Doğu Metinleri'ne Psikolojik Yaklaşım



C.G. JUNG

psikoloji

insan

insan yayınları : 321
psikoloji : 08

istanbul 2001

isbn 975-574-299-9

orijinal ismi
jung on the east

doğu metinleri'ne psikolojik yaklaşım
c.g. jung
edisyon: j.j. clarke

çeviren
ahmet demirhan

içdüzen
insan

kapak düzeni
erhan akçaoğlu

baskı-cilt
istanbul matbaa-mücellit

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sok. no: 1 merter–istanbul
tel. 0212. 642 74 84 fax. 0212. 554 62 07
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

Doğu Metinleri'ne Psikolojik Yaklaşım

C.G. JUNG
Edisyon: J.J. Clarke

Çeviren
Ahmet Demirhan

insan yayınları

1875'te Kesswil'de doğan C.G. Jung, ilk eğitimini Basel'de aldı. Occult fenomenler üzerine çalışan Jung, Freudyen psikolojiye yeni açılımlar kazındırmasının yanı sıra modern psikolojide asistanı olduğu Freud'dan en esaslı kopuşu da temsil etmektedir. Bilinç altı ve bilinçdışının yanı sıra din ve mistik akımlarla yaptığı paralel okumalarla psikolojiye yeni kavramlar da kazandırdı. Taraftarlarının yoğun sempatisi ile birlikte Freud'un sıkı takipçilerinin de yoğun tepkisini aldı. Jung, 1961 yılında Kusnacht'taki evinde öldü.

İçindekiler

GİRİŞ ...7

BİRİNCİ KISIM ...43
1. Jung'un Hindistan'a Gidişi ...45
2. Jung'un Çin'e Giden Yolu ...55
3. Hind Manevi Değerlerini Ararken ...65
4. Doğu ile Batı Arasında Psikolojik Karşılaştırmalar ...75
5. Doğu'nun Cazibeleri ...83

İKİNCİ KISIM ...91
6. Çin Dünya Görüşü ...93
7. Yin ve Yang: Zıtların Birliği ...101
8. Çin Simyası ve Psikolojik Birleşme ...109
9. I Ching'le Diyalog ...153

ÜÇÜNCÜ KISIM ...173
10. Brahman ve Zıtları Birleştirme ...175
11. Kundalini Yoga'nın Psikolojik Simgeciliği ...189
12. Yoğa ve Batı'nın Manevî Krizi ...199
13. Meditasyon ve Batı Psikolojisi ...209

DÖRDÜNCÜ KISIM ...225
14. Ölüm ve Psişik Dönüşüm ...227
15. Budist Düşüncede Psişe Gerçeği ...243
16. Zen, Aydınlanma ve Psikoterapi ...261
17. Mandalalar ve Psişik Bütünlük Yolu ...281
18. Acıdan Kurtuluş ...289

KAYNAKÇALAR ...293
BİBLİYOGRAFYA ...295
İNDEK ...299

GİRİŞ

Artan popülerliğine rağmen, Jung'un Doğu düşüncesi ile dini hakkındaki yazıları müphem tepkiler uyandırır. Bir yandan geniş bir okuyucu kitlesinin güçlü ve sürekli bir ilgisine mazhar olmuştur bu yazılar; birçok kimse için Doğu'nun anlaşılması zor olsa da cazip manevi gelenekleri için önemli bir psikolojik köprü oluşturmuştur. Diğer yandan ise, Jung'un kendi takipçilerinin bazıları, bir bütün olarak Jung'un çalışmalarının anlaşılması için, bu eserlerin önemini kabul etmeye pek yanaşmaz; eleştirmenler, bu eserleri Jung'un sözde 'mistik' eğiliminin örnekleri olarak gözardı etmeye temayül gösterir. Bu konudaki yazılarından bir derlemenin yayınlanması, böyle bir müphemliği muhtemelen çözmeyecektir; böyle bir derleme hem bu yazıların genelde Jung'un psikolojik düşüncesiyle ilişkisi konusunda hem de bugün bizim için taşıdıkları ehemmiyet konusunda yeni düşünceleri teşvik etmeye yardım edebilir.

Jung'un Doğu'ya ilgisi kesinlikle yapay bir konu ya da geçici bir şey değildi; aksine derin köklere sahipti ve ömür boyu sürmüştü (Jung 1875-1961 yılları arasında yaşadı); bu derlemenin okunması, hem Doğu düşüncesine bu ilginin geniş kapsamını ve hem de Jung'un bu dü-

şünce hakkındaki bilgisinin derinliğini teyit etmeye yarayacaktır. Gerçekte Çin ve Hind felsefi ve dinî gelenekleri, Jung'un entelektüel gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Kendisiyle Freud arasına mesafe koymaya başladığı ve psikolojiye kendi ayırdedici yaklaşımını geliştirdiği 1930'lara kadar Doğulu düşünce ve kavramlar, yazılarının ilmeklerini dokumuş ve ihtilaflı görüşlerini aydınlatmak ve desteklemek için çeşitli biçimlerde kullanılmıştır. 'Benlik' 'bireyleşme', 'arketipler' ve 'etkin tahayuyül' gibi Jung'cu analitik psikoloji teorisinin ve pratiğinin merkezi olan kavramlar, bazı açılardan Çin ile Hindistan'ın antik geleneklerinden metinlere ve görüşlere ilişkin araştırma tarafından biçimlenmiştir.

Ancak, popüler olarak belirli bir üne sahip olmasına rağmen, Jung hiçbir biçimde Doğulu yolun eleştirel olmayan bir takipçisi değildir; ne de bütün Doğulu şeylerin kutsal olduğu ve eleştiriden muaf olduğu bir yönelişe sahip kendine özgü bir Batılı Doğu-severlik (orientoplilia) örneği sergilemiştir. Doğulu ve Batılı düşünme tarzları arasındaki geniş uçurumu gidermenin zorluklarından bahsetmiştir ve sık sık Doğulu tekniklerin Batılılarca kullanılması –ki bu, "Doğunun şaşalı tuzakları" dediği şeyle Batının manevi boşluğunu gidermeyi amaçlayan teosofistlerin bir inancıdır–[1] hakkında keskin uyarılarda bulunmuştur.

Ancak aynı zamanda Doğu düşüncesine dair çalışmalarından çeşitli düzeylerde öğreneceğimiz çok şey olduğuna da inanmaktadır. Bireysel düzeyde Budizm, yoga ve Taoizm öğretilerinin, beşerî psişenin yapısı hakkında aydınlatıcı olduğunu ve zihin (mind) felsefesine önemli katkılarda bulunduğunu görmüştür. Daha geniş, toplusal bir düzeyde ise, belirli Doğulu metinlerin, Batının kültürel hastalıkları açısından kendini inceleme ve teşhis için önemli araçlar sağladığına ve bu hastalıkların tedavi edilebileceği yollar önerdiğine inanmaktadır. Jung, kesinlikle, Batılı gelenekleri dönüştürmeye ya da Hristiyanları asli inanışlarından vazgeçirmeye çalışan bir devrimci değildi; ne de fazla eskimiş akideleri egzotik Doğu'dan alınan inançlarla canlandırarak bugünkü dayanılmaz halden kaçmaya çabalayan (çok yönlü bir terimin popüler anlamıy)la bir romantikti. Ancak, modern hayatın tek yönlü materyalizmi, bilimsel rasyonelliğe tapınma ve egonun şişmesi gibi birçok yönünün bir eleştirmeni olarak, Doğu felsefelerini, Batının ihmal edilmiş psişik hayatını açıklamanın ve yeniden yönlendirmenin bir yolu olarak gördü. Jung için, "Doğunun hikmeti ve mistisizminin... bize söyleyeceği çok

şey vardır; onlar kendi eşsiz diliyle konuştuklarında bile. Bizim kültürümüzde de artık unutmuş olduğumuz bir şeye sahip olduğumuzu bize hatırlatmaya ve işe yaramaz diye gözardı ettiğimiz batınî insanın kaderine ilgi göstermemize yarar onlar." Yine de, onu görüşünde bu irfan bir merhem gibi uygulanabilecek bir şey değildir; ancak kendimize özgü Batılı düşünme tarzıyla yaklaşmamız, kendi geleneklerimizde kendi kültürel tarzlarımız açısından yeniden keşfetmemiz gereken bir şeydir; böylece Jung, "ona sahip olmak için, önce onu kazanmamız gerekir"[2] diye ısrar eder. Bu nedenle, Jung'un Doğu'ya yaklaşımı, karmaşık bir yaklaşımdır; hem sıcak bir biçimde sempatiye sahiptir ve hem de aynı zamanda eleştirel uyarıyla tahdit edilmiştir; bu yaklaşım okuyucularına yansıyan bir müphemlik ve bizim için yeni düşünme tarzlarına kapı açmayı sürdüren bir düşünümsellik sergiler.

JUNG VE ORYANTALİZMİN TARİHİ

Jung birçok açıdan Doğulu düşüncelerin izah edilmesinde bir gönüllü olduğu halde Doğunun dini ve felsefi gelenekleriyle diyaloga giren ilk Avrupalı değildir; onun bu alandaki yazılarını uygun bir biçimde değerlendirmek için, bu yazıları geniş bir tarihsel bağlama yerleştirmeliyiz. Onüçüncü yüzyılda Marco Polo'nun Çin'e seyahatinden, son zamanlardaki Hari Krsihna, yoga ve Zen kültlerine kadar Batılılar Doğu tarafından cezbedilmiştir; Doğu'nun egzotik imgeleri, derin bir biçimde Batılı tahayyüle nüfuz etmiştir. Bu, 'mistik Doğu', 'Doğulu hikmet' ve 'Doğu despotizmi" gibi ifadelerle özetlenebilen bir popüler kalıplar meselesi değildir; ancak Batılı sanata, edebiyata ve genelde kültüre uzun süredir hakim olan etkendir. Birçok kişi, onsekizinci yüzyıldaki *chinoiserie* modasına, ondokuzuncu yüzyıl sonlarındaki Batı resim sanatı tasarımına Japon sanatının etkisine ve Binbir Gece masalları gibi fantastik öykülerden Kipling'in romanlarına ve W.B. Yeats ile Ezra Pound'un şiirlerine kadar uzanan geniş bir alanda Batı edebiyatının Doğulu bir boyuta sahip olma tarzlarına aşinadır. Bu kitabın birçok okuyucusu zil ve mancura kollarından meditasyon ve manevi aydınlanmaya kadar Doğulu olan bütün şeyler için engin bir iştahla birlikte, beat ve hippi kuşakları arasındaki Doğu tutkunluğunun (orientomania) aşırı çiçeklenmesini hatırlayacaktır. Her zaman farkedilmeyen şey, Doğu'nun Batı'nın

entellektüel hayatına nüfuz etme, modern dönemdeki ciddi tartışmaların bazılarına dahil olma ve çeşitli nedenlere hizmet etmek için müsadere etme oranıdır.

Doğu düşüncesinin başarılı dalgaları, geçen dört yüzyıl boyunca Batı Hristiyanlığı'nın zihnini yıkamıştır. Öncelikle, Avrupa Cathay'ın heyecan verici görüşüyle meftun olduğu bir dönem olan Aydınlarına çağında Konfüçyus'un felsefesiydi bu. Çin'deki Cizvit misyonerlerinin sempatik raporlarına dayanarak, Bayle ve Leibniz'den Voltaire ve Queshay'a uzanan Aydınlanma düşünürleri, mevcut düzeni dönüştürebilecek siyasal bir ideal ve Avrupa'da daha rasyonel temelli, sekûler bir siyaset için bir model olarak Konfüçyusculuğu gördüler. Onsekizinci yüzyılın sonları ve ondokuzuncu yüzyılın başlarındaki Romantik dönemde, ilgi Çin'den Hindistan'a döndü. Daha dinsel, hatta mistik olarak esinlenmiş Romantikler, önceki dönemlerin rasyonalizmine ve materyalizmine tepki göstererek, *Vedas* ve *Upanishads*'ta, yalnızca antik, muhtemelen Kitab-ı mukaddes öncesi hikmet ve uygarlığın bir kaynağını değil fakat, aynı zamanda kendilerini aşan ve kendilerine Batı'nın yoksun olduğuna inandıkları manevi bir ahengin ve kültürel bütünlüğün bir modelini sunan bir felsefe buldular. Doğulu olan bütün şeyler için duygusal yakınlık beslemekten ziyade daha eleştirel olan Hegel bile, ilk defa, Çin ve Hind düşüncesini ve kültürünü evrensel bir beşeriyetin tarihiyle bütünleştirmeye çabaladı. Ondokuzuncu yüzyılda Budizmin Avrupalı ilginin bir nesnesi olarak ortaya çıkışı, öncelikle ve her şeyden önce Alman felsefeci Arthur Schopenhauer'le özdeşleşti; Schopenhauer, yalnızca Hind düşüncesinin birçok öğesini felsefi yazılarına dahil etmekle kalmadı, aynı zamanda da yüzyılın ikinci yarısında Budist fikirlerin propagandasının yapılmasına ve popülerleşmesine yardım etti. Bu fikirlerin Wagner ve Nietzsche gibi önemli şahsiyetler üzerine güçlü bir etkisi oldu; ancak bu fikirler, Hristiyanlığın sözde biricikliğine ve ahlaki üstünlüğüne karşı kuşkuculara güçlü bir tez sağlamasıyla, o dönemdeki felsefeci ve teologların tartışmalarına can alıcı bir biçimde girmiş oldu. Yirminci yüzyılın başlamasıyla oryantalizm, Friedrich Max Müller ve Paul Deussen gibi kişilerin ve Pali Text society ile Sacred Books of the East serisi gibi bilimsel girişimlerin çabalarıyla, Doğulu metinlerin çevrilmesine yönelik geniş çaplı bir amacı içeren, sağlamlaşmış akademik bir disiplin oldu. Bunun anlamı, Doğulu bilginin giderek artan bir külliyatının akademik amaçlar için kullanıma hazır olmasıydı; 1893'te

Chicago'daki Dünya Dinleri Parlamentosu bir yana, bu gibi örgütlere ek olarak ancak Theosophical Society gibi örgütler ve Edwin Arnold'un The Light of Asia gibi kitapları, Doğunun antik fikirlerini, Avrupa ve Amerika'daki geniş kitlelerin önüne çıkarmaya yardım etti. Gerçekten, Jung'un iki savaş arası dönemde Doğu dinlerine ilişkin çalışmasına başlamasına kadar, Batı'daki birçok eğitimli kişi, Asya dileri ve felsefi düşüncesi hakkında yapay olmaktan daha fazla bilgi elde etmişti ve birçok kişi de, giderek çöken Batı uygarlığının yenilenmesinin bir modeli olarak, ilham için Doğu'ya dönmüştü.

C. G. Jung'un Doğu felsefeleri hakkındaki yazılarını, böylesi geniş bir çerçeve içine yerleştirmek zorundayız; çünkü Jung'un yaklaşımı, Batılı düşüncenin bütün bir geleneğinde– ya da tam olarak bir alt geleneğinde yankılanan ve ses getiren bir yaklaşımdı. Ve bir anlamda onun oryantalizme kendine özgü katkısı, Batı'nın Doğu'ya sık sık dönmesindeki, yönelimindeki başka bir evre olarak görülebilir. Üstelik, geniş kapsamlı bir eğitimden geçmiş olmasının ve geniş kapsamlı bir kültürel çevreye ait oluşunun faydasıyla, yüzyılın dönümünde Doğu düşüncesine popüler ve akademik artan ilgiyle uyum içindeydi. Schopenhauer ve Nietzsche gibi felsefeciler üzerine derinlikli çalışmaları, Doğu üzerine son dönemlerde duyulan ilgilerin ve heveslerin en altında yatan güçlü bir entellektüel geleneğin farkına varmasına yol açmıştı.

Oryantalizm adını verdiğimiz bu geniş kültürel alan, genel ya da entellektüel tarihçiler tarafından her zaman bütünüyle anlaşılamamıştır ve Batı kültür tarihinin bir kolu olarak Avrupa bilincinde belirli bir duygudaşlık oluşturamamıştır. Modern Batı zihninin oluşumunda Doğu'nun oynadığı rol, eğer etken bir biçimde sansüre uğramamışsa, herhalükarda elde mevcut tutulan bir şey olarak marjinalleştirilmiştir. Bu kısmen Avrupa'nın geçen iki yüzyıl boyunca global hegomonya konumuna geçmesi nedeniyledir; bu durum her halükarda siyasal kurulu düzenin zihninde, Doğu'yla ilişkisinde Avrupa'nın içkin üstünlüğünü ve tarihsel misyonunu teyit etmeye metemayildir. Bu, bilimsel rasyonalizmin buna paralel gelişmesi nedeniyle de olabilir ki bu rasyonalizm, Batı'nın entellektüel gündemini giderek hakimiyetine almış ve modern öncesi Avrupa'nın gözden düşmüş fikirleriyle birlikte Doğu'nun mistik taşkınlıklarının azledilmesine yol açmıştı. Benzer bir biçimde Jung'un Doğu'ya ilişkin kendi ilgisi, çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır ve dile düşmüş mistik temayülün teyidi ya da modern hayattan artık geçip gitmiş

akidelere bitkin bir geri çekilişin kanıtı olarak görülmüştür. Kendi takipçileri bile onun eserlerinin bu yönünü ciddi olarak ele almakta çekingen olmuş; bazı sempatik çalışmalar bu yönü ihmal etmiş ya da hızlı bir acelecilikle üstünkörü geçiştirmiştir ki buna, Jung'un bu alandaki yazılarının değinip geçen bir niteliğe sahip olması ve sistematik bir değerlendirme gibi bir şeye herhangi bir şey eklememesi de yardımcı olmuştur. Oryantalist alt gelenek, geniş boyutlarına bakıldığında çoğunlukla mevcut ortama karşı gelişen, kabul edilmiş ortadoksluğa karşı galip gelen ve uzun süredir kurulan temellerin altını kazan bir gelenektir. Bazen bu, göreceğimiz gibi, Jung'un oryantalizmi için de doğrudur.

JUNG'UN DOĞU'YA GİDEN YOLU

Jung'un Doğu'ya ilgisinin Taoocu *The Secret of Golden Flower*'ın metninin Richard Wilhelm tarafından yapılmış çevirisini 1928'de okumasıyla başladığı ve on yıl sonra Hindistan ve Seylan'a (şimdiki Sri Lanca'ya) yaptığı geziyle sonuçlandığı sık sık belirtilmiştir; ancak, Jung'un ilgisi, gerçekte, 1909'da dinle ve mitoloji tarihiyle ilgisiyle başlamıştır ve hayatının son aylarında dahi Budizm üzerinde çalışmaya devam etmiştir. Küçük bir çocukken bile Jung, "tükenmez bir ilgi kaynağı"[3] olarak bulduğu Brahma, Visha ve Shiva'nın öykülerini kapsayan bir kitabı okuması için annesini sıkboğaz etmiştir. Gençliğinde ise Jung'un tahayyülü, Hind ve Budist felsefesine hayranlığını ve temayülünü hiçbir zaman gizlemeyen ve olgunlaşmış Jung'un bakış açısına etkisi en azından Frend'unki kadar büyük olan Schopenhauer'u okumasıyla harekete geçirilmişti. Hemen yüzyılın dönümünde Basel'deki öğrencilik günlerinin 'Zofingia' adı verilen derslerinde Doğulu fikirlere bazı kısa göndermeler vardır; ancak gerçekten ilk 'Jungian' kitapları olan *Symbols of Transformation* (1912) ile *Psychological Types*'ı (1921) yazmaya başladığı zamana kadar, Vedic, Budist ve Taoist fikirlere ve mitolojiye ilişkin geniş bir bilgi sahibi olmuştur; Jung bunları Batılı kaynaklardan edindiği sembolik materyalle çiftleştirmiş ve içiçe geçirmiştir. Bu kitapların kaynakçaları, birincil ve ikincil metinlerin geniş oranda okunduğunun kanıtını sunar ve *I Ching*, *Ramayana* ve *Bhagavad Gita* gibi klasikler yanında, Max Müller, Oldenberg ve Deussen gibi önde gelen Hindologların yazılarına aşinalığı sergiler. Bu evredeki okumalarında onu güçlü bir biçimde etkile-

miş görünen şey, Çinli olsun Hindli olsun Doğulu düşüncedeki ikilik (duality) fikirleri ile bunları bütünleyen zıtların doğasına ilişkin düşüncelerdir ki bunlar, psikolojik terimlere çevrildiğinde, Jung'un düşüncesinde merkezi bir rol oynamaya başladı.[4]

1920'lerde Jung'un Doğu'ya ilişkin ilgileri için doğrudan itkiler, üç kişiden geldi: *Psychoanalyse und Yoga* adlı kitabı Jung'un psikoterapi ile Doğulu manevi pratikler arasındaki paralelliğe dair görüşlerini destekleyen Oscar Schmitz; *The East and the West in their Search for a Common Truth* adlı kitabı, Doğu ve Batı düşüncesi arasında bir tür sentez ihtiyacını teşvik eden dünyanın birçok yerini gezmiş amatör bir felsefeci olan Herman Keyserling; ve en önemlisi de, sinolog Richard Wilhelm. Keyserling, Darmstadt'ta Doğu düşüncesi üzerinde çalışmak için "The School of Wisdom"ı, (Hikmet Okulu) kurmuştu ve 1923'te Jung buraya yaptığı ziyaretlerin birinde Wilhelm'le tanıştı. Yedi yıl sonra Wilhelm'in ölümüne kadar, aralarında yakın bir dostluk gelişti; bu birlikteliğin Jung'un entellektüel gelişmesi üzerine muazzam bir etkisi oldu. Kendisine armağan olarak hazırlanan bir kitapta, Wilhelm için Jung şöyle yazmıştı: "Wilhelm'in hayatının eserinin 'benim için çok derin bir etkisi vardır; çünkü araştırdığım, açığını çektiğim, düşündüğüm birçok şeyi aydınlatmış ve sağlamlaştırmıştır"[5] ayrıca Jung kendisinin Wilhelm "tarafından o kadar zenginleştirildiğini" hissetmiştir ki "ondan başka bir kişiden aldığımdan çok daha fazla şey almışım gibi gelir bana"[6] demiştir. Wilhelm, Çin'deki bir misyoner olarak bulunmuştu; burada, Çinlileri Hristiyanlaştırmaktan çok daha gayretli bir biçimde ülkenin dili ve edebiyatı çalışmalarına adamıştı kendini. Bir keresinde Jung'a, gerçekte tek bir Çinliyi bile Hristiyanlığa döndüremediğini itiraf eder. Jung, Wilhelm'in Çin'e, Çin'in edebi ve felsefi bakışına gösterdiği empatiden çok etkilenmişti; bu empatinin anlamı, Jung'un belirttiği gibi Wilhelm'e, "Yabancı bir zihniyetin ilhamlarına önyargısız kulak verebilme ve Çin'in entellektüel hazinelerinin Avrupa'ya ulaştırılması imkanı veren empati mucizesini gerçekleştirebilme hediyesini bahşetmesi"ydi.[7] Antik Çin metinlerini çevirmesi yoluyla Wilhelm "Doğu ile Batı arasında bir köprü oluşturmuş ve Batı'ya, belkide bütünüyle kaybolmaya mukadder binlerce yıl öncesinin bir kültürünün kıymetli mirasını getirmişti"[8] Bu çevirilerden ilki, 1929'da Almanya'da yayınlandı ve Jung'dan bu çeviri hakkında psikolojik bir yorum yazması istendi; bu çağrı, Jung'a, bu antik simyasal metnin fikirleri ile kendisinin benlik (self) ve

bilinçdışı üzerine gelişmekte olan fikirlerini bağlantılayarak, kendi anlayış köprüsünü inşa etmeye başlaması fırsatını sundu.[9] Yıllar sonra, Wilhelm'in ölümünden çok sonra, 1950'de yayınlanan *I Ching*'in İngilizce baskısı için benzeri bir görevi ifa etmesi istendi Jung'tan ve önceki eser gibi, Jung, o zaman üzerinde çalışmakta olduğu fikirler ile, özellikle de "eş-zamanlılık" (synchronicity) fikri ile bu kitabı ilişkilendirme fırsatını buldu.[10]

Jung'un Doğu'ya ilgisi, 1930'larda güçlenerek gelişti. Wilhelm'e ek olarak, Hindolog Heinrich Zimmer ve J.W. Hauer gibi bir dizi oryantalisten haberdar oldu. Zimmer'le ilişkisi daha önemliydi ve bu iki kişi yakın arkadaş oldular; Heidelberg Üniversitesi'nde Sanskritçe Profesörü olan Zimmer, Jung'un davetiyle Zürih Psikoloji Klübü'nde sık sık ders verdi. Zimmer'in Jung'un entellektüel gelişmesindeki önemi mitolojik çalışmalar alanında yatar; Zimmer, Jung'un, Hind düşüncesi ile analitik psikoloji arasındaki yakın ilişkiyi görmesini sağlamıştır. Jung, Zimmer hakkında "ortak çalışmamızda, yalnızca derin teknik bilgisi aracılığıyla değil, fakat her şeyden çok da Hind mitolojisinin anlamı ve içeriği hakkındaki mükemmel kavrayışı yoluyla, bana Doğu psişesi konusunda takdir edilemez bakış açıları sunmuştur" diye açıklamada bulunmuştur.[11] O zamana kadar Jung, benlik ile benliğin ego ile ilişkisiyle ilgili öğretisini formüle etmişti; Zimmer'in çalışmaları kendi düşüncesi ile Hind yoga düşüncesi arasındaki önemli yakınlıkları farketmesini ve bu konudaki psikolojik görüşlerinin, Hindistan'ın eski teori ve pratiklerini yansıttığını teyid etmesini sağlamıştır. Böyle görüşler, Jung'un şu açıklamayı yapmasına yol açmıştı: "Doğu felsefesi, bizimkinden büyük oranda farklı olduğu halde, bizim için de tahmin edilemez bir hazine olabilir."[12] Zimmer, çağdaş Hind bilgesi Şehri Ramana Maharshi'e karşı açıkçası kişisel ve mesleki olarak özel bir ilgiye sahipti; ancak, kısaca göreceğimiz gibi, Jung'un, Zimmer'in Maharshi'nin yazılarından oluşan kitabına yazdığı önsöz, bilgeye karşı duygusal tepkisinin daha az olduğunu gösterir.[13]

Bu Hindologların ikincisi olan J.W. Hauer'in Jung için önemi, Jung'un Kundalini (ya da Tantrik) yogaya ilgisinde yatar. Jung, John Woodroffe'nin *The Serpent Power* adlı eseri aracılığıyla bu Hind yogası konusunda bilgi sahibi olmuştu ve 1923'te, Tübingen Üniversitesi Sanskritçe Profesörü olan Hauer'i, Zürih Psikoloji Klübünde kundalini konusunda ders vermesi için davet etmişti. Ders, dinleyicilerin bir bi-

çimde aklını karıştırdı ve meseleyi aydınlatmak amacıyla Jung bu dersi müteakip, Tantrik sistem ile kendi bireyleşme kavramı arasındaki bağlantıları geliştirmeyi amaçladığı iki ders verdi.[14] Bu zamana dek, Doğu ile Batı arasında, analitik psikolojiden edinilen kavramlar yardımıyla bir anlama köprüsü kurulabileceği konusunda emindi; bu iki derste, "yılan gücü"nün ardışık psişik merkezlere (chakras) doğru tırmandığı aydınlanmayı amaçlayan Tantrik yolun sembolizminin, bir insanın psişik bütünlüğü elde etmek için karşılaştığı bireyleşme süreçlerinin doğasını aydınlatabileceğini göstermeye çalıştı.

Doğu ile Batı arasında köprü kurma görevinde önemli bir evre, Jung yanında, Zimmer ve Hauer'in de yer aldığı 1933'te yıllık 'Eranos' konferanslarının kuruluşuydu. Ev sahibeliğini Maggiore Gölü yakınlarındaki villasında teosofist Olga Fröbe Kapteyn'in yaptığı bu konferanslar, kendisine asıl amacı olarak, Doğu ve Batı kültürleri ve felsefeleri arasında aracı olma ve taklit etmek için değil, fakat Fröbe Kapteyn'in ifadesiyle "en ayırdedici biçimiyle bizim olan manevi değerleri keşfetmek için", Doğu felsefeleri üzerinde çalışma yapma görevini benimsemişti. Jung bu girişimin ilk başlatıcısı ve bu konferanslarda birçok ders vermiş olsa da, konferanslar, sinolog Erwin Rousselle, din felsefecisi Rudolf Otto, teolog Martin Buber ve Paul Tillich, antropolog Paul Radin, dinler tarihcisi Mircea Eliade de dahil olmak üzere önemli bilim adamlarından geniş bir yelpazeyi bir araya da getirdi. "Yoga ve Doğu Meditasyonu" ilk konferansın konusuydu ve yıllar geçtikçe toplantılar dini tecrübenin ve mitolojinin tarihi ve psikiolojisiyle ilgili geniş bir alanı kapsayacak denli genişletilmişse de Doğulu konular, konferansların 1951'de sona ermesine kadar gündeme hakim olmaya devam etti. Jung söz konusu olduğunda; bu konferanslar, ona Doğu felsefelerini anlamasını derinleştirme imkanı verirken, aynı zamanda da arketipler ve kollektif bilinçdışıyla ilgili merkezi fikirlerinin bazılarını geliştireceği bir platform sağladı.

Jung'un Doğu'yla ilişkisinin en üst, bazı açılardan da dönüşüm noktası, 1938'te Calcutta Üniversitesi'nin kuruluşunun 25. yıldönümünü kutlamak için yapılan törenlere katılması için Hindistan'daki Britanya Hükümetinin daveti üzerine gerçekleştirdiği üç aylık Hindistan gezisiydi. Gezisinin formaliteleri ve hastanede 10 günlük bir istirahatı gerektiren dizanteriden dolayı dinlenmesi dışında, Jung, Hindistan ve Seylan'ı büyük oranda gezme fırsatı buldu ve bir dizi Hind bilim adamıyla tanıştı; çeşitli üniversitelerde dersler verdi ve önemli tarihi ve dini bölgele-

rin bazılarını gördü. Buda'nın "ateş Töreni"ni verdiği Sanchi'de *stupa*'ları (yarı küresel anıtları) görünce özellikle heyecanlandı; bunları biyografisinde "beklenmedik bir güç" tarafından etki altına alındığı ve önemi konusunda henüz bilinçsiz olduğu bir şey, bir kişi ya da bir fikirle karşılaştığı zaman meydana gelen türden güçlü bir duygunun esiri olduğu şeklinde dile getirdi. Konarak'taki tapınağın "zarif bir biçimde müstehcen heykelleri", aşk yapmanın hayatı aşan imgeleriyle birlikte, onu farklı bir biçimde etkiledi ve "Hindistan'ın rüya gibi dünyası" diye tarif ettiği bu dünyanın her bir veçhesini destekleyen derin tarihsel kök salmışlığıyla çarpıldı.[15]

Yine de, Hindistan'a karşı güçlü bir ikircikli duygu, geziyi değerlendirmesine egemendir. Bu ikirciklilik, kısmen 1938'de ilgisinin ana odağının, Doğu felsefelerinden Avrupa simyasına doğru dönmeye başlaması nedeniyleydi; bu dönüşüm, bir kaç yıl önce, *The Secret of the Golden Flower* adlı Çin simya metnini okumasıyla hızlanmıştı. Gezisini, "o zaman meşgul olduğum yoğun simya felsefesi çalışmalarına bir fasıla" olarak tarif etmişti[16] ve Hindistan'daki boş zamanlarının çoğunu ve uzun deniz yolculuğunu Orta çağa ait Avrupalı bir simya metni üzerinde çalışarak geçirmişti. Dönüşünden önce, kendisini etkileyen bir rüya gördü; bu rüyayı, kendisini "Batının uzun zamandır ihmal edilen ilgilere" çağıran bir işaret olarak yorumladı; rüya, ona şunu hatırlatmıştı: "Hindistan benim görevim değil, ancak yolun sadece bir kısmıydı."[17] Çok sonra bu ziyareti hatırlatarak, kendisini kendi içinde o "münzevi" olarak ve kendisini saran egzotik ve düşünceyi kışkırtan şaşkınlıklara rağmen kendi hakikatinin peşinde olarak resmetti. Hindistan'a dair tecrübesine egemen olan şey, "yabancı zihniyeti ve kültürü"yle Hindistan'a karşı bir uzaklık, hatta yabancılaşma hissiydi; bu his, arkadaşı Heinrich Zimmer'in hararetle tavsiye etmesine rağmen, Jung'un Shri Ramana Maharshi'yi ziyaret etmemeye karar vermesinin nedenini açıklayabilir. Otobiyografisinde bunun için verdiği nedenler, yani, bu türden bilgelerin Hindistan'ın her tarafında görülebileceği (her zaman olan ve olacak bir şahsiyettir o. Bu nedenle onu aramak gerekli değildir) ve "Hindistan'da beyaz bir yüzeydeki en beyaz noktadır o yalnızca" demesi gibi nedenler[18] bütün bir hikayeyi anlatmış görünmüyor. Belki'de Jung, bağımsız duruşunu sürdürmek için, ünü nedeniyle, savunmalarına nüfuz edebilecek bir şahıstan kaçınmayı gerekli bulmuştu; çünkü tıpkı çocukluğundan beri dizlerini Hristiyan inancı karşısında kırmayı reddetmesi

gibi, Doğu maneviyatı açısından da onun tavrı, bir mahfuz nesnellik tavrı olarak kaldı. Açıkladığı gibi, Jung, "kendisinin elde etmediği şeyi başkalarından kabul edemezdi" ya da "Doğu'dan borç alamaz"dı; "ancak kendi hayatımı kendim biçimlendirmeliyim" görüşündeydi.[19] Kısaca gördüğümüz gibi, bu tavır, Jung'un Doğu düşüncesi ve maneviyatına bütün yaklaşımını anlamak için dikkat etmek zorunda olduğumuz bir tavırdır.

Şimdiye kadar taslağını çıkardığımız gibi Jung'un ilgisi önce Çin Taoizmi ve akabinde de Hind yogası üzerinde odaklanırken, 1935'ten sonraki dönemde yeni bir ilgi, yani Budizm hakimiyet kazanır. Savaşa kadar süren bu dönem sırasında bu ilgi, çeşitli meyveler verir. 1935'te *The Tibetan Book of the Dead*'in Almanca çevirisine psikolojik bir yorumla katkıda bulunur[20] ve 1939'da yayınlanması savaş nedeniyle geciken *The Tibetan Book of the Great Liberation* üzerine psikolojik bir yorum yazar.[21] Tibet Mahayana Budist geleneğinden bu ezoterik eserler, Batı'nın Asya felsefelerini anlamasında yeni bir evreyi temsil etmiştir. O zamana kadar Batı'nın Budist geleneğe dair bilgisi Güney Asya'da yeşeren Hinayana koluyla sınırlı kalmıştı; ancak savaş sırası dönemde bu anlayış, Tibet'in kuzey Mahayana ekolleriyle, Çin ve Japonya'daki yeni izahatlarla zenginleşti. Bu metinler, özellikle de birincisi, sonraki nesiller üzerine hatırı sayılır bir etkiye sahip olacaktır ve 1960'ların çiçek çocukları arasında özel bir yaygınlık kazanacaktır. Jung sözkonusu olunca, bu metinler, bir kez mitik ve metafizik öğeler süzgeçten geçirilince derin psikolojik görüşler öneriyor ve Jung'un benlik teorisine ontolojik olarak asli başlangıç noktası açısından ve bir bütün olarak kişiliğin potansiyeli ve birliği imgesi açısından önemli destekler sağlıyordu. Böylece, *The Tibetan Book of the Great Liberation* temelde psikolojik görüşler öneren ve psişenin merkeziliğine inancını teyit eden bir metin olarak görülüyordu; psişe, materyalistlerin iddia edebileceği gibi, "bütün niteliklerden yoksun bir yokluk" değildi; daha ziyade "bizim dolaysız bilgiye sahip olabileceğimiz tek varoluş kategorisi"ydi.[22]

Jung Zen Budizm'de bu görüşler için başka destekler buldu. Onun Zen'e ilgisi, *Symbols of Transformation*'a kadar geri gider; ancak Heinrich Zimmer tarafından D.T. Suzuki'nin yazıları için yazdığı girişle yeniden alevlenir. Suziki anadili Japonca'da eğitim almış, fakat uzun bir süre Amerika'da yaşamıştı; hayatı boyunca da, Batı'da Zen'in anlaşılmasının ana kaynağı olan bir dizi kitap yazmıştı. En etkili kitaplarından biri olan

Introduction to Zen Buddhism, Almancaya Zimmer tarafından çevrilmişti ve Jung'tan da, 1939 baskısına bir Önsöz yazılması istenmişti.[23] Bu önsözde Jung'un ilgisi bir kez daha tamamen psikolojiktir. Zen'in fikirlerini "garip" bulur ve "egzotik muğlaklığı"na işaret eder; Zen'in konuştuğu zamanlarda "en çarpıcı saçmalık" gibi geldiğini kabul eder.[24] Yine de, Zen'in fetiş sözler olmadığına ve yine onu psikolojik açıdan ele almakla Batılılar için ondan anlamlı bir şey çıkabileceğine kânîdir. Satorinin (aydınlanma) merkezî tecrübesi, Batılılar için anlaşılması zor olsa da, hem Hristiyan mistisizmi ve hem de psikoterapi açısından anlamlı kılınabilen bir tecrübedir. Meister Eckhart gibi mistiklerle, Zen teknikleri, bilincin daha yüksek bir düzeye dönüştürülmesini amaçlar; psikoterapiyle ise, bu teknikler, psişik hayatın yeniden yönlendirilmesi, ona yeni bir yön verilmesi ve bütünlük arayışıyla ilgilidir.

Bu dönemde Jung'un ilgisinin Avrupa simyasına dönmesine rağmen (ki bu hayatının yoğun olarak üretici bir başka evresine yol açmıştır), Doğulu fikirlere dair dikkatini hayatının son dönemine kadar sürdürmüştür. Doğu felsefeleri arasındaki psişik sağaltımla kendi ilgisini ahenkli bir biçimde uzlaştıran ve aynı zamanda kendisini en derinden etkilemiş görünen felsefe, beşerî acının sağaltımına ilgisiyle birlikte, Budizmdir; hiçbir biçimde asla Budist olmamışsa da, son yıllarında manevi olarak Budizme yakın bir temayül gösterdiği açıktır. Buda'nın[25] vaazlarının 1956'taki basımı için yazdığı giriş mahiyetindeki makalesinde, "Budist öğretilerden aldığım derin yardım ve itki" diye içten bir açıklamada bulunur ve Budist öğretilerin, "Hristiyanlığın çeşitli mezhepleri"ne üstün olan bir psişik sağaltım yolu önerdiğini kabullenir. Jung Budist metinler üzerinde hayatının sonuna kadar çalışmayı sürdürür, 1961'deki ölümünden bir yıl önce yazılan bir mektupta, Buda'nın vaazları konusunda, "Bizatihi Buda'nın dikkat çekici psikolojisine yaklaşmayı deneyen" ve uzun süredir planladığı bir çalışmayla bir kaç aydır uğraştığını yazar.[26]

JUNG'UN DOĞU'YA BAĞLILIĞI

Jung'u Doğu'yla diyaloga yönlendiren nedenlere ve güdülere daha yakından bakmamız gerekir. Her şeyden önce, böyle meselelere şahsi bir Bilgisi olmuş olsa bile, Doğu metinleri ve fikirlerini çalışma ve yo-

rumlamaya uğraşmak için gerekli olan hatırı sayılır enerji girdisi, onun klinik çalışmalarından geniş oranda kopması olarak görülebilir; Doğu düşüncesi üzerine makalelerin yayınlanması da, bir "bilimadamı" olarak ününün hiç de iyi olmadığı zamanlarda yapılmış olarak görülebilir.

Bunu anlamlı kılmak için, meseleleri çeşitli farklı düzeylerde incelemeye ihtiyaç duyarız. İlk planda, Doğu'nun Jung'un kendi bireyleşme sürecinde devreye girişini küçümsememek önemlidir. Bu meselelere, ilgisiz bir bilim adamı olarak yaklaşmamıştır ve bu kitapta yayınlanan metinlerin yüzeysel bir okunması bile, meselelerin onu şahsen ilgilendirdiğini aşikâr kılar. Kendisini Hristiyan gelenekle özdeşleştirmekte çoğunlukla zorluk çektiği doğrudur ve içinde büyüdüğü din ile kültüre karşı tavrının muğlak olduğunda şüphe yoktur. İsa onun için benliğin bireyleşme sürecinin bir simgesini temsil etse de, kendisini tatmin etmeyen, kendisini manevi doyum sağlamaktan uzak olan simgedir o. Üstelik, Hristiyan teoloji ona çok rasyonalist olarak görünür ve beşerî psişenin derin katmanlarına ulaşmaktan yoksundur. Erken yaşlarındaki Basel Katedrali'ni tahrip eden Tanrı fantazisi gibi hayatını derinden dönüştüren tecrübeler ve daha sonraları Philemon gibi derûnî hayali şahsiyetlerle karşılaşması, Hristiyanî öğretinin dışında yatan bir öneme sahip olarak görünür ona. Bunun yanında, benliğin bir simgesi olsa da, İsa bütünüyle tecessüm etmiş bir bütünlüğü temsil etmez ya da kâmil bir psişik bütünleşmenin simgesi değildir; çünkü İsa-imgesi, tecessüm etmiş tecrübe ile beşerî hayatta kötülüğün olumlu rolünün tedavülden kalkmasına yol açan bir öte dünyalık taşır. Her iki yolun da "doğru" olduğunu açıklamasına rağmen Jung, İsa'yla kıyaslandığında "Buda, daha kâmil bir beşerdir. Tarihsel bir şahsiyettir o ve bu nedenle insanların onu anlaması daha kolaydır. İsa hem tarihsel bir insan hem de Tanrı'dır ve bu nedenle kavranması çok zordur" diye kabul eder[27] Üstelik, Hristiyanlık inanç talep etmektedir ve bu her zaman Jung'un kaçınmaya çalıştığı bir şeydir. Doğu dinlerinin, Hristiyanî geleneğin yoksun göründüğü bir derûnîlik içerdiğini ve kişisel tecrübenin geçerliliği üzerine vurgu yaptığını farkettiği noktasında kuşku yoktur. Freud'tan kopuşuna müteakip içine düştüğü derûnî şüphe ve yönsüzlük dönemi sırasında yeşeren Gnostisizme derinden kişisel bağlanışı, onu, Doğu dinleriyle dialoguna hazırlamış ve doğal olarak bu dinlere yönlendirmiş görünür; Budizm ve yogada onu çeken kendini keşfetme ve kendini dönüştürme onun için, Gnostik batınî yolun güçlü bir yankısını temsil etmiş

olmalıdır. Üstelik, mandala sembolizmine dair meşhur beğenisi, bilim adamı ilgisiyle değil, içinde yaşadığı karışıklık ve yönsüzlük döneminde kendi hayat yolunu keşfetmek ve yönlendirmek ihtiyacıyla kıvılcım almış bir beğeniydi. 1918-19 döneminde bir dizi mandala çizimi ürettiği sırada, "benliği, kişiliğin bütünlüğü"nü keşfettiğini belirtmişti ki bu keşif, daha sonra, Doğu'nun törensel mandala diagramlarının, psişik bütünlük için bir araç olarak işlev gördüğünü farketmeye başladığı zaman teyit edilmişti.[28] Bunlardan hiçbirisi, Jung'un, kendisini, Doğulu inanç sistemlerine bağladığına hiçbir biçimde işaret etmez; çünkü, göreceğimiz gibi, Doğu dinlerinin Batılılar tarafından benimsenmesi konusunda önemli uyarılarda bulunmuştur. Ancak, bu etkenlerin, onun kendi psikolojik gelişmesinde önemli bir katalizör olduğunu söyleyebiliriz; bundan daha fazlasını değil.

Jung'un kişisel gelişmesinde özellikle önemli olan, kendi kişiliğinde ilginç ve bazen de tahripkâr öğelerle karşılaşma ve onları kavrama kabiliyeti; kendindeki "gölge"yle karşı karşıya gelme ve onu bütünleştirme kabiliyetidir. Otobiyografik çalışması, erken yaşlarından itibaren çeşitli biçimlerde yabancı ve tehditkâr olan tecrübelerle yüzyüze gelme ve bunları izah etme konusunda istekli oluşuna dair verimli bir şahittir. Bu, Doğuyla ilişkisinde en azından iki yolla önemlidir. İlk planda Doğuya ilişkin değerlendirmelerinde, bazı açılardan kötü ya da olumsuz olarak tarif edilebilecek unsurları beşerî tecrübenin bütünlüğüyle bütünlemeye dair bir temayül bulunur. Bu bağlamda, hatırlanmalıdır ki kişilikteki karşıt temayüllerin öneminin farkedilmesi, Jung'un psikolojisinin merkezi konusudur hem Hindistan ve hem de Çin'deki felsefi sistemlerde benzeri paralellikler bulur. Bu etken, Hindistan'a gezisi sırasında zihninde dolanıp duruyor olmalıydı ki bir konuda daha sonra "kötünün psikolojik doğasıyla ilkesel olarak ilgiliydim" diye belirtir; ayrıca, bu sorunun, Hind manevi hayatında bütünleşme biçiminin kendisini çok etkilediğini de vurgular.[29] Hristiyanlık iyi ile kötüyü zıt ve uzlaşmaz kutuplara yerleştirmeye çalışırken, Hind felsefeleri, bunları birbirlerini tamamlayan kutuplar olarak tecrübe ederek ve zıt temayüller arasında dengeleyici bir orta yolu takip ederek, bütün bu ve benzeri görünüşteki zıtlardan kurtulmaya çalışır. Benzer şekilde, Çin felsefesinin bakış açısı için temel olan yang ve yin zıtlığı, birbirlerini dışlayan olarak değil birbirlerini tamamlayan unsurlar olarak görülür ve böylece Jung'un ifadesiyle, "Tao doğru yoldur... zıtlar arasındaki orta yoldur,

onlardan özgürdür ve yine de onları kendi içinde birleştirir."[30] Üstelik, göreceli eğriliğin bir işareti olarak yorumlanabilen Doğu'nun tuhaf ötekiliğini Jung, psişenin kendisini zıt temayüller arasında kutuplaştırma biçiminin tezahürü olarak inşa eder; Batı psişenin rasyonel anlayış ve dış dünyanın kontrol edilmesiyle özdeşleşen dışa yönelimli yönlerini geliştirmiş ve incelikli bir hale sokmuşken, Doğu kültürü de, bunun tersine, iç dünyanın anlaşılması ve kontrol edilmesiyle özdeşleşen psikolojik nitelikleri geliştirmiştir. Psikşik sağlık Jung için bu zıt temayüllerin dengelenmesi demektir ve bir tür birikimle tuhaf "öteki"yi oluşturmaya çalışır.

İkinci olarak Jung'un tuhaf ve farklı olanla meşgul olmasına dair temayülü ister hastaların olsun ister beşerî kültürlerin, dış dünya açısından da taşıdığı paralellikte açıktır. Burada da onun "öteki"yle meşgul olduğunun ve ilk bakışta uzlaşmaz derecede yabancı görünen bir şeyle kendi görüşünü ve bakışını ilişkilendirme arayışında olan bir diyaloğa kendisini dahil ettiğini görürüz. İster şizofreni hastalarıyla, ister Ortaçağ simyasıyla, ister Gnostizmle ya da isterse Doğu'nun gelenekleri ve metinleriyle olsun, uğraşındaki yöntemi, anlama köprüsü kurmaya çalıştığı bir diyalog yöntemi olmuştur. Bu yaklaşım, Jung'un kariyerindeki erken dönemde; Zürih'teki Burghölzli akıl hastanesinde bir stajyer olarak, hakim tıbbî görüşün aksine, şizofrenik hastaların tuhaf davranışlarını ve sözlerini anlamlı kılmanın mümkün olduğunu belirttiğinde, aşikârdı. Bu hastaları dinlerken ve onlarla ilişkiye geçerken, görünüşte delilik semptomlarının, tam olarak anlamlı biçimlerle "okunabileceği" ve "yorumlanabileceği" sonucuna varmıştı. Bu temelde hermeneutik yaklaşım, bilimsel nesnellik ve klinik otoritesi ilişkisinden ziyade karşılıklı dostça ilişki ve diyalog ilişkisi kurmaya çalıştığı hastalarıyla daha sonraki uğraşıları için de model olmuştu. Bu nedenle terapi onun için kişisel bir ilişki olmuştu ve bu ilişkide, bir insanın başka bir insanla ilişki kurması gibi davranmıştı; analistin de analitik sürece hasta kadar dahil olduğunu farketmişti.

Benzeri diyalogsal bir yaklaşımı, Jung'un kültürel olguları; Gnostizm, Ortaçağ simyası, Hristiyan teolojisi, gizli bilimlerin unsurları ve Doğu'nun felsefi metinlerini de içeren sembolik ürünler ve inanç sistemleri dünyasını elek alışında da buluruz. Psikolojik tipler ve kolektif bilinçdışı gibi kendi farklı teorilerini formüle ederken, görüşlerini, bir dizi felsefi, tarihsel ve mitolojik öncüler ve paralelliklerle ilişkilen-

dirmeye çalışır. Bu kısmen, ampirik temeli, sonuç çıkarmaya çalıştığı şeylerle zenginleştirme meselesiydi; çünkü, kollektif bilinçdışı örneğin-de olduğu gibi, Jung tamamıyla Avrupa dışındaki kaynaklardan tecrübelere dayanma ihtiyacının farkına varmıştı. Ancak, bu aynı zamanda, Jung'un kendini anlama, bazı açılardan kişinin kendisinin ötesine geçerse mümkün olduğu görüşüne sahip olmasının da bir ifadesidir. Simyayla ve daha az oranda Doğu dinleriyle meşgul olduğu sonsuz hermeneutik oyun, beşerî psişeyi aydınlatmayı ve kendi psikolojik teorilerini izah etmeyi amaçlıyordu. Jung'a göre, tıpkı bir hastanın kendi semptomlarını beşeriyetin mitolojik ve sembolik ürünleri açısından kavramaya ihtiyaç duyması –ki o bu sürece "genişleme" diyordu– gibi, Avrupa'nın felsefeleri, teolojileri ve psikolojik teorileri, daha geniş bir bağlama yerleştirilmeye ve farklı zaman ve mekanların teori ve fikirleriyle kıyaslanmaya ihtiyaç duyuyordu.

Jung'un Doğu'yla ilgilenmesine bu bakış tarzı, onun Doğu düşüncesi üzerine yazdığı ilk önemli makale olan *The Secret of the Golden Flower* konusundaki yorumunda barizdir. Arkadaşı Richard Wilhelm'in çalışmaları aracılığıyla bu eseri keşfetmesi, hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bu eseri Jung "kendi yalnızlığımı kırdığım ilk olay" olarak betimler ve bu eser, o zamanlar çalıştığı beşerî psişeyle ilgili fikirlerin "hayalini bile etmediği teyidi"ni sağlamıştır ona.[31] 1913'te Freud'tan kopuş, onu kişisel bir krize sürüklemekle kalmamış, ve fakat aynı zamanda onun geniş bir psikanalitik hareketten kopmasına yol açmıştır; büyük bir oranda kopuşu haber veren beşerî psişeyle ilgili yeni ve devrimci düşünceleri, dönemin entellektüel ortamıyla uyumlu olmaktan uzak fikirlerdi ve çok az ilgi ya da destek görmüştü. Bu fikirler üç nosyon açısından değerlendirilebilir: Bunlardan birincisi, psişenin gerçekliği fikriydi; psişenin, maddi dünyanın salt bir sahte olgusal uzanımı olmadığı, fakat bedensel işlevlerle ilişkili olsa da bütünüyle ona indirgenemeyen, kendi içinde bir tür mikrokozmoz olduğuydu. Bununla bağlantılı olan ikincisi ise, bu iç dünyanın keşfinin, beslenmesinin ve gelişmesinin, insanoğlu için çok yüce anlamlı bir hizmet olduğuydu. Bu, daha sonra "bireyleşme" kavramıyla özdeşleşti; ancak bu evrede, özellikle Jung'un "bilinçdışıyla karşılaşma" adını verdiği bir dönemde, Jung, psişik gelişmenin amacının "benlik" olduğu sonucuna vardı. Benlik onun için beşerî potansiyelin kâmilen gerçekleşmesi ve kişiliğin, bütün farklı, karşıt ve bazen çatışan öğeleriyle bir bütün olarak birliği dü-

şüncesini temsil ediyordu. Üçüncüsü, kişisel bilinçdışına ek olarak, kollektif bir bilinçdışının olduğu düşüncesiydi. Bu görüşe göre kişilerin psişeleri, kendi bireysel tarihleri açısından değil, beşerî ırkın tarihi açısından anlaşılmalıydı; bazı açılardan, tıpkı fiziksel davranış örüntülerini miras aldığımız gibi psişik davranış örüntülerini de miras aldığımız görüşüydü bu. Bazen varsayıldığı gibi, bu, hakiki hafızaları miras aldığımıza değil, Jung'un arketipler olarak gördüğü kollektif bilinçdışının içeriğinin, fiilî imgeler ya da düşünceler değil, potansiyel davranış görüntüleri olduğuna işaret eder. Bu nedenle, beşerî ırkın üyeleri olarak, bazı açılardan bireyler olarak bize özgü olsa da, beşeriyetin kavranılabilir izleri olan farklı psişik tavırları geliştirme kapasitesini, yeteneğini miras alırız.

Bu fikirler, hakim ortadoksluk karşısında ses getirmedi ve üstelik Jung'un da farkına vardığı gibi ampirik temelleri zayıf düşüncelerdi bunlar. Onbeş yıllık bir çalışmanın ürünü olan sonuçların, "eksik göründüğünü, çünkü hiçbir kıyaslama olasılığı önermediğini" kabul etmişti; çünkü erken dönem Hristiyan Gnostiklerden dağınık ve parçalı raporlar dışında, "belirli bir kesinlik derecesiyle bulgularımı destekleyebileceğim hiçbir beşerî tecrübe alanı bilmiyordum" demişti.[32] 1922'te Richard Wilhelm'le karşılaşması bir kaç yıldır aradığı atılımı temsil eder; çünkü, inanmaktadır ki, bu karşılaşma, kollektif bilinçdışının arketipleri teorisinin desteklenmesinde önemli kanıtlar bulmasına yol açmıştır ve "beşerî psişe, kültür ve bilinçteki bütün farklılıkları aşan ortak bir alt tabakaya sahiptir" görüşünün de teyit edilmesine yardım etmiştir.[33] Başka faydaları da vardır. Öncelikle Jung'un *The Secret of the Golden Flower*'ı okuması, Batı kültüründen çok daha büyük bir oranda, beşerî psişenin derinliğini ve karmaşıklığını kavrayan ve bunun araştırılmasının ve beslenmesinin can alıcı önemine inanan bir kültürü bahşetmişti kendisine. Bu metin açısından bakıldığında, Çinliler, "psişeye ampirik dünyayla aynı geçerliliği vermenin ve her ikisinin de bir diğeri kadar gerçek olduğunu kabul etmenin çok makul olduğunu" çok önceden anlamışlardı.[34] Çinlilerin psişenin derinliğini ve nüanslarını, iç dinamiklerini ve gerilimlerini, bir denge ve uyum durumuna temayülünü takdir etmeleri, Jung'a, o dönem üzerinde çalıştığı psişe kavramının teyidini sunuyordu. İkinci olarak, onların iç bakış kapasiteleri ve içsel dönüşüm ile kendini gerçekleştirmeye dair temel psişik ihtiyacı kavrayışları, kendi terapetik karşılaşmalarıyla dikkat çekici bir biçimde ben-

zerlik taşıyor ve klinik yöntemlerinin temelde doğruluğuna dair kendini teyit ediyor görünüyordu. Mesleki çalışmalarında, "yüzyıllardır Doğu'nun en iyi zihinlerinin meşguliyeti olmuş olan gizli bir yolu bilinçsiz bir biçimde takip ettiği" sonucuna vardı.[35]

Jung'un Wilhelm'le karşılaşmasındaki ilk tecrübesi ve *The Secret of the Golden Flower* üzerinde çalışılması, Doğulu metinlerle daha sonraki uğraşılarının çoğu için model oldu. Bu nedenle onun *The Tibetan Book of the Dead* üzerine psikolojik yorumunda, Jung'un bu kitabı, (Batılı için) tuhaf bir metafiziksel ya da hatta mitolojik bir anlatı olarak değil, fakat bireyleşme ve bütünlük yoluna yönlendirmeye yardım edebilen derin bir psikolojik görüşe sahip bir eser olarak okuduğunu görürüz. Bir düzeyde ölü ve ölme üzerine bir öğütler kitabı olarak görülen bir eser, bilinçsiz zihinle karşılaşmada bir inisiyasyon olarak okunabilir. Benzer şekilde, *The Tibetan, Book of the Great Liberation* üzerine yorumunda bütün metafiziksel iddiaları gözden ırak tutar ve bu kitabın değerinin, psişenin gerçekliği hakkında öğrettiklerinde ve Batılı materyalist indirgemeci bakış açısının tek yönlülüğünü düzeltme kapasitesinde yattığını görür. Bu metinde, güçlü içe dönük ve içe bakış temayülleriyle, Jung; maddenin bir hipotez olduğu, asli gerçeklik olmadığı önündeki inancı ile öncelikle psişik bir imge olarak görünmedikçe hiçbir şey bilinemez olduğu için psişik varoluş, dolaysız bilgiye sahip olduğumuz tek varoluş kategorisidir şeklindeki inancının teyidini bulur.[36]

Benzer bir biçimde, Jung'un yoga ve Zen üzerine yazıları, bu Doğulu gelenekleri Batılı felsefi ve psikolojik ilgilerle ilişkilendirek Doğu-Batı ayrımına bir anlayış köprüsü kurmaya çalışır. Böylece yoga örneğinde onun amacı, "Doğu'nun zengin metafiziğini ve sembolizmini" Batı'nın psikolojik ve manevi ihtiyaçlarıyla ilgili terimlere aktarmak ve Batı kültürünün bilim ile din, beden ile zihin, akıl ile duygu gibi çeşitli ikilemlerinin, yoganın düşünceleri ve pratikleri aracılığıyla nasıl dolayımlanabileceğini göstermektir. Zen örneğinde ise, satori (aydınlanma) fikri ve Koan (Aydınlanmaya yardım eden lafzî paradokslar), ilk bakışta çok fazla "çarpıcı saçmalık" olarak; "avamî Avrupalılar için şöyle ya da böyle nüfuz edilemez" tuhaf nosyonlar olarak görünür.[37] Burada Jung, yine, Doğulu fikirlerin, Batılı fikirlerden bütünüyle farklı bir ortamda ortaya çıktığı öncülüyle başlar; yine de verimli bir diyalog, yalnızca mümkün değil, fakat aynı zamanda arzulanan bir şeydir; çünkü Japon Zen'ine nüfuz edemesek de, bir kendini bilme, psikolojik bir kopuş, ani

bir uyanış süreci olarak satori fikri, Batı psikoterapisindeki benzeri süreçleri ilginç bir biçimde aydınlatabilir.

I Ching örneğinde, Jung'un Doğu'yla diyalogsal karşılaşması, oldukça lafzi bir önemi haizdir. Bu klasik Çin metniyle, 1920'lerde James Legge'nin çevirisi yoluyla tanışmış ve onunla bir dizi tecrübeye girişmişti ve kendi deyimiyle, "kendime bile açıklayamadığım kendi düşünce süreçlerimle bir dizi inkar edilemez derecede dikkat çekici sonuçlar... anlamlı bağlantı" noktaları elde etmişti.[38] birkaç yıl sonra Wilhelm'in *I Ching* çevirisinin İngilizce baskısına psikolojik bir yorumla katkıda bulunmaya davet edildi ve bu metinle sistematik bir diyaloğa girme fırsatını elde etti; metinle dikkat çekici bir soru cevap alış verişine girişerek, okuyuların görebileceği gibi, bazı ilginç sonuçlar ortaya çıkaran bir tecrübe yaşadı.

Burada yine, modern Çinlilerce bile hakir görülen, birçok kimse için "büyüsel ifadelerin bir kolleksiyonu"ndan çok daha fazla bir şey olarak görünmeyen, tuhaf antik bir metinle karşılaştı ve onu, şizofreni hastalarını tedavi etmesiyle doğrudan benzeşen bir yolla anlamlı kılmayı başardı. Üstelik eserin onun için teorik bir önemi de vardı; çünkü *I Ching* Jung'a, dünyayı mekanik nedensellikten ziyade anlamların karşılıklı ilişkileri açısından görmenin bir yolunu sunuyordu ki bu, onun eşzamanlılık ya da anlamlı tesadüf (coincidence) teorisi için temel sağlayan bir düşünceydi.[39]

Şimdiye kadar belirtilenlerden açığa çıkan şey, Jung'un bu diyaloglardaki ilgisinin, psikolojik bütünlüğü anlamlı kılacak ve bütünlük amacını ziyadeleştirecek bir amaç arayışı olduğudur. Ancak onun görüşünde, bu durumun, bir bütün olarak modern Batı kültürü için daha geniş uzantıları vardır; burada Jung'un Doğu'ya ilgisinin daha başka bir düzeyle, tüm bir gezegene yayılan bir düzeyiyle karşılaşırız. Jung, bireysel beşerî psişe üzerine çalışmalarının ilk yıllarından beri, hastalarının sorununun, daha geniş toplumsal, kültürel ve siyasal fikirlerden ayrılamayacağını ve iyi bir analistin, meseleleri, geniş bir tarihsel perspektiften gören bir analist olduğunu farketmişti. Sıklıkla, tıp uzmanlarının tecrübelerinin dar alanlardan çıkartılıp daha geniş bir bağlama oturtulması ihtiyacını dile getirmiş ve psikolojik teorilerinin felsefe ve fikirler tarihi için geçerliliğinin altını çizmeye çalışmıştır. Psikoterapiyle ilgili daha geniş ahlaki ve toplumsal sorunlarla meşguliyeti; 1912 gibi erken bir dönemde, "hastada bir çatışma... toplumun büyük sorunlarıyla bağ-

lantılıdır"; nevroz, "günümüzün sorunuyla yakından ilişkilidir" diye yazarken belliydi.[40] Bu ilgi ilerleyen yıllarda apokaliptik olayların tarihiyle birlikte, devam etti. Bu dönem, Doğu düşüncesine artan ilgisiyle çakışan bir dönemdi ve ilk kez 1933'te yayınlanan *Modern Man in Search of Soul* adlı popüler makaleler toplamında ifade buldu. Öyleyse, bu ilgisinin doğası nedir ve Doğu'ya ilgisiyle nasıl bağlantılandırılabilir?

Kısaca, Jung, bu dönemde Avrupa uygarlığı ile Hristiyanlığın emsalsiz bir kriz yaşadığına kânî olmuştu. 1931'de, "Bizler, inkar edilemez bir biçimde büyük bir huzursuzluk, sinirli bir gerilim, bakış açısı açısından karmaşa ve yönsüzlüğe şahit olan bir dönemde yaşıyoruz" ve "her yerde Avrupalı insanın zihni durumu ciddi bir denge eksikliğini sergiliyor" diye yazmıştı.[41] Tedavi odasında "Hristiyanî inançlar, otoritesini ve psikolojik meşruluğunu kaybetti" diye düşünmeye başlamıştı.[42] Geleneksel metafiziksel kesinlikler ve miras alınmış doğrular, ikna güçlerini kaybetmişti. Batı'da rasyonel bilincin gelişmesi, bizi, kollektif bilinçdışındaki güdüsel köklerimizden koparma eğilimindeydi. Bilim, çağlar öncesi binbir emekle örülmüş destekleyici inanç dokusunu parçalıyordu. Siyasal düzeyde de, birey, "Kollektif bir sahiplenme"de tutsak edilmiş ve "psişik bir hastalığa" tâbi kılınmıştı. Yine de bu krizin kökeni, yeni değildi; çünkü Jung'a göre, Avrupa kültürünün sırtını arketipsel imgelere ve ritüellerin zengin bir deposuna sahip antik geleneklere döndüğü bir dönem olan Reformasyon, Bilimsel Devrim ve Aydınlanma dönemine kadar geri götürülebilir. Modern dönem çoğunlukla, bir ilerleme ve özgürleşme dönemi olarak nitelendirilmiştir; ancak Jung için bir dönem Avrupa kültürünün geleneksel kültürel ve psikolojik köklerinden koptuğu ve bilimsel rasyonalizm ile teknolojinin gelişmesinin, tinin içsel hayatı pahasına, ilgimizin dış dünyaya odaklandığı, beşerî yeteneklerin tek yönlü gelişmesine yol açtığı bir dönemi de temsil eder. Sonuç, "tık nefes bir halde güç ve itibar için duyulan itki" dir. "Hiç kimse hiçbir şekilde kendi bilgisine sahip değildir veya bunun herhangi bir anlamlı amaca hizmet edebileceğine inanılmaz... Münhasıran yapmaya inanıyoruz ve yapıcı hakkında hiç soru sormuyoruz" diye yazdı.[43]

Jung'un Doğulu felsefelere ilgisi, bu ilgilerin ışığında anlaşılmalıdır. "Kötü şöhretli Doğu'nun caziplikleri" dediği şeyden endişe duyarken, Doğu'yla, Batı için manevi bir sağaltımın formüle edilmesine yardım edebilecek bir anlayışı münhasıran arar. Simyasal terimlerle Doğu, altını değil, felsefe taşını, aracılığıyla manevi dönüşümün sağlanabileceği

katalizörü temsil eder; Doğu'nun "bugün geçmekte olduğumuz manevi değişikliğin temelinde" olduğuna ve onun derinliklerinden yeni manevi biçimlerin yükseleceğine inanır.[44] Jung'un bu sorun üzerinde düşünmesinin merkezinde, Batılı psişenin dengesiz doğasıyla ilgili düşüncesi yatar. Dışa dönük tavır konusunda Batı'daki tek yönlü vurgu, içe dönük tavır lehine dengelenmeye ihtiyaç duymaktadır ve sezgi işlevleri düşünme ve hissetmeyle eşit kılınmalıdır. Doğu, Jung için, Batılı bakış açısının "barbar tek yönlülüğü" dediği şeyi telafi edebilecek farklı bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısında, Doğulu felsefeler ve uygulamalar, Batı'ya, zihnin kendini özgürleştiren güçlerini keşfeden ve özgürleştiren bir potansiyale sahip olan bir kendinin farkında olma modeli sunmaktadır. Ve böylece daha uygun bir psişik bütünleşme ve bütünlük düzeyinin yolunu açmaktadır. Ancak, bu Jung için, Doğu'nun, Batı'yı giderek çökerten bir psişik dengeyi elde ettiği anlamına gelmez. Sık sık belirtir ki uygulamada Doğu da Batı kadar tek yönlüdür; çünkü tıpkı modern Batı'nın dışa dönük yönlere aşırı vurgu yapması gibi, Doğu da içe dönük yönlere aşırı vurgu yapmaktadır. Bu iki duruşun, karşıt olsalar da, kendi psikolojik meşruluklarına sahip olduğunu; "tipik tavırlarına uymayan etkenleri görmedikleri ve değerlendirmedikleri için tek yönlü" olduğunu, böylece bilinç dünyasını, zihnin öteki dünyasını yeterince değerlendiremediğini belirtir.[45] Yine de Jung için Batı'nın konumu, içkin olarak daha tehlikelidir; çünkü hayli aşırı uçtadır ve siyasal olarak daha patlamaya hazırdır; buna ek olarak, bir Avrupalı olarak kendisi, kendi kültürünün sorunlarıyla uğraşmayı kendi özel vazifesi olarak görür.

JUNG'UN UYARILARI VE NİTELENDİRMELERİ

Şimdiye kadar söylenenlerden, Jung'un, bazı çağdaşlarının savundukları gibi, Batılı hristiyan mirasımızı tamamen atmayı ve onu Vedanta felsefesi ya da Budizmle değiştirmeyi önermediği anlaşılmıştır. Batı'daki manevi kriz karşısında, birçok kişi kendilerini başarısızlığa sürükleyen bir tanrının telafi edilmesi için Doğu'ya dönmüştür; ancak Jung bu tarz stratejinin tehlikesinin, kendi içimizde yatan hastalığın temel nedenine ulaşamaması olduğuna inanır. "Yoga üzerinde çalış" diye öğüt verir; çünkü" ondan öğreneceğin çok şey var; ancak onu uygulama."[46]

Böyle uyarılar, Jung'un Doğulu irfan yollarının benimsenmesinin en önemli yirminci yüzyıl avukatlarından biri olduğuna inandırılmış birçok dikkatsiz okuyucu için şok edici bir şeydir. Jung, çoğunlukla, bu yüzyıldaki çok sayıda genci, Doğu'ya hacca yönlendiren bir tür Pied Piper olarak görülür. Bu, Jung'un konumunun bütünüyle yanlış bir anlaşılmasını temsil eder ve Jung'un, Doğu'ya dair açıklamalarını çerçeveleyen keskin uyarı ve niteledirmelerini değerlendiremez. Jung, elbette ki Doğu felsefelerinin büyük bir hayranıydı ve "Doğu'nun manevi başarısına, beşerî zihnin yarattığı en büyük şeylerden biri" olarak işaret etmişti.[47] Doğu felsefelerini çoğunlukla Batı kültürünün üstüne yerleştirmişti ve bu felsefeleri, Batı kültür geleneğini eleştirmek için bir araç olarak kullanmıştı. Bazı açılardan Batı'nın Doğu'ya ihtiyaç duyduğuna ve halihazırdaki manevi krizi açısından Doğu'dan öğreneceği çok şey olduğuna kânîydi. Yine de, kendisini Doğu'dan uzak tutmaya da dikkat etmişti ve duygudaşlığını kesin sınırlar içinde tutmuştu.

Bu sınırlardan ilki, Doğu felsefesinin metafiziksel temelleriyle ilgilidir. Simyadan ve astrolojiden hristiyan teolojiye kadar, ister Doğulu olsun ister Batılı, dinsel ve metafiziksel inancın bütün çeşitlerine yaklaşırken Jung, fenomenolojik bir yaklaşım benimsemişti; bu tecrübeyi aşan bütün aşkın varsayımların paranteze alınmasını ve tecrübeyi bu şekilde değerlendirmeyi içerir. "Bizim psikolojimiz, bu nedenle, herhangi bir metafiziksel uzantısı olmayan salt bir olgular bilimidir" diye belirtir,[48] "şeylerin metafiziksel kabuğunu, onları psikolojinin nesnesi yapmak için soydum" der.[49] Bu nedenle, eğer hristiyan teolojiden bir örnek verecek olursak, Yeniden Diriliş öğretisiyle ilgilenirken Jung, onun varsayılan aşkın ya da teolojik önemine değil, sembolik ya da psikolojik anlamına yönelir. Benzer şekilde, simyayla geniş bir şekilde ilgilenirken, onu çevreleyen metafiziksel öğretilerle değil, onun psikolojik dönüşüm tecrübesi için önemiyle uğraşır. Bu açıdan, metodolojisi, bir kültürün dinsel inançları üzerinde çalışan, ancak böyle inançların doğruluğu ya da geçerliliği konusunda hiçbir konum benimsemeyen bir antropolojistin metodojisine benzer.

Doğu dinlerinin öğretileri açısından benimsediği çizgi budur. Bu açıdan da, tüm metafiziksel iddiaları dışta bırakır, onlara ilişkin agnostik bir konum benimser ve ilgisini daha çok psikolojik önemlerine çevirir. Psikolojisinin tamamıyla ampirik bir araştırma olduğunu; bütünüyle beşerî tecrübeye dayandığını belirtir ve bu nedenle onun "bütün

metafiziksel iddia ve ifadeleri zihnî olgular olarak ele aldığını, onları zihin ve yapısı hakkında ifadeler olarak değerlendirdiğini" söyler.[50] Böylece *The Tibetan Book of the Dead* üzerine yorumunda ölü ruhun ölümden yeniden doğuma kadar geçirdiği tecrübelerinin aktarılışını psikolojik terimlerle okur; *I Ching* üzerine incelemesinde de yaklaşımını "psikolojik fenomenoloji" olarak tarif eder ve metni, bütünüyle "pragmatik" olarak kullandığını ve bu nedenle bu okumada gizli hiçbir şeyin içerilmediğini söyler.[51] Araştırmasında Doğu felsefelerinin doğruluk iddialarıyla arasına mesafe koymasını ve onlara hermeneutik amaçlı yaklaşmasını, 1935'te yazdığı bir mektupta şöyle özetlemiştir:

> Öncelikle ve her şeyden çok Batı ve Doğu mistisizmine dair soruna yalnızca ampirik nedenlerle yönelen bir ampiristim ben. Örneğin duruşumu, Tao ya da başka yoga teknikleriyle hiçbir biçimde belirlemem; ancak Taoist felsefe ile yoganın, Batılı insanda gözlemlediğimiz psişik süreçlerle birçok paralellik taşıdığını gördüm.[52]

Ancak Jung, daha radikal, indirgemeci bir duruş da benimser ve metafizik ifadelerin, psikolojik ifadelerden başka bir şey olarak ele alınamayacağını iddia eder görünür. Böylece *The Secret of Golden Flower* üzerine yorumunda "Doğu'nun büyük felsefecilerine hayranlık, bu felsefelerin metafiziğine karşı tavrımın ilgisiz olması kadar hakikidir. Onların, onlara lafzî olarak ele almaktan daha büyük yanlış yapılamayacağına inanan sembolik psikologlar olduklarından şüpheleniyorum" diye yazar.[53] Daha sarih olanı, Jung'un şu iddiasıdır: "Tanrıların ve tinlerin dünyası benim içimdeki kollektif bilinçdışından başka bir şey değildir gerçekte."[54] Bu ifadeler, yalnızca metafizik iddiaların agnostik parantez içine yerleştirilmesi gerektiğini değil, fakat aynı zamanda böyle iddiaların hiç de metafizik iddia olmadıklarını öneriyor görünür ki bu, Jung'un şu öğüdünden doğan bir görüştür: "Aşkın olan hakkında her iddiadan kaçınılmalıdır; çünkü böyle bir iddia, sınırları konusunda bilinçsiz olan beşerî bir zihin açısından gülünç bir varsayımdır."[55] Buradaki "sınırlar" kelimesi önemlidir ve başka nitelendirmeleri gerektirir; çünkü bu Jung'un bütün bakış açısının, bilginin belirli tanımlanmış sınırların ötesine geçemeyeceğini iddia eden Kant'ın beşerî aklı eleştirisiyle derinden ilgili bir olguya işaret eder. İster Doğulu olsun ister Batılı, metafizik iddialar, bu sınırları aşar; Jung açısından ise, bazı Doğu fel-

sefeleri bunu yapmaya çok daha mütemayildir. Hind metafiziksel spekülasyonlarının, sağlam bir ampirik temelden yoksun olduğunu ve beşerî bilginin tamamıyla sınırsız bir alanı hakkında içkin olarak Kant öncesi varsayımlara dayandığını düşünür Jung. Belirli canalıcı noktalarda "Doğulu sezgi kendisini aşmıştır"[56] ve özelde yoga felsefesi "gerçeklik adını verdiğimiz somut tikeller dünyasından ciddi bir kopuş"tan muzdariptir.[57]

Bu aşma ve gerçeklikten kopuş Jung'un düşünme tarzı için benlikle ilgili yoga öğretilerinde barizdir. Kendi psişe kavramının, yoga felsefesinin benlikle ilgili merkezi temasına yakın bir benzerlik taşıdığına ve Hindu atman kavramının psikolojik benlik fikrine tam olarak paralel olduğuna kânîdir. Jung için benlik, beşerî psişenin bütün potansiyelinin gerçekleşmesini temsil eder ve Jung, Freud geleneğinin tersine egoyu, psişedeki güçleri yöneten potansiyel olarak mutlak bir monark olarak değil, fakat dinamik bir sistemin bütünleyici bir parçası olarak görür. Bu nedenle, bireysel egonun sığlığının aşılması ve bireyin saf kozmik bilinçle özdeşliği tecrübe ettiği daha üst bir benliği elde etmesi ihtiyacıyla ilgili yasa öğretisine büyük sempati duyar. Ancak bu noktada Batılı düşünür ile Doğulu muadili arasındaki diyalogta büyük bir çatlak ortaya çıkar. Yoganın nihai amacı, egonun benliğin bütünlüğüyle bütünleşmesi değil, daha ziyade bireyin bütün istek ve arzularıyla yokluğa geçtiği bütüncül bir emilme (samadhi) durumudur. Yasanın amacının, "evrensel bilinç"le özdeşlik olduğuna; bunun da "mantıksal olarak... özne ile nesnenin neredeyse bütünüyle özdeş olduğu bir durum olan... bilinçsizlikle özdeş" olduğuna inanır.[58]

Jung, burada iki zorlukla karşılaşır. Birincisi teorik bir zorluktur; çünkü Jung, son analizde, bunun mantıksal bir anlamını kuramaz. Yoga felsefesi bireysel egonun daha yüce bir bütünlükte emildiği bir benlik fikrini kavrarken hiçbir zorlukla karşılaşmaz; ancak Jung, "bir özneyle, yani bir egoyla ilişkili olmayan bilinçli bir zihnî durumu" tahayyül edemez; çünkü (eğer) ego yoksa, herhangi bir şeyin bilincinde olan bir kimse yoktur."[59] Daha yüksek bir benliğin elde edilmesi için, elde edilen bireysel bir bilinç, yani bir ego olmalıdır; "gevşekleşmeyi tecrübe edecek birliği biliyorum, hiçbir ayrımın olmadığını biliyorum" diyecek bir kimse ya da bir şey her zaman kalmalıdır.[60] Bu nedenle Jung için, ikiliğe karşı olan, özne ile nesne olmasındaki ayrımın nihai yok edilişine dair Hind öğretisi, basit bir biçimde kendi içinde çelişkilidir.

Jung, Doğulu monizm karşısında nihayette çoğul kalır ve Hinduların ikilik içermeyen bakış açılarının arkasında "çoğul evreni ve onun keşfedilmemiş gerçekliğini ortadan kaldıramayan gizli bir bütünün yattığını" iddia eder.[61]

Bu teorik farklılığın bir sonucu, Jung'un, kendini aydınlatmanın herhangi bir nihai ve bütünüyle kendini gerçekleştiren durumuna dair olasılığı reddetmesidir. Yoga felsefesine göre, çok zor olsa da, benliğin bir aydınlanma durumunu yaşaması ve bu aydınlanmada psişenin kendisine bütünüyle şeffaflaşması, egonun da bütünüyle daha yüce benlikte emilmesi mümkündür. Ancak Jung'a göre, bilinçli ya da bilinçsiz benliğin bütünlüğü, ego için tamamıyla aydınlanmış olamaz. Bu görüşe göre, psişenin hayatı, gelişen bir bütünlüğe ve ahenge muktedir olsa da, iç gerilim ve diyalektik karşıtlığın hayatıdır. Jung, şöyle belirtir; "Bilinçsiz olanın hayatı, problematik durumlar üretir ve bunu sürdürür... Uzun bir zaman aralığında şartsız olarak geçerli hiçbir değişme yoktur. Hayat her zaman yenilenmek durumundadır."[62] Bu görüş, Budizm için olduğu kadar yoga için de sorunludur; çünkü her ikisi de, acı çekmenin geri dönüşsüz olarak aşıldığı nihai bir aydınlanma durumuna dair umudu besler. Bunun tersine Jung, "Bu dünyanın acılarından bütünüyle kurtuluş bir yanılsamadır ve yanılsama olarak kalmalıdır" görüşüne sahiptir;[63] gerçekte "Tam özgürleşme, ölüm demektir."[64]

Bu durum, Jung'un Doğu felsefeleriyle yaşadığı daha pratik ikinci tür zorluğa yol açar. Sık sık belirttik ki Jung, büyük bir irfan deposu olmalarına rağmen; yoga gibi Doğu felsefelerinin Batılılar tarafından taklit edilmemeleri gerektiğini vurgulamıştı ve bu tür çabaların, tehlikeli olduğunu iddia etmeye karar vardırmıştı işi. Bu nedenle, Zen'in uygulanmasıyla ilgili olarak, onun "kültürümüze... doğrudan aktarılması, ne tavsiye edilen bir şeydir ne de mümkündür" düşüncesindedir[65] ve "Hind uygulamalarının ve duygulanımlarının boş bir çaba olarak taklit edilmesi"ne karşı uyarılarda bulunmuştur.[66] Niçin böyle bir görüşü benimsemiştir ve Doğu'nun psikolojik görüşlerine aşikâr duygusallığıyla bu görüş nasıl uzlaştırılabilir? Jung, kesinlikle Batı'nın üstünlüğüne kâni değildir: "yogaya hayli eleştirel olarak çekingen kalmışsam, bu Doğu'nun bu manevi başarısını beşerî zihnin yarattığı en büyük şeylerden biri olarak değerlendirmediğim anlamına gelmez."[67] Ayrıca şunu da belirtmiştir: "Doğu, bize -başka- daha geniş daha derin ve daha yüce anlayışı öğretir.[68]

Jung'un görüşündeki bu görünüşte karşıtlığı anlamlı kılmak için onun dinsel ve felsefi inançların kültürel ve tarihsel olarak gerçeklik kazanması konusunda güçlü bir kavrayışı olduğunu anlamak zorundayız. Hind, Çin ve Avrupa kültürleri gibi kültürleri, kendi özgün tarih ve geleneklerinde sıkı köklere sahip karmaşık düşünsel, ritüel ve duygusal tepkiler olarak görür. Jung için canlı organizmalar gibidir bunlar ve bir çevre içinde büyüyen bir organizma gibidir; bu nedenle, Batılıların kendi tarihsel köklerinden kendilerini koparabileceğini ve bir başkasının nüfuzunu kendi yararlarına kullanabileceğini tahayyül etmek hatadır. Böyle bir çaba, başka bir kültürde tamamen bütünleşemeden ve bu kültürü tam olarak anlamadan en iyi ihtimalle yapay bir taklide dönüşür ve en kötü ihtimalle ciddi psikolojik yönsüzlüklere ve piskozlara yol açabilir. Bu nedenledir ki "yabancı topraklarda yeşermiş hazır sembolleri, yeni bir elbise gibi giyinme" çabası dediği şey hakkında tutarlı bir biçimde eleştireldir; çünkü şimdiki çıplaklığımızı teosofistlerin yaptığı gibi Doğu'nun şaşalı tuzaklarıyla kapatmaya çalışırsak, kendi tarihimizle yanlış bir oyun oynarız."[69] Batılılar açısından böyle çabalar çoğunlukla, tüketime yönelik bir tür tavrın göstergesidir ki bu, egzotik yabancı ülkelerden kazanılmış palyatifleri benimseyerek halihazırdaki hastalıklarından kaçmak için duyulan eğilime işaret eder. Bizim "taklitçi itki"miz böyle büyüsel fikirleri ve onları, sanki bir merhem gibi, haricen kullanarak bizi yanlış yönlendirir.[70] Gerçekte bunun sonucu, bazı durumlarda oldukça fecidir. Yogada aranan kendinden geçme benzeri durumlar ve tantrik sistemin güçlü yöntemlerinden özellikle korkulmalıdır; çünkü geleneksel Hind hayat tarzında mevcut olan kültürel desteklerden yoksun olan Batılılar, psikotik bir duruma sürüklenebilir.

Bunun tam tersine, yapmamız gereken şey, kendi problemlerimizle kendi açımızdan yüzleşmektir, diye düşünür Jung. Yoga ve felsefesi, bize ilham verebilir ve bizi motive edebilir; ancak kendimize ve kendi kültürel mirasımıza dürüst olmak için, kendi iç kaynaklarımızdan gelen psikolojik bir büyüme ve manevi gelişme yolu aramalıyız. Dahası "kendi yöntemlerimizle kendi temellerimiz üzerine inşa" etmeliyiz ve "Doğulu değerlere kendi dışımızda değil, kendi içimizde ulaşmayı, onları kendimizde bulmayı aramalıyız.[71] Yüzyıllar boyunca Batı'nın, kendi yerli kültürel kaynaklarından ortaya çıkabilecek, kendi yoga tarzını üretebileceğine inanır; Psikoterapi bu yönde önemli bir hareketi temsil eder.

JUNG'A YÖNELTİLEN SORULAR

Bu noktada, kaçınılmaz olarak bir dizi soru ve mesele ortaya çıkar. Yukarıdaki açıklamaların ışığında, Jung'un bakış açısından, Doğu'yla uğraşmanın niçin arzulanan bir şey ya da mümkün bir şey olduğunu merak etmeye başlarız; çünkü eğer Doğu'nun manevi gelişme yolları bizim kültürümüze tamamıyla yabancıysa, onunla girilen bir diyalogta hangi faydalar elde edilebilir? Öncelikle, Jung'un Doğu'ya yaklaşımının bir anlamda çok tedbirli olup olmadığı, Avrupa merkezli olup olmadığı merak edilebilir. Tarihin sonraki gelişmeleri ışığında, 1930'larda dile getirdiği yanlış değerlendirmeler, gereksiz bir biçimde sınırlandırıcı görülebilir. Her şeyden önce, yoga ile Zen'in ideallerinin ve uygulamalarının peşine düşülmesi, Jung'un uyarılarını yaptığı dönemden itibaren umulmadık bir oranda artmıştır. Haklı bir biçimde belirttiği gibi, Doğulu uygulamaların "düşünmeden" benimsenmesinde tehlikeler olduğu doğrudur; 1960'larda birçok psikiyatrist, Doğulu uygulamalara tamamıyla kendini teslim etmiş ve zihni çöküşe uğramış gençlerle uğraşmak durumunda kalmıştı. Ancak, bütün kanıtlar, Hinduizmin, Budizmin ve Taoizmin yoga tekniklerinin büyük bir oranda Batı kültürüyle başarılı bir biçimde bütünleştiğini ve bunların etkisinin birçok bağlamda faydalı olabileceğini göstermektedir. Jung'a haksızlık etmemek lazım: İkinci Dünya Savaşı'nı müteakip ortaya çıkan kültürel patlamayı ya da dünyanın farklı kültürlerinin giderek iç içe geçmeye başladığını, öngörmesi zordu; ancak "kendi yogamızı yaratma" projesi bütün istek ve amaçlarıyla birlikte, genel sağlık, psikoterapi, kişisel gelişme ve eğitim gibi alanlarda binlerce yolla zaten uygulamaya konmuştu.

Ayrıca Jung, bireylerin kendi kültürlerindeki "köklere" sahip oldukları ve bu nedenle bir başka kültüre anlamlı bir biçimde katılmalarının önünde engeller olduğu konusunu da abartmış olabilir. Doğu ile Batı arasındaki temel farklılıkları vurgularken, artık bize çok safça görünen kültürler ve kültürel farklılıklar hakkındaki düşünce tarzlarına dahil olur. "Gizemli Doğu", "Doğu'nun kafa karıştırıcı zihni", "Hindistan'ın hayaletleştirilememesi" ve "Hindistan'ın rüya gibi dünyası" gibi ifadelere başvururken, popüler ana kalıpları güçlendiriyor görünür; Doğulu psişenin "tuhaflığı"na ve kavranılmazlığına sık sık atıfla bulunması kendi döneminden beri kendimizi özgürleştirmeye çalıştığımız her türlü önyargıların içinde bizi kilitli tutma tehlikesi barındırır. Buradaki

tehlike, Jung'un Batı'yı dışa dönük ve Doğu'yu da içine dönük olarak nitelendirmesinde olduğu gibi, farklılıkları aşırı basitleştirmek değildir yalnız; fakat Batılılar ile Doğuluların zihniyetleri arasında bazı temel, öze ilişkin farklılıklar bulunduğu görüşünü teşvik etmesidir ki bu görüş şu ya da bu şekilde bir tür ırkçılığa kolayca kayabilir. Bizzat Jung, bu duruma, Yahudiler ile arilerin psikolojik olarak farklı bir biçimde oluşturulduklarını ileri sürerek bir ulusal farklılıklar psikolojisi geliştirmeye çalıştığı 1930'larda tehlikeli bir biçimde yakınlaşmıştı. Kendini savunurken Jung, Alman ve Yahudi psikolojisi arasında ayrım yapma çabasının, hiçbir değer yargısı içermediğini ileri sürmüş ve "Doğu'nun kendine özgü psikolojisinden bahsetmenin Çinlilerin küçümsenmesi demek olmadığı gibi, semitik psikolojide de hiçbir küçümseme yoktur" demişti.[72] Yine de, Doğu'nun kendine özgü psikolojisinden bahsetmesinin, Yahudilerin kendine özgü psikolojisinden bahsetmesi kadar itiraz edilebilir bir şey olduğu bizim için artık açık görünür.

Jung'a tersten bir eleştiri de yöneltebilir; şöyle ki Doğu'nun bütünüyle öteki olan bir takım kavramsal alanlarda yattığına karar verdikten sonra Jung, onu kendi psikolojik teorisi açısından anlamlı kılmaya çalışmaktadır. Jung'un diyaloğa ilişkin kendi çabasını incelediğimizde, onun antik Doğulu gelenekleri kendi Batılı psikoloji teorilerinde özümseyip özümsemediğini sorgulayabiliriz. Doğu ile Batı arasında "köprü inşa etmek" olarak açıkladığı amacı, takdir edilebilir bir şeydir ve Doğu felsefelerini tekrar tekrar övmesi Batılı kibir için canlı bir panzehir demektir; ancak Jung'un, Doğulu irfanı analitik psikolojiye uyarlama çabası, "Diyalog"unu tek yönlü bir mesele yapar. Bu bizi Jung'un ötesine götüren bir konudur; çünkü, Avrupalı düşünme tarzının global tahakküme dönüştüğü, taraflardan birinin hakim kontrol konumunda bulunduğu sürece, Doğu ile Batı arasında gerçek bir diyaloğun olup olmayacağı konusunda, eleştirmenlerin artık sık sık ortaya attığı sorular bulunmaktadır. Jung'un yaklaşımı bir konuyu keskinleştirir. Doğulu metafizikleri paranteze alma çabası ve onlarla bütünüyle fenomenolojik açıdan ilgilenmesi, yeterince masum görünür; ancak, gördüğümüz gibi, bu yaklaşım, Doğu felsefelerini kendi açısından ciddi olarak değerlendirmeyi reddeden indirgemeci bir konuma farkedilmeden koyar.

Bu eleştiri çizgisi, hem teorik ve de pratik düzeye uygulanabilir. Teorik düzeyde, Jung'un Doğu metafiziği hakkında yeterli kavrayışa ne oranda sahip olduğunu merak edebiliriz. Jung'un, bireyin daha yüce bir

konumda özümsendiğine inanılan Samâdhi nosyonuyla ilgili kuşkularını önceden belirttik. Alan Watt gibi eleştirmenlerin belirttiği gibi bu örnekte Jung, Batılı dilin özneye öncelik veren yapısınca desteklenen bir ikilik olan özne-nesne ikiliği konusunda bir ısrara sahip olan kendi Batılı kavramsal çerçevemizin tuzağına düşmüş olabilir mi? Jung, egonun özümsenmesinin, daha ilkel bir duruma geri çekiliş olduğunu düşünme eğilimindedir ki bu durum, Nazi Almanyası'nın kitlesel histerisinde feci bir şekilde tezahür etmiştir; ancak yoga felsefesi, farklı bir yönelime işaret eder ve farkındalığın yok olmadığı, bireysel egonun ilgi ve sınırlarının önemini yitirdiği bir şart dahilinde dönüştürüldüğü daha güçlü bir bilinç durumunu kavramamızı ister bizden. Bu durum, manevi bir durum olarak tanımlanabilir; olağan bilinç durumunu aşan bir durumdur bu ve Jung'un, bu durumu, tamamıyla psikolojik olan bireyleşme süreciyle kıyaslaması, hem bu manevi durumun hem de bununla ilgili kavramların tahrip edilişiyle sonuçlanabilir.

Bu, meditasyonla ilgili daha pratik sorunlarla yakından ilgilidir. Jung'un yoga uygulamalarına başvurulması konusundaki uyarıları, belirttiğim gibi, meditasyonun Batı'da çok yaygın olarak uygulandığı bir dönemde bile, bütünüyle temelsiz değildir. Yine de, Jung'un meditasyonun doğasını yanlış anladığı veya her halükarda onu çok dar bir biçimde kavradığı konusunda sürekli dile gelen kuşkular vardır. Bu noktada yöneltilen eleştiri, Jung'un, merkezi Doğulu manevi uygulamayı, yoğunlaşma ve özümseme açısından anladığı ve bunun da, uygulayıcının, dünyadan ve çevresindeki her şeyden bilinçsizlik durumuna geri çekildiği, egonun çözülmesiyle sonuçlanan ve birlik ve zamansızlık tecrübesine yol açan trans durumu gibi bir anlayışa yol açtığıdır. Bu tür eleştiri, tamamıyla geçerli değildir; çünkü Jung, Zen meditasyonun üzerinde dururken, bilinci aşmaktan ziyade onu yenileme amacı olarak *zazen*'e (meditasyon) atıfta bulunur: "Farklı olan bir şeyin görüldüğü bir şey değil, farklı olarak görme biçimidir o" der; ve satori'den, bir "aydınlanma" "ilham" ve benliğe dair görü olarak bahseder.[73] Yine de Jung'un meditasyon değerlendirmesinin, genellikle rasyonel ve bilinçli farkındalığın kaybedilmesi ve dış dünya, beden, bütün duyular ve pratik ilgilerden bir geri çekiliş üzerine vurgu yaptığı; meditasyondan, "derin uykunun boşluğu", "kişiyi dünyadan ve yanılsamalarından uzaklaştıran bir kendi kendine hipnoz durumu" olarak söz ettiği doğrudur.[74] Böyle bir görüş, bazı yoga yöntemleri ve ekolleri için doğru olsa da, gerçekte

Asya'da bulunan bütün bir meditasyon uygulama alanına karşı haksızlıktır ve aynı zamanda Doğu dinleri konusunda Batı düşüncesindeki belirli talihsiz mit ve ana kalıpları destekleme eğilimindedir.

Bu açıdan; Jung'un Doğu felsefelerini yorumlamasının, çoğunlukla cesurca ve orjinal olsa da, birçok yönden içinde yaşadığı çağda ve döneminde hakim olan bilimsellik durumuyla koşullandırılmış olduğu farkedilmelidir. Tartışmakta olduğumuz bazı yorum problemleri Jung'un bu yüzyılın ilk yıllarında kendi fikirlerini geliştirdiği dönemde, Hind felsefesine ilişkin Batılı bakış açısına, bu felsefeyi dünyanın bir yanılsama olduğu inancına dayanan bir felsefe olarak gören ondokuzuncu yüzyıl Neo-Kantçı, Neo-Romantik bakış açısı tarafından egemen olunmasından doğmuştur. Bu bakış açısına göre, nihai amaç, maya'nın örtüsünü kaldırmak ve zamansız dünyayla özdeşlik elde etmekti ki bu yorum, bu yüzyılın ikinci yarısında önemli dönüşümler geçirmiştir. Üstelik, Jung'un üzerinde çalıştığı Doğu metinlerinin çevirileri, şimdi birçok açıdan, yetersiz ve hatta hatalı olarak görülmektedir. Örneğin, Richard Wilhelm'in *The Secret of the Golden Flower* çevirisi, birçok bilim adamı tarafından, Batı'ya Tao düşüncesini sokması açısından değerli olsa da, aslının budanmış ve ayıklanmış versiyonu olan bir metnin birçok açıdan hatalı bir çevirisi olarak görülmeye başlanmıştır. Benzer şekilde, Jung'un psikolojik yorumlar yazdığı Evans-Wentz'in Tibet metinlerinden çevirileri, çevirmeninin teknik yetersizlikleri nedeniyle –Evans Wetz çok az Tibetçe bilen bir bilimadamıydı– temelde kusurlu görülüyor artık; ayrıca, metne yaklaşımının teosofist inançlarıyla renklendiği görülüyor. Suzuki'nin *Introduction to Zen Buddhism*'i gibi ikincil kaynaklar durumunda bile, benzer nitelikte sorunlar vardır. Zen'in Batı'ya girişinde Suzuki'nin tarihsel önemini küçümsemek mümkün değildir; ancak bu konudaki görüşleri; özelde, aydınlanma tecrübesinin ani ve akıl dışı doğasını vurgulayan ve Jung'un kendi okumasını kaçınılmaz olarak etkileyen bir önyargı olarak *zazen* meditasyonu pahasına *koan* tekniklerine vurgu yapması, geçen yıllarda bazı tartışmalara konu olmuştu. Jung kullandığı çevirilerdeki kusurların hiçbirinin farkında değildi ve kendi döneminden beri Doğu'ya ilişkin bilimselliğin geçirdiği yönelimden dolayı sorumlu tutulamaz. Ancak bu düşünceler, bugün Jung'un bu konuda yazdıklarını okuma biçimimizi kaçınılmaz olarak etkilemektedir.

BUGÜN JUNG

Bu nedenle, Jung'un yöntemi, yorumları ve kullandığı metinler konusunda önemli soru işaretleri vardır. Yine de, tarihsel bir bakış açısından, Jung'un Doğu'ya bağlılığına önemli bir uğraşı olarak bakılmalıdır; bu keşfedilmemiş denizlere sefer düzenlemek gibidir; böyle yapmakla da, ününü riske atmıştır. Aydınlanmadan sonra Avrupa düşüncesini geniş bir global bağlamla bütünleştirmeye çalışan (Leibniz ve Schopenhauer gibi) devlerden kesinlikle bir şeyler öğrenmiş ve onların omuzları üzerinde yükselmiştir; ancak Jung'un o dönem çocukluğunu yaşayan psikoterapiyi Budizm ve yogayla ilişkilendirme çabası, Batı'nın entellektüel hayatında bir öneme sahipti; yeni ve orjinal bir şeydi bu ve sonraki dönemlerde dikkate alınacaktı. Jung'un Doğu'yla hermeneutik ilgisinin geniş akademik bağlamdaki etkisini tam olarak değerlendirmek zordur. Bu alanda Jung'un fikirleriyle, bazen eleştirel olarak, ilgilenen düşünürlerin listesi uzundur ve önemli isimlerden oluşur; bu listede tarihçi Arnold Toynbee, antropolog Mary Douglas ve Rodney Needham, teolog Paul Tillich, dinler tarihcisi R.C. Zaehner ve Edward Conze gibi isimler bulunur. Örneğin, Toynbee, Doğu ile Batı arasında kendi anlayış köprüsünü kurma çabasında Jung'un Doğu felsefesi konusundaki fikirlerine çok şey borçludur; önemli oryantalist Zaehner de, "Doğu dini hakkında önceden muğlak olan çoğu şeyi aydınlatırlar" diye düşündüğü Jung'un fikirlerine büyük oranda dayanmıştır. Jung'un etkisi, gönüllü bir örnek oluşunun, dünyanın büyük dinleri arasıdaki diyaloğu teşvik etme yönündeki acil çabalarda bile sık sık teslim edildiği karşılaştırmalı dinler alanında da aşikârdır. Jung'un bu konulardaki değerlendirmelerini çevreleyen bütün uyarı ve dikkatlerine rağmen, Doğu dinleri hakkındaki yazıları, birçok genç Batılı tarafından önemli bir ilgi kaynağı olmuştur; çünkü kendi yerel kültürlerinin hayal kırıklığına uğrattığı beat ve hippi kuşakları, Doğu'da ilham aramışlardır.

