ve Kierkegaard'ın vurguladıkları gibi, İbrahim bu geriye dönüşü olmayan eylemi gerçekleştirmeye hazırken, Tanrı "sacrifice" sürecini henüz durdurmaz; İshak'ın yerini alabilecek bir başka kurban gönderir, yani ikame eder. Oysa İbrahim bu nihai eylemi ile bir anlamda kutsallık zincirini kırar. Feda edebileceği en değerli varlığı feda etmeye hazırdır, oğlunun kurban edilmesi aynı zamanda, kendini feda etmektir. Geride kalan hiçbir şeyin kutsallığı, oğlunun Tanrı'ya sunumundan önemli olamaz. Bir başka deyişle, Tanrı kurbanlık zincirini "ikame" yoluyla kırarken, İbrahim kutsala ulaşmanın kurban sunumu aracılığı ile gerçekleşme sürecini farklılaştırır; en kıymetliyi feda ederek kutsallığa ya da kurban aracılığı ile Tanrı'ya yaklaşmak değildir amaç. Burada bir inanç adına sonsuz bir itaat, görünmeyenin yasalarının toplumsal yasalardan üstünlüğünü kabul etme vardır.

İbrahim'in eylemi, aynı zamanda sembolik anlamlarla yüklüdür. Birçok yorumcunun süzgecinden geçen bu sembolik taraflarının anlaşılması için, İbrahim'in bu eyleminden önce ve sonra (Tevrat'ta anlatıldığı şekilde) olanlara kısaca değinmekte yarar var:

Öncesi: Abram ve Saray'ın (isimleri daha sonra İbrahim ve Sarah olur) çocukları olmaz. Bu nedenle Saray, İbrahim'e Mısır asıllı cariyesi Hacar'dan bir çocuk yapmasını ister ve Hacar'ın Abram'dan bir oğlu olur; adını İsmail koyar (İbranice'de İsmail, "Tanrı duyacak" demek). Daha sonra Tanrı, Abram'a görünerek Saray'dan da bir çocuğu olacağını haber verir (bu aşamada ikisinin de ismi değişir). Sarah ve İbrahim'in, oğlunun adı "gülen, gülecek" anlamına gelen İshak olur.

İshak memeden kesilir. O gün İbrahim büyük bir şölen düzenler: İshak'ın anne sütünden kesilip farklı yiyeceklerle beslenmeye başladığı gün, babası herkesi doyurur.

Sarah bebeğini emzirmeyi bıraktığı andan itibaren, İbra-

him'in Hacar'dan olan oğlunu ve annesini istemez. Hikâyede anlatıldığı şekliyle, Sarah, İshak'ın, yani "gülenin" memeden kesildiği gün, öteki çocuğun gülmesine tahammül edemez.

Tanrı, bunun üzerine, İbrahim'e Sarah'ı dinlemesini söyler ama İsmail'in neslinden de bir halk yaratacağına söz verir. İbrahim, Hacar ve İsmail'i yanlarına sadece ekmek ve su vererek çöle, yani bir anlamda, ölüme gönderir.

Sonrası: İbrahim'in yeğeninin kızı Rebeka (daha sonra İshak'ın karısı olacak) doğar ve hemen sonra da İshak'ın annesi Sarah ölür: Yani Sarah, oğlunun kendinden koparak başka bir aile kuracağı ve neslini birlikte devam ettireceği kadının doğmasından (sahneye girmesinden) sonra ölür. Oğlu kendinden kopmuştur, erkeklerin dünyasındadır. Kadınların dünyasından bir başka kadın da onun yerini alacaktır, dolayısıyla Sarah sahneyi terk eder.

İbrahim, İshak'ı Moriya Dağı'nın tepesine götürdüğünde Tanrı, "...Onu yakılan kurban olarak takdim et..." der. Yorumcu Rashi'ye göre, İbranice'de kullanılan kelime "korban"dır, "holokost" değil; bu anlamda kelimenin karşılığı "onu yükseğe çıkart" demektir. "İbrahim, çocuk kurbanlarının yaygın olduğu bir ortamdan geldiğine göre, Tanrı'nın oğlunu kurban olarak istediğini mi düşünür?" diye sorar Rashi. İbrahim, oğlunu Tanrı için feda etmeye hazırdır ama Tanrı istemez. Çünkü İshak artık ne Tanrı'ya ne de babasına aittir.

Gökten koç iner, oysa daha önce İshak'ın sorusu "kuzu nerede"dir: Asıl kurban edilmesi gereken hayvanın kuzuyken (en çok kurban edilen hayvan: sembolik olarak kuzu da bebek, çocuktur ve masumiyeti temsil eder), İbrahim'e Tanrı bir koç, yani kuzunun babasını gönderir. Kurban eyleminde, kimlikler böylece yer değiştirir; İbrahim'in şiddeti kendine çevirmesi gerekmez, çünkü hayvan-çocuk yerine hayvan-babayı kurban eder.

Marie Balmary, aynı hikâyeyi ayrışma, kopuş ve bireyselleşme açısından inceler: Balmary'ye göre İbrahim'in hikâyesi aslında sembolik olarak, gizemli ilahi bir gücün aracılığı ile manevi anlamda, "ben"i "sen"den ayrıştırmasının hikâyesidir.[48] Sonsuz olarak da adlandırılan bu Tanrı, insan ile ittifak halinde olduğundan, kendine en yakın yarattığı insanın varlığını tamamlamasını, "öteki" ile karşılaşmasını hazırlar. Bunu ne içine alarak (arkaik anlamda kurbanlığın işlevi budur) ne de kendine "aitliğini" vurgulayarak gerçekleştirir. Bu sembolik eylem, Tanrı'nın araya girmesiyle oğulu babadan ayıran bir kurban edimiyle, babayı temsil eden "koç"un kurban edilmesi ve yakılmasıyla gerçekleştirilir (oğulu temsil eden "kuzu"nun değil). "Kurban, varlığı sıkan zarfın sembolik yıkımı, bir anlamda matris'den kopma, yeni bir doğuştur."[49]

İbrahim'in eyleminde ayırıcı matris –bıçağı tutan– babadır. Baba, Sarah'a bir şey söylememiştir, kelamı anneden esirgediği gibi, bu sırdaki suskunluk, kadını dışarıda bırakır. Anne, bu geçiş ritüelinin dışındadır, erkek çocuğunun erkekler dünyasına girişi, baba yoluyla olur.

