İLKELLERDE DİN



edward evans - pritchard



ÖTEKİ YAYINEVİ

Öteki
ANTROPOLOJİ

Yapım
ÖTEKİ AJANS

Kapak Tasarımı
KORAY ARIKAN

Redaktör
SEVAL BOZKURT

Baskı ve Cilt
ÖTEKİ MATBAASI

Birinci Basım
EYLÜL 1998

İkinci Basım
KASIM 1999

YÖNETİM YERİ
Mediha Eldem Sokak 52/1
06420 Kızılay/ANKARA
Tel: 312 435 38 33
Fax: 312 433 96 09

ISBN 975-584-080-X

Edward
Evans-Pritchard

İLKELLERDE DİN

Türkçesi
Hüsen Portakal



İÇİNDEKİLER

Giriş 7

Psikolojik Kuramlar 27

Sosyolojik Kuramlar 59

Lévy-Bruhl'ün Eleştirisi 93

Sonuç 119

I

GİRİŞ

Bu konuşmalar boyunca, antropolog dediğimiz ya da en azından çalışmaları antropoloji alanına giren yapıtları inceleyeceğim; bunlar ilkel insanların dinsel inançlarıyla uygulamalarını içeriyor ve açıklıyor.

İlkel insanların dinleriyle ilgili kuramları inceleyeceğimi daha baştan açıklamak isterim. Din üzerine olan daha genel tartışmalar benim konumun dışında kalıyor. Ben sadece antropoloji alanına giren yazılarla, özellikle de İngiliz yazarlarıyla yetineceğim. İlkel dinlerin kendilerini açıklamaktan çok, bunları açıklamaya yönelik çeşitli kuramlarla ilgilendiğimizi siz de göreceksiniz.

Basit insanların dinlerinin bizi niçin ilgilendirdiğini soracak olursanız, önce şu yanıtı vereceğim: Hobbes, Locke, Rousseau'dan Herbert Spencer, Durkheim ve Bergson'a değin büyük filozoflar ve ahlakçılar, ilkel yaşamın büyük bir anlam taşıdığını ve genel olarak toplumsal yaşamı anlamaya izin verdiğini düşündüler. Ayrıca belirteceğim gibi, geçen yüzyılda bizim uygarlığımızın düşünce akımlarını değiştiren, büyük mitlerin yaratıcısı Darwin, Marx ve Engels, Freud, Frazer (ve Comte) gibi insanlar, ilkel insanlara büyük bir ilgi duydular ve her şey tümüyle yitirilmiş olmamakla birlikte, geçmişte bizi yüreklendirenin ve avutanların artık geçerli olamayacağını bize göstermek

için bu konudaki bilgilerini kullandılar. Tarihin içinden bakıldığında, mücadelenin yine de yararlı olduğu görülür.

Vereceğim ikinci yanıta göre ilkel dinler, dinsel olgunun bir parçasıdır; dinle ilgilenen kim varsa -ilkel insanların düşüncelerini ve dinsel uygulamalarını inceleyen herkes- bunların son derece değişiklik gösterdiğini, genel olarak dinlerin niteliği üzerine kimi sonuçlara varmamıza yardımcı olduğunu kabul ediyorlar; sonuç olarak bu dinler, daha yüksek dinler denilen tarihsel ve olumlu (pozitif) dinler olacağı gibi, bizimki de içinde olmak üzere, "vahiy" dinleri olabilir. Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslümanlık, Hinduizm ve Budizm gibi ortak bir kökene sahip olan ve daha evrimleşmiş bulunan dinlerden ayrı olarak dünyanın ücra bölgelerindeki ilkel dinler, birbirleriyle tarihsel bağları olmadan ancak bağımsızca gelişmiş olabilirler; bunlar dinsel olguların temel niteliklerini belirlemeye yarayacak karşılaştırma yapmaya ve genel düzeyde yargılara varmaya izin verebilirler.

Bununla birlikte, semitik dilleri ve ötekileri inceleyen tarihçilerin ve teologların, ilkel dinlere aldırış etmediklerini ve bunları önemsemediklerini bilmiyor değilim, ama bundan en az yarım yüzyıl önce Max Müller'in genel olarak dili ve dini anlamak için Hint ve Çin dinlerinin önemini kavramayı reddedenlere karşı nasıl savaşım verdiğini düşünerek avunuyorum. Bu savaş henüz kazanılmadı ama ilerlemeler gerçekleştirildi. Gerçekte daha uzağa giderek diyeceğim ki, vahiy dinlerinin niteliklerini tümüyle anlamak için doğal denen dinleri anlamak gerekir, çünkü başlangıçta eğer insan belli belirsiz bir vahiy kavramına sahip olmasaydı, daha sonra vahiy (Tanrı esini) olmazdı. Ya da daha doğrusu şöyle dememiz gerekiyor: Doğal dinle, vahiy dini arasında bir ayrım yapmak yanlıştır ve yanlış anlamaya yol açmaktadır, çünkü belli bir anlamda tüm dinler, Tanrı esini dinlerdir; her yerde dış dünya ve akıl insanlara Tanrısal varlığı esin-

lemiştir ve kendi öz doğasının ve yazgısının bilincine vardırmıştır. Ermiş Augustin'in şu sözleri üzerine düşünebiliriz: "Günümüzde Hıristiyan dini dedikleri şey, eskilerde de vardı; insan soyunun var olmasından, İsa'nın varoluşuna değin vardı; gerçek din dedikleri -Hıristiyanlık- daha önceden vardı."

Her ne kadar ilahiyat öğrencileri bize biraz küçümsemeyle baksalar da, antropologların -yazılı metinlerine sahip olmadığımız- ilkel dinler üzerine topladığı öğeler sayesinde bu bilim kurulabilmiştir. Yine her ne kadar kesin olmasa da, karşılaştırmalı dinler ve henüz çok eksik olan antropolojik kuramlar semitik, Hint-Avrupa ve eski Mısır gibi klasik dillere hizmet etmiştir ve yine hizmet edebilir. Bu konuşmalar boyunca, bu kuramlardan kimilerini inceleyeceğim ve yine İngiltere'de Tylor ve Frazer'in Fransa'da Durkheim, Hubert, Mauss ve Lévy-Bruhl'ün yapıtlarındaki çeşitli bilgi dallarının etkilerinden de burada söz edeceğim. Bu kuramlar günümüzde kabul edilmeyebilir ama kendi dönemlerindeki düşünce tarihinde önemli roller oynadılar.

Bu konuşmalarda dinle ne denmek istendiğini tanımlamak kolay olmayacaktır. Eğer inançlar ve uygulamaları üzerine ısrarla duracak olursak, Sir Edward Tylor'ın dine verdiği tanımı kabul edebiliriz; bu tanım bize biraz güçlük çıkarmış olsa bile: Ona göre din, ruhsal güçlere inanmadır. Tylor'ın tanımının ötesine gidecek varsayımları analiz etmek ve tartışmak zorunda kalsam da, başka bir tanımı seçmek elimde değil. Kimi kez din başlığı altında büyü, totem ve tabu kavramları da toplanıyor; büyücülük bile buna katılıyor, "ilkel anlayış" sözcüğünü kapsayan, Avrupalılara göre usdışı ve boş inançlara dayanan ne varsa. Ben sık sık büyü sözcüğünü anacağım, çünkü birçok yazar dinle büyü arasında bir ayrım yapmıyor, büyüsel dinden söz ediyor ve dinle büyünün evrim içinde birbiriyle bağlantılı olduğunu düşünüyor. Diğerleriyse, dinle büyü arasında bir ayrım yapıyor

ama her ikisi için de benzer açıklamaları getiriyorlar.

Kraliçe Victoria döneminin* bilginleri ve Eduard VII, ilkel halkların dinleriyle çok ilgilendiler; kuşkusuz bunun nedeni, kendi dinlerinin bir bunalım döneminden geçiyor olmasıydı, ayrıca bu konuda çok sayıda yazı ve kitap yayınlanmıştı. Eğer bu yazarlara başvuracak olursam, yapacağım konuşmalar yazı başlıkları ve yazar adlarıyla dolar. Öyleyse ya en çok etkisi olan yazarlar arasında bir seçim yapacağım ya da din olgusunu analiz etmekle kendini gösteren yazarları seçeceğim ve bunların kuramlarını antropolojik düşünceleri temsil ediyor diye tartışacağım. Bu yöntemler ayrıntılar açısından bir zayıflık olsa da, daha büyük bir açıklık bunu dengeleyecektir.

İlkel din üzerine kuramlar, psikolojik ve sosyolojik diye ayrılabilir; psikolojik kuramlar da, Wilhelm Schmidt'e göre zekâya ve duyguya göre ayrılabilir.

Her ne kadar kimi yazarlar böyle bir sınıflama yapmasa da ya da bu sınıflamayı her ikisi için de geçerli kılsalar, bu sınıflama, aşağı yukarı, tarihsel sıralamaya göre konuyu açıklamak için bir temel oluşturacaktır.

Bu yazarlara karşı katı davranacağımı belki düşünebilirsiniz, ama din olgusu konusunda yaptıkları açıklamaların ne denli yetersiz, hatta gülünç olduğunu gördüğünüz zaman, benim getirdiğim sınırlamalar size abartılmış görünmeyecektir. Bu dinlerden olmayanlar, yaptıkları yanlışlıkları ya da en azından yazdıklarının doğruluğunun kuşku götürür olduğunu belki bilmiyorlardır. Geçmişte ve günümüzde öğrenim kurumlarında büyü, animizm, totemizm vd. üzerine herhalde aynı şeyler sergileniyor. Buna göre ben de aynı şeyi yapmaktan çok eleştirmeliyim ve bir dönem kabul edilen kuramların, daha sonra niçin

* Kraliçe Victoria dönemi, İngiltere'de geçen yüzyılın ikinci yarısını kapsıyor. 1901-1910 yıllarında kral olan Eduard VII, Victoria'nın oğludur.

kabul edilmez olduğunu, bütünüyle ya da kısmen reddetmek gerektiğini göstermeliyim. Eğer birçok karanlık nokta ve belirsizlik olduğuna sizi inandırabilirsem, boşuna çalışmamış olacağım. Ortaya konulan sorulara açık yanıtlar bulduğunuz zaman, bu inancınız bir kuruntu olmayacaktır.

İnsan durup gerilere baktığı zaman, ilkel insanın inançları dinin gelişimi ve kökeni üzerine bir sürü kuramın nasıl dile getirildiğini anlamakta güçlük çekiyor. Bunun nedeni sadece yeni araştırmaların bize öğrettiklerini, o dönemdeki yazarların bilmemesi değildir. Burası açık ama konuyu ortaya koyuşla ilgili olgular onlar için ulaşılabilir olduğu halde, sağduyu açısından ne denli çok şeyi çelişkili bir şekilde söylemiş olduklarını görmek bizim için şaşırtıcıdır. Bununla birlikte, bu insanlar, iyi eğitim görmüş, konunun uzmanı bilginlerdir. Bugün bize yanlış ve yetersiz görünen bu yorumları ve açıklamaları anlayabilmek için, o dönemin görüşleri üzerine tam bir inceleme yapmak gerekir; duygusal dinsellikle birlikte, pozitivizm ve evrimci düşünceyle sınırlanan o dönemin entelektüel koşulları titizlikle incelenmelidir. Daha sonraki konuşmalarda bu kuramlardan kimilerini ele alacağız ama şimdiden size bir kitabı okumanızı salık vereceğim: F.B. Jevons'ın *Dinin Tarihine Giriş* adlı bu kitabı, yayınlandığı zaman, çok beğeni kazandı ve klasik yapıtlar arasına girdi. F.B. Jevons bu kitabını yazdığı zaman (1896), Durham (İngiltere) Üniversitesi'nde felsefe profesörüydü. Ona göre din totemizmin çoktanrıcılığa ve tektanrıcılığa doğru tekbiçimli ve evrimci gelişimiydi; animizm ise, dinsel bir inanç biçiminden çok, ilkelliğin felsefi bir kuramıydı.[1] Bununla birlikte, ben onun kuramlarını tartışmak niyetinde değilim. Ben bu kitabı, ilkel dinler üzerine kurulan kuramların ne denli yanlış olabileceğini göstermek için tanıdığım en iyi kitap olarak anıyorum, çünkü günümüzde geçerli olabilecek bir tek tümce ya da kuram

1 F.B. Jevons, An Introduction to the History of Religion, 1896, s. 206.

içermediğini söyleyebilirim. Bu kitap saçma varsayımlar yapısının, dayanıksız sanıların, boş kurguların, varsayımların, usa aykırı onayların, yersiz benzetmelerin, yanlışların ve yanlış yorumların bir koleksiyonudur; özellikte totemizm üzerine yazılmış olanlar, bir saçmalık dokusundan başka bir şey değildir. Sunacağım kimi kuramlar safça görünse de sizden kimi olguları aklınızda tutmanızı rica edeceğim. Bu kitap yazıldığında, antropoloji çocukluk çağını yaşıyordu -ve henüz çocukluktan çıktı-. Son günlere değin* yazın adamları için hoş bir alanı oluşturan bu konu modası geçmiş, boş kurgu ve felsefe alanı olarak kaldı.

Eğer psikoloji bağımsız bir bilim olmaya doğru ilk adımlarını 1860'lı yıllarda attıysa ve felsefi geçmişin baskılarından ancak kırk ya da elli yıl sonra kurtulduysa, toplumsal antropoloji de ilk adımlarını nerdeyse aynı yıllarda attı ve önündeki engellerden son yıllarda kurtuldu. Ortada olağanüstü bir olay var: İlkel din üzerine kuramları olan antropologlardan hiçbiri, ilkel bir topluluğa asla yaklaşmadan etkili oldular; bu olay, bir kimyacının bir laboratuvara hiç adım atmamasına benziyordu. Bu antropologlar kâşiflerin, din yayıcılarının, yöneticilerin ve tüccarların verdiği raporlara güvenmek zorunda kalıyorlardı. Bunların edindiği bilgilerin dikkatle ele alınması gerektiğini açıkça ifade etmek isterim. Bu bilgilerin tümüyle uydurma olduğunu söylemiyorum - gerçi kimi kez öyleydi- ama Livingstone, Schweinfurth ve Palgrave gibi kimi ünlü gezginler bile dikkatsiz ve kaygısızdı. Bu bilgilerin çoğu yanlıştı -güvenilmezdi- ve modern araştırma kurallarına göre yüzeyseldi, konuyla bağlantılı değildi -ve bu yargı, ilk meslekten antropologlar için de doğruydu. İyice düşünüp tartıştıktan sonra diyeceğim şu ki, ilkel halkların düşüncelerinin ve davranışlarının ilk betimlemeleri, dahası, bunlara dayanan yorumlar, safça kabul edilemeyeceği gibi, kaynak-

* Elimizdeki bu kitabın yazılış tarihi 1965'tir.

ları incelemeden de kabul edilmemeli ve doğru kanıtlar aranmalı.

Daha önce kâşiflerin ya da diğer gezginlerin dolaştığı yerlerdeki ilkel insanlar arasında araştırma yapanlar, en basit gözlemlerde bile bunların raporlarının çoğunlukla yanlış olduğunu görebilir -özellikle de dinsel inanç konusunda-. Benim iyi bildiğim bir bölgeyi örnek olarak vereceğim. Ünlü kâşif Sir Samuel Baker'in 1866'da Londra Entoloji Derneği'nde yaptığı konuşmada, Kuzey Niloteler'in dinleri üzerine söyledikleri, yazdıkları ve monografileri şaşırtıcıdır: "İstisnasız onların hiçbiri yüce bir varlığa inanmadığı gibi, hiçbir kült ya da tapınma biçimi de bilmiyorlar. Tümüyle bilisiz kafalarından boş inanç ışığı bile geçmiyor; kafaları öylesine durgun ki, onların zavallı dünyasını bataklık oluşturuyor."[2]

1871'den itibaren Sir Edward Tylor, elindeki bilgilerle bunun doğru olmayacağını gösterdi.[3] Bir toplumun dinsel inancından söz ederken, son derece dikkatli davranmak gerekir, çünkü yerliler üzerinde yapılan doğrudan gözlemler Avrupalıların dikkatinden kaçıyor; kavramları, imgeleri ve sözcükleri anlamak için, dili sonuna değin iyi bilmek ve kavramlar sistemini tanımak gerekiyor, çünkü bunlara katılan, inançların ve tapınmaların bütününden ayrılan özel inançların tek başlarına hiçbir anlamı yoktur. Bu yeteneklerin dışında, araştırmacıların bilimsel bir anlayışa sahip oldukları da pek seyrek bir şeydi. Kimi din yayıcılarının iyi bir eğitim gördükleri, dili iyi konuştukları doğrudur ama konuşma dilini iyi kullanmak, onu iyi anlamak anlamına gelmez; ben bunu çoğu zaman Avrupalılar, Araplar ve Afrikalılar arasında gözledim. Bu yeni bir anlaşmazlık nedeni ve yeni bir risktir. Yerliler ve din yayıcıları aynı sözcükleri söylüyorlar ama bu sözcükler birbirinden ayrı anlamlar taşıyor. Yerliler arasında kurumları, alışkanlıkları ve töreleri (yöneticilikten, din

2 Sir S. Baker, The Races of the Nile Basin, 1867, s. 231.

3 E.E. Tylor, Primitive Culture, 1891, s. 423-424.

yayıcılığından ve ticaretten uzak kalarak) çok yakından incelemeyenler, sadece herkesin ortak çıkarından söz eden bir diyalektiği öğrenebilirler. Basit bir örnek alalım; bu örnek yerlilerin "Tanrı" derken kullandıkları sözcük olsun. Yerliler için bu sözcük, din yayıcıların Tanrı kavramına göre belirsiz bir karşılığa sahip olduğu gibi, oldukça da sınırlı kalıyor. Artık aramızda olmayan profesör Hocart, bu tür göze çarpan bir belirsizlik örneğini Fidji'den vermişti:

(Hıristiyan) din yayıcıları ***ndina****'yı anarak Tanrıdan sözederken, başka Tanrı olmadığını söylemek istiyorlar. Yerliler bundan, insanın güvenebileceği bir tektanrının var olduğunu ve bir tektanrının iş gördüğünü anlıyorlar. Diğer Tanrılar başka anlarda etkili olabilirler ama onlara güvenilmez (onlardan bir şey beklenmez). Öğretmen bir şey söylerken, öğrencilerin başka şeyi anladığını gösteren örneklerden birisidir bu. Her iki yan da genel olarak birbirlerini anlamanın bilmeden mutluluğunu taşıyorlar. Bunun bir tek ilacı vardır: Din yayıcılarının yerlilerin alışkanlıklarını ve inançlarını çok iyi bilmeleri gerekir.*

Ayrıca bilginlerin kendi kuramlarını betimlemek için kullandıkları raporlar sadece yanlış değildi -bu konuşmaların başlıca amacı budur-, ayrıca açıkça seçmeciydi. Gezginler kendilerine ilginç gelen barbar ve heyecan verici ne varsa, bunları not ediyorlardı. Büyü, barbar dinsel ritler, boş inançlar, ilkel insanın yaşamının onda dokuzunu temsil eden güncel yaşama ağır basıyordu ve onun başlıca kaygısını oluşturuyordu. Bu güncel uğraşılar ava ve balığa gitmekti; meyve ya da yenilebilir bitki köklerini toplamaktı; tarım işleriyle uğraşmaktı; sürüye bakmak, ev, alet ya da silah yapmaktı, son olarak da günlük işlerle uğraşmaktı. Bu ilişkiler, törelerin öngördüğü yaşam içindeki gerçek yeri tutmuyordu. Sonuç olarak gözlemciler gizli ve gizemli saydıkları boş inançlara aşırı dikkat ederken, mistik insan

ilkellerin yaşamında daha çok yer işgal ediyordu; öyle ki, güncel dünya, deneysel sağduyu ve sıradan işler ikincil önem kazanıyordu; onlar için yerliler otoriter yöneticiye, gayretkeş misyonerlere gereksinim duyan çocuksu varlıkları temsil ediyordu; özellikle de bunların dinsel törenlerinde birkaç karanlık ize rastladıklarında, bunu fırsat biliyorlardı.

Böylece bilginler, dünyanın dört bucağından küçük fırsatlarla edindikleri bilgilere göre çalışıyorlar ve *Altın Dal, Gizemli Gül* gibi ilginç adlar taşıyan kitaplar yayınlıyorlardı. Bu kitaplar üretilmiş imgeleri ya da daha doğrusu ilkel insan aklının bir karikatürünü temsil ediyordu: Çocuksu, boş inançlara dayalı, düşüncelerinde tutarlı olamayan ya da eleştirisel yargılama yeteneğinde bulunamayan. Olguların kullanılmasında bu ayırt etme eksikliği bu dönemin tüm yazarlarında bulunur:

Amaxosalar saldırgan olmak için sığır ödü içiyorlar. Ünlü Mantuana otuz tane şefin ödünü içmişti; bunun kendisine güç vereceğini sanıyordu. Birçok halk, örneğin Yarubalar "kanın yaşam" olduğuna inanıyordu. Yeni Kaledonyalılar, güçlü ve cesur olmak için öldürdükleri düşmanlarını yiyorlardı. Timorlaut'da, güçsüzlüğü iyileştirmek için ölmüş düşmanın eti yeniyor. Halmehara'nın insanları, gözüpek olmak için ölen düşmanlarının kanını içiyorlar. Amboina'da savaşçılar cesur olmak için kurbanlarının kanını içiyorlar. Celebes'in insanları, bedenlerine güç katmak için düşmanlarının kanını içiyorlar. Dieri yerlileri ve komşu kabileler güçlü olmak için insan eti yiyor ve kanını içiyorlar, hastaları ovmak için onun yağını kullanıyorlar.[4]

Yazılı tüm yapıtlar böyle sürüp gidiyor.

Malinowski sayesinde bu yöntemin güvenilmezliği büyük ölçüde ortadan kalktı; çünkü o örnekler vererek ilkel insanlar

4 A.E. Crawley, The Mystic Rose, 1927, s. 134-135.

üzerine yapılan araştırmaların gülünçlüğünü gösterdi; bunları bilginlerin kullandıklarını ortaya koydu. Biz "antropologları etkileyen ve yerlileri birer gülünç varlık gibi gösteren" uzun tıraşlardan söz ediyor Malinowski. Örneğin, "Brobdignacien"lerde bir kimse kayınvalidesine rastladığı zaman birbirlerine hakaret yağdırmaya başlıyorlar, sonra gözleri morarmış olarak ayrılıyorlar. Bir Brodiag bir kutup ayısına rastladığı zaman, kaçıp kendini kurtarıyor ve kimi kez ayı onun peşinden gidiyor. Kaledonya kentinde, yerlinin birisi yolda rastgele bir şişe viski bulduğu zaman, bir dikişte içkiyi bitiriyor ve bir başka şişe aramaya başlıyor."[5]

Henüz basit düzeyde ilk yanlışların araya girdiğini görüyoruz. Rahat koltuğa yerleşmiş bilginlerin derleme yöntemleri, başka yanlış anlatımlara da yol açıyor. Bütün olarak tarihsel eleştiriden ve tarihçinin olguları değerlendirmesi için kullandığı kurallardan son derece habersizdiler. Eğer gözlemciler ilkel insanların varlığının gizemli görünüşünü haklı çıkarmak için buna öncelik vererek yanlış bir izlenim bırakıyorlardıysa, bu izlenim "karşılaştırılmalı yöntemin" gösterişli bir albümü diye nitelendirilerek ortaya konuyordu. Bizim konumuzla ilgili olarak bu yöntem, dünyanın dört bucağından ve birinci elden bilgileri topluyor, bunları kendi bağlanımlarından uzaklaştırarak olguları bozuyor, yalnız garip, yabancı, gizemli, bize boş inanç gibi görüneni alıyor ve ilkel insanın kafa yapısını temsil ettiğini sandığı tüm bu bilgileri, bir elçabukluğu ile bir mozaik içinde topluyordu. Buna göre ilkel insan özellikle Lévy-Bruhl'ün ilk yapıtlarında tümüyle akıldan yoksun bir varlık gibi görünüyordu; kuşkulu ve korkulu bir dünya içinde, doğaüstü terör altında yaşıyor, büyü ya da duayla bu tehlikelerden kaçmaya çalışıyordu. Bu tablonun gerçeği tümüyle yanlış anlattığı konusunda günümüzün antropologları sözbirliği edebilirler.

5 B. Malinowski, Crime and Custom in Savage Society, 1926.

Bu yönteme yanlış olarak "karşılaştırılmalı yöntem" deniyor; eğer bununla analitik karşılaştırma denmek isteniyorsa, gerçekte bu çok az bir karşılaştırmayı içeriyordu. Kimi ortak nitelikleri var sanılan öğeleri bir araya getirmekle yetiniyordu. Bu bir karşılaştırmalı yöntem değildi, psikologların "anekdotik" dedikleri bir yöntemdi bu. Çeşitli tiplerdeki çok sayıdaki örnekler, genel bir ideyi betimlemek için bir araya getiriliyor ve bir yazarın tezine dayanıyordu. Ama bir kuram ayıklanmamış örneklerle doğrulanmaya çalışılmıyordu. Hipotez denilen -en saçma- varsayımlar ortaya çıkıyordu. Tümevarımcı mantığın en basit kuralları bile bilinmiyordu. Freud'un da onayladığı bir örnek ele alalım : Eğer Tanrı, baba imgesinin idealize edilmiş ve yüceltilmiş bir yansıması ise, çeşitli Tanrısallık kavramının, ayrı ayrı tipteki toplumlarda babanın aile içinde tuttuğu yere göre değiştiğini de göstermek gerekir. Çok seyrek durumlarda göz önüne alınan olumsuz örnekler de gecikmiş, çökmekte olan, can çekişen ya da geriye doğru evrim içinde yaşayan gelişmeler olarak reddedilmiştir. Çünkü gelecek konuşmamda da göreceğiniz gibi, ilk antropolojik kuramlar, yalnızca ilkel din için psikolojik açıklamalar aramıyordu, ayrıca bunu ilerlemekte olan bir evrimin içine ya da toplumsal gelişmenin bir aşamasına yerleştiriyordu. Böylece tümdengelim yoluyla mantıksal bir gelişim zinciri kuruluyordu. Tarihsel belgeler eksik olduğu için, böyle bir durumda tarihsel gelişmenin bir mantık örneğine uygun düştüğünü gönül rahatlığıyla söylemek olası değildi. Gerçekte geçen yüzyılın ortasından itibaren ilerleme kuramından yana olanlarla, gerileme kuramından yana olanlar arasında bir kavga vardı; birinciler, yavaş da olsa, ilkel toplumların ilerlemekte olan bir gelişim içinde olduklarını, uygarlığa doğru yol aldıklarını belirtiyor; ikinciler ise, bu toplumların yüksek teolojik kavramların kimi ilkel toplumlarda bulunduğunu ve bunun daha öteye gidecek bir gerçeklik ışığı olduğunu söylüyordu; öteki

bölümde bulunan insanlarsa, bu kavramların daha eski bir uygarlığın kalıntıları olduğunu ileri sürüyordu.

Herbert Spencer (1820-1903, evrimci felsefenin kurucusu), tüm sorunların dışında bağımsız bir anlayışa sahipti.[6] Ama (Andrew Lang ve bir noktaya değin Max Müller bunun dışında kalarak) öteki antropologlar ve sosyologlar ilerlemeciliğin partizanıydılar. Gelişmiş toplumların aştığı evrimleri gösterecek tarihsel kanıtların eksikliği karşısında, bu basamakların yükselen ve çoğu zaman değişmeyen bir sırayı izlediği düşünülüyordu. Önemli olan, aşağı yukarı mantıksal gelişmenin basamaklarına uygun düşen ve -yazara göre- düzenli bir gelişmenin şu ya da bu şemasının tarihsel doğruluğunun kanıtı sayılabilecek bir örneği -nereden olursa olsun- bulmaktı. Eğer ben yalnızca antropologlardan oluşan bir okuyucu kitlesine seslenecek olursam, artık kullanılmayan yöntemlerden söz ettiğim için beni boşuna zaman harcamakla suçlayacaklardır.

İlkellerin dinini betimlemek için yaratılan özel terimler, güçlükleri daha da artırdı, çünkü bunlar ilkellerin anlayışının bizimkinden çok ayrı olduğunu ve bizim söz haznemizle, bizim ulamlarımızla onların kavramlarının açıklanamayacağını telkin ediyorlardı. İlkel din "animist", "pre-animist", "fetişist" idi. Böylece yerlilerden *tabu* (Polinezya), *mana* (Melanezya), *totem* (Kuzey Amerika yerlileri) ve *baraka* (Kuzey Afrika Arapları) gibi sözcükler alındı. Terimlerin taşıyacağı anlamların büyük güçlükler çıkaracağını yadsımayacağım. Örneğin İngilizce ile Fransızca arasında önemli güçlükler var ve ilkel dilden bizim dillere aktarma yaptığımız zaman bu tür güçlüklerle daha da çok karşılaşıyoruz. Bunlar bizim uğraşı alanımız içinde büyük sorunlar yaratıyorlar; bu nedenle bu konuyu daha da açmama izin veriniz.

6 H. Spencer, The Principles of Sociology, 1882, s. 106.

Eğer bir etnolog, Orta Afrika insanlarının *ango* sözüyle köpek demek istediklerini ileri sürerse, bu tümüyle doğrudur, ama o *ango* sözüne çok sınırlı bir anlam vermiş olur, çünkü yerlilerin *ango* sözcüğüne yüklediği anlam, bizim için "köpek" sözcüğünden çok ayrıdır. Köpeğin önemi bizim için ayrı, onlar için ayrıdır; onunla ava giderler, onu yerler. Metafizik terimler söz konusu olduğu zaman, aradaki anlam ne kadar çok değişiyor! Gerçi yerlilerin terimleri de kullanılabilir ve bunların anlamları ayrı bağlamlarda ve ayrı durumlarda gösterilebilir. Bununla birlikte bu açıkça sınırlı bir yoldur. Eğer bu sınır zorlanacak olursa, o zaman bu yerli halkı kendi diline göre betimlemiş oluruz. Burada büyük yanlışlıklara yol açılabilir. *Totem* teriminde olduğu gibi, yerli bir dilin terimleri standartlaştırılabilir ve diğer toplumlarda birbirlerine benzeyen olguları betimlemek için kullanılabilir; bu da kendi kaynağına uygun düşer. Ama bu kimi kez büyük yanlışlıklara yol açar, çünkü benzerlikler yüzeysel olabilir ve söz konusu olgular çok farklı olabilir, terim tüm anlamını yitirebilir. Goldenweiser'in de gösterdiği gibi, gerçekte bu *totem* teriminde başımıza geldi.

İlkel dinlerle ilgili kuramları anlamak için önem taşıdığından bu terimler üzerinde ısrarla duruyorum. Gerçekte yerlilerin düşüncelerini çevirmek için onların kendi dillerinde bir terim ya da bir tümce bulmak olasıdır. Böyle yerli diliyle konuşulan bir sözcüğü "Tanrı", "akıl", "ruh" olarak çevirebiliriz, ama bu durumda bu sözcüğün yalnız yerliler için ne anlama geldiğini sormakla kalmamalı, çevirmenler ve okuyucular için de ne anlama geldiğini ayrıca sormalıyız. Öyleyse iki anlamda da tanımını yapmalıyız: İki sözcük arasındaki anlamın kısmen kapsanması daha iyi olur.

Sözcüklerin anlamına ilişkin güçlükler her zaman çok olmuştur, bunlar sadece kısmen çözülebilmiştir. Karşı tarafın sunduğu soruna da böyle bakabiliriz, örneğin din yayıcılarının

İncil'i yerlilerin diline çevirirken gösterdikleri çabayı göz önüne getirebiliriz. Eski Yunancadaki fizikötesi kavramlar Latinceye çevrildiği zaman da, üzücü sonuçlar ortaya çıktı ve yanlış yorumlara yol açtı. Daha sonra *İncil* İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca gibi çeşitli Avrupa dillerine çevrildi. *İncil*'den bir parçayı, örneğin bir mezmuru alıp çevirmek ve çeşitli dillerin buna verdiği özel niteliği görmek bana çok öğretici geldi. İbraniceyi ya da semitik dilleri bilenler, bu yorumları ilkel deyimlere çevirerek elde edilecek etkiyi görmek için oyunu tamamlayabilirler.

İlkel dillerin durumu bizim için ne denli umutsuz! Hıristiyan din yayıcılarının "kuzularımızı otlatınız" tümcesinde olduğu gibi, "kuzu" sözcüğünü eskimo diline çevirmeye çalışmışlardı. Elbette Eskimoların tanıdığı bir hayvanı örnek vererek, sözgelimi "foklarımı yayınız" diyerek bu sözler onlara anlatılmaya çalışılabilir, ama bu durumda Yahudi bir çoban için kuzu ne ise, bir Eskimo için de fok o olmuş olur. Örneğin şöyle bir tümce nasıl iletilebilir: Mısırlıların atları "ettir, ruh değil", eğer bir insan ömründe hiç at görmemişse ve Yahudilerin ruhta oluştuğu konusunda bir şey bilmiyorsa, bunu nasıl algılar?

Bunlar sıradan örnekler. İzin verirseniz daha karmaşık örnekler sunayım. Şu tümce hottentot diline nasıl çevrilebilir: İnsanların ve meleklerin dilini konuşsam bile, Tanrı sevgisinden yoksun isem... İlk önce ermiş Paul'ün dinleyicilerinin bu tümceyi nasıl anladıklarına bakmak gerekir ve "insanlarla meleklerin dilinin" dışında, hangi yorumcular *eros* (aşk), *agape* (şölen) ve *caritas* (hayırseverlik. Tanrı sevgisi) sözlerinin anlamı için derin bilgilerine başvurmadılar? Peşinden Hottentot dilinde bunların karşılığını bulmak gerekiyor ve bulunmadığı için de, ne bulunursa onunla yetiniliyor. "Başlangıçta söz vardı" tümcesi Amerikan yerlilerinin diline nasıl çevrilir? İngilizcede bile (In the beginning was the Word) bunu çevirmek için, dinbilgisel araştırmalar yapmak gerekiyor. Din yayıcıları bu güçlükleri aşmak

için cesurca ve büyük bir içtenlikle kavga verdiler, ama benim edindiğim deneyimlere göre yerlilere öğrettikleri şeyler hiç de doğru dürüst anlaşılmıyor ve içlerinden çoğu bunu kabul ediyor. Genelde buldukları çözüm yolu, çocukların kafa yapısını, Avrupalı çocukların kafa yapısına dönüştürmek, ama bu bir çözüm değil ki. Dikkatinizi Hıristiyan din yayıcılarının üzerine çekiyorum, ama bu sorunu burada bırakmak gerekiyor, çünkü konuşmanın konusu, din yayıcıları değil.

Ayrıca genelde çeviri sorununu da tartışacağım, çünkü bunu da kısa kesmek olası değil. Herkes "traduttore, traditore" (çevirmen haindir) formülünü biliyordur. Eğer konuşmamın girişinde bunları anıyorsam, bunun nedeni, ilkel dinler üzerine kuramların değerini yargılarken, bilginlerin kullandıkları sözcüklere ne anlam verdiklerini akılda tutmak içindir. İlkellerin eğilimlerini nasıl yorumladıklarını anlamak istiyorsak, bunları yorumlayanların kafa yapılarını da anlamalıyız; ayrıca içinde bulundukları durumu bilmeli ve toplumsal sınıflarına, cinsiyetlerine ve bulundukları çağa göre şeyleri nasıl yorumladıklarını göz önüne almalıyız. Din konusunda bunlar, benim bildiğim kadarıyla, bir ya da öteki dinden oldukları için, her şeyi biliyorlardı. İyi tanıdığımız antropologların adlarını buraya alalım: Tylor Kuveker'di, Frazer Prespiteryen, Marett Anglikan, Malinowski Katolik'ti, oysa Durkheim, Lévy-Bruhl ve Freud Yahudi kökenliydi. Bununla birlikte, bir ikisinin dışında bunların geçmiş durumları ve kökenleri ne olursa olsun, yaşadıkları dönemde yazdıklarının en büyük etkisi, bunların bilinmezci ya da ateist olmalarından ileri geliyordu. Bunların gözünde ilkel dinler, diğer inançlardan ayrı bir değer taşımıyordu; bu ise bir yanılgıydı. Bergson'un dediği gibi bunlar kendilerine şunu sormuyordu: "Nasıl olur da, akıl sahibi varlıklar, akla aykırı inançları kabul edebilirlerdi ve ediyorlar, nasıl bunu hâlâ uygularlardı?"[7]

7 H. Bergson, Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı, 1956, s. 103.

Bununla birlikte, on sekizinci yüzyılın akılcı filozoflarının iyimser kanışlarına göre -eğer insanlar aptal ve kötü idiyse, bunun nedeni, kurumların kötü olmasıydı; eğer insanlar kötü kurumlara sahipse, insanlar bilisizdi ve boş inançları vardı; eğer insanlar bilisiz ve boş inançlara sahipse, bunun nedeni din adına sömürülmüş olmalarıydı; bu sömürünün başında kurnaz ve açgözlü papazlarla, bunlarla dayanışma içinde olan utanmaz toplumsal sınıflar vardı. Bu kanıları az çok bilinçli olarak paylaşıyorlardı; onların düşüncelerinde ve kavramlarında az ya da çok üstü kapalı bir şekilde bunlar yer alıyordu. Eğer bu büyük bilginlerin kuramlarını anlamak istiyorsak, onların eğilimlerinin ne olduğunu da anlamalıyız. Bunlar ilkel dinlerde, Hıristiyanlığa ölümcül bir darbe indirecek bir silahı arıyorlar ve bulacaklarını sanıyorlardı. Eğer ilkel dinin bir heyecan geriliminin ya da bunun toplumsal işlevinin tahrik ettiği bir boş kuruntu, usa aykırı ve saçma olduğu açıklanabilir ve geçersiz kılınabilirse, buradan hareket edilerek büyük dinler de gözden düşürülebilir ve benzer şekilde ortadan kaldırılabilirdi. Kimi durumlarda bu eğilim pek gizlenmemiştir; örneğin Frazer, King ve Clodd'un yapıtlarında. Ben bunların içtenliğinden kuşkulanıyorum; bir yazımda gösterdiğim gibi,[8] onlara yakınlık da duyuyorum ama onaylamıyorum. Bununla birlikte, sorun bizim için onların haklı ya da haksız olduklarını bilmek değil; akılda tutulması gereken şey, o dönemin tutkulu akılcılarının ilkel dinlerle doldurdukları tabloyu bozmuş olmaları ve bugün bize görünen şekliyle insanın canını sıkan ya da dahası gülünç kaçan yetersiz bir tondaki yapıtların verilmesidir.