Ancak Jung'un günümüz için önemi nedir? Bilimsellik ilerlemiştir; dinlerin diyaloğunun kendi itkileri vardır ve 1950-1960'ların uçucu duygudaşlığı artık tarihe mal olmuştur. Yine de, Jung'un Doğu hakkındaki yazıları, günümüz için geçerliliğini hâlâ korumaktadır ve bir dizi farklı perspektiften okunduğunda hâlâ faydalıdır. Jung'un bütün yorumlarına ve sonuçlarına katılmasak da, uzak kültürlerden tuhaf ve hatta yabancı metinlerle yüzyüze geldiği keskin entellektüel şevk ile karşı-

laştırmalı çalışmalarla uğraşanların zihinlerini meşgul etmeye devam eden birçok meseleye önsezili bakışı günümüzün entellektüel meraklıları için bir model oluşturmaktadır. Bu girişte göstermeye çalıştığım gibi, Jung'un Doğu fikirleri ile metinlerine yaklaşımı sanıldığından çok daha eleştirel ve düşünümseldir. Önemli Doğulu terimleri Batı dillerine aktarırken karşılaştığı güçlüklerin bütünüyle farkındadır Jung ve ilgilendiği metinlerin ve kültürlerin "ötekiliği"ni muhafaza etme zorunluluğunu kavrayışı, hali hazırdaki önemli entellektüel tartışmaları yanıklar. Yukarıda belirttiğimiz Watt gibi insanların eleştirisi, Jung'un Doğu felsefeleriyle girdiği felsefi tartışmayı gözden kaçırır ve onun, Doğu'nun ebedi olduğu varsayılan geleneklerini eleştirel olmayan bir biçimde hıfzettiği sonucuna varır. Jung'un belki de bu alana en önemli katkısı olan *The Secret of the Golden Flower* üzerine yorumunun ilk bölümünün başlığının, "Doğu'yu anlama çabasında bir Avrupalının karşılaştığı güçlükler" olması önemlidir; Doğu'yla yoğun hermeneutik bir ilişkiye girdiği dönemin başlangıcına denk gelen bu başlık, Jung'un yaklaşımının kör bir bağlılıktan ziyade, düşünceli bir karşılaşmanın gerektirdiği bir yaklaşım olduğunu sergiler. Bu yaklaşım, her şey kadar Jung'un, bugün bize konuşmayı sürdürmesine imkan tanıyan bir yaklaşımdır.

Ancak, Jung'la diyaloğumuzu sürdürmemiz için daha başka temel nedenler vardır. Doğu düşüncesi üzerine önemli yazılarını yazdığı dönem, modernizmin pozitivist bakış açısının ve Marksizmin baş tacı edildiği bir dönemdi. Bunların her ikisi de, yalnızca genelde dine değil, mistisizm kokan her şeye düşmandı ve her ikisi de, bilimsel rasyonalizmin sıkıca örülmüş sınırları içinde bulunmayan düşünce tarzlarıyla saldırgan bir yüzleşmeyi teşvik ediyordu. Fakat entellektüel ortam, dramatik olarak değişti. Yirminci yüzyılın son yıllarında daha çoğulcu, daha göreceli bir epistemoloji ortaya çıktı ki bu epistemolojide, ayrıksı ve rekabetçi söylem tarzlarının mümkün olduğu kabul edildi; büyük sistemler kurma çağı artık geçmişte kalsa da, son zamanlara kadar eskimiş ve gözden düşmüş düşünce ve tecrübe tarzları olarak bilinen tarzları ile, sempatik diyalog adına, yeniden meşgul olmak için artan bir şevk vardır. Bunun bir örneği, bazı çevrelerde, yeni fizikteki gelişmelerin antik Taoistlerin sözde "mistik" düşünceleriyle çarpıcı benzerlikler taşıdığının kabul edilmesidir ki bu, eş-zamanlılık ve *I Ching* konusundaki spekülasyonlarıyla Jung'un da dahil edildiği bir görüştür. Bir diğer örnek de, çağımızın ekolojik ve çevreci değerleriyle daha uyumlu yeni bir bü-

tüncü paradigma formüle etme çabasıdır ki bu da, ilham için sık sık Doğu'ya dönülen ve Jung'un da zaten açıklamalarda bulunmaya başlamış olduğu bir meseledir.

Üstelik, Jung'u sözde postmodern bakış açısıyla özdeşleştirmek bir hata olacaksa da –onun hayatın bir amacı olarak benlikle ve evrensel arketipik yapılarla ilgilenmesi buna manidir–, Doğu düşüncesine hermeneutik yaklaşımı son zamanlardaki entellektüel tavırlarla belirli açılardan dikkat çekici bir yakınlık sergiler. Bu yakınlık çeşitli biçimlerde görülebilir; Doğu metafiziğine karşı saygısız, hatta yapı-çözümcü tavrında; Batılı bilince imtiyazlı bir statü vermeyi reddetmesinde; nesnel gözlemci fikrini reddetmesinde ve belki de en dikkat çekici bir şekilde, Doğulu metinleri ve fikirleri yorumlama çabasının, kaçınılmaz olarak bir dilbilimsel ve sembolik muğlaklık sergileyeceğini farketmesinde... Otobiyografisinin son paragrafında Lao-tzu'dan "Her şey berrak, tek ben muğlağım" sözünü aktarırken belki de bu düşünce tarzına çok yakınlaşır.

Her şeye rağmen, Jung'un sesi, kendini anlama, kişisel gelişme ve manevi aydınlanma arayışlarında Doğu'ya dönmeyi sürdürenlerce hâlâ sempatik olarak işitilmektedir. Teosofistlerden hippilere kadar Batıdaki çeşitli hareketleri nitelendiren Doğu irfanına karşı abartılmış yaltaklanma, yerini, birçok açıdan çok daha ölçülü, çok daha düşünümsel bir yaklaşıma terkediyor ve bu yaklaşım da, çağın kamusal ve özel huzursuzluklarına yönelme arzusunda çok daha yaygın, çok daha ciddi; ancak kendi kültürel miraslarından şiddetle kopmadan Batılı olmayan bir dizi kültürden gelen fikir ve uygulamalarla daha açık uçlu bir tarzda ilgilenmeye ve bunları tecrübe etmeye giderek daha hazır olunan bir yaklaşım. Eğer bu gelişmelere şahit olsaydı, Jung'un uyarılarından bazılarını değiştirip değiştirmeyeceği ve onları, Doğu ile Batı arasında bir anlayış köprüsü kurma projesinin bir devamı olarak görüp görmeyeceği konusunda fikir yürütmek, ilginç olacaktır.

NOTLAR

Aksi bildirilmedikçe notlardaki sayfa numaraları elinizdeki kitabı sayfa numaralarına işaret etmektir.

[1]s. 65

[2]"The Holy Men of India", The Collected Works of C.G. Jung, Cild 11, 963-961. sayfalar. The Collected Works of C.G. Jung (bundan sonra "CW" diye işaret edilecektir), H. Read, M. Fordham ve FG. Adler tarafından edite edildi ve R.F.C. Hull tarafından çevrildi. CW, Routledge, Londra ve Princeton University Press, Princeton, New Jersey tarafından basıldı.

[3]Memories, Dreams, Reflections, A. Jaffe tarafından kaydedildi ve edite edildi, R. ve C. Winston tarafından çevrildi (Londra: Fontana, 1983), s. 32

[4]bkz. 77-81. sayfalar

[5]bkz. 41-48. sayfalar

[6]s. 47-48

[7]Memories, Dreams, Reflections, s. 407

[8]s. 41

[9]bkz. 82-119. sayfalar

[10]bkz. 121-136. sayfalar

[11]s. 49

[12]s. 55

[13]bkz. 49-56. sayfalar

[14]bkz. 151-158. sayfalar

[15]bkz. 33-40 sayfalar

[16]s. 33

[17]s. 38

[18]s. 49-50

[19]s. 33

[20]bkz. 183-196. sayfalar

[21]bkz. 197-121 sayfalar

[22]s. 201

[23]bkz. 212-227. sayfalar

[24]s. 214

[25]s. 234-236

[26]C.G. Jung: Letters, G. Adler ile A. Jaffe tarafından seçildi ve edite edildi; R.F.C. Hull tarafından çevrildi; 2 cilt (Londra: Routledge; ve Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1973-1975), 2. cilt, s. 548

[27]s. 36
[28]bkz: 228-233. sayfalar
[29]s. 34
[30]s. 140
[31]s. 229
[32]CW 13, s. 3
[33]s. 85
[34]s. 114
[35]p. 85
[36]s. 201
[37]s. 212
[38]s. 120
[39]bkz. 120-136 sayfalar
[40]CW7, 438-430. paragraflar.
[41]Modern Man in Search of a Soul, (Londra: Routledge, 1984) s. 266
[42]age, s. 268
[43]CW14, prg. 709
[44]Modern Man in Search of a Soul, s. 250
[45]s. 210
[46]s. 163
[47]s. 165
[48]s. 197
[49]s. 113
[50]s. 197
[51]s. 130
[52]Letters, 1. cilt, s. 195
[53]s. 113
[54]s. 195
[55]s. 116-117
[56]CW11, 818. paragraf
[57]Letters, 2. cilt, s. 438
[58]CW9i, 520. paragraf
[59]s. 240
[60]CW11, 818. paragraf
[61]age.
[62]CW8, 142. paragraf
[63]CW16, 400. paragraf

[64]Letters 2. cilt, s. 247
[65]s. 223
[66] s. 174
[67]s. 165
[68]s. 82
[69]s. 65
[70]s. CW12, 126. parafraf
[71]s. 203
[72]CW10, 1014. paragraf
[73]s. 217
[74]Letters, 1. cilt, s. 311.

EDİTÖRÜN NOTU

Kitapta Jung'un yazılarındaki dipnotlar kendisine aittir; köşeli parantez içindeki dipnotlar ise, bu metinlerin alındığı baskıların editörleri ve çevirmeleri tarafından düşülmüştür.

BİRİNCİ KISIM

DOĞU'YA GİDEN YOL

JUNG'UN HİNDİSTAN'A GİDİŞİ

Memories, Dreams, Reflections'tan

Hindistan'a 1938'deki ziyaretim, kendi isteğimle olmadı. Calcutta Üniversitesi'nin yirmibeşinci yıl kutlamasıyla ilgili törenlere katılmam için Hindistan Britanya Hükûmeti'nden gelen bir davet üzerine ortaya çıktı. O zamana kadar Hind felsefesi ve dinî tarihi hakkında pek çok şey okumuştum ve Doğu irfanının değeri konusunda bütünüyle ikna olmuştum. Ancak kendi sonuçlarıma ulaşmak için (Hindistan'ı) ziyaret etmek zorundaydım; kendi içimde münzevi gibi kalmıştım. Hindistan beni bir rüya gibi etkiledi; çünkü kendimin, bana özgü olan hakikatin arayışındaydım ve hâlâ arıyorum.

Seyahat, o dönem meşgul olduğum simya felsefesi konusundaki yoğun çalışmalara bir fasıla oluşturdu. Bu felsefe, üzerimde o kadar güçlü bir etkiye sahipti ki Gerardus Dorneus'un önemli yazılarını içeren, 1602 yılına ait *Theatrum chemicum*'u yanıma aldım. Seyahat süresince kitabı baştan sona inceledim. Böylece öyle oldu ki Avrupa düşüncesinin temel katmanlarına ait olan bu materyal, yabancı bir zihniyet ve kültüre ait izlenimlerle sürekli olarak karşı karşıya geldi. Hem Avrupa'nın simya felsefesi ve hem de bu kültür ve zihniyet, bilinçdışının orjinal psişik tec-

rübelerinden neşet etmişti ve bu nedenle aynı, benzer ya da en azından kıyaslanabilir görüşler üretmişti.

Hindistan, benim, yabancı, tamamıyla farklı bir kültüre dair ilk doğrudan tecrübem. Orta Afrika'ya seyahatimi bütünüyle farklı öğeler yönlendirmişti; kültür hakim bir unsur değildi. Kuzey Afrika'yla ilgili olarak, orada, kendi kültürünü kelimelere dökülebilen kimselerle konuşma fırsatım olmuştu. Ancak, Hindistan'da Hindu zihniyetin temsilcileriyle konuşma ve bu zihniyeti Avrupa'yla kıyaslama şansına sahiptim. Bir kaç gün misafiri olduğum, Mysore'nin Maharajah'ının gurusu S. Subramanya Iyer'le zihin açıcı konuşmalar yaptım; adları ne yazık ki aklımda kalmayan birçok kimseyle de. Diğer yandan, bütün sözde "kutsal kimseler"den bilerek kaçındım. Bunu, kendi hakikatimi bulmak, kendi kendime elde edemediğim şeyi başkalarından kabul etmemek gerekçesiyle yaptım. Kutsal kimselerden öğrenmeye ve onların hakikatlerini kendi hakikatim kılmayı çalışsaydım, kendimi bir hırsız gibi hissederdim. Avrupa'da da Doğu'dan hiçbir şeyi ödünç alamam; ancak kendi hayatımı, kendi kendime –derûnî varlığımın bana söylediklerinden ya da doğanın bana bahşettiğinden kalkarak– biçimlendirmek zorundayım.

Hindistan'da ilkesel olarak kötülüğün psikolojik doğası meselesiyle ilgilendim. Bu meselenin, Hind manevi hayatıyla bütünleşme tarzı, beni ziyadesiyle etkiledi ve bu meseleyi yeni bir ışık altında gördüm. Kültürlü bir Çinliyle yaptığım bir konuşmada da, bu insanların, sözde "kötülüğü" "veçhe kaybetmeksizin" bütünleştirebilmeleri beni yine etkiledi. Batı'da biz bunu yapamayız. Doğulu için ahlak sorunu, bizde olduğu gibi, ilk sırada yer almaz. Doğulu'ya göre iyi ve kötü, doğada anlamlı bir biçimde içerilir ve aynı şeyin sadece farklı dereceleridir.

Hindu maneviyatının iyi kadar kötüyü de içerdiğini gördüm. Hristiyanlar iyinin açlığını çeker ve kötüye yenilmiştir; Hindular ise kendini iyinin ve kötünün dışında görür ve bu durumu meditasyon ya da yoga ile gerçekleştirmeye çalışır. Benim buna itirazım şudur: Böyle bir tavırda, ne iyi ne de kötü gerçek bir hatta sahip olur; bu durum, belirli bir denge (stasis) üretir. Kötüye gerçekten inanılmaz; iyiye gerçekten inanılmaz. İyi ya da kötü, böylece çoğunlukla *benim* iyim ya da *benim* kötüm olarak, bana iyi ya da kötü görünen şeyler olarak değerlendirilir, ki bu bizi Hindu maneviyatının hep iyiden hem de kötüden yoksun olduğu ya da onun *nirdvandva*'ya, zıtlıklardan ve onbinlerce şeyden özgürleş-

meye ihtiyaç duyacak denli çelişkilerle yüklü olduğu paradoksal bir duruma sürükler.

Hindu'nun amacı, ahlaki mükemmellik değil, *nirdvandva* durumudur. Kendisini doğadan özgürleştirmeyi amaçlar; bu amaca sarılarak, meditasyonda hayalsizlik ve boşluk koşulunu arar. Ben ise, doğanın tasavvuru ve psişik imgelerin canlı bir tefekkürü durumunda sebat etmeyi ararım. Ne beşerî varlıklardan, ne kendimden ve ne de doğadan özgürleşmek isterim; bütün bunlar bana büyük mucizeler olarak görünür. Doğa, psişe ve hayat bana açımlanmış ilahilik gibi görünür; ben, başka neyi arzulayabilirim ki? Benim için varlığın yüce anlamı, olmadığı ya da artık olmadığı şeyde değil, olduğu şeyde oluşabilir yalnızca.

Benim için *a tout prix* özgürleşme yoktur. Sahip olmadığım, yapmadığım ya da tecrübe etmediğim herhangi bir şeyden özgürleşemem. Gerçek özgürlük, benim için bütün yapabileceklerimi yaptığım, bir şeye kendimi bütünüyle adadığım ve ona büyük bir gayretle katıldığım zaman mümkün olur. Katılmaktan geri çekilirsem psişemin buna tekabül eden kısmını gerçekten kesip atıyorumdur. Doğallıkla kendimi belirli bir tecrübeye dahil etmemek için iyi nedenlerim olabilir. Ancak, o zaman kabiliyetsizliğimi itiraf etmeye mecburum ve can alıcı öneme sahip bir şeyi yapmaktan mahrum kaldığımı bilmek durumundayım. Bu yolla, kendi beceriksizliğime dair sarih bir bilgiye sahip olarak olumlu bir edimin eksikliğini telafi ederim.

Tutkularının cehenneminden geçmemiş biri, onların hiçbir zaman üstesinden gelemez. Bu tutkular bu durumda, hazır beklerler ve her hangi bir anda bir kıvılcım onları ateşleyerek bütün bünyeyi ateşe verebilir. Çok şeyi terkettiğimiz, arkada bıraktığımız ve unuttuğumuz zaman, ihmal ettiğimiz şeylerin daha güçlü olarak geri dönme tehlikesi her zaman vardır.

Konarak'ta (Orissa), tapınağı ve büyük tapınak arabasını ziyaretim esnasında nazikçe benimle gelmeyi öneren bir üstadla karşılaştım. Tapınak, temelden tavana kadar zarif bir biçimde müstehcen heykellerle kaplanmıştı. Uzun süre bu olağandışı durum üzerinde konuştuk; o bunun manevileşmeyi elde etmenin bir aracı olduğunu söyledi bana. Ben ise itiraz ettim ve bu ihtişamı hayranlık içinde seyrederek anıtın önünde ağızları açık bir halde duran bir grup genç köylüyü göstererek, bu genç adamların o anda manevileşme yaşamalarının zor olduğunu; kafalarının cinsel fantazilerle dolu olmasının çok daha mümkün olduğun

söyledim. Bunun üzerine şu cevabı verdi: "Fakat işte mesele bu. Eğer karma'larını ifa edemezlerse nasıl manevileşebilirler ki? Bu kabul etmeliyiz ki müstehcen imgeler, insanların *dharma*'larını (kanunlarını) hatırlamaları amacıyla buradalar; aksi takdirde bu bilinçsiz kişiler onu unutabilir." Bu genç adamların, gezinip duran hayvanlar gibi, cinsselliklerini unutabilecekleri nosyonu bana garip geldi. Ancak bilgem, kararlı bir şekilde, bu kimselerin hayvanlar kadar bilinçsiz olduğunu ve gerçekte acil uyarılara ihtiyaç duyduklarını savunuyordu. Bu amaçla, dedi, tapınağa adım atmadan önce bunlara, dış süslemelerle *dharma*'lara hatırlatılıyor; çünkü eğer *dharma*'ları konusunda bilinçlenmez ve onu ifa etmezlerse, manevileşmeye katılamazlar.

Tapınağın kapısından girdiğimizde, bana eşlik eden kişi, gülümseyerek içeri girenleri selamlayan baştan çıkarıcı bir biçimde kalçalarını oynatarak dans eden iki "tapınak kızı"nın heykeline işaret etti. "Şu dans eden iki kızı görüyor musun?" dedi, "onların anlamı da aynı. Doğallıkla, bu senin ve benim gibi kişilere uygulanmaz. Çünkü biz bu tür şeylerin üstünde olan bir bilinç düzeyine erişmişiz. Fakat köylü gençler için ayrılmaz bir öğretme ve uyarı bu."

Tapınaktan çıktığımızda, patikaya doğru yürürken aniden "şu taşları görüyor musun? Bunların anlamını biliyor musun? Sana büyük bir sır söyleyeceğim" dedi. Hayrete düştüm. Çünkü bu anıtların fallik doğası, her çocuk için bilinebilir bir şeydi. Ancak o büyük bir ciddiyetle kulağıma şunları fısıldadı: "Bu taşlar insanın özel kısımları." Ondan, bu taşların, büyük tanrı Shivayı simgelediğini söylemesini bekledim. Ona dilim tutulmuşçasına baktım; fakat o kendi kendine önemliymişcesine başını salladı; sanki "Evet, bu böyle. Şüphesiz ki sen Avrupalı cehaletinle bunun böyle olduğunu hiçbir zaman düşünmedin" der gibiydi. Bu olayı Heinrech Zimmer'e aktardığımda, Zimmer zevkle "en azından Hindistan'ın değişim yolunda olduğuna dair gerçek bir şey duydum" dedi.

Buda'nın ateş vaazını verdiği Sanchi *stupa*'larını ziyaret ettiğimde, önemi konusunda henüz bilinçsiz olduğum bir şeyle, bir kişiyle ya da bir fikirle karşılaştığımda bende sık sık ortaya çıkan güçlü bir duygunun esiri oldum. *Stupa*'lar, yeşil bir otlağa döşenmiş büyük taş parlarından yapılmış hoş bir yolla ulaşılan taşlık bir tepenin üzerine kurulmuştu. *Stupa*'lar, türbe ya da mezarların bulunduğu bir yerdir; bizzat Buda'nın *Maha-Parinibbâna Sutta*'daki tariflerine göre yapılmışlardır ve bi-

çim açısından, iki büyük pirinç kasesinin birbirinin üstüne yerleştirilmesi gibi (iç bükeylik üstüne iç bükeylik) yarı küreseldir. Restorasyon çalışmalarını, saygılı bir tarzda, İngilizler yapmıştı. Bu binaların en genişi ihtimamla hazırlanmış dört girişi bulunan bir duvarla çevrili. Bu girişlerden birinden girerseniz, yol önce sola döner, ardından da *stupa*'nın çevresinde saat yönünde daire çizer. Dört önemli noktada Buda'nın heykelleri bulunur. Bir daireyi tamamladığınızda, aynı yönde ilerleyen ikinci daha yüksek bir daireye girersiniz. Plan üzerine uzaktan bakış, bizzat *stupa*'lar, tapınak kalıntıları ve bu kutsal mekanın katı yalnızlığı beni krize soktu. Bana eşlik eden kişiden koptum ve kendimi mekanın her şeye hakim havasına kaptırdım.

Bir müddet sonra, uzaktan, yaklaşan ritmik davul sesleri duydum. Bir japon hacı grubu, herbirinin ellerinde küçük davullar olduğu halde, uzaktan birbiri ardısıra göründüler. Ritimleriyle asırlık *om mani padme hum* duasını çalıyorlardı ve davulun vuruşu *hum* kelimesinin söylenişine eşlik ediyordu. *Stupa*'ların girişinde eğilerek selam vermeden ön kapıdan girmediler. Koro halinde söylenen bir şarkı eşliğinde, Buda'nın heykeli önünde yeniden eğilerek selam verdiler. Her Buda heykeli önünde bir ilahi okuyarak iki döngüyü tamamladılar. Onları seyrederken zihnim ve ruhum onlarlaydı ve içimden, dağınık duygularımın yardımına muhteşem bir biçimde yetiştikleri için, onlara sessizce teşekkür ettim.

Duygularımın yoğunluğu, Sanchi tepesinin, benim için merkezi olan bir şeyi ifade ettiğini gösterdi bana. Budizmin yeni bir veçhesi önümde açıldı. Buda'nın hayatını, kırılmış ve kişisel hayatına yönelmiş bir benliğin gerçekliği olarak kavradım. Buda için benlik bütün tanrıların üstündedir; beşerî varoluşun ve bir bütün olarak dünyanın özünü temsil eden bir *unus mundus*'tur. Benlik, hem batınî varlığın hem de bilinen varlığının veçhelerini taşır ki bunlarsız dünya varolamaz. Bu da, beşerî bilincin kozmojenik kaderini görmüş ve kavramıştı; bu nedenle açıkça gördü ki bir insan bu ışığı farketmede başarılı olursa, dünya hiçliğe gömülür. Schopenhauer'in büyük başarısı da bunu kavramasında ya da bunu bağımsız olarak yeniden keşfetmesinde yatar.

İsa –Buda gibi– benliğin bir vücut bulmasıdır. Fakat tamamıyla farklı bir anlamda. Her ikisi de dünyanın üstesinden gelmeye çalışır: Buda, rasyonel görünün dışından ve İsa da önceden takdir edilmiş bir kurban olarak. Hristiyanlıkta daha çok acı çekilir; Budizmde daha çok

görülür ve yapılır. Her iki yol da haklıdır; ancak Hindistan'daki anlamıyla Buda, daha kâmil beşerî varlıktır. Tarihi bir şahsiyettir ve bu nedenle benim için anlaması daha kolaydır. İsa, hem tarihi bir şahsiyet ve hem de Tanrı'dır ve bu nedenle kavramak çok daha zordur. Temelde İsa kendisi için bile kavranılamaz; yalnızca kendisini kurban etmek zorunda olduğunu, hayat çizgisinin içerden çizildiğini bilir. Fedakarlığı, kendisine kaderin bir işi gibi gelir. Buda kendi hayatını yaşadı ve ilerlemiş bir yaşta öldü; İsa'nın İsa olarak faaliyeti ise muhtemelen bir yıldan fazla sürmedi.

Daha sonraları, Budizm Hristiyanlıkla aynı dönüşümü geçirdi: Buda, sanki benliğin gelişmesinin imgesi oldu; insanların taklit edeceği bir modele dönüştü; oysa gerçekte Buda, *nidana* zincirini kırarak her beşerîn bir aydınlanmış, bir Buda olabileceği konusunda vaazlar vermişti. Benzer şekilde Hristiyanlıkta İsa, her Hristiyanda bütünleyici şahsiyet olarak bulunan bir örnektir. Ancak tarihsel yönelimler *imitatio Christi*'ye yol açtı; bu yolla birey bütünlüğe giden yolda kendi kaderini izlemez, fakat İsa'nın aldığı yolu taklit etmeye çabalar. Aynı şekilde Doğu'da da tarihsel yönelimler Buda'nın sıkı sıkıya takip edilmesine yol açtı. Buda'nın taklit edilmesi gereken bir model olması, onun düşüncesinin bizatihi uyandırılmasıydı; tıpkı *imitatio Christi*'nin Hristiyan düşüncesinin evriminde takdir edilmiş bir durumun müjdecisi olması gibi. Görüsü sayesinde Buda'nın Brahma tanrılarının çok ilerisinde olması gibi, İsa da Yahudilere "siz tanrılarsınız" (Yuhanna 10:34) diye bağırdı; ancak insanlar onun neden bahsettiğinden habersizdi. Oysa biz sözde Hristiyan Batı, yeni bir dünya yaratmak şöyle dursun, sahip olduğumuz dünyanın tahrip edilmesi olasılığına doğru dev adımlarla ilerliyoruz.[1]

Hindistan beni, İslam'ın, Hinduizmin ve Hind Britanyası'nın tıbbının ve biliminin temsilcileri olan Allahabad, Benares ve Calcutta'dan üç bilgeyle onurlandırdı. Ancak çok fazla iyi şey üst üste geldi ve dinlenmeye ihtiyaç duydum. Hastanede on günlük bir dinlenme bana bunu sağladı; çünkü Calcutta'da dizanteriye yakalanmıştım. Yeni izlenimlerden oluşan vahşi bir denizde lutfedilmiş bir adaydı bu dinlenme ve onbinlerce şey ile heyecanlandırıcı hayhuyu üzerinde düşünmek için durabileceğim bir yer bulmuş oldum böylece.

Daha sağlıklı olarak otele döndüğümde o kadar karakteristik bir rüya gördüm ki onu burada aktarmak isterim. Kendimi, Zürih'ten çok sa-

yıda arkadaş ve tanıdıkla birlikte, muhtemelen Güney İngiltere'in kıyılarından fazla uzak olmayan bir yerde bulunan, bilinmeyen bir adada buldum. Ada, kuzey-güney yönüne doğru uzanan, yaklaşık yirmi kilometre uzunluğunda dar bir adaydı. Adanın güney kıyısındaki kayalık sahilde ortaçağa ait bir kale vardı. Biz çevreyi inceleyen bir grup turist bir avluda duruyorduk. Önümüzde kapısından geniş taş bir merdivenin göründüğü heybetli bir *belfroi* yükseliyordu. Bu merdiven sütunlu bir salonda sona eriyordu. Bu salon kandillerle belli belirsiz aydınlatılmıştı. Burasının Kase'nin (Grail) şatosu olduğunu, bu gece burada "Kase kutlaması" yapılacağını anladım. Bu bilgi, gizli bir bilgi niteliğindeydi; çünkü aramızdaki yaşlı Mommsen'i çarpıcı bir biçimde andıran Alman bir profesörün hiçbir şeyden haberi yoktu. Onunla canlı bir biçimde konuştum ve bildikleriyle parlak zekasından etkilendim. Sadece tek şey beni rahatsız etti: Sürekli olarak ölü bir geçmişten bahsediyordu ve bilgiç bilgiç Kase öyküsüne dair İngiliz kaynaklarının Fransız kaynaklarıyla ilişkisi konusunda ders veriyordu. Açıkçası efsanenin anlamından da, canlı mevcudiyetinden de habersizdi ki ben her iki konunun da yoğun olarak farkındaydım. Ayrıca, o an çevremizde bulunan şeyleri algılamamış da görünüyordu; çünkü sanki sınıfta öğrencilerine ders verir gibi davranıyordu. Boşu boşuna ilgisini durumun kendine özgülüğü üzerine çekmeye çalıştım. Ne merdivenleri ne de salondaki şenlikli kızıllığı gördü.

Çaresizce etrafa bakındım ve uzun bir kale duvarının yanında durduğumu gördüm; duvarın alçak kısmı, adi tahtadan olmayan, yapraklarla, büklüm büklüm dallarıyla ve üzümlerle bütünleşmiş bir asmayla sanatsal bir biçime bürünmüş siyah demirden yapılmış bir tür parmaklıkla kaplanmıştı. Yatay kollar üzerinde iki metre aralarla, kuş evleri gibi, benzer şekilde demirden yapılmış, küçücük evler vardı. Aniden yaprakların kıpırdadığı farkettim; ilk bakışta bir farenin hareketi gibi geldi; fakat ardından onun, bir evden diğerine aceleyle koşturan, küçücük, demirden, başında kukuletasıyla bir gom, bir *cucullatus* olduğunu farkettim. Hayretle profesöre, "şuna bak, görüyor musun..." dedim.

O anda bir kopukluk oldu ve rüya değişti. Bizler –aynı ekip ancak bu kez profesör yoktu– kalenin dışındaydık, ağaçsız, kayalık bir arazideydik. Bir şeyler olacağını biliyordum; çünkü Kase henüz şatoda değildi ve hâlâ yapılacak bir kutlama vardı. Kase'nin adanın kuzey kısmında, oradaki tek ev olan gizli, boş bir evde olduğu söyleniyordu. Kase'yi şatoya getirmenin bizim görevimiz olduğunu biliyordum.

Birkaç saat süren yorucu bir yürüyüşten sonra adanın en dar kısmına ulaştık; adanın gerçekte bir boğazla iki parçaya bölünmüş olduğunu farkettim. Bu boğazın küçük bölümünde suyun genişliği yaklaşık yüz yarddı. Güneş batmış, gece olmuştu. Yorgun argın kamp kurduk. Bölgede hiç insan yaşamıyordu ve ıssızdı; gözün ulaşabildiği her yerde ne bir ağaç ne de bir çalı çırpı vardı, yalnızca çimen ve taş görünüyordu. Ne köprü ne de kayık vardı. Çok soğuktu; yakınımdakiler birbiri peşi sıra uyudular. Ne yapılabileceğini düşündüm ve tek başına boğazı yüzerek geçip Kase'yi alıp getirmeye karar verdim. Elbiselerimi çıkardım. O anda uyandım.

Hindistan izlenimlerinin ağırlığı altında kendime bir yol bulmakla fazla uğraşamadığım bir dönemde gördüğüm, temelde Avrupalı bir rüyaydı bu. On yıl kadar önce, İngiltere'de birçok yerde Kase efsanesinin, bu gelenek etrafında kümelenen bir yığın bilimselliğe rağmen, hâlâ canlı bir şey olduğunu keşfetmiştim. Bu gerçek, bu şiirsel mit ile simyanın *unum vas, una medicina* ve *unus lapis* hakkında söyledikleri arasındaki uyumu farkettiğimde, beni daha da etkilemişti. Gündüzün unuttuğu mitler, gece anlatılmaya devam eder ve bilincin banallik ve gülünç saçmalığa indirgediği güçlü figürler şairlerce yeniden kavranır ve kehanetvârî bir biçimde diriltilir; böylece bu mitler, düşünceli kişilerce "değişmiş biçimlerde" de kavranılabilir. Geçmişin büyük şeyleri, bizim sandığımızın aksine, ölmemiştir; sadece isimlerini değiştirmiştir. "Küçük ve narin lakin ihtişamda büyük" olarak, örtülmüş Kabir yeni bir eve girer.

Rüya, otoriter bir biçimde, Hindistan'a dair bütün o yoğun izlenimleri silip süpürdü ve beni yeniden, daha önceden Kutsal Kase arayışıyla ve felsefecilerin taşı araştırmasıyla ifade edilen uzun zamandır ihmal edmiş Batılı ilgilere sürükledi. Hindistan'ın dünyasından çıkarıldım ve bana, Hindistan'ın görevim olmadığı; fakat beni amacıma yaklaştırması icap eden yolun, kabul edilmeli ki önemli bir parçası olduğu hatırlatıldı. Rüya sanki bana "Hindistan'da ne işin var? Kendin ve arkadaşların için, acilen ihtiyaç duyduğunun sağaltıcı damarı, *servator mundi*'yi aramak varken. Çünkü halin tehlikeli; tamamıyla, yüzyılların inşa ettiği her şeyi tahrip eden eli kulağında tehlikenin içindesin" diyordu.

Yolculuğumun son aşaması olan Seylan, beni Hindistan kadar çarpmadı; Güney Denizlerinden bir şey, artık fazla uzatılamayacak bir cennet dokunuşu zaten vardı onda. Colombo, her gün saat beş ile altı arasında berrak gökyüzünden yoğun bir sağanağın boşandığı kalabalık bir

uluslararası limandı. Oradan hemen ayrıldık ve tepelik iç bölgelere doğru yola koyulduk. Eski kraliyet şehri Kandy, sıcaklığıyla ve nemiyle, gür bitkilerin yetişmesine imkan tanıyan sisle kaplı bir yerdi. (Buda'nın) Kutsal Diş kalıntısını barındıran Dalada-Maligawa tapınağı küçüktü; fakat özel bir cazibeye sahipti. Kütüphanesinde, rahiplerce konularak ve gümüş varaklara oyulan Budist kaidelere dair metinlere bakarak, hatırı sayılır bir zaman harcadım.

Burada insanın zihnine yerleşen bir akşam törenine şahit oldum. Genç erkekler ve kızlar, altarların önünde yasemin çiçeklerinden büyük bir tepe oluşturmuşlardı ve aynı zamanda da dualar mırıldanıyorlardı: *Bir mantram*'dı bu. Buda'ya dua ettiklerini düşündüm; ancak bana rehberlik eden rahip, "Hayır, Buda artık yok, o nirvana'da; biz ona dua edemeyiz. Bu gençler, 'bu hayat, bu çiçeklerin güzelliği gibi geçici. Tanrım[2] benimle bu sununun değerini paylaşır mısın diye şarkı söylüyor'" dedi.

Törenden önce *mandapam*'da ya da Hind tapınaklarında bekleme salonu denilen bir salonda bir saatlik bir davul konseri icra edildi. Beş davulcu vardı; dört tanesi, kare salonunun her bir köşesinde duruyor ve genç bir adam olan beşincisi de, ortada bulunuyordu. Solisti bu ve iyi bir davulcuydu. Beline kadar çıplak, koyu kahverengi gövdesi parıldayarak, kırmızı bir kuşak kuşanmış ve beyaz *shoka* (ayaklara kadar ulaşan uzun etek) giyinmiş, başında da beyaz bir örtü, kolları ise ışıldayan bileziklerle dolu olarak, elindeki iki davulla birlikte, müziği kurban etmek için altın Buda'nın önüne zıpladı. Burada, bedenin ve kolların güzel hareketleriyle, tek başına sanatsal açıdan mükemmel olan ilginç bir melodi çaldı. Onu arkadan izliyordum; küçük yağ lambalarıyla kaplı *mandapam*'ın girişinde duruyordu. Davul, karın bölgesinin ve *solar plexus*'un antik dilini konuşur; karın "dua" etmez, ancak değerli *mantram*'ı ya da meditasyona dayalı konuşmayı doğurur. Bu nedenle var olmayan bir Buda'ya tapınmayı değil, fakat uyanmış insan tarafından icra edilen kendine kefil olmanın birçok ediminden biridir.

Bahar başında, Bombay'da gemiden karaya çıkmayı istemeyecek kadar izlenimlerle dolu olarak dönüş yolculuğuna koyuldum. Kendimi Latince simya metinlerine gömdüm. Ancak Hindistan etkisi üzerimde devam etti; bir sonsuzluktan başka bir sonsuzluğa yönlendiren izlerdi bunlar.

NOTLAR

[1]*İmitatio* problemi için, bkz. Psychology and Alchemy, 1. kısım.
[2]Tanrı=deva= koruyucu melek.

JUNG'UN ÇİN'E GİDEN YOLU

*"Richard Wilhelm: In Memoriam"*dan[1]

Benim için Richard Wilhelm ve eserlerinden söz etmek kolay bir görev değil; çünkü birbirinden oldukça uzak noktalardan başlayan yollarımız bir kuyruklu yıldız tarzıyla kesişir. Wilhelm'in hayattaki uğraşısı, benim sahamın dışında yatan bir alana sahip. Ben ne onun düşüncesini öncelikle biçimlendiren ve sonra da onu meşgul etmeyi sürdüren Çin'i gördüm ve ne de Çinli Doğu'nun canlı ifadesi olan dilini bilirim. Wilhelm'in mesleğinin bir üstadı olarak çalıştığı geniş bilgi ve tecrübe alanının dışında olan bir yabancıyım ben gerçekten. Bir sinolog olarak Wilhelm ve bir doktor olarak ben, kendi mesleklerimiz içinde olarak kalmış olsaydık, muhtemelen hiç karşılaşmazdık. Ancak akademik sınırları aşan bir beşerî bilimler alanında karşılaştık biz. İşte kesişim alanımız bu noktada yatıyor; işte burada, benim için hayatımın en önemli olaylarından biri olan bir kıvılcım çaktı ve bir ışık yandı. Bundan dolayı belki de Wilhelm ve eserleri hakkında konuşabilirim; Doğu ile Batı arasında bir köprü oluşturan ve belkide ebediyyen yok olmaya mukakker bin yıllık bir kültürün kıymetli mirasını Batı'ya getiren bu zihni büyük bir saygıyla ele alabilirim.

Wilhelm, kendi uzmanlık alanının dışına çıkmış biri tarafından kazanılan bir tür hakimiyete sahipti ve onun bilgi yönündeki çabası bütün insanlığı ilgilendiren bir ilgi olmuştu; ya da daha ziyade bu ilgi başından beri öyleydi ve öyle kalmıştı. Onu, dar Avrupalı ve gerçekte misyoner ufuktan, Çin'den başka ne özgürleştirebilirdi? Böylece, orada yatan gizli hazineyi algılamaktan başka Çinli zihnin gizlerini araştırmaya daldı ve Avrupalı önyargılarını bu nadir mücevher için kurban etti. Yalnızca her şeyi kuşatıcı bir beşerîyet, bütünü tek bir bakışta gören bir kalbin büyüklüğü, Wilhelm'i tamamıyla yabancı bir tine kendini çekincesizce açmasını ve kendi çok yönlü hediyelerini ve yeteneklerini bu tinin hizmetine sunarak onun etkisini artırmasını mümkün kılabilirdi. Wilhelm'in kendisini bu göreve adarken sergilediği, hiçbir Hristiyanî hırçınlık ya da Avrupalı kibirin izini taşımayan anlayış, hakikaten büyük bir zihne şahitlik eder; çünkü yabancı bir kültürle ilişkisinde bütün olağan zihinler, ya kendilerini kaybetme noktasında kör bir çabada yok olurlar ya da eleştirel kavrayıştan yoksun ve küstah bir tutkuya saplanıp kalırlar. Yabancı kültürün yüzeyiyle ve dış hatlarıyla oynaşan, bu olağan zihinler, bu kültürün nimetlerinden yararlanmazlar ve böylece, yeni bir doğuma yol açan derûnî kaynaşma ve nüfuz etme demek olan zihinlerin gerçek toplaşmasına hiçbir zaman giremezler.

Bir kural olarak, bir uzmanın zihni bütünüyle erkeksi bir zihindir; doğurganlığın yabancı ve doğal olmayan bir süreç olduğu bir müdrikedir; bu nedenle yabancı bir tinin yeniden doğmasını sağlamak için özellikle hastalıklı bir uyumsuzluk aracıdır. Ancak geniş bir zihin kadınsılığın damgasını taşır; yabancı olanı yeniden biçimlendirebilecek ve ona aşina bir biçim kazandırabilecek alıcı ve verimli bir rahimle donatılmıştır. Wilhelm, anaya özgü bir müdrikenin nadir hediyesine sahipti. Bunu, kendi yolunu Doğu tiniyle biçimlendireceği ve mukayese edilemez çevirilerini yapabileceği nadir kabiliyetine borçluydu.

Benim için Wilhelm'in en büyük başarısı, *I Ching* çevirisi ve yorumudur.[2] Wilhelm'in çevirisini görmeden önce, yıllarca Legge'nin kusurlu çevirisiyle çalıştım;[3] bu nedenle iki çeviri arasındaki muazzam farkı tamamıyla takdir edebilecek durumdayım. Wilhelm, yalnızca birçok sinologun değil aynı zamanda da birçok modern Çinlinin saçma büyüsel ifadelerden başka bir şey olarak görmediği bu antik esere, yeni bir biçimde, yeniden hayatiyet kazandırmayı başarmıştı. Bu kitap, başka hiçbir kitabın yapmadığı kadar, Çin uygarlığının canlı tinine vücut kazan-

dırmıştır; çünkü Çin'in en iyi zihinleri, binlerce yıldır onda bir araya gelmiş ve ona katkıda bulunmuştur. Masalsı yaşına rağmen, hiçbir zaman yaşlanmamış; en azından anlamını kavramaya çalışan için canlılığını ve etkisini sürdürmüştür. Bu imtiyazlı gruba dahilsek, bunu Wilhelm'in yaratıcı başarısına borçluyuz. Titiz çevirisiyle ve hem eski ekolden Çinli bir üstadın öğrencisi olarak ve hem de Çin yoga psikolojisinde bir inisiyasyon sahibi olarak –ki *I Ching*'i sürekli uygulayan biriydi– şahsi tecrübesiyle kitabı bize yakınlaştırmıştır.

Ancak bu zengin hediyeler yanında, Wilhelm, büyüklüğünü şimdi tahmin edebileceğimiz, ancak tamamıyla kavrayamayacağımız bir görevi bize miras bıraktı. Benim gibi Wilhelm'le bağlantılı olarak *I Ching*'in ilahi gücünü tecrübe etmek konusunda çok az bir şansı yakalamış olanlar, bu kitabın, bizim Batılı zihinsel tavrımızın temellerinden kurtulabildiği bir Archimedci noktaya sahip olduğu gerçeğine bigâne kalamaz. Wilhelm'in yaptığı gibi bize yabancı bir kültürün böylesine kapsayıcı ve çok renkli bir tablosunu sunmak, küçük bir şey değildir. Daha bile önemli olan şey, dünyaya bakışımızda temel bir değişiklik yapabilen Çinli tinin canlı tohumlarıyla bizi aşılamasıdır. Bizler artık hayran ya da eleştirel gözlemciler mesabesine indirgenmeyiz; ancak, *I Ching*'in canlı gücünü tecrübe etmede başarılı olduğumuz oranda Doğu tinine katılmış buluruz kendimizi.

I Ching'in kullanılma ilkesi, ilk bakışta, bizim bilimsel ve nedensel düşünme tarzımızla tamamıyla ters bir konumda görünür. Bizim için *I Ching*'in kullanımı, aşırı derecede bilim dışıdır, neredeyse tabudur ve bu nedenle bilimsel yargı alanımızın dışında, hatta onun için kavranılmaz olan bir şeydir.

Bir kaç yıl önce, Britanya Antropoloji Cemiyeti'nin o zamanki başkanı, bana Çinliler gibi çok akıllı halkın niçin hiçbir bilim üretemediğini sormuştu. Ben de ona, bunun optiksel bir yanılsama olduğu; çünkü Çin biliminin ilkesinin, bizim bilim ilkemizden bütünüyle farklı olduğu cevabını verdim.

I Ching'in bilimi, nedensellik ilkesine dayanmaz; fakat bizim için aşina bir şey olmadığından şimdiye kadar isimsiz kalmış olan, benim eş-zamanlılık ilkesi adını verdiğim bir ilkeye dayanır. Uzun yıllar bilinçdışı süreçlerin psikolojisine dair araştırmalarım, beni, başka bir açıklama ilkesi bulmaya itti; çünkü nedensellik ilkesi, bana belirli dikkat çekici bilinçdışı tezahürlerin açıklanmasında yetersiz görünüyordu. Basit-

çe birbiriyle nedensel olarak ilişkilendirilemeyecek, ancak tamamıyla farklı bir tür ilke tarafından bağlanması gereken psişik paralellikler olduğunu gördüm. Bu bağlatı, temelde olayların göreceli eş anlılığında yatıyor görünüyor; eş-zamanlılık terimi de bundan kaynaklanıyor. Zaman, bir soyutlama olmaktan öte, sanki, somut bir süreklilik gibi görünüyor; bu süreklilik, örneğin özdeş düşüncelerin, sembollerin ya da psişik durumların eşanlı meydana gelmesinde gördüğümüz gibi, nedensel olmayan bir paralellik aracılığıyla kendilerini farklı yerlerde eşanlı olarak tezahür ettirebilen niteliklere ya da temel şartlara sahiptir. Wilhelm tarafından işaret edilen başka bir örnek de, birbirleriyle nedensel olarak ilişkili olamayan üslup dönemlerinin Çinli ve Avrupalı çatışması olacaktır. Eğer tamamıyla yeterince sınanmış bulgular olsaydı, astroloji de büyük bir ölçekte başka bir eş-zamanlılık örneği olacaktı. Ancak en azından elimizde astroloji sorununu bilimsel araştırmaya değer bir şey yapabileceğimiz bir dizi iyi sınanmış ve istatiksel olarak doğrulanmış olgu var. Astrolojinin değeri psikolog için yeterince açıktır; çünkü astroloji antikitenin bütün psikolojik bilgisinin toplamını temsil eder.

Bir kişinin karakterinin doğum verilerinden yeterince kesin bir biçimde yeniden inşa edilmesinin mümkün olduğu, astrolojinin göreli geçerliliğini gösterir. Ancak hatırlanmalıdır ilk doğum verileri fiilî astronomik yıldız kümelerinin bir araya gelmesine hiçbir biçimde dayanamaz; ancak, keyfî, bütünüyle kavramsal zaman sistemine bağlıdır. Ekinoksların ardışıklığına bağlı olarak, kaynak noktası uzun zamandan beridir Aries yıldız kümelerinin biraradalığından çıkarak Pisces yıldız kümelerinin biraradalığına kaymıştır; öyle ki yıldız falların dayandığı astrolojik zodyak olan herhangi bir astrolojik karakter tahlili varsa, bunun nedeni, yıldızların etkisi değil, bizim hipotetik zaman niteliklerimizdir. Başka bir ifadeyle, bu belirli zaman anında doğmuş ya da yapılmış ne varsa, bunlar zamanın o anının niteliğine sahiptir.

Burada *I Ching*'in kullanılması için temel formülü buluruz. Bildiğimiz gibi, zaman anını nitelendiren ve bize bu ana dair görüş sunan hegzagram, bir tutam civanperçemi sapını kullanarak ya da üç bozuk para atılarak elde edilir. Civanperçemi saplarının bölünmesi ya da paraların düşüşü tamamen şansa dayanır. Ya da paralar, anın örüntülerine düşerler. Tek soru şudur: "İsa'nın doğumundan binlerce yıl önce yaşamış olan Kral Wen ve Chan Dükü, bu şans örüntülerini doğru olarak yorumladı mı?"[4] Yalnızca tecrübe karar verebilir.

Zürih'te psikoloji klübündeki ilk dersinde Wilhelm, ricamla, *I Ching*'in nasıl kullanıldığını gösterdi ve aynı zamanda iki yıldan daha az bir zamanda harfi harfine, bütün açıklığıyla gerçekleşen bir tahlilde bulundu. Bu türden öngörüler, sayısız paralel tecrübeyle teyid edilebilirler. Ancak, *I Ching*'in ifadelerinin nesnel gerçekliğinin nasıl kurulabileceğiyle ilgilenmiyorum; fakat, tıpkı Wilhelm'in yaptığı gibi onu bir öncül olarak alıyorum. Anın gizli niteliklerinin hegzagramda okunabilen şaşırtıcı olgusuyla ilgileniyorum yalnızca. Olayların *I Ching* tarafından aşikar kılınan birbirleriyle bağlantısı, astrolojide bulduğumuza temelde benzeyen bir şeydir. Orada doğum anı, paraların düşüşüne, hegzagramın kümelenişine tekabül eder; doğum verilerinin astrolojik yorumu da, hegzagrama atfedilen metne tekabül eder.

İklimini *I Ching*'te bulan eş-zamanlılık ilkesine dayalı düşünme biçimi, genelde Çin düşüncesinin en saf ifadesidir. Batı'da Heraklitus'tan beri felsefe tarihinde bu düşünceye yer yoktur ve yalnızca Leibniz'de belli belirsiz bir yankı olarak yeniden görülür.[5] Ancak, süreç içinde bu tamamıyla yok edilmemiştir; fakat astrolojik spekülasyonun alaca karanlığında asılı kalmıştır ve hâlâ bugün de aynı düzeyde kalmaktadır.

Bu noktada *I Ching*, bizde bir adım daha gelişmeye ihtiyaç duyan bir şeye tekabül etmektedir. Okültizm, zamanımızda, eşi görülmedik bir canlanışa erişti. Batı zihninin ışığı okültizm tarafından neredeyse söndürülmektedir. Öğretim kürsülerinden ve temsilcilerinden sözetmiyorum. Olağan insanlarla ilgilenen bir doktor olarak, üniversitelerin ışığı yayma mekanı olma görevlerinin sona erdiğini biliyorum. İnsanlar, uzmanlaşma, rasyonellik ve entellektüellikten usanmıştır. Sınırlandıran değil genişleten; karartmayan, ancak aydınlatan; su gibi, onlardan kaçmayan, fakat onlara özüne kadar nüfuz eden hakikatleri işitmek istiyorlar. Bu araştırma, ortalama halk şaşkınsa, daha geniş bir alana ulaşmaya mütemayildir.

Wilhelm'in başarısının önemini düşündüğümde, Upanişadları ilk kez bir Avrupa diline çeviren Fransız Anquetil Duperron aklıma gelir hep. Bu çeviri, neredeyse onsekiz yüzyıl sonra, kavranılamaz bir şeyin gerçekleştiği ve Aklın tanrıçasının Hristiyan Tanrısını Notre-Dam'daki tahtından indirdiği bir dönemin başlangıcıydı. Bugün, Rusya'da Paris'te olduğundan çok daha kavranılamaz şeylerin olduğu ve Hristiyanlığın, ki Budistler bile Avrupa'ya misyoner göndermenin tam zamanı olduğunu düşündüğü bir zamanda Doğu'dan yeni bir ışık getiren kişi Wilhelm

olmuştur. Bu, Doğu'nun manevi ihtiyaçlarımıza önereceği ne kadar çok şeyin olduğunu farkederek, Wilhelm'in kendinde hissettiği kültürel bir görevdi.

Bir dilenciye isteği bu olsa bile eline sıkıştırılan sadakayla yardım edilemez; onlar, kendi ellerine terk edilemez. Dilencilikten sürekli olarak çalışarak nasıl kurtulunabileceğini onlara gösterirsek daha iyi bir yardımda bulunuruz. Ne yazık ki zamanımızın manevi dilencileri Doğu'nun sadakalarını kabul etmeye ve Doğu'nun yolunu düşüncesizce taklit etmeye çok eğilimli. Hakkında çok fazla uyarının yapılamadığı ve Wilhelm'in açıkça hissettiği bir tehlikedir bu. Avrupa'nın tinine, salt yeni duyarlılıklarda ya da sinirlerin harekete geçirilmesiyle yardım edilemez. Çin'in binlerce yıldır kurduğu bir şey, hırsızlıkla kazanılamaz. Bu şeye sahip olmak istiyorsak, kendi üzerimizde çalışarak onu hakederek kazanmalıyız. Kendi temellerimizi yaşanmış geçmiş hatalar olarak terkedersek ve tıpkı evsiz korsan gibi yabancı kıyılara hırsızlık amaçlarıyla ayak basabilirmiş gibi kaçarsak, Upanişadların irfanının ya da Çin yogasının görülerinin bize ne faydası olur ki? Doğu'nun görüleri ve özellikle *I Ching*'in erdemi, zihinlerimizi kendi sorunlarımıza kapatırsak, uylaşımsal önyargılarımızla yürümeye devam edersek ve kendimizden bütün tehlikeli gizli eğilimleri ve karanlığıyla birlikte gerçek beşerî doğamızı çekip çıkarırsak, bizim için hiçbir anlam ifade etmez. Bu irfanın ışığı, bizim Avrupalı bilinç ve irademizin şaşalı bir biçimde aydınlatılmış tiyatrosunda değil, yalnızca karanlıkta parıldar. *I Ching*'in erdemi, Çin katliamları, Çin gizli cemiyetlerinin meşum gücü ya da Çinli kitlelerin isimsiz yoksulluğu, umutsuz pisliği ve ahlak bozukluğu hakkında bir şeyler öğrendiğimizde, belli belirsiz bir sezişe sahip olacağımız korkuların arka planına dayanarak ortaya çıkmıştır.

Doğu'nun irfanını canlı bir şey olarak tecrübe etmeden önce kendimizin sağlam temelli, üç boyutlu hayatımıza sahip olmamız gerekiyor. Bu nedenle, bizim asli ihtiyacımız, kendimiz hakkında bir kaç Avrupalı hakikati öğrenmektir. Bizim yolumuz, Avrupa gerçekliğiyle başlar, kendi gerçekliğimiz hakkında bizi sadece yanıltacak olan yoga uygulamalarıyla değil. Eğer kendimizi üstada yakışan öğrenciler olarak göstermek istiyorsak, Wilhelm'in çeviri çalışmalarına geniş anlamıyla devam etmeliyiz. Çin felsefesinin merkezi kavramı, Tao'dur; bunu Wilhelm, "anlam" olarak çevirmiştir. Tıpkı Wilhelm'in Doğu'nun manevi hazinesine Avrupalı bir anlam vermesi gibi, biz de bu anlamı hayata geçirme-

liyiz. Bunu yapmak yani, Tao'yu gerçekleştirmek, öğrencinin hakiki görevi olacaktır.

Gözümüzü Doğu'ya çevirirsek, kendini gerçekleştiren kahredici bir kader görürüz. Avrupa'nın silahları, Asya'nın kapılarında patlıyor; Avrupa bilimi ve teknolojisi, Avrupa materyalizmi ve tamahı Çin'i silip süpürüyor. Doğu'yu siyasal olarak fethettik biz. Roma aynı şeyi yakın Doğu'ya yaptığında ne oldu? Doğu'nun tini Roma'ya girdi. Pers ışık tanrısı Mitra, Roma lejyonlarının tanrısı oldu ve küçük Asya'nın en olasılık dışı köşelerinden yeni bir manevi Roma ortaya çıktı. Bugün aynı şeyin olabileceği ve kendimizi, Hristiyanların batıl inançlarına şaşıran kültürlü Romalılar kadar kör olarak bulabileceğimiz hayal edilemez bir şey mi? Asya'daki iki büyük sömürgeci güç olan İngiltere ile Hollanda'nın, Hindu teosofisinin en fazla nüfuz ettiği iki ülke olması dikkate değerdir. Bilincimizin Doğu sembolizmiyle dolu olduğunu biliyorum. Doğu'nun tini, gerçekten kapımızda. Bu nedenle bana öyle geliyor ki Tao arayışı, hayatta bir anlam arayışı, genelde farkedildiğinden çok daha fazla bir oranda, aramızda kollektif bir olgu olmuştur. Wilhelm ile Hindolog Hauer'den bu yılın Alman Psikoterapistler Kongresi'nde yoga üzerine bir tebliğ sunmalarının istenmesi, zamanımızın en önemli göstergesidir. İnsanların en duyarlı ve en kavrayışlı yanlarıyla uğraşan bir pratisyen hekimin, Doğulu sağaltım sistemiyle ilişki kurmasının ne anlam ifade ettiğini bir düşünün! Bu yolla Doğu'nun tini bütün gözeneklerine nüfuz ediyor ve Avrupa'nın en savunmasız yerlerine ulaşıyor. Tehlikeli bir nüfuz etme olabilir bu, ama bir çare de olabilir. Batı'da dillerin Babilvârî karışması, öyle bir yönsüzlük yaratmıştır ki herkes, yalnızca kafaya değil aynı zamanda kalbe de hitap eden, tefekkür tinini açığa çıkaran ve huzursuz duygularımızın baskısını huzura erdiren basit hakikatlerin ya da en azından yönlendirici fikirlerin özlemi içinde. Antik Roma gibi, bugün bizler, hastalığımız için doğru çareyi bulmak umuduyla her egzotik batıl inanç biçimini bir kez daha ithal ediyoruz.

Beşerî güdü, bütün büyük hakikatlerin basit olduğunu bilir. Güdüleri dumur olan insan bu nedenle, bu hakikatlerin sade basitleştirmelerde ve bayağılıklarda bulunduğunu bilir; ya da hayal kırıklığının bir neticesi olarak, hakikatin mümkün olduğunca muğlak ve karmaşık olduğunu ileri süren karşıt düşünce hatasına düşer. Bugün anonim kitlelerde Gnostik bir hareket sahibiz ki bu ondokuz yüzyıl önceki Gnostik hareketin psikolojik açıdan tam benzeri. O dönemlerde de, bugünkü gi-

bi, Tyanalı Apollonius gibi gezginler, Avrupa'dan Asya'ya, belki de en uzaktaki Hindistan'a manevi bir ağ ördüler. Wilhelm'i bu tarihsel perspektiften değerlendirerek, onu, Helenik tini Doğu'nun kültürel mirasıyla ilişkiye geçiren ve böylece Roma imparatorluğu'nun küllerinden yeni bir dünyanın ortaya çıkmasına neden olan o büyük Gnostik aracılardan biri olarak görüyorum.

Avrupalı bakış açısının sarsıcı uyumsuzluğunun ve sahte peygamberlerin çığlıklarının ortasında, Çin'den mesajlar getiren Wilhelm'in sade sesini işitmek gerçekten bir lütuftur. Bu ses, en derin şeyleri basit bir dille açıklayabilen Çin zihninin, kendiliğinden eğitildiğini hemen farkettirir. Büyük hakikatin basitliği ve derin anlamın saflığı gibi bir şeyi açığa çıkarır bu ses ve Altın Çiçek'in hoş kokusunu bize taşır. Yavaşça nüfuz ederek, Avrupa topraklarına taze bir fide diken ve bize, hayat ve anlamı hakkında, Avrupalı iradenin geriliminden ve cehaletinden çok uzak olan, yeni bir sezgi verir.

Yabancı Doğu kültürüyle karşılaştığında, Wilhelm, bir Avrupalı için çok olağandışı olan bir dürüstlük sergilemiştir. Ona özgürce, önyargısız, ukalâ olmayan bir şekilde yaklaşmıştır; kalbini ve zihnini ona açmıştır. Kendisinin bu kültür tarafından yakalanmasına ve biçimlendirilmesine imkan vermiştir; öyle ki Avrupa'ya geri döndüğünde, bize yalnızca ruhunda değil aynı zamanda bütün varlığında da, Doğu'nun hakiki bir imgesini sunmuştur. Bu derin dönüşüm, büyük bir fedakarlık olmaksızın kesinlikle kazanılamazdı; çünkü bizim tarihsel öncüllerimiz çok farklıdır. Batılı bilincin şiddeti ve keskin sorunları, Doğu'nun daha evrensel, daha eşitleyici doğası önünde yumuşatılmalıydı; Batılı rasyonalizm ve tek yönlü farklılaşma, Doğulu genişlik ve basitliğe teslim edilmeliydi. Wilhelm için bu değişme, yalnızca entellektüel duruşun dönüşümü değil, aynı zamanda da kişiliğini oluşturan unsurların kökten yeniden ayarlanması anlamına geliyordu. Gizli duygulardan ve tüm taraftgirlik izlerinden uzak olarak, bize sunduğu Doğu tablosu, kendindeki Avrupalı kimlik arkaplanda bariz kalmasaydı, böyle bir mükemmellikte çizilemezdi. Doğu ile Batı'nın boyun eğmez bir sertlik içinde birbirleriyle çatışmasını mümkün kılsaydı, Çin'in gerçek bir tablosunu çizemezdi. Avrupalının kurban edilmesi kaçınılmazdı ve kaderin ona yüklediği görevin ifası için zorunluydu.

Wilhelm, kelimenin her anlamıyla görevini tamamlamıştı. Bize antik Çin'in kültürel hazinesini sunmakla kalmamış; aynı zamanda, belirt-

tiğim gibi, onun yüzyıllar boyunca canlı kalmış manevi kökünü de getirmiş; ve bu kökü Avrupa topraklarında yeşertmiştir. Bu görevin tamamlanmasıyla, misyonu ne yazık ki sonuna gelmiştir. Çinlilerin daha iyi anlayacağı üzere, *enantiodromia* kanununa göre, bir evrenin sonu, karşıtının başlangıcıdır. Böylece *yang* en üstü aşamasında *yin*'e, olumlu olan olumsuz olana döner. Wilhelm'le hayatının son yıllarında yakınlaştık; ve hayatının eserinin tamamlanmasıyla, Avrupa'nın ve Avrupalının onu nasıl bastırdığını, gerçekte onu taciz ettiğini gözlemleyebildim. Aynı zamanda büyük bir dönüşümün, doğasını tam olarak kavrayamadığı bir düzensizliğin kıyısında olduğunu hissini taşıyordu içinde. Bunun, kesin bir kriz olduğu biliyordu yalnızca. Fiziksel rahatsızlığı bu gelişmeye paralel gidiyordu. Rüyaları, Çin anılarıyla doluydu; ancak imgeler hep üzüntülü ve kasvetliydi ki bu zihninin Çin'e ilişkin içeriğinin olumsuz olmaya başladığının açık bir kanıtıydı.

Hiçbir şey sürekli olarak kurban edilemez. Her şey değişmiş bir biçimle daha sonra geri döner ve büyük bir şey bir kez kurban edildiğinde, şoku taşıyabilecek sağlıklı ve direngen bir vücut bulmalıdır karşısında. Bu nedenle, bu boyutlardaki manevi bir kriz hastalıkla zayıflamış bir bedenle karşılaşırsa, artık ölüm gelmiş demektir. Artık kurban bıçağı kurban edilenin kendi elindedir ve acımasızca kurban edenden ölüm talep etmektedir.

Gördüğümüz gibi, kendi görüşlerimi sakınmadan söyledim; çünkü eğer Wilhelm'in benim için ne anlam ifade ettiğinden söz etmeseydim, ondan bahsetmem nasıl mümkün olabilirdi? Wilhelm'in hayat eseri, benim için çok derin bir öneme sahip; çünkü Avrupalıların psişik acılarını dindirmek için gösterdiğim çabada aradığım, bulmaya gayret ettiğim, düşündüğüm ve yaptığım birçok şeyi aydınlattı ve teyit etti. Avrupalı bilinçdışımızın karmaşasında belli belirsiz tanrısallaştırdığım şeyleri, açık bir dille, ondan işitmek benim için muazzam bir tecrübeydi. Gerçekte, Wilhelm beni birçok açıdan zenginleştirdi; öyle ki sanki ben, ondan, başka hiçkimseden almadığım kadar çok şey aldım. Onun anısı önünde, hepimizin şükranını ve saygısını ifade etmeye cüret ediyorsam, bunun nedeni, ona karşı bu hislerim.

NOTLAR

[1](Asıl olarak 1930 Mayıs'ında Münih'te düzenlenen anma toplantasında konuşma olarak sunuldu; Wilhelm, bir önceki yıl 1 Mayıs'ta ölmüştü. "Nachruf für Richard Wilhelm" adıyla Neue Zürcher Zeitung'ta, CLI:1 (6 Mart 1930) ve Chinesisch-Deutscher Almanach'ta (Frankfurt a.m.,1931) yayınlandı. Cary F. Baynes tarafından Jung ile Wilhelm'in *The Secret of Golden Flower*'ına ek olarak yayınlanmak için daha önceden çevrilmişti (Londra ve New York, 1931; gözden geçirilmiş baskı, 1962). Çevirisinin 1962 versiyonuna basmamıza izin verdiği için Bayan Baynes'e sonsuz teşekkürler. Jung'un *The Secret of the Golden Flower* hakkındaki yorumu için, bkz. CW13. EDİTÖR)

[2](Wilhelm'in Çin klasiğini tercümesi, Jena'da 1924'te yayınlandı. Bu çeviri, Carry F. Baynes tarafından *The I Ching, or Book of Changes* adıyla İngilizce'ye çevrildi (1956). Burada, Jung'un da bir giriş yazısı vardır (bkz. CW11). EDİTÖR.)

[3]*The Yi King*, çev. James Legge (Sacred Book of the East, Cild. 16; 1982).

[4]Yöntemin ayrıntıları ve tarihi için, bkz. *I Ching* (1967 baskısı), s. xlixff vd. ve 350 vd.

[5](Bkz. Helmut Wilhelm, *The Concept of Time in the Book of Changes*, s. 216 vd. EDİTÖR)

HİND MANEVİ DEĞERLERİNİ ARARKEN

"The Holy Men of India" dan[1]

Heinrich Zimmer yıllarca Tiruvannamalai'lı Maharshi'yle ilgilendi ve Hindistan'dan dönüşümde bana sorduğu ilk soru, Güney Hindistan'dan bu son kutsal ve bilge kişiyle ilgiliydi. Arkadaşımın, Shri Ramana'yı aramamış olmamı, benim açımdan affedilemez ya da anlaşılamaz bir günah olarak değerlendirip değerlendirmediğini bilmiyorum. Onun, [eğer benim yerimde olsaydı,] bu kişiyi ziyaret etmeyi kesilikle ihmal etmeyeceği duygusu içindeydim; kutsal adamın hayatına ve düşüncesine ilgisi o kadar sıcaktır ki bu fazla şaşırtıcı bir şey değildir; çünkü Zimmer'in Hind tinine ne kadar derinden nüfuz ettiğini biliyorum. Zimmer'in Hindistan'ı ziyaret etme yönündeki ateşli arzusu, ne yazık ki hiçbir zaman gerçekleşmedi, tam böyle bir şansı yakalamıştı ki bu İkinci Dünya Savaş'ının başlamasıyla kayboldu. Sanki bu durumu telafi edermişcesine, Zimmer'in Manevi Hindistan'a ilişkin bakışı bütünüyle muhteşemdi. Birlikte yaptığımız çalışmalarda, yalnızca hayli derin teknik bilgisi aracılığıyla değil, fakat aynı zamanda Hind mitolojisinin anlamına ve içeriğine dair muhteşem kavrayışıyla da bana, Doğu psişesi konusunda değerli fikirler verdi. Ne yazık ki tanrıların sevgililerinin erken

ölümü, onu da buldu ve bize, bir uzmanın sınırlarını aşan ve insanlığa dönerek, ona "ölümsüz meyve"nin müthiş lezzetini bahşeden bir tinin kaybedilmesinden sızlanmak kaldı.

Hindistan'daki mitolojik ve felsefi irfanın taşıyıcısı, zamanın başından beri "kutsal adam" olmuştur; bu ifade, Doğu'da buna denk düşen figürün özünü ve dış görünüşünü yansıtmayan Batılı bir isimdir. Bu figür, manevi Hindistan'ın bedenlenmiş halidir ve onunla edebiyatta sık sık karşılaşırız. Öyleyse, Zimmer'in tutkulu bir şekilde Shri Ramana'nın olgusal kişiliğinde bu tipolojinin en son ve en iyi bedenlenmesiyle ilgilenmesinde şaşılacak bir şey yok. Bu yogide, efsanevi olduğu kadar tarihi yüzyılları ve çağları bir adımda aşan, gören ve felsefe yapan *rishi* figürünün gerçek *avatarını* buldu.

Belki de Shri Ramana'yı ziyaret etmeliydim. Ancak korkarım ki ihmalimi gidermek için Hindistan'ı ikinci kez ziyaret edersem, aynı şey olacaktır: Durumun uygunluğuna rağmen, şüphesiz ki mümtaz olan bu adamı şahsen ziyaret etmeyi içime sindiremedim. Çünkü gerçek şu ki onun biricikliğinden şüpheliyim; o her zaman olan ve olacak olan tipte bir adam. Bu nedenle onu aramak gereksizdi. Bu adamı, bütün Hindistan'da, Ramakrisha'nın resimlerinde, Ramakrishna'nın tilmizlerinde, Budist rahiplerde, günlük Hind hayatının sayısız diğer figürlerinde gördüm; onun irfanî sözleri de, Hind manevi hayatının *sous-entendu*'su. Shri Ramana, bir anlamda, bir *hominum homo*, Hind toprağının gerçek "insan oğlu". "Gerçek" o ve Avrupalı gözlerle bakılınca, biriciklik iddialarına sahip olan bir "fenomen". Fakat Hindistan'da beyaz bir yüzeyde bembeyaz bir nokta o (kapkara olan birçok yüzey bulunduğundan beyazlığına değinildi.) Her şeyle birlikte insan, Hindistan'da o kadar çok şey görüyor ki daha az görebilmeyi diliyor: Ülkelerin ve insanların muhteşem çeşitliliği, tamamıyla basitliğe bir özlem yaratıyor. Bu basitlik orada da var; Hindistan'ın manevi hayatına hoş bir koku ya da melodi gibi hakim. Her yerde aynı bu, ancak hiçbir biçimde monoton değil, sonsuz sayıda çeşitli. Bunu bilebilmek için bir Upanishad ya da Buda'nın herhangi bir vaazını okumak yeterli. Orada işitilen, her yerde işitilir; bir milyon göze hitap eder o, kendisini sayısız jestle açıklar ve kesret dünyasını Evrensel Varlığı her şeyde ve her şeyin Birliğinde yok ederek kendi yok oluşu için mücadele ettiği dallı budaklı bir ağacın olmadığı hiçbir köy ya da şehir yoktur orada. Bu nota, kulaklarımda o kadar ısrarlı olarak yankılanır ki onun büyüsünden artık kurtulamam. Böylece kesin-

likle eminim ki bunun ötesine Hindistan'ın bizzat kutsal adamı da dahil hiçkimse geçemez. Shri Ramana bu melodiye karışmadıysa ya da onu aşan bir şey bildiğini iddia ediyorsa, onun aydınlatmalarının yanlış olduğu iddia edilebilecektir. Kutsal adam Hindistan'ın antik ilahilerini söylediğinde doğru; başka bir şey söylediğinde yanlıştır. Güneydoğu Hindistan sıcağına çok uygun olan bu hiçbir çaba harcanmayan tez çeldi beni, hiç çekincesiz Tiruvannamalia'yı ziyaret etmekten alıkoydu.

Yine de, Hindistan'ın akıl sır ermezliği, kutsal adamıyla, hem de bana çok uygun olan bir tarzda, onu aramadan beni karşılaştırmayı öngörmüş; Travancore'nin başkenti Trivandrum'da Maharshi'nin bir tilmiziyle karşılaştım. Tahmin edilemeyecek derecede küçük biriydi bu; ilkokul öğretmeni gibi tarif edilebilecek bir sosyal statüye sahipti ve bana, çok canlı olarak, (Anatole France'nin hikayesinde) St Anthony'ye, bir melek tarafından kendisinden bile büyük olan bir aziz timsali olarak sunulan İskenderiye'nin ayakkabı tamircisini hatırlattı. Ayakkabı tamircisi gibi, benim küçük adam da besleyecek sayısız çocuğa sahipti ve en büyük oğlunu okutabilmek için kendine has fedakarlıklar yapıyordu. (Burada kutsal adamlar her zaman bilge mi yoksa değil mi gibi ya da tam tersine, bütün bilge insanlar kayıtsız şartsız kutsal mı yoksa değil mi gibi yakından ilişkili soruya girmeyeceğim. Bu açıdan bazı şüpheler var.) Ne olursa olsun, bu dürüst, nazik, kendini adamış ve çocuksu ruhta Maharshi'nin irfanını sadakatle özümsemiş ve aynı zamanda, akıllılığı ve kutsallığıyla dünyayı "yediği" için üstadını geçen bir kimseyle karşılaştım. Onunla karşılaştığım için derinden müteşekkir olduğumu açıkladım; başına daha iyisi gelemezdi. Sadece bilge ve sadece kutsal olan adam, nadir bir kertenkelenin iskeleti kadar çok ilgilendiriyor beni; böyle bir şey beni gözyaşlarına boğamaz. Diğer yandan, kozmik Bendeki *maya*'nın ötesindeki varoluş ile kendini sonsuza dek dokuyarak ve Hindistan'ın çağları aşan melodisi olan örtüyü yırtarak, kara toprağa yararlı bir biçimde birçok kök saçan o hoş beşerî zayıflık arasındaki bilge çelişki, beni cezbediyor; çünkü kişi nasıl ışığı gölgesiz görebilir, sesi gürültüsüz işitebilir ve irfanı nasıl saçmalık olmaksızın elde edebilir ki? Kutsallığın tecrübesi, belki de çok fazla acı veren şeydir. Karşılaştığım adam Tanrı'ya şükür ki yalnızca küçük bir kutsal adamdı, ne karanlık dehlizlerin üzerinde ışıltılı bir tepe ne de doğanın parçalanmış oyunuydu; fakat kendine münhasır olmadan, hiçbir sürprize yol açmadan, hiçbir biçimde duygusal olmadan, kendine özgü bir makamı gerektirme-

den, yine de denizden hafifçe esen rüzgârda kendilerini bir o tarafa bir bu tarafa hafifçe savuran Hindistan cevizi ağaçlarının müşfik uğultularının ortasında çağlar öncesi bir kültürü canlandırarak, irfan kutsallık ve beşeriyetin nasıl birbirlerini dışlamadan, zengin, hoş tatlı barışçıl ve sabırlı bir biçimde, uyum içinde birbirlerine dayanabileceklerini gösteren bir örnekti. Varlık'ın aceleci görültülü oyununda bir anlam, tutsaklıkta bir özgürlük, yenilgide bir zafer bulmuştu.

Bozulmamış irfanın ve bozulmamış kutsallığın, korkarım ki, en iyi avantajı, ünlerinin tartışılmadığı edebiyatta görülür. Lao-tzu zarif bir biçimde, yeterince eşsiz bir şekilde, *Tao Teh Ching*'te okur; dağın batı yamacında hayatın akşamını kutlayarak dans eden kızıyla Lao-tzu, fazla iyi bir örnek değildir. Ancak, özellikle kişi güzelliğin Tanrı'nın yarattıklarının en mükemmellerinden biri olduğuna inanıyorsa, "bozulmamış" kutsal adamın ihmal edilmiş bedenini daha az tasdik edebilir.

Shri Ramana'nın düşüncelerini okumak güzel bir şey. Orada bulduğumuz şey, ebediyetin nefesi olan, dünyayı hakir gören ve dünya tarafından hakir görülen, en saf haliyle Hindistan'dır. Bu Hindistan bir yaz gecesinde bir milyon cırcır böceğinin tiz esleri gibi yankılanan, çağların şarkısıdır. Bu melodi, en genç tecessümü Shri Ramana olan, binlerce renkli yansımanın altında kendi monotonluğunu örtünerek, yorulmadan ve biteviye kendini Hind tininde yeniden canlandıran tek bir tema üzerine kuruludur. *Atman*'a, benliğe ya da ego olmayana karşıtlığı ve çözülmez bağı içinde, *ahamkara*'nın, "Eyleyen Ben'in" ya da ego-bilincin dramıdır. Maharashi *atman*'a "ego-ego" da der ki yeterince önemli bir adlandırmadır bu; çünkü benlik, öznenin öznesi olarak, egonun gerçek kaynağı ve kontrolörü olarak tecrübe edilir gerçekte; egonun (hatalı) çabaları, benlik tarafından ona gösterilen özerkliği elde etmeye doğru yönelir sürekli olarak.

Bu çatışma, Batılılarca bilinen bir şey değildir; Batılı için bu, insanın Tanrı'yla ilişkisidir. Modern Hindistan, kendi tecrübelerimin gösterdiği gibi, "benlik" ya da *atman*'ın temelde Tanrı'yla eşanlamlı olduğu Avrupalı dil alışkanlıklarını büyük oranda benimsemiş. Ancak, Batılı "insan ve Tanrı"ya karşıt olarak, Hindliler "ego" ile "benlik" karşıtlığını (ya da tekabüliyetini) ortaya koyar. "Ego" "insan"ın tersine, tamamıyla psikolojik bir kavramdır ve "benlik" de böyledir; tabii ki *bizim* düşünce tarzımıza göre. Bu nedenle Hindistan'da metafiziksel "insan ve Tanrı" probleminin psikolojik alana doğru kaydığını varsayma-

ya temayül gösterebiliriz. Daha yakından bakıldığında ise bunun böyle olmadığı açıktır; çünkü Hind "ego" ve "benlik" kavramları, gerçekte psikolojik değil; denebilir ki bizim "İnsan ve Tanrı" problemimiz kadar metafizikseldir. Hindli, bizim dini dilimizin sahip olduğu gibi epistemolojik bir başlangıç noktasına sahip değildir. Hâlâ "pre-kontion" o. Bu karmaşa Hindistan'da bilinmez ve hâlâ büyük oranda bizim için de bilinmezdir. Hindistan'da kelimeye bizim verdiğimiz anlamda psikoloji yoktur. Hindistan, "pre-psikolojik"tir; bir Hindli "benlik"ten bahsettiğinde, böyle bir şeyi mevcut olarak ortaya koyar. Psikoloji bunu yapmaz. Hiçbir anlamda dramatik yatışmanın varlığını inkar etmez; ancak benlik hakkında bilememenin yoksulluğuna veya zenginliğine haklı çekincesini koyar. Benliğin kendine özgü ve paradoksal fenomenolojisi konusunda gayet iyi donanmış olsak da, elimizdeki sınırlı anlamlarla temelde bilinmez olan bir şeyi ayırdettiğimiz ve onu, bilinen şeyin doğasın uygun olmayabilecek psişik yapılar aracılığıyla açıkladığımız gerçeğinin bilincine sahibiz biz.

Bu epistemolojik sınırlandırma, "benlik" ya da "Tanrı" diye ifade ettiğimiz şeylerden bizi uzak tutar. Benlik-Tanrı eşitliği Avrupalılar için şaşırtıcıdır. Shri Ramana'nın ya da başkalarının ifadelerinin gösterdiği gibi, kendine özgü bir biçimde Doğulu bir görüdür bu; psikolojinin de, ikisini farklı kılmanın kendi yetki sahasında olmadığını söylemek dışında söyleyeceği başka bir şey olmadığı bir konudur. Psikoloji, yalnızca, tıpkı "tanrı" terimiyle özdeşleşen iddilar kategorisinin yaptığı gibi, "benlik"in ampirisizminin dinsel bir semptomoloji sergilediğini vurgulayabilir. Dinsel coşkunluk olgusu epistemolojik eleştiriyi aşar; bu, onun, duyguların tezahürleriyle paylaştığı bir özelliktir; yine de insanın bilgi dürtüsü, "tanrısız" ya da "Luciferci" huysuzluk ve dik kafalılıkla, düşünen insan için ister kayıp isterse de kazanç olsun, zorunlulukla kendisini sık sık teyit eder. Bir müddet sonra bu insan, aklını kendisine yapışan duygunun karşısına yerleştirecek ve olup bitenin değerlendirmesini yapmak için duygunun karıştırıcı kavrayışından geri çekilmeye çabalayacaktır. Bu yolu ihtiyatlı ve vicdanına dayanarak izlerse, sürekli olarak, en azından tecrübesinin bir kısmının beşerî olarak sınırlı bir *yorum* olduğunu keşfedecektir; tıpkı Ignatius Loyola örneğinde olduğu gibi; Loyala, bir keresinde, birçok göze sahip olan bir yılana dair bir görü görmüştü; bunu önce ilahi, sonra da şeytani bir kökene dayandırdı. (John 4:1'deki tembihle kıyaslayın: "Her ruha inanmayın, onların Tan-

rı'dan olup olmadığını görmek için ruhları sınayın.") Hindli için psişenin kendinden neşet ettiği zemin olarak benliğin, Tanrı'dan farklı olmadığı ve bir insan benlik*te* olduğu sürece bu insanın yalnızca Tanrı'da içerilmediği, fakat gerçekte Tanrı olduğu barizdir.

Shri Ramana bu konuda oldukça açıktır. Şüphesiz ki bu eşitlik de bir "yorum"dur. Benzer şekilde, benliği, en yüce iyi ya da bütün arzuların ve ifanın amacı olarak değerlendiren bir yorumdur; yine de böyle bir tecrübenin fenomenolojisi, bu niteliklerin a priori var olduğu ve dinsel coşkunluğun ayrılmaz unsurları olduğu konusunda şüpheye mahal bırakmaz. Ancak bu eleştirel aklı bu niteliklerin geçerliliğini sorgulamaktan alıkoymaz. Akıl gerekli kriterlere sahip olmadığı için bu sorunun nasıl cevaplandırılabileceğini görmek zordur. Bir kriter olarak kullanılabilecek her şey eleştirel geçerlilik sorusuna tâbîdir. Burada karar verebilecek tek şey, psişik olguların baskınlığıdır.

Doğu dinsel pratiklerinin amacı, Batı mistizminin hedefiyle birdir; ağırlık merkezini egodan benliğe, insandan Tanrı'ya kaydırmak bu egonun benlikte, insanın da Tanrı'da yok olması demektir. Shri Ramana'nın ya benlik tarafından özümsendiği veya en azından, bütün hayatı boyunca egosunu benlikte söndürmek için gayretli bir biçimde mücadele ettiği açıktır. *Exercitia spiritualia* de, benzeri bir çabayı sergiler: Loyala'nın bu eseri, "kendine sahip olmayı (Self-possession) (bir egoya sahip olmayı) mümkün olduğunca İsa tarafından sahiplenmeye tabi kılar. Shri Ramana'nın yaşlı çağdaşı Ramakrisha, benlikle ilişki konusunda benzeri bir tavra sahipti; onda sadece ego ile benlik arasındaki ikilem, daha açık seçik olarak ortaya çıkmış görünür. Shri Ramana manevi gayretin gerçek hedefi olarak egonun yok edilmesini överken, tilmizlerinin dünyevi çağrılarına "empatik" bir tolerans sergilerken, Ramakrishna bu açıdan daha müstereddit bir tavır gösterir.

Şöyle der Ramakrisha: "Ego arayışı sürdükçe ne bilgi (*Jnaha*) ne de özgürlük (*mukti*) mümkündür ve ölümler ve doğumlar için hiçbir son yoktur."[2] Buna rağmen, *ahamkara*'nın ("Eyleyen Ben'in") muzır yapışkanlığını kabul etmek zorunda kalır: "Ancak çok az kişi *samaadhi* aracılığıyla ben duygusundan kurtulabilir... Binlerce kez ayrım yapabiliriz, ancak 'ben' duygusu tekrar tekrar geri dönmeye mütemayildir. Bugün bir incir ağacının yapraklarını kesebilirsin, ancak yarın yeni filizlerin yeşermekte olduğunu görürsün."[3] Şu kelimelerle de egonun yıkılamazlığını dile getirir: "Eğer bu 'Ben' duygusu ayrılmayacaksa, o zaman bı-

rak da Tanrı'nın hizmetinde kalsın."[4] Egoya verilen bu ödünle kıyaslandığında, Shri Ramana kesinlikle çok daha radikal ya da Hind geleneği açısından çok daha muhafazakardır. Ramakrishna ondan daha moderndir ve bu muhtemelen onun, Shri Ramana'dan çok daha derin bir biçimde Batılı zihin yapısınca etkilenmiş olması olgusuna atfedilir.

Eğer benliği psişik bütünlüğün özü olarak, yani bilinç ile bilinçdışının bütünlüğü olarak kavrarsak, bunu, bu kavrayışın psişik gelişmenin amacını gerçekte temsil ettiği için yaparız ve bu durumda, bütün bilinçli fikir ve beklentilere bakılmaz. Benlik, genelde rotası bilinçdışında gerçekleşen ve kendi mevcudiyetini yalnızca uzun erimli bir etki biçiminde hissettiren bir süreç meselesidir. Bu doğal sürece karşı eleştirel bir tavır, benlik-Tanrı eşitliğinin en baştan dışta bıraktığı sorular sormamıza yol açar. Bu formül, Shri Ramana'nın hayatında ve düşüncesinin gösterdiği gibi, dinin ve etiğin sahih amacı olarak egonun *atman*'da yokoluşunu sergiler. Bu, açıkça Doğu felsefesinden sadece farklı bir terminolojiye sahip oluşuyla ayrılan Hristiyan mistizmi için de doğrudur. Kaçınılmaz sonuç, olgusal insan lehine fiziksel ve psişik insanın (yani canlı bedenin ve *ahamkara*'nın) küçümsenmesi ve yok edilmesidir. Shri Ramana kendi bedeninden "bu toprak topağı" diye sözeder. Bunun karşısında ve beşerî tecrübenin (duygu artı yorumun) karmaşık doğasını göz önüne olarak, eleştirel duruş ego bilincin önemini kabul eder ve *ahamkara* olmaksızın, olguları kaydedecek hiçbir kimse olamayacağını mutlak olarak bilir. Hayvani tecrübenin bir meselesi olarak yalnızca sözü edilen "toprak topağı" (beden) ile bağlantı içinde var olan Maharshi'nin şahsi egosu olmazsa, hiçbir şekilde Shri Ramana olamaz. Kendi egosuyla olmadığı, sadece *atman*'ın konuştuğu konusunda onunla hemfikir olsak bile konuşmayı mümkün kılan şey bedenle ilişki içindeki bilincin psişik yapısıdır. Kabul edilmeli ki bu rahatsız edici fiziksel ve psişik adam olmadan, benlik bütünüyle tözsüz olacaktır; tıpkı Angelus Silesius'un söylediği gibi:

> Biliyorum ki ben olmadan
> Tanrı yaşayamaz hiçbir an
> Eğer ölüp gitseydim
> Tanrı yaşayamazdı her daim

Benliğin içkin olarak bir amaca sahip oluş niteliği ile bu amacı gerçekleştirme güdüsü, belirttiğimiz gibi, bilincin katılımına bağlı değildir.

Bunlar, ego bilincin inkar edilmesi gibi hemen inkar edilemez. Ego bilinç kendi iddiasını buyurucu bir biçimde ve gelişim içindeki benliğin ihtiyaçlarına açık ya da kapalı bir biçimde muhalif olarak ileri sürer. Gerçekte, bir kaç istisna hariç, benliğin olgunlaşması sonsuz uzlaşımların ardıllığından oluşur ve ego ile benlik, her şeyin düzenli gitmesi için zahmetli bir biçimde dengeyi tutturmaya çalışır. Bir tarafa doğru büyük bir kayma, onun nasıl oluşturulamayacağının bir örneğinden daha fazla bir şey değildir. Bu, aşırılıklar doğal bir biçimde meydana geldiğinde, kendi içlerinde kötü oldukları anlamına gelmez. Anlamları üzerinde çalıştığımızda bu aşırılıkları doğru olarak kullanabiliriz ve onlar bize şükranlarımızı hakedecek bir tarzda bunu yapmak için geniş bir fırsat sunar. Etrafları dikkatle çevrilen ve başkalarından ayrı tutulan müstesna insanlar, bilinç alanımızı zenginleştiren ve genişleten, doğanın değişmez bir hediyesidir; ama yalnızca eğer tefekkür kapasitemiz kazaya uğramaktan muzdarip olmazsa coşkunluk, tanrıların ya da bir cehennem zebanisinin gerçek bir hediyesi olabilir. Maiyetindeki kibirle birlikte, bilincin ortaya çıkan bulutlanması en yüce amaçların elde edilmesini kişinin kavrayışına yerleştirmiş görünse dahi, çöküş devreye girer. Tek gerçek ve süregiden kazanç, yücelen ve genişleyen tefekkürdür.

Bayağılıklar dışında, ne yazık ki hemen bozulmayacak hiçbir felsefi ya da psikolojik önerme yoktur. Bu nedenle kendi içinde bir amaç olarak tefekkür, dinamizm uğruna dinamizmin beyhudeliğe yol açması gibi, kaotik aşırılıkların hayhuyunda ayakta kalamazsa, bir sınırlandırmadan başka bir şey değildir. Her şey kendi varlığı için karşıtını ister ya da hiçliğe gömülüp gider. Ego benliğe, benlik de egoya ihtiyaç duyar. Bu iki kendilik arasındaki değişen ilişki, Doğulu içebakışın Batılı bir insanın elde edemeyeceği bir dereceye kadar işlettiği bir tecrübe alanı oluşturur. Doğu felsefesi, bizimkinden bütünüyle farklı olsa da, bizim için de paha biçilmez bir hazine olabilir; ancak ona sahip olmak için, önce onu kazanmalıyız. Heinrich Zimmer'in, kaleminin son hediyesi olarak, mükemmel bir çeviriyle, bize vasiyet ettiği Shri Ramana'nın sözleri, Hindistan'ın tininin çağlar boyunca topladığı ve Maharshi'nin bireysel hayatının ve eserinin, Hindistan'ın özgürleştirici "Temel" için tutkulu çabasını bir kez daha gösterdiği en yüce fikirleri bir araya getirir. "Bir kez daha" dedim çünkü Hindistan, bir Devlet olma ve yönlendirici ilkeleri, ruhun bağımsızlığı ve esenliği dışında her şeyi programına dahil eden uluslar topluğuna girme yolunda kaçınılmaz bir adım atmak üzere.

Doğulu insanlar, manevi değerlerinin hızlı bir çöküşüyle tehdit ediliyor ve bu değerlerin yerine geçen şeyler Batı uygarlığının ürettiği en iyi şeyler sayılamaz. Bu bakış açısında, Ramakrisna ve Shri Ramana, kendi halklarıyla ilişkilerinde, İsrail'in "sadık olmayan" çocuklarıyla ilişkilerinde Eski Ahit peygamberlerinin oynadığı aynı telafi edici rolü oynayan modern peygamberlerdir. Yalnızca vatandaşlarına binlerce yıllık manevi kültürlerini hatırlamakla kalmaz ayrıca gerçekte onu taşırlar da; ve böylece materyalist teknolojisi ve ticari gözü doymazlığıyla Batı uygarlığının yenilikleri arasında ruhun talepleri unutulmasın diye, etkili bir uyarı olarak hizmet görürler. Batılıları açıkça tatmin olmaz bir açgözlülükle kemiren iktidar ve siyasal, sosyal ve entellektüel alanda birikim sağlama hırsı, karşı konulmaz bir biçimde Doğu'da da yayılıyor ve tahmin edilemez sonuçlara sahip olacak şekilde tehdit ediyor. Yalnızca Hindistan'da değil Çin'de de önceleri ruhun yaşadığı ve serpildiği yerlerin çoğu şimdiden yok oldu. Kültürün dışsallaşması, ortadan kalkması çok arzu edilen ve faydalı görünen birçok büyük kötülüğü öldürebilir; ancak tecrübenin gösterdiği gibi, bunun bir adım ötesi, manevi bir kültürün kaybedilmesiyle çok daha pahalı olarak ödenir. Planlaması iyi ve temiz bir evde yaşamak inkar edilemez bir biçimde rahatlıktır; ancak, bu, evde kimin oturduğu sorusuna ve o evde oturanın ruhunun, dış hayatını çevreleyen evle aynı düzen ve temizlikten hoşlanıp hoşlanmayacağı sorusuna cevap vermez. İlgileri tamamıyla kendi dışına dair olan kişi, hiçbir zaman tatmin olamaz; ancak sürekli olarak önyargılarına uygun olarak kendi dışında aradığı daha iyi şeyleri özler. Bütün dışa dönük başarılarına rağmen, içte aynı kaldığını tamamıyla unutur ve bu nedenle çoğunluk iki otomobile sahipken kendisi bir taneye sahip olduğunda yoksulluğundan yakınır. Açıkçası insanların dışa dönük hayatları birçok açıdan iyileşebiliyor ve güzelleşebiliyor; ancak bunlar içsel insan onlara ayak uydurduğunda anlamlarını yitirir. "Zorunluluklar"la tatmin olmak, şüphesiz ki tahmin edilemez bir mutluluk kaynağıdır; yine de içsel insan taleplerini öne sürmeye devam eder ve ben hiçbir dışsal sahiplenmeyle tatmin edilemez. Bu ses bu dünyanın mükemmel şeylerinin peşinden koşulurken ne kadar az işitilirse, içsel insanın, sonuçları bütünüyle farklı olması umulan yaşanan şartların ortasında anlaşılmaz şanssızlığı ve kavranılamaz mutsuzluğu o kadar çok olur. Hayatın dışsallaştırılması tedavi edilemez acıya dönüşür; çünkü kendi kendine niye acı çektiğini hiçkimse anlayamaz. Hiçkimse kendi doy-

mazlığını merak etmez; fakat onu kanuni hakkı olarak değerlendirir; bu psişik diyetin tek yönlülüğünün nihayette dengesinin ciddi olarak bozulmasına yol açtığını hiç düşünmez. Batılı insanın hastalığı budur ve kendi açgözlü huzursuzluğunu bütün dünyaya bulaştırıncaya kadar rahat edemeyecektir.

Bu nedenle, Doğu irfanı ve mistizminin kendi diliyle konuştuklarında dahi bize söyleyeceği çok şey var. Bize, kendi kültürümüzde çoktan unutmuş olduğumuz benzeri bir şeye sahip olduğumuzu ve benzersiz olarak gözardı ettiğimiz içsel insanın kaderine dikkatimizi yönlendirmemizi hatırlatır onlar. Shri Ramana'nın hayatı ve öğretisi, yalnızca Hindistan için değil Batı için de önemi haizdir. Bir *document humain*'den daha fazla bir şeydir onlar: Kendisini bilinçsizlik ve anarşide yok etmek üzere olan insanlık için uyarıcı bir mesajdır. Heinrich Zimmer'in son kitabının, bir vasiyet olarak bize çok etkileyici bir biçimde psişik dönüşüm probleminin örneğini sunan modern bir Hind peygamberinin hayat eserini bırakması, en derin anlamıyla, bir tesadüf değildir.

NOTLAR

[1](Heinrich Zimmer'in *Der Weg zum Selbst: Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai* ((zürih, 1944) adlı kitabına giriş; derleyen C.G. Jung, kitap, Shri Ramanasraman Book Depot'unun İngilizce baskılarından çevrilen pasajlardan Jung'un yazdığı kısa (fakat önemli) önsöz ve bu girişten; Emil Abegg'in, Zimmer'in New York'ta 1944'te ölümü üzerine yazdığı bir nottan ve Zimmer'in Shri Ramana'nın metinlerine yazdığı bir girişten oluşur ve 167 sayfadır. EDİTÖR)

[2]*Worte des Ramakrishna*, der. Emma von Pelet, s. 77

[3]*The Gospel of Ramakrishna*, s. 56

[4]Ibid.

DOĞU İLE BATI ARASINDA PSİKOLOJİK KARŞILAŞTIRMALAR

*"What India Teach Us"*tan[1]

Hindistan, Asya'ya ait kuzey ile Pasifik'in güneyi arasında, Tibet ile Seylan arasında bulunur. Hindistan, Himalayaların eteklerinde, Adam's Bridge'te aniden biter. Bir ucunda Moğol dünyası başlar ve diğer ucunda da bir Güney Denizi adasının "cenneti". İlginçtir ki Seylan, Hindistan'dan Tibet kadar farklıdır. Yeterince merak uyandırıcı bir biçimde, Pali Canon'un[2] Tanrı Buda'nın öğretilerine çağrı yapması gibi, her iki uçta da "filin hortumu" bulunur.

Hindistan, felsefe ile *opus divinum*'un muhteşem sentezi olan en büyük ışığını, Buda'nın kurtuluş yolunu niçin kaybetmiştir? İnsanlığın ortak bir aydınlanma ve manevi çabanın zirvesinde kalamayacağı açıktır. Buda, kendinden sonra daha da iyileşen tarihsel süreci yıkan davetsiz bir misafirdi. Hindu dini bir *vimana* ya da pagoda gibidir. Tanrılar, temelden binanın tepesine taht gibi kurulan soyut lotuslere kadar oyulan fillerden, karıncalar gibi dizi dizi tırmanır. Uzun vadede tanrılar felsefi kavramlar olur. Bütün bir dünya için manevi bir gönüllü olan Buda, aydınlanmış insanın, tanrıların (Batılı aydınlanma'nın

ileri süreceği gibi, aptal inkarcıları değil) bir öğretmeni ve kurtarıcısı olduğunu söylemiş ve bunu haklı çıkarmaya çalışmıştır. Bu açıkçası çok fazla bir şeydir; çünkü Hindu zihin, onları insanın zihni şartlarına psikolojik olarak bağlı kılacak denli tanrılarla bütünleşmeye hazır değildir. Buda'nın bütünüyle zihni bir şişkinlikte kendini kaybetmeksizin böyle bir görüşü nasıl elde edebildiği, bir mucizedir (Ancak herhangi bir dahi, bir mucizedir.)