Gerçek bir ilişkinin olabilmesi için, daha sonra Tanrı "ben" ile "sen" arasına Kelam'ı getirecek, yasalarla sınırlarını belirleyecektir (Musa ve ilk etik yasalar).

Sonuç olarak bütün hikâye, "ben" ile "sen"i ayırmaktır. Ayrışma olmadığı sürece, kişi belirli bir karışıklığı, bulaşıklığı içinde taşır (nitekim aynı nedenle, ikizler, hatta kardeşler, arkaik kültürlerde "murdar" olarak kabul edilebilirler). Bu ayrışma, bir bıçağın keskinliğinde radikal bir eylem olarak ortaya çıkarken, daha sonra ikinci bir düzeyde, "kelam" aracılığı ile gerçekleşir.

Tevrat'ın "çifte ikame" diyebileceğimiz bir başka hikâye-

48 M. Balmary, *Le sacrifice...*, s. 251.

49 M. Balmary, *a.g.e.*, s. 263.

si de İshak ve oğulları Esav ile Yakub'un hikâyesidir: İshak, yaşlılığında (geçiş ritüeli; yerini alacak büyük oğlunu mübarek kılmak için) büyük oğlu Esav'dan kendisine bir yemek hazırlamasını ister. Küçük oğlu Yakub'a daha düşkün anne Rebeka bunu duyar ve Yakub'u, ağabeyinin yerini almaya ikna eder: Yakub av etini pişirip babasına sunmak ve kendisinden daha kıllı olan Esav'ın yerine geçebilmek için bir koyun postunu üstüne alır. Gözleri iyi seçmeyen İshak tüylere dokunduğunda, büyük oğlu olduğunu sanarak, Yakub'u mübarek kılar.

Burada, iki ikame söz konusudur; bir geçiş ritüeli, babadan büyük oğla iktidar devri bir kurban sunumuyla gerçekleştirilir ancak bu artık bir hayvandır. İkinci ikame ise, kardeşlerden birinin diğerinin yerini almasıdır; bunu da hayvan postunu kullanarak gerçekleştirir. Bir anlamda hayvan artık tam anlamıyla kurbanlık içinde insanı ikame ettiği gibi, şiddet içeren bir olayda da insanın yerini alır: Koyun postuna sarılan Yakub, babasını kandırdığının bilincindedir ve eğer babası farkına varırsa kızacağını ve kendisinden hayır duasını esirgeyeceğini bilir; bu nedenle, kendi tenini bir hayvan derisiyle ikame eder.

Tevrat'ın kurbanın haklılığı hikâyesi ise, Yusuf ve kardeşleri arasındaki çatışmada kendini gösterir. Önce kardeşleri tarafından dışlanan ve sürgünde yaşamak zorunda kalan Yusuf, kardeşlerini ve ailesini düştükleri kötü durumdan kurtararak, kurban statüsünün işleyişini değiştirir.

Sonuç olarak Tevrat, kültürün temelindeki "kurucu şiddeti" hala içinde tutuyor olsa da, kurbanlık statüsünü değiştirerek ve *kurban edilen kişinin haklılığını* vurgulayarak ya da şiddet sürecini durdurarak, kurbanlık mekanizmasında kırılmayı gösterir.

İlk insan topluluğu kurulduktan sonra, Tevrat'ın diğer kitaplarında da, (Levililer kitabında) sosyal barışın devam et-

mesine çalışılır; "Öç almayacaksın, ve kavminin oğullarına kin tutmayacaksın ve komşunu kendin gibi seveceksin; ben Rab'im," (19, 18) ancak bu konuda, Tevrat bir bütünlük göstermez. Yahve birçok yerde, "vendetta"yı kendisine saklar. Her ne kadar barışın önemini vurgulasa da, şiddet, hâlâ elinde önemli bir faktördür ve öldürme hikâyeleri Eski Ahit boyunca devam eder.

İkinci kırılma: Semboliğe geçiş

Tekvin ve Çıkış bölümlerindeki hikâyeler insanların, özellikle ilk doğan çocukların kurban edildiği bir dönemden çıkılıp kanlı ritüellerin sünnetle sınırlandığı ve insan kurbanların yerini hayvanın aldığı bir döneme geçişin açıklamalarıdır. Eski Ahit'in daha sonra yazılmış bölümleri de (örneğin, Salomon'un yargısı), kurban sunma söyleminin durdurulmasına tanıklık eder.

R. Girard'a göre arkaik kurbanlık sisteminden çıkışın sembolleri Eski-Yeni Ahit içinde başlıca üç aşamada kendilerini gösterirler:

1. Aşama: Hakimler dönemi – hayvan kurbanlar, insan kurbanların yerini alırlar (Yakub, İbrahim)

2. Aşama: Çıkış dönemi – her ne kadar Tanrı Yahudi halkının Mısır'dan çıkmasına izin vermeyen Firavun'u ve Mısırlıları cezalandırsa da, çıkıştan önceki son gece kesilen hayvan ve Pesah yemeği, arkaik kurbansal ortak yemekten çok farklıdır; ortak yemektir ama parçalama yoktur.

3. Aşama: İncil - Yeni Ahit'te kurban verme eyleminden vazgeçilir.[50]

René Girard, kurbanlık mekanizmasındaki Eski Ahit ile başlayan kırılmanın Yeni Ahit'te bir kınama boyutu aldığı-

50 R. Girard, *Les chose cachées...*, s. 324.

na dikkati çeker.[51] Öldürmeler kınanır, şiddet eylemlerinin insanlığı kirleteceği hikâyeleri öne çıkar (Matta, 23, 34-36). İsa ise bu tür cinayetlerin saklandığını ve saklayanların da yüceltildiğini vurgulayarak, şiddet eylemlerini kınar. İsa'ya karşı yükselen şiddet, bir anlamda kurbana transfer edilen şiddettir: Hıristiyanlık bir yandan bu şiddetten kurtulmayı önerirken, yeni bir şiddetin ve "günah keçisinin" doğuşuna yol açar; bu yeni günah keçisinin adı, bundan sonra "Yahudi"dir.