Bu antropologlar için tüm dinsel inançlar saçmaydı, dünkü ve bugünkü antropologların çoğu için de durum yine aynı. Bununla birlikte, bu saçmalığın da bir açıklanması bulunmalıydı ve bu açıklama psikoloji ve sosyolojinin terimleriyle sunuluyor. İlkel

8 Din ve Antropologlar, Nisan 1960.

dinleri inceleyen yazarların eğilimi, büyük dinler de içinde olmak üzere tüm dinlerin temel niteliklerini açıklamaya hizmet için, ilkel dinlerin kökenini açıklamaktı. İlkel halkların dinlerinin açıklanması, "ilkler" denilen, yani İsrail dininin ve bunun sonucu olarak, bu dinden çıkan Hıristiyanlığın kökeni için açık ya da kapalı bir şekilde geçerli olmalıydı. Örneğin Andrew Lang'ın dediklerine bakalım: "Atalar kültünü tüm inançların anahtarı sayan kuramcı, Yehova'da gelişmiş bir ata ruhunu ya da bir dikme taşa bağlı bir tür Tanrıyı -fetişi- belki de bir çöl şeyhinin mezar taşını görecektir.* Hiç çekinge koymadan totem varsayımına hayranlık duyanlar, boğalar ve altın dana kültünde bu kurama kanıt bulabilecektir. Doğal olaylara hayranlıktan yana olanlar, Yehova ile fırtına yıldırım ve Sina ateşi arasındaki ilişki üzerine ısrarla eğilecektir."[9]

Bu yazarların tarihleri, dinbilimleri ve ritleri çok daha iyi bilinen büyük dinleri incelemeye başlamak yerine, niçin ilkel insanların dinlerini seçtikleri sorulabilir. Böylece daha iyi bilinen, daha az bilinenin önünden gidebilirdi. Hiç kuşku yok, o dönemde var olan yeterince nazik koşullar içinde yapılan can sıkıcı tartışmalardan kaçmak için büyük dinleri bir yana bıraktılar, ama onlar için önemli olan dinin kaynağını ortaya çıkarmaktı ve bunu da ilkel toplumlarda bulmayı düşünüyorlardı. Bunların arasından kimileri "köken" sözünün zaman içinde esneklik anlamına gelmediğini, yapının basitliğini anlattığını ileri sürüyordu ve basit yapıların daha sonraki gelişmelere yol açtığına inanıyorlardı. Köken kavramının belirsizliği, antropoloji alanında çok büyük yanlış anlaşılmalara yol açtı. Son konuşmamda size din üzerine antropoloji kuramlarıyla ilgili örnekler verme fırsatı bulacağım zaman, bu konuya yeniden geleceğim ve aynı za-

* İlk Yahudi peygamber kabile şefleri, Tanrı ile görüştükleri yere bir taş dikiyorlardı. Ç.N.

9 Andrew Lang, The Making of Religion, 1898, s. 294.

manda burada şöyle bir değindiğim sorunlara da döneceğim. Yapıtlarını inceleyeceğimiz yazarlar dinbilimini, tarihini, yorumlarını, dine yapılan övgüleri ve Hıristiyanlık simgelerini dikkatle okumuş olsalardı, ilkellerin düşüncelerini ve dinsel uygulamalarını değerlendirmek için daha yerinde hareket ederlerdi diye sadece dikkatinizi çekmek istiyorum.

Bununla birlikte, ilkel din konusunda otorite geçinen bilginler arasında müminlerin ritlere bağlılıkları ve dinsel duyguları konusunda, tarihsel dinleri bilenler pek azdı.

Bununla elbette antropologların dinsel tapınmalara katılmaları gerektiğini söylemek istemiyorum, sadece sorunun açık ve belirsizlikten uzak olmasını istiyorum. Dinsel ideler ister doğru olsun, ister yanlış, antropologlarla ilgili değildir. Antropologlar ilkel dinlerdeki ruhsal varlıkların varlığı ya da yokluğunu bilme olanağına hiçbir zaman sahip değildir; böyle bir şeyi göze alamayız. Bir antropolog için inanç, sosyolojik bir olgudur, teolojik değildir. Onun işi dinler arasındaki ya da dinlerle toplumsal olaylar arasındaki ilişkilerle uğraşmaktır. Onun incelediği sorun bilimseldir, metafizik ya da ontolojik (varlıkbilimsel) değildir. Onun kullandığı yöntem, çoğu zaman fenomenolojik denilen yöntemdir, (Tanrı, kutsallaştırma ve kurban gibi inançların ve ritlerin karşılaştırmasını yapan incelemede) bunu, yanıtlayacaklarını ve bunların toplumsal anlamlarını belirlemek için kullanır. İnancın değeri, din felsefesi diyebileceğimiz alana aittir. Çünkü olumsuz ve üstü kapalı da olsa, çok sayıda antropolog ilahiyatçı bir tavır takındı, ilkel dinsel olgulara nedensel bir açıklama yapmaya çalıştı ve böylece bana göre konunun yasal sınırlarını aştık.

Din üzerine olan antropolojik kuramları daha sonra gözden geçireceğim. Okuduğum kitapların eleştirisini yapacağımı söylememe izin veriniz, çünkü öyle oluyor ki, çoğu zaman öğrenciler yazarın kendisini değil, onun üzerine yazılanları biliyorlar

(Örneğin Lévy-Bruhl'ün kitapları, ya uygulama görmeden ya da onları hiç okumayan kişilerce sık sık yalancı bir ışık altında sunuldu). Bu belgeleri yeniden gözden geçirirken, şu ya da bu görüş açısından bunların yetersizliğini belirtmenin çoğu zaman yararsız olacağını saptayacağız, çünkü daha sonra adını anacağımız diğer yazarlar bu eleştirileri yaptılar. Bu söylendikten sonra, toplumsal olguları göz önüne sermenin ve tartışmanın tek yolu bulunduğunu kabul etmenin olanaksız olduğunu ekleyeceğim; yani siz haklı olursanız, ötekiler de haksız çıkacak. Kuramların ilkel dini usavurma, heyecan ve toplumsal işlevle açıklamasının tümüyle doğru olmadığının, bunların birbirlerini bütünlediğinin *önsel* bir nedeni olamayacağı yönünde bir eğilim olamaz; bununla birlikte, bu açıklama benim için yeterli değil. Bununla ilgili yorumlar çeşitli düzeylerde olabilir. Benzer şekilde, birbirinden ayrı birçok açıklama, eğer birbiriyle çelişkiye düşmüyorsa, doğru olmaması için bir neden yoktur, çünkü bunların her biri aynı olayın ayrı niteliklerini açıklayabilir. Gerçekte birlikte inceleyeceğimiz kuramların hepsi bana pek kabul edilebilir görünmüyor; olayın açıklanma biçimi kabul edilebilir gibi değil, çünkü bunlar çelişkileri ve mantıksızlıkları içeriyorlar, çünkü bunların hem doğruluğu, hem yanlışlığı gösterilebilir ve sonuç olarak etnografik olgular bunları geçersiz kılıyor.

Son olarak bir söz daha: Bugün kimileri "ikel" ya da "yerli" ve daha önemli bir nedenle de "vahşi halklar" sözlerini duydukları için şoke oluyorlar. Ama ben adlarını andığım yazarlarımın yaptığı seçimi kimi kez kullanmak zorundayım, çünkü onlar bu kitapta söz konusu olan halkları yaralayacak bir dili kullanma riskini o dönemlerde taşımıyorlardı. Bununla birlikte, Weber'in de dediği gibi, ben bu sözcükleri keyfe bağlı bir değer vererek kullanıyorum ve etimolojik açıdan onları kınayacak bir yan yoktur. Her ne olursa olsun, ben "ilkel" terimini çok basit kültür materyali ile yazınsız yaşayan küçük toplulukları belirtmek için

kullanıyorum; bu terim, terk edilmeyecek biçimde iyice yerleşmiştir. Üzücü bir durum, çünkü bu terim antropologlar arasında artık anlaşmazlığa yol açmıyor. Mantıksal ve tarihsel bir değere sahip olan bu sözcüğü en ciddi bilginler bile kimi kez yanhş kullanıyorlar.

Konuya giriş için dikkatinizi bu kadarcık çekmiş oldum ve geçmişin düşünce okyanusuna açılmadan önce bu kadarcık bir uyarı gerekliydi. Tüm bilim dallarında olduğu gibi, birçok adada deniz kazasına uğramış denizcilerin mezarına rastlayacağız. Bununla birlikte, insanların düşünce tarihinin bütününü göz önüne alırken, ilkel dinin ya da genel olarak dinin niteliği üzerine çok az bilgiye sahip olduğumuz için umutsuzluğa düşmeyelim ya da onu reddetmeyelim, çünkü bunlar açıklanması gereken tahmini ya da özel kuramlardır. Ama yine de Yunan antolojisinde bir denizcinin mezar taşındaki yazıdan esinlenerek cesaretimizi toparlayalım ve incelememizi sürdürelim:

Denizde kazaya uğramış
Ve bu yana gömülmüş bir denizci,
Sizi denize açılmaya çağırıyor.
Kaç kez yolumuzu yitirdiğimiz halde
Kaç tane gemi, dayandı fırtınalara.

II

PSİKOLOJİK KURAMLAR

Voltaire'nin çağdışı ve onunla mektuplaşan President de Brosses'un[1] kuramına göre dinin kökeni fetişizmdi. Bu kuram geçen yüzyılın ortalarına değin kabul edilmişti. Daha sonra Comte'un ele aldığı bu tez şöyle açıklanıyordu:[2] Portekizli denizcilere göre fetişizm, Batı Afrika kıyıları zencilerinin hayvanlara ve cansız nesnelere karşı uyguladığı bir külttü; bu kültün gelişmesi çoktanrıcılığa, daha sonra da tektanrıcılığa yol açtı. Bu tezin yerini daha sonra bilgince terimlerle kaleme alınan ve benzer psikolojilerin etkisi altında başka kuramlar aldı. Bunlar espri ya da ruh kuramları altında toplanabilir. Bunlardan birisine ya da ötekine göre ilkel insan olguları usa aykırı, yanlış ve acemice bir tarzda açıklanmış olsa bile, yine de iyi bir şekilde akılla donatılmıştı.

Bu kuramlar kabul edilmeden önce doğacı okul kuramlarıyla yarışmaya girdi ve tartışma aydınların da araya gireceği şekilde şiddetlendi. Konuya girmek için dinin kökeninde doğa mitinin bulunduğunu söyleyen açıklamadan kısaca söz edeceğim; çünkü tarih sırasına göre birinci açıklama bu olmuştu; ayrıca daha sonra hiç değilse İngiltere'de doğa mitolojisi terk edilirken animist kuramlara karşı da tepkiler doğmuştu.

1 Président de Brosses (1709-1777): Fetiş tanrılarının kültü ya da eski Mısır diniyle, bugünkü (1760) Nigritie dininin paralelliği.
2 Olgucu felsefe kursları, 1908.

Doğal mitler okulu, özellikle Hindo-Avrupa dinleriyle ilgilenen Almanların okulu oldu. Bu akımın desteklediği teze göre antik çağın Tanrılarıyla, her çağın her yerde bulunan Tanrıları, kişileştirilmiş doğal olgulardan başka bir şey değildi. Örneğin güneş, ay, yıldızlar, şafak, baharın yenilenmesi, büyük ırmaklar vd. Bu akımın en önemli temsilcisi (romantik şair Wilhelm Müller'in oğlu) Max Müller oldu. Bu Alman bilgini güneş miti bölümüne aitti (ayrı ayrı bölümler arasında bir sürü tartışma vardı). Yaşamının büyük bir bölümünü, profesör olduğu Oxford'da geçirdi ve Fellow of All Souls'un bir üyesiydi. Parlak bir dilbilimci, sanskrit dilinin uzmanı, büyük bir bilgindi. Haksız yere çekiştirildi, gözden düşürülmeye çalışıldı. Olayları kimi Alman meslektaşları kadar uzağa götürmeye hazır değildi; bunun nedeni yalnızca Oxford'da olması değildi; çünkü o dönemde bilinmezci olmak tehlikeliydi; bana sorarsanız, bir Lüterciydi, dinsel inancı vardı ve duygusaldı. Bununla birlikte dolambaçlı bir anlatım nedeniyle, çok sayıdaki yapıtlarında düşünceleri iyi işlenmemişti ve belirsizdi. Öyle anlaşılıyordu ki, ona göre insanlar her zaman Tanrısal bir sezgiye ve sonsuzluk kavramına sahipti -sonsuzluk ve Tanrı tek ve aynı şeydi-, bu sezgi onlara duyumsal deneyimlerle verilmişti. Buna göre kimilerinin yaptığı gibi, dinsen inancın kökenini ilkel esinlerde ya da dinsel bir güdüde aramak boşunaydı. Tüm insan bilgisi duyumlardan doğar -dokunma en net gerçekliği verir-, tüm düşünme duyumsama üzerine kuruludur ve din için de aynı şey geçerlidir: *nihil in fide guod non ante fuerit in sensu* (Daha önce duyularda olmayan hiçbir şeye güvenme). Oysa güneş ve gökyüzü gibi elle dokunulamayan şeyler, insanlara sonsuzluk kavramını verirler ve Tanrısallık yaratacak maddeleri sağlarlar. Max Müller, büyük doğal olaylarının Tanrısallaştırılmasıyla dinin başladığını önermiyor ama bunların insanlara sonsuzluk duygusu taşıdığını ve simge görevini yerine getirdiğini düşünüyor.

Müller özellikle Hindistan ve eski dünyanın Tanrılarıyla ilgilendi. Bununla birlikte, açıklamalarının genel bir düzeye sahip olduğunu düşünerek kimi ilkel materyalleri açıklamaya da çalıştı. Sonsuzluk düşüncesinin yıldızlar ya da daha ziyade onların özel niteliği gibi bilinen dünyanın kimi görkemli görünümünün verdiği simgeler ya da metaforlarla dile getirilebileceğini destekliyordu. Ama o zaman kimi özel nitelikler kendi metaforik anlamını yitiriyor ve Tanrısallık olarak özel bir anlam ve bağımsızlık kazanıyordu. *Nomina* (adlar), *numina* (keramet) oluyordu. Böylece dinlerin bir "dil hastalığı" olduğu söylenir oldu. Özlü ama mutsuz bir anlatımla Müller bunu tümüyle unutturamadan açıklamalarda bulunmaya çalışıyordu. Buradan çıkan sonuca göre, ilk insanların dinlerinin anlamını ortaya çıkarmak için tek çıkar yol, Tanrılara adlarını, tarihlerini ve özgün anlamını veren filolojik ve etimolojik araştırmalar yapmaktı. Örneğin Apollon Daphne'yi seviyordu. Daphne ondan kaçar ve defneye dönüşür. Eğer aslında Apollon'un bir güneş Tanrısı olduğu ve Daphne'nin de -Yunancada defne- şafak anlamına geldiği bilinmiyorsa, bu efsanenin hiçbir anlamı yoktur. Bu bize mitin anlamını açıklıyor: Güneş şafakı kovalıyor.

Müller de insan ruhunda ve kendi görüntüsel biçimi içindebenzer şekilde inançları inceliyor. İnsanlar bedenle, yine bedenin içinde ondan başka bir şeyi duyumsadıklarını ayrı ayrı dile getirmek istedikleri zaman, akıllarına maddi olmayan ve yaşamla bağlantılı soluk sözünü söylemek geliyor. Daha sonra "psyche"* sözünü yaşamın, ruhun, canın ve ben'in ilkelerini dile getiriyor. İnsan öldükten sonra "Psyche", görünmezlerin yeri olan Hades'e gidiyor. Ruhla beden karşıtlığı bir kez düşüncede ve dilde yaratılınca, araya felsefe giriyor ve materyalist ve spiritüalist felsefe sistemleri kuruluyor. Ve dilin ayırdıkları, bir kez daha bir araya geliyor. Böylece dil düşünce üzerinde egemenlik

* Psyche: Yunancada "ruh".

kuruyor ve düşünce bundan kurtulmak için sürekli mücadele veriyor ama boşuna. Benzer şekilde, başlangıçta can sözü de soluk anlamına geliyordu ve manes (kutsal ruhlar) da gölgelerle aynı anlama geliyordu. Başlangıçta simgesel olan bu anlatımlar, daha sonra somut bir anlam kazandı.

Hiç kuşku yok, doğa mitologları olan Müller ve meslektaşları, kendi kuramlarını saçmalık derecesine değin götürdüler. Troya'nın bulunduğu yerin, bir güneş miti olduğunu ileri sürüyordu Müller. Bu tür yorumları gülünç duruma düşürmek için, birileri çıkıyor, bir kitapçık yazıyor ve Müller'in kendisinin güneş miti olup olmadığını soruyordu! Önce bu bilginlerin yanlışlarını bir yana bırakalım. Bu tür açıklamalar ne denli ustaca olursa olsun, inandırıcı olmak için tarihsel olgulara dayanmadığı açıktır; dahası, sadece sanılara dayanıyordu. Doğa mitçilerine karşı, kendi çağdaşlarının dile getirdikleri kınamaları burada anımsama gereğini duymuyorum, çünkü -onların başlıca temsilcisi olan- Müller, antropoloji alanında sahip olduğu etkiyi bir süre sonra hızla yitirdi. Spencer ve Tylor, doğacı kuramlara düşmandılar; onlar bu soruna ayrı bir açıdan başarıyla yaklaştılar.

Antropolojinin önemli yöntemsel kavramlar borçlu olduğu, ama sonra unuttuğu Herbert Spencer, *Sosyolojinin İlkesi* adlı yapıtının önemli bir bölümünü ilkel inançlara ayırdı, orada yaptığı yorumlar, her ne kadar Sir E. Tylor'ınkine benzemiş olsa da ve Tylor'in *İlkel Kültür*'ünden sonra yayınlansa da, o düşüncelerini bu kitabın yayınlanmasından çok önce geliştirmişti. İlkel insan diyor, akılla donanmıştır ve ilkel olan bilgisi göz önüne alındığında, düşünüşü ve usavurması yerindedir.

Giden ve gelen güneşi, ayı, bulutları ve yıldızları görerek ikilem (duality) kavramını geliştirdiler; görünür ve görünmez olan diğer gözlemler, fosiller, civcivler ve yumurtalar, krizalit ve kelebek bu kavramı güçlendirdi, çünkü Spencer ilkel halkların

doğayı açıklayacak hiçbir kavrama sahip olmadıklarını öne çıkarmıştı; ama bu olmadan pratik çalışmalarını nasıl gerçekleştirmişlerdi! Eğer şeylerde birbirinden ayrı doğanın iki öğesi varsa, bu ikilem niçin insanda da olmasın? İnsanın sudaki yansıması ve gölgesi de gidip geliyor. Bununla birlikte, ilkel insanın gerçek serüveni olan düşler ona kendi öz ikileminin idesini verdi; gece dolaşan ben-düşle, gündüz görünen ben-gölgeyi özdeşleştirdi. Çeşitli biçimdeki geçici duyarsızlıklar, uyku bayılmalar, katalepsi* vd. ikilem kavramını destekledi; öyle ki, ölüm uzamış bir tür duyarsızlık gibi kabul edildi. Eğer insanın bir benzeri -öteki teki- olan ruh varsa, benzer düşünüşten hayvanların, bitkilerin ve diğer cansız şeylerin de birer ruha sahip olduğu sonucu çıkar.

Bununla birlikte dinin kaynağını ruhlardan çok görünmeyen varlıklarda -esprilerde- aramak gerekir. Ruh geçici bir yaşamsonrasına sahiptir; ölüler unutulmadığı sürece -düşlerde görülen ölüler insana bunu düşündürmektedir- ve doğaüstü bir varlıkta bulunabilecek ilk kavramsa, bir fantom olmuştur. Bu kavramsa, bir nesnenin içinde bulunan ve esprinin varlığını içeren fetişten önce gelir. Esprilerin varlığı kavramı her yerde vardır -fetiş için bu geçerli olmadığı gibi, fetişler en ilkel toplulukların karakteristiği de değildir. Espriler kaçınılmaz olarak Tanrılar oluyorlar ve Spencer'e göre çok eski ataların ya da üstün kişilerin esprileri Tanrısallık kazanıyordu; ölülerin gömütleri üzerine bırakılan yiyecek ve içecekler *libation*** olurken, kurban kesmek de, Tanrıların gözüne girmek içindi. Spencer'in vardığı sonuca göre "atalar kültü, tüm dinlerin köküdür."

Bütün bunlar fizik bilimlerinden alınmış, yerinde olmayan terimlerle ve kararlı bir şekilde bilgi sunan bir stil içinde anla-

* Catalepsy: Duyu yitimi.

** Libation: İlkel çağlarda insanların tanrılar için yere şarap, süt ya da yağ dökmeleri.

tılmıştır. Yapıt, yer yer insana doğru görünen kanıtlarla ve örneklerle bezenmiş, öncelikle bir kurgu kitabı. Bu kitap, içebakışsal psikolojinin yanıltıcı bir örneğidir; yeri gelince buna sık sık anıştırmada bulunacağım. Eğer Spencer'in kendisi ilkel koşullarda yaşamış olsaydı, bu yolla ilkellerin inançlarını edineceğini sanıyordu. Eğer ruh ve espri kavramı bulutlar, kelebekler, düşler ve kendinden geçme konusunda bu denli yanlış bir usavurmadan doğuyorsa, nasıl oluyor da bu inançlar binlerce yıl boyunca direndiler ve nasıl oluyor da günümüzde milyonlarca uygar insan bu inançları taşıyor diye sormak aklına gelmedi.

Tylor'ın animizm üzerine kuramı, Spencer'inkine çok benziyor -bu terimi Tylor yarattı ve kuramın bir bölümünü Comte'a borçludur-, ama *anima* kavramının belirttiği gibi, o espri kavramından çok, ruh kavramı üzerinde duruyor. Antropolojik yazılarda "animizm" terimi, bir belirsizlik taşıyor ve ilkel insanlar yaratıkların yalnız bir yaşama ve kişiliğe sahip olduklarının yanında, cansız nesnelerin de kimi kez bir ruha sahip oldukları anlamında kullanılıyor. Tylor'ın kuramı bu iki anlamı da içeriyor ama biz özel olarak ikinci anlamla ilgileneceğiz. Bu anlamda kuram başlıca iki tezi içeriyor, birincisi onun kökeniyle ilgili, ikincisi gelişimiyle. İlkel insanın ölüm, hastalık, kendinden geçme, sanrılar ve özellikle de düşler üzerine düşünceleri, onu bu sonuca götürüyordu ve bu sonuçları maddi olmayan bir oluşun -ruhun- varlığı ya da yokluğu ile açıklıyorlardı. Espriler kuramıyla, ruh kuramı, dinin kaynağı üzerine düşler kuramının iki ayrı yorumudur. İlkel insan bu ruh kavramını, kendisine benzeyen başka yaratıklara, hatta kendisinin dikkatini çeken cansız nesnelere aktardı. Ruh, kendi kabından ayrılabilirken, kendi maddi örtüsünden bağımsız olarak yaratılmış sayılabilir ve Tylor'a göre ruhsal varlıklar kavramı, dinin en küçük tanımını oluşturur ve sonunda bu ruhsal varlıklar, insana çok üstün Tanrılar oldular ve onun yazgısını yönetiyorlar.

Spencer'in kuramı için yaptığımız itirazlar, Tylor'ın kuramı için de geçerlidir. Bilginler espri ve ruh kavramlarının nasıl doğduğu konusunda hiçbir olanağa sahip bulunmadığından, ilkel insana mantıksal bir yapı verildi ve onun inançlarına bir açıklama getirildi. Bu kuram, parsın neden beneklere sahip olduğunu anlatan öyküye benziyor. Ruh ve espri kavramı, Tylor'ın düşündüğü gibi doğmuş olabilir ama bunu kanıtlayan hiçbir şey yok. İlkellerin düşleri varlığının bir kanıtı gibi aldıkları ve ruhları da esprilerin varlığının bir kanıtı gibi saydıkları gösterilebilir ama ne ruhların bu kavramı doğurduğunu, ne de bir ruhun ötekinin varlığına yol açtığını kanıtlamaz.

Swanton yerinde bir şekilde böyle nedensel açıklamalara karşı çıkıyor ve bir insan öldükten sonra bir başkasının onu düşünde görmesiyle niçin bedenden ayrı "maddi olmayan" bir yaşama sahip olduğu sonucuna vardığını (Tylor) soruyor. Mantıksal bir sonuç, ama kimin için? Yazar ayrıca ilkel insanlarda ölüme ya da düşlere karşı bir tutumun olmadığı konusunda dikkatimizi çekiyor ve eğer bu "mantıksal kanıt" terimi yerinde nedensel bir sonuç olarak alınacaksa, bu ayrımların da göz önünde tutulmasını söylüyor.[3]

Ruh kavramı insanı espri kavramına götürür mü, çok kuşkulu bir şey bu. Bu iki kavram aşağı vahşiler denilen insanlarda vardı ve evrimci görünüm içinde, tarih öncesi insana en yakın sayılıyordu. Bu iki kavram sadece birbirinden ayrı değildi, ayrıca birbirinin karşıtıydı ve espri maddi değildi, insan bedenine yabancıydı ve her yeri kaplıyordu.

Gerçekte Tylor iki kavram arasında temel ayrım yapmayı bilmedi ve Dr. Snaith'in gösterdiği gibi,[4] İbrani düşüncesi konusunda ciddi yanlışlıklar yaptı. Geriye en ilkel insanların, ya-

3 J.R. Swanton, "Three Factors in Primitive Religion", American Antropologist, N.S. XXVI, 1924, 358, 365.
4 N.H. Snaith, The Distinctive Ideas of the Old Testament, 1944.

ratıkların ve nesnelerin de kendileri gibi birer ruha sahip olduklarına inandıklarını kanıtlamak kalıyordu. Eğer animizm -Tylor'ın bu sözcüğe verdiği anlamda- ilkel insanlarda ağır basıyorsa, daha ileri kültüre sahip insanlarda benim için hiçbir tarihsel anlamı olmayacak, ama tıpkı avlanarak ve yiyecek toplayarak yaşayan ilkel insanlarda bir Tanrı kavramının bulunması gibi, evrimci teze ters düşecekti. Sonuç olarak, eğer din bu denli basit bir yanılsamadan doğduysa, niçin bu denli uzun sürdü diye bir kez daha sorulabilir.

Tylor ilkel dinin ussal olduğunu, ne denli yetersiz olursa olsun gözlemlerden doğduğunu ve ne denli yanlış olursa olsun, mantıksal çıkarsamalardan geldiğini ve doğanın felsefi bir taslağını oluşturduğunu göstermek istiyordu. Büyü üzerine yaptığı incelemede, bunu dinden ayırıyordu, ama bunun nedeni, mantıksal olmaktan ya da nedenbilimden çok, konuyu açıklama kolaylığıydı. "Şu saçmalık yığını" dediğinin, ussal öğesi üzerinde ısrarla duruyordu. Bu inceleme, gerçek gözlemler üzerine kurulduğu kadar, insan bilgisinin ilk önemli süreci olarak, benzerlik sınıflaması üzerine de dayanıyordu. Büyücünün yanıldığı yerde, o kendi kararını veriyordu, çünkü şeyler birbirine benziyor ve bunlar arasında gizemli bir bağ var, çünkü düşsel bir ilişkiyi, gerçek bir ilişki yerine koyuyorlar, öznel bir bağlantıyı, nesnel bir bağlantı sanıyorlar. Doğayı işledikleri kadar, kendi toplumsal yaşamlarını da örgütleyen bu insanların nasıl oluyor da böyle yanlışlıklar yaptıkları sorulduğu zaman, kendi çocukça büyülerinin ayrımına varmıyorlar diye yanıt veriliyor. Doğa ya da büyücünün yutturmacası, çoğu zaman büyüden geldiği sanılan şeyleri yerine getiriyordu. Eğer bunu başaramıyorlarsa, bu başarısızlık savsamayla ya da böyle bir yasağın bilinmemesiyle ya da araya düşman güçlerin girmesiyle açıklanıyordu. Ayrıca başarı ya da başarısızlık yargısı da esnektir ve her yerde olguları değerlendirmek kolay değildir, özellikle otoritenin ağırlığının

onaylanması gereken şeyi insanı kabul etmeye ittiği ya da bir inancın tersinin söylendiği şeyi reddetmek gerektiği yerde. Burada Tylor'ın gözlemleri etnolojik verilerle onaylanmıştır.

Tylor'ın büyü üzerine düşüncelerini ivedilikle inceledim; bunun nedeni bir yandan, entelektüel yorumları betimlemesi, öte yandan, beni bizim ilgilendiğimiz soruna Sir James Frazer'in katkılarını doğrudan doğruya incelemeye götürmesi. Frazer, antropologların en ünlüsüdür, Spencer ve Tylor'a olduğu gibi, ona da çok şey borçluyuz. *The Golden Bough* (Altın Dal), büyük bir çalışmanın ve derin bir bilginin ürünüdür, baştan sona ilkel boş inanca ayrılmıştır. Bununla birlikte, Tylor'ın din kuramına çok şey kattığı da söylenemez. Biri yalancı-tarih, öteki psikolojik olan iki yeni varsayım aktararak belirsizliği daha çok artırmıştır. Frazer'e göre tüm insanlık üç tane kültürel evreden geçmiştir: Büyüden dine, dinden bilime. Comte'un üç durumdan esinlenmiş olması olasıdır: Teolojik durum, metafizik durum ve bilimsel durum; bu iki sistem birbirleriyle tam olarak çakışmaktan yine de uzaktır. Bu dönemin diğer yazarları örneğin King, Jevons, Lubbock ve bir bakıma Marett ile Preuss ve *Année Sociologique* (Sosyolojik Yıl) akımının temsilcileri de dinden önce büyünün geldiğine inanıyordu.

Sözün kısası, diyor Sir Frazer, belki de en kavrayışlı zekâlar, büyünün kendi önerdiği amaçlara ulaşamadığını, çünkü deneyimsel yollarla kendi güçlüklerini aşamadığını görmediler ve ince bir felsefe sayesinde kendi bunalımlarıyla yüz yüze gelebildiğini ayırt ettiler ve başka bir yanılsamanın oyuncağı oldular ve kendilerine yardım edebilecek doğaüstü varlıklara inandılar. Zamanın akışı içinde kavrayışlı zekâlar esprilerin de var olmadığını anladılar ve bu buluş, deneysel bilimin yükselişini bildirdi. Bu teze destek veren kanıtlar, en azından çok yüzeyseldi ve etnolojik açıdan en çok karşı çıkılanlardı. Özellikle Avustralyalıların verileri üzerine kurulu sonuçlar amaçtan çok uzaktı,

çünkü kültür ne kadar basitse, büyünün o kadar daha çok önemli, dinin o kadar daha az önemli olduğunu göstermek için Avustralyalılar buraya katılmıştı. Oysa avcılıkla ya da grup halinde yaşayan insanların çok sayıda Avustralyalı oymağı içerdiğini, inançlarının bulunduğunu, animist ve Tanrıcı dinlere sahip olduklarını not etmek gerekir. Bunlarda, teknolojik açıdan ilerlemiş olan daha ileri kültürlere göre, büyü uygulamasının çeşit ve sayı bakımından daha az olduğu da ayrıca açıktır: Eğer tarım ya da metal işleme olmasaydı, tarım ya da demircilik büyüsü de olmazdı.

Frazer tezinin psikolojik bölümünde dine, büyü ve bilimle karşı çıkıyor; büyü ve bilim, değişmez doğal yasalara boyun eğen bir dünyayı temsil ediyor; bu aynı zamanda Jevons'un da düşüncesiydi[5] ve din, olayların esprilerin kaprisine bağımlı olduğu bir dünyayı temsil ediyordu. Buna göre, bu iki garip arkadaş kendi işlemlerini içleri rahat bir şekilde yerine getirirken, din adamı, korkudan titreyerek kendi görevini yapıyor. Demek ki psikolojik açıdan, bilim doğru da olsa, büyü yanlış da olsa, büyü ve bilim birbirlerine benziyorlar. Bilimle büyü arasındaki benzeşim, her ikisinin de ancak teknik olduğu ölçüde vardır ve antropologların çoğu, bu yaklaşımın çok yüzeysel olduğunu düşünüyorlar. Frazer burada Lévy-Bruhl ile aynı yöntem yanlışlığını yaptı, çünkü deneyimsel teknikle büyüyü aynı koşullar içinde karşılaştıracağı yerde, modern bilimi, ilkel büyü ile karşılaştırdı.

Bununla birlikte, Frazer'in büyü ve din üzerine tüm yazdıkları önemsenmeden geçilemez. Orada iyi bir söz vardır. Örneğin (kendi yöntemine göre canla başla çalışarak), Condorcet ve diğerlerinin sadece öne sürdüklerini o kanıtladı: Dünyanın en ilkel topluluklarını yönetenler çoğu zaman büyücüler ve din adamlarıydı. Tylor'ın büyüye verdiğine fazla bir açıklama eklememekle

5 F.B. Jevons, Report on Greek Mythotogy, 1891, s. 220.

birlikte, benzerlik birliği ve ilişki birliği, öykünmeci büyü ve bulaşıcı büyü gibi çağrışımların iki tür olduğunu göstererek sınıflayıcı terimler getirdi; çünkü Tylor'a göre, çağrışımların uygulanması yanlıştı. Bununla birlikte, inançlarda ve büyü ayinlerinde kimi duyumsal öğelerin ortaya çıkarılabileceğini göstermekle yetindi. Büyüde insanların düşsel ilişkileri niçin gerçek ilişkiler gibi aldıklarını ne Tylor, ne de Frazer açıkladı; oysa ilkel insan benzer bir yanlışlığı başka etkinliklerinde yapmıyordu. Bizce yanlışlık çağrışımların psikolojik değil, toplumsal bir basmakalıp olduğunu tanımamaktan ileri geliyor ve benim başka yerde gösterdiğim gibi,[6] bunlar belli bir süre içinde ve yalnız özel ritüel durumlarda ortaya çıkıyor.

Algılamaya dayalı tüm bu kuramlar konusunda söylenecek bir şey varsa, o da bunlar eğer çürütülmezse, savunulamaz da; bunun nedeni basittir, çünkü dinsel inançların kökenini onaylayacak hiçbir belge yoktur. Eksik bilgileri bütünlemek için yazarların kurduğu evrim basamaklarının belki belli bir mantığı vardı, ama bunların tarihsel değerleri yoktu. Bununla birlikte, evrimci belirsiz varsayımları bir kenara bırakmak gerekiyorsa da, ilkel insanların düşünme yetenekleriyle ilgili büyük bölümü akılda tutulmalıdır. Belki de onlar kendi inançlarını, bu yazarlar gibi edinmediler, ama eksik gözlemlere, yanlış çıkarımlara ve sonuçlara karşın, akıl öğesi her zaman burada, yerinde. İnançlar her zaman tutarlıdır ve bu insanlar kendi inançlarının sistemi içinde, belli bir noktaya değin eleştirici ve kuşkucu olabilirler. Bu insanların dilini öğrenen ve yaşam biçimlerini inceleyenler için, düşünceleri de buna göre zekice.

Animist kuram, çeşitli biçimler altında ve karşı çıkılmadan yıllarca sürdü; tüm yazınsal antropolojide etkisini gösterdi -şu örnekleri verebiliriz: Dorman'ın Amerika Yerlilerinin dinleri

6 "The Intellectualist Interpretation of Magic," bölüm 2, s. 282-311.

üzerine tüm incelemeleri, tüm inançlar, totemcilik, büyücülük, fetişizm, animizmin sınırlarını açıklıyor. Bununla birlikte, aynı zamanda din ve onun gelişimi konusunda karşı çıkan sesler yükselmeye başladı.

Bunların neler dediğinden önce, bu eleştirilerin kendi öncellerine göre iki üstünlüğe sahip olduğunu söylememiz gerekiyor. Duyumun az çok mekanist bir kuramı assosiyasiyonist psikoloji*, deneysel psikoloji önünde geri çekildi ve antropologlar, kısa bir şekilde de olsa, onun terimlerini kullandılar. Bundan böyle aklın kavrama yeteneğinden daha az söz edilecek ve isteme, güdülere, heyecanlara, duygulara, daha sonra da psikanalizin etkisi altında komplekslerden, ket vurmalardan, yansımalardan vd.nden daha çok söz edilecekti. Ayrıca *Gestalt* psikolojisi ve sürü psikolojisi de etkili oldu. Bununla birlikte, en önemlileri, geçen yüzyılın sonunda ve bu yüzyılın başındaki etnografyadaki ilerlemeler oldu. Bu durumda yazarlar, bol bol bilgilerden yararlandılar: Avustralya yerlileri üzerine Fison, Howitt, Spencer ve Gillen'in incelemeleri; Maoriler üzerine Tregear'ın, Melanezyalılar üzerine Codrington, Haddon ve Seligman'ın incelemeleri vd.

Frazer'in bir noktada tümüyle Tylor'dan ayrıldığını gördük: Dinden önce bir büyü evresinin yaşandığını destekliyordu. Diğer yazarlar aynı görüşü onayladılar. Bir Amerikalı olan John H. King, 1892 yılındaki iki ciltlik bir yapıt yayınladı: "*Doğaüstü, Kökenleri, Doğa ve Evrim.*" O yıllarda egemen olan animist iklim altında pek dikkat çekmedi ve Wilhelm Schmidt bunları yeniden gün ışığına çıkarıncaya değin unutuldular. Yine o dönemde kendi meslektaşları kadar evrimci ve entelektüelci olan King, espri ve ruh kavramlarının, ilkel insanlar için fazla esnek ve karmaşık olduğunu düşünüyordu -bu düşünce o zaman temsil edildiği gibi, evrimin temel ilkesinden mantıksal olarak

* Assosiyasiyonist psikoloji: Tüm zihinsel yaşamın temeline çağrışımı koyan psikoloji.

çıkıyordu ve tüm gelişmenin daha basitten, daha karmaşığa gitmesini istiyordu. Ona göre animizmden önce bir *mana* evresi olmalıydı: Manada şans kavramı, kurnazlık kavramı ve gizem, göksel denilen şeyi oluşturuyordu. Bu ise, organik süreçlerin ve psikolojik durumların gözlemlerinden başlayarak yapılan yanlış çıkarımlardan ileri geliyordu ve ilkel insanı özel niteliğin -*mana*'nın nesnelerde ve olaylarda var olduğunu, onların özüne katıldığını varsaymaya götürüyordu. Karabüyü kuramı böyle doğdu ve bunun çekiciliği büyüyü yarattı. Daha sonra düşler ve nevrozlar konusundaki yanlış yargılar ve yanlış düşünüşler yüzünden ruhlara, bunun sonunda esprilere ve Tanrılığa inanıldığı sanıldı; bu birbirinden ayrı evrimler de, toplumsal kurumların gelişmesine bağlıydı. Ayrıca King için de buna göre bir yanılsama ve zihinsel ilerlemeyle, moral değerleri durduran bir yıkımdı; böyle masallara inanan ilkel insanlar da küçük çocuklar gibiydi -burada bireyoluşun gelişimi, soyoluşun gelişimine denk düşüyordu (psikologlar buna özetleme kuramı adını veriyordu).