Buda, tanrıları yavaş bir dönüşümle fikirlere çevirmiş bu müdahalesiyle tarihi süreci bozmuştur. Gerçek dahiler, neredeyse her zaman davetsizçe gelir ve tahrip eder. Geçici dünyaya, ebedi bir dünyadan konuşur. Ebedi hakikatler tarihteki herhangi verili bir anda hakiki değillerdir. Dönüşüm süreci, dahinin ebediyetin deposundan ürettiği tamamıyla pratik olmayan şeyleri önemsemek için müteredditolmak zorundadır. Yine de dahi, zamanının sağaltıcısıdır; çünkü ebedi hakikat olarak bildirdiği her şey sağaltır.

Ancak dönüşüm sürecinin uzak amacı, tam da Buda'nın amaçladığı şeydir. Ancak oraya ulaşmak ne bir nesilde ne de on nesilde mümkündür. Açıktır ki bu daha fazla, her halükarda binlerce yıl sürer; çünkü amaçlanan dönüşüm, beşerî bilincin ciddi bir gelişmesi olmaksızın gerçekleşemez. Yalnızca "inanılabilir" ona. Buda'nın da İsa'nında takipçilerinin yaptığı şeydir bu ve her zaman "inananlar"ın yaptığı gibi inancın her şey olduğunu varsayar. Elbette ki inanç büyük bir şeydir; ancak Hristiyanların bundan sonraki hayata bilgece havale ettiği bilinçli bir gerçekliktir o. Bu, "bundan sonraki hayat" gerçekte dinsel sezginin eşliğinde, insanlığın amaçlanan geleceğidir.

Buda, Hristiyanlığın gelecekte başına gelecek felaketlerin şafağında İsa'nın yokoluşundan çok önce, hatta Greko-Roma dinlerinin Hristiyanlık nedeniyle yokoluşundan çok çok önce Hind hayatından ve zihninden yok olmuştu. Hindistan, üstadlarının zihinlerine nankörlük etmez. Klasik felsefeye hatırı sayılır bir ilgi canlanması vardır. Calcutta ve Benares gibi üniversiteler önemli felsefi bölümlere sahiptir. Yine de, önemli vurgu klasik Hindu felsefesine ve onun engin sanskrit edebiyatına yapılır. Pali Canon, tam olarak onların ilgi alanında değildir. Buda, tam bir felsefeyi temsil etmez. O insana meydan okur. Bu tam olarak felsefenin istediği şey değildir. Felsefe, büyük oranda tıpkı diğer bilimler gibi, ahlaki ve beşerî karşılıklarla bozulmamış entellektüel özgür oyuna ihtiyaç duyar. Ancak aynı zamanda, küçük ve bölünmüş insanlar, ken-

di tahammül ve başarı güçlerinin çok uzağında olan büyük meselelere canalıcı bir biçimde dahil olmaksızın "onun hakkında bir şeyler" yapmaya muktedir olmalıdır. Gerçekte bir *longissima via* olsa da, tam da doğru yolda olan bir şeydir bu. Bir dahinin ilahi sabırsızlığı, küçük insanı rahatsız ve hatta tahrip edebilir. Ancak bir kaç nesil sonra kendisini sayıların gerçek gücüyle yeniden beyan edebilecektir o ve öyle görünür ki doğru olan da budur.

Şimdi Hindu arkadaşlarımı, kendilerini savunmaya itebilecek bir şeyler söyleyeceğim; ancak gerçekte amacım, savunmaya yol açmak değil. Bir Hindu'nun, gerçekten bir Hindu kaldığı sürece, en azından bizim "düşünme" dediğimiz şey açısından, düşünmediğini gözlemledim; bana öyle görünüyor Hindu daha ziyade düşünmeyi algılar. Bu açıdan ilkel insana benzer. Onun ilkel olduğunu söylemiyorum; onun düşünce sürecinin, ilkel düşünce üretim tarzını hatırlattığından bahsediyorum. İlkel insanın akıl yürütmesi önemli ölçüde bilinçsiz bir işlevdir ve ilkel insan, bunun sonuçlarını algılar. İlkel zamanlardan beri neredeyse hiç kırılmadan gelen bir sürekliliğe sahip herhangi bir uygarlık, böyle bir kendine özgülük sergileyebilir.

Biz Batılıların ilkel düzeyden beri gelen evrilme çizgisi daha yüksek bir uygarlık düzeyine ait olan bir psikoloji ile maneviyatın işgaliyle aniden kesintiye uğramıştı. Bizim durumumuz, beyaz adamın daha yüksek uygarlığıyla aniden karşı karşıya kalan zencilerin ya da Polinezyalıların durumu kadar kötü değildi; ama özü itibarıyla aynıydı. Barbar bir politeizmin ortasında iken işgal edildik biz; politeizm, yüzyılların akışı içinde, ancak yalçın bir zamanda yok edildi ya da bastırıldı. Bu olgunun, Batılı zihne kendine özgü bir acaiplik verdiğini düşünüyorum. Zihni varoluşumuz, henüz ulaşmadığı ve henüz hakikatte olmadığı bir şeye dönüştü. Ve bu da ancak zihnin bilinçli kısmı ile bilinçsiz kısmı arasındaki bir kopukluk aracılığıyla meydana getirilebilirdi. Bireyin bütünlüğü pahasına, irrasyonellik ve güdüsel fevrilik yükünden özgürleşmeydi bu. İnsan, bilinçli ve bilinçsiz kişiliğe bölündü. Bilinçli kişilik evcilleştirilebildi; çünkü doğal ve ilkel insandan ayrıldı. Böylece biz, bir yandan hayli disiplinli, organize ve rasyonel olduk; ama öte yandan, eğitim ve uygarlıkla kesintiye uğratılmış bastırılmış bir ilkellikte kaldık.

Bu, çoğu kez dehşetengiz bir barbarlıkta depreşmelerimizi açıklar; ayrıca, bilimsel ve teknik başarı açısından ne kadar zirveye çıkarsak çıkalım, keşiflerimizin, yanlış kullanılması halinde, bir o kadar tehlikeli

ve şeytani olduğuna dair gerçekte o berbat durumu da açıklar. beşerî zihnin o büyük zaferini, uçma gücünü düşünün! İnsanlığın çağlar süren rüyasını gerçekleştirdik. Ve modern savaşlardaki yağan bombaları düşünün! Uygarlık bu mu demek? Bu, zihnimiz gökyüzünü fethetmeye yeltendiğinde, öteki insanın, bastırılmış barbar bireyin cehenneme gittiği olgusunun ikna edici bir işareti değil mi? Uygarlığımız kesinlikle başarılarıyla övünebilir; buna rağmen, kendimizden de utanmalıyız.

Bu, insanın uygarlaşabileceği tek yol, her halükarda ideal bir yol değildir. Başka, daha tatmin edici bir olasılık düşünülebilir. İnsanın yalnızca tek bir yönünü farklılaştırmak yerine, bütün insan farklılaştırılabilir. Bilinçli insana ilkel yönünün dünyaya bağlı ağırlığını yükleyerek; insan yüksek ile düşük parçaları arasındaki o ölümcül farklılaşmadan kurtarabilinir. Elbette ki bu günümüzün beyaz insanının bu çizgide deneye tâbî tutulması için *tour de force* demek değildir. Bu ahlaki ve entellektüel sorunların şeytani bir biçimde karman çorman edilmesine yol açacaktır. Ancak, eğer beyaz insan mükemmel keşifleriyle kendi ırkını yok etmeyecekse, o umutsuz görünen kendi kendini eğitmeye kendini nihayette bırakmak durumunda kalacaktır.

Beyaz insanın nihai kaderi ne olursa olsun, insanı tepeden tırnağa bütün olarak kucaklayarak kendisiyle birlikte ilkelliğin her temel izini de hasıl eden en azından bir uygarlık örneğine dikkatle bakabiliriz. Hind uygarlığı ve psikolojisi tapınaklarına benzer: Bu tapınaklar, oymalarıyla bütün yönleri ve faaliyetleriyle ister görgüsüz isterse de bilge olsun, insan da dahil, evreni temsil eder. Muhtemelen Hindistan'ın rüya gibi görünmesinin nedeni budur: İnsan, bilincimiz inkar ettiğinden sadece rüyada görebileceğimiz bilinçsiz, telafi edilmemiş, uğraşılmamış, yerliye ait dünyaya geri itilir. Hindistan, insanı uygarlaştırmanın öteki biçimini; baskısız, şiddetsiz, rasyonel olmayan biçimini temsil eder. Hindistan'da, aynı caddede, aynı kasabada, aynı tapınakta eğitilmiş zihin ile ilkel olanı yan yana görebilirsiniz. Manevi olarak gelişmiş bir kimsenin zihinsel yapısında ilkel olanın canlı izlerini bulabilirsiniz; cahil, yarı çıplak bir köylünün melankolik gözlerinde de gizemli hakikatlerin bilinçsiz bir bilgisini sezebilirsiniz.

Bütün bunları, 'düşünmeme' demekle neyi kastettiğimi açıklamak için söyledim. Şöyle de diyebilirdim: Tanrıya şükür ki düşünmeyi öğrenmemiş, ancak sanki görülen ya da canlı şeyler varmışcasına düşüncelerini hâlâ algılayabilen bir insan var; tanrılarını, güdülerin gerçekli-

gine dayalı görünür düşüncelere dönüştürmüş ya da hâlâ dönüştürmekte olan bir insan. Tanrılarını kurtarmış ve onlarla yaşayan biri. Çiğlik, dehşet, ızdırap, hastalık ve ölüm dolu irrasyonel bir hayat olduğu doğuru bunun; yine de bir biçimde bütüncül, tatmin edici ve akıl sır ermez bir duyusal güzelliğe dayalı bir hayat bu. Hindistan'ın mantıksal süreçlerinin gülünç olduğu da doğru; Batı biliminin ürünlerinin nasıl, bizim basiretsizce batıl inanç dediğimiz şeylerle barışçıl bir biçimde yan yana yaşadığını görmek ise şaşırtıcıdır. Hindiler, görünüşte dayanılmaz zıtlıklara aldırmaz. Eğer böyle zıtlıklar varsa, böyle bir düşüncenin kendine özgülüğüdür bu ve bunlardan insan sorumlu değildir. Bunları insan yapmamıştır; çünkü düşünceler kendi kendilerine görünürler. Hindli, evrenden son derece küçük ayrıntılar bulup çıkarmaz; onun amacı, bütünün bir görüşüne sahip olmaktır. Canlı dünyanın iki kavram arasına sıkıca sıkıştırılabileceğini henüz Hindli bilmez. "Kavram" teriminde ne kadar çok (hırsız ya da soyguncuyu bir kenara bırakalım) kaşif yattığını durup hiç düşündünüz mü? "Kavram" (concept), Latince concipere'den, "bütünüyle kavrayarak bir şeyi almak"tan gelir. Bu, bizim dünyayı ele geçirme tarzımızdır. Ancak Hindli "düşünce", görünün artırılmasıdır; doğanın henüz keşfedilmemiş alanlarına yağmacı saldırı değil.

Hindistan'ın öğretebileceği en büyük dersi öğrenmek istiyorsanız, ahlaki üstünlüğünün örtüsüne sarılı Konarak'ın siyah Pagodasına gidiniz; hâlâ müstehcenliklerin en hayrete düşüren kolleksiyonuyla kaplı ihtişamlı yıkımının gölgesinde oturunuz, bu müessif durum tarafından nasıl tam olarak sarsılınabileceğini ve akşamları tapınaklara nasıl girileceğini (çünkü loş ışıkta tapınaklar eğer mümkünse "çok [güzel bir biçimde] acınası" görünür) söyleyen Murray'ın marifeti eski *Handbook for India*'yı okuyunuz; ardından da bütün tepkilerinizi, duygu ve düşüncelerinizi dikkatlice ve dürüstçe analiz ediniz. Bu çok az zamanınızı alacaktır; ancak sonuçta, iyi bir çalışma çıkarmışsanız, kendiniz hakkında ve genelde beyaz adam hakkında, muhtemelen hiçkimseden işitemeyeceğiniz bir şeyler öğrenmiş olacaksınız. Eğer bunu ayarlayabilirseniz, Hindistan'a bir gezinin, başınızı hatırı sayılır oranda ağrıtsa da, genelde oldukça irşat edici ve psikolojik bakış açısından da oldukça tavsiye edilebilir bir şey olduğunu düşünüyorum.

"Foreword to Lily Abogg, The Mind of East Asia"dan[3]

Ne yazık ki bütün metnini göremediğim bu kitabın yazarı, projesinden ve Doğu ve Batı psikolojisi arasındaki fark açısından düşüncelerinden bahsetmiş. Bu vesileyle aramızda birçok konuda uzlaşma olduğunu, ayrıca yazarının yalnızca Avrupalı olan ve hayatının yarıdan fazlasını uzak Asya'da, Asya zihniyle yakın ilişki içinde geçirme gibi değerli bir avantaja sahip olan bir kimse için mümkün olan yargılarda bulunma yeteneğinde olduğunu belirtme imkanı bulmuş oldum. Böyle ilk elden bir tecrübe olmaksızın Doğu psikolojisi problemine yaklaşmak umutsuz bir görev olacaktır. Kişi, Doğu psişesinin tuhaflığından derinden ve doğrudan etkilemek durumundadır; ayrıca bu psişenin kavranılamazlığından bahsedilebilir. Bu türden belirleyici tecrübeler kitaplar aracılığıyla aktarılamaz; insanlarla dolayımsız, gündelik ilişkiler yaşanarak elde edilir. Bu açıdan olağandışı avantajlara sahip olan yazar; Doğu ile Batı psikolojisi arasındaki belki de temel ve her halükarda aşırı derecede önemli problemi tartışmak gibi bir konuma sahiptir. Çin ve Doğu Hindistan edebi metinleri çalışmalarında ve Asyalıların psikolojik tedavilerinde olduğu gibi, kendimi bu farkı gözününe almak zorunda olduğum koşullarda buldum sık sık. Hastaların arasında, üzüntüyle belirtmeliyim ki, bir Çinli ya da Japon yoktu; ne Çin'i ne de Japonya'yı ziyaret etme fırsatım oldu. Ancak en azından, acı veren bir berraklıkla, bilgimin yetersizliğini tecrübe etme fırsatına sahip oldum. Bu alanda hâlâ öğrenecek çok şeyimiz var; öğrendiğimiz her şey de birçok açıdan yararımıza. Doğu psikolojisine dair bilgiler, Batı psikolojisinin eleştirisi yanında bu psikolojinin nesnel olarak anlaşılması için de vazgeçilmez bir temel sağlar. Batı'nın gerçekte müessif psişik durumuna dair bakış açısında, Batılı önyargılarımızın derinden kavranılmasının önemi ihmal edilemez.

Bilindışının ürünleriyle uzun tecrübelere sahip olmak, bana Batılı bilinçsiz psişenin kendine özgü karakteri ile Doğu'nun "aşikâr" psişesi arasında ilginç paralellikler olduğu öğretti. Kendi tecrübelerimiz psişenin ekonomisinde bilinçdışının oynadığı biyolojik rolün bilinç için tazmin edici olduğunu gösterdiğinden, Uzak Doğu'nun zihninin, bilinçdışıyla sağ elin sol elle ilişkisi gibi bir ilişkiye sahip Batılı bilincimizle ilişkili olduğuna dair hipotezin sınanması üzerinde çalışılabilir.

Bilincimiz, temelde bütünlüğe doğru bir temayüle sahiptir; bunu kanıtlayabildiğimi düşünüyorum. Aynı şeyi Doğu psişesi için söylemek de meşru olacaktır; ama bir farkla: Doğu'da bütünlüğün tamalgısı tarafından nitelendirilen şey bilinçtir; oysa Batı farklılaşmış ve böylece tek yönlü bir ilgi ya da farkındalık geliştirmiştir. Bu fark, Batılı nedensellik kavramıyla ilişkilidir ki bu Doğulu "kavranılamazlığın" temelini ve kaynağını oluşturan ve aynı zamanda Batı'da karşılaştığımız bilinçdışı "tuhaflığını" açıklayan eş-zamanlılık ilkesine bağdaşmaz bir biçimde ters olan bir bilinç ilkesidir. Eş-zamanlılığın anlaşılması, bize çok gizemli gelen Doğulu tamalgıya kapı açan anahtardır. Yazar, bu noktaya belirli bir ilgi göstermiş görünüyor. Yazarın kitabının yayınlanmasını dört gözle beklediğimi belirtmekte hiç tereddüt göstermiyorum.

NOTLAR

[1](İngilizce yazılmış ve önce Asia'da yayınlanmıştır; (New York), XXXIX (1939): 2, 97-8 EDİTÖR)

[2](The Body of Southern Buddhist Writings. EDİTÖR)

[3]Zürih, 1950 (East Asia Thinks Otherwise). Bu önsöz, Lily Abegg'in The Mind of East Asia'sının İngilizce baskısına dahil edilmemiştir; (Londra ve New York, 1952). Buraya, Hildegard Nagel ile Ellen Thayer'in çevirisinden alınmıştır ve bu çeviri, The Mind of East and West' adıyla, Inward Light'ta yayınlanmıştır; (Washington, D.C.), no: 49, (yaz, 1955); aynı çeviri, daha önce Bulletin of the Analytical Psychology Club of New York'ta yayınlanmıştır; 15:3 (Mart, 1953)

DOĞU'NUN CAZİBELERİ

*"Archetypes of the Collective Unconscious"*tan[1]

Hristiyan dünya görüşünün birçok kimse için önemi azalsa da, Doğu'nun sembolik hazine odaları daha uzun süre şov ve yeni elbiseler için tutkuyu besleyebilecek mucizelerle doludur hâlâ. Üstelik, bu imgeler ister Hristiyan ister Budist isterse de başka bir şey olsun sevimli, gizemli ve zengin bir şekilde sezgiseldir. Doğal olarak, onlara ne kadar aşina olursak, onların sürekli kullanılmaları onları o kadar parlak bir biçimde cilalayacaktır ki geriye yalnızca, banal bir yapaylık ve anlamsız bir paradoks kalacaktır. Bakire'den Doğum gizemi, ya da Oğul'un Babayla *homoousia*'sı veya her şeye rağmen üçlü olmayan Teslis; bütün bunlar, artık felsefi hayal gücünü harekete geçiremiyor. Salt inanç nesnesi olarak katılaşmış şeyler artık bunlar. Eğitimli Avrupalının dini ihtiyacı, inanan zihni ve felsefi spekülasyonlarının Doğu'nun sembolleri –Hindistan'da ilahiyata ilişkin muazzam kavramlarla ve Çin'e Taoist felsefenin uçurumları– tarafından cezbedilmiş olması, bu nedenle şaşırtıcı değildir, tıpkı önceden antikite insanının kalbi ile zihninin Hristiyan fikirlerle yakalanmış olması gibi. Kendilerini Kierkegaardçı bir nevrozda bulana kadar Hristiyanî sembollerin etkisiyle bütünüyle

kuşanmaya başlayan veya sembolizmin giderek fakirleşmesi nedeniyle Tanrı ile ilişkileri dayanılmaz bir şekilde incelmiş, Ben-Sen ilişkisine dönüşmüş, Doğu sembollerinin büyüsüne ve yeniliğine kurban gitmiş birçok Avrupalı vardır. Bu kuşatılma, zorunlu bir yenilgi değildir; daha ziyade dinsel duyunun kavrayışlılığını ve canlılığını kanıtlar. Doğulu zihin için pek fazla uygun olmayan Hristiyanî sembollerin ya da bilimin çok sık olmamak kaydıyla cezbettiği eğitimli Doğulularda da aynı şeyi gözlemleyebiliriz. İnsanların bu ebedi imgelere yenilmiş olmaları, tamamıyla normaldir; gerçekte bu imgeler bunun için vardır. Onların varlık sebebi, çekmek, ikna etmek, cezbetmek ve güçlendirmektir. Vahyin (revelation) asli hammaddesinden yaratılmışlardır ve ilahiyatın tecrübesini yansıtırlar. Onların insana her zaman ilahi olanın bir ikazını vermelerinin ama aynı zamanda da ilahi olanın dolaysız tecrübesinden onu korumasının nedeni budur. Yüzyıllardır beşerî ruhun emekleri sayesinde bu imgeler dünyaya bir düzen atfeden kapsamlı bir düşünce sisteminde vücut bulmuş ve aynı zamanda Kilise adı verilen kudretli, geniş bir alana yayılan ve muhterem bir kurum tarafından temsil edilmiştir.

Dogma, içeriğini engin bir alanda formüle ederek kollektif bilinçdışının yerini alır. Katolik hayat tarzı, bu anlamda psikolojik problemlerin bütünüyle farkında değildir. Kollektif bilinçdışının neredeyse bütün bir hayatı, dogmatik arketipsel fikirlere kanalize edilmiştir ve bu hayat akide ile ritüellerin sembolizminde sıkı kontrol edilen bir akıntı gibi akar gider. Kendisini, Katolik psişenin tinselliğinde tezahür ettirir. Bugün anladığımız biçimiyle kollektif bilinçdışı, hiçbir zaman bir "psikoloji" meselesi olmamıştır; çünkü Hristiyan kilisesi varolmadan önce antik gizemler vardı ve bunlar, neolitik tarih öncesinin gri sislerine kadar geri gider. İnsanlık, psişenin derinliklerinde yaşayan bütün acaip şeylere karşı büyüsel yardımda bulunan güçlü imgelerin hiçbir zaman eksikliğini hissetmemiştir. Bilinçdışının figürleri her zaman koruyucu ve sağaltıcı figürler olarak açıklanmıştır ve bu yolla psişik alandan kozmik alana çıkartılmıştır.

Ancak, Reformasyon'un ikonoklazmı (iconoclasın), kutsal imgelerin koruyucu duvarında kelimenin tam anlamıyla bir gedik açmıştır ve o zamandan beri imgeler birbiri peşi sıra ufalanıp gitmiştir. Müphemleşmişlerdir; çünkü uyanan akılla çatışmışlardır. Üstelik insanlar uzun zamandır anlamlarını unutur olmuştur onların. Ya da gerçekten unutmuşlar mıdır? İnsanların onların anlamlarını gerçekte hiçbir zaman bil-

medikleri ve yalnızca yakın zamanlarda insanlığın Protestan bölümünde, Bakire'den Doğum, İsa'nın ilahiliği ve Teslis'in karmaşıklığının ne demek olduğuna dair kavrayışına sahip olunmaya başladığı gibi bir durum söz konusu olabilir mi? Tıpkı bu adetlerin anlamlarını bilmeksizin herkesin Noel ağacı süslemesi ya da Paskalya yumurtaları saklaması gibi, sanki bu imgeler de sadece yaşamışlar ve sanki canlı varoluşları sorgusuz ve sualsiz olarak sadece kabul edilmiş gibi görünüyor. Gerçek şu ki arketipsel imgeler, insanların gerçekte ne demek olduğunu sormayı hiçbir zaman düşünmedikleri anlamlarla yüklüdür kendi içlerinde. Tanrıların dönem dönem ölmesi, insanların aniden oların hiçbir anlamı olmadığını, insan eliyle yapılmış olduklarını, ağaçtan ve taştan yapılmış gereksiz putlar olduklarını keşfetmeleri nedeniyledir. Ancak, gerçekte insanlar o zamana dek bu imgeler hakkında hiçbir zaman düşünmediklerini keşfetmişlerdir. Onlar hakkında düşünmeye başladıklarında da bunu "akıl" denilen şeyin yardımıyla yapar ki "akıl", bütün önyargıların ve miyobik görüşlerin toplamından başka bir şey değildir.

Protestanlığın tarihi, kronik ikonokların tarihi olmuştur. Duvarlar birbir yıkılmıştır. Kilise'nin otoritesi sarsıldıktan sonra yıkma işi de o kadar zor değildi. Hepimiz, büyük şeyler yanında küçük şeylerin de, genelin yanında özelin de, parça parça nasıl yıkıldığını ve hayatımızı şimdi biçimlendiren tehdit edici semboller yoksulluğunun nasıl meydana geldiğini biliyoruz. Bunlarla birlikte Kilise'nin gücü de yok oldu; burçları sökülmüş bir kaleye, dünyanın bütün rüzgârlarına ve tehlikelerini çekik, duvarları yıkılmış bir eve dönüştü.

Bu, bizim tarih duyumuzu rahatsız eden müessif bir çöküş olsa da, Protestanlığın neredeyse dörtyüz mezhebe bölünmesi huzursuzluğun sürdüğünün yine de bir işaretidir. Protestan, doğal insanı iyiden iyiye ürpertebilecek bir savunmasızlık durumuna düşmüştür. Onun aydınlanmış bilinci, elbette ki bu gerçeği kavramasına imkan vermez ve Avrupa'da kaybedilen şeyi sessizce başka yerde arar. Etkin imgeler, kalbin ve zihnin huzursuzluğunu tatmin edecek düşünce biçimleri ararız ve Doğu'nun hazinelerini buluruz.

Buna, kendisi içinde ve kendisi için hiçbir itiraz yoktur. Hiçkimse, Romalıları Asyatik kültleri toptan ithal etmeye zorlamadı. Çok sıklıkla belirtildiği gibi Hristiyanlık germanik kavimler için "yabancı" olmuş olsaydı, Roma lejyonlarının prestiji azalmaya başladığında onu kolaylıkla reddedebilirlerdi. Ancak Hristiyanlık yerleşmek için gelmişti; çünkü

mevcut arketipsel örüntüye uyuyordu. Ancak yüzyıllar içinde, kurucusunun yaşayıp görseydi şaşkınlığa uğrayabileceği bir şeye dönüştü; zencilerin ve diğer siyah derili muhtedilerin Hristiyanlığı da tarihi tefekkürler için kesinlikle bir fırsattır. Öyleyse Batı, Doğulu biçimleri niçin özüsemesin? Romalılar da Eleusis'e, Samothrace'ye Mısır'a, kendilerini inisiye etmek için gittiler. Mısır'da bu anlamda düzenli bir turist ticaretinin olduğunu da gördüler.

Yunan ve Roma tanrıları da, Hristiyanî sembollerimizin çektiği aynı hastalıktan dolayı yok oldular: o dönemde de tıpkı bugünkü gibi, insanlar mesele hakkında her ne olursa olsun hiçbir düşünceye sahip olmadıklarını keşfettiler. Diğer yandan, yabancıların tanrıları hâlâ manasını tüketmemişti. İsimleri esrarlı ve kavranılamazdı; davranışları da meşum bir biçimde karanlıktı. Olympus'un müptezel *chronique scandaleuse*'undan bütünüyle farklı bir şeydi bu. En azından Asyatik simgeler anlaşılamıyordu ve bu nedenle geleneksel tanrılar gibi bayağı değillerdi. İnsanların eskiyi terkettikleri gibi, düşüncesizce yeniyi kabul etmeleri gerçeği, o dönemde bir sorun oluşturmadı.

Bugün bir problem mi bu? Yeni bir elbise gibi, yabancı topraklarda yetişmiş, yabancı kanla ıslanmış, yabancı bir dilde konuşulmuş, yabancı bir kültürce beslenmiş, yabancı bir tarihle içiçe geçmiş hazır simgeleri giyinmeli miyiz ve tebdili kıyafet ederek hırsız kılığına girmiş bir kralın kendini benzemeye çalıştığı hırsıza mı benzetmeliyiz? Şüphesiz ki bu mümkündür. Ya da bizde, maskeli soytarıya benzemememizi, belki de kendi elbisemizi kendimizin dikmesini emreden bir şey vardır.

Simgelerin giderek fakirleşmesinin bir anlamı olduğuna kâniyim. İç tutarlılığı olan bir gelişme bu. Hakkında düşünmediğimiz ve bu nedenle gelişen bilincimizle anlamlı bir bağlantıdan yoksun olan her şey, kayboldu. Şimdi çıplaklığımızı teosofistlerin yaptığı gibi Doğu'nun debdebeli tuzaklarıyla örtmeye çalışırsak, kendi tarihimizi yanlışlamış oluruz. Bir kimse, hırsızlığa, daha sonra Hindli bir kral gibi davranmak için soyunmaz. Meşru mirascısı olmadığımız bir mirasa sahipmiş gibi davranmak yerine, manevi sefaletimizi cesurca itiraf etmek daha iyi olacaktır. Bizler gerçekte Hristiyan simgelerinin hakiki mirascılarıyız; fakat bu mirası bir şeklide saçıp savurduk. Babalarımızın inşa ettiği evin yıkılmaya yüz tutmasına izin verdik ve şimdi de babalarımızın hiç bilmediği Doğu saraylarını yıkmaya çalışıyoruz. Tarihsel simgelerini kaybeden ve telafileriyle yetinemeyen bir kimse, bugün hayli zor bir konumdadır:

Önünde bir boşluk uzanmaktadır ve korkuyla ondan kaçmaya çalışmaktadır. Daha da kötüsü, boşluğun saçma siyasal ve sosyal fikirlerle doldurulmuş olmasıdır; bu fikirler, her şeyden önce, manevi kesaretiyle barizleşmiştir. Fakat bir kimse bu ukala dogmatizmlerle geçinemezse, kendisini sözde Tanrı'ya güveni konusunda zorlanmış hisseder; yine de böyle yaptığında yanlış giden şeylerden korkusunun çok daha ikna edici olduğu ortaya çıkar. Bu korku, bütünüyle meşrudur; çünkü Tanrı'nın yakın olduğu yerde tehlike büyük görünür. Manevi sefaleti itiraf etmek tehlikelidir; çünkü fakir insanın arzuları vardır ve her kimin arzusu varsa kendi üzerine felaket çeker. Bir İsveç atasözü bunu şiddetli bir biçimde ortaya koyar: "Her zengin insanın arkasında bir şeytan vardır, her fakir insanın arkasında ise iki."

Hristiyanlıktaki dünyevi fakirlik yemininin zihinleri bu dünyanın zenginliklerinden uzaklaştırması gibi, manevi sefalet de, yalnızca muazzam geçmişin üzüntülü kalıntılarından –ki bugün kendilerine Protestan kilisesi derler– değil, aynı zamanda saygın Doğu'nun cazibelerinden de geri çekmek için; nihayette, bilincin soğuk ışığında, dünyanın sefil çoraklığının yıldızlara ulaştığı bir yerde, tek başına ikamet etmek için tinin yanlış zenginliğinden vazgeçmeye çalışır.

"The Spiritual Problems of Modern Man" dan

Batı teosofisinin, Doğu'nun amatörce, gerçekte barbarca bir taklidi olduğunu henüz kavramamış bulunuyoruz. Doğulu için günlük ekmeği olan astrolojiyle meşgul olmaya yeni başladık biz. Viyana ve İngiltere'de başlatılan cinsel hayatımız üzerine çalışmalar bu konudaki Hindu öğretilerle aşık atabilir ve üstün gelebilir. On asır öncesinin Doğu metinleri bize felsefi göreceliği sunarlarken, Batı'da yeni yeni ortaya atılan kararsızlık (intermincy) fikri, Çin biliminin tam da temelidir. Psikolojideki keşiflerimize gelince, Richard Wilhelm bana göstermişti ki antik Çin metinleri, belirli karmaşık psişik süreçleri takdir edilecek derecede tarif etmiştir. Özgül olarak Batılı diye düşündüğümüz psikanaliz ve ona yol açan düşünce çizgileri, Doğu'daki çok eski sanatlarla karşılaştırıldığında yalnızca bir başlangıç çabasıdır. Psikanaliz ile yoga arasıdaki paralelliklerin, Oscar Schmitz tarafından zaten çizilmiş olduğu belki de bilinmeyebilir.[2]

Farkedilemeyen başka bir şey de bizler teknik yeterliliğimizle Doğu'nun maddi dünyasını altüst ederken, Doğunun da üst düzey psişik üstünlüğüyle manevi dünyamızı karmaşaya sürüklüyor olduğudur. Bizlerin dışarıdan Doğu'yu yenerken, onun bizi içerden yakalamış olduğu düşüncesini henüz kavrayamadık. Böyle bir düşünce bizi deli gibi yapar; çünkü biz sadece açık nedensel bağlantıları arıyoruz ve Max Müller, Oldenberg, Deussen, Wilhelm ve benzerlerinin kapısındaki entellektüel orta sınıfımızın kafa karışıklığı için suçlanmamız gerektiğini göremiyoruz. Roma imparatorluğu örneği bize ne öğretir? Anadolu'nun fethinden sonra, Roma Asyatik oldu; Avrupa'ya Asya bulaştı, bu bugün de böyle. Cilicio'nun dışından Roma lejyonlarının dini olan Mitra kültü, Mısır'dan sislerle kaplı Britanya'ya kadar ulaşmıştı. Bilmem Hristiyanlığın Asyatik kökenini belirtmeme gerek var mı?

Teosofistler Himalalayalarda ya da Tibet'te bir yerlerde oturan belirli Mahatma'ların dünyadaki her zihne ilham verdiği ve onu yönlerdiği gibi gülünç bir fikre sahiptir. Gerçekte Doğu'nun büyüye inancının etkisi o kadar güçlü olabilir ki muteber bir zihne sahip Avrupalılar, söylediğim her iyi şeyin bana farkında olmadan Mahatmalar tarafından ilham edildiği, benim kendi ilhamımın hiçbir hükmü bulunmadığı konusunda bana garanti vermişlerdi. Batı'da geniş bir çevreye yayılan ve sıkı bir biçimde inanılan bu Mahatma miti, saçmalık olmaktan öte, her mit gibi önemli psikolojik bir hakikattir. Doğu'nun bizim henüz geçmekte olduğumuz manevi değişmenin nihayetinde olduğu oldukça doğru görünmektedir. Sadece, bu Doğu, Mahatmalarla dolu bir Tibet manastırı değildir; ancak temel olarak bizim içimizde yatar. Aryan insan avı için, sınırsız şehveti zaptetmek için, bize yardım eden yeni manevi biçimler ve manevi güçler yaratmak için sürekli olarak çalışan, bizim kendi psişemizdir. Doğu'da genişleyen ufukların şüpheli bir sakincilikte (quietism) darlaştırıldığını ve tinin iddialarının toplumsal hayatın zorunlulukları olarak buyruklaştığı zaman beşerî varoluşun kazandığı durağanlığı farketmek durumundayız. Yine de bu Amerikanlaşma çağında bu türden bir şeyden hâlâ uzağız; bana öyle geliyor ki bizler, yeni bir manevi dönemin yalnızca eşiğindeyiz. Bir peygamber gibi geçinmek istemem; ancak modern insanın manevi soruları, huzursuzluk döneminde huzuru özlemeye, güvensizlik çağında güveni özlemeye değinilmeksizin ortaya serilemez. İdealist gerekirliklerden ya da sadece arzulardan değil, ihtiyaç ve üzüntüden dolayı yeni varoluş biçimleri ortaya çıkar.

NOTLAR

[1](İlk önce Eranos-Jahrbuch'ta (1934), daha sonra da gözden geçirilerek Von den Wurzeln des Bewusstseins'ta (Zürih, 1954) yayınlandı. Buradaki biçimi bu son baskının çevirisidir. Orjinal biçimin Stanley Dell tarafından çevirisi olan The Integration of the Personality'ye (New York, 1939; Londra, 1946) asıl baskıya özgürce başvurulmuştur. EDİTÖRLER)

[2](Psychoanalyse und Yoga)

İKİNCİ KISIM

ÇİN VE TAO YOLU

ÇİN DÜNYA GÖRÜŞÜ

"Synchronicity: An Acausal Connecting Principle" dan

Nedensellik ilkesi, neden ile etki arasındaki bağlantının, zorunlu bir bağlantı olduğunu bildirir. Eş-zamanlılık ilkesi ise, anlamlı bir çalışmanın şartlarının, *eşanlılık* ve *anlam* tarafından bağlantılı kılındığını belirtir. ESP deneylerinin ve diğer gözlemlerin temellenmiş olgular olduğunu varsayarsak, neden ile etki arasındaki bağlantıdan öte, kendisini olayların düzenlenmesinde ifade eden ve bize anlam olarak görünen doğada başka bir etkenin olduğu sonucuna varmalıyız. Anlam insan biçimli bir yorumsa da, yine de eş-zamanlılığın vazgeçilmez bir kriteridir o. Bize "anlam" olarak görünen etkenin kendi içinde ne olduğunu bilme olasılığımız yok. Ancak bir hipotez olarak, ilk bakışta göründüğü kadar imkansız değildir bu. Batı'nın rasyonalist tavrının, tek mümkün tavır olmadığını ve her şeyi kuşatmadığını; ancak, birçok yoldan belki de düzeltilmesi gereken bir önyargı ve peşin hüküm olduğunu hatırlamalıyız. Çok eski Çin uygarlığı, bu açıdan bizden farklı bir düşünceye sahip olmuştur ve en azından felsefe sözkonusu olduğunda, kendi uygarlığımızda benzeri bir şey bulmak istiyorsak, Heraclitus'a kadar geri gitmeliyiz. Yalnızca astroloji, simya ve "mantık" prosedürlerinde kendi

tavrımız ile Çinlilerin tavrı arasında hiçbir ilke farklılığı görmeyiz. Simyanın Doğu'da ve Batı'da paralel çizgilerde gelişmiş olmasının ve her iki alanda da şöyle ya da böyle özdeş fikirlerle aynı amaca ulaşılmasına çalışılmasının nedeni budur.[1]

Çin felsefesinde en eski ve hayli merkezi fikirlerden birisi, Civzitlerin "Tanrı" diye çevirdiği Tao fikridir. Ancak bu çeviri, sadece Batılı düşünce tarzı için doğrudur. "Takdir-i ilahi" ve benzeri çeviriler de yalnızca iğretidir. Richard Wilhelm, onu, mükemmel bir biçimde "anlam" olarak yorumlamıştır.[2] Tao kavramı, Çin'in tüm felsefi düşüncesine hakimdir. Bizde bu zirve konumunu nedensellik işgal eder; ancak, bir yandan istatiksel yöntemin düzleyici etkisi ve diğer yandan doğa bilimlerinin eşsiz başarısı sayesinde, nedensellik metafiziksel dünya görüşünü itibardan düşürerek, son iki yüzyıl içinde önem kazanmıştır.

Lao-tzu, ünlü *Tao Teh Ching*'inde, Tao'nun aşağıdaki tanımını verir:[3]

> Biçimsiz ama kâmil bir şey var
> Gökyüzü ve yeryüzünden önce var olan.
> Nasıl da sakin! Nasıl da boş!
> Hiçbir şeye dayanmaz, değişmez,
> Her şeye sinmiş, hiç tükenmez.
> Gökyüzünün altındaki her şeyin annesidir o.
> Bilmem ismini,
> Ona "anlam" derim.
> Ona bir isim verseydim, "En büyük" derdim.
> (b. XXV)

Tao, "on bin şeyi bir örtü gibi kaplar; ancak onlar üzerinde egemenlik iddia etmez". (b. XXXIV) Lao-tzu onu "Hiçlik" olarak tarif eder[4] ki Wilhelm'e göre, bununla, "gerçekliğin dünyasıyla karşıtlığını" kasteder yalnızca. Lao-tzu, onun doğasını şöyle betimler:

> Otuz parmağı bir araya getirdik ve ona tekerlek dedik;
> Ancak tekerleğin faydasının dayandığı mekanda hiçlik var.
> Kili çömleğe dönüştürdük;
> Ancak çömleğin faydasının dayandığı mekanda hiçlik var.
> Kapılar ve pencereler oyarak ev yaptık
> Ancak evin faydasının dayandığı mekanda hiçlik var.

Olan şeyden faydalandığımız gibi tıpkı, hiçliğin
Faydasını da bilmeliyiz.

"Hiçlik" açık bir biçimde "anlam" ya da "gaye"dir ve ona sadece Hiçlik denir; çünkü duyular dünyasında görünmez, ancak bu dünyanın sadece örgütleyenidir.[5] Lao-tzu şöyle der:

Göz bakışını diker, ancak bir an için olsun göremez,
Bu nedenle yakalanmaz denir ona.
Kulak dinler, ancak işitemez,
Bu nedenle seyrelmiş denir ona.
El hisseder ancak bulamaz.
Bu nedenle mini minnacık denir ona...
Şekilsiz şekiller denir bunlara,
Biçimsiz biçimler,
Boş benzerlikler denir.
Git onlara doğru, ancak hiçbir ön göremezsin;
Git onların peşi sıra, ancak hiçbir arka göremezsin.
(b. XIV)

Wilhelm onu "görünüşler dünyasının aşırı ucunda yatan bir sınırdaki kişilik (borderline) kavram" olarak tarif eder. Onda, zıtlar "ayırım olmamada iptal edilir"; ancak hâlâ gizil olarak mevcuttur. "Bu tohumlar" diye devam eder Wilhelm, "öncelikle *görünür* olana, yani bir imgenin doğasındaki bir şeye; ikinci olarak *işitilebilir* olana, yani kelimelerin doğasındaki bir şeye; üçüncü olarak *mekandaki uzama*, yani bir biçime sahip olan bir şeye tekabül eden bir şeye işaret eder. Ancak bu üç şey açıkca ayrıştırılamaz ve tanımlanamaz; ne üstleri, ne altları, ne önleri, ne de arkaları olan mekansız ve zamansız bir birliktir onlar." Tıpkı *Tao Teh Ching*'in dediği gibi:

Ölçülemez, elle tutulamaz
Ancak onda biçimler gizlidir;
Elle tutulamaz, ölçülemez
Ancak varlıklar ondadır.
Loş ve karanlıktır
(b. XXI)

Wilhelm gerçekliğin kavramsal olarak bilinebileceğini düşünür; çünkü Çin bakış açısına göre her şeyde, gizli bir "rasyonellik" vardır.[6] Anlamlı çakışmanın altını çizen de budur: Her taraf aynı anlama sahip olduğundan dolayı mümkündür bu. Anlamın olduğu yerde, ortaya düzen çıkar:

Tao ebedidir, ancak ismi yoktur;
Oyulmamış Taş, görünüşte değeri küçük olsa da
Büyüktür gökyüzünün altındaki her şeyden.
Krallar ve baronlar ona sahip olsalar
On bin yaratık hürmeti için onlara üşüşür;
Gökyüzü ve yeryüzü
Tatlı Çerağ göndermek için fesat çıkaracaktır;
Kanunsuz ve cebirsiz insan uyum içinde olacaktır.
(b. XXXII)

Tao hiç yapmaz;
Ancak her şey onla yapar.
(b. XXXVII)

Gökyüzünün ağı geniştir;
Kalabalık tuzaktır, yine de hiçbir şey kaymaz.
(b. LXXIII)

(Plato'nun çağdaşı olan) Chuang-tzu, Tao'nun dayandığı psikolojik öncüller hakkında şöyle der: "Ego ile ego-olmayanın artık karşıt olmadığı duruma, Tao'nun ekseni denir"[7] "Gözünü varoluşun yalnızca küçük parçalarına diktiğinde Tao muğlaklaşır"[8] ya da "Sınırlar hayatın anlamında aslan temellenmemiştir. Aslen kelimelerin sabit hiçbir anlamı yoktur. Şeylere öznel olarak baktığında farklılıklar ortaya çıkar"[9] derken, sanki bizim bilimsel dünya görüşümüzün bir eleştirisini yapıyordur. Eski bilgeler, der Chuang-tzu, "şeylerin varoluşunun henüz başlamadığı bir durumu başlangıç noktası yaptı. Bu gerçekte, senin gidemeyeceğin kadar ötede bulunan aşırı sınırdır. Diğer varsayım da, şeyler var olsa da onların henüz ayrışmaya başlamamış olduğudur. Şeylerin bir anlamda ayrıştığı bir sonrakinde ise olumlama ve olumsuzlama henüz başlamamıştır. Olumlama ve olumsuzlama vücut bulduğunda, Tao ya-

vaşca günden kaybolur. Tao gözden kaybolduğunda, tek yönlü bağlılıklar gelir."[10] Zahiri işitme kulaktan ötesine nüfuz etmemelidir; idrak ayrı bir varoluşa yönlendirmeye çabalamamalıdır, böylece ruh boşalabilir ve bütün dünyayı özümseyebilir. Bu boşluğu dolduran Tao'dur. "İçgörün varsa", der Chuang-tzu, "şeylerin kalbine ulaşmak için iç gözünü, iç kulağını kullanabilirsin ve entellektüel bilgiye ihtiyacın kalmaz."[11] Bu açıkça, bilinçdışının mutlak bilgisine ve makrokozmik olayların mikrokozmosunda mevcudiyetine telmihtir.

Bu taoist görüş, tipik Çin düşüncesidir. Mümkün olduğunca, Çin psikolojisinde ünlü bir otorite olan Marcel Granet[12] tarafından da ortaya konduğu gibi, *bütün açısından bir düşünmedir.* Bu kendine özgülük, bir Çinliyle olağan bir sohbette görülebilir: Bazı ayrıntılar hakkında bize mükemmel bir biçimde açık, tam soru gibi görünen şeye, Çinli düşünürden beklenmedik bir biçimde ince bir cevap gelir, sanki birisi ondan bir çim kesme bıçağı istemiş ve karşılığında bütün bir otlağı almış gibi. Bizim için ayrıntılar kendi açılarından önemlidir; Doğulu zihin için onlar her zaman bütüncül bir tablo oluşturur. Bu bütünlük, tıpkı ilkellerde ya da (hâlâ çok canlı olan!) bizim ortaçağcıl, bilim-öncesine ait psikolojimizde olduğu gibi, yalnızca "şans" eseri, anlamlılığı bütünüyle keyfi görünen bir çakışma tarafından birbirleriyle bağlanmış gibi gelen şeyleri içerir. Burası, Orta Çağların doğa felsefecileri tarafından önerilen *correspondentia* teorisinin[13] ve özellikle klasik *her şeylerin sempatisi*[14] düşüncesinin devreye girdiği yerdir.

"On the Theory and Practice of Analitical Psychology" den

British Anthropolojical Society'nin önceki başkanı bana "Çinliler gibi hayli akıllı insanların hiçbir bilimi olmamasını anlayabiliyor musun?" diye sordu. Ben de, "onların bilimi var, fakat sen anlayamazsın. Nedensellik ilkesine dayanmaz o. Nedensellik ilkesi yegâne ilke değildir; yalnızca görecelidir o" cevabını verdim.

Denebilir ki, "nedensellik yalnızca görecelidir demek ne kadar aptalca. Fakat modern fiziğe bakın! Doğu, düşüncesini ve olguları değerlendirmesini başka bir ilkeye dayandırır. Bu ilkeye karşılık gelen bir kelimemiz bile yok. Doğu'nun doğal olarak bunun için bir kelimesi var, fakat biz onu anlayamayız. Doğulu kelime, Tao'dur. Arkadaşım McDo-

ugall'ın[15] Çinli bir öğrencisi vardı, ona, "Tao'yla tam olarak neyi kastediyorsunuz?" diye sordu bir tipik olarak Batılı olarak! Çinli Tao'nun ne olduğunu açıkladı ve "Ben henüz anlamış değilim" dedi. Çinli balkona gitti ve "Ne görüyorsunuz?" diye sordu. "Bir cadde, evler, insanlar ve geçen tramvayları" cevabını aldı. "Başka?" diye sordu. "Ağaçlar" cevabı geldi. "Başka?" diye sordu. "Rüzgar esiyor" cevabını aldı. Çinli kollarını havaya kaldırdı ve "İşte Tao bu" dedi.

Tao her şey olabilir. Onu betimlemek için başka bir kelime kullanıyorum; yeterince zayıf bir kelime. Ona, *eş-zamanlılık* diyorum. Doğulu zihin, bir olgular toplamına baktığında, o toplamı olduğu gibi kabul eder; ancak Batılı zihin onu kendiliklere, küçük niceliklere böler. Örneğin, buradaki insanlar toplamına bakıp "Nereden geldiler? Niye biraraya geldiler?" dersiniz. Doğulu zihin hiç bunlarla ilgilenmez. "Bu insanların bir arada olması ne *anlama* geliyor?" diye düşünür. Batılı zihin için problem bu değildir. Niye buraya geldiğinizle ve burada ne yaptığınızla ilgilenirsiniz. Doğulu zihin için böyle değil; bu zihin, biraraya gelmekle ilgilenir.

Bu şöyle bir şey: Sahilde durmuşsunuz, dalgalar eski bir şapkayı, eski bir kutuyu, bir ayakkabıyı, ölü bir balığı savurup duruyor; bunların hepsi sahilde. Siz, "Şansa bak, ne saçma!" dersiniz. Çinli zihin ise, "Bu şeylerin birarada olmasının anlamı ne?" diye sorar. Çinli zihin, *birlikte olmak* ve *o anda biraraya gelmek*'le deneyler yapar; bu, Batı'nın bilmediği bir deney yöntemidir; ancak Doğu felsefesinde önemli bir role sahip bir yöntem. Olasılıkları tahmin etme yöntemidir bu ve Japon hükümeti tarafından siyasal durumlar hakkında hâlâ kullanılır. Örneğin, Büyük Savaş'ta kullanıldı. Bu yöntem, M.Ö. 1142'de formüle edildi.[16]

NOTLAR

[1]Karş. *Psychology and Alchemy,* parag. 453 ve "The Spirit Mercurius", parag. 273. Ayrıca Wei Po-yang'daki ve *chen-yen* öğretisi, ['Phil. Tree', parg. 432 vd, Ve *Mysterium,* parag. 490, 711n]

[2]Jung, "Commentary on The Secret of the Golden Flower, parag. 28 ve Wilhelm, *Chinesische Lebensweisheit.*

[3][Wilhelm'in okumasına uyması için ufak değişikliklerle, Arthur Waley'in *The Way and its Power*'inden alıntılar.] ÇEV.]

[4]Tao olumsaldır ki bunu Andreas Speiser, "saf hiçlik" ("Über die Freiheit") olarak tarif eder.

[5]Wilhelm, *Chinesische Lebensweisheit,* s.15: "Anlam (Tao) ile gerçeklik arasındaki ilişki, neden ve sonuç kategorisi altında algılanamaz."

[6]ibid., s.19.

[7]Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, çev. R. Wilhelm, II., 3.

[8]ibid, II, 3.

[9]ibid, II, 7.

[10]ibid, II, 5.

[11]ibid, IV. 1.

[12]La Pensée chinoise; ayrıca, Lily Abegg, *The Mind of East Asia.* Son kitap Çinlilerin eş-zamanlı zihniyetinin mükemmel bir değerlendirmesini sunar.

[13]Prof. W. Pauli, ilgimi nazikçe Niels Bohr'un "tekabüliyet"i süreksizlik (parçacık) ile süreklilik (dalga) temsilleri arasındaki dolayımlayıcı terim olarak kullanmasına çekti. Asli olarak (1913-18) onu, "tekabüliyet ilkesi" olarak kullandı, ancak daha sonra (1927) "tekabüliyet tezi" olarak formüle edildi.

[14]'συμπάθεια τῶν ὅλων'.

[15][William McDoagall (1871-1938), Amerikalı bir psikiyatrist. Krş. Jung'un "On the Psychogenesis of Schizophrenia (CW, 3), parag. 504 ve "Therapeutic Value at Abraction" (CW, 16), parag. 255]

[16][Krş. *The I Ching, or Book of Changes,* çev. Wilhelm/Baynes, 3. baskı, giriş, s. liii.]

YİN VE YANG: ZITLARIN BİRLİĞİ

*"Psychological Types"*tan

Zıtlar arasında orta bir yol bulma fikri Çin'de, Tao biçiminde bulunur. Tao kavramı, M.Ö. 604'te doğan felsefeci Tao-tzu'nun adıyla özdeşleştirilir genellikle. Ancak bu kavram Lao-tzu'nun felsefesinden daha eskidir. Taoizmin antik halk diniyle, "Sema'nın yolu"yla ilgili olan, Vedalara ait *Rta*'ya tekabül eden bir kavramdır bu. Tao'nun anlamları şöyledir: Yol, yöntem, ilke, doğal güç ya da hayat gücü, doğanın düzenli süreçleri, dünyanın fikri, tüm olguların birincil nedeni, doğru, iyi, ahlaki düzen. Bazı çevirmenler onu Tanrı olarak çevirmişlerdir ki bana öyle geliyor ki bu, bazı açılardan hatadır; çünkü Tao, *rta* gibi, tözselliğin rengine sahiptir.

Önce Lao-Tzu'nun klasiği olan *Tao Teh Ching*'ten bir dizi alıntı yapacağım:

Tao bir şeyin çocuğu mu? Söyleyemeyiz bunu.
Ama tözsüz bir imge olarak Ata'dan önce de vardı o.[1]

Biçimsiz ama kâmil bir şey var,
Gökyüzü ve yeryüzünden önce var olan;

Sesi yok, tözü de,
Hiçbir şeye dayanmaz, değişmez de,
Her şeye sinmiş, hiç tükenmez.
Gökyüzünün altındaki her şeyin annesidir o.
Gerçek ismini bilmeyiz ama
"Yol"dur ona verdiğimiz isim.[2]

Onun temel niteliğini karakterize etmek için, lao-tzu onu suya benzetir:

En yüce iyi, su gibidir. Suyun iyiliği, onun on bin yaratığın faydasına olmasıdır; yine de kendisi tırmanmaz, sadece bütün insanların hor gördüğü [düşük] yerlerle yetinir. Bu suyu, Yol'a çok yakın kılan bir şeydir.[3]
"Potansiyel" olanın düşüncesi, daha iyi anlatılamazdı.

Arzusu olmayan kişi görür onun özünü,
Arzuya yapışıp kalmış kişi, görür sadece dış görünüşünü.[4]

Temel Brahmanik fikirlerle benzerlik kurmak yanlış olmaz; yine de bu zorunlu olarak doğrudan bir ilişkiye işaret etmez. Lao-tzu bütünüyle orjinal bir düşünürdü ve *rta-brahman-atman* ile Tao'nun altını çizen aslî imge, her çağda ve bütün insanlar arasında enerjinin ilkel kavramı ya da "ruh gücü" veya her ne şekilde adlandırılıyorsa o şekilde olarak görünen, insan kadar evrensel bir şeydir.

Her zaman-öyle'yi bilenin her şey için yeri vardır;
Her şey için yeri olanın önyargısı yoktur.
Önyargısız olmak kral gibi olmaktır;
Kral gibi olmak, semaya ait olmaktır;
Semaya ait olmak, Tao'da olmaktır.

Tao süreklidir ve ona sahip olan
Bedeni bitse de, yok edilemez.[5]

Bu nedenle Tao'nun bilgisi, *brahman*'ın bilgisi gibi kurtarıcı ve yükseltici bir etkiye sahiptir. İnsan, Tao'yla, (eğer Bergson'un kavramını eski soydaşıyla kıyaslasak) bitimsiz *dureé créatrice*'yle bir olur; çünkü Tao, zamanın akışıdır. Akıldışıdır, kavranılmazdır.

Tao elle tutulamaz, ölçülemez bir şeydir.[6]

Gökyüzü altındaki bütün yaratıklar Varlık [olarak
Tao'nun] ürünü olsa da,
Bizzat Varlık, Varlık-olmayan [olarak Tao'nun] ürünüdür.[7]
Tao gizli ve isimsizdir.[8]

Açıkcası, zıtların akıldışı bir birliği, olan ile olmayanın bir simgesidir bu.

Tin Vadisi hiç ölmez;
Gizemli dişi dendi ona.
Ve gizemli dişi'nin kapıları
Gökyüzü ile yeryüzünün yayıldığı temeldir.[9]

Tao, baba olarak görünen ve anne olarak ortaya çıkan yaratıcı süreçtir. Bütün varlıkların başlangıcı ve sonudur.

Eylemleri *Tao*'yla uyumlu olan kişi, *Tao'yla* bir olur.[10]

Bu nedenle kâmil bilgiler, bir diğeriyle bağlantısını ve dönüşümlerini görerek, kendisini zıtlardan özgürleştirir. Bu nedenle şöyle denmiştir:

İşin yapıldığında geri çekil.
Bu, gökyüzünün yoludur.[11]
O kişi [kâmil bilge] ne arkadaşlığa çekilebilir
ne de geri itilebilir.
Ondan yararlanılamaz, ona zarar verilemez,
Ne yükseltilebilir ne de küçültülebilir.[12]
Tao'yla bir olmak çocukluk durumuna benzer;
Huzursuz fiziksel ruhun başıboş dolaşmasına engel olabilir,
Birliğe tutunmasını ve hiç bırakmamasını söyleyebilir misiniz?

Nefesinize odaklandığımızda, onu bir çocuğunki gibi tatlı kılabilir misiniz?[13]
Erliği bilen, yine de dişil olana bölünen
Gökyüzü altındaki her şeyi olan bir vadi gibi olur;
Böyle bir vadi olmakla.
Her zaman hiç de boşu boşuna çağırmadığı bir gücü bilir.
Bu çocukluk durumuna dönüştür.[14]
Bu güçle dolu olan masumluk
Bir çocuğunkine benzetilebilir[15]

Bu psikolojik tavır, bildiğimiz gibi, gökyüzü krallığını elde etmemizin temel bir şartıdır ve –bütün rasyonel yorumlara rağmen- bu, kurtarıcı etkinin ortaya çıktığı merkezi, irrasyonel simgedir. Hristiyanî simge, ilgili Doğulu kavramlardan daha fazla toplumsal bir niteliğe sahiptir. Bu Doğulu kavramlar, insan ve eşyadan ya da -daha yüksek bir gelişme düzeyinde- tanrılar veya ilahi bir ilkeden ortaya çıkan büyüsel bir gücün çok eski dinamik fikirleriyle bağlantılıdır.

Taoizmin merkezi kavramlarına göre, Tao, temel bir zıtlar çiftine bölünür: *yang* ve *yin*. *Yang*, ısıyı, ışığı ve erliği işaret eder, *yin*, soğuk, karanlık ve dişiliktir. *Yang* ayrıca gökyüzü, *yin* de yeryüzüdür. *Yang*'tan, beşerî ruhun semavi bölümü olan *shen* gücü yükselir; *yin*'den de, yeryüzüne ait bölümü olan *kwei* gücü gelir. Mikrokozmos olarak insan, karşıtları birleştirendir. Gökyüzü, insan ve yeryüzü dünyanın üç ana ögesini, *san-tsai*'yi oluşturur.

Bu şekilde sunulan tablo, başka yerlerde de benzeri biçimlerini gördüğümüz bütünüyle ilkel bir fikirdir; örneğin, Batı Afrika mitinde, ilk ebeveyn olan (gökyüzü ve yeryüzü) Obatala ile Odudua, aralarından bir oğul, insan, çıkana kadar birlikte yatar. Böylelikle dünyanın zıtlarını birleştiren bir mikrokozmos olarak insan, psikolojik zıtlarını birleştiren irrasyonel bir simge eşleneğidir. Bu asli insan imgesi, Schiller'in simgeyi "canlı biçim" olarak tanımlamasıyla uyumludur.

Psişenin bir *shen* (ya da *hwan*) ruhuna ve bir de *kwai* (ya da *p'o*) ruhuna bölünmesi, büyük bir psikolojik hakikattir. Bu Çin kavramlaştırması, *Faust*'taki meşhur pasajda yankılanır:

Yazık, göğsümde iki ruh var
Ve ikisi ile üstünlük kurmaya çalışır

Biri aşkın gözünde tüttüğü kaba tutkuya sahip
Kucakladığı dünyada tatlı duygular kızışır
Diğeri göklerdeki kırları özleyip
Yüce miras için karanlığı bırakır.[16]

Her ikisi de insanı aşırı tavırlara çelmeye ve onu ya maddi ya da manevi dünyaya sokmaya çalışan karşılıklı olarak hasım iki eğilimin varlığı, onu kendisiyle uyuşmazlığa sürükler ve buna binaen bir karşı dengenin varlığını talep eder. Bu karşı denge, "irrasyonel üçüncü", Tao'dur. Bilgenin, zıtların çatışmasına düşmesin diye, Tao'yla uyum içinde yaşamak için endişeli çabası bundandır. Tao irrasyonel olduğundan, Laotzu'nun sık sık belirttiği gibi, iradeyle ulaşılabilecek bir şey değildir. Bu, özgül olarak Çinli olan başka bir kavrama, *wu-wei*'ye özel bir önem atfeder. *Wu-wei,* "yapma-ma" (not-doing) demektir (ki "hiçbir şey yapmama"yla karıştırılmamalıdır. Çağımızın büyüklüğü kadar kötülüğü de olan rasyonalist "yapma"mız, Tao'ya götürmez.

Bu nedenle Taoist etiğin amacı, Tao'ya dönerek zıtların kozmik geriliminden kurtuluştur. Bu bağlamda, onyedinci yüzyılın ünlü Japon felsefecisi, "Omi'nin bilgesi" Nakae Toju'yu[17] da hatırlamalıyız. Kendisini Çin'den göç eden Chu-hi ekolüne dayandırarak Toju iki ilke oluşturmuştur: *Ri* ve *ki*. *Ri* dünya ruhudur ve *ki* de, dünyanın hammaddesidir. Ancak, *ri* ile *ki* aynıdır; çünkü her ikisi de Tanrı'nın sıfatıdır ve yalnızca onda ve onun aracılığıyla var olur. Tanrı onların birliğidir. Aynı şekilde, ruh, *ri*'yi de *ki*'yi de kucaklar. Toju, Tanrı'dan şöyle bahseder: "Dünyanın özü olarak Tanrı dünyayı kucaklar; ancak aynı zamanda aramızda ve hatta bedenimizdedir o." Onun için Tanrı evrensel bir benliktir; bireysel benlik ise içimizdeki "gökyüzü", duyular üstü ve ilahi olan bir şeydir; ona *ryochi* denir. *Ryochi* "içimizdeki Tanrı"dır ve her bireyde vardır. Gerçek benliktir o. Toju, gerçek benliği yanlış benlikten ayırır. Yanlış benlik bozuk inançlardan oluşan kazanılmış kişiliktir. Bu yanlış benliğe, *persona* diyebiliriz; bu *persona* çevremizdeki dünyaya kendi etkimizi ve dünyanın bizim üzerindeki etkisini tecrübe ederek kurduğumuz kendimize ilişkin genel fikirdir. *Persona,* Schopenhauer'in ifadesiyle, kişinin ne olduğu değil, kendisine ve dünyaya nasıl göründüğüdür. Kişinin ne olduğu, onun bireysel benliğidir; Toju'nun "gerçek benliği" ya da *ryochi*'dir. *Ryochi*'ye ayrıca "yalnız olma" ya da "yalnız bilme" denilir; bunun açık nedeni, onun dış tecrübeyle

şartlanmış bütün kişisel yargıların ötesinde, benliğin özüyle ilgili bir şart olmasıdır. Toju, *Ryochi*'yi *summun bonum* olarak, "saadet" olarak algılar (Brahman saadettir; *ananda*'dır). Dünyaya hakim olan ışıktır o ki ışık Inouye'ye göre Brahman'la başka bir paraleleliktir. Ölümsüz, her şeyi bilen, iyi olan insanlık aşkıdır. Kötülük iradeden gelir (Schopenhauer'in kulakları çınlasın!) *Ryochi*, kendi kendini düzenleyen işlevdir, *ki* ve *ri* zıtlarının aracısı ve birleştiricisidir; "gönülde yatan bilge eski adam"a ilişkin Hind fikriyle bütünüyle uyumludur. Ya da Japon felsefesinin Çinli babası Wang Yang-ming'in dediği gibi: "Her gönülde bir *sejin* (bilge) yatar. Yalnız, ona yeterince sıkıca inanmayız ve bu nedenle bütünüyle gömülü kalır."[18]

NOTLAR

[1]Çev. Waley, *The Way and its Power*, s. 146. (Bu ve diğer alıntı ne yazık ki Jung'un, Tao'nun tözselliğin rengine sahip olduğuna dair ifadesiyle çelişir. Çevirmen)

[2]Ibid., s. 174

[3]Ibid., s. 151

[4](Yazarın Almancası'ndan çevrilmiştir. krş. Waley, s. 141)

[5]s. 162

[6]s. 170

[7]s. 192

[8]s. 193

[9]s. 146

[10](Yazarın Almancası'ndan çevrilmiştir. Krş. Walley, s. 172)

[11]s. 153

[12]s. 210

[13]s. 153

[14]s. 178

[15]s. 209

[16]*Faust*, Part One, çev. Wayne, s. 67

[17]Inouye, 'Die japanische Philosophic' Aallg. Geschichte der Phil. içinde, s. 84 vd.

[18]Ibid., s. 85 (Krş. Wang Yang-ming, *Instructions for Practical Living* çev. Chan, 207. bölüm, s. 193 vd.)

ÇİN SİMYASI VE PSİKOLOJİK BİRLEŞME

"Commentary on The Secret of the Golden Flower" dan

DOĞUYU ANLAMAYA ÇALIŞAN BİR AVRUPALI'NIN KARŞILAŞTIĞI GÜÇLÜKLER

Bütünüyle Batılı duygulara sahip biri olarak, bu Çin metninin yabancılığının beni derinden etkilemesinden başka bir şey gelmezdi elimden. Tıpkı "etnoloji" ya da "karşılaştırmalı dinler tarihi" açısından ilkel inançların paradokslarını anlayabileceğim gibi, Doğu dinlerine ve felsefelerine dair bazı bilgilerin belirli bir noktaya kadar bu metni anlamamda idrakime ve sezgime yardım ettiği doğrudur. Bu elbetteki kişinin, kalbini sözde bilimsel anlayışın örtüsü altında saklamasının Batılı tarzıdır. Bunu kısmen *miserable vanite des savats'ın*, canlı sempatinin herhangi bir işaretinden korkması ve korkuyla onu reddetmesi nedeniyle, kısmen de sempatik anlamanın yabancı bir ruhla ilişkiyi ciddi olarak ele alınması gereken bir tecrübeye dönüştürebilmesi nedeniyle yaparız. Bizim sözde bilimsel nesnelliğimiz, bu metni, sinologların filolojik zekasına terkedecek ve onu başka türlü yorumlara karşı kıskanç bir biçimde koruyacaktır. Ancak Richard Wilhelm, sezgisel görünün böyle bir incisini uzmanların hasır altı etmesine izin vermemek için, Çin irfanının gizli ve gizemli canlılığına derin bir biçimde nüfuz etti. Psikolojik yorum görevinin bana düşmesi, benim için büyük bir onurdur.

Ancak bu yorum başka bir riski içerir: Uzmanlıktan daha fazla bir görünün bu kıymetli örneği, başka bir uzmanlık tarafından yutulabilir. Yine de, Batı biliminin hedeflerini küçük düşüren herkes, Batı zihninin temellerinin altını oyuyordur. Bilim kâmil bir araç değildir; ancak, kendi içinde bir amaç olarak ele alındığında zarar veren mükemmel ve eşsiz bir araçtır. Bilim hizmet etmelidir; tahtı zorla ele geçirdiğinde ise zarar verir. Bütün dallarıyla hizmet etmeye hazır olmalıdır; çünkü, yetersizliğinden dolayı, her bir dal diğerlerinin desteğine ihtiyaç duyar. Bilim, Batı zihninin aracıdır ve onun yardımıyla çıplak elle açacağımızdan daha fazla kapı açarız. Anlayışımızın kısmî bölümüdür; eğer taşıdığı anlayışın, mümkün olan tek anlayış olduğunu iddia ederse görümüzü muğlaklaştırır. Doğu bize başka, daha geniş, daha derin ve yüksek bir anlayış -hayat yoluyla anlayış- sunar. Bunu sadece sôylenti olarak, boş bir dinselliği ifade eden gölgeli bir duygu olarak biliyoruz; 'Doğu İrfan'ını tırnak içine almaya bayılıyoruz ve onu inanç ile batıl inancın karanlık bölgesine sürgün ediyoruz. Ancak bu, Doğu gerçekliğini bütünüyle yanlış anlamaktır. Bu türden metinler, patalojik saplantıların ve inzivaların duygusal, aşırı heyecanlı mistik sezgileriyle oluşmaz; fakat değerini küçümsemek gibi bir meşruiyetimizin olmadığı hayli gelişmiş Çinli zihnin pratik iç görüşlerine dayanır.

Bu iddia, belki cesurca görünür ve birçok kişinin kafa sallamasına neden olması mümkündür. Materyal hakkında insanların bildiklerinin ne kadar az olduğu düşünüldüğünde bu, şaşırtıcı da değildir. Bu metinlerin tuhaflığı yardımıyla Çin düşüncesini nasıl ve nerede bizim düşüncemize katılabildiği konusundaki muammamızın anlaşılabilir olmasını sağlayacak denli dikkat çekicidir. Doğu düşüncelerini kavrama sorunuyla karşılaştığında Batılı insanın genel hatası, Faust'taki öğrencinin hatasıdır. Şeytan tarafından kandırılmış olarak, küçümseyerek, bilime sırtını döner ve Doğu Okültizmi tarafından büyülenerek kelimesi kelimesine yoga pratiklerine girişir ve zavallı bir taklitçi olur. (Teosofi, bunun iyi bir örneğidir). Böylece Batılı zihnin tek emin temelini terkeder ve Avrupalı beyinlerde hiçbir zaman köklenemeyen ve hiçbir zaman bu beyinlere aşılanamayan kelimeler ile fikirlerin ortasında kendisini kaybeder.

Eski bir atasözü, "Yanlış bir kimse doğru araçları kullanırsa, doğru araçlar yanlış şekilde çalışır" der.[1] Ne yazık ki çok doğru olan bu Çin atasözü, onu uygulayan insanlardan bağımsız olarak "doğru" yönteme

inancımızla kesin bir çelişki içindedir. Gerçekte her şey insana bağlıdır; yönteme bağlı olan şey çok azdır ya da hiçbir şey bağlı değildir. Yöntem, salt bir yoldur; bir insan tarafından alınan yoldur; bu insanın davranış yolu, doğasının gerçek ifadesidir. Böyle olmazsa yöntem bir özentiden; yapay olarak oluşturulmuş, köksüz ya da öksüz, gayri meşru, kendini aldatma amacına hizmet eden bir şey olur. Kişinin kendini aptal yerine koymasının ve belki de kişinin varlığının değiştirilemez kuralı olabilecek bir şeyden kaçınmanın bir aracına dönüşür. Çin düşüncesinin dünyalığından ve kendine güveninden uzaklaştırılmış bir şeydir bu. Kişinin kendi doğasının inkarı; tuhaf ve kirli tanrılar için kendine ihanet; zihni üstünlüğe sahipmiş gibi davranma amacına yönelik gizli bir numaradır; gerçekte Çin "yöntemi"nin ruhuna derinden ters olan her şeydir. Çünkü bu görüşler, kâmil, hakikî, kudsî ve gerçek olan bir hayat tarzından; mantıksal ve organik olarak en derin güdülerden gelişen ve bizim için taklit etmesi olan Çin'in o eski, kültürel hayatından neşet etmiştir.

Batı taklidi, Doğu psikolojisinin trajik bir yanlış anlaşılmasıdır; her bir parçası, Batılı insan gizlice tehdit edici görevlerinden, *Hic Rhodus hic salta*sından kaçarken, "ilkel hayat"ın ölümcül kaporayla oynadığı New Menico, lütufkar Güney Deniz adaları ve Orta Afrika'ya modern kaçışlar kısır bir şeydir. Organizmamıza yabancı olanı taklit etmek ya da misyoner rolünü oynamak bize göre değildir; görevimiz, binlerce hastalığa düçar olan kendi Batı uygarlığımızı inşa etmektir. Bu derhal yapılmalıdır ve Batılı olağanlıklarıyla, evlilik sorunlarıyla, nevrozlarıyla, toplumsal ve siyasal vehimleriyle ve bütün felsefi yönsüzlüğüyle, ne ise o olarak Avrupalı tarafından yapılmalıdır.

Hemen itiraf etmemiz iyi olacaktır ki temelde bizler, bunun gibi bir metnin kat'i öte-dünyalığını anlamayız- gerçekte onu anlamak istemeyiz-. Gözlerimizi, dünyadan kopacak denli içe yönlendirebilen bir zihnî tavırdan belli belirsiz bir şüphe mi duyuyoruz; öyle ki bu zihnî tavır, Doğulu insanların onları hiçbir şeyin görünmez doğasını görmekten alıkoyamayacağı kadar doğalarının içgüdüsel taleplerini tam anlamıyla ifa edebildikleri için dünyadan kopuk görünmektedir? Böyle bir görünün önşartının, bizi görünür dünyaya bağlayan hırslardan ve tutkulardan özgürleşmek olması ve böyle bir özgürleşmenin, daha olgunlaşmadan ve korku dolu bir biçimde bastırılmalarından ziyade içgüdüsel taleplerin duyusal ifasından gelmesi, sözkonusu olamaz mı? Yalnızca dünyanın kurallarına uyulduğunda mı gözlerimiz açılır? Çin kültür ta-

rihini bilen ve bütün Çin düşüncesine nüfuz eden binlerce yıllık bir irfanın kitabı olan *I Ching* üzerinde çalışan herkes, bu şüpheleri düşüncesizce bir kenara itmeyecektir. Metnimizde ortaya konan düşüncelerin Çinliler için olağandışı olmadığını; bilâhis gerçekte kaçınılmaz psikolojik sonuçlar olduğunu farkedecektir.

Uzun zamandan beri tin ve tinin acıları, olumlu değerlerdi ve kendine özgü Hristiyan kültürümüzde çabalamaya değer en değerli şeylerdi. Yalnızca ondokuzuncu yüzyılda tin idrakte (intellect) bozulmaya başladığında, entellektüalizmin dayanılmaz hakimiyetine karşı bir tepki gösterildi ve bu da, tinin idrakle karıştırılması ve idrakin yanlış hareketleri için tinin suçlanması gibi affedilemez bir hataya yol açtı. İdrak, bizzat tinin mirasına sahip olmaya cesaret ederse, ruha zarar vermez. Ancak bu cesareti göstermeye hiçbir biçimde uygun değildir; çünkü tin, idrakı kucakladığından ve ayrıca duyguları da içerdiğinden idraktan daha yüce bir şeydir. Parıltılı zirve olan beşer-üstüne doğru çabalayan hayatın yönlendirici ilkesidir o. Bu *yang* ilkesinin karşıtı, karanlık, dişil; dünyaya bağımlı *yin*'dir; *yin*'in duygusallığı ve içgüdüselliği, zamanın derinliklerine ve psikolojik sürekliliğin labirentlerine kadar iner. Şüphesiz ki bunlar tamamıyla içgüdüsel fikirlerdir; ancak beşerî psişenin doğası anlaşılmaya çalışılırken bunlarsız yapılamaz. Çinliler bunlar olmaksızın yapamaz; çünkü, Çin felsefesinin gösterdiği gibi, onlar tek bir psişik işlevin tek-yönlü aşırı gelişmesi ve aşırı değer kazanmasında kendilerini kaybedecek kadar merkezi psişik olgulardan uzaklaşmadılar. Hayatın paradoksallığını ve kutupluluğunu açıklamaktan hiç kaçınmadılar. -Yüksek bir kültürün işareti olarak- zıtlar, her zaman birbirini dengeledi. Tek-yönlülük, devinirliliğe yol açsa da, barbarlığın bir izidir. Batı'da duygu ya da sezgi lehine idraka karşı başlayan tepki, bana kültürel ilerlemenin bir işareti olarak; bilincin, tiran idrakın sınırlarından çıkıp genişlemesi olarak görünüyor.

Batılı idrakın muazzam farklılaşmasını küçümsemek gibi bir amacım yok; Doğulu idrak ile kıyaslandığında Batılı idrak çocuksu olarak tarif edilmelidir. (Doğal olarak bunun, zekayla (intelligence) hiçbir alakası yok.) Başka, belki de üçüncü bir psişik işlevi idraka göre asil bir konuma yükseltmekte başarılı olsaydık, Doğu'yu büyük oranda marjinal kılmayı başarmış olurduk. Bu nedenle Avrupalıların kendi doğalarından uzaklaşması ve Doğu'yu taklit etmesi ya da ondan bir biçimde "etkilenmesi" üzücüdür. Avrupalılar kendisine sadık kalsaydı ve Do-

ğu'nun bin yıl boyunca ortaya çıkardığı her şeyi kendi doğasından çıkarsaydı, onlar için mümkün olan olasılıklar çok büyük olurdu.

Genel olarak ve idrakın tedavi edilmez harici bakış açısından bakıldığında, Doğu'nun çok değerli gördüğü şeyler değersiz görünecektir. İdrak Doğulu fikirlerin bizim için taşıyabileceği pratik önemi kesinlikle kavrayamaz; onun, bu fikirleri, felsefi ve etnolojik meraklardan başka bir şey olarak sınıflandırmamasının nedeni budur. Bu kavrayış eksikliği o kadar yaygındır ki bilgili sinologlar bile *I Ching*'in pratik kullanımını anlayamamıştır ve kitabın karışık büyüsel ifadelerin bir koleksiyonundan başka bir şey olmadığını düşünmüşlerdir.

MODERN PSİKOLOJİ BİR ANLAYIŞ OLASILIĞI ÖNERİR

Pratik eserlerimde yapılan gözlemler, bana, Doğu irfanına oldukça yeni ve umulmadık bir yaklaşım kapısını açmıştır. Bunu söylemekle, bir başlangıç noktası olarak Çin felsefesi konusunda yetersiz de olsa herhangi bir bilgiye sahip olmadığımı vurgulamak istedim. Tersine, bir psikiyatrist ve psikoterapist olarak mesleğime başladığımda, Çin felsefesinden tamamıyla habersizdim; yalnızca daha sonraları mesleki tecrübem, bana, tekniğimle, yüzyıllardır Doğu'nun en iyi zihinlerinin ilgisi olmuş gizli yolu bilinçsiz olarak takip ettiğimi gösterdi. Bu -benim mesele hakkında herhangi bir şey yayınlama konusundaki isteksizliğimin nedeni olarak- öznel bir zevk biçiminde ele alınabilirdi; ancak Çin ruhunun büyük yorumcusu Richard Wilhelm, hararetli bir biçimde bana paralelliği gösterdi ve beni, tamamıyla Doğu zihninin gizemli bölgelerine ait bir Çin metni hakkında yorum yazmaya teşvik etti. Aynı zamanda -ki bu olağanüstü bir şeydir- bu metnin içeriği, hiçbiri Çinli olmayan hastalarımın psişik gelişmesinde yer alan şeyle canlı bir paralellik oluşturur.

Bu tuhaf olgu okuyucu için anlaşılır olsun diye, tıpkı beşeri bedenin bütün ırksal farklılıkların üstünde ve ötesinde ortak bir anatomiye sahip olması gibi, beşeri psişenin de kültürde ve bilinçteki bütün farklılıkları aşan ortak bir alt-katmana sahip olduğu belirtilmelidir. Bu alt-katmana kollektif bilinçdışı adını verdim. Bütün insanlık için ortak olan bu bilinçdışı psişe, yalnızca bilinçli olmaya muktedir içeriklerden değil, fakat özdeş tepkilere karşı gizli yatkınlıklardan da oluşur. Kollektif bilinçdışı, bütün ırksal farklılıklara bakılmaksızın beyin yapısının özdeş-

liğinin psişik ifadesidir. Bu, çeşitli mit motifleri ve simgeleri arasındaki benzerliği, hatta bazen özdeşliği ve genellikle beşeri iletişim olasılığını açıklayan bir nedendir. Psişik gelişmenin çeşitli çizgileri, kökleri en uzak geçmişe kadar geri giden bir ortak soydan başlar. Bu durum, ayrıca, havyanlarla psikolojik paralelliği de açıklar.

Tamamıyla psikolojik terimlerle, bu, insanlığın, ortak fikir ve eylem güdülerine sahip olduğu anlamına gelir. Bütün bilinçli fikir ve eylemler, bu bilinçdışı arketipsel örüntüler temelinde gelişir ve her zaman onlara tâbi kalır. Bu, bilinç daha yüce bir açıklık derecesine ulaşmadığında, bütün işlevleriyle bilinçli iradeden ziyade güdülere tâbi olduğunda, akli yargıdan ziyade etkilenmeyle yönlendirildiğinde özellikle böyledir. İlkel bir psişik sağlık durumunu gösterir; ancak daha yüce ahlaki bir çaba gerektirecek bir durum ortaya çıktığında hemen bu duruma uyarlanmakta güçlük çeker. Güdüler, sadece, çeşitli nedenlerle sabit kalan bir doğa için yeterlidir. Bilinçli tercihten ziyade bilinçsiz tercihle daha fazla yönlendirilen bir birey, bu nedenle, belirli bir psişik muhafazakarlığa eğilimlidir. Bu, ilkellerin binlerce yıl boyunca değişmeden kalmalarının ve ayrıca onların yabancı ve olağandışı olası şeylerden korkmalarının nedenidir. Kolayla yanlış uyarlanmaya ve böylece büyük psişik tehlikelere -gerçekte bir tür nevroza- yol açabilir bu. Diğer yandan, aşina olunmayan şeylerin özümsenmesinden ortaya çıkan daha yüksek ve daha geniş bir bilinç, özerkliğe mütemayildir ve bilincimizi şimdiye kadar köleleştiren yüce, asli imgelerden başka bir şey olmayan eski tanrılara karşı ayaklanır.

Bilincimiz, onunla birlikte bilinçli irademiz ne ölçüde güçlü ve bağımsız olursa, bilinçdışı da o ölçüde arkaplana güvenir ve gelişen bilincin, bilinçdışı, arketipsel örüntülerden kendini özgürleştirmesi o ölçüde kolay olur. Özgürlüğünü kazanarak içgüdüselliğin sınırlarını yıkar ve içgüdüleri dumura uğratır. Bu kökünden sökülmüş bilinç artık asli imgelerin otoritesine başvuramaz; Prometeci bir özgürlüğe sahiptir o; ancak tanrısız kibirden de acı çeker. Yeryüzünün ve insanlığın üstünde uçar; ancak her bir birey için olmasa da, yine tıpkı Promete gibi bilinçdışının kayasına zincirlenen topluluğun daha zayıf üyeleri için ani çöküş tehlikesi de ortadadır. Bilge Çinli, *I Ching*'in kelimeleriyle şöyle diyecektir: *Yang* en büyük gücüne eriştiğinde, onun derinliklerinde *yin* doğar; çünkü gece, *yang* attığında ve *yin*'de değişmeye başladığında, gün ortasında başlar.

Doktor, hayata harfi harfine çevrilen bu değişimler döngüsünü görebilecek bir konumdadır. Örneğin, ölüm ve kötülüğe aldırmaksızın bütün arzularına ulaşan ve başarısının doruğundayken emekli olan başarılı bir iş adamının, hızla, kendisini geçimsiz yaşlı bir adama dönüştüren, onu yatağa düşüren ve nihayette tahrip eden bir nevroza düştüğünü görür. Tablo, erillikten dişiliğe dönüşüm için bile bütüncüldür. Bunun en güzel örneği, Daniel Kitabı'ndaki Nebuhadnezar'ın durumu ile genelde Sezarların delilik durumudur. Bilinçli bakış açısının tek yönlü abartılmasının benzeri örnekleri ve bilinçaltından bunun akabinde gelen *yin* tepkisi, günümüzdeki psikiyatristlerin müşterilerinin büyük bir kısmını oluşturur; "eğer bir irade varsa bir yol da vardır" sözüne inanacak kadar bilinçli iradeye aşırı değer verilir. İradenin yüce ahlaki değerini küçümsemediğimi belirteyim. Bilinç ve irade, insanlığın en yüce başarıları olarak düşünülmeye devam edebilir. Ancak insanı tahrip eden bir ahlakın değeri nedir ki? *A tout prix* ahlak, barbarlığın bir simgesi olabilir -irfan her zaman bundan daha iyidir. Ancak belki de tek yönlü kültürel başarılar sonucunda ortaya çıkan hastalıkları iyileştirmek zorunda olan bir doktorun gözüyle meseleye bakıyor olabilirim ben.

Durum ne olursa olsun, kaçınılmaz bir tek-yönlülükle yüceltilen bir bilincin, bir kopuş yaşadığı asli imgelerle pek az bir ilişkiye sahip olacağı değişmez bir olgudur. Fiilî felaketten çok önce, böyle bir hatanın işaretleri, kendilerini güdünün dumura uğraması, sinirlilik, yönelimsizlik, imkansız durumlara ve sorunlara bağlılıkta göstermişlerdir. O dönemde tıbbi araştırmalar, bilinçli değerlere tamamıyla karşı çıkan ve bu nedenle bilinçde özümsenemeyen bir bilinçdışı keşfetmişti; tersi ise bütünüyle mevzu dışıydı. Beşerî aklın önünde yardımsız kaldığı, sahte çözümler ya da şüpheli uzlaşmalar dışında hiçbir şeyin önerilmediği, görünüşe göre geri alınamaz bir çatışmayla karşı karşıyaydık. Bu kaçınmalardan kaçınamazsak çok ihtiyaç duyulan kişilik bütünlüğüne ne olduğu sorusuyla ve bu bütünlüğü arama zorunluluğuyla yüz yüze geliriz. Başlangıçtan beri Doğu'nun aldığı yol, bu noktada başlar. Açıktır ki, Çinliler bu yolu, insan doğasındaki zıtları, aralarındaki bilinçli bağlantı kaybedilene kadar zorlamayı hiçbir zaman denememiş oldukları için izleyebilmişlerdir. Çinliler, bu her şeyi içeren bilinci, tıpkı ilkel zihniyette olduğu gibi, asli yaklaşımlarında "evet" ve "hayır" cevaplarının kalmış olması gerçeğine borçlular. Yine de, zıtların çarpışmasını hissetmemek imkansızdır; böylece onlar, Hintlilerin *nird-*

vandra zıtlardan özgürlük diye adlandırdığı durumda olabilecekleri bir hayat tarzını aramışlardır.

Metnimiz bu yolla ilgilidir ve aynı sorun hastalarımda ortaya çıkar. Bir Batılı için Çin yoğasını doğrudan uygulamaktan daha büyük bir hata olamaz; çünkü bu, bilinçdışına karşı onun iradesini ve bilincini güçlendirecektir yalnızca ve kaçınılması gereken bir etkiyi doğuracaktır. Bu durumda yalnızca nevroz yoğunlaşacaktır. Bizlerin Doğulular olmadığı; bu meselelerde kalkış noktamızın bütünüyle farklı olduğu yeterince vurgulanamamıştır. Bu yolun, her nevrotiğin takip etmesi gereken yol olduğunu ya da onun, nevrotik problemlerin her evresinde çözüm olduğunu varsaymak da büyük bir hata olacaktır. Yalnızca bilincin anormal derecede bir gelişmeye ulaştığı ve bilinçdışından çok fazla saptığı durumlar için uygundur. Sürecin *sine qua non*'udur bu. Bilinçdışının aşırı hakimiyet gösterdiği hastalara bu yolu önermekten daha büyük bir hata olamaz. Aynı nedenle, bu gelişme yolu orta yaşlardan önce (normalde otuz beş kırk yaşları arasında) herhangi bir anlama nadiren sahip olacaktır. Ve eğer çok erken bu yola girilirse kesinlikle zedeleyici olabilir.

Belirttiğim gibi, beni yeni bir yol aramaya iten temel neden, hastaların temel sorununun, onun doğasının herhangi bir yönüne şiddet uygulanmaksızın bana çözümsüz görünmesiydi. Sürekli olarak temelde çözümsüz problem olmadığına mizacen kânî olmuş bir anlayışla çalıştım; (tecrübede, hastalarımın, başkalarını tahrip eden bir problemi büyüttüğünü görmek beni haklı çıkardı.) Biçimsel bir adlandırma olan bu "büyütme"nin, başka araştırmalarla, yeni bir bilinç düzeyi olduğu kanıtlandı. Hastanın ufkunda daha yüce ya da daha geniş bir ilgi ortaya çıkıyordu. Ve bakışının bu genişlemesiyle çözümsüz problem aciliyetini yitiriyordu. Kendi açısından mantıksal olarak çözülmüyordu; ancak yeni ve daha güçlü bir hayat etkisiyle karşılaşınca siliniyordu. Baskılanmıyor ve bilinçdışına itilmiyordu; fakat yalnızca farklı bir ışık altında görülüyordu ve böylece gerçekten farklı oluyordu. Daha düşük bir düzeyde en vahşi çatışmalara ve panik halindeki duygu patlamalarına yol açan şey, kişiliğin daha yüksek bir düzeyinden artık dağın zirvesinden görünen vadideki bir fırtınayı andırıyordu. Bu, fırtınanın gerçekliğinden soyunduğu anlamına değil, tersine onun içinde olmak yerine dışında olmak anlamına gelir. Ancak, psişik bir anlamda, bizler hem dağ hem de vadi olduğumuzdan, kişinin kendisini beşeri olan şeyin ötesinde zannetmesi boş bir yanılsama olarak görünebilir. Kişi kesinlikle bu

fırtınanın etkisini hisseder; bu fırtına onu sarsar ve acı verir; yine de aynı zamanda kişiyi bu etkiyle özdeş olmasına engel olan şeye bakan daha yüksek bir bilincin, bu etkiyi bir nesne olarak değerlendiren ve "acı çektiğimi biliyorum' diyebilen bir bilincin farkındadır. Metnimizin, "Bir kişinin bilinçli olduğu tembellik ile bilinçsiz olduğu tembellik arasında binlerce kilometre var" diye bahsettiği tembellik, etkinin daha yüksek derecesinde doğrudur.[2]

Pratiklerimde bir hastanın bilinmeyen potansiyeller nedeniyle kendisinin üstüne çıktığı bazı vakalar vardı ve bu, benim için çok önemli bir tecrübe oldu. Zamanla hayatın en büyük ve en önemli probleminin, temelde çözümsüz olduğunu öğrendim. Böyle olmalıydılar; çünkü kendisini düzenleyen her sistemde içkin zorunlu kutupsallığı ifade eder onlar. Çözülemezler, ancak yalnızca olgunlaşabilirler. Bu nedenle kendi kendime bu büyümenin, bu daha ileri bir psişik gelişme olasılığının normal bir şey olup olmadığını, bir çatışmada şaşırıp kalmanın patolojik olup olmadığını sordum. Herkes en azından embriyo halinde, bu yüksek düzeye sahip olmalıydı ve uygun şartlar altında bu potansiyeli geliştirebilmeliydi. Sessizce ve sanki bilinçsiz bir şekilde kendilerini geliştiren hastalarda gelişme çizgisini incelediğimde, kaderlerinin ortak bir şeye sahip olduğunu gördüm. Onlara yeni şey, ister kendi dışlarındaki isterse de kendi içlerindeki muğlak şeylerden geliyordu; bunu benimsiyor ve bunun yardımıyla gelişiyorlardı. Bazılarının yeni şeyi kendi dışlarından, bazılarının da içlerinden alması bana tipik geldi; ya da daha ziyade, bu, bazı kişilerde dışardan, bazılarında da içerden gelişiyordu. Ancak yeni şey, münhasıran dışardan ya da içerden gelmiyordu. Eğer dışardan gelmişse, derin bir iç tecrübe oluyordu; içerden gelmişse, bir dış olgu oluyordu. Hiçbir durumda istemli olarak ya da bilinçli iradeyle olmuyordu; daha ziyade, zamanın akışı içinde doğmuş görünüyordu.

Bizler her şeyi bir gayeye ya da yönteme dönüştürmeye o kadar eğilimli olmuşuz ki okuyucuyu herhangi bir önyargıya sürüklemekten kaçınmak için kendimi kasten soyut terimlerle ifade ettim. Yeni şey herhangi bir başlık altında bir bölüm olmamalıdır; çünkü bu durumda mekanik olarak kullanılan bir giz olur ve bu da, yine "yanlış adamın ellerinde doğru araçlar"ın durumunu alacaktır. Kaderin hazırlığı yeni şeyin bilinçli beklentilere hiç denk düşmemesi ya da nadiren denk düşmesi beni derinden etkilemiştir. Ve daha da dikkat çekici olanı, yeni şey, on-

ları bildiğimiz şekliyle derin bir biçimde kök salmış güdülere karşı gelişse de, ilginç bir biçimde bütün kişiliğin uygun bir ifadesidir o; tamamen tahayyül edilemeyecek bir ifadesidir.

Bu halk, kendilerini özgürleştiren gelişmeyi ortaya çıkarmak için ne yapmıştır? Görebildiğim kadarıyla, hiçbir şey (*wu-wei*)[3] yapmadılar; ancak şeyleri oluruna bıraktılar. Üstad Lao-tzu'nun metnimizde öğrettiği gibi, kişi olağan meşguliyetini terketmezse ışık kendi kanununa göre devri daim olur. Şeyleri oluruna bırakma, eylem-olmayan aracılığıyla eylem, Meister Eckart'ın öğrettiği gibi kişinin kendini bırakması benim için yola kapıyı açan anahtar oldu. Psişede şeyleri oluruna bırakabilmeliyiz. Bizim için bu, çoğu kişinin hakkında hiçbir şey bilmediği bir sanattır. Bilinç sürekli olarak psişik süreçlere yardım eder, onları düzeltir ve olumsuzlar; ancak bu süreçlerin barış içinde gelişmesine izin vermez. Basitlik her şeyden daha zor olmasaydı, bu durum yeterli olacaktı. Başlangıç olarak, görev yalnızca bir fantazinin nasıl geliştiğini nesnel olarak gözlememekten oluşur. Hiçbirşey çok basit olamaz, ancak yine de zorluklar tam da burada başlar. Görünüşte kişi hiçbir fantaziye sahip değildir -ya da, evet bir kişi vardır, ama çok salaktır-. Ona karşı onlarca iyi neden ileri sürülür. Kişi ona yoğunlaşamaz -çok sıkıcıdır- ondan ne gelecektir ki -şu ya da bu "dışında hiçbir şey" vs. vs. Bilinçli zihin sayısız itiraz ortaya atar; gerçekte psişik sürecin kesintiye uğramaksızın devam etmesine imkan vermesi için gerçek içgörü ve sabit belirlemeye rağmen kendiliğinden fantazi faaliyetini gizlemeye çoğunlukla kararlı görünür. Bazen bilincin kanıtlanabilir bir engeli vardır.

Eğer kişi başlangıçtaki zorlukları aşmayı başarabilmişse, fantaziyi yorumlama, sınıflandırma, estetize etme ya da değersizleştirme çabasında daha sonra ortaya çıkması muhtemel eleştiriler vardır hâlâ. İnançlı bir biçimde gözlemlendikten sonra bilinçli zihnin sabırsızlığı başı boş bırakılabilir; gerçekte başı boş bırakılmalıdır da, yoksa engelleyici dirençler gelişecektir. Ancak fantezi materyalinin üretildiği her zaman, bilincin faaliyeti yeniden kapatılmalıdır.

Çoğu durumda bu çabaların sonucu fazla cesaretlendirici değildir. Kökenleri ya da amaçları hakkında hiçbir açık işaret vermeyen seyrek fantazi ağlarından oluşur bunlar genelde. Ayrıca, fantaziye ulaşma yolu, bireylere göre değişir. Çoğu insan için, onları yazmak çok kolaydır; bazıları görselleştirir onları ve bazıları da görselleştirmeyle ya da görselleştirmesiz çizer ya da resmeder. Eğer bilincin engeli büyükse, yalnızca

eller fantaziye muktedirdir; bilinçli zihne hayli yabancı olan figürler ortaya çıkarır ya da çizer.

Bu uygulamalar, bilinçli zihindeki engel sakinleşene kadar, başka bir ifadeyle, uygulamanın diğer amacı olan kişi şeyleri oluruna bırakana kadar sürdürülmelidir. Bu yolla, yeni bir tavır, sadece var olduğu için irrasyonel olanı ya da kavranılmaz olanı kabul eden bir tavır yaratılır. Bu tavır, başına gelen şeylerce zaten bastırılmış olan kişi için zehir olabilecektir; ancak, bu şeyler arasından, sadece bilinçli yargının kabul edebileceklerini seçen bir kişi için büyük bir öneme sahiptir ve bu işi hayatın akışından tedrici olarak dingin sulara çekilir.

Bu noktada, daha önceden belirtilen iki tip tarafından alınan yolun ikiye bölündüğü görülür. Her ikisi de başına gelenleri kabul etmeyi öğrenmiştir. (Üstad Lao-tzu'nun öğrettiği gibi: "Uğraşılar bize geldiğinde onları kabul etmeliyiz; şeyler bize geldiğinde, onları temelden başlayarak anlamalıyız.[4] Birinci kişi kendisine dışarıdan gelen şeyi alacaktır; diğeri de içinden geleni. Üstelik hayatın kanunu, onların içerden ve dışardan aldıklarının, her zaman daha önceden dışta bıraktıkları olduğunu gösterir. Kişinin doğasının bu tersine dönüşü, -eğer salt yanılsama değillerse- önceki değerleri değişimle birlikte korunuyorsa, kişiliğin genişlemesi, yücelmesi ve zenginleşmesini getirir. Ama eğer korunmamışlarsa, birey, uygunluktan uygunsuzluğa, uyumluluktan uyumsuzluğa ve hatta rasyonellikten deliliğe kayarak bir öteki uca sürüklenecektir. Yol tehlikeden berî değildir. İyi olan her şeyin bir bedeli vardır. Ve kişiliğin gelişmesinin bedeli her şeyden daha ağır olan bir şeydir. Kişinin kendisine evet demesi, kendisini görevlerin en önemlisi kabul etmesi, yaptığı her şeyin bilincinde olması ve bütün şüpheli yönleriyle sürekli olarak bu görevi göz önünde tutması meselesidir bu; gerçekte bizi azami derecede zorlayan bir görevdir.

