SEMBOLİK FORMLAR FELSEFESİ II

MİTİK DÜŞÜNME

ERNST CASSIRER



HECE

Ernst Cassirer (1874-1945): 20. yüzyılın önemli filozoflarından biri olarak gösterilen Ernst Cassirer, 1874'de Breslau'da doğmuştur. 1892'de Berlin'de hukuk öğrenimine başlamış, ancak daha sonra eğitim alanını Alman Edebiyatı ve felsefe olarak değiştirmiştir. 1894'de hocası George Simmel vasıtasıyla, Hermann Cohen'in yazılarıyla tanıştıktan sonra Cassirer 1896'da Marburg Üniversitesi'nde Cohen'den felsefe eğitimi almaya başlar. 1899'da Cohen'in yanında doktorasını **Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis** (Descartes'ın Matematiksel ve Doğabilimsel Bilgi Eleştirisi) tezi ile tamamlar. Bu süreçte, Yenikantçı Marburg okuluna katılır ve Cohen'in yanında, Paul Natorp ile de çalışır. Onun 1902'de yazdığı ve önemli bir Leibniz yorumu olarak kabul edilen **Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen** (Bilimsel Temelleri İçinde Leibniz'in Sistemi) eseri, Cassirer'in ilk bağımsız çalışmasıdır. İlk cildi 1906'da yayınlanan ve bilgi probleminin tarihi üzerine aydınlatıcı bir eser olan üç ciltlik **Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit** (Yeniçağ Bilimi ve Felsefesinde Bilgi Problemi) çalışması Cassirer'in doçentlik tezidir. Bu eserin ilk iki cildi felsefî ve doğabilimsel bilgiyi, 1920'de yayınlanan üçüncü cildi Kant sonrası sistemleri konu alır. 1906 da doçent olan Cassirer, Hamburg üniversitesine çağrıldığı 1919 yılına kadar, Berlin Üniversitesi'nde görev yapmıştır. Zamanının düşünce perspektifine göre çığır açıcı olarak görülebilecek ve bilgi ve bilim teorisi nitelikli bir inceleme olan **Substanzbegriff und Funktionsbegriff** (1910) (Töz ve Fonksiyon Kavramları), onun kendi bilgiteorisel düşüncelerini yansıtır. Yine bu bağlamda o, fizikteki gelişmeleri, klasik fizikten modern fiziğe geçişi çok ayrıntılı inceler ve bilgi teorisi açısından yorumlar. **Zur Einsteln'schen Relativitatstheorie** (1921) (Einstein'ın Rölativite Teorisi Üzerine) eseri, modern fizikteki gelişmeleri bilgi teorisi açısından inceleyen ve bu gelişmelerin bilgi teorisine etkilerini yorumlayan ilk felsefî çalışmalardan biridir. O, bu çalşmasını yaparken, Einstein ile de yazışmıştır. Berlin'de bulunduğu süre içinde Cassirer 1912'den itibaren Kant'ın eserlerinin basımı ile uğraşmıştır. Bu esnada yazdığı **Kants Leben und Lehre** (Kant'n Yaşamı ve Öğretisi) (1918), Kant üzerine derinlemesine ve ayrıntılı bir çalışmadır. Cassirer'in Berlin dönemindeki eserlerinde biri de, Alman zihin tarihi üzerine farklı bir çalışma olan **Freiheit und Form** (Özgürlük ve Form) (1916)'dur. Cassirer'in asıl düşünce çizgisi, Hamburg Üniversitesi'nde göreve başladıktan sonra netleşir. Özellikle onun Warburg kütüphanesi çevresinde toplanan bilim adamlarıyla ve kütüphanenin kültürel ortamıyla tanışması, bu konuda asıl belirleyici faktör olmuştur. Onun felsefî sistemine de adını veren temel eserleri; **Philosophie der symbolischen Formen I, Die Sprache,** (1923) (Sembolik Formlar Felsefesi I, Dil); **Die Philosophie der symbolischen Formen II, Das mythische Denken** (1925) (Sembolik Formlar Felsefesi II, Mitik Düşünme); **Philosophie der symbolischen Formen III, Phanomenologie der Erkenntnis**, (1929) (Sembolik Formlar Felsefesi III, Bilginin Fenomenolojisi), bu ortamda en verimli zeminini bulmuştur. Cassirer'in Ham-

burg'ta yaşadığı süre içinde yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: **Die Begriffsform im mythischen Denken** (Mitik Düşünmede Kavram Formu), **Sprache und Mythos** (Dil ve Mitos), **Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance** (Rönesans Felsefesinde Evren ve Birey), **Die Philosophie der Aufklärung** (Aydınlanma Felsefesi). Cassirer 1933'e kadar Hamburg Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak hayatını sürdürür. 1929-1930 yıllarında bu üniversitenin rektörlüğünü de yapar. Bu göreviyle o, bir Alman üniversitesindeki ilk Yahudi rektör vasfını da kazanır. Ancak nasyonal-sosyalistlerin iktidara gelmelerinden sonra İngiltere'ye göç eder ve misafir öğretim üyesi olarak 1933-1934 yıllarında Oxford'ta ders verir. 1935 yılında İsveç'e giden Cassirer Göteborg Üniversitesi'nde felsefe profesörlüğü yapar. 1939'da İsveç vatandaşlığına kabul edilir. ABD'ne göç edene kadar yaptığı çalışmalardan bazıları ise şunlardır: **Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik** (Modern Fizikte Determinizm ve İndeterminizm), **Descartes, Zur Logik der Wissenschaften** (Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine), **Die Platonische Renaissance in England und Schule von Cambridge** (Cambridge ve İngiltere'de Platonculuğun Yeniden Doğuşu) **Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs** (Sembol Kavramının Özü ve Etkisi) **Philosophie und exakte Wissenschaft** (Felsefe ve Kanıtlamacı Bilim). 1941'de ABD'ne göç eden Cassirer Yale ve Columbia üniversitelerinde felsefe dersleri verir. 1944'de İngilizce olarak yayınladığı **An Essay on Man** (İnsan Üstüne Bir Deneme) eserinde hem kendi felsefî düşüncelerinin çok genel bir özetini verir, hem de kültüre antropolojik açıdan bir bakış sergiler. Ölümünden bir yıl sonra yayınlanan **The Myth of State** (Devlet Efsanesi)'de, hem devlet kavramına farklı bir bakış, hem siyasal düşüncenin tarihsel gelişiminin farklı bir yorumu, hem de nasyonal sosyalizm üzerine felsefî değerlendirmeler yer alır. Cassirer 1945'te Amerika'da hayata veda etmiştir.

Milay Köktürk: 1961 yılında Zonguldak'ta doğdu. İlkokulu Zonguldak'ta, ortaokul ve lise eğitimini Kastamonu Göl Öğretmen Lisesi'nde tamamladı. 1984 yılında Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek lisansını Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "**Lise Felsefe Müfredat Programlarının Değerlendirilmesi**" adlı teziyle 1987'de tamamladı. Burdur ve Manisa illerindeki değişik liselerde sekiz yıl felsefe öğretmenliği yaptı. 1995 yılında Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, "**Ernst Cassirer'de Sembol ve Sembolik Formlar**" adlı teziyle, 2001'de doktorasını bitirdi. **"Hedef Ülke Türkiye'de Birey Toplum ve Siyaset"** ve **"Kültür Bilimi Yazıları"** adlı kitapları yayınlanmış olan Milay Köktürk, bazı dergilerse siyasal, sosyal ve kültürel nitelikli analiz yazıları yazmaktadır. Pamukkale Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmakta olan ve çalışmalarını bilim ve kültür felsefesi ağırlıklı olarak sürdüren Köktürk, evli ve iki çocuk babasıdır.

SEMBOLİK FORMLAR FELSEFESİ II

MİTİK DÜŞÜNME

Ernst CASSIRER

Türkçesi:
Milay KÖKTÜRK

HECE YAYINLARI

Hece Yayınları: 121
Felsefe: 2

Birinci Basım: Eylül 2005
© Hece Yayınları

Kapak Tasarımı: Sarakusta
Dizgi/Düzelti: HECE
Teknik Hazırlık: HECE
Baskı: Öncü Basımevi

Takım: 975-8988-23-9
ISBN: 975-8988-25-5

HECE YAYINLARI
Konur Sk. No: 39/1 Kızılay/Ankara
Yazışma: P.K. 79 Yenişehir/Ankara
Telefon: (0 312) 419 69 13
Fax: (0 312) 419 69 14
e-posta: hecedergi@yahoo.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ / 7
GİRİŞ / 15
"MİTOLOJİ FELSEFESİ" PROBLEMİ / 15

BİRİNCİ BÖLÜM
DÜŞÜNME FORMU OLARAK MİTOS / 55
I. Kısım : Mitik Nesne Bilincinin Temel Sistemi ve Niteliği / 55
II. Kısım: Mitik Düşünmenin Müstakil Kategorileri / 101

İKİNCİ BÖLÜM
SEYİR (GÖRÜ) FORMU OLARAK MİTOS - MİTİK BİLİNÇTE MEKÂN VE ZAMAN DÜNYASININ İNŞASI VE DÜZENLENİŞİ / 119
I. Kısım: Temel Karşıtlık / 119
II. Kısım : Mitos Formları Öğretisinin Ana Çizgileri – Mekan, Zaman ve Sayı / 132
1.Mitik Bilinçte Mekânın Düzenlenişi / 132
2. Mekân ve ışık - "Yön belirleme" problemi / 147
3. Mitik zaman kavramı / 162
4. Mitik ve dinî bilinçte zamanın oluşması / 182
5. Mitik sayı ve "kutsal sayılar" sistemi / 212

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
YAŞANTI FORMU OLARAK MİTOS / 229
MİTİK BİLİNÇTE ÖZNEL GERÇEKLİĞİN KEŞFİ VE BELİRLENİŞİ / 229
I. Kısım: Ben ve Ruh / 229
II. Kısım: Ben Duygusunun Mitik Yaşantı ve Birlik Duygusundan Ortaya Çıkışı / 256
1. Canlılar topluluğu ve mitik sınıf teşkili-Totemizm / 256
2. Kişilik kavramı ve kişisel tanrılar - Mitik ben kavramının aşamaları / 291
III. Kısım: İbadet ve Kurban / 317

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MİTİK BİLİNCİN DİALEKTİĞİ / 337

ÖNSÖZ

"Sembolik Formlar Felsefesi"nin takdim edilen ikinci bu cildinde uygulanmaya çalışılan anlamda bir "mitik bilinç eleştirisi"ni, eleştirel ve bilimsel felsefenin bugünkü durumu karşısında sadece cüretkâr bir girişim olarak değil, ayrıca açık bir çelişkililik, anlamsızlık olarak görmek gerekir. Çünkü Kant'tan beri eleştirinin ifadesi, felsefî sorunun başvurduğu, kendine özgü anlam ve geçerlilik biçimi felsefe tarafından oluşturulmayan, ortada, "imkânının şartları"nın araştırılması için bulunan bir olgunun mevcut olduğu kabulünü içerir. Acaba mitosun dünyası herhangi bir şekilde teorik bilginin, sanatın ya da ahlakî bilincin dünyasıyla karşılaştırılabilecek bir olgu mudur? Ya da, mitosun dünyası en baştan, varlık öğretisi olarak felsefenin kendini uzak tutması, içine dalmaması ve kendini ondan daima açık ve biçimde ayrı tutması gereken görünüş alanına ait değil midir? Gerçekte bilimsel felsefenin tüm tarihi bu ayrılma ve çözülüp gitme konusunda birbirini izleyen kavga tarihi olarak incelenebilir. Bu kavganın formları teorik özbilincin eriştiği aşamaya göre o kadar çok değiştiği halde, kavganın asıl yönelimi ve genel eğilimi, çok açık ve belirgin biçimde ortaya çıkar. Ve bu karşıtlık, tam kesinliğini, ilkönce felsefî idealizmde kazanır. Sözü edilen karşıtlık gerçekten kavramlaştığı ve varlık düşüncesi, onun içinde temel ve ilk/asıl problem olarak bilindiği anda, mitosun dünyası, var-olmayan şeyler alanının mülkiyeti olur. Eskiden beri, ikaz işareti olarak Parmenides'in sözüyle, bu alana dikkat çekilmiştir. Bu söz, düşünceye, var-olmayan ile her türlü teması ve meşguliyeti yasaklar. Felsefe, emprik algı dünyası açısından uzun zamandan beri arkasında bıraktığı bu uyarıyı, mitosun dünyası açısından kesinlikle dikkate almıştır. Uyarı en azından, düşüncenin kendi gerçek dünyasını ve kendi gerçek meşruluğunu kazanmasından itibaren, ilk ve son kez aşılmış ve geride bırakılmış gibi görünmektedir. Romantizmin bu batmış dünyayı tekrar keşfetmesinde ve Schelling'in, bu dünyaya, felsefe sistemi içinde sağlam bir yer vermesinden itibaren, elbette bu noktada bir değişimin meydana geldiği görülmektedir. Fakat mitosa ve karşılaştırmalı mitolojinin temel sorularına yeni ve canlı ilgi, mitos formunu çözümleme ve onun malzemesini araştırma pek yararlı olmamıştır. Bu malzemeyi, bugün, sistematik din biliminin, dinler

tarihinin ve etnolojinin bu alanla ilgili olarak yaptıkları çalışmalar sayesinde, çok zengin biçimde önümüze serilmiş bulmaktayız. Bu çok-çeşitli ve çok-parçalı malzemenin sistematik birliği problemi ise, ya genellikle artık söz konusu edilmemekte ya da şayet söz konusu edilirse, sadece gelişim psikolojisinin ve genel toplum psikolojisinin metodlarıyla çözülmeye çalışılmaktadır. Eğer mitosun kaynağı, "insan doğası"nın belirli temel eğilimlerinden doğru açıklanır ve mitosun gelişmesinde ilk baştaki nüve olduğu anlaşılan psikolojik kurallar gösterilirse, mitos o zaman kavranabilir. Mantık, ahlak ve estetik konusunda çok sık denenmiş olan bu türlü bir açıklama ve mecra değişimi formuna karşı, onlar, daima kendi sistematik haklılıkları içinde kendi yerlerini korudular; böylece onların hepsi, "nesnel" gerçekliğin bağımsız bir ilkesini tanık gösterdikleri ve ona dayandıkları için, psikolojik çözümlemelerin hepsine karşıt durumda bulunmaktadırlar. Bu türlü dayanakları yetersiz olan mitos ise, bununla, ilk ve son kez sadece psikoloji alanına değil, aynı zamanda psikolojizm anlayışına da devir ve teslim edilmiş gibi görünür. Mitosun oluşum şartları konusunda bilgi edinme, burada, bağımsız bir mevcudiyetin olumsuzluğuyla aynı anlama gelmektedir. Onun içeriğini anlamak, sadece, mitosun nesnel geçersizliğini göstermeye, mitosun varlığını borçlu olduğu genel fakat yine de tamamıyla "öznel" yanılsamanın farkında olma anlamına gelir.

Ve şüphesiz sadece mitik anlatım teorisinde değil, aynı zamanda sanat teorisinin ve estetiğin temeliyle ilgili girişimde de her zaman yeniden ortaya çıkan türden bu "yanılsamacılık", zihinsel ifade formları sistemi açısından bakılır bakılmaz, içinde güç bir problem ve ağır bir tehlike taşır. Çünkü eğer bu formların toplamı gerçekten sistematik bir birlik teşkil ediyorsa, o zaman birinin kaderi, onun bütün diğerleriyle bağlanmış olmasında yatmaktadır. Bir formda rastlanan her olumsuzluğun, böylelikle doğrudan ya da dolaylı olarak diğerlerini de kapsaması gerekir. Bütünlük salt bir topluluk olarak değil de zihinsel-organik birlik olarak düşünülürse, tek başına bir parçanın her yok edilişi, bütünü tehdit eder. Eğer zihinsel kültürün temel formlarının mitik bilinçten hareketle oluştuğu göz önünde tutulursa, mitosun bu bütün içinde ve bütün için aynı kesinlikte bir anlama sahip olduğu sonucu çıkar. Bu formların hiçbiri en baştan bağımsız bir varlığa ve açıkça sınırlanmış gerçek bir yapıya sahip değildir; tersine, hepsi adeta herhangi bir mitos yapısı içinde örtülmüş ve gizlenmiş olarak karşımıza çıkar. "Nesnel zihnin" alanı, yani birleştirmenin görülebildiği değil de, nesnel zihnin ilk başta mitik içerikle oluşturduğu somut birliğin görülebileceği alan, neredeyse hiç yok gibidir. Bilginin ürünleri gibi sanatın ürünleri ve ahlakın, hukukun, dilin, tekniğin içerikleri; onların hepsi burada aynı

temel ilişkiye işaret eder. "Dilin kaynağı" sorusu, "mitosun kaynağı" sorusuyla birbirinden ayrılamayacak biçimde iç içe geçmiştir. Böyle olunca her ikisi diğeriyle birlikte ve karşılıklı ilişki içinde konumlanabilir. Aynı şekilde sanatın, yazının, hukukun ve bilimin kaynakları problemi de bizi, onların hepsinin mitik bilincin doğrudan ve ayrımlaşmamış birliği içinde henüz sakin bir şekilde yattığı aşamaya geri götürür. Bilginin, mülkiyet kavramı gibi teorik temel kavramları; zaman, mekan ve sayı ya da hukuk ve toplum kavramları, ayrıca tekniğin, sanatın, ekonominin ayrı ayrı oluşumları da, bu zincirlenme ve kuşatılmadan tedricen ayrılıp gider. Ve bu varoluşsal ilişki, salt-varoluş açısından incelenmedikçe ve sindirilmedikçe, kendi gerçek anlamı ve derinliği içinde kavranamaz. Zihnin yaşantısındaki gibi burada da oluş bir varlığı gösterir, ki, o varlık olmaksızın oluş kavranamaz ve kendine özgü "hakikati" içinde bilinemez. Bizzat psikoloji, modern bilimsel yapısı içinde, bu ilişki ile ilgili bilgi verir: Çünkü oluşsal problemlerin çözümünün, saf kendisi için değil, sadece iç yapı problemleriyle yakın bağlantı içinde ve hepsini kapsayan bağıntıyla bulunabileceği düşüncesi, burada çok net biçimde görülür. Eğer bu ilk temelin başlangıcı kavranamaz ve bilinemez kalmaya devam ederse, eğer bu temel, mitostaki gerçek bir zihinsel biçimlendirme şekli olarak tanınmayıp şekilsiz kaos olarak kabul edilirse, zihnin tek tek tözel ürünlerinin mitik bilincin ilgisizliği ve genelliğinden ortaya çıkışı, gerçekten doğru olarak anlaşılamaz.

Bu şekilde ele alındığında, mitos problemi, Hegel'in "Zihnin Fenomenolojisi" olarak işaret ettiği genel problem çerçevesine eklenir ve bu yüzden tüm psikolojik ya da psikolojistik nitelikli dar çerçevenin dışına çıkar. Mitosu, içsel ve zorunlu ilişki içinde, zihnin fenomenolojisinin evrensel görevine bağlamak, dolaylı olarak Hegel'in fenomenoloji kavramını ifade edişinin ve belirleyişinin sonucu olarak anlaşılabilir. Hegel "Fenomenoloji"nin önsözünde şöyle söyler: "Kendini ...gelişen zihin olarak bilen zihin, bilimdir. Bu bilim, zihnin gerçekliği ve zihnin kendi esas unsurlarıyla inşa ettiği kendi dünyasıdır. ....Felsefenin başlangıcını, bilincin bu unsurlarda bulduğu kabul ve talep oluşturur. Fakat bu unsur, kendi tamamlanışını ve saydamlığını, sadece kendi oluş hareketiyle kazanır. Yalın doğrudanlık biçimine sahip olan şey, genel şey olarak saf manevîliktir. ...Bilim kendi açısından, bu ortam içinde ve bu ortamla yaşayabilmek ve canlı kalabilmek için, özbilinç talep eder. Bunun tersi, olarak ise, birey, bilimin en azından bu duruş noktasından kendisine merdiven uzatmasını, bu duruş noktası içinde bizzat merdiveni göstermesini talep etmelidir. ....Eğer bilimin bilinci, kendi kendisiyle karşıtlık içindeki nesnel şeyleri ve nesnel şeylerle karşıtlık içindeki kendi kendisini bildiği bilim bilincinin duruş

noktasından başka şey olacaksa, ... buna karşılık o zaman bilimin unsuru, ona (bilince), artık kendi kendisinin sahip olmadığı öbür tarafta kalan bir uzaklıktadır. Bu iki parçadan her biri diğeri için gerçekliğin karşıtı gibi görünür. ... Bilimin istediği şey, bizzat kendinde mevcuttur. Bilim, doğrudan özbilinçle ilişki içinde, kendini kendisinin karşıtı olarak gösterir; ya da bu aynı karşıtlık, bizzat kendi kesinliğinde kendi gerçekliğinin ilkesine sahip olduğu için, bilim, kendisi için kendisinin dışında olmak suretiyle, gerçek olmayış formunu taşır. Bu yüzden bilim bunun gibi unsuru formla birleştirmeli; ya da daha ziyade bu unsurun bizzat kendine ait olduğunu ve bu aitliğin nasıllığını göstermelidir. Bu şekildeki gerçeklikten mahrum olan olarak bilim, sadece kendi başına, henüz içte olan, ruh olmayan, sadece zihinsel töz olan amaçtır. Bu kendi-başına oluş dışlaşmalı ve bizzat kendisi için ortaya çıkmalıdır. Bu, sadece özbilincin bir olarak kendisiyle konumlanması anlamına gelir.... İlkönce var olduğu şekliyle bilme ya da doğrudan ruh, ruhsuzdur; o duyusal bilinçtir. Gerçek bilmenin oluşması için ya da bilimin kendi saf kavramı olan unsurunu üretmek için, bilinç, uzun bir yolu aşmaya çalışmalıdır." Hegel'in duyusal özbilinçle "bilim"in ilişkisini işaret ettiği bu cümleler, tüm kuşatıcılığı ve netliği içinde, mitik bilinçle bilginin ilişkisi için de geçerlidir. Çünkü bilimin oluşumu için gerçek başlangıç noktası, yani bilimin doğrudan biçimde başlangıcı, duyusal seyir alanınoa değil, mitik seyir alanında bulunur. Duyusal bilinç olarak adlandırılan şey, ayrıca açıkça ayrılmış tek tek algı çevrelerine, renklerin, seslerin vs. duyusal "unsurları"na ayrılan bir "algı dünyası"nın mevcudiyeti, bizatihi bir soyutlamanın, "verilmiş olan"ın teorik düzenlenişinin ürünüdür. Özbilinç bu soyutlamaya yükselmeden önce, "şeyler"in ve onların "özellikler"inin dünyasında değil, daha ziyade doğaüstü biçimlerin ve tanrı biçimlerinin, mitik kuvvetlerin ve güçlerin dünyasında; mitik bilincin ürünlerindedir ve onlarda yaşar. Hegel'in talebine göre, bundan dolayı, "bilim"in doğal bilince merdiven uzatması gerektiği zaman, bilim, bizzat kendinden yukarıda kalan bu merdiveni daha derin bir aşamaya doğru yerleştirmelidir. Bilimin "oluş"u hakkındaki bilgi, -zamansal anlamda değil, düşüncede olan anlamında anlaşılınca-, eğer bilimin, mitik doğrudanlık alanından ortaya çıkışı ve belirginleşmesi gösterilir ve bu hareketin yasası gibi yönü de belirlenirse, tamamlanır.

Ve bu noktada, sırf, felsefî sistematiğin bir talebi değil, bizzat bilginin bir talebi söz konusu olur. Çünkü bilgi, mitosu basitçe kendi sınırlarının dışına çıkararak onu kontrol altına alamaz. Bilgi için, sadece, önceden kendine özgü içeriği içinde ve kendi özel varlığına göre kavradığı şeyi ger-

çekten aşıp aşamaması söz konusudur. Bu zihinsel çaba sonuçlanmadıkça, teorik bilginin zafer kazanmış olduğuna inandığı kavga daima yeniden ortaya çıkar. Bilgi şimdi, görünüşte kesin zafer kazandığı düşmanı, kendi asıl merkezinde tekrar bulur. "Pozitivizm"in bilgi öğretisi bu şey-durumu konusunda açık bir kanıt sunar. Fiilî verili-olanın saf gerçek olanın mitik ya da metafiziksel zihnin "öznel" malzemesinden ayrılığı, burada incelemenin gerçek amacını teşkil eder. Bilim kendi gerçek formuna, öncelikle tüm mitik ve metafiziksel mevcut-parçaları kendinden uzaklaştırarak erişir. Ve elbette Comte'un öğretisinin gelişimi, başlangıçta henüz dikkate alınmadığı düşünülebilecek unsur ve motivlerin, bizzat kendi içinde canlı ve etkili kaldıklarını gösterir. Her mitik olanı bilimin ilk ve tarih öncesi zamanına sürgün etmeyle işe başlayan Comte'un sistemi, bizzat kendisini mitik-dinî bir üstyapı içinde sona erdirir. Ve böylece, teorik bilgi bilinciyle mitik bilinç arasında, ikisinin de birbiri karşısında -Comte'cu "üç aşama" anlamında- keskin bir zamansal çatlakla ayrılması anlamında, bir boşluk mevcut olmadığı görülür. Bilim, çok uzun zaman, sadece başka bir form damgaladığı, çok eski bir mitik miras saklar. Bilim için burada yüzyıllar boyunca süren, bugün henüz daha sona ermemiş ve kuvvet kavramını tüm mitik bileşenlerinden çözmeye ve bu kavramı saf bir fonksiyon kavramı içine yerleştirmeye yönelmiş olan kavgaları hatırlamak yeterlidir. Ve bu noktada, sadece tek tek temel kavramların içeriği belirlenirken birdenbire ortaya çıkan bir karşıtlık değil, bir de teorik bilginin gerçek formuna derinlemesine inen bir çatışma söz konusudur. Mitosun bugün saf metot öğretileri alanında da kendisi için yeniden bir tâbiiyet ve vatandaşlık hakkı talep etmesi durumu, teorik bilgi formunda, mitosun Logos karşısında gerçekten net bir sınırlamaya pek az eriştiğini, her şeyden daha iyi kanıtlar. Şüphesiz mitos ile tarih arasında asla mantıkî ve net bir ayrılmanın açıkça gerçekleştirilememesi, her tarihsel kavrayışın gerçek mitik unsurlarla iç içe olması ve bu unsurlara zorunlu olarak bağlı olması durumu görülmektedir. Bu tez haklılık taşıyorsa, o zaman bununla sadece tarih değil, ayrıca kendi köklerinden biri olarak mitik unsurlara dayanan tüm manevî bilimler sistemi, bilimin alanından çekilip alınmış ve mitosun alanına terkedilmiş olur. Mitosun, bilimin çevresine bu şekilde el atıp saldırması, sadece, mitos önceden esas alanının içinde zihinsel olan ve zihinsel biçimde muktedir olan şey olarak tanındığı zaman başarıyla geri püskürtülebilir. Mitosun gerçekten aşılması, onun bilinmesine ve tanınmasına dayanmalıdır: Mitosun kendine özgü anlamı ve sınırları, sadece onun zihinsel içyapısını çözümleme yoluyla belirlenebilir.

Bu inceleme ilerlerken, bu genel görevi net olarak belirleyebildiğim ölçüde, elbette onun uygulanmasında karşılaşılan güçlükleri de açıkça his-

settim. Burada, açılmış ve hatta oldukça kesin biçimde belirlenmiş bir yol, ilk ciltte bahsedilen dil felsefesi problemleri kadar açıkça mevcut değildir. Dilin sistematik olarak incelenmesi, içeriksel değil de metodik olarak Wilhelm v. Humboldt'un temel araştırmalarına bağlanabildiği halde, mitik düşünme alanında bu türlü metodik "ders kitabı" eksiktir. Son on yılların araştırmalarıyla açığa çıkan materyal zenginliği bunun için hiçbir ek üstünlük sunmadı. Takdim edilen zenginlik, sistematik kavrayış eksikliğini ortaya çıkartacak yerde, sadece mitik olanın "içteki formu"nu net biçimde ortaya çıkarttı. Eldeki inceleme, bu kavrayışla yaklaşılabilecek bir yol eşiğine adım atmayı ümit eder. Fakat ben, bu incelemenin, bu yolu gerçekten baştanbaşa katettiğine inanmaktan uzağım. İncelemenin kapsadığı şey, hiçbir şekilde bir sonuç değil, yalnızca başlangıç olmak ister. Burada teşebbüs edilen soru koyma, sadece sistematik felsefe tarafından değil, aynı zamanda ayrı ayrı bilimsel disiplinler; özellikle dinler tarihi ve etnoloji tarafından kabul edildiği ve bu sorunun ardına düşüldüğü zaman, bu araştırmanın asıl hedeflediği amaca, sürekli gelişen çalışmayla gerçekten erişilebileceği ümit edilebilir.

Bu cildin hazırlıkları ve tasarıları, Hamburg'a davet edilerek Warburg kütüphanesiyle yakın ilişki kurmamdan çok önce, hayli ilerlemişti. Burada ben, mit araştırmaları ve genel dinler tarihi alanı ile ilgili zengin, yeterli ve eşsiz malzemeyi sadece önümde bulmadım; ayrıca bu malzeme düzenli ve sınıflanmış biçimde, Warburg ortamıyla kazandığı zihinsel damgalanmışlıkla, uyumlu ve merkezî bir problemle ilişkilenmiş olarak ortaya çıktı. Bu problem kendi çalışmamın temel problemiyle çok yakından ilgiliydi. Bu örtüşme beni tekrar tekrar tahrik etti; bir kez adım attığım yolda ilerlemeyi iyice teşvik etti; bu örtüşme, bu kitabın üstlendiği sistematik görevin, bizzat manevî bilimlerin somut çalışmasından ve onların gelecek için önem taşıyan temellenmesini ve derinleşmesini elde etme çabasından doğmuş olan talepler ve eğilimlerle içsel olarak birleştirilmesi sonucunu doğurur. Warburg kütüphanesini kullanırken, çalışmama en başından olumlu bakan Fritz Saxl, bana bir yardımcılık ve uzman-kılavuzluk yaptı. Onun çok önemli yardımları ve kişisel katılımı olmaksızın, malzemenin temininde ve iyice kavramakta karşılaştığım birçok güçlüğü aşamayacağımın bilincindeyim. Bu yüzden bu kitabın, ona burada içten teşekkürümü sunmadan yayımlanmaması gerekir.

Hamburg, Aralık 1924
ERNST CASSIRER

MİTİK DÜŞÜNCE

GİRİŞ
"MİTOLOJİ FELSEFESİ" PROBLEMİ

3

Mitik bilincin içeriklerinin felsefî bakımdan incelenmesi, onların teorik olarak kavranması ve yorumlanması teşebbüsü, bilimsel felsefenin ilk başlarına kadar geriye gider. Felsefe mitosa ve onun ürünlerine, diğer büyük kültür alanlarından daha önce yönelir. Bu, tarihsel ve sistematik olarak açıkça anlaşılabilir. Çünkü esas felsefe kavramının net ifadesine, önce felsefenin mitik düşünmeyle mücadelesinde erişilir ve felsefenin gerçek görevine çok bilinçli biçimde nüfuz edilir. Felsefe teorik dünya incelemesi ve dünya açıklaması olarak kurulmaya çalışıldığında, kendini, doğrudan görünen gerçekliğinin kendisiyle değil, daha ziyade bu gerçekliğin mitik kavranışı ve yeniden şekillendirilmesiyle karşı karşıya görür. Felsefe "doğa"yı, -bizzat felsefî refleksiyonun işbirliğiyle- gelişmiş ve oluşmuş deneyim bilinciyle kazandırılan yapısıyla önüne serilmiş halde bulmaz; tersine, her varoluş biçimi ilk olarak mitik düşünmenin ve mitik hayal gücünün atmosferiyle örtülmüş şekilde ortaya çıkar. Felsefe, kendi formunu ve rengini, kendi özel kesinliğini, öncelikle bu atmosfer vasıtasıyla kazanır. Dünya bilince, empirik "şeyler"in bir bütünü olarak ve empirik "özellikler"in bir karmaşık yapısı olarak verilmeden uzun süre önce, mitik güçlerin ve etkilerin bir bütünü olarak verilmiştir. Felsefî düşünüş ve kendine özgü

felsefî bakış açısı da, dünya kavramını bu düşünsel ilk temelinden ve ana zemininden ayıramaz. Felsefî düşünmenin başlangıçları, uzun süre, kaynak probleminin felsefî ve mitik ifadesi arasında, aracılı ve adeta kesin olmayan bir konumlama taşır. İlk başlardaki
4 Grek felsefesinin bu problem için oluşturduğu kavramda, *αρχι* (başlangıç, menşe') kavramında, bu ikili ilişki özlü ve açık biçimde ifade edilir. Bu kavram mitos ve felsefe arasında bulunan sınırı, onları ayıran ve ayrılmış alanları onlar arasında paylaştıran bir sınırı işaret eder. Bu kavram, mitik başlangıç kavramıyla felsefî "ilke" kavramı arasındaki geçiş ve ilişkisizlik noktasını gösterir. Felsefenin metodik özbilinci ne kadar gelişirse ve Eleacılıktan itibaren, varlık kavramı bağlamında ne kadar net bir "eleştiri"de, bir *χρίσις* (seçme, hüküm)'de ısrar ederse, elbette logosun artık oluşmuş olan ve özerk ürün olarak yerini koruyan yeni dünyası, mitik güçlerin ve mitik tanrı biçimlerinin dünyasından o kadar açıkça ayrılır. Fakat her iki dünya, artık doğrudan yan yana bulunamayınca, en azından biri, diğerinin bir ilk aşaması olarak görülür ve buna haklılık kazandırmaya çalışılır. Burada, Antik bilimin yapısal oluşumuna ait olan "mecazî" mit yorumunda, bunun nüvesi bulunur. Felsefî düşünmenin didinerek elde ettiği yeni varlık ve dünya kavramı karşısında, mitosa herhangi bir esaslı anlam ya da -sadece dolaylı olsa bile- "hakikat" tahsis etmek geriyorsa eğer, bu, sadece, mitosun bu dünya kavramına bir işaret ve ön hazırlık olarak görülmesiyle mümkün olabilir. Mitosun sembolik içeriği, refleksiyonun açığa çıkarmak ve mitosun gerçek çekirdeği olarak keşfetmek zorunda olduğu bir aklî bilgi içeriğini kuşatmakta ve gizlemektedir. Grek "aydınlanması" yüzyılından, özellikle 5. yüzyıldan itibaren, bu mit yorumu metodu uygulanır. Bu metot, Sofistler'in yeni temellendirdikleri "kanıtlama öğretisi"nin gücünü hevesle denedikleri bir metottur. Mitos, güncel felsefenin kavram diline çevrilerek, ister kurgusal, ister doğabilimsel ya da ahlakî olsun, bir gerçekliğin elbisesi şeklinde kavranarak anlaşılıp "açıklanır".

Mitik olanın kendine özgü oluşturma gücünün henüz doğrudan etkisinde olan Grek düşünürlerinin bile, bu kanaate, yani mitik sembol dünyasını tümüyle yeniden düzenlemeye götüren bu görüşe çok net biçimde karşı çıkmaları, tesadüf değildir. Platon Sofistler'in ve retorikçilerin yaptığı şekildeki bir mit yorumu denemelerine, etkili ve alaycı bir üslûpla karşı çıkar. Sofistler ve retorikçiler, Platon için, bir kurnazlık oyunundan ve kaba, zahmetli bir çaresizlikten başka hiçbir şey değildir. (*αγροιχος όοφία* -köylü bilgeliği- Phaedr. 229 D) Goethe Platoncu doğa incelemesinin "basitliğini" över ve bu basitliği, sınırsız çokluğun, modern doğa öğretisinin karıştırıcı ve parçalayıcı tavrının karşısına koyar; Platon'un mitosla ilişkisi de, aynı temel nitelikleri taşır. Çünkü Platon'un bakışı, mitik dünyanın incelenişinde asla özel motivlerin mevcudiyetine takılıp kalmaz. Platon mitik dünyayı kendi içine kapanmış bir bütün olarak görür ve mitik dünyanın bütünüyle saf bilginin bütününü birbiriyle karşılaştırıp ölçmek için, mitik dünyanın bütününü saf bilginin bütünüyle karşılaştırır. Mitosun felsefî bakımdan "kurtuluşu", yani aynı zamanda onun felsefî olarak hükümsüz bırakılması anlamına gelen bu kurtuluş, mitosun, bir form ve bir bilme aşaması, ayrıca belirli bir nesne alanıyla mecburî uygunluk taşıyan ve bu alana tam karşılık gelip onun upuygun ifadesi olarak kavranmasından ibarettir. Bu durumda mitos, Platon için de, belirli bir kavram içeriği taşır; çünkü mitos, içinde yalnızca oluşun dünyasının beyan edilebildiği kavram dilidir. Hiçbir zaman sabit biçimde var olmayan, daima "oluşan", mantıkî ve matematiksel bilginin ürünleri gibi kesinlik içinde varlığını sürdürmeyen, her ân yeniden başka bir şey olarak ortaya çıkan şey, sadece mitik bir tasvir olarak var olabilir. Bundan dolayı mitosun salt "olabilirliği" kesin bilimin "hakikati"nden net biçimde ayrıldığı halde, bu ayrılma sayesinde bile, mitosun dünyası ile görünüşlerin empirik "gerçekliği" arasında, yani "doğa"nın gerçekliği olarak adlandırılan dünya arasında başka

bir açıdan çok yakın metodik bir ilişki bulunur. Bu nedenle mitos, her türlü salt maddî anlamın dışında gelişir. Burada mitos belirli ve kendi alanında zorunlu bir dünya kavrayışı fonksiyonu olarak düşünülür. Ve bundan böyle mitos, Platoncu felsefenin inşasında, gerçek bir yaratıcı, üretici ve şekillendirici motiv olarak varlığını sürdürebilir. Burada ulaşılmış olan derin kavrayış, elbette Grek düşüncesinin gelişiminde, yerini sürekli olarak koruyamadı ve uygulanamadı. Yeni Platonculuk gibi Stoa da kurgusal-mecazî mit yorumu yoluna tekrar geri döner. Bu yorum Stoa'dan Ortaçağ'a, Rönesans'a miras olarak kalır. Burada, bu düşünme sisteminin tipik örneği olarak bir düşünür, Georgios Gemistos Plethon gösterilebilir ki, Platon'un öğretisi, onun sayesinde Rönesans ile yeniden uzlaş-
6 mıştır. Georgios Gemistos Plethon'da idealar öğretisinin tasviri, Plethon'un mitik-mecazî tanrı öğretisine öyle işler ki, her ikisi, ayrılamayacak bir bütün halinde birbirine karışır.

Mitosun biçimlerini Yeni Platoncu kurgu içinde gören bu nesnelleştirici "tözleştirme" karşısında, yeni felsefede gittikçe belirginleşen bir biçimde "öznel olan"a dönüş gerçekleşir. Mitosta ilk başta yer alan bir zihin sistemi, bilincin bağımsız bir oluşturma biçimi görülünce, o, felsefenin problemi haline gelir. Zihnin kuşatıcı bir sistematiği talep edildiğinde, inceleme geriye, mitosa kadar gitmek zorunda kalır. Bu bakımdan Giambatista Vico nasıl yeni dil felsefesinin kurucusu olduysa, aynı şekilde baştan aşağı yeni bir mitoloji felsefesinin de kurucusu olmuştur. Zihnin esas ve gerçek birlik kavramını, Vico, mitos, sanat ve dil üçlüğünde görür.[1] Fakat Vico'nun bu düşüncesi, öncelikle manevî bilimin romantik felsefede ortaya çıkan temelinde, tam sistematik kesinlik ve açıklık konumu kazanır. Burada da romantik edebiyat ve romantik felsefe, birbirinin yolunu karşılıklı olarak kolaylaştırır. Bu, belki Hölderlin'in

[1] Bkz. l. c, s. 90 ff.

düşünsel bir teşviğidir. Schelling de onu takip eder. Hölderlin nesnel zihin sisteminin ilk taslağında -ki bu taslağı o yirmi yaşındayken kurar- "aklın tektanrıcılığı"yla "hayal gücünün çoktanrıcılığı"nın birleşmesini; "aklın mitolojisi"ni talep eder.[2] Bu talebin gerçekleştirilmesi bağlamında ise, mutlak idealizm felsefesinin, her konuda olduğu gibi bu konuda da, Kant'ın eleştirel öğretisinin oluşturduğu kavram vasıtalarına atıfta bulunduğu görülür. Kant'ın teorik, etik ve estetik yargı için sormuş olduğu eleştirel "kaynak" sorusu, Schelling tarafından, mitos ve mitik bilinç alanına taşınır. Bu soru Kant'ta olduğu gibi psikolojik oluşma üzerine değil, saf mevcudiyet ve içerik ile ilgili olarak sorulur. Mitos bundan böyle aynen bilgi, ahlâk ve sanat gibi bağımsız, kendi içinde bütünleşmiş bir "dünya" olarak ortaya çıkar; bu dünya ise, dıştan getirilen yabancı değer ve gerçeklik kıstaslarıyla ölçülemez; tam tersine, kendi içkin yasalı yapısı içinde kavranması gerekir. Mitosun dünyasındaki dolaylı bir şeyin, yalnızca başka bir şeyin örtüsü olarak görülüp apaçık anlaşılır hale getirilmesine yönelik her deneme, artık kesin biçimde reddedilmelidir. Herder nasıl dil felsefesinde mecaz ilkesini aştıysa, aynı şekilde Schelling de aynı ilkeyi, mitoloji felsefesinde aşar. Schelling böylece mecaz yoluyla, görünüşteki açıklamadan geriye, yani sembolik ifadenin temel problemine gider. Schelling mit dünyasının mecazî yorumu yerine "totolojik" yorumunu; yani mitik biçimleri zihnin özerk ürünleri olarak kabul eden, onların özel bir anlam ve biçim verme ilkesinden doğru kavranmasını zorunlu kılan bir yorum getirir. Schelling'in "Mitoloji Felsefesi"ne giriş niteliğindeki derslerinde ayrıntılı olarak ortaya koyduğu üzere, mitosu ilkel bir doğa açıklaması biçimi olarak gören fiziksel

7

[2] Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi, "Hölderlin und der deutsche Idealismus" (In: Idee und Gestalt. 2. Aufl., Berlin, 1924, s.115 ff.) ("Hölderlin ve Alman İdealizmi", Fikir ve Yapı) eserimde mevcuttur.

açıklama gibi, onu hikâye haline dönüştüren euhemeroscu* yorum da, bu ilke açısından anlamlı bulunmaz. Bu iki yorum, mitik olanın bilinç için taşıdığı kendine özgü gerçekliği açıklamak bir yana, bu gerçekliği reddedip yok sayar. Asıl kurgunun yolu ise, bu şekilde çözümleyip ayıran bir inceleme sistemine, doğrudan doğruya karşı olmaktan geçer. Bu kurgu çözümleyici tavırla parçalamak istemez, sentetik olarak anlamak ister. O, zihnin ve yaşantının, geride kalmış olan en son olumlu hallerine erişmeye çabalar. Ve mitosu da, tamamen olumlu böyle bir hal olarak kavramak gerekir. Mitosun felsefî kavranışı, onun asla saf bir "tasarlanmış" ya da "uydurulmuş" dünya içinde hareket etmediği; ona tahsis edilmesi gereken şeyin, gerçek bir zorunluluk şekli ve idealist felsefenin nesne kavramı gereğince, hakikî bir gerçeklik niteliği olduğu kavrayışıyla başlar. Akıl ve felsefe, sadece böyle bir zorunluluk görülebildiği zaman bir konuma sahip olur. Salt keyfî, kesin ilineksel ve tesadüfî olan, felsefe için bir kez bile soru konusu olmaz. Çünkü felsefe, varlık öğretisi, mutlak boşlukta, kendi içinde tözsel gerçeklik taşımayan bir alanda adım atamaz. Elbette hiçbir şey, ilk bakışta mitoloji ve gerçeklik kadar birbiriyle uyumsuz görünmez. Bu yüzden hiçbir şey, mitoloji ile felsefenin karşıtlığından daha karşıt değildir. "Fakat karşıtlığın kendisinde, doğrudan doğruya belirli bir talep ve
8 görev yatmaktadır. Anlamsız görünenlerdeki anlamı keşfeden, bugüne kadar yalnızca denendiği gibi, keyfî bir ayırma sayesinde, akla uygun ya da anlam dolu olarak kendisine güvenilen herhangi bir şeyi asıl olan olarak, geri kalan diğer şeylerin hepsini ise sırf tesadüfî olarak açıklamayan, ifade biçimini ve dönüştürmeyi haklı kı-

* Euhemerosculuk, M. Ö. 340-260 yıllarda yaşamış olan Grek filozofu, mit yazarı Euhemeros'un anlatım biçiminden ortaya çıkan bir kavramdır; tanrı inancını ve tanrı kültünü, önceden yaşamış seçkin insanların hürmet duyduğu şeylerden oluşturma anlayışıdır. Euhemeroscu yorum da, metindeki din ve tanrı saygınlığını bu çizgide yorumlama anlamına gelmektedir. (Çev.)

lan akıl, işte bu görünüşteki akıl yokluğunda mevcut olmaktadır. Amaç, formun da zorunlu ve bir dereceye kadar akla uygun form olarak ortaya çıkması olmalıdır."[3]

Schelling'in felsefesinin genel kavrayışına göre, çifte sistem içindeki bu temel amaç, özbilinç ve mutlak açısından, nesne ve özne yönüne göre uygulama kazanmalıdır. Özbilince ve özbilinç içindeki mitik olanı deneyimleme biçimine gelince; tam olarak incelenince, bu kavrayış, mitosu salt "uydurma" olarak gören her teoriyi dışta bırakma konusunda, yalnızca kendisi için yeterlilik taşımaktadır. Çünkü böyle bir teori, kendisi sayesinde açıklanabilecek olguların bilfiil mevcudiyeti açısından eksik gibidir. Burada kavranması gereken gerçek olgu, bu şekildeki mitik tasarım içeriği değil, bu içeriğin insan bilinci açısından taşıdığı önem ve onun, söz konusu bilinç üzerinde gerçekleştirdiği düşünsel egemenliğin anlamıdır. Mitolojinin maddî içeriği değil, yoğunluğu problem teşkil eder ki, içerik o yoğunluk içinde hissedilerek yaşanır ve içeriğe, sadece nesnel varolan ve gerçek olan herhangi bir şey gibi- -sadece nesnel varolan ve gerçek olan herhangi bir şey gibi inanılır. Mitik bilincin bu ilk olgusunun karşısında bile, onun en dipteki köklerini –ister şiirsel, ister felsefî olsun- hayalî bir kurguda görme girişimleri sonuçsuz kalır. Çünkü mitik olanın saf teorik, aklî içeriğinin bu yolla kavranabilir hale getirilebileceği kabul edildiği zaman, bu kabulle, mitik bilincin dinamikleri, insan zihninin tarihinde varlığı kanıtlanan eşsiz-benzersiz güç, neredeyse bütünüyle açıklanamaz halde kalır. Mitosla tarihin ilişkisinde mitos tamamen birincil olarak, tarih ikincil ve türetilmiş olarak ortaya çıkar. Bir halkın mitolojisi, o halkın tarihi sayesinde oluşmaz; tam tersine, halkın mitolojisi vasıtasıyla onun tarihi kesin şekilde oluşur. Ya da, bizzat halkın kade-

[3] Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie. (Mitoloji Felsefesine Giriş), S. W. (ikinci bölüm) I, 220 f., bkz. özellikle I, 194 ff.

ri, yani en baştan onun payına düşen hisse kesinlikle tarih değil, mi-
9 tolojidir. Hintlilerin, Helenlerin ve diğer toplumların tüm tarihleri, onların tanrı öğretileriyle anlatılmaktadır. Burada bundan dolayı, insanlığın tümü için olduğu gibi bir halk için de, belirli mitik tasarımları kabul ya da reddedebileceği serbest bir seçim, *liberum arbitrium indifferentiae** neredeyse hiç yoktur. Burada, sıkı bir zorunluluk egemendir. Mitos içinde bilinci zorla ele geçiren, bilincin karşısında bilfiil varolan, yani artık bilincin egemenliğinde bulunmayan bir güç vardır. Mitoloji gerçek anlamda, her türlü uydurmadan bağımsız, hatta biçimsel olarak ve gerçekten uydurmanın karşısında bulunan bir şey vasıtasıyla, (bilincin görünüşü içindeki) zorunlu bir süreç vasıtasıyla oluşur ki, bu sürecin kaynağı tarih-üstülük içine karışıp kaybolur; bilinç bu sürece belki tek tek anlarda karşı koyar; fakat onu bütün olarak yakalayamaz ve pek geriye getiremez. Biz burada kendimizi, hiçbir zaman uydurmanın bulunmadığı, kurgunun tek tek bireylere ya da bizzat halka dayandırıldığı, yapay anlatım biçimi ve yanlış anlamanın olmadığı tarih öncesi bir döneme geri dönmüş gibi görmekteyiz. Bir halkın mitolojisinin ne olduğunu, mitolojinin halk üzerinde nasıl bir içsel zorlayıcılık taşıdığını ve onun orada hangi gerçekliği ortaya koyduğunu anlayan kişi, kolaylıkla, mitolojiyi tek tek bireyler tarafından bulunmuş bir şey gibi görebilir. Aynı şekilde bir halkın dilinin de, halkı oluşturan tek tek bireylerin çabaları sayesinde oluşmasının mümkün olduğu sonucuna varabilir. Schelling'e göre böylece kurgusal felsefî inceleme, mitolojinin, yalnızca gösterilebilecek ama asla geniş biçimde "açıklanamayacak" olan gerçek hayat temeline rastlar. Schelling ilk önce, mucitlerin yerine şairlerin ya da genel anlamda bireylerin insan bilincine yerleştiği ve bilincin, ikametgâh olarak, yani mitolojinin *subjektum agens***i olarak görüldüğü düşüncesini, kendisine

* Tarafsız özgür karar
** Etkileyici özne

ait özel bir tespit olarak görür. Şüphesiz mitoloji, bilincin dışında hiçbir gerçekliğe sahip olamaz. Fakat mitoloji her ne kadar sadece aynı bilincin belirlemeleri içinde, yani tasarımlarla akıp gitse de, sonuçta bu akış, tasarımların kendisinin bu arka arkaya gelişi, tekrar sırf arka arkaya geliş şeklindeki bir akış olarak tasarlanamaz; bu akış hakikaten gerçekleşmiş ve bilinçte gerçekten vuku bulmuş olmalıdır. Mitoloji bu nedenle, salt ardışık olarak tasarlanmış tanrılar öğretisi değildir. Sürekli karşılaşılan mitolojik nitelikli çoktanrıcılık, sadece, insanlığın bilincinin gerçekten aynı bilinç aşamalarından geçtiğini kabul etme yoluyla açıklanabilir. "Birbirini izleyen tanrılar gerçekten arka arkaya bilinci ele geçirmiştir. Tanrılar tarihi olarak mitoloji, sadece yaşantıda üretilebilmiştir; o, yaşanan ve deneyimlenen bir şey olmalıdır."[4]

10

Bütün bunlar karşısında mitos, kendine özgü ve ilk baştaki yaşantı formu olarak ortaya çıktığında, sırf tek yönlü öznellik görüntülerinin tümünden de kurtulmuş olur. Çünkü Schelling'in temel düşüncesine göre, "yaşantı" ne salt bir öznel olan şey, ne de salt bir nesnel olan şeydir; tersine, bunların ikisi arasında kesin bir sınır ayrılığı bulunmaktadır. Yaşantı öznel ve nesnel olan arasındaki ilişkisizliktir. Bunu mitosa uygularsak; şayet insan bilincindeki mitik tasarımların gelişimi ve hareketi içsel bir doğruluğa sahip olmak zorundaysa, burada da bu gelişim ve harekete nesnel bir olgu, mutlak olanın kendisindeki zorunlu bir gelişim karşılık gelmelidir. Mitik süreç teogonik bir süreçtir; bu süreç içinde bizatihi tanrı oluşur; tanrı gerçek tanrı olarak kendini tedricen gösterir. Bu üretimin tek tek bütün aşamaları, eğer aşamalar zorunlu geçiş noktası olarak kavranabilirse, esas anlamlılığa sahip olur. Fakat üretim aşamalarının bütün anlamı ve gerçek amacı, öncelikle bütünde, yani mitik

[4] Mitoloji Felsefesi. a. a. O. I, 124 f.; bkz. özellikle I, 56 ff., I, 192 ff.

olanın, bütünün unsurlar vasıtasıyla sürdürdüğü kesintisiz hareketlilik ilişkisinde açığa çıkar. Her özel ve sınırlı tek tek aşamalar da, bu bütünde, zorunlu olarak ve genel geçer nedenler taşıdığı ölçüde ortaya çıkar. Mitolojik süreç, yeniden kurulan ve böyle gerçekleşen bir hakikat sürecidir. "O halde mitosta elbette tek tek unsurların hakikati yoktur; çünkü arkadan gelen bir süreç olarak ilerleme sürecine ihtiyaç duyulmaz; fakat mitos bizzat bu süreç içinde üretilir ve bundan dolayı bu süreçte, -bir üretilen olarak-, sürecin sonu olan, o halde sürecin, bizzat bütünde tamamlanmış şekilde kapsadığı bir hakikat vardır."

Daha yakından incelenince, Schelling'e göre bu gelişim, tanrının salt varolan, fakat bu varoluşuyla bilinmeyen birliğinden çokluğa doğru ilerlemeye devam edilmesiyle ve tanrının salt varolan değil bilinen asıl birliğinin, çokluktan, çokluk halindeki karşıtlıktan elde edilmesiyle belirlenmiştir. Bizim geriye kadar izleyebildiğimiz ilk insan bilinci bile, tanrı hakkında düşünen bir bilinç olduğu gibi, bir de zorunlu olarak ilahî bir bilinçtir. İnsan bilinci, kendi
11 gerçek ve özel anlamı gereğince, kendisinin dışında tanrıya sahip olmayan; tanrıyla ilişkiyi bilmeyle ya da istemeyle veya serbest bir keyfîlik fiiliyle değil de kendi doğası sayesinde kendi içinde taşıyan bir bilinçtir. "İlk insan *actu* değildir; o, *natura sua** olarak, Tanrı barınağıdır ve gerçi ... ilk bilinç olarak, tanrıyı kendi gerçek ve mutlak birliği içinde barındıran bilinçten başka hiçbir şey yoktur." Bu, tektanrıcılık olsa bile, yalnızca göreli bir tektanrıcılıktır. Buraya yerleştirilen tanrı, henüz kendi içinde bu türlü içsel farklılığa sahip olmayan, henüz karşısına konulabileceği ve karşılaştırılabileceği hiçbir şeyin mevcut olmadığı, soyut anlamda bir tanrıdır. Çoktanrıcılığın gelişiminde öncelikle bu "diğeri"ne erişilir. Dinî bi-

* Actu: Fiil; natura sua: Doğal tavsiye

linç şimdi bizzat kendi içinde bir çatlama, bir ayrılma, içsel bir "değişim" yaşar ki, tanrıların çokluğu vakıası, bu değişimin sadece temsilî nitelikli nesnel ifadesidir. Fakat diğer taraftan bu gelişme vasıtasıyla, göreli-bir olandan gerçekten hürmet edilen mutlak ve bir olana yükselme yolu açılır. Eğer bilinç gerçek tanrıyı, yani kalıcı, bir ve sonsuz olan tanrıyı, kendi içindeki göreli tek ve salt geçici sonsuz olan ilk-tanrıdan ayırabilirse, bilinç, bu ayırma vasıtasıyla çoktanrıcılığın "krizini" geride bırakabilir. İki tanrı fikri olmadan, çoktanrıcılık savunulmadan, asıl tektanrıcılığın gelişimi de mümkün olamazdı. Tanrı, eski çağların insanlarıyla ilişkisinde, henüz hiçbir öğretiyi ve bilgiyi aracı kılmamıştır. "İlişki reel bir ilişki olmuştur ve bundan dolayı, sadece kendi özü içindeki tanrıyla değil, kendi gerçekliği içindeki bir tanrıyla da ilişki kurulabilirdi; o halde ilişki gerçek tanrıyla da olmayabilirdi. Çünkü gerçek tanrı, mutlaka hakiki tanrı olmazdı da.... İlkçağların tanrısı gerçekten reel bir tanrıdır; onda hakikat olma da vardır, fakat bu şeklide bilinmez. O halde insanlığa bilmediği şey sunulmuş; bu yüzden insanlık zihinsel değil de sadece reel bir ilişki kurmuştur." Bu düşünsel ve serbest ilişkinin kuruluşu, var olan birliğin bilinen birlik haline gelişi, artık tüm mitik sürecin, gerçek "teogonik" sürecin anlamı ve içeriği olarak ortaya çıkar. Bu noktada, bugüne kadarki tüm felsefeler sadece "akıl dini" üzerine, o halde sadece tanrıyla akıl düzenine uygun olarak kurulan bir ilişki üzerine bilgi sahibi olurlarken ve her dinî gelişimi sadece fikirdeki, yani tasarımlardaki ve düşüncedeki gelişim olarak görürlerken, insan bilincinin tanrıyla bilfiil bir ilişkisi yeniden kendini gösterir. Ve Schelling'e göre, bu görüşlerle, öncelikle bir açıklama krizi sona ermiştir. Öznellik ve nesnellik, mitik olanın içinde doğru ilişki kurmuşlardır. "İnsanın mitolojik süreç içinde karşısına çıkanlar, şeyler değil, bilincin içinde ortaya çıkan güçlerdir ki, bilinç onlar tarafından etkilenir. Mitolojinin oluşma vasıtası olan teogonik süreç, bilinçte gerçekleştiği ve tasa-

12

rımların üretimiyle ortaya çıktığı kadarıyla, öznel bir süreçtir. Fakat nedenler ve sonuçta bu tasarımların nesneleri de, hakiki ve kendinde teogonik olan güçlerdir. Tanrı ilk başta bu güçler vasıtasıyla bilince yerleşmiştir. Sürecin içeriği salt tasarlanmış gizli güçlerden oluşmaz; sürecin içeriği gizli güçlerin kendileridir; onlar bilinci ve -bilinç doğanın sonucu olduğu için- doğayı oluştururlar ve bundan dolayı asıl egemen olanlardır. Mitolojik süreç doğa objeleriyle değil, salt oluşturma yetenekleriyle ilgilidir ki, bu oluşturma yeteneklerinin asli üretimi bilincin kendisidir. O halde açıklama nesnel olana tam olarak açıldığında, bilinç de tam anlamıyla nesnel olarak oluşur."[5]

Gerçekten burada, Schelling'in felsefî sisteminde genel bakış olarak tanımlanan en yüksek "nesnellik" formuna ve kavramına erişilmiştir. Mitos, mutlak olanın kendini açması sürecindeki zorunlu bir unsur olarak kavranınca, "asıl" gerçekliğini kazanmıştır. Mitosun nesnelliğine, tözselliğine ve hakikat oluşuna karşı hiçbir itirazı, mitosun hiçbir yerde bilfiil mevcut bir dünya varlığı anlamında "şeyler"le uğraşmamasında, tüm gerçekliğin yalnızca mitosta kendini gösteren bir zihin kuvveti olmasında temellendirilemez. Çünkü doğa da, bunlardan daha başka ve daha yüksek bir hakikate sahip değildir. Doğa da zihnin kendini açışı ve gelişimindeki bir aşamadır. Ve doğa felsefesinin görevi, gerçekliği bu şekilde anlamak ve açık hale getirmekten ibarettir. Bizim doğa olarak adlandırdığımız şey, -"aşkın idealizm sistemi" bile böyle ifade etmiştir- gizli, eşsiz yazı içinde, susku halde bulunan bir şiirdir. Elbette sır çözülebilirse, o zaman biz zihnin dolaştığı yolu, onun mucizevi aldatmasında, kendi kendini arayışında, kendi kendini aşmasında tanıyabileceğiz. Doğanın bu gizli yazısı, mitosun ve onun zorunlu gelişim aşamalarının yeni bir açıdan incelenmesiyle açığa çıkar. Zihin tarafından tümüyle nüfuz edilmiş biçimleri her zaman önümüzde

13

[5] Mitoloji Felsefesi, a.a.O., 207 ff; bkz. özellikle s.175 ff., 185 ff.

görmesek bile, "zihnin dolambaçlı yolu" burada, öyle bir aşamada bulunur ki, bu aşama içinde biz, artık, bu yolun en son amacını, duyu dünyasındaki gibi yarı-şeffaf perde vasıtasıyla değil, doğrudan doğruya zihinde biliriz. Mitos, kendini açmakta olan ben bilincinin olduğu gibi, aynı şekilde dünya ve doğa bilincinin de sınırlandırıcısı ve aracısı olan saf tanrı bilincinin dolambaçlı yoludur. Burada, doğada egemen olan yasaya tamamen benzer olan, hatta doğadakinden daha ileri bir zorunluluk niteliği taşıyan içsel yasa ortaya çıkar. Evren sadece zihinden ve böylelikle öznellikten hareketle anlaşılabildiği ve yorumlanabildiği halde, bunun aksine, mitik olanın görünüşteki salt öznel içeriği de, doğrudan doğruya kozmik bir anlam taşır. "Mitolojinin, doğanın etkisi altında, yani insanın iç dünyasının bu süreçte mahrum kaldığı etki altında oluşmaması; tam tersine, mitolojik sürecin, aslî olarak doğada egemen olan yasaya benzer bir yasa gereğince aynı aşamaları geride bırakması ... O halde mitolojik süreç salt dinî anlama değil, genel anlama sahiptir. Çünkü mitosta tekrarlanan, genel süreçtir; buna göre mitolojinin süreç içinde sahip olduğu gerçeklik de, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan evrensel bir gerçekliktir. Mitoloji, tarihsel gerçekliği reddedemez; çünkü mitolojinin şekillendiği süreç, bizzat gerçek bir tarih ve gerçek bir oluştur. Fiziksel gerçeklik mitoloji tarafından pek reddedilmez; çünkü doğa, genel bir süreç olarak mitolojik sürecin zorunlu bir geçiş noktasıdır."[6]

Schelling idealizminin açıklama biçiminin karakteristik üstünlüğü ve kendine özgü sınırları, burada açıkça ortaya çıkar. Mutlak olanın birliği kavramı, bilincin içinde özel işleyiş olarak, yani belirli bir zihinsel eylem sistemi olarak ortaya çıkan her şeyi, ortak bir temel kaynaktan türetmek suretiyle, insan bilincinin mutlak birliğini de gerçekten ve kesin şekilde teminat altına alır. Fakat şüphesiz

[6] Mitoloji Felsefesi, 9. ders, s. 216.

