sigmund

FREUD



DİNİN KÖKENLERİ

TOTEM ve TABU / MUSA ve TEKTANRICILIK
DİĞER ÇALIŞMALAR

ÖTEKİ / PSİKOLOJİ



ÖTEKİ YAYINEVİ

Öteki
PSİKOLOJİ

Yapım
ÖTEKİ AJANS

Baskı ve Cilt
ÖTEKİ MATBAASI

Birinci Basım
1995

İkinci Basım
1997

Üçüncü Basım
Temmuz 1998

Dördüncü Basım
Ağustos 1999

Yapıtın Özgün Adı
The Origins of Religion

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

ISBN 975-8012-16-9

ÖTEKİ FREUD DİZİSİ
CİLT 14

Sigmund Freud

DİNİN KÖKENLERİ

TOTEM VE TABU
MUSA VE TEKTANRICILIK
VE DİĞER ÇALIŞMALAR

Türkçesi
SELÇUK BUDAK



İÇİNDEKİLER

CİLT 14
DİNİN KÖKENLERİ

Öteki Freud Dizisi 7
Sigmund Freud: Yaşamı Ve Görüşleri 9
Kronolojik Tablo 22

SAPLANTILI EYLEMLER VE
DİNİ UYGULAMALAR (1907) 27

TOTEM VE TABU (1913 [1912-13]) 43

Editörlük Notu 45
Önsöz 49
İbranice Çevirisine Önsöz 51
I. Ensest Korkusu 53
II. Tabu Ve Duygusal İkirciklik 72
III. Animizm, Büyü Ve Düşüncelerin
Her Şeye Kadirliği 134
IV. Çocuklukta Totemizmin Dönüşü 162

ATEŞİN KONTROLÜ (1932[1931]) 231
Editörlük Notu 233

MUSA VE TEKTANRICILIK: ÜÇ DENEME
(1939 [1934-38]) 243
Editörlük Notu 245
I. Musa Bir Mısırlıdır 249

II. Musa Mısırlı Olsaydı 260

III. Musa, Halkı ve Tektanrılı Din

Kısım I

Giriş Notu I ([Viyana] Mart 1938'den önce) 299
Giriş Notu II ([Londra] Haziran 1938) 302
A Tarihsel Önkoşul 304
B Gizlilik Evresi ve Folklor 313
C Benzetme 320
D Uygulama 329
E Zorluklar 342

Kısım II

Özet Tekrar 353
A İsrail Halkı 355
B Büyük İnsan 358
C Entelektüel Gelişme 364
D İçgüdüden Vazgeçiş 369
E Dindeki Gerçek 376
F Bastırılan Malzemenin Dönüşü 379
G Tarihsel Gerçek 382
H Tarihsel Gelişme 386

Kaynakça 393
Kısaltmalar 407

ÖTEKİ FREUD DİZİSİ

FREUD'un temel çalışmalarının tümünü kapsayacak olan *FREUD DİZİSİ*, temel olarak *Penguin Freud Library*'deki (*PFL*) 15 kitabın çevirisine dayanan, ancak bunlarla sınırlı kalmamasını' arzuladığım oldukça uzun erimli, geniş hacimli bir dizi. *Penguin Freud Library*, adı Freud'la neredeyse özdeşleşmiş olan çevirmen James Strachey'in genel editörlüğü altında Alix Strachey, Alan Tyson ve Angela Richards'tan oluşan bir editörlük kuruluyla ve Anna Freud'un işbirliğiyle Almanca'dan çevrilen ve bugün dünyadaki en eksiksiz, en yetkin Freud eserleri koleksiyonu olarak bilinen 24 ciltlik *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*'a (Hogarth Press, 1953-74) dayanılarak hazırlanmıştır. PFL dizisi sadece psikoloji değil, sosyoloji, antropoloji, kriminoloji, tıp, estetik ve eğitim gibi birçok alandaki genel okuru amaçlamaktadır.

Daha çok teorik çalışmalara ağırlık veren *PFL* dizisi, Freud'un tüm çalışmalarını içermez. *PFL*'nin diziye almadığı çalışmalar şöyle gruplandırılabilir: (1) Psikanalizden önceki nöroloji ve nöropatoloji yazıları; (2) Doğrudan psikanaliz tekniğini konu olan çalışmalar; (3) aynı malzemeyi içeren başka eserler, örneğin Rüyaların Yorumu dizide yer aldığı için, aynı konudaki diğer kısa yazılar kapsam dışı bırakılmıştır; (4) Freud'un özel yazışmaları ve (5) kitap incelemeleri, başka yazarların kitaplarına yazılan önsözler, vb. gibi kısa denemeler.

Ancak biz, *FREUD DİZİSİ*'ne birkaç teknik cildin yanı sıra bir de biyografi eklemeyi planlıyoruz. Ayrıca, ne yazık ki okura başvurabileceği sağlıklı bir Psikanaliz Sözlüğü öneremediğim için, diziye kapsamlı bir "Kavramsal Psikanaliz Sözlüğü" eklemeyi de arzuluyorum. Bu alanda ürkütücü boyutlara varan

kavram kargaşası ve keyfiyet, böyle bir çalışmaya ivedilik kazandırıyor.

Kitapta Yer Alan Editörlük Notları

Dipnotlarda ayrıntılı tarihsel ve kavramsal bilgiler verilmiştir. Bu notlar, sistemli göndermelerle önemli psikanalitik kavramların anlamı ve gelişimi tarihçesi konusunda bilgi vermeyi amaçlamaktadır. Ancak bu editörlük notlarının [yani, çevirmenin ve/veya editörlüğün sonradan eklediği notların] *Standard Edition*'daki kadar ayrıntılı olmadığını söylemek gerek.

"Editörlük notları," Freud'un kendi notlarından köşeli parantezle [ ] ayrılmıştır. Bu notlardan bazıları Penguin editörüne, bazıları da bana aittir. Bazı notları, İngilizce'ye çeviriyle, o dilin yapısıyla veya kültürüyle ilgili olması nedeniyle ya tamamen attım, ya da Türkçe'ye uyarladım. Bazı notları, Penguin'in görüşüne de yer vererek değiştirdim, bazen de tamamen yeni notlar ekledim. Ancak Penguin ile benim notlarımı birbirinden ayırdetmek için özel bir işaret kullanmadım; ama kaçınılmaz durumlarda ismimin baş harfleriyle notun bana ait olduğunu belirttim.

Metin içinde, Freud'un bu dizide yer alan çalışmalarının (kitap veya bölüm, makale, vb.) adlarını Türkçe olarak verdim, ancak kaynakçada özgün adları da korudum. Dileyen okur, parantez içinde verilen referans tarihlerinden (1933a gibi) ilgilendiği eserin özgün adına ulaşabilir. Ayrıca, yabancı literatürü izleyen okurun, özgün kaynakçaya rahatça ulaşabileceğini varsayarak referans bölümünde Freud'un çalışmalarının sadece İngilizce adlarını (varsa) verdim. Kitaptaki sayfa göndermelerini, dizinin henüz tamamlanmamış olması nedeniyle, olabildiğince bölüm göndermesine dönüştürmeye çalıştım, ancak "X. Bölümün başlarında, ortalarında, sonlarına yakın bir yerde," vb. ifadelerle bu eksikliği biraz olsun dengelemeye gayret ettim.

SIGMUND FREUD: YAŞAMI VE GÖRÜŞLERİ

SIGMUND FREUD, 6 Mayıs 1856'da o dönemde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu içinde yer alan Moravia'nın küçük bir kasabası olan Freiberg'de doğar. Dışarıdan bakıldığında seksen üç yıllık yaşamı bir bütün olarak uzun uzadıya anlatılmayı gerektirmeyecek kadar olaysızdır.

Orta sınıftan Yahudi bir aileden gelen Freud, babasının ikinci karısının en büyük oğludur. Aile içindeki konumu alışılmışın biraz dışındadır, çünkü babasının zaten ilk karısından iki yetişkin oğlu daha vardır. Bunlar ondan yirmi yaştan daha büyüktür, birisi evli ve bir çocuk babasıdır; yani o aslında bir amca olarak dünyaya gelir. Bu yeğen, çocukluk yıllarında en az kendi kardeşleri (ki yedisi ondan küçüktür) kadar önemli bir rol oynar.

Yün tüccarı olan babası, Freud'un doğumundan hemen sonra giderek artan ekonomik sıkıntılara girer. Bu nedenle Freud henüz üç yaşındayken Freiber'den ayrılmaya karar verir ve Manchester'e yerleşen iki büyük üvey kardeşin ve çocuklarının dışında ailenin tamamı bir yıl sonra Viyana'ya yerleşir. Freud yaşamının çeşitli dönemlerinde İngiltere'de onlara katılmayı düşünür, ama bunu yaklaşık seksen yıl boyunca gerçekleştiremez.

Viyana'da, Freud'un çocukluğu boyunca aile darlık içinde yaşar; ama babası, zeki ve çalışkan olduğu anlaşılan oğlunun [Freud'un] eğitimine değişmez bir öncelik verir ve masraftan kaçınmaz. Bunun sonucunda henüz dokuz yaşındayken "*Gymnasium*"u (ortaokul) kazanır ve bu okulda geçirdiği sekiz yılın son altı yılında sürekli sınıf birincisi olur. On yedi yaşında mezun olduğunda ne olacağına henüz karar verilmemiştir; o

güne dek çok genel bir eğitim alır, Üniversiteye mutlaka gideceği belli olsa da, hangisine gideceği belli değildir.

Freud birkaç yerde, yaşamının hiçbir döneminde "doktor olmaya heveslenmediğini" ısrarla vurgulamıştır. "Daha ziyade," diyor, "doğal nesnelerden çok insanla ilgili konulara yoğun bir ilgi duyuyordum."[1] Başka bir yerde şöyle yazıyor: "Çocukluğumda, acı çeken insanlığa yardım etme özlemi duyduğumu hatırlamıyorum... Gençliğimde içinde yaşadığımız dünyanın bilmecelerini anlamaya ve belki de çözümüne katkıda bulunmaya yönelik ezici bir ihtiyaç duyuyordum."[2] Başka bir yerde de son yıllarındaki sosyolojik çalışmalarını tartışıyor: "Doğal bilimler, tıp ve psikoterapi alanlarında yaşam boyu süren *bir dolambaçtan* sonra ilgim, uzun süre önce, düşünemeyecek kadar genç olduğum bir dönemde beni çeken kültürel sorunlara tekrar yönelmiş bulunuyor."[3]

Söylediği kadarıyla o günlerde bilimsel kariyer seçimini belirleyen şey, okulu bitirmek üzereyken katıldığı bir okuma dersinde okunan ve (görüldüğü kadarıyla hatalı olarak) Geothe'ye atfedilen "Doğa" üzerine yazılmış aşırı süslü bir deneme olur. Ama bilimi seçmesi halinde pratik nedenler seçimini tıpla sınırlar. O da 1873 sonbaharında, üniversiteye on yedi yaşında bir tıp öğrencisi olarak kaydını yaptırır. Ama o zaman bile tıp derecesi almak için acele etmez. Dolayısıyla ilk bir iki yıl çeşitli konularda dersler alır, ama düzenli olarak ilk önce biyoloji, daha sonra da fizyoloji üzerinde yoğunlaşır. Üçüncü sınıftayken Karşılaştırmalı Anatomi Profesörü ödev olarak ondan yılanbalığı anatomisinin ayrıntılı bir incelemesini isteyince (ki bu, dörtyüz kadar örneğin kesilerek açılmasını gerektirmiştir), ilk araştırmasını yapmış olur. Kısa bir süre sonra Brücke'nin yö-

[1] [*Otobiyografik İnceleme* (1925d), girişe yakın bir yerde.]
[2] ["Amatör Psikanalizi Sorunu'na Sonek" (1927a).]
[3] ["*Otobiyografik İnceleme*'ye Sonek" (1935a).]

netimindeki fizyoloji laboratuvarına girer ve orada altı yıl mutlulukla çalışır. Genelde fiziksel bilimlere yönelik tutumunun ana çizgilerini orada kazandığına kuşku yok. O yıllarda temel olarak merkezi sinir sisteminin anatomisi üzerinde çalışır ve makaleler yayımlamaya başlar. Ama bu laboratuvar çalışmalarından kazandığı para, geniş ailesinin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktır. Bu nedenle sonunda 1881 yılında tıp diplomasını almaya karar verir ve bir yıl sonra Brücke'nin yanındaki işinden gönülsüz ayrılarak Viyana Genel Hastanesi'nde çalışmaya başlar.

Yaşamındaki bu yön değişikliğini belirleyen şey, aile kaygılarından daha acil bir şeydir: 1882 Haziranı'nda nişanlanır ve ondan sonraki bütün çabaları evliliğe yönelir. Hamburg'un ünlü Yahudi ailelerinden birisinden gelen nişanlısı Martha Bernays'ın, o sırada Viyana'da yaşamasına rağmen, Kuzey Almanya'daki evine dönmesi gerekir. Bunu izleyen dört yıl boyunca nişanlısını sadece kısa ziyaretlerde görür ve iki sevgili, neredeyse her gün yazdıkları mektuplarla yetinmek zorunda kalır. Freud artık tıp dünyasında kendine bir yer ve isim yapmaya kararlıdır. Hastanenin çeşitli bölümlerinde çalışır, ama kısa süre sonra nöroanatomi ve nöropatoloji üzerinde yoğunlaşır. Bu dönemde kokainin tıpta kullanılabileceğine ilişkin bir makale yayımlar; Koller'e, bu maddenin lokal anestetik olarak kullanılmasını düşündüren bu makale olur. Freud zaman kaybetmeden kısa vadeli iki plan yapar: bunlardan birisi, İngiltere'deki üniversite okutmanlığına [hocalığına] benzer bir konum olan *Privatdozent* unvanı almak, diğeri de büyük Charcot'un tartışmasız otorite olduğu Paris'te bir süre kalmasını sağlayacak bir yol bursu kazanmaktır. Gerçekleşmesi halinde her iki amacın da ona gerçek avantajlar sağlayacağına inanır ve çetin bir mücadeleden sonra 1885 yılında her ikisini de elde eder.

Salpêtiére'de (Paris'teki ünlü Sinir Hastalıkları Hastanesi) Charcot'un yanında geçirdiği aylar Freud'un yaşamının akışında başka bir değişme, ancak bu kez devrim niteliğinde bir de-

ğişme yaratır. O güne kadarki çalışması tamamen fiziksel bilimler üzerine olmuştur, hatta Paris'teki işi de beyin üzerine histolojik incelemeler yapmaktır. O dönemde Charcot büyük ölçüde histeri ve hipnotizm üzerinde durmaktadır. Freud'un geldiği dünyada bu konular saygıyla karşılanmaz; ama onun bütün benliğini kaplar ve Charcot'un bu konulara sadece nöropatolojinin dalları olarak bakmasına karşılık Freud için bu, ruhsal yapının incelenmesinin ilk başlangıcı anlamına gelir.

1886 baharında Viyana'ya döndükten sonra sinir hastalıkları üzerine özel bir muayenehane açar ve kısa bir süre sonra uzun zamandır erteledikleri evlilik gerçekleşir. Ne var ki nöropatolojik çalışmalarından hepten vazgeçmez: birkaç yıl daha özellikle önde gelen otorite olduğu çocuk beyin felci üzerine araştırmalar yapar. Bu dönemde ayrıca afazi konusunda önemli bir monograf hazırlar. Ama nevrozların tedavisine giderek daha çok eğilmektedir. Boşuna bir çabayla elektro-terapi denedikten sonra hipnotik telkine yönelir ve 1888'de Liébeault ve Bernheim tarafından görünürde başarıyla uygulanan bu tekniği öğrenmek için Nancy'yi ziyaret eder. Bunun da yetersiz olduğu anlaşılır ve başka bir yaklaşıma yönelir. Ondan epeyce büyük olan arkadaşı, Viyanalı Dr. Josef Breuer'in, on yıl kadar önce histerik bir kızı oldukça yeni bir yöntemle iyileştirdiğinden haberdardır. Breuer'i, bu yöntemi tekrar kullanmaya ikna eder ve kendisi de yeni birkaç olaya uygulayarak ümit verici sonuçlar alır. Bu yöntem, histerinin, hastanın unuttuğu ruhsal bir travmanın [yaranın] sonucu olduğu varsayımına dayanıyor ve tedavi, uygun duygular eşliğinde unutulan travmayı hatırlaması için hastayı hipnotik duruma sokmaktan oluşuyordu. Freud, çok uzun süre önce hem yöntemde hem de altta yatan teoride değişiklikler yapmıştır; bu da sonunda Breuer'den ayrılmasına ve kısa süre sonra psikanaliz olarak adlandıracağı görüşler sisteminin tamamını geliştirmesine yol açacaktır.

Bu noktadan —belki de 1895'ten— yaşamının sonuna dek Freud'un entelektüel varoluşunun tamamı bu gelişme, bunun

geniş kapsamlı sonuçları, teorik ve pratik geri tepmeleri çevresinde dönmüştür. Kuşkusuz, Freud'un keşiflerinin ve görüşlerinin kronolojik bir açıklamasını birkaç cümleye sığdırmak mümkün değil; yine de düşünce alışkanlıklarımızda yarattığı başlıca değişmeleri bölük pörçük bir tarzda da olsa göstermeye çalışacağız. Bu arada özel yaşamının akışını da izleyebiliriz.

Viyana'daki ev yaşamı temel olarak renksizdir: 1891'den, kırk yedi yıl sonra Londra'ya gidişine kadar evi hem yaşadığı yer, hem de muayenehane olarak kullanır. Mutlu evliliği ve büyüyen ailesi —üç erkek üç kız çocuğu— en azından profesyonel kariyerini çevreleyen zorlukları dengeler. Tıp çevrelerinde ona karşı önyargı yaratan sadece keşifleri değildir; Viyana'nın resmi dünyasında egemen olan yoğun Yahudi düşmanlığının etkisi de en az ilki kadar büyüktür: üniversite profesörlüğüne atanması, politik nüfuz yoluyla sürekli ertelenir.

Bu ilk yılların bir özelliği, sonuçları itibariyle anmaya değer. Bu, Freud'un, kulak-burun-boğaz alanında uzmanlaşan, ama insan biyolojisine ve yaşam süreçlerindeki periyodik olguların etkilerine de yoğun ilgi duyan parlak, ama dengesiz bir doktor olan Berlinli Wilhelm Fliess'le olan dostluğudur. On beş yıl boyunca, 1887'den 1902'ye kadar Freud onunla düzenli yazışır, düşüncelerindeki gelişmeleri ona bildirir, gelecekteki yazılarının uzun taslaklarını ona gönderir ve daha da önemlisi ona, "Bilimsel bir Psikoloji Projesi" adını alan kırk bin kelimelik bir deneme gönderir. 1895'te kaleme alınan bu deneme, fizyolojiden gönülsüz olarak psikolojiye kayan Freud'un kariyerindeki dönüm noktası olarak tanımlanabilir: bu deneme, psikolojik olguları salt nörolojik terimlerle açıklama çabasıdır. Bu deneme ve Freud'un Fliess'e yazdığı mektupların tamamı şans eseri bugüne kadar gelmiştir: bunlar, Freud'un görüşlerinin gelişmesine ışık tutar ve psikanalizdeki sonraki gelişmelerin daha o yaşta Freud'un kafasında zaten olduğunu gösterir.

Fliess'le ilişkisinin dışında dışarıdan pek destek görmez. Yavaş yavaş Viyana'da kendine birkaç öğrenci bulur, ama an-

cak on yıl sonra, 1906'larda bir dizi İsviçreli psikiyatristin onun görüşlerine katılmasıyla durum değişmeye başlar. Başlıcaları arasında Zürih Akıl Hastanesi'nin Başhekimi Bleuler ve asistanı Jung da vardır. Bu da psikanalizin yayılmasının başlangıcı olur. 1908'de Salzburg'da uluslararası bir psikanalistler toplantısı olur ve 1909'da Freud ve Jung bir dizi konferans için ABD'ye davet edilir. Freud'un yazıları birçok dile çevrilmeye, dünyanın her tarafında psikanaliz uygulayan analist grupları ortaya çıkmaya başlar. Ama psikanalizin ilerlemesi de kendi yenilgilerini yaşar: konunun kafalarda uyandırdığı akımlar, kolayca kabul edilmesine meydan vermeyecek kadar derinlere işler. 1911'de Freud'un Viyana'daki ağırlıklı destekleyicilerinden birisi olan Alfred Adler ayrılır, bunu iki üç yıl sonra Jung'un kopuşu izler. Bunun hemen arkasından Birinci Dünya Savaşı patlak verir, bu da psikanalizin uluslararası düzeyde yaygınlaşmasını kesintiye uğratır. Aradan pek zaman geçmeden en ağır kişisel trajedilerden birisini yaşar: kızını ve çok sevdiği torununu kaybeder; bu da yetmiyormuş gibi yaşamının son on altı yılı boyunca yakasını bırakmayan habis bir hastalığa yakalanır. Ama bu dertlerden hiçbirisi Freud'un gözlemlerinin ve düşüncelerinin gelişmesini sekteye uğratmaz. Düşüncelerinin yapısı genişlemeyi ve her an çok daha geniş uygulama alanları — özellikle sosyolojide— bulmaya devam eder. Artık dünyada genelde önemli bir şahsiyet olmuştur; ama hiçbir şey onu, 1936'da sekseninci yaş gününde Corresponding Member of Royal Society[1] seçilmekten daha mutlu etmemiştir. Aralarında Başkan Roosvelt'in de olduğu söylenen nüfuzlu hayranlarının çabalarıyla da desteklenen bu ünün, onu, Hitler 1938'de Avusturya'ya girince Nasyonal Sosyalistlerin en kötü aşırılıklarından koruduğuna kuşku yok; yine de yayınlarını toplayıp yok ederler. Ama Freud'un Viyana'dan ayrılması kaçınılmazdır, aynı

[1] [Merkezi Londra'da bulunan dünyanın en eski bilim kuruluşunun verdiği bir onur sıfatı. S.B.]

yılın Haziran ayında ailesinden bazılarıyla birlikte Londra'ya gider ve orada 23 Eylül 1939 tarihinde hayata veda eder.

Freud'tan, çağdaş düşüncenin devrimci kurucularından birisi olarak söz etmek ve adını Einstein ile birlikte anmak, gazetecilikte bir klişe olmuştur. Yine de çoğu insan bu iki insandan birisinin yarattığı değişmeleri diğerini anmaksızın özetlemeyi çok güç bulur.

Karşılıklı bir ilişki içinde de olsa, Freud'un buluşları üç başlık altında toplanabilir: bir araştırma aracı, bu aracın sağladığı bulgular ve bu bulgulardan çıkarılan teorik hipotezler. Ama çalışmalarının tamamının arkasında, belirlemecilik yasasının evrensel geçerliliğine duyduğu inancın yattığını söylememiz gerek. Fiziksel olgular bağlamında bu inanç, Brücke'nin laboratuarındaki deneyiminden, dolayısıyla nihai anlamda Helmholtz ekolünden geliyor olabilir; ama Freud bu inancı uzlaşmaz bir tutumla ruhsal olgular alanına da uygulamıştır, bu konuda ise öğretmeni psikiyatrist Meynert'ten, dolaylı olarak da Herbart felsefesinden etkilenmiş olabilir.

Freud her şeyden önce insan ruhunun bilimsel incelemesi için ilk aracı [yöntemi] keşfeden kişidir. Dahi olarak nitelenebilecek yaratıcı yazarlar ruhsal süreçler konusunda bölük pörçük iç gözlemler kazanmıştır; ama Freud'tan önce sistemli bir inceleme yöntemi olmamıştır. Bu yöntemi ancak yavaş yavaş geliştirebilmiştir, çünkü bu incelemenin önündeki zorluklar yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Breuer'in histeri açıklamasındaki unutulan travma bu açıdan ilk, belki de en temel problem olmuştur, çünkü bu, ruhsal yapıda dışarıdan gözlemcinin veya kişinin incelemesine o anda açık olmayan etkin kısımlar olduğunu kesin olarak göstermiştir. Freud, metafizik ve terminolojik tartışmalara kulak asmadan ruhsal yapının bu kısımlarını bilinçdışı [bilinçsiz] olarak tanımlamıştır. Bu kısımların varlığı aynı ölçüde hipnoz sonrası telkinle de gösterilmiş; bu telkinde kişi tam uyanık durumdayken, telkin edilen şeyi tamamen unutmuş ol-

masına rağmen, daha önce telkin edilen bir şey yapar. Dolayısıyla bu bilinçdışı bölümü hesaba katmayan hiçbir ruhsal yapı incelemesi tam sayılamaz. Bu nasıl yapılır? Cevabın şu olduğu düşünülür: hipnotik telkinle; Breuer ve Freud tarafından kullanılan yöntem de budur. Ama kısa bir süre sonra bu yöntemin hatalı olduğu, etkisinin düzensiz ve belirsiz olduğu, bazen de hiç işe yaramadığı anlaşılır. Dolayısıyla Freud, telkin kullanmaktan yavaş yavaş vazgeçer ve bunun yerine, daha sonra "özgür çağrışım" olarak adlandırılan tamamen yeni bir yöntem uygulamaya başlar. Ruhsal yapısı incelenen kişiden aklına ne gelirse söylemesini istemekten oluşan bu duyulmamış, basit yöntemi benimser. Bu belirleyici karar en şaşırtıcı sonuçlara yol açar; bu ilkel şekliyle bile Freud'un bu yöntemi yeni iç gözlemler sağlar. İlkel, çünkü işler bir süre yolunda gitse de, çağrışımların akışı er veya geç kesilecektir: söz konusu kişi artık söyleyecek hiçbir şey düşünmez bir duruma gelir. Böylece, kişinin bilinçli iradesinden bağımsız bir güç olan ve incelemeyle işbirliğini reddeden "direnme" olgusu ortaya çıkar. Bu da çok temel bir teori parçasının, ruhsal yapının dinamik bir şey olduğu, bazıları bilinçli, bazıları bilinçsiz olan, birbiriyle bazen uyum, bazen karşıtlık içinde işleyen bir dizi ruhsal güçten oluştuğu hipotezi için bir temel olur.

Bu olgular, sonuçta evrensel olduklarının anlaşılmasına rağmen, başlangıçta nevrotik hastalarda gözlenip incelenir ve Freud'un ilk yıllardaki çalışmaları büyük ölçüde bu hastaların "direnmesini" yenmenin yollarını bulma ve bu direnmenin arkasında yatan şeyleri açığa çıkarma üzerinde yoğunlaşır. Çözüm ancak Freud'un kendi üzerinde yaptığı olağandışı bir gözlemle mümkün olabilmiştir: şimdi buna onun öz-analizi [kendi kendini psikanalizi] diyoruz. Fliess'e yazdığı mektuplarda bu olayın birinci elden anlatılması büyük bir şans. Bu analiz, ruhsal yapıdaki bilinçsiz süreçlerin doğasını keşfetmesini ve bunların bilinçli olmaya neden bu kadar büyük bir direnme gösterdiğini anlamasını; hastalarındaki direnmenin üstesinden gelmenin

veya bundan kaçınmanın tekniklerini geliştirmesini ve daha da önemlisi, bu bilinçsiz süreçlerle bilinen bilinçli süreçlerin işleyiş tarzları arasındaki büyük farkları görmesini mümkün kılar. Bu üç noktadan her birisi için bir şeyler söylenebilir, çünkü gerçekte bunlar, Freud'un ruhsal yapıya ilişkin bilgilerimize katkısının çekirdeğini oluşturmaktadır.

Ruhsal yapının bilinçdışı içeriğinin, enerjilerini doğrudan doğruya temel fiziksel içgüdülerden alan tamamen karşıt eğilimlerin —arzuların— etkinliğinden oluştuğu bulunmuştur. Bunlar, anında doyum bulmanın dışında hiçbir şeyi dikkate almaksızın işler ve ruhsal yapıdaki, gerçekliğe uyarlanmayla ve dış tehlikelerden kaçınmayla ilgili olan daha bilinçli diğer öğelerle çatışma eğilimi gösterir. Dahası, bu ilkel eğilimler büyük ölçüde cinsel veya yıkıcı bir yapıda olduğu için, daha sosyal ve uygar olan ruhsal güçlerle mutlaka çatışacaklardır. Bu doğrultudaki incelemeler, Freud'un çocukların uzun zaman gizlenen cinsel yaşamının sırlarını ve Odipus kompleksini keşfetmesine yol açar.

Kendi kendini analizi ikinci olarak da rüyaların doğasını incelemesini sağlar. Nevrotik semptomlar gibi bunların da temel bilinçsiz dürtülerle tali [ikincil] bilinçli dürtüler arasındaki bir çatışmanın ve uzlaşmanın sonucu olduğu anlaşılır. Böylece bunların analiz edilerek öğelerine indirgenmesi yoluyla hastaların gizli bilinçsiz içeriklerini anlamak mümkün olur ve rüyalar hemen hemen evrensel bir olgu olduğu için, rüya yorumunun, nevrotik hastaların direncini aşmak için en yararlı teknik buluşlardan birisi olduğu anlaşılır.

Son olarak, rüyaların ayrıntılı incelemesi Freud'un temel ve tali [birincil ve ikincil] düşünce süreçleri dediği olgular arasındaki, ruhsal yapının bilinçsiz ve bilinçli kısımlarındaki olaylar arasındaki belirgin farkları sınıflandırmasını mümkün kılar. Bilinçsiz kısmında [bilinçdışında], örgütlenme veya eşgüdüm [koordinasyon] diye bir şey olmadığı keşfedilir: her ayrı dürtü, kalan her şeyden bağımsız olarak doyum arar; bir diğerinden

etkilenmeden işler; karşıtlıklar tam anlamıyla etkisizdir ve en karşıt dürtüler yan yana gelişir. Bilinçdışında düşünce çağrışımları da mantığı kesinlikle dikkate almadan gelişir: benzerlikler özdeşlik olarak değerlendirilir, negatifler pozitiflerle eşitlenir. Karşıt eğilimlerin bağlandığı nesneler de bilinçdışında olağandışı ölçüde değişkendir; hiçbir ussal temeli olmayan bir çağrışımlar zinciri boyunca bir nesnenin yerini tamamen bir başkası alabilir. Freud, birincil sürece ait mekanizmaların bilinçli düşünceye sızmasının, sadece rüyalardaki değil, diğer normal ve patolojik birçok ruhsal olaydaki tuhaflığı da açıkladığını kavrar.

Freud'un sonraki çalışmalarının tamamının, bu ilk düşüncelerin büyük ölçüde derinleşmesi ve genişlemesi olduğunu söylersek pek abartmış sayılmayız. Bunlar, sadece psikonevrozların ve psikozların değil, ayrıca dil sürçmesi, nükteler, sanatsal yaratım, siyasi kurumlar ve dinler gibi diğer normal süreçlerin de mekanizmalarının açıklanması için uygulanır; bunlar kısmen birçok uygulamalı bilime —arkeoloji, antropoloji, kriminoloji [suç bilimi], eğitim gibi— yeni bir ışık tutulmasında rol oynar; ayrıca psikanalitik tedavinin etkililiğini de açıklar. Son olarak Freud, bu ilk gözlemler temeline, çok daha genel kavramlardan oluşan "metapsikoloji" adını verdiği teorik bir üstyapı kurar. Ne var ki birçok insan büyüleyici bulsa da o her zaman bunların geçici birer hipotez niteliğinde olduğunda ısrar etmiştir. Gerçekten de yaşamının geç bir döneminde, "bilinçdışı" teriminin ikiliğinden [belirsizliğinden] ve çelişkili kullanımlarından etkilenerek, zihinsel yapı için yeni bir yapısal açıklama önerir; bu yapıda örgütsüz içgüdüsel eğilimler "id," örgütlü gerçekçi kısım "ego," eleştirel olan ve ahlaki kurum işlevi gören kısım da "süperego" olarak adlandırılır; bunun, birçok konuya açıklık kazandıran yeni bir açıklama olduğuna kuşku yok.

Bu özet okura Freud'un yaşamındaki dış olayların genel bir çerçevesini çizecek ve buluşlarının kapsamı konusunda bir fikir

verecektir. Daha fazlasını istemek doğru mu? Daha derine inerek Freud'un nasıl bir insan olduğunu sorgulamak? Belki de değil. Ama insanın, büyük insanlar konusundaki merakı doyumsuzdur ve doğru açıklamalarla doyurulmadığı zaman kaçınılmaz olarak mitolojik açıklamaların üstüne atlar. Freud'un ilk kitaplarından ikisinde (*Rüyaların Yorumu* ve *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*), tezini sunuşu onu, olağandışı miktarda kişisel malzemeyi ortaya dökmeye zorlamıştır. Yine de, veya belki de bu nedenle, özel yaşamına girme çabalarına şiddetle karşı çıkmış ve bundan dolayı çok sayıda mite konu olmuştur. Örneğin ilk ve en safdil mite göre o, kendini kamu ahlakını bozmaya adayan bir ahlaksızdır. Daha sonraki fantaziler karşıt doğrultuda gelişme eğilimi gösterir: katı bir ahlakçı, acımasız bir disiplin yanlısı, bir otokrat, benmerkezcil, asık suratlı, temelde mutsuz bir insan gibi gösterilir. Onu bir parça olsun tanıyanlar, bu iki tablonun da aynı ölçüde tamamen saçma olduğunu bilir. Bu ikinci tablonun kısmen son yıllarındaki fiziksel acılarının bilinmesinden kaynaklandığı açık; ama bu kısmen de en yaygın portrelerinden birisinin yarattığı talihsiz izlenimden kaynaklanıyor olabilir. En azından profesyonel fotoğrafçılara poz vermekten hoşlanmaz; sanatçılar da her zaman için psikanalizin bulucusunu gaddar, ürkütücü bir figür olarak temsil etme ihtiyacının altında ezilmiş gibi gözüküyor. Yine de bereket versin ki daha hoş ve doğru alternatif versiyonlar da mevcut: örneğin, en büyük oğlunun babasına ilişkin anılarındakine (Martin Freud [1957], *Glory Reflected*) benzer, tatildeyken veya çocuklarıylayken çekilen anlık resimler. Gerçekten de bu sevimli ve eğlenceli kitap, paha biçilmez de olsa, daha resmi olan diğer biyografileri birçok açıdan dengeler ve sıradan yaşamındaki Freud'tan bir şeyler anlatır. Bu portrelerden bazılarında ilk zamanlarda dolgun yüzlü olduğunu görürüz; ama sonraki yaşamında, özellikle de Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, hatta hastalığından önce aynı dolgunluğu göremeyiz; yine de yüzü olduğu kadar bir bütün olarak vücudu da (orta boyludur) belir-

gin bir gergin enerji ve uyanık gözlemci izlenimi verir. Ciddidir, ama daha resmi ilişkilerinde nazik ve düşüncelidir; diğer durumlarda hoş ve ironik bir mizah duygusuyla eğlendirici bir konuşmacı olabilir. Ailesine düşkünlüğünü görmek ve sevecenlik uyandıran bir insan olduğunu anlamak zor değildir. Çok yönlü ilgileri vardır —yurtdışı gezilerine, kır tatillerine, dağ gezilerine düşkündür— ve sanat, arkeoloji, edebiyat gibi daha çok zamanını alan uğraşları vardır. Freud sadece Almanca'da değil, birçok dilde çok iyi okuyan birisidir. İngilizce ve Fransızca'yı çok iyi okur, ayrıca oldukça iyi bir İspanyolca ve İtalyanca bilgisi vardır. Eğitiminin sonraki evrelerinin temelde bilimsel olduğunu unutmamak gerekir (Üniversitede kısa bir süre felsefe okuduğu doğrudur); okulda klasikleri öğrenmiş ve bu ilgisini hiç kaybetmemiştir. On yedi yaşında okul arkadaşlarından birine yazdığı bir mektup vardır.[1] Mektupta, mezuniyet sınavlarında aldığı çeşitli başarıları anlatıyor: Latince'de *Virgil*'den bir parça, Yunanca'da, her şeyden önemlisi, *Oedipus Rex*'ten otuz üç satır [çeviri].

Özetle, İngiltere'de Viktoryan yetiştirme tarzının en iyi ürününü nasıl görüyorsak, Freud'u da öyle değerlendirebiliriz. Edebiyat ve sanat zevkleri bizimkinden elbette farklı olacaktır, kesinlikle liberal olsa da, ahlaki görüşleri Freud çağı sonrasına ait olmayacaktır. Ama onda, coşkuyla ve kendisi acılaşmadan çekilen onca acıyla dolu dolu bir yaşam süren bir insan görmeliyiz. Tam bir dürüstlük ve dosdoğruluk, onun belirgin özellikleridir, ne kadar yeni veya olağandışı olursa olsun kendisine sunulan her olguyu dikkate almaya yönelik entelektüel açıklığı da öyle. Şaşırtıcı bazı özellikleri olmasına yol açan şey belki de, görünürde insanlığa yönelik inançsızlığının gizleyemediği bir iyilikseverlikle birleşen bu niteliklerinin kaçınılmaz bir devamı ve uzantısıdır. Zihninin keskinliğine rağmen temelde saftır

[1] [Emil Fluss. Bu mektup, Freud'un yazışmalarında yer almaktadır (1906a).]

[sadedir] ve bazen eleştirel becerisinde beklenmedik boşluklar doğar: örneğin bir Mısır bilimci veya filolog gibi kendi alanı dışındaki konularda bir otoritenin, daha da garibi, inanmak için algı gücünü denemek gereken insanların güvenilmezliğini algılayamaz, bazen tanıdıklarındaki kusurları göremez. Ama Freud'un da bizim gibi bir insan olduğunu söylemek kibrimizi okşasa da, bu doyumda kolayca çok ileri gidebiliriz. Aslında, o güne kadar normal bilinçten kaçan ruhsal olgular alanının tamamını ilk gören, rüyaları ilk yorumlayan, çocuk cinselliği olgularını ilk kavrayan, birincil ve ikincil düşünce süreçleri arasındaki ayrımı ilk yapan insanda, kısaca bilinçdışı aklı [ruhsal yapıyı] bizim için ilk gerçek kılan insanda çok olağandışı bir şeyler olsa gerek.

JAMES STRACHEY

[Daha fazla bilgi isteyen okur, Ernest Jones tarafından kaleme alınan üç ciltlik Freud biyografisine başvurabilir; bu biyografinin kısaltılmış bir versiyonu Pelican Yayınevi tarafından 1964'te yayımlanmıştır. Ayrıca Freud'un, oğlu ve gelini Ernst ve Lucie Freud (1960a) tarafından derlenen üç ciltlik mektupları, Wilhelm Fliess (1950a), Karl Abraham (1965a), C. G. Jung (1974a), Oskar Pfister (1963a), Lou Andreas-Salomé (1966a), Edoardo Weiss (1970a) ve Arnold Zweig (1968a) ile olan yazışmalarını içeren ciltler, her şeyden önce de Freud'un kendi çalışmaları birer başvuru kaynağı olabilir.]

KRONOLOJİK TABLO

Bu tabloda, Freud'un entelektüel gelişimindeki ve düşüncelerindeki başlıca dönüm noktalarından bazıları kabaca belirlenmiştir. Özel yaşamındaki başlıca olaylardan bazılarına da yer verilmiştir.

1856.6 Mayıs. Moravia, Freiberg'de doğar.
1860. Ailesi Viyana'ya yerleşir.
1865. Orta okula başlar.
1873. Viyana Üniversitesi'nde tıp okumaya başlar.
1876-82 Viyana'da Fizyoloji Enstitüsü'nde Brücke ile çalışır.
1877. İlk yayınlar: anatomi ve fizyoloji üzerine makaleler.
1881. Tıp dalında doktora derecesi alır.
1882. Martha Bernays ile nişanlanır.
1882-5. Viyana Genel Hastanesi'nde çalışır; beyin anatomisi üzerinde odaklaşır; birçok makale yayımlar.
1884-7. Kokainin klinikte kullanımı konusunda araştırmalar yapar.
1885. Nöropatoloji dalında *Privatdozent* (Üniversite Hocası) olarak atanır.
1885 (Ekim)-1886 (Şubat). Paris'te Salpêtriére'de (Sinir Hastalıkları Hastanesi) Charcot'un yanında araştırmalar yapar. İlgisi histeri ve hipnoza yönelir.
1886. Martha Bernays ile evlenir. Viyana'da sinir hastalıkları üzerine özel bir muayenehane açar.
1886-93. Viyana'daki Kassowitz Enstitüsü'nde nöroloji, özellikle de çocuklarda görülen beyin felci üzerine araştırmalarına devam eder, birçok makale yayımlar. İlgisi yavaş yavaş nörolojiden psikopatolojiye kayar.

1887. Büyük kızı dünyaya gelir (Mathilde).

1887-92. Berlinli Wilhelm Fliess ile dost olur ve yazışmaya başlar. Freud'un, ölümünden sonra 1950'de yayımlanan bu döneme ait mektupları, görüşlerinin gelişimine büyük ölçüde ışık tutmuştur.

1887. Terapide hipnotik telkinden yararlanmaya başlar.

1888. Breuer'in izinden giderek Histeride kataritik terapi için hipnotik telkin kullanmaya başlar. Hipnozu yavaş yavaş bırakır ve bunun yerine özgür çağrışımı kullanır.

1889. Büyük oğlu dünyaya gelir (Martin).

1891.Afazi üzerine bir monografi yayımlar.

İkinci oğlu dünyaya gelir (Oliver).

1892. Breuer'le birlikte "Ön Yazışma"yı yayımlar: bu, histeri konusundaki travma teorisinin ve kataritik tedavinin bir açıklamasıdır.

İkinci kızı dünyaya gelir (Sophie).

1893-8. Histeri, saplantılar ve kaygı üzerine araştırmalar yapar ve kısa makaleler yayımlar.

1895. Breuer'le birlikte *Histeri Üzerine İncelemeler*'i yayımlar: bu, durum tarihçelerini ve Freud'un tekniğinin tanımının bulunduğu, ilk aktarım açıklamasının da yer aldığı bir kitaptır.

1893-6. Freud ile Breuer arasındaki görüş ayrılıkları giderek büyür. Freud, savunma ve bastırma kavramlarını geliştirir, nevrozun ego ile libido arasındaki çatışmanın bir sonucu olduğu savını ortaya atar.

1895. *Bilimsel bir Psikoloji Projesi*: Freud'un Fliess'e mektuplarıyla birlikte 1950 yılında yayımlanmıştır. Psikolojiyi nörolojik terimlerle ortaya koymaya yönelik başarısız bir girişim; ama bu, sonraki teorilerinden birçoğunun habercisidir.

En küçük çocuğu dünyaya gelir (Anna).

1896. "Psikanaliz" terimini ortaya atar.

Babasını kaybeder (80 yaşında).

1897. Freud'un kendi kendini psikanalizi; bu, travma teorisinden vazgeçmesine ve çocuk cinselliğini ve Odipus kompleksini görmesine yol açmıştır.

1900. *Rüyaların Yorumu*; son bölümünde Freud'un ruhsal süreçlere, bilinçdışına ve "haz ilkesinin" egemenliğine ilişkin dinamik görüşünün ilk tam açıklaması yer alır.

1901. *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*. Bu çalışma, rüyalara ilişkin kitabıyla birlikte, Freud'un teorilerinin sadece patolojik durumlar için değil, normal ruhsal yaşam için de geçerli olduğuna açıklık kazandırır.

1902. Profesör Ekstraordinaryus unvanını alır.

1905. *Cinsellik Teorisi üzerine Üç Deneme*: insandaki cinsel içgüdünün gelişme seyrini bebeklikten erişkinliğe kadar ilk kez izler.

1906. Jung, psikanaliz taraftarı olur.

1908. Psikanaliz konulu ilk uluslararası toplantı (Salzburg'da).

1909. Freud ve Jung, konferans için ABD'ye davet edilir.
İlk çocuk analizinin durum tarihçesi (beş yaşındaki Küçük Hans): daha önce erişkin analizlerine dayanan, özellikle çocuk cinselliği, Odipus kompleksi ve iğdiş edilme kompleksi konusundaki varsayımların doğrulanması.

1910. "Narsizm" teorisinin ilk ortaya çıkışı.

1911-15. Psikanaliz tekniği üzerine makaleler.

1911. Adler'le yolları ayrılır.
Psikanalitik teorilerinin psikotik bir vakaya uygulanması: Dr. Schreber'in otobiyografisi.

1912-13. *Totem ve Tabu*: psikanalizin antropolojik malzemelere uygulanışı.

1914. Jung'la yolları ayrılır.
"Psikanalitik Hareketin Tarihi Üzerine." Adler ve Jung'a yönelik bir polemiği de içermektedir.

Belli başlı son durum tarihçesini yazar: "Kurt Adam" (1918'e kadar yayımlanmamıştır.)

1915. Temel teorik sorunlara ilişki on iki makaleden oluşan "metapsikolojik" denemeler dizisini yazar; bunlardan sadece beşi günümüze kadar gelmiştir.

1915-17. *Psikanalize Giriş Dersleri*: Birinci Dünya Savaşı'na kadarki görüşlerinin durumu için kapsamlı ve genel bir açıklama sağlar.

1919. Narsizm teorisinin savaş nevrozlarına uygulanması.

1920. İkinci kızını kaybeder.
Haz İlkesinin Ötesinde: "Tekrarlama zorlanımı" kavramına ve "ölüm içgüdüsü" teorisine ilişkin ilk açık giriş niteliğindedir.

1921. *Grup Psikolojisi*. Ego üzerine sistematik bir analitik çalışmanın başlangıcı.

1923. *Ego ve İd*. Aklın yapısı ve işleyişi konusunda büyük ölçüde gözden geçirilmiş bir açıklama; id, ego, süperego diye üçe ayırır.

1923. Kanser başlangıcı.

1925. Kadınlardaki cinsel gelişime ilişkin görüşlerini gözden geçirir.

1926. *Ketlemeler, Semptomlar ve Kaygı*. Kaygı sorunları konusundaki görüşlerini gözden geçirir.

1927. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. Bir din tartışması: Freud'un, kalan yıllarını verdiği bir dizi sosyolojik çalışmadan ilki.

1930. *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*. Bu, Freud'un "ölüm içgüdüsü"nün bir dışavurumu olarak değerlendirilen yıkım içgüdüsüne ilişkin ilk kapsamlı çalışmasını içerir.
Frankfurt Kenti, Goethe Ödülü'nü Freud'a verir.
Annesini kaybeder (95 yaşında).

1933. Hitler Almanya'da iktidarı ele geçirir: Freud'un kitapları Berlin'de halk önünde yakılır.

1934-8. *Musa ve Tektanrıcılık* hayatta olduğu dönemde yayımlanan son çalışması.

1936. Sekseninci yaş günü. Corresponding Member of Royal Society seçilir.

1938. Hitler Avusturya'yı işgal eder. Freud Viyana'dan ayrılarak Londra'ya gider.
Genel Çizgileriyle Psikanaliz. Psikanaliz üzerine son, tamamlanamamış, ama derin bir açıklama.

1939. 23 Eylül. Londra'da ölür.

SAPLANTILI EYLEMLER VE DİNİ UYGULAMALAR (1907)

EDİTÖRLÜK NOTU

(A) ALMANCA BASIMLAR:

ZANGSHANDLUNGEN UND RELIGIONSÜBUNGEN

1907 *Zeitschrift für Religionspsychologie*, I (I) [Nisan], 4-12.
1909 *S.K.S.N.*, 2, 122-31. (1912, 2. Bas.; 1921, 3. Bas.)
1941 *Gesammelte Werke.*, 7, 129-39

(B) İNGİLİZCE BASIMLAR:

"Obsessive Acts and Religious Practices"

1924 *Collected Papers*, 2, 25-35. (Çev. R. C. McWatters.)
1959 *Standard Edition*, 9, 115-27.

Elinizdeki basım, bazı değişikliklerle birlikte *Standard Edition* versiyonundan alınmıştır.

Freud'un din psikolojisine girişi niteliğinde olan bu makale, Bresler ve Vorbrodt'un yönetimindeki bir derginin ilk sayısı için Şubat 1907'de yazılmıştır ve beş yıl sonra kaleme alacağı *Totem ve Tabu*'da (1912-13, bu ciltte) konuyu çok daha kapsamlı olarak ele almasına yönelik kesin bir adım oluşturmaktadır. Ama bunun da ötesinde bu makale, on yıl kadar öncesine dayanan Breuer döneminden sonraki ilk saplantılı nevroz tartışması olması açısından da büyük bir öneme sahiptir. Burada, bu makaleyi yazdığı dönemde tedavisine henüz başlamadığı "Fare Adam" (1909d) durum tarihçesinde (*ÖFD.*, 10) ayrıntıla-

rına indiği saplantılı semptomların mekanizması için bir taslak sunmaktadır.

Freud'un, yazılarında yaşamı boyunca incelediği birçok ruhsal rahatsızlık arasında saplantı nevrozu belki de en sık tartışılanıdır. Yukarıda anılan iki çalışmanın dışında, aşağıdaki yazılar da konunun çeşitli yanlarını ele almaktadır: "Kişilik ve Anal Erotizm" (1908b), *ÖFD.*, 8; "Saplantılı Nevroza Yatkınlık" (1913i), *ÖFD.*, 11; *Giriş Dersleri*'nin (1916-17) 17. Dersi, *ÖFD.*, 1; "İçgüdü Dönüşümleri Üzerine" (1917c), *ÖFD.*, 8; "Fare Adam" durum tarihçesinin (1918b) VI. Bölümü, *ÖFD.*, 10; ve *Ketlemeler, Semptomlar ve Kaygı*'nın (1926d) V. ve VI. Bölümlerinde, *ÖFD.*, 11). Bu sonuncuda Freud şu sonuca varıyor: "Saplantı nevrozunun, psikanalitik araştırmalardaki en ilginç ve en verimli konu olduğu kesin. Ama bir sorun olarak henüz tam anlamıyla üstesinden gelinmiş değil."

SAPLANTILI EYLEMLER VE DİNİ UYGULAMALAR

NEVROTİK duygulardan şikayetçi insanlardaki saplantılı eylemlerle dindar insanların inançlarını dile getirme konusunda uydukları kurarlar arasındaki benzerliği gören ilk kişi elbette ben değilim. Bu saplantılı eylemlerden bazıları için kullanılan "tören" terimi bunun kanıtıdır. Ama aradaki benzerlik, bu yüzeysel benzerlikten çok daha derin gibi gözüküyor; bu nedenle nevrotik törenin kökeni konusundaki bir iç gözlem, dini yaşamdaki ruhsal süreçler konusunda benzetme yoluyla bazı çıkarsamalar yapmamızı mümkün kılabilir.

Saplantılı eylemler veya törenler yapan insanlar, saplantılı düşünmeden, saplantılı fikirlerden, dürtülerden, vb. şikayetçi olan insanlarla aynı sınıfa girer. Birlikte ele alındığında bunlar, "saplantı nevrozu" ["*Zwangsneurose*"] denen özgün bir kliniksel bütünlük oluşturur.[1] Ama hastalığın yapısını adından çıkarmaya kalkışmamak gerekir; çünkü kesin anlamda konuşacak olursak, diğer hastalıklı ruhsal olgu türleri de "saplantılı" denen özelliklere sahiptir. Saplantı nevrozları için, varlığını hastalığın dışavurumlarında sezmemize karşın belki de daha derinlerde olan ve henüz belirleyemediğimiz bir ölçüt bulunmadığı için, tanım vermek yerine şimdilik bu durumlara ilişkin ayrıntılı bir bilgi kazanımıyla yetinmemiz gerekir.

---

[1] Bkz. Löwenfeld (1904). [Bu yazara göre (age., 8) *Zwangsvorstellung*" ("saplantılı fikir" veya kısaca "saplantı") terimi Krafft-Ebing tarafından 1867'de ortaya atılmıştır. "Saplantı nevrozu" kavramı (ve terimi) de Freud'un kendisinden kaynaklanmaktadır (aynı yazardan, age., 296 ve 487). Yayımlanan ilk kullanımı, kaygı nevrozuna ilişkin ilk makalesindedir (1895b), *ÖFD.* 10.]

Nevrotik törenler, belli gündelik eylemlerde yapılan küçük düzenlemelerden, her zaman aynı şekilde veya farklı yöntemlerle yapılan küçük ilavelerden veya kısıtlamalardan ya da düzenlemelerden oluşur. Bu etkinlikler salt formalite izlenimi verir ve bize oldukça anlamsız gözükür. Hastaya da farklı gözükmez; yine de bunlardan vazgeçemez, çünkü törenden saptığı an dayanılmaz bir kaygı yükselir ve tekrar törene uymaya [töreni yapmaya] zorlar. Tıpkı törensel eylemler gibi, törenle süslenen, yüklenen, ertelenen koşullar ve etkinlikler de —örneğin giyinme ve soyunma, yatağa gitme, ya da bedensel ihtiyaçları giderme— önemsizdir. Bir tören uygulamasını, bunun yerine deyiş yerindeyse yazıya dökülmeyen bir dizi yasayı koyarak açıklayabiliriz. Örneğin yatak törenini ele alacak olursak: iskemlenin yatağın yanında belli bir yerde olması; giysilerin belli bir biçimde katlanmış; battaniyenin ayak tarafının kıvrılmış, çarşafın düzeltilmiş olması; yastığın belli bir şekilde konulmuş olması ve kişinin yatağa belli bir biçimde uzanması gerekir. Ancak bütün bunlardan sonra uykuya dalabilir. Dolayısıyla hafif olaylarda tören, geleneksel ve makul olan bir düzen yönteminin abartılı şeklinden başka bir şey gibi gözükmez; ama yapılışına eşlik eden özgün dikkat ve ihmali durumunda ortaya çıkan kaygı, bu türene "kutsal eylem" damgasını vurur. Çoğunlukla törenin kesintiye uğramasına katlanılamaz ve tören sırasında başkalarının varlığı hemen hiç bir zaman istenmez.

Küçük ilavelerle süslenmesi veya duraksama ve tekrar yoluyla ritmik bir özellik kazanması halinde her etkinlik terimin genel anlamıyla saplantılı bir eyleme dönüşebilir. "Törenlerle" "saplantılı eylemler" arasında kesin bir ayrım bulmayı beklemeyiz. Kural olarak saplantılı eylemler törenlerden kaynaklanır. Bu ikisine ek olarak, yasaklar ve engellemeler, hastalığın içeriğini oluşturur; aslında, bazı şeylerin hastaya tamamen yasak olması ve diğerlerine sadece öngörülen bir törene uyulmasına

bağlı olarak izin verilmesi ölçüsünde bunlar, saplantılı eylemlerin devamı olmaktan öte bir şey değildir.

Hem zorlanımların hem de yasakların (bir şeyi yapma ve başka bir şeyi *yapmama* zorunluluğunun) başlangıçta kişinin sadece tek başına yürüttüğü etkinliklerle ilgili olması ve toplumsal davranışlarını uzun süre etkilememesi ilginçtir. Dolayısıyla bu hastalığa sahip olanlar, sorunlarını kişisel bir konu olarak görmekte ve başkalarından yıllarca gizleyebilmektedir. Gerçekten de, doktorların bildiğinden çok daha fazla insan saplantı nevrozunun bu türlerinden çekmektedir. Görünmez Mélusinem[1] gibi, kendi gizli işlerine birkaç saat ayırdıktan sonra günün belli bir bölümünde sosyal görevlerini yerine getirebilmeleri bu gizlemeyi kolaylaştırır.

Nevrotik törenlerle dini törendeki kutsal hareketler arasındaki benzerliklerin nerede yattığını görmek kolaydır: ihmal halinde ortaya çıkan vicdani rahatsızlıkta, diğer bütün eylemlerden tamamen tecrit edilmesinde (kesinti yasağının da gösterdiği gibi) ve her ayrıntısına gösterilen aşırı dikkatte. Ama farklar da aynı ölçüde açıktır; ki birkaçı öylesine belirgindir ki karşılaştırmayı bir küfre dönüştürür: [nevrotik] törenlerdeki büyük bireysel değişkenliğin tersine, dini törenlerin sterotipik [birbirinin aynı olan] özelliği (dua etme, Doğuya[2] dönme, vs.), ilkinin kişisel yapısının tersine ikincinin toplumsal yapısı ve her şeyden önemlisi de dini törenin ayrıntılarının tamamen anlamlı ve sembolik olmasına karşılık, nevrotik törenin aptalca ve anlamsız gözükmesi. Bu açıdan saplantılı bir nevroz, kişisel bir dinin yarı komik, yarı trajik bir karikatürüne karşılık gelir. Ama psikanalitik inceleme tekniğinin yardımıyla saplantılı eylemin gerçek anlamı kavrandığı zaman nevrotik ve dini törenler ara-

[1] [Ortaçağ masallarında, bir su perisi olarak yaşayan güzel bir kadın.]
[2] [Bizde bu "Kıbleye" olacaktır, S.B.]

sındaki işte bu en keskin farklar ortadan kalkar.[1] Böyle bir inceleme sırasında saplantılı eylemlerin aptalca ve anlamsız görünümü tamamen ortadan kalkar ve bu kılığa bürünmelerinin nedeni açıklık kazanır. Saplantılı eylemlerin her ayrıntısı kesinlikle anlamlı olduğu, kişiliğin önemli eğilimlerine hizmet ettikleri ve hâlâ etkin olan yaşantıları ve duygu yüklü düşünceleri dile getirdikleri anlaşılır. Bunu da iki yoldan, yani doğrudan veya sembolik temsil yoluyla yaparlar; dolayısıyla tarihsel veya sembolik olarak yorumlanmaları gerekir.

Açıklık kazandırmak için birkaç örnek vermem gerek. Psikanalitik bulgularla tanışık olan birisi için, saplantılı eylemlerde veya törenlerde temsil edilen şeylerin, hastanın en kişisel ve çoğunlukla da cinsel yaşantılarından kaynaklandığını öğrenmek şaşırtıcı olmayacaktır.

(*a*) Gözleme fırsatı bulduğum bir kız, yıkandıktan sonra lavaboyu baştan aşağı birkaç kez temizleme zorlanımı altındaydı. Bu törenin anlamı, şu özdeyişte yatmaktadır: "İyice temizlenene kadar kirli suyu atmayın." Anlamı ise, çok düşkün olduğu kız kardeşini uyarmak ve daha iyi bir erkekle bir ilişki kuruncaya kadar yetersiz bulduğu kocasından boşanmasını önlemekti.

(*b*) Kocasından ayrı yaşayan bir kadın, bir şey yerken, yediklerinin en iyi tarafını bırakma zorlanımı altındaydı: örneğin kızartma etin sadece dış kısmını alabiliyordu. Bu vazgeçiş, kökeniyle açıklık kazanıyordu. Kocasıyla evlilik ilişkisini reddettiği gün —yani, en güzelinden vazgeçtiği zaman— ortaya çıkmıştı.

(*c*) Aynı hasta, sadece belli bir iskemleye oturabiliyor ve iskemleden zorlukla kalkabiliyordu. Evlilik yaşamının bazı ayrıntılarıyla ilgili olarak iskemle sadık kaldığı kocasını

[1] Nevroz teorisine ilişkin 1906'da yayımlanan kısa makalelerime bakın. [*Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Viyana, 1906. Bu cilt, 1893 ila 1906 arasında yayımlanan ve üçü —Freud (1893a, 1895b ve 1906a)— bu dizide yer alan on dört makale içermektedir.]

sembolize ediyordu. Zorlanımı açıklamasını şu cümlede bulmuştu: "İnsanın bir kez karar kıldığı bir şeyden (kocadan, iskemleden) ayrılması çok zor."

(*d*) Bir dönemde özellikle belirgin ve anlamsız saplantılı bir hareketi tekrarlıyordu. Kendi odasından, ortasında bir masa bulunan başka bir odaya koşuyor, masa örtüsünü belli bir biçimde düzeltiyor ve zili çalarak hizmetçisini çağırıyor, bir angarya yükleyerek geri gönderiyordu. Bu zorlanımı açıklamaya çalışınca, masa örtüsünün bir yerinde bir leke olduğunu ve örtüyü sürekli olarak hizmetçinin lekeyi görmesini garantileyecek şekilde düzelttiğini hatırladı. Sahnenin tamamı, evlilik yaşamındaki bir yaşantıyı canlandırıyordu. Gerdek gecesi kocası, pek alışılmadık olmayan bir sorun yaşar. İktidarsız olduğunu görür ve "gece boyunca" bir kez daha denemek için "defalarca kendi odasından gelinin odasına koşar." Ertesi sabah yatakları yapan otel hizmetçisi karşısında utanacağını söyler ve bir şişe kırmızı mürekkep alarak çarşafa döker; ama bunu öyle acemice yapar ki kırmızı leke olmadık bir yerde durur. Dolayısıyla kadın, bu saplantılı törenle, gerdek gecesini temsil etmektedir. "Yemek ve yatak"[1] evlilik bu ikisi arasında olur.

(*e*) Başladığı başka bir zorlanımın da —vermeden önce her kağıt paranın seri numarasını not etme— tarihsel olarak yorumlanması gerekti. Daha güvenilir başka bir erkek bulabildiği takdirde kocasını terk etmeye niyetli olduğu bir dönemde, bir kaplıcada tanıştığı bir erkeğin yaklaşımlarına izin verir; ancak adamın ciddi olup olmadığı konusunda kuşkuludur. Bir gün, bozuk para lazım olunca adamdan beş kronen bozmasını ister. Adam da parayı bozarak iri sikkeyi cebine atar ve şövalyece bir havayla, sikkeyi hep saklayacağını, çünkü onun eli değdiğini söyler. Sonraki buluşmalarında, niyetine inanabileceği konu-

[1] [Almanca "*Tisch und Bett*" ("*Masa ve yatak*"). Yasal ayrılma için kullanılan "*separatio a mensa et toro*" ("masa ve yataktan ayrılma") ifadesiyle karşılaştırın.]

sunda ikna olmak istercesine adamdan beş kronen'lik parayı göstermesini istemeyi düşünür, ama bunu yapmaz, çünkü aynı değerdeki sikkeleri birbirinden ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla kuşkusu aynen kalır; ve eşdeğer diğer bütün paralardan ayırdedilmesini *mümkün kılmak* için sahip olduğu her banknotun numarasını not etme zorlanımı geliştirir.[1]

Karşılaştığım çok sayıda olaydan seçilen bu birkaç örnek sadece, saplantılı eylemlerdeki her şeyin bir anlamı olduğu ve yorumlanabileceği savımı açıklamayı amaçlamaktadır. Aynı şey kesin anlamıyla törenler için de geçerlidir, ancak burada kanıtlama çok daha dolambaçlı bir sunu gerektirecektir. Saplantılı eylemlere ilişkin açıklamalarımızın, bizi dini düşünce alanından görünürde ne kadar uzaklaştırdığının farkındayım.

Bir zorlanıma boyun eğen kişinin, bunu anlamını —veya temel anlamını— anlamaksızın yapması, hastalığın koşullarından birisidir. Sadece psikanalitik tedavi çabaları sayesinde saplantılı eyleminin anlamının ve bununla birlikte onu bunu yapmaya zorlayan güdülerin bilincine varır. Saplantılı eylemin, *bilinçdışı* güdüleri ve düşünceleri dile getirdiğini söyleyerek bu önemli gerçeği ifade ederiz. Burada dini uygulamalardan başka bir ayrılış noktası daha buluyor gibiyiz; ama rahiplerin ve bilimsel araştırmacıların törenin —çoğunlukla sembolik olan— anlamını bilmelerine karşın, kural olarak sıradan dindar birey de dinsel töreni anlamına pek dikkat etmeksizin yapar. Ne var ki bütün dindarlarda kendilerini dini uygulamalara zorlayan güdüler bilinmez, ya da bilinçlerinde bunların yerine geçen başka güdülerle temsil edilir.

Saplantılı eylemlerin analizi, nedenleri ve güdüleri konusunda halihazırda bize belli bir iç gözlem kazandırmıştır. Zorlanımlara ve yasaklara sahip kişinin, hakkında hiç bir şey

[1] [Freud bu olayı, yukarıda (*d*) kısmında anlatılan saplantılı eylemle ilgili olarak, *Psikanalize Giriş Dersleri*'nin (1916-17) 17. Dersinde tekrar ve uzun uzadıya ele almıştır.]

bilmediği bir suçluluk duygusunun egemenliği altındaymış gibi davrandığını söyleyebiliriz; bu nedenle görünürdeki terim çelişkisine rağmen buna bilinçsiz bir suçluluk duygusu dememiz gerekir.[1] Bu suçluluk duygusunun kaynağı bazı eski ruhsal olaylarda yatmaktadır, ama her yeni kışkırtmayla yeniden canlanır. Ayrıca, pusuda yatan bir beklentisel kaygı duygusu, cezalandırılma düşüncesi yoluyla iç kışkırtma algısıyla birleşen bir talihsizlik beklentisi yaratır. Törenin ilk oluştuğu dönemde hasta bir hastalıktan kaçınmak için şunu veya bunu yapması gerektiğinin hâlâ bilincindedir ve kural olarak beklenen hastalığın yapısının farkındadır. Ama onun bilmediği şey, bu beklentisel kaygının ortaya çıktığı ortamla yarattığı tehlike arasındaki her olayda gösterebileceğimiz bağlantıdır. Tören böylece *bir savunma veya güvence eylemi, bir korunma önlemi* olarak başlar.

Saplantılı nevrotiklerin suçluluk duygusunun karşılığı, dindar insanlardaki özünde sefil birer günahkâr olduklarının itirafıdır; ve gündelik her hareketten önce, özellikle de kuraldışı her işten önce giriştikleri dini törenler (dua etmek gibi) savunmacı veya koruyucu önlem değerine sahip gibidir.

Altında yatan temel olguyu dikkate aldığımız takdirde saplantı nevrozu mekanizması konusunda daha derin bir iç gözlem kazanırız. Bu her zaman için kişinin yapısında bulunan, çocukluğunda dışavurumuna göz yumulan, ama daha sonra bastırmaya yenik düşen *içgüdüsel bir dürtünün* (cinsel içgüdünün bir bileşeninin) *bastırılmasıdır*. Bu içgüdünün bastırılma seyri içinde içgüdünün amaçları konusunda özel bir *titizlik* ortaya çı-

[1] [Burada "suçluluk duygusu" için kullanılan Almanca kelime "*Schuldbewusstsein*"dir ve kelimesi kelimesine "suç bilinci" anlamına gelir. Öyle gözüküyor ki Freud'un sonraki yazılarında —örneğin *Ego ve İd*'in V. Bölümünde (1923b), *ÖFD*. 12— çok önemli bir rol oynayan "bilinçsiz suçluluk duygusu" açıkça ilk kez burada ortaya konuyor. "Mazoşizmde Ekonomik Sorun" (1924c, *ÖFD*., 12) başlıklı makalesinde bilinçsiz suçlulukla ahlaki mazoşizm arasında bir ayrım yapıyor. Ayrıca *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nın VII ve VIII. Bölümlerine bakın (1930a), *ÖFD*., 13.]

kar; ama bu ruhsal tepki oluşumu eminlik duygusu yaratmaz, bilinçdışında pusuda yatan içgüdünün sürekli tehdidi altındadır. Bastırılan içgüdünün etkisi kışkırtma olarak hissedilir ve zaten bastırma sürecinde *beklentisel* kaygı biçiminde gelecekte etkili olan bir kaygı yaratılır. Saplantı nevrozuna yol açan bastırma sürecinin, sadece kısmen başarılı olan ve giderek artan ölçüde başarısızlık tehdidinde bulunan bir süreç olarak değerlendirilmesi gerekir. Dolayısıyla bitmeyen bir çatışmayla kıyaslanabilir; içgüdünün ileri baskısını dengelemek için sürekli olarak yeni ruhsal çabalara ihtiyaç vardır.[1] Bu nedenle tören ve saplantılı eylemler, kısmen kışkırtmaya karşı bir savunma, kısmen de beklenen hastalığa karşı bir koruma olarak ortaya çıkmaktadır. Koruyucu önlemler kışkırtmaya karşı kısa sürede yetersiz kalmakta; bunun üzerine kışkırtma yaratan ortamlardan uzak durma amacını güden yasaklar devreye girmektedir. Tıpkı bir fobinin histerik bir nöbetten kaçınmayı amaçlaması gibi, yasakların da saplantılı eylemlerin yerini aldığı görülecektir. Ayrıca, tıpkı Kilisedeki evlilik töreninin, inanan kişiye başka türlü günah olacak bir cinsel haz hakkı vermesi gibi, tören de, henüz tamamen yasaklanmayan bir şeyin izin verildiği koşulların toplamını temsil eder. Benzer bütün duyguların olduğu gibi, saplantı nevrozunun bir başka tipik özelliği de, dışavurumlarının (saplantılı eylemler de dahil olmak üzere semptomlarının), ruhsal yapının savaş halindeki güçleri arasında bir uzlaşma olma koşulunu yerine getirmesidir. Bu nedenle bunlar, engellenmesi amaçlanan hazzı da mutlaka kısmen üretir; ve bastıran güçler kadar bastırılan içgüdüye de hizmet ederler. Gerçekten de hastalık ilerledikçe, başlangıçta çoğunlukla savunmanın devamıyla ilgili olan eylemler, içgüdünün çocuklukta dile gelmesini mümkün kılan

[1] [Bu pasaj, "Bilinçdışı" (1915e) başlıklı makalesinin (*ÖFD.*, 12) IV. Bölümünde ayrıntılarıyla geliştirilen "karşı-yükleme" (anticathexis) kavramının gelişimini şimdiden gösteriyor.]

ve daha sonra yasaklanan [doyum amaçlı] eylemlere giderek daha çok yaklaşır.

Bu durumun bazı yanları dini yaşam alanında da görülebilir. Dinin oluşumu da bazı içgüdüsel dürtülerin baskı altına alınmasına, bir yana itilmesine dayanıyor gibidir. Ne var ki bu içgüdüler, nevrozlarda olduğu gibi sadece cinsel içgüdünün bileşenleri değildir; genellikle cinsel bir bileşeni bulunsa da bunlar, bencilce, toplumsal açıdan zararlı içgüdülerdir. Şöyle veya böyle, sürekli kışkırtmayı izleyen suçluluk duygusu ve ihlali durumunda cezalandırılma korkusu kılığındaki beklentisel kaygı, dini alanda, nevrozda olduğundan çok daha uzun bir süredir bildiğimiz bir olgudur. Belki de cinsel bileşenlerin de karışımı, ya da içgüdülerin genel özellikleri yüzünden, dini yaşamda da içgüdünün baskı altına alınmasının yetersiz ve sürekli bir süreç olduğu anlaşılır. Gerçekten de, dindar insanlar arasındaki günaha tam bir yöneliş nevrotiklerdekinden çok daha yaygındır; bu da saplantı nevrozunda karşılığı bulunan yeni bir dini etkinliğe, yani tövbe etmeye yol açar.

Törenlerinin, gündelik yaşamın küçük ayrıntılarıyla ilgili olduğunu ve bunlara bağlı aptalca düzenlemelerle ve kısıtlamalarla dile getirildiğini söyleyerek saplantı nevrozunun ilginç, aşağılayıcı yapısına dikkati çekmiştik. Rüyaların oluşumunda ilk kez tarafımca keşfedilen ve saplantı nevrozunun ruhsal süreçlerine egemen olan ruhsal *yerdeğiştirme* mekanizmasını[1] kavramadığımız sürece, klinik tablonun bu belirgin özelliğini anlayamayız. Saplantılı eylemlere ilişkin yukarıda verilen birkaç örnekten, içerdikleri sembolizmin ve ayrıntıların, asıl, önemli şeyden bunun yerini alan küçük, önemsiz şeye —örneğin bir kocadan iskemleye— yerdeğiştirme yoluyla gerçekleştiği açıktır. Klinik tablosunu giderek daha çok değiştiren ve sonunda görünürde en önemsiz şeyleri en önemli ve acil şeylere dö-

[1] [Bkz. *Rüyaların Yorumu* (1900a), Bölüm VI, Kısım B (*ÖFD.*,5).]

nüştüren, işte bu yerdeğiştirme eğilimidir. Ruhsal değerlerin aynı yönde yerdeğiştirmesine yönelik benzer bir eğilimin, din alanında da bulunduğu ve böylece dini uygulamadaki küçük törenlerin düzenli olarak temel şeylere dönüştüğü ve altta yatan düşünceleri bir yana ittiği inkar edilemez. Dinlerin, geriye dönük olarak çalışan ve başlangıçtaki değerler dengesinin yeniden kurulmasını amaçlayan reformlara tabi olmasının nedeni işte budur.

Nevrotik semptomlar olarak saplantılı eylemlerin sahip olduğu uzlaşma özelliği, dini törenlerde tespit edilmesi en zor olan özelliktir. Ama burada da dinin yasakladığı bütün eylemlerin —baskı altına aldığı içgüdülerin dışavurumlarının— ne kadar yaygın olarak yine din adına gerçekleştiğini göz önüne aldığınız zaman nevrozların bu özelliğini hatırlarsınız.

Bu benzerlikler ve benzetmeler açısından saplantı nevrozunu, bir dinin oluşumunun patolojik karşılığı [eşdeğeri] olarak değerlendirip bu nevrozu bireysel bir din, dini ise evrensel bir saplantı nevrozu olarak tanımlayabiliriz. En temel benzerlik, altta yatan yapısal içgüdülerin baskı altına alınması; en temel fark ise nevrozlarda köken açısından sadece cinsel olmasına karşılık dinde bencilce kaynaklardan gelen bu içgüdülerin yapısında yatmasıdır.

Egoya temel [birincil] haz verebilecek olan yapısal içgüdülerin düzenli olarak bastırılması, insan uygarlığının gelişim temellerinden birisini oluşturuyor gibidir.[1] Bu içgüdüsel bastırma kısmen dinler tarafından uygulanır ve bireyden, içgüdüsel hazlarını tanrıya feda etmesi istenir: "İntikamı ben alırım, dedi Tanrı." Eski dinlerin gelişiminde, insanlığın "günah" diye vazgeçtiği birçok şeyin Tanrıya bırakıldığını ve onun adına izin verildiğini, böylece insanın kötü ve toplumsal açıdan zararlı içgü-

[1] [Bu görüş, "uygar" cinsel ahlak üzerine yazdığı bir denemede açıklanmıştır (1908d), *ÖFD.* 13.]

dülerin Tanrıya devrederek kendini bunların egemenliğinden kurtardığını görmek mümkündür. Bu eski tanrılara her türlü insan özelliğinin ve bunlardan kaynaklanan kötülüklerin sınırsız ölçüde atfedilmesi kesinlikle rastlantı değildir. Buna rağmen insanın kutsal örneğe bakarak kendi günahlarını haklı çıkarmasına izin verilmemesi de bir çelişki değil.

VİYANA, *Şubat* 1907

TOTEM VE TABU
Vahşilerle Nevrotiklerin Ruhsal Yaşamları Arasındaki Bazı Ortak Noktalar (1913 [1912-13])

EDİTÖRLÜK NOTU

(A) ALMANCA BASIMLAR:

1912 I-II. Kısımlar, *Imago*, 1 (1), 17-33; (3), 213-27; (4), 301-33. ("Über einige Überinstmmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker" ["Vahşilerle Nevrotiklerin Ruhsal Yaşamları Arasındaki Bazı Ortak Noktalar"] başlığıyla.)

1913 III-IV. Kısımlar, *Imago*, 2 (1), 1-21; (4), 357-408. (Aynı başlık.)

1913 *Totem und Tabu* başlığıyla, Leipzig ve Viyana: Heller. (1920 2. basım, Leipzig, Viyana ve Zürih: Internationaler Psychoanalytischer Verlag; 1922, 3. bas.; 1934, 5. bas.)

1924 *Gesammelte Schriften*, 10, 3-194.

1940 *Gesammelte Werke*, 9, 1-205.

"Vorrede zur hebräischen Ausgabe von Totem und Tabu"

1934 *Gesammelte Schriften*, 12, 385.

1940 *Gesammelte Werke*, 14, 569.

(B) İNGİLİZCE BASIMLAR:

Totem and Taboo

1918 New York: Moffat, Yard. (1919, Londra: Routledge.) (Çev. A. A. Brill.)

1938 Londra ve New York: Penguin Books. (Aynı çevirmen.)

1950 Londra: Routledge and Kegan Paul. ("İbrani'ce Çeviriye Giriş" de dahil.) (Çev. James Strachey.)
1953 *Standard Edition*, 13, xv, 1-161. (1950 çevirisinin biraz düzeltilmiş versiyonu.)

Mevcut basım, bazı editörlük değişiklikleriyle birlikte *Standard Edition*'dan alınmıştır.

Freud, önsözünde bu makaleleri yazma konusundaki ilk özendirici unsurun Wundt ve Jung'un çalışmaları olduğunu söylüyor. Aslında sosyal antropolojiye duyduğu ilginin çok daha ileri düzeyde olduğuna kuşku yok. Fliess yazışmasında (1950a) arkeoloji ve tarih öncesi incelemelerine yönelik uzun süreli ilgisinin yanı sıra, antropolojik konulara ve psikanalizin bu noktalara tuttuğu ışığa ilişkin bir dizi özel gönderme söz konusudur. Örneğin N Taslağında (31 Mayıs 1897) "ensest korkusunu" tartışırken, uygarlığın gelişimiyle içgüdülerin baskı altına alınması arasındaki ilişkiye değinir; bu, "'Uygar' Cinsel Ahlak" (1908d) başlıklı makalesinde (*ÖFD.*, 12) ve çok daha sonra *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda (1930a, *ÖFD.*, 12) tekrar ve daha ayrıntılı ele aldığı bir konudur. Yine 78 nolu mektubunda (12 Aralık 1897) şöyle yazıyor: "'iç-ruhsal [endophysic] mitlerin' neler olduğunu düşünebiliyor musun? Ruhsal çabalarımın en son ürünü. Kişinin kendi ruhsal aygıtını belli belirsiz algılaması, doğal olarak dışarıya ve tipik olarak da geleceğe ve bunun da ötesindeki dünyaya yansıtılan düşünce yanılsamalarını kamçılıyor. Ölümsüzlük, intikam, ölümden sonraki yaşam: bütün bunlar, kendi ruhumuzun yansımaları... psiko-mitoloji." Ve 144 nolu mektupta (4 Temmuz 1901): "İngilizlerin, Girit'teki (Knossos) eski bir saray kazısında gerçek Minos labirenti olduğunu söyledikleri bir şey ortaya çıkardıklarını okudun mu? Öyle gözüküyor ki Zeus başlangıçta bir boğaymış. Perslilerin yüceltmesinden önce bizim Tanrımıza da

bir boğa olarak tapılmış gibi gözüküyor. Bu da henüz yazıya dökülemeyecek olan her türden düşünceyi besliyor." Son olarak, *Rüyaların Yorumu*'nun (1900a, *ÖFD.*, 4-5) ilk basımındaki bir dipnotta monarşinin, aile babasının toplumsal konumundan kaynaklandığını ima ettiğini belirtmekte yarar var.

Ama Freud'un sosyal antropolojiye katkısındaki temel öğeler ilk kez bu çalışmada, özellikle de dördüncü denemede ortaya çıkıyor; bu deneme, ilkel kabile ve ilk babayı öldürme hipotezini içermekte ve sonraki toplumsal ve kültürel kurumların hemen tamamının kökenini bunlara bağlayan teorisinin ayrıntılarını vermektedir. Freud'un kendisi de hem içeriği hem de biçimi açısından bu son denemeye çok büyük bir değer veriyordu. Çevirmenine, muhtemelen 1921'de, bunu yazılı en iyi eseri olarak değerlendirdiğini söylemiştir. Gerçekten de kitap yaşamında onun için gözde eseri olarak kalmış ve sürekli hatırlamıştır. 1929'da şunları yazan Thomas Mann da Freud'un bu görüşüne katılmaktadır: "Sigmund Freud'un cesur ve devrimci katkılarından beni en çok hangisinin etkilediği ve adı anıldığında hangi edebi çalışmasının aklıma geldiği sorulacak olursa, cevabım tereddütsüz *Totem ve Tabu* olacaktır ... Bunun, Freud'un en yetkin sanatçı yeteneğine sahip ürünlerinden birisi olduğuna kuşku yok; hem tasarımı hem de edebi tarzı açısından en güzel edebi deneme örnekleriyle kıyaslanabilir edebi bir şaheserdir."

Bu denemelerin yazılış süreci konusunda epeyce bilgi sahibiyiz; bunun ayrıntıları Jones'un Freud biyografisinin (1955) ikinci cildinde bulunabilir. Freud, çalışmanın hazırlıklarına, özellikle de konuya ilişkin çok sayıda kaynağı okumaya ta 1910'larda başlıyor. Denemeler bir ciltte toplanıncaya kadar kullanmasa da, "*Totem ve Tabu*" başlığını ta Ağustos 1911'de düşündüğü açıktır. İlk deneme 1912 Ocak ortalarında bitmiş, izleyen Mart ayında *Imago*'da yayımlanmış ve kısmen özetlenerek, kısa bir süre sonra Viyana'daki haftalık dergi *Pan*'da (11 ve 18 Nisan 1912) ve *Neues Wiener Journal* adlı günlük bir ga-

zetede (18 Nisan) yayımlanmıştır. İkinci deneme 15 Mayıs 1912 tarihinde Viyana Psikanaliz Derneği toplantısında üç saat süren bir konuşmada sunulmuştur. Üçüncü ve dördüncü denemelerse aynı derneğin sırasıyla 15 Ocak ve 4 Haziran 1913 tarihlerindeki toplantılarında sunulmuştur.

ÖNSÖZ

AŞAĞIDAKİ dört deneme ilk önce benim yönetimim altında yayınlanan *Imago* dergisinin ilk iki sayısında (elinizdeki kitabın başlığıyla) yayımlanmıştır. Bu denemeler, psikanalitik bakış açısını ve bulgularını sosyal psikolojinin bazı çözülmemiş sorunlarına uygulamaya yönelik ilk girişimlerime karşılık gelir. Bunlar, bir yandan analitik *olmayan* psikolojinin hipotezlerini ve çalışma yöntemlerini aynı amaçla kullanan Wilhelm Wundt'un kapsamlı çalışmasına, öte yandan da tersine bireysel psikolojinin sorunlarını sosyal psikolojiden elde edilen malzemenin yardımıyla çözmeye çalışan Zürih psikanaliz ekolünün yazılarına yöntembilimsel [metodolojik] bir karşıtlık oluşturur. (Bkz. Jung, 1912 ve 1913.) Kendi denemelerimi yazma konusunda ilk teşvik unsurunu bu iki kaynaktan aldığımı rahatlıkla itiraf edebilirim.

Bu çalışmaların eksikliklerinin tam anlamıyla bilincindeyim. Öncü çalışmanın tipik özelliği olan eksiklikleri belirtmeme gerek yok; ancak diğerleri bir açıklamaya ihtiyaç duyuyor. Elinizdeki dört deneme, oldukça geniş bir eğitimli okur kitlesinin ilgisini kamçılamayı hedefliyor, ama aslında psikanalizin temel yapısına yabancı olmayan birkaç kişi dışında anlaşılıp takdir edilmesi çok zordur. Bu denemeler, bir yandan sosyal antropoloji, filoloji ve folklor gibi konularda araştırma yapan insanlarla, öte yandan psikanalistler arasındaki boşluğa köprü olmayı amaçlamaktadır. Ama her bir tarafa, eksik olduğu şeyi (birinin yeni psikolojik teknik konusunda yeterli bilgiler almasını, ya da diğerinin ele alınmayı bekleyen malzemeyi yeterince kavramasını) sağlayamaz. Bu nedenle her iki tarafın da ilgisini çek-

mekle ve tarafları, aralarındaki işbirliğinin araştırma açısından mutlaka yararlı olacağına inandırmakla yetinmek gerekiyor.

Kitabın başlığını oluşturan iki ana temanın —*Totem ve Tabu*ların— aynı şekilde ele alınmadığı görülecektir. Tabuların analizi, sorunun çözümüne yönelik kesin ve kapsamlı bir girişim olarak ortaya konmuştur. Totemizm incelemesi ise "burada psikanalizin totem sorununun açıklanmasına şimdilik yapabileceği katkılara" değinmekten öte geçemez. Bu fark, tabuların aramızda hâlâ yaşıyor olması gerçeğiyle ilgilidir. Negatif biçimiyle ifade edilmelerine ve başka bir konuya yönelik olmalarına karşın bunlar, ruhsal yapılarıyla Kant'ın zorlanımlı tarzda işleyen ve bilinçli her türlü güdüyü reddeden "kategorik zorunluluklar"ından farklı değildir. Tersine totemizm, çağdaş duygularımıza yabancı bir şeydir, uzun zaman önce terk edilen ve yerine yenileri konan dini-toplumsal bir kurumdur. Totemizmden geriye, bugünün uygar halklarının dinlerindeki, gelenek ve göreneklerindeki çok küçük izler kalmıştır ve bugün bile egemen olduğu ırklar arasında bile kapsamlı değişmelere tabidir. İnsanlık tarihindeki toplumsal ve teknolojik gelişmeler totemi tabulardan çok daha fazla etkilemiştir.

Bu ciltte, çocukluktaki kalıntılarına —çocukların gelişim seyrinde ortaya çıkan ipuçlarına— dayanarak totemizmin özgün [ilk] anlamını çıkarmaya çalışacağız. Totemlerle tabular arasındaki yakın ilişki, bu sayfalarda sunulan hipotez doğrultusunda ileri bir adım daha atmamızı sağlar; sonuçta bu hipotez çok imkansız bir görünüm kazanacak olursa bu, yeniden kurulması [tasarlanması] o kadar zor olan gerçekliğe şu veya bu ölçüde yaklaşmadığı anlamına gelmez.

ROMA, *Eylül 1913*

İBRANİ'CE ÇEVİRİSİNE ÖNSÖZ

BU KİTABI [İbrani'ce çevirisini] okuyan hiçbir okur kendini, kutsal yazı dilini bilmeyen, atalarının dinine —ve diğer bütün dinlere— yabancılaşan ve milliyetçi idealleri paylaşamayan, ama öte yandan da kendi halkını asla inkar etmeyen, temel doğasında bir Yahudi olduğunu hisseden ve bu doğayı değiştirmek gibi bir arzusu bulunmayan yazarın duygusal konumuna koyamaz. "Halkının bütün bu ortak özelliklerini terk ettiğin için, sende Yahudilikten geriye kalan ne?" diye sorulacak olursa, şöyle cevap veririm: "Çok şey, belki de özü." Bu özü açıkça dile getiremem; ama bilimsel kafanın bir gün bu öze de ulaşacağına kuşku yok.

Dolayısıyla kitaplarımdan birisinin —dahası, dinin kökenlerini inceleyen, ama Yahudi bakış açısını benimsemeyen ve Yahudiliğe istisna tanımayan bir kitabımın— İbrani'ce diline çevrilmesi ve bu tarihsel dilin yaşayan dil olduğu okurlara ulaştırılması benim için oldukça özel bir deneyimdir. Öte yandan önyargısız bilimin yeni Yahudilik ruhuna yabancı kalamayacağı inancına okurların da katılacağını ümit ediyorum.

VİYANA, *Aralık* 1930

TOTEM VE TABU

I

ENSEST KORKUSU

TARİH öncesi insanı, gelişiminin çeşitli evrelerinde, geride bıraktığı cansız anıtlardan, eşyalardan, sanatı, dini ve yaşama yönelik tutumu konusunda doğrudan veya masallarda ve mitlerde folklor [sözlü gelenek] yoluyla aktarılan bilgilerden ve düşünce tarzının, kendi gelenek ve göreneklerimizde varlığını sürdüren kalıntılarından tanıyoruz. Ama bunun dışında o bir anlamda hâlâ çağdaşımızdır. İlkel insana bizden çok daha yakın olduğuna inandığımız ve bu nedenle doğrudan varisi ve temsilcisi olarak gördüğümüz insanlar vardır. Vahşi veya yarı-vahşi olarak tanımladığımız ırklara böyle bakıyoruz; eğer kendi gelişimimizin eski bir evresinin iyi korunmuş bir tablosunu gördüğümüzü düşünmekte haklıysak, bu ırkların ruhsal yaşamı bizim için özgün bir ilgi kaynağı olacaktır.

Eğer bu varsayım doğruysa, sosyal antropolojinin ortaya koyduğu kadarıyla ilkel insanların psikolojisiyle, psikanalizin ortaya çıkardığı kadarıyla nevrotiklerin psikolojisi arasında yapılacak bir karşılaştırma, mutlaka çok sayıda ortak nokta ortaya çıkaracak ve her iki bilimdeki bilinen olgulara yeni bir ışık tutacaktır.

Dışsal ve içsel nedenlerden ötürü bu karşılaştırmaya temel olarak, antropologların en geri, aşağı ve ilkel topluluklar olarak tanımladığı kabileleri, yani en genç kıta olan Avustralya yerlilerini ele alacağım; ki bu kıtadaki hayvanlarda da arkaik ve başka her yerde ortadan kalkmış olan çok şey gözleyebiliriz.

Avustralya yerlileri, en yakın komşuları Melanez, Polenez ve Malaya halklarıyla fiziksel veya dil ilişkileri bulunmayan ayrı bir ırk olarak değerlendirilir. Ev veya kalıcı sığınak yapmaz; toprağı işlemez; köpek dışında evcil hayvan beslemezler; hatta çömlek sanatını bile bilmezler. Sadece avladıkları her türden hayvanın etiyle ve çıkardıkları kök bitkileriyle beslenirler. Aralarında kral veya şef bulunmaz; toplum işleri yaşlılardan oluşan bir kurul tarafından kararlaştırılır. Yüce varlıklara tapınma anlamında bir dinleri olduğunu söylemek çok zordur. Kıtanın iç kısımlarında bulunan ve su kıtlığı nedeniyle son derece zor yaşam koşullarıyla mücadele etmek zorunda olan kabileler, kıyı şeridine yakın yerlerde yaşayanlardan her açıdan daha ilkel gözükmektedir.

Bu yoksul, çıplak yamyamların cinsel yaşamının bizdeki anlamıyla ahlaki, ya da cinsel içgüdülerinin büyük ölçüde kısıtlamaya tabi olmasını elbette bekleyemeyiz. Yine de, en dikkatli, en acı verici ahlaki kurallarla ensest cinsel ilişkilerden kaçınmaya çalıştıklarını görürüz. Gerçekten de, toplumsal örgütlenmelerinin tamamı bu amaca hizmet ediyormuş, ya da bu amacın gerçekleştirilmesiyle ilişkili olarak ortaya çıkmış gibi gözükür.

Avustralyalılar arasında eksik olan dini ve toplumsal kurumların yerini "totemizm" sistemi almıştır. Avustralya kabileleri, her biri kendi toteminin adını alan küçük gruplara, ya da klanlara ayrılır. Peki totem nedir? Kural olarak bir hayvandır (yenilebilir ve zararsız olabileceği gibi, tehlikeli ve korkulan bir hayvan da olabilir), ender olarak da klanın tamamıyla özgün bir ilişkisi bulunan bir bitki veya doğal bir olaydır (yağmur veya su gibi). Totem her şeyden önce klanın ortak atasıdır; aynı zamanda da onlara bilgi veren ve başkalarına tehlikeli olması halinde, kendi çocuklarını tanıyan ve koruyan koruyucu ruhu ve yardımcısıdır. Buna karşılık klan üyeleri de totemi öldürmemek veya yok etmemek ve etini yemekten (veya ondan başka açılar-

dan yararlanmaktan) kaçınmak gibi (otomatik yaptırıma tabi) kutsal bir yükümlülük altındadır. Totemik özellik belli bir hayvan veya bütünlükte değil, belli bir sınıfın bütün bireylerinde yatmaktadır. Zaman zaman yapılan festivallerde klan üyeleri tören danslarında totemlerinin hareketlerini ve özelliklerini temsil veya taklit eder.

Totem, kadın veya erkek soyuyla aktarılabilir. Başlangıçta her yerde kadın soyuyla totem mirası egemen yöntem olabilir ve yerini ancak sonradan diğeri almış olabilir. Bir Avustralyalının totemle ilişkisi bütün toplumsal görevlerinin temelidir: bu ilişki hem kabile üyeliğinden hem de kan ilişkilerinden önde gelir.[1]

Totem belli bir yere bağlı değildir. Klan üyeleri farklı yerlere dağılmıştır ve diğer totem klanlarının üyeleriyle yan yana ve barış içinde yaşamaktadır.[2]

---

[1] "Totem bağı, çağdaş anlamdaki kan veya aile bağından daha güçlüdür." (Frazer, 1910, I, 53.)

[2] Totemik sisteme ilişkin bu kısa özet, ayrıca yorum ve niteleme gerektiriyor. "Totem" terimi ilk önce 1791 yılında İngiliz J. Long tarafından Kuzey Amerika Yerlilerinden alınmıştır ("totam" şeklinde). Konu giderek büyük bir bilimsel ilgi odağı olmuş ve zengin bir literatür yaratmıştır; başlıca önemlileri arasında J. G. Frazer'in dört ciltlik *Totemism and Exogamy* (1910) adlı çalışmasını ve Andrew Lang'ın çalışmalarını, örneğin *The Secret of the Totem*'i (1905) sayabilirim. Totem kurumlarının işleyişi sadece Avustralyalılarda değil, Kuzey Amerika Yerlilerinde, Okyanusya halklarında, Doğu Hintlilerde ve Afrika'nın büyük bir bölümünde gözleniyordu, hatta bugün bile gözlenmektedir. Ayrıca bazı kalıntılara dayanarak, totemizmin Avrupa ve Asya'nın Aryan ve Yahudi ırkları arasında da bir dönemde varolduğu sonucu çıkarılabilir. Dolayısıyla birçok araştırmacı bunu, insan gelişiminin evrensel olarak yaşanan zorunlu bir evresi olarak değerlendirme eğilimi duymaktadır.

Tarih öncesi insan totemleri nasıl benimsiyor? Yani, varlığının, toplumsal yükümlülükleri ve şimdi göreceğimiz gibi cinsel kısıtlamalar temelinde şu veya bu hayvandan geldiğine nasıl inanıyor? Bu konuda çeşitli teoriler var; Wundt (1906 [264]) Alman okurlar için bunların bir özetini veriyor; ama teoriler arasında bir anlaşma yok. Totemizm sorununa, psikanalitik bir yaklaşımla çözmeye çalışacağım özel bir çalışma ayırmayı amaçlıyorum. (Bu çalışmadaki dördüncü denemeye bakın.)

Ne var ki tartışma konusu olan sadece totemizm *teorisi* değildir; olguları da yukarıda yapmaya çalıştığım gibi genel terimlerle dile getirmek pek kolay değildir. İstisna veya çelişki içermeyen bir ifade yok gibi. Ama en ilkel ve tutucu ırkların bile bir açıdan *eski*

(Devamı var...)

Böylece totemik sistemin, psikanalizin ilgisini çeken bir özelliğine geldik. Totem bulunan hemen her yerde ayrıca *aynı totemden insanlarının birbirleriyle cinsel ilişki kurmasını ve dolayısıyla evlenmesini yasaklayan bir yasa* buluruz. Dolayısıyla bu [yasa], totemizmle ilgili bir kurum olan "dış evliliktir."

Katı bir şekilde uygulanan bu yasak dikkate değer. Totem kavramında ya da şu ana kadar değindiğim özelliklerinde bunu beklememize yol açacak hiç bir şey yoktur; bu nedenle totemik sistemde nasıl yer aldığını anlamak zordur. Dolayısıyla bazı araştırmacıların, dış evliliğin başlangıçta —en eski zamanlarda ve gerçek anlamıyla— totemizmle hiç bir ilgisi olmadığını, evlilik kısıtlamalarını gerektiren bir dönemde (altta yatan bir bağlantı olmaksızın) buna bağlandığını varsayması bizi pek şaşırtmaz. Ne olursa olsun, totemizmle dış evlilik arasında bir bağ vardır ve oldukça güçlü olduğu açıktır.

Bazı varsayımlar bu yasağın önemine açıklık kazandıracaktır:

(*a*) Yasağın çiğnenmesi halinde suçlu taraflar, totem hayvanını öldürmek türünden diğer totem yasakları durumunda olduğu gibi "otomatik" cezalandırma denebilecek bir şeye bırakılmaz. Toplumun tamamını tehdit eden bir tehlikeyi bertaraf etme ya da bir suçu engelleme sorunuymuş gibi, söz konusu kişiler klanın tamamı tarafından şiddetle cezalandırılır. Frazer'den (1910, I, 54) alacağım birkaç cümle, başka türlü bizim standartlarımıza göre ahlaktan uzak olan vahşilerin bu tür suçları nasıl şiddetle cezalandırdıklarını gösterecektir:

[çağa ait] olduğu ve özgün [ilk] yaşam koşullarında birçok gelişme ve çarpıtmaya yol açan uzun bir tarihi geride bıraktıkları unutulmamalıdır. Dolayısıyla bugün totemizm, yaşadığı ırklarda çeşitli bozulma ve çözülme evrelerinde, başka toplumsal ve dini kurumlara geçiş sürecinde, ya da ilk [başlangıçtaki] durumdan büyük ölçüde farklı olabilen sabit bir durumda gözlenebilir. Bu son durumdaki zorluk, mevcut durumu, geçmişin önemli özelliklerinin gerçek bir tablosu olarak mı yoksa bunların ikincil bir çarpıtması olarak mı değerlendireceğimize karar vermekte yatmaktadır.

"Avustralya'da yasak klandan birisiyle cinsel ilişkinin cezası ölümdür. Kadının aynı mahalli gruptan mı olduğu yoksa savaşta başka bir kabileden esir mi alındığı önemli değildir; kadını kendine karı eden yanlış klan erkeği, klan üyeleri tarafından bir hayvan gibi avlanır ve öldürülür, kadın da öyle; ancak bazı durumlarda suçlular bir süre kaçmayı başarırsa, suça göz yumulabilir. Yeni Güney Wales'teki Ta-ta-thi kabilesinde, ender görülen olaylarda erkek öldürülür, ama kadın sadece ölesiye dövülür veya yaralanır; öldürülmemesine gerekçe olarak da ilişkiye zorlanmış olabileceği gösterilir. Geçici aşklarda bile klan yasaklarına harfiyen uyulur; bu yasakların ihlali 'büyük bir tiksintiyle karşılanır ve ölümle cezalandırılır.'" [Cameron'dan alıntı (1885, 351).]

(*b*) Aynı ağır ceza doğumla sonuçlanmayan geçici aşk ilişkilerine de uygulandığı için, yasağın pratik nedenleri olması pek mümkün değildir.

(*c*) Totem kalıtsal olduğu ve evlilikle değişmediği için, yasağın sonuçlarını izlemek kolaydır. Örneğin soyun kadın çizgisini izlediği durumlarda kanguru toteminden bir erkek deve kuşu toteminden bir kadınla evlenirse, kız erkek bütün çocuklar deve kuşu kabilesine ait olur. Dolayısıyla totem düzenlemeleri bu evlilikten doğan bir erkek çocuğun, kendisi gibi Deve Kuşu olan annesiyle veya kız kardeşleriyle ensest ilişkisi kurmasını yasaklar.[1]

(*d*) Ama bir parça daha düşününce, toteme bağlanan dış evliliğin, erkeğin annesiyle ve kız kardeşleriyle ensesti yasakla-

[1] Öte yandan, bu yasak söz konusu olduğu ölçüde, bir Kanguru olan baba, Deve Kuşu olan kızlarıyla ensest ilişkisine girmekte serbesttir. Ama soyun *erkek* çizgisini izlemesi halinde, Kanguru babanın kızlarıyla ensest ilişkisi yasak olacak (çünkü bütün çocuklar Kangurudur), buna karşılık oğlu annesiyle ensest ilişkisine girmekte serbest olacaktır. Totem yasaklarının bu sonuçları, kadın çizgisiyle soyun devamının [ana-soysal], erkek çizgisiyle olandan daha eski olduğunu düşündürür, çünkü totem yasaklarının temelde oğlan çocuğun ensest arzularına karşı konulduğunu düşünmek için geçerli nedenler vardır.

manın da ötesinde etkileri olduğu (ve bu nedenle daha fazlasını *amaçladığı*) anlaşılır. Bu, bir erkeğin, sanki kan bağıyla bağlı *akrabalarıymış gibi*, kendi klanının bütün kadınlarıyla (yani kan bağıyla akraba olmadığı çok sayıda kadınla) cinsel ilişki kurmasını imkansızlaştırır. Uygar toplumlarda bununla kıyaslanabilecek her şeyi çok aşan bu geniş kapsamlı kısıtlamanın ruhsal temelini görmek ilk bakışta zordur. Ne var ki ortak ata olarak totemin oynadığı rolün çok ciddiye alındığı anlaşılabilir. Aynı totemden gelen herkes kan akrabasıdır. Hepsi tek aile oluşturur ve bu aile içindeki en uzak akrabalık dereceleri bile cinsel ilişkiye mutlak engel sayılır.

Böylece bu vahşilerin enseste karşı olağandışı ölçüde büyük bir korku beslediklerini, konuya olağandışı duyarlı olduklarını ve buna bizim için anlaşılmaz olan bir özgünlük kattıklarını — kan bağı yerine totem akrabalığını koyduklarını— görürüz. Ama bu son tezadı fazla abartmamak ve totem yasaklarının özel bir durum olarak gerçek enseste karşı olanı da içerdiğini unutmamak gerek.

Totemin yapısı açıklanmadığı sürece, gerçek ailenin yerine totemin nasıl konulduğu bilmecesi çözümsüz kalacaktır. Aynı zamanda, evlilik dışında belli bir cinsel özgürlük olması halinde kan akrabalığı ve dolayısıyla ensest yasağı çok belirsizleşecek ve yasağın daha geniş bir temele oturtulması gerekecektir. Bu nedenle Avustralya geleneklerinin bazı sosyal ortamlarda ve bazı festivaller sırasında bir erkeğin bir kadın üzerindeki tek [dışlayıcı] evlilik haklarının çiğnenmesine izin verildiğini belirtmeye değer.

Bu Avustralya kabilelerinde[1] dil kullanımı, burayla açıkça ilişkili bir özgünlük sergiler. Çünkü çeşitli akrabalık derecelerini ifade etmek için kullanılan terimler, iki birey arasındaki bir ilişkiyi değil, bir bireyle bir grup arasındaki ilişkiyi gösterir. Bu, L.

[1] olduğu kadar diğer totemik toplulukların çoğunda da.

H. Morgan'ın [1877] "sınıflandırıcı" ilişki sistemi dediği şeydir. Örneğin bir erkek "baba" terimini sadece gerçek biyolojik babası için değil, ayrıca kabile yasası uyarınca annesinin evlenmiş olabileceği ve bu nedenle babası olabilecek diğer bütün erkekler için; "anne" terimini ise sadece onu doğuran kadın için değil, kabile yasasını çiğnemeksizin onu doğurmuş olabilecek[1] diğer bütün kadınlar için; "kardeş" terimini sadece gerçek kardeşleri değil, sınıflandırma anlamında annesi veya babası olan diğer bütün insanların çocukları için de kullanır; ve saire. Dolayısıyla iki Avustralyalının birbirine karşı kullandığı akrabalık terimleri, bizdeki gibi bir kan bağı göstermez: fiziksel ilişkilerden çok sosyal ilişkileri temsil eder. Bizde, sınıflandırma sistemine yakın bir şey örneğin çocuklar ebeveynlerinin arkadaşlarına "amca" veya "teyze-hala" diye hitap etmeye özendirildiği, ya da benzetme kabilinden "Apollo'nun kardeşleri" veya "İsa'nın kardeşleri" dediğimiz zaman ortaya çıkar.

Terimlerin bu şekilde kullanılması bizi şaşırtsa da, buna, Aziz L. Fison'un "grup evliliği" dediği ve belli sayıda erkeğin belli sayıda kadın üzerinde evlilik hakkı uyguladığı evlilik kurumunun bir kalıntısı olarak baktığımız zaman kolayca açıklama kazanır. Bu grup evliliğinin çocukları (hepsi aynı anneden doğmasa da) kardeş olarak değerlendirilecek ve gruptaki bütün erkekler babaları olacaktır.

Westermarck (1901) gibi bazı yazarlar, diğerlerinin sınıflandırıcı ilişki [akrabalık] sisteminin varlığından çıkardıkları sonucu tartışma konusu etse de, Avustralya yerlilerini yakından tanıyanlar, bu sistemi, grup evliliği döneminden kalan bir şey olarak değerlendirme konusunda hemfikirdir. Gerçekten de, Spencer ve Gillen'e (1899 [64]) göre Urabunna ve Dieri kabilelerinde bir tür grup evliliği bugün bile mevcuttur. Bu topluluklarda bireysel evlilikten önce, ortadan kalktıktan sonra hem

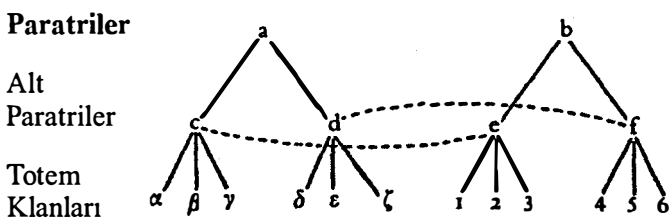
[1] [Yani "baba" dediği erkeklerin evlenebileceği].

dil hem de geleneklerde belli izler bırakan bir grup evliliği vardı.

Ama bireysel evliliğin yerine grup evliliğini koyduğumuz zaman aynı insanlarda karşılaştığımız ensestten görünürdeki aşırı kaçınma anlam kazanır. Totemik dış evlilik, yani aynı klanın üyeleri arasındaki cinsel ilişki yasağı, grup ensestini önlemek için uygun bir önlem gibi gözükür; *varoluş nedeni* ortadan kalktıktan uzun süre bile varlığını korumasının nedeni budur.

Avustralyalı yerlilerin evliliğe kısıtlama getirmelerine yol açan güdüleri böylece keşfetmişiz gibi gözükebilir; ama gerçek durumun çok daha büyük, ilk bakışta şaşırtıcı bir karmaşıklık sergilediğini öğreneceğiz. Çünkü Avustralya'da, totem engelinin tek yasak olduğu ırk sayısı azdır. Çoğu, evlilik sınıfı ve "paratri" olarak bilinen iki bölüme ayrılacak şekilde örgütlenmiştir. Bu paratrilerden her birisi dış evlilik içerir ve bir dizi totem klanından oluşur. Kural olarak her paratri ayrıca iki "alt paratriye" bölünür; böylece kabilenin tümü dörde bölünür, burada paratrilerle totem klanları arasında alt paratriler vardır.

Aşağıdaki şema, bir Avustralya kabilesindeki tipik örgütlenmeyi temsil eder ve çok sayıda kabiledeki gerçek duruma karşılık gelir:



Buradaki on iki totem klanı, dört alt paratri ve iki paratri olarak gruplanır. Bütün bölümler dış evliliktir.[1] c ve e alt paratrileri dış evlilikli bir birim oluşturur; d ve f alt paratrileri de öyle. Bu düzenlemelerin sonucuna (dolayısıyla amacına) kuşku yok: evlilik seçimi ve cinsel özgürlüğü daha da kısıtlar. Her klanda eşit sayıda üye olduğunu varsayalım. Bu durumda sadece on iki totem klanının varolması halinde bir klanın her bir üyesi, kabiledeki bütün kadınlar arasından 11/12'sini seçme şansına sahiptir. İki paratrinin varlığı seçimini 6/12'ye, yani 1/2'ye indirir, çünkü a toteminden bir erkek sadece 1'den 6'ya kadar olan totemlerden bir kadınla evlenebilir. Dört alt paratrinin varlığıyla seçimi 3/12'ye, yani 1/4'e iner, çünkü bu durumda α toteminden bir erkeğin eş seçimi 4, 5 veya 6 nolu kabilelerden bir kadınla sınırlanır.

Evlilik sınıflarıyla (ki bazı kabilelerde bu sekize kadar çıkmaktadır) totem klanları arasındaki tarihsel ilişki tamamen bulanıktır. Açık olan tek şey, bu düzenlemelerin totemik dışevlilikle aynı amaca daha ileri düzeyde yöneldiğidir. Ne var ki totemik dışevliliğin, kökeni bilinmeyen kutsal bir emir —kısaca bir gelenek— izlenimi bırakmasına karşılık, alt bölümleriyle ve bunlara bağlı düzenlemeleriyle evlilik sınıflarının karmaşık yapısı, totemin etkisinin azalmaya başlaması nedeniyle ensesti koruma işini üstlenmiş olabilecek amaçlı bir yasanın sonucu gibi gözüküyor. Ve bildiğimiz kadarıyla totemik sistemin kabilenin diğer bütün toplumsal görevlerinin ve ahlak kısıtlamalarının temeli olmasına karşılık, genelde paratrilerin önemi, evlilik seçiminin düzenlenmesinin ötesine geçmez.

En gelişmiş durumuyla evlilik sınıfları sistemi, doğal ve grup ensestini önlemenin ve daha uzak akraba grupları arasında evliliği yasaklamanın ötesine geçen bir çabaya tanıklık eder. Bu açıdan bu, kardeşler arası evlilik konusunda getirilen eski yasa-

[1] Totem sayısı rasgele alınmıştır.

ğı, kuzinler arası evliliğe, hatta salt ruhani akrabalar [vaftiz babası, annesi, çocuğu] arasındaki evliliğe genişleten Katolik Kilisesi'ne benzer. (Bkz. Lang, 1910-11 [87].)

Evlilik sınıflarının kökeni, anlamı ve totemle ilişkileri konusundaki bulanık tartışmaların ayrıntılarına inmemizin pek bir yararı olmaz. Bizim için, diğer vahşi topluluklar gibi Avustralya yerlilerinin de ensest yasağı konusundaki büyük titizliğe dikkati çekmek yeterli olacaktır.[1] Bu vahşilerin, ensest konusunda bizden çok daha duyarlı olduklarını kabul etmek gerek. Belki de buna yönelik büyük bir zaafları vardı ve bu nedenle daha ayrıntılı bir korunmaya ihtiyaç duyuyorlardı.

Ama yukarıda anlatılan ve temelde grup ensestine yönelik gibi gözüken kurumların varlığı bu insanlardaki ensest korkusunu dindirmez. Bunlara, bizdeki anlamıyla bireylerin yakın akrabalarıyla olan ilişkilerini düzenleyen, dini bir katılığa sahip ve amacı açık olan bir dizi "gelenek" ilave etmemiz gerekiyor. Bu gelenekler veya geleneksel yasaklara "kaçınımlar" deniyor. Bunlar, Avustralya'nın totemik ırklarının çok ötesine geçer; ama okurlarımdan, konuya ilişkin zengin malzemelerden alınan küçük bir bölümle yetinmelerini tekrar rica ediyorum.

Melanezya'da bu tür kısıtlayıcı yasaklar, erkeğin annesiyle ve kız kardeşleriyle cinsel ilişkisiyle ilgilidir. Örneğin New Hebrides'teki Cüzam Adası'nda oğlan çocuğu belli bir yaşa eriştikten sonra evinde kalamaz; bir "kulüp evine" yerleşir, orada yer içer ve yatar. Yemek için yine babasının evine gidebilir, ama kız kardeşi evindeyse yemekten önce uzaklaşması gerekir; kız kardeşi yoksa kapıya yakın bir yerde oturup yiyebilir. Dışarıda erkek ve kız kardeş tesadüfen karşılaştığı zaman kızın kaçması veya saklanması gerekir. Erkek çocuk yoldaki ayak izlerinin kız kardeşine ait olduğunu anlarsa, izlerin peşinden gitmeyecektir, aynı şey kız için de geçerlidir. Gerçekten de,

[1] Son zamanlarda Storfer (1911 [16]) bu noktada ısrar etmiştir.

kardeşinin adını bile anmayacak ve adının bir parçasını oluşturması halinde genelde kullanılan bir kelimeyi kullanmaktan bile kaçınacaktır. Bu kaçınma ergenlik törenlerinde başlar ve yaşam boyu sürer. Erkek çocukla annesi arasındaki yasak, çocuk büyüdükçe katılaşır ve anne için daha çok kısıtlama getirir. Anne, oğluna yemek sunarken ona vermez, alması için yere bırakır. Onunla konuşurken ona *doğrudan seslenmez*, daha uzak çoğul biçimleri kullanır[1].