Bir Çinli sürekli olarak kendi geleneğinin otoritesi içindedir. Uzun bir yola girişmişse, yapması muhtemel olan en iyi şey olarak kavradığını yapıyordur. Ancak bu yola koyulmayı arzulayan Batılı, eğer bu konuda gerçekten ciddiyse, kendisine karşı olan -entellektüel, ahlaki, dini- bütün bir otoriteye sahiptir. Çin yolunu taklit etmesinin ve sorunlu Avrupalı kişiliği arkasında bırakmasının ya da Hristiyan Kilisesi'nin orta çağcılığında bir yol arayarak Hristiyan, zavallı dinsizliğinden ve dışarda kamp kurmuş diğer etnografik meraklardan kendisini koruyan bir duvarla barikat kurmasının kendisi için kolay olmasının

nedeni budur. Hayatla ve kaderle estetik veya entellektüel flört, burada ani bir tereddüte uğrar: Yüksek bilince adım atmak, bizi korumasız bırakır. Birey kendisini yola bütün enerjisiyle adamalıdır; çünkü yalnızca kendi bütünlüğü sayesindedir ki daha ileri gidebilir ve yalnızca kendi bütünlüğü, yolunun saçma ve yanlış bir maceraya dönüşmemesini garanti edebilir.

Kaderi ister içerden isterse de dışardan gelsin, yoldaki tecrübeler ve meydana gelen olaylar aynı kalır. Bu nedenle birçok dış ve iç olay hakkında bir şeyler söyleme ihtiyacında değilim ki bunlar, hiçbir biçimde tüketemeyeceğim sonsuz bir çeşitlilik içindedir. Ne de bunun, ele aldığım metinle bir ilgisi olacaktır. Diğer yandan, gelişme sürecine eşlik eden psişik durumlar hakkında söylenecek çok şey vardır. Bu durumlar metnimizde simgesel olarak ifade edilmiştir ve aynı simgelerdir ki uzun yıllardır pratiklerimden aşinayım onlara.

TEMEL KAVRAMLAR

Tao

Avrupalılar için bu ve benzeri metinleri[5] yorumlamadaki temel zorluk, yazarın her zaman merkezi noktadan, amaç noktasından, kazandığı en yüce ve nihai içgörü diyebileceğimiz bir noktadan başlamasıdır. Böylece Çinli yazarımız, ayrıştırıcı bir zihne sahip bir kişinin, eğer Doğu'nun büyük zihinlerinin özsel psişik tecrübelerini kucaklamak istiyorsa, aptalca taklitten ve hatta çok saçma bir söz etmeden dolayı kendisini suçlu hissedebileceği kavrayıcı bir anlayış talep eden fikirlerle başlar. Örneğin metnimiz, "Kendisi sayesinde var olan şeye yol denir" diye başlar. *Hui Ming Ching* "Tao'nun en esrarengiz gizi beşerî doğa ve hayattır" kelimeleriyle başlar.

Batılı zihnin Tao için hiçbir kelimesi olmaması, onun karakteristiğidir. Çinli karakter, "kafa" için ve "gitmek" için bir işaretten oluşmuştur. Wilhelm Tao'yu *Sinh* (anlam) olarak çevirir. Başkaları ise, "yol", "Rab" ve Cizvitlerin yaptığı gibi "Tanrı" olarak çevirir. Bu durum, karşılaştığımız zorluğu gösterir. "Kafa" bilinç olarak[6] ve "gitmek" de bir yola çıkmak ve ardından ortaya çıkabilecek fikir olarak ele alınabilir; bilinçli olarak gitmek ya da bilinçli yola gitmek. Bu durum, "gökyüzünün kalbi" olarak "gözler arasında mukim" olan "gökyüzünün ışığı"nın,

Tao'yla eş anlamlı kullanılması olgusundan doğar. Beşeri doğa ile hayat "gökyüzünün ışığı"nda içerilirler ve *Hui Ming Ching*'e göre Tao'nun en önemli gizleridir. "Işık" bilincin simgesel eşleneğidir ve bilincin doğası ışık benzetmesiyle ifade edilir. *Hui Ming Ching* şu dizeleri söyler:

> Eğer mücevher bedeni hiçbir taşıma olmadan tamamlayabilirsen
> Bilincin[7] ve hayatın kökenleri ısınır harıl harıl
> Kutsanmış ülkede yakılmış ışık çok yakındır artık
> Ve burada gizli, bırak gerçek benlik her zaman mukim olsun

Bu dizeler, bizim metnimizde de ifade edilen "mücevher beden"i üretmenin bir yöntemi ya da yolu olarak bir tür simyasal öğretiler içerir. "Isınma" zorunludur; yani, gerçek benliğin ikametgahında ışığın yakılabilmesi için bilincin yoğunlaşması olmalıdır. Yalnızca bilinç değil, hayat da yoğunlaşmalıdır: Bu ikisinin birliği, bilinçli hayatı üretir. *Hui Ming Ching*'e göre, o eski bilgeler her ikisini de besledikleri için bilinç ile hayat arasında nasıl köprü kuracaklarını bilirlerdi. Bu yolla *sheli*, ölümsüz beden, "kalıba dökülür" ve "büyük Tao kâmilleşir".[8]

Eğer Tao'yu ayrı olanı birleştiren yöntem ya da bilinçli yol olarak alırsak, kavramın psikolojik anlamına muhtemelen daha yakın bir halde oluruz. Her halukarda, bilinç ile hayatın ayrılması, daha önce bilincin sapkınlığı ya da köklerinden kopması diye betimlediğim şeyden daha iyi anlaşılamaz. Bilinçdışında gizli bulunan karşıt olanın gerçekleşmesinin -"tersine dönüş" sürecinin- varlığımızın bilinci kanunlarıyla yeniden birliği işaret ettiğinde ve bu birleşmenin gayesinin bilinçli hayatın kazanılması veya Çinli terimlerle ifade edildiğinde Tao'nun gerçekleşmesi olduğunda da şüphe yoktur.

Döngüsel Hareket ve Merkez

Daha önce işaret ettiğim gibi; bilincin daha yüce bir düzeyinde zıtların birliği[9] ne rasyonel bir şey ne de bir irade meselesidir; kendisini simgelerde ifade eden psişik bir gelişme sürecidir. Tarihsel olarak bu süreç her zaman simgelerde temsil edilmiştir ve bugün de kişiliğin gelişmesi hâlâ simgesel biçimde tasvir edilir. Bu olguyu, şu şekilde kavradım ben. Daha önceden ele aldığım kendiliğinden fantazi ürünleri, Gnostik *archai* anlamında "ilkeler"i açık bir şekilde temsil eden soyut yapılarda

daha da derinleşir ve giderek yoğunlaşır. Fantaziler tamamen düşünce biçimini aldığında, ortaya, ilk önce dramatize edilmeye ya da şahsileştirilmeye temayülü olan gevşek olarak hissedilen kanunlar ya da ilkelerin sezgisel formülasyonları çıkar. (Buna ilerde yeniden döneceğiz) Fantaziler geri çekildiğinde tamamen *mandala* biçiminde olan simgeler ortaya çokar.[10] *Mandala* "döngü", daha özgül olarak bir büyü (magic) döngüsüdür. Mandalalar yalnızca Doğu'da değil, bizim aramızda da görülür. Orta çağın ilk dönemleri Hristiyan mandala'ları açısından özellikle zengindir; bunların çoğu, önemli noktalarda dört ana melek ya da simgeleri olduğu halde, İsa'yı merkezde gösterir. Bu kavramsallaşma bir hayli eski olmalıdır; çünkü Horus ve dört oğlu Mısırlılar tarafından aynı şekilde temsil edilir.[11] Horus ve dört oğlunun İsa ve dört ana melekle yakın bağları olduğu biliniyor. Jakop Böhme'nin *XL Questions Concerning the Soule*[12] (Ruha Dair Sorular) adlı kitabında gerçek ve hayli ilginç bir mandala bulunabilir. Bu mandalanın, Hristiyan fikirlerle güçlü bir biçimde renklendirilmiş psikokozmik bir sistemi temsil ettiği açıktır. Böhme buna "Felsefi Göz"[13] ya da "İrfanın Aynası" adını verir ve açıkçası bununla gizli bilginin bir *summa*'sını kasteder. Mandala'ların çoğu bir çiçek, haç ya da tekerlek biçimini alır ve temel sayı olan Pisagorcu *tetraktys*'i hatırlatan dörtlü bir yapıya karşı farkedilebilir bir temayül gösterir. Bu türden mandalalar Pueblo ve Navaho yerlilerinin dinî törenlerindeki çöl resimlerinde de görülür.[14] Ancak elbette ki en güzel mandalalar, Doğu'nun mandala'larıdır ve özellikle de metnimizde de belirtilen simgeleri içeren Tibet Budizmine ait olanlardır. Mandala resimleri, çoğunlukla akıl hastaları tarafından, bunların arasında da tartıştığımız bağlantılar hakkında kesinlikle ufak bir bilgisi dahi olmayan kimseler tarafından çizilir.[15]

Hastalarım arasında, mandala çizmeyen, ancak bunun yerine dans eden kadınlara rastladım. Hindistan'da buna özel bir ad veriliyor: *Mandala nrithya*, mandala dansı. Dans figürleri, resimlerle aynı anlamı ifade eder. Hastalarım simgelerin anlamı hakkında çok az şey söyleyebildiler; ancak bu figürler kendilerini mestediyordu ve bir biçimde kendi öznel psişik durumlarını ifade ettiklerini ve bu durum üzerine bir etkiye sahip olduklarını hissediyorlardı.

Metnimiz "büyük Bir'in Altın Çiçeği'nin gizlerini ifşa etme" vaadinde bulunur. Altın çiçek ışıktır ve gökyüzünün ışığı Tao'dur. Altın çiçek, hastalarım tarafından bana getirilen materyalde sık sık rastlaştığım bir

mandala simgesidir. Ya düzenli geometrik bir örüntü olarak yukarıdan görülerek ya da bir bitkiden büyüyen bir çiçek dalı olarak profilden çizilir. Bitki sıklıkla karanlık bir yataktan büyüyen muhteşem renklere sahip bir yapıdadır ve Noel ağacını hatırlatan bir simge olarak tepesinde bir ışık dalı taşır. Bu çizgiler ayrıca altın çiçeğin kökenini de gösterir; çünkü *Hui Ming Ching*'e göre "tohumsal kabarcık" "denizin dibinde ejderha Şatosu"dur.[16] Diğer eşanlamlıları, "sarı şato", "semavi kalp", "yaşamanın terası", "yosmanın kentinin pembe salonu", "karanlık geçit", "önceki semanın mekanı"dır.[17] Ayrıca "kar dağlarının sınır bölgesi,", "asli", "en büyük zevk krallığı", "sınırsız ülke", "bilinç ile hayatın yapıldığı altar" gibi isimler de alır. *Hui Ming Ching*, "eğer ölen bir kimse bu tohumsal kabarcığı bilmiyorsa, bin doğumda bilinç ile hayatın birliğini bulamayacaktır" der.[18]

Her şeyin bir olduğu ve bu nedenle en yüce amaç olarak görünen başlangıç, denizin altında, bilinçdışının karanlığında yatar. Tohumsal kabarcıkta bilinç ile hayat (ya da beşerî doğa ile hayat, *hsing-ming*), "arıtıcı fırındaki kıvılcımlar gibi ayrılmaz bir biçimde kaynaşan bir birlik"tir hâlâ. "Tohumsal kabarcık içindeki yöneticinin ateşidir". "Bütün bilgeler eserlerine tohumsal kabarcıkla başlar."[19] Ateş benzetmelerine dikkat! Zorla kaplanmış bir bitki tohumu gibi bir şeyin suda yüzüşünü gösteren bir dizi Avrupa mandala resimleri biliyorum. Bunlarda, derinlerden, ateş tohuma nüfuz eder ve tohumsal kabarcıktan açılan büyük altın bir çiçeği ortaya çıkararak onu büyütür.

Bu simgecilik, arıtıcı ve yüceleştirici yarı simyasal bir sürece işaret eder. Karanlık ışığı doğurur, "su bölgesinin rehberliği"nden soylu altın ortaya çıkar; bilinçsiz olan, canlı bir büyüme süreci içinde bilinçli olur. (Hind *kundalini* yogası, muhteşem bir benzerlik taşır).[20] Bu yolla bilinç ile hayatın birliği gerçekleşir.

Hastalarım bu mandala resimlerini ürettiklerinde, bu doğal olarak ilham sonucu değildir; o dönemde tamamen habersiz olduğum anlamlarını ya da Doğu'nun pratikleriyle bağlantılarını bilmemden çok önce benzeri resimler yapılmıştı. Bu resimler bir hayli kendiliğinden ve iki kaynaktan ortaya çıkar. Kaynağın biri, kendiliğinden bu tür fantaziler üreten bilinçdışıdır; diğeri de, tam bir adanma halinde yaşandığında, bir benlik, kişinin kendi bireysel varlığı sezgisi üreten hayattır. Benlik böyle çizgilerde ifade buldukça, bilinçdışı hayata adanma tavrını güçlendirerek tepki verir. Çünkü tamamen Doğu bakış açısıyla uyumlu olarak, mandala yal-

nızca bir ifade aracı değildir, ayrıca bir etki de üretir. Kendisini yapan üzerine tepki verir. Çağlar kadar eski büyüsel etki bu simgede gizlidir; çünkü büyüsü sayısız halk adetinde muhafaza edilen "koruyucu döngü"den ya da "cazibeli döngü"den ortaya çıkar o.[21] Dışarıdan şaşırtıcı etkilere karşı apotropaik araçlarla korunmak ya da bir "patlama"yı önlemek için içsel kişiliğin tapınağı ya da *temenos*u (kutsal alanı) olan merkezi etrafında bir *sulcus primigenius* büyüsel bir iz çizmek gibi açık bir amaca sahiptir bu. Büyüsel pratikler, psişik olayların muhafaza edilmesinden başka bir şey değildir; bu muhafaza, daha sonra, psişe üzerine bir karşı etki uygular ve kişilik üzerine bir tür örtü örter. Ritüel eylem aracılığıyla, ilgi ve çıkar, psişenin kaynağı ve amacı olan ve hayat ile bilincin birliğini barındıran içteki kutsal olana geri döner. Önceden sahip olunan birlik kaybolmuştur ve şimdi yeniden kazanılmak zorundadır.

Hayatın ve bilincin birliği, simgesi, *Bardo Thöldol*'da da işaret edilen merkezi beyaz ışık olan Tao'dur.[22] Bu ışık "kare şeklindeki çok büyük zerre"de ya da "yüz"de, yani gözler arasında ikamet eder. Uzamı olanın simgesi olan "kare şeklindeki çok küçük zerrenin alanı"yla birlikte uzamı olmayan yoğunluğa sahip "yaratıcı nokta"nın görselleştirilmesidir. Bu iki olay, Tao'yu oluşturur. Beşerî doğa (*hsing*) ve bilinç (*hui*) ışık simgeselliğinde ifade bulur ve bu nedenle yoğunluk niteliğine sahiptir; diğer yandan hayat (*ming*) uzama sahiptir. Birincisi *yang* gibidir, ikincisi de *yin*. Otuz kadar yıl önce gözlemim altında olan on beş yaşındaki uyurgezer bir kızın sözünü ettiğim mandalası ters bir mekansal ilkeyle çatışarak ortaya çıkan "Asli Güç"ün, uzamı olmayan bir hayat enerjisinin kaynağını gösterir; bu Çinli metnimizin temel fikriyle tamamıyla benzeşir.

"Çevreleme" ya da *circumambulatio* metnimizde "döngü" fikriyle ifade bulur. Döngü, yalnızca bir çember içindeki hareket değildir; aynı zamanda, bir yandan kutsal olanın sınırlarının belirlenmesi ve diğer yandan da sabitleme ve yoğunlaşma demektir. Güneş-tekeri dönmeye başlar; güneş harekete geçmiş ve yörüngesine başlamıştır, -başka bir ifadeyle, Tao çalışmaya ve yönünü almaya başlamıştır. Hareket, hareket-olmayınca tersine döndürülmüştür; çevrede olan her şey, merkezin emrine tâbî kılınmıştır. Bu nedenle, "hareket hakimiyetin başka bir adıdır" denir. Psikolojik olarak, bu döngü "kişinin kendi etrafındaki bir çemberde hareket" olacaktır; öyle ki böylece kişiliğin bütün yönleri harekete dahil edilir. "Işık ve karanlık kutupları rotalarını çizmeye başlar"; yani gündüzün ve gecenin dönüşümü başlar.

Böylece bu döngüsel hareket, beşerî doğanın aydınlık ve karanlık

güçlerini ve kendileriyle birlikte her türden bütün psikolojik zıtları etkin kılma gibi ahlaki bir öneme sahiptir. Bu, kendini kuluçkaya yatırma (saskritçe *tapas*) yoluyla kendilik bilgisinden başka bir şey değildir. Mükemmel bir varlığın benzeri bir arketipsel kavramı, bütün yönlerde dönen ve kendi içinde iki cinsi birleştiren Platonik insan kavramıdır.

Bunun modern benzerlerinden birisi, Anna Kingsford'un biyografi yazarı olan Edward Maitland'ın önemli bir tecrübesini aktardığı betimlemedir. Bir fikir üzerinde düşündüğünde benzeri fikirlerin kendisi için ilahi ruh olan kaynaklarına ulaşan bir dizi içinde görünür olduklarını keşfetmişti. Maitland ve bu dizi üzerinde düşünerek kökenlerine nüfuz etmeye çalışmıştır. Maitland şöyle yazar:

> Çabalama uğraşına giriştiğimde hiçbir bilgim ya da beklentim yoktu. Sonuçları nasıl geliyorlarsa öyle kaydedip yazı masamda oturuyor olma... yeteneği üzerinde deney yapıyordum yalnızca ve içsel merkezi bilincimin derinliklerine ne kadar inebileceğini mesele edinmeden, dış ve çevresel bilincime gelenlere tutunmaya kararlıydım. Çünkü eğer eğilmeden bırakırsam, bu tutunmayı geri kazanıp kazanamayacağımı ya da tecrübenin olgularını hatırlayıp hatırlamayacağımı bilmiyordum. Büyük bir çaba harcasam da, sonunda amacıma ulaştım; bilincin iki kutbunu görüş alanımda tutmak için çaba harcamanın yol açtığı gerilim büyüktü.
>
> Arayışıma başladığımda, kendimi bir biripeşi sıra gelen alan ya da bölgeleri tersine çevirirken buldum... Aynı anda hem farklı hem de özdeş olan üç sistemin, bir zamanlar kendi sistemin olan bir sistemin, güneş sisteminin ve evrensel sistemin merkezine doğru çevreden yükselen geniş bir merdiveni tırmanmanın ürettiği bir etkiydi bu.
>
> Şimdi, yüce ve hissettiğim kadarıyla nihai bir çabayla, bilincimin bütün farklı ışınlarını arzu edilen odakta kutupsallaştırmayı başardım. Ve aynı anda, sanki bu şekilde birliğe akan ışınları aniden tutuşmuş gibi anlatılamaz bir beyazlık ve berraklık zaferiyle, beni geri itecek kadar yakın bir parlaklığın zaferiyle karşılaştım... Ancak bir daha izah etmek zorunda olduğum duygulara rağmen, eğer yapabilirsem neredeyse insanı kör eden parlaklığı parçalara ayırarak ve yansıttığı şeyi görerek iki kat emin olmaya karar verdim. Büyük bir çabayla bunu başardım ve orada olduğunu hissettiğim bakış göründü bana... Ogul'un ikili biçimiydi bu... tezahür etmeyen tezahür, formüle edilmeyen formül, bireyselleşmeyen birey, Rab olarak Tanrı'ydı ki Tanrı'nın Töz kadar Güç, Aşk kadar İrade, Dişil kadar Eril, Anne kadar

Baba olduğunu gösterir bir ikili biçimiydi.

Maitland, tıpkı insan gibi, Tanrı'nın ikideki birlik olduğunu görmüştü. Bunun yanında metnimizin de vurguladığı, "nefes almaya ara verme"nin farkına varmıştı. Olağan nefes almanın durduğunu ve bunun yerini, "sanki fiziksel organizma içinde ondan başka bir farklı kişiliğin nefes alması gibi" bir iç teneffüsün aldığını söylemektedir. Bu varlığı, Aristotle'nun "model insan"ı ve havari Paul'ün "deruni İsa"sı olarak; "fiziksel ve olgusal kişilik içinde doğum yapan ve bu nedenle maddi alanı aşan bir düzlemde insanın yeniden doğuşunu temsil eden manevi ve tüzel bir bireysellik" olarak alır.

Bu gerçek[24] tecrübe, metnimizin bütün temel simgelerini içerir. Olgunun bizatihi kendisi olan ışığın görülmesi, birçok mistik için ortak olan ve şüphesiz ki büyük bir öneme sahip olan bir şeydir; çünkü bütün zaman ve mekanlarda onun şartsız ve mutlak bir şey olduğu, yüce güç ile derin anlamın kaynaşması olduğu bellidir. Mistisizmden hayli uzak olmakla ünlü bir kişilik olan Bingenli Hildegard, merkezi görüsü hakkında aynı biçimde yazar:

> Çocukluğumdan beri, ruhumda her zaman bir ışık görmüşümdür; fakat bu, ne dış gözlerimle ne de kalbimin düşüncesiyle olmuştur; beş duyunun da bu görüşe hiçbir katkısı yoktur... Algıladığım ışık yerel türden bir şey değildir, ancak güneşi destekleyen haleden daha parlaktır. Onun enini, boyunu ve uzunluğunu ayırdedemem. Böyle bir görüde gördüğüm ya da öğrendiğim şey, belleğimde uzun süre kalır. Aynı anda görürüm, işitirim ve bilirim... Bu ışığın herhangi bir biçimi olduğunu farkedemedim; ancak bazen onda, canlı ışık olarak bildiğim başka bir ışık görürüm... Bu ışığın görünümü hoşuma giderken, bütün keder ve üzüntü zihnimden silinir gider.[25]

Bu durumu şahsi tecrübe olarak yaşamış birkaç kişi tanıyorum. Anlayabildiğim kadarıyla, kesin bir bilinç durumuyla, soyut olduğu kadar yoğun "müstakil" bir bilinçle ilgili olmalıydı bu (bkz. İnfra, prg. 64 vd.); bu bilinç durumu, Hildegard'ın işaret ettiği gibi, olağan biçimde, karanlıkla kaplı psişik olayların farkında olunmasını sağlar. Genel fiziksel duyuların sözkonusu olmaması, bunların özgül enerjisinin geri çekildiğine ve bilincin aydınlığını yükseltmeye doğru gittiğine işaret eder. Bir kural olarak, olgu kendiliğindendir, kendi insiyatifiyle gelir ve gider.

Etkisi, heyecan vericidir; çünkü psişik karmaşıklıklara neredeyse her zaman bir çözüm getirir ve içsel kişiliği duyusal ve idrakî tuzaklardan özgürleştirir; böylece evrensel bir biçimde "özgürleşme" olarak hissedilen varlığın birliğini yaratır.

Böyle bir simgesel birlik bilinçli iradeyle elde edilemez; çünkü bilinç her zaman bölücüdür, onun muhalifi, bilinçli zihnin dilini anlamayan kollektif bilinçdışıdır. Bu nedenle bilinçdışına konuşan ilkel benzerlikleri içeren simgelerin büyüsüne sahip olmak zorunludur. Bilinçdışına ancak simgelerle ulaşılabilir ve bilinçdışı ancak onlarla ifade edilebilir; bu nedenle bireyselleşme süreci hiçbir zaman simgesiz olmaz. Simge bilinçdışının ilkel öğesidir; ancak aynı zamanda bilinçli zihnin en yüksek sezgilerine tekabül eden bir fikirdir.

Benim bildiğim en eski mandala resmi, geçenlerde Rodezya'da keşfedilen paleolotik "güneş-tekeri"dir. Bu da, dördüncü zaman ilkesine dayanır. Beşerî tarihte çok eskilere uzanan şeyler, doğal olarak bilinçdışının en derin katmanlarına dokunur ve bilinç dilimizin hayli yetersiz olduğu ortaya çıktığı zaman bile bilinçdışı üzerine bir güçlü bir etkiye sahip olabilir. Böyle şeyler düşünceye gelmez fakat, eğer bilincin yüce iç görülerini ve tinin ulvî sezgilerini ifade edeceklerse, unutulmuş derinliklerden yeniden ortaya çıkmalıdırlar; bu yolla, günümüz bilincinin yegâneliği hayatın binlerce yıllık geçmişiyle kaynaşır.

YOLUN OLGULARI

Bilincin parçalanması

Dar alanda sınırsız, ancak yoğunluk açısından seyrek bireysel bilinç ile kollektif bilinçdışının muazzam genişliği arasındaki karşılaşma tehlikelidir; çünkü bilinçdışının bilinç üzerine kesin olarak parçalayıcı bir etkisi vardır. *Hui Ming Ching*'e göre, bu etki Çin yogasının kendine özgü olgularına aittir. Orada şunlar yazar: "Her ayrı düşünce renk ve biçimde şekil alır ve görünür olur. Bütün manevi güç izlerini açar..."[26] Metindeki ilgili resimler (Figür, 8.4; 4. Evre) tefekküre dalmış bir bilgeyi gösterir; kafası, beş beşerî figürün ortaya çıktığı ateş yalazlarıyla çevrelenmiştir; bu beş figür, yine yirmi beş küçük figüre bölünmüştür.[27] Son öge sürekli bir durum olsaydı, bu, şizofrenik bir durum olurdu. Bu nedenle, *Hui Ming Ching*, sanki üstadı uyarır gibi, şöyle devam eder: "Tin ateşiyle biçimlenen şekiller, boş renkler ve biçimlerdir. Beşerî doğanın

(hsin



Şekil 8.1: Meditasyon'un dört kademesi
1. Kademe: Işığı yakalamak

Kaynak Hui Ming Ching'den Jung'un seçme çalışmalarından seçilmiştir. 13. cilt.



Şekil 8.2: Meditasyon'un dört kademesi
2. Kademe: Kuvvet'in merkezinde yeni varlık.

Kaynak Hui Ming Ching'den Jung'un seçme çalışmalarından seçilmiştir. 13. cilt.



Şekil 8.3: Meditasyon'un dört kademesi
3. Kademe: Bağımsız varlık için beden ve ruhu ayırmak.

Kaynak Hui Ming Ching'den Jung'un seçme çalışmalarından seçilmiştir. 13. cilt.



Şekil 8.4: Meditasyon'un dört kademesi
4. Kademe: Durumların merkezindeki odak.

Kaynak Hui Ming Ching'den Jung'un seçme çalışmalarından seçilmiştir. 13. cilt.

Böylece koruyucu döngünün figürünün, niçin kavrandığını anlayabiliriz. Onun, "patlama"ya engel olması ve bilincin birliğinin bilinçdışı tarafından parçalanmasından korunması amaçlanmaktadır. Metin, bilinçdışının parçalayıcı etkisini, düşünce figürlerini "boş renkler ve biçimler" olarak tanımlayarak, böylece de onları mümkün olduğunca potansiyelliklerinden yoksun bırakarak yatıştırmaya çalışır. Bu fikir, Budizm'in bütün kollarında (özelliklede Manayana biçiminde) geçerlidir ve *The Tibetan Book of Dead*'teki ölülere öğütlerde, muteber tanrılar kadar muteber olmayan tanrıların üstesinden gelinecek yanılsamalar olarak açıklama noktasına kadar bunu ileri götürür. Bu fikrin metafiziksel gerçekliğini ya da gerçekdışılığını değerlendirmek psikoloğun görev alanı içinde değildir kesinlikle; onun mümkün olduğunca psişik etkilerini belirlemekle yetinmelidir psikolog. Sözkonusu şeklin aşkın bir yanılsama olup olmadığı konusunda kendini sıkıntıya sokmaya ihtiyacı yoktur; çünkü bilim değil inanç bu noktada karar vermek durumundadır. Her halükarda, uzun zamandır bilimin alanı dışında görünen ve yanılsama olarak bakılan bir zemin üzerinde hareket ediyoruz. Ancak böyle bir varsayımın hiçbir bilimsel meşruiyeti yoktur; bu şeylerin doğruluğu bilimsel bir problem değildir; çünkü beşerî algı alanının dışında yatar ve bu nedenle kanıtlama olasılığının ötesindedir. Psikolog, bu komplekslerin doğruluklarıyla ilgilenmez; ancak psişik tecrübeyle ilgilenir. Onlar, ya vecdî durumlarda kendiliğinden görünen ve güçlü izlenimler ile etkiler uyandıran veya vehimler ile halüsinasyonlarda sabitleşen ve sonuçta kişiliğin birliğini tahrip eden parçalı psişik sistemlerdir.

Psikiyatristler her zaman toksin ve benzerlerine inanmaya ve hatta şizofreniyi bu açılardan açıklamaya hazırdır; böyle durumların psişik içeriklerine vurgu yapmayı sona saklarlar. Diğer yandan, toksin etkilerin ve hücre bozulmasının sözkonusu olmadığı (histeri, obsessif nevroz ve benzeri) psikojenik bozukluklarda, parçalanmış kompleksler, uyurgezerlik durumlarında meydana gelen durumlara benzer olarak değerlendirilir. Freud, bu kendiliğinden parçalanmaları, cinselliğin bilinçsiz baskılanması biçiminde açıklamak isteyecektir; ancak bu açıklama hiçbir biçimde bütün durumlar için geçerli değildir; çünkü bilinçli zihnin özümseyemeyeceği içerikler, bilinçdışında aynı şekilde kendiliğinden ortaya çıkar ve bu durumlarda baskılama teorisi yetersizdir. Üstelik, özerklikleri gündelik hayatta; irademize karşı inat bir biçimde kendile-

rini devreye sokan ve onları baskılamak için aşırı gayrete rağmen, egonun üstesinden gelerek onu kontrolleri altına almaya zorlayan etkilerde gözlemlenebilir. Bu ruh hallerinde ilkellerin bir sahiplenme durumu görmelerinin ya da onları ruhun kaybedilmesi biçiminde değerlendirmelerinin hiçbir önemi yoktur. Konuşma dilimizde "ona bugün ne olduğunu bilmiyorum", "cinlenmiş gibi", "kendini kaybetmiş" vb. dediğimizde aynı şeyi yansıtırız. Yasal uygulamalar bile etki altındayken sorumluluğun ortadan kalkması halini göz önüne alır. Bu nedenle özerk psişik içerikler, bizim için hayli ortak tecrübelerdir. Böyle içeriklerin bilincimiz üzerinde parçalayıcı etkisi vardır.

Ancak olağan, aşina etkiler dışında daha esrarengiz, daha karmaşık duygusal durumlar da vardır ki saf ve basit etkiler olarak değil, parçalı psişik sistemler olarak tarif edilebilir. Ne kadar karmaşıksa bunlar, kişiliklerin karakteri o kadar çoktur. Psişik kişiliğin oluşturucuları olarak, "kişiler"in niteliğine sahip olacaktır zorunlu olarak. Böyle parçalı psişik sistemler özellikle akıl hastalıklarında kişiliğin psikojenik bölünme (çift kişilik) durumlarında ve elbetteki medyumsal olgularda bulunur. Din fenomenolojisinde de karşılaşılır onlarla. Eski Tanrıların bir çoğu "kişiler"den kişiselleşmiş fikirlere ve sonunda da soyut fikirlerce doğru gelişmiştir. Faal bilinçdışı içerikleri her zaman önce bir dış dünya üzerine yansımalar olarak görülür; ancak zihni gelişme sırasında bilinç tarafından giderek özümsenir ve asli fikirlerde yeniden biçimlenir. Bildiğimiz gibi, eski tanrılardan bazıları, astroloji aracılığıyla (savaşçı, neşeli, asık suratlı, erotik, mantıklı, deli ve benzeri) betimleyici sıfatlara dönüşmüşlerdir.

Özellikle *The Tibetan Book of the Dead*'in öğretileri, bilincin bu figürlerle parçalandığında tehlikenin ne kadar büyük olduğunu görmemize yardım eder. Ölülere sık sık, bu şekilleri hakikat olarak almamaları, onların puslu görünüşlerinin *dharma-kaya*'nın (hakikatin ilahi bedeninin) saf beyazlığıyla karıştırılmaması konusunda uyarılır. Yani, en yüce bilincin *bir* ışığını somutlaşmış figürlerde yansıtmaz ve bu ışığı özerk parçalanmış sistemlerde parçalar onlar. Eğer bu tehlike olmasaydı ve bu sistemler tehdit edici bir biçimde özerk ve parçalayıcı temayülleri temsil etmeselerdi, böyle acil uyarılar gerekli olmayacaktı. Doğulu zihnin daha basit, politeistik tavrını mümkün kılan bu öğretiler, bir Hristiyanın Teslis ve birçok melek ile aziz bir yana, şahsi bir Tanrı yanılsamasıyla kendini körleştirmemesi için uyarılmasının hemen hemen eşidir.

Eğer beşerî psişede çözülme eğilimi olmasaydı, parçalı psişik sistemler hiçbir zaman bölünmeyecekti; başka bir ifadeyle, ne ruhlar ne de tanrılar varlık kazanacaktı. Dönemimizin tamamıyla tanrısız ve profan olmasının nedeni budur: Biz bilinçsiz psişenin bilgisinden mahrumuz ve bilinç kültünü her şeyin dışlanması için kullanıyoruz. Bizim gerçek dinimiz, bilinç monoteizmi; parçalı özerk sistemlerin varlığının fanatik bir biçimde reddine eşlik eden bilinç tarafından sahiplenilme. Ancak Budist yoga öğretilerinden, bu sistemlerin tecrübe edilebilir olduğunu reddettiğimiz için ayrılıyoruz. Bu büyük bir psişik tehlike barındırır; çünkü özerk sistemler bu durumda herhangi bir baskılanmış içerik gibi davranır; ister istemez yanlış tavırlara sevkederler, çünkü baskılanmış malzeme bilinçte sahte bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Bu, her türlü nevroz durumunda çarpıcı biçimde açıktır ve kollektif psişik olgular içinde doğrudur. Dönemimizde ölümcül bir hata işlenmektedir; dini gerçekleri entellektüel olarak eleştirebileceğimize inanıyoruz. Laplace gibi, Tanrı'nın entellektüel değerlendirmeye tâbî tutulacak, benimsenecek ya da inkar edilecek bir hipotez olduğunu düşünüyoruz. İnsanlığın "demon"a inanmasının nedeninin, harici etkenlerle hiçbir ilişkisi bulunmadığını, özerk parçalı sistemlerin muazzam içsel etkisinin farkında olunması yoluyla bu durumun ortaya çıktığını tamamıyla unutuyoruz. Bu etki, ona verdiğimiz ismi eleştirerek veya bu ismi yanlış diye betimleyerek ortadan kaldırılamaz. Etki, bütün zamanlarda kollektif olarak vardır; özerk sistemler her zaman iş başındadır; çünkü bilinçdışının temel yapısı fani bilincin sapmalarından etkilenmez.

Özerk sistemlerin varlığını inkar edersek, ismin eleştirilmesiyle onlardan kurtulduğumuzu hayal edersek, hâlâ süren etki artık ne anlaşılabilir ne de bilinçe özümsenebilir. Nihayetle kendi dışında var olması gerektiğini düşündüğümüz açıklanamaz bir bozukluk kaynağı olur. Ortaya çıkan yansıtma, tahrip edici etkiler *de l'autre cote de la riviese* komşumuz dışında doğal olarak hiçbir yerde bulunamayan, kendi dışımızdaki zavallı bir iradeye atfedildiği için, tehlikeli bir durumdur. Bu, kollektif vehimlere, "kazalara", devrimlere, savaşa -tek kelimeyle, tahir edici kitle psikozlarına- yol açar.

Delilik, bilinçde özümsenmeyen bilinçsiz bir içerik tarafından sahiplenilmedir; bilinç bunu özümseyemez, çünkü böyle içeriklerin varlığı inkar edilmiştir. Bu tavır, "Artık Tanrı'dan hiçbir korkumuz yok ve her şeyin beşerî standartlarla yargılandığına inanıyoruz" demeye ben-

zer. Bu kibir ya da bilinç darlığı, her zaman delilik dehlizine giden en kısa yoldur. Bu problemin mükemmel değerlendirmelerine sahip H.G. Well'in *Christina Alberta's Father* adlı romanı ile Schreber'in *Memoris of My Nervous Illness* kitabını tavsiye ederim.

Hui Ming Ching'te "tin-ateşiyle biçimlenen şekiller boş renkler ve biçimlerdir" dendiğinde bu, aydınlanmış Avrupalıdaki sempatik bir akortu harekete geçirmelidir. Bu tamamıyla Avrupalı görünür ve aklımızı bir T'ye uygun düşürür. Bizler, bütün kuruntusal tanrıları arkamızda bıraktığımızı hayal ederek, böylesi bir berrak zirveye ulaştığımız için kendimizi tebrik ederiz. Ancak arkamızda bıraktığımız, sözel hayaletlerdir yalnızca, tanrıların doğmasından sorumlu olan psişik gerçekler değil. Sanki Olympuslularmış gibi özerk psişik içerikler tarafından hâlâ sahipleniliyoruz. Bugün onları fobi, takıntı ve benzeri şeyler olarak adlandırıyoruz; tek bir kelimeyle, nevrotik semptomlar olarak. Tanrılar, hastalığa dönüşmüştür şimdi. Zeus artık Olympus'u değil, güneş pleksasunu yönetir ve doktorun tedavi odası için ciddi örnekler üretir ya da istemeyerek dünya üzerindeki psişik hastalıkların yayılmasına yol açan politikacıların ve gazetecilerin beyinlerini bozar.

Bu nedenle Batılı birinin, eğer Doğu bilgelerinin gizli içgörüleri hakkında çok şey bilmiyorsa öğrenmeye başlaması iyi bir şeydir; çünkü, daha önce de belirttiğim gibi, "yanlış kişinin elindeki doğru araçlar"ın örneği olabilir. Demonun bir yanılsama olduğuna bir kez daha inandırılmaya izin vermeyerek bu yanılsamanın gerçekliğini tecrübe etmelidir bu kimse. Bu psişik güçleri bir daha kabul etmeyi öğrenmeli ve ruh halleri, nevroz durumları ve vehimlerinin, evinin tek hakimi olmadığını çok acı bir biçimde açık etmesini beklememelidir. Onun parçalayıcı temayülleri farklı bir gerçekliğe sahip fiilî psişik kişiliklerdir. Gerçek olarak kabul edilmediğinde ve nihayette yansıtılmadığında "gerçek"tir onlar; bilinçle ilişkiye geçirildiğinde, (dini terimlerle, bir kült var olduğunda) göreceli olarak gerçektir; ancak bilinç kendini içeriklerinden kopardığında gerçek değildirler. Ancak bu son duruma, hayat çok ayrıntılı olarak ve hiçbir mecburiyet ifa etmeyen bir adanmayla yaşandığında, güvenli bir biçimde feda edilemeyecek herbir arzu dünyadan içsel kopuşa yol açtığında ulaşılır yalnızca. Bu konuda kendimize yalan söylemek saçmadır. Hâlâ nereye bağlıysak, hâlâ orada sahipleniyoruzdur ve sahiplenildiğimizde, bize sahip olan bizden güçlü biri vardır. ("Hakikatte sana diyorum ki beş para etmez olana kadar, oraya ula-

şamazsın.") Bir şeye "delilik" ya da "tanrı" denilip denilmediği bir fark yaratmaz. Deliliğin hizmetinde olmak iğrenç ve soysuz bir şeydir, ancak bir tanrının hizmetinde olmak anlam ve vaatle doludur; çünkü yüce, görünmez ve manevi bir varlığa teslim olmaktır bu. Şahsileştirme özerk sistemin göreceli gerçekliğini görmemizi mümkün kılar; ayrıca, bu sistemin özümsenmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda hayatın demonik güçlerini potansiyel olmaktan çıkarır. Tanrı kabul edilmediğinde ego tutkusu gelişir ve bu delilikten hastalık ortaya çıkar.

Yoga tanrıların kabul edilmesini, apaçık bir şey olarak ele alır. Gizli öğretisi, metnimizin belirttiği gibi, bilinci, boşluğun ve hayatın tanrısının ikamet ettiği" "boşluğun merkezi" olan nihai bölünmemiş birliğe girmek için hayatın demonik güçlerinden kendisini kurtarmak için mücadele eden kimseleri amaçlamaktadır.[28] Açıktır ki *maya*'nın örtüsü yalnızca rasyonel niyetle kaldırılamaz; hayata olan bütün borçların ödenmesinden oluşan adamakıllı ve sebatkâr bir hazırlığı gerektirir. *Cupiditas* aracılığıyla şartsız bağlılık var olukça, örtü kalkmaz ve içerikten ve yanılsamadan bağımsız bilincin zirvesi elde edilemez; ne bir hile ne de bir aldanma bunu gerçekleştirebilir. Nihayette yalnızca ölümle gerçekleştirilebilecek bir idealdir bu. O zamana kadar bilinçdışının gerçek ve göreceli gerçek figürleri vardır.

Animus ve anima

Metnimize göre, bilinçdışının figürleri arasında yalnızca tanrılar değil, mizaç (animus) ve can (anima) vardır. *Hun* kelimesi, Wilhelm tarafından mizaç olarak çevrilir. Ve gerçekten "mizaç" terimi *hun* için uygun görünmektedir; *hun* karakteri "bulutlar" ile "demon" işaretlerinden oluşmaktadır. Böylece *hun* "bulut-demon" anlamına gelir ki *yang* ilkesine ait olan ve bu nedenle eril olan yüce bir nefes-ruh'tur. Ölümden sonra, *hun* yukarı doğru yükselir ve *shen*, "yayılan ve kendini ifşa eden" tin ya da tanrı olur. *P'o* denilen, "beyaz" ve "demon" karakterleriyle yazılan, yani "beyaz demon" olan "can", daha düşük, yeryüzüne bağlı, bedensel ruha, *yin* ilkesine aittir ve bu nedenle dişildir. Ölümden sonra, aşağı doğru batar o ve *kuzi* (demon) olur; çoğunlukla, "dönen kişi", öç alıcı, hayalet olarak açıklanır. Mizaç ile canın ölümden sonra parçalanması ve bağımsız olarak kendi yollarında gitmesi Çinli bilinç için, onların ayrışabilen psişik etkenler olduğunu gösterir; aslen "tek etkili, haki-

ki beşeri doğa"da birleşmişlerdir onlar, ancak "Yaratıcı'nın evi"nde ikidirler. "Mizaç semavi kalptedir". "Gündüzleri gözlerde (bilinçte yani) yaşar, geceleri de karaciğerde konaklar". Mizaç, "büyük boşluktan aldığımız, asli başlangıçla biçimde özdeş olan şeydir." Diğer yandan can, "ağır ve çamurlu (turbid) enerji"dir; cismani, bedeni kalbe tutunur. Etkisi, "duyusal arzular ve kızgınlık itkileri"dir. "Sıkıntılı ve karamsar uyanan biri,... cana bağlanmıştır."[29]

Wilhelm beni bu metinle tanıştırmadan önce, "can"[30] terimini *p'o*'nun Çinli tanımına hayli benzer bir biçimde ve elbette metafiziksel ki öncüllerinden tamamıyla arınmış olarak kullanıyordum. Psikolog için can aşkın bir varlık değil, Çinli tanımın gösterdiği gibi, tecrübe alanı içinde olan bir şeydir. Neden öyleyse, halet-i ruhiyeden değil candan söz edilir? Bunun nedeni, etkilerin, özel karaktere sahip olması ve çoğu insanın onların kontrolünde olmasıdır. Ancak etkiler bilincin sınırsız içerikleridir, kişiliğin parçalarıdır. Bu halleriyle karakterini paylaşırlar ve kolayca kişiselleştirilebilirler -ki bu, gösterdiğim gibi, bugün de süren bir süreçtir-. Kişiselleştirme, bir keşif değildir; çünkü etkiyle uyandırılan bir kişi, nötr bir karakter değil, asli karakterinden bütünüyle farklı bir karakter sergiler. Dikkatli incelemeler göstermiştir ki bir insanın etkili karakteri, dişil izlere sahiptir. Bu psikolojik olgudan, Çinli *p'o* öğretisi yanında benim can kavramım ortaya çıkar. Derin içe dönüşler ya da vecdî tecrübeler, bilinçdışında dişil bir figürün varlığını açığa çıkarır ve bu nedenle can, psişe, *seele* dişil isimlerdir. Can, erkeğin kadınla bütün tecrübelerinin imgesi veya arketipi ya da kalıbı olarak tanımlanabilir. Bildiğimiz gibi, şairler, çoğunlukla canın övgüsünü yapar.[31] Çinli kavramda canın hayaletle bağlantısı, medyumsal "kontroller"in sıklıkla karşı cinsin ilgisi olması [illegible] parapsikologların ilgisi dahilindedir.

Wilhelm'in *hun*'u "mizaç" olarak çevirmesi bana doğru görünse de, bir kişinin "tin"i, bilincinin berraklığı ve rasyonalitesi için, uygun bir ifade olan "mizaç"tan ziyade "Logos" terimini tercih etmek noktasında önemli nedenlerim vardır. Çinli felsefeciler, Batılı psikologların görevini belirli zorlukları esirgemişlerdir. Antik dönemlerdeki bütün zihnî ve manevi faaliyetler gibi, Çin felsefesi de münhasıran eril bir dünyanın bir ögesiydi. Kavramları psikolojik olarak anlaşılmazdı ve bu nedenle bunların dişil psişeye uygulanması konusu hiçbir zaman incelenmemişti. Ancak psikolog, kadınların varlığını ve özel psikolojilerini ihmal ede-

mez. Bu nedenlerle *hun*'u, insanda göründüğü biçimiyle "Logos" diye çevirmeyi tercih ediyorum. Wilhelm, çevirisinde, Logos için *hsing*'i kullanır ki bu, "beşerî doğanın özü" ya da "yaratıcı bilinç" olarak da çevrilebilir. Ölümden sonra *hun*, *shen*, "tin" olur ki felsefi anlamda *hsing*'e çok yakındır. Çinli kavramlar bizim kullandığımız anlamda mantıksal olmadığından, sezgisel fikirler olduğundan, anlamları kullanılma biçimlerinden ve yazılı karakterlerinin oluşumundan ya da *hun* ile *shen* arasında ortaya çıkan ilişki gibi ilişkilerden elde edilebilir yalnızca. Böylece *hun*, aslen *hsing*'in *Logos Spermatikos*undan gelen ve ölümden sonra *shen* aracılığıyla Tao'ya dönen, insandaki bilincin ve aklın ışığı olacaktır. Bu anlamda kullanıldığında "Logos" ifadesi özellikle uygun olacaktır; çünkü o evrensel bir varlık fikrini içerir ve bu nedenle insanın bilinç berraklığının ve rasyonalitesinin, bireysel olarak tekil olmaktan ziyade evrensel bir şey olduğu olgusunu kapsar. Logos ilkesi, kişisel bir şey değil; fakat en derin anlamıyla kişisel olmayan bir şeydir ve kendisini bütünüyle kişisel ruh halleri ("husumet"!) aracılığıyla ifade eden kişisel bir demon olan canla kesin bir tezat içindedir.

Bu psikolojik olgular ışığında, "mizaç" terimini kesin olarak kadınlar için ayırdım; çünkü, meşhur bir soruya cevap olarak, *mulier non habet animam, sed animum*. Dişil psikoloji bir erkeğin canının sureti olan bir öğe sergiler. Aslında, duygulanımsal doğaya ait değildir o; ancak en iyi "önyargı" kelimesiyle betimlenen yarı-idrakî bir etkendir. Kadının bilinçli yönü, erkeğin, "zihni"ne değil, duygusal yönüne tekabül eder. Zihin, kadının "ruhu"nu ya da daha iyisi "mizacı"nı oluşturur. Ve tıpkı erkeğin canının alt düzey ilişkilerle, etkilerle dolu olarak oluşması gibi, kadının mizacı da alt düzey yargılardan ya da daha iyisi görüşlerden oluşur. Önceden kavranmış görüşlerin çoğulluğundan oluştuğu için, mizaç tek bir figür tarafından şahsileşmeye pek hassas değildir; daha çok bir grup ya da kalabalık olarak ortaya çıkar. (Bunun parapsikolojiden iyi bir örneği Bayan Piper Vakasındaki "İmparator" grubudur).[32] Daha düşük bir düzeyde mizaç, alt düzey bir Logos'tur, farklılaşmış eril zihnin bir karikatürüdür; aynı şekilde daha düşük bir düzeyde, can, eril Eros'un bir karikatürüdür. Paralelliği daha da sürdürmek için, diyebiliriz ki tıpkı *hun*'un Wilhelm tarafından Logos olarak çevrilen *hsing*'e tekabül etmesi gibi, bir kadının Eros'u da Wilhelm tarafından Eros olarak yorumlanan *ming*'e, "kader" ya da "yazgı"ya tekabül eder. Eros, bir karıştırıcıdır; Logos da farklılaştırıcı bilgi, aydınlatıcı ışıktır. Eros, ilişkili-

liktir, Logos yardımlaşma ve kopuştur. Bu nedenle kadının mizacının alt düzey Logos'u, hayli ilgisiz bir şey, ulaşılmaz bir önyargı ya da yeterince tedirgin bir biçimde nesnenin temel doğasıyla hiçbir ilişkisi olmayan bir fikir olarak görünür.

Bazen mizaç ile canı mitolojinin yaptığı gibi kişiselleştirmeyle suçlandım; ancak bu suçlama, bu kavramları psikolojik kullanım için mitolojik bir tarzda somutlaştırdığım gösterilebilirse doğru olacaktır. Hemen belirtmeliyim ki kişiselleştirme- benim bir keşfim değildir; olgunun doğasında içkin bir şeydir. Canın psişik, bu nedenle şahsi, özerk bir sistem olduğunu göz ardı etmek bilimsel olmayacaktır. Beni suçlayan hiçbir kimse, bir saniye bile duraksamadan, "Falancayı rüyamda gördüm" diyecektir; oysa, kesin olarak ifade edilirse, o yalnızca falancanın bir temsilini görmüştür. Can, sözkonusu özerk sistemin kişisel doğasının bir temsilinden başka bir şey değildir. Bu sistemin aşkın anlamda doğasının ne olduğunun, yani tecrübenin sınırlarının ötesini, bilemeyiz.

Canı, genelde bilinçdışının bir kişiselleşmesi olarak tanımladım ve onu bilinçdışına bir köprü olarak, başka bir ifadeyle, bilinçdışıyla ilişkinin bir işlevi olarak ele aldım. Batılı insan bütünüyle bilincin bakış açısına dayalı olduğundan, can benim tanımladığım biçimiyle tanımlanmalıdır. Ancak bilinçdışının bakış açısına dayanan Doğu, bilinci canın bir etkisi olarak görür. Bilincin, bilinçdışından ortaya çıktığında da şüphe yoktur. Bu unutmaya hazır olduğumuz bir şeydir ve bu nedenle psişeyi bilinçle özdeşleştirmeye ya da en azından (Freudyen baskılama teorisinde olduğu gibi) bilincin bir türevi ya da etkisi olarak temsil etmeye çalışırız her zaman. Ancak, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı, bilinçdışının gerçekliğinden kopamadığımız ve bilinçdışının figürlerinin gerçek ve etkili etkenler olarak anlaşılabileceği temel bir şeydir. Psişik gerçekliğin ne olduğunu anlayan bir kişi, ilkel demonolojiye düşme korkusundan emindir. Bilinçdışı figürler kendiliğinden aktörler olarak kabul edilirse, şiddetli gerilime yol açan, bilincin gücüne tek-yanlı bir inancın kurbanları oluruz. Böylece bir felakete kapı aralamış oluruz; çünkü bilincimiz lehine psişenin karanlık güçleri gözardı edilmiştir. Onları kişiselleştiren bizler değiliz; başlangıcından beri kişisel bir doğaya sahibiz biz. Yalnızca bu durum tamamıyla kabullenildiğinde, metnimizin açıkladığı gibi, onları kişisel olmaktan çıkarmayı, "canı zaptetmeyi" düşünebiliriz.

Burada yine Budizm ile Batılı zihin tavrı arasında ciddi bir farklılık buluruz ve yine tehlikeli bir uzlaşma görüntüsü vardır. Yoga öğretileri bütün fantazi ürünlerini reddeder, biz de reddederiz; ancak Doğu bunu bütünüyle farklı nedenlerle yapar. Doğu'da, yaratıcı fantaziyi tam olarak ifadelendiren bir kavramlar ve öğretiler bolluğu vardır; gerçekte, bunların aşırılığına karşı korunmak gereklidir. Diğer yandan bizler, fantaziyi, değersiz öznel gün-düşleri olarak değerlendiririz. Doğal olarak, bilinçdışının figürleri, bütün tahayyülü kapanlardan kurtulmuş soyutlamalar biçiminde görünmez; tam tersine, olağanüstü çeşitlilikteki ve şaşırtıcı bolluktaki bir fantaziler ağında vücut bulur onlar. Doğu bu fantazileri reddeder; çünkü onların özü uzun zaman önce alınıp çıkarılmış ve derin öğretilerde hülasa edilmiştir. Ancak özleri çekip çıkarılmış bu fantazileri hiçbir zaman tecrübe edemeyiz biz. Hâlâ geride kalmamak için geniş bir tecrübe ağımız var; ve yalnızca apaçık olarak saçma olanda anlamı bulursak, değerli olandan değersiz olanı ayırabiliriz. Tecrübelerimizden edindiğimiz özün, bugün bize Doğu'nun önerdiğinden hayli farklı olacağından emin olabiliriz. Doğu, derûnî şeylerin bilgisine, dış dünyaya karşı çocuksu bir cehalet içinde kalarak ulaştı. Diğer yandan bizler, psişe ve derinliklerini, uçsuz bucaksız bir tarih ve bilimsel bilginin desteğiyle izah ediyoruz. Halihazırda dış dünyaya ilişkin bilgimiz, içe dönük bilgi için en büyük engel; ancak psikolojik ihtiyaçlar bütün engellerin üstesinden gelecektir. Bizler, Doğu'nun keşfetiği şeyler için bize bir anahtar verecek bir psikoloji, bir bilim zaten inşa etmişiz ve yalnızca onun aracılığıyla normal dışı psişik durumları keşfediyoruz.

BİLİNCİN NESNEDEN KOPUŞU

Bilinçdışını anlayarak kendimizi onun hakimiyetinden özgürleştirebiliriz. Bu gerçekte metnimizdeki öğretilerin de amacıdır. Öğrenciye, en derin bölgelerin ışığı üzerinde yoğunlaşması ve kendisini bütün harici ve dahili karışıklıklardan özgürleşmesi öğretilir. Canalıcı etkileri, içerikten yoksun bir bilince doğru yönlendirilir onun ki bu yine de bütün içeriklerin var olmasına imkan tanır. *Hui Ming Ching*[33] bu kopuş hakkında şunları söyler:

Kanun dünyasını bir ışık hâlesi sarar.
Bir bir unuturuz, sessiz ve saf, güçlü ve boş.
Boşluk, gökyüzünün kalbinin ışığınca yayılır.
Denizin suyu, pürüzsüzdür ve yüzeyinde ayı yansıtır.
Mavi gökte bulutlar yok olur; dağlar parlar.
Bilinç tefekküre döner; dolunay yalnız kalır.

İfanın (fullfillment) bu tasviri, en iyi biçimde, bilincin dünyadan kopuşu ve kendi dışındaki bir noktaya geri çekilişi olarak nitelendirilebilir. Böylece bilinç, hem boş ve hem de boş değildir. Artık şeylerin imgesiyle meşgul olmaz, onları sadece içerir. Şimdiye kadar üzerine baskı yapan dünyanın doluluğunu, zenginliğini ve güzelliğini kaybetmez; ama artık hakimiyet kurmaz. Şeylerin büyüsel iddiası biter; çünkü bilincin dünyayla teması sona erer. Bilinçdışı artık yansıtılmaz ve böylece şeylerle asli *mistik birleşme* de ortadan kaldırılır. Bilinç artık mecburi planlarla meşgul olmaz; onları tefekküre dayalı görüde çözer.

Bu etki nasıl oluşur? (Tabii, Çinli yazarın öncelikle bir yalancı olmadığını; ikinci olarak, aklı selim sahibi olduğunu ve üçüncü olarak da olağanüstü bir idraka sahip olduğunu varsayıyoruz). Bu kopuşu anlamak ve açıklamak için dolambaçlı bir yolu izlemeliyiz. Taklii yapılabilecek bir etki değildir bu; böyle bir psişik durumu, estetik tecrübenin nesnesi yapmaktan daha çocuksu bir şey olamaz. Bu etkiyi pratiklerimden gayet iyi biliyorum; öğrencilerimle ve hastalarımla emek harcadığım *par excelence* terapik bir etki bu ve *mistik katılımın* çözülmesinden oluşur. Bir zeka gösterisiyle Levy-Bruhl, *mistik katılım* adını verdiği şeyi, ilkel zihniyetin işareti olarak benimsedi.[34] Bununla, nesne ile özne arasındaki farklılaşmanın sonsuz bir şekilde geniş kalıntısını kastetti ki Avrupalı bilincimize çarpacak denli ilkeller arasında hâlâ yaygın bir şeydir bu. Özne ile nesne arasındaki farklılaşmaya dair hiçbir bilinç yoksa, bilinçdışısal bir kimlik hakim olur. Bu durumda bilinçdışı nesneye yansıtılır ve nesnede, psikolojinin bir parçası olarak, özneye geri yansıtılır. Böylece bitkiler ve hayvanlar insan gibi davranır, insanlar aynı zamanda hayvanlardır ve her şey hayaletler ve tanrılarla yaşar. Uygar insan doğal olarak bu şeylerin çok uzağında olduğunu düşünür. Bunun yerine, hayatı boyunca çoğunlukla anne-babasıyla ya da tesir ve önyargılarıyla özdeşleşir ve kendinde göremeyeceği şeylerden dolayı utanmazca başkalarını suçlar. O da, ilkel bilinçdışının, özne ile nesnenin farklılaşma-

sının bir kalıntısına sahiptir. Bu nedenle, insanların, şeylerin ve koşulların bütün tavırları tarafından büyülü bir biçimde tesir altında bırakılır; neredeyse ilkeller kadar tedirgin edici etkiler tarafından sıkıştırılır ve bu nedenle apotropaik cazibelere ihtiyaç duyar. Büyüye, tıp çantalarına, muskalara ya da hayvan kurban etmeye ihtiyaç duymaz artık; ancak sakinleştiricilerle, nevrozlarla, rasyonalizmle, irade kültüyle ve benzerleriyle çalışır.

Ancak bilinçdışı bilinçle birlikte ortak belirleyici bir etken olarak kabul edilebilirse ve bilinçli ve bilinçsiz taleplerin mümkün olduğunca göz önüne alındığı bir biçimde yaşayabilirsek, o zaman bütün kişiliğin ağırlık merkezi konumunu değiştirir. Bu durumda, bu ağırlık merkezi, bilincin merkezi olan egoda değil, bilinç ile bilinçdışı arasındaki varsayımsal bir noktadadır. Bu yeni merkeze benlik denebilir. Yer değişimi başarılıysa, *mistik katılım* ortadan kaldırılır ve yalnızca alt katlarda acı çeken bir kişilikle sonuçlanır; üst katlarda ise müstesna bir biçimde acı verici olduğu kadar zevkli olaylardan da kopar.

Bu üst kişiliğin üretilmesi ve doğumu, metnimizin "kutsal meyva", "mücevher beden" veya herhangi bir türden çürümez bedenden söz ettiğinde kastettiği şeydir. Psikolojik olarak bu ifadeler, duygusal karşılıkların ve şiddetli şokların ötesindeki bir tavrı -dünyadan kopmuş bir bilinci- simgeler. Bu tavrın orta yaştan sonra geliştiğine ve ölüme doğal bir hazırlanma olduğuna inanmak için nedenlerim var. Ölüm, psikolojik olarak doğum kadar önemlidir ve doğum gibi hayatın önemli bir parçasıdır. Sonunda kopuşu gerçekleştirmiş bilince ne olduğu, psikoloğun cevap vermesi beklenemeyecek bir sorudur. Teorik konumu ne olursa olsun bilimsel kapasitesinin sınırlarını umutsuzca geçecektir bu soruyu cevaplamak için. Yalnızca, kopuşu gerçekleştirmiş bilincin zamansızlığı açısından metnimizin görüşlerinin, bütün çağların dini düşüncesiyle ve insanlığın ezici çoğunluğunun düşünceleriyle uyum içinde olduğunu belirtebiliriz. Farklı düşünen bir kimse, beşerî düzenin dışında duracaktır ve bu nedenle bozulmuş bir psişik denge nedeniyle acı çekecektir. Bir doktor olarak, böyle sorulara tehdit edici derecede yakın olan özellikle yaşlı hastalarla ilgilenirken, ölümsüzlüğe inancı güçlendirmeye çalışırım. Çünkü, doğru psikolojik bir perspektiften bakıldığında, ölüm son değil bir amaçtır ve hayatın ölüme temayülü yolun yarısı geçildiğinde başlar.

Çin yoga felsefesi, bir amaç olarak ölüm için bu sezgisel hazırlığa

dayanır. Hayatın ilk yarısının -kişinin fiziksel varlığını sürekli kılmanın aracı olan nesli üretme- amacıyla benzerlik içinde, yoga, manevi varlığın amacını, kopuşu gerçekleştirmiş bilincin sürekliliğini garanti eden "tin-beden"in ya da "nefes-beden"in sembolik babası ve doğumu olarak alır. Avrupalıların eskiden beri bildiği, ancak hayli başka simgeler ve büyüsel pratiklerle, inanç ve Hristiyan hayat tarzıyla üretmeye çalıştığı semavi (pneumatic) insanın doğumudur bu. Burada da Doğu'dakinden hayli farklı bir temelde dururuz. Metin yine Hristiyanî asetik ahlakilikten çok fazla uzak değilmiş gibi görünür; ancak gerçekte aynı şeyi kastettiğini varsaymaktan daha büyük hata olamaz. Metnimizin arkasında binlerce yıllık bir uygarlık vardır; organik olarak ilkel güdüler üzerine kurulmuş ve yakınlarda uygarlaşan Tötonik barbarlar olarak bize çok uyan vahşi ahlakilikten hiçbir şey bilmez. Bu nedenle Çinliler, maneviyatımızı zehirleyen ve histerik olarak abartan güdülerin şiddetli bastırılması doğrultusunda hiçbir etkiye sahip değildir. Güdüleriyle yaşayan insan onlardan kopabilir de; onlarla doğal bir şekilde yaşayabilir de. Kahramanvari bir kendini keşif düşüncesi, metnimize yabancıdır; ancak öğretileri harfi harfine takip edersek ortaya çıkan şey yanılmaksızın bu olacaktır.

Tarihi atalarımızı hiçbir zaman unutmamalıyız. Yalnızca bin yıldan biraz fazla bir zaman önce, politeizmin en kaba hallerinden yarı yabanilerin tahayyül zihinlerini kendi manevi gelişmelerinde hiçbir biçimde karşılarına çıkmayacak bir yüksekliğe çıkaran hayli gelişmiş Doğulu bir dine geçiş yapmıştık. Bu yüksekliği şu ya da bu düzeyde tutmak için güdüsel olanın kaçınılmaz olarak büyük oranda bastırılması gerekliydi. Bu nedenle dini uygulama ve ahlak, kesin bir biçimde vahşi; neredeyse habis bir nitelik aldı. Baskılanmış ögeler doğal olarak gelişmedi; ancak bilinç altında, asli barbarlıklarıyla beslenmeye devam etti. Felsefi bir dinin zirvesine yükselmeyi isteyebiliriz; ancak buna muktedir değiliz. Bu zirveye yükselmek en çok umduğumuz şey. Alman insanında Amfortas yarası ve Faustyan bölünme hâlâ sağaltılmadı; onun bilinci, onlardan özgürleşmeden önce öncelikle bilincine varması gereken içeriklerle yüklü hâlâ. Geçenlerde eski bir hastamdan gerekli dönüşümü basit fakat dokunaklı kelimelerle anlatan bir mektup aldım. Bu hastam şöyle yazıyordu:

Kötülükten bana birçok iyilik geldi. Sakince durarak, hiçbir şeyi baskılamayarak, dikkatli olarak ve gerçekliği benimseyerek -şeyleri

kendi istediğim gibi değil, oldukları gibi kabul ederek-; bütün bunları yaparak, daha önceden hayalini bile edemediğim olağandışı bir bilgiye ve olağandışı bir güce ulaştım. Her zaman şeyleri benimsediğimizde onların bizim üzerimizde şöyle ya da böyle aşırı bir güce sahip olduğunu düşünmüştüm. Bunun doğru olmadığını anladım; yalnızca onları benimsediğimizde onlara karşı bir tavır geliştirebiliyoruz.[35] Böylece şimdi bana gelen her şeye, ister iyi olsun ister kötü, ister güneş olsun ister gölge (ki bunlar sürekli değişir), açık olarak, hayatın oyununu oynamaya karar verdim ve bu yolla olumlu ve olumsuz yanlarıyla kendi doğamı da kabullendim. Böylece her şey benim için daha canlı oldu. Ne kadar aptalmışım! her şeyin olması gerektiğini düşündüğüm biçimde olması için nasıl da zorlamışım!

Hristiyanî gelişme içinde kazanılan Hristiyanî değerlerin hiçbirinden vazgeçmeyen, ancak tersine kişinin kendi doğasındaki en mütevazı şeyleri bile kabul edecek Hristiyanî iyilik ve hoşgörüyle uyumlu böyle bir tavırla yüksek bir bilinç ve kültür düzeyi mümkün olur. En doğru anlamıyla dini bir tavırdır bu ve terapatiktir; çünkü bütün dinler ruhun kederleri ve düzensizlikleri için terapidir. Batılı idrak ve iradenin gelişimi, böyle bir tavrı, bilinçdışının protestolarına rağmen, başarıyla maymunca taklit etmek için neredeyse şeytani bir yetenek vermiştir bize. Ancak bunun karşı tavrının daha acı bir şekilde kendisini göstermesi yalnızca zaman meselesidir. Bir tavrı maymunca taklit etmek, herhangi bir zamanda bilinçdışı tarafından üstesinden gelinebilen yakışıksız bir durum üretir her zaman. Yalnızca bilinçdışının güdüsel öncülleri bilinçli zihnin görüşleriyle aynı saygıyı kazanırsa emin bir temel kurulur. Hiç kimse, bu bilinçdışına yeterli yeri vermenin, Batılı ve özellikle de Protestan bilinç kültüne şiddetle ters olduğuna gözlerini kapayamaz. Yine de, yeni her zaman eskinin düşmanı olsa da, anlamak için yapay bir arzudan daha fazlasına sahip bir kimse, kazandığımız Hristiyanî değerlerin ciddi olarak uygulanması olmadan, yeni bütünleşmenin yer alacağını keşfetmeden yapamaz.

MÜKEMMELLEŞME

Doğu tiniyle aşinalığın artması, yabancı öğeleri kendimizle ilişkilendirmeye başladığımızın bir işareti olarak ele alınmalıdır sadece. Ta-

rihsel temellerimizin inkar edilmesi, kesinlikle aptalca olacaktır ve bilincin köklerinden kopmasına neden olmanın en iyi yolu olacaktır. Yalnızca kendi ayaklarımız üzerinde sağlamca durarak Doğu'nun tinini özümseyebiliriz.

Gizli gücün gerçek kaynağının nerede yattığını bilmeyenlerden bahseden bir atasözü "Dünyevi insanlar köklerini yitirir ve meslekleri-nin en yüksek zirvesine sarılırlar" der. Doğu'nun tini sarı topraklarda büyüdü; bizim tinimiz de yalnızca kendi toprağımızdan büyüyebilir ve büyümelidir. Bu sorunlara yaklaşım tarzımın çoğunlukla "psikolojizm" suçlamasıyla karşı karşıya kalmasının nedeni budur. Eğer "psikoloji" kastedilmişse, gerçekten pohpohlanmış olmalıyım; çünkü bir psikolog olarak amacım bütün ezoterik öğretilerin metafiziksel iddialarını acımasızca reddetmektir. Bütün gizli öğretilerde içkin olan kelimeler aracılığıyla güç kazanmaya dair itiraf edilmemiş bir amaç, bizim kabul etme dürüstlüğünü gösterdiğimiz derin cehaletimizle hastalıklı bir uyum içindedir. Metafiziksel olması kastedilen her şeyi, psikolojik anlayışın gün ışığına çıkarmaya çalıştım bilerek ve cezbedici güç kelimelerine inanmaktan insanları korumak için elimden geleni yaptım. Bırakalım ikna olmuş Hristiyan, bütün araçlarla inansın; çünkü bu, üzerine aldığı görevdir; ancak Hristiyan olmayan bir kimse, inancın karizmasını kaybetmiştir. (Belki de, doğarken, inanmaması için, yalnızca bilmesi için, beddua edilmiştir ona). Bu nedenle, her şeye inanma hakkı yoktur. Her şey metafiziksel olarak anlaşılamaz, ancak psikolojik olarak anlaşılabilir. Onun için şeylerin metafiziksel örtülerini, onları psikolojinin nesnesi kılmak için soydum. Bu yolla onlardan anlaşılabilir bir şeyler çıkardım en azından ve bunun için kendimi kullandım; daha önceden simgelerle örtülmüş ve kavrayışımın ötesinde olan psikolojik olgular ve süreçler de keşfettim. Bunlar, yaparken belki de müminlerin ayak izlerini takip etmiş olabilirim ve muhtemelen benzeri tecrübelerden geçmişimdir; ve eğer nihayette bunların ötesinde anlatılamaz bir biçimde metafiziksel bir şeyler olacaksa, bu kendini göstermek için en iyi fırsatı bulacaktır böylece.

Doğu'nun büyük filozoflarına hayranlığım ne kadar gerçekse, onların metafiziklerine karşı tavrım da bir o kadar gerçek.[36] Onların, simgesel psikologlar olduklarından şüphe ediyorum; lafzi olarak ele almaktan daha büyük hatanın yapılamayacağı kastettikleri şeyler gerçekten metafizikse, onları anlamaya çalışmak faydasız olacaktır. Ama eğer psikolo-

jiyse, yalnızca onları anlamakla yetinemeyiz; onlardan büyük oranda faydalanabiliriz de; çünkü o zaman sözde "metafiziksel" olan, tecrübe alanını içine girer. Tanrı'nın mutlak ve bütün beşerî tecrübenin ötesinde olduğunu varsayarsam, o beni dondurur, ona tesir edemem, o da bana tesir edemez. Ancak onun ruhun en güçlü etkisi olduğunu bilirsem, hemen onunla meşgul olurum; çünkü o zaman, hoş olmayan bir biçimde de olsa, önemli olur ve bana pratik biçimlerde tesir edebilir -ki bu, gerçek olan her şey gibi korkunç bir biçimde bayağı görünür.

"Psikolojizm" sıfatı, cebinde ruhunu taşıdığını düşünen bir aptal için uygundur yalnızca. Böyle haddinden fazla aptal vardır; çünkü "ruh" hakkında nasıl büyük laflar edileceğini bilmemize rağmen, psişik olan her şeyin küçümsenmesi tipik bir Batılı önyargıdır. "Özerk psişik kompleks" kavramını kullandığımda, okuyucumun aklına hemen "psişik bir kompleks'ten başka bir şey" değil gibi hazır bir önyargı geliyor. Ruhun "başka bir şey olmadığı"ndan nasıl emin olabiliriz ki? Bilinçli olduğumuz her şeyin bir simge ve simgenin de psişe olduğunu bilmiyormuş ya da sürekli olarak unutuyormuş gibi davranıyoruz. Eğer psişe hareket eden bir şey ve psişenin hareket edici gücü olarak -yani, özerk bir kompleks olarak- anlaşılırsa Tanrı'nın küçümsendiğini düşünen aynı kişiler, iradeleri ve bütün bir hayat felsefeleri kendilerinin acı bir biçimde başarısız kılacak denli kontrolsüz etkiler ve nevrotik durumlar tarafından bezdirilmiştir. Psişenin iktidarsızlığının bir kanıtı değil mi bu? Meister Eckhart, "Tanrı ruhta yeniden ve yeniden doğmalıdır" dediğinde "psikolojizm"le suçlanmalı mı? Bence "psikolojizm" suçlaması, özerk kompleksin hakiki doğasını reddeden ve onu rasyonel bir biçimde bilinen nedenleri sonuçları olarak, ikincil ve gerçek dışı bir şey olarak açıklamaya çalışan müdrikeye yöneltilebilir yalnızca. Bu, Tanrı'yı psişik durumlarımızdan sorumlu olan tecrübemizin alanı dışında arayan metafiziksel iddia kadar kibirlidir. Psikolojizm bu metafiziksel varsayımın yalnızca benzeridir ve onun kadar çocuksudur. Bu nedenle psişeye, ampirik dünyaya aynı geçerliliği vermek ve psişenin ampirik dünya kadar "gerçeklik" olduğunu kabul etmek, bana çok daha makul görünüyor. Benim anladığım kadarıyla, psişe, egonun içerildiği bir dünyadır. Belki denizi içerdiğini düşünen balıklar vardır. Eğer metafiziksel iddiaları psikolojinin bakış açısından düşünmeyi istiyorsak, bu mutat yanılsamadan kendimizi kurtarmalıyız.

Bu türden metafiziksel bir iddia "mücevher beden" iddiasıdır, altın çiçekte ya da "kare gibi küçük zerre alanı"nda yetişen çürümez nefes-beden iddiasıdır.[37] Bu beden dikkate değer psikolojik bir gerçeğin simgesidir ki nesnel olduğundan, biyolojik hayat tecrübesi tarafından şart koşulan biçimlerde -meyve, embriyo, çocuk, canlı beden ve benzerlerinde- görülür önce. Bu gerçek, en iyi bir biçimde, "yaşayan ben değilim, bende yaşar" cümlesiyle örneklendirilebilir. Bilincin üstünlüğü yanılsaması, bize "ben yaşıyorum" cümlesini söyletir. Bilinçdışının kabullenilmesiyle bu yanılsama parçalandığında, bilinçdışı egonun içerildiği nesnel bir şey olarak görülecektir. Bilinçdışına karşı tavır, böylece, kendisi için bir oğulun varlığının hayatın sürekliliğini garanti ettiği ilkellerin duyularına benzer olacaktır; bu duygu, oğlunun itaatsizliğine "benim bedenimle ayakta duruyor, ama bana itaat bile etmiyor" diye bağıran yaşlı zencinin örneğinde olduğu gibi, grotesk biçimler varsayan bir duygudur.

Gerçekte bu, bir oğlu doğan bir babanın tecrübe ettiği duygu değişimine benzer bir şeydir; Aziz Paul'un "Benimle henüz ben değil İsa yaşar" sözünden dolayı aşina olduğumuz bir değişimdir bu. "İnsanoğlu" olarak "İsa" imgesi, bireye görülmez bir biçimde doğan yüce bir manevi varlığın, gelecekte bir mesken olarak bize hizmet eden semavi bir bedenin, Paul'ün söylediği gibi elbise gibi giyindiğimiz bir bedenin psişik tecrübesine benzerdir. ("İsa'da vaftiz olduğunuz kadar İsa'yı giyinirsiniz.") Bireyin hayatı ve refahı için sonsuz derecede önemli olan anlaşılması güç duyguları, entellektüel terimlerle ifade etmek her zaman zordur. Bir anlamda "vekalet ettiğimiz", ancak hiçbir zaman "azledilmediğimiz" bir duygudur bu. Hayatın rehberliğinin görünmez bir merkeze geçmesi gibidir. Nietzsche'nin "en sevilen kölelikte, özgür olmak" metaforu, bu noktada uygun olacaktır. Dinsel dil bu özgür bağımlılığı sakince kabullenmenin duygusunu resmeden imgelerle doludur.

Bu dikkate değer tecrübe, öznel "ben yaşıyorum"un nesnel "bende yaşar" olması sayesinde, bilincin kopuşunun bir sonucu olarak görünür bana. Bu durum, bir öncekinden daha yüce olarak hissedilir; *mistik katılımın* kaçınılmaz sonucu olan zorlama ve imkansız sorumluluktan bir tür kurtulma gibidir bu gerçekte. Bu özgürlük duygusu Paul'u tamamıyla doldurur; Tanrı'nın bir çocuğu olmanın sonucu, kişiyi kanın köleliğinden azat eder. Bütün olan şeylerle bir kaynaşma duygusudur da bu; çünkü *Hui Ming* Ching'e göre, mükemmelleşmeyi elde eden kişinin bakışı doğanın güzelliğine döner.

Paul'cu İsa simgesinde Doğu ile Batı'nın yüce dinsel tecrübeleri bir diğeriyle karşı karşıya gelir; keder yüklü kahraman İsa ile doygunluk kentinin pembe salonunda açan Altın Çiçek. Ne karşıtlık, ne akıl sır ermez farklılık, ne tarihsel dehliz! Gelecekteki psikologların büyük çalışmalarına uygun olabilecek bir sorun bu.

Günümüzün büyük dinsel sorunları arasında bir tanesine çok az ilgi gösterilmiştir; günümüzün ana problemi olan dinsel tinin evrimidir bu. Eğer bunu tartışacaksak, merkezi simge olan "mücevher"i ele almaları açısından Doğu ile Batı arasındaki fark vurgulanmalıdır. Batı, İsa'nın beşer bedenine bürünmesi ve hatta kişiliği ile tarihselliği üzerine vurgu yaparken, Doğu "başlangıçsız, sonsuz, geçmişsiz, gelecek-siz"dir.[38] Hristiyan, lütfuna mazhar olmak için yüce ilahi kişiliğe tâbî olur; ancak Doğulu, kurtuluşun kendisi üzerinde yaptığı çalışmaya bağlı olduğunu bilir. Tao bireyden gelişir. *Imitatio Christi* bu dezavantaja sahiptir; uzun vadede biz ilahi bir örnek olarak hayatın en derin anlamını tecessüm etmiş bir kişiye inanırız ve ardından, onu taklit etmek için kendi en derin anlamımızı, kendini geçrekleştirmeyi unuturuz. Gerçekte, kişinin kendi anlamından vazgeçmesi hiç de rahatsız edici değildir. Eğer İsa böyle yapsaydı, muhtemelen saygın bir marangoz olacaktı; dinsel bir asi değil.

İsa'nın taklit edilmesi, en derin anlamıyla iyice anlaşılmış olabilirdi. İsa tarafından gösterilen aynı cesaret ve aynı kendini kurban etmeyle kişinin kendi inancını gerçekleştirmesi bir görev olarak ele alınabilir. Şükür ki herkes, insanlığın bir lideri ya da büyük bir asi olma görevine sahip değil; ve böylece herkesin kendini kendi tarzıyla gerçekleştirmesi mümkün olabildi. Bu dürüstlük bir ideal bile olabilirdi. Büyük keşifler her zaman en beklenmedik yerlerde başladığından, insanların eskiden olduğu gibi çıplaklıklarından neredeyse hiç utanmamaları olgusu, kendilerini oldukları gibi kabul etmelerinin başlangıcı olabilirdi. Bundan sonra daha önceden tabu olan birçok şeyin kabul edilmesi gelecektir; çünkü yeryüzünün gerçekliği Tertullian'ın *virgines velandae*si gibi sürekli örtülü kalmaz. Ahlaki foyasını meydana çıkarma bir sonraki basamaktır ve orada insan kendisi gibi olur, kendisini nasılsa öyle kabul eder. Eğer bunun anlamsız bir biçimde yaparsa, sersem bir aptaldır o; ama eğer yaptığı şeyin önemini biliyorsa, içerdiği acıları umursamadan, İsa simgesini gerçekleştiren yüce bir insanlık mertebesine ait olabilecektir. Sık sık belirtilmiştir ki dinin erken dönemlerinde tamamen so-

mut tabular ya da büyüsel ritüeller, bir sonraki aşamada psişik bir şey ya da tamamıyla manevi simgeler olur. Dışa dönük bir kanun zamanla içe dönük bir inanca dönüşür. Bu nedenle, çağdaş insan, özelliklede protestan için artık tarih alanının dışında var olan kişi İsa'nın, kendi içinde yüce bir insan olması, kolayca mümkün olabildi. Böylece biz, Doğu aydınlanmasına tekabül eden psikolojik bir duruma, Avrupalı bir tarzda ulaşabilirdik.

Bütün bunlar, bilinmeyen amaçlara doğru yolunda yüce bir bilincin evriminde bir basamaktır ve olağan anlamıyla metafizik değildir. Yalnızca "psikoloji" olduğu oranda, ancak bu oranda, tecrübe edilebilir, anlaşılabilir ve -Tanrı'ya şükür ki- gerçek bir şeydir; kullanabileceğimiz, olasılıklarla dolu canlı bir gerçekliktir. Psişik olarak tecrübe edilebilene rıza göstermem ve metafiziksel olanı reddetmem, herhangi akılı bir insanın görebileceği gibi, yüce güçlere inancı ve güveni amaçlayan bir skeptizim ya da agnostizim biçimi olarak değerlendirilemez; ancak yaklaşık olarak Kant'ın kendinde şeyi "yalnızca olumsuz bir sınır kavramı" olarak açıkladığı şeyle aynıdır. Aşkın olan hakkındaki her ifadeden kaçınılmalıdır; çünkü sınırları bilemeyen beşerî bir zihnin gülünç bir varsayımıdır o. Bu nedenle, Tanrı ya da Tao ruhun bir etkisi ya da psişik bir durum olarak isimlendirildiğinde, bilinebilir bir şey hakkında, belirlenemez olan hakkında hiçbir şey söylenmemiştir.

SONUÇ

Yorumumuzun amacı, Doğu ile Batı arasında psikolojik anlayış köprüsü kurmaktır. Her gerçek anlayışın temeli insandır; bu nedenle insanlardan söz etmek durumundaydım. Yalnızca genel unsurlardan söz etmemin, teknik ayrıntılara girmememin nedeni de bu olmalıdır. Teknik ayrıntılar, bir kameranın ya da yakıt motorunun ne olduğunu bilenler için önemlidir; böyle aygıtlar hakkında hiçbir fikri olmayan bir kimse için hiçbir önemi yoktur. Kendileri için yazdığım Batılı insan da benzeri bir durumdadır. Onun için, psişik durumlar ve Doğu ile Batının simgeciliği arasındaki uzlaşmayı vurgulamak bana önemli görünüyor. Bu benzerlikler, Doğulu zihnin dahili odalarına bir kapı açar; kendi doğamızı kurban etmemizi gerektirmeyen ve köklerimizden kopma tehdidiyle bizi yüzyüze bırakmayan bir kapı. Bizim için bize dokunmadığın-

dan temel olmayan bir bakış öneren entellektüel bir teleskop ya da mikroskop değildir o. Bütün uygar insanlar için ortak olan bir acı çekme, arama ve gayret yoludur; doğanın insanlığa yüklediği ve birçok farklı kültürü ortak bir görevde birleştiren bilinçli olmaya dair muazzam bir tecrübedir.

Batılı bilinç, mevcut tek bilinç türü değildir hiçbir biçimde; tarihsel olarak şartlanmış ve coğrafi olarak sınırlıdır ve insanlığın yalnızca bir bölümünü temsil eder. Bilincimizin genişlemesi başka bilinç türleri pahasına yürütülmemelidir; tıpkı Doğu'nun teknolojimiz, bilim ve endüstrimiz olmadan yapamaması gibi, bu genişleme yabancı psişenin öğelerine benzer olan öğelerinin geliştirilmesiyle ortaya çıkar. Doğu'nun Avrupa tarafından işgali büyük ölçekte bir şiddet edimidir ve Doğu'nun zihnini anlamak bizim için görevdir -*Noblesse oblige*'dir-, Bu belki de şimdi kavradığımızdan daha zorunlu bir şeydir.

NOTLAR

[1][*The Secret of the Golden Flower*, (1962 baskısı), s. 63.]

[2][*The Golden Flower* (1962 baskısı), s. 42]

[3][Taocu eylememe biçimindeki eylem fikri, -C.F.B.]

[4][*The Golden Flower* (1962 baskısı), s. 51]

[5]Krş. *Hui Ming Ching (Book of Consciousness and Life)*, *The Secret of the Golden Flower*'da (1962 baskısı, s. 69 vd.]

[6]Kafa, ayrıca "Semavi ışığın koltuğu"dur.

[7]*Hui Ming Ching*'de "beşerî doğa" (*hsing*) ile "bilinç" (*hui*) birbiri yerine kullanılır.

[8]The Golden Flower, (1962 baskısı), s. 70

[9]Krş. *Psychological Types* V. Bölüm.

[10][*Mandala*'nın ayrıntılı bir tartışması için, bkz. "A study in the Process of Individuation" ve "Concerning Mandala Symbolism", *The Archetypes and the Collective Unconscious* içinde. Avrupa mandala örnekleri için bkz. sonraki çalışma, s. 56 EDİTÖRLER.]

[11]Krş. Wallis Budge, *The Gods of Egyptions*.

[12][Mandala, "A study in the Process of Individuation"da yeniden basılmıştır, s. 297.]

[13]Krş. Çinli gözler arasındaki semavi ışık kavramı.

[14]Matthews, "The Mountain Chant: A Novajo Ceremany" (1887) ve Stevenson "Ceremonial of Hasjelti Dailjis" (1891).

[15]Bir uyur gezerin mandalası, *Psychiatric Studies*'te yeniden basılmıştır, s. 40.

[16]The Golden Flower (1962 baskısı), s. 70

[17][Ibid, s. 22]

[18][Ibid, s. 70]

[19][Ibid., s. 71]

[20]Krş. Knuchel'in mükemmel Kolleksiyonu *Die Umwandlugn in Kult magie und Rechtsbrauch*.

[21]Krş. Knuch'deki mükemmel koleksiyon, Die Umkwandlung in Kult, Magire und Rechtsbrauch.

[22]Evans-Wentz, *The Tibetan Book of Dead*.

[23]*Anhna Kingsford, Her Life, Letters, Diary, and Work*, s. 129 vd. Bu referans için arkadaşım Dr. Beatrice Hinkle'e borçluyum.

[24]Bu tecrübeler hakikidir; ancak onların hakikiliği, içeriklerini oluşturan bütün içermelerin ya da inançların zorunlu olarak kesin olduğunu kanıtlamaz. Çılgınlık durumlarında bile kişi mükemmel bir biçimde geçerli psişik tecrübeler yaşar. [Yazarın notu, ilk (1931) İngilizce baskıya eklenmiştir]

[25][*Acta S. Hildegordis* Migne, içinde PL., 197. cild, 18 bl.]

[26]The Golden Flower (1962 baskısı), s. 76 vd. [Burada yeniden basılan dört resmin incelenmesi için, bkz. Ibid., s. 75-77- EDİTÖRLER.]

[27]Tefekkür halinde ortaya çıkan daha önceki enkarnasyon anılarıdır bunlar.

[28][*The Golden Flower* s. 22]

[29][*The Golden Flover*, s. 26 ve 28]

[30]Krş. *Tw. Essays on Analytical Psiychology*,

[31]Krş. *Psychological Types*, V. Bölüm

[32]Krş. Hayslop, Sicience and a Future Life, s. 113 vd. [ABD ve İngiltere'de faaliyet gösteren Amerikalı psişik bir medyum olan Bayan Leonard Piper, William James, Bayan Henry Sidgwick, Uyslop ve başkaları tarafından çalışılmıştır. Onun psişik kontrollerinin beşli bir grubu, ortak "imparator" adıyla anılır. -EDİTÖRLER.]

[33][The Golden Flower, (1962 Baskısı), s. 77 vd.]

[34]Levy-Brcuhl, *Primitive Mentality*,

[35]*Mistik katalizmin* çözülmesi.

[36]Batı'nın dogmatiklerinin tersine- Çinli filozoflar, yalnızca böyle bir tavır için müteşekkirdir; çünkü tanrılarının üstadlarıdır da onlar. [Orjinal baskıda Richard Wilhelm'in notu.]

[37]Metnimizin, "hayatın sürekliliği"yle ölümden sonraki bir hayatı mı, yoksa fiziksel varlığın uzatılmasını mı kastettiği açık değildir. "Hayatın iksir"i ve benzeri kavramlar muğlaktır. Metnin sonraki baskılarından yoga öğretilerinin, tamamıyla fiziksel anlamda anlaşıldığı da açıktır. İlkel bir zihin için, fiziksel ile manevi arasındaki bu tuhaf kaynaşmada tahrip edici hiçbir şey yoktur; çünkü hayat ile ölüm hiçbir biçimde bizim için olduğu gibi tezat değildir. (Bu bağlamda özellikle ilginç olan, etnolojik materyalden ayrı olarak, İngiliz "kurtuluş döngülerinin" eski fikirleriyle iletişimidir.) Ölümden sonraki hayata ilişkin aynı muğlaklık, ölümsüzlüğün benzeri varsayımlara dayandığı erken Hristiyanlıkta bulunur; örneğin, ölümsüzlük, hayatın taşıyıcısı olarak bir nefes-beden fikrine dayanır. (Geley'in parapsikolojik teorisi, bu eski fikrin en son enkarnasyonudur.) Ancak metnimizde onun batıl inanç olarak kullanılmasına karşı -mesela, altın yapılmasına karşı- uyarılar bulunduğu için, anlamlarını karşıt kılmaksızın öğretilerin manevi anlamlarında emin bir biçimde ısrar edebilir. Öğretilerin öğütlemeye çalıştığı durumlarda fiziksel beden önemli bir rol oynar çünkü nefes-bedenle yer değiştirmiştir. (Yoga uygulamalarında nefes kontrolünün önemi de buradan gelir.) Nefes-beden kelimesi bizim kullandığımız anlamda "manevi" bir şey değildir. Fiziksel ile manevi olanı epistemolojik amaçlar için ayırmak, Batılı insanın karakteristiğidir. Ancak bu karşıtlar psişede birlikte bulunur ve psikoloji bu durumu benimsemelidir. "Psişik" fiziksel ve manevi anlamına gelir. Metnimizdeki fikirler, muğlak ve kapalı görünen "ara" dünyayla ilgilenir; muğlak ve kapalı görünür, çünkü psişik gerçeklik kavramı, hayatı fiiliyatta olduğu gibi açıklasa da, bizde henüz geçerli değildir. Ruh olmadan tin madde kadar ölüdür; çünkü her ikiside yapay soyutlamalardır; oysa insan aslen geçici bir bedende tin olarak, madde de ruha sahip olmayan bir şey olarak değerlendirilir.

[38]The Golden Flower (1962 baskısı), s. 77.

I CHİNG'LE DİYALOG

*"Memories, Dreams, Reflections"*tan

Richard Wilhelm'le, Darmstadt'ta "School of Wisdom"ın bir toplantısı esnasında Count Keyserlings'te karşılaştım. Yirmilerin ilk yıllarında oldu bu. 1923'te onu Zürih'e, Psikoloji Klüp'te *I Ching* üzerine konuşmak üzere davet ettik.[1]

Wilhelm'le karşılaşmadan önce de Doğu felsefesiyle ilgileniyordum ve 1920'lerde *I Ching*'le deney yapmaya başlamıştım. Bollingen'de bu yaz bir kitabın sırrına bütün gücümle saldırmaya karar verdim. Klasik yöntemin gerektirdiği geleneksel civanperçemi sapları yerine, kamışlardan bir dal kestim. Yüz yıllık bir armut ağacının altına, önümde *I Ching* olduğu halde, saatlerce oturuyor ve soru ve cevapların karşılıklı oyununda ortaya çıkan kehanetler birbirine işaret ederken kitabın tekniğini uyguluyordum. Ortaya inkar edilemez derecede dikkate değer her türden sonuç -kendi kendime açıklayamadığım kendi düşünce süreçlerimle ilgili anlamlı bağlantılar- çıkıyordu.

Bu deneyde tek nesnel müdahale, deneyi yapanın kırk dokuz saptan oluşan yığını keyfi olarak -yani, hesaplamadan- bölmesinden oluşuyordu. Her bir yığında kaç sap olduğunu bilmiyordu; yine de sonuç, onların sayısal ilişkisine dayanıyordu. Diğer bütün güdümlemeler mekanik olarak izleniyordu ve iradeyle müdahale için hiçbir açık kapı bırakılmıyordu. Psişik nedensel bir ilişki mevcutsa da, yalnızca yığının şans eseri bölünmesinden (ya da başka bir yöntemde de bozuk paraların şans eseri geldiği biçimlerden) oluşuyordu bu.

Bütün bir yaz tatili boyunca zihnimde şu soru dönüp durdu: *I Ching*'in cevapları mantıklı mı, değil mi? Eğer anlamlıysa, olayların psişik ve fiziksel zincirlemesi arasındaki bağlantı nasıl ortaya çıkıyor? Yeniden ve yeniden nedensel olmayan bir paralellik fikri (buna daha sonra, eş-zamanlılık diyecektim) önerir görünen sayısız tesadüfleri saydım. Bu deneylerden o kadar etkilenmiştim ki sonradan beni çok üzen bir hata işleyerek, not almayı tamamıyla unutmuşum. Ancak daha sonraları, hastalarımla bazen deney yaptığım zaman açığa çıktı ki bir dizi önemli cevap gerçekten on ikiden vuruyordu. Örneğin, güçlü bir anne kompleksi olan genç birini hatırlıyorum. Evlenmek istiyordu ve uygun bir kızla tanışmıştı. Ancak muğlak duygular içindeydi ve kompleksinin etkisi altında kendisini bir kez daha baskılayıcı bir annenin gücünün tesirinde bulmaktan korkuyordu. Onunla bir deney yaptım. Hegzagramının metninde "Genç kız çok güçlü. Böyle bir genç kızla evlenilmemeli" yazıyordu.

Otuzların ortasında Çinli filozof Hu Shih'le tanıştım. Ona *I Ching* hakkındaki görüşünü sordum ve şu cevabı aldım: "Hiçbir önemi olmayan, bir dizi büyülü sözden oluşan bir kolleksiyon o." *I Ching*'le hiçbir deney yapmamıştı ya da bana öyle söyledi. Yalnızca bir kez onun uygulanmasına şahit olduğunu hatırlıyordu. Birgün bir arkadaşıyla yürürken, arkadaşı ona mutsuz aşk hayatından söz etmiş. Bir Tao tapınağının önünden geçiyorlarmış. Şaka olarak arkadaşına "Burada kehanete başvurabilirsin" demiş. Arkadaşı hemen söyleneni yapmış. Beraberce tapınağa girmişler ve rahipten *I Ching*'in kehanetine başvurmak istediklerini söylemişler. Ancak onun bu saçmalığa hiçbir inancı yokmuş.

Kehanetin doğru olup olmadığını sordum ona. Gönülsüzce "Aaa, evet, elbette ki..." cevabını verdi. Kişinin kendisi için istemediği her şeyi başkasına yapan "iyi arkadaş" hikayesini hatırlayarak, bu fırsattan istifade edip etmediğini sordum. "Evet" diye cevap verdi, "şaka niyetine ben de bir soru sordum."

"Kehanet size anlamlı bir cevap verdi mi" diye sordum. Rahatsız oldu. "Evet, eğer bu şekilde ifade etmeyi arzu ediyorsanız" dedi. Konu onu rahatsız etmişti.

Kamışlarla ilk deneylerimden birkaç yıl sonra *I Ching* Wilhelm'in yorumlarıyla yayınlandı. Kitabı anında edindim. Wilhelm'in benimle aynı görüşe sahip olmasından memnunluk duydum. Ancak Wilhelm bütün bir literatürü biliyordu ve benim yetkimin dışında kalan boşlukları doldurabiliyordu. Wilhelm Zürih'e geldiğinde, onunla meseleyi derinliğine tartışma fırsatı buldum; Çin felsefesi ve dini hakkında da bir hayli konuştuk. Çin zihniyetine dair engin bilgisinden kaynaklanan söylediği şeyler, Avrupalı bilinçdışının önüme koyduğu çok zor problemlerin bazılarını aydınlattı. Diğer yandan, bilinçdışına dair incelemelerim sonuçları hakkında söylediklerim onu çok az şaşırttı; çünkü bu söylediklerimde Çin felsefe yeteneğinin münhasıran sahip olduğunu düşündüğü şeyleri buldu.

*"Foreword to the I Ching"*ten[2]

Sinelog olmadığımdan, *I Ching*'e benim ellerimden çıkma bir önsöz, bu büyük ve biricik kitapla kendi tecrübemin bir şahidi olarak değerlendirilmeli. Bu önsöz, rahmetli arkadaşım Richard Wilhelm'in anısına saygı gösterme fırsatı da verdi bana. Wilhelm, Batı'da eşi olmayan *I Ching*'in çevirisinin kültürel öneminin farkındaydı.

Book of Changes'in anlamını kavramak kolay olsaydı, hiçbir önsöze ihtiyaç duymazdı. Ancak durum hiç de öyle değildir; çünkü Batılı bilim adamlarının ya anlaşılmayacak kadar kapalı veya değersiz bir şey olarak gördüklerinden, onu, "büyülü sözler"in bir kolleksiyonu olarak gözden düşürmeye temayül gösterecekleri denli bir muğlaklığı vardır. Şimdiye kadar İngilizcedeki tek çeviri olan Legge'nin *I Ching* çevirisi, eserin Batılı zihinlere ulaşmasına fazla katkı sağlamamıştır.[3] Ancak Wilhelm, metnin simgeciliğinin anlaşılmasını sağlamak için her türlü çabayı göstermiştir. Bunu yapacak bir konumdaydı o; çünkü saygıdeğer bilge Lao Nai-hsüan tarafından kendisine *I Ching*'in felsefesi ve kullanımı öğretilmişti; üstelik, kehanetin kendine özgü tekniğini uygulamak için yıllarca çalışmıştı. Metnin canlı anlamını kavrayışı, onun *I Ching* versiyonuna, Çin felsefesinin akademik bilgisinin hiçbir zaman elde edemeyeceği bir perspektif derinliği vermişti.

I Ching'in karmaşık sorunlarını aydınlatan ışığı ve pratik uygulaması konusundaki görüşleri için Wilhem'e çok şey borçluyum. Otuz yıldan daha fazla bir süredir kendi kendime bu kehanet tekniğiyle uğraştım; çünkü o bana, bilinçdışını açıklamanın bir yöntemi olarak olağandışı önemde göründü. 1920'lerin başında Wilhelm'le tanıştığımda *I Ching*'e zaten aşinaydım; bildiklerim konusunda beni teyit ederken, bilmediğim birçok şeyi de öğretti.