Animizmden önce dinin daha ilkel bir evreden geçtiğini onaylayan yalnız Frazer ve King değildi: Almanya'da Preuss ve İngiltere'de Marett aynı tezi desteklediler ve uzun yıllar geçerli sayılan Tylor'ın kuramına karşı çıktılar, ama özellikle tarih sorununa ve gelişim sırasına karşı çıktılar ve eleştiriler bunların böyle bir düşünce evresinin hiçbir zaman olmadığını sadece onaylamış oldu. Ona en çok saldıran Andrew Lang ve R.R. Marett adlı öğrencileri oldu.

Andrew Lang da çağdaşları gibi bir evrim kuramcısıydı, ama Tanrıların kendi kaynaklarını ruhlardan ve esprilerden aldığını kabul etmeyi reddediyordu. Saçmalıkla karışık -büyük bir sağduyuyla yazıyordu, ama o sıralarda herkes animizmi dinin kökeni saydığı için, onun ilkel din üzerine söyledikleri, Wilhelm Schmidt onun savunmasını üzerine alıncaya değin bilinmeden

kaldı. Romantik bir edebiyat adamı olan Andrew Lang, Prens Charles Edward ve Marie Stuart üzerine yazılar yazıyordu ve çoğu zaman bir edebiyatçı, bir amatör yerine konuldu.

Onun animist anlayışı şöyle açıklanabilir: O da Tylor gibi ruhlara ve esprilere anlayışın psikolojik olaylardan, düşlerden vd. doğabilmiş olduğunu düşünüyordu ama Tanrı kavramının ruhların, hayaletlerin ve esprilerin kavramlarının daha sonraki bir uzantısı olduğunu kabul etmeyi reddediyordu. Yaratıcı, ahlaksal, ataerkil, her şeye gücü yeten (Kadiri mutlak) ve her yerde var olan bir Tanrı kavramının en ilkel insanlar arasında bulunduğuna dikkat çekti ve ilkel insanın kendini çevreleyen dünyanın üstün bir varlıkça yaratılmış olduğu düşüncesinin, son neden ve ussal sonuç denilen kanıtlardan doğduğunu söylüyordu. Ne olursa olsun, evrimcilerin ölçütlerine göre Tanrı kavramı, ilkel kültürlü insanlar arasında bulunuyordu ve bu espri ya da ruh kavramından ya da başka bir kavramdan doğmuş olamazdı. Ayrıca diyordu Lang, birçok durumlarda bu insanlar, üstün varlık'a bir espri gözüyle bakmıyorlardı, en azından bizim Tanrısal espriye baktığımız anlamda -"Tanrı esprisini ve onu kutlayanlar, ruhta ve gerçekte de onu kutlamalıdır (ona saygı duymalıdır)"- ama onu daha çok bir kişi gibi değerlendiriyorlardı. Ayrıca Tanrı kavramının ruhlar ya da düşler üzerine düşüncelerde aranmasının yararsız olduğu sonucuna da varmıştı.[7] Espri-ruh ile Tanrının kökenleri birbirinden tümüyle ayrıydı ve tektanrıcılık bile animizmden önce gelmiş olabilirdi; tarih görüşü açısından zaman içinde birisine öncelik vermek olanaksız olsa bile. Bununla birlikte, bu çok sağduyulu açıklamaya karşın, Lang tektanrıcılığın daha önce geldiğine gerçekten inanıyordu ve tektanrıcılığı daha sonra animist düşünceler bozmuştu. Dinsel düşüncenin bu iki kavramı sonunda Hıristiyanlıkta bir araya gelmişti; bunlardan birisi İbrani kaynağından geliyordu, öteki Hellen kaynaklarından.

7 Lang, The Making of Religion, s. 2.

Marett'in tezi ise çok ayrıydı. O yalnız animizm öncesi bir evreyi desteklemekle kalmıyordu, ayrıca metodolojiye dayanarak dini açıklayan düşünüşe de karşı çıkıyordu. İlkel insanlarda eylemi harekete geçiren düşünceler değildi, aksine, düşünceler eylemlerden doğuyordu: "Vahşi insanın dini, düşünülmüş, geliştirilmiş bir din değildi, dans eden bir dindi."[8] İlkel dinde önemli olan harekettir, yoksa düşünüş değil; eylemse duygusal durumlardan doğar. Marett şöyle bir sonuca varmıştı: Animizm öncesi en eski çağda, din büyüden ayırt edilemezdi, tıpkı daha sonra örgütlü dinin mahkûm ettiği ve bayağı bir anlam kazanan büyünün dinden ayırt edilmemesi gibi. İlkel insanlardan söz ederken, o "büyüsel-din" deyimini kullanmayı yeğliyordu -ben bunu can sıkıcı buluyorum, ama birçok antropolog, özellikle Rivers ve Seligman bunu onayladı. Bununla birlikte, Marett'in kendisi, *mana* terimini yeğliyordu; bu Melanezya terimini, kavramlar arasına getiren antropologlar oldu ama bana kalırsa bu kavramın yıkıcı etkileri vardı, çünkü burada böylesine karmaşık bir sorunu tartışmak benim için olanaksız da olsa, bana öyle geliyordu ki, bu terimin ait olduğu dili konuşanlara göre *mana*, Marett'in dediği gibi kişiliği olmayan bir güç anlamına gelmiyordu -yani neredeyse metafizik bir kavram değildi-. Marett'e göre ilkel insanlar, kimi kişilerin ve nesnelerin gizil bir güce sahip olduğunu sanıyorlar; kutsalı kutsal olmayandan, görkemli dünyayı, bayağı dünyadan ayıran şey bu duygunun varlığı ya da yokluğu. Tabunun işlevi ise, bu iki dünyayı birbirinden ayırmak. Ve bu duygu, hayranlıkla, görkemle, çıkarla, saygıyla ve belki de aşkla karışık bir korku ve gizem duygusudur. Bu duyguyu çağrıştıran ve gizemli sayılan ne varsa, hepsi de dindir.

Peki niçin kimi şeyler bu davranışı çağrıştırıyor, diğerleri çağrıştırmıyor ve niçin kimileri buna duyarlı, diğerleri değil?

8 R.R. Marett, The Treshold of Religions, s. XXXI.

Marett bunu söylemiyor. Gerçekte bunları açıklamak için çok az örnek veriyor ve örnekleri rastgele sıralıyor.

Marett'e göre bu evrede her ne kadar büyü dinden ayrılmıyorsa da, yine de o büyüyü ayrı bir şekilde sunuyor ve ona aynı heyecan karakterini veriyor. Büyü, bir heyecan geriliminin ürünüdür. Aşk ya da öfke gibi şiddetli bir heyecanın etkisi altında, ihanete uğramış bir âşığın, sevdiği kadının resmini ateşe atması gibi, rahatlama olanağı bulamayan insan, kendi gerilimini azaltmak için düşsel dünyaya koşar. Marett'in gelişmenin başında dediği büyü budur. Bu durum sık sık ortaya çıktığında, tepki kendi dengesini buluyor ve gelişmiş büyü adı verilen şeye dönüşüyor, yani toplumun kabul ettiği ve alışkanlık haline gelmiş bir davranış modeli. Bu durumda büyücü, simge ile gerçekleşme arasındaki ayrımın bilincine varıyor. Düşmanına karşı büyülü sözler söylerken, mızrağın ucunu ona doğru çevirmenin gerçekten etkili olmadığını, bu hareketin onu mızrakla yaralamakla aynı şey olmayacağını biliyor. Tylor'ın inandığı gibi büyücü düşsel olan ilişkiyi, gerçek olanla karıştırmıyor; bunun sonucu olarak büyü ile bilim arasında gerçek bir benzerlik yoktur -Frazer de bunu destekliyor-, çünkü ilkel insan, büyünün etkisiyle, mekanik etkinin ilişkileri arasındaki ayrımı bilmiyor değil; benzer şekilde simgesel etkiyle, deneyimsel etki arasındaki bağlantıyı da bilmiyor değil. Demek ki büyü, amaca varmak için pratik olanaklar olmadığında, onun yerini alan bir etkinliktir; yatıştırıcı ya da uyarıcı bir işlevi yerine getirir ve insanlara cesaret, rahatlama, umut ve direngenlik verir. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*'e yazdığı bir makalede Marett, büyünün kimi biçimlerini her zaman yatıştırıcı gösterse de, yine de biraz ayrı bir açıklama yapıyor. Toplumsal yaşam içinde yinelenen durumlar, eğer kendini av, savaş, aşk gibi etkinliklere veremezse, yoğun heyecanlı durumlara yol açar ve dans gibi, av sahneleri gibi, savaş ya da aşk gibi sahnelerde ikincil etkinliklerle kendini gös-

terir. Ama burada bir başkasının yerine konulan etkinliğin işlevi, kullanılmayan enerjiyi boşaltmaya yarar. Daha sonra bu etkinlikler, yaşamsal etkinliklere katılmak için artık bir başka etkinliğin yerini almaz olur ve gerçekten öykünmeden çok, bir yankılanma da olsa, öykünmeci niteliğini korur.

Marett, büyünün açıklanmasına ilişkin yaptığı katkılara nazaran ilkel din üzerine olumlu bir katkıda bulunmuyor. Durkheim'in bol bol kullandığı "kutsal" üzerine iyice seriliyor ve sözcüklerle oynamaktan başka pek bir şey yapmıyor. Oxford'un bir kolejinde ders yükümlüsü olarak, hiç kuşkusuz yeterince belirsiz bir durumda bulunuyordu ve dinin kökenini belirleyen toplumsal antropolojinin konusuyla, bu dinin değerine uygun düşen teolojinin konusu arasında bir ayrım yaparak, bir filozof olması nedeniyle işin içinden çıktı (ya da öyle göründü). Bu tutum, belli bir noktaya değin, hepimizin tutumudur. Vardığı sonuç şuydu: "Kısaca, ilkel dinin amacı ve sonucu, kendi kutsallığını yaşama aktarmak, yaşam istemini harekete geçirmek ve bir iş görmektir."*

Parlak bir yazardı Marett, ama bu üstün yetenekli ve coşkulu filozof, bir makale yazdıktan sonra, animizm öncesi okulun başına geçti ve kendi kuramlarını açıklamak için gerekli kanıtları ortaya koymadı. Ne etkisi, ne de ünü uzun sürdü.

İlkellerin kafa yapısını anlamak için, vahşiler arasına gidip yaşamak gerekmediğini, bunun için Oxford'un salonlarının yettiğini söylediği zaman, sözleri insanı eğlendiriyordu ve gerçek bir öğeyi içeriyordu, ama ciddiyetten ve derinlikten yoksundu.

Şimdi de birçok yapıtın sahibi olan başka bir yazara -Ernst Crawley'e çabucak geçeceğim. Onun yapıtları da, Marett ile aynı

* Religion, Encyclopaedia, Britannica, 11. basım.

zamanda yayınlanmıştı. O dönemde hâlâ geçerlilikte olan kimi yanlış kuramları yıkmak gibi bir sağduyu gösterdi: Örneğin egzogami (grup evlenmesi), ilkel komünizm ve kaçırarak evlenme kuramları gibi, ama olumlu katkılarının değeri az oldu. *The Idea of the Soul* (Ruh Kavramı) adlı din üzerine incelemesinde, Tylor'dan sonra o da espri kavramının, ruh kavramından doğduğunu varsaydı ve bu kavramlar daha ileri bir kültür içinde, Tanrı kavramını doğurdu. Bununla birlikte Crawley, ruh kavramının kökeni üzerine Tylor ile uyuşmazlık içindedir. Crawley'in açıklamasına göre Tylor'ın bu sorunla ilgili görüşleri, psikolojik açıdan bizi Hobbes ya da Aristoteles'ten daha öteye götürmez; ruh kavramının düşlerin kökeninde bulunmasına olanak yoktur; ruh kaynağı daha çok duyumlardır.

İlkel insan, var olmayan (hazır bulunmayan) insanların imgesini gözlerinin önüne getirebilirdi; ruh ve espri kavramları bu ikilemden, bu birlikte varoluştan gelmiştir. Buradan çıkan sonuca göre, her ne kadar hareket yeteneğine sahip nesneler bir ruhu temsil etmeseler bile, zihinde canlanan her şey, bir ruha sahip olabilir, tıpkı Tylor'ın düşündüğü gibi: "Ruhsal varoluş, öyleyse bir zihinsel varoluştur ve espriler dünyası, zihinsel bir dünyadır."[9] Tanrıya ya da Tanrılara gelince, Spencer'in dediği gibi, bunlar sadece ruhların ya da yüce bireylerin ruhlarının bir araya gelmesidir. Buna göre din bir yanılsamadır.

Eğer Crawley din üzerine başka bir şey yazmasaydı, entelektüalist sınıfına yerleştirilebilir ve bu sınıflama üzerine yapılan yorumlar ona da uygulanabilirdi. Ama en çok tanınan *The Mystic Rose* da içinde olmak üzere -birçok çağdaşları gibi bana da bu yapıt anlaşılmaz geliyor-, onun kimi yapıtlarının, daha genel bir din kuramına sahip olduğu görülüyor. İlkel insanın tüm

9 A.E. Crawley, The Idea of Soul, 1909, s. 78.

kafa alışkanlıkları dinseldi ya da boş inançlara sahipti. Bunun sonucu olarak büyüyü dinden ayırmanın olanağı yoktur. O kendi bilisizliği içinde nesnel gerçeklikle, öznel gerçekliğin birbirinden ayrılmadığı gizemli bir dünyada yaşadı. Tüm düşüncesinin derinliklerinde korku vardı, özellikle kadınla erkek arasındaki ilişkilerden korkma. Bu duygu kısmen güdüseldi, kısmen de az çok bilinçdışından geliyordu: Özellikler ve nitelikler bulaşıcı olduğundan, bunlar değinmeyle geçebilir. İnsanlar fizyolojik edimlerde bulunduğu zaman özellikle zayıf durumdadırlar -diğer bir deyişle, yedikleri ya da cinsel ilişkide bulundukları zaman-, bu nedenle bu tabu edimlerine eşlik ediyorlar. Buradan Crawley şu sonuca varıyordu: "Tüm dinsel kavramlar, az çok sabit fizyolojik ve psikolojik işlevlerden kaynaklanıyorlar."[10] "Fizyolojik düşünceden" bile söz ediyor, çünkü ona göre işlevsel süreçler, bu işlevlere ilişkin kavramları az çok organik reflekslerle üretiyorlar. Bu kurama göre ilkel din, korkuların ürünü olan tabulara kısa yoldan indirgeniyor. İlkel insanların inandığı espriler, tehlike ve korku kavramlarından başka bir şey değildir. Bu durumu, ruh "tüm dinlerin temelidir"[11] kavramıyla uzlaştırmak bana zor görünüyor ama daha önce de dediğim gibi, ben Crawley'i açıklıktan uzak bir yazar olarak buluyorum.

Bununla birlikte, o tüm kitaplarında aynı temayı koruyor: Sonuç olarak din korkunun, kuşkunun, girişim yokluğunun, bilisizliğin ve ilkel insanın deneyim eksikliğinin bir ürünüdür. Demek ki din, kendi başına bir şey, toplumsal yaşamın bir yönü değildir, ama yaşamın tüm bölümlerine sızan bir eğilimdir ve organik yaşamın temel süreçleriyle ve iklim koşullarıyla ilişkilidir. Yaşamsal güdü ve yaşam istemi dinsel duyguyla karışır. Yaşamın, sağlığın ve gücün verdiği her şeye, din kutsal bir nitelik verir. Dinsel duygunun ne olduğunu soracak olursak, bunun

10 Crawley,The Mystic Rose, 1926, s. 86.
11 Crawley, The Idea of the Soul, 1909, s. 1.

öznel bir şey olmadığı, ama "kutsallığa varan tüm duyguların eğilim ya da niteliği"[12] olduğu yanıtını alırız. Kendisinin de dediği gibi, Crawley'in kuramından çıkan sonuca göre, korku ne kadar çoksa, din de o kadar vardır; bu nedenle, kültürün ilk basamaklarında bulunan insanlar, daha ileri kültür içinde yaşayanlara göre daha dindardır ve kadınlar da erkeklerden yine daha dindardır. Yine buradan, Tanrının psiko-biyolojik süreçlerin bir ürünü olduğu sonucu çıkıyor.

Marett ile Crawley'in din ve büyü üzerine açıklamalarını tartışmadan önce, birkaç benzer örneği daha inceleyelim.

Burada Wilhelm Wundt üzerine birkaç söz söylemenin gerekli olduğununu düşünüyorum, çünkü o kendi zamanında az etkili olmadı ama bugün artık ondan pek söz edilmiyor. Seçmeci bir yazar olduğundan onu bir yere yerleştirmek kolay değil. *Völkerpsychologie* yapıtı elbette Durkheim'i etkiledi, ama bütün olarak açıklamalarının psikolojik olduğu kadar, aynı zamanda evrimci, spekülatif ve çoğu zaman da can sıkıcı olduğu söylenebilir. Onun kendisinin de dediği gibi, algıdan, mitolojik kavramlardan doğrudan doğruya çıkmayan kavramların kaynağı, heyecan süreçleri (özellikle korku -*Scheu*) içindedir ve "dışarıya, çevreye yansıtılırlar."[13]

Önce büyüye ve şeytanlara inançta ve peşinden yalnız bunun evrimi aşamasında -totem çağında- sözün tam anlamıyla dini ve hayvanlar kültünü buluruz. Daha sonra totemizm zayıflıyor, kabilenin ata-toteminin yerini, insanın atası alıyor ve bu kült nesnesi oluyor. Bundan sonra atalar kültü, kahramanlar kültüne ve daha sonra da Tanrılar kültünü dönüşüyor -kahramanlar ve Tanrılar çağı. Belki de bütün bunlara antropolojiden çok, tarih felsefesi demek daha doğru olur. Günümüzde etnolojiye çok yabancı gelen bir bilgi bu.

12 Crawley, The Tree of Life, 1905, s. 209.
13 W.Wundt, Elements of Folk Psychology, 1916, s. 74.

Şimdi içinde bulunduğumuz çağda antropologlar incelemelerini yerinde yapıyorlar ve yerli insanları kendileri inceliyorlar, yoksa deneyimsiz gözlemcilerin yazdıklarına göre hareket etmiyorlar. Crow yerlileri üzerine yaptığı incelemelerle antropolojik araştırmalara önemli katkıları bulunan R.H. Lowie, ilkel dinin "Olağanüstü bir duyguyla, Gizemle ya da Doğaüstüyle"[14] karakterize edildiğini söylüyor (büyük harflere dikkat ediniz) ve dinsel tepki "korkuyla karışık şaşkınlık ve saygı tepkisidir; kaynağı Doğaüstünde, Olağanüstüde, Olağandışıda, Kutsalda ve Tanrısaldadır"[15] (büyük harflere dikkat ediniz). O da Crawley gibi özel olarak dinsel davranışın olmadığını düşünüyor; yalnızca dinsel duygular vardır; ölülerin ruhlarında var olan Crow yerlilerinin inancı, dinsel bir inanç değildir, çünkü bu onlarda bir heyecan uyandırmıyor. Böylece militan bir ateist ile bir papazın her ikisi de, eğer aynı duygunu duyumsuyorlarsa, birer dindar birey olabilirler; Hıristiyanlık dogması da, biyolojik evrim kuramı da, birer din öğretisi olabilir. Olguculuk, eşitçilik, saltçılık ve akıl kültü dinden ayırt edilemez. Bir ülkenin bayrağı, tipik dinsel bir simgedir. Büyü heyecanla birleştiği zaman, o bir dindir. Aksi halde psikolojik görüş açısından, Frazer'in dediği gibi, bizim bilime eşdeğerdir.

Yine bir Amerikalı olan Paul Radin, Winnebago yerlileri üzerine önemli bir inceleme yaptı ve neredeyse aynı durumu benimsedi. Özel olarak dinsel bir davranış yok, yalnız dinsel bir duygu var, kimi inançlara ve kimi âdetlere karşı normalden fazla bir duyarlılık var: "Bu da kendini bir heyecanla, ululama duygusuyla ve korkuyla, kendini tümüyle dış duygulara terk etmeyle"[16] gösteriyor. Neredeyse tüm inançlar bu dinsel duyguyla birleşebilir, ama özellikle başarı, mutluluk ve uzun bir ömürle

14 R.H. Lowie, Primitive Religion, 1925, s. XVI.
15 A.g.y., s. 322.
16 Paul Radin, Social Anthropology, 1932, s. 244.

birleşiyor (burada "kutsal ruh dini"nin yankısını buluyoruz). Ergenlikte ve ölümde olduğu gibi, yaşam bunalımları sırasında dinsel heyecan özellikle açık. Büyü dinsel bir heyecana yol açtığı zaman, bir din var, aksi durumda bu bir folklordür.

Tüm bu antropologların Malinowski'ye karşı bir minnet borcu vardır, çünkü o çalışmalarını yerinde gerçekleştirmiştir - bununla birlikte, kuramsal yazılarında, daha az bir özgünlük ve kişisel düşünceler göstermiştir. Diğerlerinin yaptığı gibi Malinowski kutsal ile kutsal olmayan arasında bir ayrım yapmıştır. Kutsal olan kendi edimlerinde her zaman saygıyla karışık bir korku ve derin saygıyla gerçekleştirilir. Büyü dinden ayrılır, çünkü dinsel ritlerin daha sonrası için bir amacı yoktur, amaç ritlerde gerçekleştirilir -doğum, ergenlik, ölüm törenleri-, oysa büyü kendi amaçlarına ritler aracılığıyla varmak ister ama bunlara ritler içinde varamaz; böylece ritler balıkçılığı ya da ekimi gözetir.

Bununla birlikte, psikolojik açıdan büyü ve din birbirlerine benzer, çünkü her ikisinin de ayrı ayrı tutkuları "arıtan" yatıştırıcı bir işlevi var. Yaşamın krizleri karşısında, özellikle ölüm karşısında insanlar korktukları ve üzüntüye kapıldıkları zaman, dinsel ritlerin yerine getirilmesinde bir yatışma bulurlar. Son kitabında Malinowski büyüyü tartışırken,[17] Marett'in tezini yakından izliyor -bunu burada tartışmayı yararsız buluyorum. Büyünün de din gibi, üzüntülü ve acılı durumlarda bir işlevi var. İnsanlar içinde bulundukları güçlükleri aşmak için gerekli deneyimsel bilgilere sahip değiller, bu nedenle onun yerini alacak bir etkinlik olarak büyüye başvuruyorlar; büyü, güçsüzlüğün yol açtığı gerilimi yatıştırıyor, çünkü bu gerilim, girişimlerinin başarısını tehlikeye atıyor. Ritlerin öykünmeci biçimi ve arzu edilen amaçlarının esinlediği eylemlerin yerine getirilmesi buradan ileri geliyor. Demek ki büyü, deneyimsel eylemle aynı

17 Malinowski, Büyü, Bilim ve Din.

öznel sonuçları doğuruyor; insana güven veriyor; insanların kendini verdiği yol ne olursa olsun, bunu izlemeyi sürdürebilirler.

Eleştirel bir yorum yapmadan, örneğin Driberg ve Firth[18] de bu açıklamaları benimsediler. Gerçekte, bu dönemin yazarlarında heyecana dayalı açıklamalar bulmak zor değildi. Thurnwald gibi dengeli bir ilkel toplumlar uzmanı bile, ilkel insanların düşsel ilişkiyi, gerçek bir ilişkiyle karıştırdıklarını söyleyen görüşü destekliyordu; Tylor ile Frazer'in formülüydü bu. Onların büyü edimleri, öylesine heyecan yüklüydü ki, arzuları öylesine şiddetliydi ki, bu edimler, yaşamlarının öteki yönlerine egemen olduğunu düşündükleri her şeyi felç edebilirdi.[19]

Belki de bu görüş açısı üzerine en güzel açıklama, Carveth Read'in psikolojisinde bulunur; şöyle ki, heyecanların, arzuların, korkuların, öfkenin vd.nin bir ürünü olan büyü, insanların kaygılarını azaltacak bir işleve sahiptir. Read'in *İnsanın ve Onun Boş İnançlarının Kökeni* adlı kitabı,[20] antropologların dikkatinden tümüyle kaçmışa benziyor. Read, büyüyü ve animizmi "düşgücünün inancı" başlığı adı altında inceliyor ve "algılama inancına" karşı koyuyor; bu ikincisi, sağduyunun ve bilimin inancıdır ve duyumsal algılamadan doğmaktadır.

Burada Freud'ün katkılarından da hiç değilse birkaç kelimeyle söz etmek gereklidir. Diğerleri arasında Van der Leeuw da Freud'ün düşüncelerine uygulamada bir yol açıyor. İlkel insanlar, diyor, düşüncelerinin temeli olan çelişkileri anlamıyorlar, çünkü "kaçınılmaz duygusal gereksinimler, gerçeği görmelerine engel oluyor."[21] Neyi görmeyi arzuluyorlarsa, özellikle de büyü durumunda, onu görüyorlar. Bir çıkmaza girdiklerinde, bi-

18 J.H. Driberg, At Home with Savage, 1932, s. 188. R. Firth, Magic. Primitive.
19 R. Thurnwald, Zauber, Allgemein, 1929.
20 C. Read, The Origin of Man and of his Superstitions, 1920.
21 G. Van der Leeuw, La Structure de la Mentalite Primitive, 1928.

reyin önünde seçenekler var: Ya bundan kendi öz becerisiyle çıkıyor, ya da kendini geri çekiyor ve düşgücünün kaprislerine kapılarak engeli aşıyor. Dışarıya ya da içe dönebilir; içteki, bir büyü yöntemidir; psikoloji diliyle söyleyecek olursak, *autisme*'dir.* Büyücüler dünyayı büyülerle değiştirebileceklerini sanıyorlar ve buna göre düşünceye en çok önemi veren şu soylu insanlar sınıfına giriyorlar: Çocuklar, kadınlar, şairler, sanatçılar, aşkın gizemine inananlar, suçlular, düşçüler ve deliler. Bunların hepsi de, aynı psikolojik düzenekle gerçekliğe yanaşıyorlar.

Düşünceye tanınan bu özelliği, gerçekliğin katı duvarını parçalamak ya da ortadan kaldırmak için esprinin bu olanağını, Freud kendi hastalarında kanıtladığını söylüyor; buna "düşüncenin salt erki" adını veriyor. İlkel insanın büyü ritleri ve sihirleri, psikolojik açıdan saplantılı edimlere ve nevrozlu hastaların koruma formüllerine denk düşüyor. Nevrozlu insan da, ilkel insan gibi "düşüncesiyle dış dünyayı değiştireceğine inanıyor."[22]

Burada yine bireyoluşsal gelişim ile, soyoluşsal gelişimin koşutluğu karşısındayız: Birey libidonun (cinsel enerjinin) üç evresinden geçiyor: Narsizm, ana babaya bağımlılık altında bilinen nesnenin keşfi ve bireyin gerçekliği kabul ettiği, ona uyum sağladığı yerdeki olgunluk durumu. Bu üç evre, psikolojik açıdan insanın akılca gelişiminin üç evresine denk düşüyor; bu ikinci üç evre: Animist evre (ötekilerin büyü evresi dediklerini, Freud böyle adlandırıyor), din evresi ve bilimsel evre. Narsik evrede, çocuk kendi hareketleriyle arzularını doyurma yeteneğinde değildir. Bu evre büyü evresine karşılıktır ve çocuk eylemin yerine düşüncesini koyarak imgelem gücüyle güçlüklerinin üstesinden gelir. Bu evrede çocuk, büyücününkine benzer psi-

* Autisme: Dış gerçeklerden kopma ve kendi içine kapanma.

22 Freud, Totem ve Tabu.

kolojik koşullar içindedir ve nevrozlu da büyücü gibidir, o da düşüncenin gücünü olduğundan çok değerlendirir. Başka türlü söylenecek olursa, şiddetli yoksunluk durumundaki gerilim, büyü ritlerinin doğmasına yol açar; büyünün işlevi, bu gerilimi azaltmaktadır. Buna göre büyü, sanrı yoluyla doyuma varan bireyin arzularını gerçekleştirmiş olur.

Benzer şekilde din de bir yanılsamadır. Onu doğuran ve sürekliliğini sağlayan suçluluk duygusudur. Freud, yalnız bir dâhinin anlatabileceği bir öykü anlatıyor bize, çünkü bu öyküyü destekleyecek hiçbir kanıt yok ama bunun psikolojik bir öykü olduğu söylenebilir ve tarih açısından olduğu gibi kabul edilecek gibi olmasa da, bir mit ne kadar gerçekse, bu da gerçektir. Bir varmış, bir yokmuş -öykü bir peri masalı gibi başlıyor- insanların az çok maymunlara benzediği bir çağ varmış; bir erkek tüm sürü üzerinde egemenlik kuruyormuş ve tüm dişileri kendine saklıyormuş.[23] Zamanla kadınlar ve çocuklar da ilerleme göstermişler, bu tekele ve tiranlığa karşı ayaklanmışlar, onu öldürmüşler ve bir insan yeme şenliği sırasında, zorbayı yemişler; Freud bu düşünceyi Robertson Smith'den almıştır. Oğullar daha sonra buna pişman olmuşlar ve kendi babalarıyla özdeşleştikleri totemleri yemek konusunda tabular geliştirmişler. Arada bir anma törenleri yaparak ve suçluluk duygularını yenileyerek bu törenlere girişmişler; bunun peşinden zina yasağını getirmişler. Bu yasak kültürün kökenidir, çünkü kültür vazgeçmeden doğar. Freud'ün din kuramı, bu alegorik öyküde yatar, çünkü yutulan baba da Tanrı'dır. Bu mit, Freud'ün analiz ettiği şu Viyanalı ailelerin dramını açıklayan bir nedenler miti gibi sayılabilir; Freud onların hastalıklarını klinik açıdan analiz ederken, dramın ailenin yapısından geldiğini kabul ederek ge-

23 Freud bu düşünceyi J.J. Atkinson'dan almıştı. Atkinson ise, Andrew Lang'ın akrabasıydı. Lang, Social Origins adlı yapıtına ek olarak Primal Law (İlk Yasa) adlı makaleyi yayınlamıştı. Bu devler ailesine ilişkin hiçbir şey ortaya çıkarılamadı.

nelde bunun tüm ailelere temelde uygulanacağını sanıyordu. Bunun ayrıntılarına girmek bana yararsız görünüyor. Onun tezinin tüm niteliklerini biliyoruz: Çocuklar aynı zamanda ana babalarını hem seviyorlar hem de onlardan nefret ediyorlar. Erkek çocuğun bilinçdışında babasını öldürmek ve annesine sahip olmak yatıyor (Oedipus kompleksi). Kız ise bilinçdışında annesini öldürmek ve babasına sahip olmak arzusunu taşıyor (Electra kompleksi). Yüzeyde sevgi, saygı korunuyor ve güven duygusuyla bağımlılık gün ışığına çıkıyor; idealleştirilen baba tasarlanıyor ve süblimasyon yoluyla Tanrı'nın ataerkil imgesi yaratılıyor. Sonuç olarak din bir yanılsamadır ve Freud yapıtına *Bir Yanılsamanın Geleceği* adını veriyor.[24] Bununla birlikte, bu nesnel bir yanılsamadır, çünkü öznel olarak bir değildir, çünkü bu bir sanrı ürünü değildir -baba gerçekten vardır.

Bununla ilgili olarak sonu gelmeyen yorumlar yapılabilir. Bunun için Frederick Schleiter'in ilkel din üzerine yazdığı o güzel yapıttan bir örnek aldım ve Tanzi'nin *Akıl Hastalıkları Elkitabı* ile ilgili alaycı görüşünü burada veriyorum:

İyi seçilmiş eğreltilemeleriyle ve tumturaklı yapay parlaklığıyla yumuşak bir ritim üzerine kurulmuş ilkel din ile paranoya arasında -derin, önemli ve sarsılmaz- bir koşutluğu temsil ediyor... İlkel insanın dininde belli bir haklılık ve saygınlık bulmayı umut eden karakter özellikleri ya da ussal düşünme, Tanzi'nin ilkel insanın zihinsel süreçleriyle, erken bunamanın süreçleri arasında bir koşutluk kurmadığı gerçeğinden biraz teselli bulacaklardır.[25]

Demek ki büyü ve din birbirlerini psikolojik durumlara indirgiyorlar: Gerilim, duygusal yoksunluk, heyecanlar, duygular, kompleksler ve her türlü düşkırıklığı.

24 Freud, Bir Yanılsamanın Geleceği, 1928.
25 F. Schleiter, Religion and Culture, 1919, s. 45-47.

Dinin duygusal yorumlarıyla ilgili olarak örnekler vermiştim. Bütün bunlardan ne sonuçlar çıkarmalıyız? Ben kendi adıma bu kuramların çoğunun şu türden birer sanı olduğunu düşünüyorum: "Eğer bir at olsaydım", yalnız şu ayrımla ki "eğer bir at olsaydım, şu ya da bu nedenle, atlar ne yapıyorsa, ben de onu yapardım" demek yerine, "atlarda var olduğu sanılan şu ya da bu duyguya göre atlar ne yapıyorsa, ben de onu yapardım" deniyor. Eğer biz de ilkel insanla benzer ayinleri yerine getirecek olursak, benzer heyecanlı çalkantılar içinde olduğumuzu varsayabiliriz, çünkü aksi halde aklımız bize bu ayinlerin nesnel olarak yararsız olduğunu söyleyecektir. Bana öyle geliyor ki, bu sonuçları bize sunanlar, dahası, yerinde inceleme yapma fırsatı bulanlar bile, bunları doğrulayacak çok az kanıta sahiptir.

Burada kendimize birkaç soru sorabiliriz. Adını andığım yazarların, kutsallığın niteliği dediği bu korku öyleyse nedir? Bunların bir bölümü, bunun özel olarak dinsel duygu olduğunu onaylıyorlar; ötekilerse, özel olarak bir dinsel duygu olduğunu onaylamıyorlar. Ne olursa olsun, bir insanın korkuyu ya da heyecanı duyumsadığı nasıl bilinebilir? Bu duygu nasıl tanınır? Nasıl ölçülebilir? Ayrıca tümüyle ayrı, hatta karşıt davranış biçimlerinde aynı heyecan durumlarının bulunduğunu, diğer yazarların da çoğu zaman belirttiği şekilde Lowie kabul ediyor; örneğin bir barışçı ile bir askerin davranışı birbirine zıt değil midir?

Eğer antropologlar heyecanlara göre toplumsal olayları sınıflandırırlarsa, bundan bir kaos doğar, çünkü bu heyecan durumlarının var olduğu kabul edilse bile, bunlar yalnız bireyden bireye değişmiyor, ayrıca aynı bireyde ayrı ayrı fırsatlarda ve hatta bir ayinin ayrı ayrı anlarında da değişiyor. Lowie'nin kabul ettiği şekilde, bir din adamıyla, bir ateisti aynı şekilde sınıflamak saçmalıktır. Yine bir papazın pazar ayini ancak belli bir heyecan durumundaysa bunu kilisede gerçekleştirdiğini söyle-

mek daha da saçmalık olacaktır. Tüm bu durumlarda, bunların heyecan durumları nasıl saptanabilir?

Eğer toplumsal davranışları, varsayılan psikolojik durumlara göre sınıflandırmamız ve açıklamamız gerekirse, o zaman gerçekten de tuhaf sonuçlara varırız. Eğer din korkuya dayalı bir duyguyla nitelendirilirse, o zaman bir yaban sığırının saldırısına uğrayan bir bireyin, onun önünden kaçarken dinsel bir edimi yerine getirdiğini de söyleyebiliriz. Eğer büyü yatıştırıcı işleviyle nitelendiriliyorsa, o zaman bir doktorun klasik yollarla bir hastasını iyileştirmesi, sıkıntılarını azaltması da, bir büyü edimi gibi sınıflandırılabilir.

Diğer görüşler buna karşı çıkıyor. Örneğin kurban kesmede olduğu gibi, herkesin dinsel bir nitelik verdiği çok sayıdaki ritler, heyecanlı çalkantıların, gizemli duyguların ve korkunun hiç de söz konusu olmadığı durumlarda yerine getiriliyor. Bunlar günlük, zorunlu ve basmakalıp ayinlerdir. Gerilimden ya da bu tür başka şeylerden konuşmak, bizde insanların niçin kiliseye gittiklerini açıklamak gibi saçmalık olur. Hastalık ya da ölüm anında, buna denk düşen olaylar yürek daralmasına ve büyük acıya yol açarlar ve eğer bir ayinle bu nazik duruma eşlik ediliyorsa, bu duygular da elbette orada hazır bulunur, ama bu durumda bile, yine de sakınımlı olmak gerekir. Çünkü heyecanın dışavurumu zorunlu olabilir; gömme törenine eşlik edenler gerçekten acı duysunlar ya da duymasınlar, ağlamalar ve ölüye eşlik eden acının dışavurumu heyecanın bir parçası olurlar ve törene katılırlar. Kimi toplumlar, meslekleri ağıtçı olanlara başvurur.* Buna göre diyebiliriz ki, eğer heyecan anlatımları ayinlere eşlik ediyorsa, ayinlerin yapılmasına yol açan heyecanın kendisi değildir, tersine, ayinler heyecanları hareke geçirir.

* Bir ölünün arkasından ağlamayı iş edinen ağlayıcılar eski Mısır'da vardı; Anadolu'da bunlara yine de rastlanmaktadır. (Çevirenin notu.)

Şu eski soruyla karşı karşıyayız: Mutlu olduğumuz için mi gülüyoruz, yoksa güldüğümüz için mi mutluyuz? Yoğun bir heyecan içinde olduğumuz için kiliseye gitmiyoruz elbette ama ayinlere katılmak, bizi bu duruma atabilir.

Büyünün yatıştırıcı denilen işlevine gelince, bir birey ava gitmek, balığa çıkmak ve toprağı sürmek için büyüye niçin başvuruyor? Çünkü kendini yoksun durumda buluyor ve eğer bir gerilim durumundaysa, ayinlerin yapılması, onun kaygısını yatıştırıyor. Oysa bana öyle geliyor ki, bu birey ya çok az kaygılı ya da değil. Duyguları ne olursa olsun, büyücü bu ayinleri yapmalıdır, çünkü bu ayinler onun zorunlu görevleri arasındadır. İlkel insanın, ayinlerin etkinliğine inandığı için bunları yaptığı söylenebilir; öyle ki, kendini yoksun sanması için bir neden yoktur, çünkü karşısına çıkan tüm güçlükleri aşacak olanaklara sahip olacağını bilmektedir. Büyünün gerilimi azalttığını söylemek yerine, büyünün sunduğu olanaklara sahip olmanın, gerilimin çıkmasına engel olduğu söylenebilir. Tersine şu da söylenebilir: Ayinlerin kökeninde heyecanlar yoksa ve bunlar ayinlerin sonucuysa, psikolojik koşulların ortaya çıkardığı jestler ve ayinlerin nedeni olarak varsayılır. Ayrıca büyünün ve dinin bir başkası için yapıldığını unutmamalıyız; ayinler büyücü ya da din adamı için yapılmıyor, bunlar korudukları kimseler için ayin yapıyorlar. Burada ileri sürülen insan, gerilim içindeki bir kimse olmadığı gibi, sözleri ve hareketleri gerilimi yatıştıracak görevli bir kimse de değildir. Sonuç olarak, eğer hareketleri ve büyüsü bir heyecana yol açıyorsa, bu yapmacık bir heyecandır. Burada, Malinowski'nin anlattıkları konusunda benim ekleyeceklerim var: Onun gözlediği ayinlerin çoğu onun kendisi için ve para karşılığı, kendi çadırında yapılmıştır. Diğer bir deyişle, alışılmışın dışına çıkılmıştır. Bu koşullar içinde, gerilimin ve duygusal yoksunluk izlenimlerinin heyecan belirtilerine nasıl yol açtığını ben anlayamıyorum.