14 aynı zamanda bu birlik kavramı, yeterli miktarda mevcut olan somut özel farklılıkların en sonunda bu kavramdan çekip çıkarılması ve kavramın tanınmaz hale gelmesi tehlikesini de kendinde taşır. Schelling'e göre, doğa, daha önceden kendi düşünsel anlamı, yani mutlak olanın kendini açımlaması olma fonksiyonu içindeki saf empirik anlamını ve hakikatini feshederek bir mitos niteliği almış olduğu için, mitos ikinci bir "doğa"ya dönüşebilir. Bu ilk adımın atılamayacağı kesinleşirse, o zaman ikinci adımdan da vazgeçmek gerekecektir. Sonuçta geride artık, mitik olanın kendine özgü "nesnelliği"ne, gerçek tözselliğine ve hakikatine götürebilecek hiçbir yol kalmaz gibi bir görünüm ortaya çıkar. Ya da, acaba Schelling'in "mitoloji felsefesi"nde sormuş olduğu soruyu, ***mutlak***ın olanın felsefesi zemininden eleştirel felsefenin zeminine yerleştirecek şekilde muhafaza etmekten başka bir imkân ve vasıta mevcut olabilir mi? Sorunun içinde sadece metafiziğin bir problemi değil, ayrıca eleştirel-aşkın çözüme uygun olan saf bir "aşkın" problem bulunmakta mıdır? "Aşkınlık" kavramı tam Kantçı anlamda kabul edilirse, o zaman, elbette böyle bir soru ortaya atmak sadece paradoks olur. Çünkü Kant'ın aşkın problem-koyması, kesin olarak deneyimin imkânının şartlarıyla ilgilidir ve bu şartlarla sınırlıdır. Acaba, içinde mitik olanın dünyasının onaylandığı deneyim hangi deneyimdir? Hangi "deneyim", kendisi için, bu dünyanın nesnel gerçekliğinin, yani herhangi bir nesnel geçerlilik biçiminin ortaya çıkabileceğini gösterebilir? Mitos açısından böyle bir geçerlilik gösterilebilirse, bu deneyim, her halükarda sadece mitosun psikolojik hakikati ve zorunluluğu içinde bulunabilecektir. Zorunluluk –ki o zorunlulukla mitos, göreli-uyumlu formlar içinde, zihnin belirli gelişim aşamalarını oluşturur- aynı zamanda mitosun yegane nesnel-kavranabilir içeriğini teşkil eder. Gerçekten de kurgusal Alman İdealizmi çağlarında, mitos problemi sadece bu anlamda konumlandı ve bu yolla çözülmeye çalışılmıştır. Mitosun en kesin temel-

lerini kavrama yerine, artık, onun oluşumunun doğal nedenlerini kavrama hedefi esas alınmalıdır. Metafizik metot yerine artık toplum psikolojisinin metotları öne çıkar. Mitik dünyaya ve bu dünyanın açıklanışına asıl giriş, Schelling ve Hegel'in dialektik gelişim kavramı yerine empirik gelişim kavramı konulduktan sonra gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Mitik dünyanın, salt "tasarımlar"ın bir cisimleşmesi oluşu keyfiyeti, artık bu sorunun dışında kalır. Fakat söz konusu tasarımlar, tasarım oluşumunun genel kurallarından, yani çağrışım ve taklit ilkelerinden hareketle açıklığa kavuşturulunca anlaşılmıştır. Şimdi artık mitos, başka bir anlamda; zihnin, kavramak için empirik psikolojinin ve empirik doğa biliminin metotlarından başka hiçbir metoda ihtiyaç duymadığı bir "doğa formu" olarak ortaya çıkar. 15

Mitik olan için, başka bir form belirlemek, empirik psikolojik güçlerin oyununa kendini pek az veren, dolayısıyla mitik olanın dünyasını mutlak olanın varlığıyla açıklamaya da aynı derecede az yönelen üçüncü bir "form belirleme" keyfiyeti düşünülebilir. Bu belirleme, Schelling'le ve psikolojinin metotlarıyla, mitolojinin *subjektum agens**inin insan bilincinden başka hiçbir yerde aranamayacağı, noktasında birleşince, o zaman bilincin kendisini, mecburen, yalnızca onun empirik-psikolojik ya da metafiziksel kavranışı ışığında kabul etmemiz gerekir mi ya da, her iki inceleme biçiminin dışında kalan eleştirel bilinç çözümlemesi formu yok mudur? Modern bilgi eleştirisi, yani bilmenin ilkelerinin ve yasalarının çözümlenişi, psikolojizmin kabullerinden olduğu gibi, metafiziğin kabullerinden de en açık biçimde ayrılmıştır. Burada psikolojizm ile saf mantık arasında yapılmış olan kavga, bugün kesin olarak çözülmüştür. Ve kavganın, bugüne kadarki formuna benzer şekilde tekrarlanacağı tahmini, riskli görülebilir. Fakat mantık için geçerli

* Etkileyici özne

olan şey, zihnin tüm asli temel fonksiyonları ve bağımsız alanları için de aynı derecede geçerlidir. Bu alanların hepsinde, onların saf içeriğinin belirlenişi, bu alanların psikolojik oluşum şartları ve empirik oluşumu sorusundan bağımsız olarak, onların anlamına geldiği ve olduğu şeyin belirlenişidir. Bu noktada biz, tek tek gerçekliklerin, empirik bilinçteki özel bilgilerin, bazı zamansal silsilelerde ortaya çıkmasını istemediğimizde bile, bilimin "varlığı", onun hakikatinin ilkeleri ve içeriği saf nesnel olarak sorulabilirse ve sorulması gerekirse, aynı problem, zihnin tüm formları için de tekrarlanabilir. Burada da, formların "doğası" sorusunu empirik-oluşsal bir
16 soruya dönüştürmemizle, bu soru asla suskun hale getirilemez. Varlığın böyle bir birliğinin kabulü, sanat ve mitos için olduğu gibi bilgi için de, özel olanın her türlü oluşumunu sınırlayan genel bir bilinç yasalılığının kabulü anlamına gelir. Eleştirel temel kavrayışa göre, doğanın birliğine biz, nasıl, birliği görünüşler içine yerleştirerek; yani düşünsel form birliği olarak birliği, tek tek olgulardan kazanarak değil de, olgularda göstererek ve teşhis ederek sahip oluyorsak, birliğe sahip olma durumu, kültürün birliği ve onun temel sistemlerinin tümü için aynı şekilde gerçekleşir. Kültürün olgularda fiilen gösterilmesi yeterli değildir; tersine, biz onu zihnin "içyapı formu"nun birliğinden hareketle, apaçık anlaşılır hale getirmek zorundayız. Bu durumda, eleştirel çözümleme metodu, bilgi teorisindeki gibi burada da metafiziksel-tümdengelimli ve psikolojik-tümevarımlı metodun arasında bir yerde bulunmaktadır. Eleştirel çözümleme metodu, psikolojik-tümdengelimli metotta olduğu gibi "olgular"dan, yani kültür bilincinin empirik-belirlenmiş ve kesinleşmiş olgularından hareket etmek zorundadır. Fakat eleştirel çözümleme, salt bir gerçeklik olarak bu olgularda durup kalamaz; o, bilfiil mevcut olanın gerçekliğiyle ilgili olarak, "bilfiil mevcut olanın imkânının şartları"nın arka planını sorar. Bu olgularda çözümleme, bahsedilen alanın içyapı ilkelerinin astını ve üstünü, aşamalı

inşasını, tek tek biçimlenmiş unsurların karşılıklı belirlenişini ve ilişkisini göstermeye çabalar. Mitik bilinç "form"unu bu anlamda sormak, ne bu bilincin en son metafiziksel temellerini, ne de onun psikolojik, tarihsel ya da sosyal nedenlerini aramak anlamına gelir. Bununla, daha ziyade, yalnızca zihinsel ilkenin birliği sorusu sorulmuştur ki, bilincin kendi tüm özel oluşumları, en sonunda tüm farklılığı ve göz ardı edilemez empirik mevcudiyeti içinde, bu ilkenin egemenliği altında değerlendirilir.[7]

Ve bununla, mitosun "öznesi" sorusu da, başka bir nitelik kazanır. Bu soru, metafizik ve psikoloji tarafından karşıt anlamda cevaplanır. Metafizikte biz "teogoni"nin zemininde; psikolojide "antropoloji"nin zemininde bulunuruz. Mitolojik süreç, bir bakış açısından özel durum olarak, yani mutlak sürecin belirli ve zorunlu bir aşaması şeklinde yorumlanarak; başka bakış açısından mitik tamalgının, tasarım teşkilinin genel faktörlerinden ve kurallarından türetilmesiyle açıklanır. Acaba bununla, mitik olanın, daha önce Schelling'in "mitoloji felsefesi"nde aşmış olduğu "mecazî" kavranışına ilkesel olarak geri dönülmüş olmaz mı? Her iki durumda da mitos, kendisinin doğrudan olduğu ve anlamına geldiği şeyden başka bir

17

[7] Zihinsel "içyapı formları"nın farklılığının, öncelikle tekrar net biçimde kavranması ve birliğin incelenmesi için, psikolojik soru koyma ve metotların aykırı diye nitelenen yeni yolunun reddedilmesi, Husserlci fenomenolojinin temel hizmetlerindendir. Özellikle psişik "eylemler"in, bu metotlarda öne çıkan "nesneler"den ayrılığı, burada kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Husserl'in kendisinin "Mantıksal Araştırmalar"dan "Saf Fenomenoloji Fikirleri"ne kadar gittiği yolda, Husserl'in kavradığı gibi, fenomenolojinin görevinin, bilginin çözümlenişi işinde sona ermediği, tersine bu çözümleme içinde, tümüyle farklı nesne alanlarının içyapılarının, onların "anlamına" geldiği şeye göre ve onların nesnelerinin "gerçekliği"ni hesaba katmaksızın araştırıldığı açıkça ortaya çıkar. Bunun gibi bir araştırma, mitik "dünya"yı da, bu dünyanın kendine özgü "mevcudiyetini" de, etnolojik ve sosyal psikolojik deneyimden, tümevarım yoluyla sonuç olarak çıkarmak için değil, bu mevcudu "indirgeyici" çözümleme içinde kavramak için, kendi çerçevesi içinde ortaya çıkarmalıydı. Bu yöndeki bir denemeye ise, gördüğüm kadarıyla, bugüne kadar ne bizzat fenomenoloji tarafından, ne de somut mit araştırması tarafından teşebbüs edilmiştir ki, bu araştırmalarda daha ziyade oluşsal-psikolojik yönelimli soru ortaya koyma, neredeyse tartışmasız bir yer işgal eder.

şeyle ilişkilendirilerek ve bu şeye indirgenerek kavranmış olmaz mı? Schelling şöyle söyler: "Mitoloji kendi gerçekliği içinde ve bundan dolayı gerçekten sadece bu süreç içinde anlaşılınca bilinir. Mitolojide sadece özel biçimde tekrarlanan süreç ise, genel ve mutlak süreçtir; mitolojinin gerçek bilimi, buna göre, mitoloji içinde mutlak süreci anlatan bir bilimdir. Bu anlatma ise felsefenin konusudur; bundan dolayı mitolojinin gerçek bilimi mitolojinin felsefesidir." (s. 216 f) Toplum psikolojisi, mutlağın bu özdeşliği yerine, mitosun "ögesel düşüncesi"ni daima ve zorunlu olarak kendinden doğru sergileyen insan doğasının özdeşliğine inanmayı koyar. Fakat eğer toplum psikolojisi insan doğasının birliğinden ve değişmezliğinden hareket eder ve onu her açıklama denemesinin temel kabulü konumuna getirirse, o zaman bu psikoloji de, böyle yapmakla, en sonunda bir *petitio principi**nin esiri olur. Çünkü toplum psikolojisi, zihnin birliğini bu çözümleme yoluyla göstermek ve onu bu çözümleme sonucunda kesinleştirmek yerine, bu birliği, daha ziyade kendinde varolan ve kendisi sayesinde sürekli kalan bir veri olarak ele alır. Fakat sistematik birliğin kesinliği, bilgideki gi-
18 bi burada da, en başta değil, sonda bulunmaktadır. Bu kesinlik başlangıç noktası değil, incelemenin amacı anlamına gelir. Bu nedenle biz, eleştirel inceleme biçiminin sınırları içinde, metafiziksel ya da psikolojik dayanağın önceden varolan ya da önceden kabul edilmiş birliğinden, fonksiyonun birliği sonucunu çıkaramayız. Bu sonucu henüz dayanağın birliği içinde temellendiremeyiz; aksine, sırf böyle bir birlik fonksiyonundan hareket etmek zorundayız. Eğer fonksiyon içinde, tek tek motivlerin değişimi yanında, göreli olarak aynı kalan "içteki form" bulunursa, o zaman biz bu formdan, zihnin tözsel birliği sonucunu çıkaramayız; bu birlik bizde, bu suretle,

* Kanıtlama ilkesi

kurucu ve tanımlayıcı olarak var olur. Birlik neden olarak değil, bizzat bu form kesinliğinin başka bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Burada birliğin aşkın ya da empirik nedenleri sorusunu cevaplama zorunluluğumuz olmadan, saf içkin kesinlik olarak bu birlik, bu içkin anlamı içinde kavranabilmelidir. Böylece mitik fonksiyona ilişkin olarak da, bu fonksiyonun saf varlık kesinliği --Sokratesçi anlamda *nedir*- sorulabilir ve fonksiyonun bu formu, dilsel, estetik ve mantıkî-kavramsal fonksiyonun karşısına konulabilir. Schelling'e göre mitoloji, Tanrı ile insan bilincinin sadece düşünülmüş ilişkisini değil, ayrıca reel bir ilişkisini de ifade ettiği için; burada Tanrı'nın kendisi mutlak olduğu ve "kendi-içinde-varlık"ın gizli gücünden "kendi-dışında-varlık"ın gücüne, bu güçten de "kendi-yanındaki-varlık"a geçtiği için, felsefî hakikate sahiptir. Feuerbach ve onun takipçilerinin savundukları gibi, insan doğasının emprik-reel birliği, "antropoloji"nin bakış açısı için başlangıç noktası olarak kabul edilir; insan doğasının birliği, mitolojik sürecin asıl nedensel faktörün temeli olarak; söz konusu sürecin, çok farklı şartlar altında ve çok çeşitli zamansal-mekansal hareket noktalarından, gerçekten benzer biçimli gelişmesi olarak açıklanır. Mitik bilincin eleştirel fenomenolojisi ise, bunun yerine, ne metafiziksel bir ilk olgu olarak ulûhiyetten, ne de empirik bir ilk olgu olarak insanlıktan hareket edebilecektir; bu eleştirel fenomenoloji, kültür sürecinin öznesini, yani kendi saf güncelliği ve oluşum şekillerinin çeşitliliği içindeki "zihni" kavramayı ve bu şekillerin her birinin izlediği içkin normu belirlemeyi deneyecektir. Bu etkinliklerin bütününde, öncelikle, kendi zihinsel kavramına ve kendi somut tarihsel varoluşuna göre, "insanlık" kurulur; bu bütünde, "özne" ile "nesne"nin, 19
"ben" ile "dünya"nın devamlı surette ayrılmakta oluşu belirgin hale gelir. Bu ayrılış vasıtasıyla bilinç, kendi uyuşukluğundan, duygulanım ve duyusal etki ve salt varoluş içindeki bağımlılığından kurtulur ve kültür bilinci halinde biçimlenir.

Bu şekildeki problem ortaya koyma noktasından bakınca, mitosa tahsis edilmiş olan göreli "gerçeklik" de, uzun süre tartışmalı olamaz. Bu gerçeklik artık, mitosun, aşkın bir sürecin karşılığı ve ifadesi olması keyfiyetiyle değil, yalnızca kendi empirik oluşu içinde aynı kalan belirli ruhsal güçlerin tam olarak etkili olması keyfiyetiyle temellendirilebilir. Mitosun "nesnelliği", -bu, eleştirel bakış açısından, bütün zihinsel nesnellik biçimleri için söz konusu olduğu gibi- şeysel olarak değil de fonksiyonel olarak belirlenebilir. Mitosun nesnelliği, onun arkasında bulunan metafiziksel veya empirik-psikolojik bir varlıkta yatmaz; nesnellik mitosun kendisinin olduğu ve başardığı şeyde, onun gerçekleştirdiği nesnelleştirme formu ve biçimi içinde yatar. Eğer mitos, bilinci duyusal etki içindeki pasif tutuklanmışlığından kurtaran ve onu, zihinsel bir ilkeye göre biçimlenmiş gerçek bir "dünya"nın oluşumuna doğru götüren belirli faktörlerden biri olarak kavranırsa, "nesnel" olur. Soru bu anlamda anlaşıldığında, mitik dünyanın anlamı ve hakikatine karşı yöneltilebilecek olan, bu dünyanın "akıl üstü" olduğu şeklindeki itirazlar kaybolur. Şüphesiz mitik dünya "sırf tasarımlar" dünyasıdır ve öyle kalır. Fakat bilginin dünyası, içeriği ve çıplak malzemesi gereğince, bundan başka bir şey de değildir. Doğanın bilimsel olarak kavranışına da, tasarımlarımızın arkasında yatan ve onların mutlak ilk örneklerini teşkil eden aşkın nesneyi kavrayarak değil, bizzat tasarımlarımızın içinde; tasarımlarımızda, onları kendi düzeni ve sonucu içinde belirlememizi sağlayan bir kural keşfederek erişebiliriz. Tasarımı kendi tesadüfîliğinden soyup onların içinde genel ve nesnel-zorunlu yasa keşfettiğimizde, o, bizim için nesnel karakter kazanır. Bundan dolayı, nesnellik sorusunu da, mitosa, sadece mitosun kendisinde içkin bir kural ve kendine özgü bir "zorunluluk" tanıyıp tanımadığını araştırma anlamında sorabiliriz. Elbette bu durumda, alt aşamalarda bir nesnellik de söz konusu olabilir. Acaba bu kural, asıl hakikatten, yani bilimsel hakikatten veya

20

doğa ve nesne kavramından önce, saf bilgide erişildiği şekliyle, yok oluşu belirlememiş midir? Mitosun büyü ve hayal dünyası, bilimsel kavrayışın bu ilk şafağıyla, ilk ve son kez hiçlik içine batmış gibi görünür. Ve elbette bizzat bu ilişki, mitosun içeriğini bilginin değişmez dünya tablosunun içeriğiyle mukayese etmek yerine, mitik dünyanın inşa sürecini bilimsel doğa kavramının mantıkî oluşumunun karşısına koyunca, başka bir aydınlık içinde kendini gösterir. Burada, içinde farklı nesnelleştirme ve nesnellik çevrelerinin keskin bir çatlakla ayrılmadığı tek tek evreler ve aşamalar vardır. Hatta doğrudan deneyim dünyamız da, -bilinçli, eleştirel-bilimsel refleksiyonun dışında bulunduğumuzda sürekli içinde olduğumuz ve yaşadığımız dünya-, işte bu refleksiyonun bakış açısından, sadece mitik olarak işaret edilebilen ana niteliklerin yeterli mevcudiyetini içerir. Mitik etkileme düşüncesini geride bırakan kavramlar, matematiksel-mantıkî fonksiyon kavramından önce, özellikle nedensellik ve "güç" kavramlarıdır. Ve böylece algı dünyamızın oluşumuna, sonuçta sistemsiz duruş noktasından hareketle esas "gerçeklik" olarak işaret ettiğimiz alana kadar her yerde, mitik nitelikli ilk ve temel motivlerin bu kendine özgü sürekli yaşantısı görülür. Bundan dolayı bu motivler, nesnelere doğrudan doğruya pek fazla karşılık gelmedikleri halde, kendi içlerinde belirli ve tesadüfî değil de zorunlu bir zihinsel biçim verme niteliği taşıdıkça, "nesnellik" yolunda olurlar. Bundan dolayı mitosun nesnelliği, onun, dogmatizmin ve saf bir realizmin anladığı anlamdaki "gerçeklik"ten, yani şeylerin gerçek oluş halinden çok uzakta görünmesinden ibarettir. Nesnellik, mitosun, verilmiş bir varlığın kopyası olmasına değil, gerçek ve tipik oluşturma şekli olmasına dayanır ki, bilinç, bu oluşturma şekli içinde, salt duyusal etki alımlanışından ortaya çıkar ve bu alıcılığın karşısında bulunur.

Elbette saf kurgusal inşa içinde bu ilişkiyi kanıtlamaya girişilemez. Kanıtlama, mitik bilincin olgularına, karşılaştırmalı mit araş-

tırması ve dinler tarihinin empirik malzemesine dayanır. Bir "mito-
21 loji felsefesi" problemi, bu malzeme sayesinde, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gittikçe zenginleşerek ortaya çıktığı gibi, takdire değer bir genişleme de göstermiştir. Özellikle Creuzer'ın "Eski Halkların Sembolleri ve Mitolojisi" eserine dayanan Schelling'e göre, her mitoloji, gerçek tanrı öğretilerinde ve tanrıların tarihlerinde yatmaktadır. Schelling'e göre tanrı bilgisi ve tanrı kavramı mitolojik düşünmenin başlangıcını, bir *notitia insita** teşkil eder; mitolojik düşünme esas itibariyle ilkönce bu bilgi ve kavramla başlar. Schelling insanlığın dinî gelişiminin, tanrı kavramının birliği yerine, tam anlamıyla tek ve ilk başlangıçta yerel olan tasarımların çokluğuna dayandırılmasına; kavramları ya da türleri değil, tek tek doğa nesnelerini, mesela bu ağacı ya da bu akarsuyu tanrı haline getiren bir doğa tanrılaştırıcılığına ya da fetişizm olarak adlandırılan şeye dayandırılmasına şiddetle itiraz eder. "Hayır, insanlık bu nitelikteki yoksulluklardan hareket etmemiştir; tarihin vakarlı seyri, tümüyle başka bir başlangıca sahiptir. İnsanlığın bilincindeki aslî renk, daima, kendisinin aynısı olarak bilinmeyen, gerçekte gökyüzünü ve yeryüzünü, yani her şeyi dolduran büyük birliğe bağlı kalmıştır."[8] Modern etnolojik araştırma da –W. Schmidt'in ve Andrew Lang'ın teorilerinde-, Schelling'in temel tezi olan "ilk tektanrıcılık" tezini yenilemeyi ve zengin içerikli empirik malzemeyle desteklemeyi denedi.[9] Fakat mitik bilincin biçimlendirmelerini içeriksel olarak birlik halinde toplamanın ve bu bi-

---

* Doğuştan kavram

8 Mitoloji Felsefesi, Sekizinci ders, a. a. O. I, 178.

9 Bu malzemenin bir özeti ve teoriye karşı A. Lang'ın seslendirmiş olduğu itirazların incelenişi, öncelikle P. W. Schmidt'te vardır. Der Ursuprung der Gotteidee (Tanrı Fikrinin Kaynağı), Münster, 1892. P. W. Schmidt. Die Stellung der Pygmaenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, (İnsanlığın Gelişim Tarihinde Pigme Halklarının Yeri), Stuttgard, 1910, görülebilir.

çimlendirmeleri oluşsal bakımdan, ortak kök olarak birlikten türetmenin imkânsızlığı, bu tez ilerledikçe daha açık biçimde ortaya çıkar. Tylor'ın temel eserinden itibaren, uzun zaman, tüm mit yorumlarına animizm egemen oldu ve bu kökün, ilk tanrı düşünüşü yerine ilkel ruh tasarımı içinde bulunduğuna inanıldı. Böyle olunca, Schelling'in açıklama biçimi de yavaş yavaş geri planda kaldı ve en azından yalnız başına geçerli oluşu ve genel geçerliliği bakımından sarsılmış oldu. Belirli bir biçim almış tanrı kavramını, sabitleşmiş ruh ve kişisellik kavramını tanımayan, tamamen ilgisiz bir büyüsel etkileme seyrine, şeylerin içinde barınan büyüsel güç tözünün temaşasına dayanan mitik temel düşünüşün ana hatları, böylece ortaya çıkmıştır. Burada, mitik düşünmenin içinde kendine özgü bir "tabakalaşma"; mitik düşünmenin içyapı unsurlarının hiyerarşik kademelenişi, yani mitos için de fenomenolojik olarak önemli olan, onun zamansal-ilk unsurlarının ne olduğu sorusuna, yani emprik başlangıç sorusuna cevap veremeyen ast ve üst mevkileşmesi görülür.[10] Bununla ise biz, başka bir inceleme sistemine, Schelling'in de kendi mitoloji felsefesinin temel postulatı olarak ortaya koyduğu talebe yönelmek durumunda kalırız. Bu *talep ise, mitik düşünme*nin ilerleyişinde hiçbir unsurun, çok fazla göze çarpmadığı ya da hayalî ve keyfî görünebildiği halde, kesin olarak değersiz görülmemesi gerektiği ve her unsura, mitik düşünmenin bütünü içinde, ona fikrî anlamını kazandıran belirgin yerinin verilmesi şeklinde ifade edilebilir. Eğer bu bütün, insanlığa, kendi türüne özgü özbilincine ve nesne bilincine nüfuz etme yolunu işaret ederse, gerçek bir içsel "hakikati" kendi içinde taşır.

22

[10] "İlk animizm" diye adlandırılan teori üzerine K. Th. Preuss'ın (Ursprung der Religion und Kunst, Globus 1904f., Bd.867) ve Vierkandt'ın Ursprung der Religion und Zauberei (Dinin ve Büyücülüğün Kaynağı) Globus 1907, Bd. 92), yazıları yanında, bkz. özellikle Marett, "Pre-Animistic religion" ve "From Spell to Prayer" (Folk Lore 1900 ve 1904; yeni baskı "The threshold of religion", London, 1909).

II

Emprik mit karşılaştırmasının ve saf empirik araştırmanın içinde de, bir zaman sonra açıkça, sadece mitik düşünmenin ve tasarlamanın kapsamını ölçme değil, aynı zamanda onu birlikli bir bilinç formu olarak belirli karakteristik çizgilerle tasvir etme çabası, açıkça kendini gösterir. Bu noktada bu çaba, mesela doğa bilimi ve dilbiliminde olduğu gibi başka alanlara da yönelten, problem ortaya koyuşun yön değişimine, "pozitivizm"den "idealizm"e geri dönüşe yol açan felsefî eğilimi ifade eder. Nasıl fizikte, genel ilkeler öğretisinin gelişmesine ve derinleşmesine yol açan soru, yani "fiziksel dünya tablosunun birliği" sorusu sorulmuşsa, aynı şekilde etnolojide de, "genel mitoloji" problemi, bizzat uzmanlık araştırması tara-
23 fından, son on yılda belirli biçimde konumlanmıştır. Burada da nihayetinde, farklı okulların ve sistemlerin kavgasından, araştırmanın uyumlu yön çizgilerinin, kesin ve belirli yönelim noktalarının geriye doğru hatırlanmasıyla elde edilen çıkış yolundan başka hiçbir çıkış yoluna erişilememiştir. Bununla birlikte, bu yön çizgilerinin, mitolojinin nesnelerinden daha yalın şekilde sonuç olarak çıkarıldığına inanıldığı ve söz konusu çizgilerin, mitik nesnelerin sınıflamasından çıktığı kabul edildiği sürece, temel düşünüşlerdeki kavganın, bu yolla ortadan kaldırılamayacağı görülmektedir. Gerçi, bütün yeryüzüne yayılmış bulunan ve bütün doğrudan zamansal-mekânsal ilişki, doğrudan alıntı imkânlarının eksik gibi göründüğü yerde bile akrabası ortaya çıkan mitik temel motivlerin, genel ve gruplanmış şekilde kavranışına erişilir; fakat bununla beraber, bu motivlerin içinde bir ayrılma gerçekleştirilir gerçekleştirilmez, motivlerden biri, tek başına, gerçekten ilk baştaki motiv olarak gösterilir gösterilmez ve onu diğer türetilmiş motivlerin karşısına koymaya girişilir girişilmez, fikirlerin kavgası, hemen tekrar açıkça ve çok kesin formda ortaya çıkar. Etnolojinin görevi, toplum psikolojisiyle birlikte, görünüşlerin değişiminde yatan genel geçerli olanı

kesin şekilde tespit etmek ve bütün özel mitolojik oluşumların temelinde bulunan ilkeleri belirlemek olarak açıklanır.[11] Fakat bu ilkelerin kesinliğine inanılır inanılmaz, onların birliği, yeniden somut nesnelerin çeşitliliği ve mevcudiyeti içine karışıp gider. Doğa mitolojileri yanında ruh mitolojileri de bulunmaktadır. Çok önde olan bir doğa nesnesini bütün mit oluşturmalarının kaynağı ve nüvesi olarak göstermeye çabalayan farklı sistemler, doğa mitolojisinin içinde, kararlı ve kesin biçimde yeniden ayrılır. Hayal gücü oluşumunun keyfiliğini sadece bu yolla sınırlayabilmek ve araştırmayı gerçekten "nesnel" bir yola koyabilmek için, her mitosun -şayet bilimsel olarak "açıklanabilir"liği söz konusuysa-, herhangi bir doğal varlık ve olayla kesin ilişkisini kurmaya çalışmak gerektiğinden hareket edilir.[12] Fakat mitosa kaçınılmaz olarak asıl nesnel yolu gösteren hipotez teşkilinin keyfîliğinin, en sonunda fantezi oluşumunun keyfîliğinden daha üstte olduğu sonucuna varılır. Fırtına ve kasırga *mitolojileri formu*nun karşısında, yıldız-ay-güneş mitolojilerinin farklı formları içine dağılan göksel mitoloji bulunmaktadır. Bu formların hepsini, açıklamanın yegâne ilkesi olarak kurmaya çalıştıkça, açıklamanın aranan nesnel tek anlamlılığının, verilmiş nesnelerin kendi çevrelerine bağlılığını hiçbir şekilde tehlikeye düşüremediği, açıkça görülmektedir.

Oluşmuş mitlerin birlikli özelliklerini doğal birlik olarak değil de zihinsel birlik olarak belirleyip, sonuçta bu birliği, bir nesne çevresinin birliği olarak değil, tarihsel bir kültür çevresinin birliği şeklinde kavrayınca, bu birliğe nüfuz etmenin başka bir yolu açılır. Büyük mitik temel motivlerin ortak kaynağı olarak, temel motivle-

[11] Bkz. Paul Ehrenreich. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen (Genel Mitoloji ve Etnolojik Temelleri), Leipzig, 1910 ve H. Lessmann, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Myhenforschung (Karşılaştırmalı Mit Araştırmasının Amaçları ve Görevleri), Leipzig, 1908.

[12] Bu temel önerme, her mit açıklamasının "postülatı" olarak, mesela Ehrenreich tarafından (a. a. O. s. 41, 192 ff., 213.) ortaya konulur.

rin gittikçe yerkürenin her yanına yayıldığı merkez nokta olarak, böyle bir kültür çevresi gösterilebilirse, o zaman söz konusu motivlerin sistematik çıkarımsal sonucu ve içsel ilişkisi de kendiliğinden açıklanmış olur. Bu ilişki, akıl yürütmeyle elde edilmiş ve dolaylı formlar içinde tam anlamıyla gizlenebilmiş olsa da, en baştaki tarihsel kaynaklara ve göreli yalın oluşum şartlarına kadar gidilir gidilmez, tekrar ortaya çıkmalıdır. Eski teoriler –mesela Benfeysche'nin masal teorisi- bu noktada en önemli mitik motivlerin gerçek anavatanını Hindistan'da aradılar; böylece öncelikle, Babil kültürü araştırmasının içeriği adım adım açığa çıkarıldı. Mit oluşumu hakkında tarihsel bakımdan uyumlu ve tarihsel olarak ortaya çıkan ilişkiler için inandırıcı kanıtlar ileri sürülebilirdi. Bu teoriler artık kültürün ilk anavatanının neresi olduğu sorusuyla birlikte, mitik olanın aslî ve uyumlu içyapısının nedeni sorusunu da cevaplayabilirlerdi. Eğer mitos yalnızca ilkel büyüsel tasarımlardan ya da hayal yaşantısından, kutsal inançlardan ya da batıl itikatlardan ortaya çıkmış olsaydı, o, -Yeni Babilcilik teorisi bu sonucu çıkarır- hiçbir zaman kendi içinde mantıklı bir "dünya görüşü" halinde gelişemezdi. Sadece, düzenlenmiş bir bütün halinde mevcut dünya düşüncesi, yani belirlenmiş bir dünya kavramı kabul edildiği zaman, söz konusu dünya görüşüne giden yol da açılmış olur. Bu, sadece Babil astronomisi ve kozmogonisinin başlangıçlarında gerçekleşmiş olan bir
25 keyfiyettir. Mitosu sınırsız hayal gücünün kötü bir ürünü olarak değil, kendi içinde bütünleşmiş ve kendinden doğru anlaşılabilir bir sistem olarak kavrama imkânı, bu düşünsel ve tarihsel yönelimden doğru açığa çıkar. Burada, Yeni Babilcilik teorisinin emprik temellerine ayrıntılı olarak girmek gerekmez.[13] Böyle olmakla birlikte,

[13] "Yeni Babilcilik"in tezinin temellendirilmesi konusunda özellikle, Hugo Winkler'in yazılarına bkz. Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker, (Tüm Halkların Mitolojisinin ve Dünya

yakından incelenince, Babil hakkındaki teoriyi metodolojik anlamda dikkat çekici yapan şey, bu teorinin, mitosun nesnel tarihsel kaynakları hakkında salt empirik bir iddia olarak değil, mit araştırmasının sistemi ve amacı üzerine a priori bir iddia biçimi olarak değerlendirilmesi keyfiyetidir. Yeni Babilcilik yandaşları tarafından, gökyüzü kaynaklı her mitin en sonunda "takvim mitleri" olması gerektiği düşüncesi, mitolojinin lâbirentinden geçmeyi sağlayabilecek bir güçte olan "Ariyan ipliği"* olarak gösterildi. Bu genel postulat daima, empirik geleneğin ve empirik kanıtlamanın eksikliklerinin tamamlamaya yarayan postulat olmuştur. Bu ise, açıkça, saf empirik ve tarihsel-nesnel inceleme yoluyla mitik bilincin birliği sorusunun kesin bir çözüme ulaştırılamadığı sonucuna götürür.

Bundan dolayı, mitik temel ürünlerin hepsi her türlü şüphenin dışında bırakılsa bile, bu ürünler salt bir bulmaca olarak kalmak zorunda oldukları sürece, onların salt fiilî birliğinin, mitik düşünme ve fantezinin derin ve birlikli içyapı formuna bağlanamayacağı düşüncesi aşamalı olarak pekişir. Bu içyapı formunun isimlendirilmesi için ise, sırf tasvire dayalı inceleme zemini terk edilmek istenmediğinde, nihayetinde Bastian'ın anladığı anlamda "halk düşüncesi" kavramından başka herhangi bir kavram ortaya konulamaz. İlkesel olarak incelenince, halk düşüncesi kavramının, nesnel-kullanışlı açıklama formlarından önce, hem mitolojinin nesneleri ve içerikle-

Seyrinin Temeli Olarak Babilin Dünya ve Gökyüzü Tablosu), (Der alte Orient III, 2 ve 3, Leipzig, 1901), Die Weltanschauung des alten Orients (Eski Doğunun Dünya Seyri), Der alte Orient und die Bibel, (Eski Doğu ve Kitab-ı Mukaddes), (Ex oriente lux I/II), Leipzig 1905 f.; Die babylonische Geisteskultur, (Babil'in Manevi Kültürü), Leipzig, 1913. "Yeni Babilcilik"in eleştirisi konusunda mesela M. Jastrow jr., Religious blief and practice in Babylonia and Assyria, Neuyork ve London, 1911, s. 413 ff. ve Bezold, Astronomie, Himmelschau und Astrallehre bei den Babloniern (Babillilerde Göksel Öğreti ve Gökyüzü Gözlemi), Heidelberger Akademievortrag 1911, görünüz.

* Yunan mitolojisinde Kral Minos'un kızı olan Ariyan (Ariadne)'ın Theseua'a verdiği ve onun Minotaur'un labirentinden çıkabilmesini sağlayacak olan iplik. (Çev.)

ri, hem de, kendisine soru yöneltilen mitik şeyin fonksiyonu olma üstünlüğüne sahip olduğu görülür. Bu fonksiyonun temel sistemi çok farklı şartlar altında icra edildiği ve farklı türden nesneleri kendi çevresinde de ortaya koyduğu halde, söz konusu sistem, aynı kalan sistem olarak değerlendirilebilir. Böylelikle aranan birlik, en baştan, adeta dıştan içe doğru, şeylerin gerçekliğinden zihnin gerçekliğine doğru nakledilir. Fakat bu düşüncede varoluş, yalnızca psikolojik olarak kavrandığı ve psikolojinin kategorileri vasıtasıyla belirlendiği sürece, tek anlamlı karakterize edilmez. Eğer mitolojiden, tüm insanlığın zihinsel nitelikli mülkü olarak bahsedilirse –ki bu mülkün birliği, nihayetinde insanî "ruh"un birliğini ve bu ruhun eylemlerinin aynı türdenliğini açıklamalıdır-, o zaman bizzat ruhun birliği de, farklı gizli güçlerin ve "yetilerin" çokluğuna karışıp gider. Bu gizli güçlerin mitik dünyanın inşasında hangi değişmez rolleri oynadığı sorusu sorulur sorulmaz, farklı açıklama biçimlerinin kavgası ve çatışması tekrar ortaya çıkar. Mitos nihayetinde öznel hayal gücünün oyunundan mı doğmuştur ya da o, her ayrı durumda, içinde temellendiği "reel bir seyir"e mi dayanır? Mitos bilginin ilkel bir formunu temsil eder mi? O, bu bakımdan, esas itibariyle müdrikenin bir ürünü müdür; ya da mitos, kendi temel dışlaşmalarına göre, isteme ve duygulanım alanına mı aittir? Bilimsel mit yorumu ve araştırması için farklı yollar, bu soruya verilen cevaba göre açılır. Mitosun oluşumunda nesnelerin çevresinin kesinlikle etken olan bir şey olarak gören teoriler, nasıl nesne çevrelerine göre ayrılırlarsa, mitosu ruhsal temel güçlere dayandıran teoriler de, aynı şekilde, bu temel güçlere göre ayrılırlar. Burada da ilkesel olarak farklı mümkün açıklama biçimleri sürekli yenilenir ve tekrarlanma niteliği içinde birbirini takip eder. Uzun zaman aşılmış gibi görünen saf "akılcı mitoloji" formu, yani mitosun nüvesinin, görünüşlerinin akla uygun bir yorumunda aranabileceği kanaati, son zamanlarda tekrar çok kuvvetli biçimde ortaya çıktı. Schellingin mitik ya-

27

pıların "totolojik" yorumu talebi karşısında, şimdi tekrar "mecaz ve mecazîlik" savunması şekli denenir.[14] Bütün bunlarda, mitosun birliği sorusunun, nasıl herhangi bir ayrıntı içinde kaybolma ve yatışma tehlikesi içinde bulunduğu görülür. Bu ayrıntının, doğal bir nesne alanının ya da belirli bir tarihsel kültür çevresinin ayrıntısı veya özel bir psikolojik gücün ayrıntısı olarak görülüp görülmemesi, ilkesel bakımdan aynı değeri taşır. Çünkü aranan birliği, bütün bu durumlarda, unsurlardan yeni bir zihinsel bütün ve sembolik bir "anlam" dünyası ortaya çıkarabilecek nitelikteki karakteristik bir form içinde aramak yerine, bu birlik unsurlar içine -yanlış olarak- taşınır. Eleştirel bilgi öğretisi, -bilginin yöneldiği nesnelerin çeşitliliklerine ve bilginin kendi güncel gerçekleşmesi içinde dayandığı psişik güçlerin çeşitliliğine rağmen- bilgiyi, genel kurgusal şartlarını aradığı düşünsel bir bütün olarak kabul eder; bu çizgideki eleştirel inceleme biçimi, her türlü zihinsel "anlam" birliği için de geçerlidir. Bilgi, en sonunda, zihinsel gerçekliğin inşasında, bilincin oluşsal-nedensel bakımdan değil gayeci bakımdan izlediği bir amaç sistemi olarak belirlenmeli ve kesinleştirilmelidir. Böyle bir amaç sistemi içinde meydana gelen ve en sonunda önümüzde bütünleşmiş ürünler olarak bulunan şey, biz bu şeyin oluşum biçimini ister gözleyelim ister gözlemeyelim ve onu herhangi bir şekilde ister düşünelim ister düşünmeyelim, kendine yeten bir "varlığa" ve özerk bir anlama sahiptir. O zaman mitos da, şeylerin ya da olayların ayrı çevreleriyle yetinmeyip, varlığın toplamına şamil olsa ve nüfuz etse bile, en farklı zihinsel gizli güçleri kendi organları olarak kullansa bile, bilincin uyumlu bir "bakış açısı"nı temsil eder ki, bu bakış açısından doğru, "ruh" gibi "doğa" da, "içteki" varlık gibi

[14] Bkz. Fritz Langer, Intellektualmythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythos und der mythischen Methode (Akılcı Mitolojiler. Mitik Metodların ve Mitosun Doğası Üzerine İncelemeler), Leipzig, 1916, özellikle 10-12. kısımlar.

"dıştaki" varlık da yepyeni bir yapı içinde ortaya çıkar. Onun bu kipliği kavranmalı ve kendi şartları içinde anlaşılmalıdır.[15] Empirik bilim, karşılaştırmalı mit araştırması ve dinler tarihi gibi etnoloji de, burada, mit oluşumunun "paralelliği"ni, kendi inceleme çevrelerine çok derin biçimde daldıkları ölçüde aydınlatmak suretiyle,
28 sadece problem ortaya koyarlar.[16] Fakat burada da artık öncelikle, zihnin, düzenliliğin dayanağı olan yasalılığının, bu empirik düzenlilik arkasında aranması söz konusu olur. Bilginin içinde, sırf "algılar rapsodisi"nin, belirli düşünme formu yasaları sayesinde bir bilme sistemi şekline nasıl dönüştüğü; aynı şekilde, bilmeyi etkileyen, mitosun sınırsız çok biçimli dünyasının, keyfî tasarımların ve ilişkisiz fikirlerin yığını olmayıp, onun, karakteristik zihinsel ürünler halinde özetlenmesi sonucunu doğuran form birliğinin özelliğinin ne olduğu sorulabilir ve sorulmalıdır. Burada da, aynı zamanda bizim bilfiil mevcut bilgimizin zenginleşmesi, tek tek motivler topluluğu yerine, onlar arasında mevcut sürekli düzeni, form veren unsurların hiyerarşisini göz önüne sererek ilkesel bilgiyi derinleştirmeye yöneltmediği sürece, verimsiz kalır.

Böyle olmakla birlikte, mitosun, "sembolik formlar"ın genel sistemi içine düzenli biçimde yerleşmesi faydalı olarak değerlendi-

---

[15] "Kiplik" kavramı ile ilgili olarak bkz. 1. c., s. 29 ff.

[16] Saf "pozitivizm"in bakış açısından, bu "paralelliğin" kapsadığı probleme, görüyorum ki, en net biçimde Vignoli tarafından işaret edilmiştir. (Mito scienza, 1879, Alm tercüme: Mitos ve Bilim, Leipzig, 1880). Vignoli kendi katı empristik yönelimine rağmen, mitosu "anlama yetisinin kendiliğinden ve zorunlu bir fonksiyonu" olarak, zihnin doğuştan mevcut bir etkinliği olarak görür. Vignoli bu etkinliğin köklerini hayvanî düşünmeye kadar geriye doğru izlemeyi dener. Burada bile duyusal etkilerin "şahsileştirilmesi" ve "özdeşleştirilmesi"yle ilgili, cisimleştirmeyle ilgili bir eğilim hüküm sürer. Mitik biçimlerin dünyası, bu eğilimin tek olandan tipik olana, tek bireyden genel olana dönüşmesiyle, bu eğilimden doğru gelişir. Bu anlamda, mitosa, gerçek bir "aşkın ilke", emprik ve tam bilim konusunda zihnin ilerleyişinde de kesin olarak kaybolmayan, tam tersine, gerçek bilimin oluşturdukları yanında yerini koruyan kendine özgü bir oluşum yasası tahsis edilir. "Çünkü saf düşünmenin, mitosun sürekli gelişimiyle paylaştığı şey, bilimi ortaya çıkaran ve mümkün kılan anlama yetisi etkinliğidir." (a. a. O. s. 99 f.)

rildiğinde, bu yerleşme, belirli bir tehlikeyi de içinde bulundurur. Çünkü mitik formun diğer zihinsel temel formlarla karşılaştırılması işi, sadece içeriksel anlamda yapılır yapılmaz ve içeriksel uyumluluklara ya da ilişkilere dayandırmaya girişilir girişilmez, söz konusu karşılaştırma, mitik formun gerçek içeriğini yapay olarak düzenlemeye yol açabilir. Gerçekte mitosu, bilginin, sanatın veya dilin formuna, yani zihnin başka bir formuna dayandırarak "anlaşılır" hale getirme denemeleri hiç de eksik olmamıştır. Schelling dil ile mitos arasındaki ilişkiyi, dili "ölmüş bir mitos" olarak görme şeklinde[17] belirleyince, daha sonraki karşılaştırmalı mit araştırmaları dili birincil, mitosu ise ikinci derece ürün olarak değerlendirme anlayışına karşıt yönde hareket etti. Mesela Max Müler, mitos ile dili birbirine sıkıca bağlamayı denedi; öyle ki Müller kelimeyi ve onun çok anlamlılığını, mitik kavram oluşumunun ilk nedeni olarak göstermeye çalıştı. Müller'e göre, dilin fonksiyonunda ve varlığında kökleşerek, daha sonra bizzat tasarlamada da mitosun ürünlerine temel oluşturan sistemi anlatan mecaz, dil ile mitos arasında bir köprüdür. "Mitoloji kaçınılmazdır; mitoloji, eğer biz düşüncenin dilde dışa vurulmuş formunu tanırsak, dilin ayrılmaz bir zorunluluğu olur. Mitoloji ..... dilin düşünceye verdiği, dil ve düşünce tamamen örtüşmedikleri sürece kaybolmayacak olan karanlık gölgelerdir; bu örtüşme ise hiç gerçekleşemez. Kelimenin gerçek anlamıyla mitoloji, dil vasıtasıyla düşünce üzerinde icra edilen egemenliktir ve bu da zihinsel etkinliğin sadece mümkün etkinlik alanında olur." "Kelime bilimi" çalışması, yani aynı kelimenin birbirinden tamamen farklı tasarım ürünleri için kullanılışını araştırma, burada, mit yorumunun anahtarı haline gelir. Her mitik anlamın kaynağı ve başlangıcı dilsel çift-anlamdır. Böylelikle mitos, kendi en alttaki temeline "dilin hastalanışı"nda sahip olan bir zihin hastalanması bi-

29

[17] Bkz. Mitoloji Felsefesi, 3. Ders, a.a. O. s. 52.

çiminden başka hiçbir şey değildir. Defneyi gösteren Grekçe *δαφνη* (defne) kelimesi sabah kızıllığı anlamına gelen Sanksrit-kökenli Ahana'ya dayanır; sonuçta Apollon'un önünden kaçarken bir defne ağacı haline getirilen su piresi mitosu, kendi nüvesine göre, kendi nişanlısının, sabah kızıllığının peşinde koşan ve en sonunda yerin, yani kendi annesinin kucağına sığınan güneş tanrısının anlatımından başka hiçbir şey değildir. Grekçe'de insan ve taş (*λαοι* ve *λααζ*) için kullanılan ifadeler birbirini çağrıştırdığı için, Grek mitosu, çok bilinen Deukalion ve Pyrrha* hikâyesinde, insanları taştan
30 ortaya çıkartır.[18] Elbette mitik motivlerin dilsel "açıklama"sı artık bu gibi saf formlar içinde ortaya çıkmaz; fakat dilin ayrıntılı olarak olduğu gibi bütün halinde de mit oluşumunun gerçek taşıyıcısı olarak gösterilmesi girişimi, henüz tam oturmamış gibi görünmektedir.[19] Gerçekte karşılaştırmalı dinler tarihi gibi karşılaştırmalı mit araştırması, *numina=nomina* denklemini çok farklı açılardan onaylar gibi görünen olgulara yönelir. Bu eşit konumlamanın temelinde bulunan düşünce, Usener tarafından, tamamen yeni bir derinlik içinde ve verimli şekilde uygulandı. "Tanrı İsimleri" eleştirisi ve çözümlemesi, burada, doğru kullanılınca dinî kavram oluşumu sürecini kavrayış yolunu açabilecek zihinsel araç-gereç olarak gösterilir. Böylece, dilsel ve mitik olanı sıkı biçimde birleştiren ve bir diğeriyle bağıntılı olarak ilişkilendiren genel bir anlam öğretisine bakış, belirginleşir. Usener'in bu teorisiyle, filoloji ve dinler tarihinin felsefî bakımdan kazandığı ilerleme, sorulan sorunun artık mitlerin içeriğine değil de, bütün olarak, kendi içinde yasalı zihinsel form-

* Yunan mitolojisinde karı-koca tufan kahramanları. (Çev.)

[18] Bkz. F. Max Müller, Über die Philosophie der Mythologie, (Mitolojinin Felsefesi Üzerine), (Max Müller'in Karşılaştırmalı Dinbilimine Giriş'in Almanca tercümesinin eki olarak basıldı.)

[19] Max Müller'in temel tezi, değişik formda, son zamanlarda mesela Brinton tarafından tekrar ortaya konulur; bkz. onun "The religions of primitive peoples" yazısına, s. 115 ff.

lar olarak dil ve mitosa yöneltilmesinden ibarettir. Usener için mitoloji, "dinî tasarım formları öğretisi"nden ya da mitos (λογος) öğretisinden başka hiçbir şey değildir. Mitolojinin, "mitik tasarlamanın yasalılığını ve zorunluluğunu göstermekten ve böylelikle hem halk dinlerinin mitolojik ürünlerini, hem de tek tanrılı dinlerin tasarım formlarını anlaşılır hale getirmek"ten başka hiçbir amacı yoktur. Tanrıların doğasını, onların adından ve onların adının tarihinden okuma metoduna çok işe yarar; bu metot, aydınlatıcı ışığını mitik dünyanın iç yapısına yayabilir. Usener'in "Tanrı Adları" eseri bunun için hayranlık verici bir örnek teşkil eder. Burada, Greklerin tanrı tiplerinin oluşumu ve anlamı, filoloji ve dil tarihi açısından ayrıntılı olarak aydınlatıldığı gibi, bir de, mitik ve dilsel tasarlamadaki genel ve belirli bir tipik silsileyi ve dolayısıyla bu silsilenin, mitik ve dilsel alanda gelişme sürecindeki karşılıklı uygunluğu gösterilmeye çalışılır.[20] Diğer taraftan mitos, ilk dünya bilgisinin başlangıcını ve bu bilgiyi elde etme girişimini içerdiği; estetik hayal gücünün belki ilk ve en genel üretimi olarak kendini gösterdiği için, biz mitosta, zihnin doğrudan birliğini -ki, bütün özel formlar, sadece kırıntı, sadece tek tek tecelliler olarak, bu birlikle ilgilidir- önümüze serilmiş halde buluruz. Her ayrı form, bu birliğin sadece parçaları ve bu parçaların ayrı ayrı ortaya çıkışı olmaktadır. Fakat burada da genel görevimiz, içinde nesnelerin birbirine karışıp erir ve birbirine geçer gibi göründükleri bir kaynak birliği yerine, daha ziyade, ayrı formların açıkça belirlenmesini sınırlanmasını ve korunmasını amaçlayan eleştirel-aşkın kavram birliğini aramamızı gerektirir. Burada anlam problemi işaret problemiyle bağlanınca,

31

[20] S. Usener. Göttemamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, (Tanrı Adları, Dinî Kavram Oluşumu Öğretisi Denemesi). Bonn, 1896. Ayrıntılar Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen, (Dil ve Mitos. Tanrı İsimlerinin Problemi Üzerine Bir Makale) yazımda. Leipzig, 1924.

yani farklı zihinsel dışa vurma formlarında "sembol"le "nesne", "işaret"le "içerik"in bağlanması ve aynı zamanda her ikisinin bir diğerinden ayrılma şekli ve birbiri karşısında bağımsız olarak varlıklarını sürdürme niteliği öne çıkarılınca, bu ayırmanın ilkesi açık hale gelir.