Benzer gelenekler Yeni Kaledonya'da da ağır basar. Bir erkekle kız kardeşi yolda karşılaştığı zaman kız kendini çalılıkların arasına atacak ve erkek kafasını çevirmeden geçecektir.[2]

Yeni Britanya, Gazelle Penisula yerlilerinde bir kızın, evlendikten sonra erkek kardeşiyle konuşmasına izin verilmez; kardeşinin adını asla anmaz, ondan başka bir kelimeyle söz eder.[3]

New Mecklenburg'da kardeşler gibi kuzinler de benzer kısıtlamalara tabidir. Birbirine yaklaşamaz, birbirleriyle tokalaşamaz, birbirlerine armağan veremezler; ama belli bir mesafeden konuşmalarına izin verilir. Kız kardeşle ensestin cezası asılarak idamdır.[4]

Fiji'de bu kaçınma kuralları özellikle katıdır; sadece kan bağıyla kız kardeşleri değil, kabile bağıyla kız kardeşleri de kapsar. Aynı yerlilerin, tam da bu yasak akrabalarla cinsel ilişkinin arandığı kutsal cümbüş törenleri yaptığını duymak bize çok daha şaşırtıcı gelecektir, ancak bu tezadı yasağın açıklaması olarak değerlendirmeyi tercih etmediğimiz sürece.[5]

Sumatralı Battalar arasında kaçınma kuralları bütün yakın akrabaları kapsar. "Örneğin bir Batta erkeğin bir gece partisin-

---

[1] Frazer (1910, 2, 77), Codrington'dan alıntı (1891 [232]).
[2] [Frazer (1910, 2, 78), Lambert'ten alıntı (1900, 114).]
[3] [Frazer (1910, 2, 124), [Parkinson'dan alıntı (1907, 67).]
[4] Frazer (1910, 2, 130), Peckel'denalıntı (1908 [467]).
[5] Frazer (1910, 2, 146), Fison'dan alıntı (1885, 27).

de kız kardeşine eşlik etmesini rahatsız edici bulacaktır. Başkalarının bulunduğu ortamlarda bile bir Batta erkeği ile kız kardeşi yan yana olmaktan utanacaktır. Biri eve girdiğinde diğeri çıkacaktır. Ayrıca evde baba kızıyla, anne ise oğluyla asla baş başa kalamaz... Bu gelenekleri rapor eden Hollandalı misyoner, Battalar konusunda bildiklerine dayanarak, bu kurallardan çoğunun devamının çok gerekli olduğunu söylemekten üzüntü duyduğunu ekliyor." Bu insanlar, bir erkekle bir kadının yalnız karşılaşmasının, aralarında uygunsuz bir yakınlaşmaya yol açmasına kesin gözüyle bakıyor. Ve yakın akrabalar arasındaki cinsel ilişkinin, her türlü cezaya ve felakete yol açacağına inandıkları için, bu yasakları çiğnemeye yönelik kışkırtmalardan kaçınmakta haklılar.[1]

İlginçtir, Güney Afrika, Delagoa Körfezi'ndeki Barongolar arasında en katı kurallar erkeğin karısının erkek kardeşinin karısıyla ilgilidir. Bu ürkütücü şahsiyetle bir yerde karşılaştığı zaman ondan dikkatle kaçınır. Onunla aynı kaptan yemez, utanarak konuşur, kulübesine girmeye kalkışmaz ve onu titreyen bir sesle selamlar.[2]

Daha sık rastlanması beklenen bir kaçınma kuralı, İngiliz Doğu Afrika'sındaki A-Kamba (veya Wa-kamba) kabilesinde görülür. Kızın, ergenlikle evlilik arasındaki dönemde babasından kaçınması gerekir. Yolda karşılaşmaları halinde kız, babası geçinceye kadar saklanır ve hiç bir şekilde ona yakın oturmaz. Bu nişana kadar devam eder. Evlendikten sonra babasından hiç bir şekilde kaçınmaz.[3]

Şimdiye kadar en yaygın, en katı (ve uygar ırklar açısından en ilginç) kaçınma, erkeğin kayın validesiyle cinsel ilişkisini kısıtlayan kaçınmadır. Avustralya'da oldukça yaygındır, ayrıca

[1] [Frazer (1910, 2, 189), [Joustra'dan alıntı (1902, 391).]
[2] Frazer (1910, 2, 388), Junod'dan alıntı [1898, 73].
[3] Frazer (1910, 2, 424), [C. W. Hobley'den alıntı (yayımlanmamış çalışma)].

totemizmin ve sınıflandırıcı akrabalık sisteminin izlerinin görüldüğü Melanezya, Polenezya ve Afrikalı Zenci ırklarda ve belki de daha başka yerlerde de görülür. Bu yerlerden bazılarında kadının kayın pederiyle ilişki kurmasına karşı benzer yasaklar vardır; ama daha seyrektir ve daha gevşektir. Birkaç yalıtılmış durumda hem kayın valide hem de kayın peder kaçınmaya tabidir. Bu kaçınmanın etnografik kapsamından çok özü ve amacıyla ilgilendiğimiz için, burada da birkaç örnek vermekle yetineceğim.

Banks Adaları'ndaki Melanezyalılarda "bu kaçınma kuralları çok katı ve ayrıntılı. Erkek, kayın validesine yaklaşmaz, kadın da onun yanına gelmez. Yolda kazara karşılaşmaları halinde kadın yoldan çekilecek ve erkek geçene kadar arkasını dönecek, ya da daha uygun olması halinde erkek yoldan çekilecektir. Port Patteson, Vanua Lava'da erkek, yükselen med-cezir ayak izlerini kumdan silinceye kadar, kayın validesini kumsalda izlemeyecektir. Ama erkekle kayın validesi belli bir mesafeden konuşabilir; ama hiçbir durumda ne kadın eniştesinin, ne de erkek kayın validesinin adını ağzına almayacaktır."[1]

Solomon Adaları'nda bir erkek evlendikten sonra kayın validesini göremez, onunla konuşamaz. Karşılaştıkları taktirde adam onu tanıyamaz, olabildiğince çabuk kaçması ve gizlenmesi gerekir.[2]

Doğu Bantu'da "gelenek, erkeğin kayın validesinden 'utanmasını,' yani onun bulunduğu ortamlardan dikkatle kaçınmasını gerektirir. Onunla aynı kulübeye giremez, kazara yolda karşılaşmaları halinde biri veya diğeri kenara çekilir; kadın muhtemelen çalılıkların arkasına saklanırken, erkek yüzünü örter. Bu şekilde birbirlerinden kaçınamadıkları ve kayın valide başka türlü kendini saklayamadığı taktirde, törensel kaçınmanın

[1] Frazer (1910, 2, 76), [Codrington'dan alıntı (1891, 42)].
[2] Frazer (1910, 2, 117), Ribbe'den alıntı (1903 [140]).

sembolü olarak bir parça otla yüzünü örter. Aralarındaki her türlü iletişimin üçüncü bir kişinin vasıtasıyla veya çit gibi bir engelin bulunduğu belli bir mesafeden bağırarak yapılması gerekir. Birbirlerinin adını bile anamazlar." (Frazer (1910, 2, 385.)

Nil'in üst bölgelerinde yaşayan bir Bantu halkı olan Basogalarda erkek, sadece başka bir odadaysa ve görüş açısının dışındaysa kayın validesiyle konuşabilir. Aklıma gelmişken, bu insanlardaki ensest korkusu öylesine derindir ki evcil hayvanlarda gözlenmesi durumunda bile cezalandırılır. (Frazer (1910, 2, 461.)

Yakın akrabalar arasındaki diğer kaçınmaların amacı ve anlamı konusunda kuşku olmamasına ve evrensel anlamda enseste karşı koruyucu önlem olarak değerlendirilmesine rağmen, erkeğin kayın validesiyle cinsel ilişkisine yönelik yasaklar bazı çevrelerde başka türlü yorumlanmaktadır. Bütün bu farklı insanların, annesi olabilecek, ama gerçekte olmayan yaşlı bir kadının erkeğe sunduğu kışkırtmadan böylesine korkmaları anlaşılır gibi değil. (Crawley, 1902, 405.)

Bu itiraz, Fison [Fison ve Howitt, 1880, 104] tarafından ortaya konan görüşe karşı da dile getiriliyor. Fison, Bazı evlilik sınıfı sistemlerinde boşluklar bulunduğuna, bunun sonucunda erkekle kayın validesi arasındaki evliliğin teorik açıdan imkansız olmadığına dikkati çekmiş ve bu nedenle bu olasılığa karşı özel bir güvencenin gerekli olduğunu düşünmüştür.

Sir John Lubbock (1870 [84]), kayın validenin eniştesine yönelik tutumunu, "cebri evlilik" kurumuna bağlamıştır. "Zor kullanmanın [esir almanın] gerçeklik olduğu bir dönemde," diyor, "ebeveynlerin içerlemesi de gerçek olacaktır; salt sembole dönüştüğü zaman, ebeveynlerin kızgınlığı da sembolize edilecek ve kökeni unutulduğu zaman bile devam edecektir." Crawley [1902, 406], gözlenen olguların ayrıntılarında bu a-

çıklama çabasının ne kadar yetersiz olduğunu göstermekte zorluk çekmemiştir.

Tylor [1889, 246], kayın validenin damadına yönelik tutumunun, kadının ailesi tarafından "tanınmama" veya kabul edilmemeden başka bir şey olmadığına inanıyor: erkek, ilk çocuk doğuncaya kadar bir "yabancı" olarak değerlendiriliyor. Ne var ki her şeyden önce bu gerçekleşince yasak her durumda ortadan kalkmaz. Ama bunun dışında, bu açıklamanın, yasağın özellikle kayın *valide* üzerinde odaklaşması —cinsiyet etkenini göz ardı etmesi— itiraz konusu yapılabilir. Dahası, yasakta dile gelen dini korku tutumunu dikkate almaz. (Crawley, 1902, 407.)

Yasağın gerekçesi konusunda sorgulanan bir Zulu kadını şu duyarlı cevabı veriyor: "Karısını emziren memeleri görmesi doğru değil."[1]

Bilindiği gibi damat ile kayın valide arasındaki ilişki, *uygar* toplumlardaki aile örgütlenmesindeki hassas noktalardan birisidir. Bu ilişki, Avrupa ve Amerika'nın beyaz halklarının toplum sisteminde artık kaçınma kurallarına tabi değildir; ama kaçınma kuralları gelenek olarak varlığını bugün de korusaydı ve bireyler tarafından tekrar tekrar konulmasaydı birçok ihtilaf ve nahoşluk ortadan kalkabilirdi. Bazı Avrupalılar, kaçınma kurallarıyla bu yakın ilişkiye giren iki insan arasındaki teması tamamen devre dışı bırakmalarını, bu yerli insanlar için büyük bir bilgelik olarak değerlendirebilir. Kayın valide ile damat arasındaki ruhsal ilişkide, ikisi arasında düşmanlık yaratan ve birlikte yaşamalarını zorlaştıran bir şeyler bulunduğuna kuşku yok. Ama uygar toplumlarda kayın validelerin gözde bir fıkra konusu olması, söz konusu duygusal ilişkinin birbiriyle keskin bir tezatlık gösteren bileşenler içerdiğini düşündürür gibidir. Yani, bu ilişkinin aslında çatışan sevecenlik ve düşmanlık dürtülerinden oluşan "ikircikli" bir ilişki olduğuna inanıyorum.

[1] Crawley (1902, 401), Leslie'den alıntı (1875 [141]).

Bu dürtülerden bazıları yeterince açık. Kayın valide açısından, kızından vazgeçme isteksizliği, kızını vereceği yabancıya karşı güvensizlik, kendi evinde sahip olduğu egemen konumu koruma dürtüsü söz konusudur. Erkeğin tarafında ise artık bir başkasının iradesine boyun eğmeme kararlılığı, ondan önce karısının sevecenliğine sahip insanlara yönelik kıskançlık ve son, ama bir o kadar önemlisi, cinsel duygularından kaynaklanan yanılsamalı gözde büyütmeye engel olacak şeylere göz yumma konusundaki bir isteksizlik söz konusudur. Kayın valide figürü genellikle böyle bir engel içerir, çünkü kızını hatırlatan, ama gençliğin, güzelliğin olanca cazibesinden ve karısını çekici bulmasını sağlayan ruhsal tazelikten yoksun olan birçok özelliğe sahiptir.

Ama gizli ruhsal dürtüler konusunda, bireylerin psikanalitik incelenmesinden kazandığımız bilgiler sayesinde, bunlardan başka güdüler de ortaya koyabiliriz. Psiko-seksüel [ruhsal-cinsel] ihtiyaçları için evliliğinde ve aile yaşamında doyum arayan bir kadın sık sık, evliliğinin zamansız noktalanması ve duygusal yaşamındaki olaysızlık yüzünden, doyumsuz kalma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu hisseder. Yaşlanan bir anne, kendini çocuklarının yerine koyarak, onlarla özdeşleşerek kendini bundan kurtarır; bunu da çocuklarının duygusal yaşantılarını kendininmiş gibi algılayarak yapar. Ebeveynlerin, çocuklarıyla genç kaldığı söylenir; gerçekten de ebeveynlerin çocuklardan elde ettiği en değerli ruhsal kazançlardan birisi budur. Evliliğin çocuksuz olması halinde kadın, kendi evliliğinin ondan beklediği yaşamdan çekilme durumuna katlanmasında ona çok yardımı dokunacak şeylerden birisini kaybetmiş sayılır. Annenin kızıyla duygusal özdeşimi, kızının sevdiği adama aşık olma noktasına kolayca varabilir; ve bazı olaylarda, bu duygusal duruma karşı giriştiği şiddetli ruhsal mücadelelerin sonucunda bu, ağır nevrotik hastalıklara yol açabilir. Şöyle veya böyle sık sık, kayın valide bu şekilde aşık olma *dürtüsüne* kapılır ve bu dür-

tünün kendisi veya buna karşıt eğilim de kafasındaki çatışan güçler kargaşasına katılır. Ve sık sık, yasak sevecen bileşenleri baskı altında tutabilmek için, damadına duyduğu sevginin [aşkın] nahoş, sadistik bileşenlerini öne çıkarır.

Başka bir kaynaktan gelse de, erkeğin kayın validesiyle ilişkisi de benzer dürtülerle karmaşıklaşır. Son seçimini yapmadan önce, sevgi nesnesi olarak annesine ve belki kız kardeşine de yakın olduğu gözlenir. Enseste karşı kurulan engel nedeniyle sevgisi, çocukluğunda sevecenliğinin odaklaştığı bu iki figürden saptırılarak onlar üzerine modellenen bir dış nesneye yöneltilir. Annesinin yerini kayın validesi alır. İçindeki her şey buna karşı mücadele etse de, eski [ilk] seçimine dönme dürtüsüne sahiptir. Ensest korkusu, sevgi nesnesi seçiminin tarihçesini hatırlanmamasında ısrar eder. Kayın validesinin sadece çağdaş [bugüne ait] bir figür olması da bu dürtüyü reddetmesini kolaylaştırır; onu daha önce tanımamıştır, bu nedenle bilinçdışında ona ait değişmez bir tablo yoktur. Duygular karmaşasında bolca bulunan bir tedirginlik ve kindarlık, kayın validesinin aslında onda bir ensest kışkırtması yarattığından kuşkulanmamıza yol açar; bir erkeğin, daha sonra kayın validesi olacak bir kadına aşık olduğu, ancak daha sonra aşkını kadının kızına aktardığı olayların sıklığı da bunu doğrular.

Yerlilerde, damat ile kayın valide arasındaki kaçınma kurallarının arkasında yatan güdünün, ilişkideki işte bu ensest etkeni olduğu varsayımına ters hiç bir şey göremiyorum. İlkel insanlarda katı bir şekilde uygulanan kaçınmalar için benimseyeceğimiz açıklama, bunları sadece olası enseste karşı ayrıca bir koruma olarak değerlendiren Fison tarafından ortaya konulmuştur. Aynı açıklama, hem kan hem de kabile akrabaları arasındaki diğer bütün kaçınmalar için de geçerlidir. Tek fark, kan akrabaları durumunda ensest olasılığının dolaysız ve bunu engelleme niyetinin bilinçli olması; buna karşılık erkeğin kayın validesiyle ilişkisi de dahil olmak üzere diğer durumlarda

ensest olasılığının, bilinçsiz bağlantılar kurumu yoluyla harekete geçen fantazilerdeki kışkırtma gibi gözükmesidir.

Yukarıdaki sayfalarda, psikanalitik yaklaşım yönteminin, sosyal psikolojideki olgulara nasıl yeni bir ışık tutulabileceğini gösterme fırsatım pek olmadı: çünkü ilkel toplumların sergilediği ensest korkusu uzun zaman önce bu haliyle kavranmıştır ve ayrıca yoruma ihtiyaç duymaz. Buna ilişkin kavrayışımıza ekleyebildiğim tek şey, bunun temelde *çocuksu* [çocukluğa ait] bir etken olduğu ve nevrotik hastaların ruhsal yaşamıyla çarpıcı bir benzerlik gösterdiği gerçeğini vurgulamak olmuştur. Psikanaliz bize, erkek çocuğun sevgisi için ilk nesne seçiminin yasak ensest nesneleri —annesi ve kız kardeşi— olduğunu öğretmiştir.[1] Ayrıca, büyüdükçe kendini bu ensest çekiminden nasıl kurtardığını da öğrendik. Öte yandan nevrotik kişi değişmez olarak, bir ölçüde ruhsal çocukluk sergiler. Ya çocukluğunda ağır basan ruhsal-cinsel koşullardan kurtulamamıştır, ya da bunlara dönmüştür; bunlar, gelişimsel ketlenme ve gerileme olarak özetlenebilecek iki olasılıktır. Libidonun ensest takıntıları, bilinçdışı ruhsal yaşamında temel bir rol oynamaya devam eder (veya tekrar oynamaya başlar). Çocuğun, ebeveynleriyle ensest özlemlerinin egemenliği altında olan ilişkisini, nevrozun çekirdek kompleksi olarak değerlendirecek bir noktaya ulaşmış bulunuyoruz. Nevrozda ensestin öneminin bu şekilde ortaya çıkarılması, erişkinler ve normal insanlar tarafından evrensel bir kuşkuculukla karşılanmıştır. Benzer inançsızlık ifadeleri, örneğin Otto Rank'ın, yaratıcı yazarların ilgisinin ensest teması çevresinde nasıl döndüğünü ve sayısız değişme ve çarpıtmayla aynı temanın şiire nasıl zengin malzeme sağladığını giderek daha çok bulguyla gösteren yazılarına [1907 ve 1912 gibi] karşı da

[1] [Bu konu Freud tarafından ilk kez, *Üç Deneme*'sinin (1905d) üçüncüsünde tartışılmıştır, *ÖFD.*, 7.]

dile getirilmektedir. Bu inkarın temelde insanların, şimdi bastırılan eski ensest arzuları konusunda duyduğu hoşnutsuzluğun bir ürünü olduğuna inanmaya zorlanırız. Dolayısıyla daha sonra mutlaka bilinçdışına itilecek olan aynı ensest arzularının, ilkel insanlar tarafından, en ağır savunma önlemlerine tabi dolaysız tehlikeler olarak değerlendirdiğini göstermemiz oldukça önemlidir.

II

TABU VE DUYGUSAL İKİRCİKLİK

(1)

"TABU," Polenezce bir kelimedir. Bunu tercüme etmek bizim için zordur, çünkü altında yatan kavram artık sahip olmadığımız bir kavramdır. Bu, Polenezce "tabu" ile aynı anlama gelen"*sacer*" kavramına sahip eski Romalılarda da söz konusuydu. Yunanlılardaki "*áyos*" ve İbranilerdeki "*kadeş*" de Polenezler tarafından "tabu" ve Amerika, Afrika (Madagaskar) ve Kuzey ve Orta Asya'daki diğer birçok ırk tarafından kullanılan benzer terimlerle dile getirilenle aynı anlama sahip olsa gerek.

Gördüğümüz kadarıyla "tabu"nun anlamı iki ters doğrultuya sapar. Bizim için bu bir yandan "kutsal," "ilahi" anlamına, öte yandan da "esrarengiz," "tehlikeli," "yasak," "kirli" anlamına gelir. Polenezce'de "tabu"nun tersi, "ortak," veya "genele açık" anlamına gelen "*noa*"dır. Bu nedenle "tabu," yaklaşılamayan bir şey anlamına sahiptir ve temel olarak yasak ve kısıtlamalarla dile getirilir. Bizdeki "ilahi korku" anlam açısından birçok durumda "tabu" ile çakışacaktır.

Tabu kısıtlamaları, dini veya ahlaki yasaklardan farklıdır. İlahi emre dayanmazlar, kendi başlarına etkili oldukları söylenebilir. Genel olarak bazı perhizlere uyulması gerektiğini söyleyen ve bu zorunluluğun nedenlerini açıklayan bir sisteme ait olmamaları açısından ahlaki yasaklardan farklıdır. Tabu yasaklarının bir temeli yoktur ve kökeni bilinmez. *Bizim* için anlaşıl-

maz olsa da, tabuların egemenliği altındaki insanlar için bunlar açık bir gerçektir.

Wundt (1906, 308) tabuyu, insanın yazıya geçmemiş en eski kanunları olarak tanımlıyor. Genel olarak, tabunun tanrılardan daha eski olduğu ve din diye bir şeyin olmadığı bir döneme uzandığı düşünülür.

Psikanalitik incelemede tabuya ilişkin tarafsız bir açıklamaya ihtiyaç duyduğumuz için, *Encyclopaedia Britannica*'da (1910-11b) antropolog Northcote W. Thomas tarafından kaleme alınan "Tabu" başlıklı makaleden[1] bazı alıntılar yapacağım.

"Doğru anlamda konuşacak olursak tabu sadece (*a*) kişi veya şeylerin kutsallık (veya kirlilik) özelliğini, (*b*) bu özellikten kaynaklanan yasağın türünü ve (*c*) yasağın ihlalinden kaynaklanan kutsallığı (veya kirliliği) içerir. Polenezce'de tabunun karşıtı "*noa*" ve buna bağlı formlardır ve 'genel,' ya da 'ortak' anlamına gelir...

"Geniş anlamıyla çeşitli tabu sınıfları birbirinden ayırdedilebilir: (*i*) bir insan veya şeyde yapısal olan *mana*'nın (gizemli gücün) sonucu olarak doğal veya dolaysız; (*ii*) iletilen veya dolaylı, yani yine aynı ölçüde *mana*'nın sonucu olan, ama (*a*) kazanılan veya (*b*) bir rahip, şef veya başka birisi tarafından verilen; (*iii*) örneğin kadının kocasının mülkiyetine verilmesinde olduğu gibi her iki etkenin de bulunduğu ara tabular..." Terim ayrıca diğer tören kısıtlamalarına da uygulanır; ama 'dini yasak' olarak tanımlanan şeyden tabu olarak söz edilemez.

"Tabu nesneleri çok çeşitlidir: (*i*) dolaysız tabular (*a*) önemli şahsiyetlerin —şeflerin, rahiplerin, vs.— ve eşyaların korunmasını; (*b*) zayıfların —kadınların, çocukların ve genelde sıradan insanların— şeflerin ve rahiplerin güçlü *mana*'sından (sihirli etkisinden) korunmasını; (*c*) ölülerle temasın veya bazı besinleri yemenin yarattığı tehlikelere karşı korunmayı; (*d*) temel ya-

[1] Bu makale konuya ilişkin başlıca literatürün bir kaynakçasını da içermektedir.

şam olaylarının —doğum, ergenliğe geçiş, evlilik ve cinsel işlevler, vb.— korunmasını; (*e*) insanların, tanrıların ve ruhların öfkesine veya gücüne karşı korunmasını;[1] (*f*) ebeveynlerden birisiyle veya her ikisiyle duygusal ilişkideki doğmamış bebeklerin ve küçük çocukların, bazı eylemlerin sonuçlarından, özellikle de bazı besinlerden kaynaklandığı varsayılan özelliklere karşı korunmasını amaçlar. (*ii*) Tabular, bireyin eşyalarının, tarlalarının, aletlerinin, vb. hırsızlığa karşı korunmasını amaçlar..."

Bir tabunun ihlalinin cezası başlangıçta elbette içsel, otomatik bir kuruma bırakılmamıştır: ihlal edilen tabunun kendisi öç almıştır. Sonraki bir evrede tabuyla birleşen tanrı ve ruh kavramları ortaya çıkınca, cezanın otomatik olarak ilahi güç tarafından verilmesi beklenmiştir. Diğer durumlarda, belki de kavramın ileri düzeyde evrimleşmesinin bir sonucu olarak, eylemleri toplumsal yaşamı tehlikeye sokan suçluların cezasını toplum kendisi vermiştir. Dolayısıyla insanın en eski ceza sistemleri tabuya bağlanabilir.

"Bir tabunun çiğnenmesi, çiğneyen kişinin kendisini de tabu yapar..." İhlalin yarattığı tehlikelerden bazılarından, kefaret ve arınma eylemleriyle kaçınılabilir.

Tabunun kaynağı, kişilerde ve ruhlarda yapısal (doğuştan) olan özgün büyü gücüne bağlanır ve onlar tarafından cansız nesneler aracılığıyla iletilebilir. "Tabu olarak değerlendirilen şahıslar veya şeyler, elektrikle yüklenen nesnelerle kıyaslanabilir; bunlar, temasla iletilebilen korkunç bir gücün kaynağıdır ve bu güç, kışkırtan organizmaların buna direnemeyecek kadar zayıf olması halinde yıkıcı bir etkiyle ortaya çıkar; bir tabunun ihlalinin sonucu, kısmen tabu nesne veya insandaki yapısal büyü etkisinin gücüne, kısmen de tabuyu ihlal eden kişinin buna

[1] Bu bağlamda "tabu" teriminin bu şekilde kullanılması, temel olmadığı gerekçesiyle ihmal edilebilir.

karşı koyan *mana* gücüne bağlıdır. Örneğin kralla ve şefler büyük bir güce sahiptir ve egemenlikleri altındaki insanların onlara doğrudan hitap etmesi ölümle sonuçlanır; ama bir rahip veya sıradan insanlardan daha büyük bir *mana*'ya sahip birisi onlara zarar görmeden yaklaşabilir, karşılık olarak ondan aşağıda olanlar tarafından risksiz yaklaşılabilir. Dolaylı tabuların gücü de bunları uygulayan kişinin *mana*'sına bağlıdır; bir şef veya rahip olması halinde, sıradan bir insandakinden daha güçlüdür..."

Tabuyu uygun arınma törenleriyle etkisiz kılma girişimlerine yol açan şeyin, tabunun aktarılabilme [bulaşıcılık] özelliği olduğuna kuşku yok.

Tabular kalıcı veya geçici olabilir. Kalıcılar arasında rahip ve şeflere olduğu kadar ölü insanlara ve onlara ait şeylere bağlı olanlar sayılabilir. Geçici tabular ise aybaşı kanaması ve doğum gibi bazı özel durumlara ve savaş öncesi ve sonrasında savaşçılara, ya da balıkçılık veya avcılık gibi özel etkinliklere bağlanabilir. Genel bir tabu (bir Papa buyruğu gibi) bölgenin tamamı için geçerli olabilir ve yıllarca sürebilir.

Okurların duygularını yanlış değerlendirmiyorsam, tabu konusunda şu ana kadar söylenen onca şeye rağmen, terimin anlamı veya düşüncelerinde buna ne gibi bir yer vermeleri gerektiği konusunda pek bir fikirleri olmadığını rahatlıkla söyleyebileceğimi sanıyorum. Kuşkusuz bunun nedeni, verdiğim bilgilerin yetersizliği ve tabu ile batıl, ruhlara inanma ve din arasındaki ilişkiyi tartışmamış olmamdır. Öte yandan tabu konusunda bilinenlere ilişkin daha ayrıntılı bir açıklamanın çok daha kafa karıştırıcı olmasından korkuyorum; okura, aslında konunun tamamının oldukça bulanık olduğunu rahatça söyleyebilirim.

Bizi burada ilgilendiren şey, bu ilkel ırkların tabi olduğu bir dizi yasaktır. Her türden şey yasaklanır; ama nedenini bilmezler, sormak da akıllarına gelmez. Tersine, sanki açık bir gerçekmiş gibi bu tabulara boyun eğerler ve ihlalin otomatik olarak

şiddetle cezalandırılacağına inanırlar. Bu yasaklardan birisinin istemeden ihlal edilmesinin otomatik olarak nasıl cezalandırıldığı konusunda güvenilir bilgilere sahibiz. Örneğin yasak bir hayvanın etini [bilmeden] yiyen masum birisi derin bir depresyona girer, öleceğini düşünür ve gerçekten de ölür. Bu yasaklar temelde eğlence özgürlüğüne ve hareket ve iletişim özgürlüğüne yöneliktir. Bazı durumlarda anlaşılır bir anlamları vardır ve açıkça perhizi ve vazgeçmeyi amaçlar. Ama diğer durumlarda anlaşılmaz bir yapıdadır; önemsiz ayrıntılarla ilgilidir ve salt törensi bir yapıya sahip gibi gözükür.

Bütün bu yasakların arkasında, bazı kişiler ve şeyler neredeyse bir enfeksiyon gibi temas yoluyla geçebilecek tehlikeli bir güçle donatıldığı için, bu yasakların gerekli olduğu gibisine bir düşünce yatmaktadır. Bu tehlikeli özelliğin *niceliği* de belli bir rol oynar. Bazı kişi veya şeylerde daha fazladır ve tehlike, yük potansiyelindeki farklarla orantılıdır. En garibi de, bu yasaklardan birini çiğneyen kişinin kendisinin de —sanki tehlikeli yükün tamamını üstüne almış gibi— yasak olma özelliğini kazanmasıdır. Bu güç, kralla[illegible], rahipler veya yeni doğan bebekler gibi bütün *özel* bireylere, aybaşı, ergenlik veya doğumdaki ruhsal durumlar gibi bütün *istisna* durumlara ve enfeksiyon veya bulaşma güçleri nedeniyle hastalık ve ölüm gibi bütün *esrarengiz* şeylere bağlanır.

"Tabu" kelimesi, ister bir insan, yer, şey, ister geçici bir durum olsun, bu gizemli özelliğin aracı veya kaynağı olan her şeyi gösterir. Ayrıca aynı özellikten kaynaklanan yasakları da gösterir. Son olarak, "kutsal" ve "sıradanın üstünde" olduğu kadar "tehlikeli," "kirli" ve "esrarengiz" anlamına da sahiptir.

Bu kelime ve temsil ettiği sistem, bizim kavrayışımıza gerçekten de uzak gözüken bir grup ruhsal tutumu ve düşünceyi dile getirir. Özellikle, bu alt kültür düzeylerinin tipik özelliği olan hortlak ve ruh inancını incelemeksizin bunlarla daha yakın bir ilişki kurmamız mümkün gözükmüyor.

Bu noktada, bu tabu bilmecesiyle neden ilgilendiğimiz sorulabilir. Buna neden olarak sanırım *her türlü* ruhsal sorunu kendi içinde çözme çabasına değer oluşunun yanı sıra, başka nedenler de gösterebiliriz. Her şey bir yana, ilkel Polenezlerin tabularının bize ilk anda düşünmeye yatkın olduğumuz kadar uzak olmadığını, bizde geçerli olan ahlaki ve geleneksel yasakların da bu ilkel tabularla aynı temel ilişkiye sahip olabileceğini ve tabuların açıklanmasının, kendi "kategorik zorunluluklarımızın" sisli kökenine ışık tutabileceğini anlamaya başlayabiliriz.

Dolayısıyla, Wilhelm Wundt gibi önemli bir araştırmacının, özellikle de "tabu kavramını ilk köklerine kadar izlemeyi" (1906, 301) vaat ettiği için, tabu konusundaki görüşleriyle özellikle ilgileneceğiz.

Wundt, bu kavram için, "kült düşüncelerle ilgili bazı nesnelere veya bunlara bağlı eylemlere yönelik bir korkuyu dile getiren her türlü uygulamayı içerdiğini" yazıyor. (Age., 237). Yine aynı kaynaktan alıntı yapacak olursak: "Bundan [tabudan], kelimenin genel anlamına uygun olarak bir nesneye dokunmaya veya bundan kendi çıkarı için yararlanmaya, ya da bazı yasak kelimeleri kullanmaya karşı konan (ister uygulamada veya gelenekte belirlenmiş, ister açıkça formüle edilmiş yasalar olsun) yasakları anlayacak olursak..." tabunun kötü etkilerinden kaçan bir ırk veya kültür düzeyi olamayacağını söylüyor. [Age., 301.]

Wundt daha sonra tabunun doğasını, daha yüksek Polenez halkları yerine Avustralyalı yerlilerin ilkel koşullarında incelemeyi daha doğru bulmasının nedenlerini açıklıyor. [Age., 302.] Avustralyalılardaki tabu yasaklarını, hayvanları, insanları veya diğer nesneleri etkilemelerine bağlı olarak üç sınıfa ayırıyor. Temelde hayvanları öldürme ve yeme yasaklarından oluşan hayvan tabuları, *totemizmin* çekirdeğini oluşturur. [Age., 303.][1] İnsanlara yönelik olan ikinci tabular sınıfı tamamen farklı bir

[1] Bu çalışmadaki birinci ve dördüncü makalelere bakın.

türdür. Bunlar her şeyden önce tabunun uygulandığı kişinin kendini kuraldışı bir durumda bulunduğu koşullarla sınırlıdır. Örneğin genç erkekler mezuniyet [ergenliğe geçiş] törenlerinde, kadınlar aybaşı dönemlerinde ve doğumda tabudur; yeni doğan bebekler, hasta insanlar ve her şeyden önemlisi de ölüler tabudur. Bir erkeğin eşyaları —örneğin giysileri, aletleri ve silahları— diğer bütün erkekler için tabudur. Avustralya'da erkeğin en kişisel varlıkları arasında, ergenliğe geçişte aldığı yeni adı da vardır. Bu ad tabudur ve gizli tutulması gerekir. Ağaçlara, bitkilere, evlere ve belli yerlere uygulanan üçüncü tabular grubu daha istikrarsızdır. Kural olarak esrarengiz olan veya şu veya bu nedenle korku uyandıran her şey tabuya tabi olur. [Age., 304.]

Wundt'un da kabul etmek zorunda kaldığı gibi, zengin Polenez ve Malay Archipelago kültürünün sergilediği tabu değişiklikleri pek derin değildir. Bu halklar arasındaki daha belirgin sosyal farklar, şeflerin, kralların ve rahiplerin özellikle etkili bir tabu uygulamaları ve kendilerinin de en büyük güce sahip bir tabuya tabi olmaları gerçeğinde dile gelir. [Age., 305-6.]

Ama Wundt, tabunun gerçek kaynaklarının, ayrıcalıklı sınıfların çıkarlarından çok daha derinlerde yattığını ekliyor: "kökenleri, en ilkel ve aynı zamanda en kalıcı insan içgüdüleri kaynağında —'şeytansı' güçler korkusunda— yatmaktadır." (Age., 307.) "Başlangıçta tabu, tabu nesnede gizli olduğuna inanılan 'şeytansı' gücün somutlaşmış korkusundan başka bir şey değildi. Tabu, bu gücü kışkırtan her şeyi yasaklar ve bilerek veya bilmeyerek zarar verilmesi halinde, şeytanın [kötü ruhun] intikamından kaçınılması gerektiğini söyler." [Age., 308.]

Tabunun daha sonra yavaş yavaş, kendine ait bir temele sahip ve şeytan [kötü ruh] inancından bağımsız bir güce dönüştüğü söylenir. Giderek geleneksel bir kurala, sonunda da bir yasaya dönüşür. "Ama yere ve zamana bağlı sayısız değişmelerle, tüm tabu yasaklarının altında yatan ve sözlerle ifade edilmeyen

emir başlangıçta sadece ve sadece bir emirdir: 'Kötü ruhların öfkesinden kaçının!'" [Age.]

Wundt daha sonra, tabunun, ilkel insanların "şeytansı" güce olan inançlarının bir dışavurumu ve türevi olduğunu söylüyor. Bunun daha sonra bu kökten koptuğunu ve sadece bir güç *olduğu* için güç olarak kaldığını —bir tür ruhsal tutuculuktan ötürü— ekliyor. Bu böylece bizim ahlak kurallarımızın ve yasalarımızın kökeni oluyor. Bu iddialardan ilki pek çelişki doğurmasa da, Wundt'un açıklamasının düş kırıklığını yarattığını söylemekle birçok okurun düşüncesini dile getirmiş olacağıma inanıyorum. Bu bizi elbette tabu kavramını kaynaklarına götürmediği gibi ilk köklerini de ortaya çıkarmaz. Ne korku ne de kötü ruhlar, psikoloji tarafından, öncüllerini keşfetme çabasını engelleyen "en eski" şeyler olarak değerlendirilemez. Kötü ruhlar gerçekten varolsaydı iş değişirdi. Ama tanrılar gibi, bunların da insan aklının ürünleri olduğunu biliyoruz: bir şeyle bir şeylerden yaratılmışlardır.

Açıkça dile getirmese de Wundt, tabunun çifte önemi konusunda önemli görüşlere sahiptir. Ona göre tabunun ilkel başlangıçlarında "kutsal" ile "kirli" arasında bir ayrım yoktu. İşte bu nedenle bu kavramlar o dönemde ancak birbirine karşıt olduktan sonra kazanabildikleri özgün anlama sahip değildi. Tabuya konu hayvanlar, insanlar veya yerler, "kutsal," dolayısıyla daha sonra kazandığı anlamla "kirli" değil, "şeytansıydı." Uygun bir şekilde "tabu" kelimesiyle dile getirilen şey, işte bu nötr ve ara —"şeytansı" veya "dokunulamayan şey"— anlamdı, çünkü her zaman için hem kutsal hem de kirli olan şey için ortak kalan bir özelliği —bununla temas korkusunu— vurguluyordu. Ne var ki bu önemli ortak özelliğin devam etmesi, aynı zamanda da bu ikisinin kapsadığı temelin başlangıçta tek olduğunun ve ancak sonraki etkilerin bir sonucu olarak farklılaştığının ve nihayet karşıtlara dönüştüğünün bir kanıtıydı. [Age., 309.]

Wundt'a göre tabunun bu özgün [başlangıçtaki] özelliği — bir nesnede gizli olan ve dokunulması veya yasağa rağmen kullanılması halinde yasağı çiğneyenden intikam alan bir "şeytansı" güç inancı— tamamen ve sadece "nesnelleşmiş korkudur." Bu korku, henüz daha sonra kazandığı iki biçime — tapınma ve dehşet— bölünmemiştir. [Age., 310.]

Peki bu bölünme nasıl gerçekleşti? Wundt'un dediğine göre, tabu emirlerinin şeytanlar [kötü ruhlar] alanından tanrı inancı alanına aktarılmasıyla. [Age., 311.] "Kutsal" ile "kirli" arasındaki tezat, iki mitoloji evresinin artarda gelmesiyle çakışır. İkinci evreye ulaşıldığında ilk evre tamamen ortadan kalkmaz, ama aşağılık olarak değerlendirilen bir biçimde devam eder. [Age., 312.] Dediğine göre, aşılmış ve daha üst bir evreyle geride bırakılmış olması nedeniyle tamamlanan bir evrenin, sonrakiyle birlikte aşağı bir biçim olarak devam etmesi, bu nedenle ilk evredeki saygı nesnelerinin dehşet nesnelerine dönüşmesi, mitolojinin genel bir yasasıdır. [Age., 313.]

Wundt'un tartışmasının kalan bölümü, tabu kavramının arınma ve kurbanla ilişkisini ele alır.

(2)

Tabu sorununa psikanaliz açısından, yani bireyin ruhsal yapısının bilinçdışı kısmının incelenmesi açısından yaklaşan birisi, bir an düşününce, bu olguların kendisine yabancı olmadığını anlayacaktır. Kendileri için bu türden kişisel tabu yasakları yaratan ve tıpkı ilkel insanın kabile veya topluluğunun ortak tabularına harfiyen uyması gibi kendi yarattığı tabulara harfiyen uyan insanlarla karşılaşmıştır. Bu tip insanları "saplantılı" hasta olarak tanımlamayı alışkanlık haline getirmiş olmasaydı, durumları için "tabu hastalığı"nın çok uygun bir ad olduğunu görecekti. Ne var ki psikanalitik incelemeden bu saplantı hastalığı

—kliniksel kökeni ve ruhsal mekanizmasının özü— konusunda çok şey öğrendiği için, bu noktaya kadar kazanmış olduğu bilgiyi buna paralel toplumsal bir olguya uygulamaktan kendini alamaz.

Bu noktada bir uyarıda bulunmam gerek. Tabu ile saplantı hastalığı [nevrozu] arasındaki benzerlik, salt dışsal bir benzerlikten öte geçmeyebilir; bu, temel yapıları için değil, sadece bunların dışavurum *biçimleri* için geçerli olabilir. Doğa, en farklı biyolojik bağlamlarda bile aynı biçimlerden yararlanmaktan hoşlanır: örneğin hem bitkilerde hem de mercanda, ayrıca gerçekten de bazı kristal türlerinde ve bazı kimyasal çökeltilerde dal biçimli yapıların ortaya çıkmasında olduğu gibi. Sadece aynı mekanik nedenlerin işleyişinden kaynaklanan bu türden benzerliklere dayanarak arada iç ilişkiler bulunduğu sonucuna varmanın aceleci ve yararsız olacağı açıktır. Bu uyarıyı göz önünde bulunduracağız; ama bunun kıyaslamaya devam etmemize engel olması da gerekmiyor.

Nevrotiklerin saplantılı yasaklarıyla tabular arasındaki en açık ve çarpıcı ortak nokta, bu yasakların aynı ölçüde güdüden yoksun ve köken açısından aynı şekilde şaşırtıcı olmasıdır. Belli olmayan bir noktada ortaya çıktıktan sonra, karşı konulmaz bir korkuyla varlıklarını ısrarla sürdürürler. Dışsal bir ceza tehdidine ihtiyaç duyulmaz, çünkü ihlalin dayanılmaz bir felakete yol açacağı konusunda içsel bir eminlik, bir ahlak inancı vardır. Bu noktada saplantılı bir hastanın söyleyebileceği tek şey, bu ihlalin sonucu olarak çevresindeki belli bir insanın zarar göreceği yolunda tanımsız bir duygu beslediği olacaktır. Bu zararın doğası konusunda hiç bir şey bilinmez; ve gerçekten de, bu bilgi kırıntısı, yasaklardan çok, daha sonra ele alacağımız kefaret ve koruyucu eylemlerle ilişkili olarak elde edilir.

Tabuda olduğu gibi temel yasak, yani nevrozun çekirdeği dokunmadır; buna bazen "dokunma [temas] fobisi," ya da

"*délire du toucher*" denmesinin nedeni budur. Yasak, sadece dolaysız fiziksel temas için değil, "temasa geçmek" ifadesinde olduğu gibi benzetme ifadeleri için de geçerlilik kazanır. Doğrudan fiziksel temas gibi, hastanın düşüncelerini yasak nesneye yönlendiren, onu bu nesneyle zihinsel temasa sokan her şey yasaklanır. Aynı kapsam genişlemesi tabuda da olur.

Bazı yasakların amacı anında açıklık kazanır. Tersine diğerleri anlaşılmaz, aptalca oluşlarıyla dikkatimizi çeker; bu tür yasaklar "tören" [seremoni] olarak tanımlanır. Bu ayrım tabuya uyulmasında da gözlenir. [Bkz. sf. 74-5.]

Saplantılı yasaklar, yerdeğiştirmeye son derece açıktır. Bağlamın sağlayabileceği her türlü yoldan, bir nesneden diğerine aktarılabilir; bu durumda, kadın hastalarımdan birinin bir ifadesini kullanacak olursam, bu yeni nesne "imkansız" olur, ta ki sonunda bütün dünya bir "imkansızlık" ambargosuna tabi oluncaya kadar. Saplantılı hastalar, sanki "imkansız" insanlar ve şeyler, temas yoluyla çevrelerindeki her şeye yayılabilen tehlikeli bir salgın taşıyıcılarıymış gibi davranır. Tabu tanımımda aynı bulaşma ve geçme özelliğine dikkati çekmiştim [sf. 75]. Tabu olan şeye temas ederek bir tabuyu çiğneyen kişinin kendisinin de tabu olduğunu ve başka birisinin *onunla* temas edemeyeceğini de biliyoruz.

Bu noktada bir yasağın aktarımına (daha doğrusu *yerdeğiştirmesine*) ilişkin iki örneği yan yana getireceğim. Bunlardan birisi Yeni Zelandalıların yaşamından, diğeri ise saplantılı bir hanım hastam üzerindeki kendi gözlemimden alınmıştır.

"Yeni Zelandalı bir şef, ateşi ağzıyla üflemeyecektir; çünkü kutsal nefesi ateşe, oradan üstündeki çömleğe, oradan da içinde pişen ete ve eti yiyen kişiye geçecek ve eti yiyen, bu aracılar

vasıtasıyla iletilen şefin nefesiyle kirlenerek kesinlikle ölecektir."[1]

Hastamın kocası bir eşya alıp eve getirmişti. Hastam, eşyanın evden çıkarılması gerektiğinde ısrar ediyordu, aksi taktirde yaşadığı oda "imkansız" olacaktı. Çükü eşyanın, diyelim ki "Yıldız" Caddesindeki[2] bir mağazadan alındığını duymuştu. Ama "Yıldız," uzak bir kasabada yaşayan ve gençliğinde kızlık soyadıyla tanıdığı bir kadın arkadaşının evlilik soyadıydı. Bu arkadaşı o dönemde "imkansızdı," yani tabuydu. Dolayısıyla dokunmaması gereken arkadaşı gibi, burada Viyana'da satın alınan eşya da tabuydu.

Saplantılı yasaklar da söz konusu kişilerin yaşamında tabu yasakları kadar kapsamlı vazgeçmeler ve kısıtlamalar gerektirir; ancak bazı eylemlerin yapılması halinde bazıları kaldırılabilir. Daha sonra bu eylemlerin tekrarlanması *gerekir*: böylece zorlanımlı veya saplantılı eylemlere dönüşürler; bunların bir tür kefaret, tövbe, savunma ve arınma önlemleri özelliğine sahip olduğuna kuşku yok. Bu saplantılı eylemlerden en yaygını yıkanmadır ("yıkanma manyaklığı"). Bazı tabu yasakları da aynı şekilde değiştirilebilir; daha doğrusu benzer bir "törenle" ihlali iyi kılınabilir; burada da suyla arınma tercih edilen bir yöntemdir.

Gelin, tabu uygulamalarıyla saplantı semptomları arasındaki en açık ortak noktaları özetleyelim: (1) yasakların belirlenebilir bir güdüden yoksun olması; (2) bir iç zorunlulukla sürdürülmeleri; (3) kolayca yerdeğiştirebilmeleri ve yasak nesneden bir şey bulaşma riski bulunması; ve (4) törensel eylemlerin yapılmasını gerektirmeleri.

---

[1] Frazer (1911b, 136), [Taylor'dan (1870, 165) alıntı.]

[2] [Orijinalinde "*Hirschengasse*" ve *Hirsch*".]

Psikanalizden, saplantı nevrozunun hem klinik tarihçesini hem de ruhsal mekanizmasını biliyoruz. Tipik bir "dokunma fobisinin" klinik öyküsü şöyledir. Başlangıçta, ilk çocukluk yıllarında hasta, amacı beklenebileceği gibi oldukça özelleşmiş olan güçlü bir dokunma *arzusu* sergiler. Bu arzu, bu dokunmanın gerçekleştirilmesine karşı *dışsal* bir yasakla karşılaşır.[1] Yasak kabul edilir, çünkü güçlü *iç* güçlerden[2] destek bulur ve dokunmayla dışavurum arayan içgüdüden daha güçlü olduğunu gösterir. Ne var ki çocuğun ilkel ruhsal yapısının sonucu olarak bu yasak, içgüdünün *ortadan kaldırılmasını* başaramaz. Tek sonuç içgüdünün (dokunma arzusunun) *bastırılması* ve bilinçdışına sürülmesidir. Hem yasak hem de içgüdü varlığını korur: çünkü içgüdü yok edilmemiş, sadece bastırılmıştır ve çünkü yasağın kalkması halinde içgüdü kendini bilince zorlayacak ve etkinlik kazanacaktır. Üstesinden gelinmeyen bir durum —ruhsal bir takıntı— ortaya çıkar ve diğer her şey, yasakla içgüdü arasında sürüp giden çatışmadan kaynaklanır.

Bu şekilde sabitleşen ruhsal yapının temel özelliğini, tek bir nesneye, daha doğrusu bu nesneyle bağlantılı olarak bir eyleme yönelik *ikircikli*[3] bir tutum olarak tanımlayabiliriz. Sürekli olarak bu eylemi yapmayı (dokunmayı) arzulamakta [ve bunu büyük bir zevk gibi değerlendirmektedir, ancak bunu yapmaması gerekir] ve bundan tiksinmektedir.[4] Bu iki akım arasındaki çatışma anında çözüme bağlanamaz, çünkü —anlatmanın başka bir yolunu bulamadığım bir ifadeyle— kişinin kafasında, karşı karşıya gelemeyecek şekilde lokalize olmuşlardır. Yasak gürültücü bir tarzla bilinçlidir, buna karşılık inatçı dokunma arzusu bilinçsizdir ve kişi bundan habersizdir. İşte bu ruhsal etken

[1] Hem arzu hem de yasak çocuğun kendi cinsel organlarına dokunmasıyla ilgilidir.
[2] Yani, çocuğun, yasağı koyanlarla arasındaki sevgi ilişkisinden.
[3] Bleuler'in [1910] haklı olarak kullandığı bir terimi benimseyecek olursak.
[4] [İkinci basımından (1920) itibaren köşeli parantez içindeki ifade belki de kazara atılmıştır.]

olmasaydı, bu tür bir ikirciklik ne bu kadar uzun sürer, ne de bu tür sonuçlar doğururdu.

Duruma ilişkin klinik öykümüzde belirleyici noktanın, yasağın çocukluğun ilk yıllarda getirilmesi olduğunda ısrar ettik; aynı dönemdeki bastırma mekanizmasındaki sonraki gelişmeler de benzer bir öneme sahiptir. Uygulanan ve bir bellek kaybı — unutkanlık— içeren bastırmanın sonucunda (bilinçli) yasağın arkasındaki güdüler bilinmez kalır; ve zihinsel işlemlerle bundan kurtulmaya yönelik her türlü girişimin başarısız olması gerekir, çünkü bir saldırı zemini bulunamaz. Yasak, gücünü ve saplantılı [zorlayıcı] yapısını, bilinçdışındaki rakibine, yani gizli ve yoğun arzuya —yani bilinçli incelemeye kapalı olan içsel bir zorunluluğa— borçludur. Yasağın kolayca aktarılabilmesi [yerdeğiştirebilmesi] ve kapsamının genişletilebilmesi, bilinçsiz arzuya uyan ve bilinçdışında ağır basan ruhsal koşullarla büyük ölçüde kolaylaşan bir süreci yansıtır. İçgüdüsel arzu, *çıkmazdan* kaçmak için sürekli yer değiştirir ve yasaklananların yerine ikâmeler —nesne ikâmeleri ve eylem ikâmeleri— bulmaya çalışır. Bunun sonucunda yasak da yerdeğiştirir ve yasak dürtünün benimsemiş olabileceği yeni amaçları da kapsar. Bastırılan libidonun attığı her yeni adım, yasağın yeniden keskinleştirilmesiyle karşılanır. Çatışan iki gücün karşılıklı ketlemesi, bir boşalma [deşarj], ağır basan gerilimi azaltma ihtiyacı yaratır; saplantılı eylemlerin nedeni buna bağlanabilir. Nevroz durumunda bunların uzlaşma eylemleri olduğu açıktır: bir açıdan bunlar pişmanlığın, kefaretini ödeme [cezasını çekme] çabasının, vb. kanıtlarıdır, öte yandan aynı zamanda da yasaklanan içgüdüyü dengelemeye [doyurmaya] yönelik ikâme eylemlerdir. Bu saplantılı eylemlerin, içgüdünün giderek daha çok kontrolüne girmesi ve başlangıçta yasaklanan etkinliğe daha çok yaklaşması, nevrotik hastalıkta bir kuraldır.

Gelin şimdi de tabuyu, sanki hastalarımızdan birisindeki saplantılı bir yasakla aynı yapıya sahipmiş gibi ele alalım. Ancak dikkatimizi çeken tabu yasaklarından birçoğunun ikincil, yerdeğiştirmiş, çarpıtılmış olduğunu ve en temel ve önemli tabulara bir parça ışık tutmakla yetinmek durumunda kalacağımızı şimdiden açıkça ortaya koymakta yarar var. Dahası, ilkel bir insanın durumuyla nevrotiğin durumu arasındaki farkların, tam bir uyuşmayı imkansızlaştıracak ve karşılaştırmayı her ayrıntıda özdeşlik noktasına kadar ileri götürmemizi engelleyecek bir öneme sahip olduğuna kuşku yok.

Her şeyden önce ilkel insanlardan, yasaklarının gerçek nedenini —tabunun kökenini— söylemelerini beklemenin anlamsız olduğunu belirtmek gerek. Önermelerimizden, gerçek nedenin "bilinçsiz" olması nedeniyle buna cevap veremeyecekleri sonucu çıkar. Ama saplantılı yasakları model alarak bir tabunun tarihini aşağıdaki gibi canlandırabiliriz [tasarlayabiliriz]. Tabuların, bir dönemde bir ilkel insan kuşağına dışsal olarak uygulanan eski çağ yasakları olduğunu; yani, bir önceki kuşak tarafından şiddetle empoze edildiğini varsaymamız gerek. Bu yasaklar, güçlü bir eğilim duyulan etkinliklerle ilgili olsa gerek. Bu yasaklar, belki de salt ebeveyn ve toplumun otoriter aktarımı yoluyla kuşaktan kuşağa geçmiş olmalı. Ama bunlar sonraki kuşaklarda doğuştan gelen ruhsal bir donanım olarak "örgütlenmiş" olabilir. "Doğuştan gelen fikirler" diye bir şey olup olmadığına, ya da eldeki durumda tek başına mı yoksa eğitimle ilişkili olarak mı etkinlik göstererek tabuları sabit kıldığına kim karar verebilir ki? Ama tabunun devamından kesin olan bir şey varsa o da yasaklanan şeyle ilgili başlangıçtaki arzunun, söz konusu kabilelerde bugün de yaşıyor olması gereğidir. Bu nedenle tabularına karşı tutumları ikircikli olmalıdır. Bilinçdışında, bu tabuları çiğnemekten daha çok istedikleri bir şey yoktur, ama bunu yapmaktan korkarlar; tam da arzuladıkları için korkarlar ve korku arzudan daha güçlüdür. Ama bu arzu

tıpkı nevrotiklerde olduğu gibi kabilenin bütün üyelerinde de bilinçsizdir.

En eski ve önemli tabu yasakları, iki temel totemizm yasasıdır: totem hayvanı öldürmemek ve totem klanın karşı cinsten üyeleriyle cinsel ilişkiden kaçınmak.

O halde en eski ve en güçlü insan arzuları bunlar olmalı. Totemik sistemin anlamı ve kökeni konusunda tamamen bilgisiz kaldığımız sürece, bu iki örneğe dayanarak bunu anlamayı veya hipotezimizi test etmeyi umamayız. Ama bu iki tabunun dile gelişi ve ortaya çıkışı, psikanalitik araştırmaların bulgularıyla tanışık olan herkese, insanlardaki tanımlı şeyleri, yani psikanalistlerin çocukluk arzularının merkezi ve nevrozların çekirdeği olarak tanımladığı şeyleri hatırlatacaktır.[1]

Tabunun, yukarıda sınıflandırmaya çalıştığım dışavurum çeşitliliği, tezimizle tek bir bütünlüğe indirgenir: tabunun temeli, bilinçdışında güçlü bir eğilim duyulan yasak bir eylemdir.

Anlamasak da, yasak şeyi yapan, yani tabuyu çiğneyen kişinin kendisinin de tabu olduğunu görmüştük [bkz. sf. 73]. Bununla, tabunun sadece yasak şeyi yapan kişiye değil, ayrıca özel durumlardaki insanlara ve durumların kendilerine olduğu kadar kişisel olmayan nesnelere de bağlanması arasında nasıl bir paralellik kurabiliriz? Bütün bu farklı durumlarda aynı kalan tehlike özelliği ne olabilir? Sadece tek şey olabilir: bunun, erkeğin ikircikli duygularını alevlendiren ve onu yasağı çiğnemeye *kışkırtan* niteliği.

Tabuyu çiğneyen kişinin kendisi de tabu olur, çünkü başkalarını onun gibi yapmaya kışkırtan tehlikeli bir niteliğe sahiptir: başkalarına yasak olan şeyi *onun* yapmasına neden göz yumulsun ki? Dolayısıyla her örneğin taklidi teşvik etmesi açısından o

[1] Bu sayfalarda birden çok gönderme yaptığım totemizm konulu denemeye (bu çalışmadaki dördüncü denemeye) bakın [sf. 159.]

gerçekten de bulaştırıcıdır ve bu nedenle ondan da kaçınılması gerekir.

Ama bir tabuyu çiğnemeyen birisi de başkalarında yasak arzular uyandırma ve ikircikli bir çatışma yaratma özelliğine sahip bir durumda olması nedeniyle sürekli veya geçici olarak tabu olabilir. İstisna konumların ve durumların çoğunluğu bu türdendir ve bu tehlikeli güce sahiptir. Kral veya şef, ayrıcalıkları nedeniyle kıskançlık yaratır; belki de herkes bir kral olmak ister. Ölü insanlar, yeni doğan bebekler ve aybaşı kanamasındaki veya doğum sancısı çeken kadınlar, özel çaresizlikleri nedeniyle arzu uyandırır; erişkinliğe yeni ulaşmış bir erkek, yeni haz vaadiyle insanları tahrik eder. Bu nedenle bütün bu insanlar ve bütün bu durumlar tabudur, çünkü kışkırtmaya direnilmesi gerekir.

Farklı insanların sahip olduğu *mana* [güç] miktarının neden birbirini eksiltip bir ölçüde birbirini etkisiz kılabildiğini artık anlıyoruz. Bir kralın tabusu, emri altındakiler için çok güçlüdür, çünkü aralarındaki sosyal fark çok büyüktür. Ama bir rahip zarar görmeden aralarında aracılık yapabilir. Tabu dilinden normal psikoloji diline çevirecek olursak bu, şunun gibi bir anlama gelir. Kralla temasın yarattığı büyük kışkırtmadan korkan sıradan bir insan, pek kıskanması gerekmeyen, hatta konumuna ulaşabileceği bir rahiple ilişkiye dayanabilir. Öte yandan bir rahip, kendi sahip olduğu gücü düşünerek, krala karşı duyduğu kıskançlığı hafifletebilir. Bundan, iki insanın sahip olduğu kışkırtıcı sihirli güç miktarı arasındaki küçük farklardan, büyük olanlara kıyasla daha az korkulduğu sonucu çıkar.

Aynı şekilde, bazı tabu yasaklarının çiğnenmesinin sosyal bir tehlike içermesinin ve bundan ötürü zarar görmemeleri için topluluk üyelerinin *tamamı* tarafından cezalandırılma gereğinin nedeni de açıklık kazanır [bkz. sf. 73]. Bilinçsiz arzuların yerine bilinçli dürtüleri koyacak olursak, tehlikenin gerçek olduğunu görürüz. Bu, toplumun çabucak çözülmesine yol açacak olan

teşvik [özen] riskinde yatmaktadır. İhlal, diğer üyeler tarafından cezalandırılmadığı taktirde, bu üyelerin kendileri de suçluyla aynı şekilde davranmayı arzuladıklarının farkına varacaktır.

Tabu kısıtlamalarında dokunmanın, "dokunma fobilerindekine" benzer bir rol oynadığını görmek bizi şaşırtmaz, ancak yasaktaki gizli anlam tabuda, nevrozdaki kadar özel bir yapıya sahip olamaz. Dokunmak, bir insan veya nesnenin kontrolünü ele geçirmenin, ya da ondan yararlanmanın ilk adımıdır.

Tabuda yapısal olan bulaşıcı gücü, kışkırtma yaratabilen veya taklide teşvik edebilen bir özelliğe dönüştürdük. Bu da, tabunun bulaşıcı özelliğinin, temel olarak daha sonra kendileri de tabu taşıyıcısı olan nesnelere geçebilmesiyle [bulaşabilmesiyle] tanımlanması gerçeğine uymaz.

Tabunun bu geçebilme [bulaşma] özelliği, daha önce sözünü ettiğimiz nevrozdaki bilinçsiz içgüdünün, çağrışım yolları boyunca sürekli yeni nesnelere kayma eğiliminin bir yansımasıdır. Böylece dikkatimiz, *mana*'nın tehlikeli sihirli gücünün, daha gerçekçi iki güce —kişiye kendi yasak arzularını hatırlatma gücüne ve daha önemli olan ve bu arzulara uyarak yasağı çiğnemeye kışkırtan bir güce— karşılık geldiği gerçeğine yönelir. Ne var ki ilkel kafada yasak bir eylemin anısının canlanmasının, doğal olarak bu eylemi gerçekleştirmeye yönelik bir dürtünün uyanmasıyla bağlantılı olduğunu düşünürsek, bu iki işlev bire indirgenir. Böylece hatırlamayla kışkırtma tekrar birleşir. Ayrıca, bir insanın bir yasağı çiğnemesi başka birisini de aynı şeyi yapmaya kışkırttığı ölçüde, tıpkı bir tabunun bir insandan bir nesneye ve ondan da başka birine [nesneye veya insana] geçmesi gibi, yasaklara başkaldırının da bir salgın gibi yayıldığını kabul etmemiz gerek.

Bir tabunun çiğnenmesi, belli bir sahiplikten veya özgürlükten vazgeçmeyi içeren bir tövbeyle veya kefaretle düzeltilebildiği taktirde bu, tabu yasağına uymanın, kendi içinde arzu edilen bir şeyden vazgeçmek anlamına geldiğini kanıtlar. Bir

vazgeçişten kurtuluş, başka bir vazgeçişle dengelenir. Bu da tabu törenlerinde kefaretin [cezasını çekmenin] arınmadan daha temel bir etken olduğu sonucuna varmamıza yol açar.

Nevrotiklerin saplantılı yasaklarıyla kıyaslayarak, tabunun yapısına hangi noktalardan ışık tuttuğumuzu özetleyeceğim. Tabu, dışarıdan (bir otoriteyle) zorla empoze edilen ilkel bir yasaktır ve insanlardaki en güçlü özlemlere yöneliktir. Bu yasağı çiğneme arzusu bilinçdışında kalır; tabuya uyan insanlar, tabunun yasakladığı şeylere karşı ikircikli bir tutum sergiler. Tabuya bağlanan sihirli güç, kışkırtma yaratma kapasitesine dayanır; ve örnekler bulaşıcı olduğu ve bilinçdışındaki yasak arzu bir şeyden bir başkasına kaydığı için bir salgın gibi etkili olur. Bir tabunun ihlalinin, bir vazgeçişle [başka bir şeyden vazgeçmekle] düzeltilebilmesi gerçeği, tabuya uymanın temelinde vazgeçmenin yattığını gösterir.

(3)

Şimdi bulmak istediğimiz şey, tabu ile saplantı nevrozu arasında çizdiğimiz paralelliğe ve buna dayandırdığımız tabu görüşüne ne gibi bir değer biçeceğimizdir. Bu değerin, ortaya koyduğumuz görüşün diğerleri karşısında daha avantajlı olup olmadığına ve tabu konusunda başka türlü ulaşabileceğimizden daha net bir kavrayış sağlayıp sağlamadığına bağlı olacağı açıktır. Söylenenlerden, görüşümüzün geçerliliği konusunda yeterli kanıt gösterdiğimize inanma eğilimi duyabiliriz; yine de tabu yasaklarına ve uygulamalarına ilişkin açıklamamızı daha ayrıntılı ortaya koyarak kanıtları güçlendirmeye çalışmamız gerekiyor.

Önümüzde başka bir yol daha var. Nevrozlardan tabuya aktardığımız hipotezlerden veya bu işlemin verdiği sonuçlardan bazılarının, tabu olgularında dolaysız olarak doğrulanıp doğru-

lanamayacağını da inceleyebiliriz. Ama ne aradığımıza karar vermemiz gerek. Tabunun, şu veya bu dönemde dışsal bir otorite tarafından empoze edilen ilkel bir yasaktan kaynaklandığı iddiamızın kanıtlanamayacağı açıktır. Dolayısıyla doğrulamaya çalışacağımız şey, saplantı nevrozlarından öğrendiğimiz kadarıyla, tabunun ruhsal bileşenleri [belirleyenleri] olacaktır. Nevroz durumunda bu ruhsal etkenler konusundaki bilgileri nasıl elde ettik? Semptomlarının, özellikle de saplantılı eylemlerinin, savunma önlemlerinin ve saplantılı emirlerin [kuralların] analitik incelemesi yoluyla. *İkircikli* dürtülerden kaynaklandıklarının her türlü belirtisini gösterdiklerini, aynı anda *hem* bir arzuya *hem de* karşı arzuya karşılık geldiklerini, ya da iki karşıt eğilimden ağır basan *birisinden* yana işlediklerini bulduk. Şimdi bu ikircikliğin, yani karşıt eğilimlerin egemenliğinin, tabuya uyma davranışında da bulunduğunu göstermeyi başarırsak, ya da saplantılı eylemler gibi aynı anda her iki akıma da dışavurum kazandıran eğilimlerden bazılarına dikkati çekebilirsek, tabu ile saplantı nevrozu arasındaki belki de en önemli özellikleri olan ortak ruhsal noktayı belirlemeyi başarmışız demektir.

Daha önce de belirttiğim gibi, totemizmle ilişkisi nedeniyle iki temel tabu yasağı analize açık değildir; buna karşılık diğer bazı kurallar da ikincil bir yapıdadır ve dolayısıyla amacımız açısından yararsızdır. Çünkü tabu, etkilediği toplumlarda tipik yasama yöntemidir ve elbette tabudan daha sonra gelen toplumsal amaçlara hizmet etmektedir: örneğin kendi mal varlıklarını ve ayrıcalıklarını korumak için şefler ve rahipler tarafından empoze edilen tabularda durum budur. Yine de incelemeye tabi tutabileceğimiz çok sayıda kural [tabu] vardır. Bunlar arasından, (*a*) düşmanlara, (*b*) şeflere ve (*c*) ölülere bağlanan tabuları seçeceğim ve incelemede kullanacağım malzemeyi, Frazer'in büyük çalışması *The Golden Bough*'un ikinci kısmı olan *Taboo and the Perils of the Soul*'daki (1911b) mükemmel koleksiyondan alacağım.

(a) Düşmanlara Karşı Davranışlar

İlkel ve yarı ilkel ırkların, düşmanlarına karşı ketlemesiz bir acımasızlık sergilediklerini düşünmeye eğilimli olabiliriz. Dolayısıyla onlarda bile bir insanın öldürülmesinin, tabu kapsamına giren bir dizi kurala bağlı olduğunu öğrenmek ilgimizi epeyce çekecektir. Bu kurallar kolayca dört grupta toplanabilir. Bu kurallar (1) öldürülen düşmanın yatıştırılmasını, (2) öldürenin tabi olduğu kısıtlamaları, (3) kefaret ve aklanma eylemleri yapmasını ve (4) bazı törensel formaliteleri gerektirir. Konuya ilişkin eksik bilgilerimiz, bu uygulamanın söz konusu insanlarda ne kadar genel olduğunu kesin olarak belirlememize elvermiyor; ama bu, amacımız açısından konuyla ilgisiz bir noktadır. Şöyle veya böyle, yalıtılmış özgünlüklerle değil, yaygın uygulamalarla karşı karşıya olduğumuzu rahatlıkla varsayabiliriz.

Timor adasında bir savaş seferinden, zaferle, yenilen düşmanın kelleleriyle dönülürken uygulanan *yatıştırma* törenleri özellikle dikkate değer, çünkü seferin şefi de ağır kısıtlamalara tabidir (sf. 93'e bakın). Sefer dönüşünde, kafaları kesilen düşman ruhlarını yatıştırmak için kurban verilir. "İnsanlar, bu tür sunular ihmal edildiği zaman zafer kazananın başına kötü şeyler geleceğine inanır. Ayrıca, törenin bir yerinde, öldürülen adamın ruhuna ağıt yakan, ondan af dileyen bir şarkı eşliğinde dans edilir. 'Kellen burada olduğu için kızma,' der şarkı, 'biz daha şanssız olsaydık, bizim kellelerimiz senin köyünde olacaktı. Seni memnun etmek için kurban adıyoruz. Artık ruhun dinlenebilir ve bizi barış [huzur] içinde bırakabilir. Neden bizim düşmanımız oldun ki? Dost kalmamız daha iyi olmaz mıydı? Böylece kanın akmaz, kellen gitmezdi.'"[1] Aynı şey Celebes'teki Paloo halkı için de geçerlidir. "Savaştan dönen Galla'lar da

[1] Frazer (1911b, 166), [Gramberg'den (1872, 216) alıntı].

[Doğu Afrikalı] kendi evlerine girmeden önce öldürülen düşmanlarının cin veya koruyucu ruhlarına kurban verirler."[1]

Diğer halklar, eski düşmanlarını ölümlerinden sonra koruyuculara, dostlara ve iyiliksever insanlara dönüştürmenin bir yolunu bulmuştur. Bu yöntem, Borenolu vahşi ırklardan bazılarının yapmakla övündüğü gibi, kesilen başlara şefkatle davranmaktan oluşur. Sarawaklı Deniz Dyakları başarılı bir kelle avından dönüşte eve bir kelle getirdikleri zaman, aylarca sonra bile kelleye çok derin bir saygıyla davranılır ve dilin sahip olduğu her türlü muhabbet sözleriyle hitap edilir. En leziz yiyecekler, her türlü tatlılar ağzına tıkılır, hatta sigara bile verilir. Eski dostlarından nefret etmesi ve artık onlardan birisi olduğu için yeni ev sahiplerini sevmesi için kelleye sürekli yalvarılır. Bize bu kadar ürkütücü gelen bu törenlerin, bir alaya alma niyetiyle yapıldığını düşünmek büyük bir hata olacaktır.[2]

Kuzey Amerika'daki bazı vahşi kabilelerde, öldürülen ve kafa derisi yüzülen düşmanlar için tutulan yas gözlemcileri şaşırtmıştır. Bir Choctaw bir düşmanını öldürdükten sonra ağır kısıtlamalara tabi olduğu bir ay süreyle yas tutar; Dacotalarda da benzer uygulamalar vardır. Bir tanığın anlattığına göre, Osageler kendi ölüleri için yas tutarken, "tıpkı bir dostlarıymış gibi düşman için de yas tutacaklardır."[3]

Düşmanlarla ilgili diğer tabu uygulama türlerini ele almadan önce, açık bir itiraza değinmemiz gerekiyor. Frazer ve diğerleri, bu yatıştırma törenlerinin yeterince basit olduğu ve "ikirciklikle" hiç bir ilişkisi olmadığı temelinde bize karşı çıkacaktır. Bu insanlar, öldürülen kişinin ruhuna [hayaletine] karşı batıl bir korku besler; bu, klasik eski çağlardan bildiğimiz ve

[1] Frazer (age.), Paulitschke'den (1893-6 [2, 50, 136]) alıntı
[2] Frazer (1914, 1, 295), Low'dan (1848, [206]) alıntı.
[3] Frazer (1911b, 181), Dorsey'den (1884 [126]) alıntı.

büyük İngiliz yazar tarafından Macbeth ve III. Richard'ın kuruntuları [halusinasyonları] şeklinde sahneye aktarılan bir korkudur. Bütün yatıştırma törenleri kadar az sonra tartışacağımız kısıtlamalar ve kefaret eylemleri de mantıksal olarak bu batıl inançtan kaynaklanır. Ancak katillerini izleyen kurbanların hayaletlerinden kurtulma çabası[1] olarak açıklanabilen dördüncü bir tören türü de bu görüşü destekler. Buna ek olarak, söz konusu ilkeller de ölen düşmanların hayaletlerinden korktuklarını açıkça kabul eder ve tartıştığımız tabu uygulamalarını bunlara bağlarlar.

Gerçekten de açık olan bu itiraz, konuyu tamamen kapsamış olsaydı, açıklama bulma çabasına gerek kalmazdı. Bunu daha sonra ele alacağım; şimdilik önceki tabu tartışmalarımıza dayalı hipotezden çıkarılan seçenek bir görüşü ortaya koymakla yetineceğim. Bütün bu kural ve törenlerden çıkarmamız gereken sonuç, düşmanlarına karşı dile getirdikleri dürtülerin salt düşmanca olmadığıdır. Bunlar ayrıca pişmanlığın, düşmana duyulan hayranlığın ve onu öldürmeden ötürü çekilen vicdan azabının da dışavurumlarıdır. Tanrılar tarafından yasalar konulmadan uzun süre önce bu ilkel insanların yaşayan bir emre [ahlaki kurala] sahip oldukları kanısına direnmek zordur: "Öldürmeyeceksin." Bu, ihlali cezasız kalmayacak bir kuraldır.

Gelin şimdi de diğer tabu tören gruplarına bir göz atalım. Galip gelen ve düşmanını öldüren birisinin tabi olduğu *kısıtlamalar* olağandışı ölçüde sık ve kural olarak ağırdır. Timor'da (yukarıda anlatılan yatıştırma törenlerine bakın), seferin liderinin, "hemen evine dönmesi yasaktır. Onun için özel bir kulübe hazırlanır, o kulübede iki ay süreyle kalmak ve bedensel ve ruhsal arınmadan geçmek zorundadır. Bu süre içinde karısına

[1] Frazer (1911b, 169-74). Bu törenler, kabuklara vurmaktan, bağırıp haykırmaktan ve müzik aletleriyle gürültü çıkarmaktan, vb. ibarettir.

gidemez, kendini besleyemez; yiyeceklerin bir başkası tarafından onun ağzına konması gerekir."[1] Bazı Dyak kabilelerinde başarılı bir seferden dönen erkekler, birkaç gün kendi başlarına kalmak ve çeşitli yiyeceklerden uzak durmak zorundadır; demire dokunamazlar, kadınlarla ilişki kuramazlar. Yeni Gine yakınlarındaki Logea'da "düşmanları öldüren veya öldürülmesine yardımcı olan erkekler, kendilerini bir hafta süreyle evlerine kapatır. Karılarıyla ve arkadaşlarıyla her türlü ilişkiden kaçınmaları gerekir; ayrıca yiyeceklere elleriyle dokunamazlar. Sadece, özel çömleklerde pişirilen sebze yemekleri yiyebilirler. Bu kısıtlamaların amacı, erkekleri, öldürülenin kanının kokusuna karşı korumaktır; çünkü kanı koklamaları halinde hastalanıp öleceklerine inanırlar. Güney doğu Yeni Gine'deki Toaripi veya Motumotu kabilesinde birisini öldüren bir erkek, karısına yaklaşamaz, yiyeceklere dokunamaz. Sadece bazı yiyecekleri yiyebilir ve yemeği başkaları tarafından yedirilir. Bu törenler yeni aya kadar devam eder." (Frazer, 1911b, 167.)

Frazer'in, adam öldürenlere uygulanan kısıtlamalar konusunda verdiği örneklerin tamamını vermeye kalkışmayacağım. Sadece, tabu özelliğinin özellikle belirgin olduğu, ya da kısıtlamalara kefaret, arınma ve diğer törenlerin eşlik ettiği birkaç olaya daha değineceğim.

"Alman Yeni Gine'sindeki Monumbolar arasında savaşta bir düşmanı öldüren herkes 'kirli' olur." (Bu, aybaşı kanaması veya loğusalık dönemindeki kadınlar için kullanılanla aynı terimdir.) "Uzun süre erkekler kulübünde kalması gerekir, bu arada diğer köylüler çevresinde toplanır ve dans ve şarkıyla zaferini kutlar. Hiç kimseye, hatta kendi karısına ve çocuklarına bile dokunamaz; dokunduğu takdirde vücutlarının yarayla kaplanacağına

[1] Frazer (1911b, 166), Müller'den (1857 [2, 252]) alıntı.

inanılır. Yıkanarak ve diğer arınma törenlerini yaparak tekrar temiz olur." [Age., 169.]

"Kuzey Amerika'daki Natchezler arasında, ilk kafa derisini yüzen genç savaşçıların, altı ay boyunca bazı perhiz kurallarına uyması gerekir. Karılarıyla yatamazlar, et yiyemezler; tek gıdaları balık ve pudingdir... Bir Choctaw düşmanını öldürüp kafa derisini yüzdükten sonra bir ay süreyle yas tutar ve bu süre içinde saçını tarayamaz, başının kaşınması durumunda bunu ancak bu amaçla bileğine bağladığı bir odun kıymığıyla yapabilir." [Age., 181.]

"Bir Pima Kızılderilisi bir Apaçiyi öldürdüğü zaman katı arınma ve tövbe törenleri yapmak zorunda kalır. On altı gün boyunca ete veya tuza dokunamaz, ateşe bakamaz, birisiyle konuşamaz. Ormanda tek başına yaşar, orada onu az bir yiyecekle besleyen yaşlı bir kadın bekler. Sık sık ırmakta yıkanır ve (bir yas işareti olarak) kafasını çamura bular. On yedinci günde adamın ve silahlarının arındırılması için topluca bir tören yapılır. Pima Kızılderilileri öldürme tabusunu, düşmanlarından daha ciddiye aldıkları ve onlar gibi kefaret ve arınmayı seferin sonuna kadar ertelemedikleri için, ahlaki katılıkları, ya da başka bir ifadeyle dindarlıkları, savaşçı kapasitelerine büyük ölçüde zarar vermiştir. Olağanüstü cesaretlerine rağmen, Amerikalılar, Apaçilere karşı girişilen operasyonlarda müttefik olarak yetersiz kaldıklarını görmüşlerdir." [Age., 182-4.]

Düşmanların öldürülmesinden sonraki kefaret ve arınma törenlerinin ayrıntıları ve çeşitlemeleri, daha derin bir araştırma açısından ne kadar ilginç olursa olsun, bu noktada keseceğim, çünkü buradaki amacımız açısından alabileceğimiz pek fazla bir şey yok. Bugüne kadar gelen profesyonel cellatların geçici veya sürekli tecrit edilmesi uygulamasının bu bağlama ait olabilece-

ğini varsayabilirim. Ortaçağ toplumundaki celladın konumu, tabunun vahşilerdeki işleyişine ilişkin iyi bir tablo sunar.[1]

Bütün bu yatıştırma, kısıtlama, kefaret ve arınma törenlerinin kabul edilen açıklamasında iki ilke birleşir: tabunun öldürülen insandan, onunla ilişkili her şeye bulaşması ve öldürülen kişinin hayaletinden korkulması. Bu iki etkenin, tören açıklamasında nasıl birleştirileceği, eşit ağırlıkta değerlendirilip değerlendirilemeyecekleri, birinin temel [birincil] diğerinin ise tali [ikincil] olup olmadığı ve eğer böyleyse hangisinin temel olduğu soruları cevapsız kalır; cevap bulmak gerçekten de zor olacaktır. Öte yandan biz, bütün bu törenleri düşmana yönelik duygusal ikircikliğe dayandıran kendi görüşümüzün *birliğini* [bütünleştiriciliğini] vurgulayabiliriz.

(b) Yöneticilerle İlgili Tabu

İlkel insanların şeflerine, krallarına ve rahiplerine yönelik tutumu, çelişik olmaktan çok tamamlayıcı olan iki temel ilkeyle belirlenir. Bir yöneticinin "sadece korunmaması, ayrıca ona karşı da korunulması gerekir." (Frazer, 1911b, 132.) Bu iki amaç da sayısız tabu kuralıyla güvenceye alınır. Kişinin kendini yöneticilere karşı korumasının nedenini biliyoruz. Çünkü onlar, elektrik yükü gibi temasla iletilen ve ölüm getiren, benzer bir yükle korunmayan herkesi yok eden gizemli, tehlikeli, sihirli bir gücün taşıyıcılarıdır. Dolayısıyla bu tehlikeli kutsal varlıkla doğrudan veya dolaylı bir temastan kaçınılır; ve eğer kaçınılamıyorsa, korkulan sonuçlardan kurtulmak için bir tören yapılır. Örneğin Doğu Afrikalı Nubalar, "kutsal krallarının evine girdikleri taktirde öleceklerine inanırlar; ama sol omuzlarını indirip kralın elini omuzlarına koymasını sağlayarak ihlalin ceza-

[1] Bu uygulamalara ilişkin diğer örnekler, Frazer'in çalışmasının (1911b, 165-90) "Tabu Katiller" başlıklı bölümde bulunabilir.

sından kurtulabilirler." [Agy.] Burada, kralla temasın yarattığı tehlikeye karşı çarenin ve korunmanın, yine kralla temas olması gibi ilginç bir olguyla karşı karşıyayız. Ne var ki burada, çare olarak kralın iradesiyle dokunması ile ona dokunulmasının yarattığı tehlike arasında bir tezat olduğuna kuşku yok; bu, kralla pasif ve aktif bir ilişki arasındaki bir tezattır.

Kraliyetin iyileştirici gücüne örnek bulmak için vahşilere gitmeye gerek yok. Pek de uzak olmayan bir geçmişte, İngiltere kralları, "Kralın Laneti" olarak bilinen sıracayı[1] iyileştirme gücüne sahipti. Kraliçe Elizabeth I, bu kraliyet ayrıcalığını halefl erinden daha az kullanmamıştı. I. Charles'in, 1633'te yüz hastayı bir dokunuşta iyileştirdiği söylenir. Ama kraliyetin sıracayı iyileştirmesinin doruğa ulaşması, ahlaksız oğlu II. Charles'in yönetiminde monarşinin tekrar iktidara gelmesiyle olmuştur. Krallığı döneminde yüz bin insana dokunmakla ünlenmiştir. Çare arayanların oluşturduğu kalabalıklar öyle büyük oluyormuş ki bir keresinde iyileşmeye gelenlerden altı veya yedisi ayak altında ezilerek ölmüş. Stuarts'ın tahttan indirilmesinden sonra İngiltere Kralı olan Orange'lı kuşkucu William, bu büyülü uygulamaları reddetmişti. Sadece bir kez ellerini bir hastanın üzerine koymaya ikna edilmişti, o zaman bile hastaya şöyle demekten geri durmamıştı: "Tanrı sana daha çok sağlık ve anlam verir." (Frazer, 1911a, 1, 368-70).

Aşağıdaki öyküler, kasıtsız da olsa, kralla veya ona ait herhangi bir şeyle aktif temasın ürkütücü sonuçlarına bir kanıt oluşturur. "Bir keresinde, büyük bir saygınlığa sahip bir Yeni Zelanda şefi, akşam yemeğinin artıklarını yol kenarında bırakır. Şef gittikten sonra oraya gelen cesur, aç bir köle yemek artıklarını görür, oturup iştahla yemeye başlar. Ama daha yemeği bitirmeden onu izleyen ve korkudan donakalan birisi yediği şeylerin şefin artıkları olduğunu söyler." Güçlü, cesur bir adamdır,

[1] [Lenf bezi tüberkülozu.]

ama "kısa süre sonra, karnında olağandışı kasılmalar belirdiği duyulur ve adam aynı gün güneş batarken ölür."[1] "Meyve yiyen bir Maori kadınına, meyvenin tabu olan bir yerden toplandığı anlatılınca, kutsallığı böylece kirlenen şefin ruhunun kendisini öldüreceğini haykırır. Olay öğlenden sonra olur ve kadın, ertesi gün öğlen olmadan ölür."[2] "Bir Maori şefinin kav çakmak kutusu, insanları öldürmenin bir aracı gibiydi; çünkü kutuyu kaybediyor, bulanlar pipolarını yakmak için kullanıyor, kime ait olduğunu öğrenince de korkudan ölüyorlardı."[3]

Şefler ve rahipler gibi tehlikeli insanları toplumun kalanından tecrit etme —çevrelerine, onları erişilmez kılan bir set çekme— ihtiyacı duyulması bizi şaşırtmaz. Başlangıçta tabuya uymak için çekilen bu setin, bugün saray âdabı biçiminde yaşadığını anlamaya başlayabiliriz.

Ama belki de yöneticilerle ilgili bu tabunun büyük bir bölümü, onlara *karşı* korunma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Ayrıcalıklı insanlara özel davranılmasının ikinci nedeni — *onları* tehlikeye karşı koruma ihtiyacı— tabuların yaratılmasında ve saray âdabının ortaya çıkmasında açık bir rol oynamıştır.

Kralı her türlü tehlikeye karşı koruma ihtiyacı, ister iyiye ister kötüye olsun, egemenliği altındaki insanlar için taşıdığı büyük önemden kaynaklanır. Kesin anlamda konuşacak olursak, varoluş seyrini düzenleyen odur. "İnsanlar, meyveleri yetiştiren yağmur ve güneş için, gemilerini kıyıya getiren rüzgar için, hatta ayakları altındaki toprak için ona şükran borçludur." (Frazer, 1911b, 7.)

Vahşi insanlardaki bu kurallar, sadece tanrılara özgü yararlar sağlayan bir güce ve kapasiteye sahiptir; bu, uygarlığın son-

[1] Frazer (1911b, 134-5), bir Pakeha Maori'den (1884 [96]) alıntı.
[2] Frazer (agy.), Brown'dan (1845 [76]) alıntı.
[3] Frazer (agy.), [Taylor'dan (1870,164) alıntı].

raki evrelerinde sadece en aşağılık saray mensuplarının sahipmiş gibi davrandığı bir güçtür.

Bu kadar sınırsız bir güce sahip insanların, tehlikelere karşı böylesine özenle korunma ihtiyacı duymaları bize kendi içinde çelişkili gibi gelecektir; ancak ilkel insanların kraliyet şahsiyetlerine yönelik davranışlarındaki tek çelişki bu değildir. Çünkü bu insanlar, güçlerini gereğince kullanmasını sağlamak için krallarını gözlemeyi de gerekli görmektedir; iyi niyetinden veya düşünceliliğinden hiç de emin değillerdir. Dolayısıyla kralı çevreleyen tabu törenlerinin nedenleri arasında bir güvensizlik ögesi de bulunabilir. "Eski krallıkların," diye yazıyor Frazer (1911b, 7), "insanların sadece hükümrana hizmet etmek için varolduğu birer despotizm olduğu fikri, ele aldığımız monarşiler için kesinlikle geçerli değildir. Tersine, buradaki hükümran sadece tebaası [halkı] için vardır; yaşamı sadece, halkının yararı için doğanın seyrini düzenleyerek görevlerini yerine getirdiği sürece değerlidir. Bunu yapamadığı an, o güne kadar ona gösterilen saygı ve özen ortadan kalkar ve nefret ve aşağılamaya dönüşür; tahttan indirilir, rezil edilir ve eğer canını kurtarabilirse minnet duyar. Bir gün tanrı gibi tapılırken ertesi gün bir suçlu gibi öldürülür. Ama halkın bu değişen tavrında dengesizlik veya tutarsızlık söz konusu değildir. Tersine, davranışları tamamen tutarlıdır. Eğer kralları onların tanrısıysa, koruyucuları da olması gerekir; ve eğer koruyamazsa, bunu yapacak başka birisine yol açması gerekir. Ne var ki beklentilerine cevap verebildiği sürece, ona gösterecekleri hürmet ve özenin sınırı yoktur. Böyle bir kral, bir tören âdabından, yasaklardan ve kurallardan oluşan bir ağla çevrili bir yaşam sürer; burada amaç onun kutsallığını, konforunu artırmak değil, doğanın uyumunu bozarak kendini, halkını ve evreni ortak bir felakete sürükleyebilecek davranışlara girmesini engellemektir. Bu kural ve törenler, konforunu artırmak şöyle dursun, her hareketini engelleyerek

özgürlüğünü ortadan kaldırır ve çoğu durumda korumaya çalıştıkları yaşamını onun için bir yüke, bir üzüntüye dönüştürür."

Kutsal bir yöneticinin, tabu törenleriyle bu şekilde zincire vurulup felç edilmesine ilişkin en çarpıcı örneklerden birisi, geçen yüzyıllarda Japon Mikado'nun yaşam tarzında bulunabilir. İki yüz yılı aşkın bir süre önce yazılan bir raporda yazıldığına göre Mikado, "yere ayaklarıyla basmasının onuruna ve kutsallığına yakışmayacağını düşünür; bu nedenle bir yere gitmek istediği zaman omuzlarda taşınması gerekir. Kutsal kişiliğini açık havaya maruz bırakmaması gerekir; güneşin başının üstünde parlamaya değmediği düşünülür. Vücudunun her yerine öylesine kutsal bir özellik atfedilir ki ne saçını, ne sakalını, ne de tırnaklarını kesmeye cesaret edemez. Ama çok kirlenmemesi için geceleri onu uykudayken temizleyebilirler; çünkü, derler, o sırada vücudundan alınan şey ondan çalınmış olur ve böyle bir hırsızlık onun kutsallığını veya onurunu zedelemez. Eski zamanlarda her sabah birkaç saat süreyle başında imparatorluk tacıyla tahtında oturmak zorundaydı; ama ellerini, ayaklarını, başını veya gözlerini, ya da vücudunun herhangi bir kısmını kımıldatmadan, bir heykel gibi oturmak zorundaydı, çünkü bu yolla imparatorluğundaki barışı ve dinginliği koruyabildiğine inanılıyordu; çünkü talihsizlik eseri sağa sola döndüğü, ya da çevresindeki bir yere uzun süre baktığı zaman bir savaşın, kıtlığın, yangının veya başka tür bir felaketin ülkeyi kasıp kavuracağından korkuluyordu.[1]

Barbar kralları çevreleyen tabulardan bazıları, katillere uygulanan kısıtlamaları hatırlatır. Örneğin Güney Afrika'da, "Aşağı Gine, Cape Pardon yakınlarındaki Shark Point'te rahip kral Kukulu korulukta tek başına yaşar. Bir kadına dokunamaz, evinden ayrılamaz; gerçekten de, üstünde otururak uyumak zorunda olduğu iskemlesinden bile ayrılamaz, çünkü yere uzandı-

[1] Kaempfer (1727 [1, 150]), Frazer tarafından (1911b, 3) alıntı.

ğı taktirde hiç rüzgar esmeyecek ve denizcilik etkinlikleri sona erecektir. Kral fırtınaları düzenler ve genel olarak atmosferi düzgün ve dengeli bir durumda tutar." Aynı yazar, Loango için (dünyanın aynı bölgesinde), kral ne kadar güçlüyse, uymak zorunda olduğu tabuların da o kadar çok olduğunu söylüyor.[1] Tahtın varisi de bebeklikten itibaren bu tabulara tabidir; yaşı ilerledikçe tabu sayısı da artar ve tahta çıktığı anda bu tabuların altında boğulur.

Kral ve rahiplerin kutsallığıyla ilgili tabuların tanımında ayrıntıya inmeye yerimiz elvermiyor; ama buna ihtiyacımız da yok. Ben sadece, hareket özgürlüğü ve diyet [beslenme] üzerine getirilen kısıtlamaların oynadığı temel role dikkati çekeceğim. Ne var ki çok daha yüksek bir kültür düzeyine sahip uygar toplumlarda görülen iki tabu töreni örneği, bu ayrıcalıklı şahsiyetlere temasın kullandığı eski uygulamaların ne kadar tutucu bir etkiye sahip olduğunu gösterir.

Eski Roma'daki yüce Jüpiter rahibi Flamen Dialis, çok sayıda tabuya uymak zorundaydı. "Ata binemez, hatta dokunamaz, silahlı orduya bakamaz, kırık olmayan bir yüzüğü takamaz, giysilerinde düğüm olamazdı;... buğday ununa, mayalı ekmeğe dokunamazdı; keçiye, köpeğe, çiğ ete, fasulyeye, sarmaşığa dokunamaz, hatta adlarını bile anamazdı;... saçları sadece özgür bir insan tarafından bronz bir bıçakla kesilebilirdi ve kesilen saç ve tırnaklarının şanslı bir ağacın altına gömülmesi gerekiyordu;... bir cesede dokunamazdı;... açık havada giysilerini çıkaramazdı," vesaire. "Karısı Flaminica da hemen hemen aynı kuralların yanı sıra kendi kurallarına da uymak zorundaydı. Yunan [Grek] denen merdiven türünü üç basamaktan daha yukarı çıkamazdı; festivalde saçını tarayamazdı; ayakkabı derisi kendiliğinden ölen bir hayvana ait olamazdı, sadece öldürülen veya kurban edilen bir hayvandan alınabilirdi; gök gürültüsü duyduğu zaman,

[1] Frazer (1911b, 5 ve 8), Bastian'dan (1874-5 [1, 287 ve 355]) alıntı.

bir kefaret kurbanı sununcaya kadar tabu oluyordu." (Frazer, 1911b, 13.)

Eski İrlanda kralları, son derece tuhaf bir dizi kısıtlamaya tabiiydi. Bunlara uyulduğu taktirde ülke her türlü mutluluğa gark olacaktı, ama ihlal edildiği zaman her türlü felaket beklenebilirdi. Bu tabuların tam bir listesi, 1390 ve 1418 tarihlerini taşıyan en eski yazılı nüshalardan ikisi olan *Book of Rights*'ta yer almaktadır. Yasaklar çok ayrıntılıdır ve belli zamanlarda belli yerlerle ilgilidir: örneğin kral haftanın belli bir gününde belli bir kasabada kalamaz; günün belli bir saatinde belli bir ırmaktan geçemez; belli bir ovada dokuz günden fazla kamp kuramazdı, vs. (Frazer, 1911b, 11.)

Birçok vahşi halk arasında, rahip kralları çevreleyen bu tabu kısıtlamalarının ağırlığı, tarihsel açıdan önemli olan ve bizim bakış açımızdan özel bir ilgi uyandıran sonuçlara yol açmıştır. Konumlarının saygınlığı kıskanılacak bir şey olmaktan çıkmış ve bu göreve önerilen kişiler bundan kaçmak için olası her yola başvurmuştur. Örneğin Ateş ve Su krallıkları bulunan Kamboçya'da sık sık, varislere bu ayrıcalıkları zorla kabul ettirme gereği duyulmuştur. Kuzey Pasifik'te bir kıyı adası olan Niue, ya da diğer adıyla Vahşi Ada'daki monarşi fiilen son bulmuştur, çünkü hiç kimse bu sorumlu ve tehlikeli görevi kabullenmeye razı edilememiştir. "Batı Afrika'nın bazı yerlerinde kral öldüğü zaman varisini belirlemek için gizli bir aile toplantısı yapılır. Seçilen kişi ani bir hareketle yakalanır, bağlanarak fetiş evine atılır ve tacı kabul edinceye kadar orada hapis tutulur. Veliaht bazen ona verilmesi düşünülen onurdan [tahttan] kaçınmanın bir yolunu bulur. Gaddar bir şef, kendisini tahta oturtma çabalarına zor kullanarak direnmeye kararlı bir şekilde sürekli silahlı dolaşmasıyla ünlenmiştir."[1] Sierra Leone yerlileri arasında krallık

[1] Frazer (1911b, 17), Bastian'dan (1874-5 [1, 354 ve 2, 9]) alıntı.

tacını kabul etmeye karşı gönülsüzlük öylesine artmıştır ki kabilelerin çoğu kral olarak yabancıları seçmek zorunda kalmıştır.

Frazer (1911b, 17-25), tarihin akışı içinde sonunda özgün [başlangıçtaki] rahip krallığın ruhani ve geçici güçler olarak bölünmesi gerçeğini bu koşullara bağlıyor. Kutsal görevlerinin yüküyle ezilen krallar, gerçek işlerdeki egemenliklerini uygulayamaz duruma geliyor ve bunlar, krallığın ayrıcalıklarından vazgeçmeye hazır olan aşağı, ama pratik kişilerin ellerine bırakılıyordu. Böylece bu insanlar geçici [dünyalık] hükümdarlar olurken, pratik öneminden yoksun kalan ruhani üstünlük, eski tabu krallarda kalıyordu. Bu hipotezin eski Japonya tarihinde ne ölçüde doğrulama bulduğu bilinen bir gerçek.

İlkel insanların hükümdarlarıyla olan ilişkilerinin genel bir özetini çıkaracak olursak, bunlara ilişkin bir tanımdan, psikanalitik bir kavrayışa geçmenin pek zor olmamasını bekleriz. Bu ilişkiler karmaşık ve çelişkilidir. Hükümdarlara büyük ayrıcalıklar tanınmıştır, bu da diğer insanlara uygulanan tabu yasaklarıyla tam olarak çakışır. Onlar ayrıcalıklı insanlardır: diğerlerine tabu yoluyla yasak olan şeyleri yapabilir veya kullanabilirler. Ne var ki bu özgürlüğe karşılık olarak, sıradan insanların muaf olduğu daha başka tabularla kısıtlandıklarını görürüz. Burada ilk tezatla —neredeyse bir çelişkiyle— yani, aynı bireyin hem daha özgür hem de daha kısıtlı olması gerçeğiyle karşı karşıyayız. Yine olağandışı büyü gücüne sahip oldukları düşünülür, bu nedenle insanlar onlara veya eşyalarına temas etmekten korkar, ama öte yandan da aynı temastan en yararlı sonuçlar beklenir. Burada da özellikle çarpıcı olan bir diğer çelişki buluruz; ama daha önce de gördüğümüz gibi bu ancak görünürde bir çelişkidir. Kralın kendisinden kaynaklanan temaslar iyileştirici ve koruyucudur; tehlikeli temaslarsa sıradan insanların krala veya eşyalarına dokunmasıdır (belki de saldırganlık dürtülerini çağrıştırabildiği için). Kolayca çözülemeyen başka

bir çelişki de, hükümdarın, Doğa güçleri üzerinde büyük bir otorite sahibi olduğuna inanılması, ama öte yandan da tehlikeye karşı büyük bir dikkatle —sanki onca şey yapabilen gücü bunu başaramazmış gibi— korunması gerçeğinde yatmaktadır. Yöneticinin, büyük güçlerini doğru, yani halkının yararı ve kendi korunması için kullanılacağına güvenilmemesi durumu daha da zorlaştırır. Dolayısıyla insanlar ona güvenmez ve onu gözaltında tutmakta kendini haklı görür. Kralın yaşamının tamamının tabi olduğu tabular âdabı, bütün bu koruma amaçlarına aynı anda hizmet eder: tehlikeler karşısında hem kendini hem de halkını koruması.

İlkel insanların yöneticilerine yönelik karmaşık ve çelişkili tutumunu aşağıdaki gibi açıklamak inandırıcı gözükmektedir. Batıl inançlar ve diğer nedenlerle çeşitli dürtüler krallarla ilişkilerde dile gelir; ve bu dürtülerden her birisi diğerlerini dikkate almaksızın aşırı bir noktaya kadar gelişir. Bu da çelişkilere yol açar; din veya "sadakat" gibi konular son derece uygar birisini ne kadar az rahatsız ediyorsa, bu çelişkiler de ilkel insanı o kadar az rahatsız eder.

Buraya kadar tamam; ama psikanaliz tekniği, sorunu daha derinlemesine incelememizi ve bu farklı dürtülerin ayrıntılarına inmemizi mümkün kılar. Bu olguları, bir nevrozdaki semptomların bir parçasını oluşturuyormuş gibi analize tabi tuttuğumuz taktirde, tabu törenlerinin nedeni olarak gösterilen aşırı tedirginliği ve özeni başlangıç noktası olarak almamız gerekir. Bu tür aşırı özen [dikkat], nevrozlarda, özellikle de karşılaştırmamıza temel olan saplantı nevrozlarında oldukça yaygındır. Bunun kökenini oldukça net bir şekilde anlamaya başlamıştık. Bu, ağır basan bir sevgi duygusunun yanı sıra, tersi, ama bilinçsiz bir düşmanlık akımı bulunduğu durumlarda ortaya çıkar; bu, ikircikli bir duygusal tutumun tipik örneğine karşılık gelen bir durumdur. Düşmanlık daha sonra şefkatteki [sevecenlikteki] aşırı bir yoğunlaşmayla susturulur ve bu da

dikkat olarak dile gelir ve zorlanımlı bir yapı kazanır, çünkü başka türlü bastırmaya konu karşıt duygu akımını bilinçdışında tutma işini başaramayacaktır. Her psikanalist kendi deneyimlerinden, en olmayacak durumlarda bile —örneğin çocukla annesi, ya da birbirine düşkün evli bir çift arasındaki bağlılıklarda— bu dikkatli aşırı sevecenlik açıklamasının geçerli olduğunu bilir. Şimdi bunu ayrıcalıklı insanların durumuna uygulayacak olursak, onlara karşı hissedilen saygıya, hatta putlaştırmaya ek olarak, bilinçdışında buna karşıt yoğun bir düşmanlık duygusu bulunduğunu; aslında beklediğimiz gibi bir duygusal ikirciklik durumuyla karşı karşıya olduğumuzu anlarız. Kraliyet tabularındaki şaşmaz bir öğe olduğu anlaşılan güvensizlik, aynı bilinçsiz düşmanlığın daha dolaysız bir diğer dışavurumu olacaktır. Gerçekten de, farklı insanlar arasındaki bu türden bir çatışmanın sonuçlarındaki çeşitlilik nedeniyle, bu düşmanlığın çok daha açıkça görüldüğü örnekler bizi çıkmaza sokmaz. "Krallarını seçimle atayan Sierra Leone'li vahşi Timmeler," diyor Frazer, "taç giyme töreninin arifesinde ona dayak atma hakkını saklı tutarlar; ve bu yasal ayrıcalıklarını öylesine yürekten iyi niyetle uygularlar ki bazen mutsuz morarşist [kral] tahta çıktıktan sonra uzun süre yaşamaz. Dolayısıyla büyük şefler bir adamdan hoşlanmadıkları ve ondan kurtulmak istedikleri zaman onu kral seçerler."[1] Ne var ki bu tür belirgin durumlarda bile düşmanlık açıkça kabul edilmez, bir törenle maskelenir.

İlkel insanların yöneticilerine yönelik tutumunun başka bir yanı da, genelde nevrozlarda ortak olan, ama zulüm [eziyet edilme] kuruntuları olarak bilinen durumlarda açığa çıkan bir süreci hatırlatır. Hastanın yaşayabileceği her türlü nahoş olaydan sorumlu tutmayı kolaylaştırmak için, belli bir insanın önemi büyük ölçüde abartılır ve mutlak gücü olmayacak derecede

[1] Frazer (1911b, 18), Zweifel ve Moustier'den (1880 [28]) alıntı.

gözde büyütülür. Krallarına yağmur, güneş, rüzgar ve havayı kontrol etme gücü atfeden ve Doğa başarılı bir av veya zengin bir hasat beklentilerini boşa çıkardığı için onları tahttan indiren veya öldüren ilkeller de nevrotiklerle aynı şekilde davranır. Paranoidlerin eziyet edilme kuruntularını dayadıkları model, çocukla baba arasındaki ilişkidir. Bir oğlan çocuğun babasına ilişkin tablosu sürekli olarak bu türden aşırı güçlerle süslenir; ve babaya yönelik güvensizliğin, ona duyulan hayranlıkla yakından ilişkili olduğu görülür. Bir paranoid, çevresindeki insanlardan birisini bir "zalime" dönüştürdüğü zaman, onu bir baba katına çıkarmaktadır: böylece onu bütün talihsizlikleri için suçlayabileceği bir konuma getirir. Böylece, ilkellerle nevrotikler arasındaki bu ikinci benzetme, ilkel bir insanın yöneticisine yönelik tutumunun büyük ölçüde çocuğun babasına yönelik çocuksu tutumundan kaynaklandığı gerçeğini görmemizi sağlar.

Ama tabu yasaklarıyla nevrotik semptomları eşitleme çabamızda en güçlü desteği, kraliyet konumu üzerindeki etkilerini tartıştığımız tabu törenlerinin kendilerinde buluruz. Yarattıkları sonuçlara başlangıçtan niyetlenildiğini kabul etmeye hazır olduğumuz an, bu törenler, çifte anlamlarını ve ikircikli duygulardan kaynaklanışlarını şaşmaz bir şekilde ortaya vurur. Tabu, kralı seçip bütün sıradan ölümlülerin üstüne çıkarmakla kalmaz, onun varoluşunu bir ıstıraba, dayanılmaz bir yüke dönüştürür ve onu hükümranlığı altındakilerden çok daha kötü bir esarete indirger. O halde burada, bastırılan dürtüyle bastıran dürtünün aynı anda ve ortak bir doyum bulduğu nevrotik saplantılı eylemin tam bir karşılığını buluruz. Saplantılı eylem *görünürde* yasaklanan eyleme karşı bir korumadır; ama bizim açımızdan *gerçekte* yasak eylemin bir tekrarıdır. "Görünürde" ifadesi, ruhsal yapının *bilinçli* kısmı için, "gerçekte" ise *bilinçsiz* kısmı için geçerlidir. Aynı şekilde, kralların tören tabusu *görünürde* kendileri için en yüce onur ve korumadır, oysa *gerçekte* yücelikleri

için bir cezadır, hükümranlıkları altındaki insanlar tarafından alınan bir intikamdır. Sancho Panza'nın kendi adasının Valisi olduğu dönemdeki yaşantıları (Cervantes tarafından anlatıldığı kadarıyla), bu saray âdabı görüşünün, duruma uygun tek görüş olduğuna inanmasına yol açmıştır. Çağdaş kralların ve yöneticilerin konuya ilişkin görüşlerini öğrenebilseydik, birçoğunun ona katıldığını görebilirdik.

Yöneticilere yönelik duygusal tutumun neden böylesine güçlü bilinçdışı düşmanlık öğeleri içerdiği sorusu, çok ilginç olan, ancak bu incelemenin sınırlarını aşan bir sorundur. Az önce, çocuğun babasına yönelik duygular kompleksinin —baba kompleksinin— burada önemli bir rol oynadığını söylemiştim; buna ek olarak, eski krallık tarihi konusunda elde edilecek daha fazla bilginin bu konu üzerine belirleyici bir ışık tutacağını söyleyebilirim. İlk kralların, kısa bir hükümranlıktan sonra, kutsal festivallerde tanrının temsilcileri olarak kurban edilen yabancılar olduğunu varsayan Frazer (1911a), kendisinin de kabul ettiği gibi tam anlamıyla kesin olmasa da etkileyici nedenler ortaya koymuştur. Kralların evrim seyri, Hıristiyanlık mitlerini de etkilemiş olabilir.

(c) Ölülere Yönelik Tabu

Ölülerin güçlü birer hükümdar olduğunu biliyoruz; ama onlara düşman muamelesi yapıldığını öğrenmek bizi şaşırtabilir.

Enfeksiyon benzetmesine dönecek olursam, ölü tabusu en ilkel halklar arasında özellikle katıdır. Bu her şeyden önce ölüyle teması izleyen sonuçlarda ve yas tutanlara yönelik davranışlarda dışavurulur.

Maoriler arasında, bir cesede dokunan veya gömülmesine yardım eden birisi en yüksek dereceden kirlidir ve çevresiyle ilişki kurması neredeyse tamamen kesilir, ya da deyiş yerindeyse boykot edilir. Hiç bir eve giremez, hiç kimseye dokunamaz, aksi taktirde onlara da bulaştırır. Hatta kirlilikleri nedeniyle ya-

rarsız olan elleriyle yiyeceklere dokunamaz bile. "Yiyecekler onun için yere bırakılır ve o oturur veya diz çöker ve ellerini dikkatle arkadan bağlayarak, elinden geldiğince yemeye çalışır. Bazı durumlarda bir başkası, uzaktan, tabu adama dokunmadan besler; ama besleyen kişi de diğerinden pek aşağı kalır yanı olmayan ağır kısıtlamalara tabidir. Nüfusu kalabalık hemen her köyde, bu tür kirli işleri yaparak zar zor bir şeyler kazanan aşağıdan da aşağılanan bir zavallı bulunur." Sadece o "ölüye karşı... son görevini yapanlara bir kol mesafesi kadar uzaktan eşlik edebilir. Ve ürkütücü yalnızlık süresi biten yaslı kişi tekrar insanlara karışır, ama bu arada tecrit sırasında kullandığı bütün çanak-çömlek, giydiği bütün elbiseler dikkatle imha edilir." [Frazer, 1911b, 138.]

Ölüyle fiziksel teması izleyen tabu törenleri, Polenezya ve Melanezya'nın tamamında, Afrika'nın da bir bölümünde tamamen aynıdır. En düzenli görülen özellik, bu tür bir teması olan kişilerin yiyeceklere dokunma yasağı ve bu nedenle bir başkası tarafından beslenme gereğidir. Polenezya'da (rapor sadece Hawaii ile ilgili olabilse de) rahip kralların kutsal işlevlerini yerine getirirken aynı kısıtlamaya tabi olmaları ilginçtir.[1] Tonga'da ölü tabusu, tabuya konu olan kişinin tabu gücüne bağlı olarak yasağın derecesinin değişmesine özellikle açık bir örnek sunar. Örneğin şefin ölüsüne dokunan birisi on ay süreyle kirlidir; ama dokunan kişi bir şefse, ölen kişinin konumuna bağlı olarak sadece üç, dört veya beş ay tabu olur; ancak ölen kişinin "büyük kutsal şef" olması halinde en büyük şef bile on ay boyunca tabu olacaktır. Bu yerliler, tabu yasağını çiğneyenlerin mutlaka hastalanıp öleceğine yürekten inanır; gerçekten de buna öylesine inanırlar ki, bir gözlemcinin kanısıyla, "hiç bir yerli tersini kanıtlayacak bir deney yapmaya kalkışmamıştır."[2]

---

[1] Frazer (agy.) [Ellis'ten (1832-6, 4, 388) alıntı].
[2] Frazer (1911b, 140), Mariner'den (1818 [1, 141]) alıntı.

Bakış açımızdan daha ilginç olsa da, temelde aynı yasaklar ölüyle sadece mecazi anlamda temas edenler için de geçerlidir: ölen kişinin yas akrabaları, dullar. Şu ana dek değindiğimiz törenler, sadece tabunun şiddeti ve bulaşıcı gücüne tipik ifadesini kazandırıyor gibi gözükebilir. Buna karşılık aşağıdakiler, tabunun *nedenleri* —hem görünürdekiler hem de derinlerde yatan gerçek nedenler olarak değerlendirmemiz gerekenler— konusunda bir ipucu verir.

İngiliz Columbia'da Shuswaplar arasında yas dönemindeki dullar tecrit edilir; kendi kafalarına veya bedenlerine dokunulmaları yasaktır; kullandıkları kapkacağı bir başkası kullanamaz... Hiç bir avcı yas tutanlara yaklaşmaz, çünkü varlıkları uğursuzluk getirir. Gölgeleri birinin üzerine düştüğü taktirde, anında hastalanacaktır. Yatak ve yastık için dikenli çalılar kullanılır... yataklarının çevresine de dikenli çalılar serilir.[1] Bu son önlem, ölen kişinin hayaletini uzak tutmak içindir. Bir başka Kuzey Amerikan kabilesindeki bir uygulama bu amacı çok daha net gösterir: kocanın ölümünden sonra "dul kadın, kocasının hayaletinin onunla cinsel ilişki kurmasına engel olmak için birkaç gün süreyle kuru ottan yapılan bir don-giysi giyer."[2] Bu da "mecazi anlamdaki" temasın, her şeyden önce bedensel temas olarak anlaşıldığını düşündürür, çünkü ölen erkeğin hayaleti yakınlarından ayrılmaz ve yas döneminde etrafta "dolaşmaktan" vazgeçmez.

"Filipin Adaları'ndan birisi olan Palawan'da yaşayan Agutainolar arasında, dul kalan kişi, ölümden sonraki yedi veya sekiz gün süreyle evden dışarı çıkamaz; ondan sonra bile sadece birisiyle karşılaşmayacağı bir saatte dışarı çıkabilir, çünkü ona bakan herkes anında ölür. Bu öldürücü felaketi önlemek için, dul, yürürken elindeki tahta sopayı ağaçlara vurarak, tehli-

[1] [Frazer (1911b, 142), Boas'tan (1890, 63) alıntı.]
[2] [Frazer (1911b, 143), Teit'ten (1900, 332) alıntı.]

ke konusunda yakınlardakileri uyarır; ve vurduğu ağaçlar anında ölür."[1] Bir başka örnek, bu tür bir dulda korkulan tehlikenin doğasına açıklık kazandırır. "İngiliz Yeni Gine'nin Mekeo bölgesinde dul kalan erkek bütün sosyal haklarını kaybeder, bir yabancı, herkesin korktuğu, kaçındığı birisi olur. Bahçesinde ekim yapamaz, kendini insanlara gösteremez, yolda yürüyemez. Vahşi bir hayvan gibi uzun otların ve çalıların arasına sinmesi gerekir; ve birisinin sesini duyduğu veya geldiğini gördüğü zaman, özellikle bir kadınsa, bir ağacın veya çitin arkasına saklanması gerekir.[2] Bu son ipucu, dulların tehlikeli özelliğinin kökeninin *kışkırtma* tehlikesine kolayca götürülmesini mümkün kılar. Karısını kaybeden bir erkeğin, onun yerine bir başkasını bulma arzusuna direnmesi; kocasını kaybeden bir kadının da aynı arzuyla mücadele etmesi gerekir, o ayrıca efendisi [kocası] olmadığı için diğer erkeklerin arzularını kamçılamaya özellikle elverişlidir. Bu tür ikâme doyumlar yasın anlamına ters düşer ve kaçınılmaz olarak hayaletin öfkesini alevlendirir.[3]

Yas tutmayla ilgili en şaşırtıcı, ama aynı zamanda en aydınlatıcı uygulama, ölen kişinin adını anma yasağıdır. Bu gelenek son derece yaygındır, çeşitli yollardan ifade edilir ve önemli sonuçları olmuştur. Sadece (tabu törenlerini çok iyi koruyan) Avustralyalılar ve Polenezlerde değil, "Sibiryalı Samoyedlerle Güney Hindistanlı Todalar; Orta Asyalı Moğollarla Sahralı Tuaregler; Japonyalı Ainolarla Orta Afrikalı Akamba ve Nandiler; Filipinli Tinguianelerle Nicobar Adaları'nda, Boreno'da, Madagaskar'da ve Tazmanya'da yaşayan halklar gibi birbirine çok uzak halklar arasında da görülmektedir." (Frazer, 1911b, 353.) Bunlardan bazılarında yasak ve sonuçları

[1] [Frazer (1911b, 144), Blumentritt'ten (1891, 182) alıntı.]
[2] [Frazer (1911b, 144), Guis'ten (1902, 208) alıntı.]
[3] Bu makalede daha önce (bkz. sf. 81) "imkansızlıklarını" tabularla karşılaştırdığım hastam, ne zaman sokakta yas giysili birisini görse, öfkeye kapıldığını anlatmıştı: bu insanların dışarı çıkmasının yasaklanması gerektiğini düşünüyordu.

sadece yas dönemi için geçerliyken diğerlerinde süreklidir; ama öyle gözüküyor ki zamanla katılığı kaçınılmaz olarak azalıyor.