Girard'a göre[52] ilk kez kurbanlık mekanizmasına karşı uyarı İsa ile başlar: Şiddete şiddetle karşılık verilmemesi, kavgalı ile barışmanın önceliği ve öç almaya gitmeden önce, kendini sorgulama gereği, İsa'nın mesajlarında defalarca hatırlatılır. İsa, temel sivil yasa olan, Talyon yasasına karşı çıkarak, öç alma sürecini durdurmayı önerir:

> "Göze göz, dişe diş" denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Kötüye karşı koma; ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir... "Komşunu sevecek ve düşmanından nefret edeceksin," denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Düşmanlarınızı sevin ve size eza edenler için dua edin ki... (Matta, Rab 5, 38-39, 43-44).

İsa, kan dökmeyi ve öç almayı reddeder. İsa'nın Tanrısı doğrudan şiddeti getirmez. Eğer şiddet varsa bu insanlar arasındadır. Tanrı, insanı kendi söyledikleri ve yaptıklarından ötürü yargılayacaktır (mahşer günü). Buradaki şiddet yüce güçten değil doğrudan insanların eylemlerinden kaynaklanan bir şiddettir.

Girard, İsa'nın ölümün de bu anlamda "kurbanlık mekanizması" içindeki bir kurban verme olmadığını ileri sürer. Tam tersi, arkaik anlamdaki kurbanlık sistemine karşı çıktı-

51 R. Girard, *a.g.e.*, s. 224.

52 R. Girard, *a.g.e.*, s. 251.

ğından ve başka masum kurbanlar olmaması için kendini feda eder; şehittir (şahit yani "tanık"tır). Tanrı'nın sözünden çıkmadığı için ölür. Şiddetin hakim olduğu, henüz kurbanlarından vazgeçmeyecek bir dünyanın insanlarına Tanrı'nın barışçı sesini duyuramadığı için ölür: "Kurbanlığı değil ama Tanrı'nın bağışını" isteyen İsa'nın mesajı duyulmadığı için Hıristiyanlık dini ve özellikle Roma Katolikliği –kurum olarak–, değişir ve kurbansal-şiddet söylemini yeniden gündeme getirir. Girard, İsa'nın ölümünün "kurban verme" niteliğini reddederek, İsa'nın kendini feda etme anlamında bile kurban olmadığının altını çizer.[53]

> ... Ve şeriata göre hemen her şey kanla temizlenir ve kan dökülmeksizin bağışlama olmaz... şimdi bir defa günahın iptali için devirlerin sonunda kendisini kurban etmesiyle görünmüştür. Ve insanlara bir defa ölmek ve ondan sonra hükmolunmak mukadder olduğu gibi, böylece de Mesih, çoğunun suçlarını taşımak için bir defa takdim edilmiş olup ikinci defa günahsız olarak kurtuluş için kendisini bekleyenlere görünecektir (Yeni Ahit, İbranilere 9, 22-28).

Hiçbir kurbanın kanı insanlığın suçlarını temizlemeye yetmez. Burada, sadece İsa'nın suçsuz kanının insanları günahlarından temizleyebileceği belirtilerek "yeni bir ittifak" kurulur.

Régis Debray ise, Girard'ın geliştirdiği fikre, yani Hıristiyanlığın kurbanlık sisteminden çıkışı hazırlayan tek kültür olduğu düşüncesine karşı çıkar. Debray'a göre;

1. Hıristiyanlığın kurbanlık mekanizmasından bir çıkış olarak yorumu, tarihi ve yazısı ile çelişkilidir. St. Paul, Yahudilikten ayrılmanın yolunu "borç" mantığını en ucuna götürerek bulur. İsa, Tanrı'ya bir hayvan kurban etmek yerine

53 R. Girard, *a.g.e.*, s. 273.

kendini kurban ederek, tüm insanlığın borcuna karşı "bedel" öder. Nitekim ölüme karşı mükâfat "sonsuz hayat" olsa da, Hıristiyanlık liturjisinde ve Ökaristi eyleminde, cemaat üyelerince İsa'nın vücudu ve kanı yenip içilerek sembolik olarak içlerine alınır. Arkaik anlamdaki kurban sunma mekanizması, sembolik olarak devam eder.

2. Hıristiyanlık ne tek ne de olağandışıdır. Kurban verme geleneği olan birçok dinde benzer bir evrim gözlemlenir. Dışsaldan içselliğe, ritüel kurbanlardan ahlaki bir sembolizme geçiş sık rastlanan bir mekanizmadır.

Régis Debray'ın altını çizdiği gibi, Hinduizmde vedik gelenekte de hayvanları kurban etme geleneği (İsa dönemiyle aynı dönemlerde) yerini sembolik adaklara terk eder.

İslamiyette hayvan kurban etmek caiz olsa da (özellikle Kurban Bayramı'nda ve Hacca gidildiğinde), Kuran'da, imanlı kişinin Allah'a boyun eğmesi, kurbandan daha önemlidir: "Onların ne kanı ne eti Allah'a ulaşmayacaktır..." (Kuran 22, hac 37). Bu nedenle, birçok dinde ve kültürde büyülü-ritüelden etik ruhaniliğe geçişin yaygın olduğunu söylemek, yanlış olmaz.

Üçüncü kırılma: Kendini kurban eden, şehit

Batı kültürünün gelişimi içinde Nuh'un hikâyesi ardından İbrahim'in eylemi, kötülüklerden kurtulmak için (katharsis nitelikli) verilen kurbanlık zincirini kırar. İncil ve İsa'nın hikâyesi ile birlikte, "kurban" yeni bir anlam kazanır: Başından itibaren kurbanın masumiyeti hep esas olsa da, masum İsa'nın tüm insanlığı kurtarmak amacıyla kendini feda etmesiyle, "tarih" kurbanın perspektifinden yazılabilir hale gelir; bu ikinci önemli kırılmadır.

Üçüncü kırılma ise, Hıristiyanlığın gelişimiyle birlikte, İsa'nın (nihai kurban) ölümüne ve inancına tanıklık etmek

için ölüme kendi rızasıyla gitmeyi kabul eden kurbanla gelir; bu kurban, "şehit"tir.