Öyleyse bu noktada işaretin etkin gücünün, dilde olduğu gibi mitosta da, dünyayla ve dünyanın bağlamıyla ilgili teorik temel kavramların oluşumunda olduğu gibi aynı şekilde sanatsal biçim vermede de korunması, temel bir uyumluluk unsuru olarak kendini gösterir. Humboldt'un dille ilgili olarak söylediği şey; yani dilin insan ile, onu içsel ve dışsal olarak etkileyen doğa arasında bulunduğu; insanın, nesnelerin dünyasına kendi içinde yer vermek ve onları şekillendirmek için sesler dünyasıyla çevrilmiş olduğu ifadesi, tam olarak, mitik ve estetik hayal gücünün ürünleri için de geçerlidir. Ürünler, zihne dıştan gelen izlenimlere tepkiler değil, gerçek etkinliklerdir. Mitosun "en ilkel" dışlaşmalarını oluşturan ürünlerin incelenişinde bile, varlığın salt yansımasıyla değil, kendine özgü şekillendirici işlem ve temsille uğraşmak zorunda olduğumuz açıktır. Burada da, "özne" ile "nesne", "içteki" ile "dıştaki" arasında en başta varolan bir gerilimin, bu iki dünya arasında çok-biçimli ve zengin, yeni bir aracı evrenin ortaya çıkmasıyla, tedricen nasıl çö-
32 züldüğü izlenebilir. Zihin, kendini kuşatan ve kendine egemen olan eşya dünyasının karşısına, gerçekten bağımsız bir sembol dünyası koyar. Etkin güç, "etki"nin egemenliğinin karşısına, gittikçe daha açık ve bilinçli biçimde, "ifade" olarak çıkar. Fakat bu ortaya çıkış, elbette henüz bizatihi serbest zihinsel eylem niteliği taşımaz; tam tersine, belirli bir psikolojik "mekanizm" niteliğine sahiptir. İşte bu aşamada, kendi bilincinde ve serbest üretimleri içinde yaşayan bağımsız *ben* henüz mevcut olmadığından, tam tersine, burada biz henüz ilkönce "ben" ile "dünya"nın karşı karşıyalığının sınırlandırılışını belirleyen zihinsel süreçlerin eşiğinde bulunduğumuz için, işa-

retin yeni dünyası, bizzat bilince tamamen "nesnel" bir gerçeklik olarak görünmek zorundadır. Mitosun başlangıcı, özellikle bütün büyüsel dünya kavrayışları işaretin nesnel gücü ve özüne tam olarak inanır. Kelime, sembol ve yazı büyüsü, büyüsel etkinliğin ve dünya kavrayışının asıl mevcudiyetini teşkil eder. Mitik bilincin tüm içyapısına bakıldığında, onun içinde kendine özgü bir çelişki bulunabilir. Genel ve egemen kavrayışa göre, mitosun temel dürtüsü, canlandırmayla ilgili, yani tüm varoluş unsurlarının somut-görsel kavranışı ve anlatımıyla ilgili bir dürtü olmak zorundaysa, o zaman acaba bu dürtünün özel yoğunlukla doğrudan "gerçek olmayan"a ve cansıza yönelmesi; işaretlerin ve sembollerin, yani kelimelerin gölgeler dünyasının, mitik bilinç üzerinde bu şekilde tözsel bir etkinlik kazanması nasıl gerçekleşir? Genel kavramın hiçbir şey, duyumlamanın, doğrudan dürtünün, duyusal algı ve seyirin her şey gibi göründüğü bir dünyada, sözü edilen "soyut" olana inanmaya ve yine özü edilen sembol kültüne nasıl ulaşılır? Bu sorular, bilimsel bilgi ve refleksiyon aşamasında, yani düşünceye dayalı inceleme aşamasında kabul etmek ve mecburen yapmak zorunda olduğumuz bir ayırmayı, bu ayırmadan önce mevcut olan ve ona karşı kayıtsız kalan düşünsel hayatın alanına taşırlarsa, yanlış sorulmuş olurlar. Söz konusu sorulara cevap ise, bu durum bilinince bulunabilir. Mitik dünya, yalnızca duyusal-nesnel içeriklerle ilgili olduğu ve tüm "soyut" unsurların, niteliği sadece anlam ve işaret olan şeylerin hepsinin, mitik dünyanın dışında kaldığı ve ondan uzaklaştığı noktada, "somut" olarak varolmaz. Sözü edilen dünya, onun içinde 33
her iki unsurun, yani şey unsuruyla anlam unsurunun farksız biçimde birbirine karışmasıyla ve bunların, doğrudan bir birlik içinde kaynaşıp "somut" hale gelmeleriyle varolur. İlk baştaki bir biçim verme şekli olarak mitos da, duyusal-pasif etki dünyasının karşısına, en baştan belirli bir sınır koyar. Mitos da, tıpkı ayrılma süreci içindeki bilgi ve sanat gibi, doğrudan "gerçek" olandan, yani kesin

verili olandan ayrılma süreci içinde oluşur. Fakat bu yönüyle mitos, zihnin, "verili" olanın dışında attığı ilk adımlardan biri anlamına gelince, şüphesiz, kendi asıl üretimiyle, tekrar gerçekliğin formuna doğru bir adım atar. Mitos zihinsel olarak şey dünyasının üzerine yükselir; fakat şey dünyasının yerine geçirdiği semboller ve biçimlerin içine, sadece başka bir varoluş ve bağlanmışlık formu sokar. Zihni şeylerin zincirinden kurtarıyor gibi görünen şey, mitosta, sırf fiziksel olmayan, bizzat zorlayıcılığı mitosta gözlemlenen zihinsel bir kuvvetten daha güçlü yeni bir zincir haline gelir. Fakat böyle bir zorlayıcılık, gelecekte mitosun ortadan kalkmasına zemin hazırlayacak içkin şartları, bizzat kendi içinde taşır; söz konusu zorlayıcılık, tam olarak büyüsel-mitik dünya kavrayışı aşamalarından hakiki anlamda dinî dünya kavrayışına ilerleyişte gerçekleşen zihinsel bir özgürleşme sürecinin imkanını da içerir. Bu geçiş, -bu incelemenin sonraki kısımlarında görüleceği gibi- zihnin, "semboller" ve "işaretler" dünyasıyla yeni ve serbest bir ilişki içine girmesinin; doğrudan onların içinde yaşayıp onları kullanarak, mevcudu öncekinden daha başka bir şekilde anlamasının ve böylelikle onların üzerine yükselmesinin kaçınılmaz sonucudur.

Mitosu diğer sembolik ifade alanlarıyla karşılaştırdığımızda, bu temel ilişki diyalektiğinin aynısı; yani zihnin, kendi oluşturduğu sembol dünyaları vasıtasıyla deneyimlediği bu bağlanma ve çözülme diyalektiği, daha geniş boyutta ve böylelikle daha açık biçimde önümüze serilir. Kelimeyle onun anlamını, işaret içeriğiyle "tasarım"ın nesne içeriğini birbirinden ayrılmış kılabilecek kesin ayrılık çizgisi, dilde mevcut değildir; tersine, dilde her ikisi birbirine girer ve iç içe geçer. Kelimeleri sadece geleneksel işaret, sırf *flatus vocis** kabul eden "nominalist" görüş, öncelikle, daha sonra ortaya çı-

* Bir solukluk ses

kan bir refleksiyon ürünüdür ama, doğrudan dil bilincinin, "doğal" dil bilincinin ifadesi değildir. Sözü edilen iç içe girme anlayışına göre, kelimelerde, şeylerin "özü"ne dolaylı olarak işaret edilir; ayrıca bu öz, kelimelerin içinde herhangi bir şekilde içerilmiştir ve şu anda vardır. "İlkeller"in ve çocuğun dil bilincinde, isimlerle şeylerin bu tam "iç içe girme" aşaması, çok özlü örneklerle –burada sadece isim-tabusunun farklı formları düşünülmelidir- gösterilebilir. Fakat dilin düşünsel gelişiminin ilerleyişinde de, çok net ve bilinçli bir ayrılma gerçekleşmiştir. Aynen mitosun dünyasındaki gibi - ki, dil adeta en baştan kendiliğinden bu dünyaya yerleşmiş ve ona doğrudan yapışmış olarak ortaya çıkar-, dilin dünyasında da, kelime ve varlığın, "anlam verilen" ve "anlam ifade eden"in tekdüzeliği devam ederse, bu dünyanın bağımsız temel düşünsel formunun, yani logos'un gerçek gücü söz konusu dünyada ortaya çıktıkça, bu ortaya çıkış ölçüsünde belirginleşen nöbet değişimi de ortaya çıkar. Kelime, diğer bütün salt fiziksel varoluşlar ve faaliyetlerin karşısında, kendi saf düşünsel ve "işaret edici" fonksiyonu içinde, gerçek ve kendine özgü olan bir şey olarak ortaya çıkar. Daha sonra, sanatta, yeni bir "nöbet değişimi" aşamasına doğru yönlendirildiğimizi görürüz. Sanatta da, en baştan, "düşüncede olan" ile "bilfiil var olan"ın açık ve kesin bir sınırlandırılışı yoktur; burada da "ürün", vasıtasız oluşturma sürecinin sonucu, yani "üretici hayal gücü"nün eseri olarak görülmez ve bu nitelikteki bir eser olarak bilinmez. Güzel sanatların başlangıcı, öyle görünüyor ki, geriye doğru, oluşturma etkinliğinin büyüsel tasarım çevresinde kök saldığı ve belirli büyüsel amaçlara yöneldiği, bu nedenle sembolün asla bağımsız, saf "estetik" anlama sahip olmadığı bir etkinlik çevresine kadar gider. Bununla beraber, aşamalı ilerleyen zihinsel ifade formunda ortaya çıkan ilk gerçek sanatsal oluşum hareketinde, tamamen yeni bir başlangıç ve "ilke"ye ulaşılır. Çünkü burada, ilkönce, zihnin salt eşya-nesne dünyasının karşısına koyduğu sembol dünyası, iç-

kin geçerlilik ve hakikat kazanır. Sembol dünyası başka bir şeyi amaçlamaz ve başka bir şeyi esas almaz; o dünya mutlak olarak "var"dır ve bizzat kendisinden ibarettir. Biz şimdi, mitik bilincin içinde varolmaya devam ettiği alandan, yani dilsel işaretin, içinde varolmaya devam ettiği anlam alanından yeni bir alana geçtik ki, bu yeni alanda, adeta sadece saf bir "varlık", sadece sembolün gerçekten içinde barındırdığı özlülük yakalanır. Böylelikle, semboller dünyası, kendi gerçek ağırlık merkezi içinde yatan ve kendi içinde bütünleşmiş bir evren halinde, ilk defa biçim kazanır. Ve bundan böyle artık zihin de, bu dünyayla gerçekten özgür bir ilişki içinde bulunabilir. Estetik dünya, şeysel, yani "realist" görüşün kıstaslarıyla ölçüldüğünde, bir "görünüş" dünyası haline gelir. Fakat işte bu görünüş, doğrudan gerçeklikle, yani içinde büyüsel-mitik seyirin de hareket ettiği gerçeklikle, doğrudan etki ve varoluş dünyasıyla ilişkiyi arkasında bırakarak, "hakikate" doğru yeni bir adım atar. Böylece mitosun, dilin ve sanatın oluşturduğu şeyler, somut tarihsel olgular içinde o kadar çok iç içe girdikleri halde, onların ilişkileri, belirli bir sistematik silsileyi, düşüncedeki bir ilerlemeyi ifade eder. Zihnin, gerçekten kendi oluşturduğu ürünler ve kendi ürettiği semboller içinde var olması ve yaşaması; ayrıca zihnin onları, olan şeyler olarak kavraması, bu ilerlemenin amacı olarak gösterilir. Bu problem karşısında da, Hegel'in, "Zihnin Fenomenolojisi"nin ana konusu olarak işaret ettiği hususun doğruluğu kanıtlanır. Gelişimin amacı, zihinsel varlığın, töz olarak ve bir de "özne olarak aynı çoklukta" kavranıp ifade edilmesinde yatmaktadır. Bu bakımdan "mitoloji felsefesi"nde ortaya çıkan problemler, tekrar, saf bilginin mantığından ve felsefesinden doğan problemlere katılır. Çünkü bilim de, sembol ve işaret şeklindeki bazı aracıları bir kenara itip çıplak hakikatle, yani "kendinde şeyler"in hakikatiyle karşı karşıya bulunarak değil; tam tersine, kendi kullandığı sembollere, objelerin bilinmesi şeklindeki bilme ve kavramadan daha başka bir şekilde ve

daha derinlemesine sahip olmasıyla, düşünsel hayatın diğer aşamalarından ayrılır. Ve bilimin bu başarısı bir darbeyle gerçekleşemez; burada da zihnin, gerçekten kendisinin oluşturduğu ürünlerle tipik temel ilişkisi, yeni bir aşamada tekrarlanır. Burada da, bu üretimlerin karşısında özgürlük, süreklilik taşıyan eleştirel çalışmada kazanılmalı ve kesinleştirilmelidir. Bilginin "temelleri"nin ve hipotezlerinin kullanımı, bilmede de, temel şeyler olarak bu üretimlerin kendine özgü fonksiyonundan önce gelir. Ve bu bilgiye erişilmediği sürece, bilme de kendi gerçek ilkelerini, sadece şeysel, yani yarı-mitik form içinde gösterip ifade edebilir.

Fakat biz artık, mitosun zihinsel formlar sisteminde işgal ettiği yeri geçici olarak işaret eden ve belirleyen bu genel incelemeleri, kendine özgü mitik nesnellik bilincinin ve mitik gerçeklik kavramının özelliğine açıkça dikkat çekmek amacıyla terk ediyoruz. 36

BİRİNCİ BÖLÜM
DÜŞÜNME FORMU OLARAK MİTOS

I. Kısım
Mitik Nesne Bilincinin Temel Sistemi ve Niteliği

Nesnelerin tamamlanmış, donmuş ve kendindelikleri içinde bilince "verili" olmadığı; tam tersine, tasarımın nesneyle ilişkisinin bilincin bağımsız ve kendiliğinden bir eylemini gerektirdiği düşüncesi, eleştirel felsefenin ilk ve önemli kavrayışları arasında bulunmaktadır. Nesne, sentetik birliğin dışında ve öncesinde mevcut değildir; o öncelikle sentetik birlik vasıtasıyla kurulur. Nesne, basitçe kendini bilince zorla sunan ve onun içine giren basılı bir form değildir; o, bilincin temel vasıtaları, yani seyrin ve saf düşünmenin şartları sayesinde gerçekleşen bir biçim verme ürünüdür. Sembolik formlar felsefesi, Kant'ın eleştirel temel düşüncesini, onun "Kopernikvari Devrim"inin dayandığı bu ilkeyi, geliştirmek için kabul eder. Sembolik formlar felsefesi nesne bilinci kategorilerini sadece teorik-akılcı etkinlik alanında aramaz; ayrıca izlenimlerin kaosundan doğru, bir evrenin, karakteristik ve tipik "dünya tablosu"nun biçimlendiği her yerde, bu gibi kategorilerin etkili olmalarından hareket eder. Biçim kazanmış dünya tablolarının, sırf "etkiler"in ye- 39

niden düzenlenişi fiiliyle, yani kendine özgü nesnelleştirme fiilleri yoluyla, kendi içinde belirli ve biçimlenmiş "tasarımlar" halinde ortaya çıkması mümkün olabilir. Fakat eğer nesnelleştirmenin amacı, bilimsel dünya tablomuzun teorik nesne bilincinde daha önce bulunduğu deneyim tabakalarına kadar izlenebilirse, bu tabakalar içine indiğimizde, nesnelleştirme sürecinin vasıtası ve yolu bile değişir. Nesnelleştirme yolunun sistemli yapısı tanınmadan ve genel
40 olarak gösterilmeden önce, onun özel süreci ve tek tek durumlarıyla duruş ve dönüm noktaları hakkında apaçık bir bilgiye erişilemez. Bugüne kadarki araştırmamız, nesnelleştirme sisteminin kesinlikle "tek-anlamlı" ve "eşsiz-benzersiz" sistem olmadığı, içinde duyusal etkilerin çeşitliliğinin zihinsel birlikler halinde özetlendiği yapıların, kendi içinde çok çeşitli ince anlam ayrımlarına sahip olabildiği sonucuna ulaşmıştır ve bu sonuç, bundan böyle, mitik ile teorik, yani saf empirik düşünmedeki nesnelleştirme süreçlerinin karşıtlığını dikkate aldığımızda, açıkça onaylanır.

Empirik, özellikle "tam bilimsel" düşünmeyi, en yüksek oluşumu içinde, bilimin inşasında ve şekillenişinde, yani doğa bilimi temelinde incelediğimizde, bu düşüncenin mantıkî formu çok net biçimde ortaya çıkar. Fakat bilimde mükemmel biçimde gerçekleşen şey, belirgin algı içeriklerinin tam bir denkliği ve empirik olarak karşılaştırılması, empirik yargılamanın en yalın bütün fiillerinde bile önemli olmuştur. Bilimin gelişmesi, Kant'ın ifadesiyle, "bütün algı imkânları"nın dayandığı ilkelerin, tümüyle güncel olarak açılması ve aralıksız mantıkî belirleme haline gelmesidir. Gerçekten de, deneyimimizin dünyası olarak adlandırdığımız şey, yalın, en baştan kendiliğinden anlaşılır olgular değildir; tam tersine söz konusu şey, sadece sağlam teorik temel fiilleri aştığımızda ve onlar vasıtasıyla kavranırsa, "yakalanır"sa ve belirlenirse "varolur". Bu genel temel bağıntı, belki en açık biçimde, deneyim dünyamızın so-

mut ilk formundan, bu dünyanın mekânsal biçimlenişinden hareket edilince meydana çıkar. Mekândaki birlikte, bir arada, birbirinden ayrı ve yan-yana olma ilişkileri, kesinlikle "basit" duyumlamalarla, mekânda düzenlenmiş duyusal "malzeme" ile verilmemiştir. Tam tersine, bu ilişkiler empirik düşünmenin çok karmaşık nitelikli ve tamamen dolaylı ürünüdür. Eğer biz mekândaki şeylere belirli bir büyüklük, belirli bir durum ve belirli bir uzaklık uygun görürsek, bunu yapmakla yalın duyumlama verilerini ifade etmiş olmayız; duyusal verileri, en sonunda sadece saf bir yargı ilişkisi olarak ortaya çıkan göreli bir ilişki ve sistem ilişkisi içine sokmuş oluruz. Mekândaki her düzenleme, yargıdaki düzenlemeyi kabul etmektir. Bütün uzaklık, nicelik, durum ayrımları, sadece, tek tek duyusal etkilerin yargıya uygun olarak ayrı ayrı değerlendirilmesiyle ve onlara farklı bir anlam eklenmesiyle kavranabilir ve yerleştirilebilir. Mekan probleminin psikolojik olarak çözümlenişi gibi bilgi-eleştirel çözümlenişi de, bu durumu her yönden aydınlatmış ve onu kendi ana çizgileri içinde teminat altına almıştır. İster Helmholzt'ta "bilinçsiz çıkarımlar" kavramı aynı durumun ifadesi olarak seçilsin, ya da ister gerçekten kesin tehlikeleri ve iki anlamlılıkları kendi içinde taşıyan bu ifadeden vazgeçilsin; algı dünyasının mekânsal düzeninin, ayrı ayrı olduğu gibi bütün olarak da, kendi temel formuna göre saf akılcı bir fiil olan karşılaştırma ve tam bir denklik, ayırma ve özdeşleştirme fiillerine dayanması, fizyolojik-psikolojik inceleme gibi "aşkın" incelemenin de ortak sonucu olarak, her hal ve şart altında varlığını korur. Bizim için mekân "içindeki" düzenleme, özellikle bizzat karşılaştırma, denklik, ayırma ve özdeşleştirme fiilleri sayesinde yalın etkilerin düzenlenmesi ve yalın etkilere farklı anlam tabakaları tahsis edilmesiyle, bu teorik anlam tabakalaşmasının somut yansıması olarak ortaya çıkar. Ve fizyolojik optiğin bize tanıtıp öğrettiği şey, yani etkilerin farklı tabakalaşması-

41

nın temelindeki bu genel ilke eğer istisnasız kullanılan bir kıstas olmasaydı, bu tabakalaşma söz konusu olamazdı. Doğrudan duyusal etki dünyasından somut dünyaya, özellikle mekânsal "tasarım"ın aracılı dünyasına geçiş, hep aynı kalan etkiler silsilesi içinde, etkilerin tekrarlanma kıstası olan değişmez ilişkilerin, tedricen bağımsız bir şey olarak ortaya çıkmasına ve böylece bu ilişkilerin her an değişen süreksiz duyu içeriklerinden karakteristik biçimde ayrılmasına dayanır. Bu değişmez ilişkiler, artık, değişmez bir sistem ve adeta değişmez bir "nesnellik" taslağını oluşturur. Epistemolojik şüpheler ve sorular tarafından el sürülmemiş saf düşünme, "şeyler"in değişmezinden ve değişmezlik özelliklerinden söz ettiğinde, eleştirel inceleme açısından, şeylerin ve özelliklerin değişmezliği iddiası kendi kaynağı ve en son mantıkî temelleri içinde izlenince, bu iddia değişmez ilişkilerin kesinliğini, özellikle aynı kalan ölçü ve sayı ilişkilerinin kesinliğini ortaya koyar. Deneyim nesnesinin varlığı, bu ilişkiler vasıtasıyla kurulur ve bu ilişkilere bağlıdır. Bununla ise, özel empirik bir "nesne"nin ya da belirli bir empirik olgunun her kavranışının, aynı zamanda bir tahmin fiilini kendi için-
42 de bulundurduğu ifade edilmektedir. Salt tasarım ya da hayal gücü dünyasından farklı olan "nesnel" varlığın sabit nüvesi, yani empirik "gerçeklik", akış karşısında direnenin, değişken karşısında aynı kalanın, kararsız karşısında istikrarlı olanın apaçık ve net biçimde ayrılmasıyla ortaya çıkar. Tek duyu etkisi, basitçe, olan ve kendini doğrudan veren şey olarak kabul edilmez; tam tersine, bu duyu etkisinin, deneyimin bütünü içinde kendini ne kadar kanıtladığı ve bu bütün karşısında yerini ne kadar koruduğu sorusu sorulur. Öncelikle duyusal etki, bu soru karşısında ve bu eleştirel sınavda varlığını sürdürünce, nesnel kesinlik ve gerçeklik dünyasına kabul edilmiş sayılır. Bu sınav ve bu kabul ediliş deneyim düşüncesinin ve deneyim bilgisinin hiçbir aşamasında sona ermez; her zaman yeniden

gerçekleştirilir ve gerçekleştirilmek zorundadır. Deneyimimizin değişmezleri, her zaman, bir başkasında, sürekli olanda temellenme ve konumlanma ihtiyacı duyan göreli değişmezler olarak ortaya çıkar. Böylece, salt "öznel olan" karşısında "nesnel olan"ın sınırları, en baştan değiştirilemez şekilde belirlenmez; tam tersine, bu sınırlar öncelikle, deneyimin ve onun temelinin ilerleyen sürecinde kendiliğinden oluşur ve belirginleşir. Nesnel varlık olarak adlandırdığımız şeyin çevre çizgisi, zihnin sürekli yenilenen çalışması sayesinde, değişen ve yenilenen yapı içinde, yeniden kurulmak için sürekli yerinden oynar. Bu çalışma ise gerçekten eleştirel niteliktedir. Bugüne kadar kesinleşmiş olarak, geçerli olarak, "nesnel-gerçek" olarak görülen unsurların, tüm deneyimin birliğine tartışmasız olarak eklenmedikleri; ya da en azından bu birliğe göre değerlendirildiğinde, onların sadece göreli ve sınırlanmış, mutlak olmayan bir anlama sahip oldukları sonucu çıktığı için, söz konusu unsurlar her zaman tasfiye edilirler. Görünüşlerin yasalılığı ve düzeni, aslında, tek empirik olgunun ve bu olguya yüklenebilen "varlık"ın hakikatinin kıstası olarak kullanılır. Öyleyse burada, deneyim dünyası bağlamının teorik olarak inşasında, her özel olan, bir genel olanla, dolaylı ya da doğrudan ilişkilendirilir ve genele göre ölçülür. "Tasarımın bir nesneyle ilişkisi", nihayetinde, tasarımların sistematik bir tümel bağlam içinde -ki, bu bağlam içinde ilişkiye tek anlamlı belirgin bir yer tahsis edilir- düzenlenişini ifade eder ve sadece bu düzenlemedir. Bu nedenle, tek olanın düşünme formu içinde yakalanışı ve kavranışı, yasa kavramının alt türü olur. Tek olan, özel varlık ve somut-özel olay vardır ve mevcuttur. Fakat onun bu mevcudiyeti, sadece, tek olanı genel bir yasanın ya da -tam olarak söylenirse- genel bir yasalar sisteminin, yani yasaların cisimleşmesinin özel durumu olarak düşünebilmemizle ve düşünmek zorunda olmamızla kesinleşmiş ve teminat altına alınmıştır. Bu sebeple, yasalı

43

dünya tablosunun nesnelliği, sadece, tablonun eksiksiz bir ifadesidir; bu nesnellik, bütünün formunu her tek olanla ve tek olan içinde birlikte düşünme ve bu yüzden tek olanı adeta sadece özel bir ifade olarak, bu tümel formun bir "temsil edici"si olarak görme olayımızın ifadesinden başka bir şey değildir.

Teorik deneysel düşünceye yerleşmiş olan bu görevden ise, şimdi, deneysel düşüncenin sürekli gelişerek çözüm için hizmet etmek zorunda olduğu zihinsel vasıtalar ortaya çıkar. Eğer bu düşüncenin amacı, her özel olanı, deneyimin mutlak birliği olarak en yüksek ve en genel sentez içinde, yani özetleme içinde mevcut kılmak ise, o zaman bu amaca doğrudan eriştirebilecek metot bile, artık görünüşte karşıt yolu gösterir. İçerikler, bu şekilde kuşatıcı biçimde düzenlenmeden ve sistematik bütünlük formuna giremeden önce, bizzat kendi içinde bir değişim geçirmiş ve artık doğrudan duyusal etki içinde kavranabilir olmayan, sadece teorik düşünmede yerleşebilen "unsurlar"a dayanmış ve bu unsurlar içinde adeta erimiş olmalıdır. Bu gibi unsurlar konumlanmadan, deneyimin yasası düşüncesine ve -deyim yerindeyse- bu düşüncenin bağlanabileceği dayanağın bilimine sahip olunamaz. Çünkü algının oluşumu ve parçalanmaz içerikleri, bu haliyle, deneyimin yasası düşüncesine, hiçbir duruş ve dayanak noktası sunmaz. Bu içerikler sürekli ve değişmez nitelikli hiçbir düzene uymaz; onlar tek anlamlı gerçek kesinlik niteliği taşımayıp, kendi doğrudan varoluşları içinde kavranan akıcı bir şeyi, gerçekten net ve tam "sınırlar"a ayırma girişimiyle çelişen süreksizliği anlatır. Algının oluşumu ve içeriği, görünüşlerin doğrudan özelliğinden ve doğrudan varoluşundan geriye doğru; kendisi artık görünmeyen ama, görünüşün "temeli" olarak düşünülen bir başka şeye gidilirse, o zaman belirlenebilir. Bu takdirde, hareketin öznesini somut algılanabilir nesneler alanında aradığımız sürece, mesela gerçekten "ispatlanan" hareket yasaları for-

müle edilemez. Özellikle düşünme bu alanı aşınca, hareketin "gerçek" özneleri olarak atomları yerleştirince, hareket olgusu, bu yeni ve düşüncede varolan unsurlarda, düşüncenin kavrayabileceği bir şey haline gelir. Teorik deneysel düşüncenin ulaşmaya çabaladığı sentez, burada olduğu gibi, temel kabulü kesinleştirici bir çözümlemeye sahiptir ve sadece böyle bir çözümleme temeli üzerine inşa edilebilir. Nasıl ayırma kendisi bakımından birleştirmeyi mümkün kılmaktan ve ona zemin hazırlamaktan başka hiçbir şey amaçlamıyorsa, birleştirme de burada ayırmayı şart koşar. Eğer diyalektik kavramı, Platon'un vermiş olduğu tarihsel ilk anlamına göre kabul edilirse, eğer diyalektikte birleştirme ve ayırmanın, *συναγωγη* ve *διαιρεσιη* (birleştirme ve ayırma)'nın birliği düşünülürse, her deneysel düşünme, kendi içinde bu anlamda diyalektiktir. Bu noktada mevcut gibi görünen mantıkî çerçeve, elbette, bizzat deneysel düşünmenin sürekli tekrarlanışının ifadesinden başka hiçbir şey değildir; bu tekrarlanış ise, aynı zamanda ön kabuller olarak özel içerikleri kendi kurgusal faktörlerinden "oluşsal" biçimde tekrar üretmek için, onları unsurlarına ayırarak, çözümleyici ve sentezleyici, ilerleyici ve gerileyici olarak davranmak zorundadır.

44

Bu iki temel metodun bağıntısı ve karşılıklı etkileşiminde, bilginin dünyası kendi karakteristik formunu kazanır. Bu dünyayı duyusal etkilerin dünyasından ayıran şey, o dünyanın inşa edildiği madde değil, içinde maddenin kavrandığı yeni düzendir. Bu düzen formu, doğrudan algının içinde henüz yan yana ve ayrılmamış halde bulunan şeylerin, belirli ve çok net biçimde birbirinden ayrı olarak ortaya çıkmasını, orada salt bir arada verilmiş olan şeylerin hiyerarşisine -bir "nedenler" ve "sonuçlar" sistemine- dönüşmesini talep eder. Bu neden ve sonuç kategorisinde, düşünce, duyusal verilerde gerçekleştirmeye çabaladığı yeni birleştirme şeklini kendi açısından mümkün kılan asıl sınır çizgisini bulur. Duyusal dünya-

ya bakışta, sadece sükûnetli bir bir-arada-oluş, "şeyler"in yığışması görüldüğünde, teorik-emprik düşünmede, daha ziyade birbiri içine girmişlik, "şartlar"ın karmaşıklığı gözlemlenir. Şartların bu kademelenmiş yapısında, her özel içeriğe, artık kendi belirgin yeri
45 tahsis edilir. Duyusal kavrayış tek tek içeriklerin "ne"liğini belirlemekle yetinirken, teorik-emprik kavrayışta, bu salt "nelik", "niçin" formuna dönüştürülür; içeriklerin düşüncede var olan bağımlılığı (birbiri-içinde-temellenmiş-olmak), onların sırf ard arda gelişinin ya da sırf ayrışmasının veya zamanda ve mekânda birlikte verilmişliğinin yerine geçirilir. Bununla ise, aynı zamanda, yansıtıcı olmayan ilk kendinde-şey'in sadeliği ve yalınlığı karşısında, nesne kavramının anlamı konusundaki mükemmel düzenlemeye ve ayrımlaşmaya erişilir. "Nesnel", –teorik dünya kavrayışı ve onun bilgi ideali anlamında-, artık duyumlamanın tanıklığı gereğince, yalın bir "varoluş" ve yalın bir "öyle-varlık" olarak önümüzde dikilen şeylerin hepsini değil, kendi içinde aynı kalan ve süreklilik taşıyan, değişmez kesinlik teminatına sahip olan şeylerin tümünü ifade eder. Bu kesinlik -her "duyu yanılması" olgusunun gösterebileceği gibi- doğrudanlık özelliği taşıyan algılara uygun olmadığı için, algılar, ilk başta içinde bulunuyor gibi göründükleri nesnellik merkezinden yavaş yavaş çevreye doğru kaydırılırlar. Bir deneyim unsurunun nesnel anlamı, şimdi artık, deneyim nesnesinin tek başına bir nesne olarak kendini bilince zorla sunduğu duyusal baskıcılığa değil, bütünün yasalılığının bilinçte açıkça ifade edilmesine ve yansıtılmasına bağlı olur. Fakat işte bu form aniden ortaya çıkmayıp, sadece sürekli bir silsile halinde inşa edildiği için, sonuçta, bizzat empirik hakikat kavramının ayrımlaşması ve kademelenmesi, buradan ortaya çıkar. Salt duyusal algılanabilir görünüş, nesnenin doğrudan kavranamayan, teori ve bilimsel yasa düşüncesinin ilerleyişinde kazanılabilen empirik hakikati ayrılır. Fakat şimdi bu hakikatin ken-

disi de mutlak değil, göreli bir nitelik taşır. Çünkü bu hakikat, ona erişilebilme zemini olan genel durum ilişkisiyle ve bu durum ilişkisinin dayandığı "hipotezler"le, temel kabullerle geçerli olur; böylece tekrar değişen karşısında değişmeyen, özne karşısında nesne, görünüş karşısında gerçeklik sınırlanır. Düşünme açısından ise, empirik olanın asıl mantıkî kesinliği, artık, ilkönce bu harekette kendini gösterir. Empirik nesnenin isbatlanabilir varlığına adeta ikili bir olumsuzluk vasıtasıyla; nesnenin, bir yandan "mutlak" olan karşısında, diğer yandan ise duyusal görünüş karşısında sınırlanmasıyla erişilir. Bu nesne "görünüş"ün nesnesidir ama, görünüş bilgi- 46
nin zorunlu yasalarında temellenmişse, bir *phaenomenon bene fundatum** olmuşsa, artık "görünüş" değildir. Diğer taraftan genel nesnellik kavramının, eleştirel deneyim unsurlarını, görünüş ve gerçekliğin tek başına ve somut olarak gerçekleşmelerindeki gibi, teorik düşünme alanında biçimlenişlerinde de, ayırma fiiline; "özsel" olan karşısında "ilineksel" olanı, aynı kalan karşısında değişeni, zorunlu olan karşısında tesadüfî olanı aşamalı olarak ayıran eleştirel bir zihin çalışmasına dayandığı anlaşılır.

İçinde deneyim bilincinin bu temel niteliğini taşıyan, "ilkel" ve yansıtıcı olmayan, tek başına bir deneyim bilinci evresi yoktur. Elbette epistemolojik incelemelerde, etkilere bir biçim vermeye, düşünme yoluyla şekillendirmeye teşebbüs etmeden, bu etkilerin sadece kendi yalın duyusal özgülükleri içinde kabul edilebildiği ve "deneyimlenebildiği" saf doğrudanlık ve yalın verilmişlik durumu, genellikle empirik bilginin başlangıcı olarak kabul edilir. Burada o halde bütün içerikler, yeniden, henüz kendi içinde çatlamamış ve ayrılmamış, basit ve yalın "varoluş" niteliğiyle adeta tek zemin içine hapsedilirler. Fakat bu noktada, deneyim bilincinin burada kabul

* Temeldeki doğru olgu

edilmiş olan kesin "saf" aşamasının, veri değil de teorik bir kurgu; temelde sadece epistemolojik refleksiyonun oluşturduğu bir sınır kavramı olduğu, çok kolay unutulur. empirik algı bilinci, henüz soyut bilimin bilgi bilincine doğru gelişmediği noktada, bilgi bilincinde apaçık mantıkî bir form içinde ortaya çıkan ayrılma ve çözülmeleri zımnen içerir. Bu durum öncelikle mekân bilinci örneğinde görülür. Fakat mekân için geçerli olan şey, "deneyim nesnesi"nin dayandığı ve nesnenin kurulmasını sağlayan başka düzen formları için de aynı derecede geçerlidir. Çünkü her basit "algı", "doğru-almak-için", sonuçta bir nesnellik ölçütü ve belirli bir nesnellik normu taşır. Yakından incelenince, algı, karmakarışık "etkiler" yığını karşısında bilincin gerçekleştirdiği bir ayırt etme ve seçme sürecidir. Şu an yaşanan zaman dilimine sıkışan etkilerde sürekli tekrarlanan belirli ve "tipik" ana nitelikler alıkonulmalı ve salt tesadüfî
47 ve süreksiz diğer ana nitelikler, bir kenara bırakılmalıdır. Bu etkilerdeki kesin unsurlar vurgulanmalı, buna karşılık diğerleri "önemsiz" olarak etkisiz kalmalıdır. Maddeye belirli bir form verme ve bunun sonucunda onu belirli bir "nesne" kılma imkânlarımızın tümü, algıyı bir nesneyle tam olarak ilişkilendirme imkanı, her yönden hücum eden algı maddesi içinde giriştiğimiz böyle bir "seçme"ye dayanır. Algının nesne bilincinde önceden beri var ve etkili olan geçerlilik farklılıkları, bilimsel deneyimin nesne bilincinde bilgi formuna yükselmişse, yani kavramda ve yargıda sabitleşmişse, bilimsel deneyimin ve algının nesne bilinci, bu nedenle, ilkesel bakımdan değil de sadece derece bakımından ayrılır.[1]

Mitik bilinçte karşımıza çıkan başka bir nesne ve nesnellik başka bir niteliğini göz önüne aldığımızda, "doğrudan" a yönelişte bir

[1] Bu epistemolojik ön incelemelerin ayrıntılı olarak temellendirilmesi konusunda geniş açıklamayı, "Substanzbegriff und Funktionsbegriff" (Töz ve Fonksiyon Kavramları) (özellikle bölüm 4 ve 6) eserimde yaptım.

adım daha ileri gideriz. Mitos da, kendisine, bir nesnel şey olarak, hatta nesnel şeyler olarak kesin karşıt durumda bulunan saf biçimler dünyasında yaşar. Fakat mitosun onlarla ilişkisi, empirik ve soyut bilginin başlangıcı olan ağır "kriz" ile ilgili olarak henüz hiçbir şey anlatmaz. Mitosun nesnesel ifade taşıyan kendi içerikleri, "gerçek içerikler" olarak verildiğinde, şüphesiz bu gerçeklik formu, kendi içinde tamamen eş-türdendir ve henüz farklılaşmamıştır. Bilgiyi nesne kavramı içinde şekillendiren ve onu "görünüş" ile "hakikat"in dünyası arasındaki bir sınır ayrımına, farklı nesne çevrelerinin kesin ayrı-bulunuşuna ulaştıran anlam ve değer nüansları, burada, tümüyle eksiktir. Mitos, yalnızca kendi nesnesinin şimdiki zamanında, nesnenin belirli bir anda bilinci yakaladığı ve onu ele geçirdiği yoğunlukta barınır. Bundan dolayı mitos *ânı* kendi kendisi üzerine genişletme, *âna önce*den ve *sonra*dan doğru bakma, onu özel bir an olarak gerçeklik unsurlarının bütünüyle ilişkilendirme imkanları bakımından eksiktir. Her verili özel şeyi bir diğerine bağlama, onu diğerleriyle birleştirip dizi haline getirme ve bu şekilde olgunun genel bir yasalılığı şeklinde düzenleme fırsatı olan diyalektik düşünme hareketi yerine, burada, kendini sırf etkiye ve onun 48
şu ana mahsus "mevcudiyeti"ne verme söz konusudur. Bilinç mitosun içinde yalın bir varolan olarak tutuklanmıştır. O, burada ve şimdi verili olanı düzenleme, eleştirme; verili olanı, kendi nesnelliği içinde, verili olmayana, geçmiş ya da gelecek olana göre ölçerek sınırlandırma gücüne ve imkânına sahip değildir. Fakat bu dolaylı kıstas sürekli olunca, her varlık, her "hakikat" ve gerçeklik, içeriğin yalın mevcudiyetine karışıp gidince, görünenlerin hepsi zorunlu olarak tek bir zeminde yoğunlaşır. Burada farklı gerçeklik aşamaları, birbiri karşısında sınırlanmış nesnel kesinlik dereceleri yoktur. Bu nedenle, bilfiil var olanın bu şekilde oluşan tablosunda, adeta derin bir boyut, empirik-bilimsel kavramda, yani "temel"in "te-

mellendirilen"den ayrılmasında çok karakteristik biçimde gerçekleştiği şekliyle bir ön plan ve arka plan ayrılışı eksiktir.

Mitik düşünmenin, burada şimdilik genel biçimde ortaya konulan bu temel niteliğiyle birlikte, onun yalın ve zorunlu sonuçlarından daha kapsamlı olan temel nitelikleri, yeterince belirlendi. Bu belirlemeyle, mitosun özel fenomenolojisine, geniş bir çerçevede işaret edildi. Mitik bilincin olgularına kısa bir bakış bile, gerçekten bu bilincin, aslında, empirik kavramın ve empirik-bilimsel düşünmenin kesin olarak zorunlu gördüğü belirli ana hatları tanımadığını gösterir. Burada her şeyden önce "gerçek" algı ile sırf "tasarlanmış olan", gerçekleşme ile arzu etme, eşya ile sembol arasındaki bütün sınır ayrılıkları eksiktir. Bu, mitik bilincin inşası ve oluşumu sürecinde rüya yaşantılarının taşıdığı anlam içinde, en açık şekilde ortaya çıkar. Mitosun tüm içeriğini tek kaynaktan türetmeyi deneyen, yani mitosu ilkönce rüya ve uyanıklık-yaşantılarının karışması ve "karıştırılması"ndan çıkartan animistik teori, Tylor'ın kazan-
49 dırdığı bu form içinde, tek taraflı ve yetersiz kalır.[2] Bununla beraber, mitik düşünme ve "deneyim"de, rüyanın dünyasıyla nesnel "gerçekliğin" dünyası arasında gerçekleşen sürekli geçişin mevcut olduğu düşünüldüğü zaman, belirli temel mitik kavramların kendi özel içyapıları içinde anlaşılıp değerlendirilebilecekleri konusunda herhangi bir şüphe olamaz. Belirli ruh yaşantıları, sırf pratik anlamda da, yani insanın salt tasarımda değil, gerçekten yaptığı davranış ve eylemlerde de aynı güce ve anlamlılığa sahip olur; sonuçta onlara, uyanıklıkta yaşanan şeylere tahsis edilen hakikatin benzeri,

[2] İlkel "ruh kavramı"nın içeriğinin de, eksik olarak ya da sadece göze çarpan ana hatları içinde rüya deneyimlerinden türetilmesi ve onlardan doğru anlaşılması, yenilerde özellikle Walter F.Otto tarafından, Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens (Mana ya da Ölüler İnancının İlk Formlarının Kaynağı), Berlin 1923, özellikle s. 67 ff., eserinde hakkıyla vurgulandı.

aynı "hakikat", dolaylı olarak tahsis edilir. Çoğu "ilkel halklar"da, tek tek bireylere kadar tüm yaşantı ve faaliyet, onların rüyaları tarafından belirlenmekte ve yönetilmektedir.[3] Mitik düşünme için nasıl rüya ve uyanıklık arasında pek kesin bir farklılık yok ise, aynı şekilde yaşama alanını ölüm alanından ayıran keskin bir çatlak da pek yoktur. Yaşama ve ölüm, varlık ve varlığın yok oluşu gibi değil, aynı varlığın benzer biçimli, eş-türden parçaları gibi görülür. Mitik bilinç için hayatın ölüme ve ölümün hayata geçtiği, sınırlı ve belirgin bir an yoktur. Mitik düşünme doğumu dönüş olarak düşündüğü gibi, aynı şekilde ölümü devamlılık olarak düşünür. Mitosun tüm "ölümsüzlük öğretileri", bu anlamda esas itibarıyla olumlu-dogmatik değil, daha ziyade olumsuz anlam taşır. Kendi içinde ayrımlaşmamış ve yansıtıcı olmayan bilinç, gerçekte yaşantı içinde doğrudan ve zorlayıcı biçimde bulunmayan, en sonunda sadece empirik yaşantı şartlarının bilincine varılmasıyla -sonuçta belirli bir nedensel çözümleme formu vasıtasıyla- talep edilen bir ayrılığı gerçekleştirmeyi reddeder. Her "gerçeklik" yalnızca doğrudan etkilenimde kendini ifade eden şey olarak kabul edilirse; onun, tasarlama-duygulanım-isteme yaşantısı üzerinde icra ettiği güç içinde, yeterince onaylanması söz konusu olursa, o zaman gerçekte ölü, bugüne kadar taşıdığı görünüşündeki formu değiştiği ve duyusal-maddî varoluş yerine sırf gölge gibi bedensiz bir varoluş halinde ortaya çıktığı zaman da, gerçekten "var" denilir. Yaşayanın, rüya olguları içinde, ilaveten sevme, korkma duygulanımı içinde, bedensiz varoluşla tıpkı eskiden olduğu gibi ilişki içinde olması olgusu, "gerçek olma" ile "etkin olma" bir ve aynı şey halinde birbirine

50

[3] Bkz. Bu konuda özellikle, Lévy-Bruhl'de, La mentalité primitive, Paris 1922, toplu halde bulunan zengin içerikli materyale; ayrıca bkz. Brinton, Religions of primitive peoples, s. 65 ff.

geçtiğinde, sadece ölünün mevcudiyetinin sürmesiyle açıklanıp ifade edilebilir. Hayat ve ölüm olguları ile onların empirik temelleri arasında gelişen bir deneyim düşüncesini gerçekleştiren çözümleyici gizlilik yerine, kendimizi, burada, "varoluş"un kesin şekilde parçalanmazlığını temaşa ederken buluruz. Bu temaşa gereğince fiziksel varoluş da, ölüm anıyla birdenbire ortadan kalkmaz; tam tersine, sadece onun sahnesi değişir. Esas itibariyle her ölü kültü, kendi varlığını korumak için ölünün sürekli olarak fiziksel vasıtalara, yani beslenme, giyinme ve mülkiyete bile muhtaç olduğu inancına dayanır. Bu nedenle, ruhun ölümden sonra da varlığını sürdürdüğü konusunda "kanıtlar" elde etme düşüncesi, zorunlu olarak metafiziksel düşünme aşamasına inmeye çalışınca, insanın zihin tarihinin doğal gelişiminde, karşıt bir ilişki söz konusu olur. Burada "kanıtlanan", yani teorik olarak bilinen; gelişen refleksiyonun doğrudan deneyimin içeriğine yerleştirdiği ayrılık çizgileriyle derece derece ortaya konulması ve kesinleştirilmesi gereken şey, ölümsüzlük değil, ölümlülüktür.

Mitik bilincin içerikleri, onların dışında kalarak düşünülmez de, içten doğru anlaşılmak istenirse, bu kendine özgü iç içeliği, empirik düşünme ve eleştirel akıl yoluyla ayrılan bütün farklı nesnelleştirme aşamalarının bu ilgisizliğini, mevcut haliyle yakalamak gerekir. Biz mitik bilincin içeriklerini, onların arka planında bulunan ve delalet ettikleri, onlara ödünç verilmiş başka bir anlamı aramak amacıyla, "sembolik" olarak kavramayı öne çıkardık. Mitos, böyle bir kavrayış eğiliminde sır haline gelir; onun gerçek anlamı ve derinliği, kendi biçimlendirmelerinde açıkça ortaya koyduğu şeyde değil, perdelediği şeyde bulunur. Mitik bilinç aynen bir şifreli yazıya benzetilir ve bu yazı, sadece onun anahtarına sahip olanlar tarafından okunabilen ve anlaşılabilen bir yazı olur. Yani bu anahtara sahip olan için, mitik bilincin özel içerikleri, esas itibariyle gele-

neksel işaretlerden başka hiçbir şey değildir ve bu işaretler, bizzat kendi içerdikleri şeyi ifade ederler. Buradan doğru, farklı mit yorumu biçimleri ve sistemleri; ister teorik, ister ahlakî olsun, mitlerin kendi içlerinde taşıdıkları anlam içeriğini açığa çıkarmayı amaçlayan çeşitli denemeler ortaya çıkar.[4] Ortaçağ felsefesi, söz konusu yorum denemeleri bağlamında üçlü bir silsileyi, bir *sensus allegoricus*u, bir *sensus anagogicus*u ve bir *sensus mysticus**u ayırmıştır. Romantizm ise, mitosun "alegorik" kavranışı yerine, onun "totolojik" kavranışını geçirmeye, temel mitik olguları başka bir şeyle ilişki içinde değil, onların bizzat kendilerinden doğru anlamaya çok çabalamasına rağmen, bu "alegori" biçimini ilkesel olarak aşamadı. Görre'ın "Mythengeschichte der asiatischen Welt" (Asya Dünyasının Mitler Tarihi) gibi, Creuzer'ın "Symbolik und Mythologie der alten Völker" (Eski Halkların Sembolik Dili ve Mitolojisi); her iki eser, mitosta gizli bir derin anlam, etkili ifadeyle ortaya çıkan saf bir fikrî içerik taşıyan mecazî-sembolik bir dil görürler. Buna karşılık mitosun kendisine, onun ne olduğuna ve kendisini ne olarak gördüğüne bakılırsa, o zaman bilfiil var olanla düşüncede olanın ayrılmasının, dolaylı nitelikteki anlam dünyasıyla doğrudan nitelikteki varlık dünyası arasındaki bu ayrılışın, "nesne" ile "sembol"ün bu karşıtlığının mitos yabancı olduğu görülür. Onları mitosun içine, artık mitosun içinde olmayan ve yaşamayan, mitosu yansımış şekilde önüne serilmiş bulan biz seyirciler yerleştiririz. Eğer

51

[4] Mitlerin yorumunun tarihi konusunda bkz. Otto Gruppe, Gesch. Der klassischen Mythologie und Religiongeschichte wahrend des Mittelalters im Abendland und wahrend der Neuzeit .(Batı Ortaçağı'nda ve Yeniçağ'da Klasik Mitolojinin ve Dinler Tarihinin Tarihi) (Supplem. zu Roschers Lexikon der griech. und röm. Mythologie) Leipzig, 1921.

* Alegorik duyum, benzerlik duyumu ve mistik duyum

mitos kendi temel ve ilk formundan henüz ayrılmamış ve ilk baştaki varoluşu aleyhine dönmemişse, sırf bir "temsil etme" bağıntısı gördüğümüz yerde, mitos açısından, bilfiil varolanların bir özdeşliği ilişkisi mevcuttur. "Sembol", "eşya"yı temsil etmez, eşyanın kendisi, onunla aynı şey olur; öyle ki, sembol, kendi şimdiki zamanında, doğrudan eşyanın yerine geçer. Buna göre, mitik düşünmede, "düşüncede var olan" ile ilgili kategorilerin eksikliği ve bundan dolayı, bu düşünmenin karşısına, bir anlam uygunluğu meselesi çıktığı zaman, onu kavramak için, onun, bu anlam uygunluğunu şeysel ve varlık-biçimli bir şey hale getirmek zorunda olması, mitik düşünmenin apaçık karakteristik bir özelliği olarak gösterilebilir. Mitik düşünmenin en farklı aşamalarında, salt mitik düşünmedekinden daha açık olarak mitik eylemde kendini gösteren bu temel
52 ilişki tekrarlanır. Her mitik eylemde, gerçek bir tözsel-dönüşümün; bu eylemin öznesinin, eylemde anlatılan tanrıya ya da doğa-üstü varlığa dönüşümünün gerçekleştiği bir an vardır. Bu temel özellik, büyüsel dünya kavrayışının en ilkel nitelikte dışa vurduklarından, dinî coşkunun en yüksek gösterilerine kadar izlenebilir. Mitos ve ritlerin ilişkisinde, ritüelin daha önce olduğu, mitosun ise daha sonra geldiği vurgulanmaktadır. Ritüel nitelikli eylemi, salt bir tasarım içeriği olarak inanma içeriğiyle açıklamak yerine, karşıt yolu tutup gitmek; yani teorik tasarım dünyasına ait ve salt haber ya da inanılmış anlatı olan şeyi, mitosta, insanın eylemi, duygulanım ve istemesi üzerinde doğrudan doğruya etkili olan bir şeyin dolaylı bir yorumu olarak anlamak zorundayız. Fakat böyle kavranınca, her rit, esas itibariyle aslen salt "alegorik", taklit ya da temsil edici bir anlama değil, tamamen bilfiil var olan bir anlama sahip olur: Ritler etkilenme olgusunu öyle ortaya koymuşlardır ki, onlar bu olgunun vazgeçilmez bir parçasını teşkil etmektedirler. Kapsamlı nitelikteki

çeşitli formlarda ve en farklı kültür formlarında rastlanan bir inanca göre, insan hayatının, hatta dünyanın varoluşunun sürekliliği, ritlerin doğru uygulanışına dayanır. Preuss, Cora ve Uitoto Kızılderilileri ile ilgili olarak, onların, şenliklerin yapılışını ve şarkıların söylenişini, kutsal ritlerin uygulanışını, bütün olarak tarımsal üretim faaliyetlerinden daha önemli gördüklerini bildirir. Çünkü her gelişme ve büyüme ritlere bağlıdır. Kült, insanın kendini dünyaya zihinsel olarak değil, saf fiziksel olarak teslim etmesini sağlayan esas araç-gereçtir. Asıl failin, yani dünyanın yaratıcısının insan için öngördüğü esas yardım, onun, ayinin farklı formlarını insana ödünç vermesinden ibarettir ki, insan bu formlar yoluyla doğanın güçlerine boyun eğer. Çünkü kendi kurallı devamına rağmen, doğa, törensiz hiçbir şey vermez.[5] Bu davranışın varlığa doğrudan geri-dönüşlülük etkisi gibi, varlığın büyüsel-mitik davranış içine bu şekilde karışıp gitmesi, yani bu geçiş, nesnel anlamda olduğu gibi öznel anlamda da aynı derecede geçerli kabul edilir. Mitik dramada, dansçının dans etmesi, salt gösteri ve oyun değildir; tam tersine, dansçı tanrıdır, tanrı haline gelir. Özellikle tanrının öldürmesi ve tekrar diriltmesinin kutlandığı tüm bitki-büyüme-ritüellerinde, bu özdeşlik düşüncesi, yani temel bir duygu olarak bilfiil özdeşleştirme duygusu görülür. Çoğu gizli dinî ayinlerde olduğu gibi bu ritüellerde de olup biten şey, bir oluşun salt taklit edilişi nitelikli bir temsil değildir; tersine olup biten şey, oluşun kendisi ve doğrudan icrasıdır. Olup biten bu şey, bir bilfiil varolan ve baştan sona kadar etkili ger-

[5] Bkz. Preuss. Ursprünge der Religion und Kunst (Sanat ve Dinin Kaynakları), Globus. Bd.87 (1905), s.336; Die Nayarit-Expedition (Nayarit Keşif Gezisi), Leipzig 1912, I, s.LXVIII ve LXXXIX ff., Religion und Mythologie der Uitoto, (Uitotoların Mitolojisi ve Dini) Göttingen und Leipzig 1921, I, 123ff., ve "Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern" (Kültür Yoksulu Halklarda En Yüce Tanrı) yazısına, Psychologischen Forschung c. II, (1921) s.165.

çek bir olay olarak bir δρωμενον (hakikat)'tir.[6] Biz dram türündeki her sanatı, geriye doğru bu forma kadar izleyebilmekteyiz ve bu formda salt estetik oyun değil, tamamen trajik ve kutsal davranışı karakterize eden bir ciddiyet söz konusudur. Buna göre, "benzerlik büyüsü"nde belirli büyüsel etkilerin gerçekleşmesi için kullanılan ifade de, asla, bu etkinin gerçek anlamına karşılık gelmez: Çünkü bizim salt bir işaret ve işaretin benzerliğini gördüğümüz yerde, büyüsel bilinç ve -deyim yerindeyse- büyüsel algı için, o anda nesnenin kendisi vardır. Büyüye "inanma" sadece şöyle açıkça anlaşılabilir: Büyü, büyüleyici vasıtanın etkisine inanmayı zorunlu kılar ama, aynı zamanda da, bizim sadece vasıta olarak adlandırdığımız şeyin içinde, eşyaya doğrudan sahiptir ve onu aracısız olarak yakalar.

Mitik düşünmenin sırf bir anlam uygunluğu taşıyan şeyi, yani yalnızca düşüncede varlığını sürdüreni ve işaret nitelikli olanı kavramaya yeteneksiz oluşu, dile mitos içinde tahsis edilen konumda,
54 çok özlü biçimde kendini gösterir. Dil ve mitos sürekli karşılıklı temas içinde bulunurlar; kendi içeriklerini taşırlar ve birbirine bağımlıdırlar. Sembol büyüsü yanında, büyüsel dünya görüşünün tamam-

[6] Antik gizli törenler için bkz özellikle Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, (Hellenistik Gizli Dinler), Leipzig 1920; ilaveten kesin kanıtlar Usener'in Heilige Handlung (Kutsal Eylem) eserinde. (Küçük Yazılar, IV, 424). Mitik Seramoniler (Das antike Mysterienwesen (Antik Sırların Doğası), s. 19, Jong'a göre) Clemens'de, sadece bir yerde, bir drama anlam ifade eder. Fakat bu drama, alışılmış drama olarak adlandırılanların aksine, seramoni kuralları içinde, özellikle ödünç verilmiş, fakat hiçbir zaman teatral temsil olmayan drama anlamındadır. Danssız hiçbir dinî merasim yoktur. Gizli dinsel törenlerin ifşa edici açıklamasından değil, "icra"larından" söz edilebilir. Aynı şey "ilkeller"in ritleri için de geçerlidir. Preuss şöyle ifade eder: "Hayvan ve ruh danslarında ortak nitelik, bir büyü amacı olmasıdır. Hiçbir mitik açıklama, bu amacı ifade edemez ve amaç, asla sahnedeki olayın ve düşüncelerin sırf temsil edilişi değildir. Bu açıklama, danslar profan hale getirildikten ya da ileri düzeyde gelişme aşamasına çıktıktan sonra gerçekleşebilir." (Ursprung der Religion und Kunst, (Dinin ve Sanatın Kaynağı) Globus Bd. 86, s.392).

layıcı bir aksamını teşkil eden kelime ve isim büyüsü bulunur. Fakat en temelde olan şey şudur: Burada kelime ve isim, hiçbir şekilde sırf temsil fonksiyonuna sahip değildir; tam tersine, kelime ve isimde nesnenin kendisi ve onun bilfiil varolan güçleri içerilmiştir. Kelime ve isim de işaret etmez ve anlam dile getirmez; onlar vardır ve etkilerler. Dilin yapı taşı olan salt duyusal maddede ve insan sesinin her dışa vurulmasında bile, şeylerin üzerinde etkili olan kendine özgü bir güç barınır. İlkel halklarda, korkutucu bir olayın ve felaketlerin, melodiyle, çığlık ve bağırma yoluyla nasıl savuşturulduğu ve "uzaklaştırıldığı" bilinir. Güneş ve ay tutulmaları, şiddetli fırtına ve kasırgalar, gürültü ve şamata yoluyla vasıtasıyla defedilmeye çalışılır.[7] Fakat dilin asıl mitik-büyüsel gücü, ilkönce, onun düzenlenmiş ve telaffuz edilen ses formunda ortaya çıkışında belirginleşir. Biçimlenmiş kelime, bizzat kendi içinde sınırlanmış, bireyselleşmiş bir şeydir. O halde varlığın çok özel bir alanı da, kelimeye bağımlıdır. Bu özel alan bireysel bir alandır ve kelime, bu alan üzerinde, adeta sınırsız egemenliğe sahiptir ve egemenliğini sürdürür. Özellikle, kelimeyi varlığın özelliğine sır dolu bağlarla bağlayan şey, özel isimdir. Özel isimlerden korkma duygusu, çok defa bizim üzerimizde de etkili olur; bu duygu insana dıştan yapışmaz, herhangi bir şekilde insana *ait*tir. Goethe'nin Dichtung und Wahrheit (Edebî Eser ve Hakikat) eserinin çok bilinen bir yerinde şöyle söylenir: "Bir insanın özel ismi, sadece insanın etrafını çevirmiş ve gerektiğinde çekilebilecek ve yırtılarak çıkarılabilecek bir örtü gibi değildir; tersine, mükemmel yakışmış bir elbise; hatta tamamen insanın kendisinde kök salmış, insanı yaralamadan ondan sıyrılamayan ve kazınamayan deri gibidir." Fakat ilk baştaki mitik

[7] İlkel halklar için bkz. Preuss, Ursprung der Religion und Kunst, (Dinin ve Sanatın Kaynağı), *Globus Bd. 87, s. 384; Aynı düşünce için Antik edebiyattan kanıtlar, mesela* Rohde'da mevcuttur. Psyche II, 28, Anm. 2 II, 77

düşünmede isim, henüz, böyle bir deriden daha çok bir şeydir. İsim insanın içteki varlığını, asıl varlığını ifade eder ve doğrudan doğru-
55 ya bu içteki"dir". İsim ve kişilik burada birbiri içine akar.[8] Erkeklik törenlerinde, herhangi bir gruba katılım geleneklerinde, insan, yeni bir şahıs olup da oraya katıldığı için, yeni bir isim alır.[9] Her şeyden önce ise, tanrının ismi olan kelime, onun özünün ve etki gücünün bilfiil bir parçasını teşkil eder. İsim, içinde her özel tanrının varlığını sürdürdüğü ve etkili olduğu bir güç-alanına işaret eder. O zaman, duada, ilahîde ve bütün dinî konuşma formlarında, her tanrının, onlara tahsis edilmiş olan isimlerle adlandırılmasına özen gösterilip dikkat edilmesi gerekir. Çünkü tanrı, ona sunulan istekleri, sadece doğru biçimde çağırılırsa kabul eder. Romalılarda her zaman doğru tanrıyı uygun formda çağırma becerisi, piskoposlar tarafından icra edilen ve onlar tarafından kayda geçirilen özel bir sanat şeklinde gelişmiştir.[10] Tanrının gerçek doğasının, onun eylemlerinin çeşitliliğinde ve onun kuvvetlerinin, onun isminde kesinleştiği ve adeta bu isim içinde yoğunlaştığı şeklindeki temel kavrayışa, dinler tarihinde her zaman rastlanır. İlahî biçimde mevcut oluşun sırrı isimde yatar. Tanrı isimlerinin çeşitliliği, ilahî "çok anlamlılık" ve "özel-anlamlılık", tanrının etkileme-eyleminin tüketilemezliğinin gerçek nişanesidir. Tanrı isminin gücüne duyulan bu

---

[8] Roma devlet hukukunda, kölelere henüz hukuk tarafından hiçbir kişilik tahsis edilmediği için, onlar isim taşımazlardı; Mommsen, Röm. Staatsrecht III, 1, s. 203 (Rudolf Hirzel'in makalesindeki alıntı; Der Name, ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen, (İsim, Eski çağda ve özellikle Greklerde İsmin Tarihi Üzerine Bir Makale), Abh. der Kgl. Sachs. Ges. der Wiss., Bd. XXVI, Nr. II, Leipzig 1918)

[9] Bu konudaki çeşitli kanıtlar Brinton'da mevcuttur; Primitive religion, (İlkel Din), s. 86 ff.; ayrıca James'te, Primitive ritual and belief, London 1917, s. 16 ff., ayrıca van Gennep'de de, Les rites de passage, Paris 1909.