Ölen kişinin adından kaçınma kural olarak aşırı katılıkla uygulanır. Örneğin bazı Güney Amerikan kabilelerinde, yanlarında ölen bir yakının adının anılması büyük bir hakaret olarak değerlendirilir; bunun cezası cinayetinkinden daha az değildir. (Age., 352.) İlk bakışta adın anılmasının neden böylesine korku yarattığını anlamak kolay değil; ama içerdiği tehlikeler, ilginç ve çeşitli açılardan önemli olan bir dizi kaçınma yöntemine yol açmıştır. Örneğin Doğu Afrikalı Masailer, ölümünden hemen sonra kişinin adını değiştirirler; böylece eski ada bağlı bütün kısıtlamalar devam ederken, bu yeni adıyla rahatlıkla anılabilir. Öyle gözüküyor ki ölen kişinin hayaletinin, yeni adını bilmediği ve öğrenemeyeceği varsayılıyor. [Age., 354.] Güney Avustralyalı Adelaide ve Encounter Koyu kabileleri bu konuda öylesine dikkatlidir ki ölümden sonra ölen kişiyle aynı veya çok benzeyen bir adı taşıyan herkes adını değiştirir. [Age., 355.] Victoria ve Kuzey-Batı Amerika'daki gibi bazı kabilelerde bu bir adım daha ileri götürülür ve ölümden sonra ölen kişinin bütün yakınları, isim benzerliği olsun veya olmasın, adlarını değiştirir. [Age., 357.] Gerçekten de, Paraguaylı Guaycurularda ölümden sonra şef, kabiledeki herkesin adını değiştiriyordu ve "o andan sonra herkes sanki ta başından aynıymış gibi bu yeni adı hatırlıyordu."[1]

Dahası, ölen kişinin adının bir hayvanın veya bir nesnenin adıyla aynı olması halinde bazı kabileler, eski adın kullanılmasının ölen kişiyi hatırlatmaması için bu hayvanlara veya nesnelere yeni ad vermek gerektiğine inanıyordu. Bu uygulama da özellikle değişmelerin kalıcı olduğu durumlarda misyonerler için büyük zorluklar yaratan kelime hazinesinde kalıcı bir değişmeye yol açıyordu. Misyoner Dobrizhoffer'in Paraguaylı

[1] [Frazer (1911b, 357), eski bir İspanyol gözlemciden [Lozano (1733, 70) alıntı.]

Abiponeler arasında geçirdiği yedi yıl içinde "yerli dilindeki jaguar kelimesi üç kez değişmiş ve daha az değişkenlikle de olsa, timsah, diken ve sığır kesme kelimeleri benzer değişmelere tabi olmuştur.[1] Ölen kişinin adını anma korkusu gerçekten de onun rol aldığı herhangi bir şeyi anmaktan kaçınmaya kadar gider; bu bastırma sürecinin önemli bir sonucu, bu insanların bir geleneği [folkloru] ve tarih belleği olmamasıdır, dolayısıyla eski tarihleri konusunda yapılacak araştırmalar çok büyük zorluklarla karşılaşır. [Age., 362.] Ne var ki bu ilkel ırklardan bazıları, uzun bir yas döneminden sonra ölen şahısların adlarını, ölülerin yeniden doğuşu olarak değerlendirilen çocuklara vererek, dengeleyici bir uygulama benimsemiştir. [Age., 364.]

Bu insanların ismi bir insanın kişiliğinin temel bir parçası ve önemli bir varlığı gibi değerlendirdikleri gerçeğini göz önüne alırsak, bu tabu daha az şaşırtıcı olacaktır: onlar kelimeleri her anlamda şeyler gibi değerlendirir. Başka bir yerde de dikkati çektiğim gibi,[2] kendi çocuklarımız da aynı şeyi yapar. İki kelime arasındaki benzerliğin bir anlamı olmadığını kesinlikle kabul etmek istemezler; eğer iki şey benzer sesli isimlerle çağrılıyorsa, bunun, aralarında derinlerde yatan bir ortak noktanın varolduğu anlamına geldiğini düşünürler. Uygar bir erişkin bile kendi davranışının bazı özgünlüklerinden, özel isimlere önem atfetmekten sandığı kadar uzak olmadığını ve kendi adının kişiliğiyle belirgin ölçüde birleştiğini anlar. Psikanalitik uygulama da isimlerin önemi konusunda bilinçsiz ruhsal etkinliklerde bulduğu kanıtlarla bunu sık sık doğrular.[3]

Beklendiği gibi, saplantılı nevrotikler de isimlerle ilişkili olarak tıpkı vahşiler gibi davranır. Diğer nevrotikler gibi onlar da belli kelimeleri ve isimleri telaffuz etmeyle veya duymayla ilgili

[1] [Frazer (1911b, 360), Dobrizhoffer'den [1784, 301] alıntı.]
[2] [Bkz. *Nükteler ve Bilinçdışıyla İlişkileri* (1905c) *ÖFD.* 7, 168 ve n.1.]
[3] Bkz. Stekel [1911] ve Abraham [1911].

olarak yüksek bir "kompleksif duyarlılık"[1] sergilerler; ve kendi adlarına yönelik tutumları çeşitli ve birçok durumda ciddi ketlemeler yaratır. Tanıdığım bu tabu hastalardan birisi [bir kadın] kendi adını yazmamak gibi bir kural benimsemişti, çünkü kişiliğinin bir kısmını ele geçirebilecek birisinin eline geçmesinden korkuyordu. Hayal gücünün maruz bıraktığı kışkırtmalara karşı istemsiz bir bağlılıkla mücadele etmeye zorlanıyordu ve bu nedenle kendine, "kişiliğinin bir kısmına boyun eğmeyi" yasaklamıştı. Bu, başlangıçta adını, daha sonra da el yazısını da içine alıyordu, ki en sonunda yazı yazmaktan tamamen vazgeçmişti.

Dolayısıyla ilkellerin, ölen birisinin adını onun kişiliğinin bir parçası olarak değerlendirmesi ve ilgili tabulara tabi kılması bizi artık şaşırtmaz. Aynı şekilde, ölen kişinin adını anmanın, onunla temas etmenin bir türü olduğu da açıktır. Bu nedenle bu tür bir temasın neden böylesine katı bir tabuya tabi tutulduğu yolundaki daha genel bir soruna yönelebiliriz.

En net açıklama, cesetlerin ve cesetlerde gözlenen hızlı değişmelerin yarattığı korkuya dikkati çekecektir. Ölen kişi için tutulan yas da bir rol oynuyor olmalı, çünkü bunun onunla ilgili her şeydeki bir güdü gücü olması gerek. Ama ceset karşısında duyulan korkunun, tabu törenlerinin bütün ayrıntılarını açıklamadığı açıktır; ayrıca yas da ölen kişinin adının anılmasının kalanlar için neden bir hakaret olduğunu açıklayamaz. Tersine yas, ölen kişiyle meşgul olma, onunla ilgili anılara dalma ve bunu olabildiğince uzun süre koruma eğilimi gösterir. Tabu uygulamalarının özgünlüğünden, yastan başka bir şey, çok farklı amaçlara yönelik bir şey sorumlu olsa gerek. Bu bilinmeyen güdü konusunda bize ipucu veren de isimlere uygulanan tabu-

[1] ["*Komplexempfindlichkeit.*" Sözcük çağrışım deneyleriyle ilgili olarak Jung tarafından (1906, 1909) kullanılan bir terim.]

dur; ve açıklamamızda bu yeterli olmazsa, yas tutan yerlilerin bize anlatacaklarından öğrenebiliriz.

Çünkü ölen kişinin hayaletinin varlığından veya dönmesinden *korktuklarını* açıkça söylerler; ve onu uzak tutmak veya uzaklaştırmak için çok sayıda tören yaparlar.[1] Adını anmanın onu uyandırmakla aynı şey olduğuna ve anında ortaya çıkmasına yol açacağına inanırlar.[2] Ve buna uygun olarak böyle bir uyandırmadan [çağrıdan] kaçınmak için ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Hayaletin tanımaması için kılık değiştirirler,[3] ya da onun veya kendi adlarını değiştirirler; hayaletin adını anarak onu yaşayanlara karşı kışkırtan dikkatsiz yabancılara öfkelenirler. Wundt'un (1906, 49) sözleriyle, "ölen kişinin, bir şeytana [kötü ruha] dönüşen ruhuna" duyulan korkunun kurbanları oldukları sonucundan kaçınmak mümkün değildir. Dolayısıyla burada, daha önce de gördüğümüz gibi, tabunun özünü şeytan [kötü ruhlar] korkusu olarak değerlendiren Wundt'un görüşlerinin doğrulamasını bulmuş gibiyiz.

Bu teori, ilk bakışta inanılmaz gelen olağandışı bir varsayıma dayanmaktadır: bu varsayıma göre yakınları tarafından çok sevilen kişi ölüm anında, geride kalanların düşmanlıktan başka bir şey bekleyemeyeceği, kötü niyetlerine karşı olası her yoldan kendilerini korumaları gereken bir şeytana [kötü ruha] dönüşmektedir. Yine de hemen bütün otoriteler bu görüşleri ilkel halklara atfetme konusunda hemfikirdir. *The Origin and Development of the Moral İdeals* adlı kitabında kanımca tabuya çok az yer veren Westermarck, "Ölüye Saygı" başlıklı bölümde şöyle yazıyor: "Genel anlamda konuşacak olursak, topladığım malzemeler, ölülerin dosttan çok düşman olarak görüldüğü; ve Profesör Jevons ve Bay Grant Allen'in, eski inançlara göre ölen

[1] Frazer (1911b, 353), bu açıklamanın vahşilerin kendileri tarafından verilmesine örnek olarak Sahralı Tuaregleri gösteriyor.

[2] Belki de ceset kalıntılarının hâlâ varolması koşuluna bağlı olarak. (Age., 372.)

[3] Nicobar Adalarında. (Age., 358.)

kişinin kötülüğünün çoğunlukla sadece yabancılara yönelik olduğu, buna karşılık kendi yakınları ve klan üyelerinin yaşamı ve talihi için babaca bir özen sergiledikleri savının hatalı olduğu sonucuna varmama yol açmıştır."[1]

İlginç bir kitapta Rudolf Kleinpaul (1898), yaşayanla ölen arasındaki ilişkiye ışık tutmak için ruhlara olan eski inancın uygar ırklardaki kalıntılarından yararlanmıştır. O da cinayet şehvetiyle dolu ölülerin, yaşayanları peşinden sürüklediği sonucuna varmıştır. Ölüler öldürülmüştür; ve bugün ölüyü temsilen kullandığımız iskelet, kendilerinin de öldürenler oldukları gerçeğine karşılık gelir. Aralarında bir su tabakası bulunmadığı sürece, yaşayanlar, ölülerin saldırıları karşısında kendilerini güvende hissetmezler. İnsanların, ölüleri adalara veya nehirlerin karşı kıyılarına gömmeyi tercih etmesinin nedeni işte budur; bu da karşılık olarak, "Burada ve Ötede [karşı yakada]" gibi ifadelerin kökenidir. Daha sonra ölünün kötülüğü azalır ve içerlemeye hakkı olan —örneğin kötü ruha dönüşerek katillerinin peşinden gidenler, ya da arzuları doyurulmadan ölen gelinler gibi— özel durumlarla kısıtlanır. Ama Kleinpaul, başlangıçta *bütün* ölülerin vampir olduğunu, hepsinin yaşayanlara karşı çekemezlik duyduğunu ve onları yaralamaya, canlarını almaya çalıştıklarını söylüyor. Kötü ruh kavramı ilk kez cesetlerden kaynaklanmıştır.

---

[1] Westermarck (1906-8, 2, 532). Dipnotlarında ve izleyen bölümde yazar, çoğu son derece geçerli çok sayıda doğrulayıcı bulgu veriyor. Örneğin: "Maoriler arasında, en çok sevilen, en yakın akrabaların ölümden sonra huy değiştirdiklerine, ölmeden önce sevdiklerine karşı bile kötü niyetli olduklarına inanılır. [Taylor'dan (1870, 18) alıntı.]... Avustralya yerlileri, ölen kişinin ölümünden sonraki uzun bir süre boyunca kötü ruhlu olduğuna ve yaşayanlara ne kadar yakınsa o kadar çok korkulması gerektiğine inanıyorlar. [Frazer'den (1892, 80) alıntı.]... Orta Eskimolar arasında, ölülerin başlangıçta sık sık köylerin çevresinde dolaşan, hastalık ve kötülüğe yol açan ve dokunarak insanları öldüren kötü ruhlar olduklarına; ama daha sonra huzur bulduklarına ve artık korkulmadıklarına inanılır. [Boas'tan (1888, 591) alıntı.]"

Sevilen kişilerin öldükten sonra şeytana [kötü ruha] dönüştüğü hipotezinin daha başka soruları gündeme getirdiği açıktır. İlkel insanı, sevdikleri kişilere böylesine bir duygu değişikliği atfetmeye zorlayan nedir? Neden şeytana dönüştürür? Westermarck'a (1906-8, 2, 534) göre bu soruların cevabı kolaydır: "Ölüm genellikle bütün talihsizliklerin en ağırı olarak değerlendirilir; dolayısıyla ölülerin, kendi kaderlerinden son derece hoşnutsuz olduklarına inanılır. İlkel düşünceye göre bir insan sadece —şiddetle veya büyüyle— öldürüldüğü zaman ölür ve böyle bir ölüm doğal olarak ruhun intikam istemesine ve kötü huylu olmasına yol açar. Yaşayanları kıskanır ve eski dostlarının eşliğini [arkadaşlığını] özler; bu durumda ölümlerine yol açan hastalıklar göndermesi bizi şaşırtmaz... Ama bedensiz ruhun bir bütün olarak kötü huylu bir yaratık olduğu düşüncesinin... ayrıca, sonuçta ölüm korkusunun ürünü olan içgüdüsel ölü korkusuyla yakından ilişkili olduğuna kuşku yok."

Psikonevrotik rahatsızlıkların incelenmesi, Westermarck'ın ortaya attığını da içeren daha kapsamlı bir açıklama sunar.

Bir kadının kocasını, ya da kızın annesini kaybettiği durumlarda sık sık, yaşayan kişinin, dikkatsizlik veya ihmal yüzünden bu sevilen insanın ölümünden sorumlu olup olmadığı konusunda ("saplantılı öz-suçlamalar" dediğimiz) acı verici kuşkuların altında ezildikleri görülür. Ölen kişiye gösterdiği ihtimama ilişkin hiçbir anı, öz-suçlamayı çürüten hiçbir nesnel kanıt, bu acıya bir son vermez. Bu, yas tutmanın patolojik bir biçimi olarak değerlendirilebilir ve zamanla yavaş yavaş ortadan kalkar. Bu tür olaylar üzerindeki psikanalitik incelemeler, hastalığın gizli güdülerini su yüzüne çıkarmıştır. Bu saplantılı öz-suçlamaların bir anlamda haklı olduğunu, bu yolla çelişkilere ve itirazlara karşı bir kanıt oluşturduklarını görürüz. Sorun, öz-suçlamaların da dile getirdiği gibi ölümden gerçekten de yas tutanın sorumlu, ya da ihmalden suçlu olması değildir. Yine de onda, ölümden memnunluk duyan ve gerçekte güçlü olması ha-

linde ölüme neden olabilecek olan bir şey —bilinçsiz bir arzu— vardır. Ve ölüm *gerçekleştikten* sonra suçlamalar işte bu bilinçsiz arzuya karşı bir tepki olarak ortaya çıkar. Belli bir insana yönelik yoğun bir duygusal bağın bulunduğu hemen her olayda, müşfik sevginin arkasında bilinçdışında gizli bir düşmanlık bulunduğunu görürüz. Bu, insan duygularındaki ikircikliğin klasik bir örneği, prototipidir. Bu ikircikliklik, herkesin doğuştan mizacında şu veya bu ölçüde mevcuttur; normalde ele aldığımız saplantılı öz-suçlamalara yol açacak kadar yoğun değildir. Ama yoğun olduğu olaylarda bu, kişinin en çok düşkün olduğu kişilerle olan ilişkilerde, aslında en az beklenen yerlerde kendini dışavurur. Tabuya ilişkin bu tartışmada kıyaslama için sık sık gündeme getirdiğim saplantı nevrozlarının yapısında, özellikle yoğun bir özgün duygusal ikircikliğin tipik bir özellik olduğunu varsaymak gerek.

Böylece, yeni ölen insanların ruhlarının, kötü ruhlara dönüştüğü inancını ve yaşayanların, tabular yoluyla ölenin düşmanlığından korunma ihtiyacını açıklayabilecek bir güdü keşfetmiş olduk. İlkel insanların duygusal yaşamında, psikanalizdeki bulgularla saplantılı hastalara atfettiğimiz kadar büyük bir ikircikliklik bulunduğunu varsayalım. Bu durumda acı verici bir yastan sonra ilkellerin, bilinçdışlarında, nevrotikler durumunda saplantılı öz-suçlama olarak dile gelene benzer gizli bir düşmanlığa karşı bir tepki vermeye nasıl zorlandıklarını anlamak kolaylaşır. Ama bilinçdışında ölümden memnun olmak olarak hissedilen bu rahatsız edici düşmanlık, ilkel insanlarda farklı bir şekilde ele alınır. Buna karşı savunma, bunu düşmanlık nesnesine, yani ölen kişiye aktarma [yerdeğiştirme] şeklinde ortaya çıkar. Hem normal hem de patolojik ruhsal yaşamda yaygın olan bu savunma yöntemi "*yansıtma*" olarak bilinmektedir. Böylece yaşayan kişi, sevdiği ölen kişiye karşı düşmanca duygular beslediğini inkar eder; bunun yerine ölü bu duyguları besler ve yas döneminde eyleme aktarmaya çalışır. Yaşayan ki-

şinin, yansıtma yoluyla ulaştığı başarılı savunmaya rağmen, duygusal tepkisi, cezalandırılma ve pişmanlığın tipik özelliklerini sergiler, çünkü kısmen düşman kötü ruha karşı koruma önlemleri olarak kılık değiştirse de, korkulara tabidir ve vazgeçmelere ve kısıtlamalara boyun eğer. Dolayısıyla burada da tabunun, ikircikli bir duygusal tutum temelinde geliştiğini görürüz. Diğerleri gibi, ölü tabusu da, bilinçli acıyla ölüm karşısında duyulan bilinçsiz doyum arasındaki karşıtlıktan doğar. Hayaletin içerlemesinin [öfkesinin] kökeni bu olduğu için, ondan en çok korkanların, yaşarken ona en yakın olanlar olması doğaldır.

Bu açıdan nevrotik semptomlar gibi tabu törenlerinin de çifte bir anlamı vardır. Bu bir yandan, kısıtlayıcı özelliğiyle yasın dışavurumlarıdır; ama öte yandan da ölene karşı duyulan ve kendini savunma kılığında gizlenmeye çalışılan düşmanlığı açıkça ele verir. Bazı tabuların, kışkırtma korkusundan kaynaklandığını öğrenmiştik. Ölen kişinin de çaresiz olması, yaşayan kişiyi, düşmanca tutkularını dizginsiz dışavurmaya özendirecek ve bu kışkırtmanın bir yasakla dengelenmesi gerekecektir.

Westermarck, vahşilerin doğal bir ölümle şiddete dayalı bir ölüm arasında ayrım yapmadıklarını söylemekte haklı. Bilinçdışındaki düşünceler açısından doğal olarak ölen bir insan katledilmiş bir insandır: onu kötü arzular öldürmüştür.[1] Sevilen yakınların (ebeveynlerin, ya da kardeşlerin) ölümüne ilişkin rüyaların köken ve anlamını inceleyen herkes, rüyayı görenlerin, çocukların ve vahşilerin, ölüye yönelik —duygusal ikircikliğe dayanan— tutumlarında birbirlerine benzediklerine inanacaktır.[2]

Bu denemenin başında, Wundt'un, tabunun özünde kötü ruh korkusu yattığı görüşüne katılmadığımızı söylemiştik. Ama

---

[1] Bu kitaptaki bir sonraki denemeye bakın.

[2] [Bkz. *Rüyaların Yorumu* 1900a), *ÖFD.*, 4, "Tipik Rüyalar" başlıklı V (D) Bölümdeki, "Rüyayı Görenin Sevdiği Kişilerin Ölümüne İlişkin Rüyalar" başlıklı (β) kısım.]

şimdi ölü tabusunu, ölen kişinin şeytana [kötü ruha] dönüşen ruhu karşısında duyulan bir korkuya dayandığını söyleyen bir açıklamayı kabul ediyoruz. Görünürdeki çelişki kolayca çözülebilir. Kötü ruhların varlığını kabul ettiğimiz doğrudur, ama bunu nihai ve ruhsal açıdan analiz edilemez bir şey olarak değerlendirmiyoruz. Deyiş yerindeyse kötü ruhların da arkasına bakmayı başardık, çünkü bunları, yaşayan kişinin ölene karşı beslediği düşmanca duyguların yansımaları olarak açıkladık.

Ölen kişiye karşı beslendiğine inanmak için geçerli nedenler bulunan bu duygulardan her ikisi de (sevgi ve düşmanlık) yas döneminde yas tutma ve doyum olarak dışavurum arar. Bu karşıt duygular arasında mutlaka bir çatışma ortaya çıkacaktır; ve birisi, yani düşmanlık tamamen veya büyük ölçüde bilinçdışında kaldığı için çatışmanın sonucu, deyiş yerindeyse, örneğin sevilen birisinin hakaretini bağışladığımızda olduğu gibi, daha az yoğun olanı daha yoğun olandan çıkararak kalanı bilinçdışında tutmaz. Bunun yerine süreç, psikanalizde "yansıtma" adıyla bilindiğini söylediğim özel bir ruhsal mekanizmayla işler. Yaşayan kişi, hakkında hiçbir şey bilmediği, bilmek de istemediği düşmanlığını iç algıdan dış dünyaya yansıtır ve böylece kendinden uzaklaştırarak bir başkasına aktarır. Bu durumda ölen kişiden kurtulduğu için sevindiği artık doğru değildir; tersine onun için yas tutar; ama ilginçtir, onu talihsizliklerinden şeytani bir haz alan ve kendisini öldürmeye hazır kötü bir ruha dönüştürür. Bu durumda kendini bu kötü düşmana karşı koruması gerekir; içerden gelen baskıdan kurtulmuştur, ama tek yaptığı şey bunun yerine dışarıdan gelen bir baskıyı koymak olmuştur.

Ölen bir insanı kötü niyetli bir düşmana dönüştüren bu yansıtma sürecinin, hatırlanan ve ona karşı çekemezlik olarak hissedilen gerçek düşmanlık eylemlerinde —katılığı, güç düşkünlüğü, adaletsizliği, ya da en müşfik insan ilişkileri temelinde bile ortaya çıkabilen daha başka şeyler— destek bulabileceği

inkar edilemez. Ama bu kadar basit olamaz. Tek başına bu etken, yansıtmayla kötü ruh [şeytan] yaratılmasını açıklayamaz. Ölen kişinin hatalarının, yaşayan kişinin duyduğu düşmanlığı kısmen açıklayabileceğine kuşku yok; ama yaşayan kişi daha önce düşmanlık geliştirmediği sürece, bu hatalar bu şekilde etkili olmayacaktır. Dahası, ölüm anının, varolabilecek haklı şikayet konularının hatırlanması için en uygunsuz zaman olduğu açıktır. Gerçek belirleyici etkenin, değişmez olarak, *bilinçdışı* düşmanlık olduğu gerçeğinden kaçmak mümkün değil. Sevilen yakın akrabalara yönelik bu tür bir düşmanlık duygusu, yaşam boyunca gizli kalabilir, yani varlığı doğrudan veya ikâme yoluyla dolaylı olarak bilince vurmayabilir. Ama öldükleri zaman bu artık mümkün olmaz ve çatışma alevlenir [akut duruma geçer]. Sevgi duygularının yoğunlaşmasından kaynaklanan yas, bir yandan gizli düşmanlığa daha çok karşı çıkacak, öte yandan da bir doyum duygusuna izin vermeyecektir. Buna uygun olarak, bilinçsiz düşmanlık yansıtma yöntemiyle bastırılacak ve kötü ruhlar tarafından cezalandırılma korkusunu dile getiren tören geliştirilecektir. Zamanın akışı içinde yas devam ederken çatışmanın şiddeti azalacak, böylece ölü tabusunun da ağırlığı azalacak veya tamamen ortadan kalkacaktır.

(4)

Son derece aydınlatıcı olan ölü tabusunun temelini bu şekilde açıkladıktan sonra, genelde tabulara ilişkin kavrayışımızı artırmaya yardımcı olabilecek birkaç şeye değinmeden geçemeyiz.

Ölü tabusu durumunda bilinçsiz düşmanlığın kötü ruhlara yansıtılması, ilkel kafanın şekillenmesinde etkili olduğu düşünülebilecek bir dizi süreçten sadece birisidir. Ele aldığımız olayda yansıtma, bir duygusal çatışmayla başa çıkma amacına hizmet ediyordu; bu, nevroza yol açan çok sayıda ruhsal du-

rumda da aynı şekilde kullanılmaktadır. Ama yansıtma savunma amacıyla yaratılmamıştır; çatışmanın olmadığı yerlerde de görülür. İç algıların dışa yansıtılması, örneğin duyu algılarımızı etkileyen ve bu nedenle dış dünyamızın aldığı biçimin belirlenmesinde normalde büyük bir rol oynayan ilkel bir mekanizmadır. Yapıları henüz yeterince belirlenemeyen koşullar altında içsel duygu algıları ve düşünce süreçleri de duyu algılarıyla aynı şekilde dışa yansıtılabilmektedir; böylece bunlar, *iç* dünyanın bir parçası olarak kalmaları gerekse de, bir dış dünya kurmak için kullanılmaktadır. Bunun, dikkat işlevinin başlangıçta iç dünyaya değil, dış dünyadan gelen uyarımlara yönelik olduğu ve bu işlevin iç-ruhsal [endopsychic] süreçler konusundaki tek bilgi kaynağının, haz ve hoşnutsuzluk duygularına dayandığı gerçeğiyle kökensel [genetik] bir bağı olabilir. Ancak soyut düşünce dili geliştikten, yani, sözel temsillerin duyusal kalıntıları içsel süreçlerle ilişkilendirildikten sonra sözel temsiller algılanmaya başlanmıştır. Ondan önce iç algıların dışa yansıtılması nedeniyle ilkel insanlar, dış dünya konusunda, şimdi artan bilinçli algımızla tekrar psikolojiye çevirmek zorunda olduğumuz bir tablo oluşturmuştur.[1]

Kendi kötülük dürtülerini kötü ruhlara yansıtmaları, ilkel insanların *dünya görüşünü* oluşturan ve bir sonraki makalede "animizm" olarak göreceğimiz bir sistemin sadece bir yanıdır. Orada bu sistemin ruhsal özelliklerini inceleyecek ve nevrotiklerde oluşturulan benzer sistemlere gönderme yaparak bunu bir kez daha yapacağız. Şimdilik, bu tür bütün sistemlerin prototipinin, rüya içeriğinin "ikincil revizyonu" dediğimiz şey olduğunu söylemekle yetineceğim.[2] Sistemin oluşum aşamasın-

---

[1] [Dikkate ilişkin bu açıklamalar, *Rüyaların Yorumu*'ndaki (1900a) bir pasajla netleştirilebilir: *ÖFD.*, 5, "Rüyalarla Uyarım - Rüyaların İşlevi - Kaygı Rüyaları" başlıklı VII (D) Bölümün başları.]

[2] ["İkincil revizyon" konusu, *Rüyaların Yorumu*'nun (1900a) VI (I). Bölümünde ele alınmıştır, *ÖFD.*, 5.]

da ve sonrasında bilinç düzeyinde yargılanan her ruhsal olaya iki tür neden —biri sisteme, diğeri de gerçek ama bilinçsiz olana ait— gösterebileceğimizi unutmamamız gerek.[1]

Wundt (1906, 129), "mitlerde kötü ruhlar dünyasına atfedilen etkinlikler arasında zararlı olanlar ağır basar, bu nedenle popüler inanca göre kötü ruhlar iyilerden daha eskidir," diyor. Kötü ruhlar [şeytan] kavramının tamamının, yaşayanla ölen arasındaki önemli ilişkiden kaynaklanması da pekâlâ mümkündür. Bu ilişkideki yapısal ikirciklik, insanlığın sonraki gelişiminde, aynı kökten birbirine tamamen karşıt iki ruhsal yapının ortaya çıkmasında dile gelir: bir yandan kötü ruh ve hortlak korkusu, öte yandan da atalara duyulan saygı.[2] Kötü ruhların, her zaman için *yakın zamanda* ölenlerin ruhları olması gerçeği, yasın, kötü ruhlar inancının kökeni üzerindeki etkisini başka her şeyden daha iyi gösterir.[3] Yas tutmanın, oldukça özgün bir ruhsal görevi vardır: işlevi, yaşayanların anılarını ve ümitlerini ölen kişi-

---

[1] İkel insanların yansıtılan yaratımları, yaratıcı yazarların oluşturduğu somutlaştırmalara [ete kemiğe bürünmelere] benzer; çünkü yazarlar, kendi içlerinde mücadele eden karşıt içgüdüsel dürtüleri ayrı bireyler olarak dışsallaştırır.

[2] Hayaletlerden korkan (veya çocukluklarında korkmuş olan) nevrotiklerin analizi sırasında sık sık, hayaletlerin, hastanın ebeveynlerinin kılık değiştirmiş biçimleri olduğunu pek zorlanmadan göstermek mümkündür. Bu bağlamda, Haeberlin'in (1912) "Cinsel Hortlaklar" başlıklı makalesine bakın. Oradaki şahıs söz konusu kişinin (ölen) ebeveynleri değil, kendisi için erotik anlam taşıyan bir başkasıdır.

[3] [Yine de bu zamansal ilişkiyi salt yas tutan kişiye, yani ölenin yakınlarına bağlamak yanıltıcı olabilir. Aynı zaman ilişkisi, ölenle hiç bir yakınlığı bulunmayan (hortlağa, hayalete inanan) insanlar için de geçerli. Küçük toplumlarda "ölüm," toplumun hemen bütün üyeleri tarafından başından sonuna yakından izlenen bir olgudur ve bu bağlamda tanıklık eden herkesi hemen aynı ölçüde etkiler; dolayısıyla burada (hortlak, yani kötü ruh korkusunda) belirleyici olan, ölen kişiye yakınlıktan çok, ölüm sürecine tanıklık gibi gözükür. İzlenen bu süreç bellekte canlı kaldığı sürece korku da canlıdır. Yani zamansal ilişki, bu "tanıklık" anında ortaya çıkan duygu yoğunluğunun zamanla azalması olarak açıklanabilir. Ayrıca korkunun, ölen kişinin yaşıyla bağlantılı olması da ayrı bir niteleme gerektirebilir: Örneğin en yaşlı ölümler en korkutucu olanlardır, buna karşılık ölen çocuklar, ya da gençler böyle bir korku yaratmaz. Ancak bunun kişisel bir gözlemim olduğunu ve herhangi bir kaynağa dayanmadığını belirtmem gerek. S.B.]

den ayırmaktır. Bu sağlandığı zaman acı ve bununla birlikte pişmanlık, öz-suçlamalar ve dolayısıyla kötü ruh korkusu da diner. Aynı zamanda, başlangıçta kötü olduğu gerekçesiyle korkulan ruhlar, şimdi artık daha dostça davranılabilir; atalar olarak saygı görürler ve yardıma çağrılırlar.

Ölenle yaşayan arasındaki ilişkilerde çağlar boyunca gerçekleşen değişmeleri izleyecek olursak, ikirciklikte olağandışı bir azalmanın olduğu açıklık kazanır. Ölene yönelik bilinçsiz düşmanlık artık büyük bir ruhsal enerji harcamasına ihtiyaç duyulmadan kolayca dipte tutulur (varlığı izlenebilse bile). Eskiden doyum bulan nefretle acı verici sevgi birbiriyle mücadele ederken, şimdi dindarlık biçimini alan *ve "de mortuis nil nisi bonum"* diyen bir tür yara oluştuğunu görürüz. Sadece nevrotiklerde kaybedilen sevdikleri için tuttukları yas saplantılı öz-suçlamalarla doludur; psikanaliz, bunun altında eski duygusal ikircikliğin yattığını su yüzüne çıkarmıştır. Burada, bu değişmenin nasıl gerçekleştiğini, ya da bunun ne kadarının yapısal değişmelerden, ne kadarının aile ilişkilerindeki gerçek bir düzelmeden [iyileşmeden] kaynaklandığını tartışmamız gerekmiyor. Ama bu örnek, *ilkel insanların ruhsal dürtülerinin, çağdaş uygar insanda görülenden çok daha büyük bir ikirciklikle tanımlanabileceğini düşündürür. Bu ikirciklik azaldıkça, tabunun da (bir ikirciklik tutumu ve çatışan iki dürtü arasındaki bir uzlaşma) yavaş yavaş ortadan kalktığını varsayabiliriz.* Mücadeleyi ve bundan kaynaklanan tabuyu canlandırmak zorunda olan nevrotiklerin, atavistik bir kalıntı olarak arkaik bir yapıyı miras aldıkları söylenebilir; nevrotikleri büyük bir ruhsal enerji harcamasına zorlayan şey de uygarlığın buyruğuyla bunu dengeleme ihtiyacıdır.

Burada, Wundt'un tabu kelimesinin çifte anlamı —"kutsal" ve "kirli"— konusundaki bulanık ve şaşırtıcı ifadesini hatırlayabiliriz. (Bkz. sf. 78.) Ona göre başlangıçta kelime bu iki an-

lama sahip değildi, "şeytansı," "dokunulmaması gereken" şeyi anlatıyor ve bu nedenle her iki uç kavramda da ortak olan önemli bir özelliği vurguluyordu. Ancak, bu ortak özelliğin devamının, ikisinin —kutsal ve kirli— kapsadığı temelin başlangıçta bir olduğunun ve ancak daha sonra ayrıştığının bir kanıtı olarak görüyor.

Tersine bizim incelememiz, "tabu" kelimesinin ta başından itibaren çifte bir anlamı olduğu ve özel bir tür ikircikliği ve bundan kaynaklanan şeyleri anlatmak için kullanıldığı sonucuna varmamıza yol açmıştır. "Tabu"nun kendisi de ikircikli [çift anlamlı] bir kelimedir; ve geri dönüp bakıldığında, tabu yasaklarının, duygusal ikircikliğin sonuçları olarak anlaşılması gerektiğini sadece kelimenin açık anlamına bakarak da anlayabilirdik, oysa bunun için gerçekte kapsamlı araştırmalar yapma ihtiyacı duyulmuştur. Eski dillerin incelenmesi, eskiden karşıt düşünceleri dile getiren ve bir anlamda ("tabu" ile aynı şekilde olmasa da) ikircikli olan birçok kelime olduğunu göstermiştir.[1] Karşıt [antitetik] anlamlı "ilkel kelimenin" telaffuzundaki hafif değişiklikler, başlangıçta bunlarla birleşik olan karşıt düşünceler için farklı sözel ifadeler kullanılmasını mümkün kılmıştır.

"Tabu" kelimesinin kaderi farklı olmuştur. Gösterdiği ikircikliğin önemi azaldıkça, kelimenin kendisi, ya da buna benzer kelimeler kullanım dışı kalmıştır. Daha sonra, bu kavramın kaderinin arkasında belli bir tarihsel olaylar zincirinin gizli olabileceğini —kelimenin başlangıçta büyük duygusal ikirciklikle tanımlanan bazı özgün insan ilişkilerine bağlandığını ve daha sonra benzer ilişkiler için kullanıldığını— göstereceğim.

Yanılmıyorsam, tabu açıklaması *vicdanın* yapısına ve kökenine de ışık tutar. Terimlerin anlamını zorlamaya gerek kalma-

[1] Abel'in "İlkel Kelimelerin Karşıt Anlamları" başlıklı çalışmasına ilişkin incelememe bakın [Freud, 1910e].

dan, bir tabu vicdanından, ya da ihlali halinde bir tabu suçluluk duygusundan söz etmek mümkündür. Vicdan olgusunun en eski biçimi belki de tabu bilincidir.

Peki "vicdan" nedir? Dil temelinde bu, "en eminlikle [kesinlikle] bilinçli olan" şeyle ilgilidir. Gerçekten de, bazı dillerde "vicdan" ile "bilinç" kelimelerini birbirinden ayırmak zordur.[1]

Vicdan, içimizde işleyen belli bir arzunun reddedilmesinin içsel algısıdır. Ama buradaki vurgu, reddetmenin başka bir şeyden destek almaya ihtiyaç duymaması, bunun "kendi içinde emin [kesin]" olması üzerinedir. Bu, suçluluk bilincinde —belli bir arzuyu gerçekleştirdiğimiz için içten aşağılanmanın algılanması— çok daha açıktır. Bunun için bir neden göstermek gereksiz gözükecektir: vicdanı olan herkesin, yapılan şey için duyulan aşağılamanın gerekçesini de, öz-suçlamayı da kendi içinde hissetmesi gerekir. Aynı tipik özellik ilkel insanın tabuya yönelik tutumunda da görülür. Bu, vicdanın verdiği bir emirdir; ve ihlali, kesin olarak ortaya çıkan ve kökeni bilinmeyen korkutucu bir suçluluk duygusu yaratır.[2]

Dolayısıyla vicdanın da duygusal ikircikliğin temelinde bu ikircikliğe tabi özgün insan ilişkilerinden ve tabu ve saplantı nevrozu için geçerli olduğunu gösterdiğimiz —yani, söz konusu karşıt duygulardan birisinin, zorlanımlı bir egemenlikle diğerini her zaman bastırmayla bilinçdışında tuttuğu— koşullardan kay-

---

[1] [Örneğin İngilizce "*conscience*" (vicdan) ve "*consciousness*." Fransızca "*conscience*" her iki anlama da gelir. "Vicdan"ın Almanca karşılığı "*Gewissen*" dir ve "*wissen*" (bilmek) ve "*bewusst*" (bilinçli) kelimeleriyle olduğu kadar, bu ve bir sonraki paragrafta karşılaştırma için kullanılan "*gewiss*" (emin, kesin, ya da kesinlikle bilmek) kelimeleriyle aynı kökten gelmektedir.]

[2] İstenmeden çiğnenmesi halinde tabulardan kaynaklanan suçluluk duygusu hiç de az değildir. (Yukarıdaki örneğe bakın Yunan mitolojisinde ilginç bir paralellik bulunur: bilmeden, hatta iradesine rağmen suç işlemiş olması, Odipus'un suçunu hafifletmemiştir.

naklanıyor olabilir. Nevrozların analizinden öğrendiğimiz bazı şeyler bu sonucu desteklemektedir.

Her şeyden önce, bilinçdışında yatan kışkırtmaya tepki veren bir semptom olan vesveseli dikkatin, saplantılı nevrotiklerde bir kişilik özelliği olduğunu bulduk. Hastalığın alevlenmesi halinde bu tipler, çok yoğun bir suçluluk duygusu geliştirir. Aslında, suçluluk duygusunun kökenini saplantılı nevrotiklerde izleyemediğimiz taktirde, başka *hiçbir* yerde izleyemeyeceğimiz söylenebilir. Nevrotik hastalarda bu işi dolaysız yapabilmekteyiz; ve ilkel insanlar durumunda çıkarsama yoluyla benzer bir çözüme ulaşacağımızdan emin olabiliriz.

İkincisi, suçluluk duygusunun, kaygının doğasıyla birçok ortak yanı olması bizi şaşırtır: bunu bir "vicdan korkusu" olarak rahatlıkla tanımlayabilirdik. Ama kaygı, bilinçdışı kaynaklara dikkati çeker. Nevrozlar psikolojisi bize, arzu giderici dürtülerin bastırılması halinde libidonun kaygıya dönüştüğünü öğretmiştir. Bu da bize, suçluluk duygusu bağlamında bilinmeyen ve bilinçsiz olan bir şeyin varlığını, yani reddetmenin nedenlerini gösterir. Suçluluk duygusunda yapısal olan kaygı özelliği, bu bilinmeyen etkene karşılık gelir.[1]

Tabular temelde yasaklarla dile geldiği için, altta yatan *olumlu* [pozitif] bir arzu akımının varlığı bize açık bir şey gibi gözükür ve nevrozlar benzetmesine dayalı uzun uzadıya bir kanıta ihtiyaç duymaz. Çünkü şöyle veya böyle, hiç kimsenin yapmak istemediği bir şeyi yasaklamaya gerek yoktur; ve şiddetle yasaklanan bir şeyin, arzulanan bir şey olması gerekir. Bu inandırıcı tezi ilkel insanlara uygulayacak olursak, en güçlü

[1] [Freud'un, hem vicdanın hem de kaygının kökeni ve yapısı konusundaki görüşlerinin sonraki yazılarında büyük ölçüde değişikliğe uğradığını belirtmekte yarar var. Vicdana ilişkin sonraki görüşleri için, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nın (1930a) VII ve VIII. Bölümlerine (*ÖFD.*, 13); kaygıya ilişkin görüşleri için ise *Ketlemeler, Semptomlar ve Kaygı* (1926d) başlıklı çalışmasına (*ÖFD.* 11) ve *Yeni Giriş Dersleri*'nin (1933a) 32. Dersine (*ÖFD.*, 2) bakın.]

kışkırtmalarından bazılarının, krallarını ve rahiplerini öldürmek, ensest ilişkisine girmek, ölülere kötü davranmak vs. olduğu sonucuna varmamız gerekir, ki bu da pek mümkün gözükmez. Ve aynı tezi kendimizin de vicdanın sesini çok net duyuyormuş gibi olduğumuz olaylara uyguladığımız taktirde çok açık bir çelişkiyle karşılaşırız. Bu yasaklardan herhangi birisini —örneğin "öldürmeyeceksin" buyruğunu— çiğnemeye yönelik en hafif bir kışkırtma bile duymadığımızdan ve böyle bir ihlal düşüncesi karşısında dehşetten başka bir şey hissetmediğimizden kesinlikle emin olduğumuzu savunuruz.

Ne var ki vicdanımızın öne sürdüğü bu iddiaları kabul ettiğimiz takdirde bundan, bir yandan bu yasakların —hem tabuların hem de kendi ahlaki yasaklarımızın— gereksiz olduğu sonucu çıkacak, öte yandan da vicdan olgusu açıklanmadan kalacak ve vicdanla tabu ve nevroz arasındaki ilişkiler hiç bir yere oturtulamayacaktır. Başka bir deyişle, soruna psikanalitik açıdan yaklaşmadan önceki bilgi düzeyine dönmüş olacağız.

Öte yandan, normal insanların rüyaları üzerindeki psikanalitik incelemelerden, kendimizin de birisini öldürme kışkırtmasını sandığımızdan daha güçlü ve daha sık hissettiğimizi ve bilinç düzeyinde algılamasak da bu kışkırtmanın ruhsal bazı sonuçlar ürettiğini gösteren bulgular elde ettiğimizi göz önüne alalım. Ayrıca bazı nevrotiklerin zorlanımlı törenlerini, birini öldürmeye yönelik yoğun bir dürtüye karşı güvenceler olarak veya buna dayalı bir kendini cezalandırma olarak kabul ettiğimizi varsayalım. Bu durumda yasağın olduğu yerde altta yatan bir arzunun bulunması gerektiği tezimize daha büyük bir önem vermemiz gerekecektir. Öldürme arzusunun gerçekte bilinçdışında bulunduğunu ve tabuların da, ahlaki yasakların da psikolojik açıdan gereksiz olmadığı, tersine, öldürme dürtüsüne yönelik ikircikli tutumun varlığıyla açıklandığı ve haklı çıkarıldığı sonucuna varmamız gerekecektir.

Bu ikircikli ilişkinin tipik özelliklerinden, tekrar tekrar temel olarak vurguladığım birisi —pozitif arzu akımının bilinçsiz olduğu gerçeği— ileri düzeyde varsayımlara ve olası açıklamalara giden yolu açar. Bilinçdışındaki ruhsal süreçler, her açıdan bilinç düzeyinde bilinenlerle aynı değildir; bunlar, bilinçli süreçlere yasak olan dikkate değer bazı özgürlüklerden yararlanır. Bilinçsiz bir dürtünün, görüldüğü yerde ortaya çıkması gerekmez; başka bir bölgede de ortaya çıkabilir başlangıçta başka insanlar veya bağlantılar için geçerli olabilir; dikkatimizi çektiği noktaya "yerdeğiştirme" mekanizması yoluyla ulaşmış olabilir. Dahası, bilinçdışı süreçlere atfettiğimiz yok edilemezlik ve zorlamaya kapalılık nedeniyle, çok eski dönemlerden beri varlığını koruyor olabilir ve daha sonra dışavurumlarının tuhaf gözüktüğü durumlarda ortaya çıkabilir. Bunlar birer ipucundan başka bir şey değildir, ama dikkatle geliştirildikleri taktirde, uygarlığın gelişimine ilişkin kavrayışımız için taşıdıkları önem açıklık kazanacaktır.

Bu tartışmayı noktalamadan önce, daha sonraki incelemelerin yolunu açacak bir noktayı gözden kaçırmamamız gerekir. Tabu yasaklarıyla ahlaki yasaklar arasındaki temel benzerliği savunurken, aralarında ruhsal bir fark olması gerektiği gerçeğini tartışma konusu yapmadım. Bugün yasakların artık tabu biçimini almamalarının tek olası nedeni, altlarında yatan ikirciklileği belirleyen koşullardaki bir değişme olmalı.

Tabu sorununa ilişkin analitik incelememizde şu ana kadar bununla saplantı nevrozu arasında bulunduğunu gösterebildiğimiz ortak noktalarla ilerledik. Ama ne olursa olsun tabu bir nevroz değildir, toplumsal bir kurumdur. Dolayısıyla kural olarak nevrozla tabu gibi kültürel bir yaratım arasındaki farkı açıklama göreviyle karşı karşıya geldik.

Başlangıç noktası olarak burada da tek bir olguyu ele alacağım. İlkel insanlar, bir tabunun ihlalinin, kural olarak ciddi bir

hastalık veya ölümle cezalandırılmasından korkar. Ceza, tabunun çiğnenmesinden sorumlu olanları tehdit eder. Saplantı nevrozlarında durum farklıdır. Hastanın, yasak bir şeyi yapması halinde korktuğu şey, kendini değil, bir başkasını etkileyecek bir cezadır. Kural olarak bu kişinin kimliği belirtilmez, ancak genellikle analizde hastanın en çok sevdiği, ona en yakın kişilerden birisi olduğu kolaylıkla gösterilebilir. Dolayısıyla burada nevrotik özgecilce, ilkel insan ise bencilce davranıyor gibi gözükür. Sadece tabunun ihlali söz konusu kişiyi otomatik olarak cezalandırmadığı taktirde ilkel insanlarda ihlalin hepsini tehdit ettiği yolunda ortak bir duygu ortaya çıkar; bu durumda cezayı kendileri uygulamakta gecikmezler. Bu dayanışma mekanizmasını açıklamak zor değil. Söz konusu olan şey, bulaşıcı örnek korkusu, taklit etme kışkırtmasıdır, yani tabunun bulaşıcı özelliğidir. Birisi bastırılan arzuyu doyurmayı başarırsa, aynı arzu mutlaka toplumun diğer bütün üyelerinde de alevlenecektir. Kışkırtmayı bastırmak için kıskanılan suçlunun [tabuyu çiğneyenin] macerasının meyvesinden yoksun bırakılması gerekir; ve uygulanan ceza birçok durumda uygulayıcılara, kefaret kılığı altında aynı suçu işlemeleri için bir fırsat verir. Bu gerçekten de insandaki ceza sisteminin temellerinden birisidir; bunun, yasak arzuların aynı şekilde hem suçluda hem de cezalandıran toplumda bulunduğu varsayımına dayandığına kuşku yok. Bu açıdan psikanaliz, dindarın alışkanlık haline getirdiği söylemini doğrulamaktan başka bir şey yapmaz: hepimiz zavallı birer günahkarız.

Peki kendi adına değil, sevdiği birisi adına korkan nevrotiğin ruhsal yapısındaki beklenmedik soyluluğu nasıl açıklarız? Analitik inceleme bu tutumun temel olmadığını gösterir. Kökeninde, yani hastalığın başlangıcında ceza tehdidi ilkel insanda olduğu gibi hastanın kendisine yöneliktir; değişmez bir şekilde kendi hayatından korkar; ancak daha sonra ölümcül korku sevilen bir başka insana aktarılır [yerdeğiştirme]. Biraz

karmaşık olsa da süreci tam olarak izleyebiliriz. Yasağın kökeninde, değişmez olarak, hastanın sevdiği birisine yönelik düşmanca bir dürtü —söz konusu kişiye yönelik bir ölüm arzusu— vardır. Bu dürtü bir yasakla bastırılır ve bu yasak da yerdeğiştirme yoluyla sevilen kişiye yönelik düşmanca bir eylemi temsil edebilen belli bir eyleme bağlanır. Bu eylemin yapılması halinde bir ölüm tehlikesi söz konusudur. Ama süreç daha ileri gider ve sevilen kişinin ölmesine yönelik başlangıçtaki *arzunun* yerini ölebileceği *korkusu* alır. Dolayısıyla bir nevroz böylesine sevecen bir özgecilik tablosu çizdiği zaman, bu sadece, altta yatan karşıt bir vahşi bencillik tutumunu *dengelemektedir*. Bir başkasına, onu cinsel nesne olarak almaksızın gösterilen özenle belirlenen duyguları "sosyal" olarak tanımlayabiliriz. Bu sosyal etkenlerin arka plana çekilmesi, nevrozlardaki temel özelliklerden birisi olarak vurgulanabilir; ancak bu daha sonra aşırı dengelemeyle gizlenir.

Bu toplumsal dürtülerle bunların diğer temel insan içgüdüleriyle ilişkileri üzerinde fazla oyalanmadan, nevrozun ikinci temel özelliğini bir başka örnekle açıklamak istiyorum. Aldığı biçimlerle tabu, nevrotiğin dokunma korkusuna, "dokunma fobisine" çok yakın bir benzerlik gösterir. Nevroz durumunda yasak sürekli olarak *cinsel* yapıda bir dokunmayla ilgilidir ve psikanaliz, genelde nevrozlarda saptırılan ve yerdeğiştiren içgüdüsel güçlerin cinsel bir kökeni olduğunu göstermiştir. Tabu durumunda yasak dokunmanın salt cinsel anlamda anlaşılamayacağı, daha genel bir saldırı, kontrol altına alma, kendini ortaya koyma anlamına geldiği açıktır. Bir şefe veya onunla ilgili herhangi bir şeye dokunmak yasaksa bu, şefin kuşkuyla gözaltında tutulduğu, hatta şefliğe atanmadan önce fiziksel olarak kötü muamele gördüğü diğer durumlarda dile gelen aynı dürtünün ketlenmesi gerektiği anlamına gelir. (Yukarı bakın *Dolayısıyla nevrozda tipik özellik olan olgu, cinsel unsurların toplumsal içgüdüsel unsurlar karşısındaki üstünlüğüdür*. Ne var ki top-

lumsal içgüdüler bencilce ve erotik bileşenlerin özel bir tür bütünlüklere dönüşmesinden kaynaklanmaktadır.

Tabuyla saplantı nevrozu arasındaki bu tek karşılaştırma, farklı nevroz türleri ve kültürel kurumlar arasındaki ilişkinin yapısını; nevrozların ruhsal yapısı üzerindeki bir incelemenin ise uygarlığın gelişimini anlamamız açısından taşıdığı önemi görmemiz için yeterlidir.

Nevrozlar, sanat, din ve felsefe gibi büyük toplumsal kurumlarla çarpıcı ve geniş kapsamlı benzerlikler sergiler. Ama öte yandan, bunların birer çarpıtması gibi gözükür. Bir histeri olayının, sanat çalışmasının bir karikatürü, saplantı nevrozunun dinin bir karikatürü, paranoid kuruntunun ise felsefi bir sistemin karikatürü olduğu iddia edilebilir. Bu fark, nevrozların sosyal olmayan yapılar olduğu gerçeğinde çözümlenir; onlar, toplumun ortak çabayla elde ettiği şeylere kişisel yollarla ulaşmaya çalışır. Nevrozlarda işbaşında olan içgüdüleri analiz ettiğimiz taktirde, belirleyici rolü cinsel kökenli içgüdüsel güçlerin oynadığını görürüz; öte yandan buna karşılık gelen kültürel oluşumlar, bencil ve erotik öğelerin birleşiminden kaynaklanan toplumsal içgüdülere dayanmaktadır. Cinsel ihtiyaçlar, özkoruma gerekleri kadar insanları birleştirme yeteneğine sahip değildir. Cinsel doyum özünde her bireyin kişisel sorunudur.

Nevrozların asosyal [toplumsal olmayan] yapısının genetik kökeni, en temel amacında, yani doyum vermeyen gerçeklikten, daha haz verici olan fantazi dünyasına kaçışta yatmaktadır. Nevrotiklerin bu yolla kaçındıkları gerçek dünya, insan toplumunun ve ortaklaşa yaratılan kurumların kontrolü altındadır. Gerçeklikten uzaklaşmak aynı zamanda da insan toplumundan uzaklaşmaktır.[1]

---

[1] [Bu makaledeki tabu ile saplantı nevrozu arasındaki karşılaştırma noktalarından birçoğu, "Fare Adam" (1909d; *ÖFD.*, 10) durum tarihçesinde örnekleriyle bulunabilir. Tabu konusu Freud tarafından ayrıca "Bekaret Tabusu" (1918a) başlıklı makalesinde (*ÖFD.*, 8) ele alınmıştır. İnsanın ölüme yönelik tutumu konusunda ayrıca bkz. "Savaş

(Devamı var...)

ve Ölüm üzerine Düşünceler" başlıklı makalesi (1915b; *ÖFD.*, 13). Dolaysız cinsel dürtülerle toplumsal yapılar arasındaki karşıtlık, *Grup Psikolojisi*'nin (1921c) XII (D). Bölümünde (*ÖFD.*, 13) ayrıntılarıyla ele alınmıştır.]

III

ANİMİZM, BÜYÜ VE DÜŞÜNCELERİN HER ŞEYE KADİRLİĞİ

(1)

PSİKANALİTİK bulguları ruh bilimleri alanındaki konulara uygulamaya çalışan yazıların, her iki alandaki okura da çok az şey sunmak gibi kaçınılmaz bir kusuru vardır. Bu tür yazılar ancak bir özendirici olabilmekte, yani uzmanın önüne, kendi çalışmasında dikkate alması için bazı varsayımlar koymaktadır. "*Animizm*" olarak bilinen geniş alanı ele almaya çalışan bir makalede bu kusur mutlaka çok belirgin olacaktır.[1]

Animizm, dar anlamıyla ruhlar doktrini, geniş anlamıylaysa genelde ruhu olan varlıklar doktrinidir. Bize cansız nesneler gibi gözüken şeylerin canlı olduğu teorisi için "animatizm" terimi de kullanılmaktadır; bu bağlamda "animalizm" ve "manizm" terimlerine de rastlanmaktadır. Başlangıçta belli bir felsefi sistemi tanımlamak için kullanılan "animizm" terimi, bugünkü anlamını Tylor'dan almış gibidir.[2]

Bu terimlerin kullanılmasına yol açan şey, tarihi veya bugünkü durumu hakkında bilgi sahibi olduğumuz ilkel ırkların, doğa ve evren konusunda benimsediği son derece dikkate değer

---

[1] Malzemeyi özetle ele alma gereği, ayrıntılı bir kaynakçaya yer verilmesini zorlaştırmaktadır. Bunun yerine, Herbert Spencer, J. G. Frazer, Andrew Lang, E. B. Tylor ve Wilhelm Wundt'un, animizm ve büyü konusunda söyleyeceklerimin tamamına kaynaklık eden çalışmalarına değinmekle yetineceğim. Kendi katkım sadece, malzeme ve görüşlerin seçimiyle sınırlıdır.

[2] Bkz. Tylor (1891, 1, 425), Wundt (1906 [142 ve] 173) [ve Marett (1900, 171)].

bir görüşe sahip olduklarının anlaşılması olmuştur. Bu görüşe göre dünyada hem iyi hem de kötü sayısız ruh yaşamaktadır; ve bu ruhlar ve kötü ruhlar [şeytanlar] doğal olguların nedenleri olarak değerlendirilmekte ve sadece hayvanların ve bitkilerin değil, dünyadaki bütün cansız nesnelerin de bu ruhlarla canlandığına inanılmaktadır. Bu ilkel "doğa felsefesinin"[1] üçüncü ve belki de en önemli yanı bize daha az tuhaf gelir, çünkü ruhların varlığına çok az inanmamıza ve doğal olguları fiziksel güçlerle açıklamamıza rağmen, bu üçüncü inançtan çok da uzak değiliz. İlkel insanlar, insan bireylerinde benzer ruhların yaşadığına inanır. İnsanlarda yaşayan bu ruhlar, evlerini terk edebilir ve başka insanlara göç edebilir; ruhsal etkinliklerin aracıdırlar ve bir ölçüde yaşadıkları bedenden bağımsızdırlar. Başlangıçta ruhların insanlara çok benzediği düşünülüyordu; ancak uzun bir gelişme seyrinden sonra nesnel özelliklerini kaybetmiş ve büyük ölçüde "ruhanileşmişlerdir."[2]

Otoritelerin çoğu, bu ruh görüşlerinin, animistik sistemin özgün [ilk] çekirdeği olduğunu, ruhların bağımsızlaşan ruhlardan başka bir şey olmadığını, hayvanların, bitkilerin ve nesnelerin ruhlarının insan ruhu benzetmesiyle oluşturulduğunu düşünme eğilimindedir.

İlkel insanlar, animistik sistemin dayandığı özgün dualistik görüşlere nasıl ulaşmıştır? Bunu, (rüyalar da dahil olmak üzere) uyku ve buna çok benzeyen ölüm olgularını gözleyerek ve herkesi yakından ilgilendiren bu durumları açıklamaya çalışarak yaptıkları düşünülüyor. Bu teori kurmanın temel başlangıç noktası ölüm sorunu olsa gerek. İlkel insanın doğal diye değerlendirdiği şey, yaşamın sonsuza kadar uzamasıydı (ölümsüzlüktü). Ölüm düşüncesi ancak daha sonra ve tereddütle benimsenebilmiştir. Bizim için bile bu içerikten yoksun-

[1] ["*Naturphilosophie*," Friedrich Schelling'in (1775-1854) panteistik felsefesi.]
[2] Wundt (1906), IV. Bölüm, "Die Seelenvorstellungen."

dur ve açık bir anlamı yoktur. Rüya görüntüleri, gölgeler, ayna görüntüleri, vb. gibi diğer gözlenen veya yaşanan olguların, temel animizm doktrinlerinin oluşmasında oynamış olabileceği rol konusunda ateşli, ama sonuçsuz tartışmalar yapılmıştır.[1]

İlkel insanın, düşüncelerini kamçılayan olgulara, bir ruh görüşü oluşturup daha sonra bunu dış dünyadaki nesneleri de kapsayacak şekilde genişleterek tepki göstermesi son derece doğal karşılanmıştır. Aynı animistik düşüncelerin en farklı ırklarda ve her dönemde ortaya çıktığı gerçeğini dikkate alan Wundt'a (1906 154) göre bunlar "mitopoetik [mitolojik-şiirsel] bir bilincin zorunlu ruhsal ürünüdür... ve dolayısıyla bu anlamda ilkel animizmin, gözlemimize açık olduğu ölçüde insanın doğal durumunun ruhani [spiritüel] dışavurumu olarak değerlendirilmesi gerekir." *Natural History of Religion* [Bölüm III] adlı çalışmasında Hume, cansız nesnelere can [ruh] atfetme gerekçesini ortaya koymuştur: "İnsanlarda, her türlü varlığı kendileri gibi değerlendirmeye ve her nesneye yakından bildikleri ve bilincinde oldukları özellikler atfetmeye yönelik evrensel bir eğilim vardır."[2]

Animizm bir düşünce sistemidir. Belli bir olguya açıklama getirmekle kalmaz, evrenin tamamını tek bir bakış açısından tek bir bütünlük olarak kavramamızı da mümkün kılar. Otoriteleri izleyecek olursak, insan ırkı, çağların akışı boyunca şu tür üç düşünce sistemini —evrene ilişkin üç büyük tablo— geliştirmiştir: animistik (veya mitolojik), dini ve bilimsel. Bunlardan ilki olan animizm, belki de en tutarlı, en kapsamlı olanıdır ve evrenin doğası konusunda gerçekten tam bir açıklama sunar. Bu ilk insan *Weltanschauung*'u [dünya, evren görüşü], *psikolojik* bir teoridir. Bunun, batıl inanç biçiminde veya konuşmamızın,

---

[1] Bkz. Wundt [agy], Herbert Spencer [1893, Kısım I], ayrıca *Encyclopaedia Britannica*'daki (1910-11) "Animizm," "Mitoloji," vb. başlıklı genel yazılar.

[2] Tylor (1891, I, 477) tarafından alıntı.

inançlarımızın ve felsefelerimizin yaşayan temeli olarak çağdaş yaşamda bugün bile ne kadarının devam ettiğini göstermek, buradaki amacımızı aşacaktır.

Bu üç evreyi göz önünde bulundurarak, animizmin henüz bir din olmadığı, ancak daha sonra dinin inşasında kullanılan temelleri içerdiği söylenebilir. Mitlerle animizm arasındaki ilişkinin ayrıntıları bazı temel açılardan açıklanmamış olsa da, mitlerin de animistik önermelere dayandığı açıktır.

(2)

Ancak konuya psikanalitik yaklaşımımız başka bir açıdan olacaktır. İnsanın ilk evren sistemini salt spekülatif merakın esinlemesiyle kurduğu düşünülemez. Çevresindeki dünyayı kontrol etmek gibi pratik bir ihtiyacın da rolü olmalı. Örneğin insanlar, vahşi hayvanlar ve nesneler —daha doğrusu bunların ruhları— üzerinde nasıl egemenlik kurulacağını gösteren bir talimatlar [bilgi] sisteminin animistik sistemle el ele geliştiğini görmek bizi şaşırtmaz. Bu talimatlar "kara büyü" ve "büyü" olarak bilinmektedir. Reinach (1905-12, 2, xv) bunları "animizm stratejisi" olarak tanımlıyor; bense Hubert ve Mauss'u (1904 [142]) izleyerek bunları animizm tekniği olarak değerlendirmeyi tercih ediyorum.

Kara büyü ["*Zauberei*"] ve büyü ["*Magie*"] kavramları birbirinden ayırdedilebilir mi? Belki, ama dil kullanımındaki değişiklikleri göz ardı edebilirsek. Kara büyü temelde ruhlara, normal koşullarda insanlara olduğu gibi davranarak ruhları etkileme, yani, yaşayan insanlarda etkili olduğu bilinen aynı yöntemleri kullanarak onları yatıştırma, yönlendirme, gönlünü kazanma, korkutma, güçlerinden yoksun bırakma, kendi iradesi altına alma sanatıdır. Öte yandan büyü farklı bir şeydir: temelde ruhları dikkate almaz ve gündelik ruhsal [psikolojik] yöntem-

lerden değil, özel işlemlerden yararlanır. Büyünün, animistik tekniğin diğerinden daha önce geliştirilen ve daha önemli olan bir dalı olduğu kolayca tahmin edilebilir; çünkü büyü yöntemleri, diğerlerinin yanı sıra ruhlarla uğraşılırken de kullanılabilir[1] ve büyü, doğanın ruhlaştırılması sürecinin henüz gerçekleşmediği olaylarda da uygulanabilir.

Büyü, çok çeşitli amaçlara hizmet eder: doğa olaylarını insanın iradesi altına sokması, bireyi düşmanlarından ve tehlikelerden koruması ve düşmanlarını yaralama gücü vermesi gerekir. Ama büyü eyleminin dayandığı ilke —daha doğrusu büyü ilkesi— öylesine çarpıcıdır ki hiç kimsenin dikkatinden kaçmamıştır. Buna eşlik eden ahlaki yargıyı bir yana bırakacak olursak, Tylor [1891, 1, 116] bunu en açık şekliyle ideal bir bağlantıyı gerçek sanma olarak tanımlıyor. Bu özelliği iki tür büyü eylemine örnek vererek açıklayacağım.

Bir düşmana zarar vermeye yönelik en yaygın büyü yöntemlerinden birisi, uygun bir malzeme kullanarak onun bir kuklasını yapmaktır. Kuklanın ona benzeyip benzememesi pek önemli değildir: herhangi bir nesne onun kuklası "yapılabilir." Kuklaya yapılan her şey, nefret edilen orijinalinin [düşmanın] da başına gelir; kuklanın neresine zarar verilmişse, düşmanın da orası hastalanır. Aynı büyü tekniği sadece özel düşmanlara karşı değil, ayrıca dini amaçlarla ve kötü ruhlu şeytanlara karşı tanrılara yardım etmek için de kullanılabilir. Frazer'den (1911a, 1, 67) bir alıntı yapacak olursak: "Her gece, güneş tanrısı Ra ışıldayan batıdaki evine indiği zaman, iblis Apepi önderliğindeki şeytan ordularının saldırısına uğrar. Bütün gece onlarla savaşır ve bazen karanlığın güçleri, ışığını karartmak ve gücünü azaltmak için Mısır'ın mavi semalarına kara bulutlar gönderir. Her

[1] Eğer bir ruh gürültü çıkararak ve bağırarak ürkütülebiliyorsa, bu eylem salt kara büyüdür; buna karşılık adını kontrol ederek baskı uygulanabiliyorsa bu bir büyüdür.

günkü mücadelesinde güneş tanrısına yardımcı olmak için Thebes'teki tapınağında günlük bir tören yapılır. Mumdan, şeytansı yüzü bulunan bir timsah veya kıvrımlı bir yılanla temsil edilen düşmanı Apepi'nin bir kuklası yapılır ve üzerine yeşil mürekkeple iblisin adı yazılır. Kukla daha sonra papirüse sarılır, üzerine tekrar Apepi'nin bir benzeri yine yeşil mürekkeple çizilir; kukla siyah saç teliyle bağlanır, üzerine tükürülür, taş bıçakla kesilir ve yere atılır. Rahip sol ayağıyla iyice ezdikten sonra belli bir bitki veya ottan yakılan ateşe atılır. Apepi'den bu şekilde kurtulduktan sonra, başta gelen iblislerinden, onların babalarından, annelerinden ve çocuklarından her birisinin mumdan kuklası yapılır ve aynı şekilde yakılır. Öngörülen bazı tılsımlar [büyülü sözler] eşliğinde yapılan bu işlem, sadece sabahları, öğlenleri ve akşamları değil, ayrıca fırtına çıktığı, yoğun yağış indiği, ya da kara bulutlar güneşin parlak yüzünü örtmeye başladığı zaman da tekrarlanır. Karanlığın, bulutların ve yağmurun iblisleri [ruhları], imajları [kuklaları] üzerinde açılan yaraları, sanki kendi üzerlerindeymiş gibi hissederler; en azından bir süre için uzaklaşırlar ve yararlı güneş tanrısı bir kez daha zaferle parıldar."[1]

Benzer bir temele sahip çok sayıda büyü eyleminden, her çağdaki ilkel insanlarda büyük bir rol oynayan ve daha üst uygarlık evrelerindeki mitlerde ve kültlerde bir ölçüde yaşayan ikisine —yağmur ve bereket törenlerine— dikkati çekmekle yetineceğim. Yağmur büyüsü, yağmuru veya yağmur getiren bulutları veya fırtınaları taklit ederek, değiş yerindeyse

[1] Eski Ahit'te canlı şeylerin tasvirinin [resminin veya heykelinin] yapılmasına karşı konan yasak, plastik sanatlara karşı çıkıştan değil, (İbrani dininde tiksintiyle karşılanan) büyücülüğü gereçlerinin birisinden yoksun bırakma arzusundan kaynaklanıyor olabilir. Bkz. Frazer (1911, I, 87 n.). [En azından İslam'ın heykel, resim yapma yasağı için buna benzer bir açıklama getirdiği biliniyor: putlaştırmanın, puta tapmanın önüne geçmek. Bunun sadece İslam'a ait bir yaklaşım olmadığı, kökeninin ta İbrani dinine dayandığı ve en azından köken itibarıyla büyücülüğü hedeflediği açıktır. S.B.]

"yağmuru oynayarak" gerçekleştirilir. Örneğin Japonya'da "bir grup Aino eleklerle su saçacak, bir başka grup çorba kasesini sanki bir kayıkmış gibi kürek ve yelkenle donatacak ve köyün ve bahçelerin çevresinde dolaştıracaktır."[1] Aynı şekilde, toprağın bereketlenmesi için yapılan büyü, insan cinsel birleşmesinin abartılı bir temsiliyle gerçekleştirilir. Sayısız örnekten birisini seçecek olursak, "Java'nın bazı bölgelerinde, pirincin çiçeğe durması yaklaşınca karı-koca geceleri tarlalara gider" ve pirinci kendilerini örnek alarak bereketli olmaya özendirmek için "orada sevişirler."[2] Buna karşılık yasak ensest içerikli cinsel ilişkilerin, ürünün yetişmesini engellemesinden ve toprağı verimsizleştirmesinden korkulur.[3]

Bazı negatif törenlerin, yani büyülü önlemlerin bu ilk gruba katılması gerek. "Bir Dyak köyü ormanda yabani domuz avlarken, evde kalan insanlar arkadaşları avdayken yağa veya suya elleriyle dokunamazlar; çünkü bunu yaptıkları takdirde avcıların hepsinin 'elleri yağlanacak' ve avları ellerinin arasından kayıp gidecektir."[4] Ya da, "Gilyak avcısı ormanda av peşindeyken, evdeki çocukların tahta veya kum üzerine resim yapması yasaktır, çünkü çocukların bunu yapması halinde ormandaki yolların da resimlerdeki çizgiler gibi birbirine karışacağından, bu nedenle avcının yolunu kaybedip köye dönemeyeceğinden korkarlar."[5]

Diğer birçok büyü uygulamasında olduğu gibi bu son örneklerde de uzaklık unsuru göz ardı edilir; başka bir deyişle telepati bir gerçekmiş gibi kabul edilir. Dolayısıyla büyünün bu tipik özelliğini anlamakta zorluk çekmeyiz.

---

[1] [Frazer (1911a, 1, 251),Batchelor'dan (1901, 333) alıntı.]
[2] Frazer (1911a, 2, 98) [Wilken'den (184, 958) alıntı.]
[3] Bunun bir yansıması, Sophocles'in *Oedipus Rex* adlı oyununda [örneğin girişte ve ilk Koroda] görülebilir.
[4] Frazer (1911a, 1, 120), [Roth'tan (1896, 1, 430) alıntı].
[5] Frazer (1911a, 1, 122) [Lobbé'den (1903, 268) alıntı].

Bütün bu örneklerde iş başında olan etken konusunda kuşku yok. Bu, yapılan eylemle beklenen sonuç arasındaki *benzerliktir*. Bu nedenle Frazer, bu büyü türünü "taklit" veya "homoeopathic" olarak tanımlamaktadır. Yağmur yağmasını istiyorsam, yağmur gibi gözüken veya yağmuru hatırlatan bir şey yapmam yeterlidir. Uygarlığın daha sonraki bir evresinde bu yağmur büyüsü yerine, bir tapınağa gidilecek ve orada yaşayan tanrıya yağmur için dua edilecektir. Son olarak, bu dini teknik de terke dilecek ve bunun yerine atmosferde yağmura yol açacak etkiler yaratmaya yönelik çabalar gündeme gelecektir.

*

İkinci tür büyü uygulamalarında benzerlik ilkesi rol oynamaz; bunun yerini, yapısı aşağıdaki örneklerle kolayca açıklık kazanacak başka bir ilke alır.

Düşmana zarar vermenin başka bir yöntemi daha vardır. Düşmanın saç telleri, tırnakları, ya da diğer artıkları, hatta giysilerinden bir parça alınır ve bunlara düşmanca davranılır. Sanki adamın kendisi kontrol altına alınmıştır; ondan alınan nesnelere ne yapılırsa, o da aynısını yaşayacaktır. İlkel insan açısından, bir insanın en önemli kısımlarından birisi adıdır. Dolayısıyla birisi bir şahsın veya ruhun adını biliyorsa, bu adın sahibi üzerinde belli bir güç kazanmış demektir. Tabu konulu makalede değindiğimiz isimlerin kullanılmasına ilişkin ilginç önlem ve kısıtlamaların kökeni budur. Bu örneklerde benzerliğin yerini yakınlığın [ilişkinin] aldığı açıktır.

İlkel ırklardaki yamyamlık güdüleri de benzer bir kökene sahiptir. Birisinin vücudunun bir parçasını yiyerek kendi içine almakla kişi, onun sahip olduğu özellikleri de kazanmış olur. Bu da belli koşullarda bazı diyet kısıtlamalarına veya önlemlerine yol açar. Çocuklu bir kadın, sahip olabilecekleri istenme-

yen bazı özelliklerin (korkaklık gibi), beslediği çocuğa geçebileceği korkusuyla bazı hayvanların etini yemekten kaçınır. İki nesne arasındaki bağlantı kopmuş, hatta temas sadece tek önemli durumda kurulmuş bile olsa, büyü gücü ortadan kalkmaz.[1] Örneğin bir yara ile buna neden olan silah arasında büyülü bir bağ olduğu inancı, binlerce yıl olduğu gibi devam edebilir. Bir Melanezyalı onu yaralayan yayı ele geçirebilirse, yarasındaki iltihabı azaltmak için yayı soğuk bir yerde özenle saklayacaktır. Ama yay düşmanın elinde kalmışsa, yaranın ateşlenip iyice iltihaplanması için ateşe yakın bir yere asılacağına kuşku yok.[2] Pliny (*Natural History* adlı çalışmasının xxvii. cildinde [7. Bölüm]), "eğer bir adamı yaralamışsanız ve bundan pişmanlık duymuşsanız, yaralayan elinize tükürmeniz yeterlidir, adamın acıları anında dinecektir," diyor. [Frazer, 1911a, 1, 201.] Francis Bacon (*Sylva Sylvarum*'da [X, 998]), "yarayı açan silahın yağlanmasının aynı yarayı iyileştireceği konusunda sürekli güvence verildiğini" söylüyor. İngiliz taşralılarının, bugün bile bu inanışa uydukları, tırpanla kendilerini yaraladıkları zaman, yaranın iltihaplaşmaması için aleti temiz tutmaya özen gösterdikleri söylenir. "Haziran 1902'de Norwich'te Matilda Henry adında bir kadının ayağına çivi batmıştı. Daha yarasına bakmadan, hatta çoraplarını bile çıkarmadan kızına çiviyi yağlattı; bunu yaptığı takdirde yaradan hiç bir zarar görmeyeceğini söylüyordu. Birkaç gün sonra tetanostan öldü" (bu yerdeğiştirmeli antiseptik uygulamanın[3] sonucunda) (Frazer, age., 203.)

Son örnekler grubu, Frazer'in "bulaşıcı" büyü adı altında "taklitçi" büyüden ayırdettiği şeye örnek teşkil eder. Burada et-

---

[1] [Benzer bir inanış Anadolu'da da vardır. Kadın, hamilelik döneminde "kimin yüzüne çok bakarsa," çocuğunun ona benzeyeceğine inanılır. S.B.]

[2] [Frazer (1911a, 1, 201), Codrington'dan (1891, 310) alıntı.]

[3] [yani ayağı yerine çiviyi temizlemesinin.]

kili olduğuna inanılan ilke artık benzerlik değil, mekansal bağlantı, yakınlık, ya da en azından *hayali* yakınlıktır, hatırlanmasıdır. Ne var ki benzerlik ve yakınlık, çağrışım süreçlerindeki iki temel ilke olduğu için, bütün bu aptalca büyü törenlerinin gerçek açıklaması, düşünceler çağrışımının egemenliği gibi gözükür. Tylor'un, daha önce değindiğim büyü tanımının uygunluğu açıklık kazanır: ideal bir bağlantının gerçek sanılması. Frazer (1911a, 1, 420) bunu neredeyse aynı sözlerle ortaya koyuyor: "İnsanlar kendi görüşlerinin (ide) düzenini, doğanın düzeni sanıyor ve kendi düşünceleri üzerinde sahip oldukları kontrolün, aynı kontrolü şeyler üzerinde de uygulamalarına elverdiğini hayal ediyorlardı."

Bazı yazarların (örneğin Thomas, 1910-11a) bu aydınlatıcı büyü açıklamasını yetersiz diye reddetmeleri ilk bakışta bizi şaşırtır. Ama biraz düşününce, eleştirinin haklı olduğu görülür. Çağrışımsal büyü teorisi sadece büyünün geçtiği yolu açıklar; gerçek özünü, yani doğa yasalarının yerine ruhsal yasaların konulmasına yol açan yanılgıyı açıklamaz. Dinamik bir etkenin eksik olduğu açıktır. Ama Frazer teorisinin eleştirmenlerinin arayışlarında konudan sapmalarına karşılık, sadece çağrışım teorisini daha ileri ve daha derine götürerek de doyurucu bir büyü açıklamasına ulaşmak kolaydır.

Gelin, ilk önce daha basit ve daha önemli bir taklitçi büyü olayını ele alalım. Frazer'e göre (1911a, 1, 54) bu kendi başına uygulanabilmektedir, buna karşılık bulaşıcı büyü kural olarak bir başkasını öngörür. İnsanı büyüye götüren güdüleri algılamak kolaydır: bunlar, insan arzularıdır. Varsaymamız gereken tek şey, ilkel insanın arzularının gücüne derin bir inanç duyduğudur. İstediği şeyi büyü yoluyla gerçekleştirmeye çalışmasının temel nedeni, kısaca onun bunu istemesidir. Dolayısıyla vurgu başlangıçta sadece arzusu üzerinedir.

Çocuklar, motor becerileri henüz gelişmiş olmasa da, buna benzer bir ruhsal durumdadır. Başka bir yerde (1911b), arzula-

rını yanılsamalı bir yoldan doyurdukları, yani, duyu organlarında merkezkaç uyarımları yoluyla doyurucu bir durum yarattıkları hipotezini ortaya atmıştım.[1] Erişkin ilkel insanın kullanabileceği alternatif bir yöntem vardır. Onun arzularına, ondaki motor dürtüsü, ondaki irade eşlik eder; ki daha sonra kendi arzularını doyurmak için dünyanın çehresini tamamen değiştirecek olan da budur. Bu motor dürtüsü başlangıçta motor yanılsamaları (halusinasyonları) denebilecek bir yolla doyum yaşamayı mümkün kılacak bir tarzda doyurucu durumun bir temsilini yaratmak için kullanılmıştır. Bu tür bir doyurulmuş arzu temsili, önceki salt duyusal doyum tekniğini izleyen çocuk oyunlarıyla pekâlâ karşılaştırılabilir. Eğer çocuklar ve ilkel insanlar oyunu ve taklit temsilini kendileri için yeterli görüyorsa bu, düşündüğümüz anlamda bunların gerçek önemini düşünmediklerinin veya kabul etmediklerinin bir işareti değildir. Bu, arzularına yükledikleri büyük gücün, bu arzulara eşlik eden iradenin ve bu arzulara işlerlik kazandıran yöntemlerin bir sonucu olarak rahatlıkla düşünülebilir. Zaman geçtikçe, ruhsal vurgu büyülü eylemin *güdülerinden*, bunun eyleme aktarılması için kullanılan *önlemlere* —yani eylemin kendisine— kayar. (Kişinin kendi ruhsal eylemlerine verdiği aşırı değeri ortaya çıkaran şeyin de sadece bu önlemler olduğunu söylemek belki de daha doğru olacaktır.) Dolayısıyla sanki istenen sonuçla benzerliğinden ötürü, sonucu tek başına belirleyen şey büyülü eylemin kendisiymiş gibi gözükür. Animistik düşünce evresinde gerçek durumu nesnel olarak göstermek mümkün değildir. Ama daha sonra, bütün bu yöntemler hâlâ kullanılırken, kuşku denen ruhsal olgu bir bastırma eğiliminin dışavurumu olarak ortaya çıkmaya başladığı zaman bunu yapma fırsatı *ortaya çıkar*. Bu noktada insanlar, inanç eşlik etmediği sürece ruh çağırmanın hiç bir işe yaramayacağını, arkasında etkili bir tanrı sevgisi olmadığı süre-

[1] ["Ruhsal İşleyişin İki İlkesi üzerine Formülasyonlar" (1911b), *ÖFD.*, 12.]

ce duanın büyülü gücünün ortaya çıkmayacağını kabullenmeye hazır olacaktır.[1]

Yakınlık çağrışımlarıyla bulaşıcı bir büyü sistemi oluşturmanın mümkün olması, arzulara ve iradeye bağlanan önemin, daha da ileri giderek iradeye tabi bütün ruhsal eylemleri kapsadığını gösterir. Böylece bütün ruhsal süreçler genel olarak gözde büyütülür; bu, gerçeklikle düşünce arasındaki ilişki konusundaki bilgilerimiz açısından, düşüncenin gözde büyütülmesi olarak *dikkatimizi* mutlaka çekecek bir tutumdur. Şeylere ilişkin düşünceler şeylerden daha önemli olur; düşüncede yapılan şey, kaçınılmaz olarak şeyin de başına gelecektir. Şeylere ilişkin düşünceler [görüşler] arasındaki ilişkilerin, aynı ölçüde şeyler arasındaki ilişkiler için de geçerli olduğu varsayılır. Düşüncede uzaklık bir önem taşımadığı —hem zaman hem de mekan açısından en uzakta olan şeyler yalın bir bilinç eylemiyle kolayca kavranabildiği— için, büyü dünyası da mekansal uzaklığı telepatik olarak göz ardı eder ve geçmiş durumları sanki şimdiki zamandaymış gibi ele alır. Animistik çağda iç dünyanın düşünülmesi, diğer dünya tablosunu — *bizim* algılıyor gibi gözüktüğümüz dünya tablosunu— örtecektir.

Her iki çağrışım ilkesinin de —benzerlik ve yakınlık— daha kapsamlı olan "temas" kavramında bulunduğu da farkedilecektir. Yakınlıkla çağrışım, kelime anlamıyla temastır; benzerlikle çağrışım ise mecazi anlamda temastır. İki tür ilişki için aynı kelimenin kullanılmasının, söz konusu ruhsal süreçlerde henüz kavrayamadığımız bir özdeşlikten kaynaklandığına kuşku yok. Burada da "temas" fikri bağlamında tabu analizinde bulduğumuzla aynı anlam aralığını görürüz. (Bkz. sf. 80.)

---

[1] Bkz. *Hamlet* (Perde III, Sahne 3):

Düşüncelerim altta kalırken
Sözlerim uçup gidiyor:
Düşüncesiz sarf edilmiş sözler
Asla yerine ulaşmaz.

Özetle, büyüde geçerli olan ilkenin, animistik düşünce tarzındaki tekniğin, "düşüncelerin her şeye kadirliği" ilkesi olduğu söylenebilir.

(3)

"Düşüncelerin her şeye kadirliği" terimini, saplantılı düşüncelerden şikayetçi olan ve psikanaliz yoluyla tedavi edildikten sonra becerikli, iyi niyetli olduğunu kanıtlayan son derece zeki bir adamdan aldım. (Bkz. Freud, 1909d.[1]) Bu terimi, kendisi gibi aynı hastalıktan etkilenen başkalarının da peşini bırakmıyor gibi gözüken tuhaf, esrarengiz olayların tamamı için bir açıklama olarak kullanmıştı. Birini düşündüğü zaman, sanki büyü yapmış gibi, anında o kişiyle karşılaşacaktı. Ansızın, uzun süredir görmediği bir tanıdığının durumu sorulduğu taktirde, yakın zamanda öldüğünü duyacaktı, dolayısıyla sanki ondan telepatik bir mesaj almış gibi gözükecekti. Ciddi bir kasıt olmaksızın da olsa bir yabancıya küfrettiği zaman adam anında ölecekti. Tedavinin akışı içinde bu olayların çoğunda ne kadar aldatıcı bir görünüm aldığını ve kendi batıl inançlarını güçlendirmek için ne tür hilelere başvurduğunu anlatabilecek duruma gelmişti. Bütün saplantılı nevrotikler, genellikle kendi yargılarına ters düşse de, bu şekilde batıl inançlıdır.[2]

Düşüncenin her şeye kadir olduğu inancının varlığının en net gözlendiği, ilkel düşünce tarzının sonuçlarının bilince en yakın olduğu olaylar, saplantı nevrozlarıdır. Ama bunun, bu nevroza özgü bir özellik olduğu yanılgısına düşmemeliyiz, çünkü analitik inceleme, aynı şeyi diğer nevrozlarda da ortaya çıka-

[1] [Bu, "Fare Adam"dı. *ÖFD.*, 10.]

[2] Kendi *yargımızda* bu tür inançları terk ettiğimiz bir evreye ulaştıktan sonra, düşüncelerin her şeye kadirliğini ve genelde animistik düşünce tarzını doğrulamaya çalışan izlenimlere "esrarengiz" niteliği atfederiz. [Bkz. Freud, "Esrarengiz" (1919h), *ÖFD.*, 15.]

rır. Hepsinde de semptomların oluşumunu belirleyen şey, yaşantının değil düşüncenin gerçekliğidir. Başka bir yerde de söylediğim gibi [1911b, makalenin sonlarına yakın bir yerde[1]] nevrotikler sadece "nevrotik para biriminin" geçerli olduğu bir dünyada yaşarlar; yani, sadece yoğun düşünülen ve duyguyla tasarlanan şeyden etkilenirler, buna karşılık dış gerçeklikle uyumun hiç bir önemi yoktur. Histeriklerin, krizler sırasında semptomlar yoluyla tekrarlayıp sabitledikleri şeyler, sadece hayal dünyalarında bu şekliyle gelişen yaşantılardır; ancak son çözümlemede hayal edilen bu yaşantıların gerçek olaylara uzandığı ve onlara dayandığı da doğrudur. Nevrotik suçluluk duygularını gerçek kötülüklere bağlamak da aynı ölçüde yanıltıcı olacaktır. Saplantılı bir nevrotik, gerçekte çocukluğundan başlayarak çevresindeki insanlara karşı toplumun en düşünceli, en dikkatli üyesi gibi davranmış olsa da, kitle katliamı yapan birisine yaraşır bir suçluluk duygusunun altında ezilebilir. Yine de suçluluk duygusunun bir gerekçesi vardır: bu, içinde çevresindekilere karşı bilinçsizce işleyen yoğun ölüm arzularına dayanır. Kasıtlı edimleri değil de bilinçdışı düşünceleri dikkate aldığımız takdirde suçluluk duygusunun haklı bir temeli vardır. Düşüncenin her şeye kadirliğinin, yani gerçekliğe kıyasla ruhsal süreçlerin gözde büyütülmesinin, nevrotik hastaların duygusal yaşamında ve bundan kaynaklanan her şeyde dizginsiz bir rol oynadığı görülür. Böyle bir hasta, bilinçdışını bilinç düzeyine çıkaran psikanalitik tedaviye sokulduğu zaman, düşüncelerin özgür olduğuna inanamayacak ve sanki dile getirilmeleri kaçınılmaz olarak gerçekleşmelerine yol açacakmış gibi, kötülük arzularını dile getirmekten sürekli korkacaktır. Bu davranışı ve gündelik yaşamda uyguladığı batıl inançlar, dış dünyayı salt düşünceyle değiştirebileceğine inanan ilkel insanla arasındaki benzerliği su yüzüne çıkarır.

[1] ["Ruhsal İşleyişin İki İlkesi üzerine Formülasyonlar" (1911b), *ÖFD.*, 12.]

Bu nevrotiklerin temel saplantılı eylemleri tamamen bir büyü özelliğine sahiptir. Büyü olmasalar bile, genellikle nevrozun başlamasına yol açan felaket beklentilerinden kurtulmayı amaçlayan karşı-büyülerdir. Gizi çözmeyi başardığım her durumda beklenen felaketin ölüm olduğunu gördüm. Schopenhauer, her felsefenin başlangıcında ölüm sorunu olduğunu söylemiştir; bizse, animizmin özü olan ruhlara ve iblislere inanmanın kökeninin, ölümün insanlarda bıraktığı izlenime dayandığını görmüştük. Saplantılı nevrotiklerin uyguladığı saplantılı veya korunmacı eylemlerin, benzerlik (veya duruma göre karşıtlık) yasasını izleyip izlemediğine karar vermek zordur; çünkü kural olarak nevrozda ağır basan koşullar nedeniyle çok küçük bir şeye, kendi içinde çok önemsiz olan bir olaya aktarılarak [yerdeğiştirme] çarpıtılmaktadır.[1] Saplantılı nevrozlardaki koruyucu formüllerin de büyü formüllerinde karşılığı vardır. Ne var ki saplantılı eylemlerin gelişim seyrini tanımlamak mümkündür: cinsel içerikli şeylerden olabildiğince uzak durmayla —kötülük arzularına karşı büyülü savunmalarla— nasıl başladıklarını ve sonunda nasıl yasak cinsel eylemin yerine konan ikâmelere dönüştüklerini ve bunu nasıl olabildiğince yakından taklit ettiklerini gösterebiliriz.

Yukarıda, insanın evrene ilişkin görüşlerinin evrimi konusunda verilen açıklamayı —ilk önce animistik bir evre, bunun arkasından dini ve sonunda da bilimsel bir evre— kabul ettiğimiz taktirde bu farklı evrelerde "düşüncenin her şeye kadirliğinin" geçirdiği değişmeleri izlemek zor olmayacaktır. Animistik evrede insanlar *kendilerine* her şeye kadirlik atfeder. Dini evrede bunu tanrılara aktarırlar, ancak kendileri bundan ciddi olarak vazgeçmezler, çünkü tanrıları arzularına uygun olarak çeşitli

[1] Çok küçük bir eyleme yönelik bu tür bir yerdeğiştirmenin bir diğer güdüsü aşağıda görülecektir. [Bkz. "Fare Adam" (1909d) durum tarihçesi, *ÖFD.*, 10.]

yollardan etkileme gücünü kendilerinde saklı görürler. Bilimsel evren görüşü insanın her şeye kadirliğine inanmaz; insan küçüklüğünü kabullenir, ölüme, doğanın diğer zorunluluklarına gönülsüzce boyun eğer. Yine de ilkel her şeye kadirlik inancının bir yanı, gerçeklik yasalarıyla güreşen insan aklının gücüne duyulan inancında hâlâ yaşamaktadır.

Bireyde gördüğümüz libidinal eğilimlerin gelişimini erişkin biçiminden, çocukluğun ilk başlangıcındaki biçimlerine kadar izleyecek olursak, Cinsellik Teorisi üzerine *Üç Deneme*'de (1905d) tanımladığım önemli bir ayrım ortaya çıkar. Cinsel içgüdülerin dışavurumları ta başından itibaren gözlenebilir, ancak başlangıçta bunlar henüz dış nesnelere yönelmemiştir. Cinselliğin ayrı içgüdüsel bileşenleri, kişinin kendi bedeninden haz almak ve doyum bulmak için birbirinden bağımsız çalışır. Otoerotizm olarak bilinen bu evreyi, bir nesnenin seçildiği başka bir evre izler. [Bkz. *ÖFD*., 8.]

İleri düzeyde araştırmalar, bu ikisi arasına üçüncü bir evre eklemenin, ya da başka bir deyişle ilk oto-erotizm evresini ikiye bölmenin yararlı, hatta kaçınılmaz olduğunu göstermiştir. Araştırmalarla önemi giderek daha açıklık kazanan bu ara evrede, o güne kadar yalıtılmış kalan cinsel içgüdüler tek bir bütünlük içinde toplanmaya başlamış ve bir nesne bulmuştur. Ama bu nesne kişinin dışında bir dış nesne değil, aşağı yukarı bu dönemde oluşan kendi egosudur. Bu yeni evreyi, daha sonra ortaya çıkan patolojik takıntılarını göz önünde bulundurarak, "narsizm" olarak adlandırdık. Kişi sanki kendine aşıkmış gibi davranır; bencilce (egoistik) içgüdüleri ve libidinal arzuları analizimizde henüz birbirinden ayrılamaz.

O güne kadar ayrı olan cinsel içgüdülerin tek bir bütünlükte birleştiği ve egoyu yüklediği bu narsistik evrenin tipik özelliklerini yeterli doğrulukla tanımlayamasak da, bu narsistik örgütlenmeden hiç bir zaman tam olarak vazgeçilmediğini düşünüyoruz. İnsan, libidosu için dış nesneler bulduktan sonra bile bir

ölçüde narsist kalır. Uyguladığı nesne yükleri, sanki, yine egosunda kalan ve tekrar egoya çekilebilen libidosundaki yayılmalar gibidir. Psikolojik açıdan oldukça ilginç ve psikozların normal prototipi olan aşık olma durumu, öz-sevgi [kendine aşık olma] düzeyine kıyasla bu yayılmaları doruk noktasındayken gösterir.[1]

Gördüğümüz gibi ilkel insanlarla nevrotikler, ruhsal edimlere büyük —bize göre *aşırı*— bir değer verir. Bu tutum, narsizmle pekâlâ ilişkilendirilebilir ve bunun temel bir bileşeni olarak değerlendirilebilir. İlkel insanlarda düşünme sürecinin hâlâ büyük ölçüde cinselleşmiş olduğu söylenebilir. Düşüncelerin her şeye kadirliğine olan inançlarının, dünyayı kontrol etmeye duydukları sarsılmaz güvenin ve onlara evrendeki gerçek konumlarını gösterebilecek olan yaşantılara [deneyimlere] kapalı olmalarının kökeni budur. Nevrotikler bağlamında, bir yandan yapılarında bu ilkel tutumun önemli bir parçasının varlığını sürdürdüğünü, öte yandan da gerçekleşen cinsel bastırmanın, düşünce süreçlerinde ayrıca bir cinselleşme yarattığını görürüz. Düşüncenin libidoyla aşırı yüklenmesi ister başlangıçta gerçekleşsin, ister gerilemeyle ortaya çıksın, her iki durumda da ruhsal sonuçların aynı olması gerekir: zihinsel [entelektüel] narsizm ve düşüncelerin her şeye kadirliği.[2]

İlkel ırklarda düşüncenin her şeye kadirliği inancının varlığını narsizm için bir kanıt olarak görebilirsek, insanın evren görüşünün gelişimindeki evrelerle bir bireyin libidinal gelişim evreleri arasında bir kıyaslama yapma cesaretini buluruz. Bu durumda animistik evre hem kronolojik hem de içerik olarak

---

[1] [Narsizm sorunu, "Narsizm Üzerine: Giriş" (1914c) başlıklı denemesinde ayrıntılarıyla ele alınmıştır, *ÖFD.*, 12.]

[2] "Konuya ilişkin yazarlar, ilkel insanda, ölümün gerçekliği reddetmesine yol açan bir tür Solipsizm [tekbenlik], ya da Berkeleianizm (Profesör Sully'nin çocuklarda gözlediği bu olgu için kullandığı bir terim) bulunduğunu bir belit [aksiyom] olarak kabul ediyor." (Marett, 1900, 178.)

narsizme; dini evre tipik özelliği çocuğun ebeveynlerine bağlanması olan nesne seçimi evresine; buna karşılık bilimsel evre de bireyin olgunluğa eriştiği, haz ilkesinden vazgeçtiği, kendini gerçekliğe uyarladığı ve arzularının nesnesi için dış dünyaya yöneldiği evreye karşılık gelecektir.[1]

Uygarlığımızın sadece bir alanında, sanat alanında düşüncenin her şeye kadirliği devam etmektedir. Sadece sanatta arzuyla dolu bir insanın, bu arzuların gerçekleşmesine benzer bir şey yapması, oyun içinde, tıpkı sanki gerçek şeylermiş gibi — sanatsal yanılsama yoluyla— duygusal sonuçlar [efektler] yaratması mümkün olmaktadır. İnsanlar haklı olarak "sanatın büyüsü"nden söz eder ve sanatçıları büyücülerle karşılaştırır. Ama bu karşılaştırma belki de göründüğünden daha anlamlıdır. Sanatın sanat uğruna başlamadığına kuşku yok. Başlangıçta sanat, bugün çoğunlukla ortadan kalkmış olan dürtülerin hizmetine girmiştir. Bunlar arasında, birçok büyücülük amacının bulunduğunu pekâlâ düşünebiliriz. [2]

---

[1] Burada, çocuklardaki özgün narsizmin, kişiliğin gelişimine ilişkin görüşümüzde belirleyici bir etkisi olduğunu ve temel bir aşağılık duygusu besleme olasılığını dışladığını kısaca belirtmekle yetineceğim. [Adler'in (1910) aşağılık kompleksi iddiasına gönderme yapıyor; bkz. Freud (1914d), "Psikanalitik Hareketin Tarihi Üzerine" başlıklı çalışmasının III. Bölümü, *ÖFD.*, 16.]

[2] Bkz. Reinach, "L'art et la magie" (19-5-12, 1, 125-36). Reinach'a göre, Fransa'daki mağaralara hayvan resmi çizmeyi geride bırakan ilkel sanatçılar, "hoşnut" etmek değil, "uyandırmak," büyü yapmak [cin çağırmak] istiyordu. Bu resimlerin mağaranın en karanlık, en erişilmez yerlerine çizilmesini ve üzerlerinde tehlikeli hayvanların veya kurbanların bulunmamasını böyle açıklıyor. "Les modernes parlent souvent, par hyperbole, de la magie du pinceau ou du ciseau d'un grand artiste et, en général, de la magie de l'art. Entendu au sens propre, qui est celui d'une contrainte mystique exercée par la volonté de l'homme sur d'autres volontés on sur les choses, cette expression n'est plus admissible; mais nous avons vu qu'elle était autrefois rigoureusement vraie, du moins dans l'opinion des artistes." (Age., 136.)

["Çağdaş dönemlerde insanlar sık sık mecazi anlamda, büyük bir sanatçının fırçasının ya da yontu kaleminin büyüsünden, ya da genel anlamda sanatın büyüsünden söz ediyor. Bu ifade, doğru anlamıyla insan iradesinin, diğer iradeleri veya nesneleri kontrol etmesini sağlayan mistik bir güç anlamında kullanılamaz; ama görüldüğü üzere, bunun doğru olduğu —en azından sanatçının gözünde— bir dönem de yaşanmıştır."]

(4)

Dolayısıyla insanın dünya konusunda oluşturduğu ilk tablo — animizm— ruhsal bir tablodur. Henüz bilimsel bir temeli yoktur, çünkü bilim ancak dünyanın bilinmediği, dolayısıyla bilmek için araştırılması gerektiği anlaşıldıktan sonra başlamıştır. Animizm ilkel insana doğallıkla ve bir gerçek gibi gelmiştir. Dünyadaki şeylerin neye benzediğini —yani tıpkı hissettiği gibi olduğunu— biliyordu. Bu nedenle ilkel insanın, kendi aklının[1] yapısal koşullarını dış dünyaya aktardığını görür; ve durumu tersine çevirerek, animizmin şeylerin doğası olarak gösterdiği şeyi tekrar insanın kafasına koymaya çalışabiliriz.

Animizm tekniği, yani büyü, ruhsal yaşamda geçerli olan yasaları gerçek şeylere uygulama niyetini en açık, en şaşmaz şekliyle su yüzüne çıkarır; bu açıdan büyü uygulamasının nesneleri olarak alınabilseler de, ruhların bir rol oynaması gerekmez. Dolayısıyla büyü varsayımları, animizmin çekirdeğini oluşturan ruhlar doktrininden çok daha temel ve eskidir. Bu noktada psikanalitik bakış açımız, "animatizm" terimiyle, yani yaşamın evrenselliği doktriniyle tanımlanan bir animizm öncesi evre öneren R. R. Marett'in (1900) teorisiyle çakışır. Deneyim, animizm öncesine pek ışık tutamaz, çünkü ruh kavramı bulunmayan bir ırk henüz keşfedilmiş değil. (Bkz. Wundt, 1906, 171.)

Büyünün, her şeye kadirliği sadece düşüncelere atfetmesine karşılık, animizm bu gücün bir kısmını ruhlara devrederek, dinin oluşumuna giden yolu hazırlar. İlkel insanı, bu ilk vazgeçişe neyin zorladığını sorabiliriz. Bu, önermelerinin yanlışlığını kav-

[1] Endopsişik [iç-ruhsal] algı olarak bilinen şeyin yardımıyla farkında olduğu. [Yani, makula yerine retinanın dış kısımlarının yardımıyla. Bkz. "Fare Adam" (1909d) durum tarihçesi, *ÖFD.*, 10.]

raması olamaz, çünkü büyü tekniğini uygulamayı yine sürdürmüştür.

Son makalede gösterdiğim gibi ruhlar ve kötü ruhlar [iblisler], insanın kendi duygusal dürtülerinin yansımaları olmaktan öte bir şey değildir.[1] Kendi duygusal yüklerini [cathexis] kişilere dönüştürür, dünyayı onlarla doldurur ve kendi iç ruhsal süreçleriyle tekrar kendi dışında karşılaşır, tıpkı zeki paranoyak Schreber'in, kendi libidosunun bağlanmalarının ve kopmalarının bir yansımasını konuştuğu "Tanrı ışınlarında" görmesi gibi.[2]

Ruhsal süreçleri dışarıya yansıtma eğiliminin kökenine ilişkin genel soruna girmekten kasıtlı olarak kaçınıyorum (başka bir yerde daha yaptığım gibi[3]). Ne var ki yansıtmanın, ruhsal bir rahatlama avantajı vaat etmesi halinde bu eğilimin yoğunlaşacağı rahatlıkla varsayılabilir. Hepsi de her şeye kadirliğe ulaşmaya çalışan farklı dürtüler arasında bir çatışma çıktığı takdirde —çünkü *hepsi* birden her şeye kadir olamaz— elbette böyle bir avantaj beklenir. Aslında paranoyadaki patolojik süreç, bu tür ruhsal çatışmalarla başa çıkmak için yansıtma mekanizmasından yararlanır. Böyle bir çatışmaya tipik örnek, karşıtlar çiftinin iki üyesi arasındaki çatışmadır, sevilen bir yakının ölümüne yas tutan birisinde görüldüğü kadarıyla ayrıntılarıyla incelediğimiz ikircikli bir tutum durumudur. Böyle bir durum, yansıtmaların yaratılmasına güdü sağlamaya özellikle elverişli gibi gözüküyor. Burada da ilk doğan ruhların *kötü* ruhlar olduğunu savunan ve ruh görüşünü, ölümün yaşayanlarda bıraktığı izlenimden çıkaran yazarlarla aynı kanıyı paylaşıyoruz. Tek fark, *bizim* sadece ölümün yaşayanlara sunduğu *zihinsel* sorunu vurgulamayı-

[1] Libidinal ve diğer uyarım kaynaklarından gelen bu ilk narsistik evre yüklerinin, henüz birbirinden ayırdedilemez durumda olabileceğini varsayıyorum.

[2] Bkz. Schreber (1903) ve Freud (1911c [III (4). Bölüm, *ÖFD.*, 10.])

[3] Schreber konulu makalemde (Freud, 1911c [III. Bölüm, *ÖFD.*, 10.])

şımızdır; bize göre araştırmaya hız kazandıran güç daha çok, yaşayanların içine girdiği *duygusal* çatışmadır.[1]

Dolayısıyla insanın ilk teorik başarısı —ruhların yaratılışı— da tabi olduğu ilk ahlaki kısıtlamalarla —tabu törenleriyle— aynı kaynaktan geliyor gibidir. Ama aynı kökenden gelmeleri aynı anda ortaya çıktıkları anlamına gelmez. İlkel insanın düşünmesine ilk neden olan ve onu her şeye kadirliğinin bir kısmını ruhlara devretmeye, hareket özgürlüğünün bir kısmından vazgeçmeye zorlayan şey gerçekten de yaşayanların ölülerle ilişkili konumu ise, bu kültürel ürünler, insan narsizmine karşıt olan "*Ανάγκη*"in [Zorunluluğun] ilk kabullenilişidir. Dolayısıyla ilkel insan, ölümün üstünlüğüne, ölümü inkar ederken yaptığı aynı mimikle boyun eğecektir.

Hipotezimizi biraz daha ileri götürebilirsek, ruhların yansıtmalı yaratımında ruhsal yapımızın hangi temel yanının ortaya çıktığını araştırabiliriz. Sonraki salt madde dışı ruhtan ne kadar farklı olursa olsun, ilkel ruh kavramının, yapısal olarak aynı olduğu; yani, hem insanların hem de şeylerin ikili bir yapısı olduğunu, bilinen özelliklerinin ve değişikliklerinin, iki bileşen parçaları arasında dağıldığını varsaydığı açıktır. Herbert Spencer'in (1893) bir ifadesini kullanacak olursak bu özgün [ilk] "ikilik" [dualite], bugün ruhla beden arasında öngördüğümüz ayrımla ve öfkelenen veya bayılan bir kimseyle ilgili olarak dilimize yerleşen "kendini kaybetme," ya da "kendine gelme" gibi ifadelerin kullanımıyla dile gelen dualizmle aynı şeydir (age., 144).

---

[1] [Okur, bunun "zihinsel sorun" yaklaşımını dışlamadığını farkedecektir. Freud'un ifade tarzı da ilginçtir, çünkü bu konuda duygusal bir çatışmanın olabilmesi için bir "farkedişin, kavrayışın" bulunması gerektiğinin elbette bilincindedir. Başlatıcı, belirleyici etken "zihinsel sorun"dur, ama bu sorunu çözme çabasına güdü gücünü kazandıran şey duygusal çatışma olabilir. S.B.]

Tıpkı ilkel insan gibi biz de dış gerçekliğe bir şey yansıtırken yaptığımız şey şu olmalı: iki durumun —bir şeyin duyu organlarına ve bilince doğrudan sunulduğu (yani orada *bulunduğu*) bir durumla, aynı şeyin *gizli*, ama tekrar ortaya çıkma yeteneğine sahip olduğu bir başka durum— varlığını kavrıyoruz. Kısaca, algıyla belleğin birlikte varoluşunu, ya da daha genel konuşmak gerekirse, *bilinçli* olanların yanında *bilinçsiz* ruhsal süreçlerin varlığını algılıyoruz.[1] Son çözümlemede insanların veya şeylerin "ruhunun," onlara ilişkin algı ortadan kalktıktan sonra da hatırlanma ve hayal edilme yeteneğini kazandığı söylenebilir.

Kuşkusuz, ilkel veya bugünkü "ruh" kavramının, çağdaş bilimin bilinçli ve bilinçsiz ruhsal etkinlik arasına çizdiği aynı sınır çizgisiyle kişiliğin diğer kısmından ayrılması beklenemez. Animistik ruh her iki yanın özelliklerini de birleştirir. Uçucu ve hareketli niteliği, bedenden ayrılma ve geçici veya kalıcı olarak başka bir bedeni ele geçirme gücü: bunlar, şaşmaz bir şekilde bilincin yapısını hatırlatan özelliklerdir. Ama açık [görünen] kişiliğin arkasında gizli kalma tarzı, bilinçdışını hatırlatır; değişmezlik ve yok edilemezlik, artık bilinçli değil, bilinçsiz süreçlere bağladığımız özelliklerdir; bilinçsiz süreçleri ise ruhsal etkinliğin gerçek aracı olarak değerlendiririz.

Animizmin bir düşünce sistemi, ilk komple evren teorisi olduğunu söylemiştim; şimdi ise psikanalitik açıdan bu tür sistemlere ilişkin bazı sonuçlar çıkaracağım. Yaşamımızın her günü, deneyimlerimiz, bir "sistemin" başlıca tipik özelliklerini gösterecek bir konumdadır. Geceleri rüya görürüz. Gündüz bunu yorumlamayı öğrendik. Rüyalar, kendi yapılarına ters düş-

[1] İlk kez 1912'de Ruhsal Araştırmalar Derneği'nin *Kayıtlar*'ında yayımlanan psikanalizde "bilinçdışı" kavramının kullanılışı konulu kısa yazıma bakın [Freud (1912g), *ÖFD.*,12].]

meksizin karışık ve bölük pörçük gözükebilir. Ama tersine gerçek bir yaşantının düzenli izlenimlerini canlandırabilir, bir olayın bir başkasını izlemesini, içeriklerinin bir bölümünün başka birine gönderme yapmasını sağlayabilir. Bu sonuç şu veya bu ölçüde başarılabilir; ama bunu, hiç bir saçmalığa, dokusunda hiç bir boşluğa yer vermeyecek kadar tam başaramaz. Bir rüyayı yoruma tabi tuttuğumuz zaman, rüyayı anlama açısından bileşen parçalarının rastgele düzenlenmesinin pek önemli olmadığını görürüz. Rüyadaki temel unsurlar rüya düşünceleridir ve bunlar da bir anlama, bağlantıya ve düzene sahiptir. Ama bu düzen, açık rüyada varlığını hatırladığımız düzenden oldukça farklıdır. Açık rüyada rüya düşünceleri arasındaki bağlantı atılmıştır ve tamamen eksik kalabileceği gibi, yerine açık rüyada görülen yeni bir bağlantı konabilir. Rüya öğeleri, yoğunlaşmalarının yanı sıra, hemen her zaman için, önceki düzenlemeden şu veya bu ölçüde bağımsız bir şekilde düzenlenir. Son olarak rüya düşüncelerinin özgün malzemesinin, rüya çalışmasından sonra yeni bir sürece tabi tutulduğunu eklemek gerek. Bu, "ikincil revizyon" olarak bilinmektedir ve amacı rüya çalışmasının yarattığı kopukluğu ve anlaşılmazlığı gidererek rüyaya yeni bir "anlam" kazandırmaktır. Ama ikincil revizyonla kazanılan bu yeni anlam artık rüya düşüncelerinin anlamı değildir.[1]

Rüya çalışmasının ürününün ikincil revizyonu, bir sistemin yapısı ve aldatmacalarına ilişkin hayranlık uyandırıcı bir örnektir. İçimizde, ister algı ister düşünce olsun, kavrayış alanına giren her malzemede birlik, bağlantı ve anlaşılabilirlik gerektiren zihinsel bir işlev vardır; ve özel koşulların bir sonucu olarak gerçek bağlantıyı kuramadığı zaman, sahtelerini üretmekte gecikmez.[2] Bu yolla kurulan sistemler sadece rüyalardan değil,

[1] ["İkincil revizyon" konusu, *Rüyaların Yorumu*'nun (1900a) VI (I). Bölümünde ele alınmıştır, *ÖFD.*,5.]

[2] [Örneğin optik algı yanılmalarında durum budur. S.B.]

fobilerden, saplantılı düşünmeden ve kuruntulardan bilinmektedir. Sistemlerin oluşumu en çarpıcı haliyle, semptomatik tabloya egemen olduğu kuruntu rahatsızlıklarında (paranoyada) görülür; ama diğer nevro-psikoz türlerindeki varlığı da göz ardı edilmemelidir. Bütün bu olaylarda ruhsal malzemelerin yeni bir amaçla yeniden düzenlendiği gösterilebilir; ve sistem açısından sonucun anlaşılır [anlamlı] kılınabilmesi için, bu yeni düzenlemenin birçok durumda aşırı olması gerekir. Böylece bir sistem, her bir ürünü için en az iki nedenin keşfedilebilmesi gerçeğiyle çok güzel tanımlanır: sistemin önermelerine dayanan (yani kuruntulu olabilen) bir nedenle, asıl etkili ve gerçek neden olarak değerlendirmemiz gereken gizli bir neden.

Bunu nevrozlardan bir örnekle açıklayabiliriz. Tabu konulu makalemde, saplantılı yasakları bir Maori tabusuyla kusursuz bir uygunluk gösteren bir kadın hastamdan söz etmiştim. Bu kadının nevrozu kocasını hedefliyordu ve adamın ölmesine yönelik bilinçsiz bir arzuya karşı giriştiği savunmada doruğa ulaşmıştı. Ne var ki görünen, sistematik fobisi, genelde ölümün anıştırılmasıyla ilişkiliydi, buna karşılık kocası fobide kesinlikle yer almıyordu ve hiçbir zaman bilinçli vesvesesinin nesnesi olmamıştı. Bir gün kocasının, körelen usturasının bilinen bir dükkanda bilenmesini istediğini duyar. Tuhaf bir tedirginlikle, dükkana kendisi gider. Usturayı bilettikten sonra eve döner ve kocasının usturadan kurtulması gerektiğinde ısrar eder, çünkü kocasının söylediği dükkanın bitişiğinde bir cenazeci ofisi olduğunu keşfetmiştir: yaptığı plan nedeniyle, usturaların kaçınılmaz bir şekilde ölüm düşünceleriyle ilgili olduğunu söyler. Dolayısıyla koyduğu yasağın *sistematik* nedeni budur. Bitişikteki dükkanı keşfetmese bile, hastanın eve usturalara karşı bir yasakla döneceğinden emin olabiliriz. Yolda bir cenaze arabasına, yas giysili birisine, ya da çelenk taşıyan birisine rastlaması yeterli olacaktı. Yasağı belirleyen unsurlar ağı, avını her durumda yakalayacak kadar büyüktü; bu sadece onun ağı çekip

çekmeme kararına bağlıydı. Diğer durumlarda belirleyici unsurlara etkinlik kazandırmadığı gösterilebilir; ve hasta bunu "güzel bir gün" diyerek açıklayabilir. Usturalar konusundaki yasağının *gerçek* nedeninin, kolayca keşfedileceği üzere, kocasının yeni bilenen usturayla kendi boğazını kesebileceği düşüncesiyle haz verici bir duyguyu birleştirmeye duyduğu tiksinti olduğuna kuşku yok.

Aynı şekilde, bilinçsiz bir arzunun temsilcisi ve bu arzuya karşı bir savunma olarak bu sistem bir kez kurulduktan sonra, hareket ketlemesi (abasi veya agorafobi) giderek daha tam ve daha ayrıntılı olacaktır. Hastada bulunabilecek diğer bilinçsiz fantaziler ve etkin anılar, açılan yoldan semptomlar olarak dışavuruma zorlanacak ve hareket ketlemesi çerçevesinde yeni ve uygun bir düzenlemede toplanacaktır. Dolayısıyla altta yatan önermeler temelinde örneğin agorafobi semptomlarının karmaşıklıklarını ve ayrıntılarını anlamaya çalışmak boşuna, aptalca bir iş olacaktır; çünkü birleşimdeki tutarlığın ve katılığın tamamı sadece *görünüşte* öyledir. Tıpkı rüya maskelerinde olduğu gibi, daha yakından baktığımız zaman, semptomların yapısında da en kaba tutarsızlıkları ve keyfiyeti görürüz. Bu tür sistematik bir fobinin ayrıntılarının gerçek nedeni, bir hareket ketlemesiyle hiçbir ilişkisi olmayabilecek gizli bileşenlerde [belirleyici etkenlerde] yatmaktadır; bu fobilerin farklı insanlarda bu kadar çeşitli ve çelişkili biçimler almasının nedeni de işte budur.