Çince bilmiyorum ve Çin'e hiç gitmedim. Okuyucuyu temin ederim ki, bizim düşünce tarzımızdan tamamıyla farklı olan Çin düşüncesinin bu anıtsal eserine doğru yaklaşımı göstermek hiç de kolay değildir. Böyle bir kitabın ne hakkında olduğunu anlamak için belirli Batılı önyargılarımızdan kurtulmak gerekir. Çinliler gibi yetenekli ve akıllı insanların bizim bilim adını verdiğimiz şeyi hiç geliştirmemiş olmaları, merak uyandıran bir olgudur. Ancak, bizim bilimimiz nedensellik ilkesine dayanır ve nedensellik, aksiyomatik bir hakikat olarak değerlendirilir. Kant'ın *Critique of Pure Reason*'da başaramadığı şey, modern fizik tarafından yerine getirilmiştir. Nedenselliğin aksiyomları temellerine kadar sarsılmıştır: Artık biliyoruz ki doğa kanunu adını verdiğimiz şeyler, sadece istatiksel doğrulardır ve bu nedenle istisnalara ister istemez yer açmalıdır. Doğa kanununun değişmez geçerliliğini göstermek için nazik sınırlandırmalarıyla laboratuavara ihtiyaç duyduğumuzu henüz yeterince göz önüne almadık. Eğer şeyleri doğaya terkedersek, çok farklı bir tabloyla karşılaşırız: Her bir sürecin, kısmen ya da tamamen doğal koşullar altında belirli bir kanunu teyit eden olayların akışının neredeyse bir istisna olacak denli şans eseri olduğunu görürüz.

I Ching'te işleyişinde gördüğüm kadarıyla Çinli zihin, olayların şans unsuruyla münhasıran meşgul olmuş görünüyor. Bizim tesadüf dediğimiz şey, bu kendine özgü zihnin ana uğraşıdır ve nedensellik olarak tapındığımız şey de hiç umurlarında değildir. Kabul etmeliyiz ki şansın muazzam önemi hakkında söylenmesi gereken şeyler vardır. Şansın temsil ettiğin nüans ya da tehlikeyle mücadele etmek ve onu sınırlandırmak için yoğun bir insan emeği hazırlanmıştır. Teorik neden ve etki düşünceleri, şansın pratik sonuçlarıyla kıyaslandığında solgun ve tozlu görünür. Bütün bunlar, kuartzın kristalinin altıgen prizma olduğunu söylemek gibidir. İdeal bir kristal zihinde canlandırıldığında bu ifade doğrudur. Ancak hepsi de şaşmaz bir biçimde altıgen olsa da, doğada birbirinin tam benzeri iki kristal bulunmaz. Ancak fiili biçim, ideal

olandan daha çok Çinli bilgeye uyar görünür. Ampirik gerçekliği oluşturan doğa kanunlarının karmaşası, onun ilgilenilmesi için bir diğerinden genelde ayrılması gereken olayların nedensel olarak ayıklanmasından çok daha önemlidir.

I Ching'in gerçekliğe bakış tarzı, nedensel prosedürlerimize uymaz görünür. Fiilî gözlem altındaki an, eski Çinli bakış açısına, muvafık nedensel zincirlerin açıkça tanımlanmış sonuçlarından ziyade şans olarak görünür. Çinliler için ilgi çeken mesele, gözlem anında şans eseri gelişen olaylarca oluşturulan konfigorasyondur; tesadüfiliği görünüşte değerlendiren hipotetik nedenler değil. Batılı zihin dikkatle inceler, tartar, seçer, sınıflandırır, ayrıştırırken, ân'a ilişkin Çinli tablo en küçük saçma ayrıntılara kadar her şeyi kuşatır; çünkü gözlemlenen ân'ı bütün öğeler oluşturur. Böylece bir kimse üç bozuk para attığında ya da kırk dokuz civanperçemi sapıyla hesapladığında, bu şans ayrıntıları gözlem anına girer ve onun bir parçasını oluşturur -bu parça bizim için önemsizdir, oysa Çinli zihin için çok anlamlıdır-. Verili bir anda olan şeyin, kaçınılmaz olarak o ân'a özgü olan nitelik olduğunu söylemek, bizim için bayağı ve neredeyse anlamsız bir şey olacaktır. Bu soyut bir ifade değil, pratik bir ifadedir. Bir şarabın görünüşünden, tadından ve halinden onun yapıldığı bölgeyi ve yapılış yılını söyleyebilecek belirli uzmanlar vardır. Yalnızca bakarak bir sanat eserinin ya da mobilya parçasının yapılış zamanını, yerini ve onu yapan kimseyi neredeyse hatasız olarak söyleyecek antikacılar vardır. Doğumunuz hakkında hiçbir ön bilgi olmaksızın, doğduğunuz anda güneşin ve ayın konumunu ve ufukta yükselen zodyatik ufku söyleyebilecek astrologlar bile vardır. Böyle olgular nedeniyle, kabul edilmelidir ki an, uzun süreli izler bırakabilir.

Başka bir ifadeyle *I Ching*'i kim keşfetmişse, hegzagramın, belirli bir ânda nitelikce, zamandan hiç de az olmayan bir biçimde çalıştığına kânî olmuş. Onun için, hegzagram, gözlem anında hakim olan temel durumun bir göstergesi olarak anlaşıldığı sürece, onun, -saatlerden ya da takvimin bölümlerinden daha fazla olarak- atıldığı ânın ögesidir.

Bu varsayım, eş-zamanlılık[4] dediğim belirli bir merak uyandıran ilkeyi içerir ki bu, nedensellik ilkesiyle taban tabana zıt bir bakış açısı formüle eden bir kavramdır. Nedensellik istatiksel hakikatler olduğundan ve mutlak olmadığından, olayların bir diğerinden nasıl evrildiğine dair bir tür hipotezdir; eş-zamanlılık ise, şanstan daha fazla bir şey olan anlam olarak, yani, nesnel olayların kendi aralarındaki ve gözlemci ya

da gözlemcilerin öznel (psişik) durumlarıyla kendine özgü bir karşılıklı bağımlılık olarak zaman ve mekanda çakışmaları anlamındadır.

Eski Çin zihni, dünyaya dair modelinin kesin olarak psikofiziksel bir yapı olduğunu inkar etmeyen modern fizikçinin zihniyle kıyaslanabilir bir yolla kozmos üzerinde tefekkür eder. Mikrofiziksel olaylar, tıpkı *I Ching*'in altını çizen gerçekliğin, öznel, yani, psişik koşulları an'daki şartların bütünlüğü içinde kapsamasında olduğu gibi, gözlemciyi kapsar. Nedensellik olayların ardışıklığını betimlerken, Çinli bir zihin için eş-zamanlılık olayların çakışmasıyla ilgilenir. Nedensel bakış açısı bize D'nin nasıl oluştuğunu dramatik bir öyküyle söyler. D'nin kökeni, kendinden önce mevcut olan C'dedir ve C'nin babası da B'dir vb. Diğer yandan eş-zamanlılık eşit derecede anlamlı bir çakışma tablosu üretir. A', B', C', D' ve benzerlerinin aynı anda ve aynı yerde görülmesi nasıl olmuştur? Öncelikle fiziksel A' ve B' olaylarının, psişik C' ve D' olaylarıyla aynı niteliğe sahip olması ve ikinci olarak da bütün bunların, bir ve aynı anlık koşulların öğeleri olmaları hasebiyle oluşmuştur. Koşulların, idrak edilebilir ya da anlaşılabilir bir tabloyu temsil ettiği varsayılır.

I Ching'in altmışdört hegzagramı, altmışdört farklı, ama tipik durumun anlamının belirlenebileceği araçtır. Bu yorumlar, nedensel açıklamaya eşittir. Nedensel bağlantılar istatiksel olarak belirlenebilir ve deneye tâbî olabilir. Koşullar kendine özgü ve tekrarlanamaz olduğundan, eş-zamanlılık ile deney yapma olağan şartlar altında imkansız görünür.[5] *I Ching*"de eş-zamanlılığın geçerliliğinin tek ölçütü, hegzagramın metninin kendi psişik koşullarını doğru olarak yorumladığına dair gözlemcinin fikridir. Bozuk paraların düşüş şeklinin ya da cıvanperçemi saplarının tutamının bölünüşünden ortaya çıkan sonucun, verili bir "durum"da zorunlu olarak olması gereken şey olduğu, sözkonusu anda olan herhangi bir şeyin tablonun ayrılmaz bir parçası olarak ona ait olduğu varsayılır. Yere bir avuç kibrit çöpü atılırsa, o âna özgü bir örüntü oluşturur onlar. Ancak böyle açık bir hakikat, kısmen gözlemcinin öznel ve nesnel koşullara dair bilgisi tarafından, kısmen de müteakip olayların niteliği tarafından, örüntünün okunması ve yorumun doğrulanması mümkün olunca, anlamını ifşa eder. Eleştirel bir zihnin olayların deneysel doğrulanmasına ya da olgusal kanıta uygulayabileceği bir prosedür değildir bu. Ancak eski Çinlilerin gördüğü bir açıdan dünyaya bakmayı isteyenler için *I Ching* bazı çekiciliklere sahip olabilir.

Yukarıda ortaya koyduğum tez, elbette ki Çinli bir zihin için değildir. Tam tersine, eski geleneğe göre, gizemli bir biçimde davranan "manevi aracılar" aracılığıyladır ki cıvanperçemi saplarına anlamlı bir yorum verilebilir.[6] Bu güçler, sanki, kitabın canlı ruhunu oluşturur. Bu ruh canlı olduğundan, gelenek *I Ching*'e soru sorulabileceğini ve anlaşılır cevaplar alınabileceğini varsayar. Böylece uygulamada görmenin, inisiye olmamış okuyucuyu ilgilendirebileceğini düşündüm. Bu amaçla Çinli kavrama tamamıyla uygun olan bir deney yaptım: Kitabı bir anlamda kişiselleştirdim ve ona halihazırdaki durum hakkındaki yargılarını sordum; yani amacım, onu İngilizce konuşan kamuoyuna tanıtmaktır.

Bu prosedür Taoist felsefenin öncüllerinin içinde olsa da, bize son derece tuhaf görünür. Ancak, delice vehimlerin ya da ilkel batıl inançların yabancılığı beni hiç şaşırtmamıştı. Her zaman önyargısız ve meraklı kalmaya çalıştım. -*rerum novarum cupidus*- Canlı olduğu iddia edilen bir kitapla niye maceraya girmeyecektim ki? Bunun hiçbir zararı olmazdı ve okuyucu, her ikisi de manevi otoritenin ve felsefi muammanın yüce ifadeleri olan Konfüçyus ve Lao-tzu'nun temsil ettiği bin yıllık Çin uygarlığının sürekli olarak uyguladığı psikolojik bir prosedürü gözlemleyebilecekti. Bozuk para yöntemini uyguladım ve elde edilen cevap hegzagram 50, *ting*, CAULDRON'du.[7]

Sorumun ifadelendiriliş biçimiyle uyumlu olarak, hezagramın metni, bizzat *I Ching* konuşan bir kişiymiş gibi değerlendirilmeliydi. Böylece o kendisini bir cauldron, yani, pişmiş yiyecekleri taşıyan törensel bir kap olarak tanımlıyordu. Burada yiyecek, manevi beslenme olarak anlaşılmalıdır. Wilhelm, bu konuda şöyle der:

İncelmiş bir uygarlığa ait olan bir kap olarak *ting*, ehil insanların bakımı ve beslenmesini telkin eder ki durumun yararına katkıda bulunur... Burada uygarlığın dinde ulaştığı son noktayı görürüz. *Ting*, Tanrı'ya kurban önerilirken kullanılır... Tanrı'nın yüce vahyi peygamberler ve kutsal kişilerde görülür. Onlara saygı göstermek, Tanrı'ya saygı göstermektir. Bu kimseler aracılığıyla vahyedilen Tanrı'nın iradesi, alçak gönüllülükle kabul edilmelidir.

Hipotezimizi sürdürerek, *I Ching*'in burada kendisiyle ilgili olarak sınandığı sonucuna ulaşmalıyız.

Verili bir hegzagramın satırlarında herhangi biri altı ya da dokuz değerine sahip olduğunda, bu, onların özel olarak vurgulandığı ve yorum-

ların önemli olduğu anlamına gelir.[8] Benim hegzagramında "manevi aracılar"a ikinci ve üçüncü yerdeki satırlarda dokuz vurgusu verilmişti. Metin şöyle diyordu:

İkinci yerdeki dokuz şu anlama geliyordu:

> *Ting*'de yiyecek var.
> Arkadaşlarım endişeli
> Ancak bana zarar veremezler,
> İyi şanslar.

Böylece *I Ching* kendinden söz etmektedir. "(Manevi) beslenmeyi içeriyorum." Büyük bir şeydeki bir durum her zaman bir kıskançlık uyandırdığından, kıskancın korosu[9] tablonun bir parçasıdır. Kıskanç *I Ching*'i sahip olduğu büyüklüğünden soymak ister; yani, anlamını soymak ya da anlamını bozmak ister. Ancak düşmanlık boşunadır. Anlamının zenginliği garanti edilmiştir; yani, hiçkimsenin alıp götüremeyeceği olumlu başarılarından emindir kitap. Metin şöyle devam eder:

Üçüncü yerdeki dokuz şu anlama gelir:

> *Ting*'in sapı değiştirilmiştir.
> Kişi kendi hayat yoluna engel olur.
> (Sülünün besilisi yenmemiştir.)
> Yağmur yağdığında, vicdan azabı tüketilir.
> İyi şans sonunda gelir.

Sap [Almanca *Griff*] *ting*'in kavranabileceği [*gegriffen*] kısmıdır. Böylece o kişinin *I Ching*'den edindiği [ting] kavramını [*Begriff*][10] işaret eder. Zamanla bu kavram görünüşte değişir, öyle ki bugün artık *I Ching*'i kavrayamayız [*begreifen*]. Bu nedenle "kişi kendi hayat yoluna engel olur." Artık bilge öğüt ve kehanetin derin içgörüsü bizi desteklemez; onun için kaderin labirentlerinde ve kendi doğamızın muğlaklıklarında yolumuzu bulamayız. İyi bir yemeğin en iyi ve en zengin parçası olan sülünün besili tarafı (fat), artık yenmez. Ancak susuz toprak sonunda yağmuru yediğinde, yani, bu istek durumunun üstesinden gelindiğinde, "vicdan azabı", yani irfanın kaybedilmesinden duyulan üzüntü sona erer ve ardından uzun süredir özlenen fırsat doğar. Wilhelm şöyle yorumda bulunur: "Bu, hayli gelişmiş bir uygarlıkta, hiç kimsenin onu

farketmediği ya da tanımadığı bir durumda buunan insanı tarif eder. Bu, onun etkili olmasına kesin bir engeldir." *I Ching*, sanki, mükemmel niteliklerinin farkedilmediğinden ve bu nedenle nadasta yattığından şikayet ediyor gibidir. Kendisini, farkedilmeyi yeniden kazanacağına dair rahatlatmaktadır.

Bu iki çarpıcı satırda *I Ching*'e sorduğum sorulara verilen cevaplar, hiçbir incelik, hiçbir ustalık ve hiçbir olağandışı bilgi gerektirmez. Çok az bir sağduyuya sahip bir kimse, cevabın anlamını anlayabilir; kendisi hakkında iyi bir fikre sahip, ancak değeri ne genelde kabul edilen ne de yaygın olarak kabul edilen bir kimsenin cevabıdır bu. Cevap veren özne kendisi hakkında ilginç bir nosyona sahiptir: Kendisine, tanrılara kurban, beslenmeleri için ritüel yemeği sunulan bir kap olarak bakmaktadır. Kendisini, tanrılar olarak yansıtılan bilinçdışı ögeler ya da güçler ("manevi aracılar") için manevi beslenme sağlayan -başka bir ifadeyle, bireyin hayatında kendi payına düşen rolu oynasın diye ihtiyaç duydukları ilgiyi bu güçlere vermek için- işe yarayan bir kült kabı olarak kavramaktadır. Gerçekte bu, -dikkatli bir gözlemi ve değerlendirmesi olan- (*relegore*'den türeyen)[11] *religio* kelimesinin asli anlamıdır.

I Ching 'in yöntemi, şeylerdeki ve insanlardaki, bunun yanında da kişinin kendi bilinçdışı benliğindeki gizli bireysel niteliği gözönüne alır. *I Ching*'e, bir kimsenin arkadaşlarına yöneltmek üzere olduğu bir soru sordum. Cevaben *I Ching* kendi dinsel öneminden, halihazırda bilinmediğinden ve yanlış değerlendirildiğinden, onurlu yerine yeniden kavuşma umudundan -ki bu benim henüz yazılmamış girişime ve her şeyden önce İngilizce çeviriye yan bir bakıştı açıkçası- bahsetti.[12] Tıpkı benzeri bir durumdaki bir kişiden beklenebilecek, tam olarak anlaşılabilecek bir tepki bu.

Ancak bu tepki nasıl oluştu? Yalnızca havaya üç küçük para fırlatıp onların düşmesine, yuvarlanıp durmasına, duruma göre yazı mı tura mı olmasına göre. Bu kendine özgü olgu-anlamlı bir tepkinin başlangıçta bütün anlamları dışta bırakan bir teknikten ortaya çıkması-, *I Ching* 'in büyük bir başarısıdır. Batılı sinologlar ve ünlü Çinli bilim adamları, *I Ching*'in saçma "büyüsel sözler"in bir kolleksiyonu olduğunu kabul ettirmek için çok uğraşmışlardı. Bu kimselerle sohbetlerde, bir falcı, genellikle bir Taocu rahip aracılığıyla kehaneti uyguladıklarını bazen kabul etmişlerdi. Bu elbette ki "saçma"ydı. Ancak yeterince tuhaf bir biçimde, alınan cevaplar, soru soranın psikolojik kör noktasına dikkati çekecek bir biçimde çakışmıştı.

Soruma bir dizi olası cevap olduğu konusunda Batılı düşünce tarzıyla hemfikirim ve kesinlikle başka bir cevabın eşit derecede önemli olmayabileceğini beyan edemem. Ancak, alınan cevap ilk ve yalnızca tekti: Diğer olası cevaplar konusunda hiçbir şey bilemeyiz. Bu beni hoşnut ve tatmin etti. Aynı soruyu ikinci kez sormak gereksizdi ve bu nedenle bunu yapmadım: "Üstad, ancak bir kez konuşur." İrrasyonel olguyu önceden kavranmış rasyonel bir örüntüye uydurmaya çabalayan ağırşbalı pedagojik yaklaşık, benim için lanetti. Bana *I Ching*'in verdiği cevap gibi şeyler, göze ilk çarptıklarında oldukları gibi kalmalıdır; çünkü ancak insanın işgüzarlığı tarafından bozulmamış olarak kaldığında doğanın ne yaptığını farkedebiliriz. Hayatı incelemek için cesetlere bakılmaz. Üstelik, deneyin tekrarı, basit bir nedenle, orjinal durumun yeniden oluşturulamaması nedeniyle, imkansızdır. Bu nedenle her bir durumda ilk ve tek cevap vardır.

Hegzagrama dönersek; *ting*'in, CAULDRON'un iki çarpıcı satırda beyan edilen konuları tefsir etmesinde tuhaf hiçbir şey yoktur.[13] Hegzagramın birinci satırında şöyle denir:

> Ters çevrilmiş ayaklarıyla bir *ting*
> Durgunlaşmış şeylerin ortadan kaldırılmasını kolaylaştırır.
> Oğlunun hatırı için *"concubine"* alan bir kimse suçlanmaz.

Ters çevrilmiş bir *ting*, kullanılamaz. Bu şekilde *I Ching* de kullanılmayan bir kaptır. Onu ters çevirmek; dizelerin belirttiği gibi, durgunlaşmış şeyleri ortadan kaldırmaya yarar. Bir erkeğin, karısının hiçbir çocuğu olmayınca *"cancubin"* alması gibi, *I Ching*'e de başka bir çare kalmayınca başvurulur. Çin'de yarı yasal statüsüne rağmen, gerçekte o sıkıntı doğuran geçici bir çareydi; böylece kehanetin büyüsel prosedürü, daha yüce bir amaç için kullanılabilen bir tedbirdir. İstisnai bir başvuru olsa da, bu nedenle hiçbir suçlama olamaz.

İkinci ve üçüncü satırlar daha önceden ele alındı. Dördüncü satırda şöyle yazar:

> *Ting*'in ayakları kırılır.
> Prensin yemeği dökülür.
> Kişiliği zedelenir böylece.
> Şansızlık.

Burada *ting* kullanıma sokulmuştur; ancak açıktır ki hayli sakarca; yani, kehanet suistimal edilmiş ya da yanlış yorumlanmıştır. Bu yolla ilahi yemek kaybedilmiş ve kişi utanç içinde kalmıştır. Legge bunu şöyle çevirir: "Öznesinin utançtan yüzü kızarmıştır." *Ting* (yani, *I Ching*) gibi kült bir nesnenin suistimal edilmesi, büyük bir profanlaşmadır. *I Ching* açıkça ritüel bir kap olarak itibarına vurgu yapmakta ve profan bir biçimde kullanılmasına tepki göstermektedir.

Beşinci satırda şöyle denir:

> *Ting*'in sarı sapları var, halkaları olan altından.
> Sebat artar.

Öyle görünüyor ki *I Ching* yeni, doğru (sarı) bir anlayışla karşılaşmıştır; yani, kavranılabileceği yeni bir kavramla [Begriff]. Bu kavram değerlidir (altın). Gerçekten, kitabı Batı dünyası için öncekinden daha fazla ulaşılabilir kılan yeni bir baskısı vardır onun.

Altıncı satırda şunlar yazılıdır:

> *Ting*'in yeşimtaşından halkaları var
> Büyük bir şans.
> Artık hiçbir şey başka bir edimde bulunmayacak.

Yeşimtaşı, güzelliği ve yumuşak parlaklığıyla bilinir. Taşıyıcı halkalar yeşim taşından yapılmışsa, bütün bir kap güzellik, onur ve değerce kıymetlenmiştir. *I Ching* burada kendisini yalnızca tatmin olmuşluğuyla değil, aynı zamanda hayli iyimser oluşuyla da açıklar. Artık başka olayları bekleyebilir, bu arada *I Ching*'in yeni baskıyı onayladığına dair hoş bir sonuca rıza gösterebiliriz.

Bu örnekle, kehanetin verili bir durumda nasıl bir usul izlediğini elimden geldiğince nesnel olarak gösterdim. Elbetteki prosedür, sorunun sorulduğu biçime göre değişir. Örneğin bir kişi kafa karıştırıcı bir durumdaysa, kehanette konuşan kimse olarak bulabilir kendisini. Ya da soru başka bir kişiyle, bir ilişkiyle ilgiliyse, o kişi konuşan kimse olarak görülebilir. Ancak, konuşanın kimliği, arkadaşlarımla ilişkimiz, her zaman onlarca belirlenmediği için, bütünüyle sorunun soruluş tarzına bağlı değildir. Bu olgunun fazla farkında olmasak da, çoğunlukla ilişkilerimiz neredeyse münhasır bir biçimde kendi tavrımıza dayalıdır.

Onun için, bir birey bir ilişkideki rolüne dair bilinçsizse, onu büyük bir sürpriz bekleyebilir; beklentinin tersine, metnin bazen yanılmaz bir biçimde gösterdiği gibi, kendisi baş aktör olarak görünebilir. Şu da olabilir ki biz bir durumu ciddi olarak değerlendirebilir ve ona büyük bir önem atfedebilirken, *I Ching*'e danışarak aldığımız cevap, soruda içkin olan bazı başka umulmadık yönleri işaret edebilir.

Böyle durumlar kişinin kehanetin yanlış olduğunu düşünmesine yol açabilir. Konfüçyus'un yalnızca bir uygun olmayan cevap aldığı, bunun da tamamıyla estetik bir hegzagram olan 22. hegzagram, Lütuf, olduğu söylenir. Bu, Socrates'e demonu tarafından verilen- "Daha fazla müzik yapmalısın" şeklindeki- öğüdü, bunun üzerine Socrates'in flüt çalmaya başlamasını hatırlatır. Konfüçyus ile Socrates, rasyonellik ile hayata pedagojik yaklaşım sözkonusu olduğu sürece, birincilik için yarışırlar; ancak sözkonusu hegzagramın ikinci satırının öğütlediği gibi, her ikisinin de "çenesindeki sakalı lütuflandırmak"la meşgul olmaları olası değildir. Ne yazık ki akıl ve pedagoji çoğunlukla cazibe ve lütuftan yoksundur ve böylece o kehanet yanlış olmayabilir.

Bir kez daha kendi hegzagramımıza dönersek, *I Ching* yeni baskısıyla tatmin olmuş görünmeyip duygudışı bir iyimserlik de ifade etmesine rağmen, ulaşmayı amaçladığı kamu üzerine yapacağı etkiye dair henüz bir şey söylememiştir. Hegzagramımızda sayısal dokuz değeriyle vurgulanan iki *yang* dizesine sahip olduğumuzdan, *I Ching*'in kendisi için ne tür bir teşhiste bulunduğunu ortaya çıkarmak durumundayız. Eski kavramsallaştırmaya göre, altı ya da dokuzla düzenlenen dizeler, onların, karşıtlarına, yani, *yin* ise *yang*'a, *yang ise yin*'e dönüşmesine neden olacak denli bir iç gerilime sahiptir. Bu değişiklik aracılığıyla örneğimizde bu 35. hegzagram'a, *chin*'e, İLERLEME'ye ulaşırız.

Bu hegzagramın konusu, yukarı doğru tırmanırken şansın her türlü iniş-çıkışıyla karşılaşan bir kimsedir ve metin onun nasıl davranması gerektiğini betimler. *I Ching* de aynı durumdadır: Güneş gibi yükselir ve kendini beyan eder; ancak terslenmiş ve hiçbir itimat görmemiştir-" ilerlemekte, fakat keder içinde"dir-. Ancak, "kişi anne tarafından ecdadından büyük mutluluk elde eder." Psikoloji bize bu muğlak pasajı anlamada yardım eder. Rüyalarda ve peri masallarında büyükanne ya da anne tarafından ecdat çoğunlukla bilinçdışını temsil eder; çünkü erkekte bilinçdışı psişenin dişil öğesini içerir. Eğer *I Ching* bilinç tarafından kabul edilmezse, bilinçdışı en azından onu yarı yarıya karşılar; çünkü *I*

Ching bilincin rasyonel tavrından ziyade bilinçdışına daha yakından bağlıdır. Bilinçdışı rüyalarda çoğunlukla dişil bir figürle temsil edildiğinden, bu noktada bir açıklama bulabiliriz. Dişil kişi kitaba anne dikkati gösteren çevirmen olabilir ve bu *I Ching*'i kolayca "büyük mutluluğa" sevkedebilir. Genel anlayış bekler; ancak suistimalden korkar -İlerleme cırlak sıçandan hoşlanır. "Kalbe fayda ve zarar verme" uyarısı akıllıcadır. "Bölücü güdüler"den bağımsız olmalıdır o. Hiçbir kimseye güvenemez.

Bu nedenle *I Ching* sakin bir şekilde Amerikan kitap piyasasındaki geleceğini bekler ve ihtilaflı bir eser karşısında makul bir kimsenin yapabileceği gibi kendisini ifade eder. Bu öngörü öyle makul ve sağ duyuludur ki bundan daha uygun bir cevap beklenemezdi.

Bütün bunlar yukarıdaki paragrafları yazmadan önce oldu. Bu noktaya ulaştığında, *I Ching*'in yeni durum karşısındaki tavrını öğrenmek istedim. Bizzat kendim de sahneye girdiğimden şeylerin durumu yazdıklarımca değiştirilmişti ve bu nedenle kendi edimim konusunda bir şeyler duymayı istiyordum. İtiraf etmeliyim ki bu önsözü yazarken kendimi fazla mutlu hissetmiyordum; çünkü bilime karşı sorumluluğu olan bir kimse olarak, kanıtlayamadığım ya da en azından akıl için makul gösteremediğim bir şeyi ifade etme alışkanlığım yoktur. Eski "büyülü sözler"in bir kolleksiyonunu, şu ya da bu biçimde kabul edilebilir kılma fikriyle onu eleştirel modern bir kamuoyuna sunmaya çalışma, gerçekten müphem bir görevdi. Bu görevi, eski Çin düşünce tarzında ilk bakışta görülenden daha fazla şeyler bulunduğunu düşündüğüm için üstlendim. Nihai kanıtlar ve bilimsel olarak sıkı açıklamalar yerine, okuyucunun iyi niyetine ve hayal gücüne başvurmak zorunda olmam, benim için sıkıcı bir şeydi. Ne yazık ki bu çağlar kadar eski sözel tekniğe karşı ortaya sürülen tezlerin farkındayım. Bizi bilinmez denizlere taşıyan zeminin bir yerlerden su sızdırıp sızdırmadığından emin bile değiliz. Bu eski metin tahrip edilmiş olabilir mi? Wilhelm'in çevirisi tam mı? Açıklamalarımızda kendimizi kandırıyomuyuz?

I Ching bütünüyle kendilik bilgisinde ısrar eder. Bunun elde edilebileceği yöntem, her türlü suistimale açıktır ve onun için havai zihinlere ve olgun olmayanlara göre değildir; entellektüelist ve rasyonalistler için de değildir. Ne yaptığı ve kendilerine ne olduğu konusunda düşünmek isteyen düşünceli ve mütefekkir kişilere göredir; o evhamlıların hastalıklı arpacı kumruluklarıyla karıştırılmaması gereken bir eğilimdir

bu. Yukarıda gösterdiğim gibi, *I Ching*'in sözselliğini benimsediğimiz bilimsel kanunlarla uyumlu kılmaya çalıştığımızda ortaya çıkan birçok probleme hiçbir cevabım yok. Ancak söylemek bile gereksiz ki "gizli" (occult) olan hiçbir şeye işaret etmez. Bu meselelerde benim konumum, pragmatiktir ve bana bu bakış açısının pratik faydasını öğreten büyük disiplinler, psikoterapi ile tıbbi psiklojidir. Muhtemelen başka hiçbir alanda birçok bilinmeyen niceliği gözönüne almak durumunda değilizdir ve başka hiçbir yerde neden çalıştığını uzun süredir bilmesek bile çalışan yöntemleri benimsemeye bu kadar alışık değilizdir. Şüpheli terapilerden beklenmedik tedaviler ortaya çıkabilir; sözde güvenilir yöntemlerden de beklenmedik başarısızlıklar. Bilinç dışının izah edilmesinde bir rasyonalistin korkuyla kaçacağı ve sonradan hiçbir şey görmediğini iddia edeceği tuhaf şeylerle karşılaşırız. Hayatın irrasyonel doluluğu, bütün (en iyisinden çok kısa ömürlü olan) teorilerimize karşı olsa bile hiçbir şeyi kabul etmemeyi ya da hemen bir açıklamada bulunmaya öğretti. Elbetteki huzursuzluk verici bir şeydir bu ve pusulanın doğru olup olmadığından da emin değilizdir; ancak, güvenlik, kesinlik ve barış keşiflere yol açmaz. Bu Çinli ilahileştirme tarzında da durum aynıdır. Açıkça yöntem, dönem dönem batıl inanca dayalı olarak kullanılmış olsa dahi, kendilik bilgisini amaçlar.

Kendilik bilgisinin değerinin tamamıyla farkındayım; ancak çağlar boyunca en bilge kişilerin ona ihtiyaç duyulduğu yönündeki öğütleri başarısız olmuşsa, böyle içgörüleri tavsiye etmek herhangi bir işe yarar mı? En önyargılı kimseler için bile, bu kitabın, kişinin kendi karakteri tavrı ve güdüleri hakkında tek uzun bir öğüdü temsil ettiği açıktır. Bu tavır beni cezbetti ve bu önsözü yazmaya sevketti. *I Ching* problemi konusunda daha önce birkez kendimi ifade etmiştim: Bu da, Richard Wilhelm'in anısına yapılmış bir konuşmaydı.[14] Bunun dışında tedbirli bir sessizlik içinde kaldım. Bir kişinin *I Ching* gibi bir eseri ortaya çıkaran uzak ve gizemli bir zihniyete ait bakışını hissetmek kolay değildir. Temsil ettikleri düşünceleri takdir ediyorsa, kişinin Konfüçyus ve Lao-tzu gibi büyük zihinleri kolayca gözardı etmesi mümkün değildir; kişinin en fazla yapacağı şey, *I Ching*'in onların ona ilham kaynağı olduğunu gözardı etmesidir. Önceden muğlak bir meselede kendimi açıkça ifade etmekte hiç zorlanmamıştım. Risk alabilirim; çünkü artık altmışlarımdayım ve insanların fikir değiştirmeleri beni fazla etkilemez; eski üstadların düşünceleri, benim için Batılı zihnin felsefi önyargılarından çok daha değerlidir.

Okuyucuyu bu şahsi düşüncelerle sıkmak istemem; ancak, önceden belirtildiği gibi, kişinin kendi şahsiyetine, cevabından çok sık işaret edilir. Gerçekten sorumu formüle ederken kendi edimimi doğrudan yorumlaması için kehanete başvurdum bile. Cevap, 29. Hegzagram, *k'an*, DİPSİZLİK'ti. Üçüncü dizelerin altıyla düzenlenmiş olması özel bir önem taşıyordu. Bu satırlarda şunlar yazılıydı:

> İleri ve geri uçurum üstüne uçurum
> Bunun gibi bir tehlikede dur önce ve bekle
> Yoksa uçurumda bir kuyuya düşeceksin.
> Böyle davranma.

Eskiden "Böyle davranma" öğüdünü şartsız kabul ederdim; ve yalnızca hiçbir fikre sahip olmadığımı ileri sürerek *I Ching*'e dair fikrimi belirtmezdim. Ancak şimdi fikir*I Ching*'in işleyiş tarzının bir örneği olarak bir görev ifa edebilir. Eğer kişi *I Ching* hakkında düşünmeye başlarsa, onun problemlerinin "uçurum üstüne uçurum"u temsil edeceği ve kaçınılmaz olarak kişinin, sınırsız tehlikeler ve eleştirel olmayan spekülasyonlar ortasında "önce durması ve beklemesi" gerektiği bir gerçektir; aksi takdirde gerçekten karanlıkta yolunu kaybedecektir. Kanıtlanmamış olasılıkların puslu havasında gezinip durmaktan gördüğü şeyin hakikat mi yanılsama mı olduğunu bilmemekten entellektüel olarak daha fazla rahatsız edici bir durum olabilir mi? Bu, *I Ching*'in rüya gibi atmosferidir. Ve bu asmosferde kişinin kendi yanılabilir öznel yargısı dışında dayanabileceği hiçbir şey yoktur. Kabul etmeliyim ki bu çizgi, halihazırdaki önsözü yazarken içinde bulunduğum duyguları tam olarak temsil eder. Aynı şekilde, hegzagramın başındaki "Dürüstseniz, kalbinizde başarı vardır" ifadesi de rahatlatıcıdır; çünkü asıl meselenin harici tehlike değil, öznel şartlar olduğunu, kişinin kendisinin "dürüst" olup olmadığını işaret ettiğini gösterir bu ifade.

Hegzagram bu durumdaki dinamik eylemi, akışkan suyun davranışıyla kıyaslar; akışkan su, tehlikeli yerlerden korkmaz, ancak uçurumları aşar ve önüne gelen kuyuyu doldurur (*k'an* su anlamına da gelir.) Bu, "üstün insan"ın davrandığı ve "eğitim işini yürüttüğü" yoldur.

K'an, üzerinde çok az uzlaşılan hegzagramlardan birisidir. Öznenin, her türden tuzağa yakalanma tehlikesiyle karşı karşıya olduğu bir durumu betimler. *K'an*'ın, bilinçdışının (suyun) fazlaca hükmü altında olan

ve böylece psikotik olguların olası meydana gelmesiyle tehdit edilen hastaları altüst ettiğini gördüm. Eğer kişi batıl inanç sahibiyse, böyle anlamların bu hegzagrama içkin olarak bağlı olduğunu varsaymaya temayül gösterecektir. Ancak tıpkı rüya yorumlarken rüya-metnini tam olarak takip etmek gerektiği gibi, kehanete başvururken de sorulan soru tam olarak akılda tutulmalıdır; çünkü bu, cevabın yorumlanmasına sınır koyar. Kehanete ilk kez başvurduğumda, her şeyden önce *I Ching* için henüz yazmak durumunda olduğum önsözün anlamını düşünüyordum. Bu nedenle kitabı ön plana koydum ve onu, sanki, eyleyen özne yaptım. Ancak ikinci sorumda, eyleyen özne bendim. Bu durumda da *I Ching*'i özne olarak almak mantıksızlık olacaktı ve buna ilaveten yorum da anlaşılmaz olacaktı. Ancak eğer özne bensem, yorumun benim için bir anlamı olacaktır; çünkü zihnimde mevcut olan inkar edilemez muğlaklık duygusunu ve riski ifade edecektir. Eğer kişi böyle muğlak zeminlerde dolaşırsa, farketmeksizin bilinçaltının tehlikeli bir biçimde etkisinde olmak kolaydır.

Hegzagramın ilk dizesi tehlikenin varlığını belirtir: "Uçurumda kişi kuyuya düşer". İkinci dize de aynısını yapar ve ardından fikrini belirtir: "Kişi yalnızca küçük şeyleri elde etmeye çabalamamalı." Bu önsözde, *I Ching*'in Çinli zihinlerde nasıl bir işleve sahip olduğunu göstermekle kendimi sınırlandırarak ve bütün kitap hakkında psikolojik bir yorum yazma gibi hırslı bir projeden vazgeçerek bu öğüdü tuttum.

Görevimin basitleştirilmesi dördüncü dizede ifade edilmişti, burada şunlar yazılıydı:

> Bir şarap testisi, yanında da bir kâse pirinç;
> Topraktan yapılmış kaplar
> Pencereden uzatılmış.
> Burada hiçbir suçlama yok kesinlikle.

Wilhelm, bunun için şu yorumda bulunur:

Bir kural olarak bir görevlinin atanmadan önce başlangıç hediyeleri vs. tavsiyeler sunması adet olsa da, burada her şey en nihayetine kadar basitleştirilmiştir. Hediyeler önemsizdir, ona sponsorluk yapacak hiçkimse yoktur, kendisini tanıtır; yine de tehlike durumunda karşılıklı yardımlaşmaya dair dürüst bir istek varsa, utanmaya hiçbir gerek yoktur.

Beşinci dize sınırlandırma konusuna devam eder. Suyun doğası üzerine çalışılırsa, görülür ki su kuyuyu kenarlarına kadar doldurur ve sonrada taşar. Orada durmaz.

Uçurum taşacak kadar dolu değil

Ancak kenarlarına kadar doldurulmuş.

Fakat tehlikeyle karşı karşıya olarak ve muğlaklık nedeniyle kişi incelikli yorumlar ve benzeri şeyler gibi özel çabalarla inancını ortaya koymak için ısrarlı olursa, zorluklara boğulup kalacaktır ki ilk satır bu durumu, bağlanmış ve hapsedilmiş bir durum olarak gayet açık bir biçimde betimler. Gerçekten son satır kişinin hegzagramının anlamını kalben benimsemediği bir durumda ortaya çıkacak sonuçları gösterir.

Bizim hegzagramımızda üçüncü yerde altıya sahibiz. Bu gerilimin *yin* satırı *yang* satırına dönüşür ve böylece yeni bir olasılık ya da eğilim gösteren yeni bir hegzagram üretir. Artık 48. hegzagrama, *ching*'e, MEMBA'ya sahibizdir. Su yolu artık tehlike anlamına gelmez; daha ziyade faydalı bir şey, bir membadır.

Böylece üst insan insanları işlerinde teşvik eder.

Ve onları birbirlerine yardım etmeye çağırır.

Birbirlerine yardım eden insanlar imgesi, membanın yeniden kurulmasına işaret eder görünür; çünkü bozulmuştur ve çamurla doludur. Hayvanlar bile artık ondan içmiyordur. İçinde balıklar yaşamaktadır ve bunlar avlanabilmektedir; ancak memba içmek için, insan ihtiyaçları için kullanılmamaktadır. Bu betimleme, yeni bir kulpa ihtiyaç duyan ters çevrilmiş ve kullanılmayan *ting*'i hatırlatır. Üstelik, *ting* gibi, "memba temizlenmiştir, ancak hiçkimse ondan içmez":

Bu kalbimin kederi

Çünkü kişi ondan çekebilir.

Tehlikeli su yolu ya da uçurum *I Ching*'e işaret eder ve ayrıca memba da I Ching'e işaret eder; ancak membanın olumlu bir anlamı vardır: çünkü o hayatın suyunu içerir. Ancak onun hiçbir kavramı [*Begriff*] yoktur, suyu taşıyabilecek hiçbir kap yoktur; testi kırılmıştır ve sızdırmaktadır. Ting'in yeni kulplara ve taşıyıcı halkalara ihtiyacı vardır ki kavranabilsin ve böylece memba yeniden düzenlenebilsin; çünkü o "kişinin içebileceği berrak, soğuk bir kaynaktır". Ondan su çekilebilir, çünkü bu "güvenilir"dir.

Bu teşhiste konuşan öznenin bir kez daha *I Ching* olduğu açıktır ve *I Ching* kendisini berrak bir su kaynağı olarak temsil eder. Önceki heg-

zagram, uçurumda tesadüfen bir kuyuya düşen bir kimsenin karşılaştığı tehlikeyi ayrıntılı olarak betimliyordu. Bu kuyudan kurtulması, onun eski, yıkılmış, bir kaynak olduğunu keşfetmesi için çalışması gereklidir; çünkü kaynak yeniden kullanılması için düzenlenebilecek bir durumdadır.

Bozuk parayla temsil edilen şans yöntemine iki soru sordum; ikinci soruyu, birincisinin cevabına dair analizimi yazdıktan sona yönelttim. İlk soru, sanki *I Ching*'e sorulmuştu: Bir önsöz yazma niyetim hakkında ne söylüyordu? İkinci soru, edimimle ya da daha ziyade ilk hegzagramı değerlendiren eyleyen özne olduğum durumumla ilgiliydi. İlk soruya *I Ching* kendisini bir kap, yenilenme ihtiyacındaki bir taş, ritüel bir taş, kamudan çelişkili bir teveccüh gören bir kap ile kıyaslayarak ceaplandırdı. İkinci soruya ise, zor bir durumda olduğum cevabını verdi; çünkü *I Ching*, kişinin kolayca boğulabileceği derin ve tehlikeli bir kuyuyu temsil ediyordu. Ancak kuyunun, bir kez daha faydalı amaçlar için kullanılması için yenilenmeye ihtiyaç duyan eski bir kaynak olduğu ortaya çıkmıştı.

Bu dört hegzagram, konuları (kap, kuyu, memba) açısından uyumludur; entellektüel içerik açısından da anlamlı görünmektedir. Bir insanın böyle cevaplar verebilmesi için, bir psikiyatrist olarak, onun en azından burada sunulan materyal temelinde, keskin bir zekaya sahip olması gerektiğini belirtmeliyim. Gerçekte, dört cevapta da sayıklayan, aptal ya da şizofrenik bir şey keşfedemedim. *I Ching*'in çok yaşlı ve Çin kökenli oluşu açısından onun arkaik, simgesel ve süslü dilini anormal olarak düşünemem. Tersine, beklenmedik bir şüphe gösterdiğim böyle bir duruma dair içgörüleri oranında bu hipotetik şahsı tebrik etmek durumundaydım. Diğer yandan, akıllı ve çok yönlü bir zihne sahip herhangi bir kimse bütün bu şeylerin etrafında dönebilir ve öznel içeriklerimi hegzagramların simgeciliğine nasıl yansıttığımı gösterebilir. Böyle bir eleştiri, Batı rasyonelliğinin bakış açısından feci olsa da *I Ching*'in işlevine hiçbir zarar vermez. Tam tersine, Çinli bilge gülümseyerek bana şunu diyecektir: "Şimdiye kadar farketmediğin düşüncelerini anlaşılması güç simgeselliğe yansıtmakta *I Ching*'in nasıl yararlı olduğunu gördün mü? Onun yol açabileceği bir yığın yanlış anlaşılmayı farketmeden önsözünü yazabildin."

Çinli bakış açısı, kehanetin performansına karşı gösterilen tavırla ilgilenmez. Şaşıran yalnızca bizleriz; çünkü yine önyargımızın, yani, ne-

densellik nosyonunun tuzağına düşüyoruz. Doğu'nun antik irfanı akıllı kişinin kendi düşüncelerini farkettiği gerçeğine vurgu yapar; bu düşünceleri gerçekleştirdiği tarza değil. *I Ching*'in teorisi üzerine ne kadar az düşünülürse, o kadar rahat uyunabilir.

Bana öyle geliyor ki bu örnek temelinde önyargısız bir okuyucu, *I Ching*'in nasıl işlediği konusunda en azından muvakkat bir yargı oluşturma konumunda olacaktır.[15] Tek bir önsözden fazla bir şey beklenemez. Eğer bu örnek yoluyla *I Ching*'in psikolojik fenomenolojisini aydınlatmakta başarılı olduysam, amacımı yerine getirmişimdir. Bu kitabın uyandırdığı binlerce soru, şüphe ve eleştiri konusuna gelince, bunları gideremem. *I Ching* kendisini kanıtlarla ve sonuçlarla ortaya koymaz; ne kendisini metheder ne de yaklaşılması kolaydır. Bir doğa parçası gibi keşfedilmeyi bekler; ne güç ne de olgular önerir; ancak -eğer böylesi varsa- kendilik bilgisi, irfan aşıkları için, doğru kitap olarak görünür. Onun tini, bir kimseye gün gibi berrak; başka bir kimseye alacakaranlık gibi gölgeli; bir başkasına da gece kadar karanlık görünür. Ondan hoşnut olmayan bir kimse onu kullanamayacaktır; ona karşı olan da onu gerçek bulmak zorunda değildir. Bırakalım, onu anlamlı bulanların yararına dünyada yerini alsın.

NOTLAR

[1]*I Ching, or Book of Changes*, R. Wilhelm'in Almanca çevirisinden İngilizceye çeviren Cary F. Baynes, (New York ve Londra, 1950). Bu irfana ve kehanete ilişkin eski Çin kitabının kökleri milattan önce dördüncü bin yıla kadar geri gider.

2[Cary F. Baynes'e, küçük değişikliklerle, profesör Jung'un *I Ching, or Book of Changes*'in İngilizce baskısı için yazdığı önsözün çevirisini kullanmamıza izin verdiği için teşekkür ederiz. Richard Wilhelm tarafından yapılan Almanca baskısından kitabı ingilizceye çeviren Bayan Baynes'in çevirisi için bkz. (New York ve Londra 1950); tek ciltlik 2. Baskı, 1961; küçük boyda. 3. Baskı 1967. Referanslar 3. Baskıya yapıldı. -ÇEVİRMENLER]

[3]Legge, tekil satırların açıklayıcı metni konusunda şu yorumu yapar: "Bizim nosyonlarımıza göre, simgelerin çatıcısı çok iyi bir şair olmalı; ancak *Yi*'nin çatıcılarının çok yavan olduğunu düşünebiliriz. Üç yüz elliden daha fazlası arasında en büyük sayı groteskti." (*The Yi king*, s. 22) Hegzagramların "dersi" konusunda aynı yazar şunları söyler: "Sorulabilir ki niçin bunlar bize böylesi bir çizgisel figürler dizisini, simgesel temsillerin bir karmaşası içinde sunuyorlar ki" (s. 25) Ancak, Legge yöntemi uyguladığına ilişkin hiçbir şey söylenmez bize.

[4][Krş. Jung'un "Synchronicity: An Acausal Connecting Principle". Aynı eserde (s. 450-453) Jung *I Ching*'in eş-zamanlı yönleriylede ilgilenir. -EDİTÖRLER]

[5]Krş. J.B. Rhine, *The Reach of the Mind.*

[6]Onlar *shen*'dir, "tin-benzeri"dir. "Semavi olarak üretilmiş 'tin-benzeri şeyler'dir." (Egge, s. 41)

[7][Krş. *I Ching*, s. 193 vd. -EDİTÖRLER.]

[8]Yöntemin açıklanması için bkz. *Ibid.*, s. 721 vd.

[9]Örneğin, *invidi* ("kıskanç")simya üzerine eski Latince kitaplarda, özellikle (1. ve 12. yüzyıla ait) *Turba philosophorum*'da sürekli görülen bir imgedir.

[10]Latince *concipere*den (mesela bir kapta, "bir araya getirmek"ten); *concipere, capere*'den ("almak", "kavrama"tan) türemiştir.

[11]Bu klasik etimolojidir. *Religio*'nun *religare*'den ("yeniden bağlamak", "Geri bağlamak"tan) türemesi, Kilise Babaları'yla başlar.

[12]Bu deneyi önsözü yazmadan önce yaptım.

[13]Çinli, kehanetin kullanılması tarafından elde edilen hegzagramdaki değişen satırları yorumlar sadece. Ben hegzagramın bütün satırlarını durumumla ilgili olarak gördüm.

[14][Krş. Wilhelm ve Jung, *The Secret of the Golden Flower* (1531), bu konuşma kitapta "ek" olarak vardır. Bu kitap Wilhelm'in ölümünden ancak bir yıl sonra ingilizceye çevrilmiştir. -C.F.B.] [Konuşma için, bkz. CW15-EDİTÖRLER]

[15]Okuyucu, [Baynes,Wilhelm'in] metnindeki bu hegzagramların hepsine bakmayı ve ilgili yorumlarla birlikte okumayı faydalı bulacaktır.

ÜÇÜNCÜ KISIM

HİND YOGAŞI VE MEDİTASYON

– 10 –

BRAHMAN VE ZITLARI BİRLEŞTİRME

*"Psiychological Types"*tan

Hind kavrayışı, her türlü duygulanımsal durum ve nesneye duygusal bağ olarak anlaşılan zıtlardan özgürleşmeyi öğretir. Özgürleşmeyi, libidonun bütün içeriklerden vazgeçmesi izler; bunun sonucunda tam bir içe dönüklük durumu ortaya çıkar. Bu psikolojik süreç, hayli karakteristik bir biçimde, *tapas* olarak bilinir; bu terim, en iyi bir biçimde "kendi üzerine düşüncelere dalma" olarak çevrilebilir. Bu ifade içeriksiz meditasyon durumunu açıkça resmeder; burada libido, kişinin kendi benliğinde sanki kuluçkaya yatırılır. Nesneyle bütün duygulanımsal bağlardan tam olarak bağını koparmanın bir sonucu olarak, iç benlikte, teknik olarak *tat twam asi* ("sen olan") diye tarif edilen nesnel gerçekliğin bir benzeri, [benliğin] dışarısı ve içerisinin tam bir özdeşleşmesi oluşur. Benliğin nesneyle ilişkileriyle kaynaşması dünyanın özüyle (yani, öznenin nesneyle ilişkisiyle) benliğin (*atman*) özdeşliğini üretir; öyle ki iç atman'ın dış atman'la özdeşliği gerçekleşir. Brahman kavramı atman kavramından çok az farklıdır; Brahman'da benlik fikri açıkça verilmemiştir; o, sanki, iç ile dış arasındaki özdeşliğin genel tanımlanamaz bir durumudur.

Tapas'la bazı açılardan benzer bir kavram da yogadır; *tapas* durumunu elde etmek için bilinçli bir teknik olarak bir meditasyon durumu gibi anlaşılmamalıdır. Yogo, libidonun sistematik olarak "içedönükleştiği" ve zıtların bağından özgürleştiği bir yöntemdir. *Tapas* ile yoganın amacı, yaratıcı ve kurtarıcı ögelerin ortaya çıkacağı aracı bir durum oluşturmaktır. Birey için, psikolojik sonuç *Brahman*'ın, "yüce ışık"ın ya da *ananda*'nın ("saadet") elde edilmesidir. Kurtuluşa yönelik uygulamaların bütün amacı budur. Aynı zamanda süreç kozmojenik bir süreç olarak da düşünülebilir; çünkü *brahman-atman*, bütün yaratılışın hasıl olduğu evrensel Zemin'dir? Böylece bu mitin varlığının, yaratıcı süreçlerin, nesneye yeni uyarlanmalar olarak yorumlanabilen yoginin bilinçdışında yer aldığı ortaya çıkar. Schiller şöyle söyler:

> İnsandaki ışık sözkonusu oldukça, artık gece onsuz değildir. Kendi içinde susturulduğu sürece, evrendeki fırtına sakinleşmiştir ve doğanın rakip güçleri devamlı sınırlar arasında dinlenir. Öyleyse, merak etme, çağlar kadar eski şiir kendi dışındaki dünyada bir devrim olmuş gibi kendi için büyük olaydan bahseder.[1]

Yoga nesneyle ilişkiyi içe dönükleştirir. Enerjik değerinden yoksun olan bu ilişki bilinçdışına gömülür; burada, gösterdiğimiz gibi, diğer bilinçdışısal içeriklerle yeni bir ilişkiye girer ve kendisini, *tapas* uygulamasının tamamlanmasından sonra nesneyle yeni bir ilişki düzleminde bulur. İlişkinin nesneye taşınması, nesneye yeni bir veçhe kazandırır. Sanki yeni yaratılmış gibidir: Bu nedenle kozmojenik mit, *tapas* uygulamasının sonucu için uygun bir simgedir. Hint dinsel uygulamalarının eğilimi neredeyse hep içe dönük olduğundan, nesneye yeni uyarlamanın elbetteki çok az önemi olacaktır; ancak, herhangi bir yenileşmeye yol açmaksızın, bilinçdışısal bir biçimde yansıtılmış, "öğretisel kozmojenik mit biçiminde direngenlik gösterir hâlâ. Bu açıdan Hint dinsel tavrı Hristiyan tavrın çapsal karşıtıdır; çünkü Hristiyanî aşk ilkesi dışa dönüktür ve pozitif bir biçimde bir nesneye ihtiyaç duyar. Hind ilkesi bilgi zenginliğine, Hristiyanî ilke ise bir dolu çalışmaya neden olur.

Brahman kavramı *rta*, doğru düzen, dünyanın düzenli gidişatı kavramını içerir. *Brahman*'da, yaratıcı evrensel öz ile evrensel zemin, her şey doğru yola denk gelir; çünkü bu yolda ebedi olarak çözülür ve yeniden yaratılır onlar; düzenli bir biçimdeki bütün gelişmeler, *brah-*

man'dan ilerler. *Rta* kavramı Lao-tzu,'daki Tao kavramının eşdeğeridir. Tao doğru yoldur, kanunun saltanatıdır; zıtlardan bağımsız, ancak onları kendi içinde birleştiren zıtlar arasındaki orta yoldur. Hayatın amacı, bu orta yolda gitmek ve bu zıtlara doğru hiç sapmamaktır. Lao-tzu'da vecdî öğe hiç yoktur; onun yerini, yüce felsefi berraklık, hiçbir mistik pusla muğlaklaştırılmamış idrakî ve sezgisel bir irfan- yıldızların fiilî dünyanın düzensizliğinden uzak oluşu kadar kaostan uzak olan, manevi üstünlüğün elde edilebilir en üst derecesini teslim eden bir irfan- almıştır. Doğallığından çıkarmadan ve daha yüce bir şeye dönüştürerek vahşi olan her şeyi uysallaştırır o.

a. ZITLAR PROBLEMİNİN BRAHMANİK KAVRANIŞI

Psikolojik anlamda zıt çift için Sanskritçe terim, *duandva*'dır. Ayrıca çift (özellikle kadın ile erkek), kavga, mücadele, doğuş, şüphe anlamına da gelir. Zıt çiftler dünyanın yaratıcısı tarafından mukadder kılınmıştır.

Laws of Manu şöyle der:[2]

> Üstelik, eylemleri ayırdetmek için erdemi erdemsizlikten ayırdı ve yaratıkların, acı ile zevk gibi zıt çiftler tarafından etkilenmesine neden oldu.

Başka çift zıtlar için yorumcu Kulluka, arzu ile kızgınlık, aşk ile nefret, açlık ile susuzluk, itina ile dikkatsizlik onur ile zillet örneklerini verir. Ramayana şöyle der: "Bu dünya, sürekli olarak çift zıtların altında acı çekiyor olmalı."[3] Çift zıtların etkisinde kalmamak, fakat *nirdvandva* olma (karşıtlıklarda özgür olmak onlar tarafından dokunulmamak), kendini onların üstüne çıkarmak, temelde ahlaki bir görevdir; çünkü zıtlardan kurtulmak, kurtuluşa yol açar.

Aşağıdaki bölümlerde bir dizi örnek vereceğim:

> [Kalbinin] tasarrufuyla bütün nesnelere karşı kayıtsız olunca, bu dünyada ve öteki dünyada ebedi mutluluğu elde eder. Bu tavırda olan kimse, tedricen bütün bağlılıkları bırakır ve yalnızca *brahman*'da birleşen bütün çift zıtlardan özgürleşir.[4]

Vedalar üç *gunas*'tan bahseder; ancak sen, ey Arjuna, üç *gunas*'a, cesarette sebatkar olarak, zıtlara karşı kayıtsız olur musun.[5]

Ardından [en derin meditasyonda, *samadhi*'de] zıtlar tarafından rahatsız olmama durumu ortaya çıkar.[6]

Orada iyi fiilleri ile kötü fiillerinden kurtulur kişi. Sevgili akrabaları iyi fiilleri izler; o kadar sevgili olmayanlar da kötü fiilleri. Ardından, tıpkı ateş arabalarını kullanan kişinin iki tekerlekten özgürleşmesi gibi, gece ile gündüzü, iyi fiiller ile kötü fiilleri ve bütün çift zıtları bırakır. İyi ile kötüden özgür olarak, *brahman*'ı bilen, *brahman*'a girer.[7] Meditasyona giren kişi kızgınlık, dünyaya bağlılık ve duyuların arzularına hakim olmalı, çift karşıtlıklardan özgür olmalı, çıkarcı olmamalı ve beklentisi olmamalıdır.[8]

Üzerim toz-toprak, yıldızların altında uyuyarak, sevimli ve sevimsiz şeylerle çevrili olarak, ne üzüntü ve ne de sevinci tadarak, övgüyü de yergiyi de kaybederek, ne umut besleyerek, ne saygı bekleyerek, zıtlardan özgür olarak, ne şanslı ne de ait olarak, meskenimi bir ağacın köklerinde kuracağım.[9]

Yaşamda ve ölümde, şansta ve şanssızlıkta, kazançta ve kayıpta, sevgide ve nefrette aynı kalan, özgürleşecektir. Hiçbir şeyde gözü olmayan, hiçbir şeyi hor görmeyen, zıtlardan özgür olan, ruhu tutku bilmeyen her biçimde özgürleşmiştir... Ne haklı ne haksız olan, bir önceki hayatta kazanılmış erdemden de erdemsizlikten de vazgeçen, cismani öğeler yok olduğunda ruhu sakin olan özgürleşecektir.[10]

Yıllarca duygusal şeylerden hoşlandım, onların hiç durmaksızın ortaya çıkmasını bekledim. Bunlardan artık vazgeçeceğim ve zihnimi *brahman*'a yönelteceğim; zıtlara kayıtsız ve çıkarcılıktan uzak olarak, vahşilikte dolaşacağım.[11]

Bütün yaratıklara hoşgörülü olarak, asetik bir hayatla, kendini disipline ederek ve arzulardan kurtularak, adanmış ve suçsuz bir hayatla, zıtların sükuneti ve sebatıyla, insan hiçbir niteliği olmayan *brahman*'ın saadetine katılacaktır.[12]

Ün ve vehimden uzak olarak, işgal edilmiş bağlılığın kötülükleriyle, en yüce *atman*'a her zaman inançlı olarak, yok edilmiş arzuyla, acı ile zevkin karşıtlığı tarafından lekelenmemiş olarak, o ölümsüz mekana, kandırılmadan, girerler onlar.[13]

Bu alıntılardan bariz olduğu üzere, psişeye katılması ilk inkar edilmesi gereken şey, sıcak ile soğuk gibi harici zıtlardır; ardından da aşk ve

nefret gibi aşırı duygu dalgalanmalarıdır. Duyguların dalgalanması, elbette ki, bütün psişik zıtların bu yolla da ister ahlaki isterse de başka türlü olun bütün fikir çatışmalarının sabit paydasıdır. Tecrübe ile sabittir ki böyle ortaya çıkan duygular, heyecanlandırıcı etken bireyi bir bütün olarak etkilediği oranda artar. Böylece Hindlilerin amacı açıktır; beşerî doğada içkin olan zıtlardan bireyi bütünüyle özgür kılmak ister; öyle ki birey, kurtuluş hali ve aynı zamanda Tanrı olan *brahman*'da yeni bir hayat elde edebilsin. Bu, zıtların irrasyonel bir birliği, onların nihai olarak üstesinden gelinmesidir. Dünya-yaratıcısı ve dünya-zemini olan *brahman* karşıtları yarattığı halde, bunlar yine de *brahman*'da iptal edilmelidir; çünkü aksi takdirde kurtuluş haline erişilemeycekti. Şimdi başka örnekler vereceğim:

Brahman, sat ile *asat*'tır, varlık ile hiçliktir, *satyam* ile *asatyam*'dır, gerçeklik ve hayaldir.[14]

Brahman'ın iki biçimi vardır: Biçimlenmiş ve biçimsiz, ölümlü ve ölümsüz, durağan ve hareket eden, fiilî ve aşkın.[15]

O kişi, her şeyin yapıcısı, insanın kalbinde sürekli olarak oturan büyük Benlik, kalp ile, düşünce ile, zihin ile kavranılır; bunu bilenler ölümsüz olur. [Cehaletin] karanlığı yoksa, ne gündüz ne de gece, ne varlık ne de hiçlik vardır.[16]

Ölümsüz, sonsuz, en yüce *brahman*'da iki şey gizlidir: Bilgi ve cehalet. Cehalet yok olur, bilmek ebedidir; hem bilmeyi hem de cehaleti kontrol eden ise başka bir şeydir.[17]

Küçükten daha küçük, en büyükten daha büyük olan Benlik, buradaki yaratığın kalbinde gizlidir. Yaratıcı'nın lütfuyla Benliğin cennetini gördüğünde arzudan ve kederden özgür olur. Neşelendiren ve neşelendirmeyen Tanrı'yı benden başka kim bilebilir?[18]

> Hareketsizdir Bir, ancak zihinden daha hızlıdır.
> İleri fırladığında, duyuların tanrılarından hızla uzaklaşır.
> Koşan ötekileri geçerek sakince durur...
> Hareketlidir. Hareketsizdir.
> Uzak, yinede yakındır.
> Her şeyin içinde,
> Dışındadır her şeyin.[19]

Bir şahin ya da bir kartalın, gökyüzünde oraya buraya uçarak yorulması, kanatlarını kırması ve yuvasına konması gibi bu kişi (*purusha*) da,

uyuyup kaldığı, hiçbir arzuyu arzulamadığı ve hiçbir rüya görmediği bu yere hızla gelir.

Bu hakikaten, onun arzudan uzak, kötülükten bağımsız korkusuz biçimidir. Sevgilisini kucaklamış bir adamın içerde ve dışardaki hiçbir şeyi bilmemesi gibi, içerdeki ve dışardaki hiçbir şeyi bilmez. Bu, hakikaten, onun bütün arzularının tatmin olduğu biçimidir. Benlik onun tek arzusudur, hiçbir arzu, hiçbir keder olmayan arzusu.

Bir saniyecik bile olmayan görmenin enginliğinde, dünyası *brahman* olan bir kimse olur o... Bu, insanın en büyük başarısı, en büyük zenginliği ve en nihai hazzıdır.[20]

> O ki hareketlidir, o ki uçar ve yine de sabittir,
> O ki nefes alır, yine de hiçbir nefes vermez, gözlerini kapatır
> O ki çok biçimlidir, bütün bir dünyayı ihtiva eder,
> O ki, birleştiricidir, yalnızca Bir olur.[21]

Bu alıntılar da gösteriyor ki *brahman*, bütün zıtların birliği ve çözülmesidir ve aynı zamanda irrasyonel bir etken olarak onların dışında durur. İlahi bir kendiliktir, hem (eş anlamlısı *atman* kavramından daha az bir derecede) benliktir, hem de duygulanımların akışıyla tecvit edilmeyle nitelendirilen belirli bir psikolojik durumdur. Acı bir duygulanım olduğundan, duygulanımlardan kurtulmak azat olmaktır. Duygulanımların akışından, zıtların geriliminden azat olmak tedrici olarak *brahman*'a yönelen bir kurtuluş yoluyla eşanlamlıdır. Böylece *brahman* yalnızca bir durum değil, ayrıca bir süreçtir, bir *durée créatrice*'dir. Onun için onun Upanişhadlarda libido simgeleri dediğim simgelerle ifade edilmesi şaşırtıcı değildir.[22] Aşağıdaki bölümde bunun örneklerini vereceğim.

b. BRAHMANİK BİRLEŞTİRİCİ SİMGE KAVRAMI

Brahman'ın ilk kez Doğu'da doğduğu söylendiğinde, bununla *brahman*'ın her gün şuradan doğan güneş gibi Doğu'dan doğduğu kastedilir.[23]

> Güneşteki insan, *parameshtin, brahman, atman*'dır.[24]
> *Brahman*, güneş gibi bir ışıktır.[25]
> *Brahman*'a gelince, o şuradaki yanıcı disktir.[26]

Doğu'dan önce brahman doğdu
Muhteşem Bir'in ufkundan ihtişamla;
Bu dünyanın en derin, en yüce biçimlerini aydınlatır,
Olanın ve olmayanın beşiğidir.
Işık kaynaklarının babası, hazinenin *neden*idir,
Havanın uzamlarında birçok biçime sahiptir.
Bu biçimler onu övgü ilahileriyle kutsarlar.
Brahman olan genç kılıcı, brahman'la artar.[27]

Bu son pasajda, *brahman*'ın yalnızca meydana getiren değil, meydana getirilmiş olduğunu, sürekli oluş halinde olduğunu açıkça gösteren belirli karakteristik noktaları italikle gösterdim. Burada güneşe armağan edilen "Muhteşem Bir" (*vena*) sıfatı, başka bir yerde ilahi ışık bahsedilmiş ermişe uygulanır; çünkü, *brahman*-güneş gibi, ermişin zihni de, "*brahman*'ı tefekkür eden yeryüzünü ve gökyüzünü" gelip geçer.[29] İlahi Varlık ile insanın benliği (*atman*) arasındaki iç bağlantı aslen özdeşlik- genelde bilinir. *Atharva-veda*'dan bir örnek vereceğim:

Brahman'ın tilmizi her iki dünyaya da hayat verir.
Onda bütün tanrılar tek zihne aittir.
Yeryüzünü ve gökyüzünü ihtiva eder ve besler.
Tapas'ı öğretmen için bile gıdadır.
Brahman'ın tilmizi, çığınlarla şarkı söyleyerek
Gelen babalar ve tanrılarca ziyaret edilir.
Ve o da bütün tanrıları *tapas*'ıyla besler.[30]

Brahman'ın tilmizi, bizzat *brahman*'ın enkarnasyonudur; buradan *brahman*'ın özünün, belirli bir psikolojik durumla özdeş olduğu ortaya çıkar.

Tanrıların harekete geçirdiği güneş, eşsiz bir biçimde parlar.
Onda *Brahman*-gücü, o yüce *brahman* doğar,
Bütün tanrılar ve onları ölümsüz kılan şeyde.
Brahman'ın tilmizi, *brahman*'ın ihtişamını sürdürür,
Onunla, bir yığın tanrı iç içe geçer.[31]

Brahman aynı zamanda *prana*'dır, hayatın nefesi ve kozmik ilkedir; *vayu*'dur o, nefes *Brihadaran-yaka Upanishad*'ta (3, 7) "bu dünyanın, öte-

ki dünyanın, bütün şeylerin, Benliğin, içsel denetçinin, ölümsüzün birbirine bağlandığı ip" olarak tarif edilen şeydir.

İnsanda ikamet eden ile güneşte ikamet eden, aynıdır.[32]

Ölen kişinin duası şudur:

> Gerçek olayın yüzü
> Altından bir diskle kaplıdır.
> Aç onu, ey güneş,
> Aç ki görelim doğasını Gerçek olanın...
> Yay ışınlarını ve topla onları!
> En açık biçimde olan ışığı,
> Gördüm onu.
> Hemen şurada, güneşte ikamet eden kişi, benim.
> Bedenim küle dönüştüğünde,
> Nefesim ölümsüz nefese gitsin.[33]

Ve gökyüzünden ışıyan bu ışık, her şeyden yüce, her şeyin üstünde, en yüce dünyada, hiçbir başka dünyanın olmadığı bir yerin ötesinde olan bu aynı ışık, insandır. Burada, bedende dokunuşuyla ısıyı algıladığımızda elle tutulur bir kanıtımız olur ondan.[34]

Pirinç tanesi, arpa tanesi, darı tanesi ya da darı tanesinin kabuğu gibidir bu altın kişi kalpte, dumansız alev gibi, dünyadan büyük, gökyüzünden büyük, uzaydan büyük, bütün bu dünyalardan büyüktür. Bütün yaratıkların ruhudur o, ben olan şeydir. Ondan kopan ben, ona dönmeliyim.[35]

Brahman, *Atharda-veda*'da, bütün organları ve onların güdülerini biçimlendiren hayat verici ilke, hayat gücü olarak algılanır:

İçinde tohumu taşıyan, nesillerin ipliğini eğiren kim? Kendi içinde zihnin güçlerini toplayan, ona hususiyetlerin sesini ve oyununu veren kim?[36]

İnsanın gücü bile *brahman*'dan gelir. Daha birçok örneği bulunan bu pasajlar, bütün sıfat ve simgeleriyle *brahman* kavramının libido dediğim o dinamik ya da yaratıcı ilkeyle çakıştığını gösterir. *Brahman* kelimesi, dua, büyülü söz, kutsal konuşma, kutsal bilgi (*veda*), kutsal hayat, kutsal kat (Brahmanlar), Mutlak anlamlarına gelir. Deussen, dua bağlantısının özel olarak üzerinde durur.[37] *Barh*'tan (*farcire* olan Latincesiyle karşılaştırın) "yüceltmek"ten[38] türer ve bu nedenle "dua", "insanın kut-

sal ilahi olana doğru gayret gösteren iradesi" olarak anlaşılır. Bu köken belirli bir psikolojik durumu, libidonun özgül bir yoğunlaşmasını işaret eder ki taşkın içe dönüş yüceltme duygusuyla birleştiğinde genel bir gerilim durumu üretir. Bu nedenle, olağan konuşmada, "duyguyla dolup taşma", "kendini dizginleyememe", "patlama" gibi imgeler bu gibi durumlarda sık sık kullanılır. ("Kalbi dolduran şey, ağızdan çıkar.") Yogi, bu yoğunlaşmayı ya da libido birikimini, ilgiliyi (libidoyu) hem dış nesnelerden, hem de içsel psişik durumlardan; tek bir kelimeyle, zıtlıklardan sistematik geri çekilişle aşmaya çalışır. Duygu algısının yok edilmesi ve bilinçli içeriklerin silinip atılması, (hipnozda olduğu gibi) bilincin düşürülmesini ve bilinçdışının içeriklerinin, yani asli imgelerin faaliyete geçirilmesini güçlendirir ki evrenselliği ve uçsuz bucaksız eskiliği nedeniyle kozmik ve insan üstü karaktere sahiptir. Dünyayı harekete geçiren üretici ve yaratıcı güçlerin eski zamandan beri simgesi olan güneş, ateş, alev, nefes benzetmelerini gözönüne alır bu. *Symbols of Transformation* adlı kitabımda bu libido simgelerinin ayrı bir değerlendirmesini yaptığım için, bu konuyu burada daha ayrıntılı olarak ele almayacağım.

Yaratıcı dünya-ilkesi fikri, bizzat insandaki canlı özün yansıtılmış bir algısıdır. Bütün canalıcı (vitalistic) yanlış anlamalardan kaçınmak için kişi bu özü soyut olarak, yalnızca enerji olarak değerlendirebilecektir. Diğer yandan, enerji kavramını modern fizikçiler gibi varsayımlaştırmak kesin olarak reddedilmelidir. Enerji kavramı, kutupsallığa işaret eder; çünkü enerji akımı ister istemez hiçbir akım olmaksızın iki farklı durumu veya kutbu varsayar. Her enerji olgusu (enerjik olmayan hiçbir olgu yoktur) bir çift zıtlıklardan oluşur: Başlangıç ile son, yukarı ile aşağı, sıcak ile soğuk, önce ile sonra, neden ile etki. Enerji kavramının kutupsallıktan ayrılamaması, libido kavramına da uygundur. Köken olarak ister mitolojik isterse de spekülatif olsun libido simgeleri, ya zıtlar olarak doğrudan kendilerinde mevcuttur veya zıtlara bölünebilir. Daha önceki çalışmamda libidonun bu iç bölünmesine değinmiştim ve bana göre haksız yere itirazlarla karşılaşmıştım; çünkü bir libido simgesi ile kutupsallık kavramı arasındaki doğrudan bağlantı kendi içinde yeterli meşruluğa sahiptir. Bu bağlantıyı *brahman* kavramı ya da simgesinde de buluruz. Dua ile asli yaratıcı gücün -ki bu kendisini cinsiyetin zıtlığında çözer- bir terkibi olarak *brahman*, *Rig-veda*'nın dikkat çekici bir ilahisinde (10.31.6) şöyle geçer:

Uzaklara yayılan duacının bu duası
Dünya yaratılmadan önce mevcut olan öküz olur.
Tanrılar aynı yuvada beslenir
Asura'nın konağında ikamet ederler.
Yeryüzü ile gökyüzünden biçimlenen
Odun neydi, ağaç neydi?
Bu ikisi sabit durur ve hiç yaşlanmaz,
Şafakta ve sabah birçok dua ederler
Yeryüzü ile gökyüzüne (heaven) desteği olan
Öküzden daha büyük bir şey yoktur.
Derisini ışığı saflaştıran bir süzgeç yapar
Surya olarak doru atları alıp onu götürünce.
Güneşin oku olarak geniş yeryüzünü aydınlatır,
Rüzgar sisi dağıttığında bütün dünyaya öfkelenir.
Mitra ile Varuna'yla birlikte yağlanmış olarak gelir,
Agni olarak ihtişamını haykırır.
Ona çekildiğinde, önceden kısır olan inek doğurur
Doğurduğu hareketsiz şey hareket eder, özgürce otlar.
Anne-babasından daha yaşlı olan oğlu doğurur.[39]

Yaratıcı dünya-ilkesinin bu kutupsallığı, *Shatapahta Brahmana*'da (2.2.4) başka bir biçimde temsil edilir:

Başlangıçta, Prajapati[40] yalnız bu dünyaydı. Şöyle düşündü: Kendimi nasıl üretebilirim? Yola çıktı, *tapas*'ı uyguladı; sonra ağzından Agni'yi (ateş) doğurdu,[41] ve ağzından doğurduğu için Agni yiyeceğin yutucusu oldu. Prajapati şöyle düşündü: Yiyeceğin yutucusu olarak, ağzımdan bu Agni'yi doğurdum; ancak yutacağı benden başka hiçbir şey yok. Çünkü o zaman dünya oldukça kıraçtı, ne bitkiler vardı ne ağaçlar; bu düşünce onu kasvete sürükledi. Ardından Agni ağzını açarak ona döndü. Kendi büyüklüğü ona şöyle konuştu: Kurban ver! Ardından Prajapati bildi: Kendi büyüklüğüm bana konuştu. Ve kurban verdi.

Böylece orada ışıldayan (güneş) ortaya çıktı; böylece buradaki her şeyi saflaştıran (rüzgâr) ortaya çıktı. Böylece Prajapati, kurban vererek, kendisini üretti ve aynı zamanda kendisini ölümden kurtardı; neredeyse Agni onu yutayazdı.

Kurban her zaman kendinin değerli bir parçasından vazgeçme anlamına gelir ve kurban aracılığıyla kurban veren yutulmaktan kurtulur.

Başka bir ifadeyle, zıt olanın hiçbir dönüşümü yoktur; daha ziyade bir denge ve birlik vardır ki bu dengeden libidonun yeni bir biçimi ortaya çıkar: Güneş ve rüzgâr. Başka bir yerde *Shatapatha Brahmana* Prajapata'nın bir yarısının ölümlü, diğer yarısının ölümsüz olduğunu belirtir.[42]

Kendisini öküz ve ineğe bölmesine benzer bir yolla, Prajapati kendisini iki ilkeye, *manas* (zihin) ile *vac*'a (konuşma) böler:

Bu dünya yalnızca Prajapati'ydi. *Vac* onun benliğiydi ve *vac* onun ikinci benliğiydi. Şöyle düşündü. Bu *vac*'ı göndereceğim, böylece giderek o ve her şeye hakim olacak. Ardından *Vac*'ı gönderdi, *vac* gitti ve evreni doldurdu.[43]

Bu pasaj, konuşmanın, libidonun yaratıcı, dışa dönük hareketi *Goetheci anlamıyla diastole* olması hasebiyle özel bir öneme haizdir. Aşağıdaki pasajda başka bir benzerlik daha vardır:

Gerçekte Prajapati bu dünyaydı ve onunla birlikte *vac* ikinci benliğiydi. *Vac*'la çiftleşti ve *vac* gebe kaldı; ondan ayrıldı ve bu yaratıkları yaptı ve yeniden Prajapati'ye girdi.[44]

Shatapatha Brahmana 8.1.2, 9'da *vac*'a atfedilen rol, muazzam bir roldür: "Hakikaten *vac* bilge Vishvakarman'dır; çünkü bu bütün dünya *vac*'la yaratılmıştır" Ancak 1.4.5, 8-11'de *manas* ile *vac* arasındaki öncelik sorunu, farklı olarak belirir:

Şimdi şöyle oldu ki Zihin ile Konuşma, birbirleriyle öncelik için mücadele etti. Zihin şöyle dedi: Senden daha iyiyim, çünkü benim öncelikle seçtiğim şeyler dışında hiçbir şey konuşamazsın. Ardından konuşma şöyle dedi: Ben senden daha iyiyim, çünkü ben senin seçtiğin şeyleri beyan ederim ve onları bilinir kılarım.

Prajapati'ye son karar için gittiler. Prajapati, Zihin'i seçti ve Konuşma'ya şunları dedi: Gerçekte Zihin senden daha iyidir; çünkü Zihin'in yaptığını kopya edersin ve onun izlerini takip edersin sen; üstelik, onun daha iyi yaptığı şeyleri taklit eden daha aşağıdır.

Bu pasaj, dünya-yaratıcısının kendisini böldüğü ilkelerin bizatihi bölünmüş olduğunu gösterir. Aşağıdaki pasajın gösterdiği gibi Prajapatide aynı anda ihtiva edilir onlar:

Prajapati şöyle arzuladı: Birçok olmayı, kendimi çoğaltmayı arzuluyorum. Ardından kendi Zihni'nde sessizce düşündü, ve Zihni'nde olan şeyler *brihat* (şarkı) oldu. Kendi kendine şöyle düşündü: Benim bu embriyom bedenimde gibi, Konuşma aracılığıyla onu meydana getireceğim. Ardından Konuşma'yı yarattı.[45]

Bu pasaj iki ilkeyi psikolojik işlevler olarak gösterir: Libidonun içsel bir ürünü baba olan içe dönüşü olarak *manas*, dışsallaşmanın veya dışa dönüşün bir işlevi olarak *vac*. Bu bizi *brahman*'la ilgili başka bir pasaja götürür:

Brahman, öteki dünyaya girdiğinde, kendi kendine şöyle düşündü: Bu dünyalar vasıtasıyla kendimi nasıl yayabilirim? Kendisini bu dünyalar vasıtasıyla iki yolla yaydı, biçim ve İsim'le. Bu ikisi *Brahman*'ın iki canavarıdır; *brahman*'ın bu iki canavarını kim bilirse, kendisi de yüce bir canavar olur. Bunlar, *brahman*'ın iki yüce tezahürüdür.[46]

Biraz sonra, "biçim" *manas* olarak ("*manas* biçimdir, çünkü *manas* vasıtasıyla kişi o biçimde olan şeyi bilir.") ve "isim"de *vac* olarak ("çünkü *vac* vasıtasıyla kişi ismi kavrar.") tanımlanır. Böylece *brahman*'ın ilk "yüce canavar"ı zihin ile konuşmaya, *brahman*'ın her iki dünya vasıtasıyla "kendini yaydığı" ve açıkça "ilişki" işlevini işaret eden iki psişik işleve dönüşür. Şeylerin biçimleri, *manas* vasıtasıyla içe dönerek "anlaşılır" ya da "kavranır"; şeylere isimlerde *vac* vasıtasıyla dışa dönerek verilir. Her ikisi de nesnelerle ilişkiyi ve intibakı ve ayrıca bunların özümsenmelerini içerir. İki "canavar" açıkça şahsileştirme olarak düşünülür; bunun göstergesi, onların diğer bir ismi olan *yaksha*'dır (tezahür); çünkü *yaksha* bir demon ya da beşer üstü bir varlıkla aynı şeydir. Psikolojik olarak şahsileştirme her zaman şahsileştirilen içeriğin göreceli özerkliğini, yani, psişik hiyerarşiden kopmasını gösterir. Böyle içerikler gönüllü olarak yeniden üretilemez; kendilerini kendiliğinden üretirler veya kendilerini benzer yolla geri çekerler.[47] Bu türden bir kopuş, örneğin ego ile belirli bir kompleks arasında bir uyumsuzluk var olduğunda görülür. Bildiğimiz gibi, bu belirli kompleks cinsel bir kompleks olduğunda çok sık olarak gözlemlenen bir şeydir bu; ancak diğer kompleksler de bölünebilir; örneğin, şahsi gücün kazanılmasını amaçlayan bütün çaba ve amaçların toplamı olan güç kompleksi. Ancak başka tür bir çözülme de vardır ve bu da bilinçli egonun, seçilmiş bir işlevle birlikte şahsiyetin diğer unsularından bölünmesidir. Bu tür çözülme egonun, belirli bir işlev ya da işlev grubuyla özdeşleşmesi olarak tanımlanabilir. Psişik işlevlerinden birine çok derinden dalan ve tek bilinçli intibak aracında onu farklılaştıran kişilerde yaygındır.

NOTLAR

[1]Krş. CW6, pargraflar 193.

[2]*Sacred Books of The East* (SBE) XXV, s. 13 [a, b, ve c bölümlerinde alıntılanan sanskritçe metinlerin mevcut ingilizce çevirileri birbirinden ve yazarlar tarafından kullanılan Almanca kaynaklardan hem anlam hem de okuma açısından hayli farklı olduğundan burada verilen alıntılar çoğunlukla İngilizce ve Almanca versiyonların bir terkibidir ve genelde Almanca versiyonuna yakındır. Kıyaslama amacıyla, standart çeviriler dipnotlarda belirtilmiş, ayrıntılar ise bibliyografi de verilmiştir. -EDİTÖRLER.]

[3][Ramayana'daki kaynak bulunamamıştır. -EDİTÖRLER.]

[4]Krş. *The Laws of Manu*, SBE, XXV, s. 212.

[5]Krishna'nın meşhur teşbihi, Bhagavad Gita 2.45 [Üç güneş, organik maddenin nitelikleri ya da unsurlarıdır: *tamas*, (karanlık, atalet), *rajas* (tutku, kirlilik, faaliyet) *sattva* (saflık, aydınlık, uyum).-ÇEVİRMEN]

[6]*Yogasutra* of Patanjali. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophice, I, 3 kısım, s. 511.

[7]*Kaushitaki Upanishad* 1.4. Krş. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads*, s. 304 vd.

[8]*Tejobindu Upanishad* 3. Krş. *Minor upanishads*, s. 17.

[9]*Mahabbarata*, 1.119.8 vd. Krş. Dutt çevirisi, I, s. 168.

[10]Ibid, 14.19 4 vd. Krş. Dutt, XIV, s. 22

[11]*Bhagavata Purana* 9.19 vd. Krş. *Brihadaranyaka Upanishad* 3.5, Hume'da, s. 112: "Asetik olmayan durumdan da asetik durumdan da nefret ettiği zaman, kişi Brahman olur."

[12]*Bhagavata Puruna*. 4.22.24.

[13]*Garuda Puruna* 16.110. Krş. *Sacret Books of Hindus*, XXVI, s. 167.

[14]Deussen, Geshichte der Philosophic, I, 2. kısım, s. 117

[15]*Bihadaranyaka Upanishad* 2.3.1. Krş. Hume, s. 97.

[16]Shevetashvatara Upanishad 4.17-18. Krş. Hume, s. 405.

[17]*Shevetashvatara Upanishad* 5.1. Krş. Hume, s. 406

[18]*Katha Upanishad* 2.20-21. Krş. Hume, s. 349 vd.

[19]*Isha Upanishad* 4-5. Krş. Hume, s. 362 vd. [son iki dize belkide şöyledir: "içkin, aşkın" -ÇEVİRMEN].

[20]*Brihadaranyaka Upanishad*. 4.3.19,21,32. Krş. Hume, s. 136 vd.

[21]*Atharda-Veda* 10.8.11. Krş. Whitney/Lanman çev., VIII, s. 597

[22]*Symbols of Transformation* paragraf 204 vd.

[23]*Shatapath Brahmana*, 14.1.3., 3. Krş. SBE, XLIV, s. 459 vd.

[24]*Taittiriya Aranyaka*, 10.63.15.

[25]*Vajasanayi Samhita*, 23.48 Krş. Griffith çevr., s. 215.

[26]*Sahatapatha Brahmana* 8.5.3, 7 Krş. SBE, XLIII, s. 94

[27][Brahman'ın bir anlamı dua, ilahi, kutsal bilgi, büyüsel formüldür. Krş. Paragraf, 336 ÇEVİRMEN]

[28]*Taittiriya Brahmana*, 2.8.8. 8 vd.

[29]*Atharva-Veda* 10.5.1.

[30]Ibid. [*Tapas* (kendini kuluçkaya yatırma) için bkz. *Symbols of Transformation*, paragraf 588 vd.]

[31]*Atharva-Veda* 11.5.23 d. Krş. Whitney/Lanman çevr., VIII, s. 639 vd.

[32]*Taittiriya Upanishad*. 2.8. Krş. Hume, s. 289.

[33]*Brihadaranyaka Upanishad* 5.15. Krş. Hume, s. 157.

[34]*Chhandogya Upanishad* 3.13.7 Krş. Hume, 209.

[35]*Shatapatha Brahmana* 10.6.3. Krş. SBE, XLIII, s. 400 [Krş. Chhandogya Upanishad 3.14.3-4; Hume, s. 209 -ÇEVİRMEN]

[36]*Atharva-Veda* 10.2.17. Krş. Whitney/Lanman çev, VIII, s. 569

[37]Deussen, I, 1. kısım, s. 240 vd.

[38]Brahman'a ya da nefese (*prana*) *mata-risvan* olarak referansla da teyid edilmiştir: "Annede yüceltilen kişi", *Athada-Veda*'da, 11.4.15 Krş. Whitney/Lonman çev., - VIII, s. 63.

[39][Bu çeviri, Deussen versiyonunun bir terkibidir (Jung, *Gesammelte Werke*, 6, s. 217) ve halihazırdaki cildin 1923 baskısında (s. 251) Baynes tarafından çevrilmiştir; Griffith versiyonu da *The Hymns of Rig-Veda*'dır, II, s. 426. İlgili okuyucu dört versiyonu da kıyaslama şansına sahiptir. -ÇEVİRMEN].

[40]Prajapati kozmik yaratıcı işlek libidodur. *Taittiriya Samhta*, 5.5.2.1.: "Onları yarattıktan sonra, Prajapati bütün yaratıklarına aşkı yükledi." Krş. Keith çev., II., s. 441

[41]Ağızdan ateşi doğurarak konuşmayla dikkate değer bağlantılara sahiptir. Krş. *Symbols of Transformation* parag, 208 vd.

[42]Krş. *Symbols of Transformation*'daki Dioscuri motifi, parag. 294.

[43]*Pancavismha Brahmana* 20.14.12 Krş. Bibliotheca Indica, cild 252, s. 145 vd.

[44]Weber, *Indische Studien*, IX, s. 477; Deussen, I, 1. kısım, s. 206.

[45]*Pancavismha Brahmana* 7.6.

[46]*Shatapatha Brahmana* 11.2.3. Krş SBE, XXVI, s. 27 vd.

[47][Jung, "A Review of the Complex Theory". -EDİTÖRLER.]

KUNDALİNİ YOGANIN PSİKOLOJİK SİMGECİLİĞİ

"The Realities of Practical Psychotherapy" den

Tantrizmin temel fikri, şudur: *Kundalini* adında, yılan biçimindeki dişil bir yaratıcı güç, uyuduğu merkezden kalkar ve *chakra*'lar aracılığıyla yükselir, böylece de onları faal hale getirirken simgelerini biraraya getirir. Bu "Yılan Gücü" *mahadevishakti* olarak, her şeyi gerçekliğin kurucu malzemesi olan *maya* aracılığıyla var eden tanrıça olarak şahsileştirilir.

Bu sisteme göre, *chakra*'lar ya da *padma*'lar (lotusler) denilen yedi merkez vardır ki bunların bedende belirli yerleri bulunmaktadır. Bunlar, sanki, psişik yerlerdir ve en yüce olana, bilincin tarihsel yerine tekabül eder. *Muladhara* denilen en aşağıdaki *chakra*, lotüstür ve Freud'un cinsellik teorisindeki bölgeye tekabül eder. Bu merkez, diğerleri gibi, ortada bir daireyle, bir çiçek şeklinde temsil edilir ve o belirli yerin psişik niteliklerini simgelerle ifade eden sıfatlara sahiptir. Böylece chakra, ana simgesi olarak, kutsal beyaz fil'i içerir. *Svadhisthana* denilen diğer chakra mesane yakınlarına yerleştirilmiştir ve cinsel merkezi temsil eder. Ana simgesi su ya da denizdir; yardımcı simgeleri de dişil ilke ola-

rak hilal ile Kitab-ı Mukaddes'teki ve kabalistik Leviathan'a tekabül eden, *makara* adı verilen yutucu bir su canavarıdır. Mitolojik muazzam-ejderha, bildiğiniz gibi, yutucu ve doğurucu rahmin bir simgesidir; bilinç ile bilinçdışı arasındaki belirli karşılıklı eylemleri simgeler. Hastanın mesane semptomları *svadhisthana* simgeciliğine işaret edilebilir ve dölyatağında iltihaplanan noktalar olabilir. Hemen ardından bu hasta çiçekler çizmeye başlar ki bunun simgesel içeriği, bu çizimleri az açık bir şekilde *chakra*'yla ilişkilendirir. *Manipura* adı verilen üçüncü chakra, solar plexus'a tekabül eder. Daha önceden gördüğümüz gibi, karındaki gurultular kedrici olarak küçük bağırsaklara taşınır. Bu üçüncü *chakra* duygusal merkezdir ve bilincin en erken bilinen yeridir. Hâlâ karınlarıyla düşünen ilkeller vardır. Günlük konuşma hâlâ bunun izlerini taşır: Midede bir şey ağırlık yapar, bağırsaklar suya dönüşür vb. *Anahata* denilen dördüncü *chakra* kalp bölgesine ve diyaframa yerleştirilmiştir. Homer'de diyafram (*phfen, phrenes*) duygunun ve düşüncenin mekanıdır.[1] *Vishuddha* ve *ajha* denilen beşinci ve altıncısı, sırasıyla boğaza ve kaşların arasına yerleştirilmiştir. *Sahasrara* olan yedincisi, kafatasının tepesindedir.

"Psychological Commentary on Kundalini Yoga" dan

Chakra'lar simgedir. Halihazırda imgeler dışında muhtemelen ifade edemeyeceğimiz hayli kompleks psişik olguları simgelerler. Bu nedenle *chakra*'ların bizim için büyük önemi vardır; çünkü simgesel bir psişe teorisi oluşturmak için gerçek bir çabayı temsil eder onlar. Psişe, bizim için bilinmeyecek denli karmaşık, geniş kapsamlı ve öğeleri açısından zengindir ve unsurları birbirleriyle öyle üstüste gelir ve öyle birbirleriyle iç içe girer ki, hakkında bildiklerimizi temsil etmeye çalışmak için her zaman simgelere döneriz. Hakkındaki herhangi bir teori, eksik olacaktır; çünkü tikelliklerde dolaşacak ve kuşatmak istediğimiz bütünlüğü gözden kaçıracaktır.

Chakra'ları analiz etme çabalarım onların içeriklerine ulaşmanın ne kadar zor olduğunu ve yalnızca bilinci değil, aynı zamanda psişenin bütünlüğünü incelerken uğraşmak durumunda kaldığımız şartların ne kadar karmaşık olduğunu ortaya çıkarır. Bu durumda böylesi muğlak alanda *chakra*'lar bizim için değerli bir rehber olur; çünkü Doğu ve özel-

likle Hindistan, her zaman psişeyi bir bütün olarak anlamaya çalışmıştır. Benliğin bir sezgisine sahiptir Doğu; bu nedenle de bilinci şöyle ya da böyle Benliğin önemsiz parçaları olarak görür. Bütün bunlar bize tuhaf görünür. Bize Hindistan sanki bilincin arkaplanıyla büyülenmiş gibi gelir; çünkü bizler bütünüyle kendi önplanımızla, bilinçle özdeşleşmişiz. Ancak artık bizim aramızda da psişenin arkaplanı hayat kazanmıştır ve ona ulaşmak çok muğlak ve zor olduğundan, onu öncelikle simgesel olarak temsil etmeye zorlanırız. Bu nedenle örneğin dikkatimizi *muladhara*'nın *pelvise* yerleştirildiği ve aynı zamanda onun dünyamızı temsil ettiği paradoksal durum çeker; bu paradoks yalnızca bir simgeyle ifade edilebilir. Bilincimizin kafamıza yerleştirmiş olduğunun düşünmemiz ile en düşük *chakra*'da, *muladhara*'da yaşamamız olgusu da aynı şekilde açık bir çelişkidir.

Gördüğümüz gibi, *muladhara* halihazırdaki psişik durumumuzun simgesidir; çünkü biz dünyevi nedenselliklerde dolaşırız. *Muladhara* bilinçli hayatımızın bu dolaşmasını fiiliyatta olduğu gibi temsil eder. *Muladhara* içinde yaşadığımız harici dünya değildir yalnızca; bütün harici ve derûnî şahsi tecrübelerimizin toplamı bilincidir. Gündelik bilinçli hayatımızda, çevremizle sıkı sıkıya bağlı olan, çevremizde dolaşan ve çevremiz tarafından koşullanan hayli gelişmiş hayvanlar gibiyiz. Bilincimiz kafamıza yerleşmiştir. Onu orada hissederiz; kafamızda düşünürüz ve düşüneceğiz; doğanın efendileriyiz ve ilkel insanın ellerini kollarını bağlayan çevre koşullarına ve kör kanunlara hükmederiz. Bilincimizde yüksek bir tahta otururuz ve doğa ile hayvanlara üstten bakarız. Bizim için arkaik insan hayvandan biraz daha iyi olan Neanderthal insandır. En azından Tanrı'nın da bir hayvan gibi göründüğünü görmeyiz. Bizim için hayvan, "hayvanilik"tir. Gerçekte üstümüzde görünmesi gereken şey, altımızda görünür ve geri ve alçak bir şey olarak değerlendirilir. Bu nedenle bir *svadhisthana*'ya "batarız" ya da *manipura*'nın duygusallığına "düşeriz." Bilinçle özdeşleştiğimiz için bilinçaltından bahsederiz. Bilinçdışına gittiğimizde, düşük bir düzeye düşeriz. Bu nedenle, insanlığın, *anahata*'nın şahıs üstü değerleriyle kendisini kayıtlı hissettiği oranda, genelde *anahata chakra* düzeyine ulaştığını söyleyebiliriz. Fikirleri gündelik hayatın olaylarından bağımsız bir faaliyet gösteren bir düşünür, kendisinin *vishuddha*'da ya da neredeyse *ajna*'nın merkezinde olduğunu söyleyebilir.

Ancak bütün bunlar, problemin *sthula* yönüdür.

Sthula unsuru, şahsi unsurdur. Şahsi olarak bize yüksek merkezlerdeymişiz gibi gelir. Bilincimiz ve içinde yaşadığımız kollektif kültürümüz *anahata* merkezinde olduğu için, bütün saygıyı hak eden bir yerde olduğumuzu düşünürüz. Bilinçle özdeşleşmiş olarak onun dışında bir şeyin var olduğunu ve bunun, bilincin altında değil üstünde olduğunu görmeyiz.

Ancak psikoloji ya da Tankrik felsefe vasıtasıyla, kendi psişemizde şahsi olanı aşan olayların yer aldığını gözlemleyebileceğimiz bir bakış açısını elde ederiz. Olaylara şahsi olanı aşan bir bakış açısından bakmak, *suksmâ* unsuruna ulaşmaktır.

Bu bakış açısını elde edebiliriz; çünkü kültür yarattığımız sürece şahsi olanı aşan değerler de yaratırız ve bunu yaptığımızda, *suksma* unsurunu görmeye başlarız. Kültür aracılığıyla şahsi olandan başka psikolojik olasılıklara dair bir sezgi elde ederiz; çünkü şahsi olanı aşan şeyler de sezgiyle görülür. *Chakra* sistemi kendisini kültürde gösterir ve böylece karın, kalp ve kafa merkezleri çeşitli düzeylere bölünebilir. Böylece bireyin hayatında ya da insanlığın evriminde görüldüğü şekliyle çeşitli merkezleri tecrübe edebilir ve görebiliriz.

Bizler kafada başlarız. Gözlerimizle ve bilincimizle özdeşleşiriz; bağlantısız ve nesnel olarak, dünyayı araştırırız. Bu *ajna*'dır. Ancak bağlantısız gözlemin saf alanlarına dahi dayanamayız ve düşüncelerimizi gerçekliğe uygulamak durumunda kalırız. Onlara ses veririz ve havaya teslim ederiz böylece onları. Bilgimize kelimeleri giydirdiğimizde, *visuddha*'da bölgesinde ya da boğaz merkezindeyizdir. Ancak özellikle zor olan bir şeyi ya da bizde olumlu ya da olumsuz duygulara neden olan bir şeyi söylediğimizde, kalbin nabız atışlarına sahip oluruz ve böylece *anahata* merkezi faaliyete geçmeye başlar. Ve bir adım sonra da, örneğin bir kimseyle bir tartışma başladığında, tedirgin ve kızgın olduğumuzda ve kendimizden geçtiğimizde, *manipura*'da oluruz.