[10] Wissowa, Religion und Kultus der Römer, (Romalıların Dini ve İbadeti), s. 37; bu konu ile ilgili olarak bkz. özellikle Norden, Agnostos Theos, s. 144 f.

inancın, Eski Ahit'in yazılarına nasıl sinmiş olduğu bilinmektedir.[11] Büyünün ve isim-büyücülüğünün klasik ülkesi olarak, dinler tarihinde de bu özelliğini çok açık biçimde taşıyan Mısır'da, sadece ilahî logos vasıtasıyla oluşmuş durumda olan bir kâinat söz konusu değildir; aynı zamanda ilk tanrının kendisi de, gerçekten zorlayıcı nitelikteki adının gücüyle meydana çıkmıştır: Başlangıçta her varlığı, elbette ilahî varlığı da kendinden uzakta tutan isim vardı. Bundan dolayı bir tanrının ya da şeytanın gerçek ismini bilen kişi, bu ismin taşıyıcısının gücüne de sınırsızca sahip olabilirdi. Bir Mısır anlatısı, Isis'in, yani büyük cadının, güneş tanrısı Ra'yı, onun ismini kendi mülkiyetine geçirmek için hileyle nasıl ele geçirdiğini ve Isis'ın, hile yoluyla bizzat Ra diğer tüm tanrılar üzerinde nasıl egemenlik kazandığını anlatır.[12]

"Nesnelleştirme aşamaları"nın bütün farklılıklarına karşın, mitik düşünmenin bu farklılıklara karşı ilgisizliğinin doğrudan ve apaçık gerçekleştiği noktada, özellikle bir kişinin ya da eşyanın sem-

[11] Bu konuda ayrıntılı bilgi Giesebrecht'ın Die alttestamentliche Schatzung des Gottesnamens und ihre religiongeschichte Grundlage, (Tanrı İsimlerinin Eski Ahitteki Saygınlığı ve Dinler Tarihindeki Temeli) yazısında; Könisberg 1902.

[12] "İsmin genel gücü" ve reel kozmolojik anlamıyla ilgili olarak daha geniş bilgi, "Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen" (Dil ve Mitos. Tanrı İsimleri Problemi Üzerine Bir Makale) yazımda görülebilir. (Stud. der Bibl. Warburg VI, Leipzig 1924). Bunun yanında, mitik düşünmede tamamen egemen olan bir inanç olarak, kelimenin tam "tözselliği"ne inanmanın, belirli patolojik olgular içinde, neredeyse değişmez bir formda gözlenebildiğine ve burada bu inancın, aynı zihinsel belirtilere, eleştirel düşünmede ve analitik kavram oluşumunda birbirinden ayrılabilen "nesnelleştirme aşamalarının" içiçe geçmesine dayandığı söylenebilir. Bu bakımdan, Schilder'in "Wahn und Erkenntnis" (Berlin 1918, s. 66 ff.) yazısında bildirdiği durum, önemli ve çok öğreticidir. Burada kendisinden söz edilen hasta, dünyadaki kelimelerde var olmuş olan gerçek etkililiğin ne olduğu sorusuna cevap vermektedir. Gök cisimlerini belirli kelimeler "ifade ederler" ki, bu kelimelerin bilgisiyle şeylere egemen olunabilir. Ve sadece, bütün olarak her kelime değil, aynı zamanda kelimeyi meydana getiren parçaların hepsi de, aynı şekilde etkili olabilir. Hasta mesela "Kaos" gibi bir kelimenin parçalanabileceğine ve sonra bu parçaların da aynı şekilde bir anlama sahip olacağına inanabilir; o halde hasta, karışık bir bileşik tözün karşısında duran kimyacı gibi, kendi kelimeleriyle karşı karşıya bulunmaktadır."

bolü, onun ismiyle aynı şey olarak kabul edilir. Tüm içerikleri biricik bir varlık zeminine sıkıştıran, tüm algılanmışlara gerçeklik niteliği vererek sahip olan mitik düşünme için, konuşulan ve işitilen kelime gibi görülen sembol de aynı değeri taşır. Kelime, bilfiil varolan güçlerle donatılmıştır. Sembol de eşyayı, bir üçüncünün, bir seyircinin öznel refleksiyonu için temsil ettiği şekilde temsil eder; ama sembol aynı zamanda bizzat eşyanın gerçekliğinin ve etkinliğinin bir parçasıdır. Bir insanın kendi ismi gibi aynı şekilde onun sembolü de, bir *alter ego**dur; sembolü etkisi altına alan şey, bizzat insanı da etkisi altına alır.[13] Yani büyüsel tasarım dünyasında, sembol ve nesne büyüleri, asla kesin şekilde ayrılmazlar. Büyücü nasıl insanın herhangi bir fiziksel parçasını, mesela onun saçlarını ya da
57 tırnaklarını, taşıyıcı ve vasıta olarak kullanabilirse, o, benzer işlem için başlangıç noktası olarak, sembolü de seçebilir. Düşmanın sembolü iğneyle delinirse ya da okla delik deşik edilirse, bu fiil, büyüsel olarak doğrudan düşmanı da etkileyecektir. Sembole, nesnenin etkileme yetisiyle tamamen aynı olan, tam aktif etkileme yetisi tahsis edilmiştir. Nesnenin balmumundan yapılmış bir modeli, onda temsil edilen nesnenin aynısıdır ve aynı ihtiyaca cevap verir.[14] Sembole verilen bu roller, özellikle bir insanın gölgesine de verilir. Gölge de, insanın gerçek ve yaralanabilir bir parçasıdır. Gölgenin

* İkinci bir ben

[13] de Groot, Çin tasarım çevresinden, bu ilişki için çok sayıda örnekler verir. Religioun system of China, IV, s.340ff. "Özellikle bir resme ve heykele ait olan ve böylece geleceğe daha da yaklaşabilen bir imaj, işte bu yaşayan gerçekliğin ikinci benidir. Onun ruhunun ikametgâhı olumsuzdur. İşte bu da gerçeğin kendisidir. Böyle imajlar büyük çoğunlukla ölüden elde edilmiştir. İfade olarak da, insanlığın doğrudan varlığında, koruyucu veya danışman olarak, ikincilliği koruyabilmeyi mümkün kılabilmek içindir. Böyle yoğun birliktelikler, aslında Çin putperestliğinin omurgasını oluşturur ve fetişizm ve buna uygun olarak da olgu, dinî sistemlerde son derece üstün öneme sahip biçimde ortaya çıkmıştır."

[14] Bu konudaki karakteristik örnekler Budge'da mevcuttur. Egyptian Magic, London 1911, "Magical pictures" ile ilgili kısımda. s. 104 ff.

her yaralanması, bizzat insanın yaralanma biçimidir. Bu yapılmakla insana bir hastalık yerleşeceği için, bir insanın gölgesini incitmek yasaklanmıştır. Farklı ilkel halklarla ilgili olarak, onlar gökkuşağını güçlü bir büyücü tarafından örülmüş olan bir ağ olarak düşündüklerinden, onların, kendi ruhlarını kurtarmak için bir gökkuşağı görüntüsü karşısında korkudan titredikleri bildirilir.[15] Batı Afrika'da zaman zaman, bir çiviyi ya da bir bıçağı bir adamın gölgesine saplamak suretiyle de cinayet işlenir.[16] İnsanın gölgesini onun ruhuyla aynı sayarak, gölgenin bu anlamını animistik biçimde açıklamaya teşebbüs edilmesi, muhtemelen mitik düşünmenin olgularına tamamlayıcı olarak soktuğumuz daha sonraki bir refleksiyon olacaktır. Gerçekten burada, rüya ile uyanıklığı, isim ile eşyayı vs. bir diğeriyle birleştiren ve "kopya" varlık ile "ilk-örnek" varlığın formları arasında herhangi bir gerçek ayrılma gerçekleştirmeyen, çok kapsamlı, basit ve temel bir özdeşleştirme mevcut gibi görünmektedir. Çünkü bunun gibi ayrılmalar, salt görsel biçimde içeriğin içine batmaktan başka hiçbir şey talep edemeyeceklerdir. Ayrılma da, tek tek içerikleri, sırf kendi mevcudiyeti içinde kavramak yerine, onların bilinçteki oluşumunun şartlarına ve geriye, bu oluşuma egemen olan nedensel yasaya gitmeyi talep edecektir: Bu ise, o noktada henüz çok uzakta bulunan saf düşünsel parçalanma, yani çözümleme niteliğini gerektirecektir. 58

Genel olarak bakılırsa, mitik düşünmenin özel niteliği ile dünyanın saf "teorik" kavranışı arasındaki keskin karşıtlık, bu düşünmenin nesne ya da nedensellik kavramı kadar açıkça kavranabilir. Çünkü nedensellik ve nesne kavramları, birbirini karşılıklı olarak

[15] Bu konuda bkz. Frazer'in topladığı çok zengin içerikli etnolojik malzemeye; The Golden Bough, Vol. II: Taboo and the perits of the soul, London 1911, s. 77 ff.

[16] Mary Kingsley, West African Studies, p. 207

sınırlarlar: Nedensel düşünmenin formu, nesne düşüncesinin formunu ve *vice versa**yı belirler. Mitik düşünmede genel bir "neden" ve "sonuç" kategorisi eksik değildir; hatta bu kategoriler, gerçek anlamda, mitik düşünmenin asıl temel var oluşunda mevcuttur. Buna, dünyanın oluşumu ve tanrıların doğuşu sorusunu cevaplamaya çalışan mitik kozmogoniler ve teogoniler tanıklık eder; ayrıca söz konusu kategorilerin varlığını, tamamen "açıklayıcı" nitelik taşıyan, yani herhangi somut tek şeyin, güneşin ya da ayın, insanın ya da hayvanın veya bitki türlerinin kaynağı üzerine "açıklama" içeren mevcut mit efsaneleri de anlatır. Belirli bir kültür varlığının mülkiyetini bir yarı-tanrıya ya da "kurtarıcı"ya bağlayan kültür efsaneleri de, bu düşünüş çerçevesinde değerlendirilir. Fakat mitosun nedenselliği, burada, nesne kavramının karşıtının indirgenme durumu içinde, bilimsel açıklamada ortaya konan ve ondan istenen nedensel açıklama formundan, nihayetinde, iki yönlü olarak ayrılmaktadır. Kant'a göre nedensel önerme, "sentetik temel önerme"dir. Bu önerme, görünüşleri deneyimler olarak okumak için onları hecelemeye yarar. Fakat nesne kavramındaki sentez gibi, nedensellik kavramındaki söz konusu sentez de, aynı zamanda tam belirgin bir analiz sistemini kendinde taşır. Her ikisi, analiz gibi sentez de, bir diğerini tamamlayan ve zorunlu olarak gerektiren metotlar olarak ortaya çıkar. Hume'un psikolojik kavrayışı ve nedensellik kavramının psikolojik eleştirisindeki temel eksiklik, onun, eleştirisinde, nedensellik kavramının içinde barınan bu çözümleyici fonksiyonu yeterince tanımaması ve dikkate almamasıdır. Hume'da tüm nedensellik tasarımları, en sonunda, salt birlikte
59 varoluş tasarımından türetilebilir. Bilinçte birbiriyle birlikte ve yeterince açık olarak ortaya çıkmış olan iki içerik, "hayal gücü"nün

* Çok sözlülük

aracılı psikolojik fonksiyonu sayesinde, nedensel bir ilişki içinde, sırf yakınlık, yalın mekânsal bir-arada olma ya da zamansal arka-arkaya gelme bağlantısından doğru, birlikte gelişir. Yer ve zaman bakımından yakın oluş, yalın bir "çağrışım" mekanizmiyle, nedensellik şeklinde biçimlenir. Gerçekte ise, bilimsel bilginin nedensellik kavramlarını ve nedensellik yargılarını kazanma biçimi, tam karşıt bir yöntemi gösterir. Doğrudan duyusal etki kaynağı olarak mevcut olan şey, söz konusu kavramlar ve yargılar vasıtasıyla gelişerek parçalanır ve şartların farklı bileşimleri içinde yayılır. Salt algıda, A_1 zaman noktasındaki belirli bir A durumunu, A_2 zaman noktasındaki başka bir B durumu izler. Fakat bu ard arda geliş, o kadar sık tekrarlandığı halde, B'nin nedeninin A olduğu düşüncesine yöneltmeyecektir. Eğer burada yeni bir aracı-kavram yerleşmemişse, bu *post hoc*** hiçbir zaman bir *propter hoc**** haline gelemez. Düşünme, A tümel durumundan, B içindeki bir β unsuruyla bağlanan belirli bir α unsuru ortaya çıkartır. Ve, α ve β'ın birbiriyle "zorunlu" bir ilişki içinde, yani "neden" ve "sonuç", "şart" ve "sınırlanmış olma" ilişkisi içinde bulunması, artık sadece pasif şekilde verilmiş bir algıdan veya bu şekildeki algıların çokluğundan okunmaz; ayrıca bu ilişki, α şartının kendisi için oluşturulmasıyla ve daha sonra bu şarta bağlı olan bir başarı aranmasıyla okunmaya çalışılır. Olup bitenin bu şekilde ayrı şart-çevrelerine, farklı bağıntı-tabakalarına parçalanması, özellikle fiziğin nedensellik yargılarının dayandığı fiziksel deneyime temel teşkil eder. Bu ilerleyen çözümleme sayesinde, bize ilk önce etkilerin sırf bir oyunu, "algıların rapsodisi" olarak verilmiş olan mekansal-zamansal olgu, öncelikle, kendisine nedensel olay damgası vuran bir anlam kazanır. Önü-

** Daha sonra olan
*** Temel olan

müzde bulduğumuz tek olayın, artık salt tek başına bir olay olması söz konusu değildir. Tek olay, kendi içinde evrensel, yaygın bir yasalılığı temsil eder ve söz konusu yasalılığın ifadesi ve taşıyıcısı haline gelir. Laboratuar deneyinde, galvanizdeki kurbağa bacağının ani hareketi, kendinde parçalanmaz bir olgu olarak değil, "galvaniz"in yeni temel gücünün belgelenişine ve kanıtlanışına bağlanan çözümleyici düşünme süreci sayesinde oluşur. Böylece, duyusal-emprik varoluş, bilimin kurduğu nedensel ilişkiler vasıtasıyla, basitçe belirlenen bir şey olarak tekrarlanmaz; orada, deneyim unsurlarının salt bitişikliği kesintiye uğratılır ve kırılır: Doğrudan duyusal manzarada birbirinden hayli uzakta bulunan şeyler, gerçekliğin düşünsel inşası, yani kavram için birbirine oldukça yakınlaştırılırlarken ve bir diğeriyle ilişkilendirilirlerken, salt varoluş gereğince bir arada bulunan içerikler, "varlık" ve "şebep" gereğince bir-diğerinden ayrılır. Newton, cisimlerin serbest düşmesi, gezegenlerin geçişi ve med-cezir olayı gibi birbirinden çok farklı nitelik ve şekildeki olguların bir birlik halinde kavranabilmesini ve bu farklı olayların aynı olan genel kuralına nüfuz edilebilmesini sağlayan yeni bir neden kavramını, yani çekim kavramını bu şekilde keşfetmiştir.

60

Belirli bir tek unsurun, genel ve karmaşık bir yapıdan ortaya çıkarılıp "şart" olarak kavranışını sağlayan bu ayrımlaştırıcı soyutlama ise, mitosun düşünme biçimine yabancıdır ve yabancı kalır. Her eş zamanlılık, her mekânsal birliktelik ve temas, mitosta, kendinde ve kendisi için bilfiil varolan nedensel "sonuç"u kendi içinde bulundurur. Burada, mekân ve zaman içindeki her temasın bir neden ve etki ilişkisi olarak kabul edilmesi, mitik bir nedensellik ilkesi olarak görülmektedir. *Post hoc, ergo propter hoc** ilkesiyle birlik-

* Daha sonra olan, bu yüzden olan

te, özellikle *juxta hoc ergo propter hoc*** ilkesi de mitik düşünmeye işaret eder. Belirli bir mevsimde ortaya çıkan hayvanların, o mevsimin asıl faili ve taşıyıcısı olduğu fikri, mitik düşünmede alışılagelen bir inançtır. Mitik görüşe göre, yazı getiren, gerçekten kırlangıçtır.[17] Mesela Oldenberg, Veda dinindeki* kurban ve büyü adetlerinin temelinde bulunan temel düşünüşü şöyle tasvir eder: "Karmaşık hayalî-keyfî ilişkiler, bütün organizmaları içine alır; kurbanın yapısıyla onun *ben*in ve dünyanın gidişi üzerindeki etkisi, bu organizmaların hareket sebebi olarak açıklanır. Bu varlıklar, bir diğerini, temas yoluyla kendi içlerinde barınan sayı ve kendilerine bağlı olan herhangi bir şey vasıtasıyla etkilerler. ...Onlar bir diğerinden korkarlar; bir diğerine girerler, bir diğeriyle iç içe geçerler, bir diğeriyle birleşirler. ...Biri diğerinin içine geçer; diğeri haline gelir; diğerinin bir formu, diğeri olur. ....Burada iki tasarım, karşılıklı olarak bir kez yakınlaşınca, onların artık birbirinden ayırt edilemeyeceği düşünülebilir."[18] Eğer bu doğruysa, o zaman Hume'un, görünüşte bilimin nedensellik yargısını çözümlemekle, aslında bütün mitik dünya açıklamalarının temelini ortaya koyması, dikkat çekici şey olarak görünür. Gerçekte mitik tasarlama -dil sınıflamasından alınan bir ifadeyle- "çok-bireşimli" olarak işaret edilmektedir ve bu adlandırma, mitik tasarlamada, genel bir tasarı-

61

** Yakında olan, bu yüzden olan

17 *Bununla ilgili ayrıntılar, mesela Preuss'da,* Anfange der Religion und Kunst (Sanat ve Dinin Başlangıçları), mevcuttur. Mitik bir ilke olan "*juxta hoc ergo propter hoc*" ilkesi için bkz. özellikle Levy Bruhl'un, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Paris 1910, yazısında özetlenmiş olan zengin örnek malzemelere. (Almanca baskısı Das Denken der Natürvölker/İlkel Halkların Düşünmesi başlığı altında; Leipzig ve Wien, 1921, s. 252 ff.)

* Burada eski Hint dini anlatılmaktadır. Vedalar M.Ö. 2500-2000 yıllarına ait tanrısal doğrular olarak kabul edilir ve onların bilinç-üstü içerik taşıdığına inanılır. (Çev.)

18 Oldenberg, Die Lehre der Upanisaden und die Anfange des Buddhismus (Upanişadlar Öğretisi ve Budizmin Başlangıçları), Göttingen 1915, s. 20 ff.

mın kendi unsurlarına ayrılmayıp, sadece parçalanmaz bir seyir bütünü ifade etmesiyle açıklanmaktadır. Bu seyir bütününde ise henüz tek tek unsurların, özellikle nesnel algı ve öznel duygu unsurlarının sözü edilen türden "çözülmesi" vuku bulmamıştır.[19] Preuss, mitik-karmaşık tasarım biçiminin soyut düşünmedeki analitik nitelikli kavrayışın aksine, bu özelliği, mesela Cora-kızılderililerinin kozmolojik ve dinî tasarımlarında olduğu gibi, tek bir gök cisminin, ay ya da güneşin egemenliğe sahip olmadığını; burada, yıldızların tümünün nasıl ayrılmaz bir bütün olarak kabul edildiğini ve bu bütüne dinî olarak nasıl hürmet duyulduğunu göstererek açıkladı. "Bütün, uyumlu bir varoluş olarak kavrandığı ve gökcismine bağlanan dinî tasarımlar, ekseriya bütün gökyüzüyle karıştığı, sonuçta tümel kavrayıştan serbestçe ayrılamadığı için"[20], gece vaktindeki gökyüzüyle gündüz vaktindeki gökyüzünün kendi topyekûnlüğü içinde kavranışı, tek tek gökcisimlerinin kavranışından daha önce olur. Bugüne kadarki değerlendirmelerimiz bağlamında ise, biz, mitik düşünmenin sık sık vurgulanan ve tasvir edilen bu niteliğinin[21], mitik düşünmeye dıştan ya da tesadüfî olarak yapışmadığını; tam tersine, bu niteliğin zorunlu olarak bu düşünmenin içyapısın-
62 dan çıktığını artık bilmekteyiz. Burada, önemli bir bilgi-eleştirel kavrayışın arka planını, adeta önümüze serilmiş halde bulmaktayız. Bu kavrayışa göre bilimsel nedensellik kavramının temel mantıkî fonksiyonu, algının içinde önceden verilmiş olan unsurları, ister "hayal gücü" vasıtasıyla olsun ister akıl vasıtasıyla olsun, sadece tamamlayıcı olarak "bağlamak"la kalmamalı, bilimsel nedensellik

[19] Levy Bruhl, Das Denken der Naturvölker (İlkel Halkların Düşünmesi), s. 30

[20] Preuss, Die Nayarit-Expedition, s.Lff; bkz. Die geistige Kultur der Naturvölker (İlkel Halkların Zihinsel Kültürü), Leipzig 1914, s. 9 ff.

[21] Bkz mesela Rich. Thurnwald, Zur Psychologie des Totemismus (Totemizmin Psikolojisi Üzerine), (Anthropos XIV [1919] s. 48 ff.) O, "karmaşık" bir düşünme yerine, "tamamen semboller içindeki bir düşünme"den söz eder.

kavramı bu unsurları öncelikle yerleştirmeli ve belirlemelidir. Bu belirleme yetersiz olduğu sürece, bizim oluşturduğumuz ve tümüyle nedensel "anahtarlar"la donatılmış olan deneyim bilincimizde, farklı nesneleri ve nesne çevrelerini birbirinden ayırıcı çizgiler ve geçici sınır çizgileri de eksik olur.

Empirik nedensellikteki düşünme formu, bu noktada esaslı biçimde belirli "nedenler" ile belirli "sonuçlar" arasındaki tek anlamlı bir ilişki ortaya koymaya yönelirken, kaynak-sorusunu bu şekilde sorduğunda da, bizzat "sebepler", tam serbest seçim içinde, mitik düşünmenin emrine girerler. Mitik düşünmede her şey her şeyle zamansal ya da mekansal olarak temas ettiği için, her şey her şeyden oluşabilir. Bundan dolayı empirik-nedensel düşünmenin "değişim"den söz ettiği ve bu değişimi genel bir kuraldan doğru anlamayı denediği yerde, mitik düşünme, daha ziyade sadece yalın mecazları tanır. (Goethe'nin değil, Ovid'ın anladığı anlamda). Bilimsel düşünme "değişim" olayıyla uğraşmaya başladığında, bu düşünmenin gerçekten ilgisini yönelttiği şey, duyusal-verili tek bir şeyin, başka bir şeye geçmesi değildir; tersine bilimsel düşünme için bu geçiş, sadece genel bir yasayı ifade ettiği kadarıyla "mümkün" ve güvenilir görülür. Ayrıca genel-geçerli ve değişmez fonksiyonel ilişkiler ve belirlemeler, burada ve şimdide, şeylerin anlık olarak bir araya gelişinden, yani salt burada ve şimdiden bağımsız biçimde temel teşkil ettiği kadarıyla, bu geçiş "mümkün" ve güvenilir görülür. Buna karşılık, mitik "mecaz", daima bireysel bir olay, yani bireysel ve somut şey-formundan ve varoluş-formundan başka bir forma doğru ilerleyiş hakkında bilgi verir. Dünya denizin derinlerinden çıkarılır ya da bir kaplumbağadan oluşturulur. Yeryüzü büyük bir hayvanın bedeninden ya da su üzerinde yüzen beyaz nilüfer çiçeğinden biçimlendirilir. Güneş bir taştan, insanlar kayalardan ya da çiçeklerden oluşturulur. Bütün bu çeşitli mitik açıklama-

63 lar, salt kendi içeriklerine göre, o kadar kaotik ve yasasız gibi göründükleri halde, söz konusu "açıklamalar"da şüphesiz dünya kavrayışı sistemi ifade edilir. Soyut nedensellik yargısı, olguyu değişmez unsurlara ayırır ve onu bu unsurların içyapısından ve karmaşık bileşimlerinden, onların çok benzer tekrarlanışlarından hareketle olguyu anlamaya girişirken, tümel tasarım içinde bu şekilde varlığını sürdüren mitik tasarlama için, olgunun kendisinin basit geçiş tablosu yeterlidir. Gerektiğinde bu tabloda, bir kuraldan ve böylelikle oluşun belirgince sınırlanmış form şartlarından söz edilmeksizin, değişmez tipik ana hatlar tekrarlanabilir.

Elbette "zorunluluk" ile "tesadüfîliğin", yasalılık ile yasasızlığın karşıtlığı da, mitik ve bilimsel düşünmenin ilişkisini belirlerken kullanılmadan önce, titiz eleştirel çözümleme ve gerçek bir belirleme gerekir. Leukippos ve Demokrit, dünyadaki hiçbir şeyin "tesadüfen" oluşmadığı, her şeyin bir nedenden ve zorunluluk dolayısıyla ortaya çıktığı önermesini ortaya atmak suretiyle, sanki bilimsel dünya açıklamasının ilkesini ve dünya açıklamasının kesin şekilde mitostan uzaklaşmasını telaffuz etmektedirler. (*ουδεν χρημα ματην γίνεται, αλλα παντα εκ λογου τε και υπ αναγκης.*) (Hiçbir şey tesadüfen oluşmaz; her şey bir neden ve zorunluluktan doğar) Şüphesiz ki, bu nedensellik ilkesinin, mitik dünyanın içyapısı için geçerli olduğu; hatta bu ilkenin, mitik dünya içinde daha özel bir netlik kazanıp zirveye eriştiği, ilk bakışta görülebilir. En azından, mitik düşünmenin kendine özgü bir varoluş niteliği olarak, herhangi bir anlamda "tesadüfî" olay düşüncesini kavrayamaması gösterilmektedir. Bilimsel dünya açıklamasının duruş noktasında "tesadüf"ten söz ettiğimizde, mitik bilincin, zorlayıcı biçimde bir "neden" talep ettiği ve her tek durumun içine bir neden yerleştirdiği görülür. Mesela ilkel halkların düşüncesinde, o coğrafyayı perişan eden bir felaket, bir insanın başına gelen bir yaralanma, hastalık ve ölüm, hiç-

bir zaman "tesadüfî" olaylar olarak görülmez; tam tersine, onlar daima büyüsel etkilere dayanırlar; onların gerçek nedeni, büyüsel etkilerdir. Özellikle ölüm, "kendiliğinden" ortaya çıkmaz; daima dıştan gelen büyüsel etkiyle gerçekleşir.[22] Buna göre, mitik düşünmede, karşıtlıktan, nedensel "içgüdü" ve nedensel açıklama ihtiyacının aşırı bir biçiminden bahsedilebilir ama, yasasız keyfilîkten pek fazla söz edilemez. Gerçekten bazen, dünyadaki hiçbir şeyin tesadüfen vuku bulmadığı, her şeyin bilinçli amaçla gerçekleştiği önermesi, mitik dünya kavrayışının adeta temel bir önermesi olarak gösterilmektedir.[23] Öyleyse, zihinsel dünyaların karşıtlığının ve ayrımının dayandığı temel, sözü edilen nedensellik kavramı değil, nedensel açıklamanın özel biçimidir. Saf bilgi bilinci ile mitik bilinç, "açıklama"nın manivelasını tümüyle farklı yerlere yerleştirmiş gibidirler. Saf bilgi bilinci, bireyselleştirme işinde, yani *burada* ve *şimdi* için asla "niçin"i sormazken, mekân ve zaman içinde gerçekleşen bireysel olayı, genel bir yasanın özel durumu olarak kavramayı başarınca, tatmin olmuş olur. Buna karşılık, mitik bilinç, "niçin" sorusunu doğrudan doğruya özel olana, tek ve bir kerelik olana yöneltir. O, bireysel olguyu, bireysel isteme fiillerinin kabulü ve konumlanışı yoluyla açıklar. Nedensel yasa kavramlarımız, özelin kavranışına ve belirlenişine çok fazla yöneldikleri, bu maksadın gereğini yerine getirmek için çok fazla ayrımlaştıkları ve birbirini karşılıklı olarak tamamlayıp belirginleştirdikleri halde, söz konusu kavramlar, özel olanda, -deyim yerindeyse- kesinsizliği geride bırakırlar. Çünkü doğrudan kavramlar olarak yasa kavramları, gör-

64

[22] Bu konuda Afrika dinlerinden örnekler Meinhof'ta görülebilir. Die Religion der schriftlosen Völker (Yazısız Halkların Dini), s. 15 ff.

[23] Bkz. Brinton, Primitive religion s. 47 f; Levy Bruhl, La mentalité primitive, Paris, 1922.

sel-somut olayı ve varoluşu, genel durumun o anki "kipleri"nin mevcudiyetini tam olarak ele alamazlar. Burada, bundan dolayı, her özel olan, tamamen genele yenilir ve genelden tek başına türetilemez. "Özel doğa yasaları" bile, genel ilke, yani temel nedensellik önermesi karşısında, yeniyi, yani kendinde şeyi ifade ederler. Bu özel doğa yasaları, kendi somut ifadeleri içinde, temel önerme vasıtasıyla tek başlarına belirlenip yerleştirilmeden, söz konusu temel önermenin egemenliği altında bulunurlar ve bu temel önermeye dahildirler. Burada, teorik düşünme ve teorik doğa bilimi için, "tesadüfî olma" problemi karşımıza çıkar. Çünkü genel yasalılık formundan ortaya çıkan şey değil de, bu formun daha genişçe türetilemeyen bir kipliğine dayanan şey "tesadüfî" olarak adlandırılır. Eğer teorik düşünme, genel nedensellik yasasına dayalı bakış açı-
65 sından, bu tesadüfî olanı da kavramak ve belirlemek isterse, o zaman, -"teleolojik yargı gücünün eleştirisi"nin ayrıntılı biçimde gösterdiği gibi- başka bir kategoriye geçmek zorundadır. Saf nedenselik ilkesinin yerine, şimdi, amaç ilkesi ortaya çıkar. Çünkü "tesadüfî olanın yasalılığı", amaca uygunluk olarak adlandırdığımız şeydir.[24] Mitos ise, burada, tamamen karşıt yolda ilerler. O, amaçlı etkilemeyi temaşa etmekle başlar; çünkü doğanın tüm "güçleri" mitosa göre doğaüstü ve ilahî irade dışlaşmalarından başka hiçbir şey değildir. Bu ilke, mitosta, gittikçe genişleyerek varlığın bütününü açıklayan ışık kaynağını teşkil eder. Fakat mitos için bu ilke, dünyanın anlaşılması için tek imkândır. Bilimsel düşünmeye göre, bir olayın "anlaşılması", sadece, onu belirli genel şartlara bağlama ve

[24] Adı geçen konunun tamamlanması için, "Kants Leben und Lehre" (Kantın Yaşamı ve Öğretisi) yazımdaki yargıgücünün eleştirisinin analizine bakınız. 3. bs., Berlin, 1922, s. 310 ff. (Bu eser Doğan Özlem tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Dipnotta adı geçen bölüm, çevirinin 1. baskısının -Ege Üniv. Yayını- s. 187-248 arasında yer almaktadır. Çev.)

"doğa" olarak adlandırdığımız evrensel karmaşık-şartlar içinde düzenleme anlamına gelir. Mesela bir insanın ölümü şeklindeki bir olguya, bu karmaşık-bütünün içinde kendi yeri tahsis edilince, yani yaşantının psikolojik şartlarından "zorunlu" olarak öğrenilince, söz konusu olgu anlaşılır olur. Fakat mitos zorunluluk düşüncesine yükselebilse bile, zorunluluk mitosun bakışının yöneldiği ve onun ilgisini uyandıran şeyi açıklamadığı, yani tek durumun *burada* ve *şimdi*sini, o insanın o andaki ölümünü açıklamadığı için, genel ve zorunlu olan bu "doğa yürüyüşü", salt tesadüfî olarak kalır. Söz konusu olayı, bireysel olana, yani serbest bir fiil olarak açıklanamayan ya da açıklama gerektirmeyen bireysel isteme fiiline dayandırmayı başardığımız zaman, bu olayın bireyselliği anlaşılır hale gelir. Genel kavram, tek anlamlı bir nedensel düzeni, eylemin tüm serbestiyetini belirleyici olarak düşünmeye yöneltir; mitos ise, buna karşıt olarak, olayın tüm kesinliğini eylemin özgürlüğüne ayrıştırır: Bilim ve mitos, eylemi kendi özel bakış açılarından hareketle bu şekilde yorumladıklarında, bir olayı "açıklamış" olurlar.

Mitik dünya tablosunun ayrıntılı, özel ve karakteristik şekilde ortaya çıkan ana niteliği, nedensellik kavramının bu ifadesiyle ilişkilidir; daha doğrusu bu ilişki, mitik dünya kavrayışının, somut bir 66
nesne bütünüyle bu nesnenin tek tek parçaları arasında kabul ettiği kendine özgü bir ilişkidir. empirik kavrayışımıza göre, bütün, kendi parçalarından "oluşur"; doğa bilgisinin, yani çözümleyici-bilimsel nedensellik kavramının mantığı açısından, parçalardan "sonuç olarak çıkar". Mitik kavrayışa göre ise, aslına bakılırsa, böyle bir ilişki neredeyse hiç söz konusu değildir; burada, parçalarla bütünün bilfiil ve düşünsel bir ilişkisizliği, gerçek bir ayrılmamışlık egemendir. Bütün parçalara "sahip" değildir ve parçalarına ayrılmaz; tam tersine, parça burada, doğrudan bütündür, bütün olarak etkili-

dir ve bütünün görevini üstlenir. Bu ilişki, yani bu *pars pro toto** ilkesi, "ilkel mantığın" bir temel ilkesi olarak gösterilir. Ve bu noktada, asla saf bir konum temsilciliği değil, gerçek bir belirleme; sembolik-düşünülmüş bir ilişki değil, şeysel-gerçek bir ilişki, bir kez daha söz konusu olur. Mitik olarak konuşulunca; parça bilfiil varolan bir etkinin taşıyıcısı olduğu için, parçanın etkilediği ya da yaptığı, yani parçada aktif ve pasif şekilde olup biten şeylerin hepsi, aynı zamanda bütünün bir eylemi ve etkisi olduğu için, parça, bütünle aynı şeydir. Böyle bir bilinç olarak, yani "sırf" bir parça bilinci olarak bilinç, henüz gerçek olanın "saf" şekilde doğrudan seyrini değil, aracılı düşünmenin ayırıcı ve düzenleyici fonksiyonunu taşır. Bu fonksiyon ise, somut şey-birlikleri olarak nesnelerden, geriye, yani onların kurgusal şartlarına doğru giden bir fonksiyondur. Bilimsel düşünmenin gelişimi izlendiğinde, bu gelişimde nedensellik kavramının ve parça-bütün kategorilerinin oluşmasının birbirine nasıl ayak uydurdukları ve her ikisinin nasıl aynı çözümleme sistemi kapsamına girdikleri görülür. Grek kurgusunun başlarında, varlığın "kaynağı" sorusunun, varlığın "unsurları" sorusuyla içiçe geçmesi sonucu, varlığın kaynağı sorusu, mitik kozmogonilerdeki kaynak-sorusundan ayrılır. Kendi yeni felsefi, yani "ilke" anlamındaki *αρχι* (başlangıç, menşe'), bundan böyle her ikisini de ifade eder; o, unsur olduğu gibi, aynı şekilde kaynaktır da. Dünya, sadece mitostaki gibi ilk baştaki sudan 'oluşmamıştır'; ayrıca su, dünyanın "mevcudiyetini" ve kalıcı maddî yapısını oluşturur. Ve bu yapı her şeyden önce tek bir malzeme, somut bir ilk madde içinde arandığı zaman, şüphesiz bizzat unsur kavramı, dünyanın fiziksel kavranışı yerine matematiksel seyri ve bu seyirde de temel mate-

* Kapsamlayış; aralarında cins-tür, bütün-parça ilişkisi bulunan kelimelerden birini öbürünün yerine; tikeli tümel olanı ifade edecek şekilde kullanma. (Çev.)

matiksel çözümleme formu ortaya çıktığı ölçüde, yerinden oynatılır. Bundan böyle şeylerin "unsurları"nı, toprak ve hava, su ve ateş oluşturmaz; ve artık, yarı-mitik temel güçler olarak "sevgi" ve "kin", unsurları bir diğeriyle bağlayan ve tekrar bir diğerinden ayıran şeyler değildir. Varlığı artık, en yalın mekansal biçimler ve hareketler, sürekli ve zorunlu yasalar -ki onlar bu yasalara göre düzenlenir- matematiksel-fiziksel evren şeklinde inşa ederler. Antik atomculuğun ortaya çıkışında, yeni bir kavram olan "neden" veya nedensellik kavramının, "bütün" ile onun "parçaları" arasında nasıl yeni bir ilişki ve yeni bir unsur kavramı talep ettiği ve onun nasıl kendiliğinden geliştirdiği açıkça izlenebilir. Atom düşüncesi, Demokrit'in doğa yasalılığı kavramında, onun "nedensellik bilgisi" (Aitioloji) kavramında ifade ettiği genel varlık tablosunun inşası ve gelişmesinde, sadece tek başına bir unsur teşkil eder.[25] Atom kavramının bilim tarihinde gösterdiği sürekli gelişim de, bu ilişkiyi tam olarak doğrular. Çok uzun süre, oluşun çözümlenmesiyle, oluşun en son sükûnet noktasını atomların içinde bulduğuna inanıldı; bundan başka atomlar son parça olarak, yani varlığın daha fazla ayrıştırılamayan parçası olarak kabul edildi. Buna karşılık, oluşun kendi tek tek faktörlerine nedensel parçalanışı ilerlediği ve bu sükûnet noktasının dışına çıktığı anda, atomun resmi de değişti. Bu resim dağıldı; olayın gerçek taşıyıcısı şeklinde, belirli nedensel bağıntıların formüle edilmesi için hareket noktası olarak ortaya konulan, başka basit unsurlara "ayrıldı". Böylece, bilimsel bilginin varlığa giydirdiği bölümlemelerin ve ayrılmış parçaların, sadece ifade ve adeta yasalı ilişkiler noktasında soyut örtü oldukları görüldü. Bi-

67

[25] Bununla ilgili ayrıntılı bilgi, Max Dessoir tarafından yayınlanan Lehrbuch der Philosophie (Felsefe Ders Kitabı) eserindeki bana ait olan Grek felsefesi tarihinin anlatımında (c.I) ortaya konulmuştur.

lim, bu örtü vasıtasıyla oluşun dünyasını kuşatmaya ve tek-anlamlı olarak belirlemeye girişmiştir. Bütün, bu noktada kendi parçalarının toplamı değildir; o, daha ziyade parçaların karşılıklı ilişkisinden inşa edilmiş olup, dinamik bağlantının birliğini ifade etmektedir. Her tek parça bu birliğe "katılır" ve birlik bütünün kendi yerinde gerçekleşmesini sağlar.

Mitos, burada da söz konusu ilişkinin ters tarafını gösterir ve böylelikle onun test edilmesine izin verir. O, nedensel çözümlemeye dayalı düşünme formunu tanımadığı için, ona göre, çözümleyici düşünce formunun bütün ile onun parçaları arasında yerleştirdi-
68 ği kesin sınırlar da var olamaz. Empirik-duyusal seyirle, şeyleri -deyim yerindeyse- kendiliğinden ayrılmış ve farklılaşmış şeyler olarak gördüğümüz yerde, mitos, şeylerin bu duyusal ayrı-oluşları ve yan yana-bulunuşları yerine, kendine özgü "iç-içe olma" formu yerleştirir. Bütün ile bütünün parçaları birbirine karışmışlardır; adeta kadere uygun olarak birbiriyle bağlanmışlardır. Ve parçalar, gerçekten fiilen birbirinden ayrılmış olsalar bile, bütün olarak var olmaya devam eder. Buna göre, parçanın üzeri örtülünce, bütünün üzerine de örtülmüştür. Bir insanın daha önemsiz bedensel bir parçasını; hatta onun ismini, gölgesini ve akseden görüntüsünü -mitik düşünüşteki anlamıyla insanın bilfiil "parçası" olan şeyleri- ele geçiren kişi, o insanı kendi mülkiyeti altına almış ve o insan üzerinde, büyüsel zorlayıcılık ele geçirmiş olur. Saf formel incelenince, "büyünün fenomenolojisi", içinde, mitosun "karmaşık" seyrinin "soyut" ya da -tam olarak söylenirse- genelleştirici ve analiz edici kavramın özelliğinden, çok açık biçimde ayrıldığı bir temel kabule dayanır.

Bu düşünme formunun etkililiği, mekân sisteminde izlenebildiği gibi, zaman sisteminde de izlenebilir. Bu etkililik, zamandaşlığın kavranışını kendine göre değiştirdiği gibi, arka arkaya gelişin kavranışını da kendine göre değiştirir. Her iki durumda mitik düşünme,

varlığın bağımsız tikel unsurlar ve tikel şartlar şeklinde parçalanması -ki bilimsel doğa kavrayışı bu parçalamayla başlar ve parçalanma söz konusu kavrayış için tipik bir işlem olarak kalır- mümkün olduğu kadar arka planda tutma eğilimi taşır. "Muhabbet büyüsü"nün temel tasarımına göre, dıştan doğru "birbirine bağlı" olarak işaret edilen şeylerin hepsi arasında, mekânsal komşuluk ya da aynı şeysel bütüne bağlanmışlık yoluyla, gerçek bir nedensel bağlılık ve bütünü kapsayan bir bağlantı mevcut olur. Yenilen bir yemeğin artığının kemirgen hayvanların önüne atılması, beraberinde, ağır tehlikeler getirir. Çünkü büyüsel etkiler yoluyla bu artığın başına gelen şeylerin hepsi, aynı zamanda bedendeki yemeğin ve onu yemiş olan bedenin de başına gelir. Bir insanın kesilmiş saçları, onun tırnakları ya da dışkısı, düşman bir büyücünün eline geçmemelidir; bu yüzden onlar toprağa gömülmeli veya ateşte yakılmalıdır. Farklı Kızılderili kabilelerinde, bir düşmanın tükürüğü ele geçirilebilirse, o, bir patates içine kapatılır ve bacanın içine asılır; patates dumandan kurudukça, düşmanın güçleri de onun içinde kaybolur.[26] Görüldüğü gibi, bedenin ayrı ayrı parçaları arasında kabul edilen "eğilim" ilişkisi, parçaların fiziksel ve mekânsal ayrılığına rağmen, aynı geçerliliğe sahiptir. Bütün olarak bir organizmanın, kendi parçalarına ayrılarak parçalanışı, bu ilişki sayesinde ortadan kalkar ve söz konusu parçaların bütün açısından taşıdıkları anlam dolayısıyla, parçaların kendisi için bir şey olmaları şeklindeki sınırlanmışlık yok olur. Soyut-nedensel kavrayış, organizmadaki tüm olup bitenleri, yaşantı olaylarının açıklanışı ve ifadesinde ayrı karakteristik etkinlikler ve faaliyetler halinde, birbirinden ayrı konumlarken, mitik inanış, temel süreçlerde buna benzer bir ayırmaya ve organiz-

69

[26] Bkz Frazer, The Goulden Bough, P. II, s. 126 f., 258 ff., 287.

manın gerçek "eklemlenişi"ne asla erişemez. Bedenin, mesela ayak parmağının küçük tırnağı gibi herhangi bir "anorganik" bir parçası, büyüsel olarak bütün için taşıdığı anlam gereğince, diğer beden parçalarının hepsiyle aynı değerdedir. Burada, organik bir ayrımlaşmayı temele alan organik inşa yerine, tam-denklik egemendir. O halde burada da bütün, tümü kendi özel şartlarına göre ayrılan fonksiyonların hiyerarşik dizilişi gerçekleşmeden, şeysel parçaların basitçe bir-arada oluşları fikri içinde yatmaktadır. Ve organizmanın fiziksel parçaları, kendi anlamına göre, birbirinden çok az kesinlikte ayrıldığı gibi, olayın zamansal belirlemeleri, yani tek tek zaman unsurları da, kendi nedensel anlamlarına göre, bir diğerinden çok az farklılık gösterir. Bir ok bir savaşçıya acı verirse, savaşçı, büyünün tasarım biçimine göre, o oku sevimsiz bir yere asınca ya da merhemle ovalayınca acıyı iyileştirebilir ya da hafifletebilir. Buradaki "nedensellik" biçimi, bize tuhaf görünebilir; ama buna rağmen burada "neden" ve "sonuç" olarak ok ve yaranın, henüz parçalanmamış şey birlikleri olduğu iyice düşünüldüğünde, söz konusu nedensellik açıkça anlaşılır hale gelir. Bilimsel dünya incelemesinin bakış açısından, bir "şey" hiçbir zaman mutlak olarak başka bir şeyin nedeni değildir; tam tersine, bu "şey"de etkili olan diğer şey, bu şeyi sadece açıkça belirlenen durumlar altında ve öncelikle kesin bir sınırlanmış zaman unsuru içinde etkiler. Nedensel ilişki, burada, bir şey ilişkisi değil de gerçek nesnelerde belirli zamanlarda ortaya çıkan değişimler arasındaki bir ilişkidir. Nedensel ilişkiler, olayın gerçekleşme süresini ve onun bir diğerinden apayrı, farklı "aşamalar"a ayrılmasını izlemekle, -bilimsel bilgi geliştiği ölçüde-, karmaşık ve dolaylı olarak şekillenir. Burada "ok" artık "yara-bere"nin nedeni olarak düşünülmez; tersine, ok sadece bedene girdiği belirli bir anda (t_1, bu bedende belirli bir değişime neden olur; daha sonra (izleyen t_2, t_3 vs. anı içinde), başka değişim silsileleri,

bedensel organizmada meydana gelen ve yara berenin zorunlu parça şartları olarak düşünülebilecek olan belirli değişiklikler, bu değişime katılır. Mitos ve büyü, etki ilişkisinin bütünü içinde, belirli bir göreli değere sahip olan tüm parça şartlardaki bu ayrılışı hiçbir zaman kabul etmediği için, onlara göre, esas itibariyle zamanın anlarını bir diğerinden ayıran belirli sınırlar -ki, parçaları birbirinden ayıran sınırlar mekânsal bir bütünü ifade eder- çok fazla mevcut değildir. Katılımlı-büyüsel ilişki, mekânsal farklılıkları kavramadığı gibi, aynı şekilde zamansal farklılıkları da kavramaz; mekânsal birarada oluşun dağılması, bedenin bir parçasının bedenin bütününden fiziksel olarak ayrılması, bedenle parça arasındaki etki ilişkisini nasıl ortadan kaldırmazsa, aynı şekilde "önce" ve "sonra"nın, "daha önceki" ve "daha sonra"nın sınırları da birbirine geçer. Tam olarak ifade edilirse, öncelikle, mekânsal ve zamansal bakımdan ayrılmış unsurlar arasında büyüsel ilişki kurulması gerekmez -bu sadece, ilişkinin dolaylı refleksif ifadesi olurdu-; tersine, bu ilişki, unsurlarda baştan itibaren böyle bir parçalanmanın gerçekleşmesine engel olur ve empirik seyrin doğrudan ayrılık sunuyor gibi göründüğü yerde de, bu ayrılık, büyüsel düşünüş vasıtasıyla tekrar ortadan kaldırılır; adeta, zamansal ve mekânsal farklılıklar arasındaki gerilim, büyüsel "neden"in özdeşliği içinde erir gider.[27]

Mitik kavrayışın yerleştirdiği bu sınırlamalar dizisi, mitik kavrayıştaki şeysel-tözsel etkileme manzarasında kendini gösterir. 71
Esas itibariyle olayın mantıkî-nedensel çözümlenişi, söz konusu olayı, kendisi için inceleyebilmemizi ve kurallı biçimde olup bitişi-

[27] Mitik "nedenselliğin" düşünme formunun sadece büyüde değil, aynı zamanda mitik düşünmenin en yüksek aşamalarında, özellikle astroloji sisteminde nasıl etkili olarak ortaya çıktığını, ben, "Die Begriffsform im mythiscen Denken" (Mitik Düşünmede Kavram Formu) yazımda ortaya koymaya çalıştım. (Studien der Bibliothek Warburg, I, Leipzig, 1921)

ni tüm boyutlarıyla kavrayabilmemizi mümkün kılan basit süreçlere ayırmaya yönelmiştir. Tersine olarak ise mitik seyir, olayın sürecini incelemeye başlayıp, kaynağın ne olduğunu sorduğunda, "oluş"un kendisi, daima somut bir varolana bağlanmış olarak ortaya çıkar. Mitik seyir, etkileme sürecini, sadece somut-bireysel varoluş formları arasındaki basit bir değişiklik olarak bilir ve kavrar. Mantıkî-nedensel çözümlemede "şey"den "durum"a, "tözsel" seyirden "fonksiyonel" seyire gidilir; mitik temaşada ise oluşun seyri, basit varoluş temaşası içinde tutuklanmış kalır. Bilgi ilerledikçe, oluşun "nasıl"ını, yani onun yasalı formunu sormakla yetinilir; mitos ise, sadece oluşun "ne" olduğu ve nereden ve nereye gittiği sorusunu sorar. Ve her ikisini; bu *neredeni* ve bu *nereyeyi* mitos, tam şeysel kesinlik içinde kendi önüne serilmiş olarak görmeyi talep eder. Nedensellik burada, ayrı unsurların "arasına", onların bağlanışının ve ayrılışının gerçekleşmesi için, adeta bağımsız ve kendisi olan olarak yerleşen ilişki formu değildir; tam tersine burada, oluşun parçaları olan unsurlar, gerçekten ilk-şey niteliğine, yani bağımsız ve somut şey niteliğine sahiptir ve bu niteliklerini korurlar. Soyut düşünme, kendi içinde ilerleyen bir olay dizisini "nedenler" ve "sonuçlar" halinde birbirinden ayırarak, bu noktada esaslı biçimde geçişin kuralına, sürekliliğine ve biçimine yönelirken, mitik açıklama, sadece sürecin başını ve sonunu belirli bir biçimde birbirinden ayırmakla yetinir. Mevcut yaratılış mitleri, dünyanın bu türden ilk, yalın ve baştaki bir şeyden, mesela yumurtadan ya da dişbudaktan nasıl ortaya çıktığını anlatır. Dünya, Kuzey Mitolojisi'nde*, Ymir devinin bedeninden şekillendirilir. Ymir'in etinden toprak, kanından uğuldayan deniz, kemiklerinden dağlar, saçların-

* İskandinav ülkelerinin tümünün mitolojisini anlatmakta kullanılan bir kavram. (Çev.)

dan çiçekler, kafatasından ise gök kubbe oluşur. Tanrılara kurban olarak sunulan insanın, Purusha'nın (kendilik/kimlik) organlarından, canlı varlıkların, havada ve keşfedilmemiş yerlerdeki hayvanların, güneş, ay ve hava boşluğunun nasıl doğduğunu tasvir eden bir Veda yaratılış ilâhisinin Kuzey Mitolojisi'ndeki anlatımla tam benzerliği, bu noktada tipik bir tasarım formunun söz konusu olduğunu kanıtlar. Ve burada, her mitik düşünmenin temeli olan kendine özgü şeyleştirme, daha net biçimde ortaya çıkar. Çünkü bu şekilde, hem tek tek somut-algılanabilir nesneler ve onların oluşumu, hem de tüm iç içe girmiş ve aracılı form ilişkileri açıklanır. Şarkılar ve melodiler, deyişler ve kurban sözleri de Purusha'nın öbür parçalarından oluşmuştur. Sosyal farklılıklar ve düzenler de, aynı somut-şeysel kaynağa sahiptir. "Rahip Purusha'nın ağzıdır; onun kolları savaşçı, baldırı Vaisya haline gelmiştir; onun ayaklarından Sudra meydana gelir."[28] O halde soyut-nedensel düşünme, her varolanı, ilişkiler ağına ayırmayı ve onu bu ilişkilerden doğru anlamayı amaç edinirken, buna karşıt olarak, mitik kaynak-sorusu ise, öncelikle güç anlaşılan karmaşık ilişkileri -bir melodinin ritmi ya da kastların düzenlenişi gibi-, önceden verilmiş bir şeysel varoluşa dayandırarak cevaplanmış olur. Mitos belirli bütün durumları ya da özellikleri, kendi temel düşünme formu gereğince, en sonunda cisimleşmiş hale getirmek zorundadır. Budist rahibin, savaşçının ve Sudra'nın birbirinden ayrı oluşu, Brahman ve Kshatra'nın onlardaki farklı tözlerde kapsanmış olmasıyla, yani rahip, savaşçı ve Sudra'ya karışmış olan özel niteliklerin bilinmesiyle anlaşılabilir. Veda teolojisinin tasarım biçimine göre, kötü ve sadık olmayan bir ka-

72

[28] Veda Şiirleri, Almanca'ya Hillebrandt tarafından tercüme edilmiştir. Göttingen ve Leipzig, 1913, s. 130 f.; Ymir devinin bedeninden oluşmayı tasvir eden İzlanda efsanelerinin tercümesi, mesela Golther'da görülebilir. Handbuch der germanischen Mythologie (Alman Mitolojisinin El Kitabı), Leipzig, 1895, s. 517.

dında "ölmüş kocanın bedeni", kısır bir kadında "çocuksuzluk bedeni (*tanu*)" barınır.[29] Bu gibi genel belirlemelerin içkin çelişkisi, yani mitik tasarım biçiminin hareket zemini olan diyalektik, özel bir açıklık kazanır. Mitik hayal gücü, her şeyi sürekli "ruhsallaştırma"yı, canlandırmayı ve hareketli hale getirmeyi sürdürür; fakat bütün nitelikleri ve etkinlikleri, bütün durumları ve ilişkileri sarsılmaz bir dayanağa bağlayan mitik düşünme formu, her zaman karşı karşıya bulunan iki uç duruma, zihinsel içeriklerin maddeleştirilmesine dayanır.

Gerçi mitik düşünme de, "neden" ile "sonuç" arasına, başlangıç
73 ve bitiş durumu olarak bir bağlantı-halkası dizisini sokmak suretiyle, onlar arasında kesintisizlik kurmayı dener ama, bu dizinin kendisi de, bu noktada, salt şey-niteliğini muhafaza eder. Olayın sürekliliği, analitik-bilimsel nedenselliğe dayalı bakış açısından, olup bitenin bütününe düşünsel olarak hâkim olabilmeyi ve gelişimi *an*dan *âna* belirleyebilmeyi mümkün kılan analitik bir fonksiyona ve uyumlu bir yasaya dayanılarak, esaslı biçimde ortaya konulur. Her zaman parçasına, matematiksel nicelik değerleriyle ifade edilebilen tek anlamlı bir "durum" tahsis edilir; fakat bu farklı nicelik değerleri, değişimin genel bir kurala bağlanması amacıyla ve söz konusu değişimin, bu kuraldan zorunlu olarak çıktığının düşünülmesi için, kendi toplamı içinde tekrar değişim dizileri kurarlar. Bu kuralda, olgunun özel unsurlarının "gizliliği" görüldüğü gibi "sürekliliği" de, ayrılığı gibi birliği de görülür. Diğer taraftan, mitik düşünme, böyle bir bağlantı birliğini çok az tanıdığı gibi, böyle bir ayırmayı da aynı şekilde az tanır. Mitik düşünme, etkileme sürecini, görünüşte parçalamakla ve aşamalar çokluğu halinde açığa çıkarmakla, onu tamamen tözsel formda kavrar. Her özel etkileme biçi-

[29] Bu konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgi Oldenberg'de. Religion des Veda (Veda Dini), s. 478 ff.

mi, eşyaya yapışan belirli bir şeysel niteliğin, ardı ardına başka bir şeye geçmesiyle açıklanır. empirik ve bilimsel düşünmede, salt bir bağımsız "özellik" ya da sırf bir duruma uygun oluş olarak ortaya çıkan şeylerin hepsi de, burada, tam tözsellik niteliği ve dolayısıyla da doğrudan nakledilebilirlik özelliği taşır. Hupa-Kızılderilileri'nin ağrıyı da töz olarak kabul ettikleri bildirilmektedir.[30] Saf "zihinsel" ve "ahlakî" özelliklerin de bu anlamda nakledilebilir tözler olarak kavranması, bu taşımayı düzenleyen ritüel emirlerin mevcudiyetini de açıklar. Böylece kirlenme, bir topluluğa yerleşmiş olan pislik, tek tek bireylere, mesela bir köleye aktarılabilir ve kölenin kurban edilmesiyle de yok edilebilir. Çok eski ve genel yaygın mitik temel düşünüş biçimlerine dayanan[31] böyle bir bağışlanma ritüeli, Grek ayinlerinde ve ayrıca İyon şehirlerindeki özel festivallerde de gerçekleşir.[32] Bütün bu arınma ve bağışlanma ritlerinde, eğer geleneğin ilk baştaki anlamı göz önüne alınırsa, salt bir sembolik temsil etme değil, tamamen reel, hatta adeta fiziksel bir nakil söz konusudur.[33] Batak'ta kendini bir beddua tutan kişi, bedduayı bir kırlangıca devrederek ve bu kırlangıcı uçurarak, onu kendinden "uçurabilir".[34] Mesela Shinto dininde var olduğu bildirilen bir gelenek, canlı veya hareketli özne yerine salt bir nesneye nakli başa-

[30] Goddard, The Hupa (Public. Americ. Archaeol. And Ethnol. University of California, Archaeol. I, Berkeley 1903/04)

[31] "Sürekli suçlama" ile ilgili tasarımın yayılması konusunda bkz. özellikle Frazer, The Scapegoat (Goulden Bough, Vol. II), 3. bs. London, 1913.