Latin dillerinde şehitin karşılığı olan *martyr*, Eski Yunanca kökenli *martus*'tan gelir ve "tanık" demektir. Arapça'da da, şehit ile şahit (tanık) aynı kökten gelir; şehit şahit olandır, ya da şahit şehit olandır. Buradaki şehit-şahit özdeşliği, kurbanlık eyleminin sessizliğini kırar; şehit olan aynı zamanda şahit olduğundan, daha sonraki kuşaklara bu eylem "kurbanın" sesiyle, onun tarafından aktarılacaktır.

Şehit fikri Tevrat'ta çok az görünse de (Musevilikte inancı adına ölen için ya Kadoş ya da Kiduş haşem denir) kültürümüze asıl İncil'le girer. Yani İbrahim sonrası dinlerin getirdiği bir kavramdır: Latince *martirium* Hıristiyanlıkla başlayan bir terminolojidir. Hıristiyanlıkla gelen bu kavram ilk kez İncil'de "Resullerin İşleri" kitabında, "inancına tanıklık etmek" anlamında kullanılır. İsa, bu kültür içinde şehit olarak tanımlanmaz; o tüm insanlığın suçlarını üstlenerek kendini feda edendir. Oysa şehit, İsa'nın bu yoldaki ölümüne tanıklık etmek için ölümü seçenler için kullanılır. Nitekim Hıristiyan terminolojisinde ilk şehitler İsa'nın resulleridir (Pierre, Pavlus). İsa, şehitlere, inançları yüzünden işkence gördükleri zamanlarda ve ölüm yolunda, bunlara katlanacak kuvveti vereceğine söz verir. Girard'ın deyimiyle: "...çarmıha gerilmenin ortaya çıkardığı kurbanın gerçekliği, sonunda en azından uzun bir dönem için, her türlü kurbanın yararlılığını (katharsis etkinliğini) yok eder."[54]

Hıristiyanlık geleneğinde şehitlik, aynı zamanda "kanlı vaftiz" olarak tanımlanır; şehit olarak ölen birisi daha önce vaftiz olmasa da, ölümünde akıttığı kanla günahlarından temizlenir (arkaik kültürde olduğu gibi, kanı kan temizler) ve Tanrı tarafından mübarek kılınır.

Nitekim, benzer bir uygulama Müslümanlarda da vardır;

54 R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 283.

şehit olan, kanı yıkanmadan kefenlenir hatta kanlı gömleğiyle gömülür, çünkü onun kanı temizdir, günahlarından arındırıcıdır. İslami kültür içinde de "şehit", dinî inançları yüzünden ölen ya da öldürülen (sufizm) veya İslamiyetin yayılması yolunda mücadele verirken ölenlere verilen tanımdır.

Şehit kavramı, zamanla arkaik dinlerdeki ilk öldürmenin yerini alarak bu kavramı dışarıda bırakır; ayrıca arkaik mitlerdeki şiddet hikâyesinin mesajını da ters yüz eder. Arkaik mitlerde hikâye öldürenler tarafından yazılmıştır; kurban sadece bir katharsis öğesidir; ancak öldürülmesi ile topluluk huzura kavuşabilir. Oysa şehadet kavramı ile birlikte, hikâye kurban tarafından yazılmaya başlanır. Her ne kadar şehit kutsallığa arkaik toplumlarda olduğu gibi ölümüyle ulaşıyorsa da, kendisini öldürenler ya da inancının tanıklığını kabul etmeyenler gerçek suçlulardır ve genel söylem de, şehit olan kişinin masumiyeti ve uğruna öldüğü idealin yüceliği üzerine kurulur. Şehit olmak, arkaik kurbanlık gibi, bir anlamda kolektif bir öldürmenin sonucudur. Ancak birincisinde katılım ayinleri ile kutsallığa yaklaşabilirler, ikinci durumda ise ölümüne neden olan düşman ya da sorumlular suçlanır, yaptıkları zulüm ve baskılar anlatılarak, şehidin masumiyeti yüceltilir.

Şehit, azınlık bir grupla dayanışma içindedir. Genellikle çoğunluğun normlarına uymayan, baskı gören, dışlanmış bir grubu temsil eder ama tek başına eylemi gerçekleştirir. Bağlı olduğu grup ya da ideal adına yapılsa da, kendini feda eden kişi veya kişiler tek başlarına, kendi kararlarıyla hareket ederler. Zigmunt Bauman'a göre bu eylemin, modern dünyanın kavramlarıyla düşünüldüğünde hiçbir yararı yoktur, üretkenliğin karşısındadır. Çünkü ideal için ne çok insan kendini feda ederse, ideal adına mücadele edecek insan sayısı o denli azalır: "...kalabalığın şiddetinin kurbanları, şehit olmayı kabul ederek, doğruluğu –gerçeğin karşıtlığı

olarak koyarak,– her türlü dünyasal hesap (maddi, rasyonel, pragmatik), gerçek ya da tahmini, kişisel ya da kolektif kâr, yarar gibi kavramların üstüne yerleştirirler."[55]

Karşılık beklenmeden yapılan eylemle şehit, modern kahramandan ayrılır. Şehit hayatını feda ederken en fazla moral bir pişmanlık veya bir başka dünyadaki kurtuluşun peşindedir. Modern kahraman ise yarar ve kayıp hesabı yaparak, yaptığı fedakârlığın bir şekilde karşılığını bekler. Burada sözü edilen maddi anlamda bir kâr değildir. Kişisel düzeyde bir tazminat da beklemez. En uç fedakârlığa, kendini öldürmeye hazırdır. Ancak, bu fedakârlığın doğuracağı etkinliğin başka hiçbir şekilde elde edilemeyecek olması gerekir; yani varılmak istenen amaca ulaşmanın başka yollarının kapalı ya da çok zor olması halinde, en son çare olarak bu yola başvurulur. Bu nihai fedakârlık, ölümlerini yararlı kılar.

Kutsal ve kurbanda nitelik kayması[56]

Kutsallığın sekülerleşmesi

Tarihsel olarak kutsal, genellikle din içerisinde oluşup gelişir ve dinselin belirli bir uygulaması, belirli bir dönemde ortaya çıkışıdır. Kutsal, tek tanrılı dinlerin çıkışıyla, görünmeyenin, görünenin içinde kendini göstermesi, temsil etmesi ya da aşkınlaşması olarak kendini gösterir.