Ele aldığımız animistik sisteme dönecek olursak, *diğer* ruhsal sistemlerden elde ettiğimiz iç gözlem, ilkel insanda da belli bir gelenek veya törenin tek veya gerçek nedeninin "batıl inanç" olmayabileceği ve bizi gizli güdülerini araştırma görevinden kurtarmayacağı sonucuna varırız. Animistik sistemin egemenliği altında her etkinliğin ve her törenin, bugün "batıl inanç" dediğimiz bir sistematik temele sahip olması kaçınılmazdır. "Kaygı," "rüyalar" ve "kötü ruhlar [iblisler]" gibi "batıl inanç" da psikanalitik araştırmanın etkisiyle çöken geçici psi-

kolojik kavramlardan birisidir. Doğru kavrayışa karşı kurulan siperlere benzeyen bu yapıların arkasına sızmayı başardığımız an, ilkel insanın ruhsal yaşamının ve kültür düzeyinin, bugüne kadar hakkettiği ölçüde anlaşılmadığını görürüz.

Ulaşılan uygarlık düzeyinin ölçüsü olarak içgüdüsel bastırmayı alacak olursak, animistik sistem altında bile, batıl temelleri nedeniyle haksız yere küçümsenen ilerlemelerin ve gelişmelerin gerçekleştiğini kabul etmemiz gerekir. İlkel bir kabiledeki savaşçıların savaşa giderken en katı cinsel perhiz ve temizlik törenleri uyguladığını öğrendiğimiz zaman, bunun altında yatan güdünün "düşmanın onlardan arta kalan şeyleri elde ederek büyü yoluyla yıkım yaratması korkusu" olduğu açıklaması getirilir (Frazer, 1911b, 157); cinsel perhizleri için de benzer bir batıl neden gösterilebilir. Yine de, içgüdüsel anlamda bir şeyden vazgeçtikleri gerçeği açıklanmadan kalır; ilkel savaşçının bu kısıtlamalara bir tür karşı [dengeleyici] önlem olarak başvurduğunu, çünkü kural olarak kendisine yasak olan acımasızlık ve düşmanlık dürtülerinin doyumuna tam anlamıyla boyun eğmek üzere bulunduğunu varsayacak olursak bunu daha iyi anlayabiliriz. Aynı şey, zor veya sorumluluk gerektiren bir işe kalkışanların cinsel kısıtlamalara tabi olduğu çeşitli durumlar için de geçerlidir (age., 200). Bu yasaklar için öne sürülen temel, bir büyüye dayandırılabilse de, belli içgüdüsel doyumlardan vazgeçerek daha büyük bir güç kazanma düşüncesi açıktır; yasağın, ayrıca büyü ussallaştırmasıyla birlikte varolan sağlık kökeni de gözden kaçırılmamalıdır. İlkel bir kabilenin erkekleri av, balık tutma, savaş veya az bulunur bitkileri toplama seferine çıktığı zaman, geride kalan kadınları da, seferin başarısını uzaktan etkileyen olumlu bir etken olarak değerlendirdikleri birçok zorlayıcı kısıtlamaya tabi olur. Ama uzaktan etkili olan bu etkenin, uzakta olan erkeklerin ev özlemlerinden başka bir şey olmadığını, bu kılıkların [ussallaştırmaların] altında, erkeklerin, ancak geride korumasız bıraktığı kadınları konusunda tam bir güven

duyabildikleri zaman ellerinden gelenin en iyisini yapacağı yolundaki tutarlı bir psikolojik iç gözlem bulunduğunu anlamak için çok fazla derine inmek gerekmez. Bazen kendileri de büyüyü gerekçe göstermeksizin, bir kadının sadakatsizliğinin, uzaklarda sorumluluk isteyen bir iş üstünde olan kocasının çabalarını boş çıkaracağını söyleyecektir.

İlkel toplumlardaki aybaşı dönemindeki kadınlara uygulanan sayısız tabu düzenlemesinin, batıl kan korkusundan kaynaklandığı söylenir. Belirleyici etkenlerden birisinin bu olduğuna kuşku yok. Ama burada kan korkusunun, her durumda büyü güdülerinin arkasına gizlenme ihtiyacı duyan estetik ve sağlık amaçlarına da hizmet edebileceğini gözden kaçırmak hata olacaktır.

Bu açıklama çabalarını ortaya koyarken, çağdaş ilkellerin ruhsal etkinliklerine, her türlü olasılığı aşan bir incelik atfettiğim suçlamasına açık olduğumu çok iyi biliyorum. Ama aynı şeyin, yetişkinler olarak artık anlamadığımız, duygularındaki bütünlüğü ve inceliği bu kadar küçümsemediğimiz çocukların ruhsal yaşamına yönelik tutumumuz için olduğu kadar, animistik düzeyde kalan ırkların ruhsal yapılarına yönelik tutumumuz için de geçerli olabileceğini düşünüyorum.

Psikanalistlerce bilinen bir açıklamaya elvermesi nedeniyle, şu ana dek ele almadığımız bir başka tabu törenleri grubuna değinmeye değer. İlkel halkların birçoğunda, evde keskin silahlar veya kesici aletler bulundurulması yasaktır. Frazer (1911b, 238) Tanrının veya meleklerin yaralanabileceği korkusuyla, bıçağın ucu yukarıya bakacak şekilde bırakılmaması gerektiğini söyleyen bir Alman batıl inancından söz ediyor.[1] Bu tabuda, uygu-

[1] [Anadolu'nun bazı yörelerinde de benzer bir batıl inanç vardır: bazı aletleri —bıçak, makas, vb.— birisine "elden" verirken, sivri tarafının söz konusu kişiye dönük olmasının uğursuzluk getireceğine inanılır. Bu tür bir inancı olan birisine örneğin bıçağın sivri tarafını ona çevirerek vermeye çalışırsanız kaygılanacak, bıçağı almayacak, bir *(Devamı var...)*

lanması halinde keskin bir silahın bilinçsiz kötülük dürtüleri tarafından kullanılabileceği olası "semptomatik eylemlere" karşı bir uyarı olduğu açık değil mi?[1]

yere bırakmanızı isteyecek ve ancak ondan sonra alabilecektir. Bunun, daha az yerdeğiştirmeye uğramış, yani gerçek anlamına daha yakın bir inanç olduğu açıktır. S.B.]

[1] [Özellikle de saplantı nevrozları bağlamında batıl inançlara ilişkin bir tartışma, "Fare Adam" (1909d) durum tarihçesinde (*ÖFD.*, 10) bulunabilir.]

IV

ÇOCUKLUKTA TOTEMİZMİN DÖNÜŞÜ

RUHSAL eylemlerin ve yapıların kaçınılmaz olarak birden çok belirleyeni olduğunu ilk keşfeden psikanalizin, din gibi karmaşık bir şeyin kökenini, tek bir kaynağa bağlama kışkırtması duymasından korkmak için hiç bir neden yok. Eğer psikanaliz sadece belli bir kaynağı vurgulamaya zorlanıyorsa —ve gerçekte bunu bir görev sayıyorsa— bu, söz konusu kaynağın tek veya katkıda bulunan birçok etken içinde en önemli kaynak olduğunu iddia ettiği anlamına gelmez. Ancak farklı araştırma alanlarındaki bulguları birleştirebildiğimiz zaman dinin kökeninde burada tartışılan mekanizmanın oynadığı nisbi rolü anlamak mümkün olacaktır. Bu ise bir psikanalistin donanımını da, amacını da aşan bir iştir.

(1)

Bu denemelerin ilkinde totemizm kavramıyla tanıştık. Totemizmin, Avustralyalı, Afrikalı ve Amerikalı bazı ilkel insanlarda dinin yerini alan ve toplumsal örgütlenme temeli sağlayan bir sistem olduğunu gördük. Söylendiği gibi, eski ve çağdaş çeşitli toplumlarda geçerli olan çok sayıda gelenek ve uygulamanın, totemik bir çağın kalıntıları olarak açıklanabileceği görüşünü dile getirerek, o güne kadar salt merak konusu olarak değerlendirilen totemizm konusuna genel dikkati ilk çeken İskoçyalı McLennan olmuştur (1869'da). O tarihten sonra bilim onun totemizm değerlendirmesini tamamen benimsemiştir. Konuya ilişkin son ifadelerden birisi olarak, Wundt'un *Elemente*

der Völkerpsychologie (1912, 139) adlı çalışmasından bir alıntı yapmama izin verin: "Bütün bu gerçeklerin ışığı altında, bir dönemde totemik kültürün her yerde daha ileri bir uygarlığın yolunu hazırladığı ve böylece ilkel insanla kahramanlar ve tanrılar çağı arasındaki geçici bir evreyi temsil ettiği sonucuna varmak pekâlâ mümkün gözükmektedir."

Elinizdeki makalelerin amacı, totemizmin yapısına daha derinlemesine eğilmemizi gerektiriyor. Burada açıklık kazanacak nedenlerden ötürü, 1900 yılında on iki maddelik bir "*Code du totémizme*" [totemizm yasası] —deyiş yerindeyse, totemik dinin bir kateşizmini— hazırlayan Reinach'ın açıklamasıyla başlayacağım:[1]

(1) Bazı hayvanlar öldürülemez, eti yenemez; ancak türün üyeleri insanlar tarafından yetiştirilir ve bakılır.
(2) Kazara ölen bir hayvan için de tıpkı klanın bir üyesiymiş gibi aynı saygıyla yas tutulur ve cesedi gömülür.
(3) Bazı durumlarda yeme yasağı hayvanın sadece belli kısımlarıyla ilgilidir.
(4) Genellikle korunan bir hayvanı zorunluluğun baskısı nedeniyle öldürmek gerekirse, özür dilenir ve tabunun ihlalini —yani cinayeti— mazur göstermek için çeşitli hilelere ve kaçınmalara başvurulur.
(5) Hayvan bir törene kurban edildiği zaman hayvan için saygıyla ağlanır.
(6) Bazı kutsal ortamlarda ve dini törenlerde bazı hayvanların derisi giyilir. Totemizmin yürürlükte olduğu yerlerde bunlar totem hayvanlarıdır.
(7) Klanlar ve bireyler hayvanların —yani totem hayvanlarının— adını alır.

[1] Bkz. Reinach (1905-12, 1, 17).

(8) Birçok klan, bayraklarında ve silahlarının üzerinde hayvan tasvirleri kullanır; erkekler, boyama veya dövme yoluyla vücutlarına hayvan resimleri yaptırır.
(9) Totem, ürkütücü veya tehlikeli bir hayvansa, adını alan klanın üyelerini koruyacağına inanılır.
(10) Totem hayvanı, klanının üyelerini korur ve onları uyarır.
(11) Totem hayvanı klanının sadık üyelerine gelecekten haber verir ve onlara rehberlik eder.
(12) Totemik klan üyeleri birçok durumda, ortak bir atanın kanı bağıyla totem hayvanıyla akraba olduğuna inanır.

Bu totemik din kateşizminin hakkettiği değeri anlamanın tek yolu, Reinach'ın, totemik sistemin daha önceki varlığının çıkarılabileceği her türlü belirtiye ve ize yer verdiği gerçeğini dikkate almaktır. Totemizmin temel özelliklerini yanlı olarak göz ardı etmesi, yazarın konuya yönelik özgün tutumunu gözler önüne serer. Görüleceği üzere, totemik kateşizmin iki temel maddesinden birisini geri plana itmiş, diğerini ise görmezden gelmiştir.

Totemizmin yapısının daha doğru bir tablosunu elde etmek için, ortaya çıkan sorunlara ilişkin en ayrıntılı tartışmaları ve gözlemleri içeren dört ciltlik bir çalışma yayımlayan başka bir yazara yönelmemiz gerekir. Psikanalitik araştırmalar onunkinden farklı sonuçlara yol açsa da, verdiği zevk ve bilgiler için, *Totemizm and Exogamy*'nin (1910) yazarı J. G. Frazer'e minnettar kalacağız.[1]

[1] Konuya ilişkin açıklamaların karşı karşıya bulunduğu zorluklar konusunda okuru daha şimdiden uyarmakta yarar var.
Her şeyden önce, gözlemleri toplayanlarla inceleyen ve tartışan kişiler aynı değildir. Gözlemcilerin gezginler ve misyonerler olmasına karşılık, tartışan ve inceleyenler, araştırma nesnelerini hiç bir zaman görmeyebilen araştırmacılardır. Ayrıca ilkellerle iletişim pek kolay değildir. Gözlemciler her zaman yerli dilini bilmez; bir tercümanın
(Devamı var...)

"Totem," diye yazıyor Frazer konuya ilişkin ilk denemesinde, "kendisiyle klanın her bir üyesi arasında yakın ve özel bir ilişki olduğuna inanan ilkel insanın batıl bir saygı duyduğu bir nesneler sınıfıdır... Bir insanla totemi arasındaki ilişki karşılıklı yarara dayanır; totem insanı korur, insan da çeşitli yollardan toteme saygı gösterir, örneğin hayvansa öldürmez, bitkiyse kesmez veya toplamaz. Fetişten farklı olarak totem hiçbir zaman yalıtılmış bir birey değil, her zaman için bir nesneler sınıfı, genellikle bir hayvan veya bitki türü, bazen bir cansız, doğal nesneler sınıfı, ender olarak da bir yapay nesneler sınıfıdır...

"En az üç tür totem vardır: (1) klanın tamamında ortak olan ve kuşaktan kuşağa miras yoluyla geçen klan totemi; (2) bir kabilenin bütün erkeklerinde veya bütün dişilerinde ortak olan ve diğer cinsi dışlayan cinsel totem; ve (3) sadece bir bireye ait olan ve çocuklarına geçmeyen kişisel totem..."[1]

Son iki totem türü önem açısından klan totemiyle bir değildir. Eğer çok yanılmıyorsak bunlar daha sonra gelişmiştir ve totemin temel yapısı açısından pek önemli değildir.

"Kendilerini totemin adıyla çağıran erkek ve kadınlar klan totemine saygı gösterirler, ortak bir atanın kan bağıyla bağlı ço-

---

yardımına güvenmek veya sorgulamalarını bir dil kırmasıyla [melez İngilizce'yle] yapmak zorunda kalır. Yerliler, kültürel yaşamlarının özel ayrıntıları konusunda konuşkan değildir ve ancak aralarında yıllarca yaşayan yabancılarla açıktan konuşur. Birçok durumda çeşitli güdüleri için yanlış, yanıltıcı bilgiler verirler. (Bkz. Frazer, 1910, 1, 150.) İlkel ırkların yeni değil, uygar ırklar kadar eski olduğunu unutmamak gerek. Özgün [ilk] görüşlerini ve kurumlarını olduğu gibi, çarpıtmasız koruduklarını varsaymak için hiç bir neden yoktur. Tersine, ilkel ırklarda da her yönde derin değişmelerin olduğu açıktır, dolayısıyla bugünkü koşullarının ve görüşlerinin, tarih öncesi geçmişlerini ne ölçüde aynen koruduğuna ve ne ölçüde değiştirilip çarpıtıldığına tereddütsüz karar vermek kesinlikle mümkün değildir. Otoriteler arasında, ilkel bir uygarlığın hangi özelliklerinin temel, hangilerinin sonradan ve ikincil gelişmeler olduğu konusunda sık sık baş gösteren tartışmalar da buradan kaynaklanır. Dolayısıyla başlangıçtaki durumun belirlenmesi, değişmez olarak bir kurgu [tasarlama] sorunudur. Tıpkı çocukları olduğu gibi ilkel insanları da kolayca yanlış anlıyor, eylemlerini ve duygularını kendi ruhsal bütünlüklerimize göre yorumlama eğilimi duyuyoruz.

[1] *Totemism*, Edinburgh, 1887; Frazer (1910, 1, 3).

cukları olduklarına inanırlar ve ortak yükümlülüklerle ve ortak bir totem inancıyla birbirlerine bağlıdırlar. Dolayısıyla totemizm hem dini hem de toplumsal bir sistemdir. Dini yanıyla, bir insanla totemi arasındaki karşılıklı saygı ve koruma ilişkilerini; toplumsal yanıyla ise klan üyelerinin birbirleriyle ve diğer klanların üyeleriyle ilişkilerini kapsar. Totemizmin sonraki dönemlerinde totemizmin bu iki —dini ve toplumsal— yanı birbirinden ayrılma eğilimi gösterir; bazen toplumsal sistem dini olanı yaşatırken, din de totemizme dayalı toplumsal sistemin ortadan kalktığı ülkelerde bazen totemizmin izlerini taşır. Köken konusunda bir şey bilmediğimiz için, totemizmin başlangıcında bu iki yanın birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ama bir bütün olarak bulgular, başlangıçta bu iki yanın birbirinden ayrılmaz olduğu; yani, daha gerilere gittikçe, klan üyelerinin kendisiyle totemini aynı türden değerlendirdiği ve totemiyle kabile üyelerine yönelik davranışları arasında o kadar az ayrım yaptığı sonucunu destekler niteliktedir."

Frazer, dini bir sistem olarak totemizmin ayrıntılarını verirken, bir totem klanının üyelerinin kendilerini totem adıyla çağırdıklarını ve *gerçekten totemden geldiklerine yönelik ortak bir inanç beslediklerini* belirterek işe başlıyor. Bu inançtan, totem hayvanını avlamayacakları, öldürmeyecekleri veya etini yemeyecekleri, ya da hayvan değilse ondan yararlanmayacakları sonucu çıkar. Tek tabu totemi öldürmeme veya yememe kuralı değildir; bazen dokunmak, hatta ona bakmak da yasaktır; bazı durumlarda totemden özel adıyla söz edilemez. Totemi koruyan tabuların çiğnenmesi, otomatikmen ağır hastalık veya ölümle cezalandırılır.[1]

[1] Tabu üzerine bir önceki denememe bakın.

Totem hayvanı bazen klan tarafından yetiştirilir ve bakılır.[1] Ölü bulunan bir totem hayvanı, kabile üyesiymiş gibi gömülür ve onun için yas tutulur. Totem hayvanını öldürmek gerektiği zaman, bu, öngörülen bağışlanma ve kefaret törenlerine uygun olarak yapılır.

Klan, toteminden koruma ve özen görmeyi bekler. Totemin tehlikeli bir hayvan (yırtıcı bir hayvan veya zehirli bir yılan gibi) olması halinde, klan üyelerine zarar vermeyeceğine inanılır ve bu beklentiye ters düşen bir şey olduğunda yaralanan kişi klandan atılır. Frazer'e göre yeminler başlangıçta zor bir işti; birçok akrabalık ve meşruluk testi totemin kararına sunuluyordu. Totem, hastalara yardım eder, klanına gelecekten haber verir, onları uyarır. Totemin evin içinde veya çevresinde görülmesi birçok durumda bir ölüm işareti olarak değerlendirilir; totem akrabasını almaya gelmiştir.[2]

Bazı önemli durumlarda klan üyesi, totem kılığına girerek, hayvanın derisini sırtına geçirerek, totemin resmini vücuduna çizerek, vb. yollarla totemle akrabalığını vurgulamaya çalışır. Bu totemle özdeşim, doğum, ergenlik töreni ve cenaze gömme gibi törenlerde hareket ve sözlerle eyleme aktarılır. Bütün totem üyelerinin totem kılığına girip onu taklit ettiği danslar, çeşitli büyü ve dini amaçlara hizmet eder. Son olarak, totem hayvanının törenle öldürüldüğü törenler vardır.[3]

Totemizmin toplumsal yanı temel olarak katı bir şekilde uygulanan bir kuralla ve kapsamlı bir kısıtlamayla dile getirilir.

Totem klanı üyeleri kardeştir ve birbirlerine yardım etmekle, birbirlerini korumakla yükümlüdür. Bir klan üyesinin dışarıdan birisi tarafından öldürülmesi halinde, olaydan saldırganın klanının tamamı sorumludur ve ölen kişinin bütün klan üyeleri, dö-

[1] Bugün Roma'da, Hükümet Binası'na giden merdivenlerin yanındaki kafesindeki dişi kurtta ve Berne'deki mağaralarındaki ayılarda olduğu gibi.

[2] Bazı aristokratik ailelerdeki melekler gibi.

[3] Frazer (1910, 1, 45). Aşağıdaki kurban tartışmama bakın.

külen kanın karşılığını isteme konusunda tek vücut olur. Totem bağı, bizdeki aile bağından daha güçlüdür. Bu ikisi çakışmaz, çünkü kural olarak totem kadın çizgisini izler (ana-soylu); ve baba soyunu izleme başlangıçta kesinlikle söz konusu olmayabilir.

İlgili tabu kısıtlaması, aynı totem üyelerinin birbiriyle evlenmesini veya cinsel ilişki kurmasını yasaklar. Burada, totemizmin ünlü ve gizemli karşılığını buluruz: dışevlilik. Bu çalışmanın ilk makalesinin tamamını bu konuya ayırdığım için burada, bunun ensest korkusunun yoğunlaşmasından kaynaklandığını, grup evliliği koşullarında enseste karşı bir güvence olarak açıklanabildiğini ve temelde *genç* kuşakların ensestine engel olmayı amaçladığını ve ancak daha sonraki gelişmelerle yaşlı [erişkin] kuşağa engel olduğunu tekrarlamakla yetineceğim.

Frazer'in, konuya ilişkin literatürdeki en eskilerden birisi olan totemizm açıklamasına, son zamanlarda getirilen bir açıklamadan birkaç parça ekleyeceğim. *Elemente der Völkerpsychologie* adlı çalışmasında Wundt (1912, 116) şöyle yazıyor: "Totem hayvanı ayrıca genellikle söz konusu grubun atası olan hayvan olarak değerlendirilir. 'Totem,' bir yandan bir grubun adı, öte yandan da soyu [atalarını] gösteren bir addır. Daha sonra mitolojik bir önem de kazanmıştır. Ne var ki bu çeşitli görüşler birçok yoldan birbirini etkiler. Anlamlardan bazıları arka plana düşebilir, böylece totemler sık sık sadece kabile ayrımlarını gösteren bir terime [sıfata] indirgenmektedir; buna karşılık başka zamanlarda soy düşüncesi, veya belki de ayrıca kült anlamı ağır basmaktadır..." Totem kavramı, bazı gelenek normlarına tabi olan kabile bölümleri ve kabile örgütlenmesi üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. "Bu normlar ve kabile üyelerinin inanç ve duygularındaki sabit yeri, totem hayvanının çoğunlukla sadece kabileye adını vermekle kalmadığı, aslında

kabilenin atası olduğu inancıyla ilişkilidir... Bu hayvan ataların bir külte sahip olması olgusu da bununla ilişkilidir... Bu hayvan kültü, özel törenlerin ve festivallerin yanı sıra başlangıçta temel olarak totem hayvanıyla ilişkilerde dile geliyordu. Bir ölçüde kutsal tutulan sadece belli bir hayvan değildir, o türün bütün üyeleridir. Totem üyelerinin totem hayvanının etini yemesi yasaktır, ya da sadece özel koşullar altında izin verilir. Bazı koşullarda totem etinin yenmesinin bir tür tören olması, bununla çelişmeyen anlamlı bir olgudur..."

"...Ne var ki bu totemik kabile örgütlenmesinin en önemli toplumsal yanı, ayrı grupların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen bazı gelenek normları içermesidir. Bunlar arasında en önemlisi evlilik ilişkilerini düzenleyen normlardır. O dönemdeki kabile örgütlenmesinin, totemik çağdan kaynaklanan önemli bir kurumla, yani *dışevlilikle* sonuçlanması kaçınılmazdı."

Sonradan gerçekleşen gelişmeleri veya zayıflamaları dikkate almaksızın, totemizmin özgün yapısını kavramak açısından, temel özelliklerinin şunlar olduğunu görürüz: *Başlangıçta bütün totemler hayvandı ve farklı klanların ataları sayılıyordu. Totemler sadece kadın soyundan geçiyordu. Totemi öldürmek* (ya da —ilkel koşullarda aynı şey olan— etini yemek) *yasaktı. Bir totem klanının üyelerinin birbirleriyle cinsel ilişki kurması yasaktı.*[1]

[1] Konuya ilişkin ikinci çalışmasında Frazer'in sunduğu totemizm tablosu (1890'da *Fortnightly Review*'de yayımlanan "The Origin of Totemism"), yukarıda yazdıklarımıza uyuyor: "Dolayısıyla totemizm, genelde ilkel bir din ve toplum sistemi olarak değerlendirilmektedir. Bir din sistemi olarak, ilkel insanın totemiyle mistik birliğini; ve bir toplum sistemi olarak da aynı totemin erkekleriyle kadınlarının birbirleriyle ve diğer totemik grupların üyeleriyle olan ilişkisini kapsamaktadır. Ve sistemin bu iki yanına uygun olarak, totemizmin iki kaba ve pratik sınavı veya ilkesi vardır: birincisi bir erkeğin totem hayvanı öldüremeyeceği veya etini yiyemeyeceği kuralı; ve ikincisi, aynı totemden bir kadınla evlenemeyeceği veya yatamayacağı kuralı."

(Devamı var...)

Reinach'ın *Code du totémisme*'inde, başlıca iki tabudan birisine, yani dışevliliğe hiç değinilmemesi, buna karşılık ikincinin dayandığı inanca, yani totem hayvanından gelme inancına sadece şöyle bir değinilmesi, bizi belki de şaşırtacaktır. Ne var ki benim (konuya çok değerli katkıları bulunan bir yazar olan) Reinach'ın açıklamasını seçme nedenim, otoriteler arasındaki görüş ayrılıklarına —şimdi gireceğimiz ayrılıklara— hazırlanmaktı.

(2)

Totemizmin bütün kültürlerde düzenli bir evre olduğu görüşü ağırlık [kesinlik] kazandıkça, bunu anlama ve temel yapısındaki bilmeceye ışık tutma ihtiyacı da o kadar ivedilik kazanır. Totemizmle ilgili her şey şaşırtıcı [bilmece gibi] gelir: belirleyici sorunlar, totemden gelme[1] fikrinin kökeniyle ve dışevliliğin (daha doğrusu dışevlilikle dile gelen ensest tabusunun) nedenleriyle olduğu kadar, bu iki kurum, yani totemik örgütlenmeyle ensest yasağı arasındaki ilişkiyle de ilgilidir. Doyurucu bir açıklamanın aynı anda hem tarihsel hem de psikolojik olması ve bu özgün kurumun hangi koşullar altında geliştiğini ve insandaki hangi ruhsal ihtiyaçları dile getirdiğini söylemesi gerekir.

Bu sorulara cevap verme konusunda getirilen yaklaşımlardaki çeşitliliğin ve uzmanların ortaya koyduğu görüşlerdeki büyük ayrılıkların okuru şaşırtacağından eminim. Totemizm ve dışevlilik konusunda yapılacak hemen her genelleştirme tartışmaya açık gibi gözükmektedir. Frazer'in 1887'de yayımlanan kitabına dayanarak yukarıda verdiğim açıklama bile, yazarın

---

[Frazer, 1910, 1, 101.] Frazer daha sonra (bizi totemizm tartışmalarının ortasına atarak) şöyle devam ediyor: "Bu iki yanın —dini ve toplumsal— her zaman birlikte mi varolduğu, yoksa temelde bağımsız mı olduğu, farklı görüşlere sahne olan bir sorundur."

[1] [yani, totem hayvanın soyundan gelme.]

keyfi tercihlerini dile getirdiği eleştirisine açıktır; gerçekten de, konuya ilişkin düşüncelerini tekrar tekrar değiştiren Frazer'in kendisi de buna karşı çıkacaktır.[1]

Totemizmin ve dışevliliğin temel yapısını anlamanın, bu iki kurumun kökenlerine yaklaşabilmekle mümkün olacağı varsayımı inandırıcıdır. Ama bu bağlamda Andrew Lang'ın, ilkel insanların bile bu kurumların özgün biçimlerini korumadığı, bunlara yol açan koşulların da aynen kalmadığı yolundaki uyarısını göz önünde bulundurmak gerek; dolayısıyla yapabileceğimiz tek şey, eksik gözlemlerin yerine varsayımlara başvurmaktır.[2] Açıklama girişimlerinden bazıları, bir psikologun yargısıyla, başından yetersizdir: bunlar çok ussaldır ve açıklanmaya çalışılan konuların duygusal yapısını dikkate almamaktadır. Diğerleri gözlemle doğrulanmayan varsayımlara dayanmaktadır. Daha başkaları ise başka türlü yorumlanması daha doğru olan malzemeye dayanmaktadır. Ortaya atılan çeşitli görüşleri çürütmek genellikle pek zor değildir: genelde olduğu gibi burada da otoriteler, kendi ürünlerinde değil de, başkalarının görüşlerini eleştirme konusunda daha etkili olmaktadır. Ortaya konan noktalardan çoğu için varılacak sonuç, bunların *non liquet*[3] olduğudur. Dolayısıyla konuya ilişkin en son literatürde (ki çoğunlukla elinizdeki çalışmada değinilmiştir), pratik olmadığı gerekçesiyle, totemik sorunlara ilişkin genel bir çözümü reddetmeye yönelik şaşmaz bir eğilimin ortaya çıkması şaşırtıcı

[1] Görüşlerindeki bu tür değişiklikler için şu hayranlık uyandırıcı yorumu yapıyor: "Bu zor sorunlara ilişkin görüşlerimin kesin [nihai] olduğu konusuna gelince, o kadar aptal değilim. Görüşlerimi tekrar tekrar değiştirdim ve bulgulardaki her değişmeyle tekrar değiştirmeye kararlıyım, çünkü renk değiştirerek gezindiği toprağın rengini alan bir bukalemun gibi, dürüst araştırmacının da renk değiştirmesi gerekir. (Frazer, 1910, 1, xiii.)

[2] "Doğası gereği totemizmin kökeni tarihsel inceleme veya deney gücümüzün dışında kaldığı için, bu konuda teoriye [yoruma] başvurmamız gerekir. (Lang, 1905, 27.) "Hiçbir yerde *ilkel* insanı ve totemik bir sistemi mutlak anlamda görmeyiz." (Age., 29.)

[3] [Açıklığa kavuşmamış.]

değildir. (Örneğin bkz. Goldenweiser, 1910.) Aşağıda bu çelişkili hipotezleri tartışırken, kronolojik sırayı dikkate alacağım.

(*a*) TOTEMİZMİN KÖKENİ

Totemizmin kökeni sorusu başka bir yoldan daha ortaya konabilir: ilkel insanların kendilerine (ve klanlarına) hayvan, bitki ve cansız nesne adları vermeleri nasıl olmuştur?[1]

Bilim dünyasında totemizmi ve dışevliliği keşfeden İskoç McLennan, yazılarında totemizmin kökeni konusunda görüş bildirmekten kaçınmıştır. Andrew Lang'a (1905, 34) göre, bir dönemde totemizmin, vücuda dövme [resim] yapma geleneğinden kaynaklandığını düşünme eğilimi gösteriyormuş. Totemizmin kökeni konusunda ortaya atılan teorileri üç grupta toplamayı öneriyorum: (α) nominalist, (β) sosyolojik ve (γ) psikolojik.

(α) Nominalist Teoriler

Bu teorilere ilişkin açıklamam, aynı başlık altında toplamamı haklı çıkaracaktır.

Perulu İnkaların soyundan gelen ve on yedinci yüzyılda halkının tarihini yazan Garcilaso de la Vega, totemik dediğimiz olguların kökenini, klanların kendilerini diğerlerinden isim kullanarak ayırdetme ihtiyacına bağlıyor gibidir. (Lang, 1905, 34.) Yüzyıllarca sonra aynı görüş tekrar ortaya atılmıştır. Keane [1899, 396], totemleri bireylerin, ailelerin ve klanların kendilerini diğerlerinden ayırdetmek için kullandığı "arma işaretleri" olarak değerlendirir.[2] Aynı görüş Max-Müller (1897 [1, 201])

[1] Başlangıçta belki de sadece hayvan adları veriliyordu.
[2] Lang tarafından alıntı [1903, ix].

tarafından bir kez daha dile getirilir:[1] "Totem bir klan işareti, derken bir klan adı, klanın atasının adı, sonunda da klanın taptığı bir şeyin adıdır." Daha sonra yazan Julius Pikler şöyle diyor: "İnsanlık, hem toplulukların hem de insanların yazıda kullanılabilecek kalıcı bir adları olmasını gerektirmiştir... Dolayısıyla totemizm insanın dini ihtiyaçlarından değil, pratik, gündelik ihtiyaçlarından kaynaklanmıştır. totemizmin çekirdeği olan işaretleme [işaretler], ilkel yazım tekniğinin bir sonucudur. Bir totem, kolayca çizilen bir piktograf [resimli yazı] gibidir. Ama ilkel insanlar bir hayvanın adını taşımaya başladıktan sonra, onunla akrabalık görüşünü de geliştirmiştir."[2]

Aynı şekilde Herbert Spencer (1870 ve 1893, 331-46), isim vermeyi totemizmin kökenindeki belirleyici etken olarak değerlendiriyor. Belli bireylerin kişisel özelliklerinin, onlara hayvan adları verilmesi fikrini ortaya çıkardığını, bu yolla bu övücü adları veya lakapları kazandıklarını ve kendi çocuklarına aktardıklarını savunuyor. İlkel konuşmanın belirsizliğinin ve anlaşılamazlığının bir sonucu olarak sonraki kuşaklar bu adları gerçek hayvanlardan geldiklerinin bir kanıtı olarak yorumladılar. Bu da totemizmin, atalara tapınma şeklinde bir yanlış anlama olduğunu gösterir.

Lord Avebury (daha çok eski adıyla, Sir John Lubbock olarak tanınmaktadır), yanlış anlama öğesinde ısrar etmese de, totemizmin kökeni için çok benzer bir açıklama veriyor. Hayvana tapınmayı anlamak istediğimiz takdirde, insan isimlerinin hayvan isimlerinden ne kadar çok alındığını unutmamamız gerektiğini söylüyor. "Ayı" veya "Aslan" diye çağrılan birisinin çocukları doğal olarak onun adını bir klan adına dönüştürecektir. Böylece hayvanın kendisi de "ilk önce ilgiyle, sonra saygıyla ve

[1] Lang tarafından alıntı [1905, 118].

[2] Pikler ve Somló [1900]. Bu yazarlar haklı olarak, totemizmin kökenine ilişkin kendi açıklama girişimlerini "materyalist tarih teorisine bir katkı" olarak tanımlıyor.

sonunda da bir tür huşuyla" değerlendirilecektir. [Lubbock, 1870, 171.]

Totem adlarının bu şekilde kişi adlarından türetilmesine kesin gibi gözüken bir itiraz Fison'dan gelmiştir.[1] Avustralya koşullarında totemin değişmez bir şekilde "bir kişinin değil, bir grubun işareti" olduğunu göstermiştir. Ama böyle olmasa ve totem başlangıçta bir bireyin adı bile olsa, çocuklarına hiçbir zaman aktarılamazdı, çünkü totemler kadın soyuyla geçmektedir.

Dahası, şu ana dek tartıştığım teorilerin yetersiz olduğu açıktır. Bunlar, ilkel insanların klanları için hayvan adlarını benimsediğini açıklayabilir, ama bu işaretlemeye —yani totemik sisteme— bağlanan önemi kesinlikle açıklayamaz. Bu gruba ait olan ve dikkati en çok hakkeden teori, Andrew Lang (1903 ve 1905) tarafından ortaya atılan teoridir. O da ad koymayı sorunun özü olarak görüyor, ama iki ilginç psikolojik etken ekliyor ve böylece totemizm bilmecesinin nihai çözümüne giden yolu açma iddiasında bulunabiliyor.

Andrew Lang, başlangıçta klanların hayvan adlarını nasıl aldıklarının önemsiz olduğunu düşünüyor. Bir gün bu tür isimler taşıdıkları bilinciyle uyandıklarını ve bunun nasıl olduğunu açıklayamadıklarını varsaymak yeterlidir. *İsimlerin kökeni unutulmuştur.* Daha sonra konu üzerinde spekülasyonla açıklama bulmuşlardır; ve isimlerin önemine duydukları inanç açısından, totemik sistemin içerdiği görüşlerin tamamına ulaşmaları kaçınılmazdır. İlkel çocuklar (ve çağdaş vahşilerle bizim çocuklarımız da) bizim gibi, isimleri ilgisiz, geleneksel [kolaylık sağlayan] bir şey olarak değil, anlamlı ve temel bir şey olarak değerlendirir.[2] Bir insanın adı kişiliğinin temel bir bileşeni, hatta belki de ruhunun bir parçasıdır. İlkel bir erkeğin, bir hayvanla

[1] Fison ve Howitt (1880, 165), Lang tarafından alıntı (1905 [141]).
[2] Yukarıdaki tabu tartışmasına bakın.

aynı adı taşıması gerçeği, kendisiyle söz konusu hayvan türü arasında mistik ve anlamlı bir bağ olduğunu düşünmesine yol açmış olmalı. Bu, kan bağından başka ne olabilir ki? İsim benzerliği böyle bir sonuca yol açtıktan sonra, kan tabusu, dışevlilik de dahil olmak üzere totemik kuralların tamamını içermekte gecikmeyecektir. "Dışevlilik de dahil olmak üzere totemik inançların ve uygulamaların ortaya çıkması için bu üç şeyden başkasına ihtiyaç duyulmaz: kökeni bilinmeyen bir grup hayvan adı; aynı adı taşıyan insan ve hayvan bütün üyeler arasında aşkın bir ilişki inancı; ve kan konusundaki batıl inancı." (Lang, 1905, 125.)

Lang'ın açıklaması iki kısma ayrılır. Birinde totemik sistemi, totemlerin hayvan adları taşıması gerçeğinden yola çıkarak —ve her zaman için bu adların kökeninin unutulduğunu varsayarak— ruhsal bir zorunluluk sorunu olarak değerlendirir. Teorisinin ikinci kısmı ise isimlerin gerçekte nerden kaynaklandığını açıklamaya çalışır; görüleceği üzere bu, ilk kısımdan çok farklı bir yapıya sahiptir.

Lang teorisinin ikinci kısmı "nominalist" diye nitelediğim diğer teorilerden temel hiç bir farklılık göstermez. Pratik ayırdetme zorunluluğu, çeşitli klanları isim koymaya zorlamış; ve bu nedenle her bir klan bir başka klan tarafından çağrıldığı adları kabullenmiştir. Bu "dışarıdan adlandırma," Lang'ın yorumunun özel bir yanıdır. Bu yolla benimsenen isimlerin hayvanlardan alınması gerçeği özel bir yorum gerektirmez ve ilkel çağlarda hakaret veya küçümseme olarak değerlendirilmeleri için hiç bir neden yoktur. Dahası Lang, sonraki tarihsel dönemlerden, isimlerin başlangıçta yabancılar tarafından alay etmek için konulduğuna ve daha sonra benimsendiğine ilişkin birkaç örnek vermiştir (örneğin "*Les Gueux*,"[1] "*Whigs*" ve

[1] ["Dilenciler": 16. yüzyılda Hollanda'da muhalif bir grup.]

"*Tories*"[1] gibi). Bu isimlerin kökeninin zamanla unutulduğu hipotezi, Lang teorisinin bu kısmını, tartıştığım diğer kısmıyla birleştirir.

(β) Sosyolojik Teoriler

Sonraki dönemlerdeki kültlerde ve uygulamalarda totemik sistemin yaşayan kalıntılarını izleme konusunda başarılı olan, ancak totem soyundan gelme etkenine her zaman çok az önem veren Reinach, bir yerde kendinden emin bir tavırla, totemizmin "*une hypertrophie de l'instinct social*"den[2] başka bir şey olmadığını söylüyor. (Reinach, 1905-12, 1, 41.) Benzer bir görüş de Durkheim'ın (1912) son kitaplarından birisinde başından sonuna işleniyor gibi. Totemin, söz konusu ırklardaki toplumsal dinin gözle görülür bir temsilcisi olduğunu iddia ediyor: ona göre totem, tapınmalarının gerçek nesnesi olan toplumu cisimleştirir.

Diğer yazarlar, totemik kurumların oluşumuna sosyal içgüdülerin katılımı için daha kesin bir temel bulmaya çalışmıştır. Örneğin Haddon (1902 [745])[3] her bir ilkel kabilenin başlangıçta bir tür hayvan veya bitkiye dayanarak yaşadığını ve diğer klanlarla alışverişte bu yiyecek maddesini başkalarıyla takas etmiş olabileceğini varsayıyor. Bundan kaçınılmaz olarak çıkan sonuç, diğer klanların bu klanı klan için böylesine önemli olan hayvanın adıyla tanıyacağıdır. Aynı zamanda klan, hayvanı mutlaka daha iyi tanıyacak ve en temel ve ivedi insan ihtiyacı, yani açlık dışında başkaca bir ruhsal güdüye dayanmasa da, hayvana karşı özgün bir ilgi geliştirecektir.

Totemizm teorileri içinde en "ussalı" olan bu teoriye karşı, bu tür beslenme koşullarının ilkel ırklarda hiçbir zaman bulun-

---

[1] [İngiliz ve Amerikan tarihindeki iki büyük siyaset kanadı (liberaller ve muhafazakarlar). S.B.]

[2] [Fr. "Sosyal içgüdünün aşırı gelişmiş şekli" S.B.]

[3] Frazer (1910, 4, 50) tarafından alıntı.

madığı ve belki de hiçbir zaman varolmadığı söylenerek itiraz edilmiştir. Vahşiler buldukları her şeyi yer. Bunun gibi dışlayıcı [tek] bir diyetin, toteme karşı neredeyse dini bir tutuma ve sonunda gözde yiyecekten tamamen kaçınmaya nasıl dönüştüğünü anlamak da kolay değildir. [Bkz. Frazer, 1910, 4, 51.]

Totemizmin kökenine ilişkin üç teoriden ilki, Frazer'in de farklı dönemlerde desteklediği psikolojik bir teoriydi; bunu daha sonra ele alacağım. Burada bizi ilgilendiren ikinci teorisi ise Orta Avustralya yerlileri üzerinde araştırma yapan iki yazarın önemli bir çalışmasının etkisi altında şekillenmiştir.

Spencer ve Gillen (1899), Arunta ulusu olarak bilinen bir grup kabilede gözlenen bir dizi tören, uygulama ve inançtan söz etmiş; ve Frazer, bu özgünlüklerin şeylerin ilkel durumunun özellikleri olarak tanımlanabileceği ve totemizmin özgün [ilk] ve gerçek anlamına ışık tutabileceği konusunda bu iki yazara katılmıştır.

Arunta kabilesinde (Arunta ulusunun bir bölümünde) bulunan özgünlükler şöyledir:

(1) Aruntalar totem klanlarına ayrılmıştır, ama totem kalıtsal değildir, her birey için aşağıda tanımlanacak yöntemle belirlenir.

(2) Totem klanları dış-evli değildir; ama evlilik kısıtlamaları, totemle ilgisi bulunmayan son derece gelişmiş bir evlilik sınıfları gruplandırmasına dayanır.

(3) Totem klanlarının işlevi, tipik bir büyü yöntemiyle yenilebilir totem nesnesinin çoğalmasını amaçlayan bir törenin yapılmasında yatar. (Bu tören *intichiuma* olarak bilinmektedir.)

(4) Aruntalar, özgün bir döllenme [gebelik] ve yeniden doğuş teorisi geliştirmiştir. Ülkenin çeşitli yerlerinde bir totemin ölü ruhlarının yeniden doğuşu beklediği ve oradan geçen kadınların vücuduna geçtiği yerler ("totem merkezleri") olduğuna inanırlar. Bir bebek doğduğu zaman anne, çocuğun bu yerlerden hangisinden gelmiş olabileceğini söyler ve çocuğun totemi

bu şekilde belirlenmiş olur. Ayrıca ruhların (hem ölülerin hem de yeniden doğanların), aynı merkezlerde bulunan ve *churinga* denen bazı özgün taş tılsımlarla yakından ilişkili olduğuna inanılır.

Frazer'in Aruntalardaki törenlerin totemizmin en eski biçimini oluşturduğunu varsaymasına iki etken yol açmış gibi görünüyor. Birincisi, Aruntaların atalarının düzenli olarak totem hayvanlarını yediklerini ve her zaman kendi totemlerinden kadınlarla evlendiklerini söyleyen bazı mitlerin varlığı söz konusudur. İkincisi, döllenme teorisinde cinsel eylemin göz ardı ediliyor gibi gözükmesidir. Döllenmenin, cinsel ilişkinin sonucu olduğunu henüz keşfedemeyen insanlar, elbette en geri ve ilkel insanlar olarak değerlendirilebilir.[1]

Frazer, totemizm yargısını *intichiuma* törenine dayamakla, totemik sistemi tamamen yeni bir ışıkta —en doğal insan ihtiyaçlarının karşılanması için düzenlenen salt pratik bir örgütlenme olarak— görmüştür. (Yukarıdaki Haddon'un teorisiyle karşılaştırın.)[2] Sistem, "işbirlikçi büyü"nün büyük ölçekli bir örneğinden başka bir şey değildi. İlkel insanlar, sihirli üreticiler ve tüketiciler sendikası olarak tanımlanabilecek bir şey kurmuştu. Her totem klanı, belli bir yiyecek maddesinin bolca sağlanması işini garanti ediyordu. Yenilmez totemlerin (tehlikeli hayvanlar, yağmur, rüzgar, vb.) söz konusu olduğu

---

[1] [Freud'un daha önce bu tür araştırmalarda bir eksiklik olarak gördüğü "katılımcı gözlemci" yöntemini geliştiren ve uygulayan Malinowski de Trobriand adalarında döllenmede babanın rolünden habersiz olan ve bebeklerin başka bir yerden gelip annenin karnına girdiğine inanan kabilelere rastlamıştır. Freud'un, on-on beş yıl kadar bir zaman farkıyla Malinowski'nin klasik çalışmalarından habersiz olması konu açısından büyük bir talihsizlik olsa gerek. Buna karşılık Malinowski Freud'un teorilerini biliyor ve incelediği kabilelerde psikanalitik teorilerin geçerliliğini de (örneğin ensest, cinsel sapmalar, Odipus kompleksi, çocuk cinselliği, vb.) araştırıyordu. S.B.]

[2] "Bunda, insan düşüncesinin alçakgönüllü başlangıcı konusunda bazı yazarların öne sürdükleri, ancak vahşilerin basit, tensel ve somut düşünce tarzına kesinlikle yabancı olan bulanık, mistik, ya da metafizik hiç bir şey yok." (Frazer, 1910, 1, 117.)

durumlarda totem klanının görevi, söz konusu doğa gücünü kontrol etmek ve olabilecek zararlı etkilerine karşı önlem almaktı. Her bir klanın başarısı, diğer bütün klanların avantajınaydı. Her bir klan kendi totemini yiyemediği, ya da çok az yiyebildiği için, bu, diğer klanlar için değerli bir malzeme ve toplumsal totemik görevleri olarak *kendi* ürettikleriyle takas fırsatı sağlıyordu. *İntichiuma* töreninden bu şekilde elde edilen iç gözlemin ışığı altında Frazer, kişinin kendi totemini yeme yasağının, durumdaki daha önemli bir unsura, yani başkalarının ihtiyaçlarını karşılamak için olabildiğince çok yenebilir totem üretme kuralına karşı insanları körelttiğine inanmaya başlamıştı.

Frazer, her totem klanının başlangıçta kendi totemini kısıtlamasız yediğini anlatan Arunta folklörünü (sözlü geleneğini) kabul etmiştir. Ama bu durumda klan üyelerinin başkaları için totem üretimiyle yetindiği, buna karşılık kendileri yemekten neredeyse tamamen vazgeçtikleri bir sonraki gelişim evresini anlamak zor olmuştur. Frazer, bu kısıtlamanın dini bir saygıdan değil de belki de hayvanların hiçbir zaman kendi türleriyle beslenmediği gözleminden kaynaklanabileceğini varsaymıştır: kendi totemlerini yemeleri, totemle özdeşimleri açısından bir ihlal anlamına gelebilir ve sonuçta totemi kontrol etme güçlerini azaltabilir. Ya da hayvanları koruyarak yatıştırmayı istemiş olabilirler. Ne var ki Frazer bu açıklamalardaki zorluğu gizlemediği gibi (1910, 1, 121), Arunta mitlerinde anlatılan totem içi evlenme geleneğinin dışevliliğe nasıl dönüştüğünü açıklamaya da kalkışmıyor.

Frazer'in *intichiuma* törenine dayandırdığı teori, Arunta kurumlarının ilkel yapısı iddiasıyla ayakta durmaktadır. Ama Durkheim[1] ve Lang (1903 ve 1905) tarafından dile getirilen itirazlar karşısında bu iddia inandırıcılığını kaybetmiş gibidir.

[1] *L'année sociologique*'de (1898, 1902, 1905, vs.); özellikle bkz. "Sur le totémisme" (1902 [89]).

Tersine, Aruntalar Avustralya kabileleri arasında en gelişmişi gibi gözükmektedir; temsil ettikleri totemizm evresi ise başlangıçtan çok çözülme evresi gibidir. Bugün geçerli koşulların tersine totemi yemeyi ve totem içinde evlenmeyi vurguladıkları için Frazer'i bu kadar derinden etkileyen mitler, Altın Çağ miti gibi geçmişe yansıtılan arzu giderici fantaziler olarak kolayca açıklanabilir.

(γ) Psikolojik Teoriler

Spencer ve Gillen'in gözlemleriyle tanışmada önce Frazer'in ortaya attığı ilk psikolojik teorisi, "dışsal bir ruh" inancına dayanıyordu.[1] Bu görüşe göre totem, ruhun saklanabileceği, böylece kendisini tehdit eden tehlikelerden kaçabileceği güvenli bir sığınak yerini temsil ediyordu. İlkel bir insan kendi ruhunu toteminde sakladığı zaman, kendisi de yaralanmaz oluyor ve doğal olarak ruhunun saklandığı yere [toteme] zarar vermekten kaçınıyordu. Ne var ki ruhunun, söz konusu hayvan türünün hangi üyesine saklandığını bilmediği için, türün tamamını koruması kaçınılmazdı.

Frazer daha sonra totemizmin ruh inancından türediği yolundaki bu teoriden vazgeçmiş; Spencer ve Gillen'in gözlemlerini inceledikten sonra, daha önce tartıştığım sosyolojik teoriyi benimsemiştir. Ama bu ikinci teoride totemizme kaynaklık eden güdünün çok "ussal" olduğunu ve ilkel olarak tanımlanamayacak kadar karmaşık bir toplumsal örgütlenme çağrıştırdığını görmüştür.[2] Büyücü işbirlikçi toplumlar ona artık totemizmin çekirdeği olmaktan çok ürünü gibi gözükmüştür. Bu yapıların

---

[1] Bkz. Frazer, *The Golden Bough*, birinci basım (1890), 2, 332. [Ayrıca bkz. Frazer, 1910, 4, 52.]

[2] "İlkel bir topluluğun, doğa dünyasını bölgelere ayırması, her bölgeye belli bir büyücüler grubunu ataması ve bütün gruplara, büyülerini ve tılsımlarını kamu yararı için kullanma görevi vermesi pek mümkün gözükmüyor." (Frazer, 1910, 4, 59.)

arkasında, totemizmin kökeninin bağlanabileceği basit bir etken, ilkel bir batıl inanç aramıştır. Sonunda bu özgün etkeni Aruntaların ilginç döllenme öyküsünde bulmuştur.

Daha önce de anlattığım gibi Aruntalar, cinsel edimle döllenme [gebelik] arasındaki ilişkiden habersizdir. Bir kadın, anne olduğunu hissettiği anda, ölülerin ruhlarının toplandığı en yakın totem merkezinde yeniden doğmayı bekleyen bir ruh kadının vücuduna girer. Bu ruhu bir çocuk olarak doğuracak ve çocuk, söz konusu merkezde bekleyen bütün ruhlarla aynı toteme sahip olacaktır. Bu döllenme teorisi totemizmi açıklayamaz, çünkü totemlerin varlığını zaten baştan varsayar. Ama bir adım geri gidelim ve başlangıçta kadının, anne olduğunu ilk hissettiği anda kafasını meşgul eden bir hayvanın, bitkinin, taşın veya sair bir nesnenin, onun vücuduna girdiğini ve daha sonra insan kılığında doğduğunu varsayalım. Bu durumda bir insanla totemi arasındaki özdeşlik, annesinin inancında olgusal bir temele sahip olacak ve diğer bütün totem kuralları (dışevlilik istisnası dışında) ortaya çıkacaktır. Kişi bu hayvanı veya bitkiyi yemeyi reddedecektir, çünkü bunu yapması kendini yemesi anlamına gelecektir. Ancak bazı durumlarda totemini törensel bir anlamda yemesi için bir nedeni olacaktır, çünkü bu yolla totemizmin özü olan totemle özdeşimini güçlendirebilecektir. Rivers'in [1909, 173], Banks Adaları yerlileri üzerinde yaptığı bazı gözlemler, benzer bir döllenme teorisi temelinde insanların totemle doğrudan özdeşimini kanıtlar gibidir.[1]

Buna uygun olarak totemizmin nihai kaynağı, ilkel insanların, insan ve hayvanların üreme süreci; özellikle de döllenmede erkeğin oynadığı rol konusundaki bilgisizliği olacaktır. Döllenmeyle çocuğun doğumu (veya hareketlerinin ilk algılanışı) arasında uzun bir sürenin geçmesi bu bilgisizliğe katkıda bulunmuş olmalı. Bu durumda totemizm, erkek aklından çok ka-

[1] Frazer (1910, 2, 89 ve 4, 49) tarafından aktarılmıştır.

dın aklının yarattığı bir şey olacaktır: kökleri ise "gebe kadınların hasta hayalleri" olacaktır. "Gerçekten de, kadının, anne olduğunu ilk kez anladığı yaşamının o gizemli anında dikkatini çeken herhangi bir şeyi, karnındaki çocukla özdeşleştirebilir. Bu kadar doğal ve evrensel gibi gelen bu tür anaca hayaller, totemizmin kökeni gibi gözükmektedir." (Frazer, 1910, 4, 63.)

Frazer'in bu üçüncü teorisine yönelik temel itiraz, ikinci veya sosyolojik teorisine yönelik olanla aynıdır. Aruntalar, totemizm başlangıcından çok uzaklaşmış gibidir. Babalığı inkar etmeleri, ilkel bilgisizliğe dayanıyormuş gibi gözükmüyor; bazı açılardan kendileri de baba soyundan yararlanıyor. Atalarının ruhlarını onurlandırmayı amaçlayan bir tür düşünce uğruna babalığı kurban etmiş gibi gözüküyorlar.[1] Bir bakirenin bir ruh tarafından hamile bırakılması mitini, genel bir döllenme teorisine dönüştürmüşlerdir; ama bu onların, döllenmeyle ilgili koşullar konusunda Hıristiyan mitlerinin başlangıç dönemindeki antik çağ insanlarından daha cahil olduklarını düşünmek için bir neden değildir.

Totemizmin kökenine ilişkin başka bir psikolojik teori de Hollandalı G. A. Wilken [1884, 997] tarafından ortaya atılmıştır. Bu teori, totemizmle ruh göçü inancı arasında bir ilişki kuruyor. "Ölülerin ruhlarının girdiğine inanılan hayvan, böylece bir akrabaya, bir ataya dönüşür ve bir saygı nesnesi olur."[2] Ne var ki totemizmin ruh göçü inancından değil de, ruh göçü inancının totemizmden kaynaklanması daha olası gözüküyor.

Amerikalı ünlü etnologlar Franz Boas, C. Hill-Tout ve diğerleri de bir başka totemizm teorisini savunmuştur. Bu teori, Kuzey Amerikalı Kızılderili totemik klanları üzerindeki gözlemlere dayanır ve totemin başlangıçta bir atanın rüyayla kazandığı ve çocuklarına aktardığı koruyucu ruhu olduğunu savu-

[1] "Bu inanç, ilkellikten uzak bir felsefedir." (Lang, 1905, 192.)
[2] Aktaran Frazer (1910, 4, 45).

nur. Totemlerin, tekil şahıslardan miras kaldığı görüşünün içerdiği zorluklara değinmiştik; ancak bunun yanı sıra, Avustralya'daki bulgular, totemlerin koruyucu ruhlardan kaynaklandığı teorisini desteklemiyor. (Frazer, 1910, 4, 48.)

Psikolojik teorilerden Wundt (1912, 190) tarafından ortaya konan sonuncusu iki olguya dayanmaktadır. "Birincisi, özgün [ilk] ve en yaygın olarak devam eden totem hayvandır; ve ikincisi, ilk totem hayvanları, ruh hayvanlarıyla özdeştir." Ruh hayvanları (kuş, yılan, kertenkele, fare gibi), hızlı hareketleri veya havada uçmaları, ya da insanı şaşırtan veya korkutan diğer özellikleri nedeniyle bedeni terk eden ruhlar için uygun birer alıcıdır. Totem hayvanları, "hava-ruhun" hayvanlara dönüşmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla Wundt'a göre totemizm, ruh inancıyla, yani animizmle doğrudan ilişkilidir.

(b) (c) DIŞEVLİLİĞİN KÖKENİ VE TOTEMİZMLE İLİŞKİSİ

Totemizm konusundaki teorileri bazı ayrıntılarıyla anlattım; buna rağmen özetleme kaçınılmazdı, bu nedenle açıklamamın yetersiz olmasından korkuyorum. Ama aşağıdaki tartışmada okurlarım adına bu özetlemeyi daha da ileri götüreceğim. Totemik toplulukların uyguladığı dışevlilik konulu tartışmalar, malzemenin yapısı nedeniyle özellikle karmaşık ve dağınıktır, hatta kafa karıştırıcıdır denebilir. Bu çalışmanın amacı, sadece başlıca tartışma çizgilerinden bazılarını izlemekle yetinmemi mümkün kılmıştır. Konuya daha derinlemesine girmeyi arzulayanlara, sık sık alıntı yaptığım uzman kaynaklarına başvurmalarını öneriyorum.

Bir yazarın dışevlilik sorunlarına yönelik tutumu doğal olarak bir ölçüde çeşitli totemizm teorilerine yönelik tutumuna bağlı olacaktır. Totemizm açıklamalarından bazıları dışevlilikle

ilişkiyi dışlar, bu nedenle bu iki kurum birbirinden tamamen ayrılır. Böylece iki karşıt görüş buluruz: birisi dışevliliğin, totemik sistemin yapısal [kalıtsal] bir parçası olduğu yolundaki özgün [ilk] varsayımı savunurken, diğeri böyle bir ilişkinin varlığını reddeder ve eski kültürlerin bu iki yanının birbirine yakınsamasının bir rastlantı olduğunu savunur. Frazer sonraki çalışmalarında bu son görüşü tamamen benimsemiştir: "Okurdan," diye yazıyor, "totemizm ve dışevlilik kurumlarının, birçok kabilede kazara birleşmiş olmalarına rağmen, kökenlerinin ve yapılarının temelde farklı olduğunu unutmamasını istiyorum." (Frazer, 1910, 1, xii.) Karşıt bir görüşün sonsuz bir zorluklar ve yanılgılar kaynağı olacağı konusunda açık bir uyarıda bulunuyor.

Tersine diğer yazarlar, dışevliliği totemizmin temel ilkelerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirmenin bir yolunu bulmuştur. Durkheim (1898, 1902 ve 1905), totemlere bağlanan tabunun mutlaka aynı totemden bir kadınla cinsel ilişki yasağını da içereceği görüşünü ortaya atmıştır. Totem, erkekle aynı kandandır, dolayısıyla (bekaretin bozulması ve adet kanamalarıyla ilişkili olarak) kan dökme yasağı, kendi toteminden bir kadınla cinsel ilişki kurmasını yasaklar.[1] Bu konuda Durkheim'a katılan Andrew Lang (1905, 125), aynı klandan kadınlarla ilişki yasağının, kan tabusu olmasa da etkili olabileceğine inanıyor. Lang'a göre (örneğin erkeğin totem ağacı altında oturmasını yasaklayan) genel totem tabusu yeterli olacaktır. Bu arada, başka bir dışevlilik açıklamasıyla bunu karmaşıklaştırır ve bu iki açıklamanın birbiriyle nasıl ilişkilendirildiğini göstermeyi unutur.

[1] Frazer'in, Durkheim'ın görüşlerine yönelik eleştirisine bakın (Frazer, 1910, 4, 100).

İki kurum arasındaki kronolojik ilişki bağlamında otoritelerin çoğunluğu totemizmin daha eski olduğu ve dışevliliğin daha sonra ortaya çıktığı konusunda hemfikirdir.[1]

Dışevliliğin totemizmden bağımsız olduğunu savunan teorilerden, çeşitli yazarların ensest sorununa yönelik tutumuna ışık tutan birkaç tanesine dikkati çekmekle yetineceğim.

McLennan (1865), eski zorla [cebri] evlilik uygulamasını gösterir gibi olan geleneklerin kalıntılarına dayanarak dışevliliğin varlığını dahice tahmin etmiştir. Eski çağlarda erkeklerin genellikle karılarını başka bir gruptan aldığı ve kendi gruplarından bir kadınla evliliğin "alışılmadık olduğu için yakışıksız kabul edildiği" [age., 289] varsayımını ortaya atmıştır. Dışevliliğin ağır basmasını, doğan kız çocukların büyük çoğunluğunun öldürülmesinin, ilkel toplumlarda bir kadın kıtlığına yol açtığını varsayarak açıklamıştır. McLennan'ın bu varsayımlarının gerçek bulgularla ne ölçüde desteklendiği sorununa girmeyeceğiz. Burada bizi ilgilendiren şey, varsayımlarının, bir grubun erkek üyelerinin, kendi kanlarından olan kadınlarla ilişkiyi neden reddettiklerini açıklayamaması, yani ensest sorununu tamamen göz ardı etmesidir. (Frazer, 1910, 4, 71-92.)

Tersine diğer dışevlilik araştırmacıları çok daha haklı olarak, dışevlilikte bir ensest yasağı kurumu görmüştür.[2] Avusturayalıların evliliğe uyguladıkları kısıtlamalardaki artan karmaşıklık dikkate alındığı taktirde, bu düzenlemelerin (Frazer'in sözleriyle) "amaçlı bir tasarımın izini" taşıdıkları ve zaten ulaştıkları hedefi amaçladıkları inancını taşıyan Morgan (1877), Frazer (1910, 4, 105), Howitt [1904, 143] ve Baldwin Spencer'in görüşünü kabul etmek kaçınılmaz olmaktadır. "Ayrıntıda hem bu kadar karmaşık, hem de bu kadar düzenli

[1] Örneğin bkz. Frazer (1910, 4, 75): "Totemik klan, dışevlilik klanından tamamen farklı bir toplum örgütlenmesidir ve çok daha eski olduğunu düşünmek için geçerli nedenlerimiz vardır."

[2] Bu çalışmadaki ilk makaleye bakın.

olan bir sistemi açıklamanın başka bir yolu yoktur." (Frazer, age., 106.)

Evlilik sınıflarının ortaya çıkışının yarattığı ilk kısıtlamaların, *genç* kuşağın cinsel özgürlüğünü (yani kardeşler arasındaki ve oğlanla annesi arasındaki ensesti) etkilediğini, buna karşılık babayla kız arasındaki ensestin ayrıca bir düzenlemeyle engellenebildiğini görmek ilginçtir.

Ama dışevlilik yönelimli cinsel kısıtlamaların bilinçli olarak getirilmesi, bunun arkasında yatan güdüye ışık tutmaz. Dışevliliğin kökeni olarak görülmesi gereken ensest korkusunun nihai kaynağı nedir? Bunu, kan akrabalarıyla cinsel ilişkiye karşı duyulan içgüdüsel bir tiksintinin *varlığıyla* —yani bir ensest korkusunun varlığıyla— açıklamanın yetersiz olduğu açıktır; çünkü toplumsal deneyim, bu sözde içgüdüye rağmen ensestin bugünkü toplumumuzda da ender bir olay olmadığını, tarihsel anlamda ensest evliliğinin ayrıcalıklı şahsiyetler arasında gerçekte bir kural olduğunu gösterir.

Westermarck (1906-8, 2, 368), ensest korkusunu "çocukluktan başlayarak birbirine çok yakın yaşayan insanlar arasında cinsel ilişkiye karşı doğuştan bir tiksinti olduğu ve bu tür insanlar çoğu durumda kan akrabası olduğu için bu bulgunun doğal olarak geleneklerde ve yasalarda yakın akrabalar arasında bir cinsel ilişki korkusu olarak dile geldiği" temelinde açıklıyor.[1] Havelock Ellis [1914, 205], tiksintinin içgüdüsel yapısına karşı çıksa da, temel olarak bu açıklamayı benimser: "Eşleşme içgüdüsünün, kardeşlerde, ya da çocukluktan itibaren birlikte yetişen erkek ve kız çocuklarda ortaya çıkmaması, eşleşme içgüdüsünü alevlendiren koşulların bu durumlardaki kaçınılmaz eksikliğinden kaynaklanan salt negatif bir olgudur... Çocukluktan başlayarak birlikte yetişenler arasında, kullanım yoluyla her türlü görsel, işitsel ve dokunma uyarımları körelir,

[1] Kendi görüşlerine yönelik çeşitli eleştirilere karşılık verdiği bölümde.

sevecenliğe dönüşür ve cinsel şişkinlik yaratan uyarımları alevlendirme gücünü kaybeder."

Westermarck'ın, çocuklukta birbirine yakın olanlar arasında cinsel ilişkiye yönelik bu doğuştan tiksintinin, türlerde tür içi çiftleşmenin zararlı olduğu yolundaki biyolojik olgunun, ruhsal karşılığı olduğunu varsayması bana çok ilginç geliyor. Varsayılan türden biyolojik bir içgüdünün, ruhsal dışavurumlarında, kan akrabaları (üremeye zararlı olabilecek kişilerle cinsel ilişkiler) için geçerli olmak yerine, bu açıdan tamamen masum olan kişileri sadece ortak bir evi paylaştıkları için etkilemesi pek mümkün gözükmüyor. Frazer'in, Westermarck teorisine yönelik mükemmel eleştirisine değinmeden geçemem. Frazer, bugün ev arkadaşları arasında cinsel ilişkiye karşı pek tiksinti bulunmamasını, buna karşılık Westermarck teorisinde bu tiksintinin sadece bir türevi olan ensest korkusunun bu kadar artmasını açıklanamaz buluyor. Ama Frazer bazı yorumlara daha derinlemesine giriyor; tabu konulu denememde ortaya koyduğum tartışmalara özünde uyduğu için bu görüşleri buraya aynen almaktan daha iyisini yapamam:

"Derin bir insan içgüdüsünün, yasayla pekiştirilme ihtiyacı duymasını anlamak kolay değil. İnsanlara, yemeyi içmeyi emreden, ya da ellerini ateşe sokmasını yasaklayan bir yasa yok. İnsan içgüdüsel olarak yer, içer ve yasal [yanma] değil, bu içgüdülerin ihlaliyle söz konusu olacak bir doğal ceza korkusuyla ellerini ateşten uzak tutar. Yasa sadece, insanların içgüdüsel olarak yapmaya eğilimli olduğu şeyleri yasaklar; doğanın kendisinin yasaklayıp cezalandırıldığı şeyleri yasayla yasaklayıp cezalandırmak gereksiz ve anlamsız olacaktır. Dolayısıyla yasayla yasaklanan suçların, birçok insanın doğal bir eğilim duyduğu suçlar olacağını rahatlıkla varsayabiliriz. Böyle bir yatkınlık olmasaydı, bu suçlar da olmayacak ve bu suçlar işlenmediği zaman da bunları yasaklamaya ihtiyaç olmayacaktı. Bu nedenle yasal ensest yasağına dayanarak doğal bir ensest tiksintisi oldu-

ğunu varsaymak yerine, buna yönelik doğal bir içgüdü olduğunu; eğer yasa diğer doğal içgüdüleri bastırdığı gibi bunu da bastırıyorsa [yasaklıyorsa], bu yasağın, uygar insanın bu doğal içgüdülerin doyumunun toplumun genel çıkarına aykırı olduğu sonucuna varmasından kaynaklandığını düşünmemiz gerekir. (Frazer, 1910, 4, 97.)

Frazer'in bu mükemmel eleştirisine, psikanalitik bulguların, ensest ilişkisine doğuştan tiksinti hipotezini kesinlikle temelsiz bıraktığını ekleyebilirim. Tersine bu bulgular, genç insanın ilk cinsel uyarımlarının değişmez bir şekilde ensest özelliği taşıdığını ve bastırıldıkları zaman bu tür dürtülerin, sonraki yaşamda nevrozların güdü gücü olarak rol oynadığını göstermiştir.

Dolayısıyla ensest korkusunu doğuştan gelen bir içgüdü olarak açıklayan bu görüşün terk edilmesi gerekir. İlkel insanların erken bir evrede tür [aile] içi evliliğin ırklarını tehdit eden tehlikeleri gördüğünü ve bu nedenle yasağı bilinçli olarak benimsediklerini savunan diğer yaygın bir ensest yasağı açıklaması için daha iyisini söylemek de mümkün değil. Bu teoriye çok sayıda itiraz söz konusudur. (Bkz. Durkheim, 1898 [33].) Ensest yasağının, insanların aile içi çiftleşmenin, hayvanların ırk özellikleri üzerindeki etkilerini gözlemesini mümkün kılabilecek hayvanların evcilleştirilmesinden daha öncesine dayanması bir yana, bugün bile tür [aile] içi çiftleşmenin zararlı sonuçları kesin olarak belirlenmiş değildir ve insanda kolay kolay gösterilemez. Dahası, çağdaş [bugün yaşayan] ilkeller konusunda bildiğimiz her şey açısından, uzak atalarının, sonraki kuşakları zarardan koruma sorunuyla ilgilemeleri pek mümkün gözükmüyor. Gerçekten de, öngörüsüz, geleceği düşünmeyen bu yaratıklara, günümüzde kendi uygarlığımızda bile pek önem verilmeyen sağlık ve tür ıslahı güdüleri atfetmek aptalca olacaktır.[1]

[1] Darwin [1875, 2, 127] ilkel insanların "soylarını gelecekte bekleyen tehlikeleri pek düşünmediklerini" söylüyor.

Son olarak, ırk zayıflamasına eğilim gösterdiği gerekçesiyle pratik sağlık güdülerine dayalı aile içi çiftleşme yasağının, toplumumuzda ensest karşısında duyulan derin tiksintiyi açıklamaya yetmediğini söylemek gerek. Başka bir yerde de gösterdiğim gibi[1] bu duygu, bugünkü ilkel insanlarda, uygar toplumlardakinden çok daha etkin ve yoğun gözüküyor.

Burada da sosyolojik, biyolojik ve psikolojik açıklamalar arasında bir tercih bekleyebilirdik. (Bu bağlamda psikolojik güdülerin, biyolojik güçleri temsil ettiği düşünülebilirdi.) Yine de, incelememizin sonunda Frazer'in görüşüne katılmaktan başka bir şey yapamayız. Ensest korkusunun kökenini de, bunu nerede arayacağımızı da bilmiyoruz. Bilmece için önerilen çözümlerden hiç birisi doyurucu gözükmüyor.[2]

Ama bunu çözmeye yönelik bir başka girişime daha değinmem gerekiyor. Bu, şu ana dek ele aldıklarımızdan oldukça farklıdır ve "tarihsel" olarak tanımlanabilir.

Bu girişim, Charles Darwin'in ilkel insanların toplumsal durumuna ilişkin bir hipotezine dayanmaktadır. Darwin, yüksek maymunların alışkanlıklarına dayanarak, insanların da başlangıçta en yaşlı ve en güçlü erkeğin, ayrım gözetilmeyen cinsel ilişkileri yasakladığı nispeten küçük kabileler halinde yaşadığı sonucuna varmıştır. "Gerçekten de, rakipleriyle savaşmak için deyiş yerindeyse özel silahlarla donanan bütün dörtayaklı erkeklerin duyduğu kıskançlık konusunda bildiklerimizden, doğada karışık [ayrım gözetmeyen] cinsel ilişkilerin pek mümkün olmadığı sonucuna varabiliriz... Dolayısıyla zamanın akışında yeterince gerilere gidebilirsek,... bugünkü erkeğin toplumsal alışkanlıklarından yola çıkarak... tarih öncesi erkeğin küçük

[1] Bu çalışmadaki ilk makaleye bakın.

[2] "Dolayısıyla dışevliliğin nihai kökeni de, bununla birlikte ensest yasağı da —çünkü dışevlilik, ensesti engelleme amacını taşımak-tadır— hemen her zamanki kadar karanlık bir sorun olarak kalır." (Frazer, 1910, I, 165.)

topluluklarda yaşadığı, her birisinin besleyebildiği ve elde edebildiği kadar çok kadına sahip olduğu ve bunları diğer bütün erkeklere karşı kıskançlıkla koruduğu görüşü ağırlık kazanır. Ya da goril gibi birkaç kadınla [eşle] birlikte yaşamış olabilir; çünkü bütün yerliler 'bir grupta sadece bir erişkin erkeğin bulunduğunu; genç erkek yetiştiği zaman bir egemenlik mücadelesi başladığını ve aralarında en güçlü olanın diğerlerini öldürerek ve gruptan uzaklaştırarak toplumun başı olduğunu kabul ediyor.' (Dr. Savae, *Boston Journal of Nat. Hist.*, Vol. V, 1845-74, sf. 423.) Böylece grup dışına atılan ve sağda solda dolaşan genç erkekler sonunda bir eş bulmayı başardığı zaman, aynı aile içinde çok yakın çiftleşmeyi engellemektedir." (Darwin, 1871, 2, 362.)

Darwin'in ilkel grubunda ağır basan koşulların pratik bir sonucunun, genç erkekler durumunda dışevlilik olması gerektiğini ilk farkeden Atkinson'dur(1903). Bu genç erkeklerden her birisi, gruptan atıldıktan sonra benzer bir grup kuracak ve liderin kıskançlığı nedeniyle aynı cinsel ilişki yasağı getirecektir. Bu da zamanla bilinçli bir yasaya dönüşecektir: "Aynı evi paylaşanlar arasında cinsel ilişki yasaktır." Totemizmin kuruluşuyla bu düzenleme de başka bir kılıkta şöyle dile gelecektir: "Totem içinde cinsel ilişki yasaktır."

Andrew Lang (1905, 114 ve 143) bu dışevlilik açıklamasını benimsiyor. Ama aynı ciltte, dışevliliği totemik yasaların bir sonucu olarak gören bir başka teoriyi daha (Durkheim'ın teorisini) destekliyor. Bu iki bakış açısını bir araya getirmek biraz zor: ilk teoriye göre dışevlilik totemizmden önce ortaya çıkmıştır, buna karşılık ikinciye göre totemizmden kaynaklanmıştır.[1]

---

[1] "Bay Darwin'in teorisine dayanılarak, totem inançları uygulamayı *kutsal* bir kurala dönüştürmeden önce de pratikte dışevliliğin olduğu kabul edilirse, işimiz nispeten kolaylaşır. İlk pratik kural, ergen oğullarını grup dışına atan kıskanç babanın kuralı olacaktır: 'Hiçbir erkek kampımdaki dişilere dokunamaz.' *Zamanla bu kural alışkanlık haline gelerek* şöyle olacaktır: 'Yerel grup içinde evlilik yasaktır.' Daha sonra, yerel

(Devamı var...)

(3)

Psikanalitik gözlem bu karanlığa az da olsa bir ışık tutar.

Çocuklarla ilkel insanların hayvanlara yönelik tutumlarında büyük bir benzerlik vardır. Çocuklar, uygar insanı kendi doğasıyla diğer bütün hayvanların doğası arasında kesin bir çizgi çekmeye zorlayan bir tiksinti belirtisi sergilemez. Çocuklar, hayvanlara kendi eşitleri gibi davranma konusunda hiç bir ahlaki tereddüt göstermez. Kendi bedensel ihtiyaçlarını açıkça dile getirme konusunda ketlenmedikleri için, kendilerini anlayamadıkları büyüklerden daha çok hayvanlara yakın hissederler.

Ne var ki çocuklarla hayvanlar arasındaki mükemmel ilişkide sık sık tuhaf bir çatlak oluşur. Çocuk birdenbire belli bir hayvan türünden korkmaya başlayacak, hayvana dokunmaktan veya bakmaktan kaçınacaktır. Böylece bir hayvan fobisinin klinik tablosu ortaya çıkacaktır; bu, çocuklukta görülen en yaygın, belki de ilk psikonevrotik hastalık türüdür. Kural olarak fobi, çocuğun o güne kadar özellikle canlı bir ilgi duyduğu hayvanlara bağlıdır ve belli bir hayvanla ilgisi bulunmaz. Kasabalarda yaşayan çocuklar durumunda fobi nesnesi olabilecek hayvan sayısı çok değildir: atlar, köpekler, kediler, bazen kuşlar ve çarpıcı bir sıklıkla, kelebek ve böcek gibi küçük hayvanlar. Bu fobilerdeki anlamsız ve aşırı korku bazen çocuğun sadece resimli kitaplardan veya masallardan bildiği hayvanlara bağlanır. Bazı durumlarda bu tür bir olağandışı seçime yol açan şeyi keşfet-

---

grupların horozlar, deve kuşları, çulluklar, vb. gibi isimler alması halinde bu kural şöyle dile gelecektir: 'Aynı hayvan adını taşıyan yerel gruplar içinde evlilik yasaktır; bir çulluk başka bir çullukla evlenemez.' Ama ilkel gruplar dış evli olmasa bile, hayvan, bitki ve sair yerel isimlerden totemik mitler ve tabular geliştiği anda dış evli olacaktır." (Lang, 1905, 143.) (İtalikler bana aittir.) Ama konuya ilişkin son tartışmasında, "dışevliliğin genel totemik tabunun bir sonucu olduğu görüşünü terk ettiğini" söylüyor Lang (1911 [404]).

mek mümkün olur; eşek arıları korkusunu, zaten korkutucu bir yırtıcı olan kaplanları hatırlatan renkleri ve şeritleri olmasıyla açıklayan bir çocuğun öyküsünü bana anlatan Karl Abraham'a teşekkür borçluyum.[1]

Çocuklardaki hayvan fobileri konusunda henüz ayrıntılı bir analitik inceleme yapılmış değil; böyle bir inceleme karşılığını büyük ölçüde ödeyecektir. Bu ihmalin, küçük yaştaki çocukları analiz etmenin zorluğundan kaynaklandığına kuşku yok. Dolayısıyla bu rahatsızlıkların genel anlamını bildiğimiz iddia edilemez; kendi adıma ben, bunun tekbiçimli bir yapıda olmayabileceği kanısındayım. Ama büyük hayvanlara yönelik bu türden birkaç fobi olayı analiz edilmiş ve taşıdığı giz su yüzüne çıkarılmıştır. Bu giz her durumda aynıdır: erkek çocuğun söz konusu olduğu durumlarda korku temelde babaya yöneliktir ve sadece hayvana aktarılmıştır [yerdeğiştirme].

Psikanalitik deneyimi olan herkesin, bu tür olaylara rastladığına ve aynı izlenimi edindiğine kuşku yok. Ama konuya ilişkin ancak birkaç ayrıntılı yazıdan söz edebilirim. Bu konuda literatürde az malzeme bulunması bir rastlantıdır; vardığımız sonuçların az sayıda dağınık gözleme dayandığı düşünülmemelidir. Örneğin çocukluk nevrozlarını büyük bir kavrayışla inceleyen bir yazardan, Odessalı Dr. M. Wulff'tan[2] söz edebilirim. Dokuz yaşındaki bir oğlan çocuğun durum tarihçesine dayanarak, çocuğun dört yaşında bir köpek fobisi yaşadığını söylüyor. "Sokaktan geçen bir köpek gördüğü zaman şöyle bağırıyormuş: 'Sevgili köpek, beni ısırma! İyi olacağım!' 'İyi olmaktan' kastı, 'uslu durmaktır,' yani mastürbasyon yapmamaktır. (Wulff, 1912, 15.) "Çocuğun köpek fobisi," diye açıklıyor yazar, "gerçekte babasına duyduğu korkunun köpeklerle yerdeğiştirmesiydi; 'Köpek, iyi olacağım!' —yani 'mas–

[1] [Daha sonra Abraham (1914, 82) tarafından yayımlanmıştır.]
[2] [Daha sonra Tel-Avivli Dr. M. Woolf olmuştur.]

türbasyon yapmayacağım'— diye bağırması, mastürbasyonu yasaklayan babasına yönelikti." Wulff, benim görüşlerimle tam bir uygunluk gösteren, ayrıca bu tür yaşantıların sıklığına tanıklık eden bir dipnot ekliyor: "Bu tür fobiler (at, köpek, kedi, tavuk vb. evcil hayvan fobileri), kanımca *pavor nocturnus* [gece korkusu] olarak en azından çocuklukta oldukça yaygındır; ve analizde neredeyse değişmez olarak bunların, ebeveynlerden birisine duyulan korkunun hayvanlara aktarılması olduğu ortaya çıkar. Aynı mekanizmanın, yaygın görülen fare korkusu için de geçerli olduğunu savunacak bir konumda değilim." [Age., 16.]

Bir süre önce, malzemesini küçük hastanın babasından aldığım "Beş Yaşında bir Oğlan Çocuğundaki Fobinin Analizi" başlıklı bir yazı yayımlamıştım (1909b). Çocukta bir at fobisi vardı, bu nedenle sokağa çıkmayı reddediyordu. Atın odasına gelip onu ısırmasından korktuğunu söylüyordu; bunun, atın düşmesini (yani ölmesini) arzuladığı için bir ceza olması gerektiği açıklık kazanmıştı. Çocuğun babasına karşı duyduğu korku güvencelerle ortadan kaldırılınca, babasının evde olmaması (yolculuğa çıkması, ölmesi) düşüncesiyle dile gelen arzulara karşı mücadele ettiği açıklık kazanmıştı. Açıkça sergilediği üzere, uç vermeye başlayan cinsel arzularının bulanık belirtilerinin yöneldiği annesinin gözdesi olma konusunda babasını bir rakip olarak görüyordu. Dolayısıyla bir erkek çocuğun ebeveynlerine yönelik "Odipus kompleksi" dediğimiz ve nevrozların çekirdek kompleksi olarak değerlendirdiğimiz tipik tutum içindeydi. "Küçük Hans" olayının analizinden öğrendiğimiz yeni olgu —ki bu, totemizmle önemli bir ilişkisi olan bir olgudur— bu tür koşullar altında çocuğun babaya yönelik korkusunun bir bölümünü bir hayvana aktarmasıdır [yerdeğiştirme].

Analiz, bu yerdeğiştirmenin gerçekleşmesine uzanan —hem kazara, hem de anlamlı bir içeriği bulunan— çağrışım yollarını izleyebilmektedir. Analiz ayrıca, yerdeğiştirmenin arkasındaki

güdüleri keşfetmemizi de mümkün kılar. Oğlan çocuğun annesi için girişilen rekabette babasına karşı duyduğu nefret, kafasında engelsiz bir varlık sürdüremez; aynı kişiye yönelik eski sevecenlik ve hayranlık duygularıyla mücadele etmesi gerekir. Çocuk, babasına yönelik bu iki taraflı, ikircikli duygusal tutumdan kaynaklanan çatışmadan kurtulmak için, düşmanca ve korku duygularını babasının *yerine geçen* [ikâme] bir şeye aktarır [yerdeğiştirme]. Ama bu yerdeğiştirme çatışmayı ortadan kaldıramaz, sevecenlik ve düşmanlık duyguları arasında net bir ayrım yaratamaz. Tersine, yerdeğiştirmeye tabi olan nesneyle ilişkili olarak çatışma yeniden ortaya çıkar: ikircikliik *o nesneyi* de kapsayacak şekilde genişler. Küçük Hans'ın atlardan *korkmakla* kalmadığına kuşku yok; o ayrıca atlara hayranlık ve ilgiyle de yaklaşır. Kaygısı azalmaya başladığı anda, kendini korktuğu yaratıkla özdeşleştirir: bir at gibi sıçramaya başlar ve babasını ısırır.[1] Fobisinin çözümünün başka bir evresinde ebeveynlerini diğer büyük hayvanlardan bazılarıyla özdeşleştirmekte tereddüt etmez.[2]

Bu çocuk fobilerinde totemizmin bazı özelliklerinin, negatifine dönüşerek yeniden ortaya çıktığı rahatlıkla söylenebilir. Ancak, bir çocuktaki *pozitif* bir totemizm örneği olarak tanımlanabilecek bir olayın ilginç öyküsünü Ferenczi'ye (1913a) borçluyuz. Küçük Arpád (Ferenczi'nin raporundaki çocuk) olayında totemik ilgisinin, Odipus kompleksiyle doğrudan ilişkisinde değil, bunun narsistik önkoşulu, yani iğdiş kompleksi temelinde ortaya çıktığı doğrudur. Ama dikkatli bir okur, küçük Hans olayında, onun da büyük bir penise sahip olduğu için babasına hayran olduğuna ve babasının kendisininkini tehdit ettiğine ilişkin bolca malzeme bulacaktır. Odipus ve iğdiş komplekslerinde baba benzer bir şekilde aynı rolü —çocukluğun cin-

[1] Freud (1909b [*ÖFD.*, 9]).
[2] Zürafa fantazisinde.

sel ilgilerine karşı olan korkutucu bir düşman rolü— oynar. Tehdide konu olan ceza iğdiş etme, ya da bunun yerine geçen kör etmedir.[1]

Küçük Arpád iki buçuk yaşındayken yaz tatilinde bir gün kümesin içine işemeye kalkışınca tavuklardan birisi penisini gagalar. Bir yıl sonra oraya tekrar gidince kendisi de bir tavuğa dönüşür; tek ilgisi kümestir ve orada insan gibi konuşmaktan vazgeçip kümes hayvanları gibi gıdaklamaya ve ötmeye başlar. Gözlemin yapıldığı tarihte (beş yaşında) konuşmasını tekrar kazanmıştır, ancak ilgisi ve konuşmaları sadece tavuklar ve diğer kümes hayvanlarıyla ilgilidir. Tek oyuncakları bunlardır ve sadece tavuklardan söz eden şarkıları söyler. Totem hayvanına yönelik tutumu her şeyin üstünde ikirciklidir: aşırı ölçüde hem nefret hem de sevgi göstermektedir. En sevdiği oyun, tavuk kesme oyunudur. "Tavuk kesme onun için düzenli bir festivaldi. Tavuk ölülerinin çevresinde kendinden geçmiş bir durumda saatlerce dans ediyordu."[2] Ama daha sonra kesilen hayvanı öpüp okşuyordu, ya da daha önce kötü davrandığı oyuncak tavuklarını temizleyip okşuyordu.

Küçük Arpád'ın kendisi de tuhaf davranışının anlamının gizli kalmayacağını biliyordu. Zaman zaman arzularını totemik dilden gündelik yaşam diline çeviriyordu. Bir keresinde "Babam horoz,"[3] bir başka sefer "Şimdi küçüğüm, şimdi bir civcivim. Büyüyünce horoz olacağım. Büyüdüğüm zaman bir horoz olacağım," demişti. Başka bir seferinde ise ansızın, "anne yahnisi" yemek istediğini söylemişti (tavuk yahnisi benzetmesiyle). [Age., 249.] Tıpkı mastürbasyon etkinlikleri için kendisinin tehdit edilişi gibi, o da başkalarını iğdişle tehdit etme konusunda çok cömert davranıyordu.

---

[1] Odipus mitinde de görülen iğdiş yerine kör etme için bkz. Reitler (1913), Ferenczi (1913b), Rank (1913) ve Eder (1913).

[2] [Ferenczi, 1913a.]

[3] [Argoda "penis."]

Ferenczi'ye göre Arpád'ın kümes alanındaki olaylara ilgisinin kaynağına kuşku yoktu: "horozla tavuklar arasında sürüp giden cinsel etkinlikler, yumurtlama ve küçük civcivlerin yumurtadan çıkışı küçüğün gerçek nesnesi *insanın* aile yaşamı olan cinsel merakını gideriyordu. [Age., 250.] Kendi cinsel nesne seçimini kümesteki yaşam modeline göre yaptığını dile getirir, çünkü bir gün komşunun karısına şöyle der: "Seninle, kızınla, üç kuzinimle ve aşçıyla evleneceğim; hayır aşçıyla değil, onun yerine annemle evleneceğim." [Age., 252.]

Daha sonra bu gözlemin önemini daha iyi değerlendirme fırsatımız olacak. Şimdilik totemizmle ortak noktalarını ortaya çıkaran iki özelliğini vurgulamakla yetineceğim: çocuğun totem hayvanıyla tam özdeşimi[1] ve buna yönelik ikircikli duygusal tutumu. Kanımca bu gözlemler, totemizm formülünde (erkeğin durumunda) totem hayvanının yerine babanın konulmasını haklı çıkarmaktadır. Bu ileri adımda yeni veya özellikle cesurca olan bir şey olmadığı görülecektir. Gerçekten de ilkel insanların kendileri de aynı şeyi söyler; ve totemik sistemin bugün hâlâ yürürlükte olduğu yerlerde totemi ortak ataları veya ilk babaları olarak tanımlarlar. Yaptığımız tek şey bu insanların dile getirdiği ve antropologların da pek yararlanamadığı ve böylece arka planda tutmaktan hoşnut olduğu bir şeyi görünen değeriyle kabul etmek olmuştur. Psikanaliz, işte bu noktayı özellikle vurgulamamıza ve totemizmi açıklama girişimimizde başlangıç noktası yapmamıza yol açmıştır.[2]

---

[1] Frazer'e (1910, 4, 5) göre bu, "totemizmin özünün tamamını oluşturur": "totemizm insanın totemiyle özdeşleşmesidir."

[2] Zeki, genç bir erkekteki köpek fobisine dikkatimi çeken Otto Rank'a teşekkür borçluyum. Hastanın, hastalığa yakalanma nedenine ilişkin açıklaması, 173. sayfada değindiğim Aruntalıların totemik teorisine belirgin benzerlik gösterir: babasından, annesinin gebelik döneminde büyük bir köpek korkusu yaşadığını duyduğunu düşünür.

İkâmemizin[1] ilk sonucu son derece ilginçtir. Eğer totem hayvanı baba ise, bu durumda totemizmin iki temel kuralı, çekirdeğini oluşturan iki tabu yasağı —totemi öldürmeme ve aynı totemden bir kadınla cinsel ilişki kurmama— içerik açısından, babasını öldürüp annesiyle evlenen Odipus'un işlediği iki suçla da, yetersiz bastırılması veya yeniden uyanması belki de her psikonevrozun çekirdeğini oluşturan çocukların iki temel arzusuyla da çakışır. Bu denklem, rastlantıya bağlı yanıltıcı bir hile değilse, totemizmin hayal bile edilemeyecek uzak geçmişindeki kökenine ışık tutmamızı mümkün kılması gerekir. Başka bir deyişle bu, küçük Hans'ın hayvan fobisi ve küçük Arpád'ın kümes hayvanları sapması gibi, totemik sistemin de Odipus kompleksinin içerdiği koşulların bir ürünü olduğunu varsaymamızı sağlayacaktır. Bu olasılığı izlemek için aşağıdaki sayfalarda totemik sistemin (buna totemik din de diyebilirdik), şu ana dek anma fırsatı bulamadığım bir özelliğini incelememiz gerekecek.

(4)

1894 yılında ölen William Robertson Smith —fizikçi, filolog, İncil eleştirmeni ve arkeolog— çok yönlü ilgileri bulunan, net görüşlü, özgür düşünceli bir insandı. *Religion of the Semites* adlı kitabında (ilk basımı 1889'da yapılmıştır)[2] "totem yemeği" olarak bilinen ilginç bir törenin, ta başlangıçta totemik sistemin bütünsel bir parçasını oluşturduğu hipotezini ortaya atmıştı. O tarihte teorisini destekleyen sadece bir kanıt vardı: M.S. beşinci yüzyıla dayanan bir işleme ilişkin bir açıklama. Ama eski

[1] [Yani totem hayvanının yerine babayı koymamızın, S.B.]

[2] [Burada alıntı yapılan ikinci ve gözden geçirilmiş basımı 1894'te ölümünden sonra yapılmıştır.]

Samlerdeki [Yahudi] kurbanın yapısını analiz ederek, hipotezine büyük bir olabilirlik derecesi kazandırmıştı. Kurban tanrıyı çağrıştırdığı için bu, nispeten yüksek bir dini tören evresinden yola çıkarak en alt evre, yani totemizm evresi konusunda bir akıl yürütme sorunuydu.

Robertson Smith'in bu mükemmel çalışmasından, kurban töreninin kökeni ve anlamına ilişkin bizim için belirleyici olan ifadelerini buraya almaya çalışacağım. Bunu yaparken, birçoğu çok cazip olan tüm ayrıntıları ve sonraki gelişmeleri atlamam gerekecek. Bu tür bir özetin, orijinalinin netliği ve inandırıcılığı konusunda okura bir fikir veremeyeceği açıktır.

Robertson Smith [1894, 214], sunaktaki kurbanın, eski dinlerin törenlerindeki temel bir özellik olduğunu açıklıyor. Kurban, bütün dinlerde aynı rolü oynar, dolayısıyla kökeninin, her yerde aynı şekilde işleyen çok genel nedenlere bağlanması gerekir. Başlangıçta kurban —*üstün* kutsal eylem (*sacrificium, ἱερουργία*)— bir tanrıyı yatıştırmak ve sevgisini kazanmak için ona bir şey sunmak olan sonraki anlamından farklı bir anlam taşıyordu.(Terimin dini olmayan kullanımı, "vazgeçmenin" bu yan anlamından kaynaklanmaktadır.[1]) Kurbanın başlangıçta "tanrıyla ona tapanlar arasındaki bir dostluk, yoldaşlık eyleminden" başka bir şey olmadığı gösterilebilir. [Age., 224.]

Kurban olarak sunulan şeyler yenilip içilebilen şeylerdi; insanlar beslenmek için kullandıkları şeyleri tanrıya kurban ediyordu [sunuyordu]: et, hububat, meyve, şarap ve yağ. Sadece et durumunda kısıtlamalar ve istisnalar söz konusuydu. Tanrı hayvan kurbanlarını inananlarla paylaşıyordu, bitkisel malzeme ise sadece onun içindi. Hayvan kurbanlarının, daha eski ve başlangıçta tek kurban biçimi olduğuna kuşku yok. Bitkisel kurbanlar,

[1] Batı dillerinde "kurban" ve" fedakarlık" aynı terimle ifade edilir ve kutsallıkla aynı Latince kökten gelir: "*sacer*" (kutsal) + "*sacere*" (kılmak, yapmak)= "*sacrificium* (kurban, özveri). S.B.]

ilk meyvelerin sunulmasından kaynaklanmıştır ve dünyanın ve toprağın efendisine verilen bir haraç niteliğindedir; ama hayvan kurbanları tarımdan çok daha eskidir. [Age., 222.]

Dildeki kalıntılar, tanrıya ayrılan kurban parçasının, başlangıçta gerçekten de onun yiyeceği olarak değerlendirildiğini gösterir. Tanrıların maddi yapısı giderek daha çok zayıfladıkça, bu kavram tökezletici bir engele dönüşmüştür. Tanrıya, etin sadece *sıvı* kısmı sunularak bundan kaçınılmıştır. Daha sonra, sunaktaki kurban etinin tütmesine yol açan ateşin kullanılmasıyla, insan yiyeceğini kutsal yapıya daha uygun ele alma yöntemi ortaya çıkmıştır. [Age., 224, 229.] İçecek sunusu başlangıçta kurban edilen hayvanın kanından oluşuyordu. Daha sonra bunun yerini şarap almıştır. Eski çağlarda şarap, "üzüm kanı" olarak değerlendiriliyordu; çağdaş şairler de üzümü böyle tanımlıyor. [Age., 230.]

Dolayısıyla ateşin kullanımından ve tarımın keşfedilmesinden de öncesine dayanan en eski kurban biçimi, tanrı ve inananların etinden ve kanından ortaklaşa yararlandıkları hayvan kurbanlarıydı. Törene katılanların hepsinin, etten kendi payına düşeni alması esastı.

Bu tür bir kurban, topluca yapılan bir törendi, klanın tamamının kutladığı bir festivaldi. Genelde din, bir toplum ilişkisiydi ve dini görev toplumsal yükümlülüğün bir parçasıydı. Kurban her yerde bir bayramdır ve kurbansız bir bayram kutlanamaz. Kurban bayramı, bireylerin coşkuyla kendi çıkarlarını aşmak ve birbirleriyle ve tanrıyla aralarındaki karşılıklı bağımlılığı vurgulamak için yararlanılan bir fırsattı. [Age., 255.]

Kamusal kurban yemeğinin ahlaki gücü, birlikte yeme içmenin önemine ilişkin çok eski görüşlere dayanıyordu. Bir insanla yiyip içme, dayanışmanın ve karşılıklı toplumsal yükümlülüklerin bir sembolü ve doğrulanmasıydı. Kurban yemeğinin *doğrudan* dile getirdiği şey, tanrının ve inananların "aynı sofradan yemek yiyen insanlar olduğu" gerçeğiydi, ancak bu, karşı-

lıklı ilişkilerindeki diğer her noktayı da kapsıyordu. Çöl Bedevilerinde, ortak bir yemekte bağlayıcı olan şeyin dini bir etken değil, yeme eyleminin kendisi olduğunu gösteren gelenekler bugün bile yaşıyor. Bu Bedevilerden birisiyle bir parça yiyecek kırıntısını paylaşan ya da sütünden bir yudum içen birisinin, ondan düşman diye korkmasına artık gerek kalmaz, tersine onun korumasına ve yardımına güvenebilir. Ne var ki bu, sonsuza kadar değil, kesin anlamda konuşulacak olursa ortaklaşa yenen şey vücutta kaldığı sürece geçerlidir. Birlik bağı görüşü işte bu kadar gerçekçiydi. Doğrulanması ve kalıcı kılınması için tekrarı gerekiyordu. [Age., 269-70.]

Peki bu birlikte yeme içmeye böylesine bağlayıcı bir güç atfedilmesinin nedeni neydi? İlkel toplumlarda mutlak ve çiğnenemeyen tek bir bağ vardı: kan akrabalığı. Bu tür bir yakınlıktaki dayanışma tamdı. "Akraba, yaşamları birbirine bağlı bir insanlar grubuydu; bu, ortak bir yaşamın parçaları olarak ele alınabilecek fiziksel bir bütünlüktü... Bir Arap kabilesinin üyeleri, cinayet durumunda öldürülenin adını anarak 'M'nin veya N'nin kanı döküldü' demez; 'Kanımız döküldü' derler. İbranice'de akrabalık ifadesi 'Aynı kemikten ve etteniz'dir." Bu nedenle akrabalık, ortak bir maddeye katılım anlamına gelir. Dolayısıyla bu, bir insanın sadece onu doğuran ve sütüyle besleyen annesinin bir parçası olmasına değil, daha sonra yediği ve böylece vücudunu tazelediği yiyecekle de kazanılıp pekiştirilebileceği gerçeğine de dayanır. Yemeğini tanrıyla paylaşmakla, aynı maddeden [hamurdan] oldukları inancını dile getirmektedir; yabancı gördüğü birisiyle yemeğini kesinlikle paylaşmayacaktır. [Age., 273-5.]

Dolayısıyla kurban yemeği başlangıçta sadece akrabaların birlikte yiyebileceği yasası uyarınca verilen bir akraba ziyafetidir. Toplumumuzda aile üyeleri yemeklerini ortaklaşa yer; ancak kurban yemeğinin aileyle hiç bir ilişkisi yoktur. Akrabalık aileden daha eskidir ve bilinen en ilkel toplumlarda aile birden

çok akraba üyelerini içermekteydi. Erkek başka bir klandan bir kadınla evleniyor ve çocukları annenin klanını miras alıyordu; bu nedenle erkekle ailenin diğer üyeleri arasında bir akrabalık bağı söz konusu değildi. Bu tür bir ailede ortak yemek yoktu. Bugün ilkel insanlar yemeklerini ayrı ve tek başına yiyor ve totemizmin dini yiyecek yasakları birçok durumda karılarıyla ve çocuklarıyla birlikte yemek yemelerini engelliyor. [Age., 277-8.]

Kurban hayvanına dönecek olursak, yukarıda belirtildiği gibi klan, sadece hayvan kurban edildiği zaman toplanıyor ve — ki bu şimdi daha anlamlıdır— bu kurban törenleri dışında hayvan kesilmiyordu. Av hayvanları ve evcil hayvanların sütü kısıtlamasız tüketilse de, dini kısıtlamalar evcil bir hayvanın kişisel amaçla öldürülmesini engelliyordu. [Age., 280, 281.] Robertson Smith, bir kurbanın kesilmesinin başlangıçta "*bireye yasak olan, sadece klanın tamamı olayın sorumluluğunu paylaştığı zaman haklılık temeli kazanan*"[1] bir eylem olduğundan emin olduğunu söylüyor. "Bildiğim kadarıyla, eski uluslar bu tanımın geçerli olduğu, yani kabile kanının kutsallığının çiğnenmesini içeren sadece bir eylem türünü kabul eder. Aslında hiç bir tekil kabile üyesinin ihlaline izin verilmeyen, sadece akrabaların ortak rızası ve eylemiyle kurban edilebilecek olan bir yaşam[2] kabile üyelerinin yaşamıyla aynı düzeyde tutulurdu." Kurban yemeğine katılan herkesin kurbanın etinden kendi payına düşeni yemesi gerektiği kuralı, suçlu bir kabile üyesinin cezasının sadece bir bütün olarak kabile tarafından uygulanabileceği hükmüyle aynı anlama gelmektedir. [Age. ,284-5.] Başka bir deyişle kurban edilen hayvan da kabilenin bir üyesi olarak kabul edilirdi; *kurban eden toplum, tanrı ve kurban edilen hayvan, aynı kandandı ve aynı kabilenin üyeleriydi.*

---

[1] [İtalikler Freud'a aittir.]

[2] [yani kurban edilecek hayvanın yaşamı.]

Robertson Smith, kurban hayvanının ilkel totem hayvanıyla özdeşimine ilişkin çok sayıda bulgu ortaya koyuyor. Antik çağın sonraki dönemlerinde iki tür kurban vardı: birisinde kurbanlar, düzenli olarak yemek için kullanılan evcil hayvanlardı, diğerinde olağandışı kurbanlarda ise kirli ve tüketimi yasak olan hayvanlardı. Araştırmalar, bu kirli hayvanların kutsal hayvanlar olduğunu, kutsal tanrılara kurban olarak sunulduğunu, başlangıçta tanrılarla özdeş [aynı] olduğunu ve tapınanların kurban yoluyla hayvanla ve tanrıyla olan kan akrabalığını vurguladıklarını göstermektedir. [Age., 290-5.] Ama daha önceki dönemlerde sıradan ve "mistik" kurbanlar arasında bu ayrım yoktu. Başlangıçta *bütün* [kurban] hayvanları kutsaldı, etini yemek yasaktı ve sadece törenlerde ve klanın tamamının katılımıyla yenebilirdi. Böyle bir hayvanın kesilmesi, kabile kanının akıtılmasıyla aynı şeydi ve sadece aynı önlemlere ve suçlamaya karşı aynı güvencelerle yapılabilirdi. [Age., 312, 313.]

Hayvanların evcilleştirilmesi ve sığır yetiştiriciliğinin gelişmesi tarih öncesi günlerin katı, ihlal edilemeyen totemizmine her yerde bir son vermiş gibi gözüküyor.[1] Ama daha sonra "pastoral" dinde bu kutsallık özelliğinin evcil hayvanlarda devam etmesi, başlangıçtaki totemik yapısını görmemizi sağlayacak kadar açıktır. Sonraki klasik çağlarda bile birçok yerde tören, rahibin sanki intikamdan kaçmak için, kurbanı kestikten sonra kaçmasını gerektiriyordu. Öküz kesmenin suç olduğu fikri bir dönemde Yunanistan'da genelde ağırlık kazanmış olmalı. Atina'daki Buphonia ["öküz katli"] festivalinde kurbandan sonra düzenli bir mahkeme kurulur ve katılanların hepsini tanık diye çağrılır. Mahkemenin sonunda cinayetin sorumlusunun bıçak

[1] "Buradan çıkan sonuç, totemizmin kaçınılmaz olarak yol açtığı hayvan evcilleştirmenin (evcilleştirmeye elverişli hayvanların bulunduğu yerlerde) totemizmin sonunu getirdiğidir." (Jevons, 1902, 120.)

olduğuna karar verilir ve karar uyarınca bıçak denize atılır. [Smith, 1894, 304.]

Kutsal hayvanların yaşamını koruyan yasağa rağmen, arada bir önemli toplantılarda birisini öldürme ve etini ve kanını klan üyeleri arasında paylaştırma ihtiyacı ortaya çıkıyordu. Bu olayın itici güdüsü, kurbanın yasının en derin anlamını gözler önüne sermektedir. Sonraki çağlarda ortaklaşa yenen yemekler durumunda aynı maddeye katılımın o maddeyi tüketenler arasında madde vücutlarına girdiği zaman kutsal bir bağ oluşturduğunu görmüştük. Eski çağlarda bu sonuç sadece kutsal kurbanın maddesine katılımla gerçekleşiyor gibidir. Kurban ölümünün kutsal gizemi, "*tapanlarla tanrıları arasındaki birliğin yaşayan bağını yaratan veya canlı tutan kutsal yapıştırıcının sadece bu yolla üretilebileceği varsayımıyla haklı çıkarılır.*"[1] (Age., 313.)

Bu bağ, kurban edilen hayvanın etinde ve kanında bulunan ve kurban yemeğine katılanların tümüne dağıtılan yaşamından başka bir şey değildir. Tarihin son dönemlerinde bile insanların üzerine anlaştığı bütün kan anlaşmalarının altında bu tür bir düşünce yatar. [Agy.] Kan akrabalığının maddede [özde] aynılık olarak değerlendirilmesi, fiziksel kurban yemeğiyle zaman zaman tazelenmesi zorunluluğunu anlamayı kolaylaştırır. [Age., 319.]

Bu noktada Robertson Smith'in düşünce çizgisine ilişkin özetimi keserek ana fikrini kısaca ortaya koyacağım. Özel mülkiyet fikrinin ortaya çıkışıyla birlikte kurban da tanrıya bir armağan, mülkiyetin insandan tanrıya devri olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Ama bu yorum, kurban töreninin bütün özgünlüklerini açıklamasız bırakmıştır. Eski çağlarda kurban hayvanının kendisi de kutsaldı, yaşamı dokunulmazdı; sadece bütün klan üyelerinin olaya katılmasıyla ve tanrı huzurunda suçu paylaşmasıyla öldürülebilir, böylece kutsal öz [madde] klan ü-

[1] [İtalikler Freud'a aittir.]

yeleri tarafından tüketilebilir ve birbirleriyle ve tanrıyla olan özdeşlikleri güvence altına alınabilirdi. Kurban bir kutsama, kurban edilen hayvan ise klanın bir üyesiydi. Klan üyelerince öldürülen ve tüketilen, tanrıya benzerliklerini tazeleyen ve güvence altına alan şey, eski totem hayvanıydı, ilkel tanrının kendisiydi.

Robertson Smith, kurbanın yapısına ilişkin bu analizden, *antromorfik* [insana benzeyen] *tanrılara tapınmadan önce* totemin belli aralıklarla öldürülüp yenmesinin, totemik dinde önemli bir unsur olduğu sonucuna varıyor. [Age., 295.] Bu tür bir totem yemeği töreninin, nispeten daha sonraki tarihlerdeki bir kurban tanımında bulunduğunu düşünüyor. Aziz Nilus, M.S. dördüncü yüzyılın sonlarında Sina Çölündeki Bedeviler arasındaki bir kurban töreninden söz ediyor. Kurban edilecek deve "üst üste yığılı taştan bir sunağa bağlanır ve kabilenin lideri tapınanları şarkılar eşliğinde devenin etrafında kutsal bir törenle üç kez dolaştırdıktan sonra ilk yarayı açar... ve akan kanı aceleyle içer. Bunun üzerine orada bulunanların hepsi kılıçlarıyla kurbanın üzerine saldırarak, titreyen etten parçalar koparıp, öylesine vahşice bir telaşla çiğ çiğ yerler ki, törenin başlangıç saatini gösteren sabah yıldızının[1] çıkışıyla güneşin ilk ışıkları arasındaki kısa sürede etiyle, kemiğiyle, derisiyle ve bağırsaklarıyla devenin tamamı yenir." [Age., 338.] Bütün bulgular, eski çağın damgasını taşıyan bu barbarca törenin, yalıtılmış bir olay olmadığını, daha sonra farklı birçok yönde zayıflasa da totemik kurbanın özgün biçimi olduğunu gösterir.

Birçok otorite, totemizm düzeyindeki dolaysız gözlemlerle desteklenmediği için totem yemeğine önem vermeyi reddetmiştir. Robertson Smith'in kendisi de kurbanın kutsama anlamını gösteren olaylara dikkati çekmiştir: örneğin Azteklerin insan kurban etmeleri ve totem yemeği koşullarını çağrıştıran diğerle-

[1] Kurban bu yıldıza adanmıştır.

ri (Amerika'daki Ouataouak [Otawa] kabilesinin Ayı Klanının ayı kurbanları ve Japonya'daki Ainoların ayı ziyafetleri). [Age., 295 n.] Bu ve benzeri olaylar, Frazer tarafından büyük çalışmasının Beşinci Kısmında ayrıntılarıyla anlatılmıştır (1912, 2 [X, XIII ve XIV. Bölümler]). Kalifornia'da büyük, yırtıcı bir kuşa [bir tür şahin] tapan bir Kızılderili kabilesi, yılda bir kez kutsal bir festivalde bu kuşu öldürmekte ve daha sonra bunun için yas tutarak derisini ve tüylerini saklamaktadır. [Age., 2, 170.] New Mexicolu Zuni Kızılderilileri de kutsal kaplumbağalarına karşı benzer bir davranış sergiler. [Age., 2, 175.]

Orta Avustralya kabilelerindeki *intichiuma* törenlerinde, Robertson Smith'in yorumlarıyla mükemmel uyum gösteren bir özellik gözlenmiştir. Her bir klan, normalde yenmesi yasak olan toteminin çoğalması için büyü yaparken tören sırasında başka klanlara verilmeden önce kendi toteminden küçük bir parça yemekle yükümlüdür. [Frazer, 1910, 1, 110.] Frazer'e göre (age., 2, 590) başka türlü yasak olan bir totemin kutsama amacıyla tüketilmesinin en açık örneği, Batı Afrikalı Biniler arasında cenaze törenleriyle ilişkili olarak gözlenmektedir.

Buna uygun olarak, tüketimi başka türlü yasak olan totem hayvanının kutsama amaçlı öldürülmesinin ve yenmesinin, totemik dinin önemli bir özelliği olduğu yolundaki Robertson Smith hipotezini benimsememiz gerektiğini düşünüyorum.[1]

(5)

Gelin, henüz ele alamadığımız bazı özellikleri abartılmış olan tartıştığımız türden bir totem yemeği gösterisini gözümüzün ö-

[1] Çeşitli yazarların (Marillier [1898, 204], Hubert ve Mauss [1899, 30], vd. gibi) bu kurban teorisine karşı ortaya koydukları itirazların farkındayım; ama bunlar, Robertson Smith hipotezinin bıraktığı izlenimi pek zayıflatmamıştır.

nüne getirelim. Kabile, totem hayvanını vahşice keserek ve çiğ çiğ —etini, kanını ve kemiklerini— yiyerek bir töreni kutlamaktadır. Klan üyeleri totem hayvanıyla özdeşliklerini vurgulamaya çalışırcasına onun gibi giyinmiştir, onun sesini ve hareketlerini taklit ederler. Herkes, birey için yasaklanan ve sadece bütün klanın katılımıyla meşruluk kazanan bir şey yaptığının bilincindedir; ayrıca hiç kimse öldürme ve yeme işinden kaçınamaz. Olaydan sonra kesilen hayvan için yas tutulur, gözyaşı dökülür. Bir intikam korkusu nedeniyle yas tutma zorunludur. Robertson Smith'in de benzer bir olaydan söz ettiği gibi (1894, 412), yasın temel amacı öldürme sorumluluğunu üstünden atmaktır.

Ama yas tutmayı coşkulu festival gösterileri izler: bütün içgüdüler dizginsiz bırakılır, her türlü doyuma izin vardır. Burada genelde festivallerin doğasını anlamanın kolay bir yolunu buluruz. Festival, izin verilen, daha doğrusu zorunlu olan bir aşırılıktır, bir yasağın kutsal ihlalidir. İnsanlar, aldıkları bir emir sonucunda mutlu oldukları için aşırılık yapmaz; festivalin özü aşırılıktır; festival duygusunu yaratan şey, kural olarak yasak olan şeyleri yapma özgürlüğüdür.

Peki bu festival sevincinin öncesini —hayvanın ölümü için yas tutmayı— nasıl açıklayacağız? Klan üyeleri —normalde yasak olan— totemi öldürmenin sevincini yaşıyorsa, neden bunun için ayrıca yas tutsunlar ki?

Görüldüğü üzere klan üyeleri, totemi yiyerek kutsallık kazanır; onunla ve birbirleriyle özdeşimi pekiştirirler. Festival duyguları ve bundan kaynaklanan her şey, totem maddesinin [etinin] araç olduğu kutsal yaşamı kendi içlerine almaları olgusuyla da açıklanabilirdi.

Psikanaliz, totem hayvanının gerçekte babanın yerine konan bir şey olduğunu ortaya çıkarmıştır; bu da hayvanın öldürülmesinin kural olarak yasak olmasına karşın, bu öldürmenin bir festival olayı olması —hem öldürülüp hem de yas tutulması—

gibi çelişkili bir gerçekle uygunluk gösterir. Bugün çocuklarımızda baba kompleksinin tipik özelliği olan ve sık sık erişkin yaşamında da devam eden ikircikli duygusal tutum, baba için bir ikâme [yerine geçme] özelliğinden ötürü totem hayvanını da kapsıyor gibidir.

Şimdi de psikanalitik totem görüşüyle totem yemeğini ve Darwin'in insan toplumunun ilk durumuna ilişkin teorilerini birleştirecek olursak, daha derin bir kavrayış olasılığı — fantastik gibi gelse de bu güne kadar kopuk kalan olgu grupları arasında açık bir ilişki kurma avantajı sağlayan bir hipotez— ortaya çıkar.