[32] Daha fazla ayrıntı mesela Rohde'da, Psyche II, 78.

[33] Bu konuda daha fazla ayrıntı mesela Farnell'de; The evolution of religion, New York ve London, 1905, s. 88 ff., 117 ff.

[34] Warneck, Die Religion der Batak (Batak Dini), Göttingen 1909, s. 13; tamamen uyumlu tasarımlar, Hintlilerde ve Cermen halk inançlarında da bulunmaktadır. Hopkins, Origin and evolution of religion, New Haven, 1923; s.163'de şöyle söyler: "Hindistan'da her köylü kadını, rahatsız olduğu uzvuyla temas etmiş bir çaputu, başka birisinin onu oradan almasını ve böylece hastalıktan kurtulmayı umarak, yoldaki ağaca bağlar. Bir başkası onu oradan aldığında, kadın hastalıktan kurtulmuş olacaktır." Cermen halk inançları için bkz. mesela Weinhold, Die mythische Neunzahl bei Deutschen (Almanlarda Mitik Dokuz Sayısı), Abh. der Berl. Akad. der Wiss., 1897, s. 51.

rabilmeyi anlatır. Burada günahtan kurtulmanın yolu şudur: Bir insan elbisesi şeklindeki kesilmiş, "(insan) biçiminin temsil edicisi", yani Kata-shiro olarak adlandırılan beyaz bir kâğıt üzerine, kutsal kişi tarafından günahkâr kişinin doğduğu ay, yıl ve onun cinsiyeti yazılır. O kişi bu kâğıdı bedenine sürer ve kendi nefesini kâğıda üfler; bu işlem vasıtasıyla günahlar Kata-shiroya geçirilir. Temizlenme seramonisi, bu "şamar oğlanları"nın bir akarsuya ya da göle atılmasıyla ve suyun bu şamar oğlanlarını öbür dünyaya götürmesi ve iz bırakmadan yok etmesiyle sona erer.[35] Bütün diğer zihinsel özellikler ve yetiler de, mitik düşünmede, belirli bir şeysel dayanağa bağlanmıştır. Mısırlılar'ın kralın taç giymesi törenlerinde, tanrının bütün sıfatlarının ve özelliklerinin, tam belirlenmiş bir silsile içinde ve ikramlar yoluyla, mesela kırbaç ve kılıç vasıtasıyla firavuna nasıl verilebileceği konusunda yeterli talimatlar vardır. Onların hepsi, bu noktada salt sembol olarak değil, gerçek tılsımlar olarak, ilahî güçlerin taşıyıcısı ve koruyucusu olarak görev yapmakta-
75 dırlar.[36] Gücün, dinamik bir ilişki ve nedensel bağıntıların bütününün ifadesi olarak değil, daima bir şey-biçimli ve töz-biçimli olarak ortaya çıkmasıyla, mitik güç kavramı, bilimsel güç kavramından ayrılır.[37] Sözü edilen bu şey-biçimli, dünyanın her yerine yayılmıştır. Fakat o, kuvvet verilmiş ayrı ayrı kişiliklerde; büyücüde ve ra-

[35] Karl Florens. Shintoismus, ("Çağın Kültürü"nde, Kısım I, Bölüm III, s. 193 f.)

[36] A. Moret, Du caractére religieux de la royauté pharaonique, Paris, 1903; tam benzerlik, mesela evlilik ritleri için de söz konusudur. Gennep Les rites de passage, s. 191'de şöyle bildirir: "Sembolik anlamda değil, bilfiil maddî anlamdadır. Takınılan yüzük veya bilezik, bağlanan ip, takılan taç vb. gibi şeyler ortak amaca yöneliktirler ve birbirini tamamlarlar."

[37] Graebner yeni yayınlanan bir yazıda (Das Weltbild der Primitiven, -İlkellerin Dünya Tablosu-, München 1924) şu tezi uygulamaya çalışınca, mitik düşünmenin bu kavrayışına itiraz edilebilir gibi görünmektedir: Bu teze göre, mitik düşünme için "ayrı ayrı nesnelerde özellikler, etkiler ve ilişkiler başka şeyler halinde, canlı şekilde, düşünmenin tözündeki nesne olarak ... bilincin içine girer." "Sıfatlar ilkel düşünmede bizdekinden daha büyük, tözler bizdekinden daha değersiz roller oynar." (s. 23,

hipte, kabile reisinde ve savaşçıda adeta yoğunlaşmış biçimde ortaya çıkar. Ve bu tözsel bütünden, yani bu kuvvet deposundan, tek tek parçalar yeniden çözülüp ayrılabilir ve sırf dokunma yoluyla bir diğerine geçebilir. Rahip ve kabile reisine ait olan büyüsel sihir gücü, yani onlarda toplanmış olan "mana", bireysel özne olarak onlara bağlanmış olmayıp, çok çeşitli şekillerde başka şeylere dönüşmeye ve iletilmeye uygundur. Bundan dolayı, mitik güç, fiziksel güç gibi sadece özetlenmiş bir ifade, sadece diğeriyle karşılıklı ilişki ve bağlılık içinde "etkili" olarak düşünülebilen nedensel faktörlerin ve şartların bir "sonucu" ve ürünü değildir; tam tersine, mitik güç, gerçek bir madde türü varlıktır; bu şekilde yerden yere, özneden özneye geçebilir. Mesela Ewe'lerde büyü malzemeleri ve sırları satın alma yoluyla elde edilebilir. Bizzat büyü gücünün sahipliği ise, sadece büyü satıcısıyla büyü alıcısının kanı ve tükürüğünün karıştırılması ile gerçekleşebilecek olan bir fiziksel nakil yoluyla elde edilebilir.[38] Mitik olarak konuşulursa; bir insanın yakalandığı bir hastalık da, hiçbir zaman empirik yoldan bilinen ve onun bedeninde empirik-genel şartlar altında gerçekleşen bir süreç olmayıp, söz

132) Bununla birlikte Graebner'in, bu teziyle temellendirmeyi denediği somut örnekler incelendiği zaman, itirazın, hal ve keyfiyetin kendisiyle değil, onun formüle edilmesiyle ilgili olduğu görülür. Çünkü bu örneklerde, mitik düşünmenin bir yandan tözler arasındaki, diğer yandan "sıfatlar", "güçler" ve "ilişkiler" arasındaki kesin farkı tanımadığı; tersine bizim kavrayışımız açısından "salt" sıfat ya da salt bir bağımlı ilişki olan şeylerin hepsini bağımsız, kendi içinde varolan bir şey haline getirdiği, açıkça ortaya çıkar. Töz kavramının eleştirel-bilimsel kavranışı -ki bu kavrayışa göre, Kant'ın ifadesiyle, tözün şeması ve ayırıcı özelliği "zamandaki bilfiil varolanın direnişi"dir ve bu şemada töz empirik olarak bilinir-, tözlerin birbiriyle sınırsız "değişimi"ni uygun bulan mitik düşünmeye oldukça yabancıdır. Fakat bu durumdan, Graebner'de "mitik düşünmede, bu düşünmenin en önemli iki kategorisi olan nedensellik ve töz kategorilerinden ilkinin ikinciden daha çok ve daha güçlü etki taşıdığı"(s. 24) sonucu çıkarılamaz. Çünkü mitik anlamda "nedensellik" olarak gösterilebilen şey ile bilimsel nedensellik kavramı olan şey arasındaki uzaklık, yukarda görüldüğü gibi, bizzat töz tasarımının kendisini ifade eder.

38 Spieth, Die Religion der Eweer, (Eweer Dini), s. 12 –*Mana*nın bu geçişi, mitik seyir anlamında geçiş özelliği taşımayan, güç niteliğini tam tözsel özdeşlik içine alan bu büyüsel sihir gücü geçişi, bir Maori geleneğinde çok canlı biçimde görülür. Burada,

konusu insanın mülkiyetine aldığı kötü ruhtur. Ve burada, animistik değil de tözsel bir kavrayışa vurgu yapılmaktadır. Çünkü hastalık, canlı ve doğaüstü varlık olarak kavrandığı gibi, aynı şekilde insana geçmiş olan bir yabancı beden-biçimi olarak da kavranabilmektedir.[39] Hipokrat'ın kanıtı, Epidouros tarafından Asklepios* rahibinin hekimliğiyle mukayese edildiğinde, mitik tıp formunu, ilkin Grek düşüncesinde temellendirilen empirik-bilimsel tıp formundan ayıran derin uçurumun oluştuğu görülmektedir. Bundan başka, mitik düşünmede, güçlerin ve etkinliklerin süreçlerinin ve özelliklerinin şeyleştirilmesi tekrarlanır ki, bu şeyleştirme, genel-
77 | likle doğrudan maddeleştirmeye yol açar.[40] Salt özelliklerin ve duruma uygunlukların bu kendine özgü ayrılabilirliğini ve nakledilebilirliğini göstermek için, mitik düşünmeye egemen olan "südurculuk" ilkesinden bahsedilir.[41] Bir yandan şey, özellik, durum ve ilişki arasındaki, diğer yandan da tamamen tedrici ve düşüncede süren

---

Maori'nin şimdi ikamet ettiği yere, göçmen kayığı üstünde, yani Kurahoupo-sandalı ya da Kurahaupo-sandalı üstünde nasıl eriştiği bildirilir. Maori'nin Te Kahui Kararehe versiyonuna göre, sandal elbette yeni memlekete doğru ayrılırken, Hawai sahillerinde paramparça olur. Bu parçalanmaya, bu sandalın özel mana-kura'sı ile ilgili kıskançlıktan doğan büyü, bu parçalanmaya sebep olmuştur. Fakat düşmanların sandalın manasını yoketme niyeti sonuçsuz kılınır. Çünkü Karahoupo-sandalının kabile reisi, "Kurahoupo-sandalının manasının cisimleşmesi" olarak adlandırılan Te Moungaroa, başka bir bota binip Yeni Zelanda'ya gider... Kendi/onun varışında (cisimleşme teorisine uygun olarak) Te Moungaroa başka Maori soyuna "*ben Kurahoupo sandalıyım*" kelimeleriyle kendini takdim eder. (The Kurahoupo Canoe, Joumal of the Polynesian Society, N. S., II, s. 186 f. Fr. Rud. Lehmann, Mana-der Begriff des "ausserordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkem, Leipzig, 1922, s. 13'ten alıntı.)

39 İlgili olarak Thilenius'ta, Globus c. 87, s. 105 ff. ve Vierkandt'ta, Globus c. 92, s. 45; Howitt'e de bkz. The native tribes of South East Australia, s. 380 ff.

* Yunan mitolojisinde tıp tanrısı.

40 Mesela Kuzey Amerikadaki Algon kabilesinin Manitu'su her yerde açığa çıkabilen ve her yere nüfuz edebilen bir "esrarengiz güç malzemesi" biçimi olarak karakterize edilir. "Bir hamamda bulunan insan, taştaki sıcak vasıtasıyla harekete geçirilen ve sıçrayan sudaki buhar içinde yayılan Manitu'nun kendi bedenine girebilmesi için, kol ve bacaklarında çizikler açar." Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker, (İlkel Halkların Zihinsel Kültürü), s. 54.

41 Richard Karutz, Emanismus, Zeitschr. für Ethnol. c. 45; bkz. özellikle Fr. R. Lehmann, Mana, s. 14, 25

çatışmalar arasındaki net ayrılmanın, bizzat bilimsel bilgi içinde de görüldüğü göz önüne alınınca, bu düşünme biçiminin anlamı ve kaynağı da belki en ince ayrıntılarıyla ortaya konulabilir. Burada da her zaman, "tözsel olan" ile "fonksiyonel olan"ın sınırlarının karışmasına, saf fonksiyon ve ilişki kavramlarının yarı-mitik dayanağının gerçekleşmesine rastlanır. Fiziksel güç kavramı da, bu iç-içe geçmişlikten yavaş yavaş ayrılmıştır. Farklı etkileme formlarını, belirli maddelere, yani bu formların bir mekân noktasından diğer bir noktaya, bir "şey"den diğerine taşınmaya bağlı olarak düşünmek suretiyle anlama ve sınıflandırma denemesi, fiziğin tarihinde de her zaman tekrarlanmıştır. 18. yüzyılın ve yeni başlayan 19 yüzyılın fiziğinde bile, bu şekilde bir "sıcaklık maddesi"nden ya da elektriksel veya manyetik "malzeme"den bahsedilir. Fakat bilimsel, analitik-eleştirel düşünme, bu maddî tasarım biçiminden adım adım kurtulmaya yönelmiştir; mitosa özgü olan şey ise, onun, kendi nesnelerinin ve içeriklerinin "manevîliği" içinde, kendi "mantığı" ve kavram formları içinde tutuklanmış gibi cisimleşmesidir. Biz bu mantığı, şimdiye kadar, sadece en genel ana hatları içinde karakterize etmeye çalıştık. Şimdi, mitik düşünmedeki özel nesne ve nedensellik kavramlarının, tek olanın biçimlendirilip ifade edilmesinde nasıl etkili olduğunu ve böylelikle mitik olanın bütün özel "kategorileri"nin, nasıl kesin olarak belirlendiğini ayrıntılı biçimde izlemek gerekir.

II. Kısım

Mitik Düşünmenin Müstakil Kategorileri

Empirik-bilimsel ve mitik dünya tabloları birbiriyle karşılaştırıldığı zaman, bunlar arasındaki karşıtlığın, onların gerçek olanı inceler ve yorumlarken tamamen farklı kategorileri kullanmalarına dayanmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Mitosla empirik-bilimsel bilginin ayrıldığı nokta, bu kategorilerin niteliği ve özelliği değil, 78

kipliğidir.[42] Duyusal-çeşitli olana birlik formunu vermek ve sabit bir yapı kazandırmak için ihtiyaç duyulan birleştirme biçimleri, sürekli benzerlik ve uygunluk gösterir. Bilincin birliğini ve aynı şekilde saf bilgi bilincinin birliği gibi mitik bilincin birliğini de kuran unsurlar, aynı genel düşünme ve seyir "form"larıdır. Bu bakımdan, kendi belirli mantıkî yapısını ve kalıbını kazanmadan önce, bu formların hepsinin, mitik nitelikli bir ön aşamayı geride bırakmış olmaları gerektiği söylenebilir. Astronomi biliminin çizdiği şekildeki evren tablosunun, yani uzay ve uzaydaki cisimlerin düzeni ile ilgili tablonun temelinde, ilk başta, mekânın ve mekandaki olayların astrolojik seyri bulunmaktadır. Genel hareket öğretisi, saf mekanik haline, yani hareket olaylarının matematiksel tasviri haline gelmeden önce, hareketin "nereden"liği sorusunu cevaplamaya çalışmıştır. Bu öğreti, hareketi, mitik oluşum, yani "ilk hareket" problemine indirger. Sayı kavramı, saf matematiksel kavram haline gelmeden önce, mekân ve zaman gibi mitik bir kavramdır ve ilkel mitik bilince henüz yabancıdır. Başka bir deyişle, sayı kavramı mitik bilincin ileri ve yüksek düzeyde şekillenişine temel oluşturan bir
79 kabul olarak ortaya çıkar. Sayı, saf ölçü sayısı haline gelmeden uzun süre önce, sayıya, "kutsal sayı" olarak hürmet edilmiştir. Ve bu hürmetin esintisi, bilimsel matematiğin başlarında bile mevcuttur. Soyut kabulde ise sayı, "arka arkaya gelme" ve "bir arada olma", "birbiriyle birlikte olma", çokluk ve birlik ilişkilerinin benzer biçimleridir; bu ilişki biçimleri ise, mitik ve bilimsel dünya açıklamalarına da egemendir. Elbette bu kavramların hepsi, biz onları mitik alana indirir indirmez, tamamen özel bir nitelik, adeta belirli bir kendine özgü "farklılaşma" özelliği kazanır. Mitik bilincin içinde,

[42] Kiplik kavramıyla ilgili olarak bkz. I. cilt s. 29 ff.

ayrı kavramların ayırdedilişi, yani bu farklılaşma, ilk bakışta sadece duyusal olarak anlaşılabilen, fakat geniş biçimde tanınamayan ve "kavranamayan", tümüyle bireysel bir şey gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bizzat bu bireysel olanın temelinde, genel olan bir şey bulunur. Apaçık bir incelemede görüldüğü gibi, belirli bir düşünme tipi, her bağımsız kategorinin özgülüğü ve özel niteliği içinde tekrarlanır. Mitik düşünmenin içyapısı; yani mitik nesne bilinci sisteminde, mitik gerçeklik töz ve nedensellik kavramları şeklinde kendini gösteren temel içyapı, sürekli göze çarpmaktadır. Bu içyapı, mitik düşünmenin farklı oluşumlarını da etkiler ve belirler; onlara adeta kendi damgasını vurur.

Saf bilgideki nesne-ilişkisi ve nesne-belirleme, sentetik yargının temel formuna dayanır: "Öyleyse biz, seyirin çeşitliliği içinde sentetik birliği meydana getirince, nesneyi tanıdığımızı söyleriz." Sentetik birlik ise esas itibariyle sistematik birliktir: Onun kurulması, herhangi bir noktada takılıp kalmaz; tersine, bütünü mantıkî bir ilişki, yani bir "nedenler" ve "sonuçlar" bütünü içinde yeniden oluşturmak için, gittikçe deneyimin tamamı kavranır. Bu sebep ve sonuçlar hiyerarşisinde, onların inşasında, her bağımsız görünüşe, her özel varoluşa ve olguya özel bir yer tahsis edilir. Bu yer sayesinde, görünüşler, özel varoluşlar ve olgular diğerlerinin hepsinden ayrılır ve aynı zamanda diğerleriyle ilişkilenir. Bu durum, dünya tablosunun matematiksel kavranışında, en açık şekilde ortaya çıkar. Bu varlığın ya da olgunun özelliği, burada, ona tam belirli ve aynı karakteristik sayı değerleri eklenerek gösterilir. Fakat bütün bu değerler, karşılıklı olarak, belirli denklemler ve fonksiyonel ilişkiler 80
vasıtasıyla tekrar bağlanır; öyle ki değerler, değişmez bir ölçü belirleme "sistemi", yasalı düzenlenmiş bir dizi teşkil ederler. Modern fizik, her özel olayı dört mekan-zaman koordinatıyla, x_1, x_2, x_3, x_4 ile vasıtasıyla ifade ederek ve bu koordinatların değişimini en

son değiştirilemez yasalılıklara indirgeyerek, olgunun tümelliğini bu anlamda "yakalar". Buna karşılık bu örnekten, bağlama ve ayırmanın, bilimsel düşünme açısından niçin iki farklı ya da tamamen karşıt temel fiil olmadığı; tersine, bilimsel düşünmenin, niçin aynı nitelikteki mantıkî süreç olduğu anlaşılır. Bu mantıkî süreçte bağlama ve ayırma; özel olanın apaçık ayrılışı ve bütünün sistematik birliği halinde özetlenişi gerçekleşir. Ve bunun derin temeli, sentetik yargının kendi doğasında bulunur. Çünkü sentetik yargı, analitik yargıdan, gerçekleştirdiği birliği soyut özdeşlik olarak değil, farklı olanların birliği olarak düşünmesiyle ayrılır. Sentetik yargının içine yerleştirilen her unsur, yalnızca "kendi kendinde olan" ve mantıken kendi kendinde kalan olarak değil, bir "başkası"yla bağıntılı olarak ilişkilendirilmekle karakterize olur. Bu bağıntıyı şematik bir ifade haline getirelim: İlişkinin unsurlarını ***a*** ve ***b***, unsurları bir arada tutan bağıntıyı ***R*** olarak adlandırdığımız zaman, bu türlü ilişkilerin hepsi, üçlü bir bölümlemeyi anlatır. İki temel unsur (*a* ve *b*), unsurların içine yerleşen ilişki vasıtasıyla ve ilişki sayesinde, bir diğerinden açık ve seçik biçimde ayrılmakla kalmaz, aynı zamanda ilişki formu da (*R*) ilişkinin içinde düzenlenen içerikler karşısında yeni ve gerçek bir şey anlamına gelir. İlişki formu, deyim yerindeyse, ayrı içeriklerin kendisinden daha başka bir anlam zeminine aittir. Bu form bizzat özel bir içerik, bir özel şey değil, genel ve saf düşünsel bir bağıntıdır. Bilimsel bilginin, görünüşlerin "hakikati" olarak adlandırdığı şey, bu türden düşünsel ilişkilerde temellenir: Çünkü eğer hakikat kendi somut varoluşu içinde kabul edilmeyip, düşünsel bir ilişki formuna, bu şekildeki mantıkî ayırma fiillerine dayandığı gibi, aynı zorunlulukla, mantıkî bağlanma fiillerine de dayanan bir ilişki formu haline getirilirse, hakikatten, sadece görünüşlerin topyekûnü anlaşılmış olur.

Mitos da "dünyanın birliği"ni elde etmeye çabalar ve bunun gereğini yaparken, tamamen belirli zeminlerde, yani kendi zihinsel "doğası"nın ona gösterdiği yollarda hareket eder. Mitik düşünmenin en alt aşamalarında, henüz bütünüyle doğrudan duyusal etkilere bağlı ve en temeldeki duyusal dürtü yaşantısının egemenliği altında olan bilinç aşamalarında, yani dünyayı doğaüstü güçlerin çok renkli bir çeşitliliği içinde ayrımlaştıran büyüsel kavrayışta bile, düzenlenmiş bir yapıya, bu güçlerin gelecekte ortaya çıkacak "organizasyonuna" işaret eden ana niteliklere rastlanır. Ve mitos, daha gelişmiş şekillendirmelere yöneldikçe ve doğa üstü güçleri, çok belirgin biçimde, kendi bireyliğine ve tarihine sahip olan tanrılar haline getirdikçe, onların birbirine karşı varlığını ve etkililiğini de açık biçimde sınırlar. Bilimsel bilgi, nasıl yasaların kademelenmesine, ast-üst düzen olarak sistematik bir sebepler ve sonuçlar düzenine ulaşmaya çalışırsa, aynı şekilde mitos da, güçleri ve tanrı biçimlerini kademelendirmeye çalışır. Mitos, dünyayı farklı tanrılara dağıttığından ve insanî etkinliğin ve varoluşun çok özel bir alanını çok özel bir tanrının korumasına tahsis ettiğinden, dünya, mitos için yavaş yavaş kolay anlaşılır hale gelir. Fakat böyle olduğunda, mitik dünya tamamen bir bütün halinde örülmesine rağmen, sonuçta, seyrin bu bütünü, kavram bütününden -ki bilgi, gerçekliği bu bütünün içinde toplamaya çabalar- tamamen başka bir nitelikte ortaya çıkar. Burada, nesnel dünyayı tamamen yasalı ve belirli bir dünya olarak inşa eden formlar, düşüncede varolan ilişki formları değildir. Mitosta her varlık, eriyerek somut-canlı birlikler içine karışır. Ve sonuçta gözlenebilir hale gelen bu karşıtlık, en sonunda ilke bazında bir karşıtlığa dayanır. Mitik düşünmede gerçekleşen her tek tek birleştirme, sadece bütünde tam anlamıyla açık ve görülebilirliğe hale gelme niteliği taşır. Bilimsel bilgi, unsurları, sadece aynı eleştirel temel fiil içinde ayırarak birbirine bağlayabilir; mitos

da, temas eden şeyleri ayrımlaşmamış biçimde ve bir birlik halinde bir araya toplar. Mitosun koyduğu ilişkiler öyle biçimlenmiştir ki, ilişki kapsamındaki parçalar, bu sayede karşılıklı düşünsel bağlantıya girdikleri gibi, açıkça birbiriyle özdeş ve aynı şey olurlar. Mitik anlamda birbiriyle sadece "temas eden" şey -bu temas mekânsal
82 ya da zamansal bir-arada oluş olarak veya henüz çok uzaktaki herhangi bir benzerlik olarak ya da aynı "sınıflara" veya "türlere" aitlik olarak anlaşılabilir-, aslına bakılırsa, çok-biçimli ve çok-çeşitli bir şey olmaya devam etmez; söz konusu şey tözsel anlamda bir birliğine sahip olur. Bu düşünüş mitosun en aşağıdaki aşamalarında bile açıkça ortaya çıkar. Mesela büyüsel dünya kavrayışının temel sistemi şöyle tasvir edilmiştir: "Tek nesne büyüsel ilgiyi uyandırınca, kendisi olarak apayrı şekilde incelenemez; tam tersine, bu nesne daima, özdeşleştirildiği başka nesnelere aitlik içinde olur.; öyle ki, dıştaki görünüş sadece bir örtü, bir maske teşkil eder."[43] Mitik düşünme bu genel nitelikleriyle, kelimenin gerçek anlamında "somut" düşünme olarak kendini gösterir. Bu düşünmede ilgi odağı olan şey, daima kendine özgü bir somutlaşma kazanır ve diğer şeylerle kaynaşır. Bilimsel bilgi, apaçık ayrılan unsurları özetlemeye çabalar; mitik düşünüş ise, onun birbirine bağladığı şeyleri, en sonunda birbiriyle örtüştürür. Mitik düşünmede, -sentetik birlik olarak, sonuçta farklı olanın birliği olarak- bağlamanın birliği yerine, burada, şeysel aynı-türdenlik, yani örtüşme ortaya çıkar. Bu durum, ancak, mitik kavrayış için temelde sadece tek bir ilişki boyutunun, sadece tek bir "varlık zemini"nin olduğu iyice düşünülürse, kavranabilir. Bilme fiilinde, saf ilişki kavramı, adeta birbiriyle bağlanan unsurlar arasında ortaya çıkar. Çünkü ilişki kavramının kendisi, bu unsurların dünyasıyla aynı dünyaya ait değildir; söz konu-

[43] Preuss, Die geistige Kultur der Naturvölker (İlkel Halkların Zihinsel Kültürü), s. 13.

su kavram, unsurlarla benzerlik taşıyan nesne türü varoluşa değil, sadece zihinsel bir anlama sahiptir. Felsefe ve bilim tarihi, saf bağıntı kavramlarının seçkinliği bilinci ilk ortaya çıktığı zaman, bu bilincin, yeni bir bilimsel zihniyet çağına nasıl temel oluşturduğunu gösterir. Bu kavramların ilk gerçek mantıkî niteliği, işte şu karşıtlığı kesin unsur olarak açığa çıkarır: Seyrin ve düşünmenin saf "formları"nı, şeylere veya duyusal görünüşlere uyan varoluş biçiminden ayırmak için, bu formlar bir μη ον (olmayan) olarak, bir var-olmayan olarak gösterilir. Mitos için ise, varlığı, görünüşün "hakikati"ni dolaylı olarak temellendiren bir var-olmayan yoktur. Mitos, sadece var olup doğrudan etkili olanı tanır. Bundan dolayı, mitosun kurduğu bağıntılar, bağıntı konusu olan şeyleri ayıran ve birleştiren düşünsel bağlantılar değildir; tam tersine onun kurduğu bağıntılar, en benzemez şekilli olanları da herhangi bir şekilde birbirine yapıştırabilen bir yapıştırıcı niteliğindedir. 83

Mitik düşünmede mevcut olan bu, bağıntı parçalarının somutlaşması veya cisimleşmesini düzenleyen kendine özgü ilke, bu düşünmenin tek tek tüm kategorilerinde izlenebilir. Nitelik kategorisiyle başladığımız zaman, mitik düşünmenin parça ve bütün arasına asla kesin bir sınır ayrılığı yerleştirmediği, mitik düşünme açısından, parçanın, hem bütünü temsil ettiği, hem de doğrudan bütün olduğu görülmektedir. Niteliği, sentetik ilişki formu olarak kabul eden bilimsel düşünüş için, çoğul şeylerden biri, büyüklüktür; yani birlik ve çokluk, kendi içlerinde, aynı zorunluluğa sahip ve gerçekten bağıntılı olan unsurlar teşkil ederler. Unsurların bir "bütün"e bağlanması, onların kesin ayrılmışlığını, unsurlar olarak onların farklı olmalarını gerektirir. Bu bağlamda sayı, Pythagorasçılar tarafından, ruhun içinde bütün şeylere uyan ve böylelikle şeylere ilk cismanîliği ödünç olarak veren, sınırlı ve sınırsız şeylerin tüm ilişkilerini ayıran bir şey olarak tanımlanır. Her uyumun mümkünlüğü

gibi zorunluluğu da, işte bu ayrılığa dayanır. Çünkü "benzeyen ve akraba olan şeylerin bundan böyle asla ahenge ihtiyacı yoktur; buna karşılık benzemeyen ve akraba olmayan ve benzemez şekilde bölünmüş olanlar, dünya düzeni içinde onları bir arada tutabilecek bir ahenk vasıtasıyla birleştirilmelidir." (Philol. fragm. 6; Diels.) Mitik düşünme, "çok renkli karışık şeylerin uzlaşması ve farklı şeylerin bir arada uyumlu kullanımı" demek olan böyle bir ahenk yerine, sadece parçanın bütünle aynı düzeyde oluşu ilkesini tanır. Bütün parçaya, kendi tüm mitik-tözsel doğasıyla geçtiği ve adeta duyusal ve maddî olarak herhangi bir şekilde "sokulduğu" için, bu anlamda parçadır. Bir insanın saçlarında, tırnaklarında, elbisesinde ve ayak izinde, o insanın tümü sanki içerilmiş halde bulunur. İnsanın geride bıraktığı her izin, onun üzerinde bütün olarak etkide bulunabilecek ve onu bütün olarak tehlikeye sokabilecek gerçek bir parça olduğu kabul edilir.[44] Ve sadece bilfiil varolan değil, ayrıca - duyularımızdaki- saf düşünsel ilişkiler söz konusu olduğunda da,
84 aynı mitik "katılma" ilkesi geçerlidir. Tür de, kuşattığı, yani nitelik ya da birey olarak kendi altında kapsadığı şeyle, bu özeli mantıkî bakımdan genel şey olarak belirleyici ilişki içinde bulunmaz; tersine, tür, bu özel olan içinde, doğrudan şu anda vardır ve şu anda mevcut özel içinde yaşayıp etkili olur. Burada sırf düşünsel bir hiyerarşinin egemenliği yoktur; tek olanın, türsel olarak ait olduğu kendi "kavram"ına, gerçek bir boyun eğişi hâkimdir. Mesela totemistik dünya tablosunun içyapısı, neredeyse sadece, mitik düşünmenin bu varoluş niteliğiyle kavranabilir. Çünkü dünyanın tamamının ve insanın totemistik olarak bölümlenişinde, bir yandan insan ile şey sınıfları, diğer yandan belirli hayvan ve bitki sınıfları arasında, asla salt tam-denklik vuku bulmaz; tam tersine burada, tek tek

[44] Bu konudaki örnekler için bkz. s. 66 ff.

bireyler kendi totemistik büyük atalarına bilfiil bağlı, hatta onlarla özdeş olarak düşünülür. Karl v.d. Steinen'ın çok bilinen raporuna göre, Kuzey Brezilya'daki Trumailer Bororos'u kırmızı papağanlar olmakla överlerken, onların su hayvanları olduklarını söylerler.[45] Çünkü mitik düşünme, bir "nüshanın" kendi cinsi veya türüyle ilişkisini belirleme noktasında, mantıkî altlama (subsumtion) ilişkisi olarak işaret ettiğimiz ilişkiyi tanımaz ve bundan dolayı, bu düşünceye göre "benzer şey" sadece "benzer şeyi" etkileyebildiği için, ilişkiyi her konuda nesnesel etki ve nesnesel bir eşitlik ilişkisi haline getirir.

Eğer biz bu ilişkiyi, niceliksel bakış açısı altında incelemek yerine, niteliksel bakış açısı altında incelersek; yani "bütün" ile onun "parçaları" arasındaki ilişki yerine, şeyin kendi karakteristik "özellikler"iyle ilişkisini göz önüne alırsak, o zaman aynı şey-durumu, daha açık biçimde ortaya çıkar. Burada da, bağıntı halkalarının kendine özgü aynı eşzamanlılığını gözlemleriz: Mitik düşünme için karakteristik özellik, "şey"deki bir belirlemeyi değil, sadece belirli bir taraftan gözlemlenen şeyin toplamını ifade eder ve bu şeyi kendi içinde taşır. Bilimsel bilgi için, şeylerin içinde ortaya konan karşılıklı-belirleme, bilimsel bilgide, işte bu belirleme içinde uzlaşan, ama buna rağmen yine de kaybolmayan bir karşıtlığa dayanır. 85
Çünkü karakteristik özellikleri taşıyan özne, yani özelliklerin "ayrımlaşmadığı" töz, herhangi bir karakteristik özellikle doğrudan karşılaştırılamaz; somut bir şey olarak kavranamaz ve gösterilemez; tersine o, "başka bir şey", bağımsız bir şey olarak, her özel karakteristik niteliğin, hatta bu niteliklerin toplamının da karşısında bulunur. "İlinekler", burada, tözün bilfiil varolan şeysel "parçaları"

[45] Karl v.d.Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens (Orta Brezilya İlkel Halkları Arasında), Berlin 1897, s.307. Bu "mitik katılım ilkesi" konusunda geniş ve çarpıcı örnekler, özellikle Levy Bruhl'da mevcuttur. Das Denken der Naturvölker (İlkel Halkların Düşünmesi), Kısım II.

değildir; tersine töz, ilinekleri bir diğeriyle ilişkilendiren ve birbiriyle birleştiren düşünsel araç ve aracılık oluşturmaktadır. Mitos için ise, mitik düşünmeyle kurulan birlik, tekrar salt aynı-türdenlik içine karışır. Her gerçek olanı aynı zemine sıkıştıran mitos için, aynı töz, farklı özelliklere "sahip" olmayıp, bu şekildeki her özelleşme töz olur; yani töz sadece doğrudan somutlaşma, direkt şeyselleştirme içinde kavranabilir. Tüm etkinliklerin ve ilişkilerin, bütün sırf somut ve kendine özgü varlıkların bu nesnelleştirmeyi nasıl sergilediği, daha önce gösterildi. (yukarıda s. 69 ff.) Fakat nesneleştirmenin temelinde bulunan kendine özgü düşünme ilkesi, daha önceden bilimsel düşünmenin temel ilkesiyle birleştiğinde ve ona nüfuz ettiğinde, doğanın yarı-mitik bir "bilimini" ve dengesiz bir karışım simgesini bu ilkeyle birlikte ürettiğinde, bu ilke mitik dünya-fikrinin ilk aşamalarında kendini gösteren ilkeden daha net biçimde ortaya çıkar. Nasıl mitik nedensellik kavramının özelliği belki en açık biçimde astrolojinin inşasında göz önüne getirilebiliyorsa,[46] aynı şekilde, mitik nitelik kavramı da, simyanın içyapısı göz önüne alınınca, en açık biçimde ortaya çıkar. Tüm tarihsel gelişimi izlenebilen simya ile astroloji arasındaki akrabalık[47], burada sistematik olarak açıklanmış olur: Bu akrabalık, nihayetinde simya ve astrolojinin, sadece aynı düşünme formunun açık işareti, yani mitik-tözsel özdeşlik düşüncesinin iki farklı ortaya çıkış biçimi olmasına dayanmaktadır. Özdeşlik düşüncesi formu açısından, özelliklerin beraberliği, farklı şeylerin duyusal görünüşünde ya da onların etki niteliğinde mevcut benzerlikler, sadece farklı olanlar içinde,

[46] Bu konuyla ilgili geniş bilgi, Die Begriffsform im mythischen Denken (Mitik Düşünmede Kavram Formu) yazımda, s. 29 ff.

[47] Bunun için kanıtlar Kopp'ta, Alchimie (Simya), Heidelberg 1866; ilaveten Edm. O. V. Lippmann'da, Entstehung und Ausbreitung der Alchimie (Simyanın Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması), Berlin 1919., bulunmaktadır.

aynı nesnel nedenin herhangi bir şekilde "içerilmiş" olmasıyla açıklanabilir. Bu anlamda, mesela, simya özel cisimleri, sırf toplanarak cismi oluşturan basit temel niteliklerin bileşimi olarak görür. Her karakteristik nitelik, kendisi için belirli bir aslî-şeyi temsil eder ve bir araya getirilmiş olanın, empirik cisimlerin dünyası, bu aslî şeylerin toplamından inşa edilir. Bu aslî şeylerin karışımını bilen kişi, bundan dolayı, bu şeylerdeki değişimlerin sırrını da bilir ve bu değişimleri sadece kavradığı için değil, ayrıca onları bağımsız biçimde ortaya çıkarabilecek güce sahip olduğu için, şeylere hâkim olur. O zaman simyacı, ilk olarak cıvadan suyu, yani hareketli ve akıcı olma unsurunu, cıvanın gerçekten mükemmel oluşuna engel olan unsuru uzaklaştırmak suretiyle, bilinen cıvadan "her şeyi altına çeviren büyülü taşı" elde edebilir. Daha sonraki görev ise, bu şekilde elde edilmiş olan cismi "sabitleştirmek"ten, yani cismin kendinde taşıdığı gaz türü bir unsuru cisimden uzaklaştırarak, bu cismi akıcılıktan kurtarmaktan ibaret olur. Simya, kendi tarihsel seyrinde, özelliklerin sözü edilen biçimde toplanışını ve çıkarılışını çok özgün ve gelişmiş sistem şeklinde oluşturmuştur. Fakat bu dıştan düzenlemeler ve yüceltmelerde, bu yöntemin tam mitik kökü açıkça hissedilir. Her zaman ayrıntılı olarak yapıldığı gibi, bütün simya işlemlerinin temelinde, özelliklerin ve durumların nesnel ayrılabilirliği ve taşınabilirliği düşüncesi bulunmaktadır; o halde daha ilkel evrede, mesela "şamar oğlanı" ile ilgili düşüncede, buna benzer biçimde meydana çıkan şey, aynı düşüncedir. (bkz. yukarıda s.72f) Maddenin sahip olduğu her özel nitelik, maddeye uygun olan her form, maddenin gerçekleştirebileceği her türlü etkililik, burada, özel bir töz halinde, kendisi için bir varlık halinde dayanak haline getirilir.[48] Modern bilim ve özellikle Lavoisier sayesinde kazandı-

86

[48] Bkz. ayrıntılar için, Edm. O.v Lippmann'ın (özellikle s. 318 ff.) tasvirinin dışında, özellikle Berthelot, Les origines de l'Alchimie, Paris 1885.

ğı formuyla modern kimya, simyanın bu yarı-mitik karakteristik özellik kavramını, ilkesel bir değişime ve dönüşüme yol açan soru-koymayı kendine temel almak suretiyle aşabildi. Kimya için her "ayırıcı özellik", yalın-şey değil, en yüksek düzeyde birleşmiş bir şey; aslî ve ögesel-şey değil, türetilebilir bir şey; mutlak bir şey değil, tamamen göreli bir şeydir. Eleştirel analiz, duyusal kavrayışta şeylerin "ayırıcı özelliği" olarak adlandırılan ve doğrudan bu şekil-
87 de kavrandığına ve anlaşıldığına inanılan şeyi, belirli bir etki niteliğine, özel ama, sadece belirli şartlar altında ortaya çıkan bir "tepki"ye dönüştürür. Bir cismin yanabilirliği, artık cisimde belirli bir tözün mevcudiyetini, onun içinde flujistonun* mevcut olmasını ifade etmez; tersine, bir cismin su ya da herhangi bir asit karşısında eriyebilirliği nasıl onun davranışını ifade ediyorsa, yanabilirlik de cismin oksijene karşı davranışı anlamına gelir. Tek nitelik, artık bir şey-niteliği olarak ortaya çıkmaz; tersine tamamen sınırlı bir özellik olarak, nedensel çözümleme yardımıyla bir ilişkiler sistemi olarak ayrımlaşabilen bir şey olarak ortaya çıkar. Buradan ise, aynı zamanda, nedensel çözümleme nitelikli düşünme formu gelişmedikçe, karşıt bir şey sonuç olarak çıkmaz; "şey" ile "özellik"in kesin ayrılığı hakikaten gerçekleşmez; her iki kavramın kategorik alanları, birbiriyle yer değiştirmek zorunda kalır ve nihayet zorunlu olarak birbirine geçer.

Mitos ve bilgi arasındaki tipik karşıtlık, "benzerlik" kategorisinde olduğu gibi, "ayırıcı özellik" ve "parça" ile "bütün" kategorilerinde de görülür. Duyusal etkilenimlerin kaosundan, belirli benzerlik gruplarının ortaya çıkarılması ve benzerlik-dizileri teşkil edil-

* Cisimlerin içinde var olduğu kabul edilen bir madde. Modern bilim yanma olayının gerçek yapısını kimyasal olarak kanıtlayana kadar, yanma, bu maddenin cisimden çıkışıyla açıklanmaktaydı. (Çev.)

mesi yoluyla, bu etkilenimlerin kaosunun düzenlenişi, mitik ve mantıkî düşünmede ortaktır. Mantıkî düşünme, bu düzenleme olmadan nasıl kesin kavramları yerleştiremezse, mitos da bu düzenleme olmadan sürekli yapıları oluşturamaz. Fakat mitosta, şeylerin "benzerlikler"inin kavranışı farklı biçimde gerçekleşir. Mitik düşünme açısından, duyusal olgudaki her benzerlik, benzerliğin ortaya çıktığı ürünleri mitik bir "cins" içinde toplamakta yeterlidir. Bu durum için, "dıştaki" tüm gelişigüzel karakteristik belirtiler, aynı şekilde geçerlidir. Mitos için, her algılanabilir eşitlik ya da benzerlik, varlığın özdeşliğinin doğrudan ifadesi olduğundan, "içteki" ve "dıştaki"nin, "asıl olan"ın ve "asıl olmayan"ın kesin bir ayrılığı yoktur. Bundan dolayı burada, ayrılık ya da benzerlik, asla salt bağıntı ve refleksiyon kavramı değildir; onlar, mutlak etkili olduğu için, mutlak gerçek şey, reel bir güçtür. "Benzerlik büyüsü" denilen her büyüde, elbette benzerlik büyüsünün ismi dolayısıyla açığa çıkarılmaktan ziyade perdelenen, bu temel mitik düşünüş kendini gösterir. Çünkü bizim salt bir "benzerlik", yani salt bir ilişki gördüğümüz yerde, mitos sadece doğrudan varoluşla ve doğrudan şimdiki zamanla bağlantılı olur. Mitos için uzaklaşmış ve mevcut olmayan bir şeyi "gösteren" hiçbir işaret yoktur. Mitos açısından şey, bizzat kendisinin bir parçasıyla birlikte mevcut olur; yani mitik kavrayışa göre, bütün olarak şey, ona benzeyen herhangi bir şey mevcut olur olmaz, orada var olur. Mitik bilinç, yağmur yağması için yakılan tütün çubuğundan yükselen dumanda, sırf bir "sembol" görmez. Bu bilinç, dumanı, yağmuru oluşturmak için salt bir vasıta olarak da kavramaz. Mitik bilinç, dumanda, doğrudan ve açıkça, şeylerin kendisine, yani buluta ve arzu edilen yağmura sahip olmuş olmaktadır. Mitik bilincin bakış açısında, sırf mimiksel, yalnızca işaret eden bir şey olmadığı için, anladığımız anlamdaki bir "amaca uygun" eylem öngörülmeden, şeylerin mimiksel olarak anlatıl-

88

masıyla, onların mülkiyetine sahip olunabileceği kabulü, genel ve büyüsel bir ilkedir.[49] Teorik bilgi bilinci, benzerlik dizilerinin üretilişi ve benzerliklerin konumlanışında da kendine özgü mantıkî ikili-nitelik gösterir: Bu bilinç, bu noktada, sentetik ve analitik, yani bağlayıcı/birleştirici ve ayırıcı olarak hareket eder. Bundan dolayı benzer içeriklerde o, benzemezlik unsurunu, tam benzeyiş unsuru kadar iyi vurgular. Hatta bu bilgi bilinci, türlerin ve cinslerin sergilenişinde sırf ortaklaşalığın belirgin hale gelmesini değil de, aynı tür içindeki kademelenmenin, yani ayrılmanın dayandığı ilkenin daha ağır bastığını görürse, benzemezlik unsuruna özel önem verme eğilimindedir. Bu durumda, bu iki eğilimin birbiri-içinde-oluşu, mesela her matematiksel sınıf ve tür kavramının iç yapısında kanıtlanabilir. Matematiksel düşünme, daireyi ve elipsi, parabolü ve hiperbolü bir kavram altında topladığı zaman, bu özetleme, daha ziyade duyusal olarak bakınca, benzemeyen nitelikleri daha fazla olan şekillerin birtakım benzerliklerine dayanmış olmaz. Fakat bu benzemez-biçimliliğin ortasında, düşünce, bütün bu ürünleri "konik kesitler" olarak belirlemek suretiyle, yaşanan bir birliği, yani kurma ilkesinin birliğini kavrar. Bu ilkenin ifadesi, ikinci düzenin
89 eğrilerini düzenleyen genel "formüller", bu ürünlerin içsel farklılıklarını tam olarak ifade ettiği gibi, aynı şekilde onların ilişkisini de ifade eder. Çünkü bu formül, geometrik bir formun, belirli niceliklerin basitçe değişimiyle, diğeriyle nasıl ilişkiye geçtiğini gösterir. Geçişi belirleyen ve düzenleyen bu ilke, teorik bilgide, kavramın içeriği açısından, birlikte olma durumunun konumlanışındaki kadar zorunlu ve gerçek anlamda "kurgusal"dır. Geleneksel kav-

[49] Kanıtlar çok zengin miktarda Frezer'da, The Goulden Bough I ve II: The Magic Art and the Evolution of kings; bulunur. Preuss'a da bkz. Die Geistige Kultur der Naturvölker, s. 29 ve yukarıda s. 49 ff.

ram öğretisinde, mantıkî sınıf ve cins kavramı, alışılmış olarak "soyutlama"yla oluşturulur; soyutlamadan da, sadece, içeriklerin çokluğunun uyum içinde oluş biçiminin belirlenmesi anlaşılır. Bu durum ise, nedensel düşünme fonksiyonunun yalnızca tasarımların "çağrışımında" ve birbirine bağlanışında kesinleşmesini anlatır. Bütün bunlar, tek taraflı olmayı ifade eder. Diğer durumda ise, hem verili ve birbiri karşısında kesin şekilde sınırlanmış olan içeriklerin birbirini tamamlayıcı olarak bağlanışı, hem de bu sınırlama fiilinin öncelikle düşünmede gerçekleştirilişi söz konusudur. Ve burada mitos, "soyutlama" ve "belirleme"nin, mantıkî üst ve alt kademe anlamında "cins"in ve "tür"ün, "birey"in bu ayrılığının ve sınırlanışının, kendine yabancı olduğunu tekrar ortaya koyar. Mitos her parçada bütüne sahip olduğu gibi, aynı şekilde, cinsin her örneğinde, cinsin kendisine doğrudan sahiptir ve cinsin mitik "işaretleri"nin toplamı, yani cinsin mitik güçlerinin toplamı da kendi önüne serilmiştir. Bu nedenle mantıkî tür teşkilinde, özel olan, yaygın bir ilkeden ortaya çıkartılır, birleştirilir ya da ayrılır; mitos ise, tek olanı bir sembolün, mitik bir yapının birliği içinde toplar. "Parçalar", "nüshalar" ve "suretler" bu şekilde birbiri içinde gelişir gelişmez, artık onların ayrılması söz konusu olmaz; tam tersine, onların sürekli birbirine geçmesini mümkün kılan tam bir ilgisizlik vardır.

Fakat mantıkî ve mitik düşünme formunun bu sınırlarla ayrılmasıyla, bütün olarak mitosun anlaşılması ve onun doğduğu zihinsel temel tabakaya göz atılması girişiminde, neredeyse hiçbir başarı kazanılmamış gibidir. Mitosu kendi düşünme formundan doğru anlamayı denersek, acaba bu, bir *petitio principii** arama anlamına gelmez mi? Bu girişim mitosun yanlış biçimde aklîleştirilmesiyle sonuçlanmaz mı? Böyle bir formun mevcudiyeti kabul edilirse, bu

* Kanıtlama ilkesi

form, mitik olanın nüvesini kuşatan ve onu bu kuşatılmışlık içinde
90 taşıyan dıştaki görünüş anlamına gelmez mi? Mitos, seyrin bir birliği, yani "çıkarımsal" düşünmede deneyimlenen tüm farklı durumların öncesinde ve temelinde bulunan sezgisel bir birlik anlamına gelmez mi? Elbette bu seyir formu, henüz, mitosun doğduğu ve ona sürekli yeniden yaşama durumu bahşeden son tabakayı işaret etmez. Çünkü mitik olanda, asla pasif bakış, şeylerin sakince gözlemlenişi söz konusu değildir; tersine burada, bir tavır alma ve bir isteme ve duygulanım fiilinden hareket eden derunî bir bakış başlar. Şayet mitos kalıcı ürünler halinde yoğunlaşır ve "nesnel" biçimler dünyasının sabit çevre çizgisini önümüze sererse, bu dünyanın anlamı, biçimlerin arkasında yatan ve bu biçimleri ilk başta meydana getiren yaşantı duygusu dinamiğini anladığımız zaman, bizim için kavranabilir hale gelir. Sadece, bu yaşantı duygusu içten doğru canlandığı ve kendini sevgi ve nefret, korku ve ümit, sevinç ve üzüntü yoluyla açığa vurduğu zaman, mitik hayal gücünün coşkusu gerçekleşir ki, bu coşku bu hayal gücünden belirli bir tasarım dünyası meydana getirir. Buradan ise, mitik düşünme formlarının bütün niteliklerinin, sadece aracı olan ve türetilen bir şey konumuna oturduğu; formlar eksik ve yarım kaldığı sürece, mitosun düşünme formundan hareketle, mitik seyir ve yaşama formuna nüfuz edilemeyeceği sonucu çıkar. Ancak bu formların bir diğerinden asla ayrılmaması ve en ilkel ürünlerden en yüksek düzeyli ve en saf mitik biçimlere kadar birbiriyle karışmış halde bulunmaları, mitik dünyaya, kendine özgü birliğini ve özel niteliğini verir. Mitik dünya da, "saf seyir"in temel formlarına göre biçimlenir ve düzenlenir; nesnelerin "bir arada oluşu", birliği ve çokluğu ile olayların sonucu ayrılmış durumda bulunmaktadır. Sayının, zamanın, mekânın mitik seyri -ki onlar bu seyirle oluşur-, nesne dünyasının teorik inşasında ve teorik düşünmede yer alan sayı, zaman ve mekân anla-

mına gelen şeyden, çok karakteristik sınır çizgileriyle ayrılmıştır. Bu sınır çizgileri, eğer teorik bilgiyi oluşturan düşünmedeki gibi mitik düşünmede de rastladığımız dolaylı bölümlemeler, kendisinden dolaylı bölümlemelerin doğduğu bir ilk-bölümleme niteliğine dayandırılabilirse, sadece o zaman apaçık biçimde oluşabilir. Çünkü mitos da böyle bir zihinsel "krizi" kabul eder; mitos da öncelikle bilincin bütününde bir ayrılma gerçekleşmesiyle oluşur. Bu ayrılma vasıtasıyla, bundan böyle dünya-bütününün seyrine ve onun farklı anlam tabakalarına parçalanmasına yol açan bir ayrılık karışır. Bu ilk ayrılma, daha sonraki tüm ayrılmaların nüvesini içinde taşır; daha sonrakiler, bu ilk ayrılma vasıtasıyla sınırlanmış ve egemenlik altına alınmış hale gelirler. Ve sonuçta mitik düşünmenin özel niteliği değil de mitik bakış ve yaşama duygusunun özel niteliği, bu ayrılma içinde gösterilebilir.

91

İKİNCİ BÖLÜM
SEYİR (GÖRÜ) FORMU OLARAK MİTOS
MİTİK BİLİNÇTE MEKÂN VE ZAMAN DÜNYASININ İNŞASI VE DÜZENLENİŞİ

I. Kısım
Temel Karşıtlık

95

Dünya tablosunun teorik olarak inşası, bilincin ilkönce "görünüş" ile "gerçeklik", salt "algılanmış" ya da "tasarlanmış" olan ile "gerçekten varolan", "öznel olan" ile "nesnel olan" arasında açıkça ayırım yapabildiği noktada başlar. Bu noktada, hakikat ve nesnelliğin kıstası olarak, süreklilik, mantıkî değişmezlik ve mantıkî yasalılık unsuru kullanılır. Bilincin her tek içeriği bu tümel yasalılık talebiyle ilişkilendirilir ve onunla ölçülür. Böylece varlığın çerçevesi ayrı konumlanır; göreli-akan şey göreli-sürekli şeyden, tesadüfî ve bir kerelik olan genel-geçerli olandan ayrılır. Belirli deneyim unsurları, zorunlu ve temel oluşturan, bütünün yapısını taşıyan iskelet olarak ortaya çıkar. Diğer deneyim unsurları ise, sadece bağımlı ve kendilerine dolaylı bir varoluş tahsis edilmiş olarak mevcutturlar; onlar sadece, eğer özel ortaya çıkış şartları gerçekleşmişse "var" olurlar ki, bu ortaya çıkış şartları dolayısıyla, bu unsurlar, belirli bir çerçeveyle, varlığın bir kesitiyle sınırlanırlar. Böylece teorik düşünme, mantıkî şeyliğin, adeta mantıkî "değerlilik"in belirli

farklılıklarını, verili olana sürekli olarak yerleştirmek suretiyle gelişir. Bu noktada ona hizmet eden genel kıstas ise, bu düşünce tarafından en üstteki postülat, yani ilk düşünme ilkesi olarak ortaya konulan "temeldeki önerme"dir. Bu önermede, bilginin karakteristik "kipliği" ve ilk baştaki varlık sistemi ifade edilir. "Bilme", duyumlamanın ve algılamanın doğrudanlığından sırf düşünülmüş "neden"in dolaylılığına ilerlemeyi gerçekleştirmek ve duyusal etkilerin basit varoluşunu "neden" ve "sonuç" tabakaları halinde birbirinden ayırmak anlamına gelir.