Batı Avrupa'da da, feodalizm ve mutlak monarşi dönemlerinde, "kutsal iktidar" dönemleri olmuştur. Teokratik kuralların hakim olduğu bir sistemden demokrasiye geçildiğinde, toplumsalın öznelleşmesi, iktidarın kişiden bağımsız niteliği

55 Zigmunt Baumann, *Liquid society*, Blackwell Publishing, 2005, s. 58.

56 Bu bölüm, asıl ikinci kitabın konusu olan modernite bağlamında tekrar ve daha ayrıntılı incelenecektir. Bu nedenle, burada sadece konuya kısaca değinmekle yetineceğiz.

ve tarihe açılım (yani dinsel zamanın dışına çıkmak), kolektif varlığın da niteliklerini değiştirir.

Batı'da bu süreç, Reform ile başlar ama modernitenin ikinci ve belirleyici devrimi 17. yüzyılda gerçekleşir. Bir taraftan Galile ve Kopernik devrimleriyle, doğa ve evren matematiksel fizikle anlatılabilir hale gelirken, Tanrı'nın görünmezliğinin sembolleri ve temsilleri, fiziki yasalarla açıklanır. Öte yandan, Hobbes devrimiyle siyaset kurumsallaşarak (modern Devlet'in temelleri atılır), hem bağımsızlaşır, hem de "karşılıklı anlaşma"lı, istemle varolan yeni bir siyasi otorite biçimi (*commonwealth*) ortaya çıkar.

Böylece, moderniteye gelinceye dek, bireyleri kutsalın etrafında bağlayan "tensel" bağ çözülerek, bu kez bireysel ve toplumsal düzeyde parçalanarak yeni ortaklıklar oluşturur. Kolektif ve homojen bir bütün olmaktan çok, parçalanmış kimliklerin oluşturduğu bir alandır bu (toplumsal düzeyde; siyaset, dernekler, sivil toplum örgütleri, vb.). Ancak bireysel düzeyde "ötekilik" başka türlü devreye girer. Moderniteye dek, sadece görünmeyenin böldüğü bir dünyada yaşamak, bireyin kendi varlığına da yakınlığının işareti ve emniyetidir. Oysa modernite, bireyin de bütünlüğünü parçalar. Kendi varlığında –hem maddi hem de bilinçdışı düzeyde–, içsel "başkalarının" bilincine varır. Tıbbın gelişimi ile birlikte iç organlarının ayrı ayrı işlevleri giderek görünürlük kazanırken, psikanaliz öğretisi ile bölünemez (*indi-vidual*) birey, içinde başkalıkları taşıyan bir özneye dönüşür.

Ancak değişmeyen bir gerçek kalır geriye: Bireyler doğarlar ve ölürler. Oysa oluşturdukları topluluklar ya da hizmet ettikleri kurumlar yaşamaya devam ederler. Bu nedenle topluluklar, üyelerinden bağımsız olarak varolmaya ve varlıklarını sürdürmeye devam ederler (krallık, taht, devlet, ulus, vb). Değişmeyen karakterleri nedeniyle, gerçek bir kimlikleri oluşur.

İktidarın kişisel olmayan bu karakteri, bir yandan da öz-

günleşmesine yol açar. Bu sahne içinde bireyler değişir ama toplumsal yapı değişime direnç göstererek ve değerlerini koruyarak varlığını sürdürür. Bunu bir kuşaktan ötekine aktarmayı normlar ve ritüeller aracılığı ile gerçekleştirir. Normlar ve ritüeller dönüşüme uğrasalar da kalıcıdırlar. Bu dönüşüm süreci içinde kutsal kaybolmaz, ancak değişime uğrar.

Durkheimcı analize göre kutsal, toplumsalın ortak tözelliğinde yer alır. Bu kutsal iktidardan kurtulmanın iki yolu olabilir; ya yer değiştirir, ya da geriye itilir. Durkheim, bunun daha çok bir yer değiştirme olduğunu düşünür. Kutsallık, geleneksel tözünden koparak, doğrudan toplumsala nüfuz eder. Modern toplumda dinsel anlamda kutsallık tehlikeli bir biçimde geri itilmiştir ve her an geri gelebilir. Her iki durumda da kutsallıktan kurtulmak, kutsalın transferini veya değişimini saklayan bir örtüdür.

Gauchet ise, bu teze karşı çıkar ve Batı Avrupa dünyasında gerçek anlamda bir kutsallıktan kopmanın gerçekleştiğini iddia eder. Gauchet'ye göre "dünyanın büyüsünün bozulması", dinin kaybolması değil, dinin toplumsal örgütlenme içindeki fonksiyonunun azalmasıdır.

İki yüzyıldır, Amerikan ve Fransız devrimlerinden bu yana, eski dinsel mantık tamamen tersine dönmüştür. Dinden çıkmanın, dinin tamamen yok olması değil, bir önceki toplumsal ifadelenme içinde, dinsel temsiller düzeninin değişimi olduğunu daha önce de belirtmiştik. Üstelik bu temsiller, demokrasiler içinde çok farklı biçimlerde kendilerini gösterebilirler. Batı demokrasileri içinde sivil toplum özerkleşirken, toplumsal kırılmalar olsa da tarihsel süreklilik pekişir.

Gauchet'ye göre Batı tarihinin sürekliliğinin anahtarı bu siyasal devamlılık içinde toplumsal yeniliği barındırabilmiş olmasıdır.[57] Modern iktidar (Foucault ya göre)[58] bilgi-

57 M. Gauchet, *Le désenchantement...*, s. 144.

58 Michel Foucault, *La volonté...*, s. 188.

nin birikimi ve normun evrenselliği üzerine oluşur; tarihsel özelliği ise, bilginin özerkliğini ve yasanın bağımsızlığını tanımasıdır. Başka bir deyişle, bilginin birikimi Antik Yunan ve dinsel kökenlidir: Eski-Yeni Ahit kültürü evrensel normları belirler, tarihsel evrim içinde rasyonel düşünce sayesinde bilgi özerkleşir ve yasa da dinden koparak sekülerleşir. Bu üçlü süreç, modern iktidar mekanizması içinde birbirlerine eklemlenebilmişlerdir.