Darwin'in ilkel kabilesinde totemizm başlangıcına elbette yer yoktur. Bulduğumuz tek şey, bütün dişileri kendine saklayan ve büyüyen oğullarını gruptan uzaklaştıran barbar, kıskanç bir babadır. Bu ilk toplum durumu hiçbir zaman gözlenememiştir. Karşılaştığımız —ve bugün de bazı kabilelerde gözlenen— en ilkel örgütlenme türü erkek gruplarından oluşur; bu gruplar eşit haklara sahip olan ve ana soyundan miras alma da dahil olmak üzere totemik sistemin kısıtlamalarına tabi olan üyelerden oluşur. Bu örgütlenme biçimi diğerinden kaynaklanmış olabilir mi? Ve eğer böyleyse hangi yoldan?

Totem yemeği törenini yardıma çağıracak olursak buna bir cevap bulabiliriz. Bir gün[1] kabileden uzaklaştırılan erkek kardeşler bir araya gelir, babalarını öldürüp yer ve ataerkil kabile düzenine son verir. Birlikte oldukları zaman, bireysel anlamda imkansız olan şeyi yapacak cesareti bulurlar. (Belki de kültürel bir gelişme, yeni bir silah, kendilerine daha üstün bir güç duygusu vermiştir.) Yamyam ilkellerin, öldürdükleri kurbanlarını yediklerini söylemeye gerek yok. Kuşkusuz, şiddet düşkünü ilkel baba erkek kardeşlerden her birisi için korkulan ve kıskanı-

[1] Olası yanlış anlaşılmadan kaçınmak için okurdan, aşağıdaki dipnottaki son cümleleri bu tanım için bir düzeltme olarak dikkate almasını rica ediyorum.

lan bir model olmuştur: ve onu yerken, onunla özdeşim kurmuşlar ve her birisi babanın gücünün bir kısmını kazanmıştır. Belki de insanlığın en eski festivali olan totem yemeği böylece, birçok şeyin de —toplumsal örgütlenmenin, ahlaki kısıtlamaların ve dinin— başlangıcı olan bu önemli suç olayının bir tekrarı ve anılması olacaktır.[1]

Önermeleri bir yana bırakırsak, bu sonuçların inandırıcı gözükmesi için, gürültücü kardeşler çetesinin, çocukların ve nevrotik hastaların ikircikli baba komplekslerinde iş başında gördüğümüz aynı çelişkili duygularla dolu olduğunu varsaymak yeterlidir. Güç özlemleri ve cinsel arzuları için böylesine ürkü-

---

[1] Buyurgan babanın sürgün ettiği oğulları tarafından alt edilip öldürüldüğüne ilişkin böylesine ürkütücü bir izlenim bırakan bu hipotez, Atkinson (1903, 220) tarafından da Darwin'in ilkel kabilesindeki ilişkiler durumunun dolaysız bir sonucu olarak ortaya konmuştur: "Aile reisinin [babanın] korkması gereken tek düşmanı vardı... kadınsızlığa zorlanan, ya da olsa olsa bekar esir kadınlarla çok kocalı bir ilişki sürdüren ve birlikte yaşayan kardeşlerden oluşan genç bir grup. Henüz erişkin olmayan bu grup zayıftır, ancak zamanla güç kazanacak, tekrarlanan birleşik saldırılarla kaçınılmaz olarak buyurgan babanın canını da karısını da alacaklardır." Yaşamının tamamını Yeni Kaledonya'da geçiren ve yerliler üzerinde inceleme yapmak için olağanüstü fırsatlar yakalayan Atkinson ayrıca, Darwin'in ilkel kabilede ağır bastığını düşündüğü koşulların, vahşi sığır [öküz] ve at gruplarında kolayca gözlenebildiğini ve düzenli olarak sürünün babasının öldürülmesiyle sonuçlandığını söylemiştir. [Age., 222.]
Ayrıca, baba ortadan kalktıktan sonra grubun, oğullar arasındaki keskinleşen savaşla yavaş yavaş dağılacağını varsaymıştır. Böylece yeni bir toplum örgütlenmesi engellenecektir: "babalarını öldüren erkek kardeşlerin bu kez birbirleriyle giriştikleri savaş, tekil ataerkil buyurganlığı her an yeniden yaratacaktır." (Age., 228.) Elinde psikanalitik gereçler bulunmayan ve Robertson Smith araştırmalarından habersiz olan Atkinson, ilkel gruptan, bir dizi erkeğin barışçıl bir toplumda birlikte yaşadığı bir sonraki toplumsal evreye daha az şiddetli bir geçiş bulmuştur. Anne sevgisinin araya girmesiyle erkek çocukların —başlangıçta sadece en küçüklerinin, ama daha sonra diğerlerinin de— grup içinde kalmasına izin verildiğine, buna karşılık erkek çocukların da anneleri ve kız kardeşleri üzerindeki her türlü hak talebinden vazgeçerek babalarının cinsel ayrıcalığını kabul ettiğine inanıyor. [Age., 231.]
Atkinson'un ortaya attığı ilginç teori böyle. Temel özelliğiyle benimkiyle uyuşur; ama diğer birçok konuyla ilişki kuramaması açısından sonuçlarda farklılık gösterir.
Yukarıdaki açıklamada kesinlik olmaması, zaman etkeninin kısaltılması ve konunun tamamının özetlenmesi, konunun doğasının gerektirdiği ketumluktan kaynaklanıyor olabilir. Bu tür sorunlarda kesinlikte veya eminlikte ısrar etmek aptalca olacaktır.

tücü bir engel teşkil eden babalarından nefret ediyorlardı; ama ayrıca onu seviyor ve ona hayranlık da duyuyorlardı. Ondan kurtulduktan sonra, nefretleri doyum bulmuş ve onunla özdeşleşme arzuları etkinleşmiştir; bu arada baskı altına alınan sevecenlik duyguları da kendini mutlaka hissettirecektir.[1] Bu bir pişmanlık olarak ortaya çıkmıştır. Bu olayda grubun tamamının hissettiği pişmanlıkla çakışan bir suçluluk duygusu belirmiştir. Ölen baba, yaşayandan daha güçlü olmuştur, çünkü olaylar birçok durumda bugün insan ilişkilerinde gördüğümüz bir seyre girmektedir. O güne kadar babanın fiziksel varlığıyla yasaklanan şeyler, ondan sonra psikanalizde "gecikmeli boyun eğme"[2] dediğimiz ruhsal bir sürece uygun olarak oğulları tarafından yasaklanmıştır. Babalarının yerine geçen totemi öldürmeyi yasaklayarak işledikleri suçu ortadan kaldırmışlar; ve şimdi özgürleşen kadınlar üzerindeki hak taleplerinden vazgeçerek, bu olayın meyvelerinden de vazgeçmişlerdir. Böylece evlatlık suçluluk duygularından, işte bu nedenle kaçınılmaz olarak Odipus kompleksinin bastırılan iki arzusuna karşılık gelen iki temel totemizm tabusunu yaratmışlardır. Bu tabuları çiğneyenler, ilkel toplumu ilgilendiren sadece iki suçtan suçlu bulunmuştur.[3]

İnsan ahlakının başlangıcını oluşturan iki totemizm tabusu psikolojik açıdan aynı değere sahip değildir. Bunlardan ilki, yani totem hayvanını koruyan yasa, sadece duygusal güdülere dayanmaktadır: baba devre dışı bırakılmıştır ve gerçek anlamda hiçbir şey bunu değiştiremez. Ama ikinci kural, yani ensest ya-

---

[1] İşlenen suçun, işleyenlere tam bir doyum verememesi gerçeği de bu yeni duygusal tutuma katkıda bulunmuş olmalı. Bir açıdan bu boşunadır. Aslında erkek çocuklardan hiçbiri özgün [ilk] arzusunu —babasının yerini alma arzusunu— gerçekleştirememiştir. Ve bildiğimiz gibi, ahlaki bir tepkiye başarıdan çok başarısızlık daha elverişlidir.

[2] ["Gecikmeli Boyun Eğme"ye ilişkin bir örnek, "Küçük Hans" analizinde verilmiştir (1905b), *ÖFD*.,9.]

[3] "İlkel toplumun suç diye değerlendirdiği tek şey, cinayet ve ensesttir, ya da kutsal kan yasalarını çiğneyen benzeri suçlardır." (Smith, 1894, 419.)

sağının güçlü bir pratik temeli de vardır. Cinsel arzular insanları birleştirmez, böler. Erkek kardeşler, babalarını alt etmek için bir araya gelmiş olmalarına rağmen, kadınlar açısından birbirine rakiptirler. Babaları gibi her birisi de bütün kadınlara sahiplenmeyi arzulamıştır. Yeni örgütlenme topkyekün bir savaşta çökecektir, çünkü hiç birisi babasının yerini başarıyla alacak güce sahip değildir. Bu nedenle kardeşlerin, birlikte yaşamak istedikleri takdirde —belki de birçok tehlikeli kriz yaşadıktan sonra— hepsinin de arzuladıkları ve babalarını ortadan kaldırmalarını istemelerine neden olan kadınlardan vazgeçmelerini gerektiren ensest yasağını benimsemekten başka çareleri kalmamıştır. Bu yolla kendilerini güçlü kılan —ve belki de gruptan atıldıkları dönemden kaynaklanan eşcinsel duygularına ve eylemlerine dayalı olan— toplumsal örgütlenmeyi kurtarabilmişlerdir. Bachofen [1861] tarafından tanımlanan ve daha sonra yerini ataerkil aile yapısına bırakan anaerkil toplum kurumunun çekirdeği de burada yatmaktadır.

Öte yandan totemizmin dine yönelik ilk adım olarak değerlendirilmesi gerektiği iddiası bu iki tabudan ilkine —tabu hayvanını öldürme yasağına— dayanmaktadır. Hayvan, erkek kardeşleri babalarının açık ve doğal bir ikâmesi olarak etkilemiştir; ama hayvana yönelik davranışlarını belirleyen şey sadece pişmanlıklarını dile getirme ihtiyacı değildir. Bu ikâme babayla olan ilişkilerinde, sancıyan suçluluk duygularını yatıştırmaya, babalarıyla barışmaya çalışabilirlerdi. Totemik sistem deyiş yerindeyse babalarıyla yaptığı bir anlaşmadır; bu anlaşmada babanın, bir çocuğun hayal gücünün babasından bekleyebileceği her şeyi —koruma, ilgi ve şımartılma— vaat etmesine karşılık, kardeşler de yaşamına saygı duymayı, yani gerçek babalarını yok eden şeyi tekrarlamamayı taahhüt ediyordu. Totemizm ayrıca bir kendini haklı çıkarma girişimiydi: "Babamız da bize totem gibi davransaydı, onu öldürmeyi kesinlikle istemezdik."

Totemizm bu yolla işlerin düzene konulmasına yardımcı olmuş ve kökenini borçlu olduğu olayın unutulmasını sağlamıştır.

Böylece, daha sonra dinin yapısında belirleyici bir etki yaratmayı sürdüren özellikler ortaya çıkmıştır. Totemik din, evlatlık suçluluk duygusundan, bu duyguyu dindirme ve gecikmeli boyun eğme yoluyla babayı yatıştırma çabasından kaynaklanmıştır. Sonraki bütün dinler aynı sorunu çözme çabaları olarak görülür. Bu dinler, ortaya çıktıkları uygarlık evresine ve benimsedikleri yöntemlere göre farklılık gösterir; ama hepsinin amacı aynıdır ve uygarlığı başlatan ve o andan sonra insanlığı bir an bile rahat bırakmayan aynı büyük olaya tepkidir.

Totemizmde, dinde aynen korunan bir başka özellik daha vardır. Duygusal ikircikliğin geriliminin, hiçbir anlaşmayla hafifletilemeyecek kadar büyük olduğu açıktır; ya da belki de genelde ruhsal koşullar, bu antitetik [karşıt] duygulardan kurtulmaya elverişli değildir. Ne olursa olsun, baba kompleksinde gizli olan ikircikliğin, totemizmde ve genelde dinlerde de olduğunu görürüz. Totemik din sadece pişmanlık ve kefaret dışavurumlarından oluşmuyordu, baba karşısında kazanılan zaferin bir temsili olarak da iş görüyordu. Bu zafer doyumu, gecikmeli boyun eğme kısıtlamalarının artık geçerli olmadığı ve olayın anısına düzenlenen totem yemeği festivali kurumuna yol açmıştı. Böylece, yaşamın değişen koşulları karşısında suçun azizlenen meyvesi —babalık niteliklerinin ele geçirilmesi— ortadan kalkar gibi gözüktüğü anda, totem hayvanını kurban ederek babayı katletme suçunu tekrarlamak bir görev olmuştu. Evlat başkaldırısı unsurunun da dinin *sonraki* evrelerinde sık sık en tuhaf kılıklarda ve dönüşümlerde ortaya çıktığını görmek bizi şaşırtmaz.

Şu ana dek, dinde ve (totemizmde kesin çizgilerle belirlenmeyen) ahlak kurallarında gördüğümüz haliyle pişmanlığa dönüştürülen babaya yönelik *sevecenlik* duygu akımlarının gelişimini izledik. Ama bunun temelde zaferle sonuçlanan baba kat-

line yol açan dürtülerle birlikte varolduğunu gözden kaçırmamalıyız. Daha sonra dönüşümün tamamına temel oluşturan toplumsal kardeşlik duyguları, uzun süre, toplumun gelişmesini derinden etkilemeye devam etmiştir. Bu duygular, kan bağının kutsanmasında, aynı klan içindeki yaşam dayanışmasının vurgulanmasında dile gelmiştir. Bireylerin yaşamı böylece güvence altına alınmasıyla kardeşler, hiçbirisine babalarına topluca davranıldığı gibi davranılmaması gerektiğini ilan ediyordu. Böylece babalarının kaderinin tekrarını engellemiş oluyorlardı. Totemi öldürme konusundaki din temelli yasağa, bir de toplumsal temelli kardeşi öldürme yasağı ekleniyordu. Bu yasağın, klan üyeleriyle sınırlı kalmayıp tek bir biçim alması için uzunca zaman gerekecekti: "Öldürmeyeceksin." Ataerkil kabilenin yerini başlangıçta varlığı kan bağıyla güvence altına alınan kardeşlik klanı almıştır. Böylece toplum ortak suça iştirak üzerine oturmuş; din, suçluluk duygusuna ve buna bağlı pişmanlığa dayalı olarak; ahlak ise kısmen bu toplumun ihtiyaçlarına, kısmen de suçluluk duygusunun yarattığı kefaret [günahtan arınma] duygusuna dayalı olarak ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla totemik sisteme ilişkin daha yakın tarihlere dayanan görüşlerin tersine, ancak öncekilere uygun olarak, totemizmin ve dışevliliğin yakından ilişkili olduğunu ve aynı kökten geldiğini varsaymamızı gerektiriyor.

(6)

Çok sayıda güçlü güdü beni, dinlerin totemizmdeki kökenlerinden bugünkü durumlarına kadarki gelişimini izlemekten alıkoyuyor. Burada özel bir netlikle izlenebilen iki ipucunu ele al-

makla yetineceğim: totemik kurban teması ve oğlan çocuğun babasıyla olan ilişkisi.[1]

Robertson Smith, eski totem yemeğinin, özgün kurban biçiminde tekrarlandığını göstermiştir. Olayın anlamı aynıdır: ortak yemeğe katılma yoluyla kutsanma. Sadece bütün katılanların dayanışmasıyla dindirilebilecek bir suçluluk duygusu da söz konusudur. Yeni olan şey, kendisine kurban adanan, sanki klanın bir üyesiymiş gibi yemeğe katılan ve huzurunda yemek yiyenlerin kendilerini özdeşleştirdikleri klan tanrısıdır. Tanrı, başlangıçta yabancı olduğu bir konuma nasıl gelmiştir?

Buna, bu arada tanrı kavramının —bilinmeyen bir kaynaktan— ortaya çıktığı ve dini yaşamın tamamını kontrol altına aldığı; ve varlığı devam eden diğer her şey gibi, totem yemeğinin de yeni sistemle bir ilişki noktası bulma ihtiyacı duyduğu şeklinde bir cevap verilebilir. Ne var ki bireylerin psikanalizi, her birisinde tanrının babaya benzer olduğunu, tanrıyla kişisel ilişkisinin babasıyla olan ilişkisine bağlı olduğunu, bu ilişkiyle birlikte inip çıktığını ve temelde tanrının, yüceltilmiş bir babadan başka bir şey olmadığını gösterir. Totemizmde tıpkı toteme kabile atası denmesi gibi, psikanaliz de tanrıya baba diyen inananlara inanmamızı gerektirir. Eğer psikanaliz bir ilgiyi hakkediyorsa —tanrı kavramının, psikanalizin ışık tutamayacağı diğer kaynaklarını veya anlamlarını bir yana bırakacak olursak— bu kavramdaki babalık öğesinin çok önemli bir öğe olması gerekir. Ama bu durumda ilkel kurban töreninde baba iki kez temsil edilir: tanrı olarak ve totemik hayvan kurbanı olarak. Ve psikanalize açık açıklamaların kısıtlı olduğu kabul edilse bile, bunun mümkün ve anlamlı olup olmadığı sorulmalıdır.

Tanrı ile kutsal hayvan (totem veya kurban edilen hayvan) arasında çok yönlü bir ilişki olduğunu biliyoruz. (1) Her tanrının

[1] C. G. Jung'un (1912), bazı açılardan benimkinden farklı görüşler içeren tartışmasıyla karşılaştırın.

genellikle onun için kutsal olan bir (birçok durumda da birden çok) hayvanı vardır. (2) Özellikle kutsal olan bazı kurbanlarda —"mistik" kurbanlarda— kurban, tanrı için kutsal olan hayvandır (Smith, 1894 [290]). (3) Totemizm çağından uzun zaman sonra da tanrıya birçok durumda bir hayvan kılığında tapılır (ya da başka bir açıdan, tanrı diye hayvanlara tapılır). (4) Mitlerde tanrı birçok durumda bir hayvana, sıklıkla da kendisi için kutsal olan hayvana dönüşür.

Dolayısıyla tanrının totem hayvanı olduğunu ve dini duygunun sonraki bir evresinde bu hayvandan kaynaklandığını varsaymak inandırıcıdır. Ama totemin, bir baba ikâmesinden başka bir şey olmadığı varsayımı, bizi ayrıca tartışma gereğinden kurtarır. Dolayısıyla totem, baba ikâmesinin *ilk* biçimi olabilmesine karşılık tanrı, sonradan geliştirilen ve tekrar insan kılığına bürünen bir baba ikâmesidir. Her türlü dinin kökenini oluşturan şeyden —baba özleminden— kaynaklanan bu yeni yaratım, insanın babasıyla ve belki de hayvanlarla ilişkisinde zaman içinde temel bir değişmenin gerçekleşmesiyle ortaya çıkabilir.

Hayvanlara karşı ruhsal bir yabancılaşma başlangıcını ve evcilleştirme nedeniyle totemizmin çöküşünü bir yana bıraksak bile bu tür değişmeler kolayca gözlenebilir. Babanın ortadan kaldırılmasının yarattığı koşullarda, zamanla ona karşı duyulan özlemde mutlaka büyük bir artışa neden olacak bir etken vardır. Babalarını öldürme amacıyla bir araya gelen erkek kardeşlerden her birisi onun gibi olmayı arzulamakta ve bu arzuyu totem yemeğinde baba ikâmesini [kurbanı] yiyerek dile getirmektedir. Ama kardeş klanın bir bütün olarak katılanlar üzerinde uyguladığı baskı sonucunda bu arzu gerçekleştirilemez. İstedikleri tek şey bu olsa da, gelecekte babanın üstün gücüne hiçbirisi ulaşamaz. Dolayısıyla uzun bir zaman geçtikten sonra babalarına karşı duydukları düşmanlık (ki onu ortadan kaldırmalarına neden olan da budur) azalacak ve ona duydukları özlem artacak-

tır; ve bir zamanlar mücadele ettikleri ve boyun eğmeye hazır oldukları ilk [ilkel] babanın sınırsız gücünü kendinde toplayan bir idealin ortaya çıkması mümkün olacaktır. Belirleyici kültürel değişmelerin sonucunda bütün klan üyeleri arasında ağır basan başlangıçtaki demokratik eşitlik sarsılmaya başlar; aynı zamanda, belli kişilere duyulan saygıya dayalı olarak, tanrılar yaratmak suretiyle eski baba idealini canlandırmaya yönelik bir eğilim gelişir. Bir insanın tanrı olması, ya da tanrının ölmesi fikri bize bugün küstahça gelir; ama klasik antik dönemde bile bunda itici hiçbir şey yoktur.[1] Katledilen babanın, klanın atası olduğuna inanılan bir tanrı katına çıkarılması, eski totemle anlaşma uygulamasından çok daha ciddi bir kefaret girişimidir.

Bu gelişim sürecinde genelde baba tanrılardan önce ortaya çıkmış olabilecek büyük ana tanrıçaların ne gibi bir yeri olabileceğini bilmiyorum. Ne var ki babaya yönelik tutumdaki değişikliğin sadece din alanıyla sınırlı olmadığı, insan yaşamının babanın uzaklaştırılmasıyla etkilenen yanını da —toplumsal örgütlenmeyi de— sürekli olarak etkilediği kesin gözüküyor. Baba tanrıların gelişiyle birlikte babasız bir toplum da düzenli olarak ataerkil temelde örgütlenen bir topluma dönüşmüştür. Aile, eski ilkel kabileyi yeniden yaratmış ve babalara, eski haklarının büyük bir bölümünü geri iade etmiştir. Artık daha çok baba vardır, ancak kardeşlik klanının toplumsal başarıları terk edilmemiştir; ve yeni aile babalarıyla eski kabilenin kısıtlamasız ilkel babası arasında, dini özlemin, babaya yönelik dinmeyen bir özlemin devamını garantileyecek kadar büyük bir uçurum vardır.

---

[1] "İnsanla tanrıyı birbirinden ayıran şeyin aşılmaz bir uçurum olduğu biz çağdaş insanlar için bu benzetme küfür gibi gelir, ama eskilerde öyle değildir. Onlara göre tanrılarla insanlar akrabadır [benzerdir], çünkü birçok aile soylarının bir tanrıdan geldiğine inanır ve çağdaş bir Katolik için birisinin azizler sınıfına konması ne kadar doğalsa, onlar için de bir insanın tanrılaşması o kadar doğaldır." (Frazer, 1911a, 2, 177.)

Dolayısıyla klan tanrısı huzurunda kurban kesme sahnesinde tanrının aslında iki kez —tanrı ve totemik hayvan kurbanı olarak— temsil edildiğini görürüz. Ama bu durumu anlama çabasında, bunu, bir benzetmeymiş gibi iki boyutlu görmeye çalışan ve bu nedenle tarihsel katmanlaşmasını unutan yorumlara karşı dikkatli olmalıyız. Babanın ikili [iki yönlü, iki anlamda] varlığı, sahnenin birbirini izleyen iki tarihsel anlamına karşılık gelir. Babaya yönelik ikircikli tutum da, oğlanın sevecenlik duygularının düşmanca duygularından daha ağır basması da bunda plastik bir dışavurum bulur. Babanın ortadan kalkmasına, büyük yenilgisine ilişkin sahne, oğlanın büyük zaferinin temsili için malzeme olmuştur. İstisnasız her yerde kurbana bağlanan önem aslında, anılan olaydakiyle aynı eylemle kendisine uygulanan şiddet için babaya doyum sunmasında yatmaktadır.

Zaman geçtikçe, hayvan kutsal özelliğini, kurbansa totem ziyafetiyle olan ilişkisini kaybetmiş; tanrıya sunulan basit bir adak, tanrı lehine bir vazgeçiş eylemine dönüşmüştür. Tanrı da insanlığın üstünde öylesine yüceltilmiştir ki sadece bir aracı —rahip— yoluyla yaklaşılabilir olmuştur. aynı zamanda, toplumsal yapıda tanrı krallar ortaya çıkmış ve devlete ataerkil sistemi getirmiştir. Gücü elinden alınan ve tekrar eski konumuna getirilen babanın intikamının acımasız olduğunu söylemek gerek: egemenliği doruğuna çıkmıştır. Boyun eğen oğullar, bu yeni durumdan da suçluluk duygusundan kurtulmak için yararlanmıştır. Artık kurbandan kesinlikle sorumlu değillerdir. Bunu isteyen ve düzenleyen tanrının kendisidir. Bu, tanrının, kendisi için kutsal olan, aslında kendisinden başka bir şey olmayan hayvanı bizzat öldürdüğünü gösteren mitlerin ortaya çıktığı bir evredir. Burada, toplumun ve suçluluk duygusunun başlangıcı olan o büyük suçun en aşırı inkarına rastlarız. Ama bu son kurban tablosunun, açıkça görülen ikinci bir anlamı daha vardır. Bu, daha üstün bir tanrı için eski baba ikâmesinden vazgeçilmesinin yarattığı doyumu dile getirir. Bu noktada sahnenin

psikanalitik yorumu, tanrıyı insan doğasının hayvanca tarafının üstesinden gelen bir şey olarak temsil eden yüzeysel, mecazi yorumla çakışır.[1]

Yine de baba otoritesinin yeniden canlandığı bu dönemde baba kompleksinde yapısal olan düşmanca dürtülerin tamamen susturulduğunu düşünmek hata olacaktır. Tersine, iki yeni baba ikâmesinin —tanrılar ve krallar— ilk evreleri, dinin tipik bir özelliği olarak kalan ikircikliğin en canlı belirtilerini sergiler.

The Golden Bough adlı büyük çalışmasında Frazer [1911a, 2, Bl. XVIII], Latin kabilelerinin ilk krallarının, tanrı rolü oynayan ve özel bir festivalde kutsal bir törenle öldürülen yabancılar olduğu görüşünü ortaya atıyor. Tanrının her yıl kurban edilmesi (ya da değişik bir türü olarak kendini kurban etmesi), İbrani dinlerinde temel bir öğe gibi gözüküyor. Dünyanın çok farklı yerlerinde uygulanan insan kurban etme törenleri, kurbanların, tanrının temsilcileri olarak öldüklerini açıkça gösterir; ve bu kurban törenlerinin, sonraki dönemlerde gerçek insanların yerini alan cansız bir kuklanın kurban edilmesine dönüştüğü görülebilir. Burada hayvan kurbanları kadar ayrıntılarına giremeyeceğim insan-tanrı kurbanları, eski kurban türlerinin anlamına geriye dönük bir ışık tutar. [Smith, 1894, 410.] Bu kurbanlar, kurban eyleminin nesnesinin her zaman aynı olduğunu —yani şimdi tanrı olarak tapılan baba olduğunu— büyük bir açıklıkla dile getirir. Böylece hayvan ve insan kurbanı arasındaki ilişki sorununun çözümü kolaylaşır. Başlangıçtaki hayvan kurbanı, gerçekte insan kurbanı —babanın törenle öldürülüşü—

[1] Mitlerde, bir tanrılar kuşağının bir başkası tarafından alt edildiği durumlarda, yabancıların istilasının veya ruhsal gelişmenin bir sonucu olarak bir din sisteminin yerini bir başkasının almasının söz konusu olduğu genellikle kabul edilen bir şeydir. Ruhsal gelişme durumunda mit, Silberer'in [1909] "işlevsel olgular" dediği şeye yaklaşır. Jung'un (1912) hayvanı öldüren tanrının libidinal bir sembol olduğu görüşü, bu güne kadarki anlamından farklı olan ve bana her açıdan kuşkulu gözüken bir libido kavramını çağrıştırıyor.

için bir ikâmedir; böylece baba ikâmesi tekrar insan şeklini alınca, hayvan kurbanı da tekrar insan kurbanına dönüşebilir.

Dolayısıyla ilk büyük kurban eyleminin anısı, olanca unutma çabalarına rağmen, yok edilemez olduğunu göstermiş; ve insanın, buna yol açan güdülerden olabildiğince uzaklaşmaya çalıştığı noktada, tanrıya kurban kılığında yeniden ve bozulmadan ortaya çıkmıştır. Ussallaştırmalar yoluyla bu yeniden ortaya çıkışı sağlayan dini düşüncedeki gelişmelerin ayrıntılarına girme ihtiyacı duymuyorum. Kurban törenini insanın tarih öncesindeki büyük olaya dayandırmamızdan habersiz olan Robertson Smith, eski İbranilerin bir tanrının ölümünü kutladıkları festival törenlerinin, "bugün mitolojik bir trajedinin anma töreni olarak yorumlandığını" söylüyor [Age., 413]. "Yas tutma," diyor, "ilahi trajediye duyulan sempatinin kendiliğinden bir dışavurumu değil, doğaüstü bir öfke korkusuyla zorunluluk kazanan ve uygulanan bir törendir. Ve yas tutanların başlıca amacı *tanrının ölümünün sorumluluğundan kurtulmaktır*, bu, 'Atina'daki öküz kurbanı' gibi insan-tanrı kurbanları bağlamında rastladığımız bir noktadır."[1] (Age., 412.) Bu "bugünkü yorumlar" pekâlâ doğru ve altta yatan durum, törene katılanların duygularını tam olarak dile getiriyor olabilir.

Gelin, dindeki sonraki gelişme seyri içinde iki bölen etkenin, yani oğlan çocuğun suçluluk duygusuyla isyankarlığının hiçbir zaman ortadan kalkmadığını bir gerçek olarak kabul edelim. Dini sorunu çözmek için ne tür çabalar harcanırsa harcansın, ya da bu iki karşıt ruhsal güç arasında ne tür bir uzlaşma aranırsa aransın, tarihsel olayların, kültürel ve iç ruhsal değişmelerin birleşik etkisiyle çatışmanın er veya geç ortaya çıkacağına kuşku yok.

Oğlan çocuğun kendini baba-tanrı yerine koyma çabaları çok daha açıktır. Tarımın gelişmesi oğlan çocuğun ataerkil ai-

[1] [İtalikler Freud'a aittir.]

ledeki önemini artırmıştır. Toprak Ana'yı işlemesinde sembolik doyum bulan ensest libidosunu sergilemek için yeni fırsatlar bulmuştur. Attis, Adonis ve Tammus gibi ilahi figürler ortaya çıkmış, bitki ruhları ve genç tanrılar ana tanrıçaların gönlünü kazanmış, babalarına başkaldırarak anneleriyle ensest ilişkisine girmiştir. Ama bu yaratımların dindirmediği suçluluk duygusu, ana tanrıçaların gözdesi olan bu gençlere çok kısa bir ömür bahşeden ve hadım ederek veya hayvan kılığındaki öfkeli babaya öldürterek cezalandıran mitlerde dile gelmiştir. Adonis, Afrodit'in kutsal hayvanı olan yabani bir domuz tarafından öldürülür; Kibele'nin [Cybele] sevgilisi Attis iğdiş edilerek öldürülür.[1] Bu tanrılar için tutulan yas ve dirilişleri karşısında duyulan sevinç, kaderinde kalıcı başarı yazan bir başka tanrı-oğul törenin dönüşür.

Hıristiyanlık eski dünyaya ilk girişinde Mithras diniyle rekabetle karşılaşmış ve bir süre bu iki tanrıdan hangisinin galip geleceği belli olmamıştır. Çevresini saran ışık küresine rağmen genç Pers tanrısı bizim için karanlıkta kalmıştır. Boğa kesen Mithras heykellerinden, tek başına babasını kurban eden ve böylece kardeşlerini suç ortaklığından kurtaran bir oğlu temsil ettiği sonucuna varabiliriz. Suçluluk duygularını dindirmenin ikinci bir yolu İsa tarafından benimsenmiştir. O kendi hayatını

[1] Karşılaştığımız genç nevrotiklerde, babalarıyla ilişkilerini engelleyen bir etken olarak iğdiş edilme korkusu son derece büyük bir rol oynar. Ferenczi'nin (1913a) aydınlatıcı raporunda, küçük bir oğlanın penisini gagalayan bir hayvanı nasıl totem olarak benimsediğini görmüştük. Çocuklarımız [Yahudi] sünnet törenini duydukları zaman bunu iğdişle eşleştirirler. Bildiğim kadarıyla çocuklardaki bu tepki konusunda sosyal psikolojide paralel bir araştırma yapılmış değil. Sünnetin yaygın olduğu eski çağlarda ve ilkel ırklarda sünnet, erkekliğe kabul [ergenlik] çağında yapılıyordu; bunun anlamı da işte bu yaşta görülebilir; törenin yaşamın ilk yıllarına kaydırılması sadece ikincil bir gelişmedir. İlkel toplumlarda sünnetin saç kesimiyle ve diş çekmeyle birleştiğini, ya da bunların sünnetin yerini aldığını ve bundan [saç kesimi ve diş çekimi] habersiz olan bizim çocuklarımızın gerçekte gösterdikleri kaygı tepkisiyle bu iki olayı iğdiş edilmekle eşdeğer değerlendir-diklerini görmek çok ilginçtir.

feda [kurban] etmiş ve böylece kardeşlerini ilk günahtan kurtarmıştır.

İlk günah doktrini Orpik[1] kökenden kaynaklanmaktadır. Bu, mitlerin bir parçasını oluşturmuş ve eski Yunan felsefe ekollerine yayılmıştır. (Reinach, 1905-12, 2, 75.) Mite göre insanlar, genç Dionysus-Zagreus'u parçalayarak öldüren Titanlardan gelmektedir ve bu suçun ağırlığı üzerlerine çökmüştür. Anaximander'den bir pasaj, ilkel [tarih öncesine ait] bir günahın[2] dünyanın birliğini nasıl bozduğunu ve bundan kaynaklanan her şeyin cezalandırılması gerektiğini anlatır. Fanatik eşkiyalık ve Titanlar tarafından parçalanarak öldürülme, Aziz Nilus [age., 2, 93] tarafından anlatılan totemik kurbanı olduğu kadar örneğin Orpheus'un ölümü de dahil olmak üzere diğer birçok eski miti çağrıştırır. Yine de cinayetin *genç* bir tanrı tarafından işlenmesi olgusunda rahatsız edici bir fark söz konusudur.

Hıristiyan mitinde ilk günahın tanrı babaya karşı işlendiğine kuşku yok gibidir. Ama eğer İsa kendi hayatını feda [kurban] ederek insanlığı ilk günahın yükünden kurtardıysa, günahın bir cinayet olduğunu düşünmeye zorlanırız. İnsan duygularına derinlemesine kök salan intikam yasası, bir cinayetin cezasının ancak başka bir hayatın feda edilmesi olabileceğini söyler: özveri [kendini feda etme], kan suçuna dayanır.[3] Ve eğer bu kurban tanrı baba karşısında kefaret sağlıyorsa, bu yolla kefareti ödenen suç, baba katlinden başka bir şey olamaz.

Dolayısıyla Hıristiyan doktrininde insanlar tarih öncesi suçu en açık şekliyle itiraf etmektedir, çünkü bunun kefaretini bir oğul [İsa'yı] feda ederek ödemişlerdir. Bu kurbanla birlikte, başlangıçta babaya başkaldırıya neden olan kadınlardan tama-

---

[1] [Eski Yunanistan ve Roma'da, şair Orpheus tarafından yazdığı söylenen şiirlere dayalı mistik, dini kültler. S.B.]

[2] "*Une sorte de péché proethnique*" (Reinach, 1905-12, 2, 76).

[3] Bir nevrotikteki intihar dürtülerinin, düzenli olarak, bir başkasının ölümünü arzulamaya karşılık kendini cezalandırma olduğunu görürüz.

men vazgeçilmesi, bu kefaretin daha eksiksiz olmasını sağlamıştır. Ama bu noktada psikolojideki kaçınılmaz ikirciklik yasası devreye girmiştir. Oğlun, babasına olabilecek en büyük kefareti sunmasını sağlayan olay, aynı zamanda babasına *karşı* arzularını gerçekleştirme fırsatını da sağlamıştır. Babasının yanı sıra, daha doğrusu onun yerine kendisi tanrı olmuştur. Baba dininin yerini oğul dini almıştır. Bu ikâmenin bir belirtisi olarak eski totem yemeği, bir tür ortak ayinde tekrar ortaya çıkmıştır; bu ayinde kardeşlerden oluşan grup artık babanın değil, oğlun etini ve kanını tüketmekte, böylece kutsanmakta ve onunla [oğulla, yani İsa'yla] özdeşleşmektedir. Bu yolla totem yemeğiyle hayvan kurban etmenin, insan-tanrı kurban etmenin ve Hıristiyan Ökaristi[1] ayininin özdeşliğini çağlar boyunca izlemiş ve bütün bu törenlerde insanları derinden ezen, ama ayrıca büyük bir gurur veren suçun sonucunu kavramış oluruz. Ancak Hıristiyan ayini özünde babanın tekrar ortadan kaldırılması ve suçun tekrarıdır. Frazer'in, "Hıristiyan ayini, kuşkusuz Hıristiyanlıktan çok daha eski olan bir kutsama içermektedir"[2] ifadesinin ne kadar haklı olduğunu görebiliriz.

(7)

İlk babanın oğulları tarafından ortadan kaldırılması gibi bir olayın insanlık tarihinde kaçınılmaz olarak silinmez izler bırakması; ve bu olay ne kadar az hatırlanırsa, yarattığı ikâmelerin sayı-

[1] [Hıristiyanlıkta İsa'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarap yeme ayini. Çarmıhtan önceki "Son Yemek"te İsa, çevresindekilere ekmek verir ve "Bu benim etim," der. Sonra şarap sunar ve "Bu da benim kanım," der. S.B.]

[2] Frazer (1912, 2,52). Konuya ilişkin literatürü bilmeyen birisi, Hıristiyan ayininin totem yemeğinden kaynaklandığı görüşünün, bu makalenin yazarına ait olduğunu düşünemez.

sının da o kadar fazla olması gerekir.[1] Bu izlerin kolayca bulunabileceği mitolojiden örnek vermekten kaçınarak, başka bir noktaya yönelip Orpheus'un ölümü üzerine çok aydınlatıcı bir makale[2] yazan Salomon Reinach'ın bir varsayımına değineceğim.

Yunan sanat tarihinde, Robertson Smith'in de belirlediği gibi, totem yemeği sahnesine çarpıcı bir benzerlik gösteren, ancak ondan çok farklı olan bir durumla karşılaşırız. Burada aklımda olan şey en eski Yunan trajedisinin durumu. Benzer adları ve giysileri olan bir grup insan, kahramanın sözlerini ve hareketlerini dikkatle izler; bunlar korodur, kahramanın temsilcisidir [kişilikleşmesidir]. Başlangıçta tek aktör kahramandır. Daha sonra kahramanın karşıtı ve ondan kopan karakterler [kişilikler] olarak oynamak için ikinci ve üçüncü bir aktör eklenmiştir. Kahramanın kendisi ve koroyla ilişkisi aynen kalmıştır. Trajedi kahramanının acı çekmesi gerekir; bugüne kadar bu, trajedinin özü olarak kalmıştır. "Trajik suçluluk" denen şeyin yükünü taşımak zorundadır; bu suçun temelini bulmak her zaman kolay değildir, çünkü gündelik yaşamımızın ışığı altında bu çoğu kez suç bile değildir. Suç kural olarak ilahi veya insan otoritesine başkaldırıda yatar; ve koro sempati duygularıyla kahramana eşlik eder, onu dizginlemeye, uyarmaya, yatıştırmaya çalışır ve düşüncesizce yaptığı şey için hakkedildiğine inanılan cezayı çekince onun için yas tutar.

Peki trajedi kahramanının neden acı çekmesi gerekiyor? Ve "trajik suçunun" anlamı nedir? Tartışmayı kısa kesip hemen ce-

---

[1] Ariel'in sözleriyle (*The Tempest* [Perde I, Sahne 2]):

On metre derinde yatıyor
Kemikleri mercan,
Gözleri ince.
Onda olan hiç birşey solmuyor,
Ama zengin ve esrarengiz
Bir şeye dönüşüyor deniz.

[2] Sık sık değindiğim ciltteki (1905-12, 2, 100) "La mort d'Orphée."

vaba geçeceğim. Acı çekmek zorundadır, çünkü O ilk babadır, yani tarafsız bir eğilimle canlandırılan tarih öncesi büyük trajedinin kahramanıdır; ve trajik suç, koroyu suçtan kurtarmak için kendi üzerine aldığı bir suçtur. Sahne, sistematik bir çarpıtma işlemiyle —deyiş yerindeyse damıtılmış bir ikiyüzlülüğün sonucu olarak— tarihsel sahneden alınmıştır. Uzak geçmişteki gerçeklikte aslında koro üyeleri kahramana acı çektirmiştir; ancak şimdi sempati ve pişmanlık duygularına gömülmüşlerdir ve kendi acılarından kahramanın kendisi sorumludur. Onun üstüne atılan suç, yani büyük bir otorite karşısındaki küstahlığı ve asiliği, gerçekte koro üyelerinin, yani biraderler çetesinin işlediği suçtur. Yani kahraman istemese de koronun kurtarıcısı olmuştur.

Yunan tragedyasında oyunun özel konusu kutsal keçinin, Dionysus'un acılarıyla onunla özdeşleşen keçilerin yasıdır. Durum böyle olunca, ortadan kalkan dramanın, Orta Çağlarda İsa Tutkusu çevresinde nasıl yeniden canlandığını anlamak kolaylaşır.

Bu özet incelemenin sonunda elde ettiğimiz bulguların, dinin, ahlakın, toplumun ve sanatın başlangıcının Odipus kompleksine dayandığını gösterdiğinde ısrar ediyorum. Bu, mevcut bilgilerimiz elverdiği ölçüde aynı kompleksin her türlü nevrozun çekirdeğini oluşturduğu yolundaki psikanalitik bulguyla da tam bir uyum gösterir. Sosyal psikolojinin sorunlarının da tek bir somut noktaya —erkeğin babasıyla ilişkisine— dayalı olarak çözülmesi bana çok şaşırtıcı bir keşif gibi geliyor. Bir başka psikolojik sorunun da aynı bağlantıya ait olması bile mümkündür. Birçok kültürel kurumunu kökeninde, terimin doğru anlamıyla duygusal ikircikliğin —yani, aynı nesneye karşı aynı anda hem sevgi hem de nefret duyulmasının— yattığına sık sık dikkati çekme fırsatım oldu. Bu ikircikliğin kökeni konusunda hiç bir şey bilmiyoruz. Olası bir varsayım, bunun duygusal ya-

şamımızdaki temel bir olgu olabileceğidir. Ama bir başka olasılığı, yani başlangıçta duygusal yaşamımızın bir parçası olmadığı, ancak baba kompleksi[1] bağlamında kazanıldığı varsayımını dikkate almaya değer; ki çağdaş bireyler üzerinde yapılan psikanalitik inceleme de bu ikircikliğin en güçlü haliyle bu noktada ortaya çıktığını gösterir.[2]

Ama sözlerimi bitirmeden önce, tartışmalarım büyük ölçüde kapsamlı bir düşünceler bağlantısı üzerinde odaklaşsa da, bunun önermelerimdeki belirsizlikleri veya vardığım sonuçların içerdiği zorlukları görmemize engel oluşturmayacağına dikkati çekmem gerek. Burada okurlarımdan bazılarının dikkatini çekmiş olabilecek iki zorluğa değinmekle yetineceğim.

Her şeyden önce sunumun tamamı için, tıpkı bir bireyin ruhsal yapısındaki gibi ruhsal süreçlerin devam ettiği ortak bir ruhsal yapının varlığını temel olarak aldığım kimsenin gözünden kaçmamıştır. Özellikle de eylemden kaynaklanan suçluluk duygusunun, binlerce yıl devam ettiğini ve o eylemden habersiz olan kuşaklarda da etkili olduğunu varsaydım. Babalarından kötü muamele gören oğul kuşaklarında gelişmiş olabilecek türden bir duygusal sürecin, babalarını ortadan kaldırdıkları için böyle bir muameleye maruz kalmayan yeni kuşaklara da geçtiğini varsaydım. Bunların büyük zorluklar olduğunu kabul etmek gerek; bu türden varsayımlardan kaçınabilen bir açıklama tercih edilir gözükecektir.

---

[1] Daha doğrusu, ebeveyn kompleksi.

[2] Beni yanlış anlamayı alışkanlık haline getirdikleri için, bu çalışmada çıkardığım sonuçların, incelenen olguların karmaşıklığını kesinlikle göz ardı etmediğini açıkça vurgulama gereği duyuyorum. Tek iddiamız, dinin, ahlakın ve toplumun bilinen veya henüz bilinmeyen kaynaklarına yeni bir etken —psikanalitik varsayımlara dayanan bir etken— eklemekten ibarettir. Açıklamayı bir bütünlük içinde sentezleme işini başkalarına bırakmam gerekir. Ne var ki yeni katkının yapısından, büyük öneminin kavranması için güçlü duygusal direnmelerin aşılması gerekse de, bu tür bir sentezde merkezi bir rol oynayabileceği sonucu çıkar.

Ne var ki biraz daha düşününce, bu cesur yöntemin tek sorumlusu olmadığım anlaşılacaktır. Bireyin ortadan kalkmasıyla ruhsal olayların kesintiye uğraması olgusunu bir yana bırakmayı mümkün kılan ortak bir ruhsal yapı[1] [akıl, bilinç] varsayımı olmaksızın genelde sosyal psikoloji diye bir şey varolamazdı. Ruhsal süreçler bir kuşaktan ötekine devam etmediği, her kuşak yaşama yönelik tutumunu sil baştan kazanmak zorunda kaldığı sürece, bu alanda hiç bir ilerleme, hiç bir gelişme olmayacaktı. Bu da iki soruyu gündeme getirir: ne kadarını birbirini izleyen kuşaklarda ruhsal sürekliliğe bağlayabiliriz? Ve bir kuşağın ruhsal durumlarını bir sonraki kuşağa aktarmak için kullandığı yol ve yöntemler nelerdir? Bu sorunların yeterince açıklandığını, ya da ilk anda akla gelen doğrudan iletişim veya folklor gibi şeylerin süreci yeterince açıkladığını iddia edemem. Bir bütün olarak sosyal psikoloji, birbirini izleyen kuşakların ruhsal yaşamındaki gerekli sürekliliğin nasıl sağlandığı konusuyla pek ilgilenmiyor. Ne var ki etkinleşmek için bireyin yaşamında bir tür güdü gücü kazanması gereken ruhsal yatkınlıkların kalıtımı, sorunu kısmen açıklıyor gibidir. Şairin şu sözlerinin anlamı bu olabilir:

> Was du erebt von deinen Vätern hast,
> Erwirb es, um es zu besitzen.[2]

Ruhsal dürtülerin, geride hiç bir iz bırakmayacak şekilde tamamen bastırılabileceğini kabul ettiğimiz zaman sorun daha da zor gözükecektir. Ama durum bu değildir. En ağır bastırma bile çarpıtılmış ikâme dürtüler ve bunlardan kaynaklanan tepkiler yaratmaya elverişlidir. Ama eğer böyleyse hiçbir kuşağın, ö-

[1] [Freud burada Jung'un "ortak bilinçdışına" yakın bir şeyden söz ediyor. S.B.]
[2] [Goethe, *Faust*, Kısım I, Sahne 1: "Kendine mal etmek için babandan miras aldığın şeyi kazan."]

nemli ruhsal süreçlerini sonraki kuşaklardan saklayamayacağını rahatlıkla varsayabiliriz. Çünkü psikanaliz, herkesin bilinçdışı ruhsal etkinliğinde, başkalarının tepkilerini yorumlamasını, yani duygularının dışavurumunda yarattıkları çarpıtmaları ortadan kaldırmalarını mümkün kılan bir aygıt bulunduğunu göstermiştir. Babayla olan ilk ilişkinin geride bıraktığı bütün geleneklere, törenlere ve dogmalara yönelik bu tür bir bilinçsiz kavrayış, sonraki kuşakların duygu mirasını almalarını mümkün kılmış olabilir.

Bir başka güçlük de psikanalitik çevrelerce ortaya konabilir. İlkel toplumdaki ilk ahlak kurallarını ve kısıtlamalarını, bir olay karşısında olayı yaratanlara "suç" kavramını kazandıran tepkiler olarak açıklıyoruz. Olaydan pişmanlık duymuşlar ve bir daha tekrarlanmamasına, tekrarının avantaj sağlamamasına karar vermişlerdir. Bu yaratıcı suçluluk duygusu bugün içimizde hâlâ devam ediyor. Bunun nevrotiklerde sosyal olmayan bir tarzda işlediğini, işlenen suçlar için bir kefaret, yenilerini işlemeye karşı da bir önlem olarak yeni ahlak kuralları ve kalıcı kısıtlamalar yarattığını gözleriz.[1] Ama bu nevrotiklerde bu tepkileri yaratan olayları keşfetmeye çalıştığımız zaman hayal kırıklığına uğrarız. Çünkü gerçekten yapılmış şeyler değil, sadece kötü niyetli olan, ancak eyleme aktarılmayan dürtüler ve arzular buluruz. Nevrotiklerin suçluluk duygusunun arkasında yatan şey, kesinlikle *olgusal gerçekler* değil, her zaman için *ruhsal* gerçekliklerdir. Nevrotiklerde tipik olan, olgusal gerçeklik yerine ruhsal gerçekliği tercih etmeleri ve düşüncelere tıpkı normal insanların gerçekliklere gösterdiği ciddiyetle tepki vermeleridir.![2]

[1] Bu çalışmadaki tabu konulu ikinci makaleye bakın.

[2] [Bunun, Freud'u teorik tutarlılık adına ağır bir "suçluluk duygusu" ikilemine düşürdüğü gözden kaçmayacaktır. Nevrotik kişinin "ruhsal gerçekliğe" suçluluk duygusuyla tepki vermesi, ister kişisel, ister toplumsal olsun, belli bir ahlak duygusuna dayanıyor. Freud, örneğin *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*'nde (*ÖFD.*, 2, 31. Ders, "Ruhsal Kişiliğin İncelenmesi") suçluluk duygusunu ego ile süperego arasındaki gerilimin *(Devamı var...)*

Aynı şey ilkel insan için de geçerli olamaz mı? Narsistik örgütlenme olgularından birisi olarak, ilkel insanların kendi ruhsal eylemlerini aşırı ölçüde abarttığına inanmak için nedenlerimiz var.[1] Buna uygun olarak babaya karşı duyulan salt düşmanca bir *dürtü*, onu öldürüp yemeye ilişkin salt arzu giderici bir *fantazinin* varlığı, totemizmi ve tabuyu yaratan ahlaki tepkiyi üretmek için yeterli olacaktır. Bu yolla, o kadar gurur duyduğumuz kültürel mirasın kökenini, tiksinti verici, ürkütücü bir suça bağlama gereğinden kaçınmış oluruz. Bu, başlangıçtan günümüze uzanan nedensellik zincirine zarar vermez, çünkü ruhsal gerçeklik bu sonuçların ağırlığını taşıyacak kadar güçlü olacaktır. Toplum yapısında, ataerkil kabileden kardeşlik klanına yönelik bir dönüşümün gerçekleştiği söylenerek buna itiraz edilebilir. Bu güçlü olsa da belirleyici olmayan bir argümandır.

(bastırmanın) bir sonucu olarak açıklıyor. Freud'un dikkatinden kaçan ve çok daha sonra ancak "adli psikoloji" diye bir alanın ortaya çıkmasıyla psikologların ve psikiyatristlerin ilgi odağı olan "sosyopati" olayları da Freud'un bu sonraki yorumunu doğruluyor. Bu sonraki yoruma göre ahlakın temeli olan suçluluk duygusu, doğuştan gelen bir tepki değil, dışsal yasaklamalarla, engelleme ve cezalarla içe yansıtılan, toplumsal bir kurumun yarattığı bastırmanın ve çatışmanın bir ürünüdür. Ama burada suçluluk duygusunu doğuştan gelen bir şeymiş gibi düşünüyor. Her iki yerde de söylediği, ahlakın temelinin suçluluk duygusu olduğudur. Totemizmi ve giderek bütün dini, toplumsal örgütlenmeleri bu ilk "suçluluk duygusuna" dayandırmakla kendi içinde açık bir ikilem de yaratmış oluyor. Çünkü yapılan bir şeyden —örneğin babayı öldürmekten— ötürü "pişmanlık duyduğunu, bir daha olmasını istemediğini" varsaymak, zaten önceden varolan bir ahlak duygusunu gerektiriyor. Yani Freud aynı şeyi hem neden hem de sonuç olarak görüyor. Oysa Atkinson'un yukarıda sözü edilen yaklaşımını izleyerek, üstelik de kendi yaklaşımından hiçbir ödün vermeksizin, daha tutarlı bir sonuca ulaşabilirdi: babayı öldüren biraderler çetesi, babalarıyla aynı sonu yaşamamak için sözü edilen yasakları bilinçli olarak getirmiş olabilirler. Böyle bir toplumsal örgütlenmeye gitmeleri için bu "kendilerini koruma motivasyonu" yeterli olacak ve "pişmanlık, suçluluk duygusuna" ihtiyaç duymayacaktır. Üstelik bu, Freud'un "ilk babanın katli" hipotezine de tamamen uyacaktır. Freud'un bu çizgiyi izlememesi düşündürücüdür. Ancak Freud daha sonra ağırlıklı olarak bu çizgiye yönelmiştir. Örneğin bkz. *Bir Yanılsamanın Geleceği* (1927c) ve *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (1930a), *ÖFD.*, 13. Ayrıca bu ciltteki *Musa ve Tektanrıcılık*'ın III. Denemesinin "Uygulama" başlıklı I(D) bölümüne bakın. S.B.]

Bu çalışmadaki üçüncü makaleye bakın.

Dönüşüm daha az şiddet içeren bir yoldan gerçekleşmiş ve ahlak tepkisinin ortaya çıkışını belirlemiş olabilir. İlk babanın uyguladığı baskı hissedildiği sürece, ona yönelik düşmanca duyguların haklı bir temeli vardı ve bu açıdan pişmanlığın başka bir günü beklemesi gerekecekti. Babayla olan ikircikli ilişkiden kaynaklanan her şeyin —tabu ve kurban töreninin— derin bir ciddiyetle ve eksiksiz bir gerçeklikle tanımlandığı söylenecek olursa, bu da pek ağırlığı olmayan bir itiraz olacaktır. Çünkü nevrotiklerin törenleri ve ketlemeleri de aynı tipik özellikleri sergilese de sadece ruhsal gerçeklikten —uygulamadan değil niyetten— kaynaklanır. Nesnel değerler zenginliğiyle sıradan dünyamızda sadece düşünülene veya arzu edilene duyulan aşağılamayı, zenginliği sadece kendi içlerinde yatan ilkel insanların ve nevrotiklerin dünyasına aktarmaktan kaçınmamız gerekir.

Burada gerçekten pek de kolay olmayan bir kararla karşı karşıyayız. Yine de her şeyden önce başkalarına temel bir öneme sahip gibi gözüken şeyin bize göre konunun özünün pek etkilemediğini belirtmek gerek. Eğer ilkel insanlarda arzular ve dürtüler tam bir gerçeklik değerine sahipse, görevimiz tutumlarını kendi standartlarımıza göre düzeltmek değil, anlamaktır. O halde gelin, kıyaslamanın bizi mevcut belirsizliğe sürüklediği nevroz olayına daha yakından bakalım. Katı bir ahlakın altında ezilen saplantılı nevrotiklerin kendilerini sadece *ruhsal* gerçekliğe karşı savunduklarını ve sadece *hissedilen* dürtüler için kendilerini cezalandırdıklarını söylemek doğru olmayacaktır. *Tarihsel* gerçeklik de belli bir rol oynar.[1] Çocukluklarında bu dürtüleri arı ve basit bir biçimde yaşamışlar ve çocukluğun güçsüzlüğü elverdiği ölçüde eyleme aktarmışlardır. Bu aşırı erdemli bireylerden her birisi çocukluğunda kötü bir dönemden

[1] [Gerçeklik ve doğruluğun [hakikatin] farklı türleri Freud'un sonraki yazılarında tekrar tekrar tartışılıyor; özellikle bkz. *Musa ve Tektanrıcılık*'ın (1939a) III. Makalesi, Kısım II (G), sf. 376.]

—sonraki aşırı erdemliliğin öncülü ve önkoşulu olan bir evreden— geçmiştir. Dolayısıyla ilkel insanlarda —kuşku duyduğumuz biçimiyle— ruhsal gerçekliğin başlangıçta olgusal gerçeklikle çakıştığını, bütün bulguların da gösterdiği şeyi gerçekten *yaptıklarını* varsayacak olursak, ilkel insanla nevrotik arasındaki benzetme çok daha kesin olacaktır.

Nevrotiklerle benzetme yoluyla vardığımız ilkel insan yargımızın bizi çok fazla etkilemesine de izin veremeyiz. Unutulmaması gereken farklar da vardır. Düşünce ile eylem arasında *yaptığımız* keskin tezatın her ikisinde de [nevrotikte ve ilkel insanda] bulunmadığına kuşku yok. Ama nevrotikler her şeyden önce eylemlerinde *ketlenmiştir*: onlarda düşünce tamamen eylemin yerini almıştır. Öte yandan ilkel insanlar *ketlenmemiştir*, düşünce doğrudan eyleme dönüşür. Onlarda daha çok eylem düşüncenin yerini alır. Ve kesin bir yargı iddiasında bulunmaksızın, "başlangıçta eylem olduğunu"[1] rahatlıkla varsayabileceğimizi düşünmemin nedeni de işte budur.

[1] *"Im Anfag war die Tat"* (Goethe, *Faust*, Kısım I, Sahne 3). Freud'un bu düşünce çizgisini *Grup Psikolojisi*'nin (1921c) X. Bölümünde (*ÖFD.*, 13), *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde (1927c), özellikle de IV. Bölümde (*ÖFD.*, 13) ve son olarak *Musa ve Tektanrıcılık*'ta (1939a) (elinizdeki ciltte sf. 379) daha derinlemesine işliyor.]

ATEŞİN KONTROLÜ
(1932[1931])

EDİTÖRLÜK NOTU

ZUR GEWINNUNG DES FEUERS

(A) ALMANCA BASIMLAR:

1932 *Imago*, 18 (1), 8-13.
1950 *Gesammelte Werke*, 16, 3-9.

(B) İNGİLİZCE BASIMLAR:

"The Acquisition of Fire"

1932 *Psychoanalytic Quarterly*, I (2), 210-15. (Çev. E. B. Jackson.)

"The Acqusition of Power over Fire"

1932 *International Journal of Psycho-Analysis*, 13 (4), 495-10 (Çev. Joan Riviere.)
1950 *Collected Papers*, 5, 288-94. (Gözden geçirilmiş yeni basım.)
1964 *Standard Edition*, 22, 183-93. (1950 çevirisinin farklı bir başlıkla değişik versiyonu.)

Bu basım, *Standard Edition* versiyonundan alınmıştır.

Bu makale 1931'in son ayında kaleme alınmış gibi gözüküyor (Jones, 1957, 177).

Freud, Prommetheus mitine ilişkin bu tartışmanın temel özelliği olan ateşle işeme arasındaki bağlantının uzun zamandır farkındadır. Bu, "Dora" (1905e) durum tarihçesindeki ilk rüyanın (*ÖFD.*, 9) analizi için anahtar rolü oynar ve çok daha sonra "Kurt Adam" (1918b) analizinde (*ÖFD.*, 10) tekrar gündeme gelir. Her ikisinde de altını ıslatma teması söz konusudur, bu da elinizdeki makaledeki bir başka konuyla —penisin iki işlevi arasındaki yakın fizyolojik ve psikolojik ilişkiyle— bağlantı kurar. Bunun da Freud'un önceki yazılarında uzun bir tarihçesi vardır, örneğin "Dora" analizinde açıkça belirtilir. Çok daha önce, Fliess'e yazdığı 27 Eylül 1898 tarihli mektubunda Freud, "yedi yaşına kadar yatağını sürekli ıslatan bir çocuk... bebeklikte cinsel uyarım yaşamış olmalı" diyor (Freud, 1950a, 97 nolu mektup). Altını ıslatmayla masturbasyonun eşdeğer olduğunu sürekli olarak vurgular: örneğin "Dora" analizinde, *Üç Deneme*'de (1905d), histerik nöbetler konulu bir makalede (1909a) ve çok daha sonra "Odipus Kompleksinin Çözülmesi"nde (1924d) ve cinsler arası anatomik farklar konulu makalesinde (1925j).

Kişilik oluşumu alanında sidik yolları erotizminin bir başka ilişkisi, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nın (1930a) III. Bölümünde ortaya çıkıyor. Sidik yolları erotizmiyle hırs arasındaki ilişkiye ilk kez "Kişilik ve Anal Erotizm"de (1908b) dikkati çekiyor, ancak buna çok benzer bir şey, yani görkemlilik ve megolomani duygularıyla olan ilişkisi *Rüyaların Yorumu*'nda iki yerde tartışılıyor. Hırsla olan ilişki daha sonra bir iki kez şöyle bir değiniliyor, ancak bu makaleden hemen sonra kaleme alınan *Yeni Giriş Dersleri*'nin (1933a) 32. Dersinde daha ayrıntılı ele alınıyor (*ÖFD.*, 2, 135.)

ATEŞİN KONTROLÜ

Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları'na[1] düştüğüm bir dipnotta ilkel insanın ateşi keşfi ve kontrolü konusunda psikanalitik malzeme temelinde düşünülebilecek bir varsayımdan —geçerken de olsa— söz etmiştim. Albert Schaeffer'in itirazı (1930) ve Erlen-Meyer'in bir önceki makalesinde[2] Moğollardaki "küle işeme"[3] yasağına ilişkin çarpıcı göndermesi bu konuya tekrar dönmemi gerektirdi.

Çünkü, olgulardan mit içeriğine geçişte çarpıtma beklenmesi gerektiğini göz önünde bulundurmamız koşuluyla Yunanlı Prometheus mitinin bir yorumunun, hipotezimi —ateşi kontrol etmek için insanın, ateşi işeyerek söndürmeye yönelik eşcinsel renkli arzusundan vazgeçmesi gerektiği hipotezini— doğrulayabileceğine inanıyorum. Bu çarpıtmalar, hastaların rüyalarına dayanarak çocukluklarına ait bastırılan, ancak son derece önemli olan yaşantıları yeniden canlandırarak her gün gördüklerimizle aynı cinstendir. Düşündüğüm çarpıtmalarda kullanılan mekanizmalar sembolik temsil ve karşıtına dönüştürmedir. Bu açıdan mitin *bütün* özelliklerini açıklamaya kalkışmayacağım;

---

[1] [(1930a), *ÖFD.*, 12.]

[2] [Erlenmeyer'in (1932) makalesi elinizdeki çalışmanın ilk kez yayımlandığı *Imago*'nun ilgili sayısında ve *International Journal of Psycho-Analysis*'in 13. sayısında (İngilizce versiyonu) Freud'un makalesinden hemen önce yer alıyordu.]

[3] Bunun da sönmüş külle değil, hâlâ ateş yakılabilecek közleşmiş külle ilgili olduğuna kuşku yok. Lorens'in (1931) itirazı, insanın ateşi kontrolünün ancak şu veya bu yöntemle ateş yakabileceğini keşfettiği zaman başladığı varsayımına dayanmaktadır. Buna karşı Dr. J. Hárnik, Dr. Richard Lasch'ın (Georg Buschan'ın derlediği *Illustrierte Völkerkunde*, 1922, 1, 24'te) şu sözlerini aktardı: "Öyle gözüküyor ki ateşin *korunması* ateş *yakmanın* keşfinden uzun zaman önce kavranmıştır; Andamanslı bugünkü cücemsi [zenci cüce] yerlilerinin ateşe sahip olmasına ve ateşi korumasına rağmen, doğal bir ateş yakma yöntemi geliştirmemiş olmaları buna bir kanıttır."

özgün [başlangıçtaki] olguların yanı sıra, sonraki diğer olaylar da içeriğine katkıda bulunmuş olabilir. Ne olursa olsun, analitik yoruma konu olan öğeler —yani Prometheus'un ateşi ele geçirmesi, eyleminin yapısı (yoğun bir öfke, hırsızlık, tanrıları oyuna getirmesi) ve verilen cezanın anlamı— son derece çarpıcı ve önemlidir.

Mitte anlatıldığına göre hâlâ bir tanrı[1] ve kültür kahramanı olan ve başlangıçta belki kendisi de dünyayı ve insanları yaratan Koca Prometheus, tanrıdan çaldığı ateşi içi boş bir sopaya, bir rezene sapına saklayarak insanlara götürür. Bir rüya yorumluyor olsaydık, içinin boşluğunun kuraldışı ölçüde vurgulanması tereddüt etmemize yol açsa da, bu nesneyi [içi boş sopayı] bir penis sembolü olarak değerlendirme eğilimi duyardık. Peki bu penis-boruyla ateşin korunması arasında nasıl bir ilişki kurabiliriz? Rüyalarda ortak bir özellik olan ve çoğu kez rüyayı anlamamızı engelleyen tersine dönüştürme, ilişkiyi tersine çevirme işlemini hatırlayıncaya kadar bu pek mümkün gözükmez. Kişinin penis-boruda taşıdığı şey ateş değildir. Tersine, ateşi *söndüren* bir şeydir; sidiğindeki sudur. Ateşle su arasındaki bu ilişki bizi bilinen ve çokça rastlanan analitik malzemeye götürür.

İkincisi, ateşin ele geçirilişi suçtur; gaspla veya hırsızlıkla ele geçirilmiştir. Bu, ateşi kontrol etme konulu bütün masallardaki sabit bir öğedir ve sadece Yunanlı Ateşi Getiren Prometheus mitinde değil, en farklı ve uzak halklarda da gözlenir. İnsanlığın çarpıtılan anısının temel içeriği işte budur. Peki ateşin kontrolü neden kopmaz bir biçimde suç düşüncesiyle birleşmiştir? Bundan zarar gören veya oyuna getirilen kimdir? Hesiod'un Promethean miti dolaysız bir cevap verir; çünkü doğrudan ateşle ilgili olmayan bir başka öyküde Prometheus, tanrılara verilecek kurbanları, insanlara Zeus karşısında avantaj

[1] Daha sonra Heracles yarı tanrıdır, ama Theseus tamamen insandır.

sağlayacak şekilde bölüştürür.[1] Dolayısıyla oyuna gelen tanrılardır. Ensest olayında da gördüğümüz gibi, mitlerde tanrılara her türlü arzunun doyumu için izin verilirken, insanların bundan vazgeçmek zorunda olduğunu biliyoruz.[2] Analitik terimlerle, içgüdüsel yaşamın —idin— ateşin söndürülmesi reddedildiği zaman oyuna getirilen tanrı olduğunu söylememiz gerekir: mitte bir insan arzusu, tanrısal bir ayrıcalığa dönüştürülmüştür. Ama mitte, süperegonun hiç bir özelliğine sahip olmayan tanrı hâlâ içgüdülerin egemen yaşamının bir temsilcisidir.

Tersine çevirme olgusu, masalın üçüncü bir özelliğinde, Ateşi Getiren'in cezalandırılışında çok daha belirgindir. Prometheus bir kayaya bağlanır ve her gün bir akbaba karaciğerini yer. Diğer halkların ateş masallarında da kuşlar belli bir rol oynar, dolayısıyla konuyla ilgisi olmalı; ancak şimdilik bunu yorumlamaya kalkışmayacağım. Öte yandan ceza yeri olarak karaciğerin seçilmesini açıklama konusunda yere sağlam bastığımızı hissederiz. Eski çağlarda karaciğer, her türlü tutkunun ve arzunun kaynağı kabul edilirdi; bu nedenle Prometheus'a verilen türden bir ceza, içgüdüye boyun eğen, kötü arzuları alevlendirerek suç işleyen bir suçlu için doğru cezadır. Ama Ateşi Getiren [yani Prometheus] için tam tersi doğrudur: bir içgüdüden vazgeçmiş ve uygarlık açısından böyle bir vazgeçişin ne kadar yararlı ve gerekli olduğunu göstermiştir. Peki masalda uygarlık açısından bu kadar yararlı bir olay neden ceza gerektiren bir suç olarak değerlendiriliyor? Olanca çarpıtmalarıyla, ateşi kontrol etmenin içgüdüsel bir vazgeçiş gerektirdiği gerçe-

[1] ["İnsanların tanrılara kurban vermesinde karar kılındıktan sonra, kurbanın hangi kısımlarının insanlara, hangi kısımlarının tanrılara dağıtılacağı sorunu ortaya çıktı. Hakemlik yapması için Prometheus çağrıldı. Bir öküzü kesti, etini ve bağırsaklarını kemiklerinden ayırdı. Kemiklerini yağa sarıp bir paket yaptı; geri kalan her şeyi hayvanın karnına gizledi. Seçim yapması istenen Zeus ilk anda iştah açıcı gözüken yağ paketine atıldı ve kemikten başka bir şey olmadığını görünce öfkeye kapıldı." (Rose, 1928, 55, Hesiod'un Theogonia'sından, sf. 535.)]

[2] [Bkz. "Saplantılı Eylemler ve Dini Uygulamalar" (1907b), bu kitapta.]

ğini şöyle bir görmemizi sağlasa bile, bu en azından, kültür kahramanının, içgüdülerle sürüklenen insanlarda yarattığı içerlemeyi gizlemez. Bu da bildiğimiz ve beklediğimiz şeye uygundur. İçgüdüden vazgeçme beklentisinin ve buna zorlanmanın, ruhsal gelişimin sonraki bir evresinde suçluluk duygusuna dönüşen bir düşmanlık ve saldırganlık yarattığını biliyoruz.[1]

İlkel insanın ateşi aşk tutkusuna —veya analitik bir ifadeyle libido sembolüne— benzer bir şey olarak değerlendirmesi, diğer ateş mitlerinde olduğu gibi, Prometheus mitinde de belirsizliği [bulanıklığı] artıracaktır. Ateşin yaydığı sıcaklık, cinsel heyecan durumuna eşlik eden duyumun aynısını yaratır; alevin şekli ve hareketi ise penis etkinliğini düşündürür. Alevin mitolojide bir penis anlamına geldiğine kuşku yok; Roma kralı Servius Tullius'un ebeveynlerine ilişkin masalda bunun bir diğer kanıtını buluruz.[2] Aşkın "yakan[3] ateşinden" veya "yalayan" alevden —böylece alevi dille kıyaslayarak— söz ederken ilkel atalarımızın düşünce modundan pek de uzaklaşmış olmuyoruz. Gerçekten de, ateşin kontrolü mitine ilişkin açıklamamızı dayadığımız önermelerden birisi, ateşi kendi suyuyla söndürme girişiminin ilkel insan için bir başkasının penisiyle haz verici bir mücadele[4] anlamına geldiğiydi.

Dolayısıyla salt hayali türden diğer öğeler de sembolik benzetme yoluyla mite eklenmiş ve mitteki tarihsel öğelerle iç içe geçmiş olabilir. Karaciğerin, tutkunun kaynağı olması halinde sembolik anlamının ateşle aynı olduğu görüşüne karşı çıkmak zordur; ve eğer böyleyse, günlük olarak tüketilip tazelenmesi de

---

[1] [Bunun için bkz. *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* (1930a), özellikle de VII. Bölüm; *ÖFD.*, 13.]

[2] ["Annesi Ocrisia, Kral Tarquin'in evinde köledir. Bir gün "her zaman olduğu gibi kraliyet ocağının başında kek ve şarap sunarken ateşten erkek şeklinde bir alev yükselir... Ocrisia, ateş tanrısından veya ruhundan hamile kalır ve zamanı gelince Servius Tullius'u doğurur" (Frazer, 1911a, 2, 195).]

[3] [kelimesi kelimesine "yutan."]

[4] [yani eşcinsellik, S.B.]

günlük olarak doyurulmasına rağmen günlük olarak tazelenen erotik arzuların davranışına ilişkin güzel bir tablo sunar. Karaciğeri yiyen kuş ise penis anlamına gelecektir; ki bu, masallardan, rüyalardan, dildeki kullanımdan ve eski çağlardaki plastik temsillerden bildiğimiz kadarıyla başka bağlamlarda da bize yabancı olmayan bir anlamdır.[1] Bir adım daha atarsak, yanarak kül olan ama daha sonra tekrar tazelenen [eski halini] alan ve bu özelliğiyle akşam gün batımından önce güçlenen ve güneş battıktan sonra tekrar uyanan penis anlamına gelebilecek olan Anka kuşuna varırız.

Mitolojik-şiirsel etkinliğe son derece ilginç, ancak evrensel düzeyde bilinen ve ruhsal dışavurumlar eşliğinde ortaya çıkan ruhsal süreçlere salt temsil hazzından başka bir amacı olmayan kılık değiştirmiş (deyiş yerindeyse oyun içinde) bir temsil [ifade] kazandırma çabası yükleyip yükleyemeyeceğimiz sorulabilir. Kuşkusuz, mitlerin doğasını tam olarak kavramadığımız sürece bu soruya kesin bir cevap veremeyiz; ama elimizdeki iki olayda [Prometheus'un karaciğeri ve Anka kuşu] aynı içeriği ve belli bir amacı görmek kolaydır. Her ikisi de, doyumla sönen libidinal arzuların tazelenişini anlatır. Yani bu arzuların yok edilemezliğini ortaya çıkarır; mitin tarihsel çekirdeğinin, zorunluluk gereği içgüdüden vazgeçmeyi ve yenik düşen içgüdüsel yaşamı ele aldığı mitlerde teselli açısından bu vurgu özellikle uygundur. Deyiş yerindeyse bu, ilkel insanın içgüdüsel yaşamına yediği bir darbeden sonra gösterdiği anlaşılır tepkinin ikinci kısmıdır: suçlunun cezalandırılmasından sonra, temelde [suçlunun] hiç bir zarar vermediği konusunda güvence verilir.

Görünürde ateş mitiyle pek ilgisi olmayan bir başka mitte de beklenmedik bir şekilde tersine dönüştürme buluruz. Işıldayan sayısız başı bulunan —ki bunlardan birisi ölümsüzdür— çok başlı Lerna yılanı, adından da anlaşılacağı üzere bir su ejderidir.

---

[1] [Bkz. *Rüyaların Yorumu* (1900a), *ÖFD.*, 5, Bölüm VII (E) ve VII (D).]

Kültür kahramanı Heracles [Herkül], bu ejderin başlarını keser; ama kesilen başlar her defasında yeniden çıkar ve ancak ölümsüz olan başını yaktıktan sonradır ki canavarı yener. Ateşle alt edilen bir su ejderi: bunun elbette bir anlamı yok. Ama birçok rüyada olduğu gibi açık içeriği tersine çevirdiğimiz zaman bir anlam belirir. Bu durumda Ejder bir ateş kümesidir, ışıldayan yılan başları ise alevlerdir; bunlar ise Prometheus'un karaciğeri gibi libidinal yapılarını kanıtlayarak, yok etme çabasından sonraki yeniden gelişimi, tazelenişi gösterir. Dolayısıyla Heracles ateşi suyla söndürür. (Ölümsüz başın penis, yok edilmesinin ise iğdiş anlamına geldiğine kuşku yok.) Ama Heracles ayrıca Prometheus'un karaciğerini yiyen kuşu öldürerek onu kurtaran kişidir. İki mit arasında daha derin bir ilişki aranabilir mi? Sanki kahramanlardan birinin yaptığı bir şey diğerininkini hazırlamıştır. Moğol yasası gibi Prometheus da ateşin söndürülmesini yasaklamıştır; Heracles ise ateşin felakete yol açma tehlikesi nedeniyle söndürülmesine izin vermiştir. İkinci mit, daha ileri evredeki bir uygarlığın ateşi kontrol etmesine karşılık geliyor gibidir. Bu yaklaşım çizgisi mitin sırlarına yaklaşmamızı sağlayacak gibidir; ancak burada da eminlik duygusunu pek fazla ileri götüremeyiz.

Bu mitlerin tamamında ağır basan ateş-su karşıtlığında, tarihsel ve sembolik fantazi etkenlerine ek olarak üçüncü bir etken daha gösterilebilir. Bu, şair Heine'ın aşağıdaki dizelerle dile getirdiği fizyolojik bir olgudur:

> Was dem Menschen dient zum Seichen
> Damit Schafft er Seinesgleichen.[1]

[1] [Kelimesi kelimesine "İnsan işemek için kullandığı şeyle kendi benzerini yaratır." "Zur Teleologie," *Nachlese*, "Aus der Matratzengruft," No. XVII.]

Erkeğin cinsel organının iki işlevi vardır; ve bu ilişkiden rahatsız olanlar söz konusudur. Penis, böbrekleri boşaltmaya yarar ve örgensel libidonun özlemini dindiren aşk eylemini gerçekleştirir. Çocuk teorilerinden birine göre bebekler, erkeğin kadının vücudunun içine işemesiyle dünyaya gelir.[1] Ama erişkin insan, gerçekte bunların birbirini dışlayan —tıpkı ateşle su gibi— eylemler olduğu bilir. Penis, kuşla karşılaştırmaya yol açan uyarım durumundayken ve ateşin sıcaklığını çağrıştıran duyumlar yaşanırken işemek mümkün değildir; aynı şekilde organ böbreklerdeki idrarı boşaltmak için kullanılırken, cinsel işleviyle olan bütün ilişkileri kopar. Bu iki işlev arasındaki karşıtlığa dayanarak bir erkeğin kendi ateşini kendi suyuyla söndürdüğünü söyleyebiliriz. Ve dış dünyayı kendi bedensel duyumlarının ve durumlarının yardımıyla anlamak zorunda olan ilkel insanın, ateşin davranışıyla olan benzerliği kavrayıp kullandığına kuşku yok.

[1] [Bkz. "Çocukların Cinsel Teorileri Üzerine" (1908c), *ÖFD.*, 8.]

MUSA VE TEKTANRICILIK:
ÜÇ DENEME
(1939 [1934-38])

EDİTÖRLÜK NOTU

DER MANN MOSES UND DIE MONOTHEISTISCHE RELIGION: DREI ABHANDLUNGEN

(A) ALMANCA BASIMLAR:

1939 Amsterdam: Verlag Allert de Lange
1950 *Gesammelte Werke*, 16, 101-246

(B) İNGİLİZCE BASIMLAR:

Moses and Monotheism

1939 Londra: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis. New York: Knopf. (Çev. Katherine Jones.)
1964 *Standard Edition*, 23, 1-137. (Çev. James Strachey.)

Mevcut basım, bazı düzeltme ve düzenlemelerle *Standard Edition*'dan alınmıştır.

Bu çalışmayı oluşturan *Üç Deneme*den ilk ikisi 1937'de *Imago*' da, 23 (1), 5-13 ve (4), 387-419; İngilizce'leri ise *International Journal of Psycho-Analysis*'te (19 (3) (1938), 291-8 ve 20 (1) (1939), 1-32) yayımlanmıştır. Üçüncü denemenin II (C) Bölümü yazar adına kızı Anna Freud tarafından 2 Ağustos 1938 tarihli Paris Uluslararası Psikanaliz Kongresi'nde okunmuş ve daha sonra *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*'da (24 (1/2) (1939), 6-9) "Der Fortschritt in der Geistigkeit" ("Entelektüel İlerleme") başlı-

ğıyla ayrıca yayımlanmıştır. İlk deneme ve ikinci denemenin ilk üç bölümü *Almanach 1938*'de (9-43) yayımlanmıştır. Tek bir çalışma halinde toplandığı zaman bu ilk yayınlarda önemsiz bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu değişiklikler elinizdeki versiyonda not edilmiştir.

Öyle gözüküyor ki Freud bu kitabın ilk taslağını *Musa: Tarihsel bir Roman* başlığıyla 1934 yazında tamamlamıştır (Jones, 1957, 206). Arnold Zweig'e yazdığı 30 Eylül 1934 tarihli mektubunda (Freud, 1960a, 276 nolu mektup) kitaptan söz ediyor ve neden yayımlamadığını açıklıyor. Bunlar, üçüncü denemedeki önsöz notlarından ilkinde açıkladıklarıyla aynıdır: bir yandan, varsayımlarının sağlam bir temele oturup oturmadığı konusundaki kuşkuları, öte yandan da o dönemde Avusturya hükümetinde ağır basan Roman Katolik hiyerarşisinin kitabın yayımına göstereceği tepkilerden korkması. Kitaba ilişkin açıklamasından, elimizdeki çalışmanın özünde aynı olduğunu görürüz; üç ayrı bölüm halinde düzenlenen şekli bile değişmemiştir. Yine de içerikte değişiklik yapılmış olsa gerek. Freud kitap —özellikle de üçüncü deneme— konusundaki hoşnutsuzluğunu sürekli dile getirmiştir. Söylenenler net olmasa da (Jones, 1957, 388) kitap 1936 yazında genel anlamda yeniden yazılmış gibi gözüküyor. Şöyle veya böyle, ilk deneme izleyen yılın (1937) başında, ikincisi ise sonunda yayımlanmıştır.[1] Ama üçüncü deneme alıkonmuş ve ancak Freud'un 1938 baharında İngiltere'ye gelişinden sonra yayımlanmıştır. Kitap o sonbaharda Hollanda'da basılmış, ertesi Mart ayında da İngilizce'si yayımlanmıştır.

Okurun *Musa ve Tektanrıcılık*'ta belki dikkatini ilk çekecek şey, alışılmadık, hatta tuhaf yapısıdır: farklı uzunlukta *Üç Deneme*, her ikisi de üçüncü denemenin başında yer alan iki önsöz ve aynı denemenin ortalarında üçüncü bir önsöz; sürekli tek-

[1] İkincisi 11 Ağustos 1937'de tamamlanmıştır (Freud, 1960a, 290 nolu mektup).

rarlar: bu tür düzensizlikler Freud'un diğer yazılarında görülmez, kendisi de buna dikkati çeker ve birkaç yerde özür diler. Peki bunun nedeni nedir? Kuşkusuz, kitabın yazıldığı koşullar: dört yılı aşkın bir sürede sürekli yeniden gözden geçirilmesi ve son evredeki ağır dış güçlükler, Avusturya'da Viyana'nın Nazi işgaliyle doruğuna çıkan politik karışıklıklar ve Freud'un İngiltere'ye zoraki göçü. Bundan hemen sonra kaleme aldığı *Genel Çizgileriyle Psikanaliz* (1940a) adlı çalışmasının, Freud'un en net ve düzenli yazılarından birisi olması, bu olumsuzlukların sadece elinizdeki çalışma için geçerli olduğunu kanıtlar.

Ama *Musa ve Tektanrıcılık*, sunuş tarzı açısından bazı eksiklikler içerse bile, bu, içeriği veya savlarının inandırıcılığı için bir eleştiri olamaz. Tarihsel temelinin uzmanlık gerektirmesine rağmen, psikolojik gelişmeleri önermelere uyarlayan yaratıcılığı, önyargısız okuru ikna edecektir. Özellikle birey psikanaliziyle tanışık olanlar için, aynı gelişme seyrinin bir ulusun analizinde de ortaya çıktığını görmek ilginç olacaktır. Çalışmanın tamamı kuşkusuz Freud'un insanın toplumsal örgütlenmesinin kökenleri üzerine *Totem ve Tabu* (1912-13) ve *Grup Psikolojisi* (1912c) adlı eserlerinde ele aldığı incelemelerin bir devamıdır. Kitabın ayrıntılı ve aydınlatıcı bir tartışması, Ernest Jones'un biyografisinin XIII. Bölümünde bulunabilir (1957), 388-401.

ÖZEL İSİMLERİN YAZILIŞI

Musa ve Tektanrıcılık'ta çok sayıda Mısır ve İbrani adının bulunması çevirmen açısından bazı özel sorunlar yaratmıştır.

Mısır yazılarında genellikle sesli harfler kullanılmadığı için, Mısır adlarının doğru telaffuzu ancak riskli bir çıkarsama yoluyla tahmin edilebilmektedir. Dolayısıyla farklı otoriteler farklı yazımlar benimsemiştir. Örneğin bu sorunu tartışan Gradiner (1927, Ek B), Teb'deki ünlü mezarın sahibinin adı için dört farklı versiyondan söz eder: Theutihetep, Thuthotep,

Thothotpou ve Dhuthotpe. Aynı çeşitlilik, burada Freud'un tartışmasında sık sık geçen "heretik kral" için de geçerlidir. Seçim önemli ölçüde milliyete bağlı gibi gözüküyor. Örneğin geçmişte İngiliz Mısır bilimciler Akhnaton, Almanlar Echnaton, Amerikalılar (Breasted) Ikhnaton, büyük Fransız (Maspero) ise Khouniatonou kullanmayı tercih etmiştir. Bu cazip seçenekler karşısında çevirmen (James Strachey), *Journal of Egyptian Archaeology*'nin yıllardır benimsediği ve şimdilerde çok yaygın olarak, en azından İngilizce konuşan ülkelerde kabul gören rutin versiyonu kullanmayı tercih etmiştir: Akhenaten.[1] Freud'un diğer yazarlardan alıntı yaptığı yerlerde ismin farklı versiyonlarının bulunması kaçınılmazdır. Diğer bütün Mısır isimlerinin yazılışında da genelde aynı otoriteye uyulmuştur.

Eski Ahit isimlerine gelince, cevap çok daha kolaydır: İngilizce Yetkili Versiyon'daki şekliyle kullanılmıştır. Ne var ki tanrının söylenemeyen adı burada İngiliz otoritelerin çalışmalarında görülen şekliyle verilmiştir: Yahweh[2]

[1] Örneğin bkz. Lindon Smith, *Tombs, Temples and Ancient Art*, University of Oklahoma Press, 1956 ve *The Times*, 2 Nisan 1963, sf. 14, sütun 5.

[2] [Ancak ben Türkçe'deki adıyla çevireceğim: Yehova. S.B.]

I

MUSA BİR MISIRLIDIR

Bir halkı, en büyük oğulları olarak gurur duydukları bir insandan yoksun bırakmak, hele hele kendisi de bu halktan olan birisi için memnun olunacak, ya da dikkatsizce ele alınacak bir iş değildir. Ama bu düşüncenin, ulusal çıkar denen şey için gerçeği bir yana bırakmamıza yol açmasına göz yumamayız; ayrıca, bazı olguların netleştirilmesinin, bilgimizi derinleştirmesi de beklenebilir.

Yahudi halkını özgürlüğe kavuşturan, yasalarını koyan, dinlerini kuran ve Musa denen adam[1] öylesine eski çağlara dayanıyor ki tarihsel bir şahsiyet mi yoksa bir masal kahramanı mı olduğu konusunda bir ön araştırma yapmaktan kaçınamayız. Eğer yaşadıysa, İsa'dan önce (MÖ.) on üçüncü, belki de on dördüncü yüzyılda yaşamıştır. Yahudilerin kutsal kitapları ve yazıya geçen folklorları (gelenekleri) dışında bu konuda bir bilgi kaynağımız yok. Soruna ilişkin karar kesinlikten uzak olsa da, tarihçilerin büyük çoğunluğu Musa'nın gerçek bir şahsiyet olduğunu ve onun önderliğinde Mısır'dan Hicretin gerçekten yaşandığını kabul ediyor. Haklı olarak, bu önkoşul kabul edilmediği taktirde İsrail halkının sonraki tarihinin anlaşılmaz olacağı söyleniyor. Gerçekten de bugün bilim daha dolambaçlı bir hal almıştır ve folkloru tarihsel eleştirinin ilk günlerindekinden daha rahat ele almaktadır.

---

[1] [Eski Ahit'te (Tevrat) Musa'dan böyle söz ediliyor (bkz. *Numbers*, xii, 3) ve bu ifade bu çalışmada sık sık tekrarlanıyor. Almanca orijinalinin başlığının da kelimesi kelimesine *Musa Denen Adam ve Tektanrılı Din* anlamına geldiği hatırlanacaktır.]

Musa konusunda dikkatimizi çeken ilk şey, İbranice'de "Mosheh" olan adıdır. "Kökeni nedir? ve ne anlama geliyor?" diye sorabiliriz. Bilindiği gibi *Exodus*'un ikinci bölümünde yer alan açıklama bir cevap sağlıyor. Bebeği Nil nehrinden kurtaran Mısırlı prensesin etimolojik bir gerekçeyle ona bu adı verdiği söylenir: "çünkü onu sudan çıkardım."[1] Ama bu açıklamanın yetersiz olduğu açıktır. *Jüdisches Lexikon*'da[2] bir yazar, "Eski Ahit'te ismin 'sudan çıkarılan' olarak yorumlanması popüler bir etimolojidir ve her şeyden önce İbranice kelimenin *aktif* biçimine uymaz, çünkü '*Mosheh*' olsa olsa sadece 'çıkaran' anlamına gelebilir," diyor. Bu iddiayı iki varsayımla daha destekleyebiliriz: birincisi, Mısırlı bir prensesin, İbranice'den ad türetmesi anlamsızdır ve ikincisi, bebeğin kurtarıldığı nehir büyük bir ihtimalle Nil değildir.

Öte yandan, "Musa" adının Mısır dilinden türetilmiş olabileceği kuşkusu farklı çevrelerce uzun zaman önce dile getirilmiştir. Tartışmayı bu çizgide geliştiren bütün otoriteleri sıralamak yerine, nispeten yeni sayılan bir kitaptan alıntı yapacağım: *History of Egypt* (1906) adlı kitabı standard olarak kabul gören J. H. Breasted'in *The Dawn of Conscience* (1934) adlı çalışmasından. "Musa adının Mısırca olduğunu görmek önemlidir. Bu, Mısır dilinde 'çocuk' anlamına gelen 'mose' kelimesidir ve 'çocuk Amen' anlamında 'Amen-mose' veya 'çocuk Ptah' anlamında 'Ptah-mose' gibi isimlerin kısaltılmışıdır; ki bunların tam şekli 'Amon bir çocuk (verdi)' veya 'Ptah bir çocuk (verdi)' biçimindedir. 'Çocuk' kısaltması, daha zor olan tam isim için kolay bir telaffuz tarzına dönüşmüştür; Mose, yani 'çocuk' ismi Mısır anıtlarında pek de ender olmayan bir isimdir. Kuşkusuz, Musa'nın babası oğluna Amon veya Ptah gibi

[1] [*Exodus*, ii, 10. Bu kaynakta kutsal kitaptan yapılan bütün alıntılar Yetkili Versiyon'daki çeviriye dayanmaktadır.]

[2] Herlitz ve Kirschner (1930), 4 (1), 303. [anılan yazar M. Soloweitschik'tir.]

bir Mısır tanrısının adını vermiş ve bu kutsal ad zamanla kullanımını kaybetmiş ve sonunda çocuk kısaca 'Mose' olarak çağrılmaya başlanmıştır. (İsmin sonundaki *s* harfi [Moses], Eski Ahit'in Yunanca tercümesinden kaynaklanan bir eklentidir. 'Mosheh' olan İbranicesinde bu yoktur.)"[1] Bu pasajı aynen aldım, ancak ayrıntılarının sorumluluğu elbete bana ait değildir. Ayrıca Breasted'in, Mısır tanrıları arasında bulunan Ahmose, Thothmose ve Ra-mose gibi benzeri tanrısal adlardan söz etmemesi beni oldukça şaşırttı.

"Musa"nın bir Mısırlı adı olduğunu anlayan birçok insanın, bu Mısırlı adını taşıyan kişinin kendisinin de bir Mısırlı olması gerektiği sonucuna varmasını veya bu olasılığı dikkate almasını bekleriz. Son zamanlarda insanların bir değil iki isim —biri ilk adı, diğeri aile veya soyadı— taşımasına ve isim değişikliğinin mümkün olmasına rağmen, çağdaş dönemde bu tür sonuçlar çıkarmakta tereddüt etmeyiz. Örneğin şair Chamisso'nun[2] doğuştan Fransız, ama Napoleon Bonaparte'ın İtalyan asıllı olduğunu, Benjamin Disraeli'nin adından da beklendiği gibi gerçekten de bir İtalyan Yahudisi olduğunu öğrenmek bizi şaşırtmaz. Eski ve ilkel çağlarda adına dayanarak kişinin milliyetinin belirlenebileceği sonucunun çok daha güvenilir, hatta kaçınılmaz olduğu düşünülebilir. Yine de bildiğim kadarıyla hiçbir tarihçi, hatta Breasted gibi (1934, 354) "Musa'nın Mısırlıların olanca bilgeliğini öğrendiğini" düşünmeye yatkın olanlar bile, Musa durumunda bu sonuca varmamıştır.[3]

---

[1] Breasted, 1934, 350.

[2] [Adelbert von Chamisso (1781-1838), Schumann tarafından bestelenen liriklerden oluşan *Frauenliebe und -leben*'in ve gölgesini satan bir adamın öyküsü olan *Peter Schlemihl*'in yazarı.]

[3] Yine de Musa'nın Mısırlı olabileceği kuşkusu eski çağlardan bugüne kadar sık sık adına gönderme yapılmaksızın dile getirilmiştir. [Freud, *Psikanalize Giriş Dersleri*'nde (1916-17) buna ilişkin komik bir anektod anlatıyor (*ÖFD.*, 1, sf. 164). Bu dipnot ilk kez 1939 basımında eklenmiştir. 1937 tarihli özgün *Imago* sayısında ve İngiliz-

(Devamı var...)

Bu yazarları neyin alıkoyduğunu kesin anlamda söyleyemeyiz. Belki de Eski Ahit geleneğine duydukları saygının büyüklüğündendir. Belki de Musa'nın İbrani olmayabileceği düşüncesi çok itici geldiği için. Ne olursa olsun, Musa adının Mısırlı adı olduğunun anlaşılması, Musa'nın kökeni konusunda belirleyici bir kanıt olarak değerlendirilmemiş ve bundan başkaca bir sonuç çıkarılmamıştır. Bu büyük insanın milliyeti sorunu önemli görüldüğü taktirde, cevaba katkıda bulunacak yeni malzemeler ortaya koymak arzu edilir bir şeydir.

Bu kısa denemenin amacı da işte budur. *Imago*'nun bir sayısında yer alma beklentisi, psikanaliz uygulamasıyla bir katkıda bulunması gerçeğine dayanmaktadır. Bu yolla varılan savın, sadece analitik düşünceyle tanışık olan ve bulgularını değerlendirebilen bir okurlar azınlığını etkileyeceğine kuşku yok. Onlar açısından anlamlı olmasını umuyorum.

O dönemde henüz benim etkim altında bulunan Otto Rank 1909 yılında benim bir önerime dayanarak, *Der Mythus von der Geburt des Helden* başlığıyla bir kitap yayımladı.[1] Kitap, "hemen önemli bütün uygar ulusların...erken bir dönemde çeşitli şiirsel öyküler ve masallarla kahramanlarını, masalsı krallarını, prenslerini, dinin, hanlığın, imparatorluğun veya kentlerin kurucularını, kısaca ulusal kahramanlarını yüceltmeye başladığını" ortaya koyuyor. "Bu kişilerin doğum ve ilk yaşam tarihi özellikle fantastik özelliklerle donatılıyor; ki bu özellikler, mekan açısından çok uzak yerlerde, farklı ve birbirinden tamamen bağımsız halklarda bile şaşırtıcı bir benzerlik, hatta tam bir uy-

---

ce çevirisinde yer almamaktadır. Breasted'den alınan parça aslında St Stephen'in bir konuşmasından (*Acts*, vii, 22) alınmıştır.]

[1] [*Kahramanın Doğuş Miti*.] Rank'ın, çalışmaya yaptığı bağımsız katkıların değerini küçümsemek gibi bir niyetim yok. [Aşağıdaki alıntılar, ilk kez 1914'te basılan Robbins ve Jelliffee çevirisine dayanmaktadır, metindeki sayfa göndermeleri de bu çeviriyedir. Kesinlik açısından bazı değişiklikler yapılmıştır.]

gunluk gösteriyor. Uzun zaman önce farkedilen bu olgu birçok araştırmacıyı etkilemiştir." [Sf. 1.] Rank'ı izleyerek, bütün bu öykülerin temel özelliklerini öne çıkaran "ortalama bir destan" oluştururs ak (Galton'unkine benzer bir teknikle[1] aşağıdaki tabloyu elde ederiz:

"Kahraman, en *aristokratik* ailenin çocuğudur; genellikle de bir kralın oğludur.

"Anne rahmine düşmeden önce, perhiz, uzun süreli kısırlık gibi, ya da ebeveynlerinin dış yasaklar veya engeller nedeniyle gizlice cinsel ilişki kurması gibi zorluklar yaşanmıştır. Hamilelik döneminde, hatta daha öncesinde kahramanın dünyaya gelişi konusunda uyarıda bulunan, genellikle de babası için tehlike içeren bir kehanet vardır (bir rüya veya vahiy şeklinde).

"Bu kehanet nedeniyle yeni doğan bebek *babasının veya onu temsil eden birisinin* emriyle ölüme veya *açıkta bırakılmaya* mahkum edilir; kural olarak bir *sepet* içinde *suya* bırakılır.

"Daha sonra hayvanlar veya *yoksul insanlar* (çoban gibi) tarafından kurtarılır ve *dişi bir hayvan veya yoksul bir kadın* tarafından emzirilir.

"Büyüyünce çeşitli maceralardan sonra aristokratik ebeveynlerini tekrar bulur, hem *babasından intikam alır*, hem de *tanınır*, büyük ün ve başarı kazanır." [Sf. 61.]

Bu doğum mitine konu olan en eski tarihsel kişi Babil'in kurucusu Agadeli Sargon'dur (MÖ. 2800 c.). Kendi kendine atfettiği bu özelliğe ilişkin açıklaması bizim açımızdan ilginç olacaktır:

"Ben, güçlü Kral, Agade Kralı Sargon. *Annem Bakireydi, babamı ise tanımıyordum*; babamın kardeşi dağlarda yaşıyordu. Bakire Anmem, Fırat nehri kıyısındaki Azupirani şehrinde bana hamile kaldı. *Beni gizlice doğurdu. Kamıştan yapılmış bir san-*

[1] [Freud, sık sık değinmekten hoşlandığı Galton'un "birleşik fotoğraflar"ından söz ediyor.]

dığın içine koyarak kapağını kapatıp *nehre bıraktı*, ama nehir beni boğmadı. Nehir beni sucu [su çeken] Akki'ye götürdü. Sucu Akki yüreğindeki şefkatle beni sudan çıkardı. *Sucu Akki beni kendi oğlu gibi büyüttü.* Sucu Akki beni bahçıvanı yaptı. Bahçıvan olarak çalışırken [tanrıça] Ishtar beni sevdi. Kral oldum ve kırk beş yıl süreyle kraliyete hükmettim." [sf. 12-13.] Agadeli Sargon'la başlayan bu dizide en iyi bildiğimiz isimler Musa, Cyrus ve Romulus'tur. Ama bunlara ek olarak Rank, aynı gençlik öyküsünün tamamen veya kolayca gözlenen benzerliklerle anlatıldığı daha birçok kahramandan söz ediyor: bunlar arasında Odipus, Karna, Paris, Telephos, Perseus, Heracles, Gılgamış, Amphion ve Zethos sayılabilir.[1]

Rank'ın araştırmaları bu mitin kaynağı ve amacı konusunda bilgi edinmemizi sağlamıştır. Kısa cümlelerle gönderme yapmam yeterli olacaktır. Bir kahraman, babasına başkaldıracak cesareti bulan ve sonunda onu alt eden birisidir. Mit bu mücadeleyi kişinin tarih öncesine kadar götürür, çünkü babasının iradesine rağmen doğduğunu ve babasının kötü niyetine rağmen kurtarıldığını anlatır. Bir sepetin içinde açığa bırakılma, doğumun şaşmaz bir sembolik temsilidir: sepet karına, su ise amniyotik sıvıya karşılık gelir. Ebeveyn-çocuk ilişkisi birçok rüyada sudan çıkma veya sudan çıkarılma olarak temsil edilir.[2] Bir halkın hayal gücüne dayanarak önemli bir şahsiyete ele aldığımız doğum mitini atfetmesi, bu yolla onu bir kahraman olarak kabul etmeyi ve bir kahramanın yaşamındaki düzenli yapıya uygun olduğunu bildirmeyi amaçlamaktadır. Ne var ki gerçekte şiirsel kurgunun tamamının kaynağı çocuğun "aile romantizmi" dediğimiz şeydir; oğlan çocuğu ebeveynleriyle, özellikle de babasıyla olan duygusal ilişkideki bir değişmeye bu yolla tepki

[1] [Karna, Sanskrit epik *Mahabharata*'daki kahramandır, Gılgamış bir Babil kahramanıdır, diğerleri ise Yunan mitolojisindeki figürlerdir.]

[2] [Örneğin bkz. *Rüyaların Yorumu* (1900a), 5, VI (F). Bölümün sonları.]

verir.[1] Çocuk ilk yılları da babasını gözünde aşırı büyütür; buna uygun olarak rüyalardaki ve masallardaki kral ve kraliçe değişmez olarak ebeveynlere karşılık gelir. Daha sonra rekabetin ve gerçek yaşamdaki hayal kırıklığının etkisiyle çocuk ebeveynlerinden uzaklaşmaya ve babasına karşı eleştirel bir tavır almaya başlar. Dolayısıyla mitteki ailelerin —aristokratik aile ile yoksul aile— ikisi de yaşamının farklı dönemlerinde gördüğü şekliyle çocuğun kendi ailesine ilişkin düşüncelerdir.

Bu açıklamaların, kahramanların doğuş mitlerinin yaygın ve tekbiçimli doğasını tamamen anlaşılır kıldığını pekâlâ söyleyebiliriz. Bu nedenle Musa'nın doğum ve açıkta bırakılma mitinin özel bir konumda olması ve gerçekten de temel bir açıdan diğerleriyle tezat oluşturması çok daha ilginçtir.

Gelin, mite göre çocuğun kaderini belirleyen iki aileden yola çıkalım. Bilindiği üzere analitik yoruma göre aileler aynı ve tektir, sadece kronolojik olarak farklandırılmıştır. Tipik mit tarzında çocuğun doğduğu ilk aile aristokratik, çoğunlukla da kraliyet ailesidir; yetiştiği ikinci aile ise yoksul veya kötü günler yaşayan bir ailedir. Bu da yorumla miti dayandırdığımız ["aile romantizmi"] koşullarına uygun düşer. Sadece Odipus mitinde bu fark bulanıktır: bir kraliyet ailesinin açıkta bıraktığı çocuk, bir başka kraliyet çifti tarafından kurtarılır. Tam da bu örnekte iki ailenin başlangıçtaki özdeşliğinin mitin kendisinde belli belirsiz algılanabilmesi pek rastlantı olamaz. İki aile arasındaki toplumsal tezat —ki bildiğimiz gibi bu, büyük insanların kahramanca doğasını vurgulamak için kullanılan bir tarzdır— mite, tarihi şahsiyetlere uygulandığı zaman özel bir anlam kazanan ikinci bir işlev yükler. Çünkü mit, kahramanın asaletini tescil etmek, toplumsal konumunu yükseltmek için de kullanılabilir. Medler için Cyrus, yabancı bir fatihtir; ama açıkta bırakılma

[1] [Bkz. Freud, "Aile Romantizmi" (1909c), *ÖFD.*, 8. Bu makale ilk kez Rank'ın yukarıda anılan kitabının bir parçası olarak yayımlanmıştır.]

miti yoluyla krallarının torunu olur. Aynı şey Romulus için de geçerlidir. Eğer böyle birisi vardıysa, nereden geldiği bilinmeyen bir maceracı, bir türedi olmalı; ama mit onu Alba Longa kraliyet sarayının çocuğu ve varisi yapmıştır.

Musa'da durum oldukça farklıdır. Diğerlerinde aristokratik olan ilk aile onda yeterince alçakgönüllüdür. Yahudi kahinlerin [Levite kabilesinin] bir çocuğudur. Ama diğerlerinde yoksul olan ikinci ailesi Mısırın kraliyet sarayıdır; prenses onu kendi oğlu gibi büyütür. Tipik yapıdan bu sapma birçok insanı şaşırtmıştır. Eduard Meyer [1906, 46] ve onu izleyen diğerleri mitin başlangıçta farklı olduğunu varsaymıştır. Onlara göre kız kardeşinin doğuracağı bir oğlan çocuğunun kendisini ve kraliyetini tehlikeye sokacağını gösteren bir kehanet rüyası Firavunu uyarır.[1] Bunun üzerine o da çocuğu doğumdan sonra Nil nehrine bırakır. Ama çocuk Yahudiler tarafından kurtarılır ve kendi çocukları gibi büyütülür. Daha sonra "milliyetçi güdülerle" (Rank'ın da dikkati çektiği gibi)[2] Mitte değişiklik yapılarak bilinen şekli verilir.

Ama bir an düşününce diğer mitlerden farklılık göstermeyen bu türden bir özgün Musa mitinin varolamayacağını anlarız, çünkü ya Mısır ya da Yahudi kökenlidir. İlk seçenek söz konusu olamaz: Mısırlıların Musa'yı yüceltmek için hiçbir nedeni yoktur, çünkü onlar için o bir kahraman değildir. Bu durumda mitin Yahudi halkı tarafından yaratıldığını —yani, bilinen şekliyle [tipik doğum miti şeklinde] liderlerine atfedildiğini— varsaymamız gerekir. Ama bu da bu amaca kesinlikle uygun değildir, çünkü kendi kahramanlarını bir yabancıya dönüştüren bir mitin halka ne gibi bir yararı olabilir ki?

Bugünkü biçimiyle Musa miti, gizli niyetten yoksundur. Musa kraliyet soyundan gelmeseydi mit onu kahraman olarak

[1] Bundan, Flavius Josephus'un açıklamasında da söz edilmektedir.
[2] Rank, 1909, 80 n.

tanımlayamazdı; bir Yahudi çocuğu olarak kalsaydı toplumsal konumunu yükseltecek bir şey yapamazdı. Mitin tamamında sadece küçük bir fragman etkisini korur: çocuğun güçlü dış güçler karşısında ayakta kaldığı güvencesi. (Bu özellik, Firavunun yerini Kral Herod'un aldığı İsa'nın çocukluğu öyküsünde tekrar ortaya çıkar.) Dolayısıyla aslında daha sonra mit malzemesini acemice uyarlayan birisinin, kahramanı Musa'nın öyküsüne, bir kahramanlık işareti olan ama özel koşullar nedeniyle Musa için geçerli olmayan klasik açıkta bırakma mitlerinden bir şeyler katmak için bir fırsat yakaladığını rahatlıkla varsayabiliriz.

Araştırmalarımız, kesinlikten uzak ve belirsiz olan bu sonuçla yetinmek zorunda kalabilir ve Musa'nın Mısırlı olup olmadığı sorusunu cevapsız bırakabilirdi. Ne var ki açıkta bırakma mitini değerlendirmeye yönelik belki de daha umut verici bir yaklaşım çizgisi daha vardır.

Gelin mitteki iki aileye dönelim. Analitik yorum düzleminde bildiğimiz gibi bu iki aile özdeştir; buna karşılık mit düzleminde biri aristokratik, diğeri yoksul olmak üzere iki aileye dönüşmüştür. Ancak mite konu olan kişinin tarihi bir şahsiyet olması halinde bir de üçüncü düzlem —yani gerçeklik düzlemi— söz konusudur. Ailelerden sadece biri gerçektir, o da söz konusu kişinin (büyük insanın) gerçekte doğup büyüdüğü ailedir; diğeri ise kurgusaldır, belli amaçlarla mitin yarattığı bir kurgudur. Kural olarak yoksul aile gerçek, aristokratik aile ise uydurma olanıdır. Musa durumunda durum biraz farklı gözükür. Burada yeni yaklaşım çizgisi netlik sağlayabilir: test edilebilen her durumda ilk, yani çocuğu açıkta bırakan aile kurgusaldır, buna karşılık çocuğu bulan ve büyüten ikinci aile gerçektir. Bu iddianın evrensel doğruluğunu ve Musa miti için de geçerliliğini kabul edecek cesareti bulursak, her şey bir anda netlik kazanır: Musa bir Mısırlıdır, —muhtemelen bir aristokrattır— ve mit

onu bir Yahudi yapmıştır. Varacağımız sonuç işte bu olacaktır. Sunu bırakma öyküde doğru konumdadır; ama yeni amacına uyarlanmak için amacının bir ölçüde tersine çevrilmesi gerekir. Çocuğu kurban etmekten, onu kurtarmaya dönüşmüştür.

Musa mitinin aynı tür mitlerin tamamından sapması, Musa'nın tarihindeki özel bir özgünlüğe bağlanabilir. Normalde kahraman yaşamının akışı içinde giderek konumunu yükseltirken, Musa'nın kahramanlık yaşamı yüceltilmiş bir konumdan başlamış, İsrail'in çocuklarının düzeyine kadar inmiştir.

Bu kısa incelemeye, Musa'nın bir Mısırlı olduğu kuşkusunu destekleyecek yeni bir sav bulma beklentisiyle başladık. Adına dayalı ilk savın, birçok insana inandırıcı gelmediğini gördük.[1] Açıkta bırakma mitinin analizine dayalı olan bu yeni savın da sonuç vermeyebileceğine karşı hazırlıklı olmalıyız. Kuşkusuz, mitlerin oluşum ve dönüşüm koşullarının, bu türden bir sonucu haklı çıkarmaya yetmeyecek kadar bulanık olduğu ve kahraman Musa figürünü çevreleyen geleneklerin —olanca karışıklıklarıyla, çelişkileriyle, yüzyıllarca süren kesintisiz ve kasıtlı değişikliklerin ve üst üste bindirmelerin şaşmaz belirtileriyle— altta yatan tarihsel gerçeklik temelini gün ışığına çıkarmaya yönelik her türlü çabayı mutlaka engelleyeceği söylenerek itiraz edilebilir. Şahsen ben bu itirazı paylaşmıyorum, ama bunu çürütecek bir konumda da değilim.

---

[1] Örneğin Eduard Meyer (1905, 651) şöyle yazıyor: "'Musa' adı muhtemelen Mısırlı adıdır ve rahip Shiloh ailesindeki 'Pinchas' kesinlikle Mısırlı adıdır. Bu da bu ailelerin Mısır kökenli olduğunu elbette kanıtlamaz, ancak Mısır'la ilişkileri olduğuna kuşku yok." Bundan ne tür bir ilişki anlamamız gerektiğini sorabiliriz. [Meyer'in (1905) bu makalesi, bu Mısır adları sorununun ayrıntılarıyla tartışıldığı daha uzun bir makalenin (1906, 450-1) özetidir. Burdan, 'Pinchas' adlı iki insan olduğu anlaşılır: birisi Aaron'un torunu (*Exodus*, vi, 25 ve *Numbers*, xxv,7), diğeri ise Shiloh'taki bir rahip (I *Samuel*, i, 3) ve her ikisi de Levite kabilesindendir. Shiloh, Ahit Sandığı'nın Kudüs'e taşınmadan önce bulunduğu yerdir. (Bkz. *Josuha*, xviii, 1.)]

Eğer bundan daha fazlası yapılamayacaksa, bu incelemeyi kamuoyuna neden sunduğum sorulabilir. Bunu yapma gerekçemin de ipuçlarından öte geçemeyeceğini söylemek durumunda olduğum için üzgünüm. Çünkü burada ortaya koyduğum iki savı irdelediğimiz ve Musa'nın Mısırlı bir aristokrat olduğu hipotezini ciddiye aldığımız taktirde çok ilginç, geniş kapsamlı bakış açıları ortaya çıkacaktır. Pek de uzak olmayan bazı varsayımların yardımıyla, Musa'nın attığı kuraldışı adıma yol açan güdüleri anlayabileceğimize ve bununla yakından ilişkili olarak Yahudi halkına getirdiği yasaların ve dinin bazı tipik özelliklerinin ve özgünlüklerin olası temelini kavrayabileceğimize; hatta genelde tektanrılı dinlerin kökeni konusunda önemli sonuçlara varabileceğimize inanıyorum. Ancak bu tür ağırlıklı sonuçlar sadece psikanalitik olasılıklar üzerine oturtulamaz. İlk tarihsel dayanak olarak Musa'nın Mısırlı olduğu kabul edilse bile, ortaya çıkan çok sayıda olasılığı, hayal gücünün ürünü ve gerçeklikten uzak oldukları eleştirisine karşı savunmak için en azından ikinci bir sağlam temele ihtiyaç duyulacaktır. Musa'nın yaşamına ve Mısır'dan Hicretine ilişkin nesnel bulgular bu ihtiyacı karşılayabilirdi. Ama bu söz konusu değil; dolayısıyla Musa'nın Mısırlı olduğunun anlaşılmasının düşündürdüğü diğer çıkarsamalardan söz etmemek daha doğru olacaktır.

II

MUSA MISIRLI OLSAYDI...

Bu dergide yayımlanan önceki denemede[1] Yahudi halkının kurtarıcısı ve kanun koyucusu olan Musa'nın bir Yahudi değil, Mısırlı olduğu hipotezini destekleyen yeni bir sav ortaya koymaya çalışmıştım. Adının Mısır dilinden türetildiği uzun zamandır biliniyordu, ancak buna gereken önem verilmiyordu. Benim katkım, Musa'yla ilgili açıkta bırakılma mitinin yorumunun, onun bir Mısırlı olduğu ve bir halkın ihtiyaçları temelinde Yahudi'ye dönüştürüldüğü sonucuna yol açmasıydı. Yazının sonunda, Musa'nın bir Mısırlı olması hipotezinin önemli ve geniş kapsamlı çıkarsamalara yol açtığını, ancak sadece psikolojik ihtimallere dayanmaları ve nesnel kanıttan yoksun olmaları nedeniyle bu çıkarsamaları kamuoyu önünde tartışmaya hazır olmadığımı söylemiştim. Bu yolla ulaşılan görüşlerin ağırlığı ne kadar fazlaysa, kişi de çevresindeki dünyanın eleştirel saldırılarına karşı sağlam bir temel bulmadan —toprak ayaklı bronz bir heykel gibi— bunları açıklama konusunda o kadar çok dikkatli olma ihtiyacı duyacaktır. En baştan çıkarıcı ihtimal bile hataya karşı bir koruma değildir; parçalı bir bulmacanın parçaları gibi, bir problemin bütün parçaları birbirine tam bir uygunluk gösterse bile, muhtemel olanın her zaman gerçek olmadığı, gerçek olanın ise her zaman muhtemel olmadığı düşünülmelidir. Son olarak, tezlerinin gerçeklikten ne kadar uzak olabileceğini dikkate almaksızın dehalarını sergilemekten haz

[1] *Imago*, 23 (1937). [Bir önceki deneme.]

duyan ortaçağ skolastlarıyla ve Talmudistlerle aynı kefeye konmak pek de cazip değil.