Ayrıca, Radin'in de belirttiği gibi,[26] insanda ayinlerin öğrenilmesi ve inançlar heyecanlardan önce geliyor ve heyecanların daha sonra yetişkinlikte bunlara eşlik ettiği öne sürülüyor. Çocuk bunlara hiçbir heyecan duymadan önce katılıyor. Nasıl olursa olsun eğer heyecan durumu varsa, bunun kökeni ve açıklaması olamaz. Ayinler, bireyin içinde doğduğu kültürün bir parçasıdır, ona dışarıdan benimsetilir, tıpkı kültürün geri kalan tüm parçaları gibi. Kültür toplumun bir ürünüdür, yoksa bireyin düşünmesi ve heyecanını doyurmak için değildir. Bu nedenledir ki Durkheim bize toplumsal bir olgunun psikolojik yorumunun, yanlış bir yorum olduğunu söylüyor.

Yine aynı nedenle, arzuların gerçekleştirilmesi kuramlarını reddetmeliyiz. Bu kuramlar nevrozlu insanı büyücüyle karşılaştırırken, nevrotik insanın edimlerinin ve formüllerinin öznel bir durumdan doğduğunu, oysa büyücünün jestlerinin ve formüllerinin kendisine içinde yaşadığı kültürün ve toplumun geleneksel ve toplumsal yoldan benimsettiğini, büyücünün bu topluma uyması gerektiğini bilmiyor. Kimi durumlarda, yine kimi dış benzerlikler olabilmekle birlikte, psikolojik durumların özdeş olduğu ya da benzer koşullardan doğduğu sonucuna varılamaz. İlkel insanlar nevrozlularla, çocuklarla vd.leriyle aynı ulamda sayılırken, yanlışlık şöyle bir şeye inanmaktan ileri geliyor: Çünkü şeyler özel bir noktada birbirine benziyor, bunlar tüm noktalarda birbirinin benzeri ve *pars pro toto* (bütünün parçası olarak) hepsi için yan tutuluyor. Bütün bunların kanıtladığına göre, bu yazarların gözünde, bu birbirinden ayrı insanlar, hiçbir zaman bilinmsel tarzda düşünmüyorlar. Bununla birlikte, kendi düşünceleriyle dünyayı değiştirebileceğine inanan bir vahşiye kim her zaman rastlamaz? Bunun onun için olanaksız olduğunu bilir. Yine daha önce sözünü ettiğimiz benzer türden öyküye geliyoruz: "Eğer bir at olsaydım: Eğer benim de vahşi

26 Radin, Social Anthropology, s. 247.

bir büyücü gibi davranmam gerekseydi, benim de nevrozlu hastalar gibi hastalıklarım olurdu."

Elbette biz kendimizi umarsız olarak bu yorumlarla yargılı kılmıyoruz. Bu yorumlar, abartılmış bir entelektüalizme karşı harekete geçerek yararlı bir görevi yerine getirdi. Bilinçli ya da bilinçsiz arzular ve tepiler insanın davranışını; güdüler, ilgilerini yönetir ve onu eyleme iter. Bunlar elbette dinde de bir rol oynarlar. Bu nokta yadsınılamaz. Bununla birlikte, bu arzuların, bu tepilerin doğasını ve gerçekleştirdikleri rolü belirlemek gerekir. Bunların sahip olduğu salt ve basit öneme karşı çıkıyorum ve dinin heyecanla, hatta sanrılı terimlerle açıklanmasını reddediyorum.

III

SOSYOLOJİK KURAMLAR

Benim sunmuş olduğum ilkel dinin heyecan açısından açıklaması, pragmatizmi çok etkilemiştir. Ussal bir kafaya sahip olan bir insana, ilkel inançlar ve ayinler ne denli saçma görünürse görünsün, bunlar yoksul ve yeteneksiz insanların kendi sorunlarıyla yüz yüze gelmesine, mutsuzluklarına katlanmasına, hareketlerini felç eden umutsuzluklarını dağıtmaya yardım ediyor; yaşamın yenilenmesine ve tüm etkinliklerine yeni bir anlam vererek bireyin rahatlığına uygun düşen inanca katkıda bulunuyor. Bu açıklamaların sunulduğu, Malinowski'nin din üzerine kuramının doğduğu dönemde pragmatizm çok modaydı ve büyü, doğrudan doğruya William James yapıtından çıkabilirdi -belki de bu durum yaşandı: Eğer din bir destek, bir güç ve bir rahatlama, bir güven sağlıyorsa, pragmatizmcilerin söze verdiği anlamda din ve dinin değeri gerçekti; diğer bir deyişle, yaşam için yararlıysa, gerçekti.

İlkel düşünceyi inceleyen yazarlar arasında Carveth Read'in adını anmak gerekir. Geçen bölümde adını verdiğimiz kitabında pragmatizme yakınlık açıkça ortaya konuluyor. İnsan aklı niçin büyü ve dinle karartıldı diye orada soruluyor (O büyüyü dinden önceki evrede kabul ediyor ve dinin kaynağını ise düşlere ve esprilere inançta gösteriyor). Bunların verdiği psikolojik rahatlama bir yana diye açıklıyor, bu boş inançlar, toplumsal evrimin

ilk basamaklarında yardımcı oldular; şeflerin düzeni sağlamasında, töreleri yürütmesinde ve otorite kurmasında destek oldular. Bunların ikisi de yanılsama ama doğal ayıklama bunların her ikisini de (din ve büyüyü) kolladı. Totem dansları için bize şunları söylüyor: "Çok güzel bir bedensel alıştırma oluyor, ortak çalışma anlayışını geliştiriyor ve bir çeşit uygulama oluşturuyor."[1] Ve bu türden bir sürü başka şeyler söyleniyor. Genelde toplumcu kuramların da din üzerine benzer eğilimde olduğunu göreceğiz: Din toplumun birliğine ve sürekliliğine yardımcı oluyor; onun değeri işte buradan ileri geliyor.

Pragmacılık bunu felsefi bir öğreti olarak oluşturmadan çok önce, din böyle pragmatik bir şekilde değerlendiriliyordu. Örneğin toplumsal antropolojinin babası Montesquieu (Kimileri bu onuru Montaigne'e tanıyor), dinin aynı zamanda bir yalan işleve sahip olabileceğini söylüyor; din bağlı olduğu hükümetin tipine uyar ve halkın dini olarak genelde yaşam biçimiyle uyuşur. Bu ise bizim açımızdan bir dinin bir ülkeden başka bir ülkeye aktarılmasını zorlaştırır. Buna göre işlevle gerçekliği birbirine karıştırmamak gerekir. "En gerçek ve en kutsal öğretiler, toplumun ilkeleriyle ilişki içinde olmayınca, en kötü sonuçlara varabilirler; bunun aksine, en uydurma öğretiler, bu ilkelere yanıt verdikleri zaman, çok iyi sonuç verebilirler."[2] Condorcet gibi yüzyılın en akılcıları bile, bu yalandan da olsa, dinin toplumsal açıdan yararlı bir işlevi olduğunu kabul ediyor: *Din uygarlığın gelişmesinde de önemli bir rol oynamıştır.*

İnsan toplumları üzerine yazılan ilk yazılarda da benzer sosyolojik düşüncelere rastlıyoruz. Kimi kez bunlar günümüzde yapısal diyebileceğimiz terimlerle kaleme alındılar. Aristoteles *Politika*'sında açıkladığına göre "tüm insanlar Tanrıların da bir

1 C. Read, a.g.y., s. 68.
2 Montesquiee, Yasaların Ruhu, 1748.

krala sahip olduğunu söylüyor, çünkü onların kendilerinin de bir kralı oldu, çünkü insanlar Tanrıları kendi imgelerine (görüşlerine) göre yaratıyorlar, bunu yalnız dış görünüşlerine göre değil, kendi yaşam biçimlerine göre de yaratıyorlar."[3]

Hume (1711-1776) de aşağı yukarı benzer şeyleri söylüyor ve birçok antropoloji inelemesinde, politik gelişim ile din arasındaki yakın ilişkide bu görüşe rastlanır. Herbert Spencer'e göre, "bir kral şefi olduğu aristokratlara göre nasıl salt bir yere sahipse, Zeus da tamı tamına diğer Tanrılara göre öyle bir yere sahip."[4]

Max Müller'e göre "henoteism (her Tanrının, yüce varlığın tüm sıfatlarını paylaştığı bir dini betimlemek için bu terimi icat etmişti), bağımsız kabilelerin bir ulus oluşturduğu dönemlerde ortaya çıktı, çünkü bu, bir imparatorluk dininden ayrı olarak ortaklaşmacı bir dindi." Yine King'e göre politik sistemler geliştikçe, onu oluşturan bölümleri koruyucu Tanrılar temsil ettiler ve ulusları oluşturmak için bölümler birleştiği, kabileler bir araya geldiği zaman, yüce bir varlık kavramı da ortaya çıkıyor. Dağınık öğelerin tümüne egemen olan, grubun koruyucu Tanrısı oluyor. Sonuçta sınırsız güç (kadiri mutlak), ölümsüz olan evrensel durumun yansıtıcısı göksel tektanrıcılık geliyor. Robertson Smith, eski çağın klasik çoktanrıcılığını, Asya'nın tektanrıcılığına karşıt olmakla, Roma'da ve Yunanistan'da monarşinin aristokratlarca devrilmesiyle, oysa bu durumun Asya'da sürmesiyle açıklıyor: "Politik yazgının çeşitliliği, dinsel hareketin çeşitliliğinde yansıyor."[5]

Ben benzer düşünüş biçimini izliyorum. Ama bütün bunlar bana biraz safça görünüyor. Andrew Lang'ın yazılarıyla, Wil-

3 I, 2, 7.
4 a.g.y., I, 207.
5 W. Robertson Smith, The Religion of the Semites, 1927, s. 73.

helm Schmidt'in birçok yapıtlarının verdiği bilgiler, politik işlevleri olmayan halkların, diğer bir deyişle, yüce bir varlığın politik modeline sahip olmayan avcı ve yiyecek toplayıcı halkların çoğunun tektanrıcı olduğunu gösteriyor; şöyle ki, bunlar başka Tanrıları yadsımamakla birlikte, bir tektanrıya sahipler (çünkü bu ikinci anlamda tektanrıcı olmak için, bir tektanrıcılığın olması gerekiyor).

Sir Henry Maine'in karşılaştırılmalı hukuk bilimi üzerine yapıtlarının sosyolojik analizlerinde de başka örnekler bulunur. Örneğin Doğu ilahiyatı ile Batı ilahiyatı arasındaki ayrımı, Doğu'da ilahiyatın Roma hukuku bilimiyle birleşmesiyle, Yunanca konuşulan hiçbir toplumda "hukuk felsefesi kurmak için en az bir davranışın ortaya çıkmaması"[6] ile sade şekilde açıklıyor. İlahiyat kurguları, eski Yunan metafizik havasından, Roma hukuku havasına geçiyor. Bununla birlikte, din üzerine en ileri gitmiş ve en bütün yapıt, Fustel de Coulanges'ın *La Cité Antique* (Antik Kent) adlı sosyolojik incelemesidir. Bu Fransız tarihçisi, öğrencisi Durkheim kadar bizi ilgilendiriyor; din üzerine yaptığı incelemeyi şimdi sunacağım. *Antik Kent*'in konusu şöyledir: Eski klasik toplum, sözün geniş anlamıyla aile üzerine kurulmuştu ve yasalarla bağlı olan bu grubu bir korporasyonda tutan ve ona süreklilik kazandıran ataların kültüydü. Aile başkanı, din adamı görevini yapıyordu. Bu merkez kavrama göre ölüler ailenin Tanrılarıydı ve o dönemin tüm törelerini anlamaya izin veren tek şey de budur. Örneğin evlenme kuralları ve törenleri, tekeşlilik, boşanma yasağı, bekâr kalma yasağı, ölen erkek kardeşin eşiyle evlenme, evlat edinle hakkı, ataerkil yetki, soy ve miras kuralı, yasalar, özel mülkiyet, adlandırma sistemi, takvim, kölelik ve başka âdetler. Kent-devletler, en eski toplumsal koşullar içindeki dinlerin oluşturduğu yapısal modellere göre gelişmiştir.

6 H.S. Maine, Ancient Law, 1912, s. 363.

Robertson Smith, Durkheim'in dinsel kuramını ve benzer şekilde F.B. Jevons'un, Salomon Reinach ve diğer yazarların yapıtlarını çok etkilemişti. Kimi temel düşüncelerini, yine kendisi gibi İskoç olan J.F. McLennan'dan almıştı. Onun varsayımına göre eski Arap semitik toplumları, anaerkil klanlardan oluşan toplumlardı ve her klan, kendi totemleri olan özel bir türde bir hayvanla kutsal bir bağa sahipti. Bu varsayımların sağlam bir temeli yok, ama R. Smith buna inanıyordu. Smith'e göre klanın üyeleri ve totemleri aynı kana sahipti. Klanın Tanrısı da aynı kandandı, çünkü o etiyle, kemiğiyle klanın kurucu babası sayılıyordu. Toplumbilim diliyle söylenecek olursak, Tanrı, idealleştirilmiş ve Tanrılaştırılmış klandı. Bu yansıtma, totemik yaratık içinde maddi bir temsile sahipti; klan ise, düzenli aralıklarla kendi üyelerinin birliğini dile getiriyordu. Klan totemik yaratığı öldürerek, onun etini kutsal bir şölende çiğ çiğ yiyerek bir kutsal ayinde "kutsal bir kurbanın eti ve kanı paylaşılarak Tanrı ve ona bağlı olanlar bir araya gelir."[7] Tanrı, klanın üyeleri ve totem aynı kandan olduklarına göre, klanın üyeleri yalnız Tanrılarının eşliğinde değil, ayrıca kutsal bir ayinde kendi öz yaşamlarını katıştırdıkları kutsal bir yaşamın bir parçasını da, kutsal yoldan emerler. Yahudilerin kurban oluşumu, kendi kaynağını böyle bir kutsal şenlikten almıştır. Bu kuramı destekleyen kanıtların artması, ihmal edilebilir ama Jovens'in bunu onaylamasına bir engel oluşturmaz, bununla birlikte, bir İskoç Protestan papazı için bu girişim tehlikelidir. Ayrıca Robertson Smith'in kendisi ya da *The Religion of the Semites*'ın (Samilerin Dini) ikinci basımının sorumlusu, *İncil*'e saygısızlık olacağı düşüncesiyle, ona ilişkin kimi bölümleri çıkarmıştır.*

Düşünüş biçiminde açık veren ve pek sağlam olmayan bu kuram üzerine tüm söylenebilecek şey, totem hayvanın yutul-

7 The Religion of Semites, s. 227.

* Kitabın ilk basımı 1889'da, ikinci basımı 1894'te yapılmıştır.

masının, kurban kesmenin ilk biçimi ve dinin kaynağı olabileceği konusunda hiçbir kanıtın var olmamasıdır. Ayrıca dünyada totemizm üzerine çok sayıda yazılar var, örneğin Avustralyalı bir topluluk kendi totemini törenle yiyor ama bu örneğin anlamı, tanıklığın gerçekliğini kabul ettirmeye yetmediği gibi, itirazları da içeriyor. Bu bir yana, Robertson Smith kendi kuramının genelde tüm ilkel insanlara uygulanacağını düşünse de, ilkeller arasında kurban kesmeyenlerin sayısı az olmadığı gibi, diğerlerinde de kurban kesmenin kutsal bir ayinle ilgisi de yok. Bu noktada Robertson Smith, Durkheim ve Freud'ü yanlış yola sevk etmiştir.

Ayrıca Yahudilerde ilk kurban kesmelerde kutsal bir ayin düşüncesinin olması olasılığı son derece azdır; olsa bile, günah ödeme inancıyla birlikte yapılıyordur. Sözün kısası, Robertson Smith, nerdeyse hiç bilinmeyen Sami tarihinin bir dönemi üzerine varsayım yürütmekten başka bir şey yapmıyor. Bu nedenle onun kuramı eleştirilerin güvencesidir, ama güçten ve inandırıcılıktan uzaktır.

Gerçekte bu tarihsel değil, evrimci bir kuramdır, tıpkı o dönemde tüm antropolojik kuramlarda olduğu gibi; böyle bir ayrımı açıkça ortaya koymak gerekir. Kitapta baştan sona değin evrimci bir yan tutulduğu görülüyor. Böylece gelişmenin başına ruhsal olana karşıt olarak somutu koyuyor. İlkel dinin kişisel niteliğine karşıt olarak haksız yere sosyal nitelik üzerinde ısrar ediyor. Böylece Victoria çağının tüm antropologlarının temel görüşlerini ortaya koyuyor, çünkü onlar en ilkel insanları düşünce ve töre açısından, spiritüalizmin bireyciliği belirlediği kendilerinin tam karşısında sanıyorlardı.

Robertson Smith'in eski Sami dinini ve genelde ilkel dini nasıl incelediğini ve geniş ölçüde Durkheim'in analizini anlamak

için, onun ilkel dinde inanç ve dogma olmadığı yönündeki düşüncesine dikkat çekmek gerekir. Ona göre ilkel din "sadece kurumlardan ve uygulamalardan oluşuyordu."[8] Gerçekten de ayinler mitlere bağlıydı ama bizim mitler ayinleri açıklamıyor. Eğer durum böyleyse, ilkel dini anlamak için onu kendi ayinlerinde aramalıyız, çünkü eski dinde kurban kesme, önemli bir ayindi; biz de *kurban* olayını inceleyeceğiz. Ayrıca kurban kesme genel bir kurum olduğuna göre, onun kaynağını genel nedenlerde arayacağız.

Fustel de Coulanges ve Robertson Smith, bizim dinin yapısal kuramı diyebileceğimiz şeyi baştan sona temsil ediyorlardı; onlara göre bu, ilkel toplumun kendi doğasından çıkıyordu. Aynı zamanda bu Durkheim'in de görüşüydü, ayrıca o dinin kökenlerini göstermeyi de önermişti. Eğer iki görüşü göz önüne alacak olursak, Durkheim'in yapısının değerini anlamamak olmaz; modern sosyologların en büyüğü kuşkusuz odur. Birinci görüşe göre din toplumsal bir olaydır, yani nesneldir. Dini kişisel psikoloji terimleriyle açıklamaya çalışanları o küçümsüyor. Nasıl olur diye soruyor, eğer din basit bir yanlışlıktan, bir yanılsamadan, bir tür sanrıdan doğduysa, nasıl evrensel olabilir, nasıl süreklilik kazandı ve böyle boş bir kapris; yasaları, bilimi ve moral değeri üretti? En tipik biçimleriyle var olan animizm, ilkel toplumlarda değil, Çin, Mısır ve eski Akdeniz gibi daha ileri toplumlarda bulunuyor.

Natürizme gelince (doğal mit okulu), burada din dilin bir hastalığı gibi, bir eğretileme belirsizliği gibi ve düşlerin, kendinden geçme durumlarının bir sonucu olarak dilin düşünce üzerindeki etkisi gibi daha iyi şekilde açıklanamaz mı? Bu açıklamayı da animist açıklama kadar az doyurucu bulup bir

8 The Religion of Semites, s. 16.

yana bırakacak olursak, ilkel insanların bize en ilginç gelen doğa olaylarına -güneş, ay, dağlar, deniz, vd.- çok az ilgi gösterdikleri açıktır, çünkü bunların düzenli ve tekdüze ritimleri, onlara tümüyle sıradan görünüyordu.[9] Oysa yazarımızın en basit din olarak saydığı totemizmde, kendisine göre kutsallaştırılmış nesneler hiç de saygı uyandırmıyor ve bunların çoğu ördek, tavşan, kurbağa ya da solucan gibi küçük basit yaratıklar; bunların gerçek nitelikleri, esinlemiş oldukları dinsel duyguların elbette kaynağı olamazlar.

Doğrusunu isterseniz dini düşünen, duyan ve arzulayan bireylerdir -çünkü toplum bu gibi işlevleri yerine getirecek yetenekte değildir-; bu nedenle din bireysel psikoloji olayıdır; öznel bir olaydır ve olduğu gibi incelenebilir. Bununla birlikte, daha az sosyal ve nesnel bir olay da değildir ve bireysel espriden bağımsızdır; sosyoloji onu bu durumuyla inceler. Ona bu nesnelliği veren üç nitelik vardır: Önce din bir kuşaktan ötekine aktarılır; eğer bir anlamda din bireyselse, bir başka anlamda da, bireyin dışındadır; çünkü insanın doğumundan önce vardır ve ölümünden sonra da var olacaktır. Bir dil nasıl öğreniliyorsa, din de öyle öğrenilir; bunun için belli bir toplum içinde doğmak gerekir. İkincisi, din geneldir, en azından kapalı bir toplum içinde. Herkes aynı inancı taşır ve aynı tapınmayı yerine getirir; bu genel ya da ortaklaşa özellik ona bir nesnellik verir ve bu da onu tüm bireyin psikolojik deneyiminin üstüne yerleştirir. Üçüncüsü, din zorunludur. Olumlu ya da olumsuz cezalar bir yana, dinin genel bir özellik taşıması, kapalı bir toplumda zorunlu anlamına gelir, çünkü bir baskı olmasa bile, bireyin başka bir seçeneği yoktur

9 Hocart, Fiji Adaları'nda kasırgaların her yıl konuşma konusu olduğunu söylüyor ama bu sorunla ilgili olarak yerlilerin bir kuram geliştirdiklerini hiç duymamış; ayrıca bu fırtınalar onlarda azıcık bir dinsel korku uyandırmıyormuş. Man, 1914, s. 99.

ve dili nasıl kabul ediyorsa, herkesin kabul ettiği inancı da kabul etmek zorundadır. Bir kuşkusu olsa bile, kuşkularını çevresinde açıkça söylenebilen inançlara göre dile getirebilir.

Birey eğer ayrı bir toplum içinde dünyaya gelseydi, başka bir dile sahip olabileceği gibi, başka bir inanca da sahip olacaktı. Durkheim ve meslektaşlarının ilkel toplumlar için gösterdikleri ilginin, bu toplulukların kapalı bir çevre olmasından ileri geldiği burada söylenebilir. İnançların zorunlu olarak aktarılmadığı ve çeşitlilik gösterdiği açık toplumlarda, sonuçta din daha az zorunlu ve bu okulun görüşlerine uygun düşen sosyolojik yorumlara pek iyi gelmeyen yorumlara açık.

Dinsel olguların bağımsızlığı, akılda tutulması gereken ikinci derecede bir önem taşır. Bunu sadece burada anacağım, çünkü bu Durkheim'in dini inceleme tarzından açıkça ortaya çıkıyor -ve bu bizim konumuz. Durkheim, söylendiğinden çok daha az materyalist ve determinist'ti. Gerçekte ben onu bir iradeci, bir idealist gibi görme eğilimindeyim. Organizmaların süreçleri olmasaydı zihin işlevleri de olmazdı ama ona göre bu demek değildir ki, psikolojik olaylar organik olaylara indirgenebilir ve böylece açıklanabilir; organik işlevler nasıl organik süreçlere sahipse, bunlar da tıpkı onlar gibi sadece organik bir temele sahiptir. Olgular her düzeyde kendi bağımsızlığına sahiptir. Benzer şekilde, zihnin psişik işlevleri olmadan sosyo-kültürel yaşam da olamaz ama toplumsal süreçler bu işlevleri aşar ve bunlarla etkili olurlar ve bireyin aklının dışında kendi başına bir varoluşa sahiptir. Dil, Durkheim'in varmak istediği güzel bir örnektir. Dil, genel, geleneksel ve zorunlu bir özelliğe sahiptir. Dilin bir tarihi, bir yapısı ve işlevi vardır; dili konuşanlar bunun ayrımına varmazlar ve bireyler dilin oluşumuna katkıda bulunsalar bile, bu bir bireyin aklının ürünü değildir. Ortaklaşa, özerk ve nesnel bir olgudur bu.

Durkheim din analizinde daha uzağa gidiyor. Din sosyal bir olaydır. Toplumsal yaşamın kendi doğasından doğar ve en basit toplumlarda hukuk, ekonomi, sanat, vd. gibi toplumsal olaylara bağlıdır. Daha sonra bu toplumsal olaylar kendi bağımsız varlıklarını sürdürmek için dinden ayrılırlar. Özellikle din, toplumu basit bir bireyler toplamından başka bir şey yapan bir duygunun yansımasıdır; dayanışmayı bu duygu sağlar, sürekliliği bu güvence altına alır. Marksistlerin ileri sürdüğü gibi, din toplumun sadece ikincik bir olgusu değildir. Din ortaklaşa bir etkinlik sayesinde kendi varlığını kazanır, belli bir bağımsızlığa kavuşur ve her şekilde çoğalarak yayılır ve bu toplumun yapısıyla değil, başka dinsel olaylarla ve kendine özgü bir sisteme sahip olan başka toplumsal olaylarla açıklanır.

Bu iki noktayı açıkladıktan sonra Durkheim'in tezini sunmak için ondan ayrılmıyoruz. O, Robertson Smith'ten aldığı dört önemli görüşten hareket ediyor: İlkel din, kabile kültüdür ve kült totemiktir (totemizmle bölümlü klan sisteminin birbirinden ayrılamayacağını düşünüyor) ve klanın Tanrısı, kutsallaşmış Tanrının kendisidir; totemizm, en basit ve en ilkel din biçimidir; bu anlamda bizim tanıdığımızdan da özgündür. Şunu demek istiyor: Toplumlarda çok basit maddi ve sosyal yapı bulunur ve daha önceki bir dinden hiçbir öğe alınmadan din açıklanabilir. Buna göre Durkheim, dini ya da az çok onun en eski biçimlerini totemizmde gören McLennan, Roberson Smith, Wundt, ilk yapıtlarıyla Frazer, Jevons ve Freud ile aynı görüştedir.

Peki ama totemizmin bir din olgusu olduğu görüşü neye dayanıyor? Son yazılarında Frazer onu büyü kategorisine yerleştiriyor. Durkheim'e göre din, gerçek ya da ideal kutsal olan çok daha geniş her şeye aittir, kutsal ile kutsal olmayan iki sınıftan birisine aittir. Yasaklar kutsal olmayana da uygulanırken, kutsal olan yalıtılmış olmasıyla ve yasakların korunmasıyla açıkça

belirtilebilir. Marett tabuya ne işlev veriyorsa, o da aynı işlevi veriyor. "Dinsel inançlar, kutsal şeylerin doğasıyla dile gelen temsillerdir", ayinler ise, "kutsal bir nesne karşısında nasıl davranılması gerektiğini gösteren davranış kurallarıdır."[10] Bu tanımlar hem din, hem de büyü için geçerli, çünkü Durkheim'in ölçüsüne göre bunların her ikisi de kutsaldır. Bunları birbirinden ayırt etmeye izin veren bir başka ölçü öneriyor. Din her zaman grubun, ortak yaşamın işidir; kilise (tapınak) olmadan din olmaz. Büyünün tapınağı değil, yandaşları vardır; büyücüyle ona gidenin ilişkisi, doktorla hastası arasındaki ilişkiye benzer. Dine son bir tanımını veriyoruz: "Bir din, inançlarla, kutsal şeylere ilişkin uygulamaları (tapınmaları) birleştiren bir sistemdir; burada kutsal şeyler, ayrı yeri olan ve yasak şeylerdir -bir tek manevi cemaat içinde birleşen inançlara ve tapınmalara tapınak denir ve herkes oraya katılır."[11]

Bu tanımda Durkheim'in İbrani öncelleri bana göre kendini iyice gösteriyor, hem de çok uygun bir şekilde; bununla birlikte ne olursa olsun, onun ölçüsüne göre totemizm, bir din gibi sayılabilir; çünkü tabularla çevrilidir ve bir topluluğun gösterisidir.

Bu totemik dinde, önünde saygıyla eğilen nesne hangisidir acaba? Herhalde sayıklayan bir düşgücünün basit bir ürünü değildir. Bu nesne amaçlı bir dayanağa sahiptir. Her ne kadar bu kültü uygulayanların sandığı gibi olmasa da, gerçekten var olan bir şeyin kültüdür bu. Bu ideal temsillerde insanların hayran olduğu şey, toplumun kendisi ya da bir bölümüdür. Bundan daha doğal olan ne vardır, diyor Durkheim, çünkü bir toplum, kutsal duyumsamanın ruhlarına aktarılması gereken ne varsa, onu sunar. İnsanlar üzerinde salt bir erke sahiptir ve onlara her zaman

10 E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie réligieuse. 1912.
11 Durkheim, a.g.y.

kendisinin bağımlılığının altında oldukları duygusunu verir. Bir yüceltme ve saygı nesnesidir bu. Böylece din, bir ideler sistemidir ve onun aracılığıyla ait olduğu toplumda birey temsil edilir, ilişkilerini onun aracılığıyla kurar.

Durkheim, kimi Avustralyalı yerlilerin dinlerini örnek alarak kendi kuramının doğruluğunu kanıtlamak istedi -test için Kuzey Amerika yerlilerini kullanırken, öne sürdüğü gerekçe, bunların bilinen en basit dine sahip olmalarıydı. Sosyal olguların karşılaştırılmalı bir incelemesini yaparken, bu olguların aynı tip toplumlar içinde not edilmesini haklı olarak destekliyordu ve iyi denetilmiş bir deneyimin yasalara varmak için yeterli olduğunu söylüyordu -bana öyle geliyor ki, böyle bir kanıt, sözde bu yasanın aksini söyleyen örnekleri bilmiyor.

O dönemde antropologların dikkati Avustralya'da Spencer, Gillen, Strehlow ve ötekilerin en son ortaya koydukları olgulara çevrilmişti. Ne olursa olsun, Durkheim'in bu bölgede yaptığı seçim pek verimli olmadı, çünkü kimi yeni ölçütlere göre bu topraklarda yaşayan yerlilere ilişkin yazınlar çok belirsiz ve yetersizdi.

"Blackfellow" denilen Avustralyalılar, avcıydılar ve yiyeceklerini toplayarak geçiniyorlardı. Bunlar kendi kabilelerinin topraklarında küçük kümeler halinde dolaşıyorlar, av hayvanı, meyve, çalılık ve diğer şeyleri arıyorlardı. Kabile birçok göçebe gruptan oluşuyor. Bir kimse göçebe bir grubun içine katıldığı ve bu göçebe grup da kendi toprakları üzerinde yaşadığı zaman, o grubun üyesi oluyor. Tüm Avustralya anakarası üzerine yayılmış bu türden çok kabile vardı. Bir kabilenin üyesi olunca, bu kabilenin diğer üyeleriyle özellikle hayvanlar ve bitkiler konusunda doğal ilişkiler içine giriliyordu. Bu bitkinin ya da hayvanın türü, kabile için kutsaldı, bu ne yenilebilirdi, ne de ona zarar

verilirdi. Her kabile, bu türden kendi doğal olgularına sahipti ve doğanın tümü kabilelere aitti. Buna göre toplumsal yapı, doğal olaylara göre bir sınıflama modeli oluşturuyordu. Kabilelere göre sınıflandırılan şeyler, onların totemleriyle ortaktı ve ayrıca kutsal bir niteliğe sahipti, çünkü bir kült diğerini içeriyor ve hepsi aynı dine, kabilenin dinine katılıyor.

Totemik varlıkların yüceltilmediğine dikkatimizi çekti Durkheim, oysa McLennan, Tylor ve Wundt, bu varlıkların yüceltildiğini söylüyorlardı ve bunlar saygı uyandıran görünümleri için seçilmemişti. Ayrıca birinci derecede önem taşıyanlar yaratıkların kendisi değildi -bunların kutsal olduğu doğru, ama ikinci derecede-. Bununla birlikte, bu yaratıkların simgeleri uzun tahta parçaları ya da cilalı taşlar (*churinga*) üzerine oyuluyordu ve oradan kesilerek bir tür boynuz gibi kullanılıyordu. Öyle görünüyor ki, gerçekte seçilmiş olan totemik yaratıklar, resimle göstermeye uygun düşenlerdi. Önce bu desenler imgelerde, hayvanlarda ve insanlarda yaygın olan kişilikten uzak simgelerdir ama ikisini birbirine karıştırmamak gerekir, çünkü bir nesnenin kutsal özelliği, onun kendi özünden ileri gelmiyor, ona ekleniyor ve üst üste geliyor. Totemizm, dünyada kendiliğinden var olan ve kişilik dışı bir tür Tanrıyı öngörüyor ve çok sayıda şeye yayılmıştır; ilkel toplumlarda *mana* ve diğer benzer kavramlara denk düşer, örneğin Kuzey Amerika yerlilerinin *Wakan* ve *Orenda*'sı gibi. Ama Avustralyalılar onu soyut bir biçim altında değil, bir bitki ya da hayvan gibi algılıyorlar: Totem'in "maddi biçimi altında, imgegücü maddi olmayan bir özdeği temsil eder."[12] Çünkü bu öz, bu yaşamsal ilke aynı zamanda hem insanlarda ve hem onların totemlerinde bulunur ve her ikisi için de temel bir nitelik taşır. Bir Blackfellow, örneğin kargala-

12 Durkheim, a.g.y.

rın kardeşi olan bir insanın da karga olduğunu söylediği zaman, onun ne demek istediğini anlayabiliriz.

İkinci olarak, desenler kabilenin kendisini simgeliyor. Totem aynı zamanda Tanrının simgesi ya da yaşam ilkesi ve toplumun simgesi, çünkü Tanrı ve toplum tek ve aynı şeydir. "Kabilenin Tanrısı, totemik yasa, sonuç olarak totem diye hizmet eden hayvan ya da bitkinin görünür biçimi altında kişileşmiş ve düşgücünde temsil edilen kabilenin kendisinden başkası değildir."[13] Kabilenin üyeleri, totemik simgeler aracılığıyla ahlaksal kimliklerini, birbirlerine ve grubun tümüne olan bağlılık duygularını dile getiriyor. İnsanlar ancak bir işaret aracılığıyla iletişim kurarlar ve bu dayanışma duygusunu iletmek için, bir simgeye, bir bayrağa gereksinim vardır. Bu yerliler için kendi totemleri bu işlevi yerine getirir; her kabile kendi totemik amblemiyle aynı zamanda hem birliğini, hem de kendine özgü niteliğini dile getirir. Somut simgeler gereklidir, çünkü kabile, bu denli ilkel zekâsıyla kendi tüm karmaşık birliği içinde açıkça temsil edilmek için çok karmaşık bir gerçekliktir.[14] Basit ve saf kafalar, toplumsal bir grup olarak ancak somut simgeler aracılığıyla kavrarlar. Totemik ilke (yasa) demek ki totemik amblemin maddi biçimi altında temsil edilen klandan başkası değildir. Kabile üyeleri üzerinde bu yolla etkili olurken, onlar da egemen olan dış güçlerin kavramını uyandırır ve bu dış güçler, dış şeylerle, totemik biçimlerle temsil edilirler. Kutsal, kendi üyelerini simgelerle temsil eden toplumun kendisinden ne biraz fazla, ne de biraz az şeydir.

Avustralya yerlilerinin, totemizm denilenden ayrı dinsel kavramlara sahip olduklarını Durkheim kabul etmişti; ama, bunların da kendi kuramıyla açıklanabileceğini sanıyordu. Ruh

13 Durkheim, a.g.y.
14 a.g.y.

kavramı, totemik ilkede, her bireyin içinde canlanmış *mana*'dan başka bir şey değildir. Her üyesinin içinde toplumun kendisi temsil edilir, toplumun kültürü ve toplumsal çevre, basit bir hayvan yerine üyesini toplumsal bir varlık olan kişi yapar. Toplumsal kişilik, bireysel organizmadan ayırt edilir. İnsan düşünen ve spiritüel bir hayvandır ama bu düşünen ve spiritüel parçayı toplum olarak organik bölümün üstüne koyar. Durkheim'i yorumlarken ne diyor Miss Harrison: "(İnsanın) bedeni doğal yasalara boyun eğiyor, kafası toplumsal buyruklara uyuyor."[15]

Buna göre ruh, Tylor ve diğerlerinin savundukları gibi salt bir yanılsama değildir. Biz, kutsal ile kutsal olmayanda olduğu gibi, birbirine karşıt iki ayrı kısımdan oluşmuşuz. "Toplum bizde kalıcı bir şekilde yerleşmiştir... Biz, birbirinden ayrı yönlere bakan ve neredeyse çelişkili gerçekten iki ayrı varlıktan yapılmışız ve biri diğeri üzerine gerçek bir üstünlük uyguluyor. Herkes kendisinde birlikte var olan bedenle ruh, maddi varlıkla ruhsal varlık arasındaki antitezin derin anlamını aşağı yukarı açıkça böyle kavrıyor... Bizim doğamız iki yanlıdır; bizde gerçekten Tanrısal bir parçacık vardır, çünkü bizde grubun ruhu olan bu büyük idelerden bir parçacık vardır."[16]

Bu yorumda insana ya da dine dokuncası olan hiçbir şey yoktur. Tersine, "kendimizi fiziksel güçlerden kurtarmanın tek yolu, ona ortaklaşa güçlerle karşı koymaktır."[17] O zaman insan, Engels'in dediği gibi, özgürlük ülkesine varmak için, gereksinim ülkesinden kurtulabilir.

Avustralyalıların maddi olmayan varlıklarına gelince, -Tylor gibi Durkheim de bu kavramın ruh kavramından çıktığına ina-

15 J.E. Harrison, Themis, A Study of the Social Origin of Greek Religion, 1912, s. 487.
16 Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse.
17 a.g.y.

nıyordu- bunlar Durkheim'e göre belli bir zamandaki totemlerdi. Ne olursa olsun, şimdi kabile gruplarına denk düşüyor. Her bölgede birçok kabile temsil ediliyor ve her birinin kendi totemik amblemi ve kültü var ama bunların hepsi boya ait ve aynı dine sahip, bu kabile dininin de kendi Tanrıları var. Boylar içerdikleri kabilelerin kendi aralarındaki toplumsal ilişkileri yansıtan kabileler arası bir niteliğe sahiptir, özellikle öteki kabile üyelerinin, yeni kabilelerin katılımında niteliklerini temsil eder. Böylece, ruhlar ve espriler gerçekte var olmadıkları halde, gerçekliğe uygun düşüyorlar ve bu anlamda gerçek oluyorlar, çünkü simgeleştirdikleri toplumsal yaşam yeterince gerçek.