Çek filozof Jan Patocka'ya göre, dinselin ve kutsallığın özünde bulunan "vecdin gizemi", toplumsal düzenler değişse ve hatta radikal bir biçimde değişse bile, sürekli geri gelen bir kavramdır. Hıristiyanlığın içinde ve hatta 18. yüzyıl sonrası Aydınlanma hareketinin içinde bile, kutsal ve ortak coşku olarak niteleyebileceğimiz bu "vecdin gizemi" bulunur. Özellikle her devrim, kutsalın geri dönüşüdür; devrimci coşku içimizdeki tanrının bir çeşit ifadesidir. Örneğin Fransız Devrimi sırasında yaşananlar, insanların bir çeşit dinsel bir coşku içinde olduğunun işaretleridir.[59]

Durkheim'ın da belirttiği gibi, toplumların kendilerini tanrı gibi yüceltmeleri ya da yeni tanrılar yaratmaları, devrimlerin ilk yıllarının en büyük özelliklerindendir. Bu dönemlerde Vatan, Özgürlük, Akıl gibi nesnesi gereği tamamen laik kavramlar genel coşku ve elbirliği ile kutsallaştırılırlar.[60]

Laiklik veya sekülarizm, dinden özerkleşme, dinselin geri çekilmesi ile boş kalmış bir alanın sekülarize edilmesi değildir. Bir tarafın kaybettiğini öteki taraf kazanmaz. Bu süreç, yukarıda belirttiğimiz gibi, daha derinden bir dönüşümle birlikte, eski bağlamların yeni, "profan" ve özgürleşmiş bir düzene geçmesidir. Eski düzenin değerleri ve ritüelleri, –da-

59 Jan Patocka, *Essais hérétiques, sur la philosophie de l'histoire*, Éditions Verdier poche, s. 160-164.

60 E. Durkheim, *Les formes...*, s. 601.

ha kalıcı olduklarından– yeni düzenin alanına kayarak, yeni tözelliği sahip çıkarlar.

Modernitenin en önemli fonksiyonlarından biri, bireylerin inançlarına dokunmadan, eski kutsallık sistemini oluşturan öğelerle, başka bir düzen oluşturabilmesidir. Bu süreç, daha önce dinden geçenin, başka bir kılık altında yeni bir töz bulmasıdır.

Tüm direnişler, geriye, idilik, bozulmamış kutsallığa yeniden dönüş çabaları, gerçekte yeniliğin habercisidirler. Modernite, yani Batı kültürü, karşısında zor dayanılabilecek bir süreçtir. Ancak homojenlik demek değildir. Moderniteyi içine alan her farklı kültür, yeni, başka ama modernitenin içinde bir kimliktir. Tarde'ın sözünü ettiği, "taklit sürecinde", dışarıdan gelen (yeni), içerisi tarafından taklit edildiğinden, ortaya çıkan kesinlikle eski değil, yenidir; ancak taklit edilenden de farklıdır.

Gauchet'ye göre, dinselin geri gelişi olarak nitelendirilen yeni "dini eğilimler" de bu bağlamda değerlendirilebilirler. Ona göre Batı Avrupa toplumlarında dinselin geri gelişinin nedenleri üç faktöre bağlıdır:

1. Bireyci toplumun getirdiği bir çeşit patolojidir. Bireyin, kendi başına her şeyden sorumlu olması, başaramayanları dışlayıp geride bırakır. Bunlar, başka bir toplumsallaşma ararken, dinsele kayarlar.

2. Kendinin-kendisi ile ilişkisinin sınırı: Artık yeri, aitliği kendinin dışında belirlenmeyen birey, kendi kendisiyle baş başadır. Din ve onun etrafında oluşan cemaat kimliği, aidiyetin garantisidir. Bu garantiden yoksun kalan birey, kendini yok etmekle kendine değer vermek arasında gidip gelen bir sürecin içinde bulur kendini. Dinsellik, bu iki kutup arasında yer alır; rasyonele götüren "kendine değer vermekle", Doğu mistisizmine yaklaştıran "kendini silmek" arasında kalmış insan birinden diğerine kolaylıkla kayabilir.

3. Büyülü dünyaların yok edilemez devamlılığı: Görünenin içinde görünmeyeni arama eğilimi, tarih boyunca hiçbir zaman tamamen yok olmaz. Geleneksel olarak birbirine bağlı düzenleri, yeryüzü-gökyüzü, görünen-görünmeyeni birbirinden ayıran modernite ise, din sorusunun bu yönünü bilerek açık bırakır.[61]

İslam entegrizmi de Gauchet'ye göre, bu sürecin farklı bir ifadesidir; modernitenin maddi koşullarını manevi belirleme altında tutmanın yollarını aramaktır. Artık maddi (dünya ekonomisi, teknik) koşulları kaybolmuş eski bütünsel kutsala dönmek mümkün değildir. Bu nedenle, İslami entegrizm, siyasi radikal bir talep halinde ortaya çıkar ve dinin de doğasını değiştirir.[62]

Sonuç olarak, Gauchet'nin izinden gidecek olursak, İslam köktenciliği, modernite sürecinin globalliği içinde, modern bir reaksiyon sürecidir. İslami hareketler, modernitenin araçlarını kullanarak (TV, cep telefonu, internet) modernitenin yıkımlarına karşı belirli bir geleneksel, tarihsel kimliği korumayı radikal yollarla ararlar. Ancak, bu sosyal insanın evreni içinde, modernite dışında, yeni dinsel kutsallıkların yapılanmaları artık mümkün değildir (nitekim, Müslümanların çoğu, modern ve Müslüman olmayı içselleştirmişlerdir). Entegristlerin tavrı olan kesinlikle reddetmek ise, başka bir şekilde sahip çıkma bilinçdışı arzusunun ifadesidir.

Oysa modernite, ne kendi öz kimliğinden vazgeçmek ne de kopmaktır; "ötekini" kendinden vazgeçmeden içine almak, modernite sürecinin tam da kendisidir.

Gauchet'nin bahsettiği anlamda dinden çıkmak, dinin sosyal ve siyasi rolünün sona ermesi demektir ve modern tarihin çekim merkezidir: Bu merkez etrafında modernitenin çeşitli faktörleri örgütlenirler. Modern insanın sonluğa iliş-

61 M. Gauchet, *Un monde...*, s. 200.

62 M. Gauchet, *a.g.e.*, s. 219.

kin sorusu ölümle değil, daha çok zaman engeliyle belirlenir. Düşüncelerinin ve eylemlerinin göreceli, yarının farklı olacağının bilincinde olan modern insan, asıl "sonluluğu" bu anlamda yaşar.