Eskisi kadar ağırlıklı duyduğum bu tereddütlere rağmen, yaşadığım çatışmanın sonucunda önceki denemenin devamını yazmaya karar verdim. Ama bu da hikayenin tamamı olmadığı gibi, tüm hikayenin en önemli kısmı da değil.

(İ)

Musa bir Mısırlı olsaydı: bu hipotezden elde ettiğimiz ilk şey, çözümü zor yeni bir bilmecedir. Bir kabile[1] büyük bir işe kalkıştığı zaman, üyelerinden birisinin liderlik konumuna yükselmesi veya lider seçilmesi doğaldır. Ama aristokratik bir Mısırlıyı —belki de bir prensi, ya da yüksek rütbeli bir rahibi— geri bir uygarlık düzeyine sahip göçmen yabancıların başına geçip onlarla birlikte ülkesini terk etmeye zorlayan şeyi tahmin etmek kolay değil. Mısırlıların yabancı uluslara yönelik bilinen aşağılaması, böyle bir girişimi özellikle zorlaştırıyor. Gerçekten de Musa adının Mısır dilinden türetildiğini gören ve ona Mısırlıların olanca bilgeliğini atfeden tarihçilerin bile Musa'nın bir Mısırlı olabileceği yolundaki açık ihtimali kabul etmeye gönülsüz olmalarının nedeninin de işte bu olduğuna inanabilirim.

İlk zorluğu bir diğeri izler. Musa'nın sadece Mısır'a yerleşen Yahudilerin politik lideri olmakla kalmadığını, kanun koyucusu ve eğitimcisi olduğunu, onları bugün Musa dini olarak bilinen yeni bir dinin hizmetine zorladığını unutmamak gerek. Ama bir adamın tek başına yeni bir din yaratması bu kadar kolay mıdır? Birisi bir başka insanın dinini değiştirmek istediği zaman en doğalı onu kendi dinine döndürmesi değil midir? Mısır'daki Yahudi halkın elbette şu veya bu tür bir dini vardı; ve

[1] Mısır'dan Hicrette kaç kişi bulunduğu konusunda hiçbir fikrimiz yok.

eğer onlara yeni bir din veren Musa bir Mısırlıydıysa, bu yeni dinin de Mısır dini olduğu çıkarsaması bir yana atılamaz.

Bu olasılığın yolunda duran bir şey vardır: Musa'ya atfedilen Yahudi dini ile, Mısır dini arasında çok keskin bir tezat söz konusudur. İlki genel anlamda katı bir tektanrıcılıktır: tek bir Tanrı vardır, tek, her şeye kadir, erişilemez tanrı odur; görünüşü insan gözünün dayanabileceğinden öte bir şeydir, tasviri yapılamaz, adı bile anılamaz. Mısır dininde ise saygınlığı ve kökeni değişen sayılamayacak kadar çok tanrı vardır: gökyüzü ve dünya, güneş, ay gibi büyük doğa güçlerinin birkaç cisimleşmiş hali, Ma'at (doğruluk veya adalet) gibi bir soyutlama, ya da cücemsi Bes gibi bir karikatür; ama bunların çoğu, ülkenin çeşitli eyaletlere bölündüğü dönemden kaynaklanan ve sanki eski totem hayvanlarından evrim tamamlanmamış gibi hayvan şeklinde olan, aralarında keskin bir ayrım bulunmayan ve işlevleri hemen hemen aynı olan yerel tanrılardır. Bu tanrılar için söylenen ilahiler hepsi için hemen hemen aynı şeyi söyler ve kafamızı karıştıracak bir tarzda birini diğeriyle özdeşleştirir. Tanrı isimleri birbiriyle birleştirilir, böylece birisi diğerinin sıfatına indirgenebilir. Örneğin "Yeni Krallığın" altın çağında Teb kentinin baş tanrısına Amen-Re' deniyordu; bu birleşik ismin ilk kısmı kentin koç başlı tanrısına karşılık gelirken, Re' kelimesi, On [Heliopolis] kentinin şahin başlı tanrısının adıdır. Büyü ve törenler, tılsımlar ve muskalar, Mısırlıların gündelik yaşamına olduğu kadar bu tanrılara hizmette de ağır basar.

Bu farklardan bazıları, katı bir tektanrıcılık ile kısıtlamasız çoktanrıcılık arasındaki temel tezattan kolayca kaynaklanabilir. Diğerlerinin, ruhsal ve entelektüel düzlemdeki bir farkın sonucu olduğu açıktır, çünkü bu dinlerden birisinin ilkel [gelişim] evresine çok yakın olmasına karşılık diğeri yüceltilmiş soyutlama düzeyine çıkmıştır. Bazen, Musa dini ile Mısır dinleri arasındaki tezatın, amaçlı ve kasıtlı olduğu izlenimi bu iki etkenden kaynaklanabilir: örneğin birisinde büyücülüğün en ağır cezalara

çarptırılmasına rağmen diğerinde çeşitlenerek çoğalmasında; ya da Mısırlıların kilden, taştan ve metalden tanrı heykelleri yapmaya yönelik doyumsuz bir iştah geliştirmelerine (ki bugünkü müzelerimiz bu iştaha çok şey borçludur) karşılık, Musa dininde yaşayan veya kurgusal herhangi bir yaratığın tasvirini [resmini, heykelini] yapma konusunda katı bir yasağın konmasında olduğu gibi.

Ama iki din arasında, yukarıdaki açıklamanın açıklık kazandırmadığı bir başka tezat daha vardır. Antik çağda başka hiç bir halk, ölümü inkar etmek, ya da öteki dünyada kendi yaşamlarını mümkün kılmak için o kadar [Mısırlılar kadar] çok çaba harcamamıştır. Buna uygun olarak öteki dünyanın hükümranı, yani ölüm tanrısı Osiris, Mısır tanrıları arasında en popüler ve tartışmasız olanıdır. Öte yandan eski Yahudi dini ölümsüzlüğü tamamen reddetmiştir; ölümden sonra varoluşun devam edebileceği düşüncesine kesinlikle yer verilmemiş, bundan söz edilmemiştir. Bu çok daha ilginçtir, çünkü sonraki deneyimlerin de gösterdiği gibi ölümden sonraki yaşama olan inanç, tektanrılı dinlerle kusursuz bir uyum göstermektedir.

Musa'nın bir Mısırlı olduğu hipotezinin, çeşitli açılardan verimli ve aydınlatıcı sonuçlar vermesini umuyorduk. Ama iki dinin farklı, hatta çelişik yapılara sahip olduğunu görmemiz, bu hipotezden çıkardığımız ilk sonucu —Yahudilere kabul ettirdiği dinin kendi Mısır dini olduğu görüşünü— çürütmüştür.

(2)

Mısır dini tarihinde, ancak son zamanlarda anlaşılıp takdir edilebilen önemli bir olay başka bir olasılığı gündeme getirir. Musa'nın Yahudi halkına kazandırdığı din, kendi dini de olabilir, yani *o andaki* geçerli Mısır dini olmasa da, Mısır dinlerinden *birisi* olabilir.

Mısır'ın ilk kez bir dünya gücü olduğu On Sekizinci Hanedanlığın ihtişamlı günlerinde MÖ. 1375 dolaylarında genç bir Firavun iktidara gelir. Başlangıçta o da babası gibi Amenophis (IV) olarak çağrılır, ancak daha sonra kendi adını değiştirir; üstelik değiştirdiği tek şey adı değildir. Bu kral, Mısırlı tebaasına yeni bir dini kabul ettirmeye çalışır; bu, binlerce yıllık geleneklerine ve bilinen bütün yaşam alışkanlıklarına ters düşen bir dindir. Katı bir tektanrıcılıktır, bildiğimiz kadarıyla dünya tarihindeki bu türden ilk girişimdir; tek tanrı inancıyla birlikte, o güne kadar eski dünyaya yabancı olan ve ondan sonra da uzun süre yabancı kalan bir dini hoşgörüsüzlüğün doğuşu kaçınılmaz olur. Ama Amenophis'in iktidarı sadece on yedi yıl sürer. MÖ. 1358'de ölümünden hemen sonra yeni din ortadan kaldırılır ve aykırı [heretik] krala ait her şey yasaklanır. Onun hakkındaki bilgi kırıntıları, inşa ederek tanrısına adadığı yeni kraliyet kentinin kalıntılarından ve kent yakınlarındaki kaya mezarlardaki yazıtlardan elde edilmiştir. Bu önemli, gerçekten de eşsiz şahsiyet konusunda öğrenebileceğimiz her şey büyük bir ilgiye layıktır.[1]

Her yeniliğin, önceki bir şeyde öncülleri ve önkoşulları olması gerekir. Mısır tektanrıcılığının kökeni belli bir kesinlikle biraz daha eskiye götürülebilir.[2] Dikkate değer bir süredir, On'daki (Heliopolis) güneş tapınağının rahipleri arasında evrensel bir tanrı fikri geliştirme ve bu tanrının ahlaki yanını vurgulama yönünde çabalar söz konusudur. Doğruluk, düzen ve adalet tanrıçası Ma'at, güneş tanrısı Re'nin kızıdır. Reformcunun babası olan Amenophis III iktidarı döneminde güneş tanrısına tapınma zaten yeni bir ağırlık kazanmıştır (belki de çok güçlenen Tebli Amun'a karşı). Güneş tanrısının çok eski bir adı

[1] Breasted [1906, 356] onun için "insanlık tarihinin ilk bireyi" diyor.

[2] Aşağıdaki açıklama temel olarak Breasted (1906 ve 1934) tarafından verilen açıklamalara ve *Cambridge Ancient History*'nin II. cildindeki [1924] ilgili bölümlere dayanmaktadır.

(Aten veya Atum) tekrar ağırlık kazanır; ve genç kral bu Aten dininde hazır bir hareket bulur, ilk düşünen olmasa da bunun sadık bir taraftarı olur.

O dönemde Mısır'daki siyasi koşullar Mısır dininde kalıcı bir etki yapmaya başlar. Büyük fatih Tuthmosis III'ün askeri çabaları sonucunda Mısır bir dünya gücüne dönüşür: imparatorluk artık güneyde Nubia'yı, kuzeyde Filistin'i, Suriye'yi ve Mezopotamya'nın bir kısmını topraklarına katmıştır. Bu emperyalizm dine evrenselcilik ve tektanrıcılık olarak yansır. Firavunun sorumlulukları artık Mısır'ın yanı sıra Nubia ve Suriye'yi de içine aldığı için, tanrının da ulusal sınırlarını aşması ve tıpkı Firavunun Mısırlılar için bilinen dünyanın tek ve mutlak hükümdarı olması gibi, bu tanrının da aynı ölçüde yayılması gerekmiştir. Ayrıca, imparatorluk sınırlarının genişlemesiyle, Mısır'ın yabancı etkilere daha açık olması doğaldır; kraliyet eşlerinden bazıları Asyalı prenseslerdir[1] ve Suriye'den dolaysız tektanrıcılık özendirmeleri söz konusu olabilir.

Amenophis, On güneş kültüne bağlılığını hiçbir zaman inkar etmez. Kaya mezarlarda bu güne dek gelen ve belki de onun tarafından yazılan Aten İlahilerinde, Mısır içinde ve dışında bütün canlıların yaratıcısı ve koruyucusu olarak güneşi över; ve bunu da yüzyıllarca sonra Yahudi tanrısı Yehova onuruna yazılan mezmurlarda görülen bir tutkuyla yapar. Ama güneş ışığının etkilerinin bilimsel keşfi konusundaki bu şaşırtıcı tahminle yetinmez. Bir adım daha ileri gittiğine kuşku yok: güneşe maddi bir nesne olarak değil, enerjisi ışınlar halinde açığa çıkan ilahi bir varlığın sembolü olarak tapar.[2]

---

[1] Bu, Amenophis'in sevgili karısı Nefertiti için bile doğru olabilir.

[2] "Ama yeni devlet dininin Heliopolitan kökeni ne kadar açık olursa olsun, bu sadece güneşe tapınma değildir; 'tanrı' (*nuter*) kelimesi yerine Aton kelimesi kullanılır ve tanrı, nesnel güneşten açıkça ayırdedilir." Breasted, 1906, 360. "Kralın kutsallaştırdığı şeyin, güneşin dünyayı etkileme gücü olduğu açıktır." Breasted, 1934, 279. Erman (1905, 66) da benzer bir yargıya varır: "Bunlar... tapılan şeyin kutsal bedenin kendisini

(Devamı var...)

Ne var ki kralı, zaten ondan önce varolan bir Aten dininin taraftarı veya savunucusu olarak değerlendirmemiz ona haksızlık olmayacaktır. Etkinliği çok daha enerjik bir müdahaledir. O, evrensel bir tanrı doktrinini ilk kez tektanrıcılığa dönüştüren yeni bir şey —dışlayıcılık etkenini— getirmiştir. İlahilerinden birisinde açıkça şöyle der: "Ey tek Tanrı, senin yanında bir başka tanrı yok.!"[1] Yeni doktrini değerlendirirken *pozitif* içeriğine ilişkin bir bilginin yeterli olmadığını unutmamak gerekir: *negatif* yanı da —reddettiklerine ilişkin bir bilgi de— aynı ölçüde önemlidir. Yeni dinin tek hamlede tamamlandığını ve Zeus'un kafasından çıkan Atina gibi bir anda yaşama tam donanımlı geldiğini varsaymak da hata olacaktır. Eldeki bütün bulgular, Amenophis iktidarı döneminde bu dinin yavaş yavaş netleştiğini, tutarlılık, katılık ve hoşgörüsüzlük kazandığını göstermektedir. Bu gelişme, Amun rahipleri arasında kralın reformuna karşı yükselen şiddetli muhalefetin etkisi altında gerçekleşmiş olabilir. Amenophis iktidarının altıncı yılında bu düşmanlık öylesine artmıştır ki kral, tanrı Amun adını da içeren kendi adını değiştirmiştir. "Amenophis" yerine artık kendini "Akhenaten"[2] olarak adlandırmıştır. Ama nefret edilen tanrının adını sadece kendi adından çıkarmakla kalmaz: bütün yazıtlardan siler, hatta babası Amenophis III'ün adının geçtiği yerlerde bile. Adını Akhenaten olarak değiştirdikten hemen sonra Amun egemenliğindeki Teb kentini terkeder ve nehrin aşağı tarafında yeni bir kraliyet başkenti kurarak adını Akhetaten (Aten'in ufku) koyar. Yıkıntıları bugün Tell el'Amarna[3] olarak bilinmektedir.

---

değil, bunda kendini gösteren varlık olduğunu olabildiğince soyut terimlerle dile getiren kelimelerdir."

[1] Breasted, 1906.

[2] Burada adın İngilizce telaffuzunu benimsedim ("Akhenaton" da denebilir). Kralın yeni adı öncekiyle yaklaşık olarak aynı anlama gelir: "Tanrı hoşnut." Almanca "Gotthold" ["tanrı iyidir"] ve "Gottfried" ["tanrı hoşnut"] ifadeleriyle karşılaştırın.

[3] Mısır krallarının Asya'daki dostlarına ve hizmetçilerine yazdığı büyük bir tarihsel önemi olan mektuplar orada 1887 yılında keşfedilir.

Katı bir şekilde cezalandırılan sadece Amun olmaz. Kraliyetin tümündeki tapınaklar kapatılır, ibadet yasaklanır, tapınak mallarına el konur. Gerçekten de kral tutkusunda o kadar ileri gider ki çoğul geçtiği yerlerde "tanrı" adının silinmesi için eski anıtlar tek tek incelenir.[1] Dolayısıyla Akhenaten'in aldığı bu önlemlerin, baskı altına alınan rahiplerde ve doyumsuz sıradan insanlarda fanatik bir kincilik yaratması ve kralın ölümünden sonra bu kinin açığa vurulması şaşırtıcı değildir. Aten dini popülerite kazanmaz; muhtemelen kralın dar çevresiyle sınırlı kalır. Akhenaten'in sonu bulanıklığını koruyor. Ailesinden kısa ömürlü, karanlık birkaç varis çıktığını duyarız. Eniştesi Tu'ankhaten, Teb'e dönmeye ve adındaki tanrı Aten adının yerine Atumn adını almaya zorlanır. Bunu, MÖ. 1350 yılında general Haremhab düzeni tekrar kuruncaya kadar süren bir anarşi dönemi izler. Görkemli On Sekizinci Hanedanlık son bulmuş, Nubia ve Asya fetihleri kaybedilmiştir. Bu kasvetli ara dönemde eski Mısır dinleri tekrar kurulur. Aten dini terk edilir, Akhenaten'in kraliyet kenti yıkılıp yağmalanır, adı bir suçlu gibi yasaklanır.

Aten dininin negatif özelliklerinden birkaçını belli bir amaçla vurgulamak istiyorum. Her şeyden önce mitlerle, büyüyle, büyücülükle ilgili her şey yasaklanır.[2] İkincisi, güneş tanrısına tapınma, artık geçmişteki gibi küçük bir piramit ve şahinle[3] değil, ışın saçan ve insan eliyle sonlanan yuvarlak bir diskle temsil edilir; ki bu da neredeyse sıradan gözükür. Amarna dönemi sanatındaki olanca zenginliğe, savurganlığa rağmen güneş tanrısının başkaca bir temsili —Aten'in kişisel

[1] Breasted, 1906, 363.

[2] Weigall (1922, 120-1), insanların sayısız büyücülük formülüyle kendilerini korumaya çalıştıkları bir cehennemi tanımadığını söylüyor: "Akhnaton bütün bu formülleri ateşe attı. Cinler, şeytanlar, canavarlar, ruhlar, yarı tanrılar, iblisler, hatta Osiris'in kendisi bile yakılıp kül edildi."

[3] [Bu, "bir piramit veya şahin" olmalı. Kar. Breasted, 1934, 278.]

putu— bulunmaz; bundan sonra da bulunamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.[1] Son olarak, ölüm tanrısı Osiris ve ölüler krallığı konusunda tam bir suskunluk söz konusudur. Ne ilahilerde, ne de mezar yazılarında Mısırlıların yüreklerinde nelerin olup bittiği konusunda hiç bir bilgi yok. Popüler dinle arasındaki tezat bundan daha açık gösterilemezdi.[2]

(3)

Vardığım sonucu şimdi ortaya koymak isterim: eğer Musa bir Mısırlıydıysa ve kendi dinini Yahudilere kabul ettirdiyse bu, Akhenaten'in Aten dini olmalıdır.

Az önce Yahudi diniyle popüler Mısır dinini karşılaştırmış ve aralarındaki karşıtlığı göstermiştim. Şimdi de başlangıçtaki özdeşliklerini kanıtlama beklentisiyle Yahudi ve Aten dinlerini karşılaştırmam gerekiyor. Bunun kolay olmadığının farkındayım. Amun rahiplerinin kinciliği yüzünden, Aten dini konusunda çok az şey öğrenebilecek durumdayız. Biz sadece sekiz yüz yıl sonraki hicret sonrası çağlarda Yahudi rahipleri tarafından belirlendiği haliyle Musa dinini nihai şekliyle biliyoruz. Bu elverişsiz duruma rağmen hipotezimizi destekleyen az sayıda bulgu elde edebilirsek, bunlara büyük bir değer biçeceğiz.

Elimizde bir iman ikrarı, bir bildiri olsaydı, Musa dininin Aten dininden başka bir şey olmadığı tezimizi kanıtlamanın kestirme bir yolunu bulmuş olurduk. Ama korkarım bu yol tıkalı. İyi bilindiği üzere Yahudi iman ikrarı şu şekildedir:

---

[1] "Akhnaton Aton'un putunun yapılmasına izin vermemiştir. Kral, Gerçek Tanrının şekli olmadığını söylemiş ve bu fikrini yaşamının sonuna kadar savunmuştur." (Weigall, 1922, 103.)

[2] "Osiris'ten ve krallığından hiç söz edilmiyordu." (Erman, 1905, 70.) "Osiris tamamen göz ardı edilmiştir. Ikhanton yazıtlarında veya Amarna'daki mezarların hiç birisinde hiç söz edilmemiştir." (Breasted, 1934, 291.)

"*Schema Jisroel Adonai Elohenu Adonai Echod.*"[1] Mısırlı Aten (veya Atum) adının, İbranice *Adonai* [efendi, tanrı] kelimesiyle ve Suriye tanrısı Adonis adıyla benzerlik göstermesi bir rastlantı değil de, konuşma ve anlam arasındaki tarih öncesi bir yakınlıktan kaynaklanan bir şeyse, Yahudi formülü şöyle çevrilebilir: "Duy ey İsrail: tanrımız Aten (*Adonai*) tek tanrıdır." Ne yazık ki bu soruya cevap verecek donanımdan yoksunum ve konuya ilişkin literatürde bu konuda pek bir şey bulamadım.[2] Ama her şey dikkate alınınca bu işleri bizim için çok fazla kolaylaştırır. Şöyle veya böyle, tanrının adıyla ilgili sorunlara tekrar dönmemiz gerekecek.

İki din arasındaki benzerlikler kadar farklılıklar da kolayca ayırdedilebilir, ancak bu konuyu pek aydınlatmaz. Her ikisi de katı bir tektanrıcılık biçimindedir; ortak yanlarını bu temel özelliğe bağlamaya *baştan* eğilimli olacağız. Bazı açılardan Yahudi tektanrıcılığı Mısır'dakinden çok daha katıdır: örneğin her türlü tasvirin yasaklanmasında olduğu gibi. En temel fark (tanrıların adlarının dışında), Mısır dininde hâlâ destek bulan güneşe tapmanın, Yahudi dininde olmamasıdır. Popüler Mısır diniyle karşılaştırma yaparken, temel karşıtlığın dışında iki din arasındaki farkta *kasıtlı* karşıtlığın belli bir rol oynadığı izlenimi edinmiştik. Şimdi karşılaştırmada Yahudi dini yerine bildiğimiz kadarıyla Akhenaten tarafından popüler dine yönelik açık düşmanlıkla geliştirilen Aten dinini koyacak olursak, bu izlenim daha bir geçerlilik kazanacaktır. Öteki dünya veya ölümden sonra yaşam doktrininin, en katı tektanrıcılıkla uyum içinde olmasına rağmen, Yahudi dininde öteki dünyaya veya ölümden

[1] ["Duy ey İsrail: Efendimiz Tanrımız tek Efendidir." (*Deuteronomy*, vi, 4).]

[2] Sadece Weigall'de (1922, 12 ve 19) birkaç pasaj bulabildim: "tanrı Atum, Ra'nın batan güneş olma özelliği belki de Kuzey Suriye'de yaygın olarak tapılan Aton'la aynı kökene sahiptir" ve "dolayısıyla yanındakilerle birlikte yabancı kraliçe Teb'den çok Heliopolis'e daha çok sempati duymuş olabilir." [Weigall'in Atum ile Aten arasında varsaydığı ilişki Mısır bilimciler tarafından genelde kabul edilmemiştir.]

sonra yaşama yer verilmemesi bizi haklı olarak şaşırtır. Ama Yahudi dininden Aten dinine dönüp de bu reddin oradan alındığını varsaydığımız an bu şaşkınlık da ortadan kalkar, çünkü Akhenaten, ölüler tanrısı Orisis'in belki de yukarı dünyadaki diğer bütün tanrılardan daha ağırlıklı bir rol oynadığı popüler dinle mücadele etmek zorundaydı. Bu önemli noktada Yahudi ve Aten dinleri arasındaki benzerlik, tezimizi destekleyen ilk güçlü savdır. Tek argümanın bu olmadığını göreceğiz.

Musa Yahudilere yeni bir din kabul ettirmekle kalmamıştır; sünnet geleneğini getirdiği de aynı kesinlikle söylenebilir. Pek dikkate alınmayan bu gerçek, sorunumuz açısından belirleyici bir öneme sahiptir. Eski Ahit açıklamasının bununla birden çok noktada çeliştiği doğrudur. İncil bir yandan sünneti tanrı ile İbrahim arasındaki bir anlaşmanın işareti olarak ataerkil döneme bağlarken, öte yandan da oldukça bulanık bir pasajda kutsal[1] olan bir geleneği ihmal ettiği için tanrının Musa'ya nasıl kızdığını ve onu öldürmeye çalıştığını, ama Midianite kabilesinden olan karısının bu işlemi çabucak yaparak kocasını tanrının gazabından nasıl koruduğunu anlatır.[2] Ne var ki bunlar, bizi konudan uzaklaştırmaması gereken çarpıtmalardır; daha sonra bu çarpıtmaların nedenini keşfedeceğiz. Yahudilerin sünnet geleneğini nereden aldığı sorusunun tek bir cevabı vardır: Mısır'dan. "Tarihin babası" olan Herodotus, sünnet geleneğinin Mısır'da uzun zaman önce bir gelenek olduğunu söyler[3] ve mumyalardaki bulgular ve mezar duvarlarındaki resimler de bunu doğrular. Bilindiği kadarıyla Doğu Akdeniz'deki başka hiçbir halk bu geleneği uygulamamıştır; Samilerin, Babillerin ve Sümerlerin sünnetsiz olduğu rahatlıkla varsayılabilir. Eski Ahit öyküsü de Canaan[4] halkının sünnetsiz olduğunu söyler;

---

[1] "*Heilig.*" (Krş. sf. 367.)

[2] [*Genesis*, xvii, 9 ve *Exodus*, iv, 24. Olayın sf. 284'teki açıklamasıyla karşılaştırın.]

[3] [Herodotus, *History*, Cilt II, Bölüm 104.]

[4] [Bugünkü "Vaadedilen Ülke," S.B.]

Yakup'un kızıyla Shechem prensinin macerası için bu gerekli bir önkoşuldur.[1] Yahudilerin sünnet geleneğini Musa'nın dini öğretileriyle ilişkili olarak değil de Mısır'daki geçici ikâmetleri sırasında başka bir yoldan kazandıkları olasılığı temelden yoksun bir sav olarak reddedilebilir. Sünnetin Mısır'da evrensel anlamda popüler bir gelenek olduğunu kesin kabul ederek, bir an için Musa'nın bir Yahudi olduğu ve halkını Mısır'daki esaretten kurtararak başka bir ülkede bağımsız ve öz-bilinçli bir ulusal varoluş geliştirmelerine önderlik ettiği (ki gerçekten yaptığı da budur) yolundaki sıradan hipotezi benimseyelim. Bu durumda, tersine yönelerek halkını esaret ülkesine yabancılaştırmak ve "Mısır'ın et çömleklerine" duydukları özlemi yenmeleri için çalışmak yerine onları bir ölçüde Mısırlı yapan ve Mısır'a ilişkin anılarını sürekli canlı tutan bu can sıkıcı geleneği onlara empoze etmesinin ne gibi bir anlamı olabilir ki? Hayır, başlangıç noktası yaptığımız olgu ve buna eklediğimiz hipotez birbirine öylesine ters düşer ki, şu sonuca varacak cesareti bulabiliriz: eğer Musa Yahudilere sadece yeni bir din değil, sünnet emrini de verdiyse, o bir Yahudi değil, bir Mısırlıdır; bu durumda Musa dini muhtemelen Mısır dinidir ve popüler dine ters düşmesi açısından, daha sonra Yahudi dininin bazı önemli yanlarıyla benzerlik gösterdiği Aten dinidir.

Musa'nın Yahudi değil de Mısırlı olduğu hipotezimin, yeni bir bilmece yarattığını söylemiştim. Bir Yahudide kolayca anlaşılır gözüken yaşam biçimi, bir Mısırlıda anlaşılmaz bir yapıdadır. Ama Musa'yı Akhenaten dönemine koyar da onu Fira-

[1] [*Genesis* (Yaratılış), xxxiv.] Eski Ahit geleneğini bu kadar otokratik ve keyfi değerlendirmekle —uygun gördüğüm yerlerde görüşlerimi doğrulamak için başvurup, ters düştüğü yerlerde tereddütsüz reddetmekle— kendimi ciddi metodolojik eleştirilere maruz bıraktığımın ve savlarımın inandırıcılığını zayıflattığımın çok iyi farkındayım. Ama kasıtlı olarak çarpıtılma sonucu güvenirliğinin ciddi ölçüde zedelendiğini kesinlikle bildiğim bir malzemeyi de ancak bu şekilde ele alabilirim. Bu gizli güdüleri ele alırken bir ölçüde haklılık bulacağımı umuyorum. Şöyle veya böyle kesinlik mümkün değil; hem konuya ilişkin diğer her yazarın da aynı yöntemi benimsediği söylenebilir.

vunla ilişki içinde ele alacak olursak bilmece ortadan kalkar ve bütün sorularımıza cevap verecek bir ihtimal ortaya çıkar. Gelin, Musa'nın aristokratik ve önemli bir şahsiyet oluğu, mitin de söylediği gibi gerçekten de kraliyet ailesinin bir üyesi olduğu varsayımından yola çıkalım. Kuşkusuz büyük yeteneklerinin farkındadır, hırslı ve enerjiktir; bir gün halkının lideri, kraliyetin hükümranı olmayı hayal etmiş bile olabilir. Temel düşüncelerini kendine mal ettiği Firavuna yakın olduğu için yeni dinin inanan bir taraftarı olmuştur. Kral ölüp de [yeni dine] tepkiler su yüzüne çıkınca bütün umutlarının ve beklentilerinin suya düştüğünü görür; kendisi için değerli olan bütün inançlarından dönmediği sürece Mısır'ın ona sunacak hiçbir şeyi yoktur: ülkesini kaybetmiştir. Bu zor durumdan kuraldışı bir çıkış yolu bulur. Hayalci Akhenaten, halkını yabancılaştırmış ve imparatorluğu parçalamıştır. Enerjik yapısı nedeniyle, yeni bir kraliyet, Mısırlıların küçümsediği dine tapacak yeni bir halk bulma düşüncesi Musa'ya daha uygun gelir. Bu, kadere karşı gelmeye, Akhenaten felaketi nedeniyle kaybettiklerini iki yönden dengelemeye yönelik kahramanca bir girişimdir. Belki de o dönemde bazı Sami kabilelerinin (belki de Hyksos döneminde) yerleştiği uç eyaletlerden birisinde (*Goshen*) validir.[1] Onlarla anlaşır, başlarına geçer ve "bilek gücüyle" Hicreti gerçekleştirir. [*Exodus*, xiii, 3, 14 ve 16.] Eski Ahit rivayetinin tersine biz, bu Hicretin çatışmasız ve takipsiz gerçekleştiğini varsayabiliriz. Musa'nın otoritesi bunu mümkün kılmıştır ve o dönemde buna engel olabilecek merkezi bir idare yoktur.

---

[1] Musa'nın yüksek rütbeli bir görevli olması, Yahudilerin önderliğini üstlenmesini anlamayı kolaylaştırır; buna karşılık bir rahip olması durumunda, yeni bir dinin kurucusu olarak ortaya çıkması doğaldır. Her iki durumda da eski mesleğine devam edecektir. Kraliyet sarayının prensi kolayca her ikisi de —hem bir eyalet valisi, hem de bir rahip— olabilir. Açığa bırakma mitini kabul eden, ancak Eski Ahit folkloru (rivayeti) dışındaki folklorlarla (rivayetlerle) ilişkisi var gibi gözüken Flavius Josephus'un (*Jewish Antiquities*'de) açıklamasında Mısırlı bir general olan Musa, Etyopya'da zaferle sonuçlanan bir savaşa katılır. [İng. çev., 1930, 289.]

Yaptığımız bu tasarıma göre Mısırdan hicret M. Ö. 1358 ila 1350 arasında —yani Akhenaten'in ölümünden sonra, Haremhab'ın devlet otoritesini tekrar sağlamasından önce— gerçekleşmiştir.[1] Göçün tek hedefi Canaan ülkesi olabilirdi. Mısır egemenliğinin çöküşünden sonra savaşçı Aramaeanlar bu bölgeyi istila ederek yakıp yıkmış, böylece becerikli bir halkın kendileri için yeni bir ülke kazanabileceğini göstermiştir. 1887'de yıkık Amarna kenti kalıntılarında bulunan mektuplarda bu savaşçılardan "Habiru" olarak söz edilir; bu isim, Amarna mektuplarında yer alamayacak olan sonraki Yahudi istilacılar (bilmediğimiz bir nedenle) için kullanılmıştır: "Herbew" [İbrani]. Ayrıca Canaan'da, Filistin'in Güneyinde, Mısır'dan ayrılmaya başlayan Yahudilerin en yakın akrabaları olan kabileler yaşamaktadır.

Hicret durumunda keşfettiğimiz güdüler bir bütün olarak sünnetin benimsenişi için de geçerlidir. İnsanların (hem ulusların hem de bireylerin) artık pek anlaşılmayan bu tarih öncesi uygulamaya yönelik tutumlarını hepimiz biliriz. Sünnet olmayanlar, buna çok tuhaf bir şey gözüyle bakar ve bundan biraz ürker, ama sünnet olanlar bununla gurur duyar. Bununla yüceldiklerine, deyiş yerindeyse asalet kazandıklarına inanır ve sünnetsizlere küçümsemeyle bakar, kirli olarak görürler. Bugün bile bir Türk "sünnetsiz köpek" diyerek bir Hıristiyan'la dalga geçecektir. Bir Mısırlı olarak kendisi de sünnetli olan Musa'nın bu tutumu paylaştığı varsayılabilir. Ülkesinden birlikte ayrıldığı Yahudiler, geride bıraktığı Mısırlıların yerine konan üstün birisi olarak ona hizmet edecektir. Hiç bir açıdan Yahudiler onlardan [Mısırlılardan] aşağı olmamalıdır. Eski Ahit'te de açıkça belir-

[1] Bu da hicreti, Meranptah yönetimindeki On Sekizinci Hanedanlık dönemine bağlayan tarihçilerin çoğunun varsaydığından bir asır öncesine taşır. Ya da biraz daha sonra gerçekleşmiş olabilir, çünkü resmi [Mısır] tarihi, ara dönemi Haremhab hükümranlığı dönemine katmaktadır. [Bugünkü çağdaş kaynaklar, Hicreti M.Ö. 1300 dolaylarına dayandırmaktadır, S.B.]

tildiği gibi, onları "kutsal bir ulus" yapmak ister[1] ve bu kutsamanın bir işareti olarak, onları en azından Mısırlıların eşiti yapan sünnet geleneğini getirir. Ve tıpkı Mısırlıların kendilerini diğer bütün yabancılardan ayrı tutmaları gibi, Yahudilerin de içlerine girdikleri yabancı halklardan böyle bir işaretle ayırdedilmesini memnuniyetle karşılar.[2]

Ama daha sonra Yahudi folkloru, çıkardığımız sonuç nedeniyle bir dezavantaja girmiş gibi davranmıştır. Sünnetin Musa tarafından empoze edilen bir Mısır geleneği olduğu kabul edilseydi bu, Musa'nın kendilerine getirdiği dinin de bir Mısır dini olduğunu kabul etmeleri anlamına gelecekti. Bu gerçeği inkar etmek için geçerli nedenleri vardı; dolayısıyla sünnet konusundaki gerçeğin de reddedilmesi gerekiyordu.

(4)

[1] [*Exodus*, xix, 6.]

[2] MÖ. 450 dolaylarında Mısır'ı ziyaret eden Herodotus, seyahat açıklamasında, Mısır halkının, sonraki Yahudilikte gözlediğimiz özelliklere şaşırtıcı bir benzerlik gösteren özelliklerini sayar: "Her açıdan diğer halklardan daha dindarlar, çeşitli gelenekleri diğerlerinden farklıdır. Örneğin temizlik gerekçesiyle sünneti ilk uygulayan onlardır. Ayrıca domuzdan tiksinirler; bu kuşkusuz Seth'in Horus'u kara bir domuz kılığında yaralamasından kaynaklanmaktadır. Son ve en ilginci de, ineklere büyük bir saygı duyarlar, kesinlikle inek kurban etmez, etini yemezler, çünkü bunun inek boynuzlu Isis'i kızdıracağına inanırlar. Bu nedenle hiçbir Mısırlı erkek veya kadın bir Yunanlıyı öpmez, bıçağını, şişini, kazanını kullanmaz, ya da bir Yunanlının bıçağıyla kesilmiş olması halinde başka türlü temiz olacak bir öküzün etini yemez... Temiz olmayan ve onlar kadar tanrılara yakın olmayan diğer insanlara karşı dar kafalı bir kibirle tepeden bakarlar." (Erman, 1905, 181.) [Bu, Erman'ın Herodotus'un II. Kitabının 36 ve 47. Bölümlerinden çıkardığı bir özettir.] Hindistan halkının yaşamında buna paralellik gösteren noktaları elbette göz ardı edemeyiz. Aklıma gelmişken, MS. on dokuzuncu yüzyılda yaşayan Yahudi şair Heine'a kendi dininden "Nil vadisinden yayılan bir veba, Eski Mısır'ın sağlıksız inançları" olarak yakınmasını kim önermiş olabilir ki? ["Hamburg'daki Yeni Yahudi Hastanesi" üzerine yazılan bir şiirden, *Zeitgedichte*, XI.]

Bu noktada hipotezimin bir itirazla karşılaşacağımı sanıyorum. Bu hipotez, Mısırlı Musa'yı Akhenaten dönemine koyuyor; Musa'nın, Yahudi halkını o dönemde ülkede ağır basan politik koşullardan kurtarmaya karar verdiğini ve gerçekte Mısır'da çökmüş olan Aten dinini koruduğu insanlara empoze ettiğini varsayıyor. Bu yorumları, maddi temeli olmayan aşırı bir pozitiflikle ortaya koyduğumun söylenmesini beklerim. Bu itirazın yersiz olduğunu sanıyorum. Giriş açıklamamda kuşku etkenini yeterince vurgulamıştım; deyiş yerindeyse bu etkeni parantez dışında bıraktığım için, bunu parantez *içindeki* her konuyla ilişkili olarak tekrarlamaktan kaçınabilirim.

Tartışmaya kendi eleştirel açıklamalarımla devam edebilirim. Hipotezimin çekirdeği —Yahudi tektanrıcılığının Mısır tarihindeki tektanrıcılık olayına bağımlılığı— çeşitli yazarlar tarafından düşünülmüş ve belirtilmiştir. Bu görüşlerden burada söz etmeyeceğim, çünkü hiç birisi bu etkinin nasıl gerçekleştiğini gösterememiştir. Bizim bakış açımızdan da bu etki Musa figürüyle bağlantılı kalsa da, tercih ettiğimiz bu olasılığa ek olarak diğer olasılıklardan da söz etmemiz gerekiyor. Resmi Aten dininin çöküşünün, Mısır'daki tektanrıcı akıma tam anlamıyla bir nokta koyduğu düşünülmemelidir. Başlangıç yeri olan On'daki rahipler, felaketten kurtulmuş ve Akhenaten'den sonraki kuşaklara da fikir eğilimlerini taşımış olabilirler. Dolayısıyla Akhenaten döneminde yaşamamış ve onun kişisel nüfuzundan etkilenmemiş bile olsa, On rahipliğinin bir taraftarı veya belki de bir üyesi olması halinde, Musa'nın hareketi yine inandırıcı olacaktır. Bu olasılık Hicret tarihini erteleyecek ve genelde benimsenen tarihe (on üçüncü yüzyıla) yaklaştıracaktır; ama bu olasılığın bunun dışında sunacak bir şeyi yok. Musa'nın güdülenimine ilişkin iç gözlemimiz kaybolacak ve ülkede hüküm süren anarşinin Hicreti kolaylaştırması geçerliliğini kaybedecektir. On Dokuzuncu Hanedanlığın sonraki kralları güçlü

bir rejim kurar. Ancak heretik kralın ölümünden hemen sonraki dönemde Hicret için elverişli dış ve iç koşullarda bir yakınsama olabilmiştir.

Yahudiler, Eski Ahit'ten ayrı olarak kendilerine ait zengin bir literatüre sahiptir; bu literatürde ilk önderleri ve dinlerinin kurucusu hakkında yüzyıllar boyunca gelişen ve çıkış noktasını hem aydınlatan, hem de bulandıran çok sayıda destan ve mit bulunmaktadır. Bu malzemenin içinde, Pentateuch'ta [Tevratın ilk beş kitabında] yer almayan güvenilir folklor kırıntıları olabilir. Bu mitlerden birisi, Musa denen adamın hırsının çocukluğunda bile nasıl dile geldiğini çok güzel açıklar. Bir keresinde Firavun onu kucağına alıp havaya kaldırınca üç yaşındaki oğlan kralın başındaki tacı kapıp kendi başına koyar. Bu şer alâmeti kralı uyarır, o da bu konuda bilge kişilere danışır.[1] Bir başka yerde, Etyopya'da General olarak kazandığı askeri zaferleri ve saraydaki bir grubun veya Firavunun kıskançlığından korktuğu için Mısır'dan nasıl kaçtığını anlatan öyküler vardır. Eski Ahit de Musa'ya inandırıcı bazı özellikler atfeder. İncil onu sinirli, kolay öfkelenen birisi olarak anlatır; örneğin Yahudi bir işçiye kötü davranan acımasız bir gözetimciyi öfkeyle öldürmesi, dinden dönen halka kızınca Tanrı Dağından [Sina; *Exodus*, ii, 11-12; xxxii, 19] getirdiği Kanun tabletlerini kırması gibi; hatta Tanrı bile sonunda sabırsızca bir işe kalkıştığı için onu cezalandırır, ama bunun ne olduğu söylenmez.[2] Bu tür bir kişilik özelliği, onun yüceltilmesine hizmet etmeyeceği için, tarihsel bir gerçekliğe karşılık geliyor olabilir. Yahudilerin ilk Tanrı tarifinde belirttikleri kişilik özelliklerinden bazıları —tanrıyı kıs-

[1] Bu anektod biraz farklı biçimiyle Josephus'un çalışmasında da yer almaktadır. [*Jewish Antiquities*, İng. Çev., 1930, 265.]

[2] [Aslında Musa'nın hayatının sonunda Vaat edilen Ülke'ye girmesine izin verilmemesine bir gönderme olması halinde (*Deuteronomy*, xxxiv, 4), bunun açıklaması, su çıkarmak için sadece seslenmek yerine asasıyla kayaya vurarak sabırsızlık göstermesidir (*Numbers*, xx, 11-12.]

kanç, katı ve acımasız olarak tanımlamaları— temelde Musa konusunda hatırlananlardan kaynaklanabilir; çünkü onları Mısır'dan çıkaran görünmez bir tanrı değil Musa denen adamdır.

Musa'ya atfedilen bir başka özellik özel bir ilgiyi hakkeder niteliktedir. Musa'nın "yavaş konuştuğu" söylenir: bir tür konuşma ketlemesi veya bozukluğu çekmiş olmalı. Dolayısıyla Firavunla olduğu söylenen ilişkilerinde kardeşi diye adlandırılan Aaron'un desteğine ihtiyaç duyar. [*Exodus*, iv, 10 ve 14.] Bu da tarihsel bir gerçek olabilir ve büyük insanın canlı bir tablosunun sunulmasına hoş bir katkıda bulunur. Ama bunun çok daha önemli bir başka anlamı olabilir. Bu, Musa'nın başka bir dili konuştuğu ve en azından ilişkilerinin başlangıcında bir tercümanın yardımı olmaksızın Sami ırkından gelen yeni Mısırlılarla [yani Yahudilerle] iletişim kuramadığı gerçeğini biraz çarpıtılmış haliyle çağrıştırabilir: ki bu da Musa'nın bir Mısırlı olduğu tezi için yeni bir doğrulamadır.

Ne var ki incelememiz böylece geçici bir sona ulaşmış olur, ya da öyle gözükür. Şu an için, kanıtlanmış olsun ya da olmasın, Musa'nın bir Mısırlı olduğu tezinden başkaca bir sonuç çıkaramayız. Hiçbir tarihçi, Eski Ahit'teki Musa öyküsünü ve Hicret'i eski inancı kendi amaçları için yeniden şekillendiren bir dindarın hayal gücünde yarattığı bir kurgudan öte bir şey olarak değerlendiremez. Bu inancın [folklorun] ilk biçimini bilmiyoruz; çarpıtma amaçlarını keşfetmek bizi memnun ederdi, ama tarihsel olaylara ilişkin bilgisizliğimiz bizi karanlıkta bırakıyor. Tasarımımızda, Eski Ahit'teki on felaket, Kızıl Deniz geçidi ve Sina Dağı'ndaki kutsal emirler gibi gösteri parçalarına yer olmaması bizi engellemez. Ama kendimizi bugünün serinkanlı tarih araştırmalarının bulgularıyla karşıtlık içinde bulursak bunu elbette ciddiye alırız.

İçlerinden Eduard Meyer'i (1906) temsilci olarak alabileceğimiz bu çağdaş tarihçiler belirleyici bir noktada Eski Ahit'teki öyküyü kabul ediyor. Onlar da daha sonra İsrail halkına dönü-

şen Yahudi kabilelerinin belli bir tarihte yeni bir dine geçtikleri kanısındalar. Ama onlara göre bu Mısır'da veya Sina Yarımadasındaki bir dağda değil, Filistin'in güney ucunda, Sina Yarımadasının doğu çıkışıyla Arabistan'ın batı sınırı arasında Meribah-Kadeş olarak bilinen, su kaynaklarının ve kuyularının zenginliğiyle ünlü bir vahada gerçekleşmiştir.[1] Orada belki de komşu Arap Midianite kabilelerinden etkilenerek tanrı Yehova'ya tapmaya başlamışlardır. Bu bölgedeki diğer kabileler de bu tanrıya inanmış olabilir.

Yehova'nın bir volkan tanrısı olduğu su götürmez. Çok iyi bilindiği gibi Mısır'da volkan yoktur ve Sina Yarımadasındaki dağlar hiçbir zaman volkanik olmamıştır; öte yandan Arabistan'ın batı sınırı boyunca son zamanlara kadar aktif kalan volkanlar vardır. Dolayısıyla bu dağlardan birisi Yehova'nın evi olarak kabul edilen Sina-Horeb olmalı.[2] Eduard Meyer'e göre Eski Ahit'teki öykü üzerinde yapılan onca değişikliğe rağmen, tanrının kişiliğinin özgün [ilk] tablosu yeniden tasarlanabilir: tanrı, gece işe koyulan ve gün ışığından kaçan esrarengiz, kana susamış bir iblistir.[3]

Bu dinin kuruluşunda Tanrı ile halk arasındaki aracıya Musa adı verilmiştir. Midianite rahibi Jethro'nun eniştesidir; hayvan sürüsünü güderken Tanrından çağrı alır. Ayrıca Jethro onu Kadeş' te ziyaret etmiş ve ona bazı öğütler vermiştir. [*Exodus*, iii, 1 ve xviii, 2-27.]

Eduard Meyer, Mısır'da ikâmet ve Mısırlıların yaşadığı felaket öyküsünde tarihsel bir doğruluk olduğundan kuşkulanma-

---

[1] [Tam yeri belirsiz gözüküyor, ama bugün Petra ile aynı enlemde bulunan, ancak oradan yetmiş beş km. kadar batıda kalan ve Negev olarak bilinen yer olabilir. Bu, Filistin'in kuzeyinde, Suriye'de bulunan ve II. Ramses'in Hititler karşısında büyük bir zafer kazandığı ünlü Kadeş ile karıştırılmamalıdır.]

[2] Eski Ahit'te birkaç yerde Yehova'nın Meribah-Kadeş'ten Sina'ya geldiği belirtilir. [Örn. *Numbers*, xx, 6-9. Sina ve Horeb, genellikle aynı dağın farklı adları olarak kabul edilir.]

[3] Meyer, 1906, 38 ve 58.

dığını söylese de, kabul ettiği bu olguyu nereye koyacağını ve nasıl kullanacağını bilmediği açıktır.)[1] Mısır olgusundan çıkardığı tek sonuç sünnet geleneğidir. Önceki savlarımızı doğrulayan iki önemli gösterge daha ekliyor: birincisi, Josuah'ın, "Mısır'ın azarından [yani aşağılamasından] kaçınmak" için halkına sünnet olmayı emretmesi [*Josuha,* v, 9] ve ikincisi, Herodotus'un "Phoenicianların (kuşkusuz Yahudilerin) ve Filistinli Suriyelilerin, bu geleneği Mısırlılardan öğrendiğini" söylemesi.[2] Ama Mısırlı Musa için söyleyecek pek bir şeyi yok: "Bildiğimiz Musa, Kadeşli rahiplerin atasıdır, yani genolojik mitten gelen, bir kültle ilişkili olarak ortaya çıkan, ama tarihsel [yani gerçek] bir şahsiyet olmayan bir figürdür. Dolayısıyla (inancın kökenini tarihsel gerçek olarak kabul edenlerin dışında) onu tarihsel bir şahsiyet olarak değerlendiren hiç kimse, ona bir içerik kazandırmayı, onu somut bir birey olarak göstermeyi, ya da yaptıklarını veya tarihsel rolünün ne olabileceğini anlatmayı başaramamıştır."[3]

Öte yandan Meyer, Musa ile Kadeş ve Midian arasındaki ilişkide ısrar etmekten hiç vazgeçmiyor: "Midian ve çöldeki kült merkezleriyle yakından ilişkili olan Musa figürü...")[4] ve: "Dolayısıyla bu Musa figürü, Kadeşle (Massah ve Meribah'lau[5] kopmaz bir biçimde ilişkilidir; Midianite rahibinin eniştesi olması da bunu destekler. Tersine [Mısır'dan] Hicret'le ilişkisi ve gençliğine ilişkin öykünün tümü tamamen talidir ve Musa'nın bağlı ve kesintisiz bir destansı öyküye yansıtılmasının bir sonucudur.")[6] Meyer ayrıca Musa'nın gençliği öyküsündeki temaların daha sonra tamamen atıldığını söylüyor: "Midian'daki Musa

[1] Meyer, 1906, 49.
[2] Meyer, 1906, 449. [Herodotus'un *History* adlı eserinden alıntı, Kitap II, Bölüm 104.]
[3] Meyer, 1906, 451 [dipnot].
[4] Meyer, 1906, 49.
[5] [Bunlar, Kadeş'teki kaynakların adı gibi gözüküyor. Bkz. *Exodus,* xvii, 7.]
[6] Meyer, 1906, 72.

artık bir Mısırlı ve Firavunun torunu değildir, Yehova'nın kendini gösterdiği bir çobandır. Felaketler [belalar] anlatılırken, etkili bir şekilde kullanmak mümkün olsa da, artık eski bağlantılardan söz edilmez, İsraillilerin [yeni doğmuş] oğlan çocuklarını öldürme emri [*Exodus*, i, 16 ve 22] tamamen unutulur. Hicrette ve Mısırlıların yıkımında Musa hiçbir rol oynamaz: adından bile söz edilmez. Çocukluğuna ilişkin mitteki kahramanca kişilik sonraki Musa'da kesinlikle bulunmaz; o sadece Tanrı'nın bir kuludur, Yehova tarafından doğa üstü güçlerle donatılan bir mucize yaratıcıdır.")[1]

Hadiste sağlık tanrısı olarak prinç bir yılan heykeli yaptığı söylenen Midian kabilesinden olan bu Kadeşli Musa'nın [*Numbers*, xxi, 9], bizim düşündüğümüz ve halkına her türlü büyü ve üfürükçülüğü en katı cezalarla yasaklayan bir dini kabul ettiren aristokratik Mısırlıdan oldukça farklı olduğu izleniminden kaçamayız. Belki de bizim Mısırlı Musa da Midianite Kabilesinden olan Musa'dan, en az evrensel tanrı Aten'in Tanrı dağındaki evindeki iblis Yehovadan farklı olması kadar farklıdır. Çağdaş tarihçilerin iddialarına bir parça olsun inanıyorsak, Musa'nın bir Mısırlı olduğu hipotezimizden eğirdiğimiz iplik bir kez daha kopar. Hem de bu kez görünürde onarılmayacak şekilde.

(5)

Burada da beklenmedik bir çıkış yolu kendini gösterir. Musa' da, Kadeşli rahibi aşan bir şahsiyet görme ve geleneğin onu yücelttiği görkemi doğrulama çabaları Eduard Meyer'den sonra bile ortadan kalkmamıştır. (Kar. Gressmann [1913] ve diğerleri.) 1922 yılında Ernst Sellin, ele aldığımız sorunu belirleyici ölçüde etkileyen bir keşif yapmıştır. Hosea Peygamberde (MÖ.

[1] Meyer, 1906, 47.

sekizinci yüzyılın ikinci yarısı), dinlerinin kurucusu Musa'nın asi, serkeş halkının başkaldırısıyla kötü bir son yaşadığını ve getirdiği dinin alaşağı edildiğini anlatan bir rivayetin şaşmaz izlerini bulmuştur. Ama bu rivayet Hosea ile sınırlı değildir; sonraki peygamberlerin çoğunda görülür; gerçekten de Sellin'e göre bu, sonraki bütün Mesih beklentilerinin temeli olur. Babil esaretinin sonunda Yahudi halkında, utanç verici bir şekilde katlettikleri adamın[1] ölüler ülkesinden dönüp pişmanlık duyan halkını sonsuz mutluluk ülkesine götüreceği umudu doğar. Bununla sonraki bir dinin kurucusunun kaderi arasındaki açık bağlantı bizi burada ilgilendirmiyor.[2]

Burada da Sellin'in peygamberlerin sözlerini doğru yorumlayıp yorumlamadığını belirleyebilecek bir konumda elbette değilim. Ama eğer haklıysa keşfettiği rivayetin tarihsel geçerliliği olduğunu düşünebiliriz, çünkü bu tür şeyler kolay uydurulmaz. Bunu yapmak için somut bir güdü söz konusu değildir; ama gerçekten bu tür bir uydurma olduğu taktirde, halkın bunu çabucak unutmaya çalışacağını anlamak kolaydır. Rivayetin (sözlü geleneğin) bütün ayrıntılarını kabul etmemiz gerekmez. Sellin'e göre Musa'ya Ürdün'ün doğusundaki Shittim'de saldırılmıştır. Ama bu bölgenin bizim için kabul edilemez olduğunu az sonra göreceğiz.

Sellin'den, Mısırlı Musa'nın Yahudiler tarafından katledildiği ve getirdiği dinin terk edildiği hipotezini ödünç alacağız. Bu, tarihsel araştırmaların özgün bulgularıyla çelişkiye düşmeksizin daha başka bağlantılar kurmamızı mümkün kılar. Ama bunun dışında otoritelerden bağımsızlığımızı koruyarak "kendi yolumuza gideceğiz." Başlangıç noktamız yine Mısır'dan Hicret olacak. Musa'yla birlikte çok sayıda insan ülkeyi terk etmiş olmalı; ancak hırslı, büyük idealleri olan bu adam, az

[1] [yani Musa'nın, S.B.]
[2] [Çarmıha gerilen İsa'yı kastediyor. S.B.]

sayıda insanı da pek ciddiye almamıştır. Göçmenler, Mısır'da epeyce kalabalıklaşacak kadar kalmış olabilir. Ama otoritelerin çoğunluğuna uyarak, daha sonra Yahudi halkını oluşturanların ancak küçük bir bölümünün Mısır'daki olayları yaşadığını varsaymamız pek de yanlış olmayacaktır. Başka bir deyişle Mısır'dan gelen kabile daha sonra, uzun bir süredir Mısır ile Canaan [Vaadedilen Ülke] arasında kalan topraklarda yaşayan diğer akraba kabilelere katılmıştır. İsrail halkını yaratan bu birleşme, bütün kabilelerde ortak olan yeni bir dinin, yani Yehova dininin benimsenmesinde kendini gösterir; bu, Eduard Meyer'e [1906, 60] göre Kadeş'teki Midianite kabilesinin etkisiyle gerçekleşen bir olaydır. Daha sonra bu halk, Canaan topraklarını istila edecek güce ulaşmıştır. Musa' nın ve dininin başına gelen felaketin Ürdün'ün doğusundaki bölgede baş gösterdiğini varsaymak olayların bu akışına uymaz; kötü son kabileler birleşmeden çok önce yaşanmış olmalı.

Yahudi halkının oluşumunda çok farklı unsurların bir araya geldiğine kuşku yok; ama bu kabileler arasında en büyü farkı yaratan şey, Mısır'daki ikâmet sırasında ve sonrasında olanları yaşayıp yaşamadıklarıdır. Bu noktayı dikkate alarak ulusun, iki bileşen parçanın birleşmesiyle ortaya çıktığını söyleyebiliriz; kısa bir politik birlik döneminden sonra halkın ikiye ayrılması —İsrail krallığı ve Judah krallığı— bu varsayımı destekler. Tarih, sonraki kaynaşmanın ortadan kalktığı, eski ayrılığın tekrar ortaya çıktığı bu tür tekrarlara çok yatkındır. Çok iyi bilindiği gibi bunun en etkileyici örneği, bir zamanlar Roma'ya bağlı olan Almanya ile bağımsız kalan Almanya arasındaki sınırı bin yılı aşkın bir aradan sonra tekrar ortaya çıkaran Reformudur. Yahudilerde eski durumu aslına sadık olarak tasarlamak mümkün değildir; bu çağlara ilişkin bilgimiz, yerleşik kabilelerin Kuzey Krallığında, Mısırdan dönen kabilelerin ise Güney Krallığında tekrar birleştiğini varsaymamızı mümkün kılmayacak kadar belirsizdir; ama burada da sonraki bir bölünme önceki

birleşmeyle ilgisiz olamaz. Belki de Mısır'dan dönenler diğerlerinden sayıca daha az, ama kültürel açıdan daha güçlüydü; dolayısıyla diğerlerinin yoksun olduğu bir geleneği de birlikte getirdikleri için halkın evriminde daha etkili bir rol oynamıştı.

Belki de birlikte getirdikleri şey gelenekten daha somut bir şeydi. Yahudi tarih öncesinin en büyük bilmecelerinden birisi Levitelerin kökenidir. İsrail'in on iki kabilesinden birine —Levi kabilesine— dayandırılır, ama hiçbir rivayette [sözlü gelenekte] bu kabilenin başlangıçta nerede yaşadığı veya fethedilen Canaan ülkesinin hangi kısmının onlara verildiği konusunda bir şey söylenmiyor. Leviteler, en önemli rahiplik makamlarını dolduruyordu, ama rahiplerden farklılardı. Bir Levite'nin rahip olması gerekmiyordu; bu bir kastın adı da değildi. Musa hipotezimiz bir buna açıklama sunar. Mısırlı Musa gibi büyük bir efendinin, bu yabancı halka yalnız katıldığı düşünülemez. Çevresindekileri —en yakın yandaşlarını, katiplerini, hizmetçilerini— de yanına almış olmalı. Levitelerin kökeni bunlardır. Musa'nın bir Levite olduğunu söyleyen rivayet, gerçeği açıkça çarpıtıyor gibidir: Leviteler Musa'nın yandaşlarıydı. Daha önceki denememde belirttiğim gibi sonraki dönemde sadece Levitelerde Mısır isimleri görülmesi gerçeği bu varsayımı destekler.[1] Musa'nın bu yandaşlarından çoğunun, onun ve kurduğu dininin başına gelen felaketten kaçmayı başardığı söylenebilir. Sonraki kuşaklarda çoğalmış, içinde yaşadıkları toplumla kaynaşmış, ama efendilerine sadık kalmış, anısını korumuş ve geleneğine uygun yaşamışlardır. Yehova yandaşlarıyla birleşme döneminde ise kültürel açıdan diğerlerinden üstün, nüfuzlu bir azınlık oluşturmuşlardır.

[1] [Freud önceki denemede böyle bir şey söylememişti. Kitapta değişiklik yaparken atmış olmalı.] Hipotezim, Yahuda'nın eski Yahudi edebiyatındaki Mısır etkisine ilişkin görüşlerine çok iyi uyar. Bkz. Yahuda, 1929.

Musa'nın çöküşüyle Kadeş'te yeni dinin kuruluşu arasında iki kuşaklık, belki de bir asırlık bir zaman geçtiği yolunda geçici bir hipotez ortaya atıyorum. Yeni-Mısırlıların —yani Mısır'dan dönenlerin— kabile akrabaları Yehova dinini kabul ettikten sonra mı yoksa önce mi onlara katıldığına karar vermenin bir yolunu göremiyorum. İkinci seçenek daha olası gözüküyor. Ama sonuç farklı olmayacaktır. Kadeş'te olan şey bir uzlaşmadır ve Musa kabilelerinin oynadığı rol kesindir.

Burada da deyiş yerindeyse anahtar fosil gibi tekrar tekrar yardımımıza koşan sünnet olgusuna başvurabiliriz. Bu gelenek Yehova dininde de zorunlu olur ve Mısır'la kopmaz bir ilişki içinde olduğu için bu, kutsallıklarının bu işaretinden vazgeçmeyen Musa yandaşlarına —veya aralarındaki Levitelere— verilmiş bir tavizden başka bir şey olamaz. Eski dinlerinden kurtarmayı arzuladıkları bu kadarcık şeye karşılık, yeni tanrıyı ve Midian rahiplerinin yeni tanrı için söylediklerini kabul etmişlerdir. Daha başka tavizler de koparmış olabilirler. Yahudi ibadetinin, Tanrı adının kullanılmasına bazı kısıtlamalar getirdiğinden söz etmiştik. "Yehova" yerine "Adonai" [Efendi] kelimesinin telaffuz edilmesi gerekir. Bu kısıtlamayı bağlamımıza çekmek çok ilginç olurdu, ancak bu başkaca bir temeli olmayan salt bir yorumdur. Bilindiği gibi bir tanrının adı konusunda getirilen yasak, tarih öncesi çağa dayanan bir tabudur. Bunun Yahudi Yasasında neden tekrar ortaya çıktığını bilmiyoruz; bunun yeni bir güdüyle ortaya çıkması mümkündür. Bu yasağın tutarlı bir şekilde uygulandığını varsaymak gerekmez; tanrısal [theophorous] özel isimlerin —yani birleşik isimlerin— türetilmesinde Tanrı Yehova adı serbestçe kullanılıyordu (örn. Jochanan, Jehu, Josuha gibi). Ama bu isimle ilişkili özel koşullar vardı. Bilindiği gibi eleştirel Eski Ahit araştırmaları, Hexateuch'un iki belgesel kaynağı olduğunu varsaymaktadır.: Bunlar J ve E olarak ayırdedilir, çünkü birisi tanrının adı olarak "Jahve [Yehuda]," diğeri "Elohim" kullanır; "Elohim"in

"Adonai" olmadığı açıktır. Ama otoritelerden birisinin bir sözünü dikkate alabiliriz: "Farklı isimler, başlangıçta farklı tanrılar olduğunun açık bir göstergesidir."[1]

Sünnetin devamını, Kadeş'te kurulan dinin bir uzlaşma olduğunu gösteren bir kanıt olarak ortaya koyduk. Bunun yapısını, bu noktada ortak bir kaynağa (yazılı ve sözel bir geleneğe) dayanan J ve E ile verilen uyumlu açıklamalarda görebiliriz. Bunun başlıca amacı yeni tanrı Yehova'nın büyüklüğünü ve gücünü göstermekti. Musa yandaşları Mısır'dan Hicret sırasında yaşadıklarına büyük bir değer verdikleri için, bu özgürlük hareketinin Yehova'dan geldiğine inanmışlar; ve olay, volkan tanrısının ürkütücü ihtişamını kanıtlayan —geceleyin bir ateş sütununa dönüşen duman sütunu [bulutu] ve deniz yatağını bir an kurutarak takipçilerin kavuşan suyla boğulmasını sağlayan fırtına gibi— süslemelerle donatılmıştır. [*Exodus*, xiii, 21 ve xiv, 21-8.] Bu açıklama Hicretle dinin kuruluşunu birleştirir ve ikisi arasındaki uzun boşluğu ortadan kaldırır. Emirlerin gelişi de Kadeş'te değil, volkanik bir patlamayla Tanrı Dağı'nın eteğinde gerçekleşmiş gibi temsil edilir. Ama bu açıklama Musa denen adamın anısına büyük bir haksızlıktır; halkı Mısır'dan kurtaran volkan tanrısı değil Musa'dır. Bu nedenle onun için durum telafi edilmiş ve Musa Kadeş'e veya Sina-Horeb'e aktarılmış ve Midianite rahiplerinin yerine konmuştur. Daha sonra bu çözümün, zorunlu bir başka amaca da hizmet ettiğini göreceğiz. Bu yolla deyiş yerindeyse karşılıklı bir anlaşma sağlanır: Midian'da bir dağda yaşayan Yehova'nın Mısır'a kadar uzanmasına karşılık olarak, Musa'nın varlığı ve etkinlikleri de Kadeş'i ve Ürdün'ün güneyindeki ülkeyi kapsayacak kadar genişletilir. Böylece Musa, sonraki dinin kurucusuyla, yani Midianite Jethro'nun enişteşiyle kaynaştırılır ve adını ona verir. Ama Eski Ahit'te Musa'nın kişiliğine ilişkin açıklamadaki çe-

[1] Gressmann, 1913, 54.

lişkileri ortaya çıkarmadığımız sürece bu ikinci Musa için kişisel bir açıklama bulamayız; ilk, yani Mısırlı Musa onu tamamen gölgede bırakmıştır. Musa Eski Ahit'te sık sık buyurgan, asabi, hatta kaba kuvveti seven birisi olarak, ama ayrıca dünyanın en yumuşak huylu, en sabırlı insanı olarak tanımlanır.[1] Bu son özelliklerin, böylesine büyük, zor işlerde halkıyla uğraşmak zorunda kalan Mısırlı Musa'ya pek uymadığı açıktır; bunlar diğer, yani Midianlı Musa'nın kişiliğine uyabilir. İkisini birbirinden ayırmakta ve Mısırlı Musa'nın Kadeş'e hiç gitmediğini, Yehova adını hiç duymadığını, buna karşılık Midian'lı Musa'nın Mısır'da hiç bulunmadığını ve Aten konusunda hiç bir şey bilmediğini varsaymakta haklı olduğumuza inanıyorum. Bu iki şahsiyeti birbirine kaynaştırmak için sözlü geleneğin veya mitin Mısırlı Musa'yı Midian'a getirmesi gerekmiştir. Bunun birden çok açıklaması olduğunu görmüştük.

(6)

Burada da İsrail halkının eski tarihini çok büyük ve temelsiz bir kesinlikle ortaya koyduğum suçlamasıyla karşılaşmak beni şaşırtmaz. Kendi yargımda da bir yansıması olması nedeniyle bu eleştiri beni çok fazla etkilemez. Kurduğum yapının zayıf noktaları olduğu gibi güçlü noktaları da olduğunu biliyorum. Bir bütün olarak ağır basan izlenimim, çalışmayı girdiği doğrultuda ilerletmeye değer olduğu yolundadır.

Mevcut Eski Ahit metni değerli, hatta paha biçilmez tarihsel veriler içermektedir; ama bu veriler güçlü, tek yanlı amaçların etkisiyle çarpıtılmış, şiirsel öğelerle süslenmiştir. Şu ana kadarki çabalarımızda bu çarpıtma amaçlarından birisini keşfetmiştik. Bu keşif önümüzü aydınlatır. Diğer benzeri tek yanlı amaçları keşfetmemiz gerekir. Bu amaçların yarattığı çarpıt-

[1] [Örneğin bkz. *Exodus*, xxxii, 19 ve *Numbers*, xii, 3.]

maları görmenin bir yolunu bulabilirsek, arkalarında yatan olayların gerçek yüzüne ilişkin yeni parçaları açığa çıkarabileceğiz.

Burada da eleştirel Eski Ahit araştırmalarının Hexateuch'un, yani bizi burada ilgilendiren Musa'nın beş kitabının ve Josuha kitabının tarihi kökeni konusunda söylediklerleriyle işe koyulacağız.[1] Kabul edilen en eski yazılı kaynak, son zamanlarda Kral Davut'un çağdaşı rahip Ebyatar olarak tanımlanan J'dir (Yehova'ya inanan yazar).[2] Bunu daha sonra —ne kadar sonra olduğu bilinmiyor— Kuzey Krallığına ait Elohistik denen yazar [E] izliyor.[3] Kuzey Krallığının MÖ. 722'de çöküşünden sonra bir Yahudi rahip J ve E'nin bazı kısımlarını birleştirmiş ve kendinden bazı şeyler eklemiştir. Onun derlemesine de JE denir. Yedinci yüzyılda buna beşinci kitap olan *Deuteronomy* eklenir. Tapınakta tamamlanmış olarak bulunduğu varsayılır. Tapınağın yıkılışından sonraki (MÖ. 586) dönemde, Sürgün sırasında ve sonrasında "Rahiplik Yasası" olarak bilinen bir revizyon derlenir; beşinci yüzyılda eserin son revizyonu yapılır o günden sonra da özünü korur.[4]

Kral Davut ve döneminin tarihi büyük bir olasılıkla bir çağdaşının kaleminden çıkmıştır. Bu, Herodotus'tan, yani "Tarihin babasından" beş yüz yıl önce yazılmış gerçek bir tarih yazısıdır.

---

[1] *Encyclopaedia Britannica*, onbirinci basım, Vol. III, 1910. "İncil" maddesi.

[2] Bkz. Auerbach (1912).

[3] Yahwistik [Yehova'ya inanan] ve Elohistik [Eloim'e inanan] yazılar ilk kez Astruc tarafından 1753'te ayırdedilmiştir. [Jean Astruc (1684-1766), XV. Louis Sarayına bağlı bir Fransız doktordur.]

[4] Yahudi yazısının, Milattan önce beşinci yüzyılda —yani Sürgün'den sonra, Yahudilere karşı dostça davranan Pers egemenliği altında— Ezra ve Nehemiah reformlarının sonucu olarak kesinleştiği tarihsel bir gerçektir. Bizim hesabımızla Musa'nın ortaya çıkışından beri dokuz yüz yıl geçmiştir. Bu reformlar, halkın tamamını kutsallaştırmayı hedefleyen düzenlemeleri ciddiye almıştır; karma evlilikler yasaklanarak komşulara karışmaları önlenmiştir; Pentateuch, yani kanun kitabı son şeklini almış ve Rahiplik Yasası denen revizyon tamamlanmıştır. Ancak bu reformların yeni tek yanlı amaçlar benimsemediği, eskileri güçlendirdiği kesin gibidir.

Hipotezimize uygun olarak Mısır etkisini dikkate aldığımız takdirde bu başarıyı anlamak kolaylaşır.[1] Eski dönemin İsrailllilerinin —yani Musa'nın yazıcılarının— da ilk alfabenin bulunuşunda belli bir rol oynamış olabilecekleri düşünülebilir.[2] Eski çağlara ilişkin raporların eski kayıtlara veya sözlü geleneğe ne ölçüde dayandığını ve bir olayla olayın kaydedilişi arasında ne kadar süre geçtiğini belirlemek bilgi sınırlarımızı elbette aşmaktadır. Ama bugün elimizdeki metin, kendi iniş çıkışları konusunda epeyce şey anlatacaktır. Eser, birbirine karşıt iki işlemin izlerini taşımaktadır. Bir yandan metni kendi gizli amaçlarıyla çarpıtan, kırpan, abartan ve hatta tersine çeviren değişiklikler yapılmış; öte yandan da titiz bir dindarlık etkisini sürdürmüş, ister tutarlı ister kendisiyle çelişir olsun, içerdiği her şeyi aynen korumaya çalışmıştır. Dolayısıyla hemen her noktada farkedilir boşluklar, rahatsız edici tekrarlar ve açık çelişkiler ortaya çıkmıştır; bunlar, anlatılması hedeflenmeyen şeyleri açığa vuran göstergelerdir. Sonuçları itibarıyla bir metnin çarpıtılması bir cinayete benzer: zor olan cinayet değildir, izlerini ortadan kaldırmaktır. "*Entstellung*" [çarpıtma] kelimesine, sahip olduğu ama bugün kullanılmayan çifte anlamını verebiliriz. Bu sadece "bir şeyin görünüşünü değiştirmek" anlamına değil, ayrıca "bir şeyin yerini değiştirmek" anlamına da gelir.[3] Dolayısıyla birçok metin çarpıtması olayında çarpıtılan şeyi değiştirilmiş ve bağlamından koparılmış olsa da başka bir yerde bulabiliriz. Ancak bu her zaman kolay olmayacaktır.

Bulmaya çalıştığımız çarpıtma amaçları, rivayetler daha yazıya dökülmeden önce işbaşında olabilir. Bunlardan birisini,

---

[1] Bk. Z. Yahuda, 1929.

[2] Resim yapma yasağına tabi olmaları halinde, yeni bir dili ifade etmek için yazı karakterlerini benimserken eski hiyeroglifik resim yazısından da vazgeçme eğilimi duyacaklardır. (Kar. Auerbach, 1932.) Z. Yahuda, 1929.

[3] ["*Stelle*," "bir yer" anlamına gelir, buna karşılık "*ent*" öneki durum değişikliğini gösterir.]

belki de en güçlüsünü keşfetmiştik. Daha önce de belirttiğim gibi, yeni tanrı Yehova Kadeş'e aktarılınca, onu yüceltecek bir şeyler yapma zorunluluğu doğmuştur. Şöyle demek daha doğru olacaktır: onu ortama uydurmak, ona yer açmak, eski dinlerin izlerini ortadan kaldırmak zorunlu olmuştur. Bu, yerli kabilelerin dini açısından tam bir başarıyla gerçekleşmiştir: bu konuda hiçbir şey duymayız. Mısır'dan dönenler için bu kolay bir iş değildir; Hicretten, Musa'dan veya sünnetten vazgeçmeyeceklerdir. Mısır'da bulundukları doğrudur, ama orayı terk etmişlerdir; ondan sonra her türlü Mısır etkisi kalıntısından vazgeçilmesi gerekir. Musa durumunda bu, onu Midian ve Kadeş'e kaydırarak ve onu dinin kurucusu Yehova rahibiyle kaynaştırarak yapmışlardır. Mısır'a bağımlılığın en kuşkulu belirtisi olan sünnetin korunması gerekmiş, ama bu geleneği —tersini gösteren olanca kanıta karşın— Mısır'dan koparmak için her türlü çaba ortaya konmuştur. *Exodus*'taki [iv, 24-6] şaşırtıcı ve anlaşılmaz pasajı, ancak olayı ele veren kasıtlı bir inkarla açıklayabiliriz: bir keresinde Yehova sünnet olmadığı için Musa'ya kızar, ancak Midianite karısı zaman kaybetmeden bu işlemi yaparak Musa'nın hayatını kurtarır. Rahatsız edici kanıtı zararsız kılmak için uydurulan bir başka şeyi ele alacağız.

Yehova'nın Yahudilere yabancı yeni bir tanrı olduğunu açıkça reddetmek için ortaya konan çabaların belirtilerini bulmamız, yeni bir tek yanlı amaçla pek açıklanamaz: bu daha çok eskisinin devamıdır. Halkın atalarına —İbrahim, Isaac ve Jacob— ilişkin mitler bu amaçla yaratılmıştır. Yehova'nın zaten bu ataların tanrısı olduğu iddia edilmiştir; ancak onun [Yehova'nın] kendisinin de onların kendisine bu adla tapmadıklarını kabul etmek zorunda kaldığı da doğrudur.[1] Ama diğer adın ne olduğunu söylemez.

[1] [Bkz. *Exodus*, vi, 3.] Bu, bu yeni adın kullanımına ilişkin kısıtlamaları daha anlaşılır değil, daha kuşkulu kılar.

Burada sünnet geleneğinin Mısır kökenine belirleyici bir darbe indirme fırsatı ortaya çıkar: Yehova'nın, zaten İbrahim'in bunun için ısrar ettiği ve aralarındaki anlaşmanın bir işareti olarak sünneti getirdiği söylenir. [*Genesis,* xvii, 9-14.] Ama bu özellikle acemice bir uydurmadır. Kişi, bir insanı diğerlerinden ayırmak ve üstün kılmak amacıyla kullanılacak bir işaret olarak milyonlarca başka insanın da aynı şekilde gösterebileceği bir şeyi *seçmeyecektir.* Mısır'a nakledilen bir İsrailli, her Mısırlının anlaşma gereği Yehova'nın huzurunda kardeşi olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Eski Ahit metnini yazan İsraillilerin, sünnetin Mısır'da yaygın olduğundan habersiz olması mümkün değildir. Eduard Meyer tarafından Josuha'dan [v, 9] alınan parça bunu tartışmasız kabul eder; ama tam da işte bu nedenle ne pahasına olursa olsun inkar edilmesi gerekmiştir.

Dinin mit yapısının mantıksal tutarlılığa çok dikkat etmesini bekleyemeyiz. Aksi taktirde halk, atalarıyla karşılıklı yükümlülüğe dayalı bir anlaşma yapan, ama sonunda yüzyıllarca insan ortaklarını unutan ve bir gün birdenbire kendini yeni kuşaklara göstermesi gerektiğini hatırlayan bir tanrıya karşı haklı bir içerleme duyacaktır. Bir tanrının durduk yerde bir halkı "seçmesi," onları kendi halkı, kendini de onların tanrısı ilan etmesi fikri çok daha şaşırtıcıdır. Bunun, insan dinleri tarihindeki türünün tek örneği olduğuna inanıyorum. Normalde tanrıyla halkı kopmaz bir biçimde ilişkilidir, başından beri birdir. Kuşkusuz bazen farklı bir tanrı arayan insanlar olduğunu duyarız, ama bir tanrının farklı bir halk aradığını hiç duymadık. Yahudi halkıyla Musa arasındaki ilişkileri hatırlayacak olursak, bu eşsiz olayı daha iyi anlayabiliriz. Musa Yahudilere gider, onları kendi halkı yapar: onlar onun "seçilmiş halkıdır."[1]

[1] Yehova'nın bir volkan tanrısı olduğuna kuşku yok. Mısırlıların ona tapması söz konusu olamaz. "Yehova" [Yahweh] adıyla diğer kutsal adın, yani "Jupiter (Jove)" adının kökeni arasındaki ses benzerliğinden etkilenen ilk kişi elbette ben değilim. [Almanca'daki "j" harfi, "y" olarak telaffuz edilir.] "Jochanan" adı, İbrani'ce

(Devamı var...)

Ataerklerin gelişi bir başka amaca daha hizmet etmiştir. Canaan'da yaşamışlar ve anıları bu ülkedeki çeşitli yerlerle birleşmiştir. Başlangıçta Canaan kahramanları veya yerel tanrılar olmaları, ancak göçmen İsrailliler tarafından kendi tarih önceleri için sahiplenilmiş olmaları da mümkündür. Ataerklere başvurarak sanki oranın yerlisi olduklarını iddia etmekte ve kendilerini yabancı bir fatihe yönelen nefrete karşı savunmaktadırlar. Tanrı Yehova'nın, kendilerine atalarının zaten sahip olduğu bir şeyi iade ettiğini söylemeleri, ustaca bir manevradır.

Eski Ahit metnine yapılan sonraki eklerde Kadeş'ten söz etmekten kaçınılmıştır. Dinin kuruluş yeri bu kez Tanrı Dağı, Sina-Horeb olarak belirlenir. Bunun arkasında yatan güdüyü görmek kolay değildir; belki de insanlar Midian etkisini hatırlamak istemiyordu. Ama sonraki bütün çarpıtmaların, özellikle de Rahiplik Yasası dönemindekilerin bir başka amacı daha vardı. Olaylara ilişkin açıklamaları istenilen anlamda değiştirmeye artık ihtiyaç yoktu, çünkü bu uzun zaman önce zaten yapılmıştı. Ama günün emirlerini ve kurumlarını eskilere —kural olarak

---

Yahweh'in kısaltmasıyla —[Almanca'da "Gotthold" [tanrı iydir] ve Kartacalı "Hannibal" ile aynı şekilde— oluşturulan birleşik bir isimdir. Bu isim (Jochanan), Avrupa Hıristiyanlığında "Johann," "John," "Jean," "Juan" biçiminde yaygın olarak kullanılmaktadır. Bunu "Giovanni" biçimine dönüştüren ve haftanın bir gününü "Giovedi" [Perşembe] olarak adlandıran İtalyanlar da hiç bir anlam ifade etmeyen, ya da çok anlamlı olabilen bir benzerliği gün ışığına çıkarmaktadır. Bu noktada kapsamlı, ancak kesin olmayan olasılıklar gündeme gelir. Öyle gözüküyor ki tarihsel araştırmaya pek açık olmayan o karanlık yüzyıllarda Akdeniz'in doğu havzası üzerindeki ülkeler, yerli halklar üzerinde güçlü bir etki bırakan sık ve şiddetli volkanik patlamalara sahne olmuştur. Evans, Knossos'taki Minos sarayının son yıkılışının da bir depremde olduğunu varsayıyor. O dönemde (belki de genelde Ege dünyasında olduğu gibi) Girit'te büyük ana tanrıçaya tapılıyordu. Kendi sarayını daha büyük bir gücün saldırılarına karşı koruyamadığının anlaşılması, yerini erkek bir tanrıya bırakmasına katkıda bulunmuş olabilir; bu durumda onun yerini alma iddiasında bulunan ilk tanrı volkan tanrısı olacaktır. Şöyle veya böyle Zeus her zaman için "dünyayı sarsan" tanrı olarak kalır. Anne tanrıçaların yerini bu karanlık çağlarda erkek (başlangıçta bu tanrıçaların oğulları olan) tanrılara bıraktığına pek kuşku yok. Anne tanrıçanın mahalli şekli olan Pallas Atina'nın kaderi özellikle etkileyicidir. Din devrimiyle bir kıza indirgenir, anneliği elinden alınır ve bakireliğe mahkum edilerek sonsuza kadar annelikten yoksun bırakılır.

Musa dinindeki kanunlara— dayandırmaya, böylece bunlara kutsallık ve bağlayıcılık kazandırmaya özen gösterilmiştir. Geçmişe ilişkin tablo bu yolla ne kadar çarpıtılırsa çarpıtılsın, yöntem belli bir psikolojik temelden yoksun değildi. Bu, çağların akışı içinde —Mısır'dan Hicretle bundan sekiz yüz yıl sonra Ezra ve Nehemiah tarafından Eski Ahit metnine son şeklinin verilmesine kadarki dönemde— Yehova dininin, ilk Musa diniyle uygunluk, hatta aynılık derecesinde değiştiğini gösterir.

Yahudi dini tarihinin temel sonucu, ağırlıklı özü işte budur.

(7)

Sonraki şairlerin, rahiplerin ve tarihçilerin üzerinde çalıştıkları eski çağ olayları arasından, en dolaysız, en güzel insan güdüleri eşliğinde bastırılan bir tanesi öne çıkar: büyük önder ve kurtarıcı Musa'nın katledilmesi. Bunu, peygamberlerin yazılarındaki ipuçlarından keşfeden Sellin olmuştur. Sellin'in hipotezine, yeterince fantastik olabilse de, fantastik denemez. Akhenaten ekolüyle yetişen Musa, kralla aynı yöntemi kullanır; inancını halka emreder, zorla kabul ettirir.[1] Musa doktrini, ustasınınkinden çok daha katı olabilir. Güneş tanrısını yardıma çağırmasına gerek yoktu: On [Heliopolis] ekolünün yabancı halkı üzerinde hiç bir etkisi yoktu. Akhenaten gibi Musa da bütün aydın despotları bekleyen aynı kaderi paylaşmıştır. On Sekizinci Hanedanlık dönemindeki Mısırlılar gibi, Musa'nın yönetimindeki Yahudi halkı da böylesine ruhanileşmiş bir dine katlanamıyor, bu din ihtiyaçlarına cevap vermiyordu. Her iki durumda da aynı şey olmuştu: tahakküm altına alınan ve ihtiyaçları karşılanmayan halk, başkaldırarak kendilerine empoze edilen dinin yükünü omuzlarından atmıştır. Ama uysal Mısırlıların kader Firavunu

[1] O çağda insanları etkilemenin başka bir yolu yok gibiydi.

başlarından alıncaya kadar beklemelerine karşın, vahşi Samiler kaderi kendi ellerine almış ve zorbadan [yani Musa'dan] kedi elleriyle kurtulmuşlardır.[1]

Bugünkü Eski Ahit metninin Musa'nın bu sonu konusunda bizi uyarmadığı da iddia edilemez. Musa'nın yönetimde olduğu döneme karşılık gelebilecek olan "çölde dolaşma" açıklaması [*Numbers,* xiv, 33], onun otoritesine karşı gerçekleşen ve yine Yehova'nın emriyle kanla bastırılan bir dizi ciddi isyanı anlatır. Bu isyanlardan birisinin, metnin söylediğinden farklı sonuçlandığını hayal etmek zor değil. Halkın yeni dinden ayrılması da metinde anlatılır, ancak sadece bir olayla, yani altın buzağı[2] öyküsüyle. Burada dahice bir manevrayla kanun tabletlerinin kırılması (ki bunu sembolik olarak anlamak gerekir: "yasayı çiğnedi"), Musa'ya atfedilir ve gerekçe olarak da öfkesi gösterilir. [*Exodus*, xxxii, 19.]

Bir zaman sonra halk Musa'yı öldürdüğü için pişmanlık duymaya başlar ve bunu unutmaya çalışır. İki halk kesiminin Kadeş'te birleştiği dönemde olan şey elbette budur. Ama Hicret ile [Kadeş] vadisinde dinin kuruluşu birbirine yaklaştırılıp da Musa biri [Midianite rahibi] yerine diğeriyle temsil edilince, hem Musa taraftarlarının isteği yerine getirilmiş, hem de kötü sonu [katledilişi] başarıyla inkar edilmiş olur. Gerçekte yaşamı kısa sürmese bile Musa'nın Kadeş'teki olaylarda rol alması pek mümkün değildir.

Burada bu olayların kronolojik ilişkilerini belirlemeye çalışmamız gerekiyor. Hicreti, On Sekizinci Hanedanlığın çöküşünden sonraki döneme (MÖ. 1350) bağlamıştık. Hicret o tarihte veya kısa bir süre sonra gerçekleşmiş olabilir, çünkü Mı-

[1] Binlerce yıllık Mısır tarihinde, bir Firavunun zorla uzaklaştırılması veya öldürülmesi türünden olaylara hemen hiç rastlanmaması gerçekten ilginçtir. Örneğin Asur tarihiyle bir karşılaştırma şaşkınlığımızı daha da artıracaktır. Ama bu, Mısır tarihinin tamamen resmi amaçlara hizmet edecek şekilde yazılmış olmasıyla elbette açıklanabilir.

[2] [İsraillilerin, tapmak için Aaron'a yaptırdıkları altın buzağı heykeli. S.B.]

sırlı tarihçiler izleyen anarşi yıllarını, olaylara son veren ve MÖ. 1315'e kadar süren Haremhab yönetimi dönemine dayandırmaktadır. Kronolojik açıdan belirlenen bir sonraki (tek) nokta, Israal (İsrail) karşısında kazandığı zafere ve [İsrail] tohumunu yok etmesine övgüler dizen [Firavun] Merenptah kitabesidir (MÖ. 1225-15). Bu kitabenin anlamı ne yazık ki kuşkuludur; o dönemde İsrail kabilelerinin Canaan'a yerleştiğini kanıtladığı savunuluyor.[1] Eduard Meyer haklı olarak bu kitabeye dayanarak Merenptah'ın, daha önce varsayıldığı gibi Hicret Firavunu olamayacağı sonucuna varıyor. Hicret daha önceki bir tarihte olmalı. Hicret Firavununun kim olduğu sorusu bana hepten anlamsız geliyor. Hicret Firavunu yoktu, çünkü ara [başsız] dönemde gerçekleşmişti. Merenptah kitabesinin bulunuşu da Kadeş'teki birleşme ve dinin kuruluşu tarihine ışık tutmaz. Bu konuda bunun MÖ. 1350 ila 1215 yılları arasında gerçekleştiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Hicretin bu yüzyılın başlarında, Kadeş'teki olayların ise yüzyılın sonlarına doğru gerçekleştiğini tahmin ediyoruz. Bu dönemin büyük bir bölümünün, iki olay arasındaki ara dönem olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Musa'nın öldürülmesinden sonra dönen kabilelerdeki hırsın dinmesi ve yandaşlarının, yani Levitelerin, Kadeş'teki uzlaşmanın düşündürdüğü kadar etkili olması için nispeten uzun bir zamana ihtiyaç olacaktır. İki kuşak, yani altmış yıl bunun için yeterli olabilir, ama bu ucu ucuna bir tahmin. Merenptah kitabesinden çıkarılan sonuç bizim için çok erken olmuştur; ve bu hipotezimizde bir varsayımın bir başkasına dayandığını gördüğümüz için, bu tartışmanın yorumumuzun zayıf bir tarafını ortaya çıkardığını kabul etmemiz gerekir. Yahudi halkının Canaan'a yerleşmesiyle ilgili her şeyin bu kadar karanlık ve karışık olması bir talihsizlik. Belki de tek çaremiz, "İsrail" kitabesindeki ismin, burada kaderlerini izlediğimiz ve

[1] Eduard Meyer, 1906, 222.

sonraki İsrail halkını oluşturan kabilelerle ilgili olmadığını varsaymaktır. Şöyle veya böyle "Habiru" (İbraniler) adı, Amarna döneminde aynı halk için kullanılmıştı.

Ortak bir dinin benimsenmesiyle kabilelerin birleşip bir ulus oluşturması, dünya tarihinde pek de önemli olmayan bir olaya dönüşebilirdi. Yeni din, olayların akışı içinde büyük bir coşku yaratır, Yehova Flaubert'in vizyonundaki[1] terk edilmiş tanrılar alayında yerini alır, Anglosaksonların uzun zamandır aradığı sadece onu değil, kabilelerinin on ikisi de "kaybolurdu." Midian'lı Musa'nın yeni bir halka sunduğu tanrı Yehova belki de hiç bir açıdan önemli bir varlık değildi. İnananlara "ırmaklarından süt ve bal akan bir ülke" vaat eden [*Exodus*, iii, 8], onları bu ülkenin [Vaadedilen Ülkenin] yerlilerini "kılıçla" ortadan kaldırmaya zorlayan [*Deuteronomy*, xiii, 15] kaba, dar kafalı, zorba, kana susamış yerel bir tanrı. Eski Ahit metinlerinde yapılan onca değişikliğe rağmen geride özgün [başlangıçtaki] doğasını görmemizi sağlayan onca şeyin kalması şaşırtıcıdır. Hatta dininin gerçek bir tektanrıcılık olduğu, diğer halkların tanrılarının kutsallığını reddettiği bile belli değildir. Halkının, kendi tanrılarını diğer yabancı tanrılardan daha güçlü görmesi belki de yeterliydi. Ne var ki sonunda olaylar bu tür bir başlangıcın yol açacağından farklı bir yoldan seyrettiyse, bunun nedeni sadece bir olguda yatar. Mısırlı Musa halkın bir kısmına daha ruhani bir tanrı fikri, yani bütün dünyayı kucaklayan, herkesi seven, her şeye kadir, her türlü tören ve büyüye karşı çıkan, doğru ve adil bir yaşamı en yüce hedef olarak gösteren tek bir tanrı fikrini kazandırmıştır. Çünkü Aten dininin ahlaki yanına ilişkin açıklamalar ne kadar eksik olursa olsun, Akhenaten'in kendi yazıtlarında kendinden sürekli olarak "Ma'at

[1] [*La tentation de Saint Antoine*'de.]

(doğru, adil) bir yaşam süren" birisi diye söz etmesi önemlidir.[1] Halkın Musa öğretilerini reddetmesi ve (belki de kısa bir süre sonra) onu öldürmesi uzun vadede pek bir fark yaratmaz. Bu *gelenek* varlığını korumuş ve Musa'ya çok görülen bir etki gücüne (yüzyılların akışı içinde, yavaş yavaş da olsa) ulaşmıştır. Tanrı Yehova ise Kadeş döneminden başlayarak, aslında Musa'nın gerçekleştirdiği kurtuluş olayına sahiplenerek, hakketmediği bir saygınlık kazanmıştır; ama bu gaspın bedelini ağır ödemiştir. Yerini aldığı tanrının gölgesi ondan daha baskın çıkmıştır; evrim sürecinin sonunda Musa'nın unutulan tanrısının doğası, onunla birlikte ışığa kavuşmuştur. İsrail halkının onca darbeye rağmen ayakta kalmasını ve bugüne kadar gelmesini sağlayan tek şeyin, bu diğer tanrı fikri olduğuna kimsenin kuşkusu yok.

Musa tanrısının Yehuda karşısında kazandığı son zaferde Levitelerin oynadığı rolü hesaplamak artık mümkün değildir. Geçmişte, Kadeş'te uzlaşma sağlanırken hizmet ettikleri, yandaşı oldukları efendinin canlı anısıyla Musa'nın tarafını tutmuşlardır. Bunu izleyen yüzyıllarda halkla veya rahiplerle kaynaşmışlardır; rahiplerin işlevi ise ibadeti geliştirip gözetlemenin yanı sıra kutsal yazıları korumak ve kendi amaçları doğrultusunda değiştirmek olmuştur. Ama her türlü kurban ve tören temelde eski Musa öğretisinin koşulsuz reddettiği büyücülükten ibaret değil miydi? Böylece, halkın içinden, köken olarak Musa'yla ilişkisi bulunmayan, ama karanlığın içinde yavaş yavaş gelişen büyük ve güçlü geleneğin etkisinde kalan insanlar ortaya çıkmaya başlamıştır: dur durak bilmeksizin eski Musa doktrinini —tanrının kurban ve töreni lanetlediğini ve sadece inançlı, doğru ve adil (Ma'at) bir yaşam istediğini— öğretmeye çalı-

[1] İlahileri tanrının sadece evrenselliğini ve birliğini değil, bütün yaratıkları sevmesini de vurgular; ve doğadan ve güzelliklerinden zevk almayı özendirir. [Breasted, 1934 [281-302].)

şanlar onlar, yani peygamberler olmuştur. Peygamberlerin çabaları kalıcı başarı sağlamış; eski inancı yeniden pekiştirdikleri doktrinler, Yahudi dininin değişmez içeriği olmuştur. İlk adım dışarıdan, büyük bir yabancıdan kaynaklansa da, böyle bir geleneği koruyabilmeleri ve bunu dile getiren insanlar yaratabilmeleri Yahudi halkı için yeterli bir gurur kaynağıdır.

Musa'nın Mısırlı kökenini kabul etmeseler de, Yahudi dini için taşıdığı önemi benimle aynı ışıkta değerlendiren uzmanlık bilgisine sahip diğer araştırmacıların yargısına başvurmaksızın bu açıklamada kendimi rahat hissetmezdim. Örneğin Sellin (1922, 52) şöyle yazıyor: "Sonuç olarak gerçek Musa dinini — ibadet ettiği ahlaki tek tanrı inancını— zorunluluk gereği küçük bir zümrenin özelliği olarak görmemiz gerekir. Resmi kültte, rahiplerin dininde veya halkın inançlarında buna rastlamayı bekleyemeyiz. Sadece şu kadarını söyleyebiliriz: onun ateşlediği ruhani meşaleden kaynaklanan ve arada bir şurada burada parlayan kıvılcımlar devam etmiş, fikirleri tamamen ortadan kalkmamış, inançlarda ve geleneklerde sessizce etkili olmuş ve özel deneyimlerin veya onun ruhundan etkilenen kişilerin etkisiyle er veya geç tekrar ve daha geniş halk kitleleri üzerinde güçlü bir nüfuz kazanmıştır. Eski İsrail dininin tarihi ancak bu bakış açısından değerlendirilebilir. Musa dinini, tarihçilere göre Canaan'daki ilk beş yüz yıllık dönemdeki halkın yaşamında rastladığımız dine paralel olarak yorumlamaya çalışanlar, en kaba yöntembilimsel hatayı işlemiş olacaktır." Volz (1907, 64) daha açık konuşuyor: ona göre "Musa'nın yüceltilen eseri başlangıçta çok az anlaşılmış, ancak yüzyılların akışı içinde giderek daha etkili olmuş ve sonunda büyük peygamberlerde yalnız adamın eserini yaşatan benzer ruhlara rastlamıştır."

Mısırlı Musa figürünü Yahudi tarihi bağlamına çekmek gibi tek bir amacı olan çalışmamın sonuna ulaştık. Buradaki bulgularımız özet bir formülle ifade edilebilir. Yahudi tarihi ikiliklerıyle bilinir: birleşerek ulusu oluşturan *iki* halk kesimi, bu ulusun bölünerek kurduğu *iki* krallık, Eski Ahit'in belgesel kay-

naklarında *iki* tanrı adı. Buna biz de iki yenisini daha ekledik: *iki* dinin kuruluşu; ki ikincisi ilkini bastırmış, ama ilki daha sonra daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştır; ve her ikisi de Musa adıyla çağrılan, kişiliklerini birbirinden ayırdetme ihtiyacı duyduğumuz *iki* din kurucusu. Bütün bu ikilikler ilkinin zorunlu sonuçlarıdır: halkın bir kısmının travmatik olarak değerlendirilebilen ve diğer kısmının yaşamadığı bir olay yaşaması. Bunun da ötesinde tartışacak, açıklayacak, iddia edecek çokça şey olacaktır. Ancak bu yolla salt tarihsel inceleme ilgimiz gerçek bir temel bulabilir. Bir geleneğin gerçek doğası nereden kaynaklanıyor ve özgün gücü nereye dayanıyor, tek tek büyük insanların dünya tarihi üzerindeki kişisel etkisi ne kadar büyüktür, sadece maddi ihtiyaçlardan kaynaklanan güdüleri dikkate alan birisi insan yaşamının mükemmel çeşitliliğine ne gibi bir haksızlık etmiş olur, bazı fikirler (özellikle de dini fikirler) insanları ve halkları boyunduruk altına alma gücünü hangi kaynaklardan alıyor: bütün bunları Yahudi tarihinin özgün durumunda incelemek büyüleyici bir çalışma olacaktır. Bu çizgide çalışmaya devam etmek, yirmi beş yıl önce *Totem ve Tabu*'da ortaya koyduğum görüşlerle bağlantı kurmak anlamına gelecektir. Ama artık kendimde bunu yapabilecek gücü göremiyorum.

III

MUSA, HALKI VE TEKTANRILI DİN

KISIM I

GİRİŞ NOTU I
([Viyana] Mart 1938'den önce)

KAYBEDECEK pek bir şeyi olmayan birisinin cesaretiyle, nesnel bir nedene dayanan bir niyeti ikinci kez bozmayı ve *Imago*'da Musa üzerine yazdığım iki denemeye kendime sakladığım son kısmını eklemeyi düşündüm. Son denemeyi, gücümün buna yetmeyeceğini söyleyerek noktalamıştım. Bundan kastım elbette yaşlılık nedeniyle yaratıcı gücün zayıflamasıdır;[1] ama düşündüğüm bir başka engel daha vardı.

Son derece ilginç bir dönemde yaşıyoruz. İlerlemeyle barbarlığın el ele verdiğini görmek bizi şaşırtıyor. Sovyet Rusya'da, boyunduruk altında tutulan yüz milyonlarca insanın yaşam koşullarını düzeltmek için yola koyuldular. İnsanları din "afyonundan" uzaklaştırma konusunda ellerini çabuk tutup, onlara makul bir cinsel özgürlük tanıma konusunda bilgece davrandılar; ama aynı zamanda da halkı en acımasız zorlamaya tabi tutup her türlü düşünce özgürlüğünü ellerinden aldılar. Benzeri bir kaba kuvvetle İtalyan halkı düzen ve görev duygusu için eğitiliyor. Alman halkı bağlamında, ilerici fikirler olmaksı-

[1] Çağdaşım Bernard Shaw'ın, insanların ancak üç yüz yıl yaşaya-bilmeleri halinde iyi şeyler başarabileceği fikrine katılmıyorum. Yaşam koşullarında daha başka birçok temel değişiklik yapılmadığı sürece, yaşamın uzaması hiç bir anlam taşımayacaktır.

zın da neredeyse tarih öncesi bir barbarlığa yönelişin mümkün olduğunu görmek, bizi can sıkıcı tedirginlikten kurtarmıştır. Şöyle veya böyle, günümüzde durum öyle bir hal aldı ki muhafazakar demokrasiler, kültürel gelişmenin bekçileri oldu; ve tuhaftır, bugüne kadar düşünce özgürlüğüne ve gerçeğin keşfedilmesine karşı acımasızca savaşan Kilise, bugünkü Katolik Kilise kurumu, uygarlığı tehdit eden bu tehlikenin yayılmasına karşı güçlü bir savunma oluşturdu!

Katolik bir ülkede bu Kilisenin koruması altında yaşıyor ve bu korumanın ne kadar süreceğini bilmiyoruz. Ama devam ettiği sürece, Kilisenin düşmanlığını uyandıracak şeyler yapmaktan doğal olarak kaçınıyoruz. Bu korkaklık değil, sakınımlı olmaktır. Hizmet etmekten kaçınmak istediğimiz yeni düşman, barış içinde yaşamayı öğrendiğimiz eski düşmandan daha tehlikeli. Sürdürdüğümüz psikanalitik araştırmalar şöyle veya böyle Kilise tarafından kuşkulu bir dikkatle izleniyor. Bunda haksız olduklarını söyleyemem. Çalışmamız, dini bir insanlık nevrozuna indirgeyen ve korkunç gücünü bireysel hastalarımızdaki nevrotik bir zorlanımla aynı şekilde açıklayan bir sonuca varmamıza yol açarsa, bizi yöneten güçlerin şimşeklerini üzerimize çekeceğimizden emin olabiliriz. Çeyrek asır önce ortaya koyduklarımın[1] dışında yeni bir şey söyleyecek, ya da daha net ortaya koyacak da değilim: ancak bu arada unutulmuştur; dolayısıyla burada tekrarlamam ve bütün dinler için standart olan bir örnekle açıklamam etkisini gösterecektir. Belki de psikanaliz uygulamamızın yasaklanmasıyla sonuçlanacaktır. Kaba kuvvete dayalı bu tür baskı yöntemleri Kiliseye yabancı değildir; Kilise sadece bir başkası bu yöntemlerden yararlandığı zaman bunu kendi ayrıcalıklarının bir ihlali olarak değerlendirmektedir. Ama uzun yaşamım boyunca her yere ulaşan Psikanalizin, doğup büyüdüğü kentten daha değerli olabilecek başka bir yuvası yok.

[1] [*Totem ve Tabu*'da (1912-13).]

Bu ikinci engelin, yani dış tehlikenin, Musa konulu çalışmamın bu son kısmını yayımlamama engel olmasına göz yumacağımı düşünmüyor, *biliyorum.* Kendi kendime, korkularımın kendi kişisel önemimi abartmamdan kaynaklandığını — otoritelerin belki de Musa ve tektanrıcılığın kökeni konusunda yazdıklarımı kale bile almayacağını— söyleyerek bu güçlüğü aşmaya çalıştım. Ama bu konudaki yargımdan emin değilim. Çağdaş dünyanın yargısında art niyet ve sansasyonun, bana ilişkin bir tanınma eksikliğini dengelemesi çok daha olası gözüküyor. Bu nedenle bu çalışmayı yayımlamayacağım. Ama bu da yazmama engel olamaz. İki yıl önce[1] zaten yazmış olduğum için, şimdi yapmam gereken tek şey gözden geçirmek ve önceki iki denemeye eklemek olacaktır. Böylece, tehlikesizce gün ışığına çıkabileceği, ya da aynı sonuçlara ve görüşlere ulaşan birisine aktarılabileceği güne kadar saklanabilir: "karanlık zamanlarda, senin gibi düşünen birisi vardı!"

[1] [Freud aslında bunu *dört* yıl önce, 1934'te yazmış ve 1936'da ilk büyük değişikliği yapmış olabilir. İkinci denemenin editörlük notuna bakın.]

GİRİŞ NOTU II
([Londra] Haziran 1938)

MUSA üzerine çalışmanın kaleme alındığı sıralarda beni rahatsız eden özel zorluklar —iç kuşkular ve dış engeller— bu üçüncü ve sonuç denemesinin birbiriyle çelişen, hatta birbirini dışlayan iki önsözle sunulmasına yol açtı. Bu iki not arasındaki kısa dönemde yaşam koşullarımda köklü bir değişiklik oldu. Öncekinde Katolik Kilisenin koruması altında yaşıyor ve çalışmamın yayımlanmasının, bu korumanın ortadan kalkmasıyla ve Avusturya'daki psikanaliz yandaşlarının ve araştırmacılarının çalışmasının yasaklanmasıyla sonuçlanmasından korkuyordum. Derken, ansızın Alman işgali gerçekleşti ve Eski Ahit'ten bir deyiş kullanacak olursak, Katoliklerin "ipiyle kuyuya inilmeyeceği" anlaşıldı. Sadece düşüncelerim için değil, ait olduğum "ırkım" için de cezalandırılacağımdan emin olduğumdan, çocukluğumdan başlayarak yetmiş sekiz yıllık yuvam olan kenti birçok dostumla birlikte terk ettim.

Sevimli, özgür, cömert İngiltere'de içten bir dostlukla karşılandım. Şimdi burada hoş karşılanan bir misafir gibi yaşıyorum; üzerimden büyük bir ağırlık kalktığı, arzuladığım, ya da yapmam gerektiği gibi tekrar konuşup yazabildiğim —az daha "ve düşünebildiğim" diyecektim— için derin bir nefes alabilirim. Artık çalışmamın son kısmını kamuoyuna sunmayı göze alabilirim.

Artık dış bir engel, en azından korkulacak bir engel yok. Burada geçirdiğim birkaç hafta içinde gelişime memnun olan dostlardan olduğu kadar, tanımadığım, konuyla ilgisi olmayan, sadece burada özgürlük ve güvenlik bulduğum için memnun

olduğunu ifade etmek isteyen insanlardan sayısız selam aldım. Buna ek olarak ve bir yabancıyı şaşırtan bir sıklıkla, ruhumun durumuyla ilgilenen, bana İsa'nın yolunu gösteren ve İsrail'in geleceği konusunda beni aydınlatmaya çalışan türden mektuplar aldım. Bana bunları yazan iyi insanlar beni pek tanıyor olamaz; ama Musa konusunda kaleme aldığım bu kitap yeni hemşehrilerimin eline geçtiği zaman, bana karşı duydukları sempatinin epeyce azalacağını sanıyorum.

İçsel zorluklara gelince, politik bir devrim ve adres değişikliği hiçbir şeyi değiştirmez. Kendi çalışmam karşısında her zamanki kadar belirsizlik duyuyorum; bir yazarla eseri arasında olması gereken birlik ve ait olma bilincini hissetmiyorum. Bu, vardığım sonucun doğruluğuna duyduğum bir inanç eksikliği değil. Bu inanç, 1912'de *Totem ve Tabu* adlı kitabımı yazarken, yani çeyrek asır önce oluşmuştu, bu arada iyice güçlendi. O günden sonra, dini olguların ancak ve ancak bildiğimiz bireysel nevrotik semptomlar yapısı temelinde —insan ailesinin eskiçağ tarihinde baş gösteren, ama uzun zamandır unutulan olayların canlanışı olarak— anlaşılabileceği, zorlayıcı yapılarını bu kökene borçlu oldukları, buna uygun olarak içeriklerindeki tarihsel gerçekliğin zoruyla insanlarda etkili oldukları konusunda hiç kuşku duymadım. Belirsizliğim sadece kendi kendime seçtiğim Yahudi tektanrıcılığı örneğinde bu tezleri kanıtlamayı başarıp başarmadığımı sorduğum zaman ortaya çıkıyor. Eleştirel bir gözle baktığım zaman, Musa ile başlayan bu kitap, tek parmağı üzerinde dengede duran bir dansçıya benziyor. Açıkta bırakma mitinin analitik yorumunda destek bulamasaydım ve buradan, Sellin'in Musa'nın sonuna ilişkin kuşkusuna geçemeseydim, bu kitabı yazamazdım. Şöyle veya böyle, bırakalım ok yaydan çıksın.

A

TARİHSEL ÖNKOŞUL[1]

İLGİMİZİ çeken olayların tarihsel temeli şöylece özetlenebilir: On Sekizinci Hanedanlığın fetihleri sonucunda Mısır bir dünya imparatorluğu durumuna gelir. Halkın tamamında olmasa da, en azından yönetici ve entelektüel açıdan etkin üst tabakanın dini fikirlerinde gözlenen gelişme bu yeni emperyalizmi yansıtır. On'daki (Heliopolis) güneş tanrısının belki de Asya'dan gelen dürtülerle güçlenen rahiplerinin etkisiyle artık sadece bir ülkeyle ve bir halkla sınırlı kalmayan evrensel Aten tanrısı fikri ortaya çıkar. Genç Amenophis IV iktidara gelince bu tanrı fikrini geliştirmekten başka bir amaç taşımayan bir Firavun olur. Aten dinini devlet dini yapar ve onun sayesinde evrensel tanrı *tek* tanrı olur: diğer tanrılar konusunda söylenen her şey kandırmacadır, birer yalandır. Her türlü büyü düşüncesi kışkırtmasına karşı görkemli bir katılıkla direnir ve özellikle Mısırlıların o kadar değer verdikleri ölümden sonra yaşam yanılsamasını reddeder. Sonraki bilimsel buluş konusunda şaşırtıcı bir sezgiyle, dünyadaki yaşamın tamamının kaynağını güneş ışığı enerjisinde görür ve tanrısının gücünün bir sembolü olarak bu enerjiye tapar. Yaratımdan duyduğu sevinçle ve Ma'at (doğru ve adil) yaşamıyla övünür.

Bu, insanlık tarihindeki ilk, belki de en net tektanrılı din örneğidir; bunun kökenindeki tarihsel ve psikolojik belirleyenlere

---

[1] Musa üzerine salt tarihsel olan ikinci çalışmamın bulgularının bir özetiyle başlayacağım. Bu bulgular, bunlardan yola çıkan, sık sık bunlara dönen psikolojik tartışmalar için bir önkoşul olduğundan, burada ayrıca eleştiri konusu yapılmayacaktır.

ilişkin daha derin bir iç gözlemin paha biçilmez bir değeri olacaktır. Ne var ki Aten dini konusunda pek fazla bilgi bulunmadığına dikkat edilmiştir. Yarattığı şeylerin tamamı daha zayıf varislerinin yönetim döneminde çöker. Baskı altına aldığı rahipler, ondan geriye kalanları öfkeyle yok ederek intikam alır; Aten dini terk edilir, suçlu ilan edilen Firavunun başkenti yakılıp yıkılır. MÖ. 1350 dolaylarında On Sekizinci Hanedanlığın sonu gelir; bir anarşi döneminden sonra MÖ. 1315'e kadar iktidarda kalan general Haremhab düzeni tekrar kurar. Akhenaten reformu unutulmaya mahkum bir olay gibi gözükür.

Tarihsel olarak belirlenen olaylar bunlardır; varsayıma dayanan olaylar dizisi bu noktadan sonra başlar. Akhenaten'in maiyeti arasında, o dönemdeki diğer birçokları gibi[1] Tuthmosis adında birisi vardır; bu ismin, ikinci bileşeninin "-mose" [oğul] olması dışında büyük bir önemi yoktur. Yüksek bir mevkidedir ve Aten dininin inançlı bir taraftarıdır, ancak düşünmeye ağırlık veren kralın tersine enerjik ve tutkuludur. Onun için Akhenaten'in ölümü ve dininin terk edilmesi bütün beklentilerinin sonu anlamına gelir. Mısır'da sadece bir kaçak veya asi olarak kalabilir. Belki de uç eyaletlerden birisinin valisi olarak, birkaç kuşak önce göç etmiş olan bir Sami ırkıyla ilişki kurar. Yaşadığı hayal kırıklığının ve yalnızlığın baskısıyla bu yabancılara yönelir ve kaybettiklerini onlarda telafi etmeye çalışır. Onları kendi halkı olarak seçer ve ideallerini onlarda gerçekleştirmeye çalışır. Kendi maiyeti eşliğinde onlarla birlikte Mısır'dan ayrıldıktan sonra sünnet işaretiyle onları kutsar, Mısırlıların alaşağı ettiği yasaları ve Aten dininin doktrinlerini onlara empoze eder. Musa denen bu adamın Yahudilere empoze ettiği ahlak kuralları, ustası ve öğretmeni Akhenaten'inkilerden çok

[1] Örneğin stüdyosu Tell el-'Amarna'da bulunan heykeltıraş gibi.

daha katı olabilir; Musa ise Akhenaten'in bağlı kaldığı On'un güneş tanrısına bağımlılıktan vazgeçmiş olabilir.

Mısır'dan Hicret tarihi olarak MÖ. 1350'den sonraki ara [başsız] dönemi almamız gerekir. Bunu izleyen ve Canaan ülkesinin işgali tamamlanıncaya kadar geçen zaman aralığı özellikle bulanıktır. Çağdaş tarih araştırmaları, Eski Ahit metninin bu noktada bıraktığı, daha doğrusu yarattığı karanlıktan iki olguyu çıkarabilmiştir. Bu olgulardan, Ernst Sellin tarafından keşfedilen ilki, Eski Ahit'teki açıklamayla bile kanun koyucularına ve liderlerine karşı inatçı ve asi davranan Yahudilerin bir gün ona başkaldırdıkları, onu öldürerek tıpkı daha öncesinde Mısırlıların yaptığı gibi, kendilerine empoze edilen Aten dinini alaşağı ettikleri gerçeğidir. Eduard Meyer tarafından gösterilen ikinci olgu ise Mısır'dan dönen Yahudilerin, daha sonra Filistin, Sina Yarımadası ve Arabistan arasındaki bölgede bulunan yakın akraba kabilelerle birleşmeleri ve orada kadeş adındaki sulak bir bölgede, Arap Midianitelerin etkisiyle yeni bir dine geçmeleri ve volkan tanrısı Yehova'ya tapmalarıdır. Bunun hemen sonrasında Canaan'ı istila edeceklerdir.