96 Görüldüğü gibi, böyle bir ayrılma ve tabakalaşma mitik bilince tamamen yabancıdır. Bu bilinç, doğrudan etki altındadır ve bu etkilenim içinde yaşar; bu etkilenimi bir başka etkilenmeyle karşılaştırmadan, kendini ona teslim eder. Etkilenme, mitik bilinç için sırf göreli bir şey değil, mutlak bir şeydir. O, sadece kendi şartına bağlıdır ve kendi şartından başka bir "vasıta"yla oluşmaz. Söz konusu etkilenme sırf kendi varoluşunun yoğunlaşmasıyla, karşı konulmaz zorlayıcılık yoluyla kanıtlanıp doğruluğu onaylanır ve bu zorlayıcılıkla bilince kendi damgasını vurur. Düşünme, kendi "nesnesi" olarak nesnellik ve zorunluluk talebiyle karşısına çıkan şeye araştırıcı ve sorgulayıcı, şüphelenen ve sınayan şekilde davrandığı ve bu şey, kendi normlarıyla düşüncenin karşısında bulunduğu halde, mitik bilinç bunun gibi karşıt konumlamayı tanımaz. Bu bilinç, nesneye, sadece nesne tarafından derin biçimde etkilenerek "sahip olur". Mitik bilinç, nesneyi geliştirerek ve kendisi için inşa ederek mülkiyetine geçirmez; tam tersine bu bilinç, nesneye kendini kesin biçimde ve tam olarak kaptırmış haldedir. Burada, nesneyi, düşünerek kuşatma ve sebep ile sonuçların karmaşık bütünlüğünü düzenleme anlamında kavrama isteği hâkim değildir. Mitik bilinçte sadece nesne vasıtasıyla basit duyusal uyarılmışlık vardır. Fakat işte bu yoğunlaşma, yani mitik bilinç için mitik nesneyi orada var kılan bu doğrudan zorlama, aynı şekilde ve çok benzer biçimde tekrarlanan,

şeylerin sırf arka arkaya gelişinden ortaya çıkar. Eğer mitik bilinç, nesneyi, zorunlu bir yasa ve kural şemasına bağlamak yerine, sadece kendisine-ait-olan bir şey gibi yakalar ve onunla dolarsa, nesneler, karşılaştırılamayan ve kendisi olan bir şey olarak ortaya çıkar. Nesne adeta bireysel bir atmosfer içinde yaşar; o bir kerelik bir şeydir ve sadece kendi biricikliğinin bu bir kereliğinde, kendi doğrudan burada ve şimdisinde kavranabilir. Ve elbette diğer taraftan, mitik bilincin içerikleri bağlantısız ayrıntılara karışıp kaybolmaz; tersine içeriklerin içinde, mantıkî kavramın genelliğinden tamamen başka nitelikte ve başka kaynağa bağlı bir genel-şey egemendir. Çünkü mitik bilince ait olan tüm içerikler, özel nitelikleri vasıtasıyla tekrar bir bütün halinde birleşirler. Onlar, kendi içinde bütünleşmiş bir dünya teşkil ederler ve adeta, genel empirik varoluşun, alışılmış ve olağanlığın dizisinden ortaya çıkmalarını sağlayan genel bir ince ayrıma sahip olurlar. Bu ayrılık özelliği, bu "birlikte olmama" niteliği, mitik bilincin tüm içerikleri için oldukça önemlidir. Mitik bilinç içeriği, en aşağı seviyeden en yüksek aşamalara kadar, büyüyü pratik ve bu nedenle yarı-teknik olarak anlayan büyüsel dünya kavrayışından, dinin, içinde her mucizenin en sonunda dinî ruhun bir mucizesi şeklinde ayrıştığı en saf karakteristik belirtilerine kadar izlenebilir. Mitik ve dinî bilincin tüm içeriklerini birbiriyle bağlayan şey, bu kendine özgü "aşkınlık" eğilimidir. Bu içeriklerin hepsi, sırf kendi varoluşları ve doğrudan özellikleri içinde, sır niteliğine sahip olan bir esinti taşırlar. Ve işte bu iç-içe-olma, nihayetinde açığa vurma ve perdeleme olan bu esinti, mitik-dinî içeriğe kendi temel niteliğinin damgasını vurur; bu içeriğe "kutsallık" niteliğini verir.[1]

97

[1] En başta gelen bir dinî kategori olarak kutsallık kavramıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhaltnis zum Rationalen, (Kutsal. İlahî Varlık Fikrindeki Akılüstü ve Onun Aklî Olanla İlişkisi Üzerine), Göttingen, 1917

Biz bu temel niteliği, onu hiç karışmamış olarak bulduğumuz yerde, yani söz konusu niteliğin, henüz başka zihinsel anlam ve değer nüanslarına, özellikle de ahlâkî belirlemelere nüfuz etmediği yerde ararsak, bu temel-niteliğin ifade ettiği ve mitik dünyanın inşası için taşıdığı anlam, belki en açık biçimde ortaya çıkar. İlk baştaki mitik duygu açısından, "kutsal olan"ın gücü ve anlamı, hiçbir özel alana, tek varlık-alanına ve tek değer-sferine ait değildir. Bu noktada, söz konusu anlamın açıkça biçimlenişi, daha ziyade varoluşun ve olup bitenin doğrudan topyekünlüğü ve somutlaşması; tam yeterli-mevcudiyetidir. Burada keskin sınırlar; adeta dünyanın mekânsal olarak "bu taraf" ve "öbür taraf" şeklinde, "emprik" ve "aşkın" alanlara ayrıldığı sınırlar yoktur. Kutsal ile ilgili bilinçte gerçekleşen ayrım, saf nitelikseldir. Anlatılan kutsallık niteliği özel mitik-dinî bakış açısına yerleşip alışılmış olay ve etki çerçevesinde hapsolmuş halde kalmaz ve mitik "ilgi"yi, herhangi bir yönden etkileyip çok güçlü biçimde harekete geçirince, çok sıradan bütün varoluş-içerikleri de, belirtilen kutsallık niteliğini elde edebilir. "Kutsallığın" ayırıcı özelliği, bundan dolayı, asla en baştan belirli nesneler ve nesne gruplarıyla sınırlanmaz; her "genel-geçerli" içerik, birdenbire bu ayırıcı özellikten pay alabilir. Belirli bir nesnel özel-
98 lik değil, belirli bir düşünsel ilişkilenmişlik bu ayırıcı özellik yoluyla gösterilir. Mitos da, "ilgisiz" varlığın içine, fark gözetmeden belirli ayrımları sokmakla ve varlığı farklı anlam çevrelerine tek tek yerleştirmekle başlar. O, bilinç içeriklerinin tek düzelik ve aynı türdenliğini kesintiye uğratmak ve bu tekdüzelik içine belirli "değerlilik" farklılıklarını yerleştirmek suretiyle, form ve anlam verici olarak ortaya çıkar. Her varlık ve olay, "kutsal" ve "dünyevî" karşıtlığı içinde ele alınır ve bu ele alışta onlara yeni bir içerik kazandırılır. Onların en baştan basitçe "sahip" olmadıkları bu içerik de, onlara, derunî-bakış formu ve mitik "aydınlatma" içinde verilir.

Mitik düşünmeye bu genel ayrıntılı-değerlendirmelerle yaklaşıldığında, onun içindeki belirli temel olgular, son on yıldaki empirik mit araştırmaları ve karşılaştırmalarının hep farklı açılardan işaret ettiği belirli ayrılmalar ve tabakalaşmalar aydınlanır. Codrinton'un Melanezyalılar'la ilgili meşhur eserinde, "mana" kavramını, ilkel mitik düşünmenin çekirdek kavramı olarak işaret etmesinden itibaren, bu kavram etrafında gruplanan problemler, gitgide etnolojik, sosyal psikolojik ve sosyolojik incelemelerin merkez noktasına yerleşmiştir. Saf içeriksel incelemede, Melanezyalılar ve Polinezyalılar*ca "mana" içinde ifade edilen tasarımın, değişik biçimlerde yeryüzüne yayılmış olan başka mitik tasarımlarla da, ona tam denk düşecek karşılığa sahip olduğu görülmektedir. Kuzey Amerika'daki Algonkin** kabilelerinin *Manitu*su, Irokesenler'in *Orenda*sı, Siyular'ın*** *Wakanda*sı mana-tasarımı konusunda öyle kapsayıcı ve çarpıcı paralelliklere sahiptir ki, burada, gerçek mitik temel düşünce yakalanmış gibi görünmektedir.[2] Mitik düşünmenin fenomenolojisi bile, bu nedenle, bu tasarımda, sırf mitik bilincin içeriğinin değil, daha ziyade bu bilincin tipik formlarından birinin, hatta belki onun en temel formunun ifade edildiğine işaret eder. Bu durum-

* Avustralya'nın kuzeyinde, Yeni Gine civarındaki takımadalarda yaşayan kabileler. (Çev.)

** Kuzey Amerika'da Atlas Okyanusu ile Kayalık dağlar arasındaki geniş topraklarda yaşamış yerli kabilelere verilen ortak ad. (Çev.)

*** Kuzey Amerika'da bu bölgenin batısında, Atlantik bölgeleri ve Aşağı Missisippi'de yaşamış olan yerli halk. (Çev)

2 Mana kavramı üzerine çok zengin kaynaklar (1920'ye kadar) özenle toplanmıştır ve eleştirel olarak Fr. Rud. Lehman tarafından, daha önceden iktibas edilen ayrıntılı monografilerde tartışılmıştır. (yukarıda s. 74) Algonkinlerin Manitu'su ile ilgili olarak bkz. Jones, The Algonkin Manitou, Journ. of Amer. Folklore, XVIII; Irokesenlerin Orenda'sı için bkz. özellikle Hewitt, Orenda and a definition of Religion, Americ. Anthropologist, New. Ser. IV (1902), s. 33 ff.; Wakanda için Mc. Gee, The Siouan İndians, XV. Ann. Report of the Bureau of Ethnol. Washington, 1898. Beth'e de bakılabilir; Religion und Magie bei den Naturvölkern, Ein religiongeschichtl. Beitrag zu den Anfangen der Religion, (İlkel Halklarda Din ve Büyü, Dinin Başlangıçları Üzerine Dinler Tarihi Makalesi), Leipzig 1914, s. 211 ff.

da, farklı araştırıcılar mana-tasarımını, mitik-dinî düşünmenin bir kategorisi gibi, hatta dinî ilk kategori gibi ele almaya yöneldiler.[3] Sözü edilen tasarım, ona olumsuz yönelim içinde karşılık gelen ve yakın akrabası olan "tabu" tasarımıyla bağlanınca, mitik-dinî bilincin ilk tabakası, bu iki kutuplu kavramlarla adeta apaçık hale gelmiş gibi görünmektedir. Mana-tabu-tanımlaması "dinin en alt düzeyde tanımlaması", yani dinin birincil kurgusal şartlarından biri olarak görülür.[4] Fakat bununla, mana-tasarımının çerçevesi ne kadar genişletilirse, bu tasarımın açık ve net olarak belirlenmesi de o kadar güçlük taşır. Mana tasarımının anlamını, mitik düşünmenin "kaynağı" ile ilgili farklı hipotezler kurarak kavrama denemeleri, hep çok yetersiz olmuştur. Codrington *Mana*yı, esasen "zihinsel bir güç" (spiritual power), ayrıca büyüsel ve doğaüstü güç (supernatural power) olarak karakterize edilen bir güç şeklinde algılar. Fakat *mana*-kavramını en sonunda ruh kavramına geriye götürmeyi ve onu böylelikle animizmin temel kabullerinden hareketle yorumlamayı ve aydınlatmayı denemek, sağlıklı olmamıştır. *Mana*-kelimesinin anlamı ne kadar açık/net belirlenir ve bu tasarımın içeriği ne kadar yetkin biçimde sınırlanırsa, bu anlam ve tasarımın, başka bir tabakaya, yani mitik düşünmedeki ön-animistik yapıya ait olduğu da o kadar açık biçimde görülür. Şekillenmiş bir ruh ve kişisellik kavramının henüz söz konusu olamadığı ya da en azından fiziksel ve psişik olan, düşünsel-kişisel ve kişisiz varlık arasında bu tür kesin sınır ayrılığı olmadığında, *mana* kelimesinin, kendi gerçek an-

[3] Mesela Hubert ve Mauss tarafından, mana-kavramı mitik düşünmenin temel kategorisi olarak işlenir. Esquisse d'une théorie générale de la magie. Annee Sociologique 1902/03.

[4] Bkz. özellikle Marett, The Taboo-mana Formula as a Minimum Definition of Religion. Arch. für Religionwiss., Bd.12, 1909 ve The Threshold of religion, London 1914, s. 99 ff.

lamına uygun olarak kullanıldığı gözlemlenmektedir.[5] Bu kullanım, şekillenmiş olan mantıkî ya da mitik düşünmenin karşıtı olan düşünme biçimleri karşısında da, kendine özgü bir ilgisizlik içinde varlığını sürdürür. Böylece bu kullanımda, özellikle madde ve güç tasarımları arasında asla kesin sınırlar görülmemiştir. Bundan dolayı ne *mana*yı yalın şekilde büyü tözü olarak kavrayan "tözsel" teori, ne de güç kavramına, sebep olma ve yapabilmeye vurgu yapan "dinamik" teori, mana kavramının gerçek anlamını ortaya koyabilmiş ve tam olarak ele alabilmiştir. Bu kavramın genel anlamı, daha ziyade onun kendine has "akışkanlığı"nda; bizim kavrayışımızda açıkça ayrılan belirlemelerin, onda birbiri-içine akışında ve birbiri-içine geçmesinde yatmaktadır. Burada, görünüşe göre, "zihinsel" varlıktan ve güçlerden konuşulduğunda da, her ikisi arasına tamamen maddî nitelikli tasarımlar sokulmuş olmaktadır. Bu aşamaların "ruhu", söylendiği gibi, "doğal ile doğaüstü, bilfiil varolan ile düşüncede olan, kişilerle başka varlıklar ve varoluşlar arasında farklılık olmadan, kesinlikle belirsiz bir hareketle ilgili"[6] olmaktadır. Bundan dolayı, mana-tasarımının oldukça sürekli biricik nüvesi olarak, geride sadece, "ortak olmayan"ın, yani alışılmamış ve olağanüstü olanın etkisi kalmış gibidir. Burada, asıl olan, bu belirle-

100

[5] Mesela fiziksel herhangi bir şey, "ruh"un ya da "şeytan"ın mekânı olarak görülmeksizin, sadece herhangi bir özel nitelik, yani kendi niceliği vasıtasıyla, alışılmışın ve "ortak olan"ın çevresinden ortaya çıkar çıkmaz, *mana* olarak görülebilir. Diğer taraftan, her ruhsal şeyin bu şekilde "mana" olarak kabul edilmesi asla söz konusu değildir. Ölülerin ruhları, mana ile donatılmış değildir; tersine, yaşama zamanında mana ile donatılmış olan ölülerin ruhları -ki onlar özel güçler vasıtasıyla işaretlenmişlerdir- manaya sahiptir; onların anısına ölülerin peşinde olunur ve ölülerden korkulur. Ayrıntılı bilgi Codrington'da; The Melanesians (1891), s.253.

[6] Crawley, The idea of the soul (1909); Edvard Lehmann'ın alıntısı, Die Anfange der Religion und die Religion der primitiven Völker (Dinin Başlangıçları ve İlkel Halkların Dini) (Kultur der Gegenwart, T. 1, Abt. III, 2. bs. Leipzig 1913, s. 15.) (Eserin 100. sayfasında metin içinde dipnot numarası olarak 1 olmasına rağmen, dipnot metni kısmında metindeki numara (1) değildir; bu sayfada sadece 2 ile numaralandırılmış dipnot metni vardır. Bu durum numaralandırmada bir hata olarak değerlendirilmiş, 2 nolu dipnot metni, asıl metinde (1) rakamı ile atıfta bulunulan dipnot olarak kabul edilmiştir. (Çev.)

menin taşıdığı şey değil, ortak olmayanın kendisinin bu nitelikteki belirlenişidir. Mana-tasarımı, kendisine olumsuz anlamda karşılık gelen tabu tasarımı gibi, olağan varoluşun, alışılmış zeminde geçip giden olay tabakasının karşısına, ondan çok farklı olan başka bir tabakayı koyar. Burada, şeylerin alışılmış geçişinde görülen ölçülerden daha başka ölçüler geçerlidir; burada şeylerin geçişinde kendini gösteren mümkünlüklerden daha başka mümkünlükler, başka güçler ve etkileme biçimleri egemendir. Fakat aynı zamanda bu dünya, sürekli tehdit edici, bilinmeyen ve insanı kapıda karşılayan tehlikelerle doludur. Buradan, tabu tasarımı gibi *mana* tasarımının içeriğinin de, saf nesnesel inceleme açısından hareketle hiçbir za-
101 man tam olarak kavranamadığı anlaşılmaktadır. Mana ve tabu, belirli nesne sınıflarının adlandırılmasına hizmet etmez; tam tersine, onlarda sadece, mitik-büyüsel bilincin nesnelere yerleştirdiği kendine özgü bir vurgu ifade edilir. Varlığın ve olgunun tamamı, bu vurgu vasıtasıyla, mitik olarak anlamlı ve önemli bir alan, yani mitik ilginin bağlanıp canlandırdığı ve göreli genel-geçerli yaptığı şey haline gelir. Dilin temeli olarak ünlem gösterilebilirken, bundan dolayı, mitosun ve dinin "temeli" olarak, tabu-mana formülü gösterilse bile, aynı gerekçelerden hareketle onun haklılığı ve haksızlığı iddia edilebilir. Gerçekte, tabu ve mana kavramlarında, mitik bilincin -deyim yerindeyse- birincil ünlemleri söz konusudur. Ünlemler henüz bağımsız anlam ve temsil fonksiyonuna değil, mitik duygulanımdakiyle aynı yalınlıkta heyecan-seslerine sahiptir.[7] Bu

[7] Özellikle Algonkinler'in Manitu'suyla ilgili olarak, tasarım ve hayal gücüne yeni ve alışılmışın dışındaki herhangi bir şey vasıtasıyla erişildiğinde, bu ifadenin kullanılmasından bahsedilir: Balık avlamada, ilk kez o âna kadar bilinmeyen bir balık türü yakalanır; böylece onun için hemen "*Manitu*"nun ifadesi kullanılır. (S.Maret, The threshold of religion, s. 21; Söderblom'a da bkz., Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfange der Religion. Leipzig, 1916, s. 95 f.) (Tanrı İnancının Oluşumu, Dinin Başlangıçları Üzerine Araştırmalar). Siu'lardaki *wakan* ve *wakanda* ifadeleri, etimolojik olarak da hayret ünlemine dayanıyor gibi görünmektedir. Brinton, Religions of primitive peoptes, s. 61.

ünlemler, bilimsel bilgiyi ve "felsefe"yi olduğu gibi, aynı şekilde mitosu da başlatan hayrete, *Jaumaz∈in* (şaşkınlık)'a işaret ederler. Salt hayvanî nitelikli korku, ikili sistem içinde hareket eden, karşıt niteliklerle, yani ümit ve korkuyla, çekinme ve hayranlıkla karışmış olan hayret haline geldiği ve duyusal heyecan bu şekilde ilk kez dışarı çıkış yolu bulduğu ve ifade kazandığı için, insan bununla, yeni bir zihinselliğin eşiğinde bulunmaktadır. İnsanın bu gerçek zihinselliği, artık, "kutsal"ın düşüncesinde yansımış şekliyle kendini gösterir. Çünkü kutsal şey, daima mutlak ulaşılmaz bir nitelikte, *mysterium tremendum** ve *mysterium fascinosum***, yakın ve uzak ya da güvenilen ve korkulan şey olarak ortaya çıkar.[8] Bu ikili nitelik, kutsalın, empirik ve "dünyevî" varoluştan belirli bir şekilde ayrılmak suretiyle, bu varoluş biçimlerini net olarak ortaya çıkarmasına değil; tam tersine, kutsalın, gelişerek empirik varoluşa nüfuz 102
etmesine ve onun, kendisi karşısındaki konumlanışında, kendisine karşıt durumda olan bir oluşum haline gelmesine yol açar. Genel "tabu" kavramı ve tek tek tabu-kurallarının somut mevcudiyeti, bu oluşuma giden yoldaki ilk adımları gösterir. Tabu kavramı ve kuralları, iradenin ve duyusal güdünün yüklendiği ilk sınırlamayı olumsuz anlamda ortaya koyar. Fakat bu olumsuz sınır, olumlu sınır koyma ve şekil vermenin ön şartını ve nüvesini kendi içinde taşır. Bu noktada, içinde ilk mitik şekil vermenin hareket ettiği sistem, manevî bilincin diğer temel sistemlerinden net biçimde ayrılmış olmaktadır. Mantıkî ya da ahlâkî değerliliğin bu türlü temel ayrımları olduğu gibi, mitik "değerliliğin" de kendine ait farklılıkları vardır. İlk baştaki mitik "kutsallık" kavramı, ahlâkî "saflık" kavramıyla o kadar az örtüşür ki; her ikisi birbiri karşısında dikkat

* Müthiş gizem

** Cezbedici gizem

[8] Kutsalın bu ikili niteliği, Rudolf Otto tarafından çok net biçimde vurgulandı. (Bkz. yukarıda s. 95)

çekici bir karşıtlık, kendine özgü bir gerilim içine düşebilir. Mitik ve dinî anlamda kutsallaştırılmış olan şey, böylelikle yasaklanmış bir şey, bir korku nesnesi; sonuçta "temiz olmayan" bir şey haline gelmiş olur. Latince'deki "*sacer*" ya da Grekçe'deki *ἁγιοζάζεσ, ἁζεσαι* her ikisi de lanetlenmiş ve yasaklanmış bir şeyi olduğu gibi, kutsalı, herhangi bir şekilde "kutsanmış"ı ve ortaya konulmuş şeyi işaret ettikleri için, bu kelimelerde, ikili anlam, yani anlamların bu kendine özgü "iki değerlilik"i ifade edilir.[9]

Şimdi ise, bu temel mitik bilinç sisteminde, bilinçte kutsal ile dünyevî, kutsanmış ile kutsanmamış arasında gerçekleşen ilk-parçalanmanın, niçin asla bağımsız ve özel ölçülerdeki "ilkel" oluşumlarla sınırlı halde kalmadığını, söz konusu parçalanmanın, en gelişmiş bilinç biçimlerine kadar varolmaya nasıl devam ettiğini ve varlığını nasıl doğruladığını izlemek gerekir. Mitosun kapsadığı şeylerin hepsi, bu ayrılışa dâhil edilmiş gibidir; dünyanın bütünü her ne kadar mitik olarak biçimlenmiş bütün şeklinde görülse de, bu ayrılma adeta bu bütüne nüfuz etmiş ve yayılmıştır. Mitik dünya kavrayışının bütün türetilmiş ve dolaylı formları, çok ve çeşitli şekilde
103 biçimlenmiş zihinsel zirveler olarak kalırlar. Mitik yaşantı formlarının tüm zenginliği ve dinamikliği, kutsal kavramında sözü edilen varoluş "kabulü"nün tam olarak etkili olmaya başlamasına ve gelişerek bilincin yeni alanlarını ve içeriklerini etkisi altına almasına dayanır. Bu gelişme izlendiğinde, mitik ve empirik nesne dünyalarının inşası arasında apaçık bir benzerliğin mevcut olduğu görülür. Her ikisinde de, olguların soyutlanışlarını aşma, tüm tek ve özellerin "bütün halinde dokunmuş oldukları"nı kavrama söz konusudur.

[9] Bu konu ile ilgili olarak bkz. Söderblom'da, Hasting'in Encyclopedia of Religions and Ethics (C. VI, 376 ff.)'indeki "Holiness" maddesine; Grekçe *agioV* için bkz. özellikle Ed. Williger, Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen (Hellenik-hellenistik Dinlerdeki Kutsalın Terminolojisi Üzerine Araştırmalar), Giessen, 1922.

Her iki durumda da, mekân ve zaman formları, bu "bütünlüğün" somut ifadesi ve görsel şeması olarak ortaya çıkar. Bu formlara, üçüncü olarak, sayı formu eklenebilir; mekân ve zamanda ayrılmış biçimde ortaya çıkan durumlar, "birlikte olma" ve "arka arkaya gelme" durumları, birbiriyle sayı formunda iç içe geçerler. Empirik bilincin içerikleri gibi, mitik bilincin içeriklerinin de yavaş yavaş kazandığı her ilişki, sadece mekân, zaman ve sayı formlarının içindedir ve bu formlardan hareketle elde edilir. Fakat mantıkî ve mitik "sentez"in temel farklılığı, bu özetlemede yeniden ortaya çıkar. Deneyim gerçekliğinin görsel inşası, empirik bilginin içinde dolaylı olarak belirginleşir ve bilgiye sokulan genel amaç yoluyla, yani bilgideki teorik hakikat ve gerçeklik kavramı sayesinde korunur. Mekân, zaman ve sayı kavramlarının oluşumu, burada genel mantıkî ilkeye, saf bilgide daima belirgin ve bilinçli olarak amaçlanan ilkeye göre gerçekleşir. Mekân, zaman ve sayı, düşünsel ortam olarak kendini gösterirler ve bu ortam sayesinde salt algılar "topluluğu", yavaş yavaş deneyim "sistemi" halinde şekillenir. Bütün empirik içeriklerin sayısal ölçü ve nicelik düzenliliğinde ve arka arkaya gelmesinde barınan düzen tasarımı, bütün bu içeriklerin, en sonunda yasalı ve nedensel bir dünya düzeni haline getirilebilmesi için temel kabul teşkil eder. Bu bakımdan, teorik bilgi açısından mekân, zaman ve sayı, sadece "temeldeki önerme"nin taşıyıcılarıdır. Onlar evrensel yerleştirme sistemleridir ve her değişebilir oluşun ilişkilendiği temel değişmezleri oluştururlar. Her tek olan, mekân, zaman ve sayıya herhangi bir şekilde eklenir ve onlar, bu tek olana, onun değişmez "yer"ini tahsis ederler; böylelikle tek olan, tek-anlamlı kesinliğini garantili biçimde elde eder. Bu birincil ayrılma yoluyla ortaya çıkan bağıntılılık daha da gelişebileceği halde, teorik bilginin gelişiminde, mekân, zaman ve sayının saf görsel nitelikleri derece derece geri çekilir. Mekân, zaman ve sayı, bilincin somut içerikleri olarak değil, bilincin evrensel düzen formları ola- 104

rak ortaya çıkarlar. "Temeldeki önerme"nin filozofu ve mantıkçı Leibniz, mekânı "bir arada oluştaki düzen"in düşünsel şartı olarak, zamanı "arka arkaya gelişteki düzen"in düşünsel şartı olarak belirlemek ve her ikisini, onların bu saf düşüncede varoluş nitelikleri sayesinde, varlık içeriği olarak değil de "sonsuz hakikatler" olarak kavramak suretiyle, bu bağıntıyı ilk defa apaçık biçimde söz konusu eder. Ve Kant'ta da mekân, zaman ve sayının "aşkın tümdengelimi" ve gerçek temellendirilişi, onların, matematiksel bilginin ve böylece dolaylı şekilde de bütün empirik bilgilerin saf ilkeleri olarak görülmesinden ibarettir. Onlar, deneyimin imkânının şartları olarak, aynı zamanda deneyim nesnelerinin mümkün olmalarının da şartlarıdır. Saf geometrinin mekânı, saf aritmetiğin sayısı, saf mekaniğin zamanı, adeta teorik bilincin ilk biçimleridir; onlar saf anlama yetisinin, düşünmenin genel yasalılığı ile duyusal-tek olan arasında aracılık yapan düşünsel "şemalar" teşkil ederler.

Mitik düşünmede de aynı "şemalaştırma" sürecini görürüz. Mitik düşünme ne kadar gelişirse, onun, her varoluşu ortak bir mekân düzenine, her olguyu zaman ve kader düzenine ekleme çabası da o kadar açık hale gelir. Bu çaba, astrolojinin dünya tablosunun inşasında, mitosun çevresinde mümkün olabilen en yüksek gerçekleşmeyi ve mükemmelleşmeyi yakalamıştır. Fakat bu çabanın asıl kökü, daha derinlere uzanır, mitik bilincin temel ve ilk tabakasına kadar iner. Dilsel kavram teşkilinin gelişmesinde bile, burada, mekânsal belirlemelerin kesin ve açık biçimde ortaya çıkışının, genel-düşünsel belirlemelerin tanımlanışında nasıl ön şart teşkil ettiği görülür. Dilin en yalın mekân kelimelerinin, uzak ve yakını, burada ve oradayı gösteren işaretlerin, dilin gelişme sürecindeki dilsel-akılcı oluşumların hayret verici zenginliğine kaynak teşkil eden verimli bir nüveyi nasıl kendi içinde bulundurduğu görülür. Bütün dil oluşumlarının iki ucu, mekân kelimelerinin aracılığıyla, adeta gerçekten birbirine bağlanmış şekilde ortaya çıkar; dil ifadesinin zihin-

105

selliğinde duyusal bir unsur görüldüğü gibi, söz konusu ifadenin duyusallığında da saf zihinsel bir unsur ortaya çıkar.[10] Mitik tasarım çerçevesinde de mekân ve zaman, böyle bir zihinselleştirme ortamı olarak kendini gösterir. Bu tasarım çevresinde görülen ilk apaçık düzenleniş, mekânsal-zamansal farklılıklara bağlıdır. Fakat burada, teorik bilinçteki gibi, değişebilir olguları açıklayıcı nitelik taşıyan ve bu olgulara temel teşkil edebilecek belirli ve değişmez ölçülere erişmek söz konusu değildir. Bu ayırım yerine, daha ziyade, mitik olanın kendine özgü "bakış açısı"sıyla sınırlanan ve talep edilen başka ayırımlar ortaya çıkar. Mitik bilinç, mekânsal ve zamansal varlığa da, duyusal görünüşlerin istikrarsızlığını ve dalgalanışını, kesintisiz düşünceler içinde sabit hale getirerek değil, kendi özel karşıtlığını; yani "kutsal" ve "dünyevî" karşıtlığını bir zaman ve mekân düzenine taşıyarak erişir. Mitik bilincin bu temel ve ilk vurgusu, zaman ve mekânın bütünü içindeki tüm özel birleştirme ve ayırma işlemlerine de hâkimdir. Mitik bilincin ilkel aşamalarında "güç" ve "kutsallık", bizzat bir şey niteliği, yani belirli bir kişi ya da eşyaya, kendini taşıtmak için tutunan duyusal-fiziksel bir şey olarak ortaya çıkar. Fakat devam eden gelişme sürecinde, kutsallığın bu niteliği, tedricen tek tek kişiler ya da eşyalardan başka şeylere, anlam dünyamızdaki saf düşünsel belirlemelere geçer. Artık kutsal yerler ve mevkiler, kutsal günler ve zamanlar ve nihayet özellikle kutsallığı sergileyen kutsal sayılar vardır. Ve böylece kutsal ve dünyevînin karşıtlığı, artık tikel bir karşıtlık olarak değil, gerçekten evrensel bir karşıtlık olarak kavranır. Her varoluş mekân formuna, her olgu zaman periyoduna ve ritmine yerleştiği için, sonuçta kesin bir zamansal-mekânsal konum içeren her belirleme, hemen, zaman ve mekânda verilmiş olan içerikle kendini donatır.

[10] İlgili olarak bkz. c.I s.146ff.

Tıpkı içeriğin özel niteliği, onun kendini içinde bulduğu konuma da işaret edici bir nitelik taşıması gibi. Her varlık ve olay, bu karşılıklı belirleme sayesinde, yavaş yavaş en ayrıntılı mitik ilişkiler örgü-
106 süne yerleştirilir. Teorik bilginin duruş noktasından bakınca, mekân, zaman ve sayı, nesnelleştirme sürecinin aşamaları ve temel vasıtaları olarak ortaya çıkar. Bunlar aynı şekilde, mitik "tamalgı" sürecinde de üç önemli temel aşamayı ifade ederler. Burada, mitosun temelinde bulunan ve genel düşünme formlarının incelenişini mükemmelleştirip gerçekten somut içerikle dolduran özel formlar öğretisine kapı açılır.

II. Kısım
Mitos Formları Öğretisinin Ana Çizgileri
Mekân, Zaman ve Sayı

1.Mitik bilinçte mekânın düzenlenişi

107 Mitik mekân fikrinin özelliğini genel ve geçici çerçevesi içinde göstermek için, mitik mekânın, duyusal algı mekânı ile saf bilgi ve geometrik seyir mekânı arasında, kendine mahsus merkezî bir konum taşımakta oluşundan hareket edilebilir. Algı mekânının, yani görme ve dokunma mekânının, saf matematiğin mekânıyla örtüşmediği, üstelik her ikisi arasında kesin bir aykırılığın mevcut olduğu bilinmektedir. Saf matematiğin belirlemeleri, algı mekânının belirlemelerinden hareket ederek basit biçimde okunamaz; söz konusu belirlemeler, sadece düşüncenin sürekli ard arda gelişinden hareketle türetilebilir. Saf matematiğin "düşünce mekânı"nı kavramak için, duyusal seyirde doğrudan verili şekliyle ortaya çıkan şeyin ortadan kalkması, yani bakış açısının kendine özgü bir dönüşümü gerekir. "Fizyolojik" mekân ile Eukleides geometrisinin kuruluşunda temel oluşturan "metrik" mekân arasında yapılacak bir karşılaştırmada, bu karşıtlık ilişkisini daima görülür. Birinde bağımlı

olarak konumlanan şey, diğerinde karşıt ve reddedilmiş olmaktadır. Eukleidesçi mekân, üç temel terimle; süreklilik, sınırsızlık, kesintisiz-düzgünlük terimleriyle anlatılır. Bütün bu unsurlar ise, duyusal algının niteliğine aykırıdır. Algı, sınırsızlık kavramını tanımaz; o daha ziyade en baştan algılama yetisinin belirli sınırlarına ve böylelikle de, belirli bir sınırlılık taşıyan mekânsal alana bağlanmıştır. Ve algı mekânının sınırsızlığından çok fazla söz edilemeyeceği gibi, aynı şekilde, onun eş-türdenliğinden de pek söz edilemez. Geometrik mekânın eş-türdenliği, nihayetinde, bu mekândaki her unsurun, sadece o mekân içinde birleştirilen "noktalar"ın durumlarının belirlenişleri olduğu; fakat söz konusu unsurların, bu bağıntının dışında diğerleriyle serbestçe buluşmaları "durumu"nun henüz söz konusu olmadığı kabulüne dayanır. Noktaların varlığı, onların karşılıklı ilişkilerine karışıp kaybolur. Nokta tözsel değil de saf fonksiyonel bir varlıktır. Bu nokta, esas itibariyle her türlü içerikten soyutlandığı ve sırf düşünsel ilişki ifadesi haline gelmiş olduğu için, onun açısından, içerik farklılığı da söz konusu değildir. Noktanın eş-türdenliği, sadece onun iç yapısının aynı-biçimliliğini; yani onun mantıkî görevi, düşünsel belirlenişi ve anlamının beraberliği içinde temellenen bir aynı-biçimliliği ifade eder. Bundan dolayı, eş-türden mekân, asla verili mekân değil, kurgusal-üretilmiş bir mekândır. Çünkü geometrik eş türdenlik kavramı, her mekân noktasından doğru her yere ve yöne ilişkin olarak aynı kurguların gerçekleştirilebileceği postulatıyla ifade edilebilir.[11] Bu postulat, doğrudan algılama mekânında, asla hissedilmez. Burada yerler ve yönler, kesin bir aynı-biçimliliğe değil, kendi gerçek niteliğine ve değerine sahiptir. Dokunma mekânı gibi görme mekânı da, Eukleidesçi geometrinin metrik mekânının aksine, "eş türden olmama" 108

[11] Bu konuda bkz. Hermann Grassmann, Ausdehnungslehre (Yayılma Öğretisi), 1844, s. 22 (Ges. mathem. u.physikal. Werke, Leipzig 1894 I, s. 65).

ve "aynı özellikleri göstermeme" noktasında uyuşurlar. Temel düzenleme yönleri, yani ön-arka-yukarı-aşağı, sağ-sol gibi yönler her iki fizyolojik mekânda, uzlaşmış ve farklı değerlere sahiptir.[12]

Bu kıstastan hareket edilince, mitik mekânın geometrinin düşünce mekânına kesin şekilde karşıt oluşu konusunda herhangi bir şüphe olmadığı gibi, mitik mekânın algı mekânıyla akraba olması konusunda da en ufak bir şüphe kalmaz. Her ikisi; mitik mekân gibi algı mekânı da, tamamen somut bilinç ürünleridir. Geometrinin "saf" mekân-kurgusunun temelinde bulunan "içerik" ile "yer"in ayrılığı durumu burada gerçekleşmemiştir ve henüz gerçekleştirilemez. Yer, içerikten çözülüp ayrılan bir şey olmadığı gibi, asıl anlamlı unsur olarak içeriğin karşısına konulabilen bir şey de değil-
109 dir; tersine, yer sadece, bireysel-duyusal ya da görsel nitelikli belirli bir içerikle doldurulursa "var" olur. Bundan dolayı, duyusal mekândaki gibi mitik mekânda da, "burada" ve "orada", sırf burada ve orada olmadığı gibi, en farklı içeriklere dönüştürülebilen salt genel ilişki terimleri de değildir. Her iki mekânda, her nokta ve unsur adeta gerçek bir "ince ayrım" niteliği taşır. Her noktaya, genel ve soyut şekilde tasvir edilemeyen, fakat doğrudan deneyim yaşantısı olabilen, işaret edici özel bir nitelik sinmiştir. Bu karakteristik ayrım, mekândaki bağımsız yerlerde olduğu gibi, ayrı mekânlardaki ayrı ayrı yönlerde de mevcuttur. "Fizyolojik" mekân, "metrik" mekândan, sağ ve solun, ön ve arkanın, yukarı ve aşağının değiştirilemez nitelikli olmasıyla ayrılır; harekette de, bu yönlerin hepsini tamamen özel bir organ duyulmamasıyla algılarız. Aynı şekilde, kendine özgü mitik duygu da, bu yönlerin hepsiyle bağlı durumdadır. Bu yüzden de, geometrik mekân kavramında hâkim olan eş-türdenliğin aksine, mitik seyir mekânında, her yer ve yön, adeta özel bir

[12] Mach, Erkenntnis und Irrtum (Bilgi ve Yanılgı), Leipzig 1905, s. 334.

ilinekle donatılmıştır. Ve bu ilinek, her yerde asıl mitik-temel vurguya, dünyevî (profan) olanla kutsal olanın ayrılmasına dayanır. Mitik bilincin yerleştirdiği ve ona dünyayı mekânsal ve zihinsel olarak düzenlenmiş gösteren sınırlar, geometride olduğu gibi, akan duyusal etkiler karşısında da değişmez bir yapılar dünyasının keşfedilmesine dayanmaz; tam tersine insanın, gerçekliği tamamlayıcı ve koruyucu olarak doğrudan konumlama içinde kendini sınırlamasına; onun, kendisi için, bu gerçekliğe karşı, kendi duygusunun ve isteğinin bağlandığı belirli sınırları kurmasına dayanır. Karmaşık yapılı mitik oluşumlarda hep tekrarlanan ve daima yüceltilen ilk mekânsal fark, varlığın iki alanıyla ilgili bu farklılıktır. Biri alışılan, genel ve kolay ulaşılır varlıktır; diğeri kutsal alan olarak onun çevresinden ortaya çıkar ama, bu çevreden ayrılır ve bu çevreyi kuşatıp koruyan kutsal alan olarak kendini gösterir.

Fakat mitik mekân seyri, dayandığı ve ayrılamaz gibi göründüğü bu bireysel duygu temeli vasıtasıyla, saf bilginin "soyut" mekânından tamamen ayrılmasına rağmen, sonuçta söz konusu mekân seyrinde, genel bir eğilim ve fonksiyon ortaya çıkar. Mitik dünya kavrayışının bütününde, mekân, asla içerik gereğince özdeş bir işleyiş gerçekleştirmez; ama mekân burada, empirik ve nesnel "doğa"nın inşasında geometrik mekânın oynadığı role benzer bir işleyiş gerçekleştirir. Mekân da, ilk bakışta hiçbir şekilde karşılaştırılamayacak olan çok farklı unsurların her birini diğeriyle ilişkilendirebilecek bir kullanım ve aracılık teşkil eden şema olarak etkin olur. "Nesnel" bilginin gelişmesi, esas itibariyle doğrudan duyumlamanın sunduğu sırf duyusal nitelikli tüm farklılıkların, nihayetinde nicelik ve mekân farklılıklarına indirgenmesine ve bu farklılıklar içinde tam olarak tanımlanmasına dayanmaktadır; aynı şekilde mitik dünya kavrayışı da, böyle bir tanımlamayı, kendinde mekânsız olanın "kopyası"nı, mekândan tanır. Burada her mekânsal ayırım, nasıl daima bir nitelik farkı ise ve öyle kalırsa, her niteliksel

ayırım da adeta mekânsal ayırım olarak kendini gösterme özelliği taşır. İki alan arasında bir biçim alışverişi, birinden diğerine sürekli geçiş vuku bulur. Bu geçiş formunu dilin incelenişinde bile görmekteyiz: Dil bize göstermektedir ki, en farklı türdeki ilişkiler, özellikle niteliksel ve modal ilişkiler, sadece, mekân hakkında dolambaçlı yoldan ifade hizmeti gördükleri zaman, dil onları kavrayıp ifade edebilmektedir. Yalın mekân kelimeleri böylece ilk-zihinsel-kelime biçimi haline gelmiştir. Nesnel dünya, mekâna geri dönebildiği, adeta mekânsal olana taşınabildiği ölçüde, dil için anlaşılır ve şeffaf olur. (c. I, s. 146 ff.) Ve bu şekildeki taşınma, yani algılanan ve hissedilen niteliklerin mekânsal semboller ve düşüncelere taşınması, bundan böyle adım adım mitik düşünmede de gerçekleşir. Burada da mekânın kendine özgü bir "şemalaştırılması" öne çıkar ve bu şemalaştırma sayesinde, hiç benzemeyen şeyler, birbirine benzetilip karşılaştırılabilir veya herhangi bir şekilde "benzer" hale getirilebilir.

Biz özel-mitik oluşumlar dizisinde ne kadar geriye gidersek ve mitik nitelikli ilk gerçek oluşumlara ve ilk-düzenlere ne kadar çok yaklaşırsak, bu ilişki de o kadar açık hale gelmiş gibi görünür. Böyle bir ilk düzeni, yani her varoluşun, ilkel şekilde kesin belirli sınıflara ve gruplara ayrılmasını ve bölünmesini, totemistik temaşada da
111 gerçekleşmiş olarak görmekteyiz. Burada, belirli bir totemle ilgili olmaları bakımından birbiri karşısında net biçimde sınırlanmış olarak ortaya çıkanlar, sadece insan bireyleri ve grupları değildir; ayrıca bu bölme formu, dünyanın bütününü kuşatır ve belirler. Her şey, her olay totemistik sınıflamalar sistemine yerleştirilip, herhangi bir karakteristik totemistik "işaret"le donatılarak "anlaşılır". Ve bu donatma, mitik düşünmedeki gibi asla yalnızca işaret etmeyi değil, bilfiil var olduğu düşünülen ve kabul edilen ilişkileri anlatır. Fakat mitik düşünme, bu ilişkilerden çıkan mükemmel bileşimi, her zihinsel ve fiziksel-kozmik, her bireysel ve sosyal varlığın çok

farklı totemistik akraba ilişkilerine karışmasını mekânsal bir ifade etmeye geçince, söz konusu bileşim ve karışım, göreli kolay kavranabilir hale gelir. Bütün bu gelişen sınıflamalar, adeta mekânın ana çizgilerine ve ilkelerine göre birbirinden ayrılır ve böylelikle görsel açıklığa erişir. Mesela Cushing'in ayrıntılı biçimde tasvir ettiği, Zunilerin "mito-sosyolojik dünya tablosu"nda, bütün dünyayı kuşatan totemistik yedi düzen formu, öncelikle mekân ifadesi içinde anlatılır. Mekânın bütünü yedi alana; kuzey ve güney, doğu ve batı, yukarıdaki ve aşağıdaki dünya ve nihayet dünyanın merkezi olan orta nokta şeklinde ayrılır ve her varlık bundan böyle bu tümel bölümlemenin içinde, kendi tek-anlamlı ve değişmez biçimde tasarlanmış yerini elde eder. Bu bölümleyici bakış açısına göre, doğanın unsurları da, olup bitenin tek tek oluş aşamaları gibi cisimsel maddelere ayrılır. Hava kuzeye, ateş güneye, toprak doğuya, su batıya aittir. Kuzey kışın, güney yazın, doğu sonbaharın, batı ilkbaharın vs. anavatanıdır. Ayrı ayrı sosyal durumlar, meslekler ve uğraşlar hemen hemen aynı temel şema içine girerler. Savaş ve savaşçı kuzeye, av ve avcı batıya, tedavi ve tarım güneye, büyü ve din doğuya aittir. Bu düzenlemeler belki ilk bakışta o kadar yabancı ve "alışılmamış" görünebilir; ama buna rağmen, sonuçta onların tesadüfen ortaya çıkmayıp, tamamen, belirli bir tipik temel düşünüşün ifadesi oldukları apaçıktır. Aynı Zuniler gibi totemistik olarak düzen- 112
lenmiş tasarıma sahip olan Joruba'da da, bu düzenleme aynı şekilde, mekânın kavranışında karakteristik biçimde ifade edilir. Burada da her mekân bölgesine belirli bir renk, beşe ayrılmış haftalarının belirli bir gününe de belirli bir unsur karşılık gelir. Burada da duaların sıra ile gelişi, ayin malzemesinin niteliği ve değişimi, mevsim kurbanlarının birbirini izleyişi, yani ibadetle ilgili tüm sıralamalar, belirli mekânsal temel ayrılıklara, özellikle temel ayrılık olan "sağ" ve "sol" farklılaşmasına dayanır. Aynı şekilde Joruba şehirlerinin inşası ve ayrı bölgelerdeki şehirlerin sınırlarının ayrıl-

ması, onların totemistik kavrayışlarının adeta mekânsal bir yansımasından başka bir şey değildir.[13] Nesnelerin ve bütün niteliksel ayrımlaşmaların, herhangi bir mekânsal "karşılığa" sahip oldukları anlayışı, Çin düşüncesinde de, tekrar başka bir formda ve ayrıntılı bir uygulama içinde karşımıza çıkar. Burada da, her varlık ve olup biten şey, herhangi bir şekilde, farklı gökyüzü sistemleri içinde yer alır. Gökyüzü sistemlerinin hepsi, belirli bir renge ve unsura; belirli bir mevsim, belirli bir hayvan resmine; insan bedeninin belirli bir organı, gökyüzü düzenine ait ve ona uygun olan belirli bir ruhsal temel duygulanıma sahiptir. Belirli bir mekân-bölgesiyle bu türden ortak ilişki sayesinde, tamamen ayrı-türden olanlar da bir diğeriyle adeta birleşir. Varlığın tüm cinsleri ve türleri, kendi "ana vatan"larına, mekândaki herhangi bir yerde sahip oldukları için, böylelikle onların karşılıklı mutlak yabancılıkları da ortadan kalkar. Mekânsal "aracılık", onlar arasında zihinsel bir aracılığa, yani her ayrılığın dünyanın mitik temel planı içinde, kapsayıcı bir bütün halinde birleştirilmesine yol açar.[14]

113 Böylece burada da mekân kavrayışındaki evrensellik, mitosun dünya kavrayışındaki "evrenselliği" taşır. Fakat bu noktada mitos, erişmeye çabaladığı "bütün"ün formu açısından, teorik bilgiden tekrar ayrılır. Bilimsel evrenin bütünü, yasaların, yani ilişki ve fonksiyonların bir bütünüdür. "Mekân" ve "zaman", her ne kadar

[13] Bu konu ile ilgili ayrıntı, Leo Frobenius ve Afrika Sprach.'ta; (Afrika Dili), özellikle s. 198 ff ve 280 ff. de vardır. Frobenius Jaruba dininin temelinde bulunan 4x4 şeklinde düzenlenmiş "sistem"den, Etrüskler ve Joruba arasında bir ilk akrabalık niteliğine kapı açmak isteyince -ki bu sistem ilk önce Etrüskler'de teşkil edilmiştir-, daha önceki incelemeler, böyle bir sonuç çıkarmanın nasıl problemli olduğunu göstermiştir. Daha ziyade benzer "sistemler"in, tüm yeryüzünde geniş bir alana yayılmış olmaları durumu, bizim burada mitik düşünmenin tek bir filizlenişi ve sürgün verişiyle değil, bu düşünmenin tipik temel düşünüşüyle; mitik düşünmenin salt bir içeriğiyle değil, onun sistem ifade eden faktörleriyle uğraşmamız gerektiğini kanıtlar.

[14] Bu konuda "die Begriffsform im myhischen Denken" (Mitik Düşünmede Kavram Formu) yazımdaki *ayrıntılı açıklamaya bkz.* Orada etnolojik edebiyattan yeterli kanıtlar da verilmiştir; özellikle s. 16 ff. ve 54 ff.

henüz tözler, yani kendisi için varolan şeyler olarak kabul edilseler bile, bilimsel düşünmenin gelişimiyle, yavaş yavaş ilişkiler sistemi, yani düşüncedeki cisimleşmeler olarak tanınmaya başlanmıştır. Mekân ve zamanın "nesnel" varlığı, sadece empirik seyri mümkün kılmaları ve bu seyre ilke şeklinde "temel oluşturmaları" anlamına gelir. Mekân ve zamanın her ortaya çıkış şekli ve var olması, nihayetinde, bu temel-oluşturma fonksiyonuyla ilişkilidir. Bundan dolayı, burada sırf geometrik mekân da, "temeldeki önerme"nin yerleştirdiği egemen yasaya bağlı olarak düşünülür. Bu seyir, salt duyusal bir içeriğin mekânsal bir form olarak biçim kazanmasından ve mekânsal forma adeta damgasını vurmasından; söz konusu duyusal içeriğin, form vasıtasıyla, geometrinin genel geçerli yasalarına göre kavranmasından ibaret olan dünya açıklamasının vasıtası olma görevi görür. Böylece mekân burada, teorik bilginin ortak görevinin düşünsel faktörlerinden biri olarak işin içine girer. Ve onun bu sistematik konumlanışı, mekânın gerçek karakterini de belirler. Mekânsal parçayla mekânsal bütünün ilişkisi, saf bilginin mekânında şeysel olarak değil, temelde saf fonksiyonel olarak düşünülür. Mekânın bütünü, unsurlardan "meydana gelmez"; tam tersine bu bütün, unsurlardan hareketle kurgusal kabuller olarak inşa edilir. Düşüncenin bir ürününden, diğer ürünler, belirli yasaya göre ortaya çıkarılır; yani çizgi, düşüncenin ürünü olan noktadan, yüzey çizgiden, cisim yüzeyden "üretilir". Karmaşık mekânsal biçimler, bu ortaya çıkış kuralını ve niteliğini ifade eden "oluşsal tanımlamalar" içinde, soyut olarak oluşur. Buna göre, burada, mekânsal bütünün ilişkisi üretilen unsurlara, nokta ve nokta hareketine geri gitmeyi gerekli kılar. Mitosun mekânı, saf matematiğin bu fonksiyon mekânının aksine, tamamen yapısal mekân olarak ortaya çıkar. Burada bütün, unsurlardan belirli bir kurala göre geliştirilerek oluşturulmaz, tersine bütünü, içteki varlığın ve içte barınanın sırf durgun ilişkisi oluşturur. Bölümlere ayırmayı daha da ileriye götürebilece- 114

ğimiz halde, sonuçta bütünün yapısını ve formunu her parçada tekrar buluruz. O halde bütünün formu, mekânın matematiksel olarak çözümlenişindeki gibi eş-türden ve şekil almamış unsurlara ayrılıp dağılmaz; tersine söz konusu form, her parçayı bozmadan ve parçalar tarafından da kendisine zarar verilmeden, bizzat kendinde olarak varlığını sürdürür. Tüm mekân dünyası ve onunla birlikte kosmos, bize kendini kâh küçültücü, kâh büyütücü kıstas içinde gösterebilen, ama en küçükteki gibi en büyükte de daima aynı kalan belirli bir modele göre inşa edilir. Mitik mekândaki her ilişki, en sonunda bu ilk baştaki özdeşliğe dayanır; yani bu ilişkiler, benzer biçimli etkilemeye, dinamik bir yasaya değil, geriye, varlığın ilk baştaki tam-benzer oluşuna gider. Bu temel kavrayış, en klasik ifadesini, astrolojinin dünya tablosunda bulmuştur. Astrolojiye göre, dünyadaki her olay, her yeni oluşum ve ortaya çıkış temelde sadece görünüştür: Bu olup bitende ifade edilen ve olup bitenin ardında bulunan şey, önceden belirlenmiş bir alın yazısı, müstakil zaman *an*larında, kendi kendisiyle özdeş olarak yerini koruyan ve benzer biçimli olan bir varoluş kesinliğidir. Her oluş, nasıl oluşmayı değil de mevcudiyetin dışa vurulmasını ve sırf açığa çıkmasını gösteriyorsa, aynı şekilde bir insanın hayatının başında, onun doğum saati esnasında gök cisimlerinin konumunda da, bu hayatın bütünü içerilmiş ve kesinleşmiştir. Varoluş ve yaşantının formu, çok farklı biçimdeki unsurlardan, en yalın nedensel şartların iç-içe birbirini etkilemesinden üretilmez; tersine söz konusu form, başından beri, biz seyirciler için adeta zamanda cereyan eden ve sadece açıklanmaya ihtiyacı olan basılı form olarak mevcuttur. Ve bütünün bu ilkesi, onun parçalarının hepsinde tekrarlanır. Varlığın ön-belirlenimi, evren için olduğu gibi, birey için de geçerlidir. Astrolojinin kalıplaşmış ifadeleri, bu ilişkiyi, başka bir anlama gelmeyecek şekilde apaçık biçimde ortaya koyarlar. Bu kalıplar, astrolojik incelemenin temel ilkesini teşkil eden, bu, gezegen etkili olduğu kabulünü öyle

ifade ederler ki, etkililik, artık içte-barınan bir tözsel nitelik haline getirilir. Her birimizin belirli bir gezegeni vardır: *έστι δέν Μηνη Ζεύς, Αοης Ηαφίη Κοόνος Ηλιος Εομης* (Men, Zeus, Ares, Paphia, Kronos, Helios, Hermes).[15] Bu noktada, astrolojik etkileme düşüncesinin, astrolojinin en gelişmiş ve "sistematik" sonuç olarak gördüğü ve kendisinin oluşturduğu mitik mekân düşüncesi içinde, kendi kesin temeline nasıl sahip olduğu görülebilir. Astroloji, mekândaki "bir arada oluş"u, tüm mitik temel düşünceye hakim olan temel ilkeye göre, tamamen somut bir bir-arada-oluş, cismin mekândaki belirli bir yeri ve konumu olarak yorumlar. Burada ayrışmış, sırf soyut bir mekân formu yoktur; formun içeriği seyir içeriğine, gezegenler dünyasının manzarasına karışıp gitmiştir. Gezegenler ise, bir kerelik eşsiz-benzersiz, sırf-bireysel şeyler değildir; onlarda, bütünün iç yapı yasası, evrensel olanın formu, görsel açıklık ve kesinlik içinde ortaya çıkar. Ve biz, müstakil olana ilerlemekte ve bu müstakil formu parçalayabilmekteyiz; ama buradaki formun gerçek doğası, temas edilemez halde kalır; yani söz konusu form, daima parçalanmaz birlik olarak varlığını sürdürür. Mekân bizzat kendi içinde belirli ve tek tek tüm ürünlerinde tekrarlanan içyapıya sahiptir; buna paralel olarak aynı şekilde, müstakil varlık ve olay da bütünün bu yapısal kesinliğinden kopamaz ve adeta ondan ayrılıp gidemez. Biz doğal unsurların ya da zamanın düzenini, cisimlerdeki karışımı ya da tipik özellikleri, insanların "yaratılışları"nı inceleyebiliriz; insanların içinde daima aynı ilk düzen şemasını, her özel olana bütünün damgasını basan "eklemleniş"i tekrar buluruz.[16]

115

Elbette, astrolojinin mükemmel tamlık ve birlik içinde önümüze koyduğu şekildeki mekânsal-fiziksel evren seyri, mitik düşün-

[15] Bkz. Boll, Die Lebensalter (Eski Çağların Yaşantısı), Leipzig 1913, s. 37 ff.

[16] Astrolojinin bu formuyla ilgili ayrıntılı bilgi, die Begriffsform im mythischen Denken (Mitik Düşünmede Kavram Formu) yazımda, s. 25 ff.

menin başlangıcını teşkil etmez; tersine öncelikle mitik düşünme için daha sonra elde edilebilecek bir zihinsel kazanım söz konusudur. Mitik dünya kavrayışı da, duyusal-mekânsal varoluşun en dar çevresinden, sadece aşamalı olarak ve adım adım genişletilen bir duyusal-mekânsal varoluş çevresinden hareket eder. Dilin incelenişinde, mekânsal "yön" ifadelerinin, "ön" ve "arka", "yukarı" ve "aşağı" yönleri için kullanılan kelimeleri, insan kendi bedeninin temaşasıyla kazandığı görülmüştü: İnsanın bedeni ve organları, tüm diğer geri kalan mekânsal ayrılıkların dolaylı olarak kendisine taşınacağı ilişki sistemidir. (I. c.156 ff.) Mitos burada, organik-düzenlenmiş bir bütünü kavramak ve düşünme vasıtalarıyla "yakalamak" istediğinde, bu bütünü insan bedeninin manzarasında ve onun dü-
116 zenlenişinde gözleme eğiliminde olduğu için, aynı yolu izler. Mitos gerçek beden ilişkilerini nesnel dünya üzerine "kopyaladığı" için, nesnel dünya, ilk başta mitosa saydam gelir ve mitos bu dünyayı belirli varoluş alanlarına ayırır. Genellikle, mitik başlangıç sorusunun cevabını taşıyan ve bundan dolayı tüm mitik kozmografi ve kozmolojilere egemen olan şey, bu kopyalama formudur. Dünya, yaşamakta olan bireylere çok çok ayrı durumlarda görünmesine rağmen, insanî veya insanüstü bir varlığın parçalarından oluştuğu için, bu dünyada, mitik-organik bir birlik niteliği varlığını sürdürür. Bir Rigveda kasidesinde, dünyanın, insan bedeninden, yani Purusha'nın bedeninden nasıl ortaya çıkmış olduğu, etkileyici biçimde tasvir edilir. Dünya Purusha'dır; çünkü o, tanrıların Purusha'yı kurban etmeleriyle ve Purusha'nın kurban tekniğine göre parçalanmış organlarından tek tek yaratıkları ortaya çıkarmalarıyla oluşmuştur. Bu durumda, dünyanın parçaları insan bedeninin organlarından başka hiçbir şey değildir. "Rahip onun ağzı olmuştur; onun kolları savaşçı haline gelmiştir; onun uyluk kemiği Vaisya haline gelmiş, onun bacaklarından Sudra doğmuştur. Ay onun ruhundan, güneş gözlerinden oluşmuştur; İndra ve Agni dudaktan, Vayu nefesten or-

taya çıkar. Göbekten hava boşluğu, baştan gökyüzü, ayaklardan yeryüzü, kulaktan gökyüzü sistemleri oluşmuştur; organlar dünyayı bu şekilde oluşturur."[17] Burada, mitik düşünmenin ilk zamanında mikrokosmos ve makrokosmosun birliği öyle şekillenmiştir ki, insan dünyanın parçalarından değil, dünya insanın parçalarından oluşmuştur. Aynı inceleme biçimine, fakat karşıt sistem içinde, mesela Hristiyan-Cermen düşünce çevresindeki inanışta rastlıyoruz. Âdem'in bedeninin sekiz parçadan oluşturulduğu söylenir; öyle ki, onun eti yeryüzüne, kemikleri taşlara, kanı denize, saçı bitkilere, düşünceleri bulutlara benzer.[18] Her iki durumda mitos, kaynağın birliği hakkında, bu karşılıklılığa bakarak hüküm vermek için, insan ile dünya arasındaki mekânsal-fiziksel karşılıklılıktan hareket eder. Ve bu değiştirme, insan ve dünyanın bu anlamdaki özel ilişkisiyle son bulmaz; değiştirme en farklı varoluş çevreleri hakkındaki açıklamalarda da tam genellik içinde tekrarlanır. Sırf düşünsel "benzerlikleri" tanımamak, her benzerlik biçimini, temel bir karşılıklı bağlılık belgesi ve bir varlık-özdeşliğinin tanığı olarak kabul etmek, nasıl mitik düşünmeye ait ise,[19] aynı şekilde bu, her şeyden önce benzerlik, yani mekânsal içyapının benzerliği için söz de konusudur. Belirli bir mekânsal bütünün parça parça bir diğerine eklenmesi imkânı, mitik seyir için, onları birbiri içinde eritip birleştirme sebebi haline gelir. Onlar bundan böyle sadece, farklı boyutlar içinde ortaya çıkabilen aynı varoluş biçiminin farklı ifade formlarıdır. Mekânsal uzaklığı mitos, mitik düşünmenin bu kendine özgü ilkesi dolayısıyla sürekli reddeder ve ortadan kaldırır. En uzak şey, yakındaki şeyde, herhangi bir şekilde "kopyalanırsa", bu uzak şey

117

[17] Rigveda X, 90 – Alfr. Hillebrandt tarafından yapılan tercümeye göre, Lieder des Rigveda, Göttingen 1913, s. 130 ff.; bkz. Deussen'e de, Allgem. Gesch. Philosophie I, 150 ff.