Laik kurbanlar

Modernitenin eşiğinde ulus-devlet ortaya çıkar. Ulus-devlet oluşumu seküler ve aynı zamanda büyülerin de bozulduğu bir süreçtir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dinî temelleri olan kutsallık da bu süreç içinde kaybolmaz ama yer değiştirir. Kutsallığın etrafında oluşan değerler, hatta kurumlar kayarak yeni oluşan devletin etrafını sararlar. Böylece kutsal, yer ve nitelik değiştirerek, milli devletin etrafında gelişir; yani kutsal da sekülerleşir.

Ulus-devletin gelişmesi ile yeni bir kahramanlık türü, kavramı da gelişir; laik (yani profan) "vatanseverlik". Vatan için ölen kişi, şehit gibi kendisini vatanı için feda etse de, genel (kamusal) kazanç bireysel kaybın üstündedir. Søren Kierkegaard'ın altını çizdiği şekilde, bu davranış genelin yani "etiğin" alanında yer alır. Agamemnon'nun kızı İphigenia'yı Yunanistan için kurban vermesinden çok farklı değildir bu süreç; üstelik Agamemnon, *Patrias potestas* yasası çerçevesinde, sadece kendine ait olanı genel etik adına feda eder. Oysa modern kahramanları vatanı korumak için ölüme yollayan siyasal iktidar, kimsenin ne babası ne de kralıdır. Ancak modern iktidar da temelini, Foucault'nun da belirttiği gibi, "yaşama ve ölme hakkı" üzerine kurduğundan, vatanın çocuklarının ölüme gitmelerini istemek, yetkileri arasında kabul edilir.

"Vatan için hayatlarını verdiler" levhaları mezarları doldurur, binaların cephelerine yazılır. Meçhul asker anıtları, anma törenleri, Bauman'ın belirttiği gibi, anma törenleri ve

simgeleri "yaşayanlara, savaş cephesindeki ölüm anının tek başına her şeyden daha değerli olduğunu", geriye dönülüp bakıldığında, bütün bir hayattan daha üstün olduğunu hatırlatır. Böylece kahraman ölümüyle aşkınlık düzeyine ulaşırken, tüm ulus da kendilerini vatan için feda eden çocuklarına minnettarlığını, onları her vesile ile anarak gösterir.

Ancak, vatan için kendini feda eden, ulusal kurbanlardan öte, güncelliğin içinde ve yanımızdan akıp giden, görünmez kurbanlar modernitenin içinde de sürekliliklerini korurlar. Derrida, İbrahim'in oğlunu Tanrı için kurban etmeye hazırlandığı anı yorumlarken, önemli bir soruyu da ekler: "Bu cinayetin gösterisi, bir tiyatro oyunu ve ritmi ve kısalığındaki dayanılmazlığı ile aynı zamanda yaşadığımız dünyadaki güncellik değil midir? Varlığımızın yapısına öylesine girmiştir ki 'olay' niteliğini bile kaybetmiştir."[63] Derrida, bu şekilde feda edilenlerin, etik açıdan gözden kaçabildiğinin altını çizer: Kuşkusuz bugün, bir babanın elinde bıçakla bir tepenin üstüne çıkıp oğlunun boynunu kesmeye kalkışması, yani *olayın* nesnel tekrarı mümkün değildir (en azından çok zordur). Çağdaş toplum, yasalarıyla, normlarıyla, böyle bir cinayetin göz önünde cereyan etmesine izin veremez. Ancak aynı toplum, başka yapısal nedenlerle ve farklı mekanizmalarla, çocukları açlık, hastalık, bakımsızlık nedenleriyle ölüme terk edebildiği gibi, hatta doğrudan ölüme de yollayabilir. Ancak, savaşlara gönderilen ve gerektiğinde geri gelmeyen oğulların hesabı hukuki yoldan sorulamadığı gibi etik açıdan da sorgulanmaz. Dışarısı için etik dışı olan, içerisi için başka bir etiğin, yeni kutsallıklar için feda edilebilenlerin alanıdır. Bu kurbanlar görünmez bile değildirler; televizyon ekranlarını doldururlar ve bu ölçülemez kurbanlığa toplum katılır ve hatta organize eder.

63 J. Derrida, *Donner...*, s. 120.

İnsan hayatının kutsallaşması

Eski Yunan'da, bugünkü kullandığımız anlamda "hayat" sözcüğünün tek bir kelime karşılığı yoktu. Semantik olarak birbirinden farklı iki kelime kullanılırdı: *Zoe,* insan, hayvan (hatta bitkilere), yani tüm canlılara mahsus, basit, yalın hayat anlamına gelirdi; *bios* ise, bireye özgü yaşama biçimi anlamında kullanılırdı.

Agamben, Platon'un ve Aristo'nun yaşamla ilgili yorumlarında, *zoe* kelimesini kullanmadıklarına dikkat çeker; çünkü antikite kültürü içinde sadece bir canlı olarak yaşamak bir değer değildir, olamaz.[64]

Bu kozmik dünya içinde, doğmak, büyümek, ölmek, tek başına bir anlam ifade etmez: Kutsallık bölümünde birçok kez altını çizdiğimiz gibi, kişi (henüz birey değildir) bağlı olduğu toplumun, doğanın içinde herhangi bir eleman, bütünlüğün ortasında, minicik bir damladır. Minicikliğinin anlam kazanabilmesi ise, kutsala yakınlaşabilmesi, hatta bunun için "hayat"ları vermesi veya alması ile mümkündür; burada kutsal olan hayatın (*zoe* anlamında) kendisi değil, bir hayat bağışıdır.