Buraya değin Avustralya toteminin ayinsel yanı üzerine henüz hiçbir şey söylenmedi. Şimdi burada Durkheim'in tezinin en karanlık ve daha az inandırıcı yanına geliyoruz. Olasılıkla aynı boyun üyeleri olan aynı kabilenin üyeleri, kutsal ilişkiler içinde bulundukları türü artırmak amacıyla ayin yapmak için dönemsel olarak bir araya geliyorlar. Kendi totemik yaratıklarını yiyemedikleri için, ayinler öteki kabilelerin yararına yönelik oluyor, çünkü onlar bu yaratıkları yiyebiliyorlar. Böylece tüm kabileler genel yiyecek sağlama işine katkıda bulunuyor. Yerliler ayinlerin amacını açıklıyorlar ama açıklanan amaçla, gizil işlev aynı değil ve onların kendi ayinlerini kutlama konusunda Durkheim'in yaptığı sosyolojik yorum, onların yaptığı yorumun görüşüne uymuyor. *İntichiuuma* adı verilen bu törenler, gerçekte türü büyütme (çoğaltma) amacını taşımıyor; Durkheim'e göre bunun kanıtı, bir tek varsayılan ve üremeyen *wollunqua* totemi yılanı var olmadığı zaman da bu ayin yapılıyor ve sözde türü çoğaltma amacını taşıyan bu törenin kendisi, inisiyasyonlar ve diğer durumlar için de yapılıyor. Bu ayinler, kimi düşünceleri ve duyguları uyarıyor, şimdiyi geçmişe, bireyi topluluğa bağlıyor. Amaç ikincik kalıyor, bunu nereden mi anlıyoruz? Çünkü bu

uygulamayı değiştirmediği halde, ayinlerin maddi etkinliğine olan inançların var olmadığı durumlar olabiliyor.

Usçu kuramlar genelde kavramların ve inançların dinin özünü oluşturduklarını göz önüne aldılar ve ayinler ise sadece bir dışavurumdan başka bir şey değildi. Bununla birlikte, daha önce diğer yazarların bize gösterdiği gibi, dinsel yaşama egemen olan eylemdir. Bu konuda Durkheim'in yazdıkları:[18]

Daha önce gördüğümüz gibi gerçekte yaşam, belli bir yoğunluk derecesine varırsa, dinsel düşünceyi uyandırıyor, çünkü fiziksel etkinlik koşullarını değiştiren bir kaynaşma durumunu belirliyor. Dirimsel enerjiler aşırı uyarılmıştır, tutkular daha canlıdır, heyecanlar daha güçlüdür. Bu durum sadece bu (dinsel) anda ortaya çıkar. İnsan kendini tanımaz; kendini dönüşmüş sanır ve bunun peşinden kendisini çevreleyen ortamı değiştirir. Duyumsadığı çok özel izlenimleri anlamak için, niteliklerıyle en çok doğrudan doğruya ilişkide olduğu, ama onların ilişkili olmadığı şeylere yol açar: Bayağı deneyim nesnelerine sahip olmayan olağanüstü güçler ve erdemler. Bir tek sözcükle, kutsal dışı yaşamının doğduğu gerçek dünyanın üstüne, bir anlamda yalnız düşüncesinde var olan, ama birinci dünyasına göre daha büyük bir saygınlık duyduğu bir başka dünyayı koyar. Buna göre ideal bir dünya, bu çift niteliktedir.

Bir toplumun kendi bilincine varması ve gerekli yoğunluktaki duygu derecesini koruması için, düzenli aralıklarla bir araya gelmesi ve toplanması gerekiyor. Bu toplumsal yoğunluk, zihinsel yaşamın etkinliğini tahrik ediyor ve bir grup oluşumundan ideal kavramlara varıyor.

18 Durkheim, a.g.y., P.U.F., s. 603.

Demek ki, bize işlevleri söylenen ayinleri belirleyenler, onların amaçları değil. Bunların gerçek anlamı, önce kabilenin üyelerini bir araya getirmek, ikincisi, onlarda dayanışma duygusunu yenilemek. Ayinler tüm bireysel duyguların ortadan kalktığı ve insanların kutsal şeyler aracılığıyla ortaklaşa bir yaşam oluşturduğu zihinsel bir uyarıya yol açıyor. Bununla birlikte, kabilenin üyeleri birbirinden ayrıldığı zaman, dayanışma duygusu yavaş yavaş azalıyor, bu nedenle yeni toplantılar yaparak, törenleri yenileyerek toplumu canlandırmak gerekiyor ve toplum böylece kendini sağlamlaştırıyor. İnsanlar ayinlerin şeyler üzerine bir etkisi olduğuna inansa bile, gerçekte söz konusu insanın aklını etkilemektir. "Heyecancı" yazarların, ayinlerin heyecan durumunu yatıştırdığını söylediklerine ve Durkheim'in bu konuya değinmediğine burada dikkat çekmek gerekiyor. Heyecan durumuna yol açan ayinlerdir. Bu bakımdan bunlar günah ödeme ayinleriyle karşılaştırılabilir: Örneğin ölü gömme törenlerinde insanlar kendi inançlarını onaylamak ve topluma karşı olan görevlerini yerine getirmek için dua ediyorlar; yoksa hiç taşımadıkları heyecanları yüzünden değil.

İşte Durkheim'in kuramı böyleydi. Freud'e göre Tanrı babadır, Durkheim'e göre Tanrı toplumdur. Oysa eğer onun kuramı Avustralya yerlileri için geçerliyse, bu kuram genel olarak din için de geçerli olmalıdır, çünkü totemik din, diyor, en gelişmiş dinler de içinde olmak üzere, diğer dinlerin tüm öğelerini içeriyor. Birisi için iyi olanın, diğerleri için de iyi olacağına inanmak gibi bir saflık göstermişti Durkheim. Eğer kutsallık, ruh ve Tanrı kavramları sosyolojik açıdan Avustralyalılar için açıklanıyorsa, o zaman aynı açıklama ilke olarak aynı temel nitelikleriyle ve kavramlarıyla birlikte tüm insanlar için geçerlidir. Durkheim, tarihsel materyalizmi yeniden sergilemekle suçlanmak istemiyordu. Dinin temelde toplumsal olduğunu gösterirken, bireysel

bilinç nasıl sinir sisteminin basit bir gelişmesi değilse, ortaklaşa bilincin de toplumun fizyolojik temelinin basit bir ikincil olayı olmadığını söylemek istiyordu. Dinsel kavramlar, ortaklaşa hareket eden bireysel eğilimlerin bireşiminin sonucudur ama bir kere varolunca, bunun kendine özgü bir yaşamı olur: Duygular, kavramlar ve imgeler "bir kere yaratıldı mı, kendi öz yasalarına uyarlar."[19]

Bununla birlikte, eğer Durkheim'in din üzerine kuramı doğruysa, o zaman artık kimse dinsel inançları kabul etmez, ama bunların toplumsal yaşamın kendi eyleminden çıktıklarını ve sürekliliğinin gerekli olduğunu da yine kendisi göstermiştir. Böylece bir ikilem içine düşmüştür. Onun tüm söyleyebileceği şey, ruhsal anlamdaki din ortadan kalkmaya yargılıyken, laik bir topluluğun da aynı işlevi yerine getirebilecek aynı duyguları ve kavramları türetebileceğidir. Bu görüşe bağlanırken, Fransız Devrimini bize örnek gösteriyor; çünkü bu devrim vatanperverlik, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, akıl gibi kavramlara kutsallık verdi, bunlardan Tanrılar yarattı, kendi yarattığı toplumu kutsallaştırdı. Ruhsal din çökerken, o da Saint-Simon ve Comte ile birlikte laik ve hümanist bir dinin bunun yerini almasını umut ediyordu.

Durkheim'in savı sadece iyi sunulmuyor, ayrıca göz kamaştırıcı ve düşgücü, hatta şiir dolu ve dinin psikolojik temellerini kavrıyor: Ben'den ayrı ve daha büyük bir şeyin bir parçası olarak sadece var olan ve anlam taşıyan ben'in ve kişiliğin elenmesi. Ama ben bunun bir tahmin olduğundan korkuyorum. Totemizm sürü güdüsünden doğmuş olabilir ama elde böyle bir kanıtımız yok. Dinin diğer biçimleri de, totemizmden ya da totemik ilke denilen şeylerden gelişmiş olabilir, Durkheim'in kuramında

19 a.g.y.

uygulamış olduğu gibi, ama bu konuda da elimizde kanıt yok. Dinsel kavramların toplumsal düzenle ve ekonomik, politik, ahlaksal gibi toplumsal olgularla ilişkili olduğu kabul edilebilir - bunlar toplumsal yaşamdan çıkabilir, şöyle ki, toplum olmayınca, ne din, ne de kültür olabilirdi. Ama Durkheim, bundan çok daha onaylayıcı. Tüm dinsel kavramların -ruh, espri- toplumun ya da toplumun bir bölümünün yansıması olduğunu ve kaynağını bir uyarılma durumundan ("coşkudan") aldığını ileri sürüyor.

Benim yorumlarım kısa ve az sayıda olacak. Mantıksal ve felsefi çeşitli itirazlar yapabilirim ama ben etnografik planda suçlamada bulunmak isterim. Etnografi desteğini kutsal olanla olmayan arasındaki katı ayrımdan mı alıyor? Bundan kuşkulanabiliriz. "Kutsal" ile "kutsal olmayan" denilen şeyler, elbette aynı düzeydeki yaşam deneyimidir ve bunlar birbirinden ayrılacakları yerde, birbirinden ayrılmayacak şekilde iç içe geçmişlerdir. Buna göre bunlar bireysel ve toplumsal planda birbirlerini yadsıyacak şekilde kapalı alanlara yerleştirilemez ve birine girilince, öteki terk edilemez.

Örneğin bir suçun cezası olduğuna inanılan bir hastalık durumunda tıbbi tanı, hastanın moral durumu ve doğaüstü el atma bir bütün olarak ve birbirinden ayrılmayan nesnel bir deneyimi oluşturur. Bu tür formüllerde benim kullandığım test çok basittir: Bir ya da öteki durumda kutsalın kutsal olmayandan ayrılmasının yararlı olduğunu ben hiçbir zaman saptamadım.

Burada Durkheim'in tanımının durumun kararsızlığını göz önüne almadığı varsayılabilir ve belli bir bağlamda ve belli koşullar içinde "kutsal" olanın, başka bir durumda ve koşullar içinde "kutsal olmayacağı" düşünülebilir. Daha önce böyle bir gözlemde bulunmuştuk. Azandelerde atalar kültü, avlunun ortasında yükselen mezarlar üzerinde yoğunlaşmıştır ve tören ya-

pılan günlerde ya da başka bir fırsatta oraya adaklar bırakılır. Ama bunları ayinsel amaçlarla kullanmadıkları zaman, Azandeler oraya mızraklarını bırakıyorlar. Sözün kısası, birçok toplumlarda yasaklar yoluyla "kutsalın" sınırlandırıldığı doğru olabilir ama Durkheim'in ileri sürdüğü gibi, bu evrensel olarak doğru değildir, çünkü Nil halklarının ya da onların arasında bir bölümünün karmaşık kurban ayinlerine katılırken hiçbir yasağa uymadıklarını söylerken, yanıldığımı sanmıyorum.

Avustralyalılar örneğinde ileri sürülenler: Durkheim'in durumunun zayıflıklarından birisi de, Avustralya yerlilerinde, grubu oluşturanların son derece dağınık olan kabilelerin değil, önce sürü halinde yaşayanların, sonra boyların olması savından ileri geliyor. Eğer dinin işlevi, birlik duygusuna en çok gereksinim duyan toplulukların dayanışmasını sürdürmekse, coşkuya yol açan ayinleri göçebe yaşayanlar ve boylar yerine getirmelidir, yoksa kabileler değil.[20]

Durkheim, bu zayıf noktayı, bana pek doyurucu gelmeyen şu yanıtla ortadan kaldırmak istedi: Bunun nedeni, kabilelerin bir şeflerinin ve ortak topraklarının olmaması, toplumsal bağların eksikliğidir; oysa ancak bunlar olursa zaman zaman düzenli bir şekilde bir araya gelirler. Peki ama törenlerin dışında oluşmayan ve hiçbir etkinliği olmayan toplumsal kümelerin dayanışmasını bu törenlerle sürdürmenin ne yararı var?

Durkheim savını totemizme dayandırdı ve neredeyse tümüyle Avustralya totemizmi üzerine. Oysa Avustralya totemizmi, çok özel bir durumdur ve doğru bile olsalar, buradan çıkarılacak sonuçlar, genel olarak tüm totemizm için geçerli değildir. Ayrıca

20 Avustralya yerlilerinin politik gruplarının terminolojisinin sadece belirsiz olmadığını, ayrıca yanıltıcı da olduğunu belirtmek gerekir, çünkü "boy", "kabile", "ulus", "sürü" ya da "aile" kavramlarının ne anlama geldiğini tam olarak bilmek kolay değil.

totemizm olgusu, Avustralya'nın tüm bölgelerinde de birbirine eşit durumda değildir. Durkheim verilerden ve materyallerden bir seçme yaptı ve bunları Avustralya'nın merkeziyle, özel olarak da Arunta ile sınırları. O kendi kuramında, Avustralya anakarasının diğer bölgelerinde *intichiuma* törenlerinin çok ayrı bir önem taşıdığına, çok daha az önemli olduğuna, hatta ne bir önem, ne de anlam taşıdığına aldırış etti. Demek ki öteki insanların totemi, Durkheim'in üzerinde durduğu niteliklerden yoksun, örneğin bir yerde toplanma, törenler, kutsal nesneler, topluma katılma törenleri, amaçlar vd. Ayrıca totemizmin daha gelişmiş bir kurum olması ya da geçerliliğini yitirmişliği kanıtı bizim için kabul edilir görünmüyor, çünkü ister Avustralya'da olsun, ister başka yerlerde, totemizmin tarihini bilmeye olanak yoktur. Avustralya totemizminin, totemizmin özgün biçimi olduğunu söylemek, tümüyle keyfi bir yargıdır ve en basit din biçiminin, en basit kültüre ve en basit toplumsal örgütlenmelere sahip toplulukların sahip olduğu görüşüne dayanır. Bununla birlikte, böyle bir ölçütü kabul edince, Avustralyalılar gibi teknik bakımdan çok az gelişmiş avcı ve yiyecek toplayıcı ve çok ilkel toplumsal örgütlenmelere sahip insanların totemlere sahip olmadıklarını (ne de klanlara) ya da totemlerine önem vermediklerini ama yine de inançlara ve ayinlere sahip olduklarını göz önüne almak mı gerekir? Durkheim için totemizmin temelde bir kabile dini olduğunu, bu türden bir toplumsal bölünmenin ürünü sayıldığını ve bunun sonucu olarak kabilenin olduğu yerde totemin bulunduğunu ve totemin bulunduğu yerde, toplumun kabileler halinde örgütlendiğini göstermek gerekir -bu bir yanılgıdır, çünkü totemsiz olan topluluklar olduğu gibi, bir toteme sahip oldukları halde, kabile yaşamı sürmeyen insanlar da vardır.[21]

21 Lowie, Primitive Society, 1921, s. 137.

Gerçekte, Goldenweiser'in de işaret ettiği gibi, Durkheim Avustralyahların kabileler halinde örgütlendiğini sanarken yanılıyordu, ayrıca etnografik açıdan da bu yanlıştı ve bu yanlış onun kuramının tümünü tartışmaya açıyordu.[22] Ayrıca Durkheim doğal yaratıkların figürleşmiş temsilleri üzerinde ısrar ederken, ciddi eleştirilere de uğruyordu, çünkü totemlerin çoğu böyle figüratif şekilde temsil edilmiyorlar. Yine Avustralyalı Tanrıların, totemlerin bir bireşimi olduğu da pek az bir olasılıktır, onların varlığından kurtulmak için ustaca bulunmuş bir yol olsa da. Tylor, Marett, Durkheim ve tüm diğerlerinin, böylesine serbestçe yazdıkları konular için bu insanlar arasında birkaç hafta geçirmemiş olmalarının üzüntü verici olduğunu insan söylemeden edemiyor!

Durkheim'in kuramının doğruluğunun kuşkulu olduğunu ortaya koymak için bana göre yeterli sayılabilecek noktaları açıkladım. Van Gennep'in bunaltıcı eleştirilerinde bulunabilecek daha başka noktalara da işaret edebilirim; bunlar Durkheim ve meslektaşlarının dışta bıraktığı ve bilmediği oranda güçlü ve yakıcı noktalardır.[23]

Bununla birlikte, şimdiye değin incelediklerimize daha yakından bağlı yorumları hızla gözden geçirmeden önce, totemizmin kökeni ve genel olarak din üzerine onun kuramının son bir yorumunu yapmak istiyorum. Bu kuram onun sosyolojik yöntemine ters düşecektir, çünkü bu toplumsal olguların psikolojik bir açıklamasını sunuyor; oysa onun kendisi böyle açıklamaların her zaman yanlış olduğunu bildirmişti. Dinin kökenini sanrı düzeneğiyle açıklayanlara karşı çok derin bir küçümseme içindeydi ama ben onun kendisinin de aynı şeyi yaptığını ileri sü-

22 Goldenweiser, "Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion", 1917.

23 A. Van Gennep, L'état actuel du probleme totémique, 1920, s. 40.

receğim. "Yeğinlik (gerilim)", "coşku", "uyarı" gibi sözcüklerle iyi oynuyor ama Blacfellowların totemik dininin, bir araya toplanmış bireylerin coşkusal uyarısından doğduğunu ve bunların bir tür ortaklaşa histeriyi yaşadıklarını gizlemeyi başaramıyor. Buna göre daha önce dile getirdiğimiz kimi itirazlar, demek ki burada geçerlidir. Blackfellowlarm kendi törenlerini yaparken hangi özel heyecana kapıldıklarını bize hangi kanıt doğrulayabilir? Eğer onlar böyle bir durumdaysa, bu heyecanlara yol açan, Durkheim'in kendisinin de dediği gibi, bu törenlerin ve ritlerin ortaya çıkardığı ayinler ve inançlardır- ve öyleyse bu inançlar heyecanların bir sonucu sayılamazlar. Sonuç olarak herhangi bir şiddetli heyecan ve özel bir heyecan durumu ayinlere eşlik ederse, bu ayinler için önemli bir öğe olabilir ve birey için derin bir anlam taşıyabilir ama bu onun toplumsal bir olgu olduğunu açıklamaz. Böyle bir düşünüş biçimi, birçok sosyolojik düşünüş gibi boşunadır -yumurta ve tavukta olduğu gibi-. Ayinler uyarılara ve "coşkulara" yol açıyor; bunlar da ayinleri gerçekleştirecek inançları yaratıyor. Yoksa sadece bir araya toplanma olayı mı bunlara yol açıyor? Yığın halindeki insanların psikolojik bir olgusundan Durkheim toplumsal olgu sonucuna varıyor.

Gerçekte, sanki Trotter'in bize sunduğu gibi, dinin biyolojik açıklaması Durkheim'in kuramından uzak değil: İnsan yaşamına etki eden ve dört büyük güdüden birisi olan sürü güdüsünün bir alt-ürünüdür bu; diğer üç güdü ise koruma güdüsü, beslenme güdüsü ve cinsel güdüdür. Sanki Trotter bize böyle bir tez sunuyor demiştim, çünkü o bu konuda pek açık değil. Sürüye yakından bağımlı birey, kendi öz varlığından daha geniş bir varlığa ulaşıyor; kendisini çevreleyen ve karmaşık durumunun bir çözüm bulduğu, özlemlerinin gerçekleştiği bir çevredir bu.[24] Bununla birlikte, Trotter'in kitabı, bilimsel bir incelemeden çok,

24 W. Trotter, Instincts of the Herd in Peace and War, 1920, s. 113.

töresel bir tartışmadır. Ayrıca burada da Durkheim'in yapıtıyla aynı ateşli idealizmi buluyoruz.

Durkheim'in yapıtında bulunan kimi kavramlar, kendisinin etkisinde kalmış olan meslektaşları, öğrencileri ya da başkaları tarafından geliştirildi. Eğer bunlardan birkaçını -ivediliklegözden geçireceksem, bunun nedeni, benim konuşmalarımın amacının bir konuya ya da bir soruna daha ayrı bir yoldan yaklaşmak olduğu içindir, yoksa düşüncelerin tam bir tarihini vermek ya da bu konuda yazanların bir listesini çıkarmak değildir. Durkheim'in kurduğu ve yayınladığı *L'Année Sociologique*'in en iyi bilinen makalelerinden birisi, Eskimolarla ilgili bir edebiyat incelemesidir ve bunun yazarı, yine kendisinin yeğeni Marcel Mauss'tur (M.H. Beuchat ile birlikte).[25] Bu makalenin genel konusu, Durkheim'in savının ispatıdır; buna göre din toplumsal yoğunlaşmadan doğar ve düzenli aralıklarla yapılan toplantılarla sürdürülür; öyle ki, burada da zaman, şeyler gibi hem kutsaldır, hem de dünyasal. Burada ayrıntılara girecek değiliz: Yılın bu bölümünde (yazın) ve denizin buz tutmadığı bir sırada, Eskimoların nasıl çadırlarda ve aile kümeleri kurarak yaşadıklarını söylemek yeterli olacaktır. Buzlar yeniden oluşunca, artık avlanma olanağı kalmıyor ve kışı daha çok sayıda insan bir arada geçiriyor: Uzunluğuna yapılmış evlerde çeşitli aileler aynı odayı paylaşıyor ve daha geniş sosyal ilişkiler kuruyor. Böylece toplumsal düzen sadece ayrı ayrı oranlarda değil, ayrı bir yapıya da sahip, çünkü bu küçük toplumsal grup sadece uyum içinde yaşayan belli sayıdaki insanların oluşturduğu ailelerden oluşmuyor, ayrıca yeni bir toplumsal kümelenme biçimi alıyor ve orada bireyler birbirinden ayrı ilişkilere sahip oluyor. Toplumsal ilişkilerdeki bu değişim, yazın çevreye yayılma sırasında var

25 M. Mauss, L'Année Sociologique, IX (1906).

olmayan yasaları, bir ahlakı ve ayrı âdetleri kapsıyor. Daha çok sayıdaki gruplar oluştuğu zaman, yıllık dinsel ayinler yapılıyor; Eskimo örneğinin, Durkheim'in kuramını doğruladığı bile söylenebilir.[26]

Bu inceleme ne denli ustaca olursa olsun, sadece bir şeyi gösteriyor: Dinsel törenleri yerine getirmek için, işi olmayan yeterli sayıdaki insanları bir araya getirmek gerekir. Ayrıca Eskimo örneği, Avustralya yerlilerinden çok ayrıdır; bu ikincilerde totem törenleri için kabilenin üyeleri düzenli aralıklarla bir araya geliyorlar. Oysa Eskimolar aynı nedenlerden dolayı toplanıyorlar ve dağıldıkları zaman, bunu bir zorunluluktan yapıyorlar. Mauss da Durkheim gibi iyi bir deneyime dayanarak bir yasa dile getirmek istiyordu ama böyle bir formül varsayımdır, yasa değil. Ben kendim de Nuerler üzerine bir inceleme yaptım; bunlar törenler öncesi dönemde büyük toplantılar yapmıyorlar -bunun bir nedeni, özellikle uygun koşullar arama-.

Mauss, *L'Année Sociologique*'e ünlü tarihçi Henri Hubert ile birlikte yazdığı başka bir makalede, daha önceden ve Durkheim gibi, büyüyü dinden ayırt etmişti ve kutsallığın bir parçası olan büyü üzerine tam bir inceleme yapmıştı.[27] Oysa Durkheim bu sorunu kendi kitabında incelememişti. Daha önce bu iki bilgin aynı gazetede Veda ve İbrani kurbanlarıyla ilgili çok önemli bir analiz yayınlamışlardı.[28]

Gerçi bu analiz önemli de olsa, sonuçları hiç de inandırıcı değildi ve metafizik sosyoloji ile ilgiliydi. Tanrılar toplumsal

26 Mauss'un makalesi, Durkheim'in kitabından önce yayınlanmıştı, ama Durkheim de düşüncelerini, kitabını yayınlamadan önce açıklamıştı.

27 H.Hubert ve M. Mauss, Büyünün Genel Kuramı Üzerine Bir Taslak, 1904.

28 H.Hubert ve M.Mauss, Kurbanın Doğası ve İşlevi Üzerine Bir Deneme, 1899.

grupları temsil ediyorlar, düşünülen ve idealleştirilen ise toplumun kendisi. Kurban vererek hakkını terk etme, toplumsal güçleri, zihinsel enerjileri ve töreleri besliyor. Kurban, bir özveri edimidir, birey bunun aracılığıyla toplumu tanır, Tanrıların temsil ettiği ortak güçlerin varlığını, bireylerin bilincine yansıtır. Bununla birlikte, özveri edimi sadece kurban kesmeyi içerse de, ortaklaşa güçle dayanışma içinde olmaya da hizmet eder, birey bu edimden yararlanır, çünkü ona toplumun tüm gücünü aktarır ve toplumda bozulan dengeyi düzeltmesi için olanaklar sağlar. İnsan, toplumun kınamalarını ve yanlışlarının sonuçlarını düzeltir ve yeniden topluluğa katılır. Bütün bunlar bana bir onaylama ve sanı karışımı gibi görünüyor ve hiçbir kanıta dayanmıyor. Bu sonuçlar, kurbanın işlevi üzerine yapılan o parlak analizden doğmuyorlar, tersine, onunla üst üste geliyorlar.

Burada yine sosyolojik yönteme örnek olarak, *L'Année Sociologique*'in genç yazarlarından Robert Hertz'in iki önemli yazısından söz edeceğim.[29] Bu her iki yazıda da, kutsal olanla kutsal olmayanı, her yerde birbirine karşıt olan sağ ve sol el ile çağrıştırıyor: Sağ el iyiliği, erdemi, gücü, erkekliği, Doğu'yu, yaşamı, vd.yi, sol ise zıt nitelikleri temsil ediyor.

Öteki yazıdaysa, insanların niçin ölülerini gömdüklerini açıklamaya çalışıyor; bu noktayı anlamak çok kolay, ama niçin gömme törenleri yapıhyor, özellikle Endonezyalılar niçin ölülerini iki kez gömüyorlar. Önce ölü bozulup dağılıncaya değin bir yere yerleştiriliyor, sonra kemikler toplanıp "aile" kemikliğine konuluyor. Bu süreç, ölünün parçalanmasının maddi simgesi altında, ölünün ruhunun canlılar dünyasından ruhlar dünyasına - bir durumdan ötekine geçiş- yavaşça geçişini temsil ediyor ve bu hareket, üçüncü bir duruma denk düşüyor: Geride kalanlar,

29 R. Hertz, Death and Right Hand.

ölüyle olan bağlarından serbest kalıyorlar. İkinci gömme töreninde bu üç hareket kendi amacına ulaşıyor. Gerçekte bunlar aynı tek bir sürecin üç ayrı görünümüdür; toplumun kendi üyelerinden birisini yitirme süreci yavaş oluyor, çünkü insanlar ölüme boyun eğmiyorlar, ne fiziksel ölüme, ne ruhsal ölüme.

İngiltere'de din üzerine olan sosyolojik kuramlar, özellikle de Durkheim'in kuramı, Jane Harrison'un da gösterdiği gibi, tüm bilginler kuşağını etkiledi -Gilbert Murray, A.B. Cook, Francis Cornford ve diğerleri; çünkü burada Harrison, Yunanlıların dinini ve tüm dinleri, kavramları ortak duygularıyla açıklıyor. Burada din törenleri, grubun heyecanının yansımasının ve yine grubun esrimesinin yol açtığı ruhsal çalkantının (coşkunun) sonucudur. "Vahşiler beni yormakla ve iğrendirmekle birlikte, zorunlu olduğum için onların hareketlerini ve jestlerini çözmek için uzun bıktırıcı saatler geçiriyorum" diye bir itirafta bulunmuş olsa bile, Avustralya yerlilerinin sözde kafayapılarını Yunan toprağına aktarıyor -Yunan biçimi altında tüm eski havaları yeniden buluyoruz-. Kutsallıklar "sadece totemik düşüncenin ışığı altında anlaşılabilir."[30] "Eski Yunan'ın dinsel olguları, müminlerin toplumsal yapılarını dile getiriyor ve temsil ediyor."[31] "Toplumsal yapı içinde oluşan ortaklaşa bilinç tüm dinin temelidir." Baküs dini, *thiasos*'un ortaklaşa heyecanı üzerine kuruludur. Tanrısı toplumsal grubun birliğinin yansımasıdır."

Dr. Verral, Euripides'in Baküsler'i üzerine yazdığı makalede, aydınlatıcı bir yorumda bulunuyor: "Birliğin coşkusu en başta kendi ruhunu bir araya toplanmada buluyor."[32] Birey de ayrıca evrene karşı ortaklaşa hareket ediyor: "Kendi heyecanını doğal olaylara yaydığını ve yansıttığını gördük; bu yansıtmanın onda *mana, orenda*... kavramlarını doğurduğuna tanık olduk."[33]

30 Harrison, a.g.y., s. XII.
31 a.g.y. XVII.
32 a.g.y. XVII.
33 a.g.y., s. 73-74.

Totemizm "ortaklaşa düşüncenin bir evrimidir ve insan düşüncesi bu evrenden geçmek zorundadır."[34] Kutsal (ayinler ç.n.) ve kurban, her ikisi de, *mana*'nın bir hüneridir, biz buna büyü diyoruz."[35] "Buna göre din iki öğeyi içeriyor, toplumsal alışkanlık ve ortak bilinçle, bu ortak bilincin temsili. Bir tek sözcükle, birbirine iç içe bağlı iki etkeni içeriyor: Âdet olan ayinler ve ortaklaşa eylemle, ortaklaşa heyecanın, ortak bilincin temsili mit ya da ilahiyat. Her ikisi de zorunlu ve birbirlerine bağımlıdır."[36] -en önemli iki nokta-.

Dinin kaynaklarının ve nedenlerinin araştırılmasından ileri gelen Durkheim'in yanılgıları, başka bir bilginin yapıtında ayrıca belirtiliyor: Francis Cornford, Durkheim'e çok şey borçlu olduğunu ayrıca kabul ediyor. Ona göre de birey, en ilkel ortak yaşam tipi organizmaların dışında göz önüne alınmıyor. Öte yandan, sadece grup göz önüne alınıyor ve doğal dünya, toplumsal grubun yapı modeli üzerindeki kategorilerce sınıflandırılıyor. Dine, ruhlara ve Tanrılara gelince, hangi türden olursa olsunlar, aynı yapının basit temsilcilerinden başka bir şey değiller. Doğanın ve dinsel inançların kavranıldığı her iki durum da, düşüncenin kategorileri, ortaklaşa ruhun yansımalarıdır. Ruh, grubun ortaklaşa ruhudur; tüm bireyin aynı zamanda hem içinde hem dışında olan, bireyin kendisinin de katıldığı toplumun kendisidir. Toplum ölümsüzdür, üyeleri ölse de, toplumun kendisi ölümsüzdür. Ruh kavramından başlayarak Tanrının temsili belli bir politik, bireyselleşme ve yapaylık karmaşıklığına vardığı zaman, bu temsil etme gelişiyor. Sonuç olarak tüm dinsel temsiller bir yanılsamadır, Cornford buna "sürünün başvurusu" diyor. Onun vardığı sonuca göre "dinin ilk temsili, ortak

34 a.g.y., s. 122.
35 a.g.y., s. 134.
36 a.g.y., s. 486.

bilincin bir temsilidir -yalnız moral güç, dışardan benimsetilmiş gibi duyumsanabilir- ve sonuç olarak temsil edilmeye gereksinimi vardır."[37]

Dinin sosyolojik yaklaşımı, eski çağın olgularını yeni görünüm altında incelemeyi önerirken, bunun etkisi ne denli yararlı olursa olsun, benim aktarmış olduğum gibi görüşlerin sadece birer sanı olduğunu ve yasal spekülasyon sınırlarını aştıklarını kabul etmek gerekir. Bu görüşlerin dayandığı olgular, aynı zamanda zayıf ve belirsiz.

Daha yeni zamanlarda İngiltere'de Radcliff-Brown, ilkel dinin sosyolojik kuramı üzerine önemli bir kuram gerçekleştirdi. Durkheim'den (ve aynı zamanda Herbert Spencer'den) iyice etkilenmişti. Daha anlaşılır bir duruma getirmek için Durkheim'in totemizm kuramını yeniden ele aldı ama saçma bir sonuca vardı.[38] Totemizmin insan topluluklarında evrensel bir olgunun özel bir biçimi olduğunu göstermek istiyordu; maddi ya da olayları kapsayan yasa, ritüel bir tutumun nesnesi oluyor (çok kuşkulu bir genelleme). Avcılıkla ya da yiyecek toplayarak yaşayan topluluklar, buna göre kendileri için yararlı olan hayvanlara ve bitkilere karşı ritüel bir davranış içindedir. Toplumda bölümlenmeler olduğu zaman, bu genel tutum, totemizmin doğmasına yol açıyor. Radcliff-Brown, totemizm üzerine yaptığı analizde, totemizmi sürü psikolojisine bağlayan Durkheim ile aynı yanılgıya düşmekten kaçındı. Bununla birlikte, başka bir yerde ve aynı konuda, örneğin Andaman adalarındaki dansta, aynı tutumu onayladı.[39] Dansta, diyor, bireyin kişiliği topluluğun uyguladığı eyleme uyuyor; kişisel eylemler ve duygular, uyumlu bir birlik oluşturuyor ve orada toplumsal grup en büyük

37 F.M. Comford, From Religion to Philosophy, 1912, s. 82.
38 A. R. Radcliff-Brown, The Sociological Theory of Totemism, s. 295, 309.
39 The Andaman Islanders, 1922, s. 246.

birliğe ve uyuma varıyor; buna katılan bireyler, bunu en yoğun bir şekilde duyumsuyorlar.

Andamanlarda durum belki böyledir ama ben bilimsel bir yazımda böyle bir genellemeye karşı çıkmıştım, çünkü Afrika'da çoğu zaman dansları görme fırsatım oldu; bu danslarda uyumsuzluklar oluyordu; daha sonra edindiğim deneyimler, gençliğin bu kuşkusunu doğruluyordu.

Radcliff-Brown'u okurken, dinsel olguların bu tür sosyolojik açıklamalarının ne denli az doyurucu olduğunu saptıyoruz. Kamu önünde verdiği son konferanslardan birisinde, dinin her yerde ve bizim dışımızda ruhsal ya da moral bir güce boyun eğmenin dışavurumu olduğunu açıklıyor: Schleiermacher ve öteki filozoflar bir yana, neredeyse herkeste bulunan ortak bir yerdir bu. Bununla birlikte, Radcliff-Brown, sosyolojik bir öneriyi formüllendirmeyi araştırıyordu ve bunun erimi, yeterince belirsiz olan bu genel yargıyı çok aşıyordu. Durkheim'in savının gerçekliğini göstermek için, toplumun çeşitli biçimlerine göre Tanrısallık kavramının da değiştiğini göstermek gerekiyordu -böyle bir çalışmaya Durkheim'in kendisi girişmedi-. Buna göre, diye ileri sürüyor Radcliff-Brown, dinin işlevi toplumdaki dayanışmayı sürdürmek olduğuna göre, toplumsal yapının çeşitli tiplerine göre de değişmesi gerekir. Aile temeline dayalı bir sisteme sahip olan toplumlarda atalar kültünü buluyoruz. İbraniler, Yunanistan'ın site devletleri ve Roma, politik yapıya uygun ulusal dinlere sahipti. Bu açıklama da Durkheim ile birlikte dinsel kimliğin toplumun kendisi olduğu demeye geliyor -böyle bir düşünüş haklı olarak kabul edilebilir-. Bu yargı bir kanıtla karşılanmadığı zaman, çoğu kez olaylar bunun tersini söylüyor: Örneğin atalar kültü genellikle soy sistemi olmayan toplulukların dinidir, kimi Afrikalı topluluklarda olduğu gibi. Soy sistemine en güzel örnek ise, Müslüman olan Arap bedevilerdir. Peki ama Hıristi-

yanlık ve Müslümanlık, birbirinden son derece ayrı yapılara sahip insanlarca kabul edilmedi mi?

Bu tür sosyolojik açıklamalar, şimdiye değin de söylediğimiz gibi, ciddi itirazlarla karşılanıyor, özellikle de, benim ortaya koyduğum gibi, verilerin yanlışlığı, çoğu zaman belirsizliğe ve sıkıntılara yol açıyor. Olumsuz örnekleri sessizce geçmemek gerektiğini de bir kez daha söylemeliyiz, örneğin kabileye ve toteme sahip olmayan ilkel topluluklar; ruhun ölmezliğine inananlar ama ikinci gömülme töreni ve ölüm ayinleri yapmayanlar; yüksek nitelikteki ahlaklarının, amaç olarak düşündüklerine yanıt bulamayanlar; bir soy sistemine sahip olanlar ama atalar kültünü bilmeyenler.

Tüm bu ayrıksı durumlar kayda geçildiği zaman, geriye sadece bir bulmaca kalıyor; ayrıca öylesine genel ve belirsiz bir niteliğe sahip ki, bu nedenle çok az bilimsel bir değer taşıyor ve kimse bunları nasıl kullanacağını bilmiyor, çünkü sonuçta kimse bunların doğru olduğunu kanıtlayamadığı gibi, reddedemiyor da. Eğer Durkheim'in ya da Mauss'un kuramlarını bir sınavdan geçirecek olursak, dinin kökeni ve anlamı üzerine yapacağımız bu sınavda, kuramı nasıl doğrulayacağız ya da reddedeceğiz? Ölünün iki kez gömülmesini açıklayan Hertz'in açıklamasına karşı çıkacak olursak, bunun yanlış olduğunu nasıl kanıtlayacağız? Dinin bir toplumun dayanışmasını sürdürüp sürdürmediğini nasıl öğreneceğiz? Tüm bu kuramlar belki doğrudur ama aynı zamanda yanlış da olabilir. Bunlar bize ustalıklı ve mantıksal görünüyor ama daha sonraki araştırmaları boşa çıkarıyor, çünkü betimlenemeyecek olguların açıklanmasını önerdiği gibi, deneyimsel bir doğrulamaya da izin vermiyor. Toplumsal yapıların değişiminin yalnızca dinsel düşünceye uygun düşen değişimlere yol açmadığı, ayrıca bu uygunluğun düzenli olduğu da gösterilebilirse, belli tipte bir kültüre bağlı belli tipte bir dinin,

belli bir dereceye değin olası olduğu varsayılabilir. Ya da belli tipteki tüm toplumların benzer dinsel sistemlere sahip oldukları gösterilebilir; bu açık bir gerçektir; bu aksiyom Lévy-Bruhl için geçerliydi; bu tartışmaya katkısı olan Lévy-Bruhl, gelecek konuşmamızın konusu olacaktır.