[18] Walter Golther, Handbuch der germanischen Mythologie (Cermen Mitolojisi El Kitabı), s. 518.

[19] Bkz. yukarıda s. 87 ff.

o en yakın şeyle yer değiştirir. Bu niteliğin, saf bilgideki ve "tam" mekân kavrayışındaki gelişimle asla tam olarak bastırılmamış olmasında, söz konusu niteliğin nasıl derin biçimde kök saldığı görülür. Daha 18. yüzyılda Swedenborg, "Arcana coelestia"da bu evrensel karşılıklılık kategorisine göre kendi düşünülür dünya "sistemi"ni inşa etmeyi denedi.[20] Burada, en sonunda her mekânsal sınır çöker; çünkü insan dünya içinde nasıl resmedilebilirse, aynı şekilde en büyük içinde her en küçük, en yakın içinde de en uzak resmedilebilir ve böylelikle onunla aynı karaktere sahip olabilir. Buna göre, nasıl, gerçek bir insan bedeninin belirli parçalarının, dünyanın belirli parçalarıyla aynı konumda bulunduğu "büyüsel yapı" mevcutsa, aynı şekilde, yeryüzünün inşasını aynı temel fikre göre tasvir eden ve belirleyen mitik bir coğrafya ve dünya tanımlaması da vardır. Genellikle her ikisi, büyüsel yapı ve mitik coğrafya, birbiri içine kök salar. Yedi sayısıyla ilgili Hipokratçı yazıda bulunan yedi parçalı dünya haritasında, yeryüzü, insan bedeni olarak tasvir edilir. İonyalılar diyafram olarak, yani gerçekten içte olan şey olarak, "dünyanın merkezi" olarak tanımlanırken, Peloponnes ise dün-
118 yanın başı olmaktadır; Istmos omuriliğe karşılık gelir. Bu bölgelerde ikamet eden halkın tüm zihinsel ve ahlâkî özellikleri de, herhangi bir şekilde bu "yerleştirme" formuna bağlı olarak düşünülür.[21] Burada, klasik Grek felsefesinin eşiğinde, sadece bu formun her yere yayılmış mitik paralelleri olarak anlaşılabilecek olan bir düşünüşe rastlıyoruz. Burada, yeryüzü ile mekân arasındaki zihinsel temel

[20] Bu düşünme biçiminin bizzat modern ve en modern düşünmede etkisini ve anlamını kaybetmemiş olduğunu, ayrıca Wilh. Müller Walbaum'un yayınlanmış, öğretici zenginlikte ve dikkat çekici kitabı gösterdi. Die Welt als Schuld und Gleichnis, Gedanken zu einem System universeller Entsprechungen (Karşılaştırma ve Sebep Olarak Dünya, Evrensel Karşılıklar Sistemi Üzerine Düşünceler), Wien ve Lpz. 1920.

[21] Bu konu ile ilgili atıntılı bilgi Roscher'de, Die Hippokratische Schrift von Siebenzahl (Yedi Sayısı Üzerine Hipokratçı Yazı), Abh. der Kgl. Sacs. Ges. der Wissensch. XXVIII, Nr. 5, Leipzig 1911, s. 5 ff., 107 ff.

akrabalığı hemen elde etmek için tasarlanmış olan şema, Zuniler'in evrensel nitelikli mekânsal şemalaştırmasına karşıt olan bir yeryüzü ve mekân şemasıdır ve sadece o kullanılır.[22] Mitik düşünme için "olan" bir şey ile o şeyin içinde bulunduğu yer arasında, hiçbir zaman sırf "dışsal" ve tesadüfî bir ilişki mevcut değildir; tersine yer, o şeyin kendisinin varlığının bir parçasıdır. Olan şey, bulunduğu yere tamamen belirli içsel bağlarla bağlanmış olarak algılanır. Mesela totemistik tasarım çevresinde, belirli bir klanın üyeleri sadece birbiriyle birlikte bulunuyor değildirler, aynı zamanda onlar, mekân bölgesiyle de kök ve bağlantı ilişkisi içinde yaşamaktadırlar. Her klana, öncelikle mekândaki tam belirli ve özel bir yön, belirli bir bölüm, yani mekânın tümünden bir kesit tahsis edilir.[23] Bir klanın mensubu öldüğünde, özenle şunun yapıldığı görülür: Ceset, mekânda kendi klanına tahsis edilmiş özel ve asıl olan yere ve yöne sahip olacak şekilde gömülür.[24] Bütün bunlarda, mitik mekân duygusunun iki temel niteliği görülür: Mitik mekân duygusunun dayandığı niteliklileştirme, bölgeleştirme ve sistemleştirme özelliği; mitik mekân duygusu, bölgeleştirmeden hareket eder ve bir de algıyı sistemli hale getirmeye çabalar. Sistemleştirme özelliği, kendi en açık ifadesine, astrolojiden çıkıp gelişmiş olan "mitik coğrafya" formu içinde sahip olmuştur. Eski Babil çağında bile, ölümlü dünya, gökyüzüne bağlı olarak dört farklı alana ayrılmaktadır: Perslerin elinde bulunan Kuzeydeki Subartu ve doğudaki Elam Süreyya'nın* egemenliği altında bulunurken, Akad, yani Babillilerin

119

[22] Zuniler'in mekânsal şematizmi üzerine ayrıntılı tasvir Cushing'de. Outlines of Zuni Creation Myths (13 th Ann. Rep. Of the Bureau of Americ. Ethnology, Washington 1891/92) s.367 ff.

[23] Bununla ilgili olarak özellikle, Howitt'in Avustralyalı yerli toplulukları çevresinden verdiği karakteristik kanıtlar ve örneklere bkz. Further Notes on the Australian Class System, Journ. of the Antropol. Instit., 1889, XVIII, 62ff. (Mitik Düşünmede Kavram Formu yazımdaki II. çizelge, s. 54 ff.)

[24] Howitt, a. a. O. s. 62

* Boğa burcundaki takımyıldızı. (Çev.)

güneyde hâkim oldukları yer üzerinde Jüpiter; Amurru üzerinde, yani batı ülkesi üzerinde Mars hâkimdir.[25] Daha sonra, Babillilerde ve aynı şekilde Hintlilerde ve Perslerde de rastladığımız gibi, tüm dünyanın yedi çeşit düzenlenişine yol açmış gibi görünen şey, yedi parçalı gezegen şeması olmuştur. Burada biz, her varlığı, insan bedeni üzerine yansıtan ve bedende kopyalayan ilkel parçalamalardan, bir hayli uzaklaşıldığını görmekteyiz. Burada dar duyusal anlayış, gerçek bir evrensel ve kozmik kavrayış sayesinde aşılmış durumdadır. Fakat tam denklik ilkesi, aynı ilke olarak kalır. Mitik düşünme, dünyadaki tüm "yer belirleme"lerini gerçekleştirmekte ölçü olarak kullanacağı tam belirli, somut-mekânsal bir içyapıya ulaşır. Kant, kısa fakat kendi düşünme biçimini çok açık biçimde anlatan "Düşünmede Yön Belirlemenin Anlamı Nedir?" başlıklı yazısında, "yön belirleme" kavramının kaynağını belirlemeyi ve bu kavramın gelişim sürecini izlemeye girişti. "Biz kavramlarımızı o kadar yüksek seviyeli inşa ettiğimiz ve bu noktada duyusallığı o kadar çok yok farz ettiğimiz halde, sonuçta onlara, şüphesiz daima resim şeklinde tasarımlar eklenir. ...Kavramların altına herhangi bir seyir konmazsa, acaba biz kavramlarımıza nasıl duyum ve anlam kazandırmak isteyebiliriz?" Buradan hareketle Kant, her yön belirlemenin, nasıl duyusal olarak hissedilen bir farklılıkla, yani sağ ve sol elin farklılığı duygusuyla başladığını; yön belirlemenin, en sonunda düşüncedeki, saf akıldaki bir yön belirleme düzeyine yükselmek için saf matematiksel seyir alanına nasıl yükseldiğini gösterdi. Mitik mekânın özelliğini incelediğimizde ve bu özelliği matematiksel "düşünme mekânı"nın özelliğiyle karşı karşıya koyduğumuz gibi, duyusal seyir mekânının özelliğiyle de karşı karşıya koyduğumuzda, bu yön belirleme süreci, gerideki, da-

[25] Daha ayrıntılı bilgi M. Jastrow'da. Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria, New York und London 1916, s. 217 ff., 234 ff.

ha derinde kalan düşünsel bir tabakaya kadar izlenebilir. O zaman, aslında saf biçimde mitik duyguda kök salan karşıtlığın "nesnel" bir form ifade etmeye başladığı geçiş noktası açıkça gösterilebilir ki, bu form vasıtasıyla, bundan böyle duyusal etkilerin dünyasının nesnelleştirilerek, görsel-nesnel olarak kavranması ve yorumlanması sürecine, yeni bir yön gösterilir.

2. Mekân ve ışık - "Yön belirleme" problemi

Mitik düşünmenin koyduğu ve sahip çıktığı farklılıkları mekân- 120
sal farklılıklara dönüştürme ve mekânsal form içinde canlandırma eğilimi etkili oldukça, mekânın temaşası mitik düşünmenin temel bir unsuru olarak ortaya çıkar. Mekânsal farklılıklar, bugüne kadarki incelemelerde, temelde doğrudan verilmiş farklılıklar olarak görülmüş, yani mekânsal bölgelerle yönlerin ayrılışı ve ayrı oluşunun; sağın soldan, yukarının aşağıdan vs. ayrılmasının, özel bir bilinç "enerji"sine, özel bir düşünsel çalışmaya ihtiyaç duyulmadan, birinci derecede duyusal etki içinde gerçekleştiği kabul edilmiştir. Fakat bu kabulün artık düzeltilmesi gerekir. Çünkü söz konusu kabul, yakından incelenince, sembolik biçim verme sürecinin temel bir özelliği olarak kabul ettiğimiz şeyle çelişir. Her sembolik formun -mitik form ya da saf bilgi formu gibi dil formunun da- kendine özgü asıl işleyişinin, kendi içinde sağlam bir kesinliğe, verilmiş bir nitelik ve içyapıya sahip olan olgusal bir etki malzemesini, ona bilincin gerçek enerjisinden doğan başka bir formu adeta dıştan aşılamak için, basitçe almaktan ibaret olmadığını; tersine zihnin karakteristik işleyişinin daha önceden yerleştiğini görüyoruz. Görünüşteki "verili olan"ın, daha net çözümlemede, belirli dilsel, mitik ya da mantıkî-teorik "tamalgı" fiillerini çok önceden katetmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Verili olan, sadece "var olduğu" için bu tamalgı fiillerinin konusudur. O, görünüşteki yalın ve doğrudan mevcudiyeti içinde, anlam verici birincil bir fonksiyon vasıtasıyla sınır-

lanmış ve belirlenmiş olarak kendini gösterir. Her sembolik formun kendine özgü sırrını oluşturan ve bilinçte yeniden felsefî hayret uyandırması gereken şey, ikincil biçim vermede değil, bu birincil biçim vermede yatmaktadır.

Bu nedenle, burada da en temel felsefî problem, mitik düşünmenin zihinsel mekanizminin, saf niteliksel farklılıkları mekânsal farklılıklarla ilişkilendirme ve onları adeta mekânsal farklılıklara dönüştürme yolunu kavramaktan ibaret değildir; tersine, temel felsefî problem, işte bu mekânsal farklılıkların ilk baştaki konumlanışında, nesnenin kendi varlığını koruduğunu gösteren temel motivin ne olduğu sorusudur. Müstakil "bölgeler" ve "yönler", mitik mekânın bütünü içinde nasıl ortaya çıkmaktadır? Bir bölgenin ve yönün, diğerinin karşısında bulunması ve onun karşıtı olarak "vurgulanması", bir de, karakteristik ve özel bir işaretle donatılması nasıl gerçekleşmektedir? Eğer bu ayırmada, mitik düşünmenin, teorik-bilimsel düşünmede bu görev yerine getirilirken kullanılan kıstaslardan tamamen başka kıstaslara göre ve başka özelliklerle iş gördüğü iyice düşünülürse, bunun boş bir soru olmadığı açıkça ortaya çıkar. Bilimsel-teorik düşünme, belirli bir mekânsal düzeni, etkilerin duyusal çeşitliliğini, sırf düşünülmüş ve düşüncede olan ürünler sistemiyle ilişkilendirerek sabitleştirir. Platoncu ifadeyle söylemek gerekirse, empirik doğru, empirik daire ve küre, düşüncede var olan geometrik biçimler dünyası "bakımından"; yani "kendinde" doğru, "kendinde" daire, "kendinde" kare bakımından belirlenir ve kavranır. Empirik-mekânsal olanın tam kavranışı ve yorumlanışında esas alınan norm ve ilkeyi veren şey, geometrik ilişkilerin ve yasaların cisimleşmesi olmaktadır. Fiziksel mekânın teorik kavranışı da, aynı düşünme motivlerinin egemenliği altındadır. Burada, elbette sadece duyusal seyir değil, aynı zamanda doğrudan duyusal alıcılık rol oynamaktadır. Fiziksel mekân kavrayışında mekânın ayrı "bölgeleri" ve mekândaki ayrı yönler, öncelikle biz bu bölgeleri ve yön-

121

leri bedensel organizasyonumuzun, yani fiziksel bedenimizin bazı maddî farklılıklarına bağladığımızda ayrılabilir hale gelmektedir. Fakat sözü edilen bu bağımlı olma durumunda, zihin, fiziksel mekân tablosunun yardımı olmadan iş göremeyince, adım adım bu mekân manzarasından kurtulmaya çabalar. "İspatlı", yani gerçek anlamda bilimsel olan fiziğin attığı adımlar, fiziksel dünya tablosunun "insan biçimli" parçalarını ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Bu durumda da, özellikle fiziğin kozmik mekânında, "aşağı" ile "yukarı"nın karşıtlığı, anlamını kaybetmiştir. "Aşağı" ve "yukarı", artık mutlak karşıtlık taşımaz; tersine onlar, sadece empirik yer çekimi olgusu ve bu olgunun empirik yasalılığıyla ilişkili olarak geçerlilik taşımaktadırlar. Fiziksel mekân, genellikle kuvvetin mevcut olduğu bir mekân olarak karakterize edilmektedir. Kuvvet kavramı ise, saf matematiksel kavrayışta, yasa kavramına, sonuçta da fonksiyon kavramına dayanır. Mitosun önümüze serilen yapısal mekânında ise, tümüyle başka bir yön çizgisi görmekteyiz. Burada temel yasa kavramı sayesinde, genel-geçerli olanın özel ve tesadüfî olandan, değişmez olanların değişebilir olanlardan ayrılması söz konusu değildir. mitosun mekânında, sadece, kutsal ile dünyevî karşıtlığıyla ifade edilen mitik bir değer vurgulanışı söz konusudur. Burada, hiçbir zaman sırf geometrik ya da sırf coğrafî, sırf fikrî olarak düşünülmüş ya da sırf empirik olarak algılanmış farklılıklar yoktur; tersine mitos ortamındaki her duyusal bakış ve algılama gibi her düşünme de, ilk baştaki duygu temeline dayanır. Mitik mekân, kendi içyapısının özelleşmesi ve daha güzel biçimlenişi yolunda ilerleyebilir; ama sonuçta, önceki gibi tamamıyla bu duygu temeline yerleştirilmiş ve adeta batmış olarak kalır. Buna göre biz, bu mekândaki belirli sınırlamaları ve ayırımları konumlamaya, ilerleyen düşünsel belirleme yoluyla, yani akılcı analiz ve sentez yoluyla erişemeyiz. Mekândaki ayrımlaşmalar, en sonunda işte bu duygu temelinde gerçekleşen ayrımlaşmalara dayanır. Mekândaki yerlerle ve

122

yönlerle farklı bir anlam vurgusu bağlandığı ve söz konusu yerler ve yönler, mitik olarak farklı ve karşıt anlamlarda değerlendirildiği için, onlar, birbirinden ayrı bulunmaktadırlar.

Bu değer verme işleminde, mitik-dinî bilincin kendiliğinden bir fiili gerçekleşir; fakat aynı zamanda bu işlem, objektif incelenince, belirli bir temel olguya bağlanır. Mitik mekân duygusunun gelişmesi, gün ile gecenin, aydınlık ile karanlığın karşıtlığına dayanır. Bu karşıtlığın mitik-dinî bilinç üzerinde icra ettiği egemenlik gücü, en yüksek düzeyde gelişmiş kültür dinlerinde bile görülmektedir. Özellikle İran dininde olduğu gibi, bu dinlerin müstakil olarak her biri, mükemmel gelişmeler olarak, yani bu karşıtlığın her şeyi içine alacak şekilde sistemleştirilmesi olarak gösterilebilir. Fakat farklılık ve çelişki, düşünsel belirlemede değil de, diyalektiksel zirvede temsil edildiğinde bile, söz konusu karşıtlık, evrenin dinî bakımdan inşasında etkili olan gizli motivlerden biri olarak kabul edilebilir. "İlkeller"in dinine gelince, mesela Preuss'un ayrıntılı biçimde anlattığı Cora-yerlilerinin dini, tamamen karanlık ve aydınlığın sözü edilen karşıtlığının egemenliği altındadır ve bu dinde, söz konusu karşıtlık uygulanır. Cora'ların kendine özgü tümel mitik dünya kavrayışları ve mitik duyguları, bu karşıtlık etrafında dö-
123 ner ve bu karşıtlıkta serpilip gelişir.[26] Fakat bunun yanında, neredeyse tüm dinlerin ve halkların yaratılış efsanelerinde, yaratma süreci, aydınlık oluşumu süreciyle doğrudan doğruya birleşmiştir. Babil yaratılış efsanesinde de dünya, kavgadan ortaya çıkar; bu kavgayı ise, sabah ve ilkbahar güneşinin tanrısı Marduk, canavar Tiamat'ın temsil ettiği karanlık ve kaosa karşı yapar. Aydınlığın zaferi dünyanın ve dünya düzeninin başlangıcını oluşturur. Mısır

[26] Bkz. konu ile ilgili kanıtlar için Preuss'a, Die Nayarit-Expedition (Nayarit-Gezisi), c. 1, Die Religion der Cora-İndianer (Cora Yerlilerinin Dini), s. XXIII ff.

yaratılış anlatısı da, her günkü güneş doğuşu olgusunun taklit edilişi olarak yorumlanmıştır. Burada ilk yaratma fiili, ilk baştaki sudan yüzeye çıkan bir yumurtanın oluşumuyla başlar. Bu yumurtadan, aydınlık tanrısı Ra ortaya çıkar; onun ortaya çıkışı ise çok farklı ifadeler içinde tasvir edilir. Fakat bu tasvirlerin hepsi, bir ilk olguya, ışığın geceyi parçalayarak, geceden hareketle oluşmasına dayanır.[27] Bu ilk olgunun etkileyici temaşasının, Yahudilerin yaratılış hikâyesinde de nasıl etkili olduğu ve bu temaşanın yaratılış hikâyesine tüm somut "anlam"ını nasıl ödünç verdiği, Herder bu ilişkiye işaret ettikten ve bu ilişkiyi harikulade ve net bir dilsel ifadeyle tasvir ettikten sonra, artık hiçbir açıklama gerektirmemiştir. Herder'in her zihinsel olanı, sırf ürünler olarak görme anlamındaki kavrayışı değil, ürünün ortaya çıkış kaynağı olan oluşturma sürecine yerleştirme becerisi, belki en kuvvetli ve mükemmel şekilde, sadece Tevrat'ın ilk bölümünün yorumu içinde görülmektedir. Burada, ışığın doğuşunun açıklanışı, dünyanın yaratılışının tasviridir. Aynı şekilde mitik zihin, her tan kızıllığının başlangıcında, her yeni günün doğuşunda, dünyanın ışıkla yaratılışını yeniden deneyimler. Bu keyfiyet, mitik seyir için sırf görünüş olmayıp, canlıların gerçek bir cansız maddeden türemesidir. Sözü edilen vakıa, belirli bir kurala göre düzenli ve dönemsel olarak tekrarlanan, akan doğa süreci değil, mutlak olarak bireysel, biricik bir şeydir. Heraklit'in "güneş her günde yenidir" sözü, gerçekte mitik zihin içinde ifade edilen bir anlatımdır. Ve biz burada, mitik düşünmenin adeta ilk karakteristik parçasını nasıl önümüze serilmiş görüyorsak, aynı şekilde mitik düşünmenin ilerleyişinde de, aydınlık ve karanlığın, gün ve gecenin karşıtlığı, canlı ve etkili bir motiv olarak ortaya çı-

[27] Daha ayrıntılı ve ilgili bilgi, mesela Brungsch'da, Religion und Mythologie der alten Agypter (Eski Mısırlıların Mitolojisi ve Dini), s. 102 ve Lukas'da, Die Grundbegriffe in den Kozmonogien der alten Völker (Eski Halkların Kozmogonilerindeki Temel Kavramlar), Leipzig 1883, s. 48 ff., mevcuttur.

124 kar. Troels-Lund, ayrıntılı ve ilgi çekici bir yazısında, bu motivlerin oluşumunu ve gelişimini, ilk ilkel başlangıçlarından astrolojik düşünme biçiminde gözlenen evrenselliğe kadar izledi. O problemini şöyle tanımlar: "Biz, yer duygusunu ve ışık etkilenimlerini alıcılığın, insan zekâsının en aslî ve en derinde bulunan iki dışa vurma formu olduğundan hareket ediyoruz. Tek tek bireylerin ve cinsiyetlerin en esaslı zihinsel gelişimi, kendi önünde bu iki yolu bulur. Bizzat varoluşun her birimize sürekli sorduğu üç büyük soru, buradan doğru cevaplanır: Sen neredesin, sen nesin, sen ne yapmalısın? ... Aydınlık ile karanlık, gün ile gece arasındaki karşılıklı oyun, kendisi ışık vermeyen yer yuvarlağının, yeryüzünün her sakini için, düşünme yetisinin en son amacı ve en eski içtepisidir. Sadece yeryüzümüz değil, ayrıca bizzat biz, kendi gerçek düşünsel benimiz, ışığın önünde ilk göz kırpmamızdan en yüksek dinî ve ahlâkî duygularımıza kadar, güneş doğumluyuz ve güneşe yakınız. ... Gün ve gece, aydınlık ve karanlık arasındaki farklılığın gelişerek kavranması, insan kültürünün gelişiminin en içteki hassas noktasıdır."[28]

Bağımsız mekân alanlarının ayrılması ve mitik mekânın bütünündeki düzenleniş biçimlerinin bu mekân alanlarıyla birleşmesi, işte bu farklılığa bağlıdır. "Kutsal" ile "kutsal olmayan"ın karakteristik mitik özellikleri, farklı nitelik taşıyan bağımsız yönlere ve bölgelere ayrılır ve bu özellikler, böylece, onlardan her birine belirli bir mitik etkiyi ödünç olarak verir. Doğu ve batı, kuzey ve güney;

Empirik algı dünyasının içinde yön belirlemeye gerçekten hizmet eden bu yönler, burada hiçbir farklılık taşımazlar. Tam tersine, onların hepsinin içinde, çok özel gerçek bir varlık ve anlam, içsel bir mitik yaşantı barınır. Burada, her özel yönün çok soyut-düşünsel bir ilişki olarak değil, bağımsız ve gerçek yaşantıyla donatılmış

[28] Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten (Değişen Çağlardaki Gökyüzü Tablosu ve Dünya Seyri), Leipzig 1908, s. 5.

bir "ürün" olarak kabul edilmesi, yönün, ara sıra çok somut ve bağımsız oluşum derecesinde görülmesinden değil -ki mitos genel olarak buna uygundur-, onun özel tanrı haline getirilmesinden vb. ortaya çıkar. Mitik düşünmenin göreli alt aşamalarında bile, gerçek 125
yön tanrılarına; doğunun ve kuzeyin, batının ve güneyin, "aşağıdaki" ve "yukarıdaki" dünyanın tanrılarına rastlarız.[29] Ve belki, herhangi bir şekilde dört temel gökyüzü yönünün karşıtlığını, dünya açıklaması ve kavrayışındaki esas nokta olarak içinde taşımayan bir "ilkel" kozmoloji yoktur.[30] Bu nedenle, Goethe'nin ifadesi, kelimenin en gerçek anlamında mitik düşünme için geçerlidir: "Tanrı doğudur; Tanrı batıya doğrudur; kuzey ve güneydeki topraklar onun ellerinin sükûneti içinde yatar." Fakat, içinde tüm özel karşıtlıkların yok olduğunu gördüğümüz evrensel bir mekân ve Tanrı duygusunun birliği gerçekleşmeden önce, mitik düşünme, işte bu karşıtlıkları aşmak ve onları birbiri karşısında bu şekilde kesin olarak ortadan kaldırmak zorundadır. Her bağımsız mekân belirlemesi, ilahî ya da şeytanî, dostça ya da düşmanca, kutsal ya da kutsal olmayan bir "nitelik" taşır. Doğu, aydınlığın başlangıcı olarak, her yaşantının başlangıcı ve kaynağıdır; batı, batan güneşin yeri olarak, ölüm ürpertisiyle çevrilmiştir. Canlılar dünyasının karşısında bulunan gerçek bir ölüler dünyası düşüncesi, mekânsal ayrılma ve ayırma içinde oluştuğunda, bu dünyaya batıda bir yer tahsis edilir. Ve bundan böyle gün ve gecenin, aydınlık ve karanlığın, doğum ve ölümün bu karşıtlığı, somut yaşantı ilişkileri, tek tek her birinin mitik kavranışındaki çeşitli aracılıklar ve farklı kırılmalar içinde temsil edilir. Onların hepsi, doğan ve batan güneş olgusunun yerleştirdiği ilişkiye göre, adeta farklı bir aydınlık kazanır. Usener, "Tanrı İsim-

[29] Böyle yön tanrıları mesela Cora'da da vardır. Bununla ilgili ayrıntılı bilgi Preuss'da, Nayarit-Expedition I, s.LXXIV ff., mevcuttur.

[30] Bu konu ile ilgili olarak bkz. B. Brington, Religions of primitive peoples, s.118 ff.

leri"nde şöyle der: "Işığın saygınlığı, tüm insanî varoluşa karışmıştır. Işığın saygınlığının ana nitelikleri, Hint-Avrupa toplumlarının tüm üyelerinde ortaktır. Hatta bu nitelikler bakımından onlar hayli zengindir; bugüne kadar biz, çoğunlukla bilinçsiz olarak, bunun egemenliği altında olduk. Gün ışığı bizi, yarı ölüm hali olan uykudan, yaşamamız için uyandırır. "Işığa bakmak", "güneşin ışığını görmek", "ışık içinde olmak" yaşamak anlamına gelir; "ışığa ulaşmak" doğmak, "ışığı kaybetmek" ölmektir. ....Homer destanında bile ışık kutsaldır ve kurtuluştur. ....Euripides gün ışığını "saf" olarak adlandırır. Engelsiz akan ışıkla dolu bulutsuz mavi gökyüzü, bir yandan merhumların ikametgâhı ve tanrılar ülkesi tasarımlarının temelinde bulunan kaide olduğu gibi, diğer taraftan saflığın ilk örneğidir. ....Düşünüşün doğrudan dönüşümü, en yüksek ahlâkî kavramlar içinde, doğruluk ve adalet kavramlarında derin biçimde yakalanır. ....Temel düşünüşten, her kutsal eylemin, gökyüzü tanrılarının yardımcı ve tanık olarak çağırılmalarının, sadece açık günlük güneşlik gökyüzü altında gerçekleştirilebileceği anlaşılır. ....Kutsallığı, herşeyi gören, bilen ve cezalandıran tanrıların tanık olarak çağrılmasına dayanan yemin, esas itibariyle sadece açık gökyüzü altında edilebilir. Serbest yaşayan topluluk bireylerini, danışma ve karar verme işinde birleştiren gerçek şey, açık gökyüzü altındaki "kutsal daire" içinde gerçekleşir. ....Bunlar, basit ve keyfî olmayan tasarımlardır. Tasarımlar, henüz bizim de kendilerine karşı duyarlılığımızı kaybetmediğimiz duyusal etkilenimlerin karşı konulmaz zorlaması altında oluşurlar ve bütünleşmiş bir daire halinde dizilirler. Onlarda bitmez-tükenmez, temel bir ahlâkîlik ve dinîlik pınarının kaynağı bulunmaktadır."[31]

126

Bütün bu geçişlerde biz, her gerçek zihinsel ifade formunun özüne ait olan dinamiğin tekrar farkına varmaktayız. Bu türden tüm

[31] Usener, Götternamen (Tanrı İsimleri), s. 178ff.

formların kesin başarısı, "içteki" ile "dıştaki"; "öznel" ile "nesnel" arasında bu şekilde takılıp kalmaması; tersine, onları adeta akıcı biçimde harekete geçirebilmesidir. İçteki, dıştakinin ve dıştaki de içtekinin yanında gerçekten ayrılmış bir alan olarak bulunmaz; tersine, her ikisi birbirine yansır ve bu karşılıklı yansımada, kendi gerçek içeriklerini diğerine açar. Bu durumda, tüm mitik yaşantı formu, mitik düşünmede tasarlanan mekân formunda, tüm mitik yaşantı formu açıkça belirginleşir ve sözü edilen mekân formundan, kesin şekilde okunabilir. Bu karşılıklı ilişkinin klasik ifadesi, sözü edilen sürekli değişimle karakterize edilmiş olarak ortaya çıkan Romalıların dinî düzeninde bulunmaktadır. Nissen, temel bir eserde, bu değişim sürecini bütün yönleriyle aydınlatmıştır. O, temel mitik-dinî kutsal duygusunun, kendi ilk nesnelleşmesini, dıştakine göre değişme ve mekânsal ilişkilerin seyrinde kendini temsil etme süreci içinde yaşadığını göstermiştir. Kutsallaşma, belirli bir alanın, 127
mekânın bütününden ayrılıp giderek diğer alanlardan ayrılması ve adeta dinî olarak çevrelenmesi ve herkesin, onun etrafında pervane olmasıyla başlar. Aynı zamanda mekânsal sınırlama olarak da tanımlanan dinî kutsallaşma kavramının dilsel anlatımı *templum** ifadesi olmuştur. Çünkü templum (Grekçe *τέμενος*), *τεμ* "kesmek" köküne dayanır; o halde sadece sınırlanmış, kesilerek ayrılmış anlamına gelir. O, sonraki daha geniş kullanımda, her sınırlanmış toprak parçasına, bir tarlaya ya da bir ağaç dikimine geçmiş; bu anlamda kutsal, tanrıya ait ve kutsanmış alanı işaret etmiştir. Onun işaret ettiği tarla, bir tanrıya ya da bir krala ve kahramana ait olabilir. Yani ilk eski dinî temaşaya göre, bütün olarak gökyüzü mekânı da, artık bu şekilde kendi içinde bütünleşmiş ve kutsanmış bir alan olarak; ilahî bir varlığın ikamet ettiği ve ilahî bir irade tarafından ege-

* Tapınak, kutsal yer

menlik altına alınan bir templum olarak ortaya çıkar. Ve dinî bir düzen, bu birlikle kurulur. Gökyüzünün bütünü, dünya yönleri vasıtasıyla belirlenen dört parçaya ayrılır. Bu parçalar; ilerideki güney, arkadaki kuzey, soldaki doğu, sağdaki batıdır. Roma'nın "teolojik" sistemi, bu ilk baştaki saf coğrafî bölümlemeden hareketle gelişir. Roma rahibi (Augur), dünyevî eylem için gökyüzünden işaret okumak amacıyla orasını inceler; bu gibi incelemeler ise, rahibin gökyüzünü belirli parçalara bölmesiyle başlar. Güneşin hareketine bağlı olarak belirlenen ve gösterilen doğu-batı çizgisi, başka bir çizgi tarafından, yani kuzey-güney çizgisi tarafından kesilir. Her iki çizginin, *decumanus***'un ve *cardo****'nun kesişmesiyle, dinî düşünme, rahiplerin dilinde adlandırıldığı şekliyle, kendi ilk temel koordinat şemasını oluşturur. Nissen, bu şemanın, dinî yaşantı alanından her yaşama alanına, hukukî, sosyal ve resmî yaşantı alanlarına nasıl taşındığını ve şemanın, bu taşınmada, nasıl hep özenle belirlendiğini ve farklılaştığını ayrıntılı olarak gösterir. Mülkiyet kavramının ve mülkiyeti işaret eden ve emniyet altına alan sembolik ifadenin gelişimi de, bu şemaya dayanır. Çünkü sınır-koyma, yani hukukî-dinî anlamda ilk kesin mülkiyet oluşturma vasıtası olan "limit koyma" fiili, her yerde kutsal mekân düzenine bağlan-
128 mıştır. Romalı Agrimensor'ların**** yazılarında, limit koymanın yayılışı Jüpiter'e yüklenir ve doğrudan dünyanın yaratılışı fiiline bağlanır. Evrende egemen olan kesin sınırlandırma, bu fiil vasıtasıyla yeryüzüne ve tüm ölümlü müstakil ilişkilere geçmiştir. Limit koyma da, dünya yönlerinden, *decumanus* ve *cardo*, yani doğu-batı ve kuzey-güney çizgisi vasıtasıyla gösterilen dünya bölümlenişinden hareket eder. Limit koyma, en basit doğal ayırmayla, yani

** Doğu-batı çizgisi

*** Kuzey-güney çizgisi.

****Roma'da tarım arazilerini ölçen, parselleyen veya paylaştıran kamu görevlileri; günümüzdeki anlamıyla tapu-kadastro işlerini yürütenler. (Çev.)

gün ve geceye ayırmayla, ikinci olarak da sabah ve akşam yönünde azalan ve çoğalan güne göre yapılan bölümlemeyle başlar. Roma devlet hukuku, bu limit koyma formuna sıkıca bağlıdır. *Ager publicus* ve *ager divisus et adsignatus**, resmî ve özel mülkiyetin ayrılması bu forma dayanır. Çünkü, sadece, değişmez sınırlar, yani kesin matematiksel çizgiler tarafından kuşatılmış, sınırlanmış ve işaretlenmiş coğrafya, özel mülkiyet olarak kabul edilir. Daha önceden tanrının yaptığı gibi, şimdi de devlet, *templum* fikri aracılığıyla, topluluğa, tek tek fertlere belirli bir mekânı armağan eder; bireyler o mekân içinde yerleşik olarak yaşarlar. "Augur'un gökyüzüne sınır koyması genel geçer bir işlem değildir; çünkü aile reisi (*paterfamilias*) nasıl tüm eve egemense, aynı şekilde Jüpiter'in iradesi de tüm kuşatıcılığıyla ortadadır; ama farklı dinlerde başka tanrılar ikamet eder ve çizgiler, şunun ya da bunun iradesini keşfetme isteğine göre çizilir. Kurma, hemen içine girilmiş mekânın bir ruh tarafından ele geçirilmesi sonucuna yol açar. ....Sadece şehir değil, aynı zamanda Compitum** ve ev de; sadece kırlar değil, ayrıca her tarla ve dağ yamacındaki bağ da; sadece bütün olarak ev değil, ayrıca evin içindeki her mekân da kendi gerçek tanrısına sahiptir. Tanrılık, kendi etkilerinden ve çevresinden tanınır. Bundan dolayı, bir mekâna bağlanmış olan her ruh, bir birey olmayı sağlayan ve insanın onu çağırabilmesine yarayan belirli bir isim kazanır."[32] İtalyan şehirlerinin inşasına, Roma konaklama yerinin içindeki düzene ve gruplandırmaya, Roma evinin iç döşemesine ve planına egemen olan bu sistemde, gelişen mekânsal sınırlandırmanın, mitik düşünme ve mitik-dinî duygunun mekân içine yerleştirdiği her yeni sınır

* Devlet arazisi ve araziyi bölümlemek

** Yolların kesiştiği yer.

[32] Nissen, Das Templum. Antiquarische Untersuchungen, Berlin 1869, s. 8; bütün olarak bkz. özellikle Nissen'in yazısı: Orientation, Studien zur Geschichte der Religion, (Din Tarihi Üzerine Yazılar), Birinci kitap, Berlin 1906.

taşının, nasıl aynı zamanda tüm düşünsel ve ahlâkî kültürün bir sı-
129 nır taşı haline geldiği, doğrudan ve açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki, teorik bilimin başlangıçlarına kadar da izlenebilir. Moritz Cantor, yazısında, Roma'daki bilimsel matematiğin başlangıçlarının, Romalı Agrimensor'ların yazılarına ve bu paraleldeki temel mekânsal yön belirleme sistemine dayandığını göstermiştir.[33] Ve Greklerde, matematiğin temellendirilişinde de, ilkçağların mitik temel tasarımlarının güçlü etkisi bilinir; mekânsal "sınırlar"ı kuşatan derin saygının soluğu, en baştan hissedilir. Mantıkî-matematiksel belirleme formu, mekânsal sınırlandırma düşüncesi içinde gelişir. Pythagorasçılarda ve Platon'da sınırlar ve sınırların yokluğu, *πέρας* (son) ve *ἄπειρον* (bilgisizlik), tıpkı belirlenmiş ve belirlenmemiş olan, form ve form yokluğu, iyi ve kötü gibi karşı karşıya bulunur. yani kosmosta saf düşünsel olarak yön belirleme, ilk baştaki mitik-mekansal yön belirlemeden hareketle gelişir. Dil, saf teorik inceleme ve gözleme için kullanılan latince ifadenin, yani *contemplari*[***] ifadesinin, etimolojik ve nesnel olarak "templum" fikrine, içinde Augur'un kendi gökyüzü incelemesini gerçekleştirdiği ölçülmüş mekân fikrine nasıl dayandığını, ayrıca bu ilişkinin belirtilerini, çok yalın ve canlı şekilde kanıtlamaktadır.[34] Ve teorik olduğu gibi dinî nitelikli olan bu "yön belirleme", antik dünya tarafından, Hristiyanlığa ve Hristiyan-Ortaçağ inanç öğretisi sistemine de sokulmuştur. Ortaçağ kilise yapısının inşası ve planı, mitik mekân duygusu için de önemli olan gökyüzü yönlerinin sembolik ifadesinin karakteristik hatlarını yansıtır. Güneş ve ışık, artık tanrılığın kendisi değildir; fakat onlar daima, ilahî olanın, ilahî kurtarıcı-istemenin ve ilahî

[33] Cantor, Die römischen Agrimensoren, Leipzig 1875; bkz. Cantor'un matematik tarihi üzerine derslerine de, c. I, 2. bs., Leipzig 1894, s. 496 ff.

[***] Bakmak, gözlemek; templumu tesbit etmek

[34] Bunun üzerine ayrıntılar, Franz Boll, Vita contemplativa. Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse, 1920.

kurtarıcı-gücün en yakın ve doğrudan açık-işaretleri olarak iş görürler. Hristiyanlığın etkinliği ve tarihsel zaferi, onun, pagan nitelikli güneşe saygı ve ışığa hürmet düşünüşünü kendi içine alıp, kendi içinde değiştirebilmesine bağlanmıştır. *Sol invictus** kültü yerine, artık "adaletin güneşi[35]" olarak İsa Peygambere inanma ortaya çıkmıştır. Buna göre, ilk Hristiyanlık'ta güney, kutsal ruhun sembolü olarak; bunun tam karşıtı, kuzey, tanrıdan yüz çevirmenin tasviri, aydınlıktan ve inanmaktan sapma olarak ortaya çıkarken, sunak ve tapınağın yönü doğu olarak belirlenmiştir. Vaftiz edilecek çocuk, şeytanın ve onun yardımcılarının törene gelmemesi için, batıya dönük olarak yerleştirilir; sonra çocuk, İsa Peygambere inanması için cennetin bölgesine, doğuya döndürülür. Dört yönlü haç işareti de, dört gökyüzü ve dünya bölgesiyle özdeşleştirilir. Burada da, kültürel ve pekişmiş sembolik anlatım -ki tüm içsel inanma içeriği, bu anlatım içinde adeta dışa doğru döner ve asıl mekânsal temel ilişkilerde nesnelleşir- bu basit temel plan üzerine inşa edilir.[36]

130

Bütün bu örneklere genel olarak bakıldığında, mitik-dinî düşünmenin en farklı gelişim aşamalarında ve içeriksel olarak çok farklı kültürlere ait olanlarda bile, aynı mitik mekân bilinci özelliğinin ve sisteminin açığa çıktığı görülmektedir. Bu bilinç, mitik zihnin en çeşitli dışa vurma biçimlerini kavrayan ve onları birbiriyle bağlayan bir konum kazanabilir. Cushing Zuniler'le ilgili olarak, yedi parçalı mekân düzeni dolayısıyla, onların dünya kavrayışlarının ve tüm yaşantılarıyla çalışmalarının tam sistemli olduğundan bahseder; mesela Zuniler ortak bir yerleşim mekânına taşındıkları za-

* Yenilemez, fethedilemez güneş.

[35] Daha geniş bilgi Usener'de, Götternamen (Tanrı İsimleri), s. 184; bkz. özellikle Franz Cumont, La théologie solaire dans le paganisme romain, Mém. De l'Acad. Des Inscriptions XII (1909), s. 449 ff.

[36] Bkz. bunun için özellikle, Joseph Sauer, Symbolik des Kirchengebaudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters (Ortaçağın Kavranışında Kilise Yapısının ve Onun Donanımının Sembolik İfadesi), Freiburg i. B., 1902.

man, bu mekânın içinde ayrı gruplar ve toplulukların konumu önceden kesin şekilde belirlenmiş olur. Roma'daki yerleşim mekânının iç yapısı ve düzeni, bununla tam bir benzerlik taşımaktadır. Çünkü ikamet mekânının planı, burada da, şehrin planına göre şekillenmiştir; şehir ise, kendi yapısı içinde, dünyanın genel planıyla ve farklı mekânsal bölgeleriyle uyumludur. Polybios şöyle söyler: Roma ordusu, yerleşim yeri olarak özenle seçilmiş meydana ayak bastığında, hepsi sanki memleketlerine geri dönmüş, evlerine ulaş-
131 mış vatandaşlar gibi olurlar.[37] Her iki durumda, ayrı birliklerin yerel bakımdan, salt tesadüfî ve dışsal biçimde gruplanmaları söz konusu değildir; gruplama tamamen belirli dinsel temel düşünüşler vasıtasıyla önceden belirlenmiş ve sonra gerçekleştirilmiştir. Genellikle, tüm mekânın ve mekândaki belirli sınırların kavranışıyla ibadetle ilgili düşünüşler birbirine bağlanmıştır. Gerçek bir mitik-dinî ilk duygu, mekânsal "eşik" olgusuna bağlanır. Hemen bütün hallerde, aynı biçimde ya da benzer şekilde, eşiğe hürmet ve eşiğin kutsallığı önünde duyulan korku, gizemli geleneklerin içinde ifade edilir. Zaman, Romalılarda da gerçek bir tanrı olarak ortaya çıkar ve zamansallığın kutlanmasında çiçeklerle süslenip bir kurban hayvanının kanı serpilerek saygı gösterilen şey, sınır taşının kendisi olmaktadır.[38] Mülkiyet kavramı, çok farklı yaşama ve kültür çevrelerinde, ibadethanenin mekânını dıştaki profan dünyadan ayıran tapınak eşiğinin saygınlığından, dinî-hukukî bir temel kavram olarak gelişmiştir. Eşiğin kutsallığı, esas itibarıyla tanrının ikametgâhını koruduğu gibi, bölge ve tarla sınırı formu içinde de, coğrafyayı, tarlayı ve evi her türlü düşman saldırısı ve tecavüzünden korur.[39] Di-

[37] Polybios cap. 41, 9 bkz. Nissen, Das Templum, s. 49 ff.

[38] Ovid, Fast. II, 641 ff.; bkz. Wissowa, Religion und Kultus der Römer (Romalıların Dini ve Ayini), s. 136 ff.

nî korku ve saygı ifadesinin yerleştiği dil işaretleri de, kendi kaynakları itibariyle, belirli bir mekânsal alandan önce, genellikle duyusal-mekânsal tasarıma, geri-çekilme tasarımına dayanır.[40] Hatta bu sembolik mekân ifadesi, mekânla herhangi bir ilişki içinde olmayan ya da çok dolaylı bir ilişki içinde olan yaşantı ilişkilerinin düşünülmesi ve ifade edilmesine sirayet eder. Mitik düşünme ve mitik-dinî duygu, bir içeriğe özel bir değer vurgusunu ödünç verdiğinde, bu düşünme ve duygu, değer vurgusunu başkalarından üstün tutup, ona kendine özgü bir anlam eklediğinde, söz konusu vurgu, bu niteliksel etiketlenmeyi mekânsal ayrılık tablosunda temsil eder. Her mitik anlamlı içerik, sıradanlığın ve olağanlığın alanından ortaya çıkan her yaşantı ilişkisi, adeta gerçek bir varoluş dairesi, yani kendi çevresini sabit sınırlarla ayıran ve böylece gerçekten bireysel-dinî bir yapı kazanan koruyucu ve kuşatıcı bir varlık alanı oluşturur. Bu çevreden çıkış için olduğu gibi bu çevreye giriş için de belirli dinî emirler gerekir. Mitik-dinî nitelikli bir alandan diğerine geçiş, daima, titizce incelenmesi gereken geçiş ritlerine bağlanmıştır. Bu ritler, sadece bir şehirden diğer bir şehre ve bir coğrafyadan diğer bir coğrafyaya geçmenin değil, aynı zamanda her yeni yaşantı aşamalarının başlangıcına, çocukluktan yetişkinliğe, bekârlıktan evliliğe, anneliğe vs. geçişin de kuralıdır.[41] Bu noktada da, tüm zihinsel ifade formlarının gelişiminde görülebilecek olan genel kural tekrar gözlemlenir. Saf içsel olanın kendini nesnelleştirmesi, yani dıştaki bir şeye dönüşmesi gerektiği zaman, dıştakinin temaşası da sürekli olarak içteki belirlemelere girer ve onlarla karışır. Bundan

132

[39] Bununla ilgili olarak bkz. Trumbull'un "Schwellenzauber" (Eşik Büyüsü) üzerine kendi monografisinde toplamış olduğu zengin içerikli malzemeye. The Threshold Covenant or the beginning of religious rites, Edinburgh 1896.

[40] Grekçe *σέβεσθαι* kelimesi, etimolojik olarak Sanskritçe'de tyaj ("terketmek", "geri itmek") olarak ifade edilen bir köke dayandırılır. cf. Williger, Hagios, s. 10.

[41] Bu "geçiş ritleri"nin bir özeti, Genneps'in Les rites de passage, Paris 1909, yazısında bulunmaktadır.

dolayı, kılı kırk yarıcı bakış tamamen "dıştaki"nin çevresinde hareket ediyor gibi göründüğünde bile, onun içinde daima içsel bir yaşantının nabız atışı hissedilebilir. Temel duygu olarak kutsal duygusu içinde, insanın kendi koyduğu sınırlar, mekândaki sınırları da belirginleştiren ve oradan doğru gelişen yapılanına ve düzenlenişle fiziksel evrenin bütününe yayılan başlangıç noktası haline gelir.

3. Mitik zaman kavramı

Temel mekân formu, mitik nesne dünyasının inşası için o kadar önemli görünmesine rağmen, var olan bir şey olarak bu formda durup kaldığımız sürece, mitik dünyanın gerçek anlamda "içindekiler"ine, gerçek varlığına yeterince giremeyiz. Bu dünyayı tanımlarken kullandığımız dilsel ifade bile, bize bunu göstermektedir. Çünkü "mitos", kendi temel anlamı gereğince, mekânsal değerlendirmeyi değil de zamansal bir değerlendirmeyi kendi içinde taşır. Mitos, altına dünyanın toplamının yerleştirildiği bir zamansal "manzara" çizer. Gerçek mitos, kâinatın ve onun müstakil parçalarıyla oradaki güçlerin temaşasının, belirli semboller halinde, yani tanrılar ve doğaüstü varlık yapıları halinde biçimlendiğinde, ayrıca bu yapı ve biçimlere zaman içinde bir yaşantı, bir ortaya çıkış ve oluşma tahsis edildiğinde başlar. Öncelikle ilahî olanın incelenişinde takılıp kalmadan, onun varoluşu ve doğası zaman içinde aydınlatıldığında, yani tanrıların yapısından tanrıların tarihlerine ve sayısına geçildiğinde, zorunlu olarak biz, kelimenin gerçek anlamında "mitler"le karşılaşmaktayız. Ve bu noktada "tanrıların tarihi" kavramını unsurlarına ayırınca, vurgunun iki mevcut parçada yattığı görülür. Zamansalın seyri, ilahîlik kavramının tam gelişimi için gerekli şartlardan biri olarak ortaya çıkıp, kendi önceliğini kanıtlar. Tanrı kavramı, öncelikle kendi tarihi vasıtasıyla kurulur; o, varolan kişisiz doğa güçlerinden, kendi tarihi vasıtasıyla belirgin kılınır ve gerçek bir öz olarak, bu güçlerin karşısında bulunur. Öncelikle, mitik olanın

133

dünyasında adeta akış kesilmediği ve bu dünya salt varlıkların değil, olguların dünyası olarak ortaya çıktığı için, bu dünyanın içinde mevcut belirli oluşumlar, bağımsız ve bireysel nitelikli biçim verme fiilinden ayrılabilir. Oluşun, eylemin ve hissetmenin kendine has özelliği, burada belirleme ve sınırlandırmanın temelini oluşturur. Bunun için de atıldığı kabul edilen ilk adım, elbette, her mitik-dinî bilincin dayandığı ayrılmanın, yani "kutsal"ın dünyasının, profanın dünyasına karşıt olarak ve kendi genelliği içinde oluşmuş olmasından ibarettir. Fakat kendi ifadesini saf mekânsal ayrılıklar ve sınır konumlamalarında bulan bu genelliğin içinde, artık gerçek bir özgülük, mitik dünyanın kendine özgü düzenlenişi, -deyim yerindeyse- bu dünyanın derin boyutunun zaman formuyla açılması sonucu gerçekleşir. Mitik varlığın gerçek niteliği, bu varlık ilk kaynaktaki varlık olarak ortaya çıktığında örtüsünü açar. Mitik varlığın tüm kutsallığı, son tahlilde geriye, ilk kaynaktaki kutsallığına kadar gider. Kutsallık, verili olanın içeriğine değil, doğrudan doğruya onun kaynağına siner; olup bitenin nitelik ve vasfına değil, oluşmuş mevcudiyetine tutunmuş halde kalır. Belirli bir içerik zamansal uzaklığa yerleştirilip, geçmişin derinliklerine kaydırılınca, hem kutsal, mitik ve dinî anlamlı bir içerik olur; hem de aynı zamanda mitik ve dinî nitelikli olma hakkı kazanır. Zaman bu zihinsel hak talebinin ilk aslî-formudur. Hem kendine özgü-insanî varoluş ve gelenekler, hem de sosyal normlar ve bağlantılar, mitik öncesi bu 134
ilk-zamanın kurallarına dayanarak, bu kutsallığı yaşar ve yaşatırlar. Mitik duygu ve düşünme için, varoluşun kendisi ve şeylerin "doğası" da, öncelikle bu bakış açısı altında gerçekten anlaşılabilir bir şey olur. Doğa tablosunda göze çarpan herhangi bir nitelik, herhangi belirli bir şey niteliği ya da yapı özelliği, geçmişteki bir kerelik olaya bağlanır bağlanmaz ve böylece onun mitik oluşumu gösterilir gösterilmez, "açıklayıcı özellik" olarak kabul edilir. Bütün zamanların ve halkların mitik efsaneleri, bu açıklama şeklinin somut

örnekleri bakımından zengindir.[42] Burada, düşünce suskunlaşırken ve ayrıca şimdiki zaman, herhangi bir şekilde geçmiş zaman formuna dönüşürken, sırf olgusalda, şeylerin, örflerin ya da kuralların şimdiki zaman içindeki basit varoluşunda, düşüncenin artık yatışmadığı bir aşama ortaya çıkar. Geçmişin kendisi, artık "niçin" değildir; geçmiş, şeylerin niçinini içerir. İşte zaman-incelemesi için açıklamaya uygun veya muhtaç olmayan mutlak bir geçmişin varolması, mitosun zaman incelemesini tarihin zaman incelemesinden ayırır. Eğer varlığın tarihi, içinde değişmez bir noktanın olmadığı, her noktanın ise devamlı geride bırakılan bir nokta olarak görüldüğü sürekli oluş dizisi haline gelirse; öyle ki, geçmişe geri gidiş, bir *regressus in infinitum**a dönüşürse, o zaman mitos, gerçi varlık ile bilfiil mevcut varolan, şimdiki zaman ile geçmiş arasında bir çatlama yaşar ama, bir kez bu diziyi kazanır kazanmaz, kendi içinde varolan ve problemsiz şekilde mevcut olan olarak, geçmiş içinde dinlenir. Mitosta zaman, mutlak bir bağıntı formu, yani içinde şimdiye, geçmişe ve geleceğe ait unsurların sürekli yer değiştirdiği ve birbirine dönüştüğü bir bağıntı formu niteliği taşımaz; tersine mitosta kesin bir sınır, empirik şimdiki zamanı mitik ilk kaynaktan ayırır ve her ikisine de tamamen gerçek ve aldatıcı olmayan bir "nitelik" verir. Mitik bilincin, -bu bilincin, genel zaman tablosu konusunda sahip olduğu hakikaten temel ve asıl anlama rağmen- bazen, adeta "zamansız" bir bilinç olarak tanımlanması bu anlamda

135

[42] Özellikle belirli bitki ve hayvan türlerinin ve onların kendine özgü özelliklerinin kaynağıyla ilgili olan bu "açıklayıcı" mitik efsane formu için örnekler, mesela Graebner'de. Das Weltbild der Primitiven (İlkellerin Dünya Tablosu), s. 21: "Siyah kakatuvanın ve bir atmacanın tüylerindeki kırmızı benekler, büyük bir ateşten; balinanın püskürtme deliği, bir kez ona sokulmuş ve yerleştirilmiş olan kargıdan ileri gelir. Su çulluğu, suyun koruyucusunu gizlice izlemeyi istediği için ve bu koruyucu döndüğü zaman hareketsiz olarak sessiz kalması gerektiği için, bir parça koştuğu ve kısa bir müddet hareketsiz kaldığı, kendine özgü bir yürüme biçimini alışkanlık edinmiştir."

* Sonu belli olmayan geri çekilme

anlaşılabilirlik taşır. Çünkü nesnel-kozmik ve nesnel-tarihsel zamanla karşılaştırılınca, mitik bilinçte, gerçekten de böyle bir zamansızlık mevcuttur. Göreli zaman aşamalarının farklılığı karşısında, mitik bilinç, önceki aşamalarında, dilsel bilincin belirli aşamalarında karakteristik olarak görüldüğü şekliyle, aynı farksızlık içinde varlığını sürdürür.[43] Schelling'in bakış açısından konuşulursa; mitik bilinçte, henüz bir "tarih öncesi kesin zaman", "kendi doğası gereğince parçalanmaz ve mutlak olan, bundan dolayı ona süre atfedilen, ama sadece *ân* olarak incelenebilen bir zaman hâkimdir; başka bir ifadeyle, mitik bilinçte henüz, zamanların bir dizisi olmayıp sadece kendi içinde zaman-olmayan-zaman; yani zamanların bir dizisi olmayıp, sadece göreli olarak, onu takip eden zaman karşısında zaman haline gelen (yani geçmiş haline gelen) bir zaman olduğu için, içinde başlangıcın son ve sonun ise başlangıç gibi olduğu, bir sonsuzluk biçimi olarak incelenebilecek olan zaman hâkimdir."[44]

Bu mitik "ilk zaman"ın gitgide "gerçek" zamana, yani dizilerin bilincine nasıl geçtiğini izlemeyi denediğimizde, orada, bize dil incelemesinin de gösterdiği temel ilişki açığa çıkar. Dilde de, müstakil zaman ilişkilerinin ifadesi, öncelikle mekân ilişkileri ifadesi içinde gelişir. Bu iki ilişki ifadesi arasında, şimdilik net bir ayrılma var olmaz. Zamandaki her yön belirleme, mekânda bir yön belirlemeyi gerektirir ve özellikle mekândaki yön belirleme kazanıldığı ve belirli bir zihinsel ifade vasıtası olmaya başladığı ölçüde, tek tek zaman anlarının belirlenişleri, düşünen bilinç açısından olduğu gibi duygu açısından da birbirinden ayrılır. Zamanın birincil düzeni gibi mekânın birincil seyrinin de dayandığı şey, somut temaşa; karanlık ve aydınlığın, gün ve gecenin değişimidir. Ve aynı şekilde

[43] Bkz. bunun için c. I, s. 173 ff.
[44] Schelling, Einleit. in die Philos. der Mythologie, S. W., 2. Abteil. I. 182.

benzer şema, cephelerin ve yönlerin geçici olarak hissedilen farklılığı, bazı belirli devirlerde zamanın bölümlenişine olduğu gibi me-
136 kânın bölümlenişine de hâkimdir. Sağ-sol, ön-arka gibi en basit mekân ilişkileri, nasıl güneşin doğuş-batış hareketine bağlı bir ana çizgi, bir doğu-batı çizgisinin belirlenişi ve bundan sonra bu çizginin dikey bir ikinci çizgi, kuzey-güney çizgisiyle kesilmesi suretiyle ayrılabiliyorsa, aynı şekilde, zamansal devirlerin kavranışı da bu kesme ve kesişmeye dayanır. Bu sistemi çok açık ve zihinsel olarak mükemmel şekilde kullanmış olan halklarda, halkların zamanı şekillendirmek için kullandıkları en genel dilsel ifadelerde bu ilişki hissedilir. Grekçe *τέμενος* (zaman) ve *τέμπος* (fırsat) (çoğulda *τεμπεα* olur)'a karşılık gelen latince *tempus**, "*templum*"un işaretinden ve düşüncesinden oluşmuştur. "*γέμεος* (*tempus*) *templum* temel kelimeleri kesme, ayırma anlamına gelir. İki kesişen çatı makası ya da kiriş, daha sonraki dönemde marangozların terminolojisinde *templum* olarak adlandırılmıştır. Doğal gelişmede bu şekilde bölümlenmiş mekânın anlamı, buradan hareketle gelişir; *tempus*ta, gökyüzü kesiti (mesela doğu), gündüz vaktine (mesela sabaha) ve sonra genel olarak zamana geçmiştir."[45] Zamanın tek tek aşamalara ayrılması, mekânın bölgelere ve yönlere ayrılmasına paralel şekilde gelişir. Her ikisi de zihnin kendini kademe kademe açış sürecinde; yani başlangıcını fiziksel ışık olgusunun temaşasından alan kademeli aydınlanış sürecinde iki farklı unsuru ifade eder.