Hâlâ aşağıya iniyorsak durum imkansızlaşır; çünkü o zaman beden konuşmaya başlar. Bu nedenle, İngiltere'de diyaframın altındaki bir şey tabudur. Almanlar her zaman bir parça aşağıya iner ve bu nedenle kolayca duygusal olurlar. Ruslar bütünüyle diyaframın altında yaşar ve duygudan oluşur onlar. Fransızlar ve İtalyanlar onun altındaymış gibi yaşar; ancak onlar da başkaları da çok iyi bilmektedir ki değillerdir.

Svadhisthana'da ne olduğundan bahsetmek nazik ve acı dolu bir meseledir. Örneğin bir duygu büyük bir yoğunluk noktasına çıktığında, ar-

tık kelimelerle değil, psikolojik bir biçimde ifade edilir. Bedeni ağızdan değil, başka biçimlerde, örneğin mesaneden terkeder. *Svadhisthana*, psişik hayatın başladığı söylenen bir noktayı temsil eder. Yalnızca bu nokta faaliyete geçince, insanlık *muladhara* uykusundan uyanır ve öncelikle bedensel terbiyenin kurallarını öğrenir. Ahlaki eğitimin başlangıcı, tıpkı küçük bir çocuğun eğitiminde olduğu gibi, bu kurallara uygun ihtiyaçlarımıza dikkat kesilmekten oluşur. Köpekler de bunu öğrenir. Ağaçlara ve köşelere kartvizitlerini bırakarak her zaman *svadhisthana*'da yaşar onlar. Daha sonra gelen köpekler, ister önceki köpek tok olsun isterse de aç, ister büyük bir köpek olsun isterse de küçük, mesajları okur ve onlardan toprakta neyin gömülü olduğunu bilir ki bu çiftleşme döneminde önemli bir ayrıntıdır. Böylece köpekler bir diğerlerine her türlü haberi iletebilir ve kendilerini buna göre yönlendirebilirler.

Psişik hayatı ifade etmenin ilk ve en düşük aracı, insanlar tarafından da, örneğin oldukça ilkel suçlular tarafından da hâlâ kullanılır. *Grumus merdae*'nin ne olduğunu biliyorsunuz. Hırsız, çaldığı yere dışkısını bırakır ve şunu demek ister: Bu benim imzam. Bu yer bana ait ve benim yolumdan geçene lanet olsun. Böylece dışkı, bir tür apotropaik bir cazibe olur ki bu arkaik dönemlerin bir kalıtıdır. Çünkü ilkel koşullarda bu işaret dili, büyük, hatta can alıcı bir öneme sahiptir. Bir kişi bu kalıt aracılığıyla tehlikeli ya da faydalı bir hayvanın bir iz bırakıp bırakmadığını, izin taze olup olmadığını söyleyebilir. Eğer düşman kabileler yakınsa, taze bir insan dışkısı bir alarm işaretidir. Hayat şartları ne kadar ilkelse, bu düzeydeki psişik tezahürler o kadar değerlidir. Onun doğanın ilk konuşması olduğunu söyleyebiliriz. *Svadhisthana*'ya ait olan psişik tezahürler, bazen rüyalarımızda da görünür ve Orta Çağların belirli nükteli sözleri ve kaba şakaları onlarla doludur.

Muladhara'ya gelince, hakkında hiçbir şey bilmiyoruz; çünkü bu düzeyde psişik hayat hakimdir.

Bu nedenle, *muladhara*'nın, doğayla bütünüyle uyum içinde yaşayan hayvanların ve ilkellerin hayatı olduğunu söylemek gerçeği yansıtır. Öte yandan bizim uygar hayatımız en yüce *chakra*'nın *sthula* unsuru olarak görülür. Kundalini'nin uyanışı, *suksma* unsurunun bilinçli anlayışına uygun olarak görülebilecektir. Bu, hayli doğrudur. Ancak *muladhara* ya da yeryüzünün *suksma* unsurunu bilinçli olarak anlamak için ne yapmalıyız?

Burada yine büyük bir paradoksla karşılaşırız. Bilinçte *ajna*'dayız ve yine de fiiliyatta *muladhara*'da yaşarız. *Sthula* unsuru vardır. Ancak baş-

ka bir unsuru kazanabilir miyiz? Bildiğimiz gibi, eğer bir şeyin içine gömülüysek ve onunla özdeşleşmişsek bir şeyi anlayamayız. Yalnızca sözkonusu tecrübenin "dışında" bir bakış açısına ulaştığımızda daha önce tecrübe ettiğimiz şeyi anlayabiliriz. Bu nedenle, örneğin, ait olduğumuz bir ırk, bir ulus ya da bir kıta hakkında, yalnızca bir zaman yabancı bir ülkede yaşadığımızda ve dışarıdan kendi ülkemize bakabildiğimizde, nesnel bir yargı oluşturabiliriz.

Öyleyse *sthula* unsurunu temsil eden şahsi bakış açımızı nasıl bırakabilir ve gerçekte bu dünyada olduğumuzu bize gösterecek şahsi olanı aşan bir başkasını nasıl edinebiliriz? *Muladhara*'da olduğumuzu nasıl öğrenebiliriz? *Muladhara* psişik uyku durumudur dedik. Öyleyse orada hiç bilinçli olmayız ve hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz.

Kültür vasıtasıyla şahsi olanı aşan değerler ürettiğimizi ve bu vasıtayla başka psikolojik olasılıkların sezgisini elde ettiğimizi, başka bir zihin durumuna ulaştığımızı söyleyerek başladım. Şahsi olanı aşan değerlerin yaratılmasında *suksma* unsuruyla başlarız. Simgeleri yarattığımızda şeyleri suksma unsuruyla görürüz. *Suksma* veçhesi altında psişemizi de görebiliriz ve bu, *chakra*'ların simgelerinin tam da oldukları şeydir.

Ben de bu bakış açısını bir simge vasıtasına başvurmadan açıklayamam. Bu, sanki, zamanla ve mekanla sınırlı olmayan dördüncü bir boyutun bakış açısından kendi psikolojimizi ve insanlığın psikolojisini görmek gibidir. *Chakra* sistemi, bu bakış açısından yaratılmıştır. Bireyi ve zamanı aşan bir bakış açısıdır bu.

Genelde Hindistan'daki manevi bakış açısı, bu türdendir. Hindular, bizim yaptığımız gibi, dünyayı, hidrojen atomunu başlangıç noktası olarak alarak açıklamaya başlamazlar ya da insanlığın veya bireyin evrimini, aşağıdan yukarıya, derin bilinçaltından yüksek bilince doğru betimlemezler. İnsanlığı *sthula* veçhesi altında görmezler. Yalnızca *suksma* veçhesinden konuşurlar ve derler ki: "Başlangıçta eşi olmayan bir *brahman* vardı. Varlık olan ve hiçlik olan tek hakikatti o." *Sahasrara*'da başlar onlar. Tanrıların diliyle konuşurlar ve insanı yukarıdan aşağıya doğru, onu *suskma* ya da *para* veçhesinden değerlendirerek düşünürler. Derûnî tecrübe onlar için vahiydir. Bu tecrübe hakkında kesinlikle "onu düşündüm" demeyeceklerdir.

Doğal olarak Doğu'yu hayli farklı görürüz. Bilinçli *anahata* kültürüyle kıyaslandığında, haklı olarak Hindistan'ın kollektif kültürünün *muladhara* olduğunu söyleyebiliriz. Bunun kanıtı olarak Hindistan'daki

fiilî hayat şartlarını düşünmemiz yeterli: Kirli, yoksul, temizlikten yoksun, bilimsel ve teknik başarılardan habersiz. *Sthula* veçhesiyle bakıldığında, Hindistan'ın kollektif kültürü gerçekten *muladhara*'dadır; bizimkisi ise *anahata*'ya erişmiştir. Ancak Hind hayat kavramı insanlığı *suksma* veçhesi altında anlar ve bu bakış açısından bakıldığında bir şey tamamıyla tersine döner. Şahsi bilincimiz gerçekte *anahata* ya da hatta *ajna*'da yerleşmiş olabilir; yine de bir bütün olarak psişik durumumuz şüphesiz ki *muladhara*'dadır.

Sahasrara açısından dünyayı açıklamaya ve derse, örneğin Vedanta'nın kelimeleriyle başladığımızı varsayalım: "Başlangıçta bu dünya yalnızca *brahman*'dı. *Brahman* yalnız olduğundan bölünmemişti. Yalnızca kendisini biliyordu ve şunu farketti: Ben brahman'ım. Bu yolla evren oluştu." Bu durumda bize deli diyeceklerdir ya da en azından bir yeniden canlandırma toplantısı düzenlediğimiz düşünülecektir. Gerçekten akıllıysak ve gerçeklikte yaşıyorsak, bir şeyi tanımlamaya çalıştığımızda her zaman gündelik bayağı olaylarla ve pratik ile somut olanla başlarız. Başka bir ifadeyle, *sthula* veçhesiyle başlarız. Bizim için şüphe götürmez gerçek olan şeyler, mesleklerimiz, yaşadığımız mekanlar, banka hesaplarımız, ailelerimiz ve toplumsal bağlarımızdır. Eğer yaşamak istiyorsak, bu gerçeklikleri öncellerimiz olarak almaya zorlanırız. Şahsi hayat olmadan, şahsi olanı aşan şeyi elde edemeyiz. Psişenin şahsi olanı aşan yanına dair süreç devreye girmeden şahsi hayat öncelikle tatmin olmalıdır.

Bizde şahsi olanı aşan şey, seminerimizin görüşlerinde kendisini yeniden ve yeniden gösterir; egonun ve bilinçdışının dışında bir olaydır o. Hastalarımızın fantazilerinde, onun falan ya da filan oluşuyla hiçbir ilgisi olmayan simgelerle ve tecrübelerle uğraşırız her zaman; bunlar, kişilerdeki kollektif beşerî ruhtan ortaya çıkar ve bu nedenle kollektif içeriklerdir. Analizde şahsi olanı aşan süreç yalnızca bütün şahsi hayat bilinçle özümsendiğinde başlar. Bu yolla psikoloji, ego-bilincinin ötesinde yatan tecrübenin bakış açısını ve biçimlerini aşar. (Tantrik felsefede de aynı şey olur; ancak şu farkla: Bu felsefede ego hiçbir rol oynamaz.) Bu bakış açısı ve bu felsefe, dünyanın ezici gerçekliklerinden kendimizi nasıl özgürleştirebilir sorusuna cevap verir. Örneğin, ateş ve su simgelerini, hastanın alevler içinde durduğu bir resmi hatırlarsınız. [Görüşler Semineri] Bu, bilinçdışına, *svadhisthana*'ya vaftizci dalmayı ve *manipura*'nın ateşinin acısını temsil eder. Artık anlarız ki suya dalmak, alevlere dayanmak bir düşüş değildir, ne de aşağı düzeylere inmedir; fa-

kat bir yükseliştir. Bilinçli egonun ötesinde bir gelişme, şahsi olanın şahsi olanı aşan şeyde tecrübesidir; bütün insanlığa ortak olanı içermek yolunda bireyin psişik ufkunun bir genişlemesidir. Kollektif bilinçdışını özümsediğimizde, onda çözülmeyiz, fakat onu yaratırız.

Yalnızca bu bakış açısına ulaşmakla, yalnız *svadhisthana*'nın vaftiz suyuna dokunduktan sonra, bilinçli kültürümüzün, bütün yüksekliklerine rağmen, hâlâ *muladhara*'da olduğunu farkedebiliriz. *Ajna*'ya kendi şahsi bilincimizde ulaşabiliriz, genelde ırkımız *anahata*'da olabilir; ancak bu hâlâ şahsi yöndedir. Ego bilinçle özdeşleştiği sürece, bu dünyaya, *muladhara chakra*'nın dünyasına yakalanmıştır. Ancak bilincimizi aşan bir tecrübeye sahip olduğumuzda ve bir bakış açısını elde ettiğimizde bunun böyle olduğunu görebiliriz. Yalnızca psişenin genişliğiyle aşina olduğumuzda ve sadece bilincin sınırları içinde kalmadığımızda, bilincimizin *muladhara*'da dolaşıp durduğunu bilebiliriz.

Böylece *chakra* simgeleri, bilinci aşan bir bakış açısı verir bize. Bir bütün olarak psişe hakkında, onun çeşitli koşulları ve olasılıkları hakkında sezgilerdir onlar. Kozmik bakış açısından psişeyi simgelerler. Psişeyi yukarıdan araştıran bir üst-bilinç, her şeyi kapsayan bir ilahi bilinçtir sanki. Bu dört boyutlu bilinç açısından bakıldığında, hâlâ *muladhara*'da yaşadığımızı farkedebiliriz. Bu, *suksma* veçhesidir. Bu açıdan gözlemlendiğinde, bilinçdışına gittiğimizde bizler yükseliriz; çünkü bizi gündelik bilinçten özgürleştirir o. Olağan bilinç durumunda, bizler fiiliyat, aşağıdayız, dolanıp dururuz, yanılsamalarla dünyaya bağlıyız, bağımlıyız; kısaca, yüksek hayvanlardan bir parça daha özgürüz. Kültürümüz var, doğru; ancak kültürümüz şahsi olanı aşan bir kültür değil, *muladhara*'da olan bir kültür. *Ajna* merkezine ulaşana kadar bilincimizi geliştirebiliriz; ancak *ajna*'mız şahsidir ve bu nedenle *muladhara*'dadır. Yine de *muladhara*'da olduğumuzu bilmeyiz, tıpkı Amerikalı yerlilerin Amerika'da yaşadıklarını bilmedikleri gibi. *Ajna*'mız bu dünyaya yakalanmıştır. Bu dünyaya hapsolmuş bir ışık zerresidir o ve düşündüğümüz zaman bu dünya açısından düşünürüz.

Fakat Hindular, büyük ışık açısından düşünür. Düşünceleri şahsi olandan değil, kozmik *ajna*'dan, *brahman*'dan başlar; oysa bizim düşüncemiz egodan, bireysel olandan başlar ve genele gider. Hindu ise genelden başlayarak bireysel olana iner. *Suksma* veçhesi açısından her şey ters çevrilmiştir; bu veçhe açısından her yerde hâlâ nedensellik dünyasına hapsolduğumuzu; *chakra* açısından "yüksek" değil, ancak kesin olarak

"düşük" olduğumuzu farkederiz. Bir delikte, dünyanın *pelvisi*'nde oturuyoruz ve anahata kültürümüz *muladhara*'da *anathara*'dır. Kültürümüz, *muladhara*'da bilinçli mahkumluğu temsil eder.

Hristiyanlık da *suksma* veçhesine dayanır. Onun için de dünya daha yüce bir durum için bir hazırlıktır sadece; bu dünyada içerilen varlık durumu, hatalı ve günahkârcadır. Erken dönem Kilisesi'nin kutsal törenleri ve ritüelleri, insanı şahsi zihin durumundan özgürleştirmeyi ve simgesel olarak daha yüksek bir duruma katılmayı içerir. Vaftizin gizemliliğinde –*svadhisthana*'ya dalma– eski "Adem" ölür ve "manevi insan" doğar. İsa'nın tecellisi ve göğe yükselişi arzu edilen amacın simgesel temsili ve bu amaca ulaşmasıdır– yani, şahsi olanın üstüne çıkıp şahsi olanı aşan şeye ulaşmaktır–. Eski Kilise'de İsa lideri ve böylece mistiğin ya da inisiye olanın da elde edebileceği bir vaadi temsil eder.

Ancak Batı'nın Hristiyanî olmayan bakış açısı için, burada olan tek gerçekliktir. *Sthula* veçhesi, *muladhara*'da kökleşmek, daha sonraki aşamaya geçebilmek için tam anlamıyla yaşanmalıdır öncelikle. O aşamaya geçmeden, *muladhara*'da yakalanıp kaldığımızı bilemeyiz. Yalnızca bu yolla şahsî bilincimizi *ajna* merkezinin düzeyine geliştirebiliriz ve yalnızca bu yolla kültür yaratabiliriz. Bu, yukarıda da değindiğimiz gibi yalnızca şahsî bir kültürdür; ancak kültürün arkasında Tanrı, şahsi olanı aşan şey durur. Ve böylece *suskma* veçhesini elde edebiliriz. Ancak o zaman, bize çabamızın zirvesi olarak görülen şeyin, bilincin ışık zerreleri olduğunu görürüz. Ardından da, bir bütün olarak psişenin bakış açısını benimseyerek yalnızca şahsi bilincimizin *ajna*'ya ulaşabildiğini; ancak kozmik *chakra* sistemi açısından hâlâ *muladhara*'da olduğumuzu farkederiz.

Bunu bir metaforla anlatmak daha iyi olacaktır. Kozmik *chakra* sistemi, kökleri yeryüzünün derinliklerine kadar inen ve birbiri peşisıra altı mahzen içeren uçsuz bucaksız bir gök rampası olarak düşünebiliriz. Kişi ilk mahzenden altıncı mahzene kadar gidebilir; ancak kendisini yine yeryüzünün derinliklerinde bulacaktır. Bütün bu mahzen sistemi kozmik *muladhara*'dır ve bizler, kendimizi, altıncı mahzene, yani, şahsi *ajna*'mıza ulaştığımızda bile onun içinde buluruz. Bu her zaman aklımızda tutmamız gereken bir şeydir; aksi takdirde teosofi tarafından yapılan hataya düşeriz ve şahsi olanı kozmik olanla, bireysel ışık zerresini ilahi ışıkla karıştırırız. Bunu yaptığımızda da hiçbir yere ulaşamayız; ancak çok kötü bir düşüş yaşarız yalnızca.

Öyleyse, kozmik *chakra* sisteminin bakış açısından hâlâ aşağılarda olduğumuzu, kültürümüzün *muladhara*'da bir kültür olduğunu görebiliriz; tanrıların uykularından henüz uyanmadıkları şahsi bir kültürdür bu. Onun için bilincin bireysel zerresini tanrıların ışığıyla aydınlatmak için *kundalini*'yi uyandırmak zorundayız.

NOT

[1][Onians'ın (The Origins of European Thought, s. 26vd) gösterdiği gibi, Homer'deki phrenes akciğerlerdir.-ÇEVİRMEN]

YOGA VE BATI'NIN MANEVÎ KIRİZİ

*"Yoga and the West"*ten[1]

Yoga Batı'da bilinmeye başladıktan beri yüzyıldan az bir zaman geçti. Bilge kişileriyle, Jimnasofistleriyle ve amfaloseptikleriyle efsanevi Hind ülkesinden gelen her türlü mucizevi öykü Avrupa'ya iki yüzyıl önce gelmişse de, Fransız Anquetil Duperron'un çabaları sayesinde Upanishad'lar Batı'ya aktarılana kadar Hind felsefesi ve felsefi pratikleri hakkında hiçbir gerçek bilginin olduğu söylenemez. Oxford'tan Max Müller, genel ve daha engin bir bilgiyi mümkün kılarken, *Sacred Book of the East* de aynı kişi tarafından çevrildi. Öncelikle, bu bilgi Sankrit bilimadamlarının ve felsefecilerinin bir kolleksiyonuydu. Ancak Mme Blavatsky'nin başlattığı teosofik hareketin Doğulu gelenekleri sahiplenmesinden ve genel kamuoyunda onları yaymasından hemen sonraydı bu. Bundan birkaç yıl sonra, Batı'da yoga bilgisi iki ayrı çizgi halinde gelişti. Bir yandan katı bir akademik bilgi olarak değerlendirildi ve diğer yandan da din gibi bir şey oldu; ancak Annie Besant ile Rudolf Steiner'in gayretlerine rağmen, örgütlü bir kilise geliştiremedi. Antroposofik silsilenin kurucusu olsa da, Steiner aslen Mme Blavatsky'nin bir takipcisiydi.

Bu Batılı gelişmeden ortaya çıkan kendine özgü ürün, Hindistan'da yoga denilince kastedilen şeyle kıyaslanamaz. Batı'da Doğu öğretisi, özel bir durumla, erken dönem Hindistan'ın her halükârda hiç bilmediği bir zihin durumuyla karşılaştı. Bu bilim ile felsefe arasında çizilen kesin çizgiydi ki, az ya da çok, yoga öğretileri Batı'da bilinmeye başlamadan üç yüzyıl kadar önce zaten mevcut olan bir çizgiydi. –Özgül olarak Batılı bir olgu olan– bu bölünmenin başlangıcı, onbeşinci yüzyılda Rönesans'la başladı. O dönemde, İslam'ın çılgın saldırıları karşısında Bizans İmparatorluğu'nun çöküşüyle canlandırılan antikiteye yaygın ve tutkulu bir ilgi ortaya çıktı. Böylece, ilk kez olarak, Grek dilinin ve Grek edebiyatının bilgisi, Avrupa'nın her köşesine taşındı. Sözde pagan felsefesinin bu işgalinin doğrudan bir sonucu olarak, Roma Kilisesi'nde büyük bir bölünme yaşandı ve kuzey Avrupa'nın tamamına yayılan Protestanlık ortaya çıktı. Ancak Hristiyanlığın bu yenilenişi bile, özgürleşmiş zihinleri köle olarak tutmaya yetmedi.

Coğrafi ve bilimsel anlamda dünyanın keşfedilmesi dönemi başladı ve büyük bir oranda düşünme kendisini dini geleneğin prangasından kurtardı. Kiliseler, elbette ki, var olmaya devam ettiler; çünkü kamunun tam anlamıyla dini ihtiyaçları tarafından ayakta tutuluyorlardı; ancak kültürel alandaki liderliklerini yitirdiler. Roma Kilisesi, emsalsiz örgütlenmesi sayesinde, birliğini muhafaza ederken, Protestanlık neredeyse dört yüz fırkaya bölündü. Bu, bir yandan onun iflasının ve diğer yandan da zaptedilmeye gelmeyen dini canlılığın bir kanıtıdır. On dokuzuncu yüzyılda, tedrici olarak, bu durum Abdul Baha'nın dini, Sufi tarikatları, Romakrishna Misyonu, Budizm ve benzerleri gibi melez büyümelere ve kitlesel düzeyde egzotik dini sistemlerin ithal edilmesine yol açtı. Bu sistemlerin çoğu, örneğin antroposofi, Hristiyanî öğelerle melezleşti. Ortaya çıkan tablo, kabaca, M.Ö. üçüncü ve dördüncü yüzyıllardaki Helenistik melezleşmeye tekabül eder ki bu melezleşme de, benzeri şekilde Hint düşüncesinin izlerini sergiler. (Bkz. Tyanalı Apollonius, Orfik-Pisagoryan gizli öğretiler, Gnosis vb.)

Bütün bu sistemler dinsel alanda gelişti ve Protestanlıktan gelen takipçilerin büyük çoğunluğunun sağlığını düzeltti. Onun için, bunlar, temelde, Protestan tarikatlarıdır. Roma Kilisesi'nin otoritesine saldırarak Protestanlık ilahi kurtuluşun ayrılmaz bir parçası olarak Kilise'ye inancı büyük oranda tahrip etti. Böylece otoritenin yükü ve onunla birlikte daha önceden hiç var olmamış gibi dini sorumluluk bireyin omuz-

larına bindi. Günah çıkarmanın ve günahın bağışlanmasının çöküşü, bireyin ahlaki çatışmasını keskinleştirdi ve onu, önceden Kilise'nin çözdüğü yüklerle başbaşa bıraktı; çünkü Kilise'nin ayinleri, papazın kutsal erkanı idare etmesi vasıtasıyla bireyin kurtuluşu temin ediliyordu. Bireyin buna tek katkısı, günah çıkarma, pişmanlık ve kefaretti. Kendisi için düzenlenen ayin erkânının çöküşüyle birlikte, planlarına Tanrı'nın cevabının ne olduğunu bilmeden hareket etmek durumunda kaldı. Bu tatminsizlik, bir cevap –(manevi ya da ilahi olarak daha yüce) gücün görülebilir ya da en azından farkedilebilir bir lütfunu– vaadeden sistemlere talebi açıklar.

Avrupa bilimi bu umutlara ve beklentilere hiç ilgi göstermedi. Dini ihtiyaç ve inançlarla ilgilenmeyen entellektüel bir hayatı vardı onun. Batılı zihnindeki bu –tarihsel olarak kaçınılmaz– bölünme, Batı'da bir yankı bulduğu sürece yogaya da tesir etti ve onu, bir yandan bilimsel çalışmanın bir nesnesi kılarken, diğer yandan da bir kurtuluş yolu olarak teveccüh bulmasını sağladı. Ancak dini hareket içinde, Hristiyan bilimi, teosofi ve antroposofi gibi, bilimi dini inanç ve pratiklerle uzlaştırmak için bir dizi çaba ortaya çıktı. Öncelikle antroposofi kendisine bilimsel bir hava vermeyi istedi ve bu nedenle, Hristiyan bilimi gibi, entellektüel çevrelere nüfuz etti.

Protestanların yolu kendilerine bir imkan sağlamadığından, başarılı bir gelişmeyi vaadeden herhangi bir sisteme teveccüh gösterdikleri söylenebilir. Kilise'nin bir aracı olarak yaptığı şeyleri şimdi kendileri yapmak durumundaydı artık ve bunun nasıl yapılacağını bilememekteydi. Protestan dini ihtiyaçlarını ciddiye alan bir kimseyse, inanca doğru söylenmeyen çabalara da girmektedir; çünkü onun öğretisi, inanca büyük önem verir. Ancak inanç bir karizmadır, lütfun bir hediyesidir; bir yöntem değildir. Protestanlar, o kadar yöntemsizlerdir ki bir çoğu, Ingatius Loyola'nın Katolik uygulamalarıyla ciddi olarak ilgilenmiştir. Yine de, ne yaparlarsa yapsınlar, onları en çok tahrip eden şey, doğal olarak dinî ve bilimsel hakikat arasındaki çelişki, inanç ile bilgi arasındaki mücadeledir ki bu, Protestanlığı aşarak Katolikliğe dek uzanır. Bu mücadele, tamamen, Avrupa zihnindeki bölünme nedeniyledir. –Psikolojik olarak konuşursak– inanmaya doğal olmayan zorlama olmasaydı, aynı şekilde bilime doğal olmayan inanç olmasaydı, bu mücadelenin ortaya çıkması için hiçbir neden olmazdı. Kişi, şu ya da bu nedenlerle muhtemel görünen bir şeyi bildiği ve buna ek olarak inandığı bir zihin duru-

munu kolayca hayal edebilir. Bu iki şey arasında bir çatışma için her ne olursa olsun hiçbir zemin yoktur. Her ikisi de gereklidir; çünkü yalnızca bilgi, yalnızca inanç gibi, yetersizdir.

Onun için, "dinsel" bir yöntem kendisini aynı zamanda "bilimsel" olarak tavsiye ettiği zaman, Batı'da kamuoyu edineceğinden emin olabilir. Yoga bu beklentiyi yerine getirir. Yeni olanın cazibesinden ve yarım yamalak anlaşılmış bir şeyin çekiciliğinden uzak olarak, yoganın birçok takipçi bulmasının iyi nedenleri vardır. Yalnızca aranan bir yol sunmakla kalmaz, ayrıca derinliğiyle rakipsiz bir felsefedir de. Kontrol edilebilir tecrübe olasılığını ifa eder ve böylece bilimadamının "olgular"a dair ihtiyacını tatmin eder. Üstelik, hayatın her alanını kapsayan genişliği ve derinliği, saygı uyandıran yaşı, öğretileri ve yöntemleri nedeniyle, yoga misyonerlerinin sürekli vurguladıkları hayal edilmemiş olasılıklar vaadeder.

Hindistan için yoganın ne anlam ifade ettiği konusunda sessiz kalacağım; çünkü şahsi tecrübe yoluyla bilmediğim bir şeyi yargılamak gibi haddini bilmezlik yapmayacağım. Ancak, Batı için ne anlam ifade ettiği konusunda bir şeyler söyleyebilirim. Yönümüzün olmayışı, psişik anarşiye yol açar. Onun için, herhangi bir dinsel ya da felsefi pratik psikolojik bir disiplin anlamına gelir; başka bir ifadeyle, psişik hijyen yöntemidir o. Yoganın sayısız bütünüyle fiziksel prosedürleri ayrıca fizyolojik hijyendir de; bunlar, yalnızca mekanistik ve bilimsel değil, aynı zamanda felsefi de olduğu için olağan jimnastik ya da nefes alma uygulamalarından çok daha üstündür. Bedenin çeşitli kısımlarını eğitirken, onları zihin ile tinin bütünlüğünde birleştirir; bu, örneğin, *prana*'nın hem nefes hem de kozmozun evrensel dinamiği olduğu *pranayama* uygulamalarında barizdir. Bireyin yaptıkları aynı zamanda kozmik bir oluş olduğu zaman, bedenin sevinci (içe dönmesi), tinin sevinciyle (evrensel fikirle) bir olur ve buradan, bilimsel de olsa, hiç bir tekniğin üretmeyi düşünmeyeceği bir canlı bütün ortaya çıkar. Yoga pratiği, dayandığı fikirler olmaksızın düşünülemezdir ve ayrıca etkisiz olacaktır. Olağandışı bir biçimde mükemmel bir yolla fiziksel olan ile manevi olanı bir diğeriyle işletir o.

Bu fikirlerin ve pratiklerin ortaya çıktığı ve dört bin yıllık bir geçmişe yayılan kesintisiz bir geleneğin gerekli manevi şartları yarattığı Doğu'da, hemen inanmaya hazırım ki yoga, şüphe edilemeyecek bir şekilde bir birlik oluşturacak kadar iç içe geçmesini sağlayan mükemmel

ve uygun bir yöntemdir. Böylece beden ile zihin, bilinci aşan sezgileri mümkün kılan psikolojik bir düzen yaratır. Hind zihniyeti, *prana* gibi bir kavramla zekice uyum sağlamada hiçbir zorlukla karşılaşmaz. Bunun aksine Batı, bir yandan inanmak istemeye dair kötü alışkanlığıyla ve diğer yandan da hayli gelişmiş bilimsel ve felsefi eleştirisiyle, kendisini gerçek bir ikilemde bulur. Ya inancın tuzağına düşer ve *prana, atman, chakra, samadhi* gibi kavramları hiç düşünmeden yutar ya da bilimsel eleştirisi bu kavramları "saf mistisizm" olarak toptan zemmeder. Onun için Batılı zihindeki bölünme, yoganın uygun bir biçimde gerçekleşmesi arzusunu başta imkansız kılar. Yoga, ya tam bir dinsel mesele olur veya Pelmanizm; nefes kontrolü gibi bir idman türü olur ve yoganın niteliği olan birlik ve doğanın bütünlüğü gibi hiçbir izi taşımaz. Hindli ne bedeni ne de zihni unutabilirken, Avrupalı birinden birini her zaman unutur. Bu unutma yeteneğiyle sürekli olarak dünyayı fetheder. Oysa Hindli öyle değildir. Yalnız kendi doğasını bilmekle kalmaz, ayrıca kendisinin doğa olduğunu da bilir. Diğer yandan Avrupalının doğa bilimi vardır ve kendi doğası, içindeki doğa hakkında şaşırtıcı derecede az şey bilir. Hindli için, kendi içindeki ve dışındaki doğanın yüce güçlerini kontrol etmesine yardım eden bir yöntemi bilmek bir lütuf olarak görünür. Avrupalı için, doğasını bastırmak –ki bundan yeterince sapmıştır– ve irade sahibi bir robot yaratmak düpedüz bir zehirdir.

Bunun için herhangi bir kayıt bulmak güç olsa da, yoginin dağları yerinden oynatabileceği söylenir. Yoginin gücü, çevresinin kabul ettiği sınırlar içinde işler. Öte yandan, Avrupalı, dağları uçurabilir ve Dünya Savaşı, beşerî doğadan yabancılaşmış bir şekilde yetişen bir zihne özgür dizginler verildiğinde, onun neye muktedir olduğunun acısını tattırdı bize. Bir Avrupalı olarak, Avrupalıların, içimizdeki ve çevremizdeki doğa üzerinde daha fazla "kontrol"e ve daha fazla güce sahip olmasını istemem. Gerçekten, utançla itiraf etmeliyim ki (aralarında bazı hayli iyi olanlar da dahil) en iyi içgörülerimi, yoganın kurallarının öngördüğünün tam tersini yaptığım koşullara borçluyum. Tarihsel gelişmesine rağmen, Avrupalı, tıpkı her psikolojik abartının içkin zıtlarına bölünmesi gibi, zihninin nihayette inanç ile bilgi arasında bölünecek kadar köklerinden uzaklaşmıştır. Rousseau'nun kullandığı anlamda Doğa'ya değil, kendi doğasına dönme ihtiyacındadır. Görevi, kendisiyle kesişen doğal insanı baskılayabileceği sistem ve yöntemlerden daha fazla sevdiği hiçbir şey yoktur onun. Yogayı da şaşmaz bir biçimde yanlış kullana-

caktır; çünkü onun psişik düzeni, Doğulununkinden hayli farklıdır. Söyleyebildiğim herkese şunu söylüyorum: "Yoga çalış-ondan öğreneceğin bir yığın şey var– ancak onu uygulamaya çalışma; çünkü biz Avrupalılar, bu yöntemleri doğru olarak uygulayabilecek bir şekilde oluşmamışız. Hindli bir guru her şeyi açıklayabilir ve sen her şeyi taklit edebilirsin. Ancak kimin yogayı uyguladığını biliyor musun? Başka bir ifadeyle, kim olduğunu ve nasıl oluştuğunu biliyor musun?"

Avrupa'da bilimin ve tekniğin gücü, yapılabilecek her şeyi ve keşfedilebilecek her şeyi hesap edecek kadar muazzam ve tartışılmazdır. İnsan bu harikulade durumda titrer. Ardından bir başka soru hemen ortaya çıkmaya başlar. Bu teknik beceriyi uygulayan kim? Bu güç, kimin ellerinde yatıyor? Halihazırda, devlet, geçici koruma aracıdır; çünkü öyle görünüyor ki kısa süre içinde tonlarca üretilebilen zehir gazı ve diğer dehşetengiz tahrip araçlarından vatandaşları koruyor. Teknik becerimiz o kadar tehlikeli bir biçimde gelişmiştir ki bugün en acil soru, bu çizgide daha fazla ne yapılabileceği değil, ancak "bu becerinin kontrol edilmesine güvenilen insan nasıl oluşmuştur ya da Batılı insanın zihnini bu feci becerisinden vazgeçecek şekilde nasıl değiştirebiliriz" sorularıdır. Onu, gücünün yanılsamasından kurtarmak, arzu ettiği her şeyi yapabileceği şeklindeki yanlış düşüncesini besleyerek onu güçlendirmekten çok daha önemlidir. Almanya'da çok sık duyulan "iradenin olduğu yerde bir yol da vardır" şeklindeki slogan, milyonlarca insanın hayatına mal olmuştur.

Batılı insanın, ister içerdeki olsun ister dışardaki, doğa üzerinde daha fazla üstünlük kurmaya hiçbir ihtiyacı yoktur. Her ikisinde de şeytani bir mükemmelliğe sahiptir. Yoksun olduğu şey, çevresindeki ve içindeki doğa karşısında sefilliğini bilinçli olarak kavramasıdır. Arzu duyduğu her şeyi tam olarak yapamayacağını öğrenmelidir. Eğer bunu öğrenmezse, kendi doğası onu tahrip edecektir. Kendi ruhunun, kendisine, intihar gibi yollarla ayaklandığını bilmemektedir.

Batılı insan her şeyi tekniğe dönüştürdüğünden, yönteme benzeyen her şeyin, tehlikeli ya da beyhude diye suçlandığı ilke olarak doğrudur. Yoga bir hijyen biçimi olduğundan, Batılı için herhangi bir sistem kadar yararlıdır. Ancak, en derin anlamıyla, yoga bu demek değildir; ancak, eğer onu doğru anladıysam, büyük bir oranda, bilincin, nesne ile öznenin bütün bağlarından nihai kurtuluşu ve kopmasıdır. Ancak kişi bilinçsiz olduğu bir şeyden kendisini kurtaramayacağından, Avrupalı ön-

celikle kendi öznesini bilmelidir. Bu, Batı'da, bilinçdışı denilen şeydir. Yoga teknikleri, münhasıran, bilinçli zihin ve iradeye uygulanır. Böyle bir girişim, bilinçdışı ifade etmeye değmeyecek potansiyellere sahip olduğunda, yani kişiliğin büyük yükünü taşımadığında, başarı vaadeder. Eğer bilinçdışı böyle bir potansiyele sahipse, bütün bilinçli çaba boş olacaktır; zihin durumundan ortaya çıkan şey de, arzulanan sonucun bir karikatürü ya da hatta tam zıttı olur.

Doğu'nun zengin metafiziği ve simgeciliği, bilinçdışının daha geniş ve daha önemli bölümünü açıklar ve bu yolla onun potansiyellerini azaltır. Yogi "*prana*" dediğinde, sadece nefesten çok daha fazla şeyi kasteder. Onun için *prana* kelimesi, metafiziksel öğelerinin bütün ağırlığını taşır ve bu açıdan *prana*'nın ne olduğunu gerçekten biliyormuş gibidir. Onu, anlayışla değil, kalbi, karnı ve kanıyla bilir. Avrupalı yalnızca taklit eder ve fikirleri düşünmeden öğrenir ve bu nedenle öznel olgularını Hindli kavramlarla açıklayamaz. Avrupalının, eğer yoganın tekabül ettiği tecrübeyi yaşamışsa, bunu *prana* gibi sezgisel ifadelerle açıklamayı seçeceğinden şüpheliyim.

Bütün kendi içindeki çeşitliliğiyle yoga, doğal bir içe dönüş sürecidir. Bu türden bir içedönüş, şahsiyeti değiştiren kendine özgü içsel süreçlere yol açar. Binlerce yıl içinde bu içedönüklükler yöntem olarak ve çok çeşitli çizgiler halinde örgütlendi. Bizzat Hind yogası sayısız ve aşırı derecede çeşitli biçimleri kabul eder. Bunun nedeni, bireysel tecrübenin aslen çeşitli oluşunda yatar. Bu, bu yöntemlerin herhangi birinin Avrupalının kendine özgü tarihsel yapısına uyacağı anlamına gelmez. Avrupalı için doğal olan yoganın Doğu'nun bilmediği tarihsel örüntülerden ortaya çıkması, çok daha olasıdır. Gerçekten, Batı'da kendilerini pratik anlamda psişeyle ilgilenmek durumunda bulan iki kültürel başarı, yani tıb ile Katoliklerin ruhların sağaltımı, yogayla kıyaslanabilir olan yöntemler üretmiştir? Ignatius Loyola'nın uygulamalarına daha önce değişmiştim. Tıb açısından yogaya yaklaşan yöntem, modern psikoterapik yöntemlerdir. Freud'un psikanalizi, hastanın bilinçli zihnini, bir yandan çocukluk hatıralarının iç dünyasına ve diğer yandan da bilinçten bastırılmış arzu ve güdülere geri döndürür. Son teknik, günah çıkarmanın mantıklı bir uzantısıdır. Bilinci, öznenin bilinçdışı öğeleri yapmak amacıyla yapay bir içedönüklüğü amaçlar.

Bilinçli olarak yogayla bağlantılı bir biçimde farklı bir yöntem de, Profesör Schultz'un sözde "otojenik eğitimi"dir.[2] Schultz'un amacı, bi-

linçli engelleri ve onun neden olduğu bilinçdışının bastırılmasını kırmaktır.

Benim yöntemim, Freud'unki gibi, günah çıkarma pratiğine dayanır. Freud gibi ben de rüyalara yakın ilgi gösteririm; ancak bilinçdışı söz konusu olunca görüşümüz de bilinçdışına göre oluşur. Freud için bireyin bütün uyumsuzluklarının yığıldığı şey, bilincin temelde bir ilave kısmıdır. Benim için ise, nitelik olarak yaratıcı olan kollektif psişik bir düzendir. Bakış açılarının bu temel farklılığı, doğal olarak bütünüyle farklı bir simgecilik değerlendirmesi ve onu yorumlama yöntemi üretir. Freud'un prosedürü, ana hatlarıyla, analitik ve indirgemecidir. Ben buna, şahsiyetin gelişmesi açısından bilinçdışı temayüllerin amaçlılığını vurgulayan bir sentezi ekledim. Araştırmanın bu noktasında, yogayla, özellikle kundalini yoga ve Tantrik yoganın simgeciliğiyle, lamaizmle ve Çin'deki Taoist yogayla önemli benzerlikler ortaya çıkar. Zengin simgecilikleriyle bu yoga biçimleri, kollektif bilinçdışının yorumlanması için bana çok kıymetli kıyaslama materyali sunar. Ancak, ilke olarak yoga yöntemlerini uygulamam; çünkü Batı'da hiçbir şey bilinçdışına zorla itilmemelidir. Genelde bilinç, engelleme etkisine sahip olan bir yoğunluk ve darlıkla nitelendirilir ve bu, daha fazla vurgulanmamalıdır. Tam tersine, bilinçdışının bilinçli zihne ulaşmasına yardım edecek ve onu bilincin katılığından kurtaracak her şey yapılmalıdır. Bu amaçla aktif tahayyül yöntemine başvururum ben; bu yöntem, bilinci en azından göreli bir oranda kapama ve böylece bilinçdışı içeriklerine gelişmeleri için bir şans vermeye dayalı özel bir egzersizden oluşur.

Eğer yogaya eleştirel olarak karşıysam, bu, Doğu'nun bu manevi başarısını insan zihninin şimdiye kadar yarattığı en büyük şeylerden biri olarak değerlendirmediğim anlamına gelmez. Eleştirimin, yalnızca yoganın Batılı insanlar için uygulanmasına karşı yöneldiğini yeterince açıkladığımı umarım. Batı'nın manevi gelişmesi, Doğu'nunkinden bütünüyle farklı çizgilerde gelişmiştir ve bu nedenle yoganın uygulanması için düşünülebilecek en elverişsiz toprak olacak şartları üretmiştir. Batı uygarlığı bin yılı bile bulmayan bir uygarlıktır ve öncelikle kendisini barbar tek-yanlılıktan kurtarması gerekir. Ancak, bilinçdışını baskılayarak ve kontrol ederek, her şeyden önce de bütünüyle farklı psikolojik şartlar altında gelişmiş yöntemleri taklit ederek hiçbir içgörü kazanılamaz. Yüzyıllar içinde Batı kendi yogasını üretecektir ve bu, Hristiyanlık tarafından kurulan temeller üzerinde olacaktır.

NOTLAR

[1][Aslen *Prabuddha Bharata*'da (Calcutta) yayınlandı; Şubat, 1936, Shri Romakrishna Centenary Number, III. Böl.'de, buradaki çevirinin dayandığı Cary F. Baynes'in çevirisiyle yayınlandı. -EDİTÖRLER]

[2]Alman psikiyatrist J.H. Schultz. Referans, onun *Das autogene Trainings* (Berlin, 1932) adlı kitabınadır. -EDİTÖRLER]

MEDİTASYON VE BATI PSİKOLOJİSİ

*"The Psychology of Eastern Meditation"*dan[1]

Yoga ile Hindistan'ın mimarisi arasındaki derin ilişkiye, erken ölümü Hindoloji için büyük bir kayıp olan arkadaşım Heinrich Zimmer tarafından önceden işaret edilmişti. Borobudur'u ziyaret eden ya da Bharhut ve Sanchi'deki Stupa'ları gören herhangi biri, -eğer Hind hayatının binlerce diğer izlenimleri tarafından bunu önceden zaten farketmemişse- buralarda Avrupalı için hayli yabancı bir zihinsel tavrın ve görünün iş başında olduğu duygusundan kaçınamayacaktır. Hind maneviyatının aşırı zenginliğinde, Greek eğitimli Avrupa zihni için öncelikle tuhaf ve ulaşılmaz görünen bir ruh görüşü yansır. Zihnimiz şeyleri algılar; gözlerimiz, Gottfried Keller'in söylediği gibi, "gözkapakları dünyanın altınvârî şaşasından aldığı şeyleri içer" ve biz, iç dünya hakkındaki sonuçları, dış izlenimlerimizin zenginliğinden çıkarırız. Bu iç dünyanın, içeriğini, "daha önce duyularda olmayan hiçbir şey zihinde değildir" ilkesi çerçevesinde, dışarıdan da çıkarırız. Bu ilkenin, Hindistan'da hiçbir geçerliliği yok görünüyor. Hind düşüncesi ve Hint sanatı, duyu-dünyasında sadece görünür; ancak bu dünyadan çıkarsanmaz. Bazen

ürkütücü duyusallıkla açıklansa da, bu düşünce ve sanat, en hakiki anlamlarıyla, duyu olanı aşan diyemesek bile duyu-dışıdır (unsensual). Hind ruhu vasıtasıyla, güncel biçimlerde ya da realist pathos'la yeni olarak ortaya çıkan, duyguların, bedenin, renklerin ve seslerin dünyası ya da beşerî tutkular değildi; ancak daha ziyade, aşina olduğumuz dünyevi sahnede tuhaf biçimlerle ortaya çıkan, metafiziksel bir doğanın bir alt-dünyası ya da üst-dünyasıdır. Örneğin, güney Hindistan'ın Kathakali dansçıları tarafından icra edilen tanrıların muhteşem bir şekilde etkileyici şahsileşmeleri dikkatlice gözlemlenirse, görülmesi gereken tek bir *doğal* jest yoktur. Her şey aynı anda tuhaf, beşer-altı ve beşer-üstüdür. Dansçılar insan gibi yürümez; kayar; kafalarıyla değil elleriyle düşünür. Beşerî yüzleri dahi, maviye çalan maskelerin ardında yok olur. Bildiğimiz dünya, bu groteskle uzaktan bile kıyaslanabilen hiçbir şey önermez. Bu gösterileri izleyen bir kimse rüyalar dünyasına taşınır; çünkü danslarda sunulan şeylere benzer olan herhangi bir şeyle algılayabileceğimiz bir düzeyde karşılaşabileceğimiz tek yer orasıdır. Ancak Kathakali dansçıları, bedenleriyle ya da tapınak heykellerinde göründükleri halleriyle, gece hayaletleri değildir; her ayrıntılarıyla tutarlı ya da sanki organik olarak büyümüş gibi, yoğun bir biçimde dinamik figürlerdir. Geçip gitmiş bir gerçekliğin gölgesi ya da hayaletleri değildir bunlar; henüz olmamış gerçeklikler, her an eşikten adım atacakmış gibi duran potansiyel gerçekliklerdir.

Bu izlenimlere bütün kalbiyle teslim olan bir kimse, bu fikirlerin Hindlileri rüyavârî değilde gerçek olarak çarptığını hemen farkedecektir. Gerçekten bunlar, açıklamak için kelime bulamayacağımız denli, en derinimizdeki bir şeye neredeyse dehşete düşürücü bir yoğunlukla dokunur. Aynı zamanda, kişi ne kadar çok tahrik edilmişse, duyu-dünyamızın da o kadar çok bir rüyada kaybolup gittiğini ve dolaysızlığın kendi gerçeklikleri olan tanrıların dünyasında uyanmış olduğumuzu farkedecektir.

Avrupalının Hindistan'da ilk farkettiği şey, her yerde gördüğü dışa dönük bedenselliktir. Ancak bu, Hindlilerin gördüğü Hindistan değildir; bu onların gerçekliği değildir. Gerçeklik, Almanca "Wirklichkeit" kelimesinin açıkladığı gibi, *çalışan* bir şeydir. Bizim için çalışan bir şeyin özü görünüşler dünyasıdır; Hindli için bu, ruhtur. Dünya onun için salt gösteri ya da dış görünüştür ve onun gerçekliği, bizim rüya dediğimiz şeye yakın bir şeydir.

Doğu ile Batı arasındaki bu tuhaf karşıtlık, çok açık bir biçimde dini pratiklerde ifade bulmuştur. Biz dini yüceltme ve ululamadan bahsederiz; bizim için Tanrı evrenin Rabbidir; kardeşçe bir aşkın dinine sahibiz biz ve semadan esinlenmiş kiliselerimizde yüksek bir altar vardır. Oysa Hindli *dhyana*'dan, kendi içine dalmadan, meditasyona dalmadan bahseder; Tanrı her şeyin ve özellikle insanın içindedir ve kişi dış dünyadan iç dünyaya döner. Eski Hind tapınaklarında altar, yerin bir metre kadar altına yerleştirilir; bizim utançla sakladığımız şey, Hindli için en kutsal simgedir. Biz yapmaya inanırız; Hindli hissiz varlığa. Dinsel uygulamalarımız dua, tapınma ve ilahiler okumadan oluşur. Hindlinin en önemli uygulaması yogadır; bizim bilinçsiz bir durum dediğimiz içe dalmadır, ancak Hindli en yüce bilinçle dua eder bu durumda. Yoga, Hindli zihnin en belig ifadesidir ve aynı zamanda bu kendine özgü zihin durumunu üretmek için sürekli olarak kullanılan araçtır.

Öyleyse yoga, nedir? Kelime lafzen "boyunduruğa koşma", yani Sankritçe *kleshas* adı verilen psişenin güdüsel güçlerini disiplin altına alma demektir. Boyunduruğa koşmak, insanı bu dünyaya bağlayan bu güçleri kontrol altına almayı amaçlar. *Kleshas*, St. Augustine'in dilinde, *superbia* ve *concupiscentia*'ya tekabül eder. Birçok yoga biçimi vardır; ancak hepsi de aynı amacı izler. Burada ben yalnızca, tamamıyla psişik egzersizlerin ötesinde başlıca nefes alma egzersizleri ve belirli bedensel duruşlardan oluşan *hatha yoga* denilen bir biçimden de bahsedeceğim. Bu derste, yoganın psişik süreçleri hakkında derin bir görüş sunan bir yoga metnini tarif etmeye çalışacağım. Çok az bilinen bir Buda metnidir bu; Çince yazılmıştır, ancak Sanskritçeden çevrilmiştir ve M.Ö. 424 tarihine kadar gider. *Amita yur-dyana Sutra*, Amiyatus üzerine Tedavi Sutrası denilir ona. Japonya'da çok değer verilen bu yoga, teistik Budizme aittir ve içinde Adi-Buddha ya da Mahabuddha'nın, asli Buda'nın beş Dyani-Buddha ya da Dhyani-Badhisattvas'ı meydana getirdiği öğretileri içerir. Bunlardan birisi, Amitabba, "kıyaslanamaz ışığın *doğan güneş*inin Budası"dır ki Sukhavati'nin, yüce saadet ülkesinin Rabbidir. Tıpkı tarihsel Buda'nın içinde bulunduğumuz dünya döneminin öğretmeni olması gibi, bu dönemin koruyucusudur o. Amitabba kültünde, yeterince garip bir biçimde bir tür kutsanmış ekmekle Eucharistik ayin vardır. Bazen, elinde, içinde ölümsüzlüğe yol açan hayat verici yemek bulunan ya da kutsal su bulunan bir kap tutarken resmedilir o.

Metin,[2] burada üzerinde durmayacağımız bir başlangıç öyküsüyle açılır. Taht varisi bir prens anne babasını öldürmek ister; zor durumda kalan kraliçe yardım için Buda'ya müracaat eder ve ona Maudgalyayana ile Ananda adlı öğrencilerini göndermesi için dua eder. Buda, onun arzusunu yerine getirir ve bu iki öğrenci aynı anda görünür. Aynı zamanda Shakyamumi, bizzat Buda'nın kendisi, kraliçenin gözüne görünür. Buda kraliçeye on dünyayla gösterir; öyle ki kraliçe hangisinde yeniden doğmak istediğine karar verebilsin. Kraliçe, Amitabha'nın batı bölgesini seçer. Ardından Buda ona, Amitabha bölgesinde yeniden doğmasını sağlayabilecek yogayı öğretir ona ve çeşitli ahlaki öğütlerden sonra şunları söyler:

> Sen ve yanındaki diğer bütün varlıklar, yoğunlaşmış bir düşünceyle, batı bölgesini algılamaya çalışmalısınız yalnızca. Bu algının nasıl biçimleneceğini soracaksın. Şimdi sana söyleyeceğim. Bütün varlıklar, eğer doğuştan kör değilse, tek biçimli olarak görme kabiliyetine sahiptir ve hepsi de doğan güneşi görebilir. Batı yönüne dönerek uygun bir biçimde oturmalısın ve güneş üzerine yakın bir meditasyon için düşünceni hazırlamalısın. Düşüncenin özel uygulamasıyla sabit algıya sahip olana kadar zihnini onun üzerine kararlı bir şekilde odaklamalısın ve özellikle tam doğmak üzereyken ve asılı kalmış bir davul gibiyken ona bakmalısın. Güneşi bu halde gördükten sonra, gözlerin ister açık olsun ister kapalı, bu imge sende açık ve sabit kalsın. Bu algı, güneşin İlk Meditsayon'daki algısıdır.

Gördüğümüz gibi, doğan güneş, ölmsüzlüğün- yayılan Amitabha'nın- bir remizidir. Metin şöyle devam eder:

> Sonra suyun algısını oluşturmalısın; saf ve berrak suya bak ve bu imge de daha sonra sende açık ve sabit olarak kalsın; düşüncenin dağılmasına ve yok olmasına hiç izin verme.

Önceden belirtildiği gibi, Amitabha, ölümsüzlük suyunun dağıtıcısıdır da.

Bu şekilde suyun algısına sahip olduktan sonra buzun algısını oluşturmalısın. Buzu parlak ve şeffaf olarak görünce, lapis lazulinin görünüşünü hayal etmelisin. Bu yayıldıktan sonra, zemini, hem içeride ve

hem de dışarda şeffaf ve parlak olarak görceceksin. Lapis lazuli'nin bu zemininde altından yedi mücevherle, elmasla altın bir bayrak ve zemini destekleyen dayanak görülecek. Bu, pusulanın sekiz yönüne yayılır ve bölece zeminin köşeleri tamamen dolar. Sekiz bölgenin her bir yönü yüz mücevherden oluşur; her bir mücevher de bin ışına sahiptir. Bu renkler lapis lazuli'nin zemininde yansıyınca, bir milyar güneş gibi görünür ve onları teker teker görmek güçtür. Lapis lazuli'nin yüzeyi üzerinde çarpazlama kesişen altın ipler gerilmiştir; bölümler, her bir parçası açık ve belirgin yedi mücevher[in bağı] aracılığıyla yapılmıştır.

Bu algı oluştuğunda öğeleri üzerinde teker teker düşünmelisin ve imgeleri mümkün olduğunca berraklaştırmalısın, öyle ki gözlerin ister açık olsun isterse de kapalı dağılmasınlar ve kaybolmasınlar. Yalnızca uyuduğun zaman istisna, bunu her zaman aklında tutmalısın. Bu algı düzeyine erişen kişinin En Yüce Saadet Ülkesini [Sukhavati'yi] belli belirsiz gördüğü söylenir. *Samadhi*'yi [doğa üstü sükunet durumunu) elde eden kişi bu Buda ülkesini açık ve belirgin bir biçimde görebilir; bu durum, tamamıyla açıklanamaz. Bu, toprağın algısıdır ve üçüncü Meditasyon'dur.

Samadhi "geri çekilme"dir; yani, dünyayla bütün bağlantıların iç dünyada özümsendiği bir durumdur. *Samadhi*, sekize ayrılmış yolun sekizincisidir.

Bundan sonra Amitabha ülkesinin Mücevher Ağacı üzerine meditasyon gelir ve ardından bunu su üzerine meditasyon takip eder:

En yüce Saadet Ülkesi'nde sekiz gölde su vardır; her bir göldeki su, durgun ve sakin olan yedi mücevherden oluşur. Kaynağı, her isteği yerine getiren [*cintamani*, arzulayan inci] mücevherler kralından çıkar... Her gölün ortasında, yedi mücevherden yapılmış altmış milyon lotus çiçeği vardır; bütün çiçekler mükemmel bir biçimde düz ve çevreleri tam olarak eşittir.. Mücevherlerin suyu çiçeklerin ortasından akar ve... akan suyun sesi melodili ve hoştur. Bütün mükemmel erdemleri [*paramitas*], "acı çekme", "hiçlik", "geçicilik" ve "benlik olmayış"ı ilan eder o; bütün Buda'ların mükemmellik işaretlerinin ve üstünlüğün ikincil izlerinin övgüsünü de ilan eder. Her arzuyu yerine getiren mücevherler kralından, aşırı derecede güzel altın renkli ışınlar yayılır ki bu, Buda'nın, Kanun'un ve Mabed'in anısını çağrıştıran tatlı ve hoş uyumlu notalar şakıyan, yüz mücevherin rengine sahip kuşlarda kendisini dönüştüren bir yayılmadır. Bu, sekiz iyi niteliğe sahip suyun algısıdır ve Beşinci Meditasyon'dur.

Bizzat Amitabha üzerine meditasyonla ilgili olarak, Buda kraliçeye şöyle öğüt verir: "Lotus çiçeğinin algısını, yedi mücevherin zemininde biçimlendir." "Çiçek 84 bin taç yaprağa, her taç yaprak 84 bin damara, her damar 84 bin ışına sahiptir ki bunların "her biri açıkça görülebilir."

Bunu algıladığında, ardından Buda'yı algılamalısın. Nasıl diye mi soruyorsun? Her Buda Tathagata, manevi bedeni, bütün varlıkların zihnine girebilsin diye doğanın ilkesi [Dharmadhatu-kaya] olan kimsedir. Sonuçta, Buda'yı algıladığında, Buda'da gördüğün otuz iki mükemmellik işareti ile seksen ikincil üstünlük izlenime sahip olan, zihnin olur. En iyisiyle, Buda olan zihnindir; hayır, gerçekte Buda zihnindir. Bütün Buda'ların hakiki ve evrensel bilgisinin okyanusu, kaynağını, kişinin kendi zihni ve düşüncesinden alır. Bu nedenle, dağılmamış bir dikkatle düşünceni, Buda Tathagata, *Arhat*, Kutsal ve Tamamıyla Aydınlanmış olan üzerine meditasyona yönlendirmelisin. Bu Buda'nın algısını oluştururken, önce bu Buda'nın imgesini algılamalısın; gözlerin ister açık olsun ister kapalı, çiçek üzerine oturan, rengi altına benzeyen Jambunada'ya[3] bakar gibi bir imge olarak bak.

Oturmuş figürünü gördüğünde, zihni görün berraklaşacak ve Buda ülkesinin, mücevherli zeminin ve benzerlerinin süslerini berrak ve belirgin olarak görebileceksin. Bu şeyleri görürken, onların, ellerinin ayasını görür gibi berrak ve sabit görünmesini sağla.

Bu tecrübeden geçersen, ayrıca on bölgenin bütün Buda'larını göreceksin.. Bu meditasyonu uygulayanların, bütün Buda'ların bedenlerini seyrettiği söylenir. Buda'nın bedeni üzerinde meditasyon yaptıklarından, Buda'nın zihnini de göreceklerdir. Buda'nın zihni diye adlandırılması, büyük bir şefkattir. Mutlak şefkati aracılığıyla, bütün varlıkları alır Buda. Bu meditasyonu uygulayanlar, öldüklerinde, Buda'nın varlığında başka bir hayatta doğacaklardır ve artık ortaya çıkacak bütün sonuçlarla yüzleşecekleri bir feragat ruhu elde edeceklerdir. Onun için irfana sahip olanlar, düşüncelerini, Buda Amitayus üzerine dikkatli bir meditasyona yönlendirmelidir.

Bu meditasyonu uygulayanların, artık embriyo halinde yaşamadığı, ancak "Buda'ların mükemmel ve hayranlık duyulan ülkelerine serbest girişi elde edecekleri" söylenir.

Bu algıya sahip olduktan sonra, kendini, Batı bölgesindeki En Yüce Saadet Dünyası'nda ve oradaki bir lotus çiçeği üzerine, bacak bacak üstüne atmış olarak, oturmuş olarak hayal etmelisin. Ardından çiçeğin se-

ni içine aldığını ve sonrada açıldığını hayal et; çiçek bu şekilde açıldığında, bedenin üzerinde beş yüz renkli ışın ışıldayacak, gözlerin Buda'ları ve bütün gökyüzünü kaplayan Bodhisattvas'ı görecek şekilde açılacak; suların ve ağaçların seslerini, kuşların şakımalarını, birçok Buda'nın sesini işiteceksin...

Ardından Buda Ananda ve Vaidehi'ye (Kraliçe) şunu söyler:

> Berrak düşünceleri aracılığıyla, Batı ülkesinde doğmayı arzulayanlar, gölün sularında bir lotus çiçeğinin üzerine oturmuş, onaltı kübit yüksekliğindeki Buda'nın imgesi üzerine meditasyon yapmalı önce. Daha önce belirttiğimiz gibi, gerçek beden ve ölçüleri sınırsızdır, olağan zihnin algılamayacağı denli büyüktür. Ancak Tathagata'nın antik duasının etkisiyle, onu düşünenler ve hatırlayanlar, kesinlikle amaçlarına erişeceklerdir.

Buda'nın konuşması sayfalarca sürer ve ardından da metin şöyle devam eder:

Buda konuşmasını bitirdiğinde, Vaidehi ile yanındaki beş yüz kadın eşlikci, Buda'nın sözcüklerinin yardımıyla, çok uzaklardaki En Yüce Saadet Dünyası'nı görebildiler ve ayrıca Buda'nın bedeni ile iki Badhisattvas'ın bedenlerini de görebildiler. Zihni neşeyle dolan Kraliçe, onlara övgüler yağdırdı ve şöyle dedi: "Böyle harika bir şeyi hiç görmemiştim. "Aniden bütünüyle ve tamamıyla aydınlandı ve ne tür bir sonuç ortaya çıkarsa çıksın dayanmaya hazır olarak feragat ruhunu elde etti. Yanındaki beş yüz kadın eşlikçi de en yüce mükemmel bilgiyi elde etme düşüncesine gark oldular ve Buda ülkesinde doğmak istediler. Dünyanın onurlandığı kişi, onları, Buda ülkesinde doğacağını ve birçok Buda'nın varlığının Samadhi'sini elde edeceklerini öngördü.

Aydınlanmamış olanların kaderi üzerine ayrı bir konuşma yapan Buda yoga egzersizini şöyle özetledi:

> Ancak, acılarla usandırılan aydınlanmamış kişi, Buda'yı düşünmeye hiçbir vakit bulamayacaktır. Bazı iyi arkadaşları artık ona şöyle diyeceklerdir: "Buda'yı hatırlamaya çalışmıyorsan, bari en azından 'Buda Amitayus' adını zikret." Kesintisiz sesiyle berrakça ilgilensin; "Buda Amitayus'a Övgü" formülünü tekrar ederek, on kez düşüncesini tamamlayana kadar Buda'yı sürekli düşünsün. Buda'nın ismini ifade

> ederken faziletinin güçlenmesiyle, her bir tekrarda, seksen milyon *kalpas* sırasında doğumlarda ve ölümlerde ona dahil olan günahlarının kefaretini verecektir. Ölürken, gözlerinin önünde görünen güneşin diski gibi, altın bir lotus çiçeği görecektir; bir ayda En Yüce Saadet Dünyası'nda doğacaktır.

Yukarıdaki alıntılar, bizi burada ilgilendiren yoga egzersizinin, temel içeriğini oluşturur. Metin, belirli parçalarını seçtiğim, ancak *samadhi* denilen en yüce vecd ve aydınlanmayı besleyen meditasyonun yoğunlaşmasını vermek için yeterli olan on altı meditasyona bölünmüştür.

Egzersiz, doğan güneş üzerine yoğunlaşmayla başlar. Güney enlemde doğan güneşin ışınlarının yoğunluğu o kadar güçlüdür ki ona bir kaç anlık bir bakış bile, yoğun bir imge oluşturmak için yeterlidir. Kişi, kapalı gözlerle, güneşi bir müddet daha görmeyi sürdürür. Bilindiği gibi, hipnoz yöntemi, bir mücevher ya da kristal gibi parlak bir nesneye sabitleşmeyle oluşur. Muhtemelen güneşe sabitleşme, benzeri bir hipnotik etki üretmeyi amaçlar. Diğer yandan uyutucu bir etki değildir bu; çünkü güneşin bir "meditasyon"u, sabitlemeye eşlik etmelidir. Bu meditasyon güneşin biçiminin, niteliklerinin ve anlamlarının bir yansıması, "açığa çıkması", gerçekte gerçekleşmesidir. Yuvarlak biçim sonraki biçimlerde önemli bir rol oynadığından, güneşin diskinin sonraki çembersel yapıların fantazileri için bir model olarak hizmet ettiğini varsayabiliriz; tıpkı, yoğun ışığı nedeniyle, güneşin, daha sonra ortaya çıkan pırıl pırıl görülerin yolunu hazırlaması gibi. Bu açıdan, metin şunu belirtir: "Algı biçimlendi."

Daha sonraki meditasyon olan su meditasyonu, artık herhangi bir duyu izlenimine dayanmaz; ancak etken imgelemle suyun yansıyan enginliğinin imgesini yaratır. Bu, bildiğimiz gibi, güneşin bütün ışığını geri yansıtır. Artık suyun "parlayan ve şeffaf' buza dönüşmesi hayal edilmelidir. Bu prosedür aracılığıyla güneş imgesinin maddi olmayan ışığı, suyun tözüne ve bu da buzun katılığına dönüşür. Görünün somutlaşması açıkça amaçlanır ve bu, fiziksel doğanın, bildiğimiz dünyanın yerine geçen fantazi yaratımının maddeleşmesiyle sonuçlanır. Sanki ruhun hammaddesinden farklı bir gerçeklik yaratılır. Doğası gereği mavimsi bir rengi olan buz, "şeffaf ve parlak" bir "zemin" olan katı, taş gibi bir olan mavi lapis lazuli'ye dönüşür. Bu "zemin"le birlikte değişmez, mutlak olarak gerçek bir temel yaratılır. Mavi yarı şeffaf zemin camdan

bir göl gibidir ve şeffaf tabakaları aracılığıyla, kişinin bakışı aşağıdaki derinliklere nüfuz eder.

Sözde "altın bayrak" böylece bu derinliklerden parıldar. Sanskritçe *dhvaja* kelimesinin genelde "işaret" ya da "simge" anlamına da geldiği belirtilmelidir. Böylece ""simge"nin görünüşünden de bahsedebiliriz. "Pusulanın sekiz noktasına yayılan" simgenin, sekiz ışınlı bir sistemin zemin planını temsil ettiği açıktır. Metnin söylediği gibi, "zeminin sekiz köşesi" bayrakla "mükemmelen doldurulur". Sistem "bir milyar güneş gibi" parlar; öyle ki güneşin parıldayan sonraki imgesi yayılan enerjisini muazzam bir biçimde arttırmıştır ve aydınlatıcı gücü artık kıyaslanamayacak derecede yoğunlaşmıştır. İlginç "altın ipler" fikri, muhtemelen sistemin birbirine bağlandığı ve bu yolla artık parçalanmasın diye, emniyete alındığı anlamına gelen bir ağ gibi sisteme yayılır. Ne yazık ki metin yöntemin muhtemel başarısızlığı konusunda ya da bir hata sonucu ansız meydana gelebilecek bir parçalanma durumu konusunda hiçbir şey söylenemez. Hayali bir süreçte bu tür bozukluklar, bir uzman için beklenmedik bir şey değildir; tam tersine, sık sık olur bunlar. Bu nedenle, yoga görüsünde altın ipler aracılığıyla imgenin bir tür içsel teyidi sağlanmaktadır.

Metinde açıkça belirtilmediği halde, sekiz ışınlı sistem zaten Amitabha ülkesidir. Münasip ve muvafık olduğu üzere onda muhteşem ağaçlar büyür; çünkü burası cennettir. Amitabha ülkesinin suyuna özel bir önem atfedilir. Sekizgen sisteme uygun olarak bu su, sekiz göl biçiminde ayarlanmıştır ve bu suların kaynağı, en yüksek değer olan "elde edilmesi güç hazine"nin[4] simgesi *cintamani*, "arzulayan elmas" denilen merkezi mücevherdir. Çin sanatında, sık sık ejderhayla özdeşleştirilen ay gibi bir imgedir o.[5] Suyun fevkalade sesleri, Budizmin dogmatik temel hakikatlerini beyan eden iki çift zıtlıktan oluşur: "Acı çekme ve hiçlik, geçicilik ve ben olmayış". Bu, bütün varoluşun acı çekmeyle dolu olduğunu ve egoya bağlı olan her şeyin geçici olduğunu işaret eder. Hiçlik ve ego olmayan bizi bu hatalardan uzaklaştırır. Onun için şakıyan su, Buda'nın öğretisi gibi bir şeydir; irfanın kefalet edici suyu, Origen'in bir ifadesini kullanırsak, *aqua doctrinae*'dir. Bu suyun kaynağı olan eşsiz elmas, Tathagata'dır, bizzat Buda'dır. Böylece Buda imgesinin hayali yeniden kurulması bunun hemen akabinde gelir ve meditasyonda bu yapı kurulurken, Buda'nın yoginin -meditasyon yapanın- faaliyete geçen psişesinden başka bir şey olmadığı farkedilir. Yalnızca "kişinin kendi

zihni ve düşüncesi"nden Buda imgesi üretilmekle kalmaz, ancak bu düşünce biçimlerini üreten psişe de bizzat Buda'dır.

Buda'nın imgesi sekizgen Amitabha ülkesinin merkezindeki yuvarlak lotus'ta oturur. Meditasyon yapan da dahil "bütün varlıkları içeren" büyük şefkatiyle ayırdedilir o. Bu, Buda olan en derûnî varlığın görüde bedenlenmesi ve meditasyon yapanın gerçek benliği olarak açığa çıkması demektir. Meditasyon yapan, kendisini var olan tek varlık, en yüce bilinç, hatta Buda olarak tecrübe eder. Bu nihai acama ulaşmak için zihni yapılandırmanın bütün emek gerektiren egzersizlerinden geçmek, dünyanın acı verici yanılsamasından sorumlu olan vehim sahibi ego-bilincinden özgürleşmek ve bir yanılsama olarak dünyanın yok olduğu psişenin diğer kutbuna ulaşmak gereklidir.

Avrupalı için aşırı derecede muğlak gelse de, bu yoga metni o müzelik edebi parçalardan biri değildir. Bu biçimiyle ve başka biçimlerde her Hindlinin psişesinde yaşar; öyle ki onun hayatı ve düşüncesi en ince ayrıntılara kadar bununla doludur. Bu psişeyi besleyen ve eğiten Budizm değil, yogadır. Bizzat Budizm yoganın ruhundan doğmuştur ve yoga, Buda tarafındaan yapılmış tarihsel reformasyondan daha eski ve daha evrenseldir. Hind sanatını anlamak isteyen bir kimse, zorunlu olarak bu ruhla arkadaş olmalıdır. Bizim dışarıdan anlama alışkanlığımız burada çöker; çünkü bu Hind maneviyatının doğası için ümitsizce uygun değildir. Ve özellikle Hind pratiklerinin ve duygularının sık sık yapılan taklitlerine karşı uyarıda bulunmak istiyorum. Bir kural olarak bundan, Batılı aklın yapay bir stultification'ı hariç, hiçbir şey ortaya çıkmaz. Elbette ki bir kimse, her açıdan Avrupa'yı terketmekte başarılı olacaksa, gerçekte bir yogiden başka bir şey olmayacaksa ve içerdiği bütün pratik ve ahlaki sonuçlarla lotus pozisyonunda, tozlu bir banyan ağacının altında bir ceylan derisi üzerinde buharlaşıp yok olarak ve günlerini isimsiz bir hiçlikle tüketerek oturacaksa, bu durumda bu kişinin Hind tarzıyla yogayı anlayacağını kabul etmeliyim. Ancak bunu yapamayan bir kimse sanki anlıyormuş gibi davranmamalıdır. Bu kimse, Batılı anlayışını terkedemez ve terketmemelidir. Yoganın gizleri, Hindli için Hristiyanî gizemlerimizin bizim için ifade ettiğinden çok daha fazla şey ifade eder; tıpkı herhangi bir yabancının *mysterium fidei*'mizi komikleştirmesine izin vermeyeceğimiz gibi, biz de bu tuhaf Hind figürlerini ve uygulamalarını küçümsememeliyiz ya da onları saçma hatalar olarak hor görmemeliyiz. Bunu yaparsak, yalnızca duyarlı anlayış için kendi yolumuzu engelleriz.

Gerçekte, Avrupa'da biz bu yolda o kadar ileri gittik ki Hristiyanî dogmamızın manevi içeriği, alarm verecek denli yoğun olan rasyonalist ve "aydınlanmış" bir sisin içinde yok oldu ve bu da, bilmediğimiz, anlamadığımız şeylerin değerini bilmemizi kolaylaştırdı.

Eğer anlamaya arzuluysak, bunu yalnızca Avrupalı bir biçimde yapabiliriz. Kişi, sahiden, birçok şeyi kalbiyle anlayabilir; ancak bu durumda çoğunlukla, kişinin anlaşılan şeyi uygun bir şekilde ifade eden entelektüel bir formülasyonla takip etmesi zordur; özellikle Hristiyanî türde, kafayla, Avrupalı bir yoga anlayışına yöneltebilecek gizli köprüyü bulmayı ya da kırmayı denemeliyiz.

Bu amaçla, önceden ele aldığımız simge dizilerini yeniden değerlendirmeliyiz; ancak bu kez onların duyu içeriğini düşünmeliyiz. Bu dizinin başında yer alan güneş simgesi, ışığın ve ısının kaynağıdır, görünür dünyanın şüphesiz merkez noktasıdır. Hayatın başlatıcısı olarak her zaman ve her yerde ya bizzat ilahiliktir ya da ilahiliğin simgesidir. Hristiyanî fikirler dünyasında bile, güneş İsa'nın en sevilen remzidir. Özellikle güney ülkelerinde hayatın ikinci bir kaynağı da sudur; su Hristiyanî remizde de önemli bir rol oynar; örneğin, cennetin dört ırmağı ve Tapınak'ın yanından kaynaklanan sular olarak (Ezekiel, 47). Tapınak'ın suyu, İsa'nın kuyuda Samarialı kadınla konuşması ve İsa'nın bedeninden akan canlı su ırmaklarını da hatırlatalım.(Yuhanna 7;38) Güneş ile su üzerine meditasyonun kesinlikle bu ve benzeri çağrışımları uygundur; öyle ki meditasyon yapan, tedrici olarak, görünür tezahürlerin ön planından arkaplana, yani meditasyon nesnesinin arkasındaki manevi anlama yönlendirilir. Bu kişi, güneş ile suyun fiziksel nesnellikten mahrum olduğu, psişik içeriklerin simgeleri bireysel psişede hayatın kaynağının simgeleri olduğu için psişik alana taşınır. Çünkü gerçekte bilincimiz kendisini yaratmaz; bilinmeyen derinliklerden kaynaklanır o. Çocuklukta bilinç tedrici olarak uyanır ve hayat boyunca her sabah, durum olan uykunun derinliklerinden uyanır. Biliçdışını yakından bir inceleme, onun yalnızca bilinçdışından etkilenmekle kalmadığını, ayrıca sayısız kendiliğinden fikirler ve ani düşünce çakmakları biçiminde sürekli olarak bilinçdışından ortaya çıktığını da gösterir. Bu nedenle güneş ile su üzerine meditasyon psişenin membasına, bizzat bilinçdışına bir iniş gibidir.

Öyleyse, burada, Doğulu ile Batılı zihin arasında büyük bir farklılık vardır. Daha önce karşılaştığımız farklılıkla aynı farklılıktır bu; yüksek

ve düşük altar arasındaki fark. Batı her zaman yukarıya yükselmeyi aramaktadır; oysa Doğu batışı derinleşmeyi arar. Dış gerçeklik, cismaniliği ve ağırlığıyla, Avrupalı üzerinde Hindliye çok daha güçlü ve keskin bir izlenim bırakır. Onun için Avrupa kendisini bu dünyanın üstüne yükseltmeyi arar; Hindli ise Doğa'nın anaya (maternal) özgü derinliklerine geri dönmeyi ister.

Tıpkı örneğin Loyola'nın *Exercita spiritualia*'sında Hristiyanî tefekkürün, kutsal imgeleri bütün duygularıyla mümkün olduğunca somut bir biçimde kavramaya çalışması gibi, yogi de üzerinde tefekkür ettiği suyu önce buzda ve ardından da lapis lazuli'de katılaştırır ve böylece, onun adlandırdığı gibi, sağlam bir "zemin" elde eder. Sanki görüşünden katı bir beden yapıyordur. Bu yolla psişik dünyasının figürlerine, dış dünyanın yerini alan somut bir gerçeklik bahşeder. Önce, (Batılı rüyalarımızda bilinçaltının en yeğlenen bir simgesi olan) bir gölün ya da okyanusun maviliği gibi yansıyan mavi bir yüzeyden başka bir şey görmez; ancak yansıyan yüzeyin altında karanlık ve gizemli bilinmez derinlikler gizlenmiş bir şekilde yatar.

Metnin belirttiği gibi, mavi şeffaftır ve bize, meditasyon yapanın bakışının, psişenin gizlerinin derinliklerine nüfuz edebileceğini bildir. Orada, daha önce göremediği şeyi, yani bilinçaltının ne olduğunu görür. Tıpkı güneş ile suyun hayatın fiziksel kaynağı olması gibi, aynı şekilde simge olarak bilinçdışının hayatının temel gizini de açıklar onlar. Bayrakta, yoginin lapis lazuli'nin zemininde gördüğü simgede, sanki, bilincin kaynağının bir imgesini görür ki daha önceden görünmez ve açıkça biçimsizdir bu. *Dhyana* vasıtasıyla, tefekkürün derinlere inmesi vasıtasıyla, bilinçdışı açıkça biçim kazanmıştır. Sanki bilincin ışığı duyuların dış dünyasının nesnelerini aydınlatmayı durdurmuş ve artık bilinçdışının karanlığını, aydınlatıyor gibidir. Eğer duyular dünyası ve onun düşüncesi bütünüyle yok olursa, bu durumda iç dünya daha belirgin bir biçimde ferahça ortaya çıkar.

Burada Batılı metin, Avrupalı için sayısız zorluğun kaynağı olan psişik bir olguya geçer. Eğer bir Avrupalı dış dünyanın bütün düşüncesini zihninden çıkarmaya ve dışardaki her şeyi zihninden kovmaya çalışırsa kendi öznel fantazilerinin yemi olur ki bu durumun, metnimizde anlatılan imgelerle hiçbir ilişkisi yoktur. Fantaziler iyi bir şöhrete sahip değildir; ucuz ve değersiz olarak düşünülür ve bu nedenle yararsız ve anlamsız diye reddedilirler. *Kleshas*'tır onlar, yoganın boyunduruk altına

almaya amaçladığı düzensiz ve kaotik içgüdüsel güçlerdir. *Exercia spiritualia* da aynı amacı izler; gerçekte her iki yöntem de, meditasyon yapana, tefekkür etmesi için bir nesne sağlayarak ve ona, değersiz fantazilerden kurtulması için yoğunlaşacağı bir imge göstererek başarılı olmaya çalışır. Batılı ve Doğulu her iki yöntem de doğrudan bir yolla amaca ulaşmaya çalışır. Bazı ruhani çerçevelerde meditasyon egzersizi yürütüldüğünde bunun başarılı olup olmayacağını sorgulamak istemem. Ancak, böyle bazı çerçevelerin dışında, bir kural olarak işler umulduğu gibi gitmez ya da esef verici sonuçlara yol açabilir. Bilinçdışını aydınlatarak kişi, her şeyden önce, kişisel bilinçdışının kaotik alanını elde eder ki bu, kişinin unutmak isteyeceği her şeyi, kendisine ya da başkasına anlatmak istemediği her şeyi ve bir biçimde doğru olmadığına inandığı şeyleri içerir. Bu nedenle bu karanlık köşeye mümkün olduğunca az bakarsa, kişi, daha iyi olacağını umar. Doğallıkla böyle uman kişi bu köşeye hiç ulaşamaz ve yoganın vaadettiği şeyin bir izini bile elde edemez. Yalnızca bu karanlığı geçen, bir adım daha ilerlemeyi umabilir. Bu nedenle Avrupalıların eleştirel olmayan bir biçimde yoga uygulamalarını uygulamasına ilke olarak karşıyım; çünkü iyi biliyorum ki Avrupalılar kendi karanlık köşelerinden kaçınmayı umar. Böyle bir başlangıç tamamıyla anlamsız ve değersizdir.

Bu, Civzit *Execitia*'nın hayli sınırlı uygulaması hariç, bizim Batı'da yoğayla kıyaslanabilen bir şey geliştirmemiş olmamızın da derin bir nedenidir. O pusuda bekleyen korkunun, kişisel bilinçdışının dipsiz bir endişesine sahibiz biz. Onun için Avrupalı başkalarına "bunu nasıl yaptın" diye sormayı tercih eder daha çok. Bütünün gelişmesinin bireyle, hatta kendimizle başladığı, aklımıza hiç gelmez. Üstelik, birçok kişi, kendi içine bakmayı marazi olarak düşünür; bir teolog bir keresinde bana, bunun insanı melankolik yaptığını söylemişti.

Biraz önce bizim yogayla kıyaslanan hiçbir şey geliştirmediğimizi söyledim. Bu bütünüyle doğru değil. Avrupalı mizacımıza uygun olarak, *kleshas*'la özgül olarak ilgilenen tıbbî psikolojiyi geliştirdik biz. Freud'la başlatılan hareket, beşerî kuytu köşelerin önemini ve bunun bilinç üzerine etkisini farketmiş ve ardından bu probleme yönelmiştir. Freudcu psikoloji, metnimizin sessiz kaldığı ve zaten ilgilendiğini varsaydığı bir şeyle ilgilenir. Yogi mükemmel bir biçimde *kleshas*'ın dünyasının farkındadır; ancak onun dini, *kleshas*'ın bizim için temsil ettiği ahlaki çatışmayla ilgili olarak hiçbir şey bilmeyecek denli doğaldır. Hind tini doğadan gelişir; bizim tinimiz, doğaya karşıtır.

Lapis lazuli'nin zemini bizim için şeffaf değildir; çünkü doğadaki kötülük sorusuna öncelikle cevap verilmelidir. Bu soruya cevap verilebilir; ancak elbette ki sığ rasyonalist tezlerle ve entellektüel tarzda değil. Bireyin ahlaki sorumluluğu geçerli bir cevap verebilir; ancak hiçbir ucuz reçete ya da ruhsat yoktur; lapis lazuli'nin zemininin şeffaflaşmasından önce kişi son kuruşunu ödemelidir. Bizim sutra'mız, kişisel fantazilerimizin -kişisel bilinçaltımızın- gölge dünyasının engel oluşturduğunu varsayar ve bizi hayli ilginç olarak çarpan simgesel bir figürü betimlemeye devam eder. Bu, bir merkezden yayılan ve sekiz parçaya bölünen geometrik bir yapıdır. Merkezde içinde Buda'nın oturduğu bir lotus vardır ve belirleyici tecrübe, bizzat meditasyon yapanın Buda olduğuna dair nihai bilgidir ki burada, başlangıçtaki öyküde görülen kaderin düğümleri çözülmüş görünür. Ortak merkezli olarak oluşturulan şimge açıkça en yüce yoğunlaşmayı ifade eder ki bu, yalnızca önceden tarif edilen geri çekilme ve ilginin duyu-dünyasının izlenimlerinden ve nesne bağımlı fikirlerden uzak olarak kanalize edilmesi sınıra kadar itildiğinde ve bilincin arkaplanına uygulanıldığında elde edilebilir. Nesnelere bağlılığıyla bilinçli dünya ve hatta bilincin merkezi olan ego tükenir ve onların yerine Amitabha ülkesinin ihtişamı sürekli artan bir yoğunlukla ortaya çıkar.

Psikolojik olarak bu, şahsi fantazilerin ve içgüdülerin ötesinde ya da üstünde bilinçaltının derin bir katmanının görünür olması anlamına gelir ki bu tabakayı, *kleshas*'ın kaotik düzensizliğinin aksine en yüce düzen ve uyum kaplar ve onların çoğulluğunun aksine, aydınlanmanın büyüsel döngüsü olan *bodhimandala*'nın her şeyi kuşatıcı birliğini simgeler.

Şahsi bilinçdışının karanlığı şeffaflaştığında ortaya çıkan, şahsi olanı aşan, dünyayı kucaklayan bir bilinçdışına dair bu Hindli iddia hakkında bizim psikolojimiz ne söylemektedir? Modern psikoloji, şahsi bilinçdışının, kollektif bilinçdışı dediğimiz bütünüyle farklı bir doğanın bir temeline dayanan, tek zirve tabaka olduğunu bilir. Bu düzenlemenin nedeni, şahsi bilinçdışının ve tamamıyla şahsi içeriğinin tersine, en derin bilinçaltındaki imgelerin belirgin bir biçimde mitolojik bir niteliğe sahip olduğu bir durumdur. Yani, biçim ve içerikte bu imgeler, mitlerin altını çizen geniş kapsamlı asli fikirlerle çakışır. Şahsi değil tamamıyla şahsi olanı aşan bir doğaya sahiptir onlar ve bu nedenle bütün insanlar için ortaktır. Onun için bütün halkların ve bütün zamanların mit ve efsanelerinde ve aynı zamanda mitoloji konusunda en ufak bilgiye dahi sahip olmayan bireylerde bulunurlar.

Batılı psikolojimiz, gerçekte, bilimsel olarak bilinçdışında derin bir birlik katmanı kurabileceği için yoga kadar ilerlemiştir. Mevcudiyeti bilinçdışının izah edilmesinde gösterilen mitolojik motifler, kendi içlerinde çoğulluk oluşturur; ancak bu, kolektif bilinçaltının hakiki merkezini ya da özünü oluşturan ortak merkezli ya da yayılan düzende son noktaya erişir. Yoganın içgörüleri ile psikolojik araştırmanın sonuçları arasındaki dikkat çekici uzlaşmayı değerlendirirken, bu merkezi simge için mandala terimini seçtim.

Şimdi bana şunu soracaksınız: Peki nasıl dünyada bilim böyle bir sonuca ulaşır? Bu sonuca ulaşmanın iki yolu var. Birincisi tarihsel yol. Örneğin ortaçağ doğa felsefesinin içedönük yöntemi üzerinde çalışırsak, görürüz ki sık sık daireyi kullanmıştır o ve birçok durumda daire, merkezi ilkeyi simgelemek için dört parçaya bölünmüştür; bu fikir de, dört baş melek, cennetin dört ırmağı, dört rüzgar ve benzerleriyle *Rex gloriae*'nın sayısız temsilinde görüldüğü üzere dörtlü biçimlerin ruhani remzinden ödünç almıştır.

İkinci yol ise, ampirik psikolojidir. Psikolojik tedavideki belirli bir evrede hastalar bazen kendiliğinden mandalalar resmeder ya da çizer; bunun nedeni ya onları rüyalarında görmeleri veya aniden, düzenli bir birliğin temsili vasıtasıyla psişelerindeki karmaşayı telafi etme ihtiyacını hissetmeleridir. Örneğin, İsviçreli milli azizimiz Flüe'li Kutsanmış Kardeş Nicholas, bu türden bir süreçten geçmiştir ve bunun sonucu, Sachseln'deki mahalli kilisedeki Teslis resminde hâlâ görülebilir. Bir alman mistiği[6] küçük bir kitabındaki dairesel çizimlerin yardımıyla, kendisini derinden etkileyen büyü ve muhteşem görüyü özümsemede başarılı olmuştur.

Peki ampirik psikolojimiz, lotusta oturan Buda hakkında ne söylemektedir? Batılı mandala'larımızın merkezinde, mantıksal olarak İsa'nın tahta oturması beklenecektir. Bu, bir zamanlar, önceden söylediğimiz gibi, Orta Çağlar'da doğruydu. Ancak herhangi bir önceden varsayılmış fikirler ya da dışarıdan öneri olmadan sayısız bireyler tarafından kendiliğinden üretilen modern mandala'larımız, lotus konumunda birkaç Buda içerse de, hiç İsa figürü içermez. Diğer yandan, eşit kollara sahip Grek haçı veya swastikanın şaşmaz bir taklidi çok sık olarak görülür. Kendi içinde büyük bir ilgiyi hak etse de, bu ilginç mesele üzerinde burada durmayacağım.

Hristiyanî ve Budist mandala'lar arasında ince, ancak devasa bir fark vardır. Tefekkür esnasında Hristiyan hiçbir zaman "Ben İsa'yım" demez; ancak Paul gibi, "Bende ben değil İsa yaşar" (Galatyalılara Mektup 2:20) diye itiraf edecektir. Ancak bizim sutra'mız "Bileceksin ki sen Buda'sın" der. Temelde iki itiraf da özdeştir; çünkü Budist, bir bilgiye, yalnızca *anatman*, "benliksiz" iken ulaşır. Ancak formülasyonda kıyaslanamaz bir farklılık vardır. Hristiyan amacına İsa'da ulaşır, Budist ise kendisinin Buda olduğunu bilir. Hristiyan, bilincin geçici ve ego bağımlı dünyasından geçer; ancak Budist hâlâ iç doğasının ebedi zeminine dayanır ki bunun Tanrısallık ya da evrensel Varlık ile birliği başka Hind öğretilerinde teyid edilmiştir.

NOTLAR

[1][Zürih, Basel ve Bern'de, Mart-Mayıs 1943'te, Schweizerische Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur'a bir ders olarak verilmiştir ve "Zur Psycholgic östlicher Meditation" olarak Cemiyet'in Mitteilungen'inde yayınlanmıştır; (St. Gallen,) V (1943), 33-53; Symbolik des Geistes'te yeniden yayınlanmıştır. (Zürih, 1948), s. 447-472. Daha önce Carol Bauman tarafından, Ananda K. Coomaraswamy'ye adanan bir cilt alan Art and Thought'ta yayınlanmıştır (Londra, 1948), s. 169-179.

Yazarın açılış cümlesinde işaret ettiği Heinrich Zimmer'in eseri, Kunstform und Yoga im indischen Kultbild'tir. (1926) ki bunun merkezi tezi, daha sonra yayınlanan ingilizce eserlerde, özellikle Myths and Smybols in Indian Art and Civilisation'da (1946) ve The Art of Indian Asia'da (1955) yeniden ifade edilmiştir- EDİTÖRLER]

[2]Buddhist Mahayana Sutras (SBE, XLIX) II. Kısım, s. 159-201, çev. J. Takakusu; çeviri biraz değiştirildi.

[3]Jambunadi= Jambu ağacı. Jambu ağacının meyvelerinin suyundan oluşan bir ırmak Meru Dağı etrafında çember oluşturarak akar ve ağaca geri döner.

[4]Krş. Symbols of Transformation, II. Kısım, 6 v. 7 bölümler, özellikle 510. paragraf.

[5]Krş. Psychologgy and Alchemy, 61. figür.

[6]Krş. Stoeckli, Die Visionen des Seligen Bruder Klaus.

DÖRDÜNCÜ KISIM

BUDİZM VE PSİŞİK SAĞALTIM YOLU

ÖLÜM VE PSİŞİK DÖNÜŞÜM

"Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Dead" den[1]

Psikolojik yoruma girişmeden önce, metin hakkındaki bir kaç söz etmek istiyorum. *The Tibetan Book of the Dead* ya da *Bardo Thödol* ölü ve ölüm için talimatlardan oluşan bir kitap. *Egyptian Book of the Dead* gibi, ölüm ile yeniden doğum arasındaki kırkdokuz günlük sürelik ana dönem olarak simgesel bir biçimde betimlenen *Bardo* varoluşu sırasında ölüye bir rehber olması amaçlanır onun. Metin üç bölümden oluşur. *Chikhai Bardo* denilen ilk bölüm, ölüm anındaki psişik olayları betimler. İkinci bölüm ya da *Chönyid Bardo*, ölümden sonra ansızın gelen rüya durumuyla ve "karmik yanılsamalar" denilen şeyle ilgilidir. Üçüncü bölüm ya da *Sidpa Bardo* doğum içgüdüsünün ve doğum önceki olayların başlangıcıyla ilgilenir. Fiilî ölme sürecinde, yüce içgörünün ve aydınlanmanın ve böylece özgürleşmeyi elde etmenin en büyük olasılığının ihsan edilmesi, karakteristiktir. Hemen ardından, nihayette reenkarnasyona yol açan "yanılsamalar" başlar, aydınlatıcı ışıklar daha da zayıflar ve çeşitlenir, görülen çok korkutucu olur. Bu düşüş, fiziksel yeniden doğuma yol açtıkça, bilincin özgürleştirici hakikate yabancılaşmasını

gösterir. Talimatın amacı, birbiri ardı sıra gelen her vehim ve dolanıp durma evresinde, ölü kimsenin ilgisini her daim mevcut özgürleşme olasılığına sabitleştirmek ve ona, görülerinin doğasını açıklamaktır. *Bardo Thödol*'un metni cesedin önünde rahip tarafından okunur.

Bardo Thödol'ın çevirmenleri olan merhum Rahip Kazi Dawa-Samdup ile Dr. Evans-Wentz'e, psikolojik bir yorum aracılığıyla bu risalede içerilen problemler ve muazzam fikirler dünyasını Batılı zihin için bir parça anlaşılır kılmaya çalışmak dışında, teşekkür borcumu ödeyebileceğimi düşünemiyorum. Eminim ki bu kitabı açık gözlerle okuyan ve önyargısız olarak bunları kafasına sokmaya çalışan kimseler, zengin bir şekilde ödüllendirilecektir.

Editörü Dr. W.Y. Evans-Wentz tarafından uygun bir biçimde *The Tibetan Book of the Dead* diye isimlendirilen *Bardo Thödol*, 1927'de ilk yayınlandığında İngilizce konuşan ülkelerde hatırı sayılır bir heyecan yarattı. Yalnızca Mahayana Budizmi konusundaki uzmanların ilgisini çekmekle kalmayan, ama aynı zamanda Budistlerin derin beşerîyetleri ve beşerî psişenin gizlerine derin içgörüleri nedeniyle, hayat hakkındaki bilgisini genişletmek isteyen sokaktaki insanın da ilgisini çeken kitaplar sınıfına aittir o. Yıllarca, ilk yayınladığından beri, *Bardo Thödol* bana sürekli eşlik etti ve ona, yalnızca birçok teşvik edici fikri ve keşfi değil, aynı zamanda birçok temel içgörüyü de borçluyum. Kişiyi ya çok fazla ya da çok az konuşmaya kışkırtan *The Egyptian Book of Dead*'in tersine, *Bardo Thödol*, tanrılar ya da ilkel yerlilerden ziyade insan oğluna hitap eden idrak edilebilir bir felsefe sunar. Felsefesi, Budist felsefi eleştirinin özünü içerir; ve bu haliyle, emsalsiz bir ihtişam sahibi olduğu hakikaten söylenebilir. "Yalnızca "gazaplı" değil "şefkatli" tanrılar da, beşerî psişenin samsarî yansımaları olarak kavranır ki bu, aydınlanmış Avrupalı için çok bariz görünen bir fikirdir; çünkü ona bayağı basitleştirmelerini hatırlatır. Ancak Avrupalı bu tanrıları hemen yansımalar olarak açıklayıp bununla yetinirken, onları aynı zamanda gerçek olarak konumlandırmakta hayli zorlanacaktır. *Bardo Thödol* bunu yapabilir; çünkü onun en temel metafiziksel öncülleri nedeniyle, aydınlanmış ve ayrıca aydınlanmamış Avrupalıyı elverişsiz bir konumda bırakır. *Bardo Thödol*'un daima mevcut, ifade edilmeyen varsayımı, bütün metafiziksel varsayımların ve bilincin değişik düzeyleri ile metafiziksel gerçekliklerin niteliksel farklılığı, onun tarafından koşullandırılmıştır. Bu olağandışı kitabın arkaplanı, hasis bir Avrupalı "ya-ya da" (either-or) değildir;

ancak muazzam bir "hem-hem de" (both-and) iddiasıdır. Bu iddiaya Batılı felsefeci itiraz edebilir; çünkü Batı aydınlığı ve berraklığı sever; sonuçta, bir felsefeci "Tanrıdır" konumuna tutunurken, başka bir felsefeci de aynı şevkle "Tanrı... değildir" konumuna tutunur. Bu düşman kardeşler, aşağıdaki gibi bir iddiada bulunabilir mi?

> Kendi aklının Buda olmaklığının boş olduğunu farkederek ve aynı zamanda onun kendi bilinci olmaklığını bilerek, Buda'nın ilahi zihin durumunda bulunmalısın.

Korkarım ki böyle bir iddia, Batı felsefesi için olduğu kadar teolojisi içinde hoş karşılanmaz. *Bardo Thödol,* kendi buluş açısında yüksek derecede psikolojiktir; ancak, bizim felsefemiz ve teolojimiz hâlâ ortaçağa ait, psikoloji öncesi bir evredir; iddialar, yanızca dinlenir, açıklanır, savunulur, eleştirilir ve tartışılır; bunları yapan otorite, genel bir rızayla, tartışma alanının dışında kalır.

Ancak, metafiziksel iddialar, psişenin iddialarıdır ve bu nedenle psikolojiktir. Kendi hıncını "rasyonel" açıklama için kölece bir ilgiyle telafi eden Batılı zihin için, bu açık hakikat çok açık görünür ya da metafiziksel "hakikat"in kabul edilmeyen olumsuzlanması olarak görülür. Batılı ne zaman "psikolojik" kelimesini işitse, bu ona her zaman "yalnızca psikolojik" olarak gelir. Onun için "ruh" acınacak derecede küçük, değersiz, şahsi, öznel ve benzeri birçok şey gibi görünür. Bu nedenle bunun yerine "zihin" kelimesini kullanmayı tercih eder; ne var ki aynı zamanda gerçekte hayli öznel olan bir ifadenin, "zihin" tarafından, doğal olarak "Evrensel Zihin" tarafından ya da hatta -gerektiğinde- bizzat "Mutlak" tarafından yapılmış gibi davranır. Bu daha ziyade saçma varsayım, muhtemelen ruhun müessif küçüklüğünü telafi etmeye yönelik bir tavizdir. Sanki Anatole France, *Penguin Island*'ında, Catherine d'Alexandrire Tanrı'ya "Donnez-leur une âme, mais une petite" diye teklif ettiğinde bütün Batı dünyası için geçerli bir hakikati dile getirmiştir.

Kendisinde içkin bulunan ilahi yaratıcı gücüyle metafiziksel iddiada bulunan, psişedir; metafizikel varlıklar arasındaki ayrımı ortaya koyar o. Yalnızca metafiziksel gerçekliğin şartı değil, ayrıca bu gerçeklik*tir* de.