Şimdiye değin değindiğimiz kimi kuramlarla benzerlik gösteren Marksist yazarlara ya da onların arasından kimilerine kısaca bir göz attıktan sonra, bu konuşmayı bitireceğiz, çünkü bunlar birçok bakımdan ve sosyolojik görüş açısından daha açık açıklamalar getiriyorlar.

Din, toplumsal üstyapının bir biçimidir, toplumsal ilişkilerin "aynası" ya da "yansımasıdır" ve kendisi toplumun ekonomik yapısı üzerine kuruludur. "Espri" ve "ruh" kavramları, kabile şeflerinin, patriklerin var olduğu bir dönemin tarihini taşır, "başka türlü söylenecek olursa, işbölümünün, yönetimin bölünmesine yol açtığı dönemlere" aittir.[40] Din, ataların kültüyle, klanın yaşlılarıyla başlar: Kökeninde "üretim ilişkilerinin (özellikle efendi-köle) ve bu ilişkilerin koşullandırdığı toplumun politik düzeninin bir yansımasıdır."[41] Demek ki din, her zaman toplumun politik-ekonomik yapısının biçim alma yapısıdır ve burada birinin diğerine uyumu arasında tarihsel bir açıklık olabilir. Birbirlerine pek akraba olmayan klanların toplumunda, din çoğulcu bir biçim alıyor. Merkezi bir krallık olduğu yerde, bir tektanrı var; ticaret ve köle mülkiyetinin olduğu bir cumhuriyette, (İÖ altıncı yüzyılda Atina'da olduğu gibi) Tanrılar bir cumhuriyette örgütleniyorlar. Elbette dinsel kavramların deneyimlerden geldiği ve deneyimin bu kavramlara hizmet ettiği doğrudur.

---

40 Buharin, Tarihsel Materyalizm, 1925, s. 170.
41 a.g.y., s. 170-171.

Bu kuram, belli bir zaman boyunca dinin kavramsal biçimlerini açıklayabilir, ama onun kökenini, işlevini ve anlamını açıklayamaz. Ne olursa olsun, etnografi ve tarih, bu savı desteklemiyor (Buharin'in de onayladığı gibi, reform sırasında hüküm süren prenslerin papadan yana olduklarını düşünmek yanlıştır).[42]

Bu sorunu derinleştirmek benim için olanaksız olsa da, Fransız okulu sosyologlarla, Marksist kuramcıların toplumsal olguları incelemeye yaklaşımlarının ortak bir noktası bulunduğunu söylemeliyim. Marksistler Durkheim'i idealist bir burjuva sayıyorlar ama yine de o Marx'ın o ünlü aforizmasının yazarı olabilirdi, çünkü buna göre insanların varoluşunu belirleyen kendi bilinçleri değil, toplumsal varlık onların bilincini belirliyor.

Buharin Lévy-Bruhl'den alıntı yapıyor ve onu onaylıyor. Gelecek konuşmamızda da onu ele alacağız.

42 a.g.y., s. 178.

IV

LÉVY-BRUHL'ÜN ELEŞTİRİSİ

Lévy-Bruhl'ün ilkel anlayış üzerine yazdığı o büyük yapıta özel bir ilgi gösterilmezse, ilkel din üzerine yapılan tüm kuramların açıklaması eksik kalacaktır; ilkel anlayış deyimi, onun kitaplarından biri olan *La Mentalité Primitive*'in adından geliyor. İlkel düşüncenin doğası üzerine vardığı sonuçlar uzun yıllar boyunca ateşli konuşmalara konu oldu ve o dönemin antropologlarından çoğu, ona saldırmanın zorunlu olduğuna inandılar. Lévy-Bruhl'ün düşüncelerini sunduktan ve eleştirdikten sonra, Pareto'nun bizin tartışmalarımıza sunabileceği kanıtları hemen inceleyeceğim; bunun nedeni, bir yandan onu Lévy-Bruhl ile karşılaştırmak çok yararlı olacaktır, öte yandan, onun dedikleri bizi genel bir tartışmaya götürüyor ve onun peşinden de bir özetleme yapacağım.

Lévy-Bruhl, çağdaşı Durkheim gibi kendini ilkel insanı incelemeye verdi ve Jacobi ile Comte üzerine incelemeleriyle de filozof ününe erişti. *La Morale et la Science des Moeurs*'ün (Ahlak ve Törelerin Bilimi) yayınlanması, onu ilkel insanın anlayışını incelemeye yöneltti ve 1939'da ölünceye değin tek ilgi merkezi bu oldu. Başlıca araştırmaları sosyolojik olmakla ve daha önce sözünü ettiğim yazarlarla birlikte sınıflandırılmakla birlikte, tam olarak onların sınıflamasına girmiyor; Bruhl, Durkheimci gruplandırmaya katılmayı her zaman reddetmiştir.

Bu durumda biz de Webb gibi onu Durkheim'in çalışma arkadaşları arasına katarsak, bir yanlışlık yapmış olmayız.[1]

O sadece ve saf bir şekilde filozof olarak kaldı ve bu nedenle ilkel kurumlardan çok, ilkel düşünce sistemlerine ilgi gösterdi. Toplumsal yaşamı incelemeye çeşitli davranışlardan çok, düşünceleri analiz etmekle başlamanın daha yasal olduğunu savunuyordu. Belki de kendisi mantıkçı olduğu için buna öncelik verdiği söylenebilir, çünkü çeşitli düşünce biçimlerinin gerektirdiği gibi, onun kitaplarında mantık sorunu en başta geliyor.

Aşağı Toplumlarda Zihinsel İşlevler ve *İlkel Anlayış* adlı ilkel insanlar üzerine yazdığı ilk iki kitabında, ilkel anlayışın genel kuramını açıklıyor; ona ün kazandıran da bu çalışmalar oldu. Kuramını son kitaplarında geliştiriyor ama yerinde gerçekleştirdiği son çalışmalarının ışığı altında bu kuramı yavaş yavaş değiştirmişe benziyor, çünkü o alçakgönüllü ve gösterişten uzak bir insandı. Eğer ölümünden sonra bıraktığı *Defterler*'ine göre bir yargıda bulunmak gerekirse, yaşamının sonunda tutumunu tümüyle değiştirdi ya da az çok böyle bir şeyi tasarladı. Bununla birlikte, antropolojiye katkısı olan kuramını ilk yapıtlarındaki görüşlerinde dile getiriyor, bizim tartışma konumuz da bunlar olacaktır.

O da Durkheim gibi İngiliz okulunu, toplumsal olguları bireysel düşünce süreçleriyle açıkladıkları için kınıyor; çünkü bu, bilginlerin anlamaya çalıştığı zihinleri oluşturan koşullardan apayrı koşulların ürünüdür. İlkel insanların inançlarına ve uygulamalarına varabilecekleri yolları tasarlamışlardı onlar ama daha sonra onları bu insanlara götüren bu yol oldu. Ne olursa olsun, ilkellerin kafa yapılarını bireysel psikolojik terimlerle açıklamaya çalışmak boşunadır. Bireyin kafa yapısı, onun ka-

1 J.Webb, Dinin ve Bireyin Grup Kuramları, 1916, s. 13 ve 41.

tılmış olduğu toplumun ortak temsilinden ileri gelir ve onun için zorunlu bir karakterdir ve bu simgeler kurumların birer işlevidir. Sonuç olarak, kimi tip simgeler ve kimi düşünme tarzları, kimi toplumsal yapı tiplerine aittir. Başka türlü söyleyecek olursak, toplumsal yapılar değiştiği gibi, toplumun temsil ettikleri ve bireyin düşüncesi de değişiyor. Buna göre her tip toplumun özel bir anlayışı vardır, çünkü herkes ortaklaşa temsilin belli bir görünümünden başka bir şey olmayan alışkanlıklara ve kurumlara sahiptir. Kısaca bunlar, nesnel olarak göz önüne alınmış temsillerdir. Bununla birlikte Lévy-Bruhl, bir topluluğun temsillerinin, o topluluğun kurumlarından daha az gerçek olduğunu kastetmiyordu.

Gerçi insan toplulukları çok çeşitli tiplere ayrılabilir, ama diyor Lévy-Bruhl, bunları en yukarıdan bakarak göz önüne aldığımızda, başlıca iki tip vardır: İlkel toplum-uygar toplum ve bunlara denk düşen iki karşıt düşünce tarzı. Çünkü bunlar arasında sadece bir derece ayrımı yoktur, bunlar nitelikçe de birbirinden ayrıdır. Lévy-Bruhl'ün ilkel insanlarla, uygar insanlar arasında var olan ayrımlar üzerinde durduğuna dikkat edilmelidir. Onun kuramsal görüşü ve özgünlüğü üzerine akılda tutulması gereken en önemli gözlem kuşkusuz bu noktadır. Çeşitli nedenlerden dolayı yazarlar her zaman benzerlikler üzerinde durdular, çünkü onlara göre insanlarla bizim aramızda bu benzerlikler vardı. Lévy-Bruhl'e göre tartışmayı değiştirmek için, dikkati ayrımlar üzerine çekmek yerindeydi. Birçok bakımdan ilkellerle olan benzerliğimizi görmediği için sık sık kınandı ama onun ne yapmak istediği anlaşıldığı zaman, bu eleştiri kendi değerini yitiriyor: O ayrımları belirtiyor, onları ortaya çıkarıyor ve benzerlikleri gölgede bırakıyor. Olguları bozduğunu biliyordu, –kafa kuruculuğu yapıyordu, o sıralar dendiği gibi- ama başka bir şey yapmayı da hiçbir zaman ileri sürmedi ve kullandığı yöntemi, yöntembilim yerinde buldu.

Biz diğer Avrupahlar, diyor Lévy-Bruhl, arkamızda yüzyılların güçlü zihinsel spekülasyonları ve analizleri var. Bunun sonucu olarak biz mantığa doğru yöneldik, şöyle ki, biz doğal olguların nedenlerini araştırıyoruz. Ve bilimsel açıdan açıklayamadığımız bir olay karşısında kaldığımız zaman, yeterli bilgiye sahip olmadığımızı kabul ediyoruz. İlkel düşünceyse tümüyle ayrı bir niteliğe sahip. O doğaüstüne doğru yönelmiştir.

İlkel anlayışın tutumu çok ayrıdır. İçinde yaşadığı doğa, ona apayrı bir görünüm içinde kendini gösteriyor. Tüm nesneler ve tüm varlıklar oraya bir katılım ağı ve gizemden dışlanmayla katılırlar; oradaki yapı ve düzen budur. İlk önce dikkat isteyen ve yalnız dikkat çeken de budur. Eğer bir olgu araştırmacıyı ilgilendirmişse ve yalnız onu kavramakla yetinmiyorsa, yani edilgin ve tepkisiz değilse, bir tür zihinsel refleksle gizil ve görünmez bir gücü hemen gözlerinin önüne getirir ve bunların bu olgusu bir dışavurumdur.[2]

İlkel insanların niçin nesnel neden ilişkileri aramadıkları eğer bize sorulacak olursa, bizim yanıtımız, onların mantık öncesi ve gizemli ortaklaşa temsillerinin bunu engellediği yolunda olacaktır.

Bu doğrulamaları İngiliz antropologlar geri çevirdiler, çünkü onların empirik gelenekleri, felsefi spekülasyon niteliği taşıyan ne varsa, bunların hepsini kuşkuyla karşılamaktadır. Onlara göre Lévy-Bruhl, basit bir çalışma odası kuramcısıydı ve o da diğer Fransız meslektaşları gibi, ne bir ilkel insan görmüştü, ne de ona yaklaşmıştı. Ondan yana söz alan çok az İngiliz antropologlarından birisi olduğumu söyleyebilirim, bunun nedeni yalnız onunla aynı görüşü paylaşmak değil, bana kalırsa bir bilgin söyledikleri için eleştirilebilir, ama söylemiş olduğu *ileri sürülen* şeyler için eleştirilemez. Onu savunmak için, yapıtını yorumlamak zorunda kaldım.[3] Bu denli düşmanlık yaratan

2 Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive, Alcan, 1922, s. 117-18.
3 E.E. Evans-Pritchard, Lévy-Bruhl'ün İlkel Anlayış Kuramı, Kahire, 1934.

Lévy-Bruhl'ün deyim ve kavramlarının ne demek istediğini açıklamaya çalıştım: Önmantık, anlayış, toplumun ortak temsili, gizem, katılım.

Lévy-Bruhl, bu tür düşünce biçimini "önmantık" (ya da mantık öncesi) diye niteliyor. Bu terim ilkel insan için çok gerçek, Avrupalılara da çok saçma görünüyor (büyüsel-dinsel düşünce biçimi, çünkü o büyü ile din arasında bir ayrım yapmıyor). Onun bu terime verdiği anlam, eleştirmenlerin onda gördüklerini ileri sürdüklerinden tümüyle ayrı. O ilkellerin tutarlı bir biçimde düşünme yeteneğinde olmadıklarını söylemek istemiyor, sadece onların inançları bilimsel bir kavramla ve dünyanın eleştirisiyle bağdaşmıyor. İlkellerin anlaşılmaz (saçma) olduklarını söylemiyor ama onların inançlarının bizim için anlaşılmaz olduğunu söylüyor. Bu bizim onların düşünüş biçimlerini izlemeyeceğimiz anlamına gelmez, tersine; çünkü onlar mantıksal düşünüyorlar ama onlar bizden ayrı öncüllerden hareket ediyorlar, bize saçma gelen de bu.

İlkeller mantıklı insanlar ama onlar bizden ayrı ulamlara göre düşünüyorlar. Onlar mantıksal ama onların mantık ilkeleri bizimkinden ayrı, onlar Aristoteles mantığına göre düşünmüyorlar. Lévy-Bruhl ilkellerin kafasında mantık ilkelerinin olmadığını söylemiyor; böyle söyleseydi, saçma olurdu. Mantık öncesi, mantıksal olmayan ya da mantık karşıtı anlamına gelmez. Mantık öncesini ilkel anlayışa uygulamak, sadece bizim gibi çelişkilerle kafa karıştırmaya izin vermemek demektir. İkisi aynı mantıksal sürekliliğe sahip değildir. Burada bize olanaksız ya da saçma görünen şey, çoğu zaman bunların kolaylıkla kabul edilmesidir.[4] Burada Lévy-Bruhl çok esnek davranıyor, çünkü ona göre önmantık terimi, eleştirisel anlamdan yoksun bilimsel

4 Lévy-Bruhl, La Mentalité Primitive, 1931, s. 21.

olmayan anlamıyla eşdeğer; ona göre ilkel insanın aklı var, ama bilimsel değil ve eleştirisel anlamdan yoksun. "İlkel anlayışın" mantık öncesi ve bilimsel anlamdan tümüyle yoksun olduğunu söylediği zaman, bireyin düşünme yeteneğinden söz etmiyor, onun düşündüğü ulamdan (kategoriden) söz ediyor. İlkellerle uygarlar arasındaki biyolojik ve psikolojik ayrımlardan söz etmiyor, toplumsal ayrımlardan söz ediyor. Buradan çıkan sonuca göre, psikologların ayrı bir şekilde nitelendirdikleri sezgisel, mantıksal, romantik, klasik ya da başka anlayıştan da söz etmiyor. Aksiyomlardan, değerlerden ve duygulardan söz ediyor -düşünce biçimi denilen şeylerden- ve ilkel insanlarda bunların gizemli bir niteliğe sahip olduğunu söylüyor, diğer bir deyişle, bunlar doğrulanamazlar, deneylere yabancıdır ve çelişkilere ilgisizdir. Bu sorun üzerine Durkheim ile aynı tutumu takınıyor ve bunların psikolojik değil, toplumsal olgular olduğunu açıklıyor; bunun sonucu olarak genel, geleneksel ve zorunlu olgulardır. Bunları edinen birey doğmadan önce de bunlar vardı ve öldükten sonra da bunlar var olacaktır. Düşüncelere eşlik eden sevgi durumlarını bile toplum belirliyor. Bu anlamda, bir halkın anlayışı, nesnel bir şeydir. Eğer bu basit bireysel bir olguysa, öznel olur ama genel niteliği onu öznel bir olgu yapar.

Bir toplumun anlayışını oluşturan bu düşünce biçimleri, Lévy-Bruhl'e göre, o dönemde Fransız sosyologlarının ortakçakullandıkları ve Almanca *Vorstellung*'un çevirisi olan ortaklaşa temsillerdir. Bu terim burada ide, kavram ya da inanç gibi belirsiz bir şeyi telkin ediyor ve bizim yazarımız bir temsilin ortaklaşa olduğunu söylediği zaman, bunun herkes için ya da toplumun üyelerinin çoğu için temsil edilen olduğunu söylemek istiyor. Tüm toplum, kendi ortaklaşa temsillerine sahiptir. Bizim için eleştirisel ve bilimsel bir anlayıştır, oysa ilkel insanlar için gizemlidir. Bana sorarsanız, insanların çoğunun bunların kendi-

leri için birer saymaca değere sahip olduğunu Lévy-Bruhl kabul ederdi.

Eğer Lévy-Bruhl İngilizlerin kuşkularını uyandırmak istiyor idiyse, "gizemli" deyimini kullansaydı, daha iyi ederdi. Bununla birlikte, bu sözcüğün, İngiliz yazarlar için doğaüstü sözcüğünden ayrı bir anlam taşımadığını açıkça söylüyor; doğaüstü: Büyü ve din. Aşağı yukarı şunu söylüyor: "Daha iyisini bulamadığım için bu terimi kullanıyorum. Nedeni, tümüyle ayrı bir şey olan bizim kendi toplumlarımızın gizemli dinine anıştırmada bulunmak değil ama inancı güçler, etkiler ve eylemler içinde dile getiren ve anlamlarını kavramayan ama bunun için daha az gerçek olmayan 'gizemin' kesin tanımıdır."[5] Oysa ilkel insanların ortaklaşa temsili, özellikle kavranılmayan güçlerle ilgilidir. Sonuç olarak, ilkel insanın duyumsamaları bilinçli algılara dönüşür dönüşmez, gizemli ide izi taşıyorlar. Bunlar doğrudan doğruya gizemli bir düşünce ulamı içinde algılanıyorlar. Kavram, kendi imgesini benimsettiği duyumsamaya egemen oluyor. İlkel insanın nesneleri bizim gibi gördüğü söylenebilir, ama onları başka türlü algılıyor, çünkü onlara bilinçli bir şekilde dikkatini verdiği zaman, nesnenin gizemli idesi, kendisiyle nesne arasına giriyor ve salt nesnel olan niteliklerini dönüştürüyor. Nesnenin kendisinde biz de kendi kültürümüzün ortaklaşa temsilini algılıyoruz ama kültürün kendi nesnel nitelikleriyle uyumlu olduğundan dolayı, biz onu nesnel olarak algılıyoruz. İlkel insanın sahip olduğu ortaklaşa temsil gizemlidir, öyleyse o bunu gizemli bir tarzda ve bize tümüyle yabancı gelen, saçma görünen bir yolla algılar. Gizemli algılama doğrudan doğruya olur. İlkel insan örneğin bir gölge gördüğü zaman, buna kendi toplumunun kuramını uygulamaz, çünkü buna göre gölge onun ruhlarından biri-

5 Lévy-Bruhl, Les Fonction mentales dans les société inférieurs, 1912, s. 30.

sidir. O kendi gölgesinin bilincinde olduğu zaman, ruhunun da bilincindedir. Onun gördüğü şeyler ve inançları, algılamayla temsil birbirinden ayrıldığı zaman, insan düşüncesinin gelişiminde gördüğünü söylersek, Lévy-Bruhl'ün düşüncesini daha iyi anlamış oluruz. O zaman diyebiliriz ki, bir insan kendi gölgesini görüyor ve bunun kendi ruhu olduğuna inanıyor. İlkel insanlarda inanç kavramı yok. İnanç gölgenin içeriğindedir, gölgenin kendisidir. İlkel insan bir pars gördüğü zaman da durum aynıdır: Kendisinin kardeş-totemi olduğunu söylemiyor, kendi kardeş-totemi gördüğünü söylüyor. Parsın fiziksel karakteri, totemin gizemli karakteri içinde eriyor ve ona bağımlıdır. İlkel insanın içinde yaşadığı gerçekliğin kendisi, diyor Lévy-Bruhl, gizemlidir. Tüm ortaklaşa temsilleri, varlıklar, nesneler, doğal olaylar, bizim için olandan tümüyle ayrıdırlar. Bizim bunlarda gördüğümüz ne varsa, onların gözünden kaçar ya da ilgisiz kalırlar. Öte yandan, onların gördüğü çok şeyi bizim usumuz almaz.[6]

Daha da öteye giderek, ilkel algılamaların gizemli temsilleri kapsadığını söylemekle kalmıyor ve gizemli temsillerin algıları uyardığını belirtiyor. Duyumsal izlenimlerin akışı içinde bu bilinçle aynı düzeye geliyor. Tüm gördüklerinin ve duyduklarının içinde çok az şey insanların ilgisini çekiyor. İnsanlar yalnız duygusal bir nitelik sunanlara dikkat ediyorlar. Başka türlü söylenecek olursa, insanın ilgileri seçmeci etkenlerdir ve büyük ölçüde bunları toplum belirler. İlkel insan olgulara gizemli özelliklerinin işlevine göre dikkat eder ve bu özellikleri ortaklaşa temsiller verir. Buna göre toplumun ortak temsilleri algılamayı düzenler ve onlarla kaynaşır. İlkeller kendi gölgelerine çok dikkat ediyorlar, çünkü kendi temsillerine göre, kendi gölgeleri kendi ruhlarıdır. Oysa bizim için gölge hiç de olumlu değildir ve ışığın yadsınmasıdır. Bu konuda onlarla bizim temsillerimiz

6 Les Fonctions Mentales, s. 30, 31.

birbirlerini karşılıklı dışlarlar. Demek ki bir gölgenin algılanması, inancı bilincin içine sokmaz (çünkü algılanan ruhtur) ama daha çok inanç, ilkel insanın kendi gölgesi için kendi dikkatini uyarır. Toplumun ortaklaşa temsilleri olgulara verdikleri değerle onların üzerine dikkati çeker ve uygar insanla ilkel insanın temsilleri birbirinden çok ayrı olduğuna göre, dış dünyada dikkat ettikleri de birbirinden çok ayrı olacaktır ya da şu ve bu nedenle dikkat ettikleri olgular birbirinden ayrı olacaktır.

İlkel insanların temsilleri özel bir niteliğe sahiptir, bunlar gizemlidir; bunlar hiçbir zaman bizim kendi temsillerimiz değildir. Buna göre ilkel insanın kafa yapısından, *sui generis* (kendine özgü) kafa yapısı diye söz edebiliriz. Lévy-Bruhl, bu gizemli temsillerin mantıksal ilkesine, gizemli katılımın yasası adını veriyor. İlkel insanların ortaklaşa temsilleri ortak bir ağ oluşturuyor ve bunlar da gizemli oluyor. İlkel düşüncede, şeyler birbirine öyle bir şekilde bağlı ki, biriyle ilişkili bir şey, ötekiyle de ilişkili sayılıyor ama nesnel olarak değil, gizemli bir eylemle (gerçi ilkel insan nesnel olanla gizemli olan arasında bir ayrım yapmıyor).

İlkel insanlar, kendi nesnel ilişkilerinde duyularüstü denilen şeylerle -Lévy-Bruhl'ün terimini kullanacak olursak, gizemli ilişkilerle- çoğu zaman daha çok ilgililer. Daha önce verdiğimiz bir örneği yeniden alalım: Kimi ilkel topluluklar kendi gölgelerine katılıyorlar ve gölgelerini ilgilendiren ne varsa, kendilerini de ilgilendiriyor. İlkel bir insan tam öğle üzeri boş bir meydanı geçerken, kendi gölgesini yitiriyor! Başka ilkel insanlar, kendi adlarını paylaşıyorlar ve bunu açıklamayı reddediyorlar, çünkü eğer bir düşman bu adı öğrenirse, o adı taşıyanın efendisi oluyor. Bir başka insanlar isen, kendi çocuklarını, kendi ortakları sayıyorlar, eğer çocuk hasta düşerse, ilacı babası içiyor. Bu katılımlar, ilkel insanın toplumsal kişiliğini yapan ve onun içinde

devindiği ulamların (kategorilerin) yapısını oluşturuyor. İnsanla, üzerinde yaşadığı yer arasında gizemli bir paylaşım var ve bu yaşamın yönlerinde sürüp gidiyor.

Lévy-Bruhl'ün katılımlarının, Tylor ile Frazer'in çağrışımlarına çok benzediği dikkat çekicidir, ancak onun vardığı sonuçlar, bu ikisinden çok ayrıdır. Tylor ve Frazer için ilkel insan gözlemlerden başlayarak yanlış düşündüğü için büyüye inanıyor. Oysa Lévy-Bruhl için ilkel insan yanlış düşünüyor, çünkü onun düşünüşünü, kendi toplumunun gizemli temsilleri belirliyor. Bu açıklamalardan birincisi, bireysel psikoloji üzerine dayalı, ikincisi ise, sosyolojik bir açıklamadır. Lévy-Bruhl elbette haklı, çünkü birey düşünmeyi yerleşik gizemli ilişkilere göre öğreniyor, yoksa kendi gözlemlerine göre değil.

Lévy-Bruhl'ün gizemli katılımın yasası üzerine tartışması, -son derece özgündür- onun savının en ilginç bölümünü oluşturur. İlkel düşünceler tek başlarına birer olgu gibi algılandıklarında bize garip geliyor, kimi kez saçma bile görünüyor, oysa bir kavramın ya da bir davranışın bir parçası oldukları her parçanın da diğeriyle ilişki içinde bulundukları anlaşıldığı zaman, bir anlam kazanıyor; işte bunu herkesten önce olmasa bile, ilk görenlerden birisi Lévy-Bruhl olmuştur. Bu değerlerin, anlığın mantıksal yapısı kadar tutarlı sistemler oluşturduğunu, aklın mantığı gibi duygunun da mantığı olduğunu ama bunların ayrı ilkeler üzerine kurulduğunu kabul ediyor. Onun analizi, daha önce üzerinde durduğumuz espri anlayışına benzemiyor, çünkü ilkel büyüyü ve dini, bunların nasıl ortaya çıktıklarını ve kökenlerinin ne olduğunu gösteren bir kuramla açıklamayı ileri sürmüyor. Onlar nasılsa öyle ele alıyor, yapılarını analiz ediyor ve belli tipteki tüm toplumların özel bir anlayışta ortak oldukları sonucuna varıyor.

Bu kafa yapısının özel karakterini ortaya çıkarmak için, ilkel düşüncenin genelde tümüyle ve niteliksel bakımdan bizimkinden ayrıldığını gösteriyor. Onun başlıca görüşü olan bu sav, savunulur gibi değil (bizim toplumda ilkeller gibi hareket eden ve düşünen insanlar olsa bile, hepimizin içinde belki ilkel anlayıştan bir şeyler kalsa bile). Öyle anlaşılıyor ki, yaşamının sonunda bu savı bıraktı. Eğer onun savı doğru olsaydı, ilkel insanlarla iletişim kurmak, onların dillerini bile öğrenmek bizim için neredeyse olanaksızlaşırdı. Bizim bilebileceğimiz bir şey varsa, o da onların kendi dilinin kanıtladığına göre, Lévy-Bruhl'ün ilkellerle uygar insanlar arasında çok kökten bir çelişki görmesidir. Onun yanılgısı kısmen kendi kuramını dile getirdiği zaman elinin altında bulunan materyalin yetersizliğinden ve daha önce de saptamış olduğum gibi, kısmen de çift ayıklamadan ileri geliyordu, çünkü meraklı ve heyecan verici olanları, olumlu ve gerçek olanın aleyhine seçmişti.

Lévy-Bruhl uygar ile ilkeli karşı karşıya getirdiği zaman, bizler kimiz, ilkeller kim? Elli yıl önce daha da bölümlere ayrılmış bulunan bizim toplumumuzun toplumsal tabakaları arasında ayrımları ayırt etmediği gibi, tarihimizin çeşitli dönemleri arasındaki ayrımları da ortaya koymuyor. Sorbonne'un filozofları, Brötonya'nın köylüleri ya da Normandiya'nın balıkçıları, onun bu terime verdiği anlamda, aynı anlayışa mı sahiptiler? Ve modern Avrupalılar barbarlıktan, ilkel anlayışın belirlediği bir tür toplumdan geldiklerine göre, bizim atalarımız ne zaman ve nasıl birinden diğerine geçtiler? Bizim eski atalarımızın kendi gizemli kavramlarının yanında, belli bir empirik bilgileri de olmasaydı, böyle bir gelişme ortaya çıkmazdı. Vahşilerin kendilerini teknik etkinliklere verdikleri zaman kimi kez düşlerinden sıyrıldıklarını Lévy-Bruhl kabul etmek zorunda kalıyor ve onların "tem-

silleri,* önemli noktalarda kendi nesnel gerçeklikleriyle denk düşüyor ve işlemleri sonunda aranılan amaca gerçekte uyum sağlayarak bitiyor."[7] Ama o buna önem vermiyor ve görüş tarzında hiçbir şey değişmiyor. Bununla birlikte, vahşiler -bize gösterildiği gibi- kaprisli çocuk ve fantezilerden uzak olarak yine de bizden geridirler, çünkü onlar gözlem, deneyim ve akıl üzerine dayalı bir yaşama izin veren bir doğanın katı gerçeklerine daha yakın yaşıyorlar.

Platon ile Philon'un ve Plotin'in simgesel düşüncelerini nasıl sınıflandırmak gerektiği sorulabilir; öyle ki, ilkel anlayışın örnekleri arasında Polinezyalılarla, Melanezyalılarla, Zencilerle, Amerikan yerlileriyle ve Avustralyalıların Blacfellowlarıyla karışmış Çinliler buluyoruz. Çoğu zaman antropoloji kuramlarında olduğu gibi, olumsuz örneklerin sessizce geçiştirildiğine bir kez daha dikkat çekmek gerekir. Örneğin çok sayıda ilkel toplum, kendi gölgesi ya da kendi adı için kaygılanmıyor, oysa Lévy-Bruhl onların hepsini aynı tip toplum sayıyor.

Antropolog adına layık hiçbir kimse bugün birbirinden ayrı iki tip anlayış kuramını kabul etmiyor. İlkel toplumları yerinde inceleyen tüm gözlemciler, ilkellerin neredeyse hepsinin pratik sorunlarla ilgilendiklerini, kendi işlerini empirik bir yolla yürüttüklerini, bunun için doğaüstü güçlere, etkilere ve edimlere başvurmadıklarını ve bunları ikincil ve yardımcı bir rolle sınırlamadıklarını sözbirliği etmiş gibi söylüyorlar, Lévy-Bruhl, ilkel anlayışın ya da mantık öncesinin çelişkilere ilgisiz olduğunu göstermeye çalışmıştı ama bu çok yanıltıcıdır. Bu yanılgı belki de tümüyle ona mal edilemez, çünkü o en ünlü yapıtlarını yaz-

* Sanının temsil kavramını buradaki metne göre biraz açıklamak gerekiyor. Temsil ya da temsil etme (represantation): Dünyanın, bir kavramın ya da duygunun zihinde canlanması, temsil edilmesi.

7 Les Fonctions Mentales.

dığı dönemde, ilkel insanların yaşadığı topraklarda yerinde yapılmış araştırmaların sonuçlarını ve yaygınlığını bilmiyordu. Avrupalı gözlemci, gerçekte deneyimin birbirinden ayrı evrelerinde ve birbirinden ayrı durumlarında bulunan inançları yan yana not ederken, çelişkilerin göze çarpar olduklarını herhalde anlayamamıştı. Belki de bizim bugün gördüğümüz gibi o gizemli temsillerin, kullanım dışında kalan ama ritüel durumlara katılan nesnelerce zorunlu olarak meydana getirilmediğini, sözün kısası, bunlara nesnelerin yol açmadığını görememişti.

Örneğin kimi topluluklar, güneşin batışını geciktirmek için, ağaç dalları arasına taş yerleştiriyorlar ama bu taş herhangi bir yerde, ilk rastlanılan taştır ve yalnız bu rit sırasında gizemli bir anlama sahiptir. Bu taşın ya da tüm diğer taşların görünümü, tüm diğer durumlarda güneşin batışı düşüncesini çağrıştırmaz. Frazer'in yapıtını açıkladığımızda gördüğümüz gibi, çağrışıma fırsat veren ritüel durumdur, diğer durumlarda bu yoktur. Ayrıca fetiş ya da idol gibi nesnelerin bir insan biçimine sahip oldukları, maddi görünümlerinin hiçbir anlam taşımadıkları da yine gözlenebilir; bir ritin gerçekleştirilmesi nedeniyle ve bir insanın araya girmesiyle ona doğaüstü bir etki kazandırıldığı zaman, bir anlam taşırlar; ona verilen nesnel varlık ve nitelik birbirinden iyice ayrıdır. Yetişkinler için gizemli bir anlama sahip olan nesneler, çocuklar için bu anlamı taşımazlar, çünkü çocuklar henüz bunu bilmiyordur, ona dikkat etmezler bile. Bizde de çoğu zaman bir çocuk kendi gölgesini keşfeder en azından. Ayrıca, kimileri için gizemli bir değere sahip olan nesneler, başkaları için aynı değere sahip değildir, aynı toplulukta bir kabile için kutsal olan totemi, bir başka kabilenin insanları yerler. Bu tartışmalar, daha esnek bir yorum yapılması gerektiğini düşündürüyor bize. Bununla birlikte bir kez daha yineliyorum: O yazdığı dönemde, günümüzde olduğu gibi, ilkel dillerin çok karmaşık ve

bol simgeli olanakları olmadığı gibi, o dillerin anlattığı düşünce de bilinmiyordu. İngilizce çeviride açıkça çelişki gibi görünenler, belki de yerlilerin dilinde çelişki değildi. Örneğin şu ya da bu kabilenin bir adamının pars olduğu İngilizceye çevrildiği zaman, bu bize saçma görünür ama "olmak" fiiliyle çevrilen sözcük, bzim için eşanlam taşımayabilir. Her neyse, bir insan parstır derken, ortada bir çelişki yoktur. "Pars" niteliği, insanın san'ı olarak düşünceye eklenir ve onu küçültmez. Şeyler, birbirinden ayrı bağlamlar içinde ayrı tarzda düşünülür. Bir anlamda bu bir şeydir, başka bir anlamda bu şeyden daha çok bir şeydir.

Lévy-Bruhl, nesnel ile gizemli açıklama arasında zorunlu olarak bir çelişkiyi varsayarken, yine bir yanlışlık yapıyor. İki açıklama birlikte olabilir, biri diğerini bütünler; sonuç olarak bunlar kendi başlarına özel bir niteliğe sahip değildir. Örneğin karabüyü yüzünden ölüm düşüncesi, o insanı bir yaban sığırının öldürdüğü gözlemini dışta bırakmaz. Lévy-Bruhl'e göre burada yerlilerin ilgisiz kaldığı bir çelişki var. Oysa bir çelişki yok. Yerliler, tersine durum için çok ince bir analiz yapıyorlar. Yaban sığırının adamı öldürdüğünü çok iyi biliyorlar ama eğer ona büyü yapılmasaydı, o ölmezdi diye düşünüyorlar. Yoksa niçin öldürülsün, hem niçin o, başkası değil, orada ve o anda? Birbirinden iki ayrı olay zincirinin bir insanla bir sığırı tam aynı zamanda ve aynı yere niçin götürdüğünü soruyorlar. Burada bir çelişki olmadığını ama tersine büyünün doğal nedeni tamamladığını ve bunun bizim rastlantı dediğimiz şeyi açıkladığını kabul edeceksiniz.

Burada kaza nedeni büyücülük üzerine iyice duruluyor, çünkü iki nedenden yalnız gizemli neden, büyücüden öç almak için araya giriyor. İlkellerin düşüncesinde, üreme, ilaçlar ve diğer konular üzerine empirik ve gizemli kavram bilgileri karmaşık olarak bir arada bulunur. Şeylerin nesnel özellikleriyle, olayların

doğal nedeni biliniyor ama bunların üzerinde durulmuyor, hatta sessizce geçiliyor, çünkü bunlar kimi kurumlara denk düşen toplumsal düşüncelere ters düşüyor ve bunlara gizemli inanışlar, empirik bilgilerden daha uygun geliyor. Eğer durum böyle olmasaydı, bilimsel düşüncelerin niçin hiç ortaya çıkmadığını açıklamak da güç olurdu. Üstelik toplumsal temsil, bireysel deneyimle karşıt durumdaysa, kabul edilemez; yalnız burada karşıtlık, temsilin kendisinin ya da bir başka temsilin karakterinin açıklanmasının dışındadır. Bir temsil, eğer el ateşe sokulursa, ateşin uzun süre yanmayacağını onaylıyor. Bir temsil, eğer sizin inancınız dayanıklıysa, ateşin sizi yakmayacağını söylüyor. Bizim de saptamış olduğumuz gibi, gerçekte Lévy-Bruhl, gizemli düşüncenin deneyimle koşullandığını kabul ediyor; örneğin savaş, avcılık, balık avlama, hastaların sağaltımı ve kâhinlik gibi etkinliklerde olanaklar (yollar) amaca akıllıca uymuş olmalıdır.

Lévy-Bruhl'ün ilkel insanların boş inanç karakterini-önmantıktan daha yaygın olan bir terimi kullanmış olmak için böyle diyoruz- çok abarttığını ve onların kafa yapısıyla bizimkinin çelişkisi üzerinde çok durduğunu, bizleri olduğumuzdan çok daha olumlu bir kafa yapısına sahip gibi sunduğunu artık tüm antropologlar söylüyorlar. Onunla bu konuda konuştuğumu ve yeterince sıkıntılı bir durumda bulunduğunu söyleyebilirim sanırım. Ona göre Hıristiyanlık da Yahudilik de birer boş inançtı ve mantık öncesi ve gizemli bir anlayışı kapsıyordu. Bununla birlikte, elverişliliği iyi idare etmek için bu görüşü açıklamayı sürdürüyor ve vahşilerin kültürünün pratik yanını ne denli dışlıyorsa, bizim kendi kültürümüzün gizemliliğini de öyle dışlıyor. Kendi çok sayıdaki vatandaşlarının inançlarını ve ritlerini göz önüne almadığı için, düşünüş biçimi yanlıştır. Bergson'un da muziplikle işaret ettiği gibi, Lévy-Bruhl, ilkel insanı hiçbir olayı rastlantıya bırakmamakla sürekli suçlarken, kendisi rastlantıyı kabul ediyor, kendini mantık öncesi sınıfa yerleştiriyor.