Bu iki olayın birbiriyle ve Mısır'dan Hicretle olan kronolojik [tarihsel] ilişkisi çok belirsizdir. En yakın tarihsel referans noktası, Suriye ve Filistin'e yapılan askeri seferlere ilişkin bir raporda yenilen düşmanlar arasında "İsrail" adını da anan Firavun Perenptah (MÖ. 1215'e kadar iktidarda kalmıştır) kitabesidir. Bu kitabenin tarihini *terminus ad quem* [çıkış noktası] olarak alacak olursak, Hicret'ten başlayarak olayların tamamı için bir asırlık bir zaman kalır (1350'den sonrayla 1215'ten önce). Ne var ki "İsrail" adı burada tarihini incelediğimiz kabilelerle ilgisiz olabilir ve gerçekte daha uzun bir zaman dilimi söz konusu olabilir. Daha sonra Yahudi halkını oluşturan insanların Canaan'a yerleşmesi elbette kısa sürede tamamlanan bir fetihle olmamış, önemli bir zaman aralığı içinde dalgalar halinde gerçekleşmiştir. Merenptah kitabesinin koyduğu kısıtlamadan

kurtulduğumuz takdirde Musa dönemine kolayca bir kuşaklık (otuz yıllık) bir zaman verebilir[1] ve Kadeş'teki birleşme tarihine kadar iki, belki de daha fazla kuşağın geçtiğini düşünebiliriz.[2] Kadeş ile Canaan'ın istilası arasında kısa bir süre olması yeterlidir. Bir önceki denemede de gösterildiği gibi, Yahudi folklorunun Hicret ile Kadeş'te dinin kuruluşu arasındaki zamanı kısa göstermek için geçerli nedenleri vardır; buna karşılık bizim açıklamamız için tersi daha uygundur.

Yine bütün bunlar da tarihtir, tarihsel bilgimizdeki boşlukları doldurma çabasıdır, kısmen de *Imago*'daki ikinci [bu kitapta bir önceki] denememin bir tekrarıdır. Burada, isyan eden Yahudilerin ancak görünüşte son verdiği Musa'nın ve doktrinlerinin kaderini izliyoruz. MÖ. 1000 civarında yazılan, ama elbette eski kayıtlara dayalı olan Yahwist açıklamasından, Kadeş'teki birleşmenin ve dinin kuruluşunun, her iki tarafın da hâlâ kolayca ayırdedilebildiği bir uzlaşma eşliğinde gerçekleştiğini keşfetmiştik. Taraflardan birisi tanrı Yehova'nın yeniliğini ve yabancı kimliğini inkar etmeye ve halkın bağlılığını artırmaya çalışırken; diğer taraf Mısır'dan kurtuluşa ve büyük liderleri Musa'ya ilişkin değerli anıları ona [Yehova'ya] kurban etmemeye çalışıyordu. İkinci taraf, yeni tarih-öncesi açıklamasına hem olayı hem de lideri sokmayı, Musa dininin en azından dış işaretini —sünneti— korumayı ve belki de yeni tanrının adının kullanımı konusunda bazı kısıtlamalar getirmeyi de başarmıştı. Daha önce de söylediğimiz gibi, bu iddiaların temsilcileri, Musa yandaşlarının, yani Levitelerin, onlardan sadece birkaç kuşak sonra gelen ve onun anısına hâlâ yürekten bağlı olan torunlarıydı. Yahwist'e ve sonraki rakibi Elohist'e atfettiğimiz şairane süs-

[1] Bu da Eski Ahit metnindeki kırk yıllık çölde dolaşmaya karşılık gelecektir [*Numbers*, xiv, 33.]

[2] Böylece Musa dönemi M.Ö. 1350 (veya 1340)-1320 (veya 1310) tarihlerine; Kadeş MÖ. 1260 veya tercihen daha sonraki bir tarihe; Merenptah kitabesi ise MÖ. 1215'ten öncesine karşılık gelecektir.

lemeli metinler, altında sonraki kuşaklardan saklanan eski olayların —Musa dininin yapısının ve büyük insanın katledilişinin— gerçek açıklamasının deyiş yerindeyse sonsuz huzur bulduğu birer mozole gibiydi. Ve eğer olan biteni doğru tahmin edebildiysek, geride anlaşılmadık bir şey kalmamıştır; ancak bu, Yahudi halkının tarihinde Musa olayının kesin sonu anlamına da gelebilirdi.

Ne var ki olayların böyle gelişmemesi, yani yaşanan deneyimin en güçlü etkilerinin ancak çok daha sonra gün ışığına çıkması ve yüzyılların akışı içinde gerçekliği zorlaması ilginçtir. Yehova'nın, komşu halkların ve kabilelerin tanrılarından çok farklı bir yapıda olması pek mümkün değildir. Tıpkı halkların birbiriyle savaşması gibi onun da diğer tanrılarla savaştığı doğrudur; ama o günlerde Yehova'ya tapan bir insanın, tıpkı Canaan veya Moab veya Amalek, vb. tanrılarına inanan halkların varlığını inkar edemeyişi gibi, bu tanrıların varlığını inkar etmek de aklına gelmemiştir.

Akhenaten'le birlikte alevlenen tektanrıcılık fikri bir kez daha karanlığa gömülmüş ve uzun bir süre karanlıkta kalmıştır. Nil'in ilk şelalesinin hemen altındaki Fil adasında ortaya çıkarılan bulgulardan, bir Yahudi askeri kolonisinin orada yüzyıllarca yaşadığını, tapınaklarında baş tanrı Yahu'ya ek olarak birinin adı Anat-Yahu olan iki dişi tanrıya da taptıklarını öğrenmek bizi şaşırtır. Bu Yahudilerin anayurttan ayrı düştükleri ve oradaki dini gelişmeden uzak kaldıkları doğrudur; Kudüs'te benimsenen yeni ibadet kurallarını onlara Mısırlı Pers valisi (MÖ. beşinci yüzyılda) bildirir.[1] Daha eskilere gidecek olursak tanrı Yehova'nın Musa tanrısına hiçbir benzerlik göstermediğini söyleyebiliriz. Tanrı Aten, tıpkı atalarının fethettiği dünya imparatorluğunun parçalanışını pasif bir tavırla izleyen dünyadaki temsilcisi —daha doğrusu prototipi— Firavun Akhenaten gibi

[1] Auerbach, 2, 1936.

barışçıdır. Zor kullanarak yeni yurtlar fethetmeye başlayan bir halka Yehova'nın daha uygun olduğuna kuşku yok. Ve Musa tanrısında hayranlık verici olan her şey, ilkel kitlelerin kavrayışının çok ötesindedir.

Yahudi dininin gelişmesinde, zamanın akışı içinde tanrı Yehova'nın kendi özelliklerini kaybetmesinin ve giderek eski Musa tanrısı Aten'e daha çok benzemesinin merkezi bir rol oynadığını söylemiştim; bu açıdan diğer yazarlarla hemfikir olmaktan memnunluk duyduğumu söyleyebilirim. İlk bakışta büyük bir önem verme eğilimi duyacağınız farklılıkların kaldığı doğrudur; ama bunlar da kolayca açıklanabilir.

Aten dini, Mısır'da kurulu bir düzenin bulunduğu elverişli bir dönemde ağırlık kazanmaya başlamış; hatta imparatorluk sarsılmaya başladığı zaman bile inananlar huzursuzluktan kaçınıp tanrı Aten'in verdiği nimetlerden yararlanmaya devam etmiştir. Yahudi halkı ise bir dizi ağır sınavdan ve üzücü olaydan geçmiştir; tanrıları acımasız, katı bir tanrı olmuş, deyiş yerindeyse kasvete bürünmüştür. Bütün ülkeleri ve halkları yöneten evrensel tanrı olma özelliğini korumuş; ancak Yahulilerin onun seçilmiş halkı olduğu ve özel görevlerinin sonunda özel olarak ödüllendirileceği inancı, ona imanın Mısırlılardan Yahudilere geçmiş olması gerçeğini ele verir. Halkın, talihsiz kaderlerinde onca üzücü olayla, her şeye kadir tanrının seçilmiş kulları olma inancını uzlaştırması zor olmuş olmalı. Ama inançlarının sarsılmasına izin vermemişler; tanrıya ilişkin kendi kuşkularını boğmak için kendi suçluluk duygularını artırmışlar; ve belki de sonunda bugünün dindar insanları gibi, "Tanrı'nın hikmetinden sual olunmaz" sonucuna varmışlardır. Bir zalimin ardından bir başkasının —Asurların, Babillerin, Perslerin— kendilerini ezmesine tanrının neden izin verdiğini merak etme eğilimi duydukları takdirde tanrının gücünü, bütün bu düşmanların da sonunda dize getirildiği ve imparatorluklarının ortadan kalktığı gerçeğinde görebiliyorlardı.

Sonraki Yahudi tanrısı sonunda üç önemli açıdan eski Musa tanrısına benzemiştir. İlk ve belirleyici nokta, tek tanrı olduğuna, ondan başka tanrı düşünülemeyeceğine olan inançtı. Halkın tamamı Akhenaten tektanrıcılığını ciddiye almıştı; gerçekten de halk bu fikre öylesine çok sarılmıştı ki bu entelektüel yaşamlarının temel içeriği olmuş ve başka şeylerle yönelik bir ilgi bırakmamıştı. Bu açıdan halk ve aralarında ağırlık kazanan rahipler hemfikirdi. Ama rahiplerin tüm çabalarını ona tapmak için ibadet [tören] geliştirmeye harcamalarına karşılık, Musa'nın tanrısı konusundaki diğer iki doktrinini de canlandırmaya çalışan halkta bu çabalara karşı şiddetli bir direnme ortaya çıkmıştı. Peygamberler, tanrının töreni [ibadeti] ve kurbanı küçümsediğini ve kullarından sadece ona inanmalarını ve doğru ve adil bir yaşam sürmelerini istediğini söylemekten hiç usanmamıştır. Çölde yaşamın basitliğini ve kutsallığını öne çıkardıkları zaman elbette Musa'nın İdeallerinin etkisi altındaydılar.

Yahudi tanrı fikrinin aldığı son biçimin nedeninin Musa etkisi olup olmadığını, ya da yüzlerce yıllık bir döneme yayılan bir kültürel yaşam boyunca daha yüksek bir entelektüellik [ruhanilik] düzeyine kendiliğinden ulaşıldığını varsaymanın yeterli olup olmayacağını sormanın zamanı geldi. Şaşırtıcı bütün yorumlarımıza bir son verecek bu olası açıklama konusunda söylenecek iki şey var. Birincisi bu hiçbir şeyi açıklamaz. Tartışmasız daha yetenekli bir halk olan Yunanlılarda aynı koşullar tektanrıcılığa değil, çoktanrılı dinin çözülmesine ve felsefi düşüncenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Anlayabildiğimiz kadarıyla Mısır'da tektanrıcılık emperyalizmin bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır: Tanrı, büyük bir dünya imparatorluğunun mutlak hakimi olan Firavunun bir yansımasıydı. Yahudilerdeki politik koşullar ise dışlayıcı [özel] bir ulusal tanrı fikrinden evrensel bir tanrı fikrine geçiş için son derece elverişsizdi. Dahası, bu küçük ve zayıf ulus, kendini büyük Efendinin gözde çocuğu

ilan etme kibrini nereden buluyordu? Böylece Yahudilerdeki tektanrıcılığın kökeni sorunu çözümsüz kalacak, ya da bunun, bu halkın tuhaf, dini dehasının bir dışavurumu olduğu yolundaki sıradan cevapla yetinmek zorunda kalacaktır. Çok iyi bilindiği gibi deha anlaşılmaz ve sorumsuzdur; dolayısıyla diğer bütün çözümler boşa çıkmadığı sürece bunu bir açıklama kabul edemeyiz.[1]

Buna ek olarak, Yahudiliğe ilişkin kayıtlarda ve tarihi yazılarda halka tek tanrı fikrinin Musa tarafından benimsetildiği — bu kez kendisiyle çelişmeden— açıkça iddia edilmektedir. Bu iddianın güvenilirliğine itiraz söz konusuysa bu, elimizdeki rahiplik revizyonunun çok fazla şeyi Musa'ya bağlamasıdır. Çok daha öncesine dayandığı belli olan tören [ibadet] kuralı gibi kurumlar, bunların etki gücünü artırmak gibi açık bir amaçla Musa'nın emirleri olarak ortaya konur. Bu elbette kuşkulanmak için bir nedendir, ama reddetmeye yeterli değildir. Rahip versiyonu, çağdaş dönemle Musa'nın yaşadığı uzak geçmiş arasındaki sürekliliği korumaya; Yahudi dininin tarihi konusunda en çarpıcı olgu olarak tanımladığımız şeyi, yani Musa'nın yasa koyuculuğu ile sonraki Yahudi dini arasındaki derin uçurumu —başlangıçta Yehova'ya tapınmayla doldurulan ve ancak yavaş yavaş kapatılan bir uçurumu— inkar etmeye çalışır. Eski Ahit metnindeki birçok kanıtın olayların bu akışının tarihsel doğruluğunun her türlü kuşkudan uzak göstermesine rağmen, rahiplik versiyonu bunu olası her yoldan inkar etmeye çalışır. Burada rahiplik versiyonu, yeni tanrı Yehova'yı Ataerklerin tanrısına dönüştüren kasıtlı çarpıtmaya benzer bir şeye kalkışır. Rahiplik Yasası'nın arkasında yatan bu güdüyü dikkate aldığımız zaman, Yahudilere tektanrı fikrini verenin gerçekten de

[1] Aynı şey William Shakespeare olayı için de geçerlidir. [Freud'un, "Shakespeare"in aslında Oxford Kontu Edward de Vere'in takma adı olduğu görüşüne bir gönderme. Freud'un, bu görüşü destekleyen bir mektubu Jones'un biyografisinin üçüncü cildinde bulunabilir (1957, 487-8).]

Musa'nın kendisi olduğu iddiasına inanmazlık edemeyiz. Yahudi rahiplerinin artık bilmediği bu fikri Musa'nın nereden aldığını görebilmiş olmamız, bu iddiayı daha rahat kabul etmemizi mümkün kılar.

Burada Yahudiliği Mısır tektanrıcılığına dayamakla ne kazandığımız sorulabilir. Bu sadece problemi biraz daha geri götürür: tektanrıcılık fikrinin kökeni konusunda hiçbir şey söylemez. Buna verilecek cevap, bunun bir kazanç değil inceleme sorunu olduğudur. Olayların gerçek akışını keşfetmemiz halinde bundan bir şeyler öğrenebiliriz.

B

GİZLİLİK EVRESİ VE FOLKLOR

DOLAYISIYLA tek tanrı fikrinin de, büyüyle etkili olan törenin reddedilmesinin ve tanrı adına ortaya konan ahlaki beklentilerin vurgulanmasının da aslında başlangıçta dikkat edilmeyen, ancak uzun bir aradan sonra işlerlik ve sonunda süreklilik kazanan Musa doktrini olduğuna inanıyoruz. Bu tür gecikmeli bir etkiyi nasıl açıklayabiliriz ve benzer bir olguyla nerede karşılaşırız?

Bu tür şeylerin çok çeşitli alanlarda sıkça rastlanan olgular olduğunu ve şöyle veya böyle anlaşılır bir dizi yoldan gerçekleşebildiğini görürüz. Örneğin Darwin'in evrim teorisi gibi yeni bir bilimsel teorinin tarihçesini ele alalım. Başlangıçta düşmanca bir reddedişle karşılanmış ve yıllarca tartışılmış; ancak gerçeğe yönelik büyük bir adım olarak kabul edilmesi için bir kuşaklık bir dönem yeterli olmuştur. Darwin'in kendisi bile Westminster Abbey'de[1] bir anıtmezarla onurlandırılmıştır. Böyle bir olayda çözüm bekleyen pek bir şey yoktur. Yeni gerçek duygusal direnmeler yaratmış; bunlar popüler olmayan teorinin kanıtlarını çürütmeye yönelik savlarda dile gelmiş; fikir çatışması bir süre devam etmiş; ta başından itibaren taraftar ve muhalifler bulmuş; taraftarların sayısı ve ağırlığı giderek artmış ve sonunda zaferle noktalanmış; bu mücadelenin başından sonuna tartışma konusu kesinlikle unutulmamıştır. Olayların tümel akışının dikkate değer bir zaman alması bizi pek şaşırtmaz; belki de söz konusu olan şeyin *Grup Psikolojisi*ndeki bir süreç olduğunu yeterince takdir etmeyiz.

---

[1] [Londra, Westminister'deki Gotik İngiliz kilisesi. Birçok İngiliz monarşisinin, devlet adamının ve kahramanının anıt mezarı bu kilisede bulunmaktadır. S.B.]

Bir bireyin ruhsal yaşamında, tam da bu sürece karşılık gelen bir analoji bulmak güç değildir. Bir insan, belli kanıtlar temelinde doğruluğunu kabul etmesi gereken, ancak bazı arzularıyla çelişen ve kendisi için değerli bazı inançlara ters düşen yeni bir şey öğrendiği zaman olan budur. Başlangıçta tereddüt edecek, bu yeni bulguya karşı kuşku duymasını sağlayan nedenler bulacak, bir süre kendisiyle mücadele edecek ve sonunda gerçeği kabul edecektir: "Kabul etmek zor, inanmak bunaltıcı olsa da gerçek bu." Bundan öğrendiğimiz tek şey, egonun akıl yürütme etkinliğinin, güçlü duygusal yüklerin yarattığı direnmenin üstesinden gelmek için zamana ihtiyaç duymasıdır. Bu olayla anlamaya çalıştığımız olay arasındaki benzerlik pek fazla değil.

Ele alacağımız ikinci örnekle konumuz arasındaki benzerlik daha az gözükür. Ürkütücü bir kaza —örneğin bir çarpışma— geçiren bir insan, kaza yerinden görünürde yarasız beresiz ayrılabilir. Ama kazayı izleyen birkaç hafta içinde sadece geçirdiği şoka, ya da sarsıntıya bağlanabilen bir dizi ağır ruhsal ve motor semptomları geliştirir. Artık "travmatik bir nevrozu" vardır. Bu oldukça anlaşılmaz —yani yeni— bir olgudur. Bulaşıcı hastalıkların patolojisiyle açık benzerlik kurularak, kaza ile semptomların ilk ortaya çıkışı arasında geçen süre "kuluçka dönemi" olarak tanımlanır. Düşününce, bu iki olay —travmatik nevrozla Yahudi tektanrıcılığı— arasındaki temel farka rağmen, ortak bir nokta bulunduğu dikkatimizi çekecektir: "gizlilik" olarak adlandırılabilecek tipik özellik. Hipotezimize göre Yahudi dininin tarihinde, Musa dininin terk edilmesinden sonra tektanrıcılık düşüncesinin, tören yasağının veya ahlaki vurgulamanın hiçbir izine rastlanmayan uzun bir dönem yaşanmıştır. Bu da bizi eldeki sorunun çözümünün belli bir ruhsal durumda aranabileceği olasılığına hazırlar.

Daha sonra Yahudi halkını oluşturan topluluğun iki ayrı kesimi Kadeş'te bir araya gelerek yeni bir din benimsediği zaman olanları tekrar tekrar anlatmıştık. Bir yandan, Mısır kökenli olanlarda Hicret'e ve Musa figürüne ilişkin anılar öylesine güçlü ve canlıdır ki, eski çağlara ilişkin açıklamaya bunların da eklenmesini isterler. Bunlar, belki de Musa'yı şahsen tanıyanların, kendilerini hâlâ Mısırlı gören, Mısırlı adlar taşıyan torunlarıdır. Ama liderlerinin ve yasa koyucularının başına gelenlere ilişkin anıları bastırmak için yeterli nedenleri vardır. Halkın diğer kesimindeki belirleyici amaç ise yeni tanrıyı yüceltmek ve yabancılığını inkar etmekti. Her iki kesim de, daha önce bir dinleri olduğu gerçeğini ve bu dinin içeriğini inkar etme konusunda aynı yönelime sahipti. Dolayısıyla ilk uzlaşma konusu ve belki de hemen yazıya geçen şey buydu. Mısır'dan gelenler yazıyı ve tarihi yazma arzusunu da birlikte getirmişti; ama bu, tarih yazmanın tam bir doğruluk gerektirdiğinin anlaşılmasından uzun zaman önceydi. Başlangıçta sanki çarpıtma kavramından henüz habersizlermiş gibi, yazılarını anın ihtiyaçlarına ve amaçlarına uygun olarak şekillendirmekte bir an bile tereddüt etmemişlerdir. Bunun sonucunda yazılı tarihle, aynı malzemenin sözlü aktarımı —*rivayet*— arasında bir tutarsızlık ortaya çıkmıştır. Yazılı kayıtlarda atlanan veya değiştirilen şeyler, rivayette [sözlü gelenekte] olduğu gibi korunabilirdi. Sözlü gelecek, tarihsel yazılara bir ilave olmakla birlikte bu yazılarla çelişiyordu da. Çarpıtma amaçlarından daha az etkilenmiş ve belki de bazı noktalarda bu tür çarpıtmalardan muaf tutulmuştu; dolayısıyla yazıya geçen açıklamadan daha doğru olabilirdi. Ne var ki yazılı açıklamadan daha az istikrarlı ve kesin olması ve sözlü gelenekle bir kuşaktan diğerine aktarılırken çok sayıda değişikliğe maruz kalması güvenilirliğini azaltmıştır. Bu tür bir rivayetin başına çeşitli şeyler gelebilir. Yazıya geçen açıklama karşısında fazla duramayarak daha çok belirsizleşmesini ve sonunda unutulmasını bekleriz. Ama rivayetin kaderi başka türlü de olabilir:

rivayet de yazıya geçirilebilirdi; konuya devam ettikçe daha başka olasılıkları da ele almamız gerekecek.

Dolayısıyla ele aldığımız Yahudi dininin tarihindeki gizlilik olgusunu, resmi tarihçiler diyebileceğimiz kişilerce kasıtlı olarak inkar edilen gerçeklerin ve fikirlerin aslında hiçbir zaman kaybolmadığını söyleyerek açıklayabiliriz. Bunlara ilişkin bilgiler, halk arasında yaşayan rivayetlerde [sözlü gelenekte] varlığını korumuştur. Gerçekten de Sellin'in de belirttiği gibi, aslında Musa'nın resmi açıklamayla açıkça çelişen sonunu anlatan ve gerçeğe çok daha yakın olan bir rivayet vardır. Aynı şeyin, görünürde Musa ile aynı zamanda ortadan kalkan diğer şeyler —Musa dininin, çağdaşlarının çoğunluğu için kabul edilemez olan yanları— için de geçerli olduğunu varsayabiliriz.

Ancak burada karşılaştığımız ilginç gerçek, bu rivayetlerin zamanla zayıflamak yerine yüzyılların akışı içinde giderek daha çok güçlenmeleri, resmi açıklamalarda daha çok ağırlık kazanmaları ve halkın düşünce ve eylemleri üzerinde belirleyici bir etki yaratacak düzeye ulaşmalarıdır. Bu sonucu yaratan etkenlerin şu an için bilgimizi aştığı doğrudur.

Bu olgu öylesine ilginçtir ki tekrar ele almakta kendimizi haklı hissederiz. Çünkü sorunumuz burada yatıyor. Yahudi halkı, Musa'nın getirdiği Aten dinini terk ederek komşu halkların Baalim'inden [yerel tanrılardan] pek farklı olmayan bir başka tanrıya tapmaya başlamıştır. Sonraki hiçbir kasıtlı çaba bu utanç verici olguyu gizleyememiştir. Ama Musa dini hiç bir iz bırakmadan ortadan kalkmamıştır; buna ilişkin bir tür bellek —belki de bulanık ve çarpıtılmış bir sözlü gelenek— varlığını sürdürmüştür. Büyük geçmişe ilişkin işte bu sözlü gelenek sanki alttan alta işleyişini sürdürmüş, insanların kafasında giderek daha çok yer etmiş ve sonunda tanrı Yehova'yı Musa tanrısına dönüştürmeyi ve yüzyıllar önce getirilen ve terk edilen Musa dinini

yeniden canlandırmayı başarmıştır. Böyle bir sözlü geleneğin unutulması ve bir halkın ruhsal yaşamında böylesine güçlü bir etki yaratması bizim için bilinmedik bir düşüncedir. Burada kendimizi rahat hissetmediğimiz *Grup Psikolojisi* alanına gireriz. Farklı alanlarda da olsa, en azından benzer yapıdaki olgular için analojiler arayacağız. Bu tür olgular bulacağımıza inanıyorum.

Yahudiler arasında Musa dinine dönüşe yakın bir dönemde Yunan halkı, son derece zengin bir kabile masalları ve kahraman mitleri kaynağına sahip olduğunu görmüştür. MÖ. dokuzuncu veya sekizinci yüzyılın, malzemesini bu masallardan alan iki Homeros destanının kökenine tanıklık ettiğine inanılır. Mevcut psikolojik iç gözlemle ve Schliemann ve Evans'tan çok önce, Yunanlıların, Homeros ve Atinalı büyük dramatistlerin ele aldığı onca masal malzemesini nerden aldıklarını sorabilirdik. Bunun cevabı, bu halkın tarih öncesinde belki de tarihi bir felakette ortadan kalkan bir parlaklık ve kültürel aydınlık dönemi geçirdiği ve bu masallarda o döneme ait bulanık bir sözlü geleneğin varlığını sürdürdüğü olacaktır. Günümüzdeki arkeolojik araştırmalar, geçmişte çok iddialı gelebilecek bu kuşkuyu doğrulamıştır. Bu araştırmalar, belki de MÖ. 1250'den önce Yunanistan'da son bulan etkileyici eski Girit-Miken uygarlığının izlerini ortaya çıkarmıştır. Sonraki Yunan tarihçilerinde buna ilişkin bir ipucuna rastlamak zordur: bir zamanlar denizlere Giritlilerin egemen olduğuna, Kral Minos'un adına ve Labirent sarayına ilişkin bir anıştırmadan başka bir şey yoktu. Hepsi buydu ve bunun ötesinde, şairlerin ele aldığı sözlü gelenekler den başka hiçbir şey kalmamıştı.

Diğer halkların —Almanların, Hintlilerin, Finlerin— ulusal destanları da gün ışığına çıkmıştır. Bunların kökeni için de Yunanlılarla aynı etkenleri varsayıp varsayamayacağımızı incelemek, literatüre ilişkin tarihçilerin işidir. Bu tür bir incelemenin olumlu sonuç vereceğine inanıyorum. Gördüğümüz belirleyici

etken şu: hemen sonrasında zengin, önemli, görkemli, belki de her zaman kahramanca bir içerikle mutlaka ortaya çıkacak olan, ancak sadece bulanık ve eksik bir sözlü gelenekle sonraki kuşaklara aktarılabilecek kadar uzak geçmişe ait bir tarihöncesi kırıntısı. Sonraki çağlarda sanat şeklindeki destanın ortadan kalkması insanı şaşırtır. Bunun açıklaması, belirleyici nedenin ortadan kalkması olabilir. Eski malzeme tükenmiş, sonraki olayların tamamında sözlü geleneğin [folklorun] yerini tarih yazıları almıştır. Günümüzün en büyük kahramanlık olayları, bir destan ilham edememiştir; hatta Büyük İskender, bir Homeros bulamadığı için şikayetçi olmakta haklıdır.[1]

Eski çağlar, insanın hayal gücü için büyük, çoğu kez şaşırtıcı bir çekim kaynağıdır. İnsanlar ne zaman çevrelerinden hoşnutsuz kalsa —ki bu da sık sık olmaktadır— geçmişe dönerek dinmek bilmeyen bir altın çağ rüyasının doğruluğunu kanıtlayabilmeyi ümit etmektedir.[2] Belki de, tarafsız olmayan bellekleri nin kesintisiz mutluluk çağı olarak sunduğu çocukluklarının hâlâ etkisi altındadırlar.

Geçmiş konusunda geride kalan şeylerin, sözlü gelenek [folklor] dediğimiz eksik ve bulanık anılar olması, sanatçı açısından özgün bir cazibe kaynağı oluşturur, çünkü bu durumda anılardaki boşlukları hayal gücünün arzularına göre doldurmakta ve canlandırmayı istediği dönemi kendi amaçlarına uygun olarak görüntülemekte özgürdür. Sözlü bir gelenek ne kadar bulanıksa, şairin işine de o kadar yaradığı söylenebilir. Dolayısıyla yaratıcı yazım açısından folklorun taşıdığı önem bizi şaşırtmaz; destanları belirleyen tarzla benzerlik gösteren olgular

[1] [Mısırlılar tarafından Firavun gibi görülen İskender bir Homeros hayranıdır ve kendini İkinci Achilleus olarak değerlendirir. Kendi askerleri arasında da Tanrı muamelesi görmeyi arzuladığı bilinmektedir. S.B.]

[2] Macaulay'ın, *Lays of Ancient Rome* adlı eserini dayandırdığı durum budur. Kendini, kendi çağındaki çekişmelerle canından bezen, kafası karışan ve dinleyicilerine atalarının özverisini, birliğini ve vatanseverliğini anlatan bir ozanın yerine koymaktadır.]

bizi, Yahudilerde Yehova'ya tapınmayı eski Musa dini doğrultusunda değiştiren şeyin Musa hadisleri [sözlü geleneği] olduğu yolundaki tuhaf hipotezi kabul etmeye daha eğilimli kılacaktır. Ama diğer açılardan iki olay hâlâ çok farklıdır. Birinde sonuç bir şiir [destan], diğerinde ise bir dindir. Dinin, sözlü geleneğin etkisiyle destanın ulaşamayacağı bir aslına bağlılıkla yeniden üretildiğini varsayıyoruz. Dolayısıyla sorun, daha uygun bir benzetme bulmamızı gerektirmektedir.

C

BENZETME

Yahudi dininin tarihinde gördüğümüz olayların akışıyla tek doyurucu benzetme, görünürde uzak, ama tam ve özdeşliğe yakın bir alanda yatmaktadır. Burada da gizlilik olgusuyla, açıklama gerektiren anlaşılmaz dışavurumların ortaya çıkışına ve gerekli belirleyici etken olarak sonradan unutulan eski bir olaya rastlarız. Ayrıca mantıklı düşünceyi ezerek bilinci zorlayan bir zorlanım özelliği görürüz; bu, örneğin destanın kökeninde söz konusu olmayan bir özelliktir.

Bu benzerlikle psikopatolojide, yani insan nevrozlarının kökeninde —yani dini olguların *Grup Psikolojisi*nin bir parçası olarak değerlendirilmesine rağmen, birey psikolojisine ait bir alanda— karşılaşırız. Bu benzetmenin ilk bakıştaki kadar şaşırtıcı olmadığını —gerçekten de daha çok bir önermeye benzediğini— göreceğiz.

Nevrozların kökeninde büyük bir önem verdiğimiz eskiden yaşanan ve daha sonra unutulan bu izlenimlere *travma* adını veriyoruz. Genelde nevrozların kökeninin travmatik olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusunu bir yana bırakabiliriz. Bu varsayıma karşı açık bir itiraz, her olayda nevrotiğin yaşam öyküsünde açık bir travma keşfetmenin mümkün olmadığıdır. Herkesi etkileyen, ama diğer insanların normal denebilecek bir şekilde ele alıp başa çıktığı yaşantılara ve beklentilere karşı olağandışı, anormal bir tepkiyle karşı karşıya olduğumuzu söylemekle yetinebiliriz. Bir nevrozu açıklamak için elimizde kalıtsal ve yapısal yatkınlıklardan başka bir şey olmadığı zaman, doğal olarak kazanılmadığını, geliştirildiğini söylemeye yöneliriz.

Ama bu bağlamda iki noktanın vurgulanması gerek. Birincisi, nevrozun kökeni değişmez olarak çocukluğun ilk izlenimlerine dayanır.[1] İkincisi, etkileri şaşmaz bir şekilde eski dönemlerdeki bir veya birden çok güçlü yaşantıya dayanması nedeniyle "travmatik" olarak nitelenen olaylar bulunduğu doğrudur; bunlar, normal yollardan başa çıkılamayan yaşantılardır, dolayısıyla bunların olmaması halinde nevrozun da ortaya çıkmayacağı söylenebilir. Aradığımız benzetmeyi bu travmatik olaylarla kısıtlamamız bizim açımızdan yeterli olacaktı. Ama iki grup arasındaki boşluk, doldurulamaz gibi gözükmüyor. İki kökensel birleşeni tek bir kavramla birleştirmek pekâlâ mümkündür; bu sadece "travma"nın nasıl tanımlanacağı sorunudur. Yaşantının, sadece nicel bir etkenin sonucu olarak travmatik yapı kazandığını, yani her durumda olağandışı patolojik tepkileri uyandıran şeyin bir beklenti aşırılığı olduğunu varsayabilirsek, bir şeyin belli bir yapıda bir travma etkisi yaptığını, ama diğerinde aynı şeyin olmadığını kolayca söyleyebiliriz. Bu yolla, kökensel bir gereğin oluşmasında iki etkenin birbirine yaklaştığı "tümleyen dizi"[2] dediğimiz şeye ulaşırız. Bir etkenin çokluğu diğerinin azlığını dengeler; kural olarak her iki etken de birlikte etkili olur ve dizinin sadece iki ucunda basit bir güdünün etkinliği söz konusu olabilir. Buna değindikten sonra, aradığımız benzetmeyle ilgisi olmadığı için travmatik ile travmatik olmayan kökenler arasındaki ayrımı göz ardı edebiliriz.

Tekrarlama riski içerse de, bizim için önemli olan benzerliği oluşturan olguları birleştirmek yararlı olabilir. Bu olgular şöyledir. Araştırmalarımız, bir nevrozun olguları (semptomları) dediğimiz şeylerin, bazı yaşantıların ve izlenimlerin sonucu olduğunu göstermiştir, ki bunları kökensel [etiyolojik] travmalar

[1] Dolayısıyla bu, bazı çevrelerde olduğu gibi işte bu ilk dönemleri incelemeyen ve dikkate almayan birisinin psikanaliz uyguladığını söylemesini anlamsızlaştırır. [C. G. Jung'un teorilerine ve yöntemlerine bir gönderme.]

[2] [Bkz. *Psikanalize Giriş Dersleri* (1916-17), 22. Ders, *ÖFD.*, I, 342.]

olarak değerlendirmemizin nedeni de budur. Dolayısıyla önümüzde iki iş var: (1) bu yaşantıların ve (2) nevrotik semptomların tipik özelliklerini keşfetmek. Bunu yaparken, bir ölçüde şematik bir tablo çizmekten kaçınmamıza gerek yoktur.

(1) (*a*) Bütün bu travmalar, ilk çocukluk döneminde beş yaşına kadar baş gösterir. Çocuğun konuşmaya ve ayakta durmaya başladığı döneme ait izlenimler özel bir öneme sahiptir; en önemlisi de iki ila dört yaşları arasındaki dönemdir; bu alıcılık döneminin doğumdan ne kadar sonra başladığını kesin olarak belirleyemeyiz. (*b*) Söz konusu yaşantılar kural olarak tamamen unutulur, belleğe açık değildir ve genellikle "perde anılar"[1] olarak bilinen birkaç ayrı hatırlatıcı kalıntıya bölünen çocukluk unutkanlığı dönemine aittir. (*c*) Bunlar, cinsel ve saldırganca bir yapıdaki izlenimlerle ve kuşkusuz egonun aldığı ilk yaralarla (narsistik yaralanmalara) ilgilidir. Bu bağlamda küçük çocukların, cinsel ve saldırganlık eylemleri arasında sonradan yaptıkları gibi keskin bir ayrım yapmadıklarını belirtmek gerek. (Cinsel edimin sadistik anlamda yanlış anlaşılmasıyla karşılaştırın.[2] Kuşkusuz, cinsel etkenin ağır basması çok ilginçtir ve teorik değerlendirme gerektirir.

Bu üç nokta —bu yaşantıların çok erken bir dönemde (çocukluğun ilk beş yılında) ortaya çıkması, unutulmaları ve cinsel-saldırganca içerikleri— birbiriyle yakından ilişkilidir. Travmalar ya kişinin kendi bedeninde yaşadıkları, ya da çoğunlukla duyma veya görme biçimindeki duyu algılarıdır, yani yaşantılar veya izlenimlerdir. Tek başına unutulan yaşantılar konusunda bilgi sağlayabilen, ya da daha net ama hatalı bir şekilde ortaya koymak gerekirse, bu yaşantıları belleğe çıkarabilen psikanalitik çalışmanın ürünü olan bir teori, bu üç nokta a-

[1] [Bkz. *Psikanalize Giriş Dersleri* (1916-17), 13. Ders, *ÖFD.*, 1, 202.]
[2] "Çocukların Cinsel Teorileri' (1908c), *ÖFD.*, 8. 198-200.

rasındaki bağlantıyı ortaya çıkarmıştır. Popüler görüşün tersine bu teori, insanların cinsel yaşamının (veya daha sonra buna karşılık gelen şeylerin), yaşamın beşinci yılında noktalanan bir ilk çiçeklenme dönemi geçirdiğini, bunu gizlilik evresi olarak bilinen ve hiçbir cinsel gelişmenin olmadığı, gerçekte ulaşılan şeyin bir gerilemeye uğradığı bir dönemin (ergenliğe kadar) izlediğini söyler. İç örgenlerin gelişiminin anatomik incelemesi bu teoriyi doğrular; bu inceleme, insan ırkının beş yılda cinsel olgunluğa ulaşan bir hayvan türünden geldiğini varsaymamıza yol açar ve cinsel yaşamın ertelenmesinin ve iki evreli başlangıcının, insanlaşma sürecinin tarihiyle yakından ilişkili olduğu kuşkusunu uyandırır. İnsanlar, bu tür bir gizlilik evresi ve cinsel gerilik gösteren tek hayvan türü gibidir. Bu teoriyi test etmek için maymun türleri üzerinde inceleme yapmak gerekir (ki bildiğim kadarıyla bu tür araştırmalar mevcut değildir). Psikolojik açıdan çocukluk unutkanlığının bu ilk cinsellik dönemiyle çakışması bir rastlantı olamaz. Bir anlamda insanın ayrıcalığı olan ve bu açıdan tıpkı bedensel anatomimizin bazı kısımları gibi ilkel çağların bir kalıntısı gibi gözüken bu ilişkiler durumu, nevrozdaki gerçek belirleyici etken olabilir.

(2) Nevrotik olgularındaki tipik ortak özelliklerle veya özgünlüklerle ilgili olarak iki noktayı vurgulamak gerek: (*a*) Travmaların etkisi pozitif ve negatif olmak üzere iki türlüdür. İlkinde travmayı tekrar etkinleştirmeye, yani unutulan yaşantıyı hatırlamaya, daha doğrusu onu gerçek kılmaya, tekrar yaşamaya, hatta salt birisiyle eski bir duygusal ilişki olsa bile bunu birisiyle benzer bir ilişkide canlandırmaya yönelik çabalar söz konusudur. Bu çabaları travmaya "takıntı" ve "tekrarlama zorlanımı" adı altında toplarız. Bunlar, normal egoya yerleşebilir ve gerçek temeli ve tarihsel kökeni unutulsa da, ya da işte bu unutma nedeniyle, egodaki kalıcı eğilimler olarak değişmez kişilik özellikleri kazandırabilir. Örneğin çocukluğunda annesine

aşırı ve bugün unutulan bir bağlılık geliştiren bir erkek, yaşamının tamamını, bağımlı olabileceği, onu besleyip destekleyecek bir eş aramakla geçirebilir. Çocukluğunda baştan çıkarmanın nesnesi yapılan bir kız, sonraki cinsel yaşamını, sürekli olarak benzer saldırıları kışkırtacak şekilde yönlendirebilir. Nevroz sorununa ilişkin bu tür bulgulardan, genelde kişiliğin oluşumu konusunda daha derin bir kavrayışa ulaşabileceğimiz kolayca görülebilir.

Negatif tepkiler tam tersi amaca —unutulan travmalardan hiç bir şeyin hatırlanmamasına ve tekrarlanmamasına— yönelir. Bunları "savuma tepkileri" olarak özetleyebiliriz. Bunların başlıca dışavurumu, şiddetlenerek "ketlemelere" ve "fobilere" dönüşebilen "kaçınmalar" dediğimiz şeylerdir. Bu negatif tepkiler de kişiliğin oluşumuna çok büyük katkılarda bulunur. Temelde karşıt amaçlı takıntılar olmaları dışında bunlar da karşıtları kadar birer travma takıntısıdır. Dar anlamıyla nevroz semptomları, travmadan kaynaklanan iki eğilimin birleştiği uzlaşmalardır, böylece bir yerde eğilimlerden biri, bir başka yerde ise diğeri ağırlıklı dışavurum kazanır. Tepkiler arasındaki bu karşıtlık, olayların sıradan akışı içinde hiç bir sonuca varmayacak çatışmalar yaratır.

(*b*) Bütün bu olgular, yani semptomlar kadar ego üzerindeki kısıtlamalar ve kalıcı kişilik özellikleri de *zorlayıcı* [zorlanımlı] bir niteliğe sahiptir: yani, büyük bir ruhsal yoğunluğa sahiptirler ve aynı zamanda da gerçek dış dünyanın beklentilerine uyarlanan ve mantıksal düşünme yasalarına boyun eğen diğer ruhsal süreçlerin örgütlenmesinden kapsamlı bir bağımsızlık sergilerler. Bunlar dış gerçeklikten pek etkilenmez ve dış gerçekliği veya ruhsal temsilcilerini dikkate almaz; dolayısıyla her ikisiyle de kolayca aktif çatışmaya girebilir. Bunların devlet içinde devlet, işbirliğine yanaşmayan, ancak normal olarak bilinen zümreyi dize getiren ve kendi hizmetine zorlayan erişilmez bir zümre olduğu söylenebilir. Bu durumda bu, iç ruhsal gerçekli-

ğin, dış dünyanın gerçekliğine egemen olması ve psikoza giden yolun açılması anlamına gelir. Olaylar bu kadar ileri gitmese bile bu durumun pratik önemi göz ardı edilemez. Bir nevrozun egemenliği altındaki insanların yaşamındaki ketleme ve yaşama konusundaki yetersizlikleri insan toplumunda çok önemli bir etkendir; ve durumlarında, geçmişlerinin eski bir dönemine takıntılarının dolaysız bir dışavurumunu görebiliriz.

Bu noktada, benzetme açısından özellikle ilgimizi çekecek olan gizliliği biraz inceleyelim. Çocukluktaki bir travmayı anında nevrotik bir patlama, çok sayıda savunma çabasıyla ve semptom oluşumu eşliğinde bir çocukluk nevrozu izleyebilir. Bu nevroz epeyce bir zaman sürebilir ve belirgin rahatsızlıklara neden olabilir; ama ayrıca gizli bir seyir gösterebilir ve gözden kaçabilir de. Kural olarak bunda savunma baş rolü oynar; her durumda, egoda yara izlerine benzer değişmeler ortaya çıkar. Çocukluk nevrozu ancak ender durumlarda erişkinliğe kadar kesintisiz devam eder. Bunu çoğunlukla görünürde pürüzsüz bir gelişme dönemi izler; bu, ruhsal gizlilik döneminin araya girmesiyle desteklenen, ya da mümkün olan bir seyirdir. Travmanın gecikmeli etkisi olarak nevrozun açığa çıkışına yol açan değişme daha sonra gerçekleşir. Bu, ya ergenliğin başlamasıyla ya da daha sonra ortaya çıkar. İlk durumda bunun nedeni, başlangıçta savunmaya yenik düşen içgüdülerin, fiziksel olgunlaşmayla güç kazanarak mücadeleye tekrar girişmesidir. İkinci durumda ise neden, savunmaların egoda yarattığı tepki ve değişmelerin, yeni yaşam durumlarıyla başa çıkmaya engel olması sonucunda gerçek dış dünyanın beklentileri ile savunma mücadelesinde zarzor kazandığı örgütlenmeyi korumaya çalışan ego arasında ağır çatışmaların patlak vermesidir. Nevrozun, travmaya gösterilen ilk tepkiyle hastalığın sonraki başlangıcı arasındaki gizlilik olgusu tipik olarak değerlendirilmelidir. Sonradan ortaya çıkan bu hastalık, iyileşme, yani egonun travmanın

etkisiyle kopan kısımlarını uzlaştırma ve dış dünya karşısında güçlü bir bütünlük içinde birleştirme çabası olarak da görülebilir. Ne var ki analizin yardımı olmadığı sürece bu tür bir girişim nadiren başarılı olur; hatta analizde bile her zaman başarı sağlanmaz; bu çaba sık sık egonun tamamen çökmesiyle veya parçalanmasıyla, ya da daha önce kopan ve travmanın egemenliği altında kalan kısmın karşısında yenik düşmesiyle sonuçlanır.

Okuru inandırmak için çok sayıda nevrotiğin yaşam öyküsüne ilişkin ayrıntılı raporlar vermek gerekecektir. Ama konunun dağınıklığı ve zorluğu açısından bu, mevcut çalışmanın yapısını tamamen bozacaktır. Bu, nevroz teorisi üzerine bir monografa dönüşecek ve bu haliyle bile belki de sadece meslek olarak psikanalizi seçen ve uygulayan bir okurlar azınlığına hitap edecektir. Burada daha geniş bir okura seslendiğim için, okurdan yukarıda verdiğim kısa açıklamayı geçici olarak inandırıcı bulmasını rica etmekten başka bir şey yapamam; buna karşılık benim de şimdi ele alacağım çıkarsamaların, ancak dayandıkları teorilerin doğru olması halinde kabul edilebileceğini söylemem gerek.

Yine de, bir nevrozun belirttiğim tipik özelliklerinden bazılarını özel bir netlikle sergileyen tek bir olayın öyküsünü anlatmaya çalışabilirim. Kuşkusuz, tek bir olayın her şeyi göstermesini bekleyemeyeceğimiz gibi, benzerlik aradığımız konudan uzaklaşmak da bizi hayal kırıklığına uğratmaz.

Orta sınıf ailelerde sık sık görüldüğü gibi küçük bir oğlan yaşamının ilk yıllarında ebeveynlerinin yatak odasını paylaşır, henüz konuşmayı öğrenmediği bir yaşta ebeveynler arasındaki cinsel ilişkileri gözlemek —bir şeyler görüp daha fazlasını duymak— için bolca fırsatı olur. İlk kendiliğinden boşalmasından hemen sonra patlak veren nevrozunda ilk ortaya çıkan ve en çok sorun yaratan semptomu uyku bozukluğu olur. Geceleri gürültüye karşı aşırı duyarlıdır ve uyandıktan sonra tekrar uyu-

yamaz. Bu uyku bozukluğu gerçek bir uzlaşma semptomudur. Bu bir yandan geceleri yaşadığı şeylere karşı savunmasının bir dışavurumu, öte yandan da bu izlenimleri dinleyebildiği uyanık durumu yeniden kurmaya yönelik bir çabadır.

Bu tür gözlemler çocukta zamanından önce saldırganca bir erkeklik uyandırır ve çocuk küçük penisini elle uyarmaya, kendini yerine koyduğu babasıyla özdeşleşerek annesine yönelik çeşitli cinsel yaklaşımlarda bulunmaya başlar. Bu, annesi penisine dokunmayı yasaklayıp olanları günahkar organını keserek cezalandıracak olan babasına anlatmakla tehdit edinceye kadar devam eder. Bu iğdiş etme tehdidi çocuk üzerinde olağandışı güçlü bir travmatik etki yaratır. Babasıyla özdeşleşmek yerine ondan korkar, ona karşı pasif bir tutum benimser ve arada bir huysuzlaşarak babasını dayak atmaya zorlar; bunun cinsel bir anlamı vardır, bu yolla kendini kötü muamele gören annesiyle özdeşleştirmiştir. Bir an olsun sevgisi olmaksızın yapamıyormuş gibi annesine daha bir kaygıyla sarılır, çünkü babasından kaynaklanan iğdiş tehdidine karşı korunmanın yolunu burada görür. Odipus kompleksindeki bu değişikliğe rağmen gizlilik evresini belirgin rahatsızlıklar olmadan geçirir. Örnek bir çocuk, başarılı bir öğrenci olur.

Bu noktaya kadar travmanın dolaysız etkisini izledik ve gizlilik olgusunu doğruladık.

Ergenlikle birlikte açık nevroz ve bununla birlikte ikinci temel semptomu —cinsel iktidarsızlık— ortaya çıkar. Penisi duyarlılığını kaybeder, penisine dokunmamaya gayret eder, cinsel amaçla kadınlara yaklaşmayı denemez. Cinsel etkinlikleri, sadistik-mazoşistik fantaziler eşliğindeki ruhsal mastürbasyonla sınırlar; bu fantazilerde ebeveynleri arasındaki cinsel ilişkilere ilişkin eski gözlemlerinin devamını görmek zor değildir. Ergenlikle birlikte şiddetlenen erkeklik dalgası, babasına yönelik delice bir nefretin ve dik başlılığın hizmetine verilir. Öz-yıkım derecesinde patavatsız olan bu tutum [babasıyla olan ilişkisin-

de], yaşamdaki başarısızlığından ve dış dünyayla çatışmalarından da sorumludur. Mesleğinde başarısız olması gerekir, çünkü babası onu buna zorlamıştır. Ayrıca hiç arkadaş edinmez ve üstleriyle hiçbir zaman iyi geçinmez.

Babasının ölümünden sonra bu semptomların ve yetersizliklerin yükü altında sonunda kendine bir eş bulunca, çevresindekiler için onunla teması zorlaştıran ve sanki varoluşunun çekirdeği gibi gözüken kişilik özellikleri ortaya çıkar. Başkalarından üstün gelip onları yaralama ihtiyacıyla tamamen bencilce, despotik, acımasız bir kişilik geliştirir. Bu, belleğinde oluşturduğu tabloya uygun olarak babasının aslına sadık bir kopyası olur; yani, çocukken cinsel güdülerle girişilen babayla özdeşim tekrar canlanır. Öykünün bu kısmında, travmanın dolaysız etkileriyle ve gizlilik evresiyle birlikte nevrozun temel özellikleri arasında saydığımız bastırılan şeylerin *dönüşünü* görürüz.

D

UYGULAMA

Eski travma - savunma - gizlilik - nevrotik hastalığın patlak vermesi - bastırılan şeylerin kısmi geri dönüşü. Bir nevrozun gelişimi için ortaya koyduğumuz formül budur. Bu noktada okurdan, insan ırkının yaşamında olan şeylerin bireylerin yaşamında da baş gösterdiğini, yani, burada da kalıcı sonuçlar doğuran saldırganca cinsel yapıda olayların baş gösterdiğini, ancak çoğunlukla engellenip unutulduğunu ve uzun bir gizlilik döneminden sonra yapı ve amaçtaki semptomlara benzer olgular yarattığını varsaymasını rica ediyoruz.

Bu olayları tahmin edebileceğimize inanıyor ve bunların semptom benzeri sonuçlarının dini olgular olduğunu göstermeyi öneriyoruz. Evrim görüşünün ortaya çıkışı, insan ırkının bir tarih öncesi olduğu konusunda kuşkuya yer bırakmadığı ve bu bilinmediği —yani unutulduğu— için, bu tür bir sonuç neredeyse bir önerme ağırlığı taşımaktadır. Her iki durumda da etkili ve unutulan travmaların insan ailesindeki yaşamla ilgili olduğunu öğrendiğimiz zaman bunu, bu noktaya kadarki tartışmalarımızdan alamadığımız son derece hoş, beklenmedik bir ödül olarak değerlendirebiliriz.

Bu iddiaları çeyrek asır önce *Totem ve Tabu* (1912-13) adlı çalışmamda ortaya koyduğum için, burada tekrarlamam yeterli olacaktır. Yorumum, Darwin'in [1871, 2, 362] bir ifadesiyle başlar ve Atkinson'un [1903, 220] bir hipotezini içerir. Bu hipotez, ilk çağlarda ilkel insanların her biri güçlü bir erkeğin egemenliğindeki küçük kabileler halinde yaşadığını iddia eder. Bunun tarihi belirlenemediği gibi, bildiğimiz jeolojik çağlarla senkronize de değildir: bu insanlar konuşmanın gelişinde pek

ilerleme kaydetmemiş olabilirler. Aşağıda anlatacağım olayların bütün ilkel insanlarda —yani atalarımızın tümünde— baş gösterdiği hipotezi, bu yorumun temel bir parçasını oluşturur. Öykü sanki tek bir durumda gerçekleşmiş gibi son derece özetlenerek anlatılmıştır, buna karşılık gerçekte binlerce yılı kapsar ve bu uzun zaman boyunca sayısız kere tekrarlanmıştır. Güçlü erkek, kabilenin tamamının efendisi ve babasıdır, kaba kuvvetle uyguladığı gücü sınırsızdır. Bütün kadınlar —karıları, kendi grubunun kızları ve belki de diğer gruplardan gasp edilen diğer kadınlar— onun malıdır. Oğullarını kötü bir kader bekler: babalarının kıskançlığını kamçılamaları halinde öldürülür, iğdiş edilir veya kabileden sürülürler. Tek çareleri küçük topluluklar halinde birleşmek, gasp yoluyla kendilerine kadın bulmak ve içlerinden birisi başarılı olduğu taktirde, ilkel kabilede babalarınınkine benzer bir konuma yükselmektir. Doğal nedenlerden ötürü en küçük oğlan çocuğu istisnai bir konuma sahiptir. En küçük oğlan annenin sevgisiyle korunur, babanın ilerleyen yaşından yararlanır ve ölümünden sonra onun yerine geçer. Destanlarda ve masallarda hem büyük oğulların sürülüşünün, hem de en küçük oğulların tercih edilmesinin yankılarını görür gibi oluruz.

Bu tür bir "sosyal" örgütlenmede değişime yönelik ilk belirleyici adım, sürülen, bir topluluk içinde yaşayan, babalarını alaşağı etmek için birleşen ve o günlerde gelenekselleştiği gibi babayı çiğ çiğ yiyen kardeşler tarafından atılmış gibidir. Bu yamyamlık karşısında duraksamak gerekmez; bu, sonraki dönemlere kadar devam etmiştir. Ne var ki temel nokta, analitik gözlemle günümüzün ilkellerinde —yani çocuklarımızda— belirlediğimiz aynı duygusal tutumları bu ilkel insanlara da atfetmemizdir. Yani babadan nefret etmekle ve korkmakla kalmadıklarını, ayrıca ona bir model olarak saygı duyduklarını ve gerçekte onun yerini almayı arzuladıklarını varsayıyoruz. Bu durumda yamyamlığı, onun bir parçasını içine alarak onunla

özdeşimi garantilemeye yönelik bir girişim olarak değerlendirebiliriz.

Babanın ortadan kaldırılmasından sonra her birisi babanın mirasına tek başına konmaya çalışan kardeşler arasındaki ihtilafa sahne olan uzunca bir dönem yaşandığını varsaymak gerekir. Bu mücadelelerin tehlikelerinin ve yararsızlığının anlaşılması, birlikte gerçekleştirdikleri özgürlük eyleminin hatırlanması ve sürgün dönemlerinde aralarında gelişen duygusal bağlar, sonunda aralarında bir anlaşmaya, bir tür toplumsal sözleşmeye yol açmıştır. İlk toplumsal örgütlenme biçimi, *içgüdüden vazgeçişle*,[1] ihlal edilemez (kutsal) addedilen karşılıklı *yükümlülüklerin* tanınmasıyla, belli *kurumların* getirilişiyle —yani ahlak ve adaletin başlangıcıyla— ortaya çıkmıştır. Her birey, babasının konumuna, annesine ve kız kardeşlerine tek başına sahip olma idealinden vazgeçmiştir. Böylece *ensest tabusu* ve *dışevlilik* kuralı ortaya çıkmıştır. Babanın ortadan kaldırılışıyla serbest kalan mutlak gücün önemli bir bölümü kadınlara geçmiş; böylece *anaerkil* dönem başlamıştır. Babalarına ilişkin anılar bu "kardeşçe dayanışma" döneminde de varlığını sürdürmüştür. Babanın yerine bir ikâme olarak güçlü —belki de başlangıçta hemen her zaman ayrıca çok korkulan— bir hayvan seçilmiştir. Bu tür bir seçim tuhaf gözükebilir, ama insanların daha sonra kendileriyle hayvanlar arasına koydukları uçurum ilkel insanlarda söz konusu değildir; hayvan fobilerinin baba korkusu olduğunu anladığımız çocuklarımızda da böyle bir uçurum bulunmaz. Totem hayvanıyla ilişkide, babayla olan duygusal ilişkideki ilk [özgün] ikilik (ikirciklik) aynen korunmuştur. Totem hayvanı bir yandan klanın tapılması ve korunması gereken kan atası ve koruyucu ruhu olarak değerlendirilmiş, öte yandan da hayvanın babayla aynı kaderi paylaştığı bir festival düzenlenmiştir. Hayvan, bütün kabile üyeleri tarafından ortak-

[1] [Bu, II (D). Bölümün konusudur.]

laşa öldürülüp yenmiştir. (Robertson Smith'e [1894] göre totem yemeği.) Bu büyük festival aslında birleşen oğulların babaları karşısındaki zaferi için mağrur bir kutlamadır.

Bu bağlamda dinin yeri nedir? Baba-ikâmesine tapınmayla, totem yemeğinde kendini gösteren ikircikle, anma festivalleri kurumuyla ve ihlali ölümle cezalandırılan yasaklarıyla totemizmi, insan tarihindeki ilk din biçimi olarak değerlendirmekte ve başlangıçtan itibaren toplumsal düzenlemelerle ve ahlaki yükümlülüklerle birleştirilmesi gerçeğini doğrulamakta tamamen haklı olduğumuza inanıyorum. Burada dinin ileri gelişimi konusunda ancak özet bir inceleme verebiliriz. Dindeki gelişmelerin, insan ırkındaki kültürel ilerlemelerle ve insan toplumlarının yapısındaki değişmelerle paralel gitmediğine kuşku yok.

Totemizmden ileri atılan ilk adım, tapılan yaratığın insanlaştırılmasıdır. Hayvanların yerine, totemden geldiği gizlenmeyen insan tanrılar ortaya çıkar. Tanrı yine ya bir hayvan şeklinde, ya da en azından bir hayvanın yüzüyle temsil edilir; veya totem tanrının gözde dostu olur ve ondan ayrı düşünülemez; ya da destanda tanrının, kendisinin bir ön aşaması olan bu [totem] hayvanı öldürdüğü söylenir. Bu evrimin kolayca belirlenemeyen bir noktasında, belki de erkek tanrılardan da önce büyük ana tanrıçalar ortaya çıkar ve daha sonra onların yanında varlığını sürdürür. Bu arada büyük bir toplumsal devrim gerçekleşir. Anaerkil düzenin yerine yeniden ataerkil düzen kurulur. Eski küçük gruptan çok daha büyük topluluklarda birlikte yaşayan yeni babaların eski ilkel babanın mutlak gücüne hiçbir zaman ulaşamadığı doğrudur. Birbirleriyle iyi geçinmekle yükümlü ve toplumsal kuralların getirdiği kısıtlamalara tabilerdir. Ana tanrıçalar, anaerkil düzene son verildiği dönemde annelerin kayıplarını telafi için ortaya çıkmış olabilir. Erkek tanrılar başlangıçta büyük annelerin yanında onların oğlu olarak ortaya çıkar ve baba figürünün özelliklerini ancak daha sonra kazanır. Çok-

tanrıcılığın bu erkek tanrıları, ataerkil çağdaki koşulları yansıtır. Sayıları çoktur, karşılıklı kısıtlayıcıdır ve bazen daha üstün bir tanrının yanında yer alırlar. Ama bir sonraki adım bizi burada ele aldığımız temaya —sınırsız egemenliğe sahip tek bir baba tanrının dönüşüne— götürür.[1]

Bu tarihsel özette boşluklar ve bazı noktalarda belirsizlikler olduğunu kabul etmek gerek. Ama ilk çağ tarihine ilişkin yorumumuzun sadece hayal ürünü olduğunu düşünenler, içerdiği malzemenin zenginliğini ve kanıt değerini küçümsemiş olacaktır. Burada bir bütün halinde verilen geçmişin büyük kısımları —örneğin totemizm ve erkek ittifakları— tarihsel olarak doğrulanmıştır. Diğer kısımları mükemmel kopyalarıyla varlığını korumuştur. Örneğin eski totem yemeğinin anlam ve içeriğinin, inananların tanrının kan ve etini sembolik bir şekilde kendi bedenine aldığı Hıristiyan Komünyon ayininde aslına uygun olarak tekrarlandığını görmek otoriteleri sık sık şaşırtmaktadır. Unutulan eskiçağların çok çeşitli kalıntıları popüler destanlarda ve masallarda varlığını korumuştur; ve çocukların ruhsal yaşamı üzerindeki analitik inceleme, eski çağlara ilişkin bilgimizdeki boşlukları dolduran zengin ve beklenmedik malzemeler sağlamıştır. Bizim için çok önemli olan oğul-baba ilişkisini kavrayışımıza bir katkı olarak, bize çok tuhaf gelen hayvan fobilerinden, yani baba tarafından ısırılma korkusundan ve iğdiş edilme korkusunun derinliğinden söz etmem yeterlidir. Yorumumuzda salt hayal ürünü olan, sağlam temellerde desteklenemeyen hiç bir şey yoktur.

Eski çağ tarihine ilişkin açıklamamız inanılmaya değer bulunduğu takdirde, dini doktrinlerde ve törenlerde iki tür öğe

[1] [Bu açıklamadaki malzemenin büyük çoğunluğu, *Totem ve Tabu*'nun (1912-13) IV. Denemesinde daha ayrıntılı tartışılmıştır; ancak ana tanrıçalar konusu burada daha ayrıntılı ele alınmıştır. Bu son noktada sf. 286'daki dipnotla karşılaştırın. Bkz. ayrıca *Grup Psikolojisi* (1921c), XII. Bölüm, (*ÖFD.*, 13).]

gözlenecektir: bir yandan ailenin uzak geçmişine ve kalıntılarına takıntı, öte yandan da geçmişin yeniden canlandırılması ve unutulan şeylerin uzun bir aradan sonra geri dönüşü. Bugüne kadar gözden kaçırılan ve bu nedenle anlaşılmayan bu son noktayı burada en azından etkileyici bir örnekle açıklayacağız.

Karanlıktan tekrar gün ışığına çıkan her kısmın, kendini tuhaf bir güçle ortaya koyduğunu, kitleler üzerinde son derece güçlü bir etki yarattığını ve mantıksal itirazları ezip geçen karşı konulmaz bir gerçeklik [hakikat] iddiasında bulunduğunu özellikle vurgulamakta yarar var; bu bir tür "*credo quia absurdum*"'dur.[1] Bu ilginç özellik sadece psikotik kuruntuların yapısı temelinde anlaşılabilir. Unutulan gerçeğin bir kısmının kuruntulu fikirlerde gizli olduğunu, tekrar su yüzüne çıktığı zaman çarpıtılıp yanlış anlaşıldığını, kuruntuya bağlanan zorlanımlı inancın bu gerçeklik çekirdeğinden kaynaklandığını ve bunu çevreleyen hataları da kapsayacak şekilde yayıldığını uzun zamandır biliyoruz. Psikotik semptomların özelliğine sahip olsa da grup olguları olarak yalıtımın lanetinden kaçan din doğmalarında da *tarihsel* doğruluk diyebileceğimiz bu tür bir doğruluk kırıntısı bulunduğunu kabul etmemiz gerek.

Totem hayvanından düzenli refakatçileriyle insan tanrıya kesintisiz izleyebildiğimiz gelişmeyi bir yana bırakacak olursak, din tarihinin hiçbir kısmı tektanrıcılığın Yahudilikte benimsenişi ve Hıristiyanlıktaki devamı kadar net değildir. (Dört Hıristiyan Müjdecisinden her birisinin kendi gözde hayvanı vardır.) Geçici olarak, Firavunların dünya imparatorluğunun tektanrıcılık fikrinin ortaya çıkışındaki belirleyici neden olduğunu kabul edersek, o topraklardan kurtulan ve başka bir halka aktarılan bu fikrin, uzun bir gizlilik evresinden sonra bu halk tarafından be-

[1] ["İnanıyorum çünkü anlamsız." Tertullian'a atfedilir. Bu, Freud tarafından *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nin (1927c) V. Bölümünde tartışılmıştır (*ÖFD.*, 13). Ayrıca bkz. sf. 365.]

nimsendiğini, değerli bir varlık olarak korunduğunu ve bunun karşılığında seçilmiş halk olarak onurlandırdığı bu halkı canlı tuttuğunu görürüz: bu, ödül, ayrıcalık ve nihayet dünya egemenliği umutlarını bağladıkları ilkel [ilk] babalarının dinidir. Yahudi halkının uzun zaman önce bıraktığı bu son arzu giderici fantazi bugün bile bu halkın düşmanları arasında "Ziyon Kardeşlerle" işbirlikçiliği inancında varlığını sürdürmektedir. Mısır'dan alınan tektanrılı dinin özel özgünlüklerinin Yahudi halkını nasıl etkilediğini ve büyü ve mistizmi reddedişinin, entelektüel ilerlemeyi ve yüceltmeleri özendirişinin bu halkın kişiliğinde nasıl kalıcı bir iz bıraktığını; gerçeği [hakikati] görmüş olmanın coşkusuna kapılan, seçilmiş olma bilinciyle büyülenen halkın entelektüel [zihinsel] olana nasıl büyük bir değer vermeye ve ahlaklı olanı nasıl vurgulamaya başladığını; hüzünlü kaderlerinin ve hayal kırıklıklarının gerçekte nasıl bütün bu eğilimleri pekiştirmekten başka bir etkisi olmadığını daha sonra tartışacağız. Şimdilik bu gelişmeyi başka bir yönde izleyeceğiz.

Tarihsel haklarıyla birlikte ilk babanın yeniden ortaya çıkışı büyük bir ileri adımdı, ama sonuncusu olamazdı. Tarih öncesi trajedinin diğer kısımları da kabul edilmekte ısrar ediyordu. Bu süreci başlatan şeyi ayırdetmek kolay değildir. Bastırılan malzemenin dönüşünün bir öncülü olarak, Yahudi halkında, ya da o dönemdeki uygar dünyanın tamamında artan bir suçluluk duygusu ağır basmış gibi gözüküyor. Sonunda bu Yahudilerden birisi, politik-dini bir ajitatörü doğrulayarak, Yahudilikten yeni bir din —Hıristiyanlık— çıkarma fırsatı bulmuştur. Tarsus'tan bir Romalı Yahudi olan Paul bu suçluluk duygusunun üstüne atlamış ve doğru bir şekilde ilk kaynağına bağlamıştır. Buna "ilk günah" demiştir; bu, tanrıya karşı işlenen bir günahtır ve sadece ölümle aklanabilir. Ölüm dünyaya ilk günahla birlikte gelmiştir. Aslında ölümle cezalandırılan bu suç, daha sonra tanrılaştırılan ilk babanın katledilişidir. Ama cinayet hatırlanmaz:

bunun yerine, bir kefaret fantazisi ortaya çıkar ve bu nedenle bu fantazi bir kurtuluş mesajı (*müjde*) olarak selamlanır. Tanrının oğlu suçsuz yere kendini öldürtür ve böylece bütün insanların günahını kendi üzerine alır. Bunun bir oğul olması gerekiyordu, çünkü babanın katili bir oğuldu. Doğu ve Yunan mitlerindeki sözlü gelenek kurtuluş fantazisini etkilemiş olabilir. Burada temel gözüken şey, Paul'un kendi katkısıdır. Kelimenin tam anlamıyla doğuştan dini eğilimli bir insandır: belleğindeki geçmişin karanlık izleri, daha bilinçli bölgelere sızmaya hazır beklemektedir.

Kurtarıcının kendini suçsuz yere kurban etmesinin, mantık düzeyinde anlaşılmayı zorlaştıran kasıtlı bir çarpıtma olduğu açıktır. Çünkü cinayetten suçlu olmayan birisi, öldürülmeye razı olarak katillerin suçunu nasıl üstlenebilir ki? Tarihsel gerçeklikte böyle bir çelişki söz konusu değildir. "Kurtarıcı," en suçlu kişiden, babayı alaşağı eden biraderler çetesinin elebaşından başkası olamaz. Böyle bir başkaldırının ve elebaşının olup olmadığı konusunu bir yana bırakmamız gerektiği kanısındayım. Bu mümkündür; ama ayrıca kardeşlerden her birisinin, suçu tek başına işleyerek kendisi için ayrıcalıklı bir konum yaratmayı ve terk edilen ve toplulukla kaynaşan baba özdeşimi için bir ikâme bulmayı kesinlikle arzuladığını da unutmamalıyız. Eğer bu tür bir elebaşı yoktuysa İsa, gerçekleşmeyen bir arzu gerçekleştirici fantazinin mirasçısıdır; eğer vardıysa İsa onun varisi ve cisimleşmesiydi. Ama burada söz konusu olan ister bir fantazi, ister unutulan gerçekliğin dönüşü olsun, bir kahraman —her zaman babasına karşı başkaldıran ve onu şu veya bu kılıkta öldüren bir kahraman— kavramının kökeni bu noktada yatar.[1] Drama kahramanının başka türlü açıklanması güç "trajik

[1] Ernest Jones, boğayı öldüren tanrı Mithras'ın, işlediği suçla övünen bu elebaşını temsil edebileceğine dikkati çekiyor. Mithras'a tapmanın, kesin zafer için genç Hıristiyanlıkla uzun süre nasıl mücadele ettiği çok iyi bilinmektedir.

suçunun" gerçek temeli de budur. Yunan dramasındaki kahramanın ve koronun, aynı asi kahramanı ve biraderler çetesini temsil ettiğine kuşku yok; Orta Çağlarda tiyatronun, *Passion*[1] öyküsünün temsiline yeniden başlaması anlamsız değildir.

Hıristiyanlıktaki inananın, Kurtarıcının kan ve etini kendi bedenine aldığı Kutsal komünyon töreninin, eski totem yemeğinin bir tekrarı —kuşkusuz saldırganca anlamında değil, sadece saygıyı dile getiren sevecenlik anlamında bir tekrarı— olduğunu daha önce söylemiştik. Ne var ki babayla ilişkiye egemen olan ikirciklik, dini yeniliğin nihai sonucunda da açıkça görülmektedir. Açıkça baba tanrıyı yatıştırmayı amaçlarken, onu tahtından indirmekle, ondan kurtulmakla noktalanmıştır. Yahudilik babanın tanrısıdır; buna karşılık Hıristiyanlık oğlun tanrısı olur. Eski Baba Tanrı, oğul İsa'nın gerisinde kalır; tıpkı eski çağlarda her oğlun gönlünde yattığı gibi, Oğul, yani İsa onun yerini alır. Paul, Yahudiliği hem devam ettirir, hem de yok eder. Başarısını başlangıçta kurtarıcı fikriyle insanlığı suçluluk duygusundan kurtarmasına borçlu olduğuna kuşku yok; ama bunu ayrıca yeni dinin bütün insanları kucaklayan evrensel bir din olabilmesi için halkının "seçilmiş olma" özelliğinden ve bunun gözle görülür işaretinden —sünnetten— vazgeçmesine de borçludur. Getirdiği yeniliğin Yahudi çevrelerde reddedilmesinin intikamını alma arzusu Paul'ün bu adımı atmasında belli bir rol oynasa da, eski Aten dininin bir özelliğini yeniden canlandırmıştır: yeni bir aracı, yani Yahudi halkına aktarılırken kazandığı bir kısıtlamayı ortadan kaldırmıştır.

Aşağı seviyeden yeni bir halk kitlesi yeni bir yola girdiği veya kabul gördüğü zaman düzenli olarak görüldüğü üzere, bazı açılardan bu yeni din eski Yahudi dinine kıyasla kültürel bir gerileme anlamına geliyordu. Hıristiyan dini, Yahudiliğin ulaştığı yüksek ruhsal düzeyi tutturamamıştır. Katı anlamıyla tek-

[1] [İsa'nın son yemekle başlayıp çarmıha gerilişiyle biten acıları, S.B.]

tanrıcı değildir, komşu halklardan çok sayıda sembolik tören almış, büyük ana tanrıçaya yeniden hayat vermiş ve aşağı konumlarda da olsa çoktanrıcılığın kutsal figürlerinden birçoğuna hafifçe örtülü olarak yer vermiştir. Daha da önemlisi, Aten dini ve bunu izleyen Musa dini gibi, batıl inançları, büyü ve sihir unsurlarını dışlamamıştır; ki bu da sonraki iki bin yıl içinde entelektüel gelişmeyi ağır bir şekilde ketlediğini kanıtlamıştır.

Hıristiyanlığın başarısı, bin beşyüz yıllık bir aradan sonra ve daha geniş bir alanda Amun rahiplerinin Akhenaten'in tanrısı karşısında kazandığı yeni bir zafer olmuştur. Yine de din tarihinde —yani bastırılan şeylerin dönüşü açısından— Hıristiyanlık bir ilerlemedir; o tarihten sonra Yahudi dini bir ölçüde fosile dönüşmüştür.

Tektanrıcılık fikrinin Yahudi halkında nasıl bu kadar derin bir iz bıraktığını ve bunu bu kadar inatla nasıl koruyabildiklerini anlamak önemlidir. Buna bir cevap bulunabileceğine inanıyorum. Kader, önemli bir baba figürü olan Musa'yı öldürmelerine yol açarak, Yahudileri eski çağların büyük suçuna, yani baba katline yaklaştırmıştır. Analiz çalışmasında nevrotiklerde sık sık gözlendiği gibi bu, bir hatırlama değil bir "eylemlemedir." Ne var ki onlar, Musa doktrininin hatırlamaları gerektiği düşüncesine eylemlerini inkar ederek tepki göstermişler; büyük babanın tanınması noktasına çakılıp kalmışlar ve daha sonra Paul'ün ilkel tarihin devamına başladığı noktaya erişim yolunu tıkamışlardır. Bir diğer büyük insanın vahşice öldürülmesinin, Paul'ün yeni bir dinle ortaya çıkmasının da başlangıç noktası olması ilgisiz veya rastlantı olamaz. Bu büyük insan [İsa], Judea'daki az sayıda taraftarca Tanrının Oğlu ve bildirilen Mesih olarak kabul edilen, Musa için uydurulan çocukluk öyküsüne kısmen konu olan, ama gerçekte Musa kadar az tanıdığımız birisidir. Örneğin gerçekten de Yeni Ahit'in anlattığı büyük öğretmen mi olduğunu, yoksa belirleyici öneminin ölü-

münden mi kaynaklandığını bilmiyoruz. Onun havarisi olan Paul bile onu şahsen tanımamıştır.

Sellin tarafından rivayetteki [sözlü gelenekteki] belirtilere dayanılarak farkedilen (ve tuhaftır, genç Goethe tarafından kanıtsız kabul edilen[1] Musa'nın Yahudi halkı tarafından öldürülüşü, yorumumuzun vazgeçilmez bir parçası, eski çağların unutulan olayı ile bu olayın daha sonra tektanrılı dinler biçiminde tekrar ortaya çıkışı arasındaki önemli bir halka olmuştur.[2] Musa'nın katlinin yarattığı pişmanlığın, dönüp halkını kurtuluşa ve vaat edilen dünya egemenliğine götürecek olan arzu giderici Mesih fantazisine yol açtığı şeklindeki bir yorum inandırıcıdır. Eğer bu ilk Mesih Musa ise, İsa onun ikâmesi ve varisi olmuştur; ve Paul, tarihsel bir doğrulamayla halka bu temelde şöyle bağırabilmiştir: "Bakın! Mesih gerçekten geldi: gözlerinizin önünde katledildi!" Dolayısıyla İsa'nın dirilişinde bir doğruluk kırıntısı vardır, çünkü o Musa'nın dirilişidir ve onun arkasında ilkel kabilenin ilk babası, kılık değiştiren ilkel baba, yerine geçen oğul olarak geri dönmüştür.[3]

Huy edindikleri inatçılığıyla zavallı Yahudi halkı baba katlini inkara devam etmiş ve zaman içinde bunun kefaretini ağır ödemiştir. Sürekli olarak "Tanrımızı Öldürdünüz!" suçlamasına maruz kalmışlardır. Ve doğru tercüme edilmesi halinde bu suçlama doğrudur. Dinler tarihiyle ilişki içinde bu şu anlama gelir: "Tanrıyı (ilk Tanrı figürünü, ilk babayı ve onun sonraki yeniden doğuşlarını) katlettiğinizi *itiraf etmeyeceksiniz.* " Bu şöyle devam etmelidir: "Elbette biz de aynı şeyi yaptık, ama biz *itiraf ettik* ve o günden sonra bağışlandık." Yahudi düşmanlığı-

---

[1] "Israel in der Wüste" ["Çöldeki İsrail"]. Weimar Basımı, 7, 170.

[2] Bu konuda Frazer'in *The Golden Bough* (*The Dying God*) adlı çalışmasının III. Kısmındaki ünlü tartışmasına bakın. [Frazer, 1911c.]

[3] [*Gesammelte Werke*'de (16, 196) "Musa'nın dirilişi ve onun arkasında" ifadesi bu cümleden çıkarılmıştır.]

nın Yahudi halkının torunlarına yönelttiği suçlamaların hepsi benzer bir gerekçeye sahip değildir. İnsanlardaki Yahudi düşmanlığı gibi böylesine yoğun ve kalıcı bir olgunun elbette birden çok gerekçesi olmalı. Bazıları açıkça gerçeklikten kaynaklanan ve yorum gerektirmeyen, bazıları daha derinlerde yatan ve gizli kaynaklardan gelen ve bu nedenle özel nedenler olarak değerlendirilebilen bir dizi gerekçe bulunabilir. İlk türden gerekçeler arasında, yabancılık suçlaması belki de en zayıf olanıdır, çünkü bugün Yahudi düşmanlığının egemen olduğu birçok yerde Yahudiler, nüfusun en eski kesimleri arasındadır, hatta mevcut yerlilerden önce gelmişlerdir. Bu örneğin Yahudilerin Almanlar tarafından işgal edilmeden önce Romalılarla birlikte geldiği Cologne kenti için geçerlidir.[1] Yahudilerden nefret etmenin diğer gerekçeleri daha güçlüdür: örneğin grupların toplum olma duygusunu güçlendirmek için diğer azınlıklara karşı düşmanlık özellikle körüklenir; çoğunlukla diğer halkların arasında azınlık olarak yaşamaları ve sayıca zayıf olmaları baskı altına alınmalarına yol açar. Ne var ki Yahudilerin bağışlanamaz olan iki tipik özelliği daha vardır. Birincisi, bazı açılardan "ev sahibi" uluslardan farklıdırlar. Temelde farklı değillerdir, çünkü düşmanlarının iddia ettiği gibi Asyalı yabancı bir ırktan değillerdir, çoğunlukla Akdeniz halklarının kalıntılarından oluşurlar ve Akdeniz uygarlığının mirasçısıdırlar. Ama özellikle de İskandinav ırklarından çok farklıdırlar; ve tuhaftır grupların hoşgörüsüzlüğü sık sık temel farklardan çok küçük ayrıntılara bağlıdır. Diğer nokta —her türlü baskıya direnmeleri, en acımasız katliamların bile onları ortadan kaldıramaması ve gerçekten de tersine, ticari yaşamda kendilerini koruma ve kabul gördükleri yerlerde her türlü kültürel etkinliğe değerli katkılarda bulunma yetenekleri— çok daha etkilidir.

---

[1] [*Otobiyografik İnceleme*'de (1925d) Freud, babasının ailesinin Cologne'de uzun süre oturduğuna ilişkin bir rivayetten söz eder (*ÖFD.*, 16).]

Yahudilere yönelik düşmanlığın daha derinlerde yatan ve insanların bilinçdışında etkinlik gösteren güdüleri uzak geçmişe dayanmaktadır. İlk bakışta inandırıcı gözükmelerini beklemiyorum. Kendilerini Tanrı Babanın ilk, gözde çocuğu olarak ilan eden Yahudilere yönelik kıskançlığın, diğer halklarda bugün bile aşılamadığını iddia ediyorum: sanki bu iddiada [tanrının seçtiği halk olma iddiasında] doğruluk payı olduğuna inanıyor gibidirler. Ayrıca, Yahudilerin kendilerini farklı kıldıkları gelenekler arasında sünnet, nahoş, esrarengiz bir etki bırakmıştır; bunun, isteyerek unutulan antik geçmişle birlikte korkulan iğdiş olayını hatırlatması temelinde açıklanabileceğine kuşku yok. Son olarak, bu dizideki en son güdü olarak bugün Yahudilere yönelik düşmanlıkla yücelen bütün bu halkların tarihin ancak son dönemlerinde ve çoğu kez kılıç zoruyla Hıristiyan olduğunu unutmamak gerek. Bütün bu halkların "yanlış vaftiz edildikleri" söylenebilir. Hepsi de ince bir Hıristiyanlık perdesi altında, barbarca bir çoktanrıcılığa inanan ataları gibi kalmıştır. Kendilerine empoze edilen yeni dine karşı duydukları çekemezliğin üstesinden gelememişler; ama bu çekemezliği Hıristiyanlığın kendilerine ulaştığı kaynağa yöneltmişlerdir. Yeni Ahit'in ilk beş kitabının, Yahudilere ait bir hikayeyi anlatması, aslında sadece Yahudilerle ilgili olması bu yerdeğiştirmeyi kolaylaştırmıştır. Onlardaki Yahudi düşmanlığı temelde Hıristiyanlık düşmanlığıdır; ve Alman Nasyonal Sosyalist devriminde iki tektanrılı din arasındaki bu yakın ilişkinin, her ikisine karşı da düşmanca bir tavırda böylesine açık bir ifade kazanması bizi şaşırtmaz.

E

ZORLUKLAR

Şu ana dek anlattıklarımla, nevrotik süreçlerle dini olaylar arasındaki benzerliği göstermeyi ve böylece dinin kuşkuya yer bırakmayan kökenini göstermeyi başarmış olabilirim. Bireysel psikolojiden *Grup Psikolojisi*ne yaptığımız bu aktarımda burada ele alacağımız yapı ve önemleri farklı iki zorluk belirir.

Bunlardan ilki burada zengin dinler fenomolojisinden sadece bir örnek seçmemiz ve diğerlerine ışık tutmamamızdır. Ne yazık ki bunun dışında örnek verecek durumda olmadığımı, uzmanlık bilgimin bu incelemeyi tamamlamaya yetmediğini kabul etmem gerek. Sınırlı bilgilerim temelinde, Muhammet dininin de bana Yahudi dininin özet bir tekrarı, bir taklidi gibi geldiğini söyleyebilirim.[1] Öyle gözüküyor ki Peygamber başlangıçta gerçekten de Yahudiliği kendi halkı ve kendisi için tamamen kabul etmeye niyetlenmiştir. Tekil, büyük, ilk babanın yeniden ele geçirilişi Arapların özgüvenlerini aşırı ölçüde yüceltmelerine neden olmuş, bu da büyük dünyalık başarılar kazanmalarına ama bu başarılarda kendini tüketmesine yol açmıştır. Allah, seçilmiş halkına karşı Yehova'nın kendi halkına olandan daha minnettar olduğunu göstermiştir. Ama belki de Yahudilik durumunda dinin kurucusunun katledilişinin kazandırdığı derinlikten yoksun olduğu için, bu yeni dinin iç gelişimi kısa sürede durma noktasına gelmiştir. Doğunun görünürde ussal olan dinlerinin çekirdeğinde atalara tapma vardır ve bu nedenle geçmişin yeniden canlandırılması evresinin erken bir döneminde du-

[1] [İslam ve Yahudi dinleri arasındaki tipik ortak öğeleri düşünüyor olmalı. Bunlara ilk anda akla gelen birkaç örnek her iki dinde de sünnet uygulanması, tasvir ve büyücülüğün yasaklanması, Cumanın her iki dinde de ibadet günü olmasıdır. Hz. Muhammet başlangıçta Yahudilere karşı çok sıcak ve dostça davranır, ibadet ederken Yahudiler gibi yüzünü Kudüs'e döner, ama daha sonra Medineli Yahudilerin ihanetine uğrayınca bu uygulamadan vazgeçerek Kabe'yi seçer.

raksama söz konusudur. Eğer bugünün ilkel halklarında dinin tek içeriğinin üstün bir varlığın tanınması olduğu doğruysa, bu durumda sadece dini gelişmenin bir atropisi olarak değerlendirmekten ve diğer alanda gözlenen sayısız nevroz olayıyla ilişki içinde ele almaktan başka bir şey yapamayız. Bilgilerimiz, bir olayda ilerlemenin diğerlerindeki gibi neden devam etmediğini açıklamaya yetmemektedir. Bunun nedenini bu halkların bireysel donanımına, etkinliklerinin girdiği doğrultuya ve genel toplumsal koşullarına bağlamaktan başka bir şey yapamayız. Ayrıca, analiz çalışmasında gerçekte önümüzde olan şeyleri açıklamakla yetinmek ve *olmayan* şeyleri açıklamaya çalışmamak iyi bir kuraldır.

Grup psikolojisine yaptığımız bu aktarımdaki ikinci zorluk çok daha önemlidir, çünkü yeni ve temel bir sorunu düşündürür. Halkların yaşamında etkili geleneğin hangi biçimde varolduğu sorusu gündeme gelir; bu, bireyler durumunda söz konusu olmayan bir sorudur, çünkü bilinçdışındaki geçmişe ait bellek izlerinin varlığıyla açıklanır. Tarihsel örneğimize dönelim. Kadeş' teki uzlaşmada, Mısır'dan dönenlerde güçlü bir sözlü geleneğin yaşadığını söylemiştik. Bu da bir sorun içermez. Teorimize göre bu tür bir sözlü gelenek [folklor], halkın, sadece iki veya üç kuşak önce söz konusu olayları yaşayan ve bu olaylara tanıklık eden atalarından kendilerine sözlü iletişimle anlatılan şeylere ilişkin bilinçli anılara dayanır. Ama aynı şeyin sonraki yüzyıllar için de geçerli olduğuna —yani sözlü geleneğin hâlâ dededen toruna aktarılan bir bilgiye dayandığına— inanabilir miyiz? Öncekinde olduğu gibi bu bilgiyi koruyan ve sözlü iletişimle aktaranların kim olduğunu söylemek artık mümkün değildir. Sellin'e göre Musa'nın katledilişine ilişkin sözlü gelenek [rivayet] her zaman için rahip çevrelerinin mülkiyetinde olmuş ve ancak sonunda yazıda dile gelmiştir, ki Sellin'in keşfetmesini sağlayan şey de yazıdır. Ama bu sadece birkaç kişinin bildiği bir şey olabilir; kamu malı değildir. Bu, etkisini açıklamaya yeterli midir? Sadece birkaç kişinin bildiği bu tür bir bilgiye, dikkatleri çekildiği zaman kitleler üzerinde böylesine kalıcı bir duygu üretecek bir güç atfedebilir miyiz? Cahil kitlelerde de

birkaç kişinin bilgisine benzeyen ve dile getirildiği zaman karşılık bulan bir bilgi bulunması daha muhtemel gözüküyor.

Eski çağlardaki benzer duruma döndüğümüz zaman karar daha da zorlaşır. Binlerce yılın akışı içinde, bildiğimiz özellikleriyle ve yaşadığı sonla bir ilk baba olduğu gerçeğinin unutulacağı kesindir; Musa'daki gibi sözlü bir gelenek olduğunu da düşünemeyiz. Bu durumda hangi anlamda bir gelenek [folklor] söz konusu olabilir? Ve hangi biçimde bulunabilir?

Ruhsal olguların karmaşıklığına girmek istemeyen veya buna hazır olmayan okurun işini kolaylaştırmak için, aşağıdaki incelemenin sonucunu şimdiden söyleyeceğim. Bana göre bu açıdan bireyle grup arasında tam bir uygunluk vardır: grupta da geçmişe ait bir izlenim bilinçsiz bellek izlerinde saklanır.

Birey durumunda bunu açıkça görebileceğimize inanırız. Geçmiş yaşantısının bellek izi özel bir ruhsal durumda da olsa korunmuştur. Tıpkı kişinin bastırılan şeyi bilmesi gibi, bireyin bunu da her zaman bildiği söylenebilir. Bir şeyin nasıl unutulabildiği ve bir süre sonra nasıl tekrar ortaya çıkabildiği konusunda analizle kolayca doğrulanabilecek bir görüş edinmiş olduk. Unutulan şey sönmez [ortadan kalkmaz], sadece "bastırılır"; bellek izleri olanca canlılığıyla varlığını korumaktadır, ancak "karşı yükle" yalıtılmıştır. Bu izler diğer zihinsel süreçlerle iletişime geçemez; bilinçsizdir, yani bilince açık değildir. Ayrıca, bastırılan şeyin bazı kısımları süreçten [bastırma sürecinden] kaçabilir, belleğin erişimine açık kalabilir ve bazen bilinç düzeyine ulaşabilir; ama bu durumda bile kalanıyla ilgisiz yabancı cisimler gibi yalıtılmışlardır. Böyle olabilir, ama olması gerekmez; bastırma da tam olabilir, ki aşağıda bu seçeneği ele alacağız.

Bastırılan şey yukarı doğru itmesini, bilinç düzeyine çıkma çabasını sürdürür. Üç durumda amacına ulaşır: (1) ego diyeceğimiz diğer kısmı kontrol altına alan patolojik süreçler nedeniyle veya uyku durumunda olduğu gibi bu egoda farklı bir yük dağılımı gerçekleşmesi nedeniyle karşı yüklemenin gücünün azalması; (2) bastırılan şeye bağlanan içgüdüsel unsurların özel

pekiştirmeler bulması (ki ergenlik dönemindeki süreçler buna en güzel örnektir); ve (3) belli bir anda bastırılan şeye, onu uyandıracak kadar benzerlik gösteren izlenim veya yaşantıların baş göstermesi. Bu son durumda yeni yaşantı, bastırılan şeyin gizli enerjisiyle pekiştirilir ve bastırılan şey, yeni yaşantının arkasında ve onun yardımıyla etkinlik kazanır. Bu üç seçenekten hiç birisinde o güne kadar bastırılan şey pürüzsüz ve değişikliğe uğramadan bilinç düzeyine çıkmaz; bu her zaman için, karşı yüklemeden kaynaklanan (ve tamamen aşılamayan) direnmenin etkisini, ya da yeni yaşantının değiştirici etkisini, veya her ikisini birden gösteren çarpıtmalara tabi tutulacaktır.

Ruhsal bir sürecin bilinçli veya bilinçsiz olması arasındaki fark, belli bir ölçüt ve bir çıkış yolu bulmamızı sağlar. Bastırılan şey bilinçsizdir. Bu cümlenin tersi de doğru olsaydı —yani bilincin ve bilinçdışının nitelikleri arasındaki fark, "egoya ait olanla" "bastırılan" arasındaki farkla çakışsaydı— işimiz epeyce kolaylaşacaktı. Ruhsal yaşamımızda bu tür yalıtılmış ve bilinçsiz şeylerin olması, yeterince yeni ve önemli olacaktır. Ama gerçekte durum daha karmaşıktır. Bastırılan her şeyin bilinçsiz olduğu doğrudur, ama egoya ait her şeyin bilinçli olduğu doğru değildir. Bilinçliliğin, ruhsal bir sürece sadece geçici olarak bağlanan geçici bir özellik olduğunu görürüz. Dolayısıyla amaçlarımız açısından "bilinç" yerine "bilinçli olma yeteneğini" koymamız gerekir, ki bu özelliğe "önbilinç" deriz. Bu durumda daha doğru olarak egonun temelde önbilinçli (özünde bilinçli), ama egonun kısımlarının bilinçsiz olduğunu söyleriz.

Bu son gerçeğin belirlenmesi, şu ana kadar dayandığımız özelliklerin, ruhsal yaşamın bulanıklığında yolumuzu bulmamıza yeterli olmayacağını gösterir. Artık nicel değil, *topografik* ve aynı zamanda —ki özel değerini de buradan alır— *genetik* olan bir başka ayrım yapmamız gerekir. Böylece, çeşitli kurumlardan, bölgelerden ve alanlardan oluşan bir aygıt olarak değerlendirdiğimiz ruhsal yaşamımızda *ego* denen bir bölgeyi, *id* denen bir bölgeden ayırırız. İd, diğerinden daha eskidir; kortikal tabaka gibi ego da dış dünyanın etkisiyle idden kaynaklanmıştır. Bütün temel içgüdülerimiz id içinde işbaşındadır; iddeki

bütün süreçler bilinçsiz gelişir. Az önce de söylediğimiz gibi ego, önbilinçli bölgeyle çakışır; normalde bilinçsiz kalan kısımlar içerir. İddeki olayların akışı ve karşılıklı etkileşimi, egoda ağır basanlardan oldukça farklı yasalara tabidir. Aslında yeni görüşümüze yol açan ve bu görüşü doğrulayan, bu farklılıkların keşfedilmesidir.

Bastırılan şeylerin ide ait ve aynı mekanizmalara tabi olarak değerlendirilmesi gerekir; sadece kökeniyle ilgili bir açıdan farklılık gösterir. Farklılaşma yaşamın ilk döneminde gerçekleşmesine karşılık ego idden kaynaklanır. O dönemde idin bir kısmı egoya alınır ve önbilinçli duruma çıkarılır; bir başka kısmı bu dönüşümden etkilenmez ve kesin anlamıyla bilinçdışı olarak id içinde kalır. Ancak egonun ileri oluşum seyrinde bazı ruhsal izlenimler ve egodaki bazı süreçler, savunmacı bir süreçle egodan dışlanır [çıkarılır]; önbilinçli olma özellikleri yok edilir, böylece tekrar idin bileşen kısımlarına indirgenir. İdde "bastırılan şey" işte budur. Dolayısıyla iki ruhsal alan arasındaki ilişki söz konusu olduğu sürece, bir yandan iddeki bilinçsiz süreçlerin önbilinç düzeyine çıkarılarak egoyla bütünleştirildiğini, öte yandan da egodaki önbilinçli malzemenin karşıt yolu izleyerek gerisin geri ide inebildiğini varsayarız. Daha sonra özel bir bölgenin —"süperego" bölgesinin— egodan ayrılması, buradaki amacımızın dışına çıkmaktadır.

Bütün bunlar basit gözükmeyebilir.[1] Ama ruhsal aygıta ilişkin bu alışılmadık uzaysal görüşe alıştıktan sonra hayal gücü açısından özel bir zorluk söz konusu değildir. Burada ortaya koyduğum ruhsal topografinin [yerleşim düzeninin] beyin anatomisiyle hiçbir ilgisi olmadığını ve aslında tek bir noktada[2] ilişki içinde olduğunu eklemem gerek. Bu tabloda yetersizlik — ki herkes kadar ben de bunun çok net farkındayım— ruhsal sü-

---

[1] [*Yeni Giriş Dersleri*'nin (1933a) 31. Bölümünde daha ayrıntılı bir açıklama yer almaktadır (*ÖFD.*, 2, 87).]

[2] [Haz İlkesinin Ötesinde'de (1920c), *ÖFD.*, 12, 295 ve *Ego ve İd*'de (1923b), *ÖFD.*, 12, 357, belirttiği gibi bu tek nokta, hem anatomide hem de Freud'un metapsikolojisinde kortikal olarak değerlendirilen algı sisteminde yatmaktadır.]

reçlerin *dinamik* doğasına ilişkin cehaletimizden kaynaklanıyor. Bilinçli bir düşünceyi önbilinçli olandan, önbilinçli olanı ise bilinçsiz olandan ayıran şeyin sadece ruhsal enerjideki bir değişiklik, belki de farklı bir dağılım olabileceğini söyleriz. Enerji yüklemelerden, aşırı yüklemelerden söz ederiz, ama bunun ötesinde konu üzerinde işe yarar bir hipotez için başlangıç noktası olabilecek bir bilgimiz yok. Dokunma, işitme ve görme uyarımlarının yarattığı algıdan kaynaklanan bütün duyumlar kolayca bilinçli olur. Düşünce süreçleri ve idde bunlara benzer olabilecek şeyler kendi içinde bilinçsizdir ve konuşma işlevi yoluyla görsel ve işitsel algıların anımsatıcı kalıntılarıyla ilişkilenerek bilinç düzeyine ulaşır.[1] Konuşma yeteneği olmayan hayvanlarda bu koşullar daha basit olmalı.

Başlangıç noktamız olan eski travma izlenimleri, ya önbilince dönüştürülmez, ya da bastırmayla çabucak tekrar id durumuna sokulur. Bu durumda hatırlatıcı kalıntıları bilinçsizdir ve idde etkinlik gösterir. Kişinin kendi yaşadığı şey söz konusu olduğu sürece bu izlenimlerin geçirdiği değişmeleri kolayca izleyebileceğimize inanıyorum. Ama bir bireyin ruhsal yaşamında etkili olan şeyin, sadece onun kendi yaşadıklarını değil, ayrıca doğuştan varolan şeyleri, filogenetik kökenli unsurları —*arkaik bir mirası*— da içerebileceğini farkettiğimiz zaman yeni bir karmaşıklık ortaya çıkar. Bu durumda bunun neden oluştuğu, neler içerdiği ve bu konuda ne gibi göstergeler bulunduğu sorusu gündeme gelir.

Buna verilebilecek dolaysız ve kesin bir cevap, bütün canlı organizmalarda tipik olan bazı [doğuştan] yatkınlıklardan — yani belli gelişim çizgilerini izleme ve belli uyarımlara, izlenimlere ve uyarılara belli bir yoldan tepki verme yeteneğinden ve eğiliminden— oluştuğudur. Deneyim, insan bireyleri arasında bu açıdan farklılıklar olduğunu gösterdiği için, arkaik mirasın [kalıtımın] bu farkları içermesi gerekir; bunlar, bireydeki

[1] [Bu konuda teknik bir tartışma için "Bilinçdışı" (1915e) başlıklı makalesinin VII. Kısmına bakın, *ÖFD.*, 12, 206.]

yapısal etken olarak gördüğümüz şeyi temsil eder. Bütün insanlar eski çağlarda yaklaşık aynı deneyimleri yaşadığı için, bu yaşantılara benzer tepkiler verirler; dolayısıyla bireysel çarpıtmalarla birlikte bu tepkileri de arkaik mirasa dahil edip etmeyeceğimiz konusunda bir kuşku ortaya çıkar. Bu kuşkunun bir yana bırakılması gerek: bu benzerlik arkaik mirasa ilişkin bilgimizi derinleştirmez.

Yine de analitik araştırmalar, düşünmemiz için bir neden olabilecek birkaç sonuç vermiştir. Her şeyden önce dildeki evrensel sembolizm söz konusudur. Bir nesnenin bir başkasıyla sembolik temsili —ki aynı şey eylemlerde de geçerlidir— çocuklarımızın hepsi için bildik, sanki kendi içinde açık bir olgudur. Bunu nasıl öğrendiklerini gösteremeyiz; birçok durumda öğrenmenin mümkün olmadığını kabul etmemiz gerekir. Bu, erişkinlerin daha sonra unuttuğu bir ilk [orijinal] bilgi sorunudur. Erişkin bireyin rüyalarında aynı sembollerden yararlandığı, ama bir analist tarafından yorumlanmadığı sürece bu sembolleri anlamadığını, hatta o zaman bile yoruma inanmaya isteksiz olduğu doğrudur. Bu sembolizmin kaydedildiği çok yaygın konuşma figürlerinden birisini kullandığı taktirde, gerçek anlamının gözünden tamamen kaçtığını kabullenmek durumunda kalır. Dahası, sembolizm dil farkını dikkate almaz; araştırmalar belki de bunun evrensel —bütün insanlarda— aynı olduğunu gösterecektir. Dolayısıyla burada, dilin geliştiği döneme uzanan kesin bir arkaik miras örneğiyle karşı karşıyayız. Ama başka bir açıklama da getirilebilir. Burada fikirler arasındaki düşünce bağlantılarıyla —dilin tarihsel gelişiminde kurulan ve her bireysel dil gelişiminde tekrarlanması gereken bağlantılarla— karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Dolayısıyla bu, içgüdüsel bir yatkınlık gibi sıradan bir kalıtıma benzer entelektüel bir yatkınlık kalıtımı olacak; ve bu da sorunumuza bir katkıda bulunmayacaktır.

Ne var ki analiz çalışması, şu ana dek ele aldıklarımızdan daha önemli bir şeyi gün ışığına çıkarmıştır. Eski travmalara tepkileri incelediğimiz zaman bunların, birçok durumda kesin anlamda kişinin gerçekten kendi yaşadığı şeyle sınırlı kalma-

dıklarını, filogenetik bir olayın modeline çok daha iyi uyacak bir yoldan farklılık gösterdiklerini ve genelde ancak böyle bir etkiyle açıklanabildiklerini görüp şaşırırız. Odipus ve iğdiş kompleksindeki nevrotik çocukların ebeveynlerine yönelik davranışları, bireysel durumda yersiz gözüken ve ancak filogenetik —eski kuşakların yaşantısıyla bağlantılı— olarak anlaşılır olan bu tür tepkilerle doludur. Burada sözünü ettiğim bu malzemeyi kamuoyuna topluca sunmaya değer. Bu malzemenin kanıt değeri bana, bir adım daha ileri gidip insanın arkaik mirasının [kalıtımının] sadece yatkınlıkları değil, ayrıca konuları da — yani, eski kuşakların yaşantılarının bellek izlerini de— içerdiği iddiasını ortaya koyma cesareti göstermeme yetecek kadar güçlü gözüküyor. Bu yolla arkaik mirasın kapsamı da, önemi de büyük ölçüde artacaktır.

Biraz daha düşününce uzun bir süre, eski atalarımızın yaşantılarının bellek izlerinin kalıtımı, doğrudan iletişimden ve örnek yoluyla eğitimin etkilerinden bağımsız olarak aktarılıyormuş gibi düşündüğümü itiraf etmem gerek. Bir toplumda bir geleneğin [folklorun] varlığını sürdürmesinden, ya da bir halkın kişiliğinin oluşumundan söz ederken çoğunlukla düşündüğüm şey iletişimle aktarılan değil, bu türden kalıtımsal bir gelenekti [folklordu]. Ya da en azından ikisi arasında hiç bir ayrım yapmadım; ve bunu yapmayı ihmal etmekte gösterdiğim cesaretin de pek farkında değildim. Birbirini izleyen kuşaklarda kazanılmış özelliklerin kalıtımından söz etmeyi reddeden bugünkü biyoloji biliminin tutumunun konumumu daha da zorlaştırdığına kuşku yok. Ancak ben, bütün alçakgönüllülüğümle biyolojik evrimde bu etkensiz yapamayacağımı itiraf etmeliyim. Gerçekten de iki olayda aynı şey söz konusu değildir: birisinde kavranması zor kazanılmış özellikler, diğerinde ise dış olayların bellek izleri —değiş yerindeyse somut bir şey— söz konusudur. Ama belki de temelde biri olmaksızın diğerini düşünemeyiz.

Bu bellek izlerinin arkaik miras [kalıtım] biçiminde devam ettiğini varsayınca birey ve *Grup Psikolojisi* arasındaki boşluğa köprü kurmuş oluruz: halkları da bireysel bir nevrotik gibi ele alabiliriz. Arkaik mirastaki bellek izlerinin varlığı için halen

filogenetik bir türetme gerektiren analiz çalışmasındaki kalıntı olgulardan daha güçlü bir kanıt olmadığını kabul edersek, bu kanıt bize durumun bu olduğunu varsayacak kadar güçlü gözükür. Eğer böyle değilse, analizde de, *Grup Psikolojisi*nde de, girdiğimiz yolda bir adım daha ileri gidemeyiz. Bu cesurca yaklaşımdan kaçınamayız.

Bu varsayımla bir başka şey daha yapmış oluyoruz. Önceki dönemlerde insanın kibrinin insanlıkla hayvanlar arasında yarattığı geniş uçurumu daraltıyoruz. Hayvanların, yaşamdaki yeni durumlarda sanki eski ve bildik durumlarmış gibi tepki vermelerini sağlayan içgüdüleri için, hayvanların içgüdüsel yaşamı için bir açıklama bulacaksak bu sadece, türlerinin yaşantılarını kendi varoluşlarında taşımaları, yani atalarının yaşantılarının anılarını korumaları olabilir. İnsan denen hayvandaki durum temelde farklı olmayacaktır. Kapsamı ve içeriği farklı olsa da, insanın arkaik mirası, hayvanların içgüdülerine karşılık gelir.

Bu tartışmadan sonra, insanların her zaman için (bu özel yoldan) bir zamanlar bir ilk babaları bulunduğunu ve onu öldürdüklerini bildiklerini söylemekte tereddüt etmem.

İki soruya daha cevap vermek gerekir. Birincisi, bu tür bir bellek hangi koşullar altında arkaik mirasa eklenir? Ve ikincisi, hangi koşullarda aktif duruma geçer, yani değiştirilmiş ve çarpıtılmış bir kılıkta da olsa, iddeki bilinçsiz durumdan bilinç düzeyine geçer? İlk sorunun cevabı kolaydır: eğer olay önemliyse ya da yeterince tekrarlanırsa, ya da her ikisi birden söz konusuysa, buna ilişkin anı arkaik mirasa eklenir. Babayı öldürme durumunda her iki koşul da gerçekleşir. İkinci soru için şunlar söylenebilir. Çok sayıda etki söz konusu olabilir; ancak hepsini bilmek gerekmez. Bazı nevrozlarda olanlarla benzerlik kuracak olursak, kendiliğinden bir gelişme olduğu da düşünülebilir. Ancak belirleyici olan elbette olayın yakın zamanda gerçek anlamda tekrarının unutulan bellek izinin uyandırmasıdır. Musa'nın katledilişi bu tür bir tekrardır; daha sonra İsa'nın iddia edilen adli katli de öyle: dolayısıyla bu olaylar neden olarak öne çıkar. Sanki tektanrıcılığın kökeni bu olaylarsız yapamazmış gibi gözüküyor. Şairin şu sözlerini hatırlarız:

Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muss im Leben untergehn.[1]

Son olarak, psikanalitik bir savı gündeme getiren bir şey daha. Sadece iletişime dayalı bir folklor, dini olguların zorlanımlı özelliğine yol açamaz. Dışarıdan gelen diğer herhangi bir bilgi kırıntısı gibi dinlenecek, değerlendirilecek ve belki de kulak ardı edilecekti; mantıklı düşünce kısıtlamasından muaf olma ayrıcalığını kesinlikle kazanamayacaktı. Böylesine güçlü etkiler gösterebilmesi, şaşkınlıkla ve dini gelenek (tradition) durumunda pek anlamadan gözlediğimiz gibi kitleleri kontrol altına alabilmesi için, bastırılmış, bilinçdışında pusuda bekliyor olması gerekirdi. Bu varsayım da olayların gerçekten de çizmeye çalıştığımız tablodaki gibi, ya da en azından benzer bir yoldan geliştiği inancımızı desteklemektedir."[2]

---

[1] [Kelimesi kelimesine: "Şarkıda sonsuza kadar yaşayacak şeyin, yaşamda ortadan kalkması gerekir."] Schiller, "Die Götter Griechenlands."

[2] [Bu bölümdeki "arkaik miras" tartışması, Freud'un yazılarındaki konuya ilişkin en uzun tartışmasıdır. Kalıtımın ve deneyimin ruhsal yaşamda oynadığı nisbi roller kuşkusuz başından beri tekrarlanan bir konudur. Ama ataların gerçek deneyimlerinin kalıtımla geçebileceği olasılığı Freud'un yazılarında nispeten sonraki dönemlere rastlar. Ataların yaşantılarının yeni kuşaklara aktarımı sorunu kaçınılmaz olarak *Totem ve Tabu*'da (1912-13) ele alınmıştır. "Bir kuşak, kendi ruhsal durumlarını bir sonraki kuşağa hangi yollarla ve araçlarla aktarıyor?" diye soruyor. Sürecin, bir kuşaktan diğerine bilinçli ve bilinçsiz iletişimle açıklanabileceğini düşünüyor gibi olsa da, bu soruya verdiği cevap kesin değildir. Ama o dönemde bile kafasında başka fikirler olduğu kolayca görülebilir. Gerçekten de, ikirciklik bağlamında "arkaik bir yapının atavistik bir kalıntı olarak" kalıtımla aktarılması olasılığından söz ediyor Diğer birçok şey gibi bu fikirler de "Kurt Adam" analiziyle ve özellikle de "ilk fantaziler" konusuyla ilişki içinde geliştirilmiş olabilir. Aslında Freud *Totem ve Tabu*'yu yazarken bu analiz devam ediyordu; analize ilişkin durum tarihçesinin ilk taslağını 1914'te kaleme almıştı. Ne var ki "filogenetik miras" olasılığı sembolizm bağlamında da ortaya çıkmıştı. Bu sorun, *Psikanalize Giriş Dersleri*'nin (1916-17) 10. Dersinde (*ÖFD.*, 1, 168-171) anıştırma biçiminde, 13. Derste ise açıkça (age., 200) ele alınıyor. İlk [ilkel] fantazilerin kalıtımına ilk açık gönderme *Giriş Dersleri*'nin 23. Dersinde (age., 365) yapılıyor, an-

(Devamı var...)

cak "Kurt Adam" (1918b) durum tarihçesine sonradan eklenen bir notla ayrıca geliştiriliyor (*ÖFD.*, 10, 337). "*Archaische Erbschaft*" terimi ilk kez 1919'da —o yıl *Rüyaların Yorumu*'nun (1900a) VII (B) bölümüne eklenen bir paragrafta— ve "Dövülen bir Çocuk"ta (1919e) ortaya çıkıyor. O tarihten sonra bu kavram sık sık tekrarlanıyor, ancak sadece *Ego ve İd*'in (1923b) III. Bölümünde tartışılıyor. Freud'un kazanılmış özelliklerin kalıtımına ilişkin görüşleri, Jones'in Freud biyografisinin (1957) 3. Cildinin X. Bölümünde tartışılıyor.]

KISIM II

ÖZET TEKRAR

Bu çalışmanın aşağıdaki bölümü, ancak uzun uzadıya açıklama ve özürle kamuoyuna sunulabilir. Çünkü eleştirel incelemelerden bazıları kısaltılmış, Yahudi halkının özgün yapısının nasıl ortaya çıktığı sorusuna ilişkin eklemelerle genişletilmiş olarak, [üçüncü denemenin] ilk kısmının sadık (hatta birçok durumda kelimesi kelimesine) bir tekrarından başka ir şey değil. Bu tarz bir sunu yönteminin, akılcı ve sanatsal olmadığının farkındayım. Buna ben de çok üzülüyorum. Peki bundan neden kaçınmadım? Cevap bulmam zor değil, ama itiraf etmem zor. Çalışmanın, kuraldışı olan kökeninin tarihsel izlerini ortadan kaldıramadığımı gördüm.

Aslında çalışma iki kere yazılmıştı: ilki birkaç yıl önce yayımlanabileceğini düşünmediğim Viyana'da. Vazgeçmeye karar vermiştim; ama toprağın kabul etmediği bir hortlak gibi yakamı bırakmadı; bunun üzerine iki kısmı birbirinden ayırarak — çalışmanın başlangıç noktası olan "Musa bir Mısırlıdır" [I. Deneme] ve bunun üzerine kurulu "Musa Mısırlı Olsaydı..." [II. Deneme] başlıklı tarihsel yorum— periyodik dergimiz *Imago*'da yayımlatmanın bir yolunu buldum. Gerçekten de itiraza ve tehlikeye açık olan kalan kısmını —[bu bulguların] tektanrıcılığın kökeni ve genelde din görüşü üzerine uygulanması— sonsuza kadar alıkoymayı düşündüm. Derken 1938 Mart'ında gerçekleşen beklenmedik Alman işgali beni vatanımdan ayrılmaya zorladı, ama aynı zamanda da çalışmamı yayımlatmamın hâlâ hoşgörüyle karşılandığı bir ülkede psikanalizin yasaklanmasına yol açabileceği korkusundan da kurtardı.

İngiltere'ye daha yeni varmıştım ki kendime alıkoyduğum bilgiyi dünyaya sunma düşüncesini karşı konulmaz gücüyle, çalışmamın üçüncü kısmını yayımlanmış olan ilk iki bölüme olan ilk iki bölüme uyarlamak için yeniden gözden geçirmeye başladım. Bu da doğal olarak malzemenin kısmen yeniden düzenlenmesini gerektirdi. Ancak bu malzemenin tamamını ikinci versiyona katmayı başaramadım; öte yandan eski versiyonları tamamen bırakmaya da bir türlü karar veremedim. Bunun üzerine ilk sununun tamamını ikinciye olduğu gibi eklemek gibi kolay bir yol seçtim, bu da kapsamlı tekrar gibi bir dezavantaj yarattı.

Ne var ki ele aldığım konuların, açıklamamın doğruluk derecesi ne olursa olsun, çok yeni ve önemli olduğunu, bu nedenle okurların aynı şeyi iki kez okumak zorunda kalmasının bir talihsizlik olmayacağını düşünerek kendimi avutabildim. Birden çok defa söylenmesi gereken, yeterince sık söylenemeyen şeyler de vardır. Ama konu üzerinde oyalanmak veya başa dönmek okurun iradesine kalmış bir şey. Sinsi bir tavırla bir kitapta aynı şeyi iki kere önüne koymamak gerekir. Bu, kabahati yazara ait olan bir acemilik örneğidir. Ne yazık ki yazarın yaratıcı gücü her zaman iradesine boyun eğmiyor: çalışma elden geldiğince yürüyor ve bazen yazara ondan bağımsız, hatta ona yabancı bir şey gibi geliyor.

A

İSRAİL HALKI

SUNULAN malzemelerde işimize yarar gibi gözükenleri kabul ederken, uymayanları reddetmek ve farklı parçaları psikolojilik olabilirlik uyarınca birleştirmek gibi bir yöntemin, gerçeğe varmamızı garantilemeyeceği konusunda kafamızın net olmasına rağmen böyle bir çalışmaya neden kalkıştığımız haklı olarak sorulabilir. Bunun cevabı çalışmanın sonucuyla ilgilidir. Tarihsel-psikolojik bir inceleme gereklerinin katılığını büyük ölçüde azalttığımız takdirde, her zaman ilgiyi hakkediyor gibi gözüken ve yeni gelişmelerle yeniden gözlem gerektiren sorunlara ışık tutmak mümkün olabilir. Bilindiği gibi, antik çağda Akdeniz havzasında yaşayan bütün halklar içinde Yahudiler, adıyla ve özüyle varlığını bugün bile sürdüren tek halktır. Bu halk, talihsizlikleri ve kötü muameleleri eşsiz bir direnme kapasitesiyle göğüslemiş; kendine özgü kişilik özellikleri geliştirmiş ve bu arada diğer bütün halkların nefretini kazanmıştır. Yahudilerdeki bu canlılığın kaynağını ve tipik özelliklerinin tarihleriyle ilişkisini daha iyi anlamak bizi memnun edecektir.