Bardo Thödol bu büyük psikolojik hakikatle açılır. Kitap, cenaze törenine ait bir şey değildir; ancak ölü için bir dizi talimattır; ölümden bir

sonraki enkarnasyona kadar kırkdokuz gün süren varoluş durumu olan *Bardo* alanının değişen olguları esnasında bir rehberdir. Bir anlığına - Doğu'nun apaçık bir olgu olarak kabul ettiği- ruhun zaman- üstünlüğünü gözardı, edersek, bizler, *Bardo Thödol*'un okuyucuları olarak, kendimizi hiçbir güçlük çekmeden ölü kimsenin yerine koyabiliriz ve açılış bölümünde ortaya konan öğretiyi dikkatlice düşünebiliriz (ki bu öğreti, yukarıdaki alıntıda belirtilmiştir). Bu noktada, aşağıdaki kelimeler, varsayımlar olarak değil, nazik bir tarzda ifade edilir.

Ey soylu doğan, dinle. Şimdi saf Hakikatin Açık Işığının Yayılmasını tecrübe ediyorsun. Farket bunu. Ey soylu doğan, gerçek doğada boş olan, nitelik ya da renk gibi bir şeyle biçimlenmeyen, doğal olarak boş mevcut akıl, Bütün-İyi'nin Gerçekliğidir.

Şimdi boşluk olan senin kendi aklın, yine de hiçliğin boşluğu olarak değerlendirilmez; ancak, engel olunmamış, parıldayan, heyecanlanan, lütuf dolu akıl olarak, bilinçtir, Bütün-iyi Buda'dır.

Bu gerçekleşme, mükemmel aydınlanmanın *dharma-kaya* durumudur; ya da kendi dilimizle açıklarsak, bütün metafiziksel iddianın yaratıcı zemini, ruhun görülmez, elle tutulmaz tezahürü olarak bilinçtir. "Boşluk" bütün iddia ve hükümleri aşan durumdur. Onun ayırdedici tezahürlerinin doluluğu, hâlâ ruhta gizli olarak yatar. Metin şöyle devam eder:

> Senin kendi bilincin, parlak, boş ve ışık saçan bedenden ayrılmaz olarak ne ölüme ne de doğuma sahiptir ve değişmez Işık-*Buda amitabha*'dır.

Ruh kesinlikle küçük değildir, bizzat ışık saçan Tanrı'dır. Batı bu iddiayı, küfür olmasa bile tehlikeli bulur veya onu düşünmeden kabul eder ve böylece teosofik şişinmeye düçar olur. Bizler bir şekilde böyle şeylere karşı yanlış bir tavır geliştiriyoruz. Ancak her zaman şeylerle bir şeyler yapma isteği gösterme ve onları pratikte kullanma konusundaki büyük hatamızdan geri çekilme hususunda kendimize hakim olursak, bu öğretilerden önemli bir ders öğrenmek veya en azından ölüye nihai ve en yüce hakikati ihsan eden *Bardo Thödol*'un büyüklüğünü takdir etmede belki başarılı olabiliriz; bu hakikat ise, tanrıların kendi ruhlarımızın parlaklığı ve yansıması olduğudur. Hiçbir Doğulu için, kendisini Tanrısından mahrum kalmış hisseden Hristiyan için olduğu gibi, güneş tutulmaz; tam tersine, onun ruhu Tanrı'nın ışığıdır ve Tanrı da ruhtur.

Doğu, bu paradoksu, bugün bile psikolojik olarak zamanın ilerisinde olan Talihsiz Angelus Silesius'tan daha iyi doğrulayabilir.

Ölüye psişenin öncelliğini göstermek *Bardo Thödol* için hayli duyarlı bir şeydir; çünkü bu, hayatın bizim için açık etmediği bir şeydir. Bizler, dürtükleyen ve sıkıntı veren şeylerle o kadar meşgulüz ki, bütün bu "verili" şeylerin ortasında, onların kime "verildiği"ni merak etmek için bir şans dahi bulamıyoruz. Ölünün kendisini özgürleştirdiği, işte bu "verili" şeylerin dünyasıdır; talimatın amacı da, bu özgürleşme sırasında yardım etmektir. Eğer kendimizi bu yere koyarsak, ondan gelecek ödülümüz hiç de az olmaz; çünkü ilk paragrafta bize öğretilir ki bütün "verili" şeylerin "vericisi" içimizde mukimdir. Bu, bilinmesi biçim için çoğu zaman gerekli, hatta can alıcı olsa da, büyük şeyler yanında küçük şeyler de dahil, bütün kanıtlar nezdinde hiç bilinmeyen hakikattir. Böyle bir bilgi, elbette ki, varoluşun amacını anlamayı dert edinen tefekkür ehli için, mizacı agnostik olanlar ve bu nedenle, Mandaeanların kurtarıcısı gibi "hayatın bilgisi" (Manda d'Hayye) diye adlandırılan bir kurtarıcıya inananlar için uygundur ancak. Belki de, dünyayı "verili" bir şey olarak gören bir çoğumuz için bahşedilmemiştir o. Çok fedakarlık isteyen bakış açısındaki büyük bir dönüşüm dünyayı, psişenin doğası tarafından "verili" olarak görebilmemizden önce gereklidir. Şeyleri nasıl oluşur kıldığımı gözlemlememden ziyade onların bende vuku buluşlarını görmek, çok daha doğru, dramatik, etkileyici ve bu nedenle daha inandırıcıdır. Gerçekten, insanın hayvani doğası, kendisini şartlarının yaratıcısı olarak görmeye direnir. Bu türden çabaların, her zaman gizli inisiyasyonların nesnesi olmasının nedeni budur ve bir kural olarak, bu dönüşümün bütün niteliğini simgeleştiren figüratif bir ölümle son noktasına erişir. Bu noktada, *Bardo Thödol*'da verilen talimatlar, ölüye, inisiyasyonunun tecrübelerini ve gurusunun öğretilerini hatırlatmaya hizmet eder; çünkü talimatlar, temelde, ölünün, *Bardo* hayatında inisiyasyontında başka bir şey değildir; tıpkı hayatta olanın inisiyasyonunu ötelerde olan için bir hazırlık olması gibi. Mısırlılar ve Eleuslilerden beri antik uygarlıklardaki gizem kültlerinde, en azından, durum budur. Ancak, hayatta olanın inisiyasyonunda, bu "ötelerde olan", ölümden sonraki bir dünya değil, zihnin istemlerinin ve bakış açısının bir dönüşümü, Psikolojik bir "ötelerde olan", Hristiyanî terimlerle dünyanın ve günahın tuzaklarından "kefaletle kurtulma"dır. Kefaleten kurtuluş, önceki karanlık ve bilinçsizlik durumundan ayrılma ve kurtulmadır; bir

aydınlanma ve azat olma, "verili" olan üzerinde bir zafer ve aşkınlık durumuna yol açar.

Bu nedenle *Bardo Thödol*, Dr. Evans-Wentz'in de belirttiği gibi, amacı ruha doğumdan kaybettiği ilahiliği vermek olan bir inisiyasyon sürecidir. Öğretilerin, örneğin Helios olarak Lucius'a tapınıldığının en sonda ortaya çıktığı Apelcius'ta olduğu gibi- bizde en sonunda ortaya çıkan en önemli meseleyle, nihai ve en yüce ilkelerle değişmez bir biçimde başlaması, Doğu dinsel edebiyatının niteliğidir. Buna binaen, Bardo Thödol'da, inisiyasyon, rahimde yeniden doğumla sona eren bir dizi gittikçe küçülen doruktur. Bugün Batı'da hâlâ canlı olan ve uygulanan tek "inisiyasyon süreci", terapatik amaçlarla doktorlar tarafından kullanılan bilinçdışının analizidir. Bilinçdışının temel katmanlarına bu nüfuz ediş, Sokratik bir anlamda bir tür rasyonel maieutiktir, hâlâ oluşma halinde olan, yücelmiş bir halde (subliminal) olan ve henüz doğmamış olan psişik içeriklerin ortaya çıkarılmasıdır. Asli olarak bu terapi, Freudcu psikanaliz biçimini alır ve başlıca cinsel fantazilerle ilgilenir. Bu, ölünün, Chikhai ile Chönyid Bardo'nun öğretilerinden faydalanamayarak, cinsel fantazilerin kurbanı olduğu ve çiftleşen çiftlerin görülerine önem verdiği Bardo'nun Sidpa Bardo olarak bilinen en son ve en düşük alanına tekabül eder. Nihayette bir rahim tarafından yakalanır ve yeniden dünyaya doğar. Bu arada, beklenebileceği gibi, Oedipus kompleksi de işlemeye başlar. Karması bir erkek olarak yeniden doğmasını takdir etmişse, annesi olacak kişiye aşık olacak ve babasına nefretle bakarken iğrenç bulacaktır. Bunun tam tersine olarak, kadınsa babası olacak kişiye bağlanacak ve annesinden iğrenecektir. Avrupalı, bu özgül olarak Freudcu alandan, analiz altında bilinçdışı içerikleri açığa çıkarıldığında geçer; ancak ters yönde gider. Çocuğun cinsel fantaziler dünyası aracılığıyla rahme doğru yolculuk eder çünkü, Psikanalitik çevrelerde, par excelence travmanın, bizzat doğum tecrübesi olduğu da ortaya atılmıştır, hatta daha ileri gidilerek, psikanalistler, rahim-içi anılarına kadar giderek araştırdıklarını iddia bile etmektedirler. Burada, Batı aklı, ne yazık ki sınırına ulaşır. "Ne yazık ki" dedim; çünkü kişi, daha ziyade, Freudcu psikonalizin, bu sözde rahim-içi tecrübeleri daha da geriye doğru izleyebilmeyi arzu ediyor. Bu cesur görevde başarılı olunsaydı, Sidpa Bardo'nun ötesine geçilecekti kesinlikle ve Chönyid Bardo'nun daha aşağı sınırlarına nüfuz edilecekti. Mevcut biyolojik fikirlerimizin teçhizatıyla, böyle bir yolculuğun başarıyla üstesinden gelinemeyeceği doğ-

rudur; bu, halihazırdaki bilimsel varsayımlara dayanan felsefeden bütünüyle daha farklı türden felsefi bir felsefi hazırlığı gerektirir. Ancak, geriye doğru yakınlık yolculuk tutarlı olarak izlenseydi, eğer tecrübe eden bir öznenin bazı izlerini bulmak mümkün olsaydı, şüphesiz ki rahim-öncesi varoluşun, hakiki bir Bardo hayatın, koyutuna ulaşılacaktı. Öyle ki, psikanalistler rahim-içi tecrübelerin bütünüyle tahmini izlerinin ötesine hiç geçememişler ve hatta ünlü "doğum travması", hiçbir şey açıklamayacak denli açık bir apaçık hakikat olarak kalmıştır; hayatın kötü emarelere sahip bir hastalık olduğu, çünkü sonuçlarının her zaman tehlikeli olduğu hipotezinden başka bir şey değildir.

Freudcu psikanaliz, bütün temel veçheleriyle, Sidpa Bardo'nun tecrübelerinin ötesine hiç geçmemiştir; yani, endişe ve diğer dokunaklı durumlara neden olan cinsel fantazilerden ve benzeri "bağdaşmaz" temayüllerden kendisini kurtaramamıştır. Yine de, Freud'un teorisi, Batı tarafından, Tantrik Lamacılıkta Sidpa Bardo'ya tekabül eden psişik olanın, sanki aşağıdan, hayvani içgüdü alanından, araştırılması için yapılan ilk çabaydı. Hayli meşru metafizik korkusu, Freud'u, "okült"ün alanına nüfuz etmekten alıkoydu. Buna ilaveten, Sidpa durumu, Sidpa Bardo'nun psikolojisini kabul edersek, ölüyü "rahim-kapısı"na gelene kadar ölü kimseyi alıp götüren azgın karma rüzgârın olarak nitelendirilir. Başka bir ifadeyle, Sidpa durumu, geri dönüşe izin vermez; çünkü chönyid durumuna karşı, aşağıya doğru, hayvani içgüdü alanına ve fiziksel yeniden doğuma doğru yoğun bir tepkiyle kapatılmıştır. Yani, tamamıyla biyolojik varsayımlarla bilinçdışına nüfuz etmek isteyen kişi, içgüdüsel alana saplanıp kalacak ve onun ötesine geçemeyecektir; çünkü tekrar ve tekrar fiziksel varoluşa geri itilecektir. Bu nedenle, Freudcu teorinin, bilinçdışının temelde olumsuz bir değerlendirmesi dışında herhagi bir şeye ulaşması mümkün değildir. Bu teori, bir "ancak"tır ("nothing but"). Aynı zamada, kabul edilmelidir ki bu psişe görüşü, tipik olarak Batılıdır; temelde hiç de farklı düşünmeseler de, başkalarının açıklamaya cesaret edebileceğinden çok daha cesurca, çok daha net ve daha insafsızca açıklar onu. Bu bağlamda "zihin"in ne anlam ifade etiğine gelince, yalnızca, onun inancı taşıyacağı umudunu güdebiliriz. Ancak, Max Scheler'in[2] pişmanlıkla belirttiği gibi, bu "zihin"in gücü, en azından, şüphelidir.

Bu nedenle, psikonalizin yardımıyla Batı'nın rasyonalize edici zihninin, Sidpa durumunun nevrotikliği denebilecek bir şeye doğru itildiğini

psikolojik olan her şeyin şahsi ve öznel olduğu gibi eleştirel olmayan bir varsayım tarafından kaçınılmaz bir duraklamaya getirildiğini bir gerçek olarak belirtebileceğimizi düşünüyorum. Öyle ki bu ilerleme bile, bilinçli hayatlarımızı bir adım daha ileri götürmeyi mümkün kıldığı sürece, büyük bir kazançtır. Ayrıca bu bilgi Bardo Thödol'u nasıl okumamız gerektiği konusunda bir uyarı da yapar; yani, geriye doğrudur. Batılı bilimimizin yardımıyla Sidpa Bardo'nun psikolojik niteliğini anlamada bazı oranlarda başarılı olursak, bir sonraki görevimiz, önceki Chönyid Bardo konusunda bir şeyler yapıp yapmayacağımızı görmektir.

Chönyid Bardo durumu, karmik yanılsama durumudur; yani, önceki varoluşların psişik kalıntılarından ortaya çıkan yanılsamalardır. Doğulu görüşe göre, karma, reenkarnasyon hipotezine dayanan bir tür psişik katılım teorisini işaret eder ki bu hipotez, en sonunda, ruhun zaman-üstülüğü hipotezidir. Ne bilimsel bilgimiz ne de aklımız bu fikirle uyum gösterir. Birçok "eğer" ve "ancak" vardır. Her şeyden önce, ölümden sonra bireysel ruhun devam eden varlığının olasılıkları hakkında ümitsiz bir biçimde çok az şey biliyoruz; öyle az ki bu bilgimiz, bu açıdan herhangi bir şeyin nasıl kanıtlanabileceğini bile kavrayamıyoruz. Üstelik, epistemolojik zeminlerde, böyle bir kanıtın, Tanrı'nın kanıtı gibi imkansız olacağını da iyi biliyoruz. Onun için, karma fikrini, onu yalnızca kelimenin en geniş anlamıyla psişik kalıtım olarak anlarsak, dikkatli bir biçimde kabul edebiliriz. Psişik kalıtım mevcuttur; yani, hastalığa eğilim, karakter izleri, özgül yetenekler ve benzerleri gibi psişik niteliklerin ırsîliği vadır. Eğer doğa bilimi onları fiziksel veçheler (hücrelerdeki nükleer yapı ve benzeri) olma durumuna indirgerse, bu karmaşık olguların psişik doğasına zarar vermez bu durum. Tıpkı öteki ırsî niteliklerin kendilerini başlıca fizyolojik olarak, fiziksel düzeyde ifade etmeleri gibi, kendilerini başlıca psişik olarak ifade eden hayatın temel olgularıdır onlar. Bu ırsî psişik etkenler arasında aileyle ya da ırkla sınırlı olmayan özgül bir sınıfta mevcuttur. Zihnin evrensel tanzimidir onlar ve zihnin onların içeriklerini örgütlemesiyle uygun olarak Plato'nun biçimlerine (eidola) benzer şeyler olarak anlaşılabilir. Bu biçimler, aklın temel boyutları olarak her zaman ve her yerde mevcut olan mantıksal kategorilere benzer kategoriler olarak da tarif edilebilir. Bizim "biçimlerimiz" durumunda, yalnızca, aklın kategorileriyle değil imgelemin kategorileriyle karşı karşıyayızdır biz. İmgelemin ürünleri her zaman temelde görsel olduğundan, onların biçimleri, başından itibaren

imgelerin ve üstelik tipik imgelerin niteliğine sahip olmalıdır; bu, St. Agustine'i takip ederek, onları "arketip" dememin de nedenidir. Karşılaştırmalı dinler tarihi ve mitoloji, arketiplerin zengin madenleridir ve böylece rüyaların ve psikozların psikolojisidir. Bu imgeler ile ifade ettikleri fikirler, sık sık en vahşi güç teorilerine yol açmışlardır; yine de bütün zamanlarda ve bütün mekanlarda beşerî psişenin dikkat çekici benzerliğe sahip olduğunu düşünmek de çok doğaldır. Arketipsel fantazi biçimleri, gerçekte, her zaman ve her yerde eş-zamanlı olarak, doğrudan aktarımın herhangi bir algılanabilir izi olmaksızın yeniden üretilirler. Psişenin asli yapısal öğeleri, bir biçimde görünen bedenin öğelerinden hiç de şaşırtıcı olmayacak kadar çok bir birliğe sahiptir. Arketipler, denebilir ki, rasyonel-öncesi psişenin organlarıdır. İlk başta hiçbir içeriğe sahip olmayan ebedi olarak kalıtsal biçimler ve fikirlerdir onlar. Özgül içerikleri, yalnızca bireyin hayatında, kişisel tecrübe tam olarak bu biçimleri aldığında, görülür. Arketipler her yerde özdeş biçimlerde önceden mevcut olmasaydı, Bardo Thödol tarafından hemen hemen her sayfada boyutlanan, ölünün ölü olduğunu bilmediği ve bu iddiayla, Avrupa ve Amerika Tinselliğinin kasvetli, yarı pişmiş edebiyatında çok çok karşılaşılması nasıl açıklanabilir? Aynı iddiayı Swedenborg'da bulsak da, onun yazıları her küçük ölçekli medya tarafından taşınan bu küçük bilgi parçasının yaygınlaşmasına yetecek denli fazla bilinmez. Swendenborg ile Bardo Thödol arasında bir bağ bulunduğu düşünülemeyecek bir şeydir. Ölünün dünyevi varlığını sürdürdüğü ve kendisinin vücutsuz tin olduğunu bilmediği asli, evrensel bir fikirdir ki bu, bir hayalet görüldüğü her durumda aniden görülür bir tezahüre dönüşen arketipsel bir fikirdir. Hayaletlerin bütün dünyada ortak özelliklere sahip olması da önemlidir. Kendime mal etmeyi isteme, kanıtlanamaz tinsel hipotezin doğal olarak farkındayım. Kalıtsal olan ve bütün tecrübelere belirli bir biçim ve yön veren her yerde mevcut, ancak farklılaşmış psişik yapı hipotezi konusunda ikna olmuş durumdayım. Çünkü, tıpkı bedenin organlarının farklılaşmamış, pasif madde değil, kendilerini mütehakkim bir aciliyet içinde beyan eden dinamik işlevsel kompleksler olması gibi, arketipler de, psişenin organları olarak, psişik hayatı olağanüstü derecede belirleyen dinamik, içgüdüsel komplekslerdir. Bunlara, bilinçdışının hakimleri (dominant) dememin nedeni budur. Bu evrensel dinamik biçimlerden oluşan bilinçdışısal psişe katmanına kollektif bilinçdışı adını veriyorum.

Bildiğim kadarıyla, doğum öncesi, rahim-içi bireysel hiçbir anı kalıtı yoktur; ancak, içeriği boş olsada, şüphesiz ki kalıtımsal arketipler vardır; çünkü hiçbir şahsi tecrübe içermezler. Şahsi tecrübeler onları görünür kılınca bilince çıkarla yalnızca. Gördüğümüz gibi, Sidpa psikoloji yaşama ve doğma isteğinden oluşur. (Sidpa Bardo "Yeniden Doğumu Arayan Bardo"dur.) Onun için, böyle bir durum, ölü bilinç dünyasına yeniden doğmayı kategorik olarak reddedene kadar, özneyi aşan psişik gerçekliklerin tecrübesini dışta bırakır. Bardo Thödol'un öğretisine göre, ölü için, her Bardo durumunda, dört yüzlü Meru Dağı'nı aşarak dharma-kaya'ya ulaşmak hâlâ mümkündür; ancak arzusu, "donuk ışığı" takip etmeye boyun eğmemelidir. Bu, bizim anladığımız kadarıyla, bireyin ümitsizce aklın diktelerine karşı koyması gerektiğini ve akıl tarafından değerlendirilen benliğin üstünlüğünü terketmesi demektir. Bunun pratikteki anlamı, bunun gerektirdiği her şeyle birlikte, psişenin nesnel güçlerine tamamen teslimiyettir; Sidpa Bardo'da Ölünün Yargılanması'na tekabül eden bir tür figüratif ölümdür. Hayatın bütün bilinçli, rasyonel, ahlaki olarak sorumlu halinin sonu demektir bu ve Bardo Thödol'un "karmik yanılsama" dediği şeye gönüllü bir teslimiyettir. Karmik yanılsama, aşırı derecede irrasyonel doğanın görsel dünyasına inançtan ortaya çıkar ki bu ne rasyonel yargılarımızla uyumludur ne de bu yargılardan çıkarsanır, fakat yasaklanmamış imgelemin münhasır ürünüdür. Bütünüyle rüya ya da "fantazi"dir. Ve her iyi niyetli kişi hemen ona karşı bizi uyaracaktır; kişi, bu türden fantaziler ile bir çılgının fantazmagoryası arasındaki farkı neyin oluşturduğunu ilk bakışta görmez. Hayli sık olarak yalnızca önemsiz bir abaissement du niveau mental, bu yanılsama dünyasında çözülmeye ihtiyaç duyar. Bu anın terörü ve karanlığı, Sidpa Bardo'nun açılış bölümünde tarif edilen tecrübelerde yansıtılır. Ancak Chönyid Bardo'nun içerikleri önce korkutucu biçimleriyle görünen arketipleri, karmik imgeleri ifşa eder. Chönyid durumu, kasten sevkedilmiş psikozlara benzerdir.

Sık sık yoganın, özelliklede kötü ünlü kundalini yoganın tehlikelerini işitiriz ve okuruz. Belirli kararsız bireylerde gerçek bir psiko-za yol açabilen kKasten sevkedilmiş psikotik durum, gerçekten ciddi olarak ele alınması gereken bir tehlikedir. Bu şeyler gerçekte tehlikelidir ve bizim tipik Batılı yolumuzla karıştırılmamalıdır. Kaderle bir kaynaşmadır bu ki beşerî varoluşun köklerini sarsar ve hiçbir kişinin rüyasını bile görmeyeceği bir acı çekme selini serbest bırakabilir. Bu acı çekmeler

Chönyid durumunun cehennemi ızdıraplarına tekabül eder ki bu, metinde şöyle anlatılır:

> Ardından Ölüm Rabbi boynuna bir ip geçirecek ve seni sürükleyecektir; kafanı kesecektir; kalbini çıkaracak, bağırsaklarını deşecek, beynini yalayacak, kanını içecek, etini yiyecek ve kemiklerini kemirecektir; ancak ölemeyeceksin. Beden parçalara ayrılsa bile, yeniden canlanacaktır. Tekrar tekrar parçalanma yoğun bir acı ve işkenceye neden olacaktır.[3]

Bu işkenceler tehlikenin gerçek doğasının tarif eder; Bardo bedenin bütünlüğünün bir parçalanmasıdır bu ki ölümden sonraki halde psişik benliğin görünür zarfını oluşturan bir tür "ince bir beden"dir. Bu çözülmenin psikolojide benzeri, psişik çözülmedir. Silinmiş biçiminde şizofreni (parçalanmış zihin) olacaktır. Bütün akıl hastalıklarının en yaygını olan bu şizofreni, bilinçli zihin tarafından ortaya konan normal düzenlemeleri ortadan kaldıran ve böylece bilinçdışının "hakimleri"nin oyununa sınırsız bir alan açan belirli bir abaissement du niveau mental'dir.

Öyleyse Sidpa halinden chönyid haline geçi, bilinç-zihnin amaç ve isteklerinin tehlikeli bir tersine dönmesidir. Egonun duraganlığının kurban edilmesidir ve fantazmal biçimlerin kaotik ayaklanması gibi görünmesi gereken bir şeyin aşırı muğlaklığına bir teslimiyettir. Freud ego için "endişenin gerçek merkezi" ifadesini kullandığında, hayli doğru ve derin bir sezgiyi dile getirmiştir. Kendini kurban etme korkusu, her egoda derinlerde pusuda bekler ve bu korku, bütün güçleriyle patlayacak bilinçsiz güçlerin özensizce kontrol edilen talebidir yalnızca. Benlik (bireyleşme) için çabalayan hiçkimse, bu tehlikeli geçişten kurtulamaz; çünkü korkulan şey de benliğin bütünlüğüne aittir; egonun, kendisini, az ya da çok yanılsamalı bir özgürlük için büyük bir çabayla, o da kısmen, asli olarak özgürleştirdiği psişik "hakimler"in beşer-altı ya da üst-beşeri dünyasına aittir. Bu özgurleşme, kesinlikle hayli gerekli ve hayli kahramanvârî bir çabadır; ancak nihai bir şeyi temsil etmez: Bir öznenin yaratılmasıdır yalnızca ki bu özne, tatmin olmak için bir nesneyle hâlâ karşılaşmak durumundadır. Bu, ilk bakışta, bu amaçla yansımalarla şişirilen dünya olacaktır. Burada zorluklarımızı burada düşmanlarımızı ararız ve buluruz; burada bizim için sevimli ve kıymetli olanı ararız ve buluruz; bütün iyiliğin ve kötülüğün fethedilen, cezalan-

dırılabilen, tahrip edilebilen ya da hoşlanılabilen orada, görülebilir öznede bulmak rahatlatıcıdır. Ancak doğa, bu cennetvârî masumluk halinin sürekli devam etmesine izin vermez. Dünyanın ve tecrübesinin bir simgenin doğasında olduğunu ve onun bizzat öznel, öznenin kendi öznelliği aşan gerçekliğinde gizlenen bir şeyi yansıttığını görenler olmuştur ve hâlâ vardır. Chönyid halinin gerçek anlamını çıkardığı yer, lamacı öğretiye göre, bu derin sezgidir; bu, Chönyid Bardo'nun "Gerçekliği Tecrübe Etme Bardosu" diye adlandırılmasının nedenidir.

Chanyid halinde tecrübe edilen gerçeklik, bu Bardo'nun son bölümünün öğrettiği gibi, düşüncenin gerçekliğidir. "Düşünce biçimleri" gerçeklikler olarak görünür; fantazi gerçek biçimi alır ve karma tarafından kışkırtılan ve bilinçdışının "hakimleri" tarafından oynanan dehşete düşürücü rüya başlar. (Eğer metni geriye doğru okursak) ilk görünen şey, ölümün her şeyi yok eden Tanrısıdır, bütün şiddetin ideal özetidir onu, yirmisekiz "elinde güç bulunan" ve uğursuz tanrıça ile ellisekiz "kan içici" tanrıça izler. Dehşet verici sıfatlar ve ucubeliklerin karıştırıcı bir kaosu olarak görünen demonik veçheleri yerine, belirli bir düzen hemen göze çarpar. Tanrıların ve dört yöre göne tanzim edilen ve tipik mistik renklerle ayırdedilen eşlikçileri vardır. Tedrici olarak açığa çıkar ki bütün bu tanrılar, dört renkten bir haç içeren mandala'lar ya da döngülerde örgütlenir. Renkler, irfanın dört veçhesiyle ortaklaşa düzenlenmiştir:

1. Beyaz= Ayna gibi irfanın ışık-yolu;
2. Sarı= Eşitliğin irfanının ışık-yolu;
3. Kırmızı= Ayırdedici irfanın ışık-yolu;
4. Yeşil=Her şeyi icra eden irfanın ışık-yolu.

İçgörünün en yüksek düzeyine, ölü kimse gerçek düşünce biçimlerinin kendinden çıktığını ve önünde görünen irfanın dört ışık yolunun kendi psişik yeteneklerinin yayılması olduğunu bilir. Bu, rahmetli Richard Wilelm'le birlikte yayınladığımız The Secret of the Golden Flower adlı kitapta ele aldığım lamacı mandala psikolojisine götürür bizi.

Chönyid Bardo'nun bölgesi vasıtasıyla geriye doğru çıkışımıza devam edersek, sonunda Dört Büyükler'in görüşüne ulaşırız: Yeşil Amogina-siddhi, kırmızı Amitabha, sarı Ratna-Sambhava ve beyaz Vajra-Sattva. Yükseliş, Dharmadhuta'nun, Buda bedeninin parlak mavi ışığıyla

sona erer ki bu beden, mandala'nın ortasında Vairochana'nın kalbinden parıldar.

Bu son görüyle birlikte karmik yanılsamalar biter; bütün biçimden ve nesnelere bütün bağlılıktan vazgeçen bilinç, dharma-kaya'nın zamansız, tam oluşmamış haline döner. Böylece (geriye doğru okununca) ölüm anında ortaya çıkan Chikhai haline erişilir.

Sanırım bu birkaç uyarı, ilgili okuyucu, Bardo Thödol'un psikolojisi konusunda baz fikirler verecektir. Kitap, Hristiyanlığın eskatolüjik beklentilerinin tersine, ruhu fiziksel varlığa düşüş için hazırlayan ters bir inisiyasyon yoludur. Avrupalının tamamıyla entellektüelist ve rasyonalist dünyevi zihniyeti, Bardo Thödol'un izleğini tersine çevirmemizi ve kişi, eğer tercih ederse, Chönyid Bardo'nun tanrılarını Hristiyanî simgelerle ikame etmekte özgürse de, kitabı, Doğu inisiyasyon tecrübelerinin bir değerlendirmesi olarak ele almamızı gerekli kıldı. Her halükarda, betimlediğim şekliyle olayların izleği, Avrupalı bilinçdışı bir "inisiyasyon süreci"nden geçtiğinden yani, analiz edildiğinde, bu bilinçdışının fenomenolojisine oldukça benzerdir. Analiz altında bilinçdışının dönüşümü, dinsel inisiyasyon törenlerine doğallıkla benzer, ancak, ilke olarak doğal süreçten farklıdır; çünkü onlar, doğal gelişme akışına katılır ve simgelerin kendiliğinden üretimini, gelenek tarafından tanzim edilen bilerek seçilmiş bir dizi simgeyle ikame eder. Bunu Ignatius Loyola'nın Exercitia'sında vey Budistlerin ve Tantristlerin yoga meditasyonlarında görebiliriz.

Benim anlaşılmaya yardımcı olsun diye önerdiğim bölümlerin düzeninin tersine çevrilmesi, Bardo Thödol'un asli amacıyla hiç de uyumlu değildir. Bizim yaptığımız psikolojik kullanım da ancak ikincil bir amaç olabilir; yine de bu, lamacı gelenek tarafından muhtemelen uygulanan bir amaçtır. Bu kitabın gerçek amacı, Bardo bölgelerindeki yolculuğunda ölüyü aydınlatmaya çalışmaktır ki bu, yirminci yüzyılın eğitimli Avrupalısına hayli tuhaf görünür. Beyaz adamın dünyasında, göçmüş gitmişlerin ruhları için herhangi bir hükümde bulunan tek yer, Katolik Kilisesi'dir. Protestan cephede, dünyayı onaylayan iyimserliğiyle, birkaç aracıya benzer "kurtuluş çevreleri" buluruz ki bunları başlıca amacı, ölünün ölü olduğunun farkına varmasını sağlamaktır.[4] Ancak, genel olarak konuşulursa, Batı'da, herkesin olağan bilim adamlarının ulaşamadığı belirli gizli yazılar dışında, Bardo Thödal'la kıyaslanabilecek hiçbir şey yoktur. Dr. Evans-Wentz'in Giriş'te belirttiği gibi geleneğe göre, Bardo

Thödol da "gizli" kitaplar arasına dahil edilebilir görünüyor. Bu haliyle, bu kitap, ölümün bile ötesine giden "ruhun tedavisi"nde özel bir bölüm oluşturur. Bu ölü kültü, rasyonel olarak, ruhun zaman-üstülüğüne inanca dayanır; ancak; hayatta kalanın, göçüp gitmiş için psikolojik olarak bir şeyler yapma ihtiyacı duymasında irrasyonel bir temeli vardır. Yakınlarının ve arkadaşlarının ölümüyle karşılaştığında en "aydınlanmış" bireyleri bile zorlayan, birincil bir ihtiyaçtır bu. Aydınlanma olsun ya da olmasın, ölü için tören yapmamızın nedeni budur. Lenin Mısır'lı bir firavun gibi mumyalanmayı ve görkemli bir mozeluma konulmayı kabul ettiyse, bunun nedeni, takipçilerinin bedenin yeniden doğacağına inanmaları değildi. Ancak, Katolik Kilisesi'nde ruh için cemaate söylenenlerden ayrı olarak, ölü için yaptığımız tanzimler, iptidai ve düşük bir düzeydedir; bunun nedeni, ruhun ölümsüzlüğü konusunda kendimizi ikna edemeyişimiz değil, fakat varoluştan gelen yukarıda belirttiğimiz psikolojik ihtiyacı rasyonelleştirmiş olmamızdır. Sanki böyle bir ihtiyacımız yokmuş gibi davranıyoruz ve ölümden sonraki hayata inanamadığımız için bu konuda hiçbir şey yapmamayı tercih ediyoruz. Basit fikirli kimseler kendi duygularını takip eder ve İtalya'da olduğu gibi, kendileri için korkunç güzellikteki mezar anıtları inşa ederler. Katolik cemaat ruh açısından hatırı sayılır oranda bu düzeyin üstündedir; çünkü ölünün psişik refahını amaçlar ve acıklı duyguların hazzına matuf değillerdir. Ölü yararına manevi çabanın en yüce uygulaması, elbette ki Bardo Thödol'un öğretilerinde bulunur. O kadar ayrıntılıdır o ve ölünün şartlarındaki görünüşteki değişikliklere o kadar uygundur ki onlar, her ciddî fikirli okuyucu, bu eski lamaların, dördüncü boyutu bir ucundan yakalanıp yakalamadıklarını ve hayatın en büyük gizlerinden örtüyü kaldırıp kaldırmadıklarını sorar kendi kendisine.

Hakikatin bir hayal kırıklığı olduğu kanıtlansaydı bile, kişi, Bardo'daki hayata bakışa, gerçekliğin en azından bazı ölçütlerini bahşetmeye zorlanırdı. Her halükarda, dini imgelemimizin en muhteşem kavramlarını oluşturduğu ölüm sonrası halin, tedrici olarak bozulan bir niteliğin korkunç bir rüya hali olarak heyecan uyandıran renklerde tablolaştırıldığını görmek, başka bir şey değilse bile, umulmadık bir biçimde orjinaldir.[5] Yüce görü, Bardo'nun sonunda gelmez; ancak başlangıçta, ölüm anında gelir; daha sonra olanlar, yanılsama ve muğlaklığa, yani fiziksel doğumun nihai alçalmasına doğru sürekli derinleşen bir düşüştür. Manevi iklime, hayatın bittiği an erişilir. Bu nedenle beşerî hayat, elde edilmesi mümkün olan en yüce mükemmelliğin aracıdır; yalnızca

o, ölü için, herhangi bir nesneye bağlı olmaksızın Boşluğun ebedi ışığında oturmayı ve böylece yeniden doğuşun tekerleğinin göbeğinde bulunmayı, her türlü doğum ve tehir yanılsamasından uzak olarak, mümkün kılan karmayı ortaya çıkarır. Bardo'daki hayat ne ebedî ödül ne de cezaya neden olur; ancak bireyi nihai amacına yaklaştıracak yeni bir hayata düşüştür o. Ancak bu eskatolojik amaç, dünyevi varoluşun emeklerinin ve emellerinin en son ve en yüce meyvesi olarak kendisinin doğurduğu şeydir. Bu görüş, yalnızca yüce değil, ayrıca erkekçe ve kahramanvârîdir.

Bardo hayatının yozlaşmacı niteliği, Batı'nın tinselci edebiyatı tarafından güçlendirilmektedir ki bu edebiyat, "tin dünyası'yla iletişimlerin keskin beyhudeliğinin ve basmakalıplığın ın hasta edici izlenimini verir. Bilimsel zihin, bunları medyumların ve seansa katılanların bilinçaltından neşet eden şeyler olarak açıklamaktan ve hatta bu açıklamayı The Tibetan Book of the Dead'te verilen Ahiret'in betimlenmesine kadar uzatmaktan çekinmez. Bütün kitabın bilinçaltının arketipsel içeriğinden oluşturulduğu inkar edilemez bir gerçektir. Bunun ötesinde hiçbir fiziksel ya da metafiziksel gerçeklik yatmaz -ki bir konuda Batılı aklımız haklıdır; ancak psişik olguların "salt" gerçeği, psişik tecrübenin verileri yatar. Bir şey ister nesnel ister öznel olarak "verili" olsun, mesele, onun olduğudur. Bardo Thödol bundan başka bir şey söylemez; çünkü onun beş Dhyani-Budası verilerden başka bir şey değildir. Eğer kendi psişik benliğinin ve bütün verileri verenin bir ve aynı şey olduğunu hayattayken görmediyse, ölü insanın kavradığı şey tam da budur. Tanrılar ve tinler dünyası, benim içimdeki kollektif bilinçdışından "başka bir şey" değildir. Bu cümleyi "Kollektif bilinçdışı benim dışımdaki tanrıların ve tinlerin dünyasıdır" şeklinde yuvarlamak için hiçbir entellektüel akrobasiye ihtiyaç duyulmaz; fakat bunun için, bütün bir beşerî hayat, hatta artan tamlıkta birçok hayat gereklidir. "Artan mükemmellik" demedim; çünkü "mükemmel" olanlar, bütünüyle başka bir keşif yapar.

Bardo Thödol, "kapalı" bir kitap olmakla başlar ve hakkında ne gibi yorumlar yapılırsa yapılsın, öyle kalır. Çünkü kendisini manevi anlayışa açan bir kitaptır o ve bu insanla birlikte doğan değil- özel eğitim ve toplumsal tecrübeyle kazanılan bir yetenektir? Böylesi amaçla ve istekler için "faydasız" kitapların mevcut olması iyi bir şeydir. Halihazırdaki "uygarlığın" kullanımları, amaçları ve anlamı tarafından artık fazla değer biçilmeyen "saf folk"u amaçlar onlar.

NOTLAR

[1][Aslen "Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol" olarak, Das Tibetunische Totenbuck'ta yayınlandı; kitap Almanca'ya Louise Göpfert-March tarafından çevrildi. (Zürih, 1935). (Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş) 5. İsviçre baskısı için gözden geçirilmiş olarak, yorum, (orjinal) The Tibetan Book of Dead, or The After-Death Experience on the "Bardo" Plane'in (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş) 3. İngilizce baskısı R.E.C. Hull tarafından çevrildi; İngilizce baskı Lama Kazi Dawa-Samdup'un İngilizçe çevirisinden, W.Y. Evans-Wentz tarafından edite edildi ve Sir John Woodroffe'in sunuşuyla yayınlandı (Londra ve New York, 1957) Küçük değişikliklerle, çeviri buraya alındı-EDİTÖRLER]

[2][Başlıca değerler alanında çalışan Alman felsefeci ve sosyolog (1874-1928)-EDİTÖRLER]

[3][Gerçekte Sidpa Bardo bölümündedir; ancak aynı işkence figürleri, Chönyid Bardo'nun "Acımasız Tanrılar" bölümünde de vardır.]-EDİTÖRLER]

[4]Bu tinselci faaliyet konusunda bilgi Lord Downing'in yazılarında bulunabilir: Many Mansions (1943), God's Magic (1946)

[5]Benzeri bir görüş Aldous Haxley'in Time Must Have a Stop'unda (1945) vardır.

BUDİST DÜŞÜNCEDE PSİŞE GERÇEĞİ

*"Psychojical Commentary on Tibetan Book of the Great Liberation"*dan[1]

DOĞULU VE BATILI DÜŞÜNCE ARASINDAKİ FARK

Dr. Evans-Went, Doğu "psikolojisi"nin önemli bir izahatını içeren bir metin üzerine yorumda bulunma göreviyle görevlendirdi beni. Tırnak işareti kullanmak zorunda olmam, bu terimin şüpheli olarak kullanıldığını gösterir. Doğu'nun bizim psikoloji diye adlandırdığımız şeyin hiçbir benzerini üretmediğinden bahsetmek, belki de gereksiz değildir; Doğu, ancak felsefe veya metafizik üretmiştir. Modern psikolojinin babası olan eleştirel felsefe, Doğu için, ortaçağ Avrupası'na olduğu kadar yabancıdır. Onun için, Doğu'da kullanılan "zihin" kelimesi, metafiziksel bir şeyin çağrışımlarına sahiptir. Batılı zihin kavramımız, Orta Çağlar'dan beri bu çağrışımları yitirmiştir ve kelime şimdi "psişik bir işlevi" işaret etmeye başlamıştır. Ne "Nepsişe"nin ne olduğunu bilebiliriz de ne de biliyormuş gibi davranabiliriz, yine de "zihin" olgusuyla uğraşabiliriz. Zihnin metafiziksel bir varlık olduğunu da, bireysel bir zihin ile hipotetik Evrensel bir zihin arasında herhangi bir bağlantı bu-

lunduğunu da varsayamayız. Bu nedenle psikolojimiz, herhangi metafiziksel bir iması olmayan salt olgular bilimidir. Son iki yüzyıl boyunca Batı felsefesinin gelişmesi, zihni kendi alanında tecrit etmede ve onu, evrenle asli birliğinden ayırmada başarılı olmuştur. Bizzat insanın mikrokozmos ve kozmosun *eidolon*'u sona ermiştir ve "can"ı da artık tözsel olana karşı scintilla ya da *Anima Mundi*'nin, Dünya Ruhu'nun kıvılcımı değildir.

Buna binaen psikoloji bütün metafiziksel iddia ve beyanları zihnî olgular olarak değerlendirir ve onları, belirli bilinçdışına ait tanzimlerden çıkan zihin ile yapısı hakkında ifadeler olarak değerlendirir. Onların mutlak olarak geçerli ya da hatta metafiziksel bir hakikat oluşturmaya muktedir olduklarını düşünmez. Bu tavrın doğru ya da yanlış olduğunu belirleyebilecek hiçbir entellektüel araca sahip değiliz. "Evrensel Zihin" gibi metafiziksel bir koyutun geçerliliğinin ne kanıtı ne de kanıtlama olasılığı vardır. Eğer zihin Evrensel zihnin varlığını iddia ediyorsa, onun yalnızca bir iddiada bulunduğunu düşünebiliriz. Böyle bir iddiayla Evrensel bir Zihin'in varlığının inşa edildiğini varsayamayız. Bu akıl yürütmeye karşı hiçbir tez yoktur; ancak yargımızın nihayette doğru olduğunun kanıtı da yoktur. Başka bir ifadeyle zihnimizin, Evrensel bir Zihin'in algılanabilir bir tezahüründen başka bir şey olması da muhtemeldir. Yine de, bunun öyle olup olmadığını kavramanın nasıl mümkün olabileceğini bilemeyiz ve hatta göremeyiz. Onun için psikoloji zihnin kendi dışında hiçbir şey inşa edemeyeceğini ya da iddia edemeyeceğini savunur.

Bu durumda zihnimizin kapasitesi üzerine yüklenen sınırlandırmaları kabul edersek sağduyumuzu gösteririz. Zihnin yarattığı şeylerin ve varlıkların hareket edip yaşadığı mucizevi dünyaya veda etmek olduğu sürece, bunun bir fedakarlık olduğunu kabul ediyorum. Bir ilkelin dünyasıdır bu; cansız nesnelerin bile bize ve bizim de onlara katılması vasıtasıyla, canlı, sağaltıcı, büyüsel bir güç kazandığı bir dünyadır. Şöyle ya da böyle onların potansiyelinin gerçekte bizim potansiyelimiz olduğunu ve onların önemlerinin bizim yansımamız olduğunu anlamak zorundayız. Bilgi teorisi, insanlığın çocukluktan; zihnin yarattığı figürlerin metafiziksel cennet ile cehennemi doldurduğu bir dünyadan çıkmak için son adımdır sadece.

Ancak, bu kaçınılmaz epistomolojik eleştiriye rağmen, inanç organının insanın Tanrı'yı bilmesini mümkün kıldığı dinsel inanca sıkıca sa-

rıldık. Böylece Batı yeni bir hastalık geliştirdi. Eleştirel bilim felsefesi, yargıdaki bir hata temelinde sanki negatif -başka bir ifadeyle materyalist- metafizik oldu; maddenin elle tutulabilir ve kavranılabilir bir gerçeklik olduğu varsayıldı. Yine de bu bütünüyle metafiziksel kavram, eleştirel olmayan zihinler tarafından hipotezleştirildi. Madde bir hipotezdir. "Madde" dediğimizde, tıpkı "tin" ya da başka bir şeyde olduğu gibi bilinmez bir şeyin bir simgesini yaratıyoruzdur; hatta bu, Tanrı bile olabilir. Diğer yandan dinsel düşünce eleştirel dönem öncesi *Weltanschauung*'unu terketmeyi reddetti. İsa'nın söylediğinin tersine, inançlı kimse, bir çocuk gibi olmak yerine, çocuk kalmaya çalıştı. Çocukluğun dünyasına yapışıp kaldı. Ünlü modern bir teolog, biyografisinde, İsa'nın "çocukluktan beri" en iyi arkadaşı olduğunu itiraf eder. İsa, atalarının dininden farklı bir şeye inanan bir kimsenin mükemmel bir örneğidir. Ancak *imitatio Christi*, başlangıçta İsa'nın yaşamak durumunda kaldığı ve o olmadan hiçbir zaman bir kurtarıcı olmayacağı zihni ve manevi fedakarlığı içermez.

Din ile bilim arasındaki çatışma, gerçekte, her ikisinin de yanlış anlaşılmasıdır. Bilimsel materyalizm yeni bir hipotez üretmiştir sadece ve bu da entellektüel bir günahtır. Gerçekliğin yüce ilkesine başka bir isim vermiştir ve bunun, eski bir şeyi yıktığını ve yeni bir şey yarattığını varsaymıştır. Varoluş ilkesini ister "Tanrı", ister "madde", ister "enerji", istediğin başka bir şey ile adlandır, hiçbir şey yaratmamışsındır; yalnızca bir simgeyi değiştirmişsindir. Materyalist metafizikçi bir malgre lui'dir. Diğer yandan inanç, ilkel bir zihni durumu yalnızca duygusal bir zeminde sürdürmeye çalışmıştır. Zihnin yarattığı ve hipotezleştirilen figürlerle ilkel, çocuksu ilkeyi terketmek istenilir bir şey değildir; güçlü, sorumlu ve nazik aileler tarafından hâlâ kontrol altına alınmış bir dünyanın güvenliği ve emniyetinden hoşnut olmayı sürdürmek istenir. İnanç, (feda edilecek bir idrak olduğu düşünüldüğünde) bir *Sacrificium intellectus*'u içerir; ancak bir duygunun fedakarlığını içermez. Bu yolla inançlı kişi, çocuk gibi olmak yerine çocuk kalır ve kaybetmediği için hayatını kazanamaz. Üstelik, inanç bilimle çatışır ve böylece çölleşir; çünkü çağımızın manevi macerasını paylaşmayı reddeder.

Dürüst bir düşünür, bütün metafiziksel konumların ve özellikle bütün akidelerin güvensizliğini kabul etmelidir. Bütün metafiziksel iddiaların garanti edilmemiş doğasını da kabul etmelidir ve insan zihninin, kendi bağlarından kurtulması için, yani aşkın bir şey kurması için yete-

neği olup olmadığı konusunda hiçbir kanıtın olmadığı gerçeğiyle yüzleşmelidir.

Materyalizm, kavrayışının zihni bir yetenek olduğu ve beşerî olanın ötesine taşınırsa bir yansıtma olduğunu aniden kavramaya karşı metafiziksel bir tepkidir. Tepki, ortalama felsefi eğitime sahip insanın söz konusu hipoteze bakmadığı, "madde"nin yüce ilkesinin yalnızca başka bir ismi olduğunu kavrayamadığı sürece, "metafiziksel"dir. Buna karşı, inancın tavrı, insanların felsefi eleştiriyi kabul etmeye ne kadar isteksiz olduğunu gösterir. Ayrıca çocukluğun emniyetinden çıkmanın ve insanla ilgili olmayan güçlerce yönetilen yabancı, bilinmez bir dünyaya düşmenin korkusunun ne kadar büyük olduğunu da gösterir. Her iki durumda da gerçekte hiçbir şey değişmez; insan ve çevresi aynı kalır. Yalnızca zihni içinde kapandığı ve delilikte bile onun ötesine geçemeyeceğini; görünüşünün kendi zihni şartına bağlı olduğunu bilmek zorundadır.

İlk planda, önceden belirttiğim gibi, metafiziksel konularda iddia edebileceğimiz bir şeyden zihnin yapısı sorumludur. İdrakın, bir *ens per se* ya da bağımsız zihnî bir yetenek olmadığını, ancak bir bütün olarak zihnin şartlarına bağlı psişik bir işlev olduğunu anlamaya başladık. Felsefi bir ifade, belirli bir mekanda belirli bir zamanda yaşayan belirli bir kişiliğin ürünüdür, bütünüyle mantıksal ve kişiyi aşan bir prosedürün sonucu değildir. Bu oranda özneldir o; nesnel bir geçerliliğe sahip olup olmadığı, aynı biçimde görüş belirten az ya da çok sayıda insanın olup olmamasına bağlıdır. Epistemolojik eleştirinin bir sonucu olarak insanın kendi zihni içinde tecrit edilmesi doğal olarak psikolojik eleştiriye yol açmıştır. Bu tür eleştiri, felsefeciler arasında yaygın değildir; çünkü onlar, felsefî idrakı, felsefenin mükemmel koşulsuz bir aracı olarak düşünmeyi sever. Yine de onların bu idrakı, bireysel bir psişeye dayalı olan ve çevresel etkiden ayrı olarak bütün yönleriyle öznel şartlarla belirlenen bir işlevdir. Gerçekte, "zihnin" evrensel niteliğini bütünüyle yitirdiği görüşüne öylesine aşina olduk ki, bu *anima rationalis*, olarak önceki kozmik yönünden hiçbir iz taşımayarak şöyle ya da böyle bireyselleşmiş bir mesele olmuştur.

Zihin günümüzde öznel, hatta keyfi bir şey olarak anlaşılır. Önceden hipotezleştirilen "evrensel fikirler"in zihni ilkelere dönüştüğü belirtilirse, sözde "gerçeklik"in bütün tecrübesinin ne oranda psişik olduğu daha açık görünür; bir olgu olarak düşünülen hissedilen ya da algı-

lanan her şey psişik bir imgedir ve bizzat dünya da onun bir imgesini ürettiğimiz oranda mevcut olur. Psişede bilmediğimiz şeylerin mevcudiyetini kabul etmeye hazır olarak, psişedeki mahpusluğumuz ve onunla sınırlandırılmış olduğumuz gerçeğiyle derinden etkileniriz; bu bilmediğimiz şeylere "bilinçdışı" deriz.

Böylece zihnin görünüşte evrensel ve metafiziksel olanı, neredeyse sınırsız öznelliğinin ve dikkatsiz yansıtma ile yanılsamaya çocuksu-arkaik temayülün derinden farkında olan bireysel bilincin küçük döngüsüyle sınırlandırılmıştır. Çoğu bilimsel zihinli kişi, kontrolsüz öznecilik korkusuyla dinsel ve felsefi eğilimlerini kurban etmiştir. Kanımızı harekete geçiren ve nefesimizi alıp verdiğimiz bir dünyanın yitirilmesini telafi etmenin yolu olarak, olgular -herhangi bir bireyin anıştırmasının çok ötesinde olan bir olgular yığını- için bir sempati geliştirdik. Olguların bu tesadüfî yığınının anlamlı bir bütün oluşturacağına dair dinsel bir umuda sahibiz; ancak bundan kimse emin değil, çünkü hiçbir beşerî beyin, bu kitlesel olarak üretilmiş bilginin muazzam yığınını muhtemelen kavrayamaz. Olgular bizi örter, ancak spekülasyon yapmaya cesaret eden herkes, bunu kötü bir bilinçle öder. Bunun da haklı bir yanı vardır, çünkü olgular tarafından derhal tuzağa düşürülecektir.

Batı psikolojisi, zihni, psişenin zihinsel bir işlevi olarak bilir. Bir bireyin "zihniyeti"idir o. Şahsi olmayan bir Evrensel Zihin'le hâlâ felsefede karşılaşılır ki onun buradaki anlamı, aslî beşerî "ruh"un bir kalıntısı olmasıdır. Batılı bakış açımızın tablosu, şiddetli görünebilir; ancak bunun hakikatten uzak olduğunu sanmıyorum. Bütün olaylarda, Doğu zihniyetiyle karşılaştığımız sürece, bu türden bir şeyler kendisini gösterir. Doğu'da zihin kozmik bir etkendir, varoluşun özüdür; Batı'da ise onun kavrayışın, bu nedenle de dünyanın kavrayışsal varoluşunun temel şartı olduğunu anlamaya yeni başladık. Doğu'da bilim ile din arasında çatışma yoktur; çünkü orada hiçbir bilim sadece olgu tutkusuna dayanmaz, hiçbir din de sadece inanca bağlı değildir; dinsel kavrayış ve kavrayışa dayalı bir din vardır orada.[2] Bizde insan kıyas kabul etmeyecek derecede küçüktür ve kendisini kurtarır. Tibet Budizminin tanrıları yanılsamaya dayalı ayrılık alanına ve zihnin yarattığı yansımalara dayanır; yine de mevcuttur onlar; ancak bizde bir yanılsama bir yanılsama olarak kalır ve böylece hiçbir şeydir. Bu bir paradokstur; yine de ne yazık ki doğrudur; bizde bir düşünce hiçbir uygun gerçekliğe sahip değildir; ona sanki bir hiçlik gibi davranırız. Düşünce kendi içinde doğru

olsa bile, onun, formüle edildiği olgular nedeniyle mevcut olduğunu düşünürüz. Hakikatte mevcut olmayan düşüncelerin bu sürekli değişen fantazmagorisiyle atom bombası gibi hayli tahrip edici bir olgu üretebiliriz; ancak bizzat düşüncenin gerçekliğini oluşturmak bize bütünüyle saçma görünür.

"Psişik gerçeklik", "psişe" ya da "zihin" gibi, tatışmalı bir kavramdır. Son terimlerden bazıları bilinci ve içeriğini anlar, bazıları da "karanlık" ya da "bilinçaltı" temsillerin varoluşunu anlar. Bazıları psişik olana güdüleri dahil eder, bazıları da onları dışta bırakır. Çoğunluk, psişeyi, beyin hücrelerindeki biyokimyasal süreçlerin bir sonucu olarak anlar. Çok az kişi de, kortik hücrelerin işleyişini sağlayanın psişe olduğunu iddia eder. Bazısı "hayat"ı psişeyle özdeşleştirir. Ancak yalnızca önemsiz bir azınlık, psişik olguyu, per se varoluşun bir kategorisi olarak değerlendirir ve gerekli sonuçları çıkarır. Varoluş kategorisinin, bütün varoluşun ayrılmaz *sine qua non*'unun, yani psişenin, sanki yarı-varoluş gibi ele alınması paradoksaldır. Psişik varoluş dolaysız bilgiye sahip olduğumuz varoluşun tek kategorisidir; çünkü öncelikle psişik bir imge olarak görünmekdikçe hiçbir şey bilinemez. Yalnızca psişik varoluş dolayımsız olarak kanıtlanabilir. Dünya psişik bir imge biçiminde varsayılmadığı oranda, hakikaten mevcut değildir. Bu, -Schopenhauer'in felsefesi gibi- bir kaç istisna dışında Batı'nın bütünüyle kavramadığı bir şeydir. Ancak Schopenhauer de Budizm ve Upanişadlardan etkilenmiştir.

Doğu düşüncesiyle yapay bir aşinalik bile temel bir farkın Doğu ile Batı'yı ayırdığını göstermeye yeterlidir. Doğu kendisini psişik gerçekliğe, yani varoluşun ana ve biricik şartı olarak psişeye dayandırır. Bu Doğulu kavrayış, felsefi bir akıl yürütmeden ziyade psikolojik ya da mizaçla ilgili bir olgu gibi görünür. Batı'nın tipik dışa dönük bakış açısının tersine, tipik olarak içe dönük bir bakış açısıdır bu.[3] İçe dönüklük ve dışa dönüklük, normal şartlarda istemli olarak benimsenmeyen mizacî ya da oluşturucu tavırlar olarak bilinir. İstisnai durumlarda iradi olarak üretilebilir, ancak hayli özel şartlar altında. İçe dönüklük, eğer öyle denebilirse, Doğu'nun "stil"idir, davranışsal ve kollektif bir tavırdır; tıpkı dışa dönüklüğün Batı'nın "stil"i olması gibi. İçe dönüklük burada normal dışı, marazi ya da itiraz edilebilir olarak değerlendirilir. Freud onu, zihnin oto-erotik, "narsistik" tavrıyla özdeşleştirir. Bu olumsuz konumuyla, modern Almanya'nın Nasyonal Sosyalist felsefesiyle aynı konumu paylaşır[4] ki bu felsefe, içe dönüklüğü, cemaat duygusuna karşı bir

saldırı olarak suçlar. Ancak Doğu'da bizim üzerinde titrediğimiz dışa dönüklük, yanılsamaya dayalı bir arzulu oluş, *samsan*'da bir varoluş, dünyanın acılarının toplamında en son noktasına erişen *nidana*-zincirinin özü olarak aşağılanır.[5] İçe dönük ile dışa dönük arasındaki değerlerin karşılıklı aşağılanmasının pratik bilgisene sahip biri, Doğulu ile Batılı bakış açıları arasındaki duygusal çatışmayı anlayacaktır.

Avrupa felsefe tarihinde Plato'yla başlayan "evrenseller" hakkındaki acı tartışma konusunda bir şeyler bilenler için bu öğretici bir örnek teşkil edecektir. İçe dönüklük ile dışa dönüklük arasındaki bu tartışmanın bütün ayrıntılarına girmek istemiyorum; ancak problemin dinsel cephesine değinmem gerek. Hristiyan Batı, insanı, bütünüyle Tanrı'nın lütfuna dayalı olarak ya da en azından Kilise'nin insanın kurtuluşunun münhasır ve ilahi olarak yaptırıma sahip dünyevi aracı olduğuna dayalı olarak düşünmüştür. Ancak Doğu, insanın, en yüce gelişmenin tek nedeni olduğunda ısrar eder; çünkü "kendini özgürleştirme"ye inanır.

Dinsel bakış açısı, kendi dinlerini unutan ya da onu hiç duymamış olan insanlar durumunda bile, temel psikolojik tavrı ve bu tavrın kendine özgü önyargılarını ifade eder ve formüle eder. Her şeye rağmen, Batı, psikolojisi söz konusu olduğunda tamamıyla Hristiyanîdir. Tertullian'ın *anima naturaliter christiana*'sı -onun düşündüğü gibi dinsel anlamıyla değil de psikolojik anlamıyla- Batı için tamamıyla doğrudur. Lütuf başka bir yerden gelir; bütün olaylarda dışardandır o. Bütün diğer bakış açıları, tamamen sapıklıktır. Bu nedenle beşerî psişenin, değerinin anlaşılmamasından muzdarip olmasının nedeni anlaşılabilir bir şeydir. Psişe ile Tanrı fikri arasında bir bağlantı kurmaya cesaret edenler, hemen "psikolojizm"le suçlanır ya da hastalıklı "mistisizm"lerinden şüphe edilir. Öte yandan Doğu, eğer derinden bakılırsa, kendi aydınlanmamış zihni tarafından örülen yanılsamanın örtüsünden başka bir şey olmayan mutlak tanrılara inançla kendi tahayyülüne işkence eden ve *karma* hakkındaki kör cehaletiyle günahtan sakınan manevi açıdan "düşük" bir düzeyde bulunan insanı bile tutkulu bir biçimde hoş görür. Bu nedenle psişe çok önemlidir; her şeye hakim Nefes'tir o, öz-Buda'dır; Zihin-Buda'dır, Bir'dir, *dharma-kaya*'dır. Bütün varoluş ondan neşet eder ve bütün ayrı biçimler onda çözülür. Bu, Doğulu insanın, hangi akideye inanırsa inansın, bütün düşüncesine, duygu ve eylemlerine yayılan, varlığının her anına hakim olan temel psikolojik önyargıdır.

Benzer şekilde, Batılı insan da, Hristiyandır; Hristiyanlığı, hangi mezhepten olursa olsun, değişmez bu. Onun için insan, içinde küçüktür, neredeyse hiçliğe yakındır; üstelik, Kierkegaard'ın belirttiği gibi, "Tanrı'nın önünde insan her zaman yanlıştır". Korku, pişmanlık, söz, teslimiyet, kendini küçümseme, iyi eylem ve övgüyle, kendisinin olmayan, ancak tek gerçeklik olarak, *totaliter aliter*, Bütünüyle Öteki olan, tamamıyla mükemmel ve "dışarda" olan büyük gücü edinir.[6] Formülasyonu bir parça değiştirir ve Tanrı'nın yerine örneğin dünyayı ya da parayı koyarsak, batılı insanın bütüncül bir tablosunu elde ederiz: Sebatkar, korku dolu, adanmış, kendini küçümseyen, girişimci, bu dünyanın mülk, sağlık, bilgi, teknik üstünlük, kamu refahı, siyasal güç, fetih gibi metaının peşindeyken hırslı ve şiddetli. Zamanımızın en popüler hareketleri nelerdir? Başkalarının parasını ya da malını ele geçirme ve kendininkileri koruma çabası. Zihin, gerçek güdüleri saklamak ya da daha fazla elde etmek için uygun "izmler" bulmada başvurulan başlıca araçtır. Doğulu insanın Buda'lık idealini unuttuğunda olacakları tarif etmeye çekinirim; çünkü Batılı önyargılarıma böylesi adil olmayan bir avantaj sağlamak istemem. Ancak, başkasının bakış açısını taklit etmenin mümkün olup olmadığını ya da tavsiye edilebilir bir şey olup olmadığını sormaktan da geri duramam. Aralarındaki fark, tavsiye edilebilirlik şöyle dursun, bunun makul bir mümkünatının görülemeyeceği denli büyüktür. Ateş ile su bir araya getirilemez. Doğulu tavırlar Batılıyı aptallaştırır, Batılı tavırlar da Doğuluyu. İyi bir Hristiyan olup kendine kefil olamazsın; Buda olup da Tanrı'ya da inanamazsın. Çatışmayı kabul etmek en iyisidir; çünkü eğer varsa, irrasyonel bir çözümü kabul eder bu.

Kaçınılmaz bir talihle Batı, Doğu maneviyatının kendine özgü olgularıyla aşina olmuştur. Bu olguları küçümsemek de, derin uçurumlar üzerine yanlış ve aldatıcı köprüler kurmak da yararsızdır. Doğu'nun tekniklerini gönüllüce öğrenmek ve onları tamamıyla Hristiyanî bir biçimde -*imitatio Christi*!- zorlama bir tavırla taklit etmek yerine, Doğu'nun yönlendirici manevi ilkesi olmuş olan ilkeye benzer bir bilinçdışına ait içe dönük bir eğilimin mevcut olup olmadığını bulmak, meseleye çok daha uygun olacaktır. Böylece kendi yöntemlerimizle kendi zeminimizi oluşturma durumundayız biz. Eğer bu şeyleri doğrudan Doğu'dan kaparsak, Batılı alışkanlıklarımızı tekrar ederiz; yani, kısır ruhlarımızı fetch ve pump ederek "iyi olan her şey dışardadır"ı bir kez daha teyit ederiz.[7] Bana öyle geliyor ki pişisenin, dışarıdan tedariklenmek

zorunda kalmayacak kadar zenginlikler barındırdığını öğrendiğimizde ve ilahi lütufla ya da ilahi lütuf olmaksızın kendi kendimizden evrilmeye muktedir olduğumuzu hissettiğimizde Doğu'dan gerçekten bir şeyler öğrenmiş olduk. Ancak, manevi ünümüz ya da kafirce kendi kendimizi beyan etmemizle nasıl uğraşacağımızı öğrenene kadar bu hırslı girişimi benimseyemeyiz. Doğulu tavırlar Hristiyanî değerleri gerçekten tahrip eder ve bu olguları ihmal etmek iyi değildir. Eğer yeni tavrımız hakiki olacaksa, yani kendi tarihimize dayanacaksa, Hristiyanî değerlerin ve bu değerler ile Doğu'nun içe dönük tavrı arasındaki catışmanın tam bir bilincine varmalıyız. Doğulu değerleri dışardan değil içerden edinmeliyiz ve onları kendimizde, bilinçaltında aramalıyız. Böylece bilinçaltından korkumuzun ne kadar büyük ve direncimizin ne kadar sağlam olduğunu görürüz. Bu direniş nedeniyle, Doğu için çok aşikar olan şeyden, yani içe dönük zihnin kendini özgürleştirici gücünden şüphe ediyoruz biz.

Bilinçaltının en önemli oluşturucu etmeni olmasına rağmen, zihnin bu yönü Batı tarafından bilinmez. Birçok kişi bilinçaltını hemen reddeder ya da onun içgüdülerden ya da bir zamanlar bilincin parçası olan baskılanmış ya da unutulmuş içeriklerden oluştuğunu söyler. Doğu'nun "zihin" adı verdiği şeyin, şöyle ya da böyle bilinçle özdeşleşen zihinden anladığımız şeyden ziyade "bilinçaltı"yla ilişkisi olduğunu varsaymak daha güvencelidir. Bizim için bilinç ego olmadan kavranılamaz bir şeydir; içeriklerin bir egoyla ilişkisiyle eşittir o. Ego yoksa, herhangi bir şeyin bilincinde olan bir kimse de yoktur. Bu nedenle ego, bilinç süreçlerinden ayrılamaz. Ancak Doğu, bir ego olmadan bilinci kavramada zorluk çekmez. Bilinç, kendi ego durumunu aşmaya muktedir olarak düşünür; gerçekte, bilincin "en yüksek" biçimlerinde ego kaybolur. Böyle egosuz bir zihin durumu, bizim bilinçsiz olduğumuz bir durumdur; hem de basit bir nedenle, hiçkimsenin bu duruma şahitlik edemeyeceği nedeniyle. Bilinci aşan zihni durumların varlığından hiç şüphe etmiyorum. Ancak bu durumlar, tam olarak bilinci aşmalarına benzer bir oranda bilinçlerini kaybederler. Bir özneyle, yani bir egoyla ilişkili olmayan bilinçli bir zihnî durumu hayal edemem. Ego potansiyelini kaybetmiş olabilir -örneğin, bedenin farkında olma durumunu yitirmiş olabilir-, ancak bir şeyin farkında olma durumu mevcut oldukça, farkında olan bir kimse olmak durumundadır. Ancak bilinçdışı, hiçbir egonun farkında olunmayan bir zihin durumudur. Bilinçdışının varlığının bilin-

cine, ancak dolaylı yollarla varırız. Kişiliğin bilinçdışına ait parçalarının tezahürünü, delilikte gözlemleyebiliriz ki bunlar hastanın bilincinden kopmuştur. Ancak bilinçdışına ait içeriklerin, egonun benzeşiği olan bilinçdışına ait merkezle ilişkili olup olmadığının hiçbir kanıtı yoktur; böyle bir merkezin muhtemel olmaması için ise iyi nedenler vardır.

Doğu'nun egodan kolayca kurtulması olgusu, bizim "zihin"imizle özdeş olmayan bir zihine işaret eder görünür. Ego, Doğulu düşüncede, bizde oynadığı aynı rolü oynamaz kesinlikle. Doğulu zihin, sanki daha az ego-merkezli, sanki onun içerikleri özneyle daha gevşek bağlarla bağlı ve potansiyelini yitirmiş bir egoyu içeren zihnî durumlara sanki daha fazla vurgu yapar görünür. Sanki *hatha* yogası da, kabul edilemez itkileri sınırlandırarak egoyu tüketmenin bir yolu olarak görünür. *Samadhi*'ye erişmeye çabaladığı sürece, yoganın yüksek tarzlarının, egonun pratik olarak çözüldüğü bir zihin durumu aradığında şüphe yoktur. Bizim anladığımız anlamda bilinç, kesinlikde düşük bir duruma, *avidya* (cehalet) durumuna aittir; oysa "bilincin karanlık arkaplanı" dediğimiz şey, "en yüce" bilinç olarak anlaşılır.[8] Bu nedenle "kolektif bilinçdışı" kavramımız, *buddhi*'nin, aydınlanmış zihnin Avrupalı eşleneğidir.

Bütün bunlara bakıldığında, Doğulu "yüceltme" biçimi, psişik ağırlık merkezinin, beden ile idealleştirilmiş psişe süreçlerinin arasında bir orta konum olan ego-bilincinin elinden alınmasına denk düşer. Psişenin daha alt yarı-fizyolojik tabakasının, *askesis*'le, yani uygulamalarla üstesinden gelinir ve kontrol altına alınır. Batılı yüceltmede olduğu gibi, iradenin büyük çabasıyla tam olarak inkar edilemez ya da baskılanamaz onlar. Tersine, "daha yüce" bilincin gelişmesine artık müdahale etmeyene kadar *hatha* yogasını sabırlı uygulanmasıyla düzenlenir ve biçimlenir. Bu kendine özgü sürece, ego ve arzularının, Doğu'nun adet üzere "öznel etken"e atfettiği büyük önem tarafından düzenlenmesi olgusu da yardım eder.[9] "Öznel etken"le, bilincin "karanlık arkaplanı"nı, bilinçdışını kastediyorum. İçe dönüklük, genelde, tamalgının *a priori* verileri üzerine vurgu yapılmasıyla nitelendirilir. İyice bilindiği gibi, tamalgı iki evreden oluşur: Birincisi, nesnenin algılanması ve ikincisi de, algının, nesnenin aracılığıyla "kavrandığı" önceden var olan bir örüntü ya da kavramla özümsenmesi. Psişe, bütün niteliklerden yoksun olan bir kendilik olmayan (nonentity) değildir; kesin durumlardan oluşan kesin bir sistemdir o ve kendine özgü bir biçimde tepki verir. İster bir algı isterse de kendiliğinden bir düşünce olsun, her yeni temsil, belle-

ğin deposundan çıkan birlikler (associations) ortaya çıkarır. Bunlar, bir tür yorum olsa da, bir "izlenim"in karmaşık bir tablosunu oluşturarak, hemen bilince geçer. İzlenimin niteliğinin dayandığı bilinçdışına ait eğilim (disposition), benim "öznel etken" dediğim şeydir. "Öznel" nitelendirmesini hak eder o; çünkü nesnellik, ilk izlenim tarafından kolayca oluşturulamaz. Genelde, öznel etkenin ani tepkilerini değiştirmek ve benimsemek için, emek gerektiren bir kanıtlama, kıyaslama ve analiz sürecine ihtiyaç vardır.

Öznel etkenin hakimiyeti, dışa dönük tavrın öznel etkeni öznel olandan "başka bir şey" olmayan bir etken olarak gözardı etmeye hazır olmasına rağmen, şahsi bir özneciliği işaret etmez. Psişe ve yapısı yeterince gerçektir. Maddi nesneleri bile, daha önce söylediğimiz gibi, psişik imgelere dönüştürür onlar. Dalgaları değil, sesleri algılar; dalga boylarını değil, renkleri algılar. Varoluş bizim gördüğümüz ve anladığımız gibidir. Çok çeşitli yollarla görülebilecek, hissedilebilecek ve anlaşılabilecek sayısız şey vardır. Yalnızca şahsi önyargılardan uzak olarak, psişe, nihayette tamalgının kanunlarına ya da örüntülerine dayalı olarak, Harici olguları, kendi tarzında özümser. Dünyanın farklı çağları ya da farklı kısımları onlara değişik isimler verse de, bu kanunlar değişmez. İlkel bir düzeyde insanlar büyüden korkar; modern düzeyde bizler mikropların farkındayızdır. Bir zamanlar insanlar cinlenirdi, şimdi hiç de azınsanmayacak bir şekilde fikirlere tutkulu onlar.

Öznel etken, son tahlilde, psişik işlevin harici örüntüleri tarafından oluşturulur. Bu nedenle, öznel etkene dayanan bir kimse, kendisini, psişik kanunun gerçekliğine dayandırıyordur. Böylece onun yanlış yaptığı kolaylıkla söylenemez. Eğer bu yolla bilincini aşağıya doğru, psişik hayatın temel kanunlarına dokunacak denli yaymada başarılı olursa, psişik olmayan şeyler, örneğin dünya tarafından ölümcül bir biçimde müdahale edilmezse psişesinin doğal olarak evrileceği bir hakikati sahiplenmiştir bu kişi. Her halükarda, onun hakikati, hariçte olanların araştırılması aracılığıyla kazanılmış bütün bilginin toplamına karşı ölçülebilir. Bizler Batı'da bir hakikatin, eğer harici etkenler tarafından kanıtlanırsa tatminkar olduğuna inanırız. Doğa'nın tam olarak gözlemlenmesine ve izah edilmesine inanırız; bizim hakikatimiz dış dünyanın davranışıyla çakışmalıdır, aksi takdirde yalnızca "öznel"dir o. Doğu'nun, bakışını, prakriti'nin dansından ve maya'nın çok sayıdaki yanılsamalı biçimlerinden çevirmesine benzer bir yolla, Batı da bilindışından

ve yararsız fantazilerinden kaçınmıştır. Ancak, içe dönük tavrına rağmen, Doğu, dış dünyayla nasıl uğraşacağını çok iyi bilir. Dışa dönüklüğüne rağmen Batı da psişe ve talepleriyle nasıl uğraşacağına dair bir yola sahiptir; bu, ritüelleri ve dogmaları vasıtasıyla insanın meçhul psişesini ifadelendiren Kilise denilen kurumdur. Doğa bilimleri de modern teknikler de hiçbir biçimde Batı'nın keşfi değildir. Bunların Doğulu eşitleri, bir biçimde modası geçmiş ya da ilkeldir. Ancak manevi içgörü ve psikolojik teknikler açısından göstermek zorunda olduğumuz şey, yogayla kıyaslandığında, Batılı bilimle kıyaslandığında doğulu astroloji ile tıbbın göründüğü kadar geridir. Hristiyan Kilisesi'nin etkinliğini inkar etmiyorum; ancak, eğer İgnatius Loyola'nın Exercitia'sını yogayla kıyaslarsak, ne demek istediğim anlaşılır. Bir farklılık vardır ve bu, büyük bir farklılıktır. Doğulu yogayla aynı seviyeye düzlemesine atlamak, Asyalıların yarı pişmiş Avrupalılara aniden dönüştürülmesi kadar tavsiye edilmeyecek bir şeydir. Batı uygarlığının kutsallığı konusunda ciddi şüphelerim var; aynı şekilde Doğu maneviyatının Batı tarafından benimsenmesi konusunda da benzeri şüphelere sahibim. Yine de iki zıt dünya biraraya gelmiştir. Doğu, bütüncül bir dönüşüm halindedir; tamamıyla ve ölümcül bir şekilde tahrip edilmektedir. Avrupa savaş sanatının en kötü yöntemleri bile başarılı bir biçimde taklit edilmektedir. Bizi etkileyen bela, çok daha psikolojik bir bela olarak görünüyor. Körlüğümüz, ideolojilerdir -uzun zamandır beklenen deccal'dir onlar-. Nasyonal Sosyalizm, MS 622'den beri herhangi bir hareket gibi dinsel bir hareket olmaya yatkın bir şekilde gelmiştir.[10] Komünizm cennetin yeryüzüne yeniden geleceğini iddia etmektedir. Kötü hasat, sel baskınları, salgınlar ya da Türklerin işgallerine karşı çok iyi korunuyoruz; ancak psişik salgınlara karşı çok az direnç gösterebildiğimiz manevi düşkünlüğümüze karşı ise daha az korunaklıyız.

Dinsel tavrında da Batı dışa dönüktür. Hristiyanlığın, dünyaya ve bedene düşmanlık ya da kayıtsızlık gösterdiğini söylemek, günümüzde büyük oranda savunmacı bir şeydir. Tersine, iyi bir Hristiyan, gönüllü bir yurttaş, girişimci bir işadamı, mükemmel bir asker, mümkün olan her meslekte en iyi olan bir kişidir. Dünyevi iyilikler, Hristiyanî davranışın özel bir ödülü olarak yorumlanır çoğunlukla ve Rabb'in Duası'nda ekmeğe işaret eden supersubstantialis sıfatı, uzun süredir ihmal edilmektedir; çünkü gerçek ekmek açıkcası daha fazla anlama sahiptir![11] Dışa dönüklüğün, böylesi uzantıları olunca, ister beşerî öğrenme ister-

se de ilahi lütufla olsun insana dışarıdan ithal edilen herhangi bir şey içermeyen bir psişe veremeyeceği mantıksal bir sonuçtur. Bu bakış açısından insanın, kendinde, kendi kurtuluşunu taşıdığını söylemek tam anlamıyla küfürdür. Bizim dinimizde hiçbir şey, zihnin kendini özgürleştirici gücü fikrini teşvik etmez. Yine de psikolojinin hayli modern bir biçimi -"analitik" ya da "kompleks" psikoloji-, bilinçdışında, simgeselliklerı nedeniyle, bilinçli tavrın kusurlarını ve eksikliklerini telafi edecek belirli süreçlerin bulunması olasılığını bahşeder. Bu bilinçsiz telafiler analitik teknikler vasıtasıyla bilinçli kılındıkça, bilinçli tavırda yeni bir bilinç düzeyinden konuşmamızı sağlayacak denli bir değişiklik oluşturur. Ancak, yöntem, bilinçsiz telafinin fiili sürecini oluşturamaz; bunun için bilinçsiz psişeye ya da "Tanrı'nın lütfu"na, isim önemli değildir- dayanırız. Ancak bilinçdışı süreç, teknik yardım olmaksızın bilince kolaylıkla erişemez. Yüzeye geldiğinde, bilinçli düşünce ve duygunun genel akışına çarpıcı derecede bir zıtlık içeren içerikleri açığa çıkarır. Eğer öyle olmasaydı, telafi edici bir etkiye sahip olmayacaklardı. Ancak ilk etki genelde bir çatışmadır; çünkü bilinçli tavır görünüşte uyumsuz ve yabancı eğilimlerin, düşüncelerin, duyguların ve benzerlerinin gelişine karşı direnir. Şizofreni, böyle tamamıyla yabancı ve kabul edilemeyen içeriklerin gelişinin en çarpıcı örneklerini sunar. Şizofrenide elbette ki patalojik bozukluklar ve abartılar sözkonusudur; ancak normal materyal konusunda az bir bilgisi olan bir kişi, kolayca altta yatan örüntülerin benzerliğini farkedecektir. Mitoloji ve diğer arkaik düşünce biçimlerinde görülen de, gerçekte aynı tahayyüldür.

Normal şartlar altında her çatışma, zihni, tatmin edici bir çözüm bulma amacında olan bir faaliyete teşvik eder. Genelde -yani, Batı'da- bilinçli bakış açısı, keyfi olarak bilinçdışına karşı karar verir; çünkü içeriden gelen bir şey, düşük ya da bir biçimde yanlış olarak değerlendirilen önyargıdan muzdariptir. Ancak bizim burada sözkonusu ettiğimiz durumlarda, görünüşte uyumsuz içerikler yeniden baskılanmayacaktır ve çatışma ve acı çekme kabul edilecektir. İlk bakışta hiçbir çözüm mümkün görünmez ve hastaya da durum böyle görünür. Böylece yaratılan suspension bilinçaltını "birayaya getirir" -başka bir ifadeyle, bilinçli suspense bilinçaltında yeni bir telafi edici tepki oluşturur-. (Genelde rüyalarda tezahür eden) bu tepki, nihayette bilinçli farkediş haline getirilir. Böylece bilinçli zihin psişenin yeni bir veçhesiyle karşılaşır ki bu, farklı bir problem oluşturur ya da eski olanı beklenmedik bir bi-

çimde dönüştürür. Asıl çatışma çözülene kadar bu prosedür devam eder. Bütün bu sürece "aşkın işlev" adı verilir. Hem bir süreç hem de bir yöntemdir bu. Bilinçsiz telafilerin üretilmesi, kendiliğinden bir süreçtir; bilinçli farkına varma ise bir yöntemdir. İşleve "aşkın" denilir; çünkü zıtların karşılıklı karşı karşıya gelişi aracılığıyla bir psişik durumdan başka bir psişik duruma geçişi kolaylaştırır o.

Bu, aşkın işlevin kaba taslak bir tarifidir; ayrıntılar için okuyucuya ilgili literatürü tavsiye ederim.[12] Bu psikolojik gözlemlere ve yöntemlere dikkat çekmeyi yeterli buldum; çünkü metnimizde işaret edilen bir tür "zihin"e erişebileceğimiz yolu gösterir onlar. Bu, imge-yaratıcı zihindir, tamalgıya kendine özgü karakterini veren bütün o örüntülerin matriksidir. Bu örüntüler, bilinçsiz "zihin"de içkindir; bunlar o zihnin yapısıdır ve ayrıca, bir aktarım aracı olarak göçün bütünüyle imkansız olduğu yerlerde, belirli mitolojik motiflerin şöyle ya da böyle niçin her yerde mevcut olduğunu kendi başına açıklayabilir. Rüyalar, fantaziler ve psikozlar, sözkonusu bireylerin, kesinlikle hiçbir bilgiye, hatta popüler konuşma figürleri vasıtasıyla ya da Kitab-ı Mukaddes'in simgesel dili vasıtasıyla elde edilmiş dolaylı bir bilgiye bile sahip olmadığı, mitolojik motiflerle özdeş görünüşlere ait imgeler üretir.[13] Şizofreninin psikopatalojisi yanında bilinçdışının psikolojisi de, şüphenin ötesinde arkaik materyalin üretildiğinin kanıtıdır. Bilinçdışının yapısı ne olursa olsun, bir şey kesindir: O, mitolojinin ve benzeri düşünce biçimlerinin kök fikirleriyle ilkede özdeş olan çok sayıda motif ya da akraik karakterin örüntülerini içerir.

Bilinçdışı matriks zihin olduğundan, yaratıcılığın niteliği ona bağlıdır. Metnimizin Evrensel Zihin'in olduğunu düşündüğü gibi düşünce biçimlerinin doğum yeridir orası. Bilinçdışına herhangi bir biçim atfedemeyeceğimizden, Evrensel Zihin'in biçimsiz, arupaloka olduğu, yine de bütün biçimlerin kaynağı olduğu iddiası, psikolojik olarak meşru görünür. Bilinçdışının biçimleri ya da örüntüleri özelde hiçbir zamana ait olmadığından, görünüşte ebedi olduğundan, bilinçli olarak kavranıldığında kendine özgü bir zamansızlık duygusu taşır. İlkel psikolojide benzeri ifadeler buluruz: Örneğin, Avustralyalı aljira sözü "rüya" yanında "hayalet ülkesi" ve ataların yaşadığı ve hâlâ canlı olduğu "zaman" anlamına gelir. Avustralyalıların dediği gibi, "hiçbir zamanın olmadığı bir zaman"dır o. Bütün karakteristik özellikleriyle -rüya tezahürleriyle, atalara ait düşünce biçimlerinin dünyasıyla ve zamansızlığıyla- bilinçdışının somutlaşması ve yansıması gibi görünür bu.

Bu nedenle, vurgusunu harici dünyadan (bilincin dünyasından) çeken ve onu öznel etkende (bilincin arkaplanında) lokalize eden içe dönük tavır, ister istemez bilinçdışının karakteristik tezahürlerini, yani "atalara ait" ya da "tarihi" duyguyla yüklü arkaik düşünce biçimlerini ve bunların ötesinde muğlaklık, zamansızlık, birlik duygusunu taşır. Olağandışı birlik duygusu bütün "mistisizm" biçimlerinde ortak bir tecrübedir ve muhtemelen, içeriklerin genel kirlenmesinden ortaya çıkar ki bu, bilinç bulanıklaştıkça artar. Rüyalarda ve özellikle de deliliğin ürünlerinde imgelerin neredeyse sınırsız kirlenmesi, onların bilinçaltı kökenlerine şahitlik eder. Bilinçte biçimlerin berrak belirginliğini ve farklılığının tersine, bilinçaltı içerikleri, inanılmaz derecede boştur ve bu nedenle her tür kirlenmeye açıktır. Hiçbir şeyin belli olmadığı bir durumu kavramaya çalışırsak, bütünü bir olarak kavrarız. Bu nedenle birliğin kendine özgü tecrübesinin, bilinçaltındaki bütün kirlenmenin süblimal farkındalığından çıkması olası değildir.

Aşkın işlev sayesinde yalnızca "Tek Zihin"e ulaşmakla kalmaz, aynı zamanda Doğu'nun kendini özgürleştirme olasılığına niçin inandığını da anlamaya başlarız. Eğer, içe dönüklük ve bilinçdışı telafilerin bilinçli farkındalığı sayesinde, kişinin zihni durumunu dönüştürmek ve böylece acı veren çatışmaların bir çözümüne ulaşmak mümkünse, "kendini özgürleştirme"den bahsetmek hakkına kavuşulacaktır. Ancak, daha önceden vurguladığım gibi, kendini özgürleştirmeye dair kibirli iddiada bir hata vardır: Bir kimse iradeyle bilinçdışı telafileri üretemez. Telafinin kendine özgü karakterine dayanmak zorundadır: est ut est aut non est, "hem bir şey gibidir hem de bir şey gibi değil gibidir sanki o". Doğu felsefesinin bu hayli önemli gerçeğin neredeyse farkında olmaması merakı cezbeden bir şeydir. Batı bakış açısına meşruluğunu veren de, tam olarak bu noktadır. Sanki Batı zihni, insanın, her şey iyi olacaksa işbirliğine gidilmesi gereken bazı karanlık güçler üzerine mukadder bağlılığının hayli nüfuz edilmiş bir sezgisine sahip gibi davranmaktadır. Gerçekten, bilinçaltıyla işbirliğine gidilmesinde ne zaman ve nerede başarısızlık olmuşsa, insan, en olağan faaliyetlerinde bile, derhal kaybeden olur. Bellekte, koordineli faaliyette ya da ilgi ve yoğunlaşmada başarısızlık olabilir; böyle bir başarısızlık, ciddi bir rahatsızlık, ölümcül bir kaza, mesleki bir hastalık ya da ahlaki bir çöküntünün nedeni olabilir. Önceden insanlar tanrıları mahzurlu olarak görürdü; şimdi bizler ona nevroz adını veriyoruz ve nedeni, vitaminlerin eksikliğinde, iç sal-

gı bezlerinin bozukluklarında, aşırı çalışmada ya da cinsellikte arıyoruz. Hiçbir zaman düşünmediğimiz ve her zaman garanti olarak gördüğümüz bilinçaltıyla yardımlaşma, aniden çöktüğünde, gerçekten ciddi bir meseledir.

Diğer ırklarla -örneğin Çinlilerle- kıyaslandığında, beyaz insanın zihnî dengesi ya da, daha açık bir ifadeyle, zihni, onun nazik noktası olarak görünür. Biz doğal olarak kendi zayıflığımızdan mümkün olduğunca uzaklaşmaya çalışırız; her zaman çevresine tahakküm ederek güvenlik arayan dışa dönüklüğü açıklayabilecek bir durumdur bu. Dışa dönüklük, eğer gerçekten bunun bilincine varılıyorsa, iç insana güvensizlikle el ele gider. Üstelik, bizler, korktuğumuz şeylerin değerini alçaltmaya mütemayilizdir. Batılı dışa dönüklüğün mottosu olan nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu'ya mutlak inancımız için bazı nedenler olmalıdır. Ancak, vurguladığımız gibi, bu dışa dönüklük, bilinçdışı telafinin insanın kontrolünün ötesinde yattığı yönündeki hayatî gerçekle psikolojik olarak meşrulaştırılmıştır. Yoganın, bilinçsiz süreçleri dahi kontrol edebildiği konusunda kendini övdüğünü biliyorum; öyle ki psişede, bir bütün olarak, yüce bir bilinç tarafından yönetilemeyen hiçbir şey meydana gelemez. Böyle bir durumun az ya da çok mümkün olması konusunda en ufak bir kuşkum yok. Ancak bu, bilinçaltıyla özdeş olma pahasına mümkündür yalnızca. Böyle bir özdeşlik, Batılı "tam nesnellik" fetişinin, tek bir amaca, tek bir fikir ya da nedene, iç hayatın bütün izlerini kaybetme pahasına, makina gibi bağlanmanın Doğu'daki benzeridir. Doğulu bakış açısından bu tam nesnellik dehşete düşürücü bir şeydir; samsara'yla tam özdeşliğe denk gelir çünkü o. Diğer yandan Batı için ise, samadhi, rüya gibi bir durumdan başka bir şey değildir. Doğu'da, iç insan, kendi iç kökenlerinden kendisini koparma şansı olmayacak denli dış insana karşı sağlam bir tutamağa sahip olmuştur her zaman; Batı'da dış insan, en derin varlığına yabancılaşacak denli üstünlük kazanmıştır. Tek Zihin, Birlik, kesinsizlik ve ebedilik Tek Tanrı'nın yetkisi olmuştur. İnsan küçük, beyhude ve temelde yanlışta olan bir şey olmuştur.

Tezlerimden, her ne kadar tezat olsa da, iki bakış açısının, kendi psikolojik meşruluğuna sahip olduğunun açık olduğunu sanıyorum. Tipik tavırlarına uymayan etkenleri görmemeleri ve değerlendirmemeleri açısından, her ikisi de tek yönlüdür. Birisi bilinç dünyasını, diğeri ise Tek Zihin'in dünyasını takdir edemez. Sonuçta, kendi aşırılıkları açı-

sından, her ikisi de evrenin bir yarısını yitirir; hayatları, tam gerçekliğe kapatılır ve yapay ve beşer dışı olmaya mütemayildir. Batı'da "nesnellik" çılgınlığı, ideal ya da ideal olmayan amaçları için hayatın güzelliğini ve evrenselliğini bir kenara atan bilinadamlarının ya da borsa kırıcılarının asetizmi vardır. Doğu'da, irfan, esenlik, olduğu ve muhtemelen olması gerektiği gibi varoluşun kederini ve neşesini arkada bırakarak müphem kökenlerine dönen psişenin kopması ve ataleti vardır. Her iki durumda da, tek yönlülük, amacın tek olduğundan sapmayan münzeviyi, kutsal insanı, rahibi ya da bilim adamını garanti eden manastır hayatının benzeri biçimlerini üretir. İnsanın, doğanın büyük deneyinde ya da kendi büyük deneyinde, bütün böylesi uğraşılara açıkcası hakkı vardır, tabii eğer onlara dayanabilirse. Tek yönlülük olmaksızın insanın tini bütün çeşitliliğini sergileyemez. Ancak her iki yönü de anlamaya çalışmanın hiçbir zararı olmadığını sanıyorum.

Batı'nın dışa dönük tavrı ile Doğu'nun içe dönük tavrının ortak bir önemli amacı vardır: Her ikisi de hayatın salt doğallığını işgal etmek için ümitsiz çabalara girişir. Zihnin madde üzerindeki iddiasıdır bu, opus contra naturam'dır; doğa tarafından bahşedilen en güçlü silahların kullanılmasından hâlâ haz duyan insanın gençliğinin bir belirtisidir. Uzak bir gelecekte, insanın orta yaşlılığı, farklı bir ideale doğru evrilebilir. Zamanla, fetih bile rüya olmaktan çıkacaktır.

NOTLAR

[1](1939'da yazılmıştır ve ilk kez, çeşitli kimseler tarafından Tibetçe'den çevrilen ve W.Y. Evans-Wentz tarafından edite edilen The Tibetan Book of Great Liberation'da yayınlanmıştır (Londra ve New York, 1954), s. xxix-lxix. Yorum, burada ufak değişikliklerle yayınlanmıştır - EDİTÖRLER)

[2]Modernleşmiş Doğu'yu kasten dışarda tutuyorum.

[3]Psychological Types, tanımlar 19 ve 34.

[4]1939'da yazılmıştır.

[5]Samyutta-nikaya, 12, Nidana-samyutta.

[6](Krş. Otto, The Idea of Holy, s. 26vd. -EDİTÖRLER)

[7]"Oysa ki Tanrı'ya iç niteliklerle değil de her bir vasıtayla tutunan kimse O'nu hiçbir şeysiz memnun etmelidir... gerçekte böyle bir kimse O'na sahip değildir ve bu kimsenin başına kolayca bela gelir". Meister Erkhart (Bütter, II, s. 185) Krş. Meister Eckhart, çev. Evans, II, s. 8

[8]"Yüksek" ve "alçak" bilincin kategorik yargıları olduğu müddetçe, Batılı psikoloji bilinçdışı içeriklerini bu şekilde farklılaştırmaz. Doğu'nun, güdülerin ve yarı-psikolojik psişizmlerin terkibinden oluşan, beşer-altı psişik durumları, gerçek bir "bilinç-altı"nı kavradığı açıktır- ancak bu, "yüce bilinç" olarak sınıflandırılmıştır.

[9]Psychological Types, 621. parag. vd.

[10](Muhammed'in Medine'ye göçünün tarihi ki bu İslam döneminin başlangıcıdır.)

[11]Bu, ἐπιούσιος 'i n Jeroma tarafından yapılan kabul edilemez çevirisi değil ancak Tertullian, Origen ve diğerlerinin manevi yorumlarıdır.

[12]Psychological Types, tanım 51 (krş. "Transcendent Function".)

[13]Bazıları böyle ifadeleri inanılmaz bulur. Ancak onların ya ilkel psikoloji hakkında hiçbir bilgileri yoktur ya da psikopatalojik araştırmanın sonuçları hakkında cahildir onlar. Benim Symbols of Transformation ve Psychology and Alchemy, II. kısım, adlı eserlerimde bu konuda spesifik gözlemler vardır; Nelken, "Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen", s.504vd.; Spielrein, "Über den psychologischen Inhalt eines Falls von Schizophrenie", s. 329vd.; ve C.A. Meier, "Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewussten".

[14]Levy-Bruhl, La Mythologie primitive, s.xxiii vd.

ZEN, AYDINLANMA VE PSİKOTERAPİ

"Foreword to Suzuki's Introduction to Zen Buddhism" den[1]

Daisetz Teitaro Suzuki'nin Zen budizm üzerine eserleri, son zamanlarda yaşayah Budizm üzerine üretilen bilgilere en iyi katkıdır; bizzat Zen de kökleri Pali Canon'un kolleksiyonu olan ağaçtan yetişen en önemli meyvedir.[2] Yazara, öncelikle Zen'i Batı düşüncesine sunduğu için ve ikinci olarak da bu görevi yerine getirirken sergilediği tavır nedeniyle ne kadar teşekkür etsek azdır. Doğu dini kavramları, genelde Batılı kavramlarımızdan o kadar farklıdır ki kullanılan terimlerin anlamları bir yana, sözcüklerin salt çevirisi çoğunlukla büyük zorluklar ortaya çıkarır; bu nedenle belirli durumlarda bunları çevirmeden bırakmak daha iyidir. Bu açıdan sadece Çince "Tao" kelimesine değinmem bile yeter; halen hiçbir Batılı çeviri, bu kelimenin yanına bile yaklaşamamıştır. Orjinal Budist yazılar, olağan Batılılar için şu ya da bu şekilde kapalı olan görüşler ve fikirler içerir. Örneğin, Budist kamma'yla ne kastedildiği konusunda tamamen berrak bir fikir oluşturmadan önce ne türden bir zihnî (ya da ortamsal?) arkaplan ya da hazırlığın gerekli ol-

duğunu bilmiyorum. Zen'in doğası hakkında bildiğimiz her şeyle değerlendirdiğimizde, merkezî eşsiz bir tekillikle karşı karşıyayız burada (Suzuki'nin bu kitabında, ç.n). Bu, satori denilen tuhaf kavramdır ki "aydınlanma" olarak çevrilebilir. Suzuki, "Satori, zen'in raison d'etre'sidir ki onsuz zen, zen olmaz" der.[3] Batılı zihin için bir mistiğin "aydınlanma"dan anladığını ya da dinî tabirde bundan ne anlaşıldığını kavramak zor değildir. Ancak, satori, aydınlanmanın, Avrupalıların takdir etmesi pratik olarak imkansız olan kendine özgü bir türü ve yoludur. Örnek olarak, okuyucuya, Suzuki tarafından anlatıldığı şekliyle, Hyakujo'nun (Pai-chang Huai-hai, MS 724-814) ve Konfüçyusçu şair ve devlet adamı Kozankoku'nun (Huang Shan-ku)[4] aydınlanmasına bakmasını tavsiye edeceğim.

Aşağıdaki kıssa da, başka bir örnek teşkil edebilir: Bir zamanlar bir rahip Gensha'ya gitti ve hakikat yolunun girişinin neresi olduğunu öğrenmek istedi. Gensha, ona, "nehrin mırıltısını işitiyor musun?" diye sordu. Rahip, "Evet, işitiyorum" diye cevap verdi. Üstad, rahibe, "İşte giriş bu" diye öğüt verdi.