Musevilik ve Hıristiyanlıkla birlikte, Tanrı'nın radikal olarak dünyadan çekilmesi, "öteki dünyaya" ait görünmeyen bir varlık olması (ve Hıristiyanlıkla birlikte dünya işlerini oğluna, yani İsa'ya devretmesi), İNSAN-TANRI imajının başlangıcını hazırlar. Artık arkaik toplumlarda veya çok tanrılı dinlerde olduğu gibi Tanrı ve insan bir bütün olan kozmosun aynı bütün içindeki parçaları değil, farklılaşmış, kendi bütünsellikleri olan ayrı ünitelerdir. Tanrı insanla paylaştığı kozmostan koparken, insan da tanrılardan kopar, başlı başına bir "öznelik" kazanır. Bu yeni "özne" tanrıları ve dolayısıyla kutsalı, içinde yaşadığı doğanın, her doğal olanın

64 G. Agamben, *Homo...*, s. 9.

görünümünde ifadesini bulduğu "kozmik" ortamdan "içsel" bir ortama taşır. Tek Tanrı, insanı kendi imgesinden yaratırken ona da "tek"liğini verir. Böylece, insan da tek Tanrı gibi "tek"tir, bir-eydir. Böylece insan, Tanrı'yı içinde barındırabilen, kendi başına var olabilen ve kendinden sorumlu tek başına canlıdır. Özgürleşen insan, kutsallığı da dinden bağımsızlaşmış alanlarda arar.

Ancak bu bağımsızlaşmaya rağmen, 17. yüzyıl felsefesinde insan hâlâ Tanrı'ya bağımlı, inanç sistemi içinde düşünülürdü. Öncelikle yaratan, mutlak ve sonsuz özne olan Tanrı ve sonra, tamamlanmamış, sınırlı bir özne olarak insan tanımlanırdı. Bu perspektif içinde, ahlaken ve metafizik olarak Tanrı'nın insandan önce gelmesi, ahlakın dinî temelleriyle uyum içindedir. Modern bilimlerin ve laik alanın ortaya çıkışı, bu hiyerarşiyi ortadan kaldırır. Aydınlanma çağı, insanın öncelliğinin saptanarak, kültürünün her alanında kendini kabul ettirdiği çağdır. O derece ki, Tanrı (yarattığını sandığı ve Voltaire'in deyimiyle "kendisine uygun bir biçimde geri verdiği") insanın bir "fikri" olarak kendini gösterir.

Cemaat geleneklerinden ve dinden kendisini kurtaran bireyin özgürleşme aşamasında, özel hayat, duygusal temeller üzerine kurulmuş aile, geleceği taşıdığı için giderek önem kazanan çocuk vb. gibi yeni kavramlar ortaya çıkarlar. İnsan, kendinden menkul, başka canlıların ve zaten dışta olan Tanrı'nın da girmediği küçük bir yuvarlak kurar kendine. Bu yeni yuvarlağın içindeki bağları oluşturan ise, insanlardan uzak olmayan nesnelere yönlenen ya da doğrudan insana yönelik yeni kutsallıklardır.

Bu Tanrısız yeni dünya içinde insan yalnızdır, kendisiyle baş başadır. Doğayı değiştirebildiği gibi, kendi doğası üzerindeki hakimiyetinin de sınırlarını zorlar; bedeni, organları, psişesi, her biri özel, ayrıcalıklı, incelenen alanlara dönüşür ve bunları değiştirebilecek güce sahiptir. Bu teklik ve

kendisiyle baş başalık içinde kutsalın da yeni tanım alanı insanla sınırlıdır.

Modernite içinde insanın varlığı, öznelliği öylesine önemli bir yer kazanır ki, bir "öteki din" biçimini almaya başlar. İnsanın bu denli kutsallaştırılması, "dikey bir aşkınlık"tan (bireylerin dışında ve üstündeki bütünlükler, bireye göre daha yukarıda yer alırlar), "yatay bir aşkınlığa" –bana göre diğer bireylerin bulunduğu yer– geçişin de habercisidir.

DİZİN

Agamben, Giorgio 16, 23-25, 29, 30, 65-68, 92, 107-109, 118, 203
Agamemnon 131, 181, 201
Akhenaton 154, 155
Alterite 79
Âme 74, 77
Antigone 21, 129, 131-133

Bataille, George 85, 109-112, 119, 120
Blanchot, Maurice 15
Boz Tilki 43, 47, 48, 135
Burkert, Walter 21, 57-59, 92, 93, 111, 112, 144

Daimon 77
Debray, Regis 34, 64, 70, 115, 116, 152, 157, 170, 191, 192
Derrida, Jacques 181, 183-185, 202
Dogon 34, 42-44, 46, 47, 101, 135
Dufourmantelle, Anne 129, 130

Ebedi dönüş 55, 85, 86, 141
Eliade, Mircea 81, 82, 135-137
Esprit 77

Genius 41, 77
Girard, René 93, 96-100, 113-117, 120-122, 124, 125, 127, 138, 149, 189-191, 193
Günah keçisi 100, 116, 123, 124, 190

Habil ile Kabil 21, 56, 94, 95, 106, 177, 178
Héritier, Françoise 42, 49, 53, 54
Hiyerofani 80, 81, 135
Homo necans 21, 57, 58, 62, 92, 134
Homo sacer 22-24, 32, 66, 106-108

Iphigenia 21, 130-132, 181, 201

Ikame kurban 120-123

Kanibalizm 60, 136, 137, 149
Kierkegaard, Søren 133, 181-183, 185, 201

Levinas, Emmanuel 13, 56
Lévi-Strauss 142, 146

Mimetizm 97-100
Monad 38, 48, 77
Mysterium tremendum 65, 133

Needham, Rodney 41, 69
Neoteny 55, 207
Nommo 44, 46, 47, 136

Pharmakos 118, 122
Pharmakon 122
Profan 16, 21, 23, 24, 27, 57, 64-68, 70, 76, 78, 81, 89, 100, 107, 113, 117, 119, 138, 139, 141, 146, 148, 198, 201

Religio 67, 68, 70, 85

Sacer 15, 65, 106, 108, 109
Sacred 24, 64
Sacrifice 15, 17, 24, 47, 64, 92, 101, 107, 108, 112, 113, 129, 184, 185
Sloterdijk, Peter 19, 28, 29, 33, 35, 36, 38, 41, 49, 55, 56, 63, 87, 116, 117, 162, 163, 166, 168

Tarde, Gabriel 97, 98, 199
Terra-mater 83
Tin 26, 48, 52, 74, 77-80, 125, 139, 151

Vendetta 12, 94, 96, 177, 189
Violare 61