Bununla birlikte, bu, ilkel düşüncenin, Lévy-Bruhl'ün bu terime verdiği anlamda bizimkinden daha "gizemli" olmayacağını kanıtlamıyor. Eğer Lévy-Bruhl'ün bize sunduğu çelişki abartılıysa da, ilkel büyü ve din yine de bize gerçek bir sorun sunuyor; bu sorunu icat eden Fransız felsefesi olmadığı gibi, ilkel insanlarla uzun bir deneyime sahip olanlar için de yine rahatsızlık yaratıyor. İlkel insanların çoğu zaman olayları, özellikle de mutsuz olayları duyuüstü güçlere verdikleri doğrudur, oysa bizler çok daha büyük bilgilerimizle olayları doğal nedenlerle açıklıyoruz. Bununla birlikte, bana öyle geliyor ki, Lévy-Bruhl sorunu daha iyi bir şekilde ortaya koyabilirdi. İster ilkel olsun, ister uygar, bir toplum içinde düşünce ve deneyim düzeylerinin sorunları, düşüncenin iki biçiminin karşılıklı ilişkisi olarak ilkel anlayış ve uygar anlayış diye bu denli karşıtlığa sahip değildir. Çünkü Lévy-Bruhl, kendi döneminin neredeyse tüm yazarları gibi, kafasını evrim ve ilerleme kavramlarına takmıştı ve bu sorunu azımsamıştı. Eğer onun kendi temsilleri olguculuktan daha az izler taşısaydı, ilkel anlayış ile uygar anlayış arasında nasıl bir ayrım olduğunu sormazdı ama her iki toplumda ve genel olarak insan toplumlarında düşüncenin iki biçiminin işlevini sorardı. Bu düşünüş biçimlerinden biri "anlatımcı", öteki ise "enstrümantal"[8] (ya da pragmatik).

Ben bu sorunu, Pareto'nun uygar düşünce üzerine olan görüşlerini kısaca açarak sunacağım, çünkü onun incelemesi, Lévy-Bruhl'ün savının alaylı bir yoldan yorumlanmasıdır. Lévy-Bruhl, bizim toplumun anlayışını filozofların, mantıkçıların, eski ve yeni psikologların yapıtlarının yeterince tanımladığını sanıyor, hem de daha sonraki sosyolojik bir analizin onların vardığı sonuçlara katkı yaparak bir düzeltmeye yol açacağı

8 Bununla ilgili olarak bakınız: J. Beattie, Other Cultures, 1964, bölüm XII.

önyargısında bulunmadan.[9] Pareto Avrupalıların anlayışının büyük ölçüde usdışı ya da "mantıksal olmayan-deneyimsel" olduğunu göstermek için diğer Avrupalı yazarların, filozofların yapıtlarındaki kanıtları alıp kullandı.

Pareto, *Trattato di Sociologia Generale* adlı dev yapıtında, duyguların ve idelerin analizi için bir milyondan çok sözcük kullandı. Ben burada sadece ilkel anlayışa ilişkin bölümlerden söz edeceğim. Onun kendisi de yeterince özel bir söz dağarcığı kullanıyor. Bizim toplumda "tortular" var -biz bunlara duygular diyeceğiz-; bunların bir bölümü toplumsal dengeye katkıda bulunurken, öteki kısımları toplumsal değişime yol açıyor. Duygular davranışta ve "sapmalarda" dile geliyor (diğer yazarlar buna ideoloji ya da rasyonelleşme adını veriyor). Oysa bu tortuları ya da duyguları dile getiren eylemlerin çoğu -Pareto buna düşünceyi de katıyor-, "mantıksal olmayan-deneyimsel"dir, öyleyse bunları "mantıksal-deneyimsel" olanlardan ayırt etmek gerekir. Mantıksal düşünce olgulara bağlıdır, olgular mantıksal düşünceye değil; oysa mantıksal olmayan düşünce *önsel* olarak kabul edilmiştir ve kendini deneyime benimsetir; eğer deneyimle çatışma içinde bulunursa, o zaman düşünüş uyumu sağlamak için araya girer.

Mantıksal eylemler (ve düşünceler) sanatları, bilimleri, ekonomik bilimi ve benzer şekilde askeri hareketleri, yargıyı, politikayı ilgilendirir. Diğer toplumsal alanlardaysa, egemen olan mantıksal olmayan eylemler (düşünceler)dir. Kendi öznel amaçlarına göre mantıksal olan ya da mantıksal olmayan eylemler, kendi nesnel amaçlarıyla uyum sağlarlar ve araçlarına göre amaçlarına nesnel olarak uyarlar. Bu testin tek yargıcı modern bilimdir, diğer bir deyişle, olgulardan edindiğimiz bilgi.

9 Les Fonction Mentales, s. 21.

Pareto da önmantıktan (mantık öncesinden) söz ederken, mantıksal olmayan şeklinde nitelendirdiği eylemlerin ve düşüncelerin, mantıksızlık olduğunu söylemek istemiyor ama sadece bunlar araçları amaçlara yalnız öznel olarak birleştiriyor. Ayrıca bu sorunu yararlılıkla da karıştırmamak gerekir. Nesnel olarak çürütülmeyen bir inanç, bir toplum ya da bir birey için hiç yararlı olmayabilir, oysa mantıksal-deneyimsel açıdan saçma olan bir öğreti, her ikisi için de yararlı olabilir. Pareto gerçekte "mantıksal olmayan bir davranışın bireysel ve toplumsal yararlılığını"[10] deneyimsel olarak göstermek amacını güdüyordu. (Frazer de çoğu zaman benzer görüşü destekledi: Belli bir kültür düzeyinde, diyordu, hükümet, özel mülkiyet, evlilik ve insan yaşamına saygı kavramları, bugün bizim boş inanç ve saçma diye kabul etmemiz gereken inançlardan ileri geliyor).[11]

Kimi kez gerçek dışı sonuçlara varan bir araştırma, kimi kez gerçek nedenleri ortaya çıkarmaya izin veriyor: "İlahiyat ve metafizik olmasaydı deneysel bilimin de olmayacağı yadsınamaz. Bu üç tür etkinlik, belki de aynı psişik durumun dışavurumudur ve bu sonuncunun sönmesi, üçünü birden aynı zamanda yok edebilir."[12]

Bununla birlikte, nasıl oluyor da mantıksal olarak davranan insanlar, çoğu zaman, mantıksal olmayan şekilde hareket ediyorlar? Tylor ve Frazer, çünkü diyor, bu insanların düşünüş biçimi yanlış. Marett, Malinowski ve Freud'e göre gerilimleri azaltmak için böyle düşünüyorlar. Lévy-Bruhl ve Durkheim ise, toplumun ortak temsilinin onları buna ittiğini söylüyor. Pareto bunda tortuların etkisini görüyor. Ben "tortu" sözü yerine "duygu" sözünü koydum; Pareto bu iki sözcüğü birbirinden ayırt et-

10 Pareto, Toplumbilim İncelemesi.
11 Frazer, Psyche's Task. 1913, s. 4.
12 Pareto, a.g.y.

meden kullanıyor ama daha doğrusu, Pareto'nun tortuları, düşünce ve eylem biçimlerinin ortak öğeleridir ve bunların tekbiçim niteliği, davranışı ve konuşmayı ortaya çıkarır; duygular bu soyutlamanın ve bizim gözleyebildiğimiz değişmez davranışların kavramlarıdır ve bunların davranış içinde sürekli gözlenen öğelere göre var olduğunu biliriz. Buna göre bir tortu, bir davranışın gözleminden çıkarılan bir soyutlamadır; bir duygu ise, yüksek bir düzeyde bir soyutlamadır, bir varsayımdır.

Örneğin insanlar her zaman yer, içer, eğlenirler; ama bu şölenleri ayrı nedenlere bağlarlar. "Ölülerin onuruna verilen şölenler, Tanrıların onuruna verilen şölenlere dönüştü, sonra ermişlerin onuruna verilir oldu, en sonunda da anma şölenleri oldular. Biçimleri değişti ama şölenler ortadan kalkmadı."[13] Pareto'ya göre şölen bir tortudur ve bu nedenle ondan kalan bir sapmadır. Bu özellikle aynı tür bir şölen değildir ama her zaman ve her yerde şenlik yemeğini oluşturan bir tortudur. Şölenleri teşvik eden ve bu öğenin gerisinde kalan değişmeyen tutuma Pareto duygu adını veriyor. Ne olursa olsun, biz kendimizi kısa, basit ve basmakalıp bir stille dile getirdiğimiz için, duygu sözcüğünü aynı zamanda hem soyutlama, hem de ona uygun düşen kavram için kullanabiliriz.

Pareto'nun türevleri, doğrusunu isterseniz, eylemin kararsız öğeleridir ama çoğu zaman eylemin kendisi olan değişmez öğeye zıt olarak bir şeyler yapmak için bu nedenlere dayandığından, Pareto insanların kendi davranışlarını açıklarken, bunun nedenini belirtmek için genelde bu sözü kullanıyor. Buna göre duygu eylemle ve onun açıklamasıyla dile getiriliyor, çünkü insanların yalnızca hareket etme (tepki gösterme) gereksinimi yok, ayrıca düşünmeye ve yaptıklarını haklı çıkarmaya da gereksinimleri

13 a.g.y.

var, kanıtların yerinde olması ya da saçmalığı önemli değil. Demek ki tortu ve sapma, her ikisi de duygudan doğuyor ama bu sapma ikincil ve daha az önemli. Sonuç olarak bireylerin davranışlarını açıklamak için ileri sürdüklerini akılla yorumlamak yararsızdır. Bu noktada Pareto, ruhların ve esprilerin varlığını, ölülerin kültüne bağlayan Herbert Spencer ve Tylor'ı sertçe eleştiriyor. Oysa olguların ve alışkanlıkların açıklaması olan akla, kültün yol açtığını söylemek daha yerinde olur.

Toprağa sahip olmanın, bu dinsel düşüncenin sonucu olduğunu ve ata ruhunun yerin altında yaşadığını söyleyen Fustel de Coulanges'ı da benzer şekilde eleştiriyor; oysa toprağa ve dine sahip olmak, birbirine karşılıklı bağımlılık içinde ve yan yana gelişiyor, yoksa tek yönde, neden sonuç ilişkisine göre değil. Her ne kadar ideolojiler duyguları etkileyebilseler de, duygular, tortular, değişmeyen davranış biçimleri temeldir ve kalıcıdır; ideler ve sapmalar sadece değişebilir ve çeşitlilik gösteren bağlardır. İdeolojiler değişir ama bu ideolojilerin kökeninde oan duygular değişmez. Aynı tortu, zıt türevlere bile yol açabilir. Örneğin Pareto'nun cinsel tortu dediği şey, tüm cinsel dışavurumların şiddetli kini olarak dile gelebilir. Türevler her zaman tortulara bağımlıdır, buna karşılık tortular türevlere bağımlı değildir. İnsanlar konukseverliği açıklamak için birbirinden ayrı bir sürü neden bulurlar ama hepsi de bu âdeti uygularlar. Tortu insanı konuksever yapıyor, oysa bunun nedeni türevde aranıyor, oysa bu nedenlerin pek önemi yoktur. Eğer bir insanı hareket ettiren nedenlerin yanlışlığı ona kabul ettirilirse, bu onun inatlaşmasını engellemez, davranışını haklı göstermek için başka nedenler arar. Burada Pareto, beklenmedik bir anda onaylayıcı oluyor ve Spencer'den alıntı yapıyor, çünkü Spencer'e göre, ideler değil, idelerin kılavuzluk hizmeti yaptığı duygular dünyayı yönetir ve belki biz de eylemlerde, tortularda dile gelen

duyguları eklemeliyiz.

"Mantıksal olarak, diyor Pareto, önce belli bir dine inanmak gerekir, sonra onun ayinlerinin etkinliğine; etkinlik mantıksal olarak dinin sonucudur. Mantıksal olarak, eğer dinleyen bir kimse yoksa, dua etmek saçmadır. Bununla birlikte, mantıksal olmayan bir davranış, tam olarak ters bir yolu izler. Önce bir ayinin etkinliğinde güdüsel bir inanç vardır, sonra dinde bulunan inancın 'açıklaması'nı insanların gönlü ister."[14]

Tüm toplumlarda, tüm benzer durumlarda ve benzer nesnelere doğru yönelmiş davranışların kimi basit öğeleri vardır. Bunlar, yani tortular göreceli olarak değişmez, çünkü bunlar güçlü duygulardan doğarlar. Duyguların dile geldiği yerinde davranış ve özellikle ona eşlik eden ideolojiler değişebilirler. Her toplumda insanlar bunları kendi kültürlerinin dilinde açıklarlar. Bunların yorumları "bunların geçtiği döneme ağır basan biçimi alırlar. Bu biçimler, o döneme denk düşen giysi modasıyla karşılaştırılabilir."

Eğer insanları tanımak istiyorsak, onların düşüncelerinin arkasına gizlenmiş davranışı incelemeye çalışmalıyız; duyguların onların davranışını yönlendirdiğini gördüğümüz zaman, eski zamanlarda insanların nasıl hareket etmiş olduklarını anlamak bizim için zor olmayacaktır, çünkü tortular yüzyıllar, hatta binlerce yıl boyunca yavaş yavaş değişirler. Eğer durum böyle olmasaydı, günümüzde Homeros'un şiirlerini, Yunanlıların ve Romalıların ağıtlarını, trajedilerini, komedilerini nasıl değerlendirebilirdik? Onlar büyük ölçüde bizim duyduğumuz duyguları dile getiriyorlar. Toplumsal biçimler, diyor Pareto, önemli ölçüde aynı kalıyor, yalnız dile geldikleri kültürel dil değişiyor.

14 a.g.y.

Pareto'nun vardığı sonuçları şu sözcüklerle özetleyebiliriz: İnsanın doğası değişmiyor; ya da yazarın kendisinden şu tümceyi alalım: "Türevler değişiyor, tortular kalıyor."[15] Buna göre Pareto'da "başlangıçta eylem vardı" diyenlerin görüşüne katılıyor.

Aynı dönemde Crawley, Frazer, Lévy-Bruhl ve diğerleri gibi Pareto da bir derlemeciydi, örneklerini şurdan ve burdan alıyordu, bunları oldukça basit sınıflamaların içine sokuyordu; yargıları pek derin değildi. Bununla birlikte, incelemeleri ilginçti, çünkü bu incelemeler ilkel insanların bir incelemesini kapsamasa da, Lévy-Bruhl'ün verdiği anlayışın tablosuyla bağıntısız kalmıyor.

Lévy-Bruhl, mantıksal olan bizimle karşı olarak ilkel insanın önmantıkçı olduğunu söylüyor. Pareto ise bizim kendi bütünlüğümüz içinde mantık dışı olduğumuzu söylüyor. İlahiyat, metafizik, sosyalizm, parlamento, demokrasi, genel seçimler, ilerleme, bilmem daha neler, tüm ilkel inançlar kadar usdışıdır, çünkü bunlar inançların ve duyguların ürünüdür, yoksa deneyimin ve düşünüşün değil. Bizim düşüncelerimiz ve eylemlerimiz için de benzer şeyler söylenebilir, örneğin bizim ahlakımız, bizim sadakatimiz, bizim vatanımız, vd.

Lévy-Bruhl ilkel toplumlara kendi yapıtlarında ne kadar yer veriyorsa, Pareto da kendi yapıtlarında biz Avrupalı toplumların kavramlarına ve davranışına o kadar yer veriyor. Belki biz eskiye göre daha çok sağduyuluyuz ve eleştirel anlayışa sahibiz, ama arada büyük bir ayrımın olması için yeterince bir ayrım değil bu. Mantıksal-deneysel ve mantıksal olmayan-deneysel alanların ilişkisi, tarihte ve tüm toplumlarda neredeyse değişmiyor.

15 a.g.y.

Her ne kadar Pareto'nun vardığı sonuçlar, Lévy-Bruhl'ünkiyle karşıt olsa da, kullandıkları analitik kavramlar arasında biraz benzerlik olduğu not edilebilir. Çünkü "mantıksal-olmayan-deneysel", "önmantık"a denk düşüyor, "tortu" ise "gizemli katılıma" denk düşüyor, çünkü Pareto için tortular, yakın ilişkilerin birleştirdiği öğelerin bir soyutlamasıdır; bunlar örneğin aileyle, yerlerle, ölümle vd. ilişkilerden çıkarılan değişebilir öğeler katıldığı zaman, tüm toplumlarda ortaktır. Özel katılımlar -bir bireyin kendi ülkesinin bayrağıyla, kilisesiyle, okuluyla, ordusuyla, modern insanın içinde yaşadığı duygu ağıyla- Pareto'ya göre türevler olabilir. Pareto'nun türevlerinin, Lévy-Bruhl'ün "ortaklaşa temsillerine" denk düştüğünü söyleyebiliriz. Her ikisi de şöyle bir görüşü savunuyor: Empirik ya da bilimsel davranışın dışında insanlar, düşüncelerinin ve davranışlarının, geçerlikteki duygulara ve değerlere uymasını güvence altına almak istiyorlar ve önermelerinin bilimsel görüş açısından doğru ve sonuçlarının mantıksal olması önemli değil. Bu duygular ve değerler, kendine özgü bir mantığı olan bir düşünce sistemi oluşturuyorlar. Lévy-Bruhl'ün dediği gibi, tüm olaylar, hemen ortaklaşa temsillerin terimleriyle ve Pareto'nun dediği gibi, türeme terimleriyle yorumlanıyorlar; bunlar temsillerin ve duyguların mantığı içinde, türevlerin temelidir. Yaşam düzeyini oluşturan bunlardır, yoksa bilim değil. Sadece teknoloji alanında, diyor Pareto, modern toplum içinde bilim duyguya üstün geliyor. İlkel insanların diğer kavramlarını rahatça anlarken, ilkel büyüyü ve karabüyüyü bu nedenle güçlükle anlıyoruz, çünkü bunlar kendi duyduğumuz duygulara denk düşüyorlar. Duygular basit gözlemin ve deneyimin üstündedir ve güncel yaşam içinde kendini bunlara kabul ettirir.

İki yazar arasında başlıca kuramsal ayrım şuradan ileri geliyor: Lévy-Bruhl'e göre gizemli düşünce ve davranış, toplum-

sal olarak belirlenir, oysa Pareto bunların psikolojik bakımdan belirlendiğini düşünüyor. Lévy-Bruhl davranışta düşüncenin ve temsillerin bir ürününü görüyor, oysa Pareto'ya göre düşünce ve türevler ikincildir, önemi yoktur. Lévy-Bruhl ilkel anlayışla uygar anlayışı karşı karşıya getirirken, Pareto için, temel duygular değişmezler, sabittirler ya da toplumsal yapıya göre çok az değişirler. İşte ben bu son ayrım üzerinde durmak istiyorum, çünkü düşünceleri belirsiz, yüzeysel nitelikte ve incelemeleri biraz bayağı da olsa, Pareto sorunu iyi anlamıştır. Lausanne'da yaptığı bir konuşmada şunları söylüyor:

"İnsan etkinliklerinin başlıca iki alanı vardır: Biri duygusal, öteki deneysel araştırma alanı. Birinci üzerine hiçbir zaman yeterince durulmuyor. Tüm karışık ve çeşitli biçimleri altında (insanı) eyleme iten, ahlaksal yasaları, görev kavramını ve dinleri yaratan duygudur. Çünkü bunların esinlediği ideal sayesinde toplumlar var olur ve ilerler. Bununla birlikte, ikinci alanlar da (deneyimsel alanlar) toplumlar için önemlidir, çünkü birincilerin gereksinim duyduğu gereçleri verirler. Biz ona bilgi borçluyuz, çünkü bu bilgi etkince hareket etmeye, çevreye uyum için duygumuzu azar azar, yavaşça değiştirmeye izin verir. Tüm bilimler, toplumsal bilimler kadar doğal bilimler de başlangıçta duygu ile deneyimin bir karışımıydı. Bu duyguların paylaşımı için yüzyıllar gerekli oldu ve bizim çağımızda bu doğal bilimler için yapıldı ve toplumsal bilimler için de gerçekleşmek üzere."[16]

Pareto eski ve modern Avrupa'da aynı tip kültür ve toplum içinde mantıksal olmayan düşünce ve eylem rolü oynayan bir inceleme yapmayı tasarladı ama tasarısı gerçekleşmedi. Aldatıcı inançlar ve usdışı davranış gibi saydıkları şeyler üzerine

16 Journal d'Economie Politique, 1917, s. 426.

sayfalar dolusu yazılar yazıyordu ama sağduyudan, bilimsel çeşitlilikten ve empirik davranıştan çok az söz ediyordu. Eğer Lévy-Bruhl, ilkel insanların sürekli olarak ritüel törenlere bağlandıkları ve gizemli inançların etkisi altında kaldıkları izlenimini veriyorsa, Pareto'nun kendisi de, Avrupalıların tarihlerinin her döneminde her zaman çeşitli kavram ve eylem içinde dile getirdikleri duygularının insafına kaldıkları izlenimini veriyor.

V

SONUÇ

İlkel insanların inançları ve dinsel uygulamaları üzerine çeşitli kuramları örnekler aracılığıyla gözlerinizin önüne serdim. Bu kuramlar günümüzde antropologlar için artık geçersizdir ve bir dönemin düşünceleri olarak yalnız örnek yerine geçer. Bu yapıtların kimileri -örneğin Tylor, Frazer, Durkheim- "klasik" kabul edildiğinden hâlâ okunuyor ama öğrencilerin ilgisini çekmiyor. Lang, King, Crawley ve Marett gibi yazarlar ise az çok unutulmuş durumdalar. Bu kuramların artık ilgi çekmemesinin birçok nedeni vardır, ben burada bunların birkaçını anacağım.

Din, geçen yüzyılın sonlarında ve bu yüzyılın başlarında olduğu gibi ilk sıralarda bir yer tutmuyor artık. O zamanlar antropologlar düşüncenin önemli bir bunalım geçirdiği ve kendilerinin de bunda bir rol oynadıkları izlenimi içindeydiler. 1878'de Max Müller'in yazdıkları şöyle: "Her gün, her hafta, her ay en çok okunan gazeteler din çağının geçtiğini, inancın bir yanılsama ya da bir çocukluk hastalığı olduğunu, Tanrıların bir insan buluşu olduğunun sonunda ortaya çıkarıldığını ve bunların güvensizliğini bize söylemek için aralarında yarışıyorlar..."[1]

1905'te ise Crawley, bilimle dinin karşıtlığını göstermek için din düşmanlarının ölesiye bir kavgaya giriştiklerini, dinin, mit-

1 Lectures on the Origin and Growth of Religion, 1878, s. 218.

lerin yaratıldığı ilkel çağın bir kalıntısından başka bir şey olmadığı düşüncesinin her yerde yayıldığını ve ortadan kalkmasının sadece bir zaman sorunu olduğunu[2] yazıyor.

Ben bu kavgada antropologların oynadığı rolü başka bir yerde belirtmiştim,[3] bu nedenle konuyu derinliğine ele almayacağım. Konuyu anımsatmamın nedeni, bu dönemde ilkel din üzerine yazılan yapıtların belli bir noktaya varmasıdır. Ama artık o bunalım dönemi geçti, yeni kuşaktan antropologlar, bu konuya ilgi göstermiyorlar. S.A. Cook'un 1914-1918 savaşı sırasında yazdığı *The Study of Religion*, kaygı ve çatışma duygusu uyandıran bu kitapların en sonuncusudur.

Tartışmaların keskinliğini yitirmesinin bir nedeni de, antropolojinin bir deneysel inceleme alanı olmasıdır. Yerinde yapılan araştırmalar hacim ve nitelikçe geliştiği ölçüde, hiçbir zaman ilkel bir toplum görmemiş olan bilginlerin felsefi spekülasyonları da giderek azaldı; bunun nedeni, yeni araştırmaların sonuçlarının onların kuramları üzerinde kuşku uyandırması değildi sadece, ayrıca bu kuramlar, yerinde yapılan araştırmalara uygulanamıyordu. Antropologlar bunların deneysel değer taşımadığını seziyordu, çünkü bu kuramlar, gözlem sonuçlarına uymuyordu ve ne doğrulanabilir, ne de yanlış oldukları söylenebilirdi. Sonuçta, yerinde araştırma yapanlar için Tylor'ın, Müller'in ve Durkheim'in dinlerin kökeni üzerine olan kuramları bir önem taşımıyordu.

Burada "köken" üzerinde durmak gerekir. Bunun nedeni, daha önce çok canlı olan ve sonra yatışan bu kuramsal tartışmalar yerine, dinin, kendi köklerine göre açıklanmak istenmesidir.

---

2 Crawley, The Tree of Life, 1905, s. 8.
3 Evans-Pritchard, Din ve Antropoloji, 1960, s. 104-118.

Ben kendi adıma, şu törenin ya da bu inancın kökeninin ne olacağını incelemek için insanın kendi zamanını harcamasını olağanüstü buluyorum, oysa tarihsel belgeler olmayınca, bu kaynağı ortaya çıkarmak için hiçbir yol yoktur. Oysa bu yazarlar, ister psikolojik olsun, ister soşyolojik, açık ya da kapalı bir şekilde bu yola başvurdular. Evrim, gelişme ve ilerleme düşüncesi üzerine, tarih üzerine, ilkeller ve onların kökenleri üzerine yapılan bu tartışmalarda görülen belirsizlik üzerine ciltlerle kitaplar yazılabilir. Bense bunları açıklığa çıkarmak gibi bir savdan uzağım. Bu kuramlarla bir yere varılamayacağını söylemek yeterli benim için.

Buraya değin birçok örnek verdim ve şimdi de birkaç örnek vereceğim. Spencer ile Lord Avebury, totemizmin kökenini, kimi toplulukların insanlara hayvan, bitki ya da cansız nesne adları verme âdetleriyle açıkladı. Buna göre şimdi Avebury'nin düşünüş tarzını izleyelim.[4] Bu adlar, bunları kabul eden kişilerin ailelerine ve onlardan gelenlere bağlı kalıyordu. Daha sonra bu adların kökeni unutulduğuna göre, korku esinleyen, bu nedenle bunlara birer kült adanan bu yaratıklar ve nesneler arasında gizemli bir bağ kuruldu. Totemik yaratıkların (insanda) korku duygusu uyandırdığının ve bir kült nesnesi olduklarının kanıtlanması bir yana, totemizmin böyle başladığı nasıl bilinebilir? Böyle olduğu olasıdır ama bu nasıl öğrenilir, böyle bir varsayım nasıl değerlendirilir ve doğrulanabilir?

Bu konuda özellikle Alman bilginleri girişimlerde bulundu; bunların yöntemi *Kulturkreislehre* adı altında biliniyordu; amaçları, dolaylı kanıtlara göre ilkel kültürlerin bir zaman sıralamasını gösteren bir tablo çizmekti. Wilhelm Schmidt, avcılık yapan ve yiyecek toplayan, ekonomik gelişmeleri son derece düşük toplulukların coğrafi dağılımını ölçüt alarak, ilkel dinle-

4 Marriage, Totemizm and Religion, 1911, s. 86.

rin yeniden kuruluşu yöntemini açıkladı. Schmidt'e göre tarım ve hayvancılığı bilmeyen topluluklar -örneğin Afrika'nın ya da Asya'nın pigmeleri ya da pigmoidleri, Güney-Doğu Avustralya yerlileri, Andamanlar, Eskimolar, Ateş Ülkesi'nin insanları, kimi Amerika yerlileri- "etnolojik açıdan en eski topluluklardır." Bunlar birbirinden bağımsız ama yan yana üç dalda gelişmiş ilkel kültüre aittirler: Anasoyu ve tarım, babasoyu ve totemizm, son olarak ataerkil toplum ve göçebelik. Bunların her birinin kendine göre kafa yapıları ve kendine özgü dünya kavramları vardı. İlkel kültürde ne totemcilik, ne fetişizm, ne büyü; sadece espri kültünün zayıf izleri bulunuyordu.

Öte yandan, sosyo-kültürel gelişmenin en alt basamağında bulunan bu topluluklar, Andrew Lang'ın da gösterdiği gibi, tektanrılı bir dine sahipti, Tanrıları ölümsüzdü, her şeyi biliyordu, yararlıydı, erdemliydi, yaratıcıydı, her şeye gücü yetiyordu; sosyal, moral ve duygusal bakımdan insanların tüm gereksinimini karşılıyordu. TekTanrıcılık ve zaman içinde onun önceliği olup olmadığı sorunu üzerine tartışmalar, bizi ön-antropolojik zamanlara götürüyor. David Hume *The Natural History of Religion* (1757) (Dinin Doğal Tarihi) adlı yapıtında, çoktanrıcılığın ya da putataparlığın (bu terimlere onun kendi döneminde verilen anlamlarına göre) dinin ilk biçimi olduğunu ileri sürüyor. Bunu doğrulamak için tarihsel olgulara, ilkel insanlar üzerine verilen raporlara ve mantığa dayanıyor. Bizim de gözlerimizin önüne getirebileceğimiz gibi, bu tartışmalar teolojik düşüncelerin izlerini taşıyor ve tartışmalarda yozlaşıp gidiyordu. Yazılarına bakılırsa, Hume, bir Tanrıcıydı ama dinsel tutumunun belirsiz olduğu düşünülebilir. Lang'ın da iyi gördüğü gibi, evrene mantıksal bir neden bulma arzusu, insanları Tanrıya inanmaya götürdü, çünkü bu yanıt, kişileştirme eğilimine bağlı bir dış uyarıcıdır ve ona bir üstün varlık idesi verir. Tanrılarla ilgili olarak

bu açıklama konusunda Lang ve Schmidt, entelektüelci yazarlar safında yer aldılar. Gözlem ve tümdengelim, bu kavramın temelini oluşturmuyordu. Yaratıcı bir varlık konusunda bu kuram belki kabul edilebilir bir varsayımdır ama bana öyle geliyor ki, tektanrıcılığın niçin en basit insanlar arasında ağır bastığını açıklamıyor.

Schmidt evrimci etnologların kanıtlarını çürütüyordu, çünkü onların gelişim şemasına göre bu insanlar fetişizmin, büyünün, animizmin ve diğerlerinin en gerisine yerleştiriliyordu. Onların önünde kendi görüşünü savunuyordu ama o da Lang gibi, evrimci ilkenin ölçütlerini kabul ediyor ve bunu tarihsel bir kronolojinin kültürel düzeyine dayandırıyordu. Gerçekte, olumlu görüş açısından kendi yerine sağlamca oturduğunu sanmıyorum, çünkü düşünüş biçimi bana yan tutar görünüyor, kaynakları ise belirsiz. Schmidt'in ilkel dinlerin ayrıntılı çalışması ve bu dinlerin kuramı üzerine yaptığı çalışmalara çok şey borçluyum ama tarihsel düzeyde bunların yeniden kurulacağını düşünemediğim gibi, kullandığı yöntemin de, gerçek tarihsel bir yöntem gibi kabul edilebileceğini sanmıyorum. Sorun karmaşık ve bunu kısaca inceleme hakkını kendime tanıyorum, çünkü Schmidt güçlü bir kişiliğe ve büyük bir bilgiye sahip olmakla, Viyana'da bir okul kurmakla birlikte, ölümünden bu yana okulu sadece gerileme gösterdi ve günümüzde onun tarihi yeniden kurma görüşünü savunanların çok olacağını da sanmıyorum; bu görüş, dinin kökenini ortaya çıkarma girişimiydi ama günümüz koşulları içinde bilim bize bunu doğrulama olanağı vermiyor.

Terimin tarihsel anlamıyla gerçek tektanrıcılığın, çoktanrıcılığın bir yadsınması olduğuna da burada dikkat etmek gerekir ve bunun sonucu olarak öyleyse tektanrıcılık çoktanrıcılığın önünde gidemezdi. Bu sorunla ilgili olarak Pettazzoni'den bir alıntı yapacağım: "Uygar olmayan toplumlarda, terimin gerçek

tarihsel anlamıyla tektanrıcılık bulamıyoruz ama yüce bir varlık kavramını, yanlış bir özdeşleşmeyi buluyoruz; bu kavramın gerçek tektanrıcılıkla yanıltıcı şekilde bir tutulması, yanlış anlaşılmalara yol açabilir."[5]

Buna göre tektanrıcılığı, kökeniyle ilgili olarak ileri sürülen ama desteklenemeyen varsayımlar listesine eklemeliyiz: Fetişizm, doğa miti, animizm, totemizm, dinamizm (mana vd.), büyü, çoktanrıcılık ve çeşitli psişik durumlar. Günümüzde bu tezleri kimse savunmuyor. Yerinde yapılan araştırmalar sayesinde sosyal antropoloji büyük ilerlemeler kaydetti, köken peşinde boşuna koşmaktan bizi kurtardı ve bu konuda tartışan çok sayıdaki akım da ortadan kalktı.

Dine bir *başlangıç* aramanın yararsız olduğunu, günümüzde çoğu antropoloğun kabul ettiğini düşünüyorum. Schleiter'in bu konuda söyledikleri: Başlangıcını ve birbirinden ayrı evrelerini belirlemek için din üzerine yapılan tüm şemaların tümüyle keyfi bir noktadan hareket ettiğini ve denetilemeyeceğini düşünüyorum."[6] Ayrıca açıkça saptandığına göre, birçok ilkel dinlerde, insanların aklı birbirinden ayrı düzeylerde ve ayrı bağlamlarda, ayrı ayrı çalışıyor. Demek ki, belli bir fırsatta bir fetişe başvurulabilir, başka durumlarda Tanrıya çağrı yapılabilir. Anlayışın çoğul ya da tekil olmasına göre bir din Hem çoktanrılı, hem tektanrılı olabilir. Radin'in de gösterdiği gibi,[7] bir tek ilkel toplum içinde, bu bakımdan bireyler arasında büyük ayrımlar olduğu da açıktır; bu ayrımlar insanların mizaçlarına verilmektedir. Son olarak, bu eski kuramların sözde neden sonuç ilişkisine dayanan açıklamanın, genelde bilimsel düşünceyle uyuşmayacağını düşünüyorum, çünkü bilimsel düşünce, sürekli ilişkiler bulmaya ve anlamaya çalışıyor.

5 Pettazonu, Essay on the History of Religion, s. 9.
6 Schleiter, Religion and Culture, 1919, s. 39.
7 Radin, İlkeller Arasında Tektanrıcılık, 1954, s. 24-30.

Bu kuramlarda, bizim ilerlemenin en ucunda, sözüm ona vahşilerin ise öteki ucunda bulunduğumuz kabul ediliyor; ilkel insanlar teknolojik evrenin yeterince alt basamaklarında bulunuyordu; düşünceleri ve alışkanlıkları zorunlu olarak bizimkinin karşıtıydı. Bizler mantıksal bir kafa yapısına sahibiz, ilkel insanlar mantık öncesi bir dönemde, düşler, kuruntular, gizem ve korku dünyası içinde yaşıyor. Bizler kapitalistiz, onlar komünist. Bizler tekeşliyiz, onlar çokeşli. Bizler tektanrıcıyız, onlar fetişist, animist, önanimist, Tanrı bilir daha neler...

Buna göre ilkel insanlar çocuksu, kaba, yağmacı diye sunuluyor; bunlar hayvanlarla ya da aptallarla karşılaştırılabilir. Herbert Spencer'e göre ilkel insanın beyni "kuramsal düşünemez, eleştiri ve genelleme yeteneğinden yoksundur, kendi algılamasının dışında kavramlara sahip değildir."[8] İlkellerin söz haznelerinin ve tümce yapılarının sınırlı oluşu, ancak son derece basit kavramları anlatmalarına izin veriyor, diye ekliyor ve adı verilmeyen bir yetkiliden alıntı yapıyor: Zuni yerlileri, "söylediklerinin anlaşılması için birçok yüz ve el kol hareketleri yapmak zorunda kalıyorlar." Boşimanlar, dillerinin yoksulluğunu tümlemek için, bir sürü işaret yapma gereğini duyuyorlar; öyle ki "bunlar karanlıkta anlaşılamaz", "Arapaholar geceleyin kendi aralarında konuşamazlar."

Max Müller, Sir E. Tennent'den bir alıntı yaparak şöyle diyor: "Seylan (Sri Lanka) ilinin Veddaları bir dile sahip değildir, bunlar işaretlerle, yüz hareketleriyle, boğazdan gelen seslerle anlaşıyorlar; bu anlaşma biçimi konuşulan dile çok az benziyor."[9] Gerçekte bunlar Seylan dilini konuşuyor (ve bu bir Hindo-Avrupa dilidir).

Darwin ise daha az bilimsel olan bir yazısında Ateş Ülkesi'nin yerlilerini -daha yansız gözlemlere göre yeterince sevimli

8 a.g.y., I, 344.
9 Dil Üzerine Seçme Denemeler, II, 27.

insanlar- bir tür alt-insan şeklinde hayvanlar gibi betimlemiyor mu?[10] Daha az bilimsel bir anlayış içinde Galton, kendi köpeğinin karşılaştığı Damaralardan daha zeki olduğunu söylemiyor mu?[11] Benzer şekilde bir sürü başka örnekler de verilebilir. Frederic Farrar'ın "Irkların Yeteneği"nde bu türden bir saçmalık derlemesi bulunabilir. Onun Zencilere olan nefreti ve düşmanlığı, Kingsley'inkiyle karşılaştırılabilir. Bu tür yermelerin aslında yanlış düşünceler olduğunu, bir tek sözcükle, aptallığını elli yıllık araştırmalar göstermiştir.

Bütün bunlar açıkça sömürgeci ve başka çıkarlarla çok iyi uyuşuyordu; kimileriyle köleliğe bir bahane bulmak isteyen Amerikalı etnologları suçlamaya hazırdı; bir de insanla maymun arasında bir birleştirme çizgisi ortaya çıkmasını arzulayanlar vardı.

İlkel insanların kaçınılmaz şekilde son derece kaba dinsel inançları olduğunu düşünenlerin bulunduğunu söylemeye gerek yok; bunları nasıl öğrendikleri savını çeşitli açılar altında gördük. Eğer ilkel insanlar, avcılıkla ve yiyecek toplayarak geçinenler de, ahlaksal değerler taşıyan Tanrılara sahipler diyenler bile çıktı; bunları kendilerinden daha üstün bir kültürü temsil edenlerden anlamadan almışlardı, örneğin misyonerlerden ya da tüccarlardan. Andrew Lang, Avustralya yerlilerini örnek gösterirken, Tylor bunu elbette yanlış olarak onaylıyordu.[12] Sidney Hartland da aynı görüşü paylaşıyordu.[13] Dorman'a gelince, Amerindiyenler konusunda kesin bir açıklaması vardı: "Avrupalılar gelmeden önce tektanrıcılığa yaklaşan hiçbir şey yoktur..."[14]

10 Darwin, Voyage of Beagle, 1906, bölüm X.
11 Galton, Narrative of an Explorer, in Tropical South Africa, 1889, s. 82.
12 Tylor, On the Limints of Savage Religion, 1892, s. 293.
13 Hartland, The High Gods of Avustralia, 1898, s. 302.
14 Dorman, The Origin of Primitive Superstitions, 1881, s. 15.