Kendimi, satori tecrübesinin muğlaklığını uygun bir biçimde gösteren birkaç örnekle sınırlandıracağım. Örnek üstüne örnek versek bile, herhangi bir aydınlanmanın nasıl geldiği ve nelerden oluştuğu; başka bir ifadeyle, neyin ya da kişinin ne hakkında aydınlandığı aşırı derecede muğlak kalacaktır. Tokyo'daki So-to-shu Budist Koleji'nde bir profesör olan Kaiten Nukariya, aydınlanmadan bahsederken şunları söyler:

Kendimizi yanlış benlik kavramından uzaklaştırmanın, akabinde, Zen üstadları tarafından Buda'nın Zihni, Budi, ya da Prajna adı verilen saf ve ilahi en derin irfanımızı uyandırmalıyız. İlahi ışıktır bu, iç cennettir, bütün ahlaki hazinelerin anahtarı, düşüncenin ve bilincin merkezidir, bütün etkilerin ve gücün merkezidir, nezaketin, adaletin, sempatinin, karşılıksız aşkın, beşeriyetin ve lütfun oturağıdır. Bu iç irfan tamamıyla uyandığında, aramızdaki her birimizin, evrensel hayat ya da Buda'yla tinde, özde, doğada özdeş olduğumuzu; Buda'yla yüz yüze yaşadığımızı; Kutsanmış Olan'ın bereketli inayetiyle kuşatıldığımızı; O'nun, ahlaki doğasını uyandırdığını; manevi gözlerini açtığını; yeni yeteneğini ifşa ettiğini; görevini atadığını; hayatın, ne doğumun, hastalığın, yaşlılığın ve ölümün bir okyanusu ne de gözyaşları deresi olduğunu, ancak Buda'nın, Saf Cadde'nin, Nirvana'nın saadetinden hoşlandığı kutsal tapınağı olduğunu kavrayabiliriz.[5]

Bu, bizatihi bir Zen ustası olan bir Doğulunun, aydınlanmanın özünü tarif etme biçimidir. kabul edilmelidir ki, bu pasaj, Hristiyanî adanmaya dair mistik bir kitapta yer alması için bir kaç ufak değişikliğe ihtiyaç duyar yalnızca. Yine de literatürde sık sık tanımlanan satori tecrübesinin anlayışlasıyla ilgili olarak bizi eli boş gönderir bu pasaj. Muhtemelen Nukariya, yeterli oranda kazandığı batılı rasyonalizme hitap ediyordu ve bütün söylediklerinin, açıkcası iyi bir örnek olmasının nedeni budur. Zen kıssalarının muğlak kapalılığı ad usum Delphini bu uyarlamaya açıkca tercih edilebilir: Bu kıssalar, az söyleyerek çok şey taşır.

Zen, kelimenin Batılı anlamıyla ancak bir felsefedir.[6] Bu, Rudolft Otto'nun da fikridir; Otto, Ohazama'nın Zen hakkındaki kitabına yazdığı önsözde, Nukariya'nın "Doğulu fikirlerin büyülü dünyasını, Batılı felsefi kategorilerimize çeviridiğini ve onu bu kategorilerle kaynaştırdığını söyler. "İkili-olmayanın, Birliğin ve coincidentia oppositorum'un bu mistik sevgisini açıklamak için bütün öğretilerin en ruhsuzu olan psiko-fiziksel paralellikler kışkırtılırsa, kişi bütünüyle koan, kwatsu ve satori alanının dışında kalır."[7] Kişinin, Zen kıssalarının egzotik muğlaklığıyla başlangıçta derinden massedilmesi ve satori'nin, zen üstadlarının hep olmasını diledikleri gibi, ağıza alınamaz bir gizem olduğunu tamamen zihinde tutması, çok yararlıdır. Kıssa ile mistik aydınlanma arasında, bizim düşünme biçimimiz için, bir boşluk vardır ve bu boşluğu giderme olasılığına, en iyi ihtimalle zımnen işaret edilebilir; ancak hiçbir zaman bu boşluk giderilemez.[8] Kişi, hakiki bir sır üzerine dokunma hissine sahip olabilir; ancak yalnızca hayal edemez ya da dokunuyormuş gibi davranamaz. Bu, bir mistikleşme ve anlamsız söz meselesi değildir; daha ziyade tecrübe eden dilsizi çarpan bir tecrübe meselesidir. Satori, farkında olmayan kişiye, sanki tamamıyla benlenmedik bir şey gibi gelir.

Hristiyanlık alanında, Kutsal Teslis'in görüleri, Meryem'in, Çarmıha gerilmişin ya da koruyucu azizlerin görüleri uzun manevi hazırlıktan sonra ihsan edildiyse, ortaya çıkan izlenim şudur ki bu, bütünüyle olması gerektiği gibidir. Jacop Böhme'nin madeni tabakta yansıyan bir güneş ışığı vasıtasıyla centrum naturae'nin kısa bir görüşünü elde etmesi de anlaşılabilir. Swedenborg'un "pembe paltolu adam"ından söz etmek bir yana, Meister Eckhart'ın, kendisini aşırı yemekten kendisini vazgeçirmek isteyen ve buna rağmen -belki de bundan dolayı- Rab tanrı olarak kavradığı "küçük çıplak çocuk" görüsünü hazmetmek kolay değil-

dir.[9] Böyle şeylerin, groteske eğilim duydukları için, yutulması kolay değildir. Ancak, Zen kıssalarının çoğu, groteske eğilim duymakla kalmaz aynı zamanda tam da onun ortasındadır ve en çarpıcı saçmalık olarak görünürler.

Aşk ve sempatik anlayışla, kendilerini, Uzak Doğu'nun çiçekvârî zihni üzerinde çalışmaya adayanlar için, naif Avrupalıyı bir kafa karışıklığından başka bir kafa karışıklığına sürükleyen bu şaşırtıcı şeyler, basit bir biçimde ortadan kalkar. Zen, gerçekten Çin tininin[10] en harika çiçeğidir; Budist düşüncenin engin dünyası tarafından yetiştirilen bir tindir bu. Budist öğretiyi - belirli Batılı önyargıları terketme oranında olsa bile- anlamaya gerçekten çalışan bir kimse, bireysel satori tecrübelerinin garip yüzeyinin altındaki güvenilmez derinliklerden şüphe etmeye başlayacaktır ya da Batı'nın dinini ve felsefesinin şimdiye kadar önemsememeyi uygun bulduğu endişe verici zorlukları anlayacaktır. Eğer bu kişi bir felsefeciyse, münhasıran, hayatla hiçbir ilişkisi olmayan anlayış türüyle ilgilenir. Eğer Hristiyansa, putperestlerle elbette ki hiçbir işi olmaz (Tanrım, başkalarını olduğu gibi olmadığım için sana teşekkür ederim) Bu Batılı sınırlar içinde hiçbir satori yoktur; bu, tamamıyla Doğulu bir şeydir. Ancak gerçekten böyle mi? Biz hiçbir satori'ye sahip değil miyiz?

Kişi Zen metinlerini dikkatle okursa, ne kadar tuhaf olursa olsun, satori'nin doğal bir şey, hayli basit bir şey[11] olduğuna; hatta, ağacı görmekten ormanın görünmediğine ve onu mütamadiyen açıklama çabasında başka şeyleri büyük bir karmaşaya sürükleyen bir şey söylediğine dair bir izlenim edinir. Bu nedenle, Nukariya, Zen'in içeriğini ya da aydınlanmayı açıklama ya da analiz etme yönündeki herhangi bir çabanın boş olduğunu haklı olarak belirtir. Yine de aydınlanmanın "benliğin doğasına dair bir içgörü sağladığını"[12] ve onun, "zihnin, benlikle ilgili bir yanılmasadan kurtulması"[13] olduğunu da bildirmeden edemez. Benlikle ilgili yanılsama, benliğin egoyla olağanlaşmış bir karıştırılmasıdır. Nukariya, "benlik"ten Bütün-Buda'yı, yani hayatın bilincini anlar. "Zihnin ayı bütün evreni, ışığıyla kavrar" diyen Pan Shan'dan alıntı yapar ve "O Kozmik hayat ve Kozmik tindir, aynı zamanda da bireysel hayat ve bireysel tindir" diye ekler.[14]

Benlik ne kadar tanımlanırsa tanımlansın, egodan başka bir şeydir o ve egonun daha yüce bir içgörüsü benliğe yol açtığı sürece, benlik egonun tecrübesini içeren ve bu nedenle onu aşan hayli kapsamlı bir

şeydir. Tıpkı egonun bizzat kendimin belirli bir tecrübesiyse, benlik de egomun bir tecrübesidir. Ancak, o daha geniş ya da daha yüksek bir ego biçiminde değil, ego olmayan bir biçiminde tecrübe edilir.

Böyle düşünceler Theologia Germanica'nın anonim yazarı için aşina düşüncelerdir:

Mükemmel hangi yaratıkta bilinirse bilinsin, orada yaratık-doğa, yaratılmış durum, Ben-lik, benlik ve benzerleri tamamıyla terkedilmeli ve uzaklaştırılmalıdır.[15]

Şimdi kendim için iyi bir şeyi iddia ederim, sanki iyi bir şeymişim, iyi bir şey yapmışım, iyi bir şeyi bilmişim ya da onu icra etmişim gibi ya da o benimmiş gibi; yani her şey körlükten ve aptallıktan uzaktır. Çünkü eğer gerçek hakikat bendeyse, anlamalıyım ki ben o iyi şey değilim ve o ne benimdir ne de bendendir.

Böylece insan şöyle der: İşte! Ben, ben ki o hakir aptal, onun ben olduğumu düşündüm, ancak işte! hakitatte o tanrı'dır ve Tanrı'ydı."[16]

Bu bize "aydınlanmanın içeriği" hakkında bir ço şey söyler. Satori'nin meydana gelmesi, ego biçimiyle sınırlı bir bilinç tarafından ego gibi olmayan benliğe doğru bir hamle olarak yorumlanır ve formüle edilir. Bu görüş, yalnızca Zen'in özüyle değil, aynı zamanda Meister Eckhart'ın mistisizmiyle de uyumludur:

Tanrı'yla dopdolu olduğumda, her şey "İşte Tanrı" diye beyan eder. Şimdi bu beni kutsanmış yapmaz; çünkü bu yolla ben kendimi bir yaratık olarak bildiririm. Ancak hamleyle[17] Tanrı'nın iradesinden yoksun dururum ve Tanrı'nın iradesinden de, bütün eserlerinden de, bizzat tanrı'dan da yoksunum; ardından bütün varlıklardan daha fazla bir şeyim, akabinde de ne tanrı ne de yaratığım: ne idiysem oyum ve şimdi ve hep böyle kalmalıyım. Akabinde beni bütün meleklerin üstüne taşıyan bir hamle alırım. Bu hamleyle o kadar zenginleşirim ki Tanrı, Tanrı olarak olduğu her şeye ve bütün tanrısal işlerine rağmen, bana kâfi gelmez; çünkü bu hamlede Tanrı ile benim ortak olduğum şeyi alırım. Ne idiysem oyum.[18] Ne artarım ne de azalırım; çünkü ben, her şeyi hareket ettiren hareket etmeyen hareket ettiriciyim. Burada Tanrı insanda hiçbir yer bulamaz, çünkü insan yoksunluğuyla ebedi olarak olduğu şeyi geri kazanmıştır ve hep böyle kalmalıdır.[19]

Burada Üztad fiili olarak bir satori tecrübesini, egonun "Buda doğası"nı ya da ilahi evrenselliği giyinen benlik tarafından iptal edilmesini tanımlıyor olabilir. Bilimsel dürüstlük nedeniyle metafiziksel bir ifa-

deye başvurmak istemediğimden, yalnızca tecrübe edilebilir bir bilinç değişikliğine işaret ettiğimden, satori'yi psikolojik bir mesele olarak ele alıyorum. Çünkü bu bakış açısını paylaşmayan ya da anlamayan bir kimse için açıklama, hiçbir elle tutulur anlamı olmayan kelimelerden başka hiçbir şeyden oluşmayacaktır. Söz konusu edilen olgulara, bu soyutlamalardan hiçbir köprü oluşturamaz o; yani, çiçeklenen defne ağacının kokusunun ya da çimdiklenen burunun[20] bilincin çok heybetli bir değişimini nasıl meydana getirebildiğini anlayamaz. Doğal olarak en basit şey, bütün bu kıssaları hoş peri masallarının alanına göndermek ya da eğer olgular oldukları gibi kabul ediliyorsa, onların kendini aldatmanın örnekleri olarak değerini düşürmek olacaktır. (Başka gözde bir açıklama, "oto-öneri"dir, entellektüel yetersizliklerin teçhizat deposundan acıklı beyaz fildir!) Ancak hiçbir ciddi ve sorumlu araştırma, bu olguları aldırış etmeksizin geçemez. Elbette ki bir kişinin gerçekten "aydınlanmış" ya da "azat olmuş" olup olmadığına, ya da onun bunu yalnızca hayal edip etmediğine kesin bir biçimde hiçbir zaman karar veremeyiz. İleri gitmek için hiçbir ölçüte sahip değiliz. Üstelik, iyi biliyoruz ki hayal edilen bir acı çoğunlukla sözde "gerçek" acıdan çok daha ızdırap vericidir; çünkü gizli bir kendini suçlamaya dair kasvetli bir duygu tarafından neden olunan gizli bir ahlaki acının eşliğinde meydana gelir o. Bu nedenle, bu anlamda, "fiili olgular"ın değil, fakat psişik gerçekliğin bir meselesidir o, yani satori diye bilinen psişik süreçtir.

Her psişik süreç bir imge ve bir "hayal etme"dir, aksi takdirde hiçbir bilinç var olamav ve meydana gelen şeyler olgusallıklarından yoksun olacaktır. Bizzat hayal etme psişik bir süreçtir; çünkü aydınlanmanın "gerçek" mi yoksa "hayatî" mi olduğuyla bütünüyle alakasız bir şeydir. Aydınlanmaya ulaşmış ya da ona ulaştığını iddia eden kimse, bütün olayları, aydınlanmış olarak düşünür. Başkalarının onun hakkında ne düşündüğü, tecrübesiyle ilgili olarak ona her ne olursa olsun hiçbir şey sunmaz. Yalan söylüyor olsa dahi, yalanı psişik bir olgu olacaktır. Gerçekten, dinsel tecrübelerin bütün rivayetleri kastî icatlar ve yanlışlamalardan başka bir şey olmasa dahi, böyle yalanların tekerrür oranı hakkında hâlâ hayli ilginç psikolojik bir makale yazılabilir ve bu da, yanılsamaya dayalı fikirlerin psikopatalojisini tarif ederkenki bilimsel nesnellikle aynı bilimsel nesnelliğe sahip olur. Birçok berrak zihnin yüzyıllardır üzerinde çalıştığı dinsel bir hareket olduğu gerçeği, böyle süreçleri bilimsel anlayış alanına çekmek için, en azından ciddi bir çabaya girmek için yeterlidir.

Biraz önce, batı'da satori'ye benzer bir şeye sahip olup olmadığımız sorusunu ortaya attım. Batılı mistiklerimizin sözlerini gözardı edersek, yapay bir bakış, ona en ufak derecede bile benzeyen hiçbir şey bulamaz. Bilincin gelişmesinde aşamalar olma olasılığı, bizim düşüncemizde hiçbir rol oynamaz. Bir nesnenin varoluşunun bilinci ile bir nesnenin "bilincinin bilinci" arasında muhteşem bir psikolojik fark olduğuna dair düşünce, cevaplanmaya kolayca ihtiyaç duymayan bir baştan savma cevaba mütemayil olur. Aynı nedenden dolayı, kişi, böyle bir meseleyi, ortaya çıktığı psikolojik şartları düşünmek için ciddi bir biçimde yeterli olarak ele almaya kolayca yanaşmaz. Bu türden sorunların, bir kural olarak herhangi bir entellektüel ihtiyaçtan değil de, mevcut oldukları yerde, neredeyse her zaman aslen dinsel pratikte köklenmiş olması, önemlidir. Kişiyi, eksik olarak düşünülen bir bilinç durumunun bağından özgürleştirme yönündeki bu çabaların itici gücü, Hindistan'da yoga ve Çin'de de Budizm'dir. Batı mistisizmi sözkonusu olduğunda, onun metinleri de, kendi doğası vasıtasıyla yükselebilsin ve iç (tanrı-benzeri) insana ulaşabilsin diye, bilincin "ben-liği"nden insanın kendisini nasıl kurtarabileceği ve kurtarması gerektiği konusunda öğretilerle doludur. Ruysbroeck'li John, Hind felsefesinin de bildiği bir imgeyi, kökleri yukarıda, dalları aşağıda bir ağaç imgesini kullanır:[21] "Ve insan inanç ağacına tırmanmalıdır, o ağaç ki kökleri tanrısallıkta bulunduğu için yukarıdan ağağıya doğru büyümektedir".[22] Yogi gibi, şöyle de der: "İnsan özgür ve fikirlerden yoksun olmalıdır, bütün bağlardan kurtulmalı ve bütün yaratıklardan yoksun olmalıdır"[23] "Sevinç ve keder, kâr ve zarar, yükselme ve alçalma, başkalarına ilgi, zevk ve korku tarafından etkilenmemelidir insan ve hiçbir yaratığa bağlanmamalıdır".[24] Varlığının "birliği" böyle oluşur ve bu da, "içe dönük varlık" demektir. İçe dönük varlık da, "derûnî eserleri ve Tanrı'nın derûnî kelamını anlasın ve hissetsin diye, insanın, içe, kendi kalbine dönmesi" anlamına gelir.[25] Dini pratikten doğan bu yeni bilinç durumu, harici şeylerin artık ego-ya bağlı bilinci etkilememesi ve böylece karşılıklı bağlılığa neden olmaması olgusuyla ayırdedilir; ancak bu boş bilinç, başka bir etkiye açık hale gelir. Bu "başka" etki, artık kişinin kendi faaliyeti olarak değil, bilinçli zihne nesnesi olarak sahip olan bir ego-olmayanın faaliyeti olarak hissedilir.[26] Sanki egonun özne-niteliği, egonun yerinde yer alan başka bir özne tarafından istila edilir ya da üstlenilir.[27] St. Paul tarafından formüle edilmiş meşhur bir dini tecrübedir bu.[28] Şüphesiz ki, daha önceki bilinç

durumundan dinsel dönüşüm süreci tarafından ayrılmış, yeni bir bilinç durumudur bu.

Bu noktada, kendi içinde bilincin değişmediği, tıpkı kişinin kitabın sayfasını çevirip, aynı gözlerle başka bir sayfaya bakması gibi, yalnızca bir şeyin bilincinin değiştiği itirazı yapılabilir. Korkarım ki bu keyfi bir yorumdan başka bir şey değildir; çünkü olgulara uymaz. Olgu şudur ki metinlerde betimlenen, farklı bir tablo ya da nesne değildir, daha ziyade çoğunlukla şiddetli psişik ihtiyaçların ortasında meydana gelen bir dönüşüm tecrübesidir. Bir tabloyu imha edip bir başkasının onun yerini alması, bir dönüşüm tecrübesinin niteliklerine uyan bir şey değildir. Mesele, farklı bir şeyin görünmesi değil, kişinin farklı görmesidir. Görmenin mekansal ediminin yeni bir boyut tarafından değiştirilmesi gibi bir şeydir bu. Üstad, "Derenin mırıltısını duyuyor musun?" dediğinde, açıkcası olağan "işitme"den farklı bir şeyden bahsetmektedir.[29] Bilinç, algı gibi bir şeydir ve algı gibi şartlara ve sınırlandırmalara tâbidir. Örneğin, çeşitli düzeylerde, daha dar ya da daha geniş bir alanda, yüzeysel olarak ya da derinliğine bilinçli olunabilir. Bu derece farklılıkları, tür açısından da farklılıklardır, çünkü bir bütün olarak kişiliğin gelişmesine, yani, algılayan öznenin doğasına bağlıdır onlar.

Algıyan özne yalnızca mantıksal olarak düşündüğü sürece, idrak, algılayan öznenin doğasına hiçbir ilgi duymaz. İdrak, temelde, bilincin içeriklerini incelemekle ve incelemenin yöntemleriyle ilgilenir. İdrakın ötesine geçmek ve "bilenin bilgisi"ne ulaşmak için çok nadiren felsefi bir tutkuya ihtiyaç duyulur. Böyle bir tutku, dinin itici gücünden pratik olarak ayırdedilmeyen bir şeydir; sonuçta bütün bu problem, idrakle kıyas kabul etmez dini dönüşüm sürecine atıttır. Klasik felsefe, geniş bir alanda bu sürecin hizmetindeydi; ancak yeni felsefe için bu, çok az söylenebilen bir şeydir. Schopenhauer, -ehil olarak- hâlâ klasiktir, ancak Nietzsche'nin Zerdüşt'ü artık felsefe değildir: Tamamen idrak tarafından yutulmuş dramatik bir dönüşüm sürecidir o. Düşünceyle değil, düşüncenin düşünürüyle ilgilenir ve bu, kitabın her sayfasında böyledir. Yeni bir insan, bütünüyle dönüşmüş bir insan, eskinin kabuğunu kırmış, ve yeni bir gök ve yeni bir yere bakmakla kalmayan, onları yaratan da bir insan, sahnededir. Angelus Silesius, bunu, Zerdüşt'ten daha dürüst bir biçimde dile getiririr:

Bedenim doğmaya yakın bir civcivin yattığı bir kabuktur;

Ebediyetin tini tarafından kuluçkaya yatırılmış, yumurtadan çıkmayı bekler.[30]

Satori, Hristiyanî alanda, bir dinî dönüşüm tecrübesine tekabül eder. Böyle bir tecrübenin farklı dereceleri ve türleri olduğundan, Zen tecrübesine hayli yakın bir biçimde denk gelen kategoriyi hayli kesin bir biçimde tanımlamak yapay bir şey olmayabilir. Bu, şüphesiz ki, mistik bir tecrübedir; diğer tecrübelerden, başlangıç evrelerinde, "kişinin kendisini olduğu gibi bırakması"ndan, "kendisini imge ve fikirlerden yoksun bırakması"ndan oluşması açısından farklıdır ve Ignatius Loyola'nın uygulamaları gibi, kutsal imgeleri zihinde canlandırma pratiğine dayanan diğer dini tecrübelerin tam tersi olan bir tecrübedir. Bu türden pratikler sınıfına, Protestanlıktaki inanç ve dua vasıtasıyla ve kollektif tecrübe vasıtasıyla meydana gelen dönüşümü dahil edebilirim; çünkü burada, belirleyici rolü, herhangi bir biçimde "yoksunluk" ya da "özgürlük" değil, hayli kat'i bir beklenti oynar. Karakteristik olarak Eckhart'cı bir iddia olan "Tanrı Hiçlik'tir" iddiası, ilkesel olarak, Tutku'nun tefekkürüyle, inanç ve kollektif beklentilerle uyumsuz görünebilir.

Böylece satori ile Batılı tecrübe arasındaki benzerlik, paradoksal ifadeleri, heteredoksluğun kıyısında dolaşan ya da gerçekte bu sınırı aşan bir kaç Hristiyan mistiğiyle sınırlıdır. Bildiğimiz gibi, Meister Eckhart'ın yazılarında Kilise'nin suçlanmasının nedeni, budur. Eğer Budizm bizim kullandığımız anlamda bir "Kilise" olsaydı, şüphesiz ki Zen'i, katlanılmaz bir sıkıntı olarak görecekti. Bunun nedeni, yönteminin aşırı bireyciliğidir ve ayrıca Üstadların bir çoğunun ikonolastik tavrıdır.[31] Zen'in bir hareket olması oranında, Suzuki'nin Training of the Zen Buddhist Monk'unda (Kyoto, 1934) görüldüğü üzere sürece, yüzyıllar boyunca kollektif biçimler ortaya çıkmıştır. Ancak bunlar, yalnızca zahiri olanlarla ilgilenir. Hayatın tipik tarzları dışında, manevi eğitim ya da gelişim koan yönteminde yatar görünür. Koan, Üstad'ın paradoksal bir sorusu, ifadesi ya da eylemi olarak anlaşılır. Suzuki'nin tanımından hareketle, ana malzeme olarak kıssalar biçiminde nesilden nesile devredilen üstad sorularından oluşur o. Bunlar, öğretici tarafından meditasyon için öğrenciye sunulur. Klasik bir örnek, Wu kıssasıdır. Bir kezinde bir rahip Üstad'a "Bir köpeğin de Buda doğası var mı?" diye sorur. Bunun üzerine Üstad "Wu" cevabını verir. "Wu", "hav hav" demektir ki açıkcası bu, böyle bir soruya bizzat bir köpeğin verebileceği cevaptır.[32]

İlk bakışta meditasyon nesnesi olarak böyle bir soru ortaya atmak, sanki nihai sonucu önceden tahmin edebilecek ya da bu sonuç hakkında haksız hüküm verilebilecekmiş gibi ve böylece, bu soru, tıpkı Cizvit uygulamalarında ya da belirli yoga meditasyonlarında içeriğin öğretici tarafından ortaya konan görev tarafından belirlenmesi gibi, tecrübenin içeriğini belirleyebilecekmiş gibi görünür. Ancak, koan, bir uzmana bile uygun çözümün ne olduğunu düşündürebilecek kadar onu bütünüyle karanlıkta bırakabilecek denli çeşitli, muğlak ve tamamıyla sınırsızdır. Bunun yanında, nihai sonuçların tarif edilmesi o kadar muğlaktır ki hiçbir durumda kişi, koan ile aydınlanma tecrübesi arasında herhangi rasyonel bir bağlantı keşfedemez. Hiçbir mantıksal izlek olmadığından, koan yönteminin, psişik süreç üzerine en ufak bir sınırlandırma dahi koymadığı ve bu nedenle nihayette ortaya çıkan sonucun tilmizin bireysel mizacından başka hiçbir yerden ortaya çıkmadığını varsaymak gerekir. Eğitimde amaçlanan rasyonel idrakin tamamıyla tahrip edilmesi, bilinçli önvarsayımların neredeyse mükemmel bir biçimde yok olması durumunu yaratır. Bu önvarsayımlar tamamen devre dışı bırakılır, ancak bilinçsiz önvarsayımlar, yani, mevcut olan ancak yoksunluk ya da tabula rasa'dan başka bir şey olmayan farkedilmemiş psikolojik mizaç, böyle değil. Bu mizaç, doğanın verdiği bir etkendir ve bu etken cevap verdiğinde -ki bu bir satori tecrübesidir-, tepkisini doğrudan bilinçli zihne taşıyan Doğa'nın cevabıdır o.[33] Tilmizin bilinçsiz doğasının öğreticiye ya da koan'a cevap vasıtasıyla sunduğu şey, açıkçası, satori'dir. Bu, en azından bana, tarifler açısından bakıldığından, şu ya da bu biçimde doğru olarak doğayı formüle eden bir görüş olarak görünür. "Kişinin kendi doğasına bakışı"nın, "asli insan"ın ve kişinin kendi varlığının derinliklerinin, çoğunlukla, Zen ustasının yüce ilgisi dahilinde olan bir mesele olması olgusu tarafından da desteklenir bu.[34]

Zen, önvarsayımlarının hiç olmaması hasebiyle, ister felsefi olsun isterse dinsel, diğer meditasyon uygulamalarından ayrılır. Bazen bizzat Buda, bütün uygulamanın en güçlü manevi varsayımı olmasına rağmen -belki de tam da bundan dolayı-, sert bir biçimde, nededeyse sapkın bir tarzda reddeder. O da bir imgedir ve bu nedenle meditasyondan uzak tutulmalıdır. Gerçekte orada olan dışında, yani, tam da bilinçdışı olduğundan dolayı hiçbir zaman kurtulunamayan bütün bilinçdışı önvarsayımlarıyla insan dışında, hiçbir şey olmamalıdır. Boşluktan gelen cevap, en koyu karanlıktan birden parlayan ışık; bunlar her zaman harika ve kutsal bir aydınlanma olarak tecrübe edilir.

Bilinç dünyası, kaçınılmaz olarak sınırlandırmalarla dolu, yolu tıkayan duvarlarla örülü bir dünyadır. Hiçbir bilinç, az sayıda kendiliğinden algıdan başka bir şey barındıramaz. Geriye kalan her şey, ışıktan kaçmış olarak, gölgede yatar. Kendiliğinden içeriklerdeki herhangi bir artış, yönsüzlük noktasında bir karışıklık olmasa bile, derhal bilincin donuklaşmasını üretir. Bilinç, yalnızca bir kaç şeyi gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda doğası gereği kesin bir biçimde bir kaç şeyle sınırlıdır da ve bu nedenle açıktır. Genel yönelimimizi, dikkat sayesinde imgelerin oldukça hızlı birpeşi sıra gelmesini yönetebilmemiz olgusuna borçluyuz yalnızca. Ancak, dikkat, her zaman muktedir olabileceğimiz bir çaba değildir. Az sayıdaki kendiliğinden algıyla ve imgeler dizisiyle idare etmek zorundayız. Bu nedenle geniş alanlarda mümkün algılar sürekli olarak devre dışı bırakılır ve bilinç her zaman dar çevrelerle sınırlıdır. Eğer bireysel bir bilinç tek bir bakışla her mümkün algının kendiliğinden bir tablosunu oluşturmuş olsaydı ne olurdu; bunu hayal etmek bile zor. Eğer insan her zaman aynı anda algılayabildiği bir kaç farklı şeyle dünyanın yapısını kurabilseydi, bir kezinde ve kesin olarak birçok şeyi algılayabilseydi, gözlerinin önünde ne tür ilahi hayaletler belirirdi? Bu soru, bizim için mümkün olan algılar için geçerlidir yalnızca. Bu bilinçsiz içerikleri -henüz ya da hiçbir zaman bilincin muktedir olmadığı içerikleri- eklersek ve ardından da bütüncül bir görüyü hayal etmeye çalışırsak, bu, en arsız fantazinin bile ötesinde olurdu. Bu elbette ki herhangi bilinçli bir biçimde bütünüyle hayal edilemez bir şeydir; ancak bilinçdışında bir olgudur; çünkü bilinçdışında sübliminal olan her şey, bilinçte algılanma ve temsil edilme olasılığını her zaman hazır tutar. Bilinçdışı, bütün sübliminal psişik etkenlerin temsil edilemez bir bütünlüğüdür, in potantia "bütüncül görü"dür. Bilincin zaman zaman küçük parçalar olarak aldığı bütün mizacı oluşturur o.

Eğer bilinç mümkün olduğunca içeriğinden yoksun bırakılırsa, bu içerikler, en azından bir anlığına, bilinçdışı durumuna düşerler. Zen'de bu yerinden edilme genelde bilinçli içerikten çekilen enerjiyle sonuçlanır veya "yoksunluk" kavramına ya da koan'a aktarılır. Bunların her ikisi de statik olduğundan, imgelerin ardıllığı, bilincin kinetiğini sağlayan enerjiyle birlikte, ortadan kalkar. Böylece elde edilen enerji bilinçdışına gider ve onun doğal yükünü patlama noktasına kadar güçlendirir. Bu, bilinçdışı içeriklerin, bilince doğru hamle yapmasına hazır oluşlarını hızlandırır. Ancak bilincin boşaltılması ve kapatılması kolay bir mesele

olmadığından, bilinçdışı içeriklerin nihai hamlesine neden olacak maksimum gerilimi oluşturmak için kendine özgü bir belirsiz süre eğitimine[35] ihtiyaç duyulur. Hamle yapan içerikler, teladûfi içerikler değildir. Hastalarla psikiyatrik deneylerin gösterdiği gibi, bilinçli içerikler ile hezeyan anında hamle yapan yanılsamaya dayalı fikirler arasında kendine özgü bir ilişki mevcuttur. Normal insanların rüyaları ile uyanık bilinçleri arasındakine benzer bir ilişkidir bu. İlişki, temelde, bir telafi ilişkisidir;[36] bilinçdışı içerikler, bilinçli yönelimin tamamlanması ve bütünlüğü için en geniş anlamıyla zorunlu olan her şeyi yüzeye çıkarır.[37] Bilinçdışı tarafından önerilen ya da çıkmaya zorlanan parçalar bilinçli hayatta anlamlı bir şekile oluşturulursa, bireysel kişiliğin bütününe daha iyi tekabül eden psişik bir varoluş biçimi ortaya çıkar ve böylece bilinçli ve bilinçsiz benliği arasındaki anlamsız çatışma ortadan kaldırılır. Modern psikoterapi, kendini bilinçdışının çocukluğa ait ve ahlaki olarak düşük içeriklerden meydana geldiğine dair önyargıdan özgürleştirebildiği oranda, bu ilkeye dayanır. Bilinçdışında böyle düşük bir köşe, kirli gizlerden oluşan lüzumsuz bir oda elbette ki vardır; ancak bunlar gizli oldukları kadar bilinçdışı değildir ve yalnızca yarı unutulmuş şeylerdir. Ancak, bütün bunların, çürümüş bir dişin bütün bir kişilikle ilişkisi kadar bilinçdışının bütünüyle ilişkisi vardır. Bilinçdışı, bütün metafiziksel ifadelerin, bütün mitolojinin, (salt eleştirel olmadığı sürece) bütün felsefenin ve psikolojik öncüllere dayalı hayatın bütün ifadelerinin matriksidir.

Bilinçdışının her saldırısı, belirli bir bilinçli duruma bir cevaptır ve bu cevap, mevcut mümkün fikirlerin bütünselliğinden, yani yukarıda açıklandığı gibi psişik tecrübenin kendiliğinden in potantia tablosu olan bütün mizaçtan ortaya çıkar. Tekil birimlere bölünmesi, tek yönlülüğü ve parçalı niteliği, bilincin özündendir. Mizaçtan gelen tepki, herhangi bir parçalayıcı bilinç tarafından bölünmeyen bir doğayı yansıttığı için, her zaman bütüncül bir niteliğe sahiptir.[38] Aşırı gücü de bundandır. Beklenmedik, her şeyi kuşatıcı, bütünüyle ayrıntılatıcı bir cevaptır o; bilinçli zihin kendisini ümitsiz bir çıkmaz sokağa sıkıştırdığı için bütünüyle aydınlanma ve ilham olarak çalışır.[39]

Bu nedenle, yıllar süren hayli zor pratikten ve rasyonel anlayışın hayli gayretli yok edilişinden sonra Zen sadığı bizzat Doğa'dan bir cevap -tek hakiki cevabı- aldığı zaman, satori hakkında söylenen her şey anlaşılabilir. Kişinin kendi kendine de göreceği gibi, Zen kıssaları hak-

kında kişiyi en fazla çarpan şey, cevabın doğallığıdır. Evet, Usta'sına bir ödül olarak şamar vuran aydınlanmış tilmizin öyküsünü bir tür tatminle kabul edebiliriz.[40] Usta'nın, köpeğin Buda doğası hakkındaki soruya "Wu" cevabı vermesi, ne kadar da irfan doludur. Ancak, metafiziksel bir şaka ile saçmalık arasındaki ayrımı yapamayan çok sayıda kişi olduğu da akılda tutulmalıdır; tıpkı hayatlarında aptallardan başka hiçkimseyle karşılaşmadığını söyleyecek kadar kendi akıllılıklarından emin olanlar olduğunu unutmamak gibi.

Zen Budizmin dinsel dönüşüm sürecini anlamak için önemi ne kadar büyükse, onun Batılı insanlar arasındaki kullanımı da o kadar problematiktir. Zen için gerekli zihni eğitim, Batı'da yoktur. Aramızdan kim üst bir Usta'ya ve onun kavranılmaz yıllarına böylesi içkin bir güven verebilir ki? Büyük bir beşerî şahsiyete böylesi bir saygı, ancak Doğu'da bulunur. Aramızdam kim, sınır derecede pradoksal dönüşüm tecrübesine, üstelik böyle bir amacın sıkıcı bir şekilde takip edilmesi için hayatının yıllarını feda ederek, inanmakla övünebilir ki? Ve, nihayette, güvenebileceği çok az şey olan bir kimse, belki de patalojik nedenler dolayısıyla kendisi için söyleyeceği çok şeye sahip bir kimse hariç, kim, böylesi ortadoks olmayan bir dönüşüm tecrübesi için sorumluluk almayı üstelebilir ki? Aramızdan ancak böyle istisna bir kimse, tâbi olma eksikliğinden şikayet etmek için hiçbir nedene sahip olmayacaktır. Ancak bırakalım bir "Üstad" önümüze, papağan gibi tekrarlanan konuşmalardan daha fazla bir şeyler gerektiren, zor bir görev koysun; o zaman Avrupalılar şüphe duymaya başlar; çünkü kendini geliştirmenin basamak basamak giden yolu, onlar için, cehenneme giden yol kadar kederli ve kasvetlidir.

Satori tecrübesinin Batı'da da olduğundan hiçbir şüphe duymuyorum; çünkü biz de nihai amaçlara bakışını çeviren ve onlara yakın olmak için çektikleri acılara katlanan kimselere sahibiz. Ancak, utangaçlıklarından dolayı değil, tecrübelerini başkalarına aktarma çabasının ümitsiz olduğunu bildiklerinden sessiz kalacaklardır onlar. Bizim uygarlığımızda, böyle çabaları besleyecek hiçbir şey yoktur; dini değerlerin muhafızı Kilise de dahildir buna. Gerçekte, ortadoks olmayan bir şey olabileceklerinden, bütün dini tecrübelere karşı olmak Kilise'nin işlevidir. Uygarlığımızda bu gayretlere dair bazı anlayışa sahip olan ya da olması gereken tek hareket, psikoterapidir. Bu nedenle, bu önsözü yazanın bir psikoterapist olması tesadüfi değildir.

Psikoterapi, doktor ile hasta arasında diyalektik bir ilişkidir temelde. Bilginin yalnızca bir araç olarak kullanıldığı, iki psişik bütün arasındaki bir karşılaşma, bir tartışmadır o. Amaç, dönüşümdür; önceden belirlenmiş bir dönüşüm değil, daha ziyade belirsiz bir dönüşümdür, tek ölçütü ego-luğun yok olması olan bir dönüşümdür. Doktor açısından bu tecrübeyi zorlayabilecek hiçbir çaba yoktur. Onun yaptığı şey, en fazla, hasta için yolu düzlemek ve yol gösterici tecrübe için daha az direnç göstermesini sağlayan bir tavır takınmasına yardım etmektir. Batılı prosedürümüzde bilgi önemli bir rol oynuyorsa, Zen'deki Budizmin geleneksel manevi atmosferinin önemine denk bir şeydir bu. Zen ve teknikleri yalnızca Budist kültürde ortaya çıkabilir ki bu kültür her evrede varsayılır. Hiçbir zaman orada olmayan rasyonalistik bir idraki yok edemezsiniz; hiçbir Zen ustası cehaletin ve kültürsüzlüğün bir ürünü değildir. Bu nedenle, sık sık bizde, ego-luk ya da rasyonalizmden kurtulmak hakkında düşünmeden bile önce bilinçli bir egonun ve kültürlü bir anlayışın, analiz yoluyla, üretilmesi gerektiği düşüncesi yer eder. Dahası, psikanaliz, Zen rahipleri gibi, hakikat uğruna herhangi bir fedakarlık yapmaya hazır olan insanlarla uğraşmaz; daha çok bütün Avrupalıların en direngeniyle uğraşır. Bu nedenle psikoterapinin görevleri, Zen'in görevlerinden çok fazla değişkendir ve uzun sürecin bireysel evreleri çok daha çelişkilidir.

Bu ve benzeri nedenler dolayısıyla Zen'in Batılı şartlara doğrudan nakli, ne tavsiye edilebilir ne de mümkündür. Benzer şekilde, terapisinin amacı sorunuyla ciddi anlamda ilgili bir psikoterapist, bu Doğulu psişik "sağaltım" yönteminin -yani, "bütünleştirme"nin- çarpıcı olduğunu gördüğünde etkilenmeden duramaz. Bildiğimiz gibi, bu soru, Doğu'nun en maceracı zihinlerini ikibin yıldan daha uzun zamandır meşgul etmiştir ve bu açıdan, bu çizgideki bütün Batılı çabaları gölgede bırakan yöntemler ve felsefi öğretiler gelişmiştir. Bizim çabalarımız, bir kaç istisna dışında, ya büyüyle (Hristiyanlığı da dahil etmemiz gereken gizem kültleri) ya da entellektüalizmle (Pisagor'dan Schopenhauer'e kadar felsefe) sonuçlanarak akim kalmıştır. Batılı yarımkürede bütün bir tecrübenin hamlesinin ilk zayıf ışıklarını yansıtan, Goethe'nin Faust'u ile Nietzsche'nin Zerdüşt'ünün trajedileridir yalnızca.[41] Batılı zihnin bütün ürünlerinin bu en vadedecilerinin, geniş bir açıdan neyi işaret ettiğini bugün bile bilemiyoruz; Greklerce şekil verildiği gibi, düşüncemizin maddiliği ve somutluğuyla o kadar yüklüdür ki onlar.[42] İdrakimizin

yırtıcı bir kuşun hayli yükseklerden küçücük bir fareyi görebilecek yeteneğe sahip olması kadar mükemmel bir düzeye gelişmesine rağmen, toprağın delikleri fareyi saklar ve samskaras artık ganimet aramadığı bir anda karışık imgelerin dünyasında onu karışıklığa sürükler ve onu kimin aradığını bulmak için bir gözünü içeriye doğru çevirir. Akabinde birey, demonik bir yeniden doğumun sancılarının içine düşer, bilinmez tehlikelerle ve şiddetle kuşatılır ve hatanın labiretinde aldatıcı seraplar tarafından tehdit edilir. Talihlerin en kötüsü risk alan kimseyi tehdit eder: Kendinin olduğunu belirttiği bir çağda sessiz, derin bir yalnızlık. Goethe'nin Faust'una verdiği isimle "ana iş"i için gizli güdüler hakkında ya da "Dionysus tecrübesi"nin titremeleri hakkında ne biliyoruz ki? Bütünlüğü giden Batılı "kurtuluş yolu"nun işkenceleri ve felaketlerine Doğulu bir benzerlik bulmak için, daha önce önerdiğim gibi, Bardo Thödol'u, The Tibetan Book of the Dead'i geriye doğru okumak gerekmektedir. Burada mesele budur -iyi istekler, akıllı taklitler ya da entelektüel akrobası değil-. Ve bu, karanlık imalar veya küçük ya da büyük parçalarda, psikoterapistin, çok seri ve dar görüşlü öğretisel fikirlerinden kendini kurtardığı zaman karşılaştığı şeydir. Eğer kendi yar-biyolojik akidesinin bir kölesiyse görüsünü her zaman vasat ve bilinen bir şeye, yalnızca yanılsamalara razı olanları tatmin edecek rasyonalist bir paydaya indirgeyecektir. Ancak yanılsamaların en başta geleni, hiçbir kimseyi tatmin edemeyen bir şeydir. Bu yanılsama, hayatta ve bütün ilerlemenin önünde katlanılmaz olan şeylerin ötesinde bulunur ve üstesinden gelinmesi en zor olan şeylerden birisidir o. Eğer psikoterapist bir müddet tefekkür için yardımcı faaliyetlerine ara verebilirse ve şans eseri kendi yanılsamalarını görebilirse, canlı olan, büyümek isteyen bir şeye rast geldiklerinde rasyonalist indirgemelerin ne kadar sahte ve düz, hayat için ne kadar düşman olduğunu sezebilir. Bu sezgisinin peşinden gidecekse, "o kapıyı aç/ İnsanın adımlarının çekingence ayak bastığı şeyi geç"[43] demenin ne demek olduğunu hemen kavrayacaktır.

Hiçbir şart altında bir tavsiyede bulunduğum ya da öğüt verdiğim şeklinde anlaşılmak istemem. Ancak Batı'da Zen hakkında söz edilmeye başlanmışsa, satori'ye giden "uzun yol"un girişinin nerede yattığını ve aramızdan yalnızca büyük kimselerin ayak bastığı yolun önünde ne türden zorluklar -belki de, yüksek dağlar üzerinde puslu geleceğe doğru ışık saçan fener kuleleri- bulunduğunu Avrupalılara göstermenin görevim olduğunu düşünüyorum. Bu yüksekliklerden daha aşağı bir yer-

lerde satori'yle ya da samadhi'yle karşılaşılacağını varsaymak, feci bir hata olacaktır. Bütünlüğün bir tecrübesi olarak, bütün'den daha ucuz ya da küçük bir şey olamaz o. Bunun psikolojik olarak ifade ettiği anlam, bilincin her zaman psişenin bir parçası olduğuna ve hiçbir zaman psişik bütünlüğe muktedir olamayacağına dair küçük çaplı bir tefekkürden çıkarsanabilir: Bunun içindir ki bilinçaltının sınırsız bir yayılımına ihtiyaç duyulur. Ancak bilinçdışı, ne akıllı formüllerle elde edilebilir ne de bilimsel dogmalarla çağrılabilir; çünkü kaderden bir parça yapışmıştır ona; gerçekte, Faust ve Zerdüşt'ün çok açık bir biçimde gösterdiği gibi, bazen bizatihi kaderdir. Bütünlüğün elde edilmesi, kişinin bütün varlığını tehlikeye atmasını gerektirir. Daha az hiçbir şey yapılamayacaktır; hiçbir kolay şart, telafi ya da uzlaşma olamaz. Hem Faust'un hem de Zerdüşt'ün, yüce bir kavrayışa rağmen, Avrupalılar için kavranılabilir olan şeyin tam da sınırında bulundukları düşünülürse, psişenin muğlak dünyası hakkında yeni yeni bir şeyler duymaya başlayan eğitimli kamunun, -"bütün olma" yerine benim kullandığım bir terim olan- bireyselleşme sürecinin manevi durumu hakkında uygun bir kavrayışı oluşturmasını beklemek güçtür. Bu durumda insanlar patalojinin söz dağarcığını deşip dururlar ve kendilerini nevroz ve psikozun terminolojisiyle teselli ederler ya da "yaratıcı giz" hakkında fısıldarlar. Ancak, bir şair olmamışsa, bir kişi ne "yaratabilir" ki? Bu yanlış anlamaya, yakın zamanlarda, sanki sanatın kabiliyetle hiçbir işi yokmuş gibi, kendilerini, -kendi inayetleriyle- "sanatçı" olarak adlandıran bir kaç kişi neden olmamıştır. Fakat eğer yaratacak hiçbir şeye sahip değilseniz, o zaman belki de kendinizi yaratırsınız.

Zen, "bütün olma"nın Doğu için ne kadar çok şey ifade ettiğini gösterir. Zen'in bilmeceleriyle uğraşmak, belki de dürüst kalpli Avrupalının omurgasını sertleştirebilir ya da "duvardaki melun delik"ten,[44] şimdiye kadar sisin kefenlediği psişik tecrübenin dünyasının en azından bir görüsünden zevk alabilsin diye psişik miyopluğu için ona bir gözlük sağlayabilir. Bundan hiçbir zarar gelmez, çünkü çok korkmuş olanlar başka tahribatlardan da, yardımsever "oto-öneri"nin fikri yardımıyla önemli olan her şeyden de etkin bir biçimde korunacaktır.[45] Ancak, ilgili ve sempatik okuyucuyu, Doğu'nun manevi derinliklerini hafif olması ya da Zen'in ucuz ve kolay olduğunu varsaymaması konusunda uyarmak isterim.[46] Doğu düşüncesi açısından Batı'nın gayretli bir biçimde zarif safdilliği, bu meselede daha az tehlikelidir; çünkü Zen'de

Hind kültlerinde bulduğumuz hayret verici bir biçimde kavranılamaz kelimelerden hiçbiri yoktur. Zen karmaşık hatha yoga teknikleriyle de oynamaz;[47] bu teknikler, fizyolojik bir yönelim gösteren bir zihne sahip Avrupalıları, tine sadece otururak ve nefes alınarak ulaşılabileceği gibi yanlış bir ümitle yanıltır. Bunun tam tersine Zen, gerçeklik olmak isteyen bütün büyük şeylerin yaptığı gibi, akıl ve irade gücü ister.

NOTLAR

[1](Asıl olarak Suzuki'nin Die grosse Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus'na (Leipzig, 1939) bir önsöz olarak yayınlanmıştır. Suzuki metni Almanca'ya Heinrich Zimmer tarafından An Introduction to Zen Buddhism'in orjinal metninden çevrilmiştir. Jung'un önsözü Suzuki'nin eserinin yeni baskısında (Londra ve New York, 1949) Constance Rolfe'nın önceki çevirisinde yayınlanmıştır -EDİTÖRLER)

[2]Zen'in kökeni, Şarklı yazarların kabul ettiği gibi, Buda'nın Çiçek Vaazı'nda bulunur. Bu vaazda Buda, tek bir kelime bile etmeden, tilmizlerinin önünde, bir çiçeği tutmuştur. Yalnızca Kasyapa onu anlamıştır. Krş. Shuei Ohazama, Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan, s.3

[3]Introduction to Zen Buddhism (1948), s.95

[4]ibid., s. 89 ve 92vd.

[5]The Religion of Samurai, s.133

[6]"Zen ne psikoloji ne de felsefedir".

[7]Ohazama'da, s. viii.

[8]Buna rağmen aşağıda "açıklamalar yapmaya" çalıştıysam, yine de tamamen farkındayım ki satori anlamında geçerli hiçbir şey söylemedim. Benzer şekilde, Batılı anlayışımızı en azından bir anlayış yakınlığına getirmek için manevra yapmak zorundaydım ki bu Zen tinine karşı belirli suçlar işlemeyi göze almayı gerektirdiğinden, zor bir görevdir.

[9]Krş. Spamer'in derlediği Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, s. 143; Evans, Meister Eckhart, I, s. 438; William White, Emanuel Swedenborg, I, s. 243.

[10]"Şüphesiz ki Zen, Doğulu insanlara miras bırakılan en değerli ve birçok açıdan en dikkate değer manevi niteliklerden birisidir." (Suzuki, Essays on Zen Buddhism, I, s.264)

[11]"Zen üzerine çalışmadan önce, bir insan için dağ dağdır ve su da sudur; iyi bir ustanın öğreticiliği vasıtasıyla, Zen'in hakikatinin bir görüsünü edindiğinde, dağ artık onun için dağ değildir ve su da su değildir; bundan sonra, geriye kalan ne varsa onun meskenine ulaştığında, dağ bir kez daha dağdır ve su da sudur" (ibid., s22vd)

[12]Religion of Samurai, s. 123.

[13]ibid., s.124.

[14]ibid., s.132.

[15]Theologia Germanica, der. Trask, s. 115.

[16]ibid., s. 120-1.

[17]Zen'de de benzeri bir imge vardır: Bir Üstad'a Buda'lığın neden oluştuğu sorulduğunda, "Bir kovanın altı kırılır" cevabını verir. (Suzuki, Essays, I, s.29); Başka bir benzetme de "torbanın patlaması"dır (Essays, II,s.117)

[18]Krş. Essays, I, s.231,255. Zen asli insanın bir görüsünü yakalamak ya da asli insanın kavranışı anlamına gelir.

[19]Krş. Suziki, Evans, Meister Eckhart, s. 221; ayrıca, Blakney'in Meister Eickhart: A Modern Translation'ı, s. 231vd.

[20]Suzuki, Introduction, s. 93,84.

[21]"Onun kökleri yukarıda, dalları aşağıdadır, bu ebedi incir ağacıdır... Ölümsüz olarak adlandırılan Brahma'dır bu" (Katha Upanishad, 6,1, Çev. Hume, The Thirteen Principal Upanishads, s. 358)

[22]John of Ruysbroeck, The Adornment of the Spiritual Marriage, s. 47. 1273'te doğan bu Flemenk mistiğinin bu imgeyi herhangi bir Hind metninden aldığını varsaymak zordur.

[23]ibid., s.51

[24]s. 57, çeviri değiştirilmiştir.

[25]ibid., s.62, çeviri değiştirilmiştir.

[26]"Ey Rabbim... zihnin kendi doğasında temellenmiş olan ego-olmayanın öğretisini öğret bana." Suzuki'nin Essays'inde yer alan Lankavatara Sutra'dan alıntılanmıştır, I, s.89.

[27]Bir Zen Üstadı "Buda, zihinden başkası değildir ya da bu zihni görmeye çabalayandır" der.

[28]"Artık ben yaşamıyorum, fakat bende yaşayan Mesih'tir" (Galatyalılar, 2:20)

[29]Suzuki, bu değişme hakkında "Şeyleri görmenin eski tarzı terkedilir ve dünya yeni bir anlam....., 'taze meltem'de ve parıldayan mücevher'de mevcut olan yeni bir güzellik kazanır" diye ifade eder (Essays, I, s. 248). Ayrıca, s.138'e de bakınız.

[30]Der Cherubinischer Wandersmann'dan (Çev. W.R. Trask (yayınlanmamıştır)).

[31]"Satori, en derin bireysel tecrübedir" (Essays, I, s.261)

Bir Üsta, tilmizine, "Gerçekten sana öğretecek hiçbir şeyim yok, eğer sana bir şeyler öğretmeye kalksaydım, beni alay konusu yapabilirdin. Üstelik, sana söyleyebileceğim her şey, benimdir, senin değil" der. (Introduction, s.91)

Bir rahip, Üstad'a, "Buda'yı arayıp duruyorum, ancak henüz araştırmamı nasıl yürüteceğimi bilemiyorum" der. Üstad da, "Bu, bir öküzü sürerken ona bakmaya benzer" cevabını verir. (Essays, II, s.74)

Bir Üstad, "Anlamayan zihin Buda'dır: Başka da bir şey değildir" der. (ibid., s.72)

[32]Essays, II, s.84, 90.

[33]"Zen bilinci olgunlaşana kadar yetiştirilmelidir. Tam olgunlaştığında, bilinçdışına bir bakış olan satori olarak ortaya çıkar o" (Essays, II, s.60)

[34]Zen'in dördüncü düsturu "Kişinin doğasına bakması ve Buda'lığı elde etmesi"dir. (ibid.,I, s.18) Bir rahip Hui-neng'den kendisine bir şeyler öğretmesini istediğinde, Üstad, ona, "Bana doğmadan önceki asli yüzünü göster" der. (ibid., s.224). Bir Japın zen kitabı, "Buda'yı görmeyi arzularsan, kendi doğana bakmalısın; çünkü bu doğa, bizatihi Buda'dır" der (ibid., s. 231) Bir satori tecrübesi, Üstad'a "asli insan"ı gösterir. Hui-neng, "İyiyi düşünme, kötüyü düşünme, fakat o anda, senden bile önce mevcut olan, asli özelliklerinin ne olduğuna bak" der (ibid., II, s. 42)

[35]Çin'de Zen'in kurucusu Bodhidarma, "Budizmin eşsiz öğretisi, uzun zor bir disiplinden sonra ve dayanılması en zor olana dayanarak, uygulanması en zor olanı uygulayarak kavranılabilir. Düşük erdemli ve düşük faziletli insanların bu konuda herhangi bir şey anlamasına izin verilmemiştir. Böylelerinin bütün çabası boş olacaktır" der (ibid., I, s.188)

[36]Salt "bütünleyici" olandan daha muhtemeldir bu.

[37]Bu zorunluluk, işe yarayan bir hipotezdir. İnsanlar, bu konuda hayli zor görüşlere sahip olabilir ve sahiptir. Örneğin, dini fikirler "zorunlu" mu? Yalnızca bireyin hayatının akışı, yani bireysel tecrübesi, buna karar verebilir. Bu noktada hiçbir soyut ölçüt yoktur.

[38]"Zihin ayırdedici vasfını kullandığında, çok çeşitli şeyler vardır ortada; bu vasfı kullanmadığında bu, şeylerin hakiki doğası olarak görünür" (Essays, I, s.99)

[39]"Zihnin.... gibiyse.." diye başlayan pasaja bak, (Suzuki, Essays, I, s.223)

[40]Introduction to Zen Buddhism, s.94.

[41]Bu bağlamda İngiliz mistik William Blake'e de değinilmelidir. Percival'in William Blake's Circle of Destiny'sindeki mükemmel değerlendirmeye bakınız.

[42]Greklerin zekası, bilincin, dünyanın maddiliğine doğru hamle yapmasında, böylece de dünyanın asli rüyavâyî niteliğinden çıkarılmasında yatar.

[43]Faust, I. Kısım, çev. Wayne, s.54.

[44]Ibid., s. 44.

[45]Introduction, s.95.

[46]"Eğlence değildir bu, hayattaki en ciddi görevdir; hiçbir aptal buna cesaret edemeyecektir." (Suzuki, Essays, I, s. 27; ayrıca, krş. s. 92)

[47]Bir Üstad, "Eğer böyle bağdaş kurarak Buda'yı ararsan, onu öldüdürsün. Kendini böyle oturmaktan kurtarmadıkca, hakikate eremezsin" der (Essays, I, s. 235; ayrıca krş. II, s.83vd).

MANDALALAR VE PSİŞİK BÜTÜNLÜK YOLU

*"Memories, Dreams, Reflections"*tan

1918-19'da, Commandant de la Region Anglaise des Internes de Guerre olarak Chateau d'Oex'teydim. Orada bulunurken, her sabah bir defiere, o zamanki ruh halime tekabül etmiş görünen, küçük bir dairesel taslak, bir mandala çizdim. Bu çizgiler yardımıyla, günlük olarak, psişik dönüşümlerimi gözlemleyebiliyordum. Estetik sahibi bir kadından, bilinçdışımdan gelen fantazilerin sanatsal bir değere sahip olduğunu ve sanat olarak düşünülmesi gerektiğini, bir kez daha inatla belirten bir mektup aldım. Mektup beni sinirlendirdi. Aptalça olmaktan çok uzaktı ve tehlikeli bir biçimde ikna ediciydi. Modern sanatçı, her şeyden önce, sanatı, bilinçdışından yaratır. Bu tezin karşı çıktığı yararcılık ve kendini önemseme, bende bir şüphe oluşturdu, ürettiğim fantazilerin kendiliğinden ve doğal olup olmadığı, nihayette benim keyfi icatlarım olup olmadığı konusunda emin değildim. Herhangi bir yarı yolda gelen ilhamın kişinin kendi hüneri olduğuna, oysa adi tepkilerin yalnızca şanstan dolayı ortaya çıktığına ya da hatta yabancı kaynaklardan geldiğine inanmak isteyen bilincin bağnazlığı ve kibirinden hiçbir biçimde özgürleşmemiştim. İçimdeki bu sinirden ve düzensizlikten dolayı, bir

sonraki gün, değişmiş bir mandala ortaya çıktı: Çevresinin bir bölümü parçalanmış ve simetri tahrip olmuştu.

Mandalanın gerçekte ne olduğunu yavaş yavaş anladım: "Oluşum, dönüşüm, Ebedi Zihin'in ebedi yeniden yaratımı."[1] Eğer şey düzenli olduğunda, uyumlu olan, ancak kendini aldatmaya musamaha gösteremeyen benlik, kişiliğin bütünlüğüdür.

Benim mandalalarım, bana her gün yeni olarak görünen benliğin durumuyla ilgili şifreli bir şeydi. Onlarda benliği -yani, bütün varlığımı- iş başında etkin olarak gördüm. Elbette ki ilk bakışta yalnızca soluk bir biçimde onları anladım; ancak bunlar bana hayli önemli göründü ve onları kıymetli mücevherler gibi muhafaza ettim. Onların merkezi bir şey olduğuna dair farklı bir duyguya sahiptim ve zamanla onlar sayesinde benliğin canlı bir kavramını kazandım. Benliğin kendim olan ve dünyam olan bir monad gibi olduğunu düşündüm. Mandala bu monadı temsil eder ve psişenin mikrokozmik doğasına tekabül eder.

O zaman kaç tane mandana çizdiğimi bilmiyorum. Birçok mandana çizmiştim. Onlar üzerinde çalışırken, hemen şu soru ortaya çıkıyordu: Bu süreç beni nereye yönlendiriyor? Onun amacı neredediir? Kendi tecrübemden artık biliyordum ki bana güvenilir görünebilecek bir amaç seçmeyi varsayamazdım. Egonun üst düzenleyici konumunu terketmek zorunda olduğum kanıtlanmıştı. Her şeyden önce, bu amacı muhafaza etmeye çalıştığımda bana yetmiyordu. Symbols of Transformation'da başladığım mitlerin bilimsel analizini devam ettirmeliydim. Bu hâlâ benim amacımdı; ancak bunu düşünmemeliydim. Bilinçdışının bu sürecini bitirmek zorundaydım. Beni nereye götüreceğini düşünmeden, kendimi akıntıya bırakmalıydım. Ancak, mandala çizmeye başladığımda gördüğüm her şey, izlediğim her yol, attığım her adım tek bir noktaya geri dönüyordu: Orta noktaya. Gittikçe açık olmaya başladı ki mandala merkezdir. Bütün yolların örneğidir o. Merkeze, bireyselleşmeye giden yoldur.

1918 ile 1920 arasındaki bu yıllar sırasında psişik gelişmenin amacının benlik olduğunu anladım. Benliğin hiçbir çizgisel ilerlemesi yoktur; yalnızca onun etrafında dolaşma vardır. Yalnızca başlangıçta, en fazla, tek biçimli bir gelişme mevcuttur; daha sonra, her şey merkeze işaret eder. Bu içgörü beni teskin etti ve iç huzurum tedrici olarak geri geldi. Biliyordum ki mandalayı benliğin bir ifadesi olarak görmekle, benim için nihai olan şeye ulaşmıştım. Belki bir başkası daha fazlasını biliyordur, ancak ben değil.

Bir kaç yıl sonra (1927'de) bir rüya yoluyla merkez ve benlik hakkındaki fikirlerimin teyidini elde ettim. "Ebediyete Pencere" adını verdiğim bir mandalada onun özünü temsil ettim. Bu resim, The Secret of the Golden Flower'da[2] yeniden yayınlandı. Bir yıl sonra merkezinde altın bir kaleyle, ikinci bir resim, benzeri bir mandala[3] çizdim. Bitirdiğimde, kendi kendime "Neden çok Çinli görünüyor?" diye sordum. Dış görünüş açısından Çinli hiçbir şey yoksa da onda, bana Çinli gibi gelen biçiminden ve renk seçiminden etkilenmiştim. Kısa bir süre sonra Richard Wilhelm'den bir mektup almam gerçekten ilginç bir tesadüftü; ekte de The Secret of the Golden Flower adındaki Taoist-simyasal bir metnin elyazması vardı ve benden ona bir önsöz yazmamı rica ediyordu. Elyazmasını yutarcasına okudum; çünkü metin bana, mandala ve merkezin etrafında dönme hakkındaki düşüncelerimin hayalini bile edemeyeceğim teyidini sunuyordu. Tecrit halindeki durumumdan beni çıkaran ilk olay da buydu. Bendeki temayülün farkına varmıştım; bir şeyle ve birisiyle bağ kurabilirdim.

Bu tesadüfün, bu "eş-zamanlılığın" anısına, bende Çinli bir etki bırakan resmin altına, şunu yazdım: "1928'de, altından, muhkem kaleyi gösteren bu resmi yaparken, Frankfurt'taki Richard Wilhelm, ölümsüz bedenin tohumu olan sarı kale hakkındaki binlerce yıllık Çin metnini gönderdi."

"Concerning Mandala Symbolism" den[4]

Sankkritçe mandala kelimesi, "daire" anlamına gelir. Dinsel törenlerde çizilen daireler için kullanılan bir hind terimidir. Güney Hindistan'daki büyük madura tapınağında, bu türden bir resmin nasıl yapıldığını gördüm. Mandapam'ın (verandanın) zeminine, yaklaşık on ayak bir alana, renkli tebeşirlerle bir kadın tarafından çiziliyordu. Bana eşlik eden bir Hind alimi, soruma cevap olarak, bu konuda bana hiçbir bilgi veremeyeceğini söyledi. Yalnızca böyle resimler çizen kadınlar, onların anlamını bilebilirdi. Kadın pek yardımsever değildi; açıkcası işini yaparken rahatsız edilmek istemiyordu. Birçok barakanın beyaz badanalı duvarlarında, kırmızı tebeşirlerle çizilmiş işlenmiş mandalalar da görülebiliyordu. En iyi ve önemli mandalalar, Tibet Budizminin yaygın olduğu alanlarda görülür.[5] Richard Wilhelm tarafından dikkatime sunulan bir Tibet

mandalasını bir örnek olarak vermek istiyorum. Bu türden bir mandala, törenlerdeki kullanımlarında, bir yantra, bir tefekkür aracı olarak bilinir. Görünün psişik alanını daraltarak ve merkezle sınırlandırarak yoğunlaşmaya yardım etmesi amaçlanır onun. Genelde mandala, siyah ya da koyu maviyle boyanmış üç merkez içerir. Bunlar, dışa kapanma ve içte olanı bir arada tutmak anlamlarına gelir. Neredeyse düzenli olarak dış kenar ateşten, concupiscentia'nın, "arzu"nun ateşinden oluşur ki bundan cehennemin işkenceleri ortaya çıkar. Mezardaki korkuları genelde dış kenara çizilir. Bunun içinde lotus yapraklarından bir çelenk vardır ve bütün mandalayı bir padma "lotus çiçeği" olarak nitelendirir. Ardından dört geçidiyle manastırlarda bulunana benzer bir avlu bulunur. Kutsal inziva ve yoğunlaşmayı işaret eder bu. Avlunun içinde, The Tibetan Book of the Dead'in gösterdiği gibi[6] bir kural olarak, dört temel renk olan kırmızı, yeşil, beyaz ve sarı vardır ki bunlar, dört yön ile psişik işlevleri temsil eder. Genelde başka bir büyülü daireyle belirgenleştirilen merkez gelir ki bu temel amaç ya da tefekkürün gayesidir.

Bu merkez, törenin gereklerine, tefekkür edenin inisiyasyon derecesine ve ait olduğu tarikata dayalı olarak, birçok yolla ele alınır. Bir kural olarak bu dünya-yaratıcı husullerdeki Shiva'yı gösterir. Shiva, Tantrik öğretide, Tek Mevcut olan, kâmil haliyle Zamansız olandır. Yaratılış, -Shiva-bindu olarak bilinen- bu beklenmedik noktanın, dişil yönünün ebedi kucaklamasında , shakti'de ortaya çıktığı zaman başlar. Ardından, eğer hegelci terminolojiyi kullanacak olursak, kendi-içinde-varlık durumundan ortaya çıkar ve kendi-için-varlık durumunu elde eder.

Kundalini yoga simgeciliğinde, Shakti, ağaca sarmalanmış bir yılan ve bir fallus biçimindeki Shiva olan lingam'ı çevreleyen zamanın yarısı olarak temsil edilir. Bu imge mekanda tezahürün olasılığını gösterir. Shakti'den maya, bireysel şeylerin kurucu maddesi gelir; maya, nihayette, gerçek dünyanın yaratılış ağıdır. Bir yanılsama, varlık ve varlık olmayan olarak düşünülür o. Vardır, ama yine de Shiva'da çözülmüş olarak kalır. Böylece yaratılış, ilahilikte birleşen zıtların bölünmesine yol açan bir edimle başlar. Bunların parçalanmalarından, büyük bir enerji patlamasıyla, dünyanın kesret hali ortaya çıkar.

Mandalada temsil edilen süreçleri tefekkür etme amacı, yoginin ilahiliğin içsel olarak farkına varmasıdır. Tefekkür yoluyla yogi, kendini yeniden bir Tanrı olarak kavrar ve böylece bireysel varoluşun yanılsamasından ilahi halin evrensel bütünlüğüne döner.



Şekil 17.1: Bir Tibet Mandala'sı. Jungun seçme eserlerinden çoğaltılmıştır.

Daha önce de belirttiğim gibi, mandala "daire" demektir. Burada gösterilen sayısız çeşitlilikte motifler vardır; ancak bu motifler bir dairenin çevrelediği alan içindedir. Onların temel motifi, her şeyin ilgili olduğu, her şeyin aracılığıyla düzenlendiği ve kendi içinde bir enerji kaynağı olan psişe içinde bir tür merkezi bir nokta olarak kişiliğin bir merkezinin uyarılmasıdır. Merkezi noktanın enerjisi, tıpkı her organizmanın, şartlar ne olursa olsun, kendi doğasının niteliği olan bir biçimi varsaymaya teşvik edilmesi gibi, kişinin ne ise o olması için neredeyse karşı konulmaz bir biçimde ortaya çıkan zorlama ve itkide tezahür eder. Bu merkez ego olarak hissedilmez ya da düşünülmez; ancak, eğer denebilirse, benlik olarak düşünülür. Merkez dahili bir noktayla temsil edilmesine rağmen, benliğe ait olan her şeyi içeren bir çevreyle -bütün kişiliği ortaya çıkan çift zıtlarla- çevrelenir. Bu kişilik her şeyden önce bilinçten oluşur, sonra bireysel bilinçdışından ve nihayette de arketipleri bütün insanlık için ortak olan kollektif bilinçdışının sınırsız derecede geniş bir bölümünden. Ancak, bunlardan birkaçı, kişiliğin alanı içinde sürekli olarak ya da dönem dönem içerilir ve bu ilişki vasıtasıyla, en ünlü figürleri belirtirsek, gölge, can ve mizaç olarak bireysel bir damga kazanır. Benlik, bir yandan basit olsa da, diğer yandan bileşik bir şeydir, Hindlilerin ifadesini kullanırsak, "kümelenmiş ruh"tur.

Lamalara ait literatür, böyle bir dairenin nasıl resmedilmesi ve nasıl kulanılması gerektiği konusunda hayli ayrıntılı öğretilere sahiptir. Biçim ve renkler gelenek tarafından tespit edilmiştir; bu nedenle sapmalar çok dar sınırlar içinde kalır. Mandalanın törensel kullanımı, gerçekte Budist değildir; her halükarda asli Hinayana Budizmine yabancıdır ve önce Mahayana budizminde görülür.

Burada görülen mandala, nihai hal üzerine tefekkürden çıkmış bir kimsenin durumunu temsil eder. Cehennemin temsillerinin ve mezarın korkularının olmamasının nedeni budur. Mücevherden yapılmış şimşek, merkezdeki dorje, eril ile dişil olanın birleştiği mükemmel hali temsil eder. Yanılsamalar dünyası sonunda yok olmuştur. Bütün enerji, tamamıyla başlangıçtaki halde toplanmıştır.

İç avlunun girişlerindeki dört dorje, hayatın enerjisinin içe doğru aktığını göstermeyi amaçlar; kendisini nesnelerden kurtarmış ve merkeze yönelmiştir. Bütünlüğün dört veçhesindeki enerjilerin mükemmel birliği elde edildiğinde, artık hiçbir değişikliğe tâbi olmayan durağan bir hal ortaya çıkar. Çin simyasında bu hale "Mücevher Beden" denir ve

orta çağ simyasında, Hristiyan geleneğinin, yeniden dirilişin bozulmaz bedeni olan, corpus glorificationis'iyle özdeş olan corpus incorruptibile'ye tekabül eder. Bu nedenle mandala zıtların birliğini temsil eder ve yang ile yin, gökyüzü ile yeryüzü arasına yerleşmiştir; sürekli bir denge ve değişmez bir durum halindedir.

Bizim psikolojik amaçlarımız için Doğu'nun renkli metafiziksel dilini terketmeliyiz. Yoganın bu uygulamada amaçladığı şey, şüphesiz ki bilimizde psişik bir değişikliktir. Ego bireysel varoluşun ifadesidir. Yogi, egosunu Shiva ya da Buda için dönüştürür; bu yolla, kişiliğin psikolojik merkezini, kişisel egodan, artık kişiliğin gerçek "Zemin"i olarak tecrübe edilen kişiliği aşan bir ego-olmayana doğru bir dönüşüm yönlendirir.

NOTLAR

[1]Faust, II Kısım, çev. Philip Wayne (Penguin Classics, 1959), s.79

[2]Krş. "Concerning Mandala Symbolism", The Archetypes and the Collective Unconscious (CW9i) 5 ve sonraki figürler ve s.363vd.

[3]The Secret of the Golden Flower, 10.figür. Ayrıca "Corcerning Mandala Symbolism"e bkz., 36.figür ve s.377.

[4]Önce "Über Mandalasymbolik" olarak Gestaltungen des Unbewussten'te yayınlanmıştır, Psychologische Abhandlungen, VII (Zürih, 1950) -EDİTÖRLER)

[5]Krş. Psychology and Alchemy, 122 ve devamındaki paragraflar.

[6](krş. Jung, Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Dead, 850. paragraf. -EDİTÖRLER)

ACIDAN KURTULUŞ

*"On the Discourses of the Buddha"*dan[1]

Beni Budist düşünce dünyasına çeken, dinler tarihi ya da felsefe çalışmaları değil, bir doktor olarak mesleki ilgilerimdi. Amacım, psişik acının tedavisiydi ve bu, beni, ilkesel tema'sı "acı, yaşlılık, hastalık ve ölüm" olan insanlığın büyük öğretmeninin görüşleri ve yöntemlerine aşina olmaktı. Çünkü hastanın iyileşmesi, doğal olarak, doktorun elinde olsa da, doktor, çaresiz doğaları için hem doktordan hem de hastadan belirli bir tür tavır talep eden birçok hastalık ve acı durumu olduğunu kavramak durumundadır. Gerçekte şifasız olmasa bile, böyle durumlarda katlanılmaz görünen ve sanki doğrudan bir hastalık semptomu gibi tedavi gerektiren durgunluk ve umutsuzluk evreleri vardır kaçınılmaz olarak. Dinî bir iman ya da felsefi bir inanç tarafından sağlanan şeyler gibi bir tür ahlaki tavra ihtiyaç duyar onlar. Bu açıdan Budist literatür çalışmaları, bana, çok yardım etti; çünkü kişiyi acıyı nesnel olarak ele almaya yönlendirir ve acının nedenlerine dair evrensel bir görüş sunar bu çalışmalar. Geleneğe göre, Buda'nın, binlerce şeyin tuzağından bilincini kurtarması ve duygunun ve yanılsamanın engellerinden duygularını azat etmesi, nedenler zincirini nes-

nel olarak takip ederek olmuştur. Kendi kültür alanımızda da, acı ve hastalık, her ne kadar tuhaf görünse de, Budist zihniyetin bu prototipinden sayısız fayda elde edebilir.

Burada K.E. Neumann'ın çevirisiyle sunulan, Buda'nın vaazları, gözardı edilmemesi gereken bir öneme sahiptir. Derin anlamlarından ayrı olarak, vakur, neredeyse törensel biçimleri, neşelendirici ve yüceltici bir etkiye sahip nüfuz edici bir parlaklık yayar ve kişinin duyguları üzerine doğrudan işlemekten geri kalamaz. Doğu'nun manevi hazinelerinin bu kullanımına karşı, Batı'nın inancının, en azından önemli olan teselliler sunduğunu ve Budizmin tinine belirgin bir biçimde rasyonel bir tavırla başvurmanın hiçbir gereği olmadığını öne süren Hristiyan bakış açısıyla itiraz edilebilir -ve gerçekten de sık sık edilmiştir-. Çoğu durumda insanların sözünü ettiği Hristiyan inancının artık kalmadığı ve (Tanrı'nın kendine özgü inayeti dışında) bu inancın nasıl elde edilebileceği olgusu bir yana, herhangi bir şeyin çok sık kullanılmasının, tedrici olarak anlamını ve aynı şekilde etkisini kaybedecek denli aşina olacağı ve eskiyeceği, bilinen bir şeydir; oysa ilginç ve bilinmeyen, doğası açısından bütünüyle farklı olan bir şey, şimdiye kadar kapalı olan kapıları ve yeni anlayış olasılıklarını açabilir. Eğer bir Hristiyan bir nevrozu savuşturmak için bile kendisine yardım etmediği zaman inancında ısrar ediyorsa, bu durumda onun inancı boştur ve yardım ettiği müddetçe, nerede bulursa bulsun, ihtiyaç duyduğu şeyi alçak gönüllülükle kabul etmesi daha iyidir. Eğer Budizme borçlu olduğunu bilirse kendi dini ihtiyaçlarını inkar etmesine de ihtiyaç yoktur; çünkü Paul'ün "Her şeyi temyiz edin; iyi olana sıkı tutunun" (Selaniklilere Birinci Mektup, 5:21) şeklindeki öğüdünü takip ediyordur yalnızca.

Sıkıca tutunulması gereken bu iyi olanlara, Hristiyanî bir inanca sahip olmayanlara bile çok şey öneren Buda'nın vaazları eklenmelidir. Bu vaazlar, Batılı insana, derûnî psişik hayatını disipline etmenin ve böylece de Hristiyanlığın çeşitli biçimlerinde sık sık üzüntü veren kusur gidermenin yollarını ve araçlarını sunar. Buda'nın öğretileri, ister Hristiyanî ritüeller anlamını kaybettiğinde isterse de psikojenik düzensizliklerde sık sık olduğu gibi, dinsel otorite çöktüğünde Batılı insana yardımcı bir eğitim sunar.

İnsanlar beni sık sık dini "zihni bir hijyen" olarak kullanmakla suçlar. Belki de bir doktor, metafiziksel iddiaların hakikatini kanıtlamaya girişmediği ve inancın itirafından sakındığı için mesleki alçak gönüllü-

lüğünden dolayı affedebilir. Bir Weltanschauung'a sahip olmanın önemini ve psişik acılar sorunu için bir tür tavır benimsemenin terapatik gerekliliğini vurgulamaktan hoşnutum. Anlaşılmayan acıya katlanmak güçtür; oysa diğer yandan bir kişinin nedenini ve nerede olduğunu anladığında ne kadar dayanabildiğini görmek çoğunlukla şaşırtıcıdır. Felsefi ya da dini bir dünya görüşü, bunu sağlayabilir; bu dünya görüşlerinin, en azından, kurtuluşun olmasa bile sağaltımın psişik yöntemleri olduğu ortaya çıkmıştır. İsa ve havarileri bile hastaları iyileştirmekten sakınmamışlar ve bu yolla inançlarının terapatik gücünü göstermişlerdir. Doktor, şöyle ya da böyle fiili acılarla uğraşmak durumundadır ve nihayetle ilahi inayetin gizemi dışında güvenilebilecek hiçbir şey yoktur. Doktorun, işe yaradığı müddetçe, terapatik sistemler olarak, dini fikir ve tavırlara değer vermesinde ve özelde, öğretileri bilincin maksimum gelişmesiyle kurtuluşu sağlayan Buda'yı, kurtuluş yolunda yüce yardımcılardan biri olarak belirlemesinde şaşılacak bir şey yoktur. Eski zamanlarda fizikçiler, her derde deva olan bir şey, bir medicina catholica ararlardı ve sebatkar çabaları onları bilinçsiz olarak Doğu'nun dininin ve felsefesinin merkezi fikirlerine yaklaştırdı.

Hipnoz altındaki telkin yöntemlerine aşına olan bir kimse, hastanın kendi doğasına karşı olanlardan ziyade makul telkinlerin işe yaradığını bilir. Nihayetle, ister hoşlansın isterse de hoşlanmasın, fiili psikolojik şartlara mümkün olduğunca yakından tekabül eden kavramlar geliştirmek zorundadır. Bu nedenle, yalnızca geleneksel düşünceye dayanmakla kalmayan, bunun yanında onun kaçınılmaz tek yönlülüğünü telafi eden bilinçsiz ürünleri -yani, Hristiyan felsefenin tatmin edemediği bütün psişik faktörleri de gözönüne alan bir teori alanı ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında, erken dönemlerden beri Doğu felsefesinde gelişmiş olan, Batı'nın bilmediği birçok yön bulunmaktadır.

Bu nedenle, bir doktor olarak, Budist öğretilerden aldığım derin yardımı ve teşviki beyan ediyorsam, beşerî düşüncenin tarihinde binlerce yıl geriye giden bir çizgiyi takip ediyorum.

NOTLAR

[1](Pali Canon'dan Karl Eugon Neumann tarafından çevrilen Die Reden Gotamo Buddhos (3. cilt, Zürih, Stuttgart, Viyana, 1956) için yayıncının hazırladığı katalogtaki ifadeler. Thomas Mann ve Albert Schweitzer'in sözlerine de katalogta yer verilmişti. Neumann (1865-1915) çevirisinin daha önceki bir versiyonunu 1911'de yayınlamıştı ve Jung'da bunu Wandlungen und Symbole der Libido'da (1911-12) belirtmişti; krş. Psychology of the Unconscious (New York, 1916), s. 538, n.25. Bu ifadeler, "Zu Die Reden Gotamo Buddhos" olarak Gesam'da. Werke, XI, Anhang'ta yayınlanmıştır.)

KAYNAKÇALAR

Jung's passage to India: Alıntılandığı yer; Memories, Dreams, Reflections, kayıt ve yayın Aniela Jaffé; çeviren; Richard ve Clara Winston, (London: Fontana, 1977), sh. 304-14.

Jung's way to China: alıntılandığı yer; 'Richard Wilhelm: In Memoriam', Collected Works, yayınlayan H. Read, M. Fordham ve G. Adler, çeviren, R. F. C. Hull (London: Routledge, ve Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1953-85), Cilt 15, paras 74-96.

In Search of Indian spiritual values: alıntılandığı yer 'The Holy Men of India', Collected Works, Cilt 11, paras 950-63.

East-West Psychological Comparisons: alıntılandığı yer; 'What India Can Teach Us', Collected Works, Cilt 10, paras 1002-13; önsöz 'Lily Abegg, The Mind of East Asia', Collected Works, Cilt 18, paras 1483-5.

The allures of the East: alıntılandığı yer; 'The Archetypes of the Collective Unconscious', Collected Works, Cilt 9i, paras 11 ve 21-9; ve 'The Spiritual Problems of Modern Man', Collected Works, Cilt 10, paras 188-90.

The Chinese World-View: alıntılandığı yer; 'Synchoronicity: An Acausal Connecting Principle', Collected Woks, Cilt 8, paras 916-24; ve

'On the Theory and Practice of Analytical Psychology', Collected Work, Cilt 18, paras 141-4.

Yin and Yang: the unity of Opposites: alıntılandığı yer; Psychological Types, Collected Works, Cilt 6, paras 358-70.

Chinese alchemy and psychological individuation: alıntılandığı yer; 'Commentary on The Secret of the Golden Flower', *Collected Work*, Cilt 13, paras 1-84.

A dialogue with the I Ching: alıntılandığı yer Memories, Dreams, Reflections, Appendix IV: 'Richard Wilhelm', sh. 405-6; ve 'Foreword to the I Ching', *Collected Work*, Cilt 11, paras 964-1018.

Brahman and the uniting of opposites: alıntılandığı yer; Psychological Types, *Collected Work*, Cilt 6, paras 189-92 ve 3227-44.

The psychological symbolizm of kundalini yoga: alıntılandığı yer 'The Realities of Practical Psychotherapy', *Collected Work*, Cilt 16, paras 561 ve 560; ve 'Psychological Commentary on Kundalini Yoga', C.G. Jung tarafından verilen düşler.

Yoga and the spiritual crisis of the West: alıntılandığı yer; 'Yoga and the West'y, *Collected Work*, Cilt 11, paras 859-76.

Meditation and Western Psychology: alıntılandığı yer 'The Pschology of Eastern Meditation', *Collected Work*, Cilt 11, paras 908-49.

Death and psychic transformation: alıntılandığı yer; 'psychological Commentary on The Tibetan Book of the Dead', *Collected Work*, Cilt 11, paras 831-58.

The reality of the psyche in Buddist thought: alıntılandığı yer "Psyhological Commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation', *Collected Work*, Cilt 11, paras 877-907.

Mandalas and the path to psychic wholeness: alıntılandığı yer; Memories, Dreams, Reflections, ss. 220-3; ve 'Concerning Mandala Symbolizm', *Collected Work*, Cilt 9i, paras 629-39.

Deliverance alıntılandığı yer suffering: alıntılandığı yer; 'On the Discourses of the Buddha', *Collected Work*, Cilt 18, paras 1575-80.

BİBLİYOGRAFYA

JUNG'UN YAZILARIYLA ORTAK ÇALIŞMALAR

Evans-Wentz, W. Y. çev. ve yay. (1954) *The Tibetan Book of the Great Liberation* (London: Oxford University Press).

____ (1960) *The Tibetan Book of the Dead* (London: Oxford Universitiy Press).

Jung, C.G. (1953-83) *The Collected Works of C. G. Jung*, yayınlayan H. Read, M. Fordham ve G. Adler, translated by R. F. C. Hull (London: Routledge, ve Princeton, New Jersey: Princeton Universitiy Press), Özellikle cilt 6, 10, 11 ve 13.

____ (1983) Memories, Dreams, Reflections, kayıt ve yayın; Aniela Jaffé (London: Flamingo).

Suzuki, D. T. (1949) *An Introduction to Zen Buddhism* (New York: Philosophical Library).

Wilhelm, Richard, çev. (1989) *I Ching or Book Of Changes, The Richard Wilhelm*, İngilizceye çeviren Cary F. Baynes (London: Arkana).

JUNG VE DOĞU DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE GENEL ÇALIŞMALAR

Corward, Harold, J. Boreli, J. F. T. Jordans, ve J. Henderson'un katkılarıyla (1985) *Jung and Eastern Thought* (Albany: State University of New York Press).

Clarke, JJ. (1994) Jung and Eastern Thought: *A Dialogue with the Orient* (London ve New York: Routledge).

JUNG'UN YAZILARINDAKİ ÖZEL KONULAR ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Avens, Roberts (1980) *Imagination is Reality: Western Nirvana in Jung, Hillman*, Barfield & Cassirer (Dallas, Texas: Spring Publications).

Faber, Phillip A., and Saayman, Graham S. 'On the Relation of the Doctrines of Yoga to Jung's Psychology', in Renos K. Papadopoulos ve Graham S. Saayman, eds (1984) *Jung in Modern Perspective* (London: Wildwood House).

Fincher, Susanne F. (1991) *Creating Mandalas* (Boston and London: Shambhala).

Moacanin, Radmilla (1986) Jung's Psychology and Tibetan Buddhism: *Western Eastern Paths to the Heart* (London: Wisdom Publications).

Scott, Mary (1983) *Kundalini in the Physical World* (London: Routledge).

Spiegelman, J. M. ve Miyuki, Mokusen (1985) *Buddhism and Wungian Psychology* (Phoenix, Arizona: Falcon Press).

Spiegelman, J. M., and Vasavada, Arwind. V (1987) Hinduism and Wungian Psychology (Phoenix, Arizona: Falcon Press).

JUNG'UN DOĞU YAZILARI ÜZERİNE TARTIŞMA VE GÖRÜŞLER

Ajaya, S. (1984) *Psychotherapy East and West* (Homesdale, Pennsylvania: Himalayan International Institute).

Bishop, Peter (1984) 'Jung, Eastern Religions, and the Language of the Imagination', *The Eastern Buddhist*, 17:1.

Borelli, John (1977) 'Jung's Psychology and Yoga Spiritualtiy', *Riverdale Studies*, 4.

Claxton, Guy, bas. (1986) *Beyond Therapy: The Impact of Eastern Religions on Psychological Theory and Practice* (London: Wisdom publications).

Grisson, Pierre (1968) 'The Golden Flower and its Fruit', *Studies in Comparative Religion*, 2:3.

Grof, Stanislav (1985) *Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psyhotherapy* (New York: State Univerity of New York Press).

Harding, Esther (1968) 'The Reality of the Psyche', Joseph B. Wheelwright, *The Reality of the Psyche* (New York: Putnam)..

Henderson, Joseph L. (1975) 'The Self and Individuation', *Internationala Encyclopedia of Neurology, Psyhiatry, Psychonalysis and Psychology.*

Jones, R.H (1979) 'Jung and Eastern Religious Traditions', *Religion*, 9:2.

Mokusen, Miyuki (1977) 'The Psychodynamics of Buddhist Meditation', *The Eastern Buddhist*, 10:2.

Odajuyk, V.W. (1993) *Gathering the Light: A Psychology of Meditation* (Boston and London: Shambhala).

Watts, Alan (1973) *Psychotherapy East and West* (Harmondsworth: Penguin Books).

Welwood, Wohn, bas. (1985) *The Awakening Heart: East/West Approaches to Psyhotherapy and the Healing Relationship* (Boston and London: Shambhala).

DOĞU METİNLERİNİN ÇEVİRİSİ ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Cleary, Thomas, çev. ve bas. (1991) *The Secret of the Golden Flower* (San Francisco, Colifornia: Harper).

Reynolds, John M., çev. ve bas. (1989) *Self-Liberation Through Seeing with Naked Awareness* (Barrytown, NY: Station Hill Press).

JUNG'UN DOĞU YAZILARI ÜZERİNE ÇALIŞMALAR

Abegg, Lilly (1952) *The Mind of East Asia* (London and New York: Thames & Hudson).

Sharpe, Eric J. (1992) *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth).

Ulanow, Barry (1992) Jung and the Ouside World (Wilmette, Illinois: Chiron Publications)

İNDEKS

A

aşkınlık 232

ahamkara 68, 70, 71

Ajna 196, 197

Almanya 13, 35, 204, 248

Amita yur-dyana Sutra 211

Amitabha 212, 213, 214, 217, 218, 222, 230, 238

anatman 224

Angelus Silesius 71, 231, 268

anima 136, 244, 246, 249

Animus 136

Anquetil Duperron 199

Apollonius 62, 200

archai 121

Archetypes of the Collective Unconsciou 83

Aristotle 126

arketip 8, 15, 23, 26, 39, 84, 85, 86, 114, 125, 137, 235, 236, 241, 286

Arnold Toynbee 37

Arthur Schopenhauer 10

astrolog 157

atman 30, 102, 175, 180

aydınlanma 9, 10, 15, 18, 24, 26, 31, 35, 36, 37, 39, 75, 149, 215, 216, 227, 228, 230, 232, 240, 249, 262, 263, 264, 265, 266, 270, 272

B

benlik 13, 14, 17, 22, 30, 49, 68, 69, 70, 71, 72, 105, 121, 123, 142, 175, 180, 213, 237, 262, 264, 265, 282, 283, 286

bilinçdışı 14, 15, 21, 22, 23, 26, 29, 45, 57, 63, 71, 80, 81, 84, 113,

114, 115, 116, 121, 123, 127, 132, 133, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 144, 147, 155, 156, 161, 164, 165, 167, 176, 191, 195, 196, 205, 206, 219, 220, 221, 222, 232, 233, 235, 241, 250, 252
büyü 122, 223
Büyük Savaş 98

C
Chönyid Bardo 227, 232, 234, 236, 238, 239
Chuang-tzu 96, 97
Çin uygarlığı 56, 93, 159
cinsel fantaziler 47, 232, 233
Colombo 52
correspondentia 97
Cupiditas 136

D
Dalada-Maligawa 53
Dawa-Samdup 228
dharma 48
dharma-kaya 133, 230, 236, 239, 249
Dharmadhatu-kaya 214
Dorneus 45
duyular 35, 95, 105, 126, 147, 178, 179, 209, 220

E
Edwin Arnold 11
eş-zamanlılık 14, 25, 38, 57, 58, 59, 81, 93, 98, 154, 157, 158
ego 8, 14, 30, 31, 35, 68, 70, 71, 72, 186, 195, 196, 222, 224, 237, 251, 252, 265, 287
Egyptian Book of Dead 228
Egyptian Book of the Dead 227
Ekinoks 58
enantiodromia 63
Eranos 15
Eros 138
Evans 36, 228, 232, 239, 242, 243, 260
Exercia spiritualia 221
Exercita spiritualia 220
Exercitia spiritualia 70

F
fantezi 118
Faust 104, 110, 143, 274, 275, 276, 287
fedakarlık 62, 231, 244, 274
felsefe 10, 25, 26, 29, 36, 59, 66, 75, 93, 155, 192, 200, 228, 243, 249, 268, 289
fenomenoloji 28, 29, 34, 69, 70, 133, 171, 239
şeytan 87
Freud 8, 19, 22, 30, 132, 139, 205, 206, 221, 232, 233, 237, 248
Friedrich Max Müller 10
Fröbe Kapteyn 15

G
gerçeklik 24, 30, 32, 76, 99, 146, 149, 152, 179, 195, 197, 210, 216, 220, 229, 238, 241, 246, 248, 277
Gnostisizm 19
Gnostizm 21, 149
Gnostizml 21
Goethe 274, 275

H
hakikat 76, 133, 156, 167, 201, 229, 230, 233, 244, 262, 265, 274
Hari Krsihna 9
hayalet 136, 235, 256
Hegel 10
Heinrech Zimmer 48
Heinrich Zimmer 14, 65, 72, 74, 209
Heraclitus 93
Herman Keyserling 13
heykeller 16, 47, 49, 210
Hinayana 17
Hinayana Budizmi 286
Hinduizm 33, 50
hipnoz 35, 183, 216, 291
Holy Men of India 40, 65
Homer 190
Horus 122
Hristiyanlık 19, 20, 49, 50, 76, 85, 87, 152, 197, 206, 263
Hu Shih 154
Hui Ming Ching 120, 121, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 140, 147, 151

I-İ
I Ching 12, 14, 25, 29, 38, 56, 57, 59, 60, 64, 99, 113, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 295
ideolojiler 254
Ignatius Loyola 69, 205, 239, 269
ikonoklazm 84
ilgi 9, 10, 12, 22, 26, 35, 37, 56, 76, 81, 116, 124, 148, 157, 200, 201, 206, 257, 268
inisiyasyon 24, 57, 231, 232, 239, 284
insan doğası 115
Introduction to Zen Buddhism 18, 36, 261, 278
istek 30, 33, 160, 168

J
J.W. Hauer 14
James Legge 25
Japonya 17, 80, 211
John of Ruysbroeck 279
John Woodroffe 14

K
Kaiten Nukariya 262
Kandy 53
Kant 30, 149, 156
karşılaştırmalı dinler 37, 109, 235
karma 233, 234, 238, 249
Keyserling 13
Kierkegaard 250
kişilik 20, 77, 95, 105, 115, 124, 126, 133, 135, 142, 272, 286
kolektif bilinç 223, 252
Konarak 16, 47, 79
Kral Wen 58
kültür 11, 23, 28, 45, 46, 62, 111, 144, 192, 194, 196, 197, 198, 274, 290
kutsal insan 259

L
Lao Nai-hsüan 155
Lao-tzu 39, 68, 94, 95, 101, 102, 105, 118, 119, 159, 166, 177

lapis lazuli 212, 213, 216, 220, 222
Laplace 134
Leibniz 10, 37, 59
Lenin 240
Levy-Bruhl 141
libido 175, 176, 180, 182, 183, 185, 186, 188, 292
Lily Abegg 81
lingam 284

M
madura 283
madura tapınağı 283
mahadevishakti 189
Mahayana Budist 17
Mahayana Budizmi 228, 286
Maitland 125, 126
Manipura 190, 191, 192, 195
mantram 53
Marcel Granet 97
Marco Polo 9
Marksizm 38
Max Müller 12, 88, 199
Max Scheler 233
maya 189
meditasyon 9, 15, 35, 36, 46, 47, 53, 128, 129, 130, 131, 175, 176, 178, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 239, 270
Meister Eckhart 18, 146
Memories, Dreams, Reflections 45, 153, 281
metafizik 17, 24, 26, 28, 29, 30, 34, 68, 69, 149, 233, 243, 245
mikrokozmos 97, 104, 244
mistisizm 8, 18, 29, 38, 126, 203, 249, 257, 265, 267
mitoloji 12, 14, 15, 21, 22, 24, 65, 66, 139, 183, 190, 222, 223, 235, 255, 256, 272
Muladhara 189, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198
Mysore 46
Mısır 86, 88, 231, 240

N
Nakae Toju 105
nedensellik ilkesi 57, 93, 97, 156, 157
nidana 50, 249, 260
Nietzsche 10, 11, 147, 268, 274
nirdvandva 46, 47, 177

O-Ö
Oedipus kompleksi 232
om mani padme hum 49
oryantalizm 10, 11, 12
Oscar Schmitz 13, 87
ölüm 31, 63, 79, 115, 117, 142, 152, 227, 239, 240

P
Pali Canon 75, 76, 261, 292
persona 105
Plato 96, 234, 249
politeizm 77, 143
Protestanlık 200, 269
psikoterapi 13, 18, 25, 32, 33, 37, 61, 113, 166, 205, 272, 273, 274, 275
Psychology of Eastern Meditation 209

R
R.C. Zaehner 37

Ramakrishna 66, 70, 71
Ramayana 12, 177
Realities of Practical Psychotherapy 189
Richard Wilhelm 12, 13
Rudolf Otto 15
Rudolft Otto 263
ruh 97, 102, 104, 125, 133, 135, 138, 152, 159, 209, 230, 240, 281
Rüyalar 63, 164, 165, 193, 206, 210, 220, 223, 255, 256, 257
ryochi 105, 106

S
samadhi 30, 178, 203, 213, 215, 252, 258, 276
samsara 258
Schiller 104, 176
Schopenhauer 11, 12, 37, 49, 105, 106, 248, 268, 274
Schultz 205
sembolizm 15, 20, 24, 61, 84
shakti 284
Shiva 12, 48, 284, 287
Shri Ramana 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74
Shri Ramana Maharshi 16
Sidpa Bardo 227, 232, 233, 234, 236, 242
simya 16, 45, 53, 93, 172
Socrates 164
St. Augustine 211
St. Paul 267
Svadhisthana 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197
Symbols of Transformation 12, 17, 183

T
Tanrı 19, 69, 70, 71, 75, 84, 101, 105, 133, 136, 146, 149, 179, 181, 211, 230, 245, 249, 263, 265, 269, 284
tantrizm 189
tapas 125, 175, 176, 181, 184, 188
tapınak 47, 48, 49, 210
teoloji 19, 21
teosofi 8, 15, 32, 36, 39, 61, 86, 87, 88, 110, 197, 199, 201, 230
tepkiler 7, 32
Theatrum chemicum 45
Theologia Germanica 265
Theosophical Society 11
Tibet 17, 36, 75, 88, 122, 247, 283, 285
Tibetan Book of Dead 132
Tibetan Book of the Dead 17, 24, 29, 133, 227, 228, 241, 275, 284
Tibetan Book of the Great Liberation 17
Trivandrum 67

U
Upanishads 10, 187

V
vahşi 50, 116, 143, 177, 235
Vedas 10

W
W.B. Yeats 9
Wagner 10
Wang Yang-ming 106, 107
Wilhelm 13, 14, 22, 23, 24, 25, 36,

55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 87, 94, 95, 99, 113, 136, 137, 138, 152, 153, 155, 156, 160, 166, 172, 283, 294

Y
yabancılaşma 16, 227
Yahudiler 34, 50
yoga 8, 9, 13, 14, 15, 24, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 46, 57, 60, 61, 87, 110, 134, 136, 140, 142, 152, 176, 199, 200, 202, 204, 205, 206, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 239, 267, 270, 277, 284
Yoga and the West 199

Z
zazen 35, 36
Zen 9
Zen Buddhism 18, 36, 261
Zen Buddhist 269
Zen Budizm 17
Zeus 135
zıtlıklar 46, 79, 183
zihin 8, 29, 46, 56, 71, 78, 84, 97, 98, 140, 157, 159, 185, 194, 200, 202, 205, 228, 229, 243, 244, 246, 251, 252, 256, 279
Zofingia 12