Yahudilerin, başkalarıyla ilişkilerinde ağır basan bir kişilik özelliğiyle başlayabiliriz. Kendilerine özellikle çok değer verdiklerine, kendilerini daha ayrıcalıklı, geleneklerinin birçoğuyla ayrıldıkları diğer halklar karşısında kendilerini üstün tuttuklarına kuşku yok.[1] Aynı zamanda da, değerli bir malın gizli sahibi

[1] Antik çağda çok yaygın olan Yahudilerin "cüzamlı" olduğu karalamasının (bkz. Manaetho [*History* of Egypt, İng. Çev. 1940, 119]), bir yansıtma anlamına geldiğine kuşku yok: "sanki cüzamlılarmış gibi bizden uzak duruyorlar." [Mısırlı bir rahip olan

(Devamı var...)

olma durumundaki gibi, yaşam karşısında özgün bir güvenden, bir tür iyimserlikten ilham almışlardır: dindar insanlar buna tanrı inancı diyecektir.

Bu davranışın nedenini ve gizli hazinelerinin ne olduğunu biliyoruz. Kendilerini gerçekten de Tanrının seçilmiş halkı olarak değerlendirir, ona özellikle yakın olduklarına inanırlar; bu da gurur ve güven duymalarına yol açar. Güvenilir kaynaklar, Helenistik çağlarda da tıpkı bugünkü gibi davrandıklarını söyler, dolayısıyla tam Yahudi ta o sıralarda ortaya çıkmıştır; ve aralarında ve birlikte yaşadıkları Yunanlılar da Yahudi özelliklerine karşı bugünkü "ev sahipleriyle" aynı yoldan tepki vermişlerdir. Onların da İsrail halkının üstünlük iddiasına inanmış gibi tepki verdikleri düşünülebilirdi. Eğer kişi korkulan babanın gözde ilan edilen çocuğuysa, kardeşlerinin kıskançlığı karşısında şaşırmaz; Joseph [Yusuf] ve ilişkin Yahudi destanı, bu kıskançlığın ulaşabileceği noktayı çok iyi gösterir. Dünya tarihinin akışı da Yahudi iddiasını doğrular gibidir, çünkü daha sonra Tanrı insanlığa bir Mesih ve kurtarıcı gönderdiği zaman, bu amaçla yine Yahudi halkından birisini seçer.[1] Diğer halklar bu durumda kendi kendilerine şöyle diyebilirdi: "Gerçekten de haklılar, *onlar* tanrının seçilmiş halkı." Ama bunun yerine, Mesih İsa[2] tarafından kurtarılmaları, Yahudilere yönelik düşmanlıklarını artırmaktan başka bir işe yaramamış, buna karşılık Yahudiler de bu seçilmiş olmanın bu ikinci kanıtından hiç bir yarar görmemişler, çünkü kurtarıcıyı tanımamışlardır.

Önceki tartışmalarımız temelinde, Yahudi halkındaki her zaman ağır basan bu kişilik özelliğini Musa denen adamın ya-

---

Manetho (MÖ. 300 dolayları), *Tarih* başlıklı çalışmasını eski Mısır kaynaklarına dayanarak Yunanca yazmıştır. Bunun sadece bazı kısımları bugüne kadar gelebilmiştir.]

[1] [Yani İsa'yı. İsa'nın geleceğini Yahudiler önceden bildirmiştir ve bu mesihin geldiği Paul tarafından ilan edilmiştir. S.B.]

[2] ["Jesus Christ." İsa'nın batı dillerindeki adı "Christ," Yunanca "mesih" anlamına gelen "christos"tan türetilmiştir. S.B.]

rattığını iddia edebiliriz. Tanrının seçilmiş halkı olduklarını söyleyerek özsaygılarını artırmış, onlara kutsallık atfetmiş ve başkalarından ayrı olduklarını söylemiştir. Ama diğer halklar da özsaygıdan yoksun değildir. Bugün olduğu gibi o günlerde de her ulus kendini diğerlerinden daha üstün görmüştür. Ama Musa, Yahudilerin özsaygısına dini bir temel kazandırmıştır: bu onların dini inançlarının bir parçası olmuştur. Tanrıya özellikle yakın olan ilişkileri sayesinde, onun görkemini paylaşmışlardır. Ve Yahudileri seçen ve Mısır'dan kurtaran tanrının arkasında sözde tanrının emriyle bu eylemlerin gerçek mimarı olan Musa figürü olduğunu bildiğimiz için, Yahudileri yaratanın Musa denen bu adam olduğunu söyleyebiliriz. Bu halk, yaşama sabrını olduğu kadar maruz kaldığı ve bugün bile kalmaya devam ettiği düşmanlığın çoğunu ona borçludur.

B

BÜYÜK İNSAN

Tek bir adam, rasgele bireylerden ve ailelerden bir halk yaratacak, onlara belirgin özelliklerini kazandıracak ve binlerce yıllık kaderlerini belirleyecek böylesine olağandışı bir etkiyi nasıl kazanabilir? Bu tür bir hipotez, yaratıcı mitlerine ve kahramanlara tapınmaya yol açan düşünce tarzına, tarih yazımının tekil bireylerin, hükümranların veya fatihlerin kahramanlıklarını ve kaderlerini anlatan öykülerden öte bir şey olmadığı çağlara bir dönüş değil midir? Çağdaş eğilim, insanlık tarihindeki olayları daha çok daha gizli, genel, kişisellik dışı etkenlere, ekonomik koşulların zorlayıcı etkisine, beslenme alışkanlıklarındaki değişmelere, malzeme ve aletlerin kullanımındaki gelişmelere, nüfus artışı ve iklim değişikliği nedeniyle yapılan göçlere bağlama yönündedir. Bunda bireylerin oynadığı rol, mutlaka dışavurum bulacak olan ve söz konusu bireylerde büyük ölçüde rastlantı sonucu somutlaşan grup eğilimlerinin birer sözcüsü, temsilcisi olmaktan öte bir şey değildir.

Bunlar kesinlikle geçerli yaklaşımlardır, ancak bizim düşünce organımızın tutumuyla düşüncemiz yoluyla kavradığımız düşünülen dünyadaki olayların akışı arasındaki önemli bir tutarsızlığa dikkati çekmek için bir fırsat doğurur. Her bir olayın gösterilebilir *bir* nedeni olması halinde (kuşkusuz, zorunlu olan) bu nedenleri keşfetmek bizim için yeterli olacaktır. Ama dışımızda yatan gerçeklikte durum pek böyle değildir; tersine, her olayın birden çok belirleyeni varmış ve birbirine yakınsayan çeşitli nedenlerin bir sonucuymuş gibi gözükür. Olaylardaki derin karmaşıklıklardan ürken araştırmalarımız, bir ilişkiye karşı bir diğerinin tarafını tutar ve varolmayan, sadece daha kapsamlı ilişkilerdeki bir yırtılma nedeniyle ortaya çıkan çelişkiler ortaya

çıkarır.[1] Buna uygun olarak, belli bir olayın incelenmesi tekil bir kişiliğin aşkın etkisini gösterdiği takdirde, genel ve kişisellik dışı etkenlerin önemi doktrini karşısında bu hipotezle suçlanmamız gerekmez. Kural olarak her ikisine de yer vardır. Ancak tektanrıcılığın kökeni durumunda değindiğimizin —bu gelişmenin, farklı uluslar arasında daha yakın ilişkilerin kurulmasıyla ve büyük bir imparatorluğun inşasıyla ilgili olmasının— dışında başkaca bir dış etken gösteremeyiz.

Dolayısıyla nedenler zincirinde, daha doğrusu ağında "büyük insanlara" da bir yer verebiliriz. Ama bu onur unvanını hangi koşullar altında verdiğimizi incelemek boşuna olmayabilir. Bu soruya cevap vermenin hiçbir zaman kolay olmadığını görmek bizi şaşırtır. İlk formülasyonun —"bir insanın çok değer verdiğimiz özelliklere özellikle yüksek derecede sahip olması halinde bunu yaparız" formülasyonunun— her açıdan konudan uzak kaldığı açıktır. Örneğin ne kadar imrenilir olursa olsun, güzellik ve kas gücünün "büyüklük" gibi bir iddiası. Bu durumda bunlar ruhsal nitelikler —ruhsal ve zihinsel özgünlükler— gibi gözükecektir. Bu bağlamda, sadece belli bir alanda olağanüstü ölçüde etkili olduğu için birisini tereddütsüz büyük insan diye tanımlayamayacağımız açıktır. Bir satranç ustası veya bir müzik virtüözünü elbette böyle adlandıramayız; ama bunu saygın bir sanatçı veya bilimci durumunda da kolay kolay yapamayacağımız açıktır. Bu durumda doğal olarak ondan büyük bir şair, ressam, matematikçi, fizikçi, ya da şu veya bu etkinlik alanındaki bir öncü olarak söz ederiz; ama onu büyük insan olarak çağırmaktan geri dururuz. Örneğin Goethe'nin,

[1] Ne var ki dünyanın, ortaya atılan her iddianın mutlaka bir yerlerde bir doğruluk kırıntısına dokunmasına neden olacak kadar karmaşık olduğunu söylemişim gibi yanlış anlaşılmaya karşı çıkıyorum. Hayır. Düşüncemiz, gerçeklikte karşılığı bulunmayan bağımlı ilişkiler ve bağlantılar keşfetme özgürlüğünü koruyor; ve açıktır ki bu yeteneğine çok değer veriyor, çünkü bilimin hem içinde hem de dışında bundan bol bol yararlanıyor.

Leonardo da Vinci'nin ve Beethowen'in büyük insanlar olduğunu tereddütsüz söylediğimiz takdirde, görkemli eserlerine duyduğumuz hayranlıktan farklı bir şeyi düşünüyor olmamız gerekir. Bu tür örnekleri bir yana bıraktığımız zaman, "büyük insan" adının tercihen eylem adamları —fatihler, generaller, hükümranlar— için kullanıldığı ve başarılarının büyüklüğünün, yarattıkları sonuçların gücünün kabul edildiği anlamına geldiği görüşünü düşünürüz. Ama bu da yetersizdir ve kendi dönemlerindeki dünyayı ve geleceği etkiledikleri tartışmasız açık olan birçok değersiz figüre duyduğumuz aşağılamayla tamamen çelişir. Başarı yerine talihsizlikle yok olan büyük insanların çoğunluğunu düşündüğümüz zaman, büyüklük işareti olarak başarıyı da alamayız.

Bu nedenle şu an için, belirsizliğe yer bırakmayacak bir "büyük insan" tanımı aramaya değmeyeceğine karar verme eğilimi duyarız. Öyle gözüküyor ki bu kavram ancak "büyüklüğün" özgün [ilk] anlamına yakınsayan bazı insan özelliklerinin aşırı gelişmesi durumunda gelişigüzel ve bir ölçüde keyfi olarak kullanılmaktadır. Ayrıca, büyük insanların özünden çok, çevresindekileri nasıl etkiledikleriyle ilgilendiğimizi de hatırlayalım. Ancak bu incelemeyi de olabildiğince kısa tutacağız, aksi takdirde bizi hedefimizden uzaklaştırabilir.

Dolayısıyla gelin büyük bir insanın çevresindekileri iki yoldan etkilediğini kabul edelim: kişiliğiyle ve ortaya koyduğu fikirle. Bu fikir, kitlelerdeki eski bir arzu giderici imajı vurgulayabilir, yeni bir arzu giderici hedefe dikkatlerini çekebilir, ya da başka bir yolla etkili olabilir. Bazen —ki bunun daha temel olduğuna kuşku yok— kişilik kendi başına etkili olur, buna karşılık fikir önemsiz bir rol oynar. Büyük bir insanın neden önemli olduğu konusunda kendimizi bir an için belirsiz hissetmeyiz. İnsan kitlelerinde, hayranlık duyabilecekleri, önünde eğilecekleri, kendilerini yönetecek, hatta kötü davranacak bir otoriteye yönelik güçlü bir ihtiyaç olduğunu biliyoruz. Bireysel

insanların psikolojisinden, kitlelerdeki bu ihtiyacın kökeninin ne olduğunu biliyoruz. Bu, herkesin çocukluğundan itibaren hissettiği baba özlemidir; buradaki baba, destan kahramanının alaşağı etmekle övündüğü babayla aynıdır. Bu noktada, büyük insanı donattığımız özelliklerin tamamının babalık özellikleri olduğunu, özlemle aradığımız büyük insanların özünün bu uygunlukta yattığını anlamaya başlayabiliriz. Düşüncede belirleyicilik, irade gücü ve eylemdeki enerji, baba tablosunun bir parçasıdır; ama bütün bunların da ötesinde büyük insanın özerkliği ve bağımsızlığı, acımasızlığa dönüşebilen ilahi düşüncesizliğidir. Kişinin ona hayran olması, ona güvenmesi gerekir, ama ondan korkmaktan da kaçınamaz. Kelimenin zaten kendisinden bunu görebilirdik: çocukluktaki "büyük insan" babadan başka kim olabilir ki?[1]

Musa'nın kişiliğinde, yoksul Yahudi kölelere onun sevgili çocukları oldukları güvencesini vermek için yoksul Yahudi kölelerin üzerine atılan insanın, güçlü bir baba prototipi olduğuna kuşku yok. Tek, ölümsüz, her şeye kadir bir tanrı fikrinin, ona imanda sadık kaldıkları sürece onlarla anlaşma yapmayı ve onları gözetmeyi vaat edecek kadar değerli bulduğu insanlar üzerinde yaratacağı ezici etki de öyle. Musa denen adamın imajını onun [Musa'nın] tanrısının imajından ayırdetmeleri herhalde kolay olmamıştır; bu konudaki duyguları da yersiz değildir, çünkü Musa kendi kişilik özelliklerini —öfkeli mizacı, acımasızlığı gibi— tanrısının kişiliğine de yansıtmış olabilir. Ve bu durumda günün birinde aralarındaki büyük insanı öldürdülerse,

[1] [Almanca'da "*der grosse Mann*" sadece "büyük adam" değil, ayrıca "uzun adam," ya da "iri adam" anlamına da gelir. Burada daha doğru bir çeviri olan "adam" yerine "insan" kullanmam bir kusur olarak görülebilir. İng. "*man*," Alm."*mann*," Fr. "*homme*" kelimeleri çift anlamlıdır ("erkek ve insan"). Diğer bütün çevirilerde olduğu gibi burada da "insan" deyişim, biraz da "gender free" ("cinsiyetten bağımsız") bir dil oluşturma sevdasından geliyor. Ancak okurun özellikle burada "büyük insan"ı "büyük adam" olarak düşünmesinde yarar var. S.B.]

yaptıkları tek şey, yasanın da öngördüğü gibi eski çağlarda Kutsal Krala karşı işlenen bir suçu tekrarlamaktır; ki bildiğimiz kadarıyla bu çok daha eski bir prototipe dayanmaktadır.[1]

Bir yandan büyük insan figürünün ilahi boyutlara ulaştığını görürken, öte yandan da babanın da bir zamanlar bir çocuk olduğunu hatırlamamız gerekir. Bize göre Musa denen adamın savunduğu büyük dini fikir ona ait değildi, Firavun Akhenaten'den alınmıştı. Din kurucusu olarak büyüklüğü tartışmasız olan Akhenaten ise annesi[2] aracılığıyla veya başka yollarla Asya'nın yakın veya uzak bölgelerinden kendisine ulaşan ipuçlarını izlemiş olabilir.

Olaylar zincirini daha fazla izleyemeyiz; ama bu ilk adımları doğru gördüysek, tektanrıcılık fikri bir boomerang[3] gibi kaynaklandığı ülkeye geri dönmüştür. Dolayısıyla yeni bir fikri belli bir bireye bağlamak yararsız gibi gözükmektedir. Gelişmesinde birçok kişinin rol aldığı ve katkıda bulunduğu açıktır. Yine nedenler zincirini Musa'da koparmak ve ondan sonra gelen ve onun fikirlerini devam ettiren Yahudi peygamberlerin etkisini göz ardı etmek de açık bir haksızlık olacaktır. Tektanrıcılık tohumu Mısır'da gelişme ortamı bulamamıştı. Halk, ağır ve katı dini alaşağı ettikten sonra aynı şey İsrail'de de olabilirdi. Ama Yahudi halkının içinden sürekli olarak, solmaya yüz tutan sözlü geleneği canlandıran, Musa'nın uyarılarını ve isteklerini tekrarlayan ve bir zamanlar kaybedilen şey tekrar kuruluncaya kadar vazgeçmeyen insanlar çıkmıştır. Yüzyıllar süren kesintisiz çabalarla ve son olarak da Babil sürgününden önce ve sonrasındaki iki büyük reform sayesinde, popüler tanrı

---

[1] Bkz. Frazer, age. [Frazer, 1911c, III. Kısım.]

[2] [Bir zamanlar savunulan Akhenaten'in annesi Kraliçe Tiyre'nin yabancı kökenli olduğu teorisi, kadının ebeveynlerinin mezarı Thebes'te ortaya çıkarıldıktan sonra terk edilmiştir.]

[3] [Avustralya yerlileri ve bazı Afrikalılar tarafından silah olarak kullanılan ve atan kişiye geri dönen tahta bir alet.]

Yehova'nın, Musa'nın Yahudileri tapınmaya zorladığı tanrıya dönüşümü gerçekleşmiştir. Ve seçilmiş halk olma ödülüne ve belki de benzeri ağırlıkta diğer bazı ödüllere karşılık Musa dininin yükünü omuzlanmaya hazır onca birey ortaya çıkarabilmesi, bu kitledeki özgün ruhsal bir becerinin varlığını kanıtlar.

C

ENTELEKTÜEL GELİŞME[1]

Bir halkta kalıcı ruhsal değişmeler yaratmak için, tanrı tarafından seçildiklerini *söylemenin* yeterli olmadığı açıktır. İnanmaları ve bu inançtan sonuç çıkarmaları için bunun onlara şu veya bu yolla *kanıtlanması* da gerekir. Musa dininde Mısır'dan Hicret kanıt olarak iş görmüştür; Tanrı, ya da onun adına Musa, bu seçilmiş olma kanıtından söz etmekten aslâ usanmamıştır. Bu olayın anısını korumak için Passover bayramı icat edilmiş, daha doğrusu eski bir bayrama bu anının içeriği eklenmiştir. Yine de bu sadece bir anıdır: Hicret sisli bir geçmişe aittir. Tanrı teveccühünün işaretleri artık kesinlikle enderdir; halkın tarihi daha çok teveccüh*süzlüğünü [gözden düşmüşlüğü*] gösterir. İlkel insanlar, kendilerine zafer kazandırmayı, mutluluk ve konfor vermeyi başaramayan tanrılarını alaşağı ediyor, hatta cezalandırıyordu. Tarihin her döneminde krallara da tanrılarla aynı şekilde davranılmıştır; böylece antik bir özdeşlik, ortak bir kökten kaynaklanış su yüzüne çıkar. Örneğin çağdaş halklar da yenilgilerle ve buna bağlı toprak ve para kayıplarıyla hükümranlıklarının görkemine gölge düştüğü zaman krallarını alaşağı etme alışkanlığına sahiptir. Peki İsrail halkı, tanrı kendilerine daha çok kötü davrandıkça ona neden daha çok boyun eğmiştir? Bu, şu an için bir yana bırakmamız gereken bir sorundur.

Musa dininin, halka seçilmiş olma bilincinden ötürü artan bir özsaygıdan öte bir şey kazandırıp kazandırmadığını irdelemek bizi cesaretlendirebilir. Gerçekten de bir başka etken ko-

---

[1] [Editörlük Notunda da belirtildiği gibi bu kısım ilk kez *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*'da (1939, 24, 6-9) ayrı bir yazı olarak çıkmıştır. Son versiyonda dipnotlarla belirtilen bir iki değişiklik yapılmıştır.]

layca bulunabilir. Bu din Yahudilere ayrıca tanrıya ilişkin daha büyük bir kavram, daha alçakgönüllü olmak gerekirse, daha büyük bir tanrı kavramı kazandırmıştır. Bu tanrıya inanan herkes, onun büyüklüğünü paylaşmış, kendini de yüce hissedebilmiştir. İnanmayan birisi için bu yeterince açık değildir; ama bir ayaklanma nedeniyle emniyetsiz olan yabancı bir ülkede bir İngiliz'in hissettiği üstünlük duygusuna dikkati çekecek olursak, bunu anlamak kolaylaşabilir; bu, küçük bir kara devletinin vatandaşlarında kesinlikle bulunmayan bir duygudur. Çünkü İngiliz, saçının teline zarar geldiği takdirde devletinin bir savaş gemisi göndereceğine güvenir ve asilerin de bunu çok iyi anladığını bilir; buna karşılık küçük devletlerin savaş gemisi yoktur. Dolayısıyla İngiliz İmparatorluğunun büyüklüğüne duyulan gurur, bir İngiliz bireyinin yararlandığı daha büyük bir güvence — korunma— bilincine de dayanmaktadır. Bu da büyük bir tanrı kavramına benzeyebilir. Ve dünyanın idaresinde tanrıya yardım etme iddiası söz konusu olamayacağı için, tanrının büyüklüğüne dayanan gurur, onun tarafından seçilmiş olmaya dayanan gururla kaynaşır.

Musa dininin kurallarından birisi ilk bakışta göze gelenden daha önemlidir. Bu, tanrıyı resmetme [resmini, heykelini yapma] yasağıdır, yani kişinin göremediği bir tanrıya tapmaya zorlanmasıdır. Musa burada Aten dininin katılığının da ötesine geçiyor olabilir. Belki de sadece tutarlı olmak istiyordu: bu durumda tanrısının ne adı, ne de şekli olacaktır. Belki de büyünün kötüye kullanılmasına karşı yeni bir önlemdi.[1] Ama bu yasağın benimsenmesinin derin bir etkisi olacaktır, çünkü bu, soyut bir fikir denebilecek şeyde duyusal algıya tali bir yer verileceği anlamına geliyordu: bu da zihinselliğin [aklın] duyusallık karşısında kazandığı bir zafer, ya da daha kesin konuşacak olursak,

[1] [*Totem ve Tabu*'da (1912-13) bir dipnotta da benzer bir şey söylemişti, bkz. sf. 137, n.]

olanca zorunlu ruhsal sonuçlarıyla birlikte bir içgüdüden vazgeçiş demekti.

Bu ilk bakışta açık gözükmeyebilir; ve inandırıcı olabilmesi için insan uygarlığının gelişmesinde aynı özelliğe sahip diğer süreçleri hatırlamamız gerekir. Bunlar arasında en eskisi ve belki de en önemlisi, eski çağların sisleri arkasında kalmıştır. Bunun şaşırtıcı sonuçları bizi varlığını iddia etmeye zorluyor. İlkel insanlarda olduğu kadar çocuklarımızda ve nevrotik erişkinlerde, "düşüncelerin her şeye kadirliğine" inanma olarak tanımladığımız ruhsal bir olguyla karşılaşırız. Bize göre bu inanç, ruhsal (bu durumda entelektüel) edimlerimizin dış dünyanın değiştirilmesindeki etkisinin abartılmasında yatmaktadır. Temelde teknolojimizin öncülü olan her türlü büyü bu önermeye dayanır. Bütün sözlü büyüler ve bir adın bilinmesine ve telaffuzuna bağlı güç inancı da buna dayanır. "Düşüncelerin her şeye kadirliğinin," entelektüel etkinliklerde böylesine olağandışı bir ilerlemeyle sonuçlanan dilin gelişimine duyulan gururun bir dışavurumu olduğunu düşünüyoruz. Böylece yeni entelektüellik [akılcılık, ruhanilik] dünyası açılmış ve içerik olarak duyu organlarının dolaysız algıları olan daha alt düzeyli ruhsal etkinliğin tersine, fikirler, anılar ve çıkarsamalar belirleyici olmuştur. Bunun, insanlaşma yolundaki en önemli aşamalardan birisi olduğuna kuşku yok.

Sonraki bir tarihe rastlayan bir başka süreci çok daha kolay kavrayabiliriz. Burada girmemiz gerekmeyen ve yeterince bilinmeyen dış etkenlerin etkisiyle anaerkil toplum düzeninin yerini, o güne kadar ağır basan idari koşullarda bir devrim yaratan ataerkil düzen almıştır. Bu devrimin bir yankısı, Aeschylus'un *Oresteia*'sında hâlâ duyulur gibidir.[1] Ama anneden babaya bu yöneliş buna ek olarak, aklın duyusallık karşısındaki bir zaferine —yani uygarlıktaki bir ilerlemeye— dikkati çeker, çünkü annelik duyularla kanıtlanırken, babalık bir akıl yürütmeye ve

[1] [Bu trilojinin teması, Agamemnon'un karısı Clytemnestra tarafından öldürülmesi, intikamının oğlu Orestes tarafından alınması, Orestes'in Furies tarafından izlenmesi, sonuçta da Atina'daki Areopagus Mahkemesi tarafından yargılanarak aklanmasıdır.]

önermeye dayalı bir hipotezdir. Bu yolla duyu algısı yerine düşünce sürecinin tercih edilmesinin, dev bir adım olduğu anlaşılmıştır.

Değindiğim iki olay arasındaki[1] bir noktada din tarihinde incelediğimiz şeye büyük bir yakınlık gösteren bir başka olay daha vardır. İnsanlar, genelde "zihinsel [*geistige*]" güçleri, yani duyularla (özellikle de görmeyle) algılanamayan, ancak açık, gerçekten de son derece güçlü sonuçlar yaratan güçlerin varlığını kavramaya zorlanmıştır. Dildeki kanıtlara dayanacak olursak, havanın hareketinin zihinselliğe [*Geistigkeit*] prototip oluşturduğunu, çünkü zihnin [zekanın, ruhun] [*Geist*] adını rüzgar üflemesinden — "*animus*," "*spiritus*,"[2] ve İbranice "*ruach*" (nefes)— aldığını görürüz. Bu da bireylerdeki zihinsel [akli, entelektüel] [*geistigen*] ilke kadar aklın [zihnin, ruhun] [*Seele*] da keşfine yolaçmıştır. Gözlem, havanın hareketini insanın nefesinde bulunduğunu ve ölümden sonra ortadan kalktığını göstermiştir. Bugün ölen bir insan "son nefesini verir."[3] Ama böylece ruhlar alemi insanlara açılır. Doğadaki her şeye kendilerinde keşfettikleri ruhu atfederler. Dünyanın tamamı canlıdır [*beseelt*]; çok daha sonra gelen bilimin, dünyanın bir bölümünü ruhundan yoksun bırakmak için epeyce çalışması gerekmiştir; gerçekten de bu görevini bugün bile tamamlamış değildir.[4]

Musa'nın getirdiği yasak tanrıyı daha yüksek bir entelektüellik derecesine yükseltmiş ve tanrı fikrinde, aşağıda anlatacağımız diğer değişikliklere giden yolu açmıştır. Ama ilk önce yasağın bir başka sonucunu ele alabiliriz. Entelektüellikteki bu tür ilerlemelerin tamamı, bireyin özsaygısının artmasıyla ve gurur duymasıyla sonuçlanmıştır; ki bu da duyusallığın egemenliği altında kalan diğer insanlar karşısında kendini üstün hisset-

[1] [Yani konuşmanın gelişmesiyle anaerkil toplumun sona ermesi arasındaki.]

[2] [Bu bölümün orijinal versiyonunda Yunanca "rüzgar" anlamına gelen "anemos" kelimesi de yer almaktadır.]

[3] [Kelimesi kelimesine çevirirsek, "nefesiyle ruhunu dışarı verir."]

[4] [Bu paragrafın çevirisinde özel zorluklar olduğu anlaşılacaktır. "*Geist*" sadece "zeka, zihin" anlamında değil ayrıca "ruh," "*Seele*" ise "ruh" ve "akıl" anlamına gelir.]

mesine yol açmıştır. Bildiğimiz gibi Musa, Yahudilere seçilmiş halk olmaktan kaynaklanan yüceltilmiş bir duygu kazandırmıştır. Tanrının madde olmaktan çıkarılması da gizli hazinelerine yeni ve değerli bir katkıda bulunmuştur. Yahudiler entelektüel uğraşlara yönelik eğilimlerini korumuştur. Ulusun politik talihsizliği, ellerinde kalan bir varlığa —edebiyata— gerçek değerini vermeyi öğretmiştir. Titus'un Kudüs'teki Tapınağı yıkmasından hemen sonra Rahip Jochanan ben Zakki, Jabneh'teki ilk *Torah* okulunu açmak için izin istemiştir.[1] O tarihten sonra oraya buraya dağılan halkı bir arada tutan şey, Kutsal Yazılar ve buna eşlik eden entelektüel ilgi olmuştur.

Bu kadarı genelde bilinir ve kabul edilir. Yapmak istediğim tek şey buna, Yahudilerin yapısındaki bu tipik gelişmenin, Musa'nın tanrıya gözle görülür bir kılıkta tapılmasını yasaklamasından kaynaklandığını eklemekten ibarettir.

Yahudi halkının iki bin yıllık yaşamı boyunca entelektüel çabalara verilen üstünlük elbette sonuç vermiştir. Bu, popüler idealin kas gücünün gelişimi olduğu bir yerde bolca yaşanan acımasızlığın ve şiddetin kontrol altına alınmasına yardım etmiştir. Entelektüel ve fiziksel etkinliğin geliştirilmesinde Yunan halkının ulaştığı türden bir uyum, Yahudilerden esirgenmiştir. Bu ikilikte kararları en azından daha değerli olan seçenekten[2] yana olmuştur.

---

[1] [Söylendiğine göre Kudüs'ten bir tabutla kaçmış ve Kudüs'ün batısında denize yakın bir kasabada bir Hukuk (Torah) okulu açmak için Romalı generalden izin almıştır (MS. 70).]

[2] [Orijinal versiyonunda "kültürel açıdan daha anlamlı (önemli) olan seçenekten."]

D

İÇGÜDÜDEN VAZGEÇİŞ

ENTELEKTÜELLİKTEKİ bir gelişmenin ve duyusallığın ketlenmesinin, hem bireylerin hem de halkın özsaygısını neden artırdığı açık ve hemen anlaşılır değildir. Öyle gözüküyor ki bu, belli bir değer standardının ve bunu savunan bir başka insanın veya kurumun varlığını öngörür [gerektirir]. Bir açıklama için gelin, anlamaya başladığımız bireysel psikolojiden benzer bir olayı ele alalım.

İnsandaki id erotik veya saldırganca yapıdaki içgüdüsel bir istekte bulunduğu zaman, en basit ve en doğal şey, hem düşünce hem de kas aygıtını kontrol eden egonun bu isteği eylemle yerine getirmesidir. Ego içgüdünün bu doyumunu haz olarak hissederken, doyurulmamasını da kuşkusuz hazsızlık [hoşnutsuzluk, acı] kaynağı olarak hisseder. Ama egonun, dış engeller karşısında —yani, söz konusu eylemin ego için ciddi bir tehlike yaratacağını algılaması halinde— içgüdüyü doyurmaktan geri durduğu bir durum ortaya çıkabilir. Doyumdan bu şekilde geri durma, dış engel nedeniyle bir içgüdüden vazgeçiş —ya da bizim deyişimizle gerçeklik ilkesine boyun eğiş— hiç de haz verici değildir. Enerji yerdeğiştirmesi yoluyla içgüdünün gücü azaltılamadığı takdirde, içgüdüden vazgeçiş hazsızlık nedeniyle kalıcı bir gerilim yaratacaktır. Ne var ki içgüdüsel vazgeçme, doğru bir ifadeyle *içsel* olarak tanımladığımız diğer nedenlerle de söz konusu olabilir. Bir bireyin gelişiminde dış dünyadaki ketleyici güçlerin bir kısmı içselleştirilir ve ego içinde, egonun geri kalanı için gözleyici, eleştirici ve yasaklayıcı olan bir kurum oluşur. Bu yeni kuruma *süperego* deriz. Bundan sonra ego, idin istediği içgüdüsel doyumları eyleme aktarmadan

önce sadece dış tehlikeleri değil, ayrıca süperegonun itirazlarını da dikkate almak zorunda kalacak ve içgüdünün doyumundan kaçınmak için daha çok gerekçe bulacaktır. Ama dış nedenlere dayalı içgüdüsel vazgeçişin sadece *hazsızlık* [hoşnutsuzluk] içermesine karşılık, süperegoya uyularak içsel nedenlerle yapıldığı zaman farklı bir ekonomik sonuç yaratır. Kaçınılmaz hoşnutsuzluk sonuçlarına ek olarak, egoya bir tür haz da verir, bu deyiş yerindeyse ikâme bir doyumdur. Ego kendini yücelmiş hisseder; sanki değerli bir başarıymış gibi içgüdüsel vazgeçişle gurur duyar. Bu haz mekanizmasını anlayabileceğimize inanıyorum. Süperego, yaşamının ilk dönemlerinde hareketlerini gözleyen ebeveynlerinin (ve eğitimcilerinin) varisi ve temsilcisidir; onların işlevlerini neredeyse aynen devam ettirir. Egoyu kalıcı bir bağımlılık durumunda tutar ve sabit bir baskı uygular. Tıpkı çocuklukta olduğu gibi, ego da üstün efendisinin sevgisini riske atmaktan korkar; onayını kurtuluş ve doyum, suçlamalarını ise vicdan azabı olarak hisseder. Ego, içgüdüsel vazgeçiş yoluyla süperegoya kurbanını verirken, ondan daha çok sevgi alarak ödüllendirilmeyi bekler. Bu sevgiyi hakketmiş olma bilinci, gurur olarak hissedilir. Otoritenin süperego olarak henüz içselleşmediği dönemde aynı ilişki sevgiyi kaybetme tehlikesi ile içgüdüsel beklentiler arasında olabilirdi: kişi, ebeveynlerinin sevgisini kazanma uğruna bir içgüdüden vazgeçtiği zaman, bir güvenlik ve doyum duygusu yaşar. Ama otorite egonun bir kısmına dönüştükten sonra bu mutlu duygu sadece özgün, narsistik bir gurur özelliği kazanabilir.

İçgüdüsel vazgeçişten kaynaklanan bu doyuma ilişkin açıklamanın, incelemek istediğimiz süreci —entelektüellikteki ilerlemenin özsaygıyı artırmasını— anlamamıza ne gibi bir yardımı olabilir? Çok az gibi gözüküyor. Koşullar oldukça farklıdır. İçgüdüsel bir vazgeçiş de, uğruna özveri yapılacak ikinci bir şahıs veya kurum da söz konusu değildir. Bu son iddia konusunda kuşku duymakta gecikmeyeceğiz. Uğruna içgüdüden vazgeçi-

len otoritenin büyük insan olduğu söylenebilir; ve büyük insan da babaya benzerliği temelinde etkili olduğu için, *Grup Psikolojisi*nde süperego rolünün ona düştüğünü görmek bizi şaşırtmaz. Dolayısıyla bu, Yahudi halkıyla ilişkili olarak Musa denen adam için de geçerlidir. Ama diğer noktada uygun bir benzerlik kurulamaz. Entelektüel bir ilerleme, dolaysız duyu algıları karşısında daha yüksek entelektüel süreçler —yani anılar, düşünceler ve akıl yürütmeler— olarak bilinen şeyin tercih edilmesinden oluşur. Bu örneğin annelik gibi doğrudan duyularla kanıtlanamasa da, babalığın annelikten daha önemli olduğuna, bu nedenle çocuğun babasının adını taşıması ve onun varisi olması gerektiğine karar vermek anlamına gelir. Ya da fırtına veya ruh gibi gözle görünmese de tanrımızın en büyük ve en güçlü tanrı olduğunu söyler. Cinsel veya saldırganca bir içgüdüsel isteğin inkarı bundan çok farklı bir şey gibi gözükür. Dahası, entelektüel bir ilerleme —örneğin ataerkilliğin zaferi— durumunda yüce olarak değerlendirilmesi gereken standardı getiren otoriteyi gösteremeyiz. Bu durumda bu baba olamaz, çünkü o sadece ilerlemenin kendisiyle bir otorite katına çıkmıştır. Dolayısıyla insanlığın gelişimi içinde entelektüelliğin giderek duyusallığı ezmesi ve insanların bu türden her ilerlemeyle gurur ve yücelik duymaları gibi bir olguyla karşı karşıyayız. Ama bunun neden böyle olduğunu söyleyemiyoruz. Daha sonra, inanç gibi şaşırtıcı duygusal bir olgunun entelektüelliği ezip geçtiğini görürüz. Burada ünlü "*credo quia absurdum*"[1] sözüyle ve bu açıdan bunu üstün bir başarı olarak gerçekleştirenlerle bir kez daha karşılaşırız. Belki de bütün bu ruhsal durumlardaki ortak öğe başka bir şeydir. Belki de insanlar kısaca daha zor olanı daha yüce görüyor ve belki de gururları üstesinden gelinen bir zorluğun bilinciyle güçlenen narsizmleridir.

[1] ["İnanıyorum çünkü saçma."]

Bunlar elbette pek de verimli olmayan varsayımlar; ve Yahudi halkının yapısını belirleyen şeye ilişkin incelememizle hiç bir ilgileri olmadığı düşünülebilir. Bu sadece bizim avantajımıza olur; ama daha sonra daha çok ilgi uyandıracak bir olgu, sorunumuzla belli bir ilişkisi olduğunu gösterir. Tanrıyı tasvir yasağıyla başlayan din, yüzyılların akışı içinde giderek daha çok içgüdüsel vazgeçişlerin dini olur. Bu, bu dinin cinsel *perhiz* gerektirmesi değildir; cinsel özgürlüğün belirgin ölçüde kısıtlanmasıyla yetinir. Ancak tanrı cinsellikten tamamen uzaklaştırılır ve ahlaki kusursuzluk ideali katına çıkarılır. Ama ahlak, içgüdünün sınırlanmasıdır. Peygamberler, tanrının halkından adil ve erdemli bir yaşamdan —yani, bugünkü ahlakımızla bile kötü olarak değerlendirdiğimiz her türlü içgüdüsel doyumdan uzak durmaktan— başka bir şey beklemediğini söylemekten aslâ usanmamıştır. Ona inanma beklentisi bile bu ahlaki gereklerin ciddiyetine kıyasla tali bir öneme sahip gibidir. Öyle gözüküyor ki ilk bakışta açık olmasa da içgüdüsel vazgeçiş bu yolla dinde başrolü oynamaktadır.

Ne var ki bir yanlış anlamadan kaçınmak için burada araya bir şey sokmam gerekiyor. İçgüdüsel vazgeçiş ve buna dayalı ahlak, dinin temel içeriğini oluşturuyor gibi gözükmese de, köken açısından bununla çok yakından ilişkilidir. Dinin görebildiğimiz en eski biçimi olan Totemizm, içgüdüsel vazgeçişlerden —totem hayvanını öldürme veya yaralama yasağı içeren toteme tapınmadan; dışevlilikten, yani grup içinde tutkuyla arzulanan annelerden ve kız kardeşlerden vazgeçişten; kardeşler ittifakının bütün üyelerine eşit haklar verilmesinden, yani aralarındaki şiddetli rekabet eğilimini kısıtlamaktan— başka bir anlamı olmayan vazgeçilmez bir dizi kural ve yasaktan oluşan bir sistemdir. Bu düzenlemelerde, ahlaki ve toplumsal bir düzenin ilk başlangıçları görülür. Burada iki farklı güdünün işbaşında olduğu gözümüzden kaçmaz. İlk iki yasak, tahtından indirilen babadan yana etkili olur: deyiş yerindeyse onun vasiyetini yerine

getirir. Üçüncü emir —ittifak halindeki biraderlere eşit haklar verilmesi— babanın vasiyetini dışlar; bu, babanın alaşağı edilişini izleyen yeni düzenin sürekliliğini sağlama zorunluluğu temeline oturtulmuştur. Aksi takdirde eski duruma dönüş kaçınılmaz olacaktır. Burada toplumsal emirler [kurallar], doğrudan dini bağlamdan çıktığı söylenebilecek kurallardan farklılık gösterir.

Olaylardaki bu akışın temel kısmı, insan bireyinin gelişiminde özet olarak tekrarlanır. Burada da bireyin içgüdüden vazgeçmesini gerektiren ve neye izin verilip neyin yasaklanacağına karar veren çocuğun ebeveynlerinin —özünde cezalandırma gücüyle onu tehdit eden otokratik babanın— otoritesidir. Daha sonra ebeveynlerin yerini süperego ve toplum aldığı zaman, çocukta "iyi davranış" veya "muzırlık" olarak adlandırılan şey, şimdi "iyi" ve "kötü," ya da "erdemli" veya "aşağılık" olarak değerlendirilir. Ama bu her zaman aynı şeydir: babanın yerini alan ve varlığını sürdüren otoritenin baskısı altında içgüdüden vazgeçme.

Kutsallık kavramını incelediğimiz zaman bu keşifler yeni bir derinlik kazanır. Çok değer verdiğimiz ve önemli bulduğumuz diğer şeylere tercihen bize gerçekten "kutsal" gibi gelen şeyler nelerdir?[1] Bir yandan, kutsallığın dini olan şeylerle bağlantısı kesindir. Bunda abartılı olarak ısrar edilir: dini olan her şey kutsaldır, din kutsallığın özüdür. Öte yandan, kutsallık özelliğini dinle pek ilgisi olmayan diğer onca şeye —insanlara, kurumlara, işlevlere— uygulama çabaları bilincimizi rahatsız eder. Bu çabalar açık, kasıtlı amaçlara hizmet eder. Gelin, kutsallığa sıkıca bağlı olan yasaklama özelliğiyle işe başlayalım. Kutsal olanın, dokunulamaz olduğu açıktır. Kutsal bir yasağın, güçlü bir

[1] [Burada "kutsal" olarak çevrilen "*heilig*" kelimesi Freud tarafından "uygar cinsel ahlak" (1908d) konulu makalesinde (*ÖFD.*, 13) biraz farklı ele alınıyor. Bu kelime ayrıca konunun daha geniş açılardan ele alındığı *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*'nda (1930a) (*ÖFD.*, 13) insanlar için de "azizlik" anlamında kullanılıyor.]

duygusal rengi vardır, ama aslında ussal bir temele dayanmaz. Yoksa örneğin kişinin kızıyla veya kız kardeşiyle ensesti neden özellikle böylesine ağır —diğer cinsel ilişkilerden çok daha kötü— bir suç olsun ki?[1] Ussal bir temel sorduğumuz zaman elbette bütün duygularımızın buna başkaldırdığı söylenecektir. Ama bu da sadece insanların yasağı kendi içinde açık bir şey gibi gördükleri ve temelini bilmedikleri anlamına gelir.

Böyle bir açıklamanın boşunalığını göstermek kolaydır. En kutsal duygularımızı yaraladığı söylenen şey Eski Mısırlıların egemen ailelerinde ve diğer eski toplumlarda evrensel bir gelenekti, değiş yerindeyse kutsal bir uygulamaydı. Bir Firavunun, ilk ve asıl karısı olarak kendi kız kardeşini alması kendi içinde doğal bir olaydı; Firavunların sonraki varisleri, yani Yunan Ptolemler[2] de bu modeli uygulamakta bir an tereddüt etmemiştir. Ensestin —eldeki olayda kardeşler arasındaki ensestin— sıradan ölümlülere çok görülen, ama tanrının temsilcileri olarak krallara bahşedilen bir ayrıcalık olduğunu görmeye zorlanırız; aynı şekilde, Yunan ve Alman destanlarının dünyasında bu tür ensest ilişkilerine karşı hiçbir itiraz yükselmemiştir. Aristokrasimizde doğum eşitliği konusundaki dikkatli ısrarın bu antik ayrıcalığın bir kalıntısı olduğu düşünülebilir ve en yüksek toplumsal katmanda kuşaklar boyu uygulanan aile içi evliliğin sonucu olarak Avrupa'nın bugüne kadar sadece bir veya iki aile tarafından yönetildiği gösterilebilir.

Tanrılar, krallar ve kahramanlar arasındaki ensest ilişkilerinin kanıtları, ensest korkusunu biyolojik olarak açıklamaya ve aile [tür] içi çiftleşmenin zararına ilişkin bulanık bilgiye dayandırmaya çalışan başka bir girişimi ele almamıza da yardım eder. İlkel halkların bunu anlamış ve tepki vermiş olması bir yana,

[1] ["Ensest Korkusu," *Totem ve Tabu*'daki ilk denemenin konusudur.]

[2] [MÖ. 323-30 yılları arasındaki dönemde Mısır, Yunanlı komutan ve generaller tarafından yönetilmiştir. Bu dönemdeki Yunan hanedanlığının üyeleri de ilk general Ptolemy I'in adıyla anılmaktadır. S.B.]

aile içi çiftleşmenin herhangi bir tehlikesi *olduğu* bile kesin değildir.[1] İzin verilen ve yasaklanan akrabalık derecelerinin tanımındaki belirsizlik de ensest korkusunun nihai temelinin "doğal bir duygu" olduğu hipotezini desteklemekten uzaktır.

Tarih öncesine ilişkin yorumumuz bizi başka bir açıklamaya zorlamaktadır. Negatif dışavurumu ensest korkusu olan dışevlilik kuralı, baba vasiyetinin bir ürünüdür ve bu vasiyet baba alaşağı edildikten sonra yerine getirilmiştir. Duygusal renginin gücü ve buna ussal bir temel bulunamayışı —yani kutsallığı— buradan kaynaklanır. Diğer bütün kutsal yasak olayları üzerindeki bir incelemenin de ensest korkusundakiyle aynı sonuca yol açmasını rahatlıkla bekleriz: kutsal olan şey, başlangıçta ilk babanın vasiyetinin [iradesinin] bir devamından, uzantısından başka bir şey değildir. Bu, kutsallık kavramını ifade eden kelimelerdeki şimdiye kadar anlaşılmayan ikircikliğe de ışık tutar. Bu, genelde babayla olan ilişkide ağır basan bir ikircikliktir. [Latince] "*sacer*" kelimesi sadece "kutsal," "ulvi" anlamına değil, ayrıca ancak "aşağılık, rezil, iğrenç" olarak çevrilebilecek bir anlama da gelir (örneğin "*auri sacra fames*"[2] Ama babanın vasiyeti [iradesi] sadece derin bir saygıyla karşılanması gereken dokunulmaz bir şey değildir, ayrıca acı verici bir içgüdüsel vazgeçiş gerektirdiği için karşısında korkudan titrenilen bir şeydir. Musa'nın sünnet geleneğiyle halkını kutsallaştırdığını söylemiştik; bu iddianın derin anlamını şimdi anlıyoruz. Sünnet, ilk babanın gücünün doruğundayken oğullarına uyguladığı

[1] [Bugünkü biyoloji ve tıp bilgileriyle buna kesin gözüyle bakıldığını hatırlatmakta yarar var. Eğer ailede kalıtımsal sakatlıklar, hastalıklar ve bozukluklar varsa aile içi evlilik (bizde akraba evliliği denen şey) doğanların hasta, sakat, vb. olma riskini artıracaktır. Ama eğer yoksa böyle bir risk de söz konusu değildir. Bu anlamda aile [tür] içi evliliğin yozlaştırıcı bir etkisi olduğu söylenebilir. Yinede bu bulgunun, Freud'un tezlerine karşı bir sav olmadığını —eleştiri noktalarından birisi bu olsa bile— belirtmek gerek. S.B.]

[2] ["Lanetlik altın tutkusu." Virgil, *Aeneid*, VI, 816. Bkz. "İlkel Kelimelerin Karşıt Anlamları" (1910e).]

iğdişin sembolik ikâmesidir; ve bu sembolü kabul eden kişi bununla, ondan en acı verici özveriyi istese bile, babanın iradesine boyun eğmeye hazır olduğunu gösteriyordu.

Ahlak konusuna dönecek olursak sonuç olarak kurallarından bazılarının, birey karşısında toplumun, toplum karşısında bireylerin ve bir birey karşısında bir başka bireyin haklarını belirleme zorunluluğuyla ussal bir temel kazandığını söyleyebiliriz. Ama ahlak konusunda bize bu kadar ihtişamlı, bu kadar esrarengiz, bu kadar mistik ve kendi içinde açık gözüken şey bu özelliklerini dinle, babanın iradesindeki kökeniyle bağlantısına borçludur.

E

DİNDEKİ GERÇEK

ÜSTÜN bir varlığa inanan sorgucular bizim gibi inancı kıt insanlara ne kadar imrenilesi gelir! Bu büyük Ruh için dünya hiçbir sorun çıkarmaz, çünkü bütün kurumlarıyla dünyayı yaratan odur. Zar zor elimizden gelen onca zahmetli, önemsiz, bölük pörçük açıklama çabalarına kıyasla inananların doktrinleri ne kadar da kapsamlı, derin ve kesin! Ahlaki kusursuzluğun ideali olan o ilahi Ruh, insanların içine hem bu ideale ilişkin bilgiyi, hem de buna ulaşma güdüsünü aşılamıştır. Bu insanlar yüce ve soylu olanı da, aşağı ve aşağılık olanı da anında algılar. Duygusal yaşamları belli bir anda bu idealden ne kadar uzak olduklarına bağlıdır. Buna yaklaştıkları —deyiş yerindeyse en yakın oldukları noktada— büyük doyum hissederler; buna karşılık en uzak noktada, yani idealden uzaklaştıkları zaman ağır hoşnutsuzluk gibi bir cezaya çarptırılırlar. Bütün bunlar öylesine basit, öylesine sarsılmaz bir şekilde belirlenmiştir ki! Elimizden, yaşamdaki bazı deneyimlerin ve gözlemlerin, bu türden bir Üstün

Varlık önermesini kabul etmemizi imkansızlaştırdığı için üzüntü duymaktan başkası gelmez. Sanki dünyada yeterince bilmece yokmuş gibi, bu insanların nasıl olup da İlahi Varlık inancını kazandıklarını ve bu inancın "mantığı ve bilimi"[1] ezip geçen bu büyük gücü nereden aldığını anlamak gibi yeni bir sorun icat ederiz.

Gelin, şu ana de kafamızı kurcalayan alçakgönüllü sorunumuza dönelim. Yahudi halkının, belki de bugüne kadar ayakta kalabilmelerini sağlayan özgün kişiliğinin kökenini açıklamak istemiştik. Musa denen adamın, onlara özsaygılarını kendilerini diğer bütün halklardan üstün hissetmelerine yol açacak kadar artıran bir din vererek bu kişilik yapısını kazanmalarını sağladığını görmüştük. Ondan sonra başkalarından uzak kalarak varlıklarını korumuşlardır. Kan karışımları buna pek engel olmamıştır, çünkü onları bir arada tutan şey ideal bir etkendir, belli bir entelektüel ve duygusal zenginliğin ortaklaşa paylaşımıdır. Musa dini bu sonuca yol açmıştır çünkü (1) halkın, yeni bir tanrı fikrinin görkemini paylaşmasını mümkün kılmış, (2) bu halkın, bu büyük tanrı tarafından seçildiğini ve lütfunun kanıtlarını mutlaka göreceklerini iddia etmiş ve (3) halkı, kendi içinde önemli olmasına ek olarak, entelektüel çalışmanın takdir edilmesine ve içgüdüden daha ileri düzeyde vazgeçilmesine yol açan bir entelektüel ilerlemeye zorlamıştır.

Vardığımız nokta budur. Ve bundan geri adım atmak istemesek de, bunun şöyle veya böyle yetersiz olduğu gerçeğini kendimizden saklayamayız. Deyiş yerindeyse nedenle sonuç eşleşmiyor; açıklama isteğimizin derecesi, açıklamakta kullandığımız her şeyden farklı gözüküyor. Şu ana dek yaptığımız tüm incelemeler, güdülenimin tamamını değil de sadece yüzeysel bir katmanını ortaya çıkarmış ve bunun arkasında keşfedilmeyi bekleyen bir diğer çok önemli etken yatıyor olabilir mi?

[1] [Mephistopheles'in ironik bir sözüne gönderme, *Faust*, Kısım I, Sahne 4.]

Yaşamdaki ve tarihteki her türlü nedenselliği olağandışı karmaşıklığı açısından böyle bir şey beklenir.

Önceki tartışmaların belli bir noktasında daha derindeki güdülenime erişim kapısı açılmış gibidir. Musa dini meyvelerini doğrudan değil, dikkate değer ölçüde dolaylı bir tarzda vermiştir. Bu da sadece bu etkenin başlangıçta etkili olmadığı, tam etkisini göstermesi için yüzyıllarca süren uzunca bir zaman gerektiği anlamına gelmez, çünkü bir halkın kişilik yapısının belirlenişi söz konusu olduğunda bu kendi içinde açıktır. Ama bu kısıtlama, Yahudi dininin tarihinden çıkardığımız —ya da dilerseniz buna eklediğimiz deyin— bir olguyla ilgilidir. Yahudi halkının bir süre sonra Musa dinini bir kez daha reddettiğini söylemiştik; ancak tamamen mi reddettiklerini yoksa bazı kurallarını koruduklarını mı tahmin edemeyiz. Canaan'ın zapt edildiği ve yerli halklarla mücadelenin devam ettiği uzun dönemde Yehova dininin özünde diğer Baalim'lere [yerel tanrılara] tapınmadan farklı olmadığını varsayarsak, bu utandırıcı durumu gizlemeye yönelik sonraki onca kasıtlı çabaya rağmen, tarihsel bir zemine oturmuş oluruz.

Ne var ki Musa dini iz bırakmadan ortadan kalkmamıştır. Bulanık, çarpıtılmış, belki de eski kayıtlarla rahiplik kastının üyeleri arasında desteklenen anıları varlığını korumuştur. Büyük geçmişe ilişkin işte bu sözlü gelenek sanki alttan alta işleyişini sürdürmüş, insanların kafasında giderek daha çok yer etmiş ve sonunda tanrı Yehova'yı Musa tanrısına dönüştürmeyi ve yüzyıllar önce getirilen ve terk edilen Musa dinini yeniden canlandırmayı başarmıştır.

Bu çalışmanın önceki kısımlarında [I. Bölüm, C, D ve E kısımlarında] bu tür bir geleneğe ulaşıldığını görebildiğimiz takdirde bundan ne gibi kaçınılmaz sonuçların çıkacağını tartışmıştık.

F

BASTIRILAN MALZEMENİN DÖNÜŞÜ

RUHSAL yaşam üzerindeki analitik incelemeler sayesinde bildklerimize benzer çok sayıda süreç vardır. Bunlardan bazıları patolojik olarak tanımlanırken, diğerleri normal olayların çeşitliliği arasında sayılır. Ama bu pek önemli değil, çünkü ikisi arasındaki sınır çok da keskin değildir, mekanizmaları büyük ölçüde aynıdır ve söz konusu değişmelerin egonun kendisinde mi gerçekleştiği yoksa egoya yabancı mı geldiği —ki bu durumda semptom olarak tanımlanır— çok daha önemlidir.

Önümüzdeki malzeme yığınından ilk önce kişiliğin gelişmesiyle ilgili bazı olayları seçeceğim. Örneğin annesine kararlı bir karşıtlık durumuna ulaşan bir kızı ele alalım. Annesinde olmadığını gördüğü bütün özellikleri geliştirmiş ve annesini hatırlatan her şeyden kaçınmıştır. Buna, her kız çocuğu gibi onun da çocukluğunda annesiyle özdeşleştiğini ve şimdi buna inatla başkaldırdığını ekleyebiliriz. Ama bu kız evlenip de kendisi bir eş ve anne olunca, o kadar düşman olduğu annesine giderek daha çok benzediğini, sonunda aştığı anne özdeşiminin şaşmaz bir şekilde yeniden kurulduğunu görmek bizi şaşırtmaz. Aynı şey erkek çocuklarda da olur; dehalık döneminde inatçı ve bilgiç babasına tepeden bakan büyük Goethe bile yaşlılığında babasının kişiliğinin bir parçası olan kişilik özellikleri geliştirmiştir. İki kişilik arasındaki tezatın daha keskin olduğu durumlarda sonuç çok daha çarpıcı olabilir. Değersiz bir babanın yanında yetişen genç bir adam, babasına inat becerikli, güvenilir ve onurlu bir kişi olma yolunda işe koyulur. Yaşamının en verimli çağında kişiliği tersine döner ve ondan sonra sanki aynı babayı model almış gibi davranır. Temamızla bağlantısını kaçırmamak için, bu tür olayların başlangıcında ilk çocukluk döneminde her zaman için babayla özdeşimin söz konusu olduğunu unutmamamız gerekir. Bu daha sonra reddedilir, hatta aşırı dengelenir, ama sonunda tekrar ortaya çıkar.

Kişinin ilk beş yaşına kadarki yaşantılarının, yaşamında sonraki hiçbir şeyin direnemeyeceği belirleyici bir etki yarattığı artık sıradan bir bilgi olmuştur. Bu ilk izlenimlerin yaşamın daha olgun dönemlerindeki etkilere karşı varlıklarını nasıl korudukları konusunda bilmeye değer çok şey söylenebilir; ancak bunun elimizdeki konuyla ilgisi yoktur. Ne var ki en güçlü zorlayıcı etkinin, çocuğu, ruhsal aygıtını henüz tamamen alıcı olmadığını düşündüğümüz bir dönemde aldığı izlenimlerden kaynaklandığı pek bilinmiyor olabilir. Olgunun kendisi kuşku götürmez; ama öylesine şaşırtıcıdır ki daha sonra resme basılabilen bir fotoğraf filmiyle kıyaslamamız bu olguyu daha anlaşılır kılabilir. Yine de bu rahatsız edici keşfimizin, şairlere özgü cesaretle hayal gücü geniş bir yazar tarafından algılandığını söylemekten memnunluk duyarım. E. T. A. Hoffmann, yaratıcı yazılarında kullandığı zengin figürleri, daha anne memesindeki bir bebekken bir posta arabasında yaptığı birkaç haftalık bir yolculuk sırasında yaşadığı değişen imajlara ve izlenimlere bağlıyor. Çocukların iki yaşında yaşayıp da anlamadığı şeylerin, rüyalar dışında hatırlanması gerekmez; bunlar sadece psikanalitik tedavi yoluyla bilinebilir. Ama bu daha sonra saplantılı dürtülerle yaşama dönecek, kişinin eylemlerini kontrol edecek, hoşlanıp hoşlanmadıklarını belirleyecek ve sık sık da birçok durumda ussal bir temel bulmak mümkün olmayan sevgi nesnesi seçimini belirleyecektir. Bu olguların sorunumuzla ilişkilendiği iki nokta gözden kaçmayacaktır.

Birincisi, burada gerçekten belirleyici —örneğin bu çocukluk yaşantılarında "bilinçsiz" olarak sınıflandırdığımız özel bellek durumunda— olduğu anlaşılan söz konusu dönemin uzaklığıdır.[1] Burada, halkın ruhsal yaşamında geleneğe [folklora] atfetmeye çalıştığımız durumla bir analoji bulmayı bekliyoruz.

[1] Burada da bir şaire söz verebiliriz. Bağlılığını açıklamak için şöyle diyor: "Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau." [Kelimesi kelimesine: "Ah, bundan önceki hayatımda en benim kız kardeşim veya karımdın." Goethe'nin Charlotte von Stein'e adadığı bir şiirden: "Warum gabt du uns die tiefen Blicke."]

Kuşkusuz, bilinçdışı fikrini *Grup Psikolojisi*ne sokmak kolay olmamıştır.

[İkincisi], nevrozların oluşumuna yol açan mekanizmalar, aradığımız olgulara sürekli katkıda bulunur. Burada da belirleyici olaylar ilk çocukluk yıllarında baş gösterir, ancak burada vurgu *zaman* üzerinde değil, olaya karşılık veren süreç, yani olaya gösterilen tepki üzerinedir. Bunu şematik olarak açıklayabiliriz. Yaşantının sonucunda doyum gerektiren içgüdüsel bir istek ortaya çıkar. Ego, isteğin şiddetiyle felç olduğu, ya da tehlike olarak algıladığı için doyumu reddeder. Bunlardan ilki daha temeldir; her ikisi de bir tehlike durumundan kaçınmaya eşdeğerdedir.[1] Ego, bastırma yoluyla tehlikeden kaçar. İçgüdüsel dürtü bir şekilde ketlenir, eşlik eden algılar, düşünceler ve tetikleyici neden unutulur. Ama sürecin sonu bu değildir: içgüdü ya gücünü korur, ya yeniden toparlar, ya da yeni bir tetikleyici nedenle tekrar uyanır. Daha sonra isteğini tekrarlar ve bastırma izi diyebileceğimiz şey normal doyum yolunu kapalı tuttuğu için, zayıf bir noktada ikâme doyum olarak bilinen ve egonun tanımadığı, anlamadığı bir semptom şeklinde ortaya çıkan başka bir yol bulur. Dolayısıyla semptom oluşumundaki bütün olgular, "bastırılan malzemenin dönüşü" olarak açıklanabilir.[2] Ne var ki bunların ayırdedici özelliği, orijinale kıyasla dönen malzemenin tabi tutulduğu kapsamlı çarpıtmadır. Bu son olgular grubunun bizi gelenekle [folklorla] benzerlikten çok uzaklaştırdığı düşünülebilir. Ama eğer bizi içgüdüden vazgeçme sorunlarına yaklaştırdıysa bundan üzüntü duymamamız gerekir.

---

[1] ["Tehlike durumları" için bkz. *Ketlemeler, Semptomlar ve Kaygı* (1926d), *ÖFD.*, 11.]

[2] [Bu terim ve kavram, Freud'un 1890-1900 arasındaki ilk psikanaliz yazıları dönemine dek uzanmaktadır.]

G

TARİHSEL GERÇEK

BÜTÜN bu dolaylı psikolojik incelemelere, Musa dininin Yahudi halkı üzerindeki etkisini sadece bir gelenek [folklor] olarak gerçekleştirdiği savını daha inandırıcı kılmak için kalkıştık. Belli bir ihtimal derecesinden öte bir şey başamamış olabiliriz. Ama bunu kesin anlamda kanıtlamayı başardığımızı varsayalım. Bu durumda bile sadece istenen şeyin nicel değil, *nitel* etkenini karşıladığımız izlenimi varlığını korur. Yahudi dini de dahil olmak üzere her dinin kökeniyle ilgili her şeyde bir ihtişam unsuru vardır; şu ana dek verdiğimiz açıklamalar bununla çakışmaz. Benzeri ve aynı türden bir şey bulunmayan, eşsiz, dinin kendisiyle aynı dereceden başka bir etken söz konusu olmalı.

Gelin konuya karşı yönden yaklaşmayı deneyelim. İlkel insanın, evrenin yaratıcısı, klanının şefi, kişisel koruyucusu olarak bir tanrıya nasıl ihtiyaç duyduğunu anlıyoruz. Bu tanrı, geleneğin söyleyecek şeyler bulabildiği [klanın] ölen babalarının arkasında konum alır. Sonraki çağların, yani günümüzün insanı da aynı şekilde davranır. O da erişkin olduğu zaman bile çocuksu kalır, korunma ihtiyacı duyar; tanrının desteği olmaksızın yapamayacağına inanır. Bu kadarı su götürmez. Ama neden *sadece bir* tanrı olması gerektiğini, neden henoteizmden[1] tektanrıcılığa geçişin ezici bir önem kazandığını anlamak kolay değildir. Daha önce de açıkladığımız gibi, inananın tanrısının büyüklüğünü paylaştığına kuşku yok; bu tanrı ne kadar büyükse,

[1] [Bu kelimenin tanımı pek net değildir. Kendine ait belli bir tanrısı olan bir toplum inancı anlamında kullanılmasına karşılık, belli bir tanrının diğer tanrılardan oluşan bir hiyerarşideki egemenliği inancı anlamında da kullanılmaktadır. Hiç bir durumda bu inanç, söz konusu tanrının *tek* tanrı olduğu anlamına gelmez.]

sunabildiği koruma da o kadar güvenilirdir. Ama bir tanrının gücü, zorunlu olarak onun tek tanrı olduğu anlamına gelmez. Birçok halk, kendisinden aşağı olan diğer tanrıları yönetmesi halinde bunu sadece kendi baş tanrılarının yüceltilmesi olarak değerlendirmiş ve onun yanı sıra başka tanrıların olması halinde bunun o tanrının büyüklüğünü azalttığını düşünmemiştir. Kuşkusuz, bu tanrının evrenselleşmesi ve bütün ülkeleri ve halklarını kendi koruması altına alması, bir yakınlık özverisi anlamına da gelmektedir. Sanki kişi kendi tanrısını yabancılarla paylaşıyormuş da onun tarafından tercih edilmesi koşuluyla bunu dengeliyormuş gibi. Tekil bir tanrı fikrinin kendi içinde entelektüel bir ilerleme anlamına geldiğini de söyleyebiliriz, ancak bu noktaya büyük bir değer vermek mümkün değildir.

Ne var ki dindar kişiler güdülenimdeki bu açık boşluğu nasıl dolduracaklarını bilmektedir. Tek tanrı fikrinin insanlarda böylesine ezici bir etki yarattığını, çünkü uzun süre gizlenen ve sonunda ışığa kavuşarak herkesi sürükleyen ölümsüz *gerçeğin* [hakikatin] bir parçası olduğunu söylerler. Bu tür bir etkenin, en azından hem konunun hem de sonucun şiddetiyle eşlenen bir şey olduğunu kabul etmemiz gerek.

Biz de bu çözümü kabul etmek isterdik. Ama içimizde bir kuşku uyanır. Dindarın savı iyimser ve idealistik önermelere dayanır. Diğer bağlamlarda, insan zekasının gerçeğe [hakikate] yönelik özellikle ince bir yeteneği bulunduğunu, ya da insan aklının hakikati görmeye özel bir eğilimi olduğunu kanıtlamak mümkün olmamıştır. Tersine, zekamızın herhangi bir uyarıda bulunmaksızın kolayca yoldan çıktığını, gerçeği dikkate almaksızın en kolay inandığımız şeyin, arzu giderici yanılsamalarımıza karşılık gelen şeyler olduğunu görürüz. Bu nedenle anlaşmamıza bir çekince kaydı koymamız gerekir. Biz de dindar çözümün gerçeği —ama *nesnel* gerçeği değil, *tarihsel* gerçeği— içerdiğine inanıyoruz. Buna karşılık biz de bu gerçeğin tabi tutulduğu belli bir çarpıtmayı düzeltme hakkını kendimizde görü-

yoruz. Yani, bugün tekil, büyük bir tanrı olduğuna değil, eski çağlarda o dönemde mutlaka devasa gözükecek olan ve daha sonra insanların anılarında tanrı katına çıkarılmış olarak geri dönen tekil bir insanın varlığına inanıyoruz.

Musa dininin başlangıçta reddedilip kısmen unutulduğunu ve daha sonra gelenek [sözlü gelenek] olarak tekrar ortaya çıktığını varsaymıştık. Şimdi ise bu sürecin ikinci kez tekrarlandığını varsayıyoruz. Musa halkına tekil bir tanrı fikrini empoze ederken yaptığı şey bir yenilik değil, insanların bilinçli belleğinden uzun süre önce kaybolmuş olan eski çağ insan ailesindeki bir yaşantının yeniden canlandırılmasıydı. Ama bu öylesine önemli olmuş ve insan yaşamında öylesine derin değişmeler yaratmış ya da hazırlamıştır ki, bunun, insan aklında sözlü gelenekle kıyaslanabilecek kalıcı izler bıraktığına inanmaktan kaçamayız.

Bireylerin psikanalizinden, henüz yeni yeni konuşmaya başladıkları bir dönemde edindikleri ilk izlenimlerinin, bilinç düzeyinde hatırlanmasalar da şu veya bu dönemde zorlanımlı yapıda sonuçlar yarattıklarını biliyoruz. İnsanlığın tamamının ilk deneyimleri için de aynı varsayımda bulunmaya hakkımız olduğuna inanıyoruz. Bu sonuçlardan birisi, tekil bir büyük tanrı fikrinin ortaya çıkışı olacaktır; bu, çarpıtılmış da olsa, tamamen geçerli bir bellek [anı] olarak kabul edilmesi gereken bir fikirdir. Bu tür bir fikir de zorlanımlı bir yapıya sahiptir: buna inanmak *gerekir*. Çarpıtılmış olduğu ölçüde bir *kuruntu* olarak tanımlanabilir; geçmişin geri dönüşü anlamına geldiği ölçüde de *gerçek* olarak adlandırılması gerekir. Psikiyatrik kuruntular da küçük bir doğruluk kırıntısı içerir; ve hastanın inancı bu doğruluk kırıntısından kuruntulu içeriğine yayılır.[1]

[1] [Bu son cümledeki düşünce *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*'nde (1901b) (*ÖFD*., 6, 318 ve n.2) ve *Gradiva*'da (1907a) benzer terimlerle ifade edilmiştir. Konu "Kıskançlıktaki, Paranoyadaki ve Eşcinsellikteki Bazı Nevrotik Mekanizmalar" (1922b) başlıklı makalesinin B Bölümünde (*ÖFD*., 11) çok daha derinlemesine ince-

(Devamı var...)

Bundan sonrası, [mevcut denemenin] I. Kısmındaki tartışmaların biraz değiştirilmiş özet bir tekrarıdır.

1912 yılında *Totem ve Tabu*'da antik durumu yeniden canlandırmaya çalıştım ve bu sonuçları elde ettim. Bunu yaparken, Darwin, Atkinson ve özellikle de Robertson Smith tarafından ortaya atılan teorik görüşlerden bazılarından yararlandım ve bunları psikanalizden elde edilen bulgularla ve belirtilerle birleştirdim. Darwin'den, insanların başlangıçta bütün kadınlara el koyan ve kendi oğulları da dahil olmak üzere genç erkekleri cezalandıran veya gruptan uzaklaştıran yaşlı bir erkeğin despotik yönetimi altındaki küçük kabileler halinde yaşadığı hipotezini aldım. Atkinson'dan, bu açıklamanın devamı olarak bu ataerkil sistemin, babalarına karşı birleşen, onu alaşağı eden ve ortaklaşa yiyen oğulların bir isyanıyla noktalandığı görüşünü aldım. Robertson Smith'in totem teorisine dayanarak, baba kabilesinin yerini totemik kardeş klanının aldığını varsaydım. Zafer kazanan erkek kardeşler, birbirleriyle barış içinde yaşayabilmek için uğurlarına babalarını öldürdükleri kadınlardan vazgeçerek dışevlilik kuralını getirmişlerdir. Babanın erki yıkılmış, aileler anaerkil olarak örgütlenmiştir. Oğullarının babaya yönelik ikircikli duygusal tutumu, sonraki gelişme döneminin tamamında etkisini korumuştur. Babanın yerine belli bir hayvan totem olarak belirlenmiştir. Öldürülemeyen veya yaralanamayan bu hayvan ata ve koruyucu ruh olarak değerlendirilmiştir. Ama yılda

---

lenmiştir; ancak genel görüş çok daha eskilere, 24 Ocak 1897 ve 1 Ocak 1896 tarihli Fliess mektubuna dayanmaktadır (Freud, 1950a, Mektup 57 ve Taslak K). Bu bölümde "tarihsel" ve "nesnel" gerçeklik arasında yapılan ayrım çok daha eskilere dayanmaktadır. Bu fikir *Totem ve Tabu*'nun sonlarına doğru ortaya çıkar; *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde (1927c) bu konuda bir ipucu bulunabilir (*ÖFD.*, 13); elinizdeki ciltte bulunan ateşin kontrolü konulu denemede (1932a) mitler bağlamında bu konuda açık bir ima vardır. Ama ilk açık gönderme, Otobiyorgafik İnceleme'ye "Sonek"te (1935a) yer almaktadır.]

bir kez olmak üzere erkek topluluğun tamamı bir araya gelerek bir tören yemeğinde (diğer bütün zamanlarda tapılan) totem hayvanını keserek ortaklaşa yemişlerdir. Hiç kimse bu yemeğe gitmezlik edememiştir: bu, babayı öldürme eyleminin törensel tekrarıdır ve toplumsal düzenin, ahlak yasalarının ve dinin başlangıç noktası olmuştur. Robertson Smith'in totem yemeği ile Hıristiyanlıktaki Tanrı Yemeği [Son Yemek] arasındaki benzerlik, benden önce de çeşitli yazarların dikkatini çekmiştir.

Bu yoruma bugün de bağlı kalıyorum. Son dönemlerdeki etnologların Robertson Smith hipotezlerini oybirliğiyle reddetmelerine ve kısmen tamamen farklı başka teoriler ortaya atmalarına rağmen kitabımın sonraki basımlarında görüşlerimi değiştirmediğim için yoğun suçlamalarla karşılaştım. Bu sözde ilerlemelerin çok iyi farkında olduğumu söyleyerek cevap verebilirim. Ama ne bu yeniliklerin doğruluğu, ne de Robertson Smith'in hataları bana inandırıcı gelmedi. Bir inkar bir çürütme demek değildir; bir yeniliğin de bir ilerleme olması gerekmez. Ama ne olursa olsun, ben bir etnolog değil bir psikanalistim. Etnolojik literatürden, analiz çalışması için ihtiyaç duyduğum malzemeyi alma hakkına sahibim. Bir deha olarak gördüğüm Robertson Smith'in yazıları, analize konu psikolojik malzemelerle değerli temas noktaları ve ipuçları sağlamıştır. Kendimi onun muhalifleriyle asla aynı zeminde hissetmedim.

H

TARİHSEL GELİŞME

Burada *Totem ve Tabu*'nun içeriğini ayrıntılarıyla tekrarlayamam. Ama varsayılan eski çağ dönemiyle sonraki tektanrıcılığın zaferi arasında geçen uzun zaman aralığını doldurmaya çalışmam gerekiyor. Biraderler klanı, anaerkil örgütlenme, dışev-

lilik ve totemizmin ortaya çıkışından sonra, "bastırılan malzemenin geri dönüşü" olarak adlandırılması gereken bir gelişme başlamıştır. Burada "bastırılan" terimini kesin anlamıyla kullanmıyorum. Söz konusu olan şey halkın yaşamında, geçmişte kalan, görüş açısından çıkan, aşılan ve bir bireyin ruhsal yaşamında bastırılan malzemeyle kıyaslanabilen bir şeydir. Bu geçmişin tutulma [kararma] döneminde bu geçmişin hangi kılıkta varlığını sürdürdüğünü ilk bakışta söyleyemeyiz. Bireysel psikoloji kavramlarını *Grup Psikolojisi*ne aktarmamız [genelleştirmemiz] kolay değildir; ve "ortak" bilinçdışı[1] diye bir kavram üretmenin bir yararı olacağını sanmıyorum. Bilinçdışının içeriği gerçekten de şöyle veya böyle insanlığın ortak, evrensel özelliğidir. Bu an için, benzerliklerden yararlanma yoluna gideceğiz. Halkların yaşamındaki burada ele aldığımız süreçler, psikopatolojiden bildiklerimize büyük bir benzerlik gösterse de aynı değildir. Sonunda ilkel [antik] dönemin ruhsal tetikleyicilerinin kalıtsal bir özelliğe dönüştüğünü ve her yeni kuşakta yeniden kazanım değil sadece uyandırılmayı gerektirdiği hipotezini benimsememiz gerekecek. Burada düşündüğümüz şey, konuşmanın gelişme evresinden kaynaklanan, bütün çocukların eğitime gerek kalmaksızın bildiği ve farklı dillerine rağmen bütün halklarda aynı olan ve "doğuştan gelen" sembolizm örneğidir. Burada emin olmayabileceğimiz şeyleri psikanalitik araştırmaların diğer sonuçları doğrular. Bir dizi önemli ilişkide çocuklarımızın kendi deneyimlerine göre değil, hayvanlar gibi içgüdüsel olarak ve ancak filogenetik kazanım olarak açiklanabilecek bir tarzda tepki verdiklerini görürüz.[2]

Bastırılan malzemenin dönüşü yavaş yavaş ve elbette kendiliğinden değil, insanın uygarlık tarihini dolduran yaşam koşul-

---

[1] [Jung'a gönderme.]

[2] [Freud'un burada düşündüğü şey kuşkusuz temelde "ilkel (ilk) fantazilerdir." II. Kısmın sonundaki "arkaik miras" konulu son editörlük dipnotuna bakın.]

larındaki bütün değişikliklerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Bu belirleyici etkenleri burada ele alamayacağım gibi, bu dönüşün evrelerini kısaca sıralamaktan öteye de geçemem. Baba bir kez daha ailenin başı olur, ama elbette ilkel grubun babası kadar mutlak anlamda değil. Hâlâ çok açık olan bir dizi geçiş ve dönüşümle totem hayvanının yerini tanrı alır. Başlangıçta insan kılığındaki tanrının başı hâlâ bir hayvan başıdır; daha sonra tercihen söz konusu hayvana dönüşür, bundan sonra da bu hayvan onun için kutsal ve gözde eşlikçisi olur; ya da hayvanı öldürür ve sıfat olarak onun adını alır. Totem hayvanı ile tanrı arasındaki dönemde, çoğu kez tanrılaşma yönünde bir ilk adım olarak, kahraman olgusu ortaya çıkar. Üstün bir tanrı fikri başlangıçta insanın günlük uğraşlarına müdahale etmeyen sadece gölgemsi [bulanık] bir tarzda erken bir dönemde ortaya çıkmış gibidir. Kabileler ve halklar daha büyük birlikler halinde birleştikçe, tanrılar da aileler halinde ve belli bir hiyerarşi içinde örgütlenir. Birçok durumda bunlardan birisi tanrıların ve insanların üstündeki en yüce efendi katına çıkar. Bundan sonraki adım, sadece bir tanrıya saygı duymak ve sonunda da bütün gücü tekil bir tanrıya atfetmek ve onun yanında başkaca bir tanrıyı kabul etmemek yönünde olacaktır. Ancak o zaman ilkel [ilk] grubun babasının üstünlüğü yeniden kurulmuş ve onunla ilgili duygular tekrarlanabilmiştir.

Onca zamandır özlenen varlıkla karşılaşmanın ilk etkisi çok büyük ve Sina Dağı'nda kanun koymaya ilişkin geleneksel tanım gibi olmuştur. Hayranlık, huşu ve onun gözünde lütuf bulmaktan ötürü duyulan şükran: Musa dini, baba tanrıya karşı sadece bu pozitif duyguları beslemiştir. Karşı konulmazlığına duyulan inanç ve onun iradesine boyun eğme, eski çağ kabilesinin babasının çaresiz ve gözü korkmuş oğlundakinden daha kesin, daha mutlak olamazdı; gerçekten de bu duygular ancak ilkel ve çocukluk ortamına aktarıldığı zaman tam anlaşılır olmaktadır. Çocuğun duygusal dürtülerinin şiddeti ve tükenmezliği, erişki-

ninkinden çok daha derindir; bu duyguları ancak dini bir vecd [esirme] geri getirebilir. Dolayısıyla tanrıya adanmanın yarattığı esirme, büyük babanın geri dönüşüne verilen ilk tepki olmuştur.

Bu baba dininin alacağı yön böylece kesinleşmiştir. Yine de bu, gelişmeyi noktalamamıştır. Babayla ilişkinin temelinde kısmen ikircikliklik yatar: bir zamanlar oğulları hayran oldukları ve korktukları babalarını katletmeye sürükleyen düşmanlık da zamanla mutlaka ortaya çıkacaktır. Musa dininin çerçevesinde, babaya yönelik öldürücü nefretin doğrudan ifadesine yer yoktur. Su yüzüne çıkabilen tek şey, buna [bu duyguya] karşı güçlü bir tepki —yani bu düşmanlıktan kaynaklanan bir suçluluk duygusu, tanrıya karşı günah işlendiği ve günah işlemekten vazgeçilmediği için duyulan bir vicdan azabı— olmuştur. Peygamberlerin kesintisiz canlı tuttuğu ve kısa sürede dinin temel bir parçası olan bu suçluluk duygusunun, gerçek kökenini çok güzel gizleyen bir başka yüzeysel güdülenimi daha vardır. Halkın işleri yolunda gitmez; tanrının lütfuna dayanan umutlar gerçekleşmez; başka her şeyden çok sevilen tanrının seçilmiş halkı olduğu yanılsamasını sürdürmek kolay olmaz. Mutluluktan vazgeçmek istemedikleri takdirde, kendi günahkarlıklarından kaynaklanan bir suçluluk duygusu, tanrıyı mazur görmenin etkili bir yolu olmuştur: onun emirlerine itaat etmedikleri için, yaşadıkları kötü olaylar tanrının verdiği hakkedilmiş bir cezadan başka bir şey değildir. Ve doyumsuz olan ve çok daha derin kaynaklardan gelen bu suçluluk duygusunu dindirme ihtiyacının etkisiyle, bu emirleri daha da katılaştırmaları, daha ayrıntılı ve dikkatli emirlere dönüştürmeleri gerekir. Yeni bir ahlaki çileciliğin alevlenmesiyle daha çok içgüdüsel vazgeçişe razı olmuşlar ve bu yolla —en azından doktrinde ve kuralda— antik çağın diğer halklarının erişemediği ahlaki yüksekliklere ulaşmışlardır. Birçok Yahudi bu ahlaki yücelmeyi dinlerinin ikinci temel özelliği ve ikinci büyük başarısı olarak değerlendirmektedir. Söylediklerimizden, bunun ilkiyle —tek tanrı fikriyle—

ilişkisi açık olmalı. Ne var ki bu ahlaki fikirler, tanrıya duyulan bastırılmış bir düşmanlıktan kaynaklanan suçluluk duygusundaki kökenlerini ortadan kaldıramaz. Bu fikirler, —eksik olan ve tamamlanamayan— saplantılı nevrotik tepki oluşumlarının tipik özelliğini kazanmıştır; gizli bir cezalandırılma arzusuna hizmet ettiklerini de düşünebiliriz.

İleri gelişme bizi Yahudiliğin ötesine götürür. İlkel babanın trajik dramından geri dönen [tekrar ortaya çıkan] şeylerin geri kalanı artık Musa dinine uygun düşmez. O günlerin suçluluk duygusu sadece Yahudi halkıyla sınırlı olmaktan çok uzaktır; bu duygu yaygın bir *rahatsızlık*, hiç kimsenin neden bulamadığı bir felaket beklentisi olarak bütün Akdeniz halklarını kasıp kavurmuştur. Günümüz tarihçileri eski uygarlığın yaşlanmasından söz ediyor; ama halkların bu sıkıntılı ruh halindeki sadece kazara ve katkıda bulunan etkenleri gördüklerini sanıyorum. Bu depresyon durumunun açıklaması Yahudi aleminden gelir. Çevre toplumlardaki olanca yakınsamalara ve hazırlıklara rağmen, durumu kavrayan ilk insan bir Yahudi olan Tarsus'lu Saul (bir Roma vatandaşı olarak kendine Paul der) olmuştur: "bu kadar mutsuz olmamızın nedeni baba Tanrıyı öldürmüş olmamızdır." Bu gerçeklik kırıntısını sadece kuruntulu bir hoşnutluk dalgaları kılığında kavrayabilmesi kesinlikle anlaşılır bir şeydir: "suçlarımızdan arındık, çünkü içimizden biri [İsa] bizi kurtarmak için kendini feda [kurban] etti." Bu açıklamada tanrının öldürülüşüne elbette değinilmez; ama sadece bir kurbanla aklanabilen bir suç olsa olsa bir cinayet olabilir. Ve kurban edilen kişinin tanrının oğlu olması, kuruntulu gerçekle tarihsel gerçek arasındaki ara evreyi kanıtlar. Tarihsel gerçek kaynağından aldığı güçle bu yeni inanç her türlü engeli yıkar. Seçilmiş olmanın verdiği mutluluk duygusunun yerini, kurtuluşun özgürleştirici duygusu alır. Ama insanın hatırlamaya başladığı baba katli

olgusu, tektanrıcılığın özünü oluşturan diğer olgudan[1] daha büyük direnmeleri kırmak; ayrıca daha güçlü bir çarpıtmaya boyun eğmek zorunda kalmıştır. Adı anılamayan suçun yerini, bulanık bir "ilk günah" hipotezi almıştır.

İlk günah ve kurban vererek kurtuluş, Paul'ün kurduğu yeni dinin [Hıristiyanlığın] köşe taşları olmuştur. İlkel babaya karşı başkaldıran biraderler çetesi içinde cinayete öncülük eden bir elebaşının mı bulunduğu, yoksa daha sonra yaratıcı sanatçıların kahraman olmak için hayal gücüyle böyle bir figür yaratıp sözlü geleneğe mi soktukları belli değildir ve belirsiz kalacaktır. Hıristiyan doktrini Yahudiliğin çerçevesini parçaladıktan sonra diğer birçok kaynaktan unsurlar almış, salt tektanrıcılığın bazı tipik özelliklerinden vazgeçmiş ve birçok ayrıntıda diğer Akdeniz halklarının törenlerine uyum sağlamıştır. Bu sanki Mısır Akhenaten'in varislerinden bir kez daha intikam alıyormuş gibi olmuştur. Yeni dinin babayla ilişkideki eski ikircikliği nasıl ele aldığını belirtmeye değer. Bunun temel içeriğinin, Baba Tanrı ile tekar barışmak ve ona karşı işlenen suçun kefaretini ödemek olduğu doğrudur; ama duygusal ilişkinin diğer yüzü, kefareti kendi üstüne alan oğlun [İsa] kendisinin de babanın yanında bir tanrı olması, hatta onun yerini alması gerçeğinde dile gelmiştir. Bir baba dininden kaynaklanan Hıristiyanlık, bir oğul dinine dönüşmüştür. Babadan kurtulma kaderinden kaçamamıştır.

Yahudilerin sadece belli bir kısmı yeni doktrini kabul etmiştir. Reddedenler ise bugün de Yahudi olarak adlandırılmaktadır. Bu çatlak yüzünden bugün diğer halklarla arasındaki ayrılık eskisinden çok daha keskindir. Yeni dini topluluğun (Yahudilerin yanı sıra Mısırlıların, Yunanlıların, Suriyelilerin, Romalıların ve sonunda Almanların) yönelttiği tanrıyı öldürdükleri suçlamalarını dinlemek zorunda kalmışlardır. Bu suçlama tam olarak şöyledir: "Onlar tanrıyı öldürdüklerini kabul etmeseler de, biz

[1] [Yani ilk babanın varlığı olgusundan.]

bunu kabullendik ve bu suçtan arındık." Dolayısıyla bu suçlamanın arkasında ne kadar doğruluk bulunduğunu görmek kolaydır. Yahudilerin, olanca çarpıtmalara rağmen tanrıyı öldürmüş olmanın kabullenişinde yatan bu ileri adıma katılmalarının neden imkansızlaştığını keşfetmek için özel bir inceleme gerekecektir. Bir anlamda böylece suçun trajik yükünü kendi üzerlerine almışlar; bunun bedelini ağır ödemek zorunda kalmışlardır.

İncelememiz, Yahudi halkının kendilerini ayırdeden tipik özellikleri nasıl kazandığı sorusuna biraz ışık tutmuş olabilir. Bireyselliklerini günümüze kadar nasıl korudukları sorusu ise pek aydınlanmış değil. Ama bu tür bilmecelere kapsamlı cevap istemek ve beklemek de pek adil olamaz. Sunabileceğim tek şey, başlarken değindiğim sınırlar açısından yargılanması gereken bir katkıdır.

KAYNAKÇA

KİTAP ve dergi adları italiktir. Makale isimleri tırnak içine alınmıştır. Kısaltmalar, *World List of Scientific Periodicals* (Londra 1963-5) uyarıncadır. Bu ciltte kullanılan diğer kısaltmalar kaynakça sonunda verilmiştir.

Freud'un çalışmalarının sadece İngilizce adları verilmiştir; metin içinde Türkçe'si verilen bu çalışmaların İngilizce'si, tarih göndermesiyle bulunabilir. İlk tarihler orijinal Almanca yayın tarihleridir. (Farklı olması halinde yazım tarihi köşeli parantez içinde belirtilmiştir.) Yayın tarihlerine eklenen harfler (1933a gibi), *Standard Edition*'un 24. Cildinde yer alan Freud'un yazılarına ilişkin komple kaynakçadaki girişlere karşılık gelmektedir. Freud dışındaki yazarların çalışmaları sadece özgün dildeki adıyla verilmiştir.

ABRAHAM, K. (1911) "Über die determinierende Kraft des Namens," *Zentbl. Psychoanal.*, 2, 133.

—(1914) "Über Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust bei den Psychoneurotikern," *Jb. Psychoanal.*, 6, 25.

—(1965) FREUD, S. ile. Bkz. FREUD, S. (1965a).

ADLER, A. (1910) "Der Psychische Hermaphroditismus im Leben und in der Neurose," *Fortschr. Med.*, 28, 486.

ANDREAS-SALOMÉ, L. ve FREUD, S. (1966). Bkz. FREUD, S. (1966a).

ATKINSON, J. J. (1903) *Primal Law*, Londra. A. Lang'ın *Social Origins* adlı çalışmasında (Londra).

AUERBACH, E. (1932, 1936) *Wüste und Gelobtes Land* (2 cilt), Berlin.
BACHOFEN, J. J. (1861) *Das Mutterrecht*, Stuttgart.
BASTIAN, A. (1874-5) *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste* (2 cilt), Jena.
BATCHELOR, J. (1901) *The Ainu and their Folk-Lore*, Londra.
BLEULER, E. (1910) "Vortrag über Ambivalenz" (Berne), *Zentbl. Psychoanal.*'daki rapor, I, 266.
BLUMENTRITT, F. (1891) "Über die Eingeborenen der Insel Palawan," *Globus*, 59, 181.
BOAS, F. (1888) "The Central Eskimo," *Sixth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.*, 399.
—(1890) "Second General Report on the Indians of British Columbia," *Report of Sixtieth Meeting of the British Association*, 562.
BREASTED, J. H. (1906) *A History of Egypt*, Londra.
—(1934) *The Dawn of Conscience*, Londra.
BREUER, J. ve FREUD, S. (1893) Bkz. FREUD, S. (1893a)
—(1895) Bkz. FREUD, S. (1895d)
BROWN, W. (1845) *New Zealand and its Aborigines*, Londra.
BUSCHAN, G. (ed.) (1922-26) *Illustrierte Völkerkunde* (2 cilt), Stuttgart.
Cambridge Ancient History (1924) (der. J. B. Bury, S. A. Cook ve F. E. Adcock), Vol. II, *The Egyptian and Hittite Empires to 1000 B. C.*, Cambridge (Mısır Tarihi Bölümleri J. H. Breasted tarafından kaleme alınmıştır.)
CAMERON, A. L. P. (1885) "Notes on Some Tribes of New South Wales," *J. anthrop. Inst.*, 14, 344.
CODRINGTON, R. H. (1891) *The Malanesians*, Oxford.
CRAWLEY, E. (1902) *The Mystic Rose, A Study of Primitive Marriage*, Londra.
DARWIN, C.—(1871) *The Descent of Man*, (2 cilt, Londra.

—(1872) *The Expression of Emotions in Man and Animals*, Londra.
—(1875) *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (2 cilt) Londra.
DOBRIZHOFFER, M. (1784) *Historia de Abiponibus* (3 cilt), Viyana.
DORSEY, J. O. (1884) "An Account of the War Customs of the Osages," *Amer. Nat.* 18, 113.
DURKHEIM, E. (1898) "La prohibition de l'inceste et ses origines," *Année sociolog.*, 1, 1.
—(1902) "Sur le totémisme," *Année sociolog.*, 5, 82.
—(1905) "Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes," *Année sociolog.*, 8, 118.
—(1912) *Les formes élémentaries de la vie religieuse: Le systéme totémique en Australie*, Paris.
EDER, M. D. (1913) "Augenträume," *Int. Z. ärzti. Psychoanal*, 1, 157.
ELLIS, HAVELOCK ((1914) *Studies in the Psychology of Sex, Vol. IV: Sexual Selection in Man*, Philadelphia.
ELLIS, W. (1832-6) *Polynesian Researches*, 2. basım (4 cilt), Londra.
Encyclopaedia Britannica (1910-11) 11. basım, Cambridge.
ERLENMEYER, E. H. (1932) "Notiz zur Freudschen Hypothese über die Zähmung des Feures," *Imago*, 18, 5.
ERMAN, A. (1905) *Die Ägyptische Religion*, Berlin.
FERENCZI, S. (1913a) "Ein kleiner Hahnemann," *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, 1, 240.
—(1913b) "Sur Augensymbolik," *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, 1, 161.
FISON, L. (1885) "The Naga," *J. anthrop. Inst.*, 14, 14.
FISON, L. ve HOWITT, A. W. (1880) *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne.

FRASER, J. (1892) *The Aborgines of New South Wales*, Sidney.
FRAZER, J. G. (1910) *Totemism and Exogamy* (4 cilt), Londra.
—(1911a) *The Magic Art* (2 cilt) (*The Golden Bough*, 3. basım, Kısım I), Londra.
—(1911b) *Taboo and the Perils of the Soul* (*The Golden bough*, 3. basım, Kısım II), Londra.
—(1911c) *The Dying God* (*Golden Bough*, 3. basım, Kısım III), Londra.
—(1912) *Spirits of the Corn and of the Wild* (2 cilt) (*The Golden Bough*, 3. basım, Kısım V), Londra.
—(1914) *Adonis, Attis, Osiris*, 3. basım (2 cilt) (*The Golden Bough*, 3. basım, Kısım IV), Londra.
FREUD, M. (1957) *Glory Reflectected*, Londra.
FREUD, S. (1891b) *On Aphasia*, Londra ve New York, 1953.
—(1893a) BREUER, J. ile "On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena: Preliminary Communication," *Studies on Hysteria*, *Standard Ed.*, 2, 3; *ÖFD.*, 3.
—(1895b [1894]) "On the Grounds for Detaching a Particular Syndrome from Neurasthenia under the Description 'Anxiety Neurosis,'" *Standard Ed.*, 3, 87; *ÖFD.*, 10.
—(1895d) BREUER, J. ile *Studies on Hysteria*, Londra, 1956; *Standard Ed.*, 2; *ÖFD.*, 3.
—(1900a) *The Interpretation of Dreams*, Londra ve New York, 1955; *Standard Ed.*, 4-5; *ÖFD.*, 4-5.
—(1901b) *The Psychopathology of Everyday Life*, *Standard Ed.*, 6; *ÖFD.*, 6.
—(1905c) *Jokes and their Relation to the Unconscious*, Londra, 1960; *Standard Ed.*, 8; *ÖFD.*, 7.
—(1905d) *Three Essays on the Theory of Sexuality*, Londra, 1962; *Standard Ed.*, 7, 125; *ÖFD.*, 8.
—(1905e [1901]) "Fragments of an Analysis of a Case of Hysteria," *Standard Ed.*, 7, 3; *ÖFD.*, 9.

—(1906a [1905]) "My Views on the Part played by Sexuality in the Aetiology of the Neuroses," *Standard Ed.*, 7, 271; *ÖFD.*, 8.
—(1907a) Delusions and Dreams in Jensen's "Gravida," *Standard Ed.*, 9, 3; *ÖFD.*, 15.
—(1907b) "Obsessive Actions and Religious Practices," *Standard Ed.*, 9, 116; *ÖFD.*, 13.
—(1907c) "The Sexual Enlightenment of Children," *Standard Ed.*, 9, 131; *ÖFD.*, 8.
—(1908b) "Character and Anal Eroticism," *Standard Ed.*, 9, 169; *ÖFD.*, 8.
—(1908c) "On the Sexual Theories of Children," *Standard Ed.*, 9, 207; *ÖFD.*, 8.
—(1908d) "'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervous Illness," *Standard Ed.*, 9, 179; *ÖFD.*, 13.
—(1909a [1908]) "Some General Remarks on Hysterical Attacks," *Standard Ed.*, 9, 229; *ÖFD.*, 10.
—(1909b) "Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy," *Standard Ed.* 10, 3; *ÖFD.*, 9.
—(1909c) "Family Romances," *Standard Ed.*, 10, 273; *ÖFD.*, 8.
—(1909d) "Notes upon a Case of Obsessional Neurosis," *Standard Ed.*, 10, 155; *ÖFD.*, 10.
—(1910a [1909]) Five Lectures on Psycho-Analysis, *Standard Ed.*, 11, 3; *Two Short Accounts of Psycho-Analysis*'te (Penguin Books, Harmondsworth, 1962).
—(1910c) *Leonardo da Vinci and a Memory of his Childhood*, *Standard Ed.*, 11, 59; *ÖFD.*, 15.
—(1910e) "The Antithetical Meaning of Primal Words," *Standard Ed.*, 11, 155.
—(1911b) "Formulations on the two Principles of Mental Functioning," *Standard Ed.*, 12, 215; *ÖFD.*, 12.

—(1911c [1910]) "Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)," *Standard Ed.*, 12, 3; *ÖFD.*, 10.
—(1912g) "A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis," *Standard Ed.*, 12, 257; *ÖFD.*, 12.
—(1912-13) *Totem and Taboo*, Londra, 1950; New York, 1952; *Standard Ed.*, 13, 1; *ÖFD.*, 14.
—(1913i) "The Disposition to Obsessional Neurosis," *Standard Ed.*, 12, 313; *ÖFD.*, 11.
—(1914c) "On Narcissism: an Introduction," *Standard Ed.*, 14, 69; *ÖFD.*, 12.
—(1914d) "On the History of Psycho-Analytic Movement," *Standard Ed.*, 14, 3, *ÖFD.*, 16.
—(1915b) "Thoughts for Times on War and Death," *Standard Ed.*, 14, 275; *ÖFD.*, 13.
—(1915e) "The Unconscious," *Standard Ed.*,14, 161; *ÖFD.*, 12.
—(1916-17 [1915-17]) *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, New York, 1966; London, 1971; *Standard Ed.*, 15-16; *ÖFD.*, 1.
—(1917c) "On Transformations of Instinct as Exemplified in Anal Eroticism," *Standard Ed.*, 17, 127; *ÖFD.*, 8.
—(1918a [1917]) "The Taboo of Virginity," *Standard Ed.*, 11, 193; *ÖFD.*, 8.
—(1918b [1914]) "From the History of an Infantile Neurosis," *Standard Ed.*, 17, 3; *ÖFD.*, 10.
—(1919e) "A Child is Being Beaten," *Standard Ed.*, 17, 219; *ÖFD.*, 11.
—(1919h) "The 'Uncanny,'" *Standard Ed.*, 17, 219; *ÖFD.*, 15.
—(1920g) *Beyond the Pleasure Principle*, London, 1961; *Standard Ed.*, 18, 7; *ÖFD.*, 11.

—(1921c) *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Londra ve New York, 1959; *Standard Ed.*, 18, 69; *ÖFD.*, 13.
—(1922b) "Some Neurotic Mechanisms in Jealousy, Paranoia and Homosexuality," *Standard Ed.*, 18, 223; *ÖFD.*, 11.
—(1923b) *The Ego and the Id*, Londra ve New York, 1962; *Standard Ed.*, 19, 3; *ÖFD.*, 12.
—(1924c) "The Economic Problem of Masochism," *Standard Ed.*, 19, 157; *ÖFD.*, 12.
—(1924d) "The Dissolution of the Oedipus Complex," *Standard Ed.*, 19, 173; *ÖFD.*, 8.
—(1925d [1924]) *An Autobiographical Study*, *Standard Ed.*, 20, 3; *ÖFD.*, 16.
—(1925j) "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes," *Standard Ed.*, 19, 243; *ÖFD.*, 8.
—(1926d [1925]) *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, Londra, 1960; *Standard Ed.*, 20, 77; *ÖFD.*, 11.
—(1927a) "Postscript to The Question of Lay Analysis," *Standard Ed.*, 20; *ÖFD.*, 15.
—(1927c) The Future of an Illusion, Londra, 1962; *Standard Ed.*, 21, 3; *ÖFD.*, 12.
—(1930a) *Civilization and its Discontents*, New York, 1961; London 1963; *Standard Ed.*, 21, 59; *ÖFD.*, 13.
—(1932a) "The Acquisition and Control of Fire," *Standard Ed.*, 22, 185; *ÖFD.*, 14.
—(1933a [1932]) *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, New York, 1966; London, 1971; *Standard Ed.*, 22, 3; *ÖFD.*, 2
—(1935a) *An Autobiographical Study*'ye Ek (1935), yeni basım, Londra ve New York; *Standard Ed.*, 20, 71; *ÖFD.*, 16.

—(1937c) "Analysis Terminable and Interminable," *Standard Ed.*, 23, 211.
—(1939a [1934-38]) *Moses and Monotheism*, *Standard Ed.*, 23, 3; *ÖFD.*, 14.
—(1940a [1938]) *An Outline of Psycho-Analysis*, New York, 1968; Londra, 1969; *Standard Ed.*, 23, 141; *ÖFD.*, 16.
—(1950a [1887-1902]) *The Origins of Psycho-Analysis*, Londra ve New York, 1954. (Kısmen "A Project for a Scientific Psychology"yi de içermektedir, *Standard Ed.*, 1, 175.)
—(1960a) *Letters 1873-1939* (Der. E. L. Freud) (İng. Çev. T. ve J. Stern), New York, 1960; Londra, 1961.
—(1963a [1909-39]) *Psycho-Analysis and Faith. The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister* (Der. H. Meng ve E. L. Freud) (İng. Çev. E. Mosbacher), Londra ve New York, 1963.
—(1965a [1907-26]) *A Psycho-Analytic Dialogue. The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham* (Der. H. C. Abraham ve E. L. Freud) (İng. Çev. B. Marsh ve H.C. Abraham), London and New York, 1965.
—(1966a [1912-36]) *Sigmund Freud and Lou Andreas-Salomé: Letters* (Der. E. Pfeiffer) (İng. Çev. W. ve E. Robson-Scott), Londra ve New York, 1972.
—(1968a [1927-39]) *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig* (Der. E. L. Freud) (İng. Çev. W. ve E. Robson-Scott), Londra ve New York, 1970.
—(1970a [1919-35]) *Sigmund Freud as a Consultant. Recollections of a Pioneer in Psychoanalysis* (Freud'tan Edorado Weiss'e mektuplar, M. Grotjahn önsözü ve girişiyle, Weiss'in bir anısını ve yorumunu da içermektedir), New York, 1970.
—(1974a [1906-23]) *The Freud Jung Letters* (Der. W. McGuire) (İng. Çev. R. Manheim ve R. F. C. Hull), London and Princeton, N.J., 1974.

GARDINER, SIR A. (1927) *Egyptian Grammar*, Londra. (2. basım 1950; 3. basım 1957.)

GILLEN, F. J. ve SPENCER, B. Bkz. SPENCER, B. ve GILLEN, F. J

GOLDENWEISER, A. (1910) "Totemism, an Analytical Study," *J. Amer. Folk-Lore*, 23, 179.

GRAMBERG, J. S. G. (1872) "Eine mand in de binnenlanden van Timor," *Verh. batavia Genoot.*, 36, 161.

GRESSMANN, H. (1913) *Mose und seine Zeit: ein Kommentar zu den Mose-Sagen*, Göttingen.

GUIS, LE PÉRE J. (1902) "Les Canaques," *Missions Catholiques*, 34, 208.

HADDON, A. C. (1902) "Presidential Address to the Anthropological Section," *Report of the Seventy-Second Meeting of the British Association*, 738.

HAEBERLIN, P. (1912) "Sexualgespenster," *Sexualprobleme*, 8, 96.

HERLITZ, G. ve KIRSCHNER, B. (ed.) (1930) *Jüdisches Lexion*, 4, Berlin.

HERODOTUS *History* [İng. Çev. A. D. Godley, Vol. 1 (Loeb Classical Library), Londra ve New York, 1921).

HOWITT, A. W. (1904) *The Native Tribes of South-East Australia*, Londra.

HOWITT, A. W. ve FISON, L. Bkz. WISON, L. ve HOWITT, A. W.

HUBERT, H. ve MAUSS, M. (1899) "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice," *Année sociolog.*, 2, 29.

HUBERT, H. ve MAUSS, M. (1904) "Esquisse d'une théorie générale de la magie," *Année sociolog.*, 7, 1.

JEVONS, F. B. (1902) *An Introduction to the History of Religion*, 2. basım, Londra (1. basım, 1896).

JONES, E. (1953) *Sigmund Freud: Life and Work*, Cilt 1, Londra ve New York.

—(1955) *Sigmund Freud: Life and Work*, Vol. 2, London and New York.
—(1957) *Sigmund Freud: Life and Work*, Cilt 3, Londra ve New York.
JOSEPHUS, FLAVUS *Antiquitates Judaicae.* [İng. Çev. *Ancient History of the Jews* (Çev. W. Whitson), Londra, 1874; Josephus'ta Vol. IV, Loeb Classical library (çev. H. St J. Thackeray), Londra ve New York, 1930.]
JOSTURA, M (1902) "Het leven, den zeden en gewoonten der Bataks," *Meded. ned. Zend.*, 46, 385.
JUNG, C. G. (1906, 1909) *Diagnostische Assoziationsstudien* (2 cilt), Leipzig.
—(1911-12) *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig ve Viyana, 1912.
—(1913) "Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie," *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, 5, 307.
—(1974) FREUD, S. ile. Bkz. FREUD, S (1974a).
JUNOD, H. A. (1898) *Les Ba-Ronga*, Neuchâtel.
KAEMPFER, E. (1727) *The History of Japan* (2 cilt) Londra.
KEANE, A. H. (1899) *Man, Past and Present*, Cambridge.
KIRSCHNER, B. ve HERLITZ, G. Bkz. HERLITZ, G. ve KIRSCHNER, B.
KLEINPAUL, R. (1898) *Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion, und Sage*, Leipzig.
KRAFFT-EBING, R. VON (1867) *Beiträge zur Erkennung und richtigen forensischen Beurteilung krankhafter Gemütszustände für Ärzte, Richter und Verteidiger*, Erlangen.
LABBÉ, P. (1903) *Un bagne russe, l'le de Sakhaline*, Paris.
LAMBERT, LE PÉRE (1900) *Moeurs et supersititions des Néo-Calédoniens*, Nouméa.
LANG, A. (1903) *Social Origins*, Londra.
—(1905) *The Secret of the Totem*, Londra.

—(1910-11) "Totemism," *Encyclopaedia Britannica*, 11. bas., 27, 79.
—(1911) "Lord Avebury on Marriage, Totemism, and Religion," *Folk-Lore*, 22, 402.
LESLIE, D. (1875) *Among the Zulus and Amatongas*, 2. bas., Edinburgh.
LORENZ, E. (1931) "Chaos und Ritus," *Imago*, 17, 433.
LOW, H. (1848) *Sarawak*, Londra.
LÖWENFEELD, L. (1904) *Die psychischen Zwangserscheinungen*, Wiesbaden.
LOZANO, P. (1733) *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Cordava.
LUBBOCK, J. (LORD AVEBURY) (1870) *The Origin of Civilisation*, Londra.
MANETHO *The History of Egypt*.
MANN, T. (1929) "Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte," *Psychoanal. Beweg.*, 1, 3.
MAORI, A. PAKHEA [F. E. MANING] (1884) *Old New Zeland*, yeni bas. Londra.
MARETT, R. R. (1900) "Pre-Animistic Religion," *Folk-Lore*, 11, 162.
MARILLIER, L. (1898) "La place du totémisme dans l'évolution religieuse," *Rev. Hist. Relig.*, 37, 204.
MARINER, W. (1818) *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, 2. bas. (2 cilt), Londra. (1. bas. 1817)
MAUS, M. ve HUBERT, H. Bkz. HUBERT, H. ve MAUSS, M.
MAX-MÜLLER, F. (1897) *Contributions to the Science of Mythology* (2 cilt), Londra.
MCLENNAN, J. F. (1865) *Primitive Marriage*, Edinburgh. (Aynı yazarın *Studies in Ancient History* adlı kitabında yeniden baslmıştır, Londra, 1876.)

—(1869-70) "The Worship of Animals and Plants," *Fortnightly Rev., N.S.*, 6, 407 ve 562; N.S., 7, 194. (Aynı yazarın Studies in Ancient History: *Second Series* adlı kitabında yeniden baslmıştır, Londra, 1896.)

MEYER, E. (1905) "Die Mosesagen und die Lewiten," *S.B. Akad. Wiss.* Berl (Phil.-Hist.Kl.) 31, 640.

—(1906) *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle.

MORGAN, L. H. *Ancient Society*, Londra.

MOUSTIER, M. ve ZWEIFEL, J. Bkz. ZWEIFEL, J. ve MOUSTIER, M.

MÜLLER, S. (1857) *Reizen en Onderzoekingen in den Indischen Archipel*, Amsterdam.

PARKINSON, R. (1907) *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart.

PAULITSCHKE, P. (1893-6) *Ethnographie Nordost-Afrikas* (2 cilt), Berlin.

PECKEL, P. G. (1908) "Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neumesklenburg," *Anthropos.*, 3, 456.

PFISTER, O. ve S. FREUD (1963) bkz. FREUD, S. (1963a).

PIKLER, J. ve SOMOLó, F. (1900) *Der Usprung des Totemismus*, Berlin.

RANK, O. (1907) *Der Künstler. Ansätze zu einer Sexualpsychologie*, Leipzig ve Viyana.

—(1909) *Der Mythus von der Geburt des Helden*, Leipzig ve Viyana.

—(1912) *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage*, Leipzig ve Viyana.

—(1913) "Eine noch nicht beschriebene Form des Ödipus-Traumes," *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, 1, 151.

REINACH, S. (1905-12) *Cultes, mythes et religions* (4 cilt), Paris.

REITLER, R. (1913) "Zur Augensymbolik," *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, 1, 159.

RIBBE, C. (1930) *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln*, Dresden.

RIVERS, W. H. R. (1909) "Totemism in polynesia and Melanesia," *J. R. anthrop. Inst.*, 39, 156.

ROSE, H. J. (1928) *A Handbook of Greek Mythology*, Londra.

ROTH, H. LING (1896) *The Natives of Sarawak and British North Boreno* (2 cilt), Londra.

SCHAEFFER, A. (1930) "Der Mensch und das Feuer," *Psychoanal. Beweg.*, 2, 201.

SCHREBER, D. P. (1903) *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig.

SELLIN, E. (1922) *Mose und seine Bedeutung für die israelitischjüdische Religonsgeschichte*, Leipzig.

SILBERER, H. (1909) "Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzufuren und zu beobachten," *Jb. psychoanalyst. psychopath. Forcsh.*, 1, 513.

SMITH, LINDON (1956) *Tombs, Tepmles and Ancient Art*, Oklahoma.

SMITH W. ROBERTSON (1894) *Lectures on the Religion of the Semites*, yeni [2.] basım, Londra.

SOLOWEITSCHIK, M. (1930) *Jüdisches Lexikon*'a Katkı (der. Herlitz ve Kirschner), Berlin, 4 (1), 303.

SOMOLÓ, F. ve PIKLER, J. Bkz. PIKLER, J. ve SOMOLÓ, F.

SPENCER, B. ve GILLEN, F. J. (1899) The Native Tribes of Central Australia, Londra.

SPENCER, H. (1870) "The Origin of Animal Worship," Fortnightly Rev., N.S., 7, 535.

—(1893) The Principles of Sociology, 3. bas., Vol. 1, Londra.

STEKEL, W. (1911) "Die Verpflichtung des Namens," *Z. Psychother. med. Psychol.*, 3, 110.

STROFER, A. J. (1911) *Zur Sonderstellung des Vatermordes*, Leipzig ve Viyana.
TAYLOR, R. (1870) *Te Ika a Maui*, 2. bas. Londra.
TEIT, J. A. (1900) *The Thompson Indians of British Columbia* (Jessu North Pacific Expedition, Vol. 1), New York.
THOMAS, N. W. (1910-11a) "Magic," *Encyclopedia Britannica,* 11. bas., 17, 304.
—(1910-11b) "Taboo," *Encyclopedia Britannica,* 11. bas., 26, 337.
TYLOR, E. B. (1889) "A Method of Investigating the Development of Institutions," *J. anthrop. Inst.*, 18, 245.
—(1891) *Primitive Culture*, 3. bas. (2 cilt), Londra.
VOLTZ, P. (1907) *Mose: ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der Israelitischen Religion*, Tübingen.
WEIGALL, A. (1922) *The Life and Times of Akhnaton*, yeni ve gözden geçirilmiş basım, Londra.
WEISS, E. ve FREUD, S. (1970) Bkz. FREUD, S. (1970a).
WESTERMARCK, E. (1901) *The History of Human Marriage*, 3. bas., Londra.
—(1906-8) *The Origins and Development of Moral Ideas* (2 cilt), Londra.
WILKEN, G. A. (1884) "Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel," *Ind. Gids*, 6 (Kısım I), 925.
WULFF, M. [M. WOOLF] (1912) "Beiträge zur infantilen Sexualität," *Zentbl. Psychoanal.*, 2, 6.
WUNDT, W. (1906) *Völkerpsychologie*, Vol. 2, Kısım II: Mythus und Religion, Leipzig.
—(1912) *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig.
YAHUDA, A. S. (1929) *Die Sprache des Pentateuch in ihren Peziehungen zum Ägyptischen*, Berlin.
ZWEIFEL, J. ve MOUSTIER, M. (1880) *Voyage aux sources du Niger*, Marseilles.
ZWEIG, A. ve FREUD, S. (1968) Bkz. FREUD, S. (1968a).

KISALTMALAR

Gesammelte Schriften	=	Freud, *Gesammelte Schriften* (12 cilt), Viyana, 1924-34.
Gesammelte Werke	=	Freud, *Gesammelte Werke* (18 cilt), 1-17. Ciltler Londra, 1940-52, 18. Cilt Frankfurt anı Main, 1968. 1960'tan başlayarak dizinin tamamı S. Fischer Verlag tarafından basılmıştır (Frankfurt am Main.)
S.K.S.N.	=	*Freud, Sammlung kleinker Schriften zur Neurosenlehre* (5 cilt), Viyana 1906-22.
Almanach 1933	=	*Almanach der Psychoanalyse* 1933, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Viyana, 1932.
Collected Papers	=	Freud, *Collected Papers* (5 cilt), Londra, 1924-50.
Standard Edition	=	*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (24 cilt), Hogarth Press ve The Institute of Psychoanalysis, Londra, 1953-74.
ÖFD.	=	*Öteki Freud Dizisi.*