Bu tür yargıların pek değer taşımadığını modern araştırmalar gösterdi; bununla birlikte o dönemde bu tartışılmadan kabul edilen bir gerçekti: Teknik ve toplumsal yapı ne kadar basitse, dinsel kavram ve genelde tüm kavramlar o kadar düşük seviydeydi. Oldukça darkafalı olan Avebury Avustralyalılarda, Tasmanyalılarda, Andamanlarda, eskimolarda, Kuzey Amerika yerlilerinde, Güney Amerika yerlilerinde, kimi Polinezyalılarda, Güney Afrika'nın Cafrelarında, Orta Afrika'nın Fulahlarında, Batı Afrika'nın Bambaralarında, Tanrının ve inancın, bunun sonucu olarak da dinin olmadığını söyleyecek kadar ileri gitmişti.[15]

Ünlü din yayıcısı Moffat, Betçuanaların yaşam biçimini ve törelerini aniatmadığı için hoş görülmesini istiyor, bunun nedenini "ne öğretici, ne yapıcı" olmaya bağlıyor ve: "Betçuanalarda, Hottentotlarda ve Boşimanlarda dinsel izin tüm kalıntılarını şeytanın sildiğini" söylüyor.[16]

Kültürel bakımdan tümüyle geri kalmış olan toplumların hiçbir dini olmadığını o dönemde duymak pek seyrek değildi. Frazer'in görüşü de böyleydi. Daha yakın bir tarihte, yani 1928'de, C. Singer, vahşilerin dinsel sisteme benzeyen bir şeye sahip olmadığını yine de söylüyordu, çünkü inançlarıyla uygulamaları arasında bir tutarlılık yoktu.[17] Bana kalırsa, onların ne dinsel felsefeye, ne de ilahiyatı savunan kitaplara sahip olduklarını söylemek istiyordu.

İlkel inançlar, gerçekte bulanık ve belirsiz olabilirler, ama bu yazarlar, bizim toplumda da birçok insanın bu durumda olduğunu unutmuşlar. Din duyularla anlaşılmayan ve akılla kavranmayan gerçeklerle ilgilendiğine göre, başka nasıl olabilir ki? İl-

15 a.g.y.
16 Moffat, Missionary Labours, s. 244.
17 Singer, Religion and Science, 1928, s. 7.

kel insanların dinsel mitleri, kimi kez gülünç görünüyor, oysa hümanistlerin ve oryantalistlerin büyük hayranlık duyduğu Yunan, Roma ve Hint mitolojilerinden daha gülünç değil ve Tanrıları bu denli iğrenç değil.

Kaba çizgileriyle çizdiğim bu görüşler, günümüzde artık kabul edilmiyor. O zaman elde bulunan bilgilere göre bunlar doğrulanmış mıydı? Ben bu noktada bir şey söylemek istemiyorum, çünkü bu yargıyı doğrulamak için gerekli olan o büyük çalışmalara kendimi vermiş değilim. Benim görevim sadece bir incelemeyi sunmak, bir dönem moda olan ilkel dinlerin yorumları üzerine yapılan zayıf yanları da belirtmek. İlk yanlışlık evrimci düşünceleri temel almak oldu, oysa bunları doğrulayacak kanıtlar yoktu. İkinci yanlışlık: Bu kuramlar kronolojik kökenleri araya soktuğu kadar, aynı zamanda psikolojik kuramlardı. Bizim sosyolojik kuramlar dediklerimiz de, eni sonu psikolojik varsayımlara dayanıyordu, örneğin "bir at olsaydım" türünden olduğu gibi. Küçük bir küme aydının bu toplum içinde kendi kültürleri ve kendi toplumlarıyla sınırlı oda içinde antropologluğu söz konusu olunca, buna şaşmamak gerekir. Avebury, Frazer ve Marett gibi insanların İngiliz işçilerinin kafa yapıları konusunda belirsiz düşünceye sahip olmaktan öteye gitmediklerini iyi biliyorum. Buna göre hiç görmedikleri ilkellerin dünyasını nasıl anlayabilirlerdi? İlkel din konusunda verdikleri açıklamalar, içebakıştan kaynaklanıyordu. Eğer antropoloğun kendisi de ilkel insanla aynı şeylere inanmış olsaydı, aynı kültü uygulasaydı, bir heyecanla etkilenmiş olsaydı ya da kalabalığın psikolojisi içine dalsaydı ya da ortaklaşa gizemli bir temsil ağının içine sürüklenseydi, başka bir düşünüş biçimi ona kılavuzluk edebilirdi.

Eskilerin ve ilkel insanların anlayışlarını bizim psikolojimize göre yorumlamanın tehlikeli olduğu konusunda kaç kez bizi

uyardılar, çünkü onların ve bizim psikolojimizi birbirinden çok ayrı kurumlar biçimlendiriyor. Adam Ferguson, Sir H. Maine ve diğer birçokları bizi uyardılar ve bunlar arasında Lévy-Bruhl, bu anlamdaki yazarlar arasında en yansızı oldu.

"Alman bilginleri," diye yazıyor Bachofen Morgan'a, "antik çağı günümüzün popüler düşüncesiyle karşılaştırarak, o dönemin anlaşılır olduğunu öneriyorlar. Geçmişin yaratılmasında, onlar kendilerinden başkasını görmüyorlar. Bizimkinden ayrı bir anlayışın yapısı içinde görmek, zor bir çalışmadır."[18] Gerçekten de zor bir çalışmadır bu, özellikle de büyü ve ilkel dinler gibi zor bir konu söz konusu olduğunda, çünkü bizim düşüncelerimiz onlarınkine aktarılmak isteniyor. Seligmanların dediği gibi eğer bu gerçekse, büyü konusunda beyaz ve kara insanlar birbirlerini hiç anlamıyorlar.[19] İlkellerle ilgili görüşlerin ciddi şekilde bozulduğu olasıdır, özellikle de yaşamında hiçbir ilkel insan görmemiş olanların ve büyüyü bir çocukça boş inanç sayanların görüşleri.

İlk konuşmam sırasında da işaret ettiğim gibi, bizim bilim dalında çeviri birincil bir sorundur. Bununla ilgili olarak bir örnek vereceğim: Yerlilerin inançlarını nitelendirmek için, biz "doğaüstü" terimini kullanıyoruz, çünkü bizim için inançlara yanıt veren bu sözcüktür ama gerçekte bu sözcük bir yanlış anlaşılmaya yol açıyor. Doğa yasası kavramına sahip olan bizler için "doğaüstü" terimi, neden sonuç ilkesinin dışında bir şeyler çağrıştırıyor ama ilkel insan için bu apayrı bir şey olabilir. Örneğin ölüme karabüyünün yol açtığına inanan çok sayıda toplum vardır; oysa onlar karabüyüde doğaüstü olan hiçbir şey görmüyorlar, onlara göre bundan daha doğal olan hiçbir şey yoktur. Onlar kendi duyu organlarıyla bundaki etkiyi görüyorlar ve bü-

18 Resek, L.H. Morgan, Americam Scholar, 1960, s. 136.
19 C.G.B.Z. Seligman, Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, 1932, s. 25.

yücülerle komşuluk ediyorlar. Eğer bir kimse, büyüden başka bir şeyin kurbanı olarak ölürse, bu ölüm onlara doğal gelmiyor. Burada kutsal ile kutsal olmayan, *mana*'nın anlamı, büyü ile din arasındaki ayrım sorununa yeniden gelebiliriz, çünkü bunlar bana hâlâ çok belirsiz geliyor ve bir anlambilim sorunuyla karşı karşıya bulunduğumuzu pek anlamıyoruz -isterseniz buna çeviri sorunuyla karşı karşıyayız diyebiliriz. Ama bu üzerinde uzun uzadıya durulacak bir konudur, bunun üzerinde sonra durmayı umut ediyorum.

Yalnız mana kavramı konusunda uzun yıllar süren ve henüz tümüyle dağılmayan ciddi belirsizlik üzerine kısaca ve basitçe dikkat çekmek istiyorum. Bu belirsizlik kısmen Melanezya'dan ve Polinezya'dan alman karşı çıkılabilir anlatılardan ileri geliyor ama özellikle Marett ve Durkheim gibi yazarların kurgularından ileri geldi, çünkü onlar *mana*'yı belirsiz bir güç, kişilik dışı, tüm insanlara ve şeylere yayılmış bir tür akım ya da elektrik gibi kabul ediyorlardı. Yeni araştırmalar ise, Tanrılardan ve ruhlardan gelen ruhsal bir gücün etkinliğini onda görmek gerektiğini gösteriyor. Ruhlardan ve Tanrılardan yayılan bu güç insanlara, özellikle de şeflere geçiyor -giriştikleri bir işte başarmalarına izin veren ve dünyanın birçok yerindeki görüşlere denk düşen lütuf ya da erdem.[20]

Burada benim başka bir görevim daha varsa, o da ilkel din üzerine araştırma yapmak için izlenecek yolu belirtmektir. İnsanların inançlarının usa uygun nedenlere sahip olduklarını yadsımıyorum. Dinsel ayinlerin heyecanlı deneyimlere eşlik edebileceğini ve ayinlerin yapılmasında duygunun önemli bir yeri olduğunu yadsımıyorum. Kavramların ve dinsel tapınmaların doğrudan doğruya toplumsal gruplara bağımlılığını ve dinin

20 Hocart, "Mana", Man, 1914, 46. "Mana again", 1922, 79. Firth, "The Analysis of mana: an Empirical approach", 1940, s. 483-610.

eni sonu toplumsal bir olgu olduğunu yadsımıyorum. Bununla birlikte, olguların birisiyle ya da tümüyle dinin açıklanabileceğine karşı çıkıyorum ve kökenlerin araştırılmasının -buna ulaşılamıyor- iyi bir bilimsel yöntem olmadığını savunuyorum. Köken ve öz, ilişkilerle uğraşan bilimle ilgili değildir. İlkel din olguları toplumsal açıdan açıklanabildiği ölçüde, diğer olgularla da ilgilidir, diğer bir deyişle, bir kavram ve uygulama sistemi oluşturanlarla ve bunlarla ilgili diğer toplumsal olgularla. Kısmi bir açıklamaya örnek olarak büyüyü alacağım. Büyünün ve doğasının ne olduğunu anlamanın olanaksızlığını anlatmaya çalışacağım. Yalnız empirik etkinliklere göre değil, ayrıca bir kavramlar sistemi, bir düşünce biçimi gibi diğer inançlara göre de ele alınırsa, daha anlaşılır oluyor, çünkü büyü doğa üzerine nasıl pek etkili değilse, karabüyüye ve insanların kendi amaçlarına varmak için girişimlerini engelleyen diğer gizemli güçlere karşı koyamadığı da o kadar açık.

Dinin, dinsel olmayan diğer toplumsal olgularla ilişkilerini açıklamaya örnek olarak atalar kültünü ele alalım, çünkü bu ancak aile ilişkileri bağlamına yerleştirilerek anlaşılabilir. Ruhlar kendi soyundan gelenlere karşı bir güce sahipler, birbirlerine karşı görevleri olanların davranışlarını gözlüyor ve görevlerini yerine getirmeyenleri cezalandırıyor. Kimi toplumlarda Tanrı aynı zamanda bir de çoğul -tüm insanlarla ilişkilerinde bir tek; toplumun şu ya da bu bölümüyle ilişkide olan ruhların çeşitliliğine göre çoğul. Dinsel düşüncenin kimi niteliklerini anlamak için, toplumun yapısının anlaşılması gerektiği açıktır. Dinsel ayinler doğum, topluma katılma, evlilik ve ölüm gibi bireyin ya da toplumun durumuna ilişkin tören yapmak için kimi fırsatlarda gerçekleştirilir. Burada da dinin oynadığı rolü anlamak için, öyleyse toplumun yapısını anlamak gerekir. Bunun için ben çok basit örnekler verdim. Din tüm diğer toplumsal işlevlerle ilişki-

lerde olduğu zaman -örneğin moral, etik, ekonomik, hukuksal, estetik ya da bilimsel- ayrı ayrı türden analizler yapılabilir ve tüm bu noktalar analiz edildiği zaman, tüm sosyolojik görünümleri içinde bu olgu gerçekten kavranabilir.

Bunun bir anlamı da, dinsel olguları açıklamak için, içinde ürediği kültürün ve toplumun tümünü göz önüne almak gerekir. *Gestalt* kuramı psikolog partizanlarının dediği gibi, *kulturganze* terimini alamaya çalışmalıyız; diğer bir deyişle, Mauss'un *tümel olgu* dediği terimi anlamalıyız. Dinsel olguları, tutarlı bir sistem içindeki bölümlerin karşılıklı ilişkisi gibi saymak gerekir; burada her sistem, yalnız diğerine göre bir anlam taşır ve sistemin kendisi, daha geniş bir bütünün parçası olarak diğer kurumsal sistemlerle ilişki içinde ancak bir anlam kazanır.

Bu yolda çok az ilerleme yapıldığını söylediğim için üzgünüm. Dinsel bunalım geçti; antropologlar, birinci büyük savaştan bu yana, son zamanlara değin (1960'lar, ç.n.) ilkel dinlerle ilgilenmez oldular; yerinde araştırma yapanlarsa, bu konuyu bıraktılar. Kuşkusuz bu özel konunun yerinde incelenmesi, imgeler ve simgeler arasında kolayca gelişen şiirsel bir yetenek istiyor. Örneğin akraba ilişkileri ve politik kurumlar gibi antropolojinin diğer alanlarında önemli ilerlemeler yapılmışken, ilkel dinin incelenmesi konusunda benzer bir ilerlemenin yapıldığını düşünmüyorum. Din ayinlerinde dile geliyor, oysa son otuz yılda Rhodes-Living enstitüsünün yayınladığı doksan dokuz yayından yalnız üçü, ayinleri kendine konu almıştır; bu sorunların uyandırdığı ilginin ne denli azaldığını bu örnek bize gösteriyor.

Son zamanlarda ve "ilişkisel" adı verilen bir görüş açısından yeniden ilgi uyandırdığını saptamış olmam -kendim de ilkel dinlerle ilgilenmiş olarak- beni mutlu ediyor. Bir seçme yaparak Afrika dinleri üzerine yeni çıkmış yapıtlardan kimilerinin adını vereceğim: *Divinity and Experience (Tanrısallık ve Deneyim),*

Sudan Dinkalarının dinlerinin analitik incelemesi,[21] Uganda Lugbaralarının dinsel kavramları ve ayinleri üzerine John Middleton'un incelemesi,[22] Dr. Victor Turner'ın Kuzey Rodezya'da Ndembularda simgeler ve ayinler üzerine incelemesi.[23]

Bu mesleki çalışmaların dışında, Tempels ve Theuws'ün Kongo'da Balubalar üzerine incelemelerini de anacağım.[24]

Özel durumda bulunan toplumlar üzerine yapılan bu araştırmalar, dinin oynadığı rolün ortaya koyduğu sorunun ve toplumsal yaşam içinde, daha genel anlamda bilimsel olmayan denilen sorunun dile getirilmesine bizi yaklaştırıyor.

Eğer dinin genel sosyolojik bir kuramını geliştirmek istiyorsak, yanlız ilkel dinleri değil, tüm dinleri göz önüne almalıyız. Ancak böyle hareket ederek dinin temel niteliklerini anlayabiliriz. Bilimin ve teknolojinin ilerlemesi, büyünün anlamını ortadan kaldırdı ama din direniyor ve toplumsal rolü genişliyor, giderek bizden uzaklaşan insanları içine alıyor. Artık ilkel toplumlarda olduğu gibi akrabalık ilişkileriyle ve topluluğun etkinlikleriyle sınırlanmıyor.

Eğer din üzerine genel ilkeleri anlatmazsak, o zaman özel durumda bulunan topluluklar konusunda yapılan sayısız özel incelemeleri ele almamız gerekecek. Geçen yüzyıl boyunca bu genel ilkeler psikolojik ve sosyolojik varsayımlar biçimi altında dile getirilmek istendi ama bu genel formüllendirme çabalarını antropologlar bıraktılar, çünkü ortak bir yönetim eksikliği, bu ilgilendiğimiz konuda ciddi önyargılara yol açmıştı. Örneğin işlevcilerin yöntemi, kalıcı olabilmek için çok belirsizdi, pragmatizmin ve ilahiyatçılığın izlerini taşıyordu ve çok gevşek bi-

21 G. Lienhardt, Divinity and Experience, 1961.
22 J. Middleton, Lugbara Religion, 1960.
23 V.W. Turner, Rhodes Livingstone Papers, no 31, 1961 ve no 30.
24 R.P. Placide Tempels, Bantu Philosophy, 1959. Ve Theuws, "Réel dans la conception Luba", Zaire, XV, 1961, I.

yolojik karşılaştırmalara dayanıyordu. Karşılaştırmalı araştırma, özel çalışmaların sonuçlarına çok az katkıda bulundu; gerçekte karşılaştırmalı çalışmanın modası geçti.

Öte yandan birçok filozof, en geniş ölçüde, toplumsal yaşam içindeki dinin rolünü tanımlamaya çalıştı. Şimdi onlardan neler öğrenebileceğimize bakalım. Pareto, alıntılarla ve bayağılıklarla dolu, sözü uzatan bir yapıt yazmasına karşın, mantıksal olmayan düşüncenin, yani eylemlerin (ve onlarla bağlantılı idelerin) olanaklarının deneysel bilim açısından amaçlara akla uygun bir biçimde uymadığını gördü; oysa bunlar toplumsal ilişkilerde birincil rol oynuyordu. Pareto ikna olmuş olmasa da, yakarma etkili olabilir. Oysa bunun etkinliğini bilimsel görüş sözbirliğiyle onaylamıyor. Bilim, askeri bir harekât, yasalar ya da politika söz konusu ise, teknik bir kesinlik gerekli olduğunda, buna akıl egemen olmalıdır. Öte yandan, kendi toplumsal ilişkilerimizde, değerler, duygular ve bağlılık alanlarında egemen olan duygudur. Ailemize, tapınağa, devlete ve arkadaşlarımıza karşı davranışlarımızda yine duygu egemendir ve bu duygular son derece önemlidir; çünkü bunlar dinsel duyguyu kapsarlar. Başka sözlerle anlatacak olursak, kimi etkinlikler daha kesin ve usa uygun davranışları gerektirir -burada "usa uygun", "mantıksal-deneyimsel"in bir kısaltmasıdır- ama bu usa uygunluk, bunlara bağlanan insanlarla, belli bir düzen arasında belli bir dayanışma varsa ancak etkili olabilir; burada gözleme ve deneyime değil de, ilkelere ve buyruklara dayanma söz konusu olduğu gibi, bu teknik de değildir, moral bir gereksinimden gelir ve ortak bir duyguya bağlı bir güvenle olur. Burada bunları korumak için nedenleri bulan, akıldan çok, yüreğin yapısıdır. "Mantıksal olmayan bir davranışın bireysel ve toplumsal açıdan yararlılığını" deneyimsel olarak gösteren Pareto'nun yansızlığı (nesnelliği) buradan geli-

yor.[25] Değerler dünyasında -amacı değil-, yalnız araçları akıl buyurur demek istediğini sanıyorum. Aristoteles'in ve David Hume'ün görüşleri de böyleydi.

Başka bir örnek alalım: Filozof Henri Bergson da aynı ayrımı yapıyordu ama ayrı bir yoldan, yani birisi dinsel ötekisi bilimsel olan iki düşünce biçimiyle, iki davranış biçimi arasındaydı onun ayrımı. Bunları kendi uygulaması içinde inceleyelim ve Lévy-Bruhl ile yolumuzu şaşırmayalım, çünkü ona göre ilkel insan, fiziksel sonuçları gizemci nedenlerle açıklıyordu. Bergson bunların insani anlamını açıklıyor. Vahşilerle bizim aramızdaki ayrımı, bizim daha çok bilimsel bilgiye sahip olmamıza bağlıyor: "Bizim öğrendiklerimizi onlar bilmiyorlar."[26]

Bu yorumlar belleğimizde hazır varken, Bergson'un başlıca savını inceleyelim. Kültür ve toplum, diyor, biyolojinin hizmetindedir ve iki türlü zihinsel işlev, iki ayrı yoldan biyolojiye hizmet eder ve birbirini bütünler. İki tür dinsel yaşam (deneyim) vardır, kapalı toplumların durgun dini ve dinamik ya da gizemli din (Lévy-Bruhl'ün kullandığı anlamda değil, tarihsel yazılardaki bu terimin bireysel anlamı ve dinin karşılaştırmalı incelemesi anlamı ile). Burada birincisi, elbette ilkel toplumların öz niteliğidir. Oysa biyolojik evrim, yapı ve örgütlenme açısından iki ayrı yön izliyor: Birisi, insanın dışındaki tüm hayvanlar dünyasında güdünün yetkinleşmesine yöneliyor; öteki ise, insan soyunun zekâsının yetkinleşmesine yöneliyor. Zekânın kendi avantajları ve dezavantajları var. İlkel insan hayvanlardan ayrı olarak, aşamayacağı güçlükleri ve korkuları önceden görüyor. Ama harekete geçmek, davranmak zorunda. Günün birinde öleceğini biliyor, bu güçsüzlük duygusu, eylemini engelliyor ve yaşamını tehlikeye atıyor. Akıl yürütme ve düşünmenin solgun

25 Traité sociologique, a.g.y.
26 Bergson, Les deux sourses..., a.g.y.

yansıması, başka bir tehlike sunuyor. Toplumlar kalıcı oluyor, çünkü üyeleri ona ahlaksal bir zorunlulukla bağlılar ama bireyin kendisi, toplumun genel iyiliğiyle bağdaşsın ya da bağdaşmasın, kendi zekâsı aracılığıyla kendi bencil çıkarlarının önceliğe sahip olduğunu söyleyebilir.

Bu ikilemler karşısında doğa, zekânın arkasına kaçmış olan güdünün derinliklerine çağrıda bulunarak insana yeniden güven vermek ve ona kendi kurbanını benimsetmek için bir tür uygunluk oluşturur. Doğa insanın zekâsını yıkmadan uyutmak için, onun yeteneğini mitler üretmekte kullanır. Büyü ve din ilk başta iç içe işte böyle doğdu ve sonra herkes kendi yolunu izledi. Bunlar zekânın uyumasına karşı çare buluyorlar ve doğada düşsel güçler gören insana kendi yolunu izlemesine ya da kendi uydurduğu ruhlara başvurmasına izin veriyorlar. Yine bunlar (büyü ve din), insanı ortak çıkar uğruna kendi bencil çıkarlarını unutturmaya ve tabular sayesinde toplumsal disipline boyun eğmeye zorluyorlar.

Güdüler hayvanlar için ne işlev görüyorsa, din de insanlar için aynı işlevi yerine getiriyor ve zor durumlarda ruhsal temsiller sağlayarak zekânın yardımına koşuyor. Demek ki din, kimilerinin inandığı gibi korkunun bir ürünü değil, tersine, korkuya karşı bir güvence veriyor. Sonuç olarak, zekâyla birleşen güdünün bir ürünü, yaşamsal bir içtepidir; insanın yaşayakalmasına izin verir ve evrimin en yüksek aşamasına varmasını sağlar. Ne diyor Bergson: "Zekânın yıkıcı gücüne karşı doğanın savunucu bir tepkisidir."[27]

Yol açtığı düşgücünün abartılı yapısı ne olursa olsun, dinin bu işlevleri gerçekliğe kök salmadığı için, bireyin ve toplumun yaşayakalması için, bu işlevler temeldir; kimi toplumların bili-

27 Bergson, a.g.y.

me, sanata ve felsefeye sahip olmaması ama buna karşılık dine sahip olmayan hiçbir toplumun bulunmaması bizi şaşırtmamalıdır. "İnsan türüyle birlikte var olan din, bizim yapımızın bir parçasını oluşturmalıdır."[28]

Bergson çağdaş basit toplumlarda ilkel düşünceleri incelediği zaman, doğrudan bilgi kaynaklarını, özellikle de Lévy-Bruhl'ün yapıtlarını kullanıyor ama onun için ilkel insan tarih öncesi ve varsayımsal bir varlıktır; kapalı toplumun durgun diniyle geleceğin açık toplumunun gizemli dininin sunduğu çelişki üzerine ısrarla durmasına izin veriyor ve kişisel din deneyiminin kılavuzluk ettiği düşgücünün bunu aralaması, kendisinin hoşuna gidiyor.

Bergson'da "güdünün", çok genel bir şekilde Pareto'nun "mantıksal-olmayan-deneyimsel-tortu'ya" ve Lévy-Bruhl'ün "önmantığına" denk düştüğünü daha önce görebilmiştik -Bergson'da "zekâ", Pareto'nun "mantıksal-deneyimsel"ine ve Lévy-Bruhl"ün "mantık"ına denk düşüyor; Pareto'nun ve Bergson'un gördüğü sorun, görüşleri birbirlerinden ayrı da olsa, gözle görülür bir biçimde benzer. Son olarak, usdışının niteliği konusunda her üçü de aşağı yukarı benzer şeyi söylüyor ama usa uygun'dan pek söz etmiyorlar; bunun sonucu olarak, aralarındaki karşıtlığın nereden geldiği iyi bilinmiyor.

Son bir örnek alalım: Alman sosyologu Max Weber, aynı sorunu inceliyor ama daha az açık bir tarzda[29]. "Usa uygun"u, "geleneksel" ve "karizmatik" olanın karşısına koyuyor, ama bu terimler, neredeyse öteki yazarların terimlerine dek düşüyor. Şu üç tür "saf" toplumsal etkinliği birbirinden ayırıyor. Usa uygun olan, en kolay kavranabilir bir toplumsal etkinlik tipidir ve Avrupa'nın kapitalist ekonomisi içinde gözlenebilir ama güncel ya-

28 a.g.y.
29 M. Weber, Essays in Sociology, 1947.

şamın içine girmiş tüm yönetim bürokrasisi içinde de açıkça vardır ve tümüyle kişilik dışı bir duruma ulaşmıştır.

Geleneksel olan, her zaman var olan ne varsa, ona karşı sofuca bir bağlılıkla niteleniyor ve az değişen tutucu toplumlar içinde geçerli oluyor ve bu toplumlarda acıma duygusu ağır basıyor. İlkel toplumlar bu ulama ait ama öyle anlaşılıyor ki, Weber bu toplumlarla ilgili çok az kitap okumuş. Karizmatik, bürokrasiye battığı ana değin, insan kafasının tam özgür olduğunun görüldüğü toplumsal etkinliktir: Onu bir peygamber, bir savaş kahramanı, bir devrimci, vd. temsil eder. Sıkıntılı dönemlerde şefe olağanüstü ve doğaüstü nitelikler verilir. Bu türden şefler her toplumda ortaya çıkabilir.

Weber de Bergson gibi büyüden etkilenmiş dinsellik denilen ilkel ve barbar toplulukların dinleriyle, kapalı toplumların ve grupların, ortak yaşam topluluklarının "gizemli" bağlarını kıran peygamberlerin evrensel dinini birbirinden ayırıyor; oysa her iki din de özellikle bu dünyanın zenginlikleriyle ilgileniyor: Servet, ömür, sağlık. Püritanizm, apolojetizm ve kazuistik,* son derece akılcıdır. Bir anlamda din, kendi başına usdışı değildir. Bunlar birer öğreti olarak laiklerin gelişmesine elverişli bir ethos yaratabilir, örneğin Protestan mezhepleri ve Batı kapitalizmi gibi. Bununla birlikte, dinin akla uygun laik anlayışla karşı karşıya kaldığı da daha az gerçek değildir, çünkü hukuk, politika, ekonomi ve bilim alanlarında usa uygun laiklik dini yerinden ediyor; kısaca Friedrich Schiller'in dediği gibi "dünyanın büyüsü" sona eriyor.

Başka bir anlamda din, kendi ussal görünümü içinde bile usdışıdır ve M. Weber "onda kişiliği yok eden modern yaşam

* Püritanizm: Geleneksel ahlak ilkelerine olduğu gibi bağlı.
Apolojetizm: Genelde din, özelde Hıristiyanlığın savunması.
Kazuistik: Dinde vicdanla ilgilenen bir bölüm.

akımlarına karşı bir sığınak bulsa bile, sonunda bu sığınaktan kendisi yararlanamaz ve acımasız bir toplum içine kapanıp kalmayı, makinenin bir dişlisi olmayı yeğler," diyor ve ekliyor: "Bir birey olarak diğer insanlarla sahip olduğu bireysel ilişkilerden vazgeçmelidir." Bununla birlikte din, toplumsal yaşamda yine de önemli bir rol oynuyor. Toplumbilim bu rolün ne olduğunu yalnız Batı Avrupa'nın rasyonalize olmuş toplumlarında değil, ayrıca hem geçmiş dönemler, hem dünyanın öteki bölümleri için de göstermelidir -ayrı tip toplumlarda, birbirinden ayrı tipteki dinler toplumsal yaşamın çeşitli yönlerini ve birbirlerini nasıl etkilediler?- Sözün kısası, toplumsal yaşamda usdışı olanın rolünün ne olduğunu ve bu toplumsal yaşam içinde ussal olanın, geleneksel ve karizmatik olanın rollerinin ne olduğunu kendimize sormalıyız. M. Weber'in sorduğu sorular, Pareto ve Bergson'unkilere çok benziyor.

Sorular bunlar. Acaba burada yanıtlar önceki konuşmalarda düşündüklerimizden daha doyurucu mu? Ben böyle sanmıyorum. Bu yanıtlar çok belirsiz, çok genel ve çok kolay, ayrıca pragmatizmden yanıltıcı bir şekilde etkilenmiş. Din toplumsal birliği besliyor, insanların kalbine güven dolduruyor ve buna benzer şeyler. Bu açıklamalar bizi çok uzaklara mı götürüyor? Eğer bunlar doğruysa (bunu kanıtlamak gerekir), dinin bu etkileri üretmek için kullandığı yollar nasıl belirlenebilir?

Kendi sorduğum soruyu kendim yanıtlayarak diyeceğim ki, sorun çok büyük ama yine de çok gerçek ve yanıtlar az doyurucu. Konu üzerine araştırma yapmamız gerektiğini düşünüyorum. Bizim üniversitelerimiz karşılaştırmalı dinin incelenmesine az ilgi gösteriyor, oysa bu kurumlar, kitaplardan öte olanaklara sahipler -kutsal yazılar, gizemci ve teolojik yazılar, yorumlar ve ilgili olan ne varsa-. Bununla birlikte, antropolog ve sosyolog

için bu dinin en önemsiz yanlarından birisidir, çünkü tarihsel dinler üzerine kitaplar yazanlar, özgün metinlerin yazarları için anahtar sözcüklerin ne anlam taşıdıklarını her zaman bilmiyorlardı. Bu anahtar sözcüklerin felsefi yapıları ve yorumları, örneğin "Tanrı" sözcüğünün yorumunda olduğu gibi, çoğu zaman belirsiz, çelişkiliydi ve pek usa uygun değildi. Eski bir dini ya da bir dinin başlangıçlarını inceleyen bir kimsenin, bu sözcüğü metinlerde aramaktan başka bir seçeneği yoktur. Örneğin budizm ve jainizmin ateist sayıldığında olduğu gibi, bundan ciddi yanlışlıklar çıkabilir. Şurası açık ki, bu dinlerin kurucuları, bu dinleri felsefi ve psikolojik birer sistem gibi düşündüler, elbette ki ölümlüler için durum böyle değildi. Ve antropoloji özellikle ölümlülerin ortak yanını araştırıyor. Antropolog için önemli olan şey, insan ruhu, duygular, yaşam ve bir toplumun üyelerinin karşılıklı ilişkileri üzerine inancın ve tapınmaların etkisini tanımak. Hindu, budist, Müslüman ya da Hıristiyan topluluklarında dinin rolünü analiz eden ve betimleyen çok az kitap vardır. Antropolog için din, ortaya koyduğu etkilerle sınırlanır. İlkel insanların incelenmesi üzerine çok az çalışma olduğunu da buraya ekliyorum. Uygar ve ilkel toplumlar, bize ortaya çıkarılacak büyük alanlar sunuyorlar.

Ayrıca karşılaştırmalı dinde, bu çalışmalardan yararlı bir bilgi çıkarılmak isteniyorsa, usa uygun bir şekilde karşılaştırma yapılmalıdır. Eğer karşılaştırma basit bir tanımla yetiniyorsa, -örneğin Hıristiyanlar buna inanıyor, Müslümanlar şuna inanıyor, Hindular başka şeylere- ya da bir adım daha atarak bin sınıflama öneriyorsa, -örneğin Zerdüştlük, Yahudilik, İslam, peygamberli dinlerdir; Hinduism, budizm gizemci dinlerdir (ya da kimi dinler dünyayı olduğu gibi kabul ediyor, ötekiler yadsıyor)- benzerliklerin ya da ayrımların anlaşılmasından öteye gidemeyiz. Birci Hintliler, budistler ve manişeistler bedenden

kurtulmak ve duyular dünyasından kopmak arzusuyla birbirlerine benzeyebilirler ama burada söz konusu olan şey, bu ortak öğenin diğer toplumsal olgulara nasıl bağlanmış olduğunu bilmektir.

Weber ve Tawney bu yönde bir girişimde bulundular[30] ve kimi Protestan öğretileriyle, kimi ekonomik dönüşümler arasında bir bağlantı kurdular. Karşılaştırmalı dinde uzmanların değerlerini küçümsemekten uzak kalıyorum, daha önce de dediğim gibi, antropologların kendileri de, ilişkilere ilişkin incelemelerde pek bir ilerleme göstermediler; bana kalırsa, din sosyolojisinde sağlam bir şekilde götürebilecek olan yalnızca budur.

Konuşmamın sonuna gelirken şunları söylemek istiyorum: Tek tek ya da bütün olarak incelediğimiz birbirinden ayrı kuramlar bize ancak sağduyuya dayalı tahminler veriyor ve aralarında çoğu kendi amaçlarına varmıyor. Kendi dinsel yaşantımızla bunlar arasında nasıl bir ilişki olduğunu kendimize soracak olursak -örneğin *İncil*'in şu sözlerini bize yeni bir gözle açıklarsa: "Size kendi barışımı bırakıyorum, size kendi barışımı veriyorum..."-, böyle bir ilişkinin neredeyse var olmadığını saptarız ve bu kanıta hiçbir yardımda bulunamayan ilkel dinlerin açıklaması olarak, bunların değeri üzerine kuşkulu kalırız. Sanırım bunun bir bölümü şöyle açıklanabilir: Yazarlar kökenlerin, özlerin anlaşılmasını araştırıyorlar, yoksa aralarındaki ilişkileri değil; bunun nedeni, onların dinin ruhlarını, esprilerini ve Tanrılarını hiçbir gerçekten gelmediğini düşünmüş olmalarıdır. Çünkü eğer bunlar salt birer yanılsama gibi düşünülüyorsa, o zaman her çağda ve her yerde insanların yanılsamanın bir oyuncağı olmak için niçin bu denli aptal olduklarını açıklayacak bir biyolojik, psikolojik ya da sosyolojik kurama başvurmalıyız.

30 M. Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, 1930. R.H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, 1944.

Ruhsal bir varlığa inananlar, bu tür açıklamalara gereksinim duymazlar, çünkü ilkel insanlar ruhlar ve Tanrılar üzerine ne denli belirsiz kavramlara sahip olurlarsa olsunlar, bu onlar için sadece bir yanılsama değildir. Dinin incelenmesi, toplumsal yaşamın bir etkeni olduğu sürece, antropoloğun bir dinsel inancı olup olmaması önemli değildir, çünkü her durumda o gözlemlediklerini yalnızca göz önüne alır. Buna karşılık eğer bir Tanrıya inananla inanmayan, daha uzağa gitmek için birbirini ayartacak olursa, o zaman herkes kendi yolunu izler. Dinsel inancı olmayan, yanılsamayı açıklamak için biyolojik, psikolojik ya da sosyolojik bir kuram arar. Dinsel inancı olansa daha çok, bir toplumun gerçekliği nasıl algıladığını ve onunla nasıl ilişki kurduğunu araştırır. Her ikisi için de din, toplumsal yaşamın bir parçasıdır ama dinsel inancı olan için ayrıca bir boyuta daha sahiptir. Bu noktada, Renan'ın kanıtını çürüten Schmidt ile uyum içindeyim: "Eğer din temelde içsel yaşama aitse, o zaman yalnız gerçekten içerden anlaşılabilir. Hiç kuşku yok, bunu en iyi kavrayacak olan, dinsel deneyimin bir rol oynayacağı kimsenin bilinci olacaktır. Dinsel inancı olmayanın, bir körün renklerden ya da bir sağırın güzel bir müzik kompozisyonundan söz etmesi gibi bundan çok korkmak gerekir."[31]

Bu konuşmalar boyunca ilkel dinleri açıklamak için geçmişte yapılmış olan kimi girişimleri sizin önünüze serdim ve aralarından hiçbirinin tümüyle doyurucu olmadığına sizi kabul etmeye çağırdım. Bununla birlikte, bu denli çok çabanın ve çalışmanın yararsız olduğuna inanmanızı da istemiyorum. İlkel dinler üzerine bu kuramlardaki yanlışları ortaya çıkaracak durumda olsak bile, bunun nedeni önemli ölçüde bizi kapsamış oldukları düşüncelerin mantıksal analizini yapmaya teşvik et-

32 W. Schmidt, The Origin and Growth of Religion, 1931, s. 6.

meleri ve kendi yerinde etnolojik bir sınavdan ve incelemeden geçirmeye zorlamalarıdır. Son kırk yılda sosyal antropolojinin yaptığı ilerlemeler, bir zamanlar bize inandırıcı gelen kuramların yanlışlığını ortaya çıkarmaya izin veriyor ve biz bu bilgileri, bu konuşmalar boyunca incelediğimiz öncülere borçluyuz.

İngiliz antropolog
Edward Evans - Pritchard 1930'lara
kadar, öğretmeni Malinowski'nin
pozitivist ve faydacı işlevselciliği ile
Rodcliffe - Brow'ın
yapısalcı fakat yine de pozitivist
işlevselciliğinden etkilendi.
Ancak 1930'lardan sonra inanç
sistemlerinin işlevselci açıklamalarını
yetersiz buldu. 1950'lerde
düşüncesinde Durkheim'cı
işlevselcilikten idealist Durkheim'cı
yapısalcılığa kayış gözlenir.
Sosyal antropolojide ilkel toplulukların
düşünce ve anlam verme sistemlerine
bilimselden çok insancıl bir yaklaşım
başlatmış, 1950'ler ve 1960'larda
ideolojik sistemler, özellikle anlam ve
akılcılığın doğası üzerine araştırmalar
yapmıştır. Bu elinizdeki monografi
sosyal antropolojinin klasiklerinden
biri olarak kabul edilir.