Ve bu ilişki sayesinde burada da, bütün olarak zamana ve her zaman kesitine, gerçek bir mitik-dinî "nitelik", özel bir "kutsallık" vurgusu tahsis edilir. Sırf bir ilişki ifadesinin değil de gerçek bir varlık, bir tanrı ya da şeytan ifadesinin, nasıl mekândaki sistem içinde ve oradaki yerin mitik olarak hissedilişiyle var olduğu görü-

* Zaman

[45] Usener, Götternamen, s. 192.

lürse, bunun aynısı, zaman ve onun tek tek alt bölümleri için de geçerlidir. Yüksek düzeyde gelişmiş kültür dinleri, bu temel seyri ve inançları muhafaza etmektedir. Pers dininde, zaman ve ayrı zaman kesitleri kültü; ayrı günler ve saatlerle, yıllar ve yüzyıllarla, dört mevsim, on iki ay ile ilgili kült, ışığa karşı hissedilen genel hürmet duygusundan gelişmiştir. Özellikle Mithra-dininin gelişiminde, bu kült, büyük önem taşımıştır.[46] Mitik zaman seyri, aynen mitik me- 137
kân seyri gibi niceliksel ve soyut değil, tamamen niteliksel ve somut olarak kavranmaktadır. Mitos için düzenli olarak sürmekte olan ve kurallı biçimde tekrarlanan ya da "kendinde" arka arkaya gelen bir zaman olmayıp, tam tersine, sadece belirli içeriksel oluşumlar, belirli "zaman yapıları", gelme ve gitmenin, ritmik varoluş ve oluşumun açığa çıktığı olaylar vardır.[47] Böylelikle zamanın bütünü, kesin sınır noktaları ve adeta belirli tekrarlanış çizgileriyle kendi içinde bölümlere ayrılır. Fakat bu kısımlar, ölçülen ya da sayılan değil, sadece doğrudan duyumlanan bölümler olarak mevcutturlar. Özellikle insanın her dinî eylemi, bu tür bir ritmik düzenlilik gösterir. Ritüel, belirli dinî fiilleri, belirli zamanlara ve zaman dilimlerine düzenli olarak tahsis etme temeline dayanır. Fiiller bu dilimlerin dışında gerçekleşirse, tüm dinsel güçlerini kaybederler. Her dinsel davranış, tamamen belirli aşamalara göre, mesela yedi ya da dokuz güne, haftaya ve aya göre düzenlenir. "Kutsal zamanlar", yani kutlama zamanları, olup bitenin aynı biçimdeki gidişini kesintiye uğratır ve sürecin içine belirli ayrılık çizgileri sokar. "Kritik tarihler"in dizisini belirleyen unsur, özellikle ayın değişimidir. Arya soyundan olanlar, düşman öldürme mutluluğunu, diktatörden

[46] Bkz. bu konuda Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux Mystéres de Mithra, Bruxelles 1896 ff., I, 18ff., 78ff., 294ff.; Astrology and Religion among the Greeks and Romans, New York und London 1912, s. 110.

[47] Bu "zaman yapısı" kavramıyla ilgili olarak bkz. dil üzerine ayrıntılı anlatımlara; l. c. s. 177 ff.

gelen habere göre, yeni aya kadar erteler; Melanezya savaşçısı, sefere çıkmak için tüm ayı beklemekle geçirir. Bütün bunların temelinde, tamamen mekândakine benzer şekilde, zamansal olarak ayırıcı sınır çizgilerinin konumlanışında düşünmenin geleneksel ayırıcı-işaretlerinin geçerli olmadığı, ayrı zaman dilimlerinin bizzat kendi içinde niteliksel bir forma ve özelliğe, gerçek bir varlık ve etkililiğe sahip olduğu fikri bulunmaktadır. Zaman dilimleri, yalın ve benzer-biçimli, geniş kapsamlı diziler teşkil etmezler; tam tersine, onlardan her birine yoğun bir gerçekleşme karşılık gelir; bu gerçekleşmede diziler birbirine benzer ya da benzemez, uygun ya da karşıt, birbiri karşısında dost ya da düşman olurlar.[48]

Gerçekte, sayı, zaman ve mekânın nesnel temel farklılıkları konusunda, insan bilincinde ilk kesin kavramlar oluşmadan uzun sü-
138 re önce, bu bilinçte, insan hayatında egemen olan kendine özgü devirler ve ritmik oluşumlar için, çok saf bir duygusallığın barındığı görülür. Biz zamansal olayın canlı dinamizmi ile ilgili bu öznel duygunun, ilkel halklarda, -ki bu halklar sayma fiilinin ilk başlangıçlarına kadar, zaman bilincine neredeyse hiç sahip olmamışlardır; onlarda, bundan dolayı zaman ilişkilerinin niceliksel ve tam bir kavranışından söz edilemez- en aşağı kültür aşamalarında bile, hayret verici açıklık ve saflık içinde gelişmiş olduğunu görmekteyiz. Bu halklarda, gerçek bir mitik-dinî "aşama duygusu", yaşantıdaki bütün olup bitenlere ve değişimlere özellikle önemli yaşantı dönemlerine geçişe bağlıdır. Bu geçişler, yani tek tek bireylerin yaşantısında olduğu gibi, türün yaşantısında da en önemli dönüm noktaları olan değişimler, en alt aşamalarında bile, tapınma eyle-

[48] Bu konu üzerine bkz. Hubert ve Mauss, Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie (Mélanges d'histoire des religions, Paris 1909, s. 189 ff.).

minde herhangi bir şekilde gösterilebilir ve olayın aynı düzenlilikte gerçekleşen gelişmelerinden ortaya çıkabilirler. Dikkatle incelenen çok sayıda ritüel, onların sonu gibi başını da içerir. Daima aynı şekilde akan varoluş silsilesi, zamanın salt akışı, bu ayinler vasıtasıyla, adeta dinî olarak bölünür. Ayinler vasıtasıyla her özel yaşantı aşaması, dinî nitelikteki ortaya çıkış şeklini ve bu yolla da özel anlamını kazanır. Doğum ve ölüm, annelik ve hamilelik, evliliğe ve ergenliğe geçiş; bunların hepsi kendine özgü geçiş ve yetkinlik ritleriyle olur.[49] Ayrı hayat kesitlerinin bu ritlerle dinsel olarak ayrılışı, genellikle öyle nettir ki, hayatın sürekliliği, bu ayırmalarla ortadan kalmış olur. İnsanın bir hayat çevresinden başka bir hayat çevresine geçerek, onlardan her birinde başka bir *ben* olarak ortaya çıkması; mesela ergenlik dönemine girişte çocuğun yeniden genç ve adam olarak doğması için ölmesi, farklı formlar içinde ve yaygın biçimde hep tekrarlanan bir tasarımdır. Olumlu kuralların, olumsuz çekimserliklerin ve tabunun mevcudiyetiyle dıştaki bir şey olarak gösterilen kısa ya da uzun süre ile ilgili "kritik aşama", genellikle iki önemli hayat aşaması arasında bulunur.[50] Buradan, 139
mitik dünya kavrayışı ve mitik duygu düşünülünce, adeta biyolojik bir zamanın, yani hayatın ritmik biçimde bölünmüş olan geliş-gidişinin, gerçekten kozmik bir zaman fikri şekillenmeden önce varolduğu sonucu çıkar. Hatta mitosun yakaladığı kozmik zaman, öncelikle mitos tarafından, sadece bu kendine özgü biyolojik oluşum ve dönüşüm ile algılanır. Çünkü doğa olayının kurala uygunluğunu

[49] Bu "yetkinlik ritleri" ile ilgili olarak, özellikle Spencer ve Gillen'in Avustralyalı kabileler hakkında sundukları zengin içerikli malzeme bkz.: The native tribes of Central Australia, mesela s. 212 ff., The northern tribes of Central Australia, s.382 ff.; bkz. Gennep'a da, Les rites de passage u. Brinton, Religions of primitive peoples, s. 191 ff. Güneydeki halklar için bkz. özellikle Skeat, Malay Magic, London 1900, s. 320 ff.

[50] Bkz bu konu üzerine mesela Marett, The threshold of religion, s. 194 ff.

veya mevsimlerin değişmesindeki ve gezegenlerin hareketindeki dönemselliği de, mitos, tamamen yaşantıda olup biten şeyler olarak görür. Mitik bilinç günün geceye dönmesini, bitki dünyasının büyüyüp gelişmesini ve yok olmasını, mevsimlerin düzenli aralıklarla birbirini izleyişini, sadece insanın varoluşuna yansıtarak ve onları insanda, tıpkı aynada seyreder gibi seyrederek kavrar. Bu karşılıklı ilişkilenmişlikte, öznel hayat formu ile doğanın nesnel seyri arasında köprü kuran bir mitik zaman-duygusu oluşur. Büyüsel dünya kavrayışı aşamalarında bile, söz konusu bu iki form, doğrudan birbirine karışmış ve birbiriyle bağlanmış şekilde ortaya çıkar. Öncelikle nesnel olayın büyüsel olarak belirlenebilirliği, bu bağlanmışlıkla açıklanır. Güneşin hareketi veya mevsimlerin geçişi, burada, kesin bir yasa sayesinde kurala bağlanmış olarak görülmez; tam tersine, bu olaylar doğaüstü etkilere bağlı olarak ortaya çıkar. Bu yüzden de, büyüsel etkilemeler kolayca gerçekleştirilebilir. "Benzerlik büyüsü"nün çok çeşitli formları, bu noktada, etkin olan güçleri etki altına almaya, onları desteklemeye ya da onlara egemen olmaya yarar. Bugün bile yıl içindeki dönüm noktalarına, özellikle sonbahar ve kıştaki gündönümüne bağlı olan halk gelenekleri, bu ilk baştaki kavrayışı hafif bir örtü altından gösterir gibi ortaya koymaktadır. Bağımsız şenliklere bağlı olarak icra edilen taklit nitelikli oyunlarda ve ritüellerde, mayıs ritüellerinde, mayıs ve noel ateşinde, ilkbahardaki diriliş törenlerinde, yaz gündönümü kutlamalarında, temelde, doğanın istem dışı çalışan güçlerinin ve güneşin etkili gücünün, insanın eylemi vasıtasıyla talep edilmesi ve düşmanca zorlamalara karşı korunma isteği vardır. Bu geleneklerin geniş-
140 lemesi –Hillebrandt, Wilhelm Mannhardt'ın Grek ve Roma, Slav ve Cermen dünyası için topladığı geniş kapsamlı materyali, özellikle eski Hint dünyasındaki yaz dönümü kutlamaları gelenekleri tarafına yerleştirir[51]-, mitik bilincin temel formuna dayanan fikirlerle

uğraşmamız gerektiğini kanıtlar. Birincil mitik "aşama duygusu" zamanı sadece yaşantı tablosundaki şekliyle kavrayabilir ve bundan dolayı bu duygu, zaman içinde hareket edip belirli bir ritme göre oluşan ve yok olan şeylerin hepsini, doğrudan yaşantı formuna dönüştürmek ve bu formun içinde eritmek zorundadır.

Bu nedenle mitos, matematiksel-fiziksel kavramda ifade edilen "nesnellik" niteliğiyle ilgili olarak; yani Newton'un "kendinde ve kendisi için ve herhangi bir dıştaki nesneyi dikkate almaksızın geçip giden" "mutlak zaman"ı ile ilgili olarak hiçbir şey bilmez. Mitos, gerçek anlamda "tarihsel" zamanı çok az tanıdığı gibi, sözü edilen matematiksel-fiziksel zamanı da çok az tanır. Çünkü tarihsel zaman bilinci de, belirli "nesnel" unsurları kendi içinde taşır. Bu bilinç, değişmez bir "kronoloji"de, önceki ve sonrakinin gerçekten ayrılışında ve tek tek zaman unsurlarının birbirini izleyişi esnasındaki tek anlamlı bir düzenin korunmasında temellenir. Müstakil zaman aşamalarının böyle bir ayrılığının, iç içe geçmiş ve her olguya sadece bir tek yer tahsis edilen yegâne sistem içindeki zaman aşamalarının mevcudiyeti, mitosa yabancıdır. Mitik düşünme formu bir ilişki konumladığında, bu ilişkinin parçalarının birbiri içine akıp birbiriyle karışması durumu, nasıl mitik düşünme formunun özüne ait ise, aynı şekilde bu birbiri içine kök salma, yani "kaynaşma" kuralı da, mitik zaman bilincindeki ilişki düzenine egemendir.[52] Burada da zamanın net olarak farklılaşmış aşamalara ayrılması, geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman içinde durup kalmaz; bilinç, bütün zaman farklılıkları eşitleme, hatta onları en sonunda saf özdeş hale

[51] Mannhardt, Wald- und Feldkulte (Orman ve Tarla Kültleri), 2. c. Berlin 1875; Hintlilerin yaz dönümü adetleri için Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-İndien (Eski-Hindistanda Yaz Dönümü Adetleri), (Roman. Forschungen, Bd. V). Bu geleneklerin Arî dünyasının bütünündeki özeti için bkz. L. v. Schroeder, Arische Religion (Arilerin Dini), c. II, Leipzig 1916.

[52] "Bağıntı parçalarının mitik kaynaşması" üzerine bkz. yukarıda 81 ff.

döndürme cazibesine kapılır. Özellikle büyü, kendi genel ilkesinin, yani *pars pro toto** ilkesinin mekândan zamana taşınması şeklinde
141 nitelendirilir. Her parça, büyüsel olarak incelenince, bütünü, fiziksel-mekânsal anlamda temsil etmenin ötesine geçer; yani büyüsel etki bağlamı da, tıpkı bütün gibi, her türlü zamansal farklılığın ve ayrılma çizgisinin dışında kavranır. Büyüsel "şimdi", asla salt şimdi, yani basitçe ayrılmış şimdiki zaman noktası değildir; tersine, Leibnizci ifadeyi kullanmak gerekirse, *chargé du passé et gros de l'avenir**. Şimdi, geçmişi kendi içinde içerir ve gelecekle yüklü olarak geçip gider. Bu anlamda özellikle, tüm zamanların niceliksel olarak bu kendine özgü "iç içe" oluşunu en canlı biçimde gösteren kâhinlik, mitik bilincin bütünleştiriciliğinde temellenmiştir.

Fakat sözü edilen bilinç, büyüdeki gibi tek bir etkinin elde edilmesini sabırsızca beklemeyip, bu beklentiyi büyüyle tatmin etmeyip ve sona erdirmeyip, onun yerine, varlığın ve olgunun bütününe yönelir yönelmez ve tamamen bu bütünü temaşaya dalar dalmaz, yeni bir aşamaya yükselir. Bu bilinç şimdi, geçici duyusal duygulanım ve duyusal ifadeye bağlanmışlıktan yavaş yavaş ayrılıp gider. O, ayrı şimdiki zaman noktalarındayken ya da sırf bu noktaları takip ederken, olayın ayrı aşamalarının yalın şekilde geçişinde varlığını sürdürmek yerine, artık gittikçe, olgunun sonsuz döngüsünü incelemeye yönelir. Bu döngü, henüz doğrudan duyulabilir nitelikte düşünülmez; fakat bu duyguda bile, evrensel bir dünya düzeninin, bir genelin kesinliği, mitik bilince açılır. Şimdi artık tek bir şey, yani özel bir fiziksel varoluş, mitik niteliğin canlılık kazanmasında gerçekleşen şekliyle belirli ruhsal içeriklerle, bireysel-kişisel güçlerle doldurulmaz; dünya olaylarının bütününde duyumlanan şey, genel ve tekrarlanan bir denkliktir. Bu duyumlama ne kadar

* Kapsamlama
Geçmiş araştırılır, gelecek yeşertilir.

kuvvetli olarak meydana gelirse, mitik düşünmeyi de o kadar çok uyandırır. Bu düşünme de o zaman yeni bir problem arefesinde bulunur. Çünkü artık derinlemesine bakış, olgunun salt içeriğine değil de saf formuna yönelir. Burada da zaman motivi, araç olarak etkili olmaktadır. Çünkü zaman, mitos için, sadece somut ve belirli bir fiziksel geçiş, özellikle gök cisimlerinin geçişi olarak kavransa bile, sonuçta, saf fikrî "boyuta" ait olan başka bir unsuru da kendi içinde taşımaktadır. Müstakil doğa güçlerinin, mitik yorumlamanın 142
ve dinî saygının nesnesini kendi özgülükleri içinde gerçekleştirip gerçekleştirememeleri başka şey, söz konusu güçlerin adeta genel bir zaman düzeninin taşıyıcısı olarak ortaya çıkıp çıkmaları durumu başka bir şeydir. İlk durumda biz, tamamen tözsel kavrayış çerçevesi içinde bulunuruz. Güneş, ay ve gezegenler, canlı göksel organizmalar olmalarına rağmen, belirli bireysel güçlerle donatılmış olan bireysel şeylerdir. Bu bakımdan, bu tanrısal organizmalar, doğada hüküm süren düzenleyici doğaüstü güçlerden, niteliğe göre değil de rütbece ayrılırlar. Fakat mitik-dinî duygu, bağımsız doğa nesnelerinin doğrudan varoluşuna ve bağımsız doğa güçlerinin doğrudan etkilerine yönelince değil, tam tersine doğa nesneleri ve güçleri adeta varlık anlamları yanında, karakteristik bir ifade anlamı da kazanınca; varlık, bundan böyle, evrensel olarak egemen olan ve hüküm süren bir yasa düzeni düşüncesini ilham eden bir ortam haline gelince, başka bir kavrayış, ilahî olanın yeni bir anlamı iyice belirginleşir. Şimdi bilinç, artık doğadaki bağımsız herhangi bir olguya -o, en güçlü ve tam egemen olsa bile- dönmez; tam tersine her doğa olgusu, sadece kendi içinde dışlaşan başka ve kuşatıcı olan bir şeyin işareti olarak görülür. Ay ve güneş, yalnızca kendi fiziksel varlıklarına ve etkilerine göre incelendiğinde veya sadece kendi parlaklıkları uğruna ya da ışık ve sıcaklık, ıslaklık ve yağmur oluşturucusu olarak saygı gördüklerinde değil, kendilerinde, tüm olayların kuralının ve seyrinin okunduğu sürekli zaman ölçüle-

ri olarak kabul edildiğinde, biz, ilkesel bir değişimin, yeni ve derin bir zihinsel bakışın eşiğinde bulunuruz. Şimdi düşünce, her varoluş ve yaşantıda hissedilebilen dönem ve ritimden, evrensel varlık ve oluşa egemen olan bir kader düzeni düşüncesi olarak zaman düzeni fikrine ulaşır. Öncelikle kader olarak bu kavrayışta, insanın ve bizzat tanrıların her yaşantısı ve etkilemesi, sadece zamanın içinde ve zamanın sarsılmaz ölçüleri sayesinde mümkün olduğu için, mitik zaman, gerçek bir kozmik iktidar, sadece insanı değil, aynı zamanda tanrıları ve şeytanları da bağlayan bir güç haline gelir.

Böyle bir bağlama tasarımı, alt bilinç aşamalarında henüz tamamen saf biçimde, duygusal semboller ve ifadelerle şekillenebilir.
143 Yeni Zelanda'daki Maoriler öyle bir mitik açıklamaya sahiptirler ki, bu açıklamada Maui'nin, yani onların atalarının ve kültür tanrılarının, vaktiyle güneşi bir durum içinde nasıl yakaladığı ve bugüne kadar gökyüzünde kuralsız olarak geçip giden güneşi kurala uygun bir harekete nasıl mecbur ettiği bildirilir.[53] Fakat gelişme ne kadar sürekli olursa ve gerçek dinî dünya kavrayışının büyüsel dünya kavrayışından ayrılması ne kadar net gerçekleşirse, bu temel ilişki de o kadar çok saf zihinsel ifade niteliği taşır. Duyusal tek olandan genel olana, müstakil doğa güçlerine tapınmaktan evrensel bir zaman mitolojisine doğru gerçekleşen bu dönüşüm, tüm "göksel" dinlerin ilk memleketi ve kaynak ülkesinde, Babil ve Asurlular'da çok açık biçimde izlenebilir. Babil-Asur dininin başlangıcı da, ilkel bir animizme işaret eder. Burada da, temel tabakayı, doğaüstüne duyulan inanç, yani olaylara kendi arzu ve kaprislerine göre müdahale eden dost ve düşman güçlere inanma oluşturur. Burada, eski totemistik düşünüş şekillerini ve hayvana tapma belirtilerini taşıyan karışık varlıklar yanında, gökyüzü ve fırtına, tarla ve kır-

[53] Waitz, Anthropologie der Naturvölker (İlkel Halkların Antropolojisi), VI, 259; Gill, Myths and Songs of the South Pacific, s. 70.

sal kesim, dağ ve kaynak suyu şeytanları bulunmaktadır. Fakat Babil düşüncesi, yıldızlar dünyasını incelemeye yoğunlaştıkça, artık bu düşüncenin tümel formu da değişmiştir. İlkel doğaüstü mitoloji etkisiz hale gelmemiş, fakat sadece yaygın bir alt inanç tabakasına ait olarak yerini korumuştur. Buna karşılık bilenin, din adamının dini, "kutsal sayılar" ve "kutsal zamanlar"ın dinidir. Bundan böyle gerçekten ilahî olan temel varlık olgusu, astronomik olayların kesinliği, yani güneşin, ayın ve gezegenlerin hareketi üzerinde egemen olan zamansal kural içinde kendini gösterir. Kendi cisimleşmişliği içinde tanrılık olarak düşünülen ve saygı gösterilen şey, tek başına gök cismi değildir; tersine, gök cisminde, olup bitenin en küçük ve en büyüğünde, tek olanda olduğu gibi bütün içinde de, değişmeyen normlara göre etkili olan evrensel ilahî gücün tikel bir dışlaşması algılanır. Bu ilahî anayasa, en farklı varoluş çevrelerinde gerçekleşen aynı temel form olarak bu gücün bize kendini apaçık gösterdiği gökyüzünden, ölümlü dünya varlığının, özel-insanî, resmî ve sivil varlığın düzenine kadar, sürekli kademelenmeler 144
içinde izlenebilir.[54] Böylece mitik-dinî düşünmeyi olayın ve varlığın tamamı üzerine taşımaya başlayan yeni anlam birliği, zamanın görülebilir tablosu olarak gökcisimlerinin hareketinde kendini ifade eder. Babilliler'in yaratılış mitosu, dünya düzeninin şekilsiz ilk temelden ortaya çıkışını, güneş tanrısı Marduk'un canavar Tiamat'a karşı yaptığı kavga anlatımı içinde ifade eder. Kendi zaferinden sonra Marduk, büyük tanrıların bulunduğu yer olarak gökci-

[54] Bu konu üzerine bkz. Die Religion Babyloniens und Assyriens (Babil ve Asurluların Dini), Giessen 1905, I/II; Carl Bezold, Himmelschau und Astrallehre bei den Babyloniern (*Babillilerde* Gökyüzü Öğretileri ve Gökyüzü Temaşası). *Sitzungsbericht* der Heidelberger Akad. der Wiss., 1911; Hugo Winckler, Himmels- und Weltenbild der Babylonier (Babillilerin Gökyüzü ve Dünya Tablosu), Leipzig 1903.

simlerinin geçişlerini, kesin ve belirli biçimde yerleştirir. Marduk, burçlar kuşağı işaretlerini, yıl ve on iki ayı gerçekleştirir; o, günlerin hiçbirinin kaçmaması ya da şaşırmaması için kesin sınırlar koyar. Böylece her hareket ve hareketle birlikte her yaşantı, zamanın aydınlık yapısının, mutlak şekilsiz varoluşa nüfuz etmesiyle gelişir. Burada, mitik duygu ve düşünme içinde, iç içe geçmişlik gereğince, içteki olayın sürekliliği, dıştaki olayın sürekliliğiyle bağlanır; insanın eylemi üzerine konulmuş olan değişmez bir kural ve norm düşüncesi, dıştaki olayın bu sürekliliğiyle bağlanır. "Marduk'un sözü kalıcıdır; onun emri değiştirilemez; onun dudaklarından ortaya çıkan şeyi, hiçbir tanrı değiştiremez." Böylece Marduk hukukun en yüksek koruyucusu ve "en içtekini bile gören, uygunsuz davranışta bulunan kimsenin kaçıp kurtulmasına izin vermeyen, itaat etmeyenlere boyun eğdiren ve hukuku sağlayan" muhafız haline gelir.[55]

Bütün olaylara egemen olan evrensel zaman düzeni ile altında bu olayları toplayan sonsuz hukuk düzeni arasındaki ilişki, astronomik ve ahlâkî evren arasındaki bağlantı, neredeyse bütün büyük kültür dinlerinde yeniden keşfedilir. Eski Mısır'ın bütün tanrılarından ay tanrısı Thoth, zamanın bölümleyicisi, ölçücüsü olarak, aynı zamanda tüm doğru ölçüler üzerinde de egemendir. Tapınak planlarında ve toprağın yüzölçümünde kullanılan kutsal Elle*, ona vak-
145 fedilmiştir. Thoth tanrıların yazıcısıdır ve ona, dilin ve yazının, gökyüzünün hâkimliği verilmiştir; insanlar ve tanrılar kendi hakkı olan şeyleri, sayma ve hesaplama sanatıyla bilebilirler. Mükemmel yeterli ve değişmez ölçünün (maat) ismi, burada da, ahlâkî olanda-

[55] Babillilerin yaratılış temelleri üzerine bkz. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier (Babillilerin Kozmogonisi), Stuttgart 1890, s. 279 ff.; ayrıca Gunkel'ın tercümesi, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (İlkçağda ve Son Çağda Kaos ve Yaratılış), Göttingen 1890, s. 401 ff.

* 65 cm uzunluğundaki eski bir ölçü birimi; arşın. (Çev.)

ki gibi doğada da egemen olan sonsuz ve bozulmaz düzenin ismi olur. Bu "ölçü" kavramı, kendi ikili anlamı içinde, Mısır'ın din sisteminin temelinde bulunan kavram olarak gösterilmektedir.[56] Çin dini, de Groot'un "evrensellik" olarak işaret ettiği temel düşünme ve hissetme niteliği içinde, insanî eylemin tüm normlarının, dünyanın ve gökyüzünün temel yasasında temellendiği ve bu yasadan doğrudan okunabileceği inancı içinde kök salar. Sadece gökyüzünün hareketini bilen, zamanın geçişini anlayan ve kendi etkinliğini ona göre düzenleyen ve etkinliğini kesin tarihler, belirli aylar ve günlerle bağlamayı bilen kişi, kendi insanî yaşama biçimini doğru olarak tamamlayabilir. "Gökyüzünün belirlediği şey, insanın, insan doğasının izlediği şeydir; bu, insanın taosudur. Bu taoya bakmak, öğrenme anlamına gelir." Böylece burada da, ayrı zaman kesitlerine, yıla, en büyük yıla, mevsimlere ve aylara ilahî olarak hürmet edildiği gibi, eylemin ahlâkî bağlantısı, onun zamansal, hatta doğrudan takvimsel bağlanmışlığına da geçer. İnsanın erdemi ve yükümlülüğü, makro-kosmosun mikro-kosmosu dönüştürme yolunu tanımasından ve onunla buluşmasından ibarettir.[57]

Hint-Avrupa halklarının dinî düşünüşlerinde de aynı karakteristik geçiş izlenebilir: Burada da, ilahî olanın özelleşmesi ve seyrekleşmesi yerine, tıpkı çok tanrılı doğa-dinlerinde egemen olduğu gibi, zihinsel-ahlâkî düzen olarak da şekillenen evrensel bir doğa düzeni düşüncesi yavaş yavaş ortaya çıkar. Ve zamanın temaşası, bu iki temel anlam arasında ortaya çıkar ve en sonunda onların birleşmesine yol açar. Bu dinî gelişim süreci, Vedalardaki Rita kavramında ve Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'daki -içeriksel ve eti-

[56] Bkz. Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion (Dinin Gelişimi ve Kaynağı Üzerine Dersler), 1881, s. 233; Moret, Mystéres Egyptiens, Paris 1913, s. 132 ff.

[57] de Groot, Universismus, Berlin 1918 ve Legge, The Texts of Taoism (Sacr. Books of the East, vol XXXIX ve XL, Oxford 1891)

molojik bakımdan Rita'ya karşılık gelen- Asha kavramında anlatı-
146 lır. Her ikisi, yani Rita ve Asha, olay düzeni olarak aynı zamanda hukuk düzeni de olan, gereklilik anlamında kavrandığı gibi aynı şekilde varlık anlamında kavranan, kesin düzenlenmiş alın-yazısının kurala uygun "yürüyüşü"nün ifadesidir. Bir Rigveda kasidesinde şöyle anlatılır: "Nehirler Rita'ya göre aralıksız akarlar; sabah kızıllıkla birdenbire ona göre parlar; o düzenin patikasını doğru yönde değiştirir; bir düzenleyici olarak onun gökyüzünün sistemlerine ulaşmaması olınaz."[58] Ve aynı düzen, yılın ilerleyişi üzerinde de egemen olur ve ona gözcülük yapar. Gökyüzünün çevresinde hiç yaşlanmayan Rita'nın oniki bölümlü tekerleği, yani yıl döner. Çok bilinen bir Atharvaveda kasidesinde, zamanın kendisi, çok sayıda dizginleri olan soylu at olarak oradan gelen Kala'dır. "Rita'nın tekerlekleri tüm varlıklardır. Kala, Rita'nın tekerlekleriyle gider; o, yedi tekerlek yuvasına sahiptir. Onun dingilleri ölümsüzdür. Kala tüm şeyleri görünüş haline getirir. O ilk tanrı olarak en ileride gider. Zaman, tüm varlıkları karşılamaya çıkar ve göğün en yükseğinde gökte azametle oturur. Zaman tüm şeyleri gerçekleştirir, tüm şeyleri geride bırakır; şeylerin babası olarak Kala, aynı zamanda zamanın oğludur da. Bunun için, sözü edilen zamandan başka hiçbir yüksek güç yoktur."[59] Zamanın bu düşünülüşünde, iki dinî ilkmotiv arasında; kader ve yaratılış motivleri arasında bir kavganın mevcudiyeti algılanabilir. Gerçi zamansal-görünen, fakat kendi özü gereğince zaman üstü bir güç olan kader ile, zamandaki tek bir fiil olarak düşünülmesi gereken yaratılış arasında, kendine özgü diyalektiksel bir karşıtlık mevcuttur. Daha geç Veda edebiyatında, insanların ve tanrıların, dünyanın yaratıcısı olarak, Prajapati düşüncesi tasarlanmıştır. Fakat onun zamanla ilişkisi iki taraflı ve çelişkilerle dolu bir ilişkidir. Bir yönüyle, Prajapati -ki bütün şeyler on-

[58] Rigveda I, 124. 3 (Hillebrandt, Lieder des Rigveda, s. 1)
[59] Atharveda 19, 53 (Geldner'in tercümesi, Religiongeschichtl. Lesebuch. S. 164)

dan ortaya çıkmıştır- yılla, sonuçta genel olarak zamanla özdeşleşmiştir. O yıldır; çünkü bizzat kendisinin tam benzeri olarak yılı, o yaratmıştır.[60] Diğer taraftan ise, bahsedilen Atharvaveda şarkısında ilişki ters çevrilmiştir. Prajapati tarafından yaratılan, zaman değildir; tersine zaman bizzat Prajapati'yi yaratmıştır. Zaman tüm varlıkları ortaya çıkartmış olan ilk tanrıdır ve onlardan daha uzun ömürlüdür. Burada ilahî güç olarak zamanın, aynı zamanda tam anlamıyla nasıl ilahî, kişiler üstü olmaya başladığı görülmektedir. 147
Goethe'nin yorumladığı anlamda Prometheus'taki gibi; bir kez her şeye gücü yeten zaman ve sonsuz kader planı ortaya çıktığında, zaman vasıtasıyla çok sayıda tanrı, hatta bizzat en yüce yaratıcı tanrı tahtından indirilir. Onlar mevcut olmaya devam ederlerse, artık kesinlikle, bizzat kendileri hatırına saygın olmazlar; kendilerini ekledikleri ve egemenliği altına girmiş oldukları evrensel kader düzeninin önde geleni ve koruyucusu olarak hürmet görürler. Tanrılar artık ahlâkî dünyanın olduğu gibi fiziksel dünyanın da sınırsız yasa koyucuları değildir. Onlar kendi eylem ve etkinliklerinde, kendilerinden daha yüksek bir yasaya bağlıdırlar. Böylece Homer'in Zeus'u, güç bakımından, Moira'nın kişisiz gücünden daha aşağıda bulunmaktadır. Cermen mitolojisi çevresinde de, oluşun kader gücü (*Wurd*), aynı zamanda Nornelar*ın, kader kadınlarının ağı ve ilk yasa (*urlagu*, EskiYüksek Almanca *urlag*, Eski Saksonyaca *orlag*) olarak ortaya çıkar. Kuzey mitolojisinin yaratılış öğretilerinde dişbudak dünya ağacıdır ve o, uygun ölçüde ağaç olarak, yani ölçü ifade eden ağaç olarak anlatılır. Aynı şekilde burada, kader gücü de ölçülü güçtür.[61] Yaratılış motivinin apaçık ortaya konulduğu Aves-

[60] İçinde buna benzer konumlamaların gerçekleştiği yerlere genel bir bakış, *Deussen*'de mevcuttur. Allg. Gesch. D. Philosophie I, 1, Lpz. 1894, s.208.

* Kuzey (İskandinav) mitolojisinde üç kader tanrıçası. (Çev.)

[61] Bkz. Mogk in Paul-Braunes Grundriss d. german. Philologie (Cermen Dilbiliminin Ana Hatları) I, 281 ff.; Golther, Hand. der german Mythologie (Cermen Mitolojisinin El Kitabı), s. 104 ff., 529.

ta'da her şeye egemen olan, bütün şeylerin ilk koruyucusu ve hâkimi olarak saygı duyulan Ahura Mazda, aynı zamanda doğa düzeniyle ahlâkî düzeni teşkil eden kişiler üstü bir düzenin, Asha'nın gerçekleştiricisi olarak düşünülür. Asha, Ahura Mazda tarafından yaratılsa bile, ışığın tanrısıyla yalanın ve karanlığın gücünün kavgasında, yardıma koşan ve adeta bu kavgayı sona erdiren bağımsız bir ilk-güç şeklinde ortaya çıkar. İyiliklerin tanrısı, Ahriman'a karşı yaptığı kavgada yardımcı olarak, *Amesha Spenta*nın oluşturduğu altı baş meleğe -ki onların en önünde "iyi düşünüş"ün (*Vohu Manah*) yanında, "çok iyi samimiyet", *Asha Vahishta* bulunur- sahiptir. Bu zihinsel gizli güçlerin tanımlanışı ve konumlanışında -ki o gizli güçler Plutarch'ın yaptığı Grekçe tercümede *εὖνοια* ve *ἀλήθεια* (gerçek ve kurgusal) olarak yeniden yaratılır- biz, kendimizi çok önceden, dinî bir düşünce çerçevesi içinde, yani mitik olanın salt sembol dünyasının sınırları dışına taşan, hatta gerçek diyalektiksel ve kurgusal motivler yerleştirmeye çalışan düşünce çerçevesi içinde bulmaktayız. Ve bu motivlerin etkisi, zaman kavramının belirlenişi ve kavranışında tekrar açıkça görülür. Burada sonsuzluk ve yaratılış düşünceleri arasında çok kuvvetli bir gerilim or-
148 taya çıkar; öyle ki, bu gerilim gitgide bütün dinî sistemi içten doğru değiştirir. Avesta'da bile, zamanın iki temel formu; sınırsız zaman ya da sonsuzluk ile, Ahura Mazda'nın dünya tarihi için zaman kesiti, karanlığın ruhuna karşı yaptığı kavganın çağı olarak belirlemiş olduğu "uzun dönemlere egemen olan zaman" ayrılır. Gerçek yasanın emrine tabi olan bu uzun zaman çağı, tekrar dört ana bölü-

[62] İran dinindeki zaman kavramı ve "Zerdüştçülük" üzerine, özellikle Henrich Junker'in incelemesine bkz. Über iranische Qellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Helenistik Aion Tasarımı ve İran Kaynakları Üzerine), (Vortrage der Bibliothek Warburg, c. I (1921-1922), Leipzig 1923, s.125ff.). Darmesteter'e de bkz. Ormazd et Ahriman, Paris 1877, s.316ff. ve Cumont, Textes et monum. Figurés rel. Aux mystéres de Mithra I, 18 ff., 78 ff., 294 ff.

me ayrılır. Üç bin yılın birinci kısmı yaratmayla başlar. "Tarih öncesi bir zaman"da dünya aydınlıktır ama, henüz algılanabilir değildir ve öncelikle zihinsel olarak vardır. Sonra onu, "eski çağ" izler; bu çağda dünya, mevcut formları ile duyusal olarak algılanabilir yapı içinde oluşturulur. Onu bir "kavga çağı" izler; bu çağda Ahriman ve onun arkadaşları, Ormazd'ın yaratılışına zorla girer ve yeryüzünde insanlığın tarihi başlar. Nihayet "son zaman"da kötü ruhun gücü kırılır ve böylece "uzun dönemlere egemen olan zaman", tekrar sınırsız zamana, dünya zamanı tekrar sonsuzluğa karışır. Edebî olarak göreli geç dönemde ortaya çıkan, fakat İran inancının sadece belirli motivlerini, yani Zerdüşt'ün reformuyla bir süre bastırılmış olan motivleri tekrar kabul ediyor gibi görünen Zerdüştlük sisteminde, sınırsız zaman (*Zruvan akarano*) en son ve en yüksek kasin ilke olarak, kendisinden tüm şeylerin ve iki karşıt güç olarak iyilik ve kötülüğün ortaya çıkmış olduğu ilk neden şeklinde düzenlenir. Sınırsız zaman, bundan böyle birbirine ait olan ve bizzat kendi içinde kavga eden, birbiriyle sürekli kavga etmesi gereken ikiz kardeş olarak, kendi iki oğlu olarak iyi ve kötü gücü üretir. Böylece bu sistemde, kesin olarak aynı konumlanmış olan "zaman" ve "kader"de de, -Grek anlatıları *Zruvan* kavramını *πῦχη* (kader, talih) ile yeniden ifade eder- en güç ve ayrıntılı soyutlamalara kadar ayrı yerlerde ortaya çıkan ve henüz özel-mitik zaman duygusunun renklerini taşımakta olan bir kavram oluşumunun kendine özgü ikili niteliği görülür. Burada, dünya ve kader zamanı olarak zaman, asla teorik, özellikle matematiksel bilgi için olan şey, yani saf bir düşünsel düzen formu, bir ilişki ve konumlama sistemi değildir; tersine zaman, bizzat oluşun, ilahî ve doğaüstü, yaratıcı ve yok edici güçlerle donatılmış olan temel gücüdür.[62] Bu gücün düzeni, gerçi kendi genelliği ve bozulmazlığı içinde kavranabilir; ama diğer ta-

149

[63] Bkz Goldziher, Der Mythos bei den Hebraern (İbranilerde Mitos), s. 370 f.

raftan o düzen, bizzat emredici gibi ortaya çıkar. Her olayı egemenliği altına alan zaman yasası, yarı kişisel, yarı kişisiz bir güç sayesinde, bir yasa olarak ortaya çıkar. Mitos, kendi formu ve zihinsel ifade vasıtasının sınırlandırılmışlığı sayesinde, bu son sınırın üstünde olamaz. Fakat şimdi mitik-dinî seyir, zamanın bağımsız unsurlarını farklı biçimde vurgulayabildiği ve tümüyle farklı değerlerle donatabildiği ve böylelikle zamanın bütününe farklı bir "yapı" verebildiği kadarıyla, zaman kavramı ve duygusunun farklılaşması mümkün olabilir.

4. Mitik ve dinî bilinçte zamanın oluşması

Teorik bilginin, matematiğin ve matematiksel fiziğin çıktığı yürüyüşte, ayırt edici özellik, zamanın eş-türdenliği düşüncesinin çok net biçimde belirlenmesi ve gelişmesidir. Öncelikle matematiksel-fiziksel incelemenin amacına, zamanın nicelikselleştirilmesine, bu düşünce sayesinde erişilebilmiştir. Zaman, tüm farklı belirlenişleri içinde, sadece sayı kavramıyla ilişkilendirilmez; ayrıca o, en sonunda sayı kavramı içinde tamamen erir. Matematiksel-fiziksel düşünmenin son yüzyıldaki gelişiminde, genel rölativite teorisinin oluşturulmasında, bu erime, zamanın burada gerçekten tüm özel niteliklerini üzerinden sıyırmasında ifadesini bulur. Her dünya noktası, kendi mekân-zaman koordinatları olan x_1, x_2, x_3, x_4 vasıtasıyla belirlenmiştir. Fakat bu koordinatlar, bir diğerinden özel nitelikler vasıtasıyla asla ayrılmayan ve birbiriyle değiştirilebilen sayısal değerler anlamına gelir. Mitik-dinî dünya inanışı için ise, zaman, asla böyle bir benzer-biçimli sayı haline dönüşmez; tam tersine bu inanışta zaman kavramı, nihayetinde evrensel olarak oluşturulabildiği halde, eskiden olduğu gibi kendine özgü bir "*büyük acı*" olarak ifa-
150 de edilmiştir. Ve işte zamanın sayısal ifade haline gelmesiyle bu ifade içinde çağlar ve kültürler, ayrıca dinî gelişimin farklı temel yönleri çok karakteristik şekilde bir diğerinden ayrılır. Mitik mekân

için geçerli olan şey, mitik zaman için de geçerlidir. Mitik zamanın formu, kendine özgü mitik-dinî ilinekleştirmeye, "kutsal" ile "kutsal olmayan"ın bölünmesine bağlıdır. Dinî olarak incelenince, zaman, asla olayların basitçe ve tekbiçimli geçişi değildir; tersine, zaman kendi anlamını, öncelikle tek tek aşamalarının ayrılıp ortadan kalkmasıyla kazanır. Burada zamanın bütünü, dinî bilincin ışık ve gölgeleri farklı nitelikte sınıflamasına ve bir ya da diğer zamansal belirlemede durup kalmasına, zamanın içine dalmasına ve onu özel bir değer işaretiyle donatmasına göre, farklı bir yapı kazanır. Şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanlar, elbette ana nitelikler olarak, bütün zaman tablolarına girerler. Fakat tablonun şekillenişi ve aydınlanışı, bilinci kâh bir *ân*a kâh diğer *ân*a döndüren enerjiye göre değişir. Çünkü mitik-dinî kavrayış açısından, saf mantıkî bir sentez, yani "önce" ve "sonra" ile "şimdi"nin, "tamalgının aşkın birliği" içinde birlikte kavranışı söz konusu değildir. Burada her şey, zamansal bilinç sisteminin, bütün diğer bilinç durumları üzerinde ağırlık ve egemenlik kazanmasına bağlıdır. Somut mitik-dinî zaman bilincinde belirli bir duygu dinamiği farklı bir yoğunluk yaşar ki, bu yoğunlukla *ben* şimdiki zamana, geçmişe ya da geleceğe kendini verir ve yoğunluk, yerini, bu kendini verme eyleminde ve bu eylem vasıtasıyla, bir-diğeriyle belirli bir ilintilenme ya da bağımlılık ilişkisine bırakır.

Zamanın bu değişen manzarasını, onun mevcudiyeti, sürekliliği ve değişimini kavramanın, ayrı dinlerin karakteristiğindeki en derin ayrımlaşmalardan birini nasıl gerçekleştirdiğini; bu zaman duygusu farklılaşmasını ve değişimini, dinler tarihinin tümünden hareketle izlemek ve göstermek, ilginç bir görev olabilirdi. Bu farklılığı ayrıntılı biçimde izleyemeyiz; sadece önemli birkaç tipik örnekte gösterebiliriz. Tektanrıcılık düşüncesinin ortaya çıkışı, zaman probleminin dinî düşünmedeki kavranışı ve oluşumu açısından da önemli bir sınır ayrılığını teşkil eder. Çünkü tektanrıcılıkta ilahî

olanın gerçek anlamda ilk-açımlanışı, doğanın dönemsel olarak de-
151 ğişimi ve biçimlenişinin tekrarlanışında önümüze serilen zaman formu içinde vuku bulmaz. Bu oluş formu, Tanrı'nın ölümsüz varlığı ile ilgili hiçbir fikir sunamaz. Bundan dolayı, özellikle peygamberlerin dinî bilincinde, doğa ve doğa olaylarının zamansal düzeni kesin şekilde terk edilir. Eski Ahitteki kutsal şiirler, Tanrı'yı, doğanın yaratıcısı olarak, güneş ve yıldızlara sürekli yörüngesini veren, günü, geceyi ve yılı bölümleme ölçüsü olan ayı yaratan yaratıcı olarak överler; ama bu noktada, peygamberî düşünüş, her ne kadar bu önemli anlatıları kendi içinde tekrarlasa da, tamamen başka bir yola işaret eder. İlahî irade, doğada hiçbir işaret oluşturmamıştır; öyle ki, bu doğa peygamberlerin sırf ahlâkî-dinî heyecanı açısından bakılınca, onlarla ilişkisiz biçimde ortaya çıkar. Tanrıya inanma, eğer ümit ya da korku içinde doğaya sığınmak ise, batıl itikat olur. Jeremia şöyle bildirir: "Sizler putperestler gibi öğrenmemelisiniz ve Tanrı'dan, putperestlerin gökyüzünün işaretlerinden korktuğu şekilde korkmamalısınız." (Jerem. 31, 35; 10,2) Ve peygamberî bilinç için, bundan böyle adeta kozmik, astronomik zamanın bütünü de doğayla birlikte batar ve bunların yerine, yeni bir zaman seyri, sırf insanlığın tarihi ile ilgili olan bir zaman temaşası ortaya çıkar. Fakat bu tarih de geçmiş zaman tarihi olarak değil, dinî gelecek-tarihi olarak kavranır. Mesela İsrailoğullarının efsanelerinde, dinî ilginin merkez noktasından, yeni peygamberî özbilinç ve Tanrı bilinci vasıtasıyla nasıl uzaklaşıldığına işaret edilmektedir.[63] Her gerçek zaman bilinci, artık tamamıyla gelecek bilincine karışıp gider. "Eskiyi düşünme ve geçmişe dikkat etme!". Geçmiş bundan böyle artık kesin olarak yasaklanır.[64] Peygamberî dinin bu ilk ve temel düşüncelerini, modern düşünürler arasında en derinden hissetmiş ve yenilemiş olan Hermann Cohen şöyle söyler: "Zaman gelecek, sa-

[64] Jesaj. 43, 18.

dece gelecek olmaktadır. Geçmiş ve şimdiki zaman, geleceğin bu zamanı içine batarlar. Zamana doğru bu gerileme, en saf idealize etmedir. Her varoluş, fikirlerin bu duruş noktası önünde kaybolur. İnsanın varoluşu, geleceğin bu varlığı içinde yükselir. ....Grek akılcılığının ortaya çıkaramadığı şeye, peygamberî tektanrıcılık erişmiştir. Grek bilincinde tarih, kesinlikle bilmeyle aynı anlamdadır. Böylece Greklerde tarih yalnızca geçmişe yönelmiştir ve öyle kalır. Buna karşılık peygamber nebîdir, bilgin değildir. ....Peygamberler tarihin idealistleridir. Onların nebîliği, geleceğin varlığı kavramı olarak tarih kavramını üretmiştir."[65] Her şimdiki zaman, şeylerin olduğu gibi insanın şimdiki zamanını da bu gelecek düşüncesinden hareketle oluşturulmalıdır; şimdiki zaman öncelikle tekrar, bu gelecek düşüncesinden hareketle yeniden doğmalıdır. Öyle olan ve öyle kalan biçimiyle doğa, peygamberî bilince artık hiçbir destek sunamaz. İnsandan nasıl yeni bir iç dünya talep edilirse, aynı şekilde, adeta yeni zihnin - içinde zamanın ve olayların bir bütün olarak görüldüğü- doğal dayanağı olarak, "yeni bir yeryüzü ve gökyüzü"ne ihtiyaç vardır. İlkel dinlerin ve mitosun kozmogonisi gibi teogonisi de, böylelikle, tamamen başka form ve kaynaktan gelen zihinsel bir ilke sayesinde aşılır. Kendine özgü yaratılış düşüncesi de, en azından önceki peygamberlerde, neredeyse tamamen gerilerde kalır.[66] Onların tanrısı zamanların başında değil, sonunda bulunur; o, her olayın kaynağı değil, olayın ahlâkî-dinî tamamlayıcısıdır.

152

İran dinindeki zaman bilinci de, bu dinî gelecek fikri çerçevesinde yatar. Düalizm, iyi ile kötü arasındaki karşıtlık, burada önemli bir ahlâkî-dinî ana-tema teşkil eder. Fakat bu düalizm, kesin olarak belirli bir zaman süresiyle, "uzun dönemlere egemen zaman" ile sınırlandıkça, kesin-değiştirilemez bir şey olamaz. Bu çağların sonunda Ahriman'ın gücü doğmuştur ve iyinin ruhu zafer kazana-

[65] Hermann Cohen. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Yahudilik Kaynaklarından Akıl Dini), s. 293 ff., 308.

[66] Bkz bu konuda, Gunkel, Schöpfung und Chaos (Yaratılış ve Kaos), s. 160

caktır. Sonuçta burada da dinî duygu, olguların temaşası içinde kök salmaz; bu duygu, tamamıyla yeni bir zaman ve varlığın kılavuzluğuna yönelmiştir. Fakat Pers dininin gelecek iradesi, "zamanların sonu" konusundaki peygamberî düşüncenin karşısına, sınırlanmış, dünyevî olarak bağlanmış şekilde ortaya çıkar. Burada tam dinî onay kazanmış olan şey, kültür iradesi ve iyimser bir kültür bilincidir. Tarlayı ekip diken ve sulayan, bir ağacı diken, zararlı hayvanları yok eden, yararlı hayvanlara yardım edip onların korunması için çaba gösteren kişi, bununla, tanrının iradesini gerçekleştirir. Bu "kırsal bölge insanının iyi eylemleri" Avesta'da daima övülen
153 eylemlerdir.[67] Hukukun adamı, Asha'nın koruyucusu ve bakıcısı olan adam, tarla ürününü, hayatın kaynaklarını topraktan çıkartan, yani hububat yetiştiren kişi, Ahura Mazda'nın yasasına önem vermekte olan kişidir. Bu, Goethe'nin Doğu- Batı Divanı içindeki "Eski Pers İnancının Vasiyetnamesi"nde ifade ettiği şekildeki bir dindir: "Ağır hizmetleri açımlamak değil, günlük olarak yapmak gerekir." Çünkü bütün olarak insanlık ve tek tek bireyler olarak insan, burada, büyük dünya kavgasının uzağında bulunmaz; o, kavgayı sırf dıştaki kader olarak duyumlamaz ve yaşamaz; tam tersine insanlık, bu kavga içine karışmakla yükümlü kılınmıştır. Sadece insanlığın sürekli işbirliğiyle, Asha, yani hukukun ve iyiliğin düzeni zafere ulaştırılabilir. Öncelikle, Asha'nın askerlerinin, hukuğu düşünenlerin eylemiyle ve istemesiyle, beraberlik sayesinde Ormazd, en sonunda kurtuluşa erişir ve affedilir. Her kötü düşünce, nasıl kötünün zenginliğini artırıyorsa, her iyi eylem ve insanın her iyi düşüncesi de, iyi ruhun gücünü artırır. Böylece dıştaki kültür oluşumuna yönelişte en sonunda, Tanrı düşüncesinin güç kaynağı olan "içteki evren" bulunmaktadır. Dinî duygunun vurgusu, eylemin amacına, yani içinde zamanın geçişinin zirveye çıkışıyla ortadan

[67] Bkz. Yasna 12, Yasna 51.

kaldırılan eylem telosuna dayanır. Büyük dünya oyununun son perdesine, zamanların sonuna, içinde ışığın ruhunun karanlığın ruhunu aştığı zaman bitimine, tekrar aydınlık düşer. Sonra, günahtan kurtuluş, yalnızca tanrının değil, ayrıca insanın vasıtasıyla ve yardımıyla gerçekleşir. Tüm insanlar tam uyum içinde olurlar ve Ormazd'a sesli övgülerle şükran borcunu öderler. "Yenilenme, dünyada, onun istemesine göre vuku bulur ve dünya sürekli ve sonsuz olarak ölümsüz olur."[68]

Hint felsefî ve dinî kurgularında ortaya çıkan oluş ve zaman tablosu, bu temel düşünüşle karşılaştırılırsa, onlar arasındaki karşıtlık hemen ortaya çıkar. Burada da oluşun ve zamanın devre dışı bırakılması yolu aranır; fakat bu iptalle beklenen şey, her sınırlı eylemi, en sonunda en yüksek ve biricik son amaç içinde özetleyen isteme enerjisi değil, düşünmenin açıklığı ve derinliğidir. Daha önceki Veda dininin bozulmamış ilk formu aşıldıktan sonra, din, düşüncenin rengini adım adım kabul etmiştir. Refleksiyon, şeylerin görünüşteki çokluğunun arkasına geçip bu çoklukların ötesinde mutlak-bir olanın kesinliğine ulaştığında, refleksiyon açısından zaman formu, dünyanın formuyla karışmış olur. Burada Hint ve Perslerin temel düşünüşü arasındaki temel karşıtlık, belki en iyi şekilde, karakteristik bir tek-özellikte, uykunun dinî bakımdan değerlendirilişi ve konumlanışında açığa çıkarılabilir. Avesta'da uyku, insanın etkinliğini aksattığı için, kötü bir iç yasa olarak tanımlanır. Burada uyku ve uyanıklık, aydınlık ve karanlık gibi, iyi ve kötü gibi birbirinin karşıtıdır.[69] Buna karşılık Hint düşüncesinin, eski Upanişadlarda bile, sır dolu bir büyüyle derin rüyasız uyku tasarımları ortaya koy-

154

[68] Bundahish 30, 23 ve 32 (Geldner'in tercimesi s. 358)

[69] Bkz. Yasna 44, 5; Uykunun iç yasa oluşu konusundaki görüş ile ilgili olarak, Jackson'ın eserini görünüz. Die iranische Religion im "Grundriss der iranischen Philologie" II ("İran Filolojisinin Ana Çizgileri" İçinde İran Dini), 660.

duğu ve bu tasarımları adım adım dinî ideal olarak değiştirdiği hissedilir. Burada, varlığın bütün belirli sınırları birbiri içine aktığı yerde, iç dünyanın bütün ızdırapları da aşılmış olur. Burada ölümlü olan ölümsüz olur, ölümlü de Brahman'a erişir. "Böylece sevgili eşi tarafından tamamen sarılmış olan biri, içte ve dışta olan şeyi artık bilmediği gibi, aynı şekilde zihinsel Atman tarafından sarılmış insan ruhu da, artık içte ya da dışta olan şeyi bilmez. Ruh arzularından kurtulduğunda ve acı ruh için yabancı bir şey olduğunda, bu, artık gerçekten ruhun formu olur."[70] Burada, Budist kaynaklarda ortaya çıkan karakteristik zaman duygusu, en açık ve yoğun biçimde bulunmaktadır. Buda'nın öğretisi, zamanın seyriyle ilgili olarak, yalnızca varolma ve yok olma ânını kesin şekilde belirler; her oluş ve yok oluş ise öğretide önceliklidir ve asıl acıdır. Acının ortaya çıkışı üç tür susama; hazza, oluşa ve ölümlülüğe susamadır. Burada, bu nedenle, her empirik olgunun zaman formu -ki bu zaman formu, olgunun tüm anlamsızlığını ve umutsuzluğunu birden ortaya çıkarır- içinde doğrudan kesinleştiği şekliyle oluşun bitimsizliği vardır. Oluşun kendisinde hiçbir sonuç ve amaç, bir telos olamaz. Biz oluşun bu tekerleğine bağlandığımız sürece, o bizi aralıksız ve taviz vermez biçimde, durmadan ve amaçsızca kendisiyle birlikte döndürür. "Milindanın Soruları"nda Kral Milinda kutsal Nagasena'dan ruh-göçü için bir benzetme talep eder. Orada Nagasena yerdeki bir daireyi gösterir ve sorar: "Büyük kral, bu dairenin bir bitimi var mıdır?" –"O buna sahip değildir sayın bay." –"O halde doğanların sürekli-tekrarlanışı da hareket eder." –"Öyleyse bu zincirlenmenin bir sonu var mıdır?" –"Yoktur bayım."[71] Empirik dünya kavrayışının

[70] Brhadaranyaka Upan. 4, 3, 21 ff. (Geldner tarafından Almanca'ya yapılan tercüme, s. 196)

[71] Bkz. Oldenberg, Aus İndien und Iran (İran ve Hindistan'dan), Berlin 1899, s. 91.

bir varlık, sürekli bir oluş ve mevcudiyet gördüğüne inandığı yerde, Budizm, bu görünüşteki varlıkta oluş ve yok oluş unsurunu görür; bu sırf arka arkaya geliş formunda bile, onun içinde hareket eden ve biçimlenen içerikten bağımsız olarak doğrudan acıyı hisseder; işte bu, Budizm'in asıl dinî ve düşünsel metodudur. Her bilgisizlik gibi her bilme de, Budizm için burada kök salar. Buda, rahibi şöyle aydınlatır: "Orada, bilgisiz sıradan bir adam, oluşa bağımlı olan formu, onun bağımlı olma hakikatine göre bilmiyor. Bu adam yok oluşa bağımlı formu, onun geçip gitmeye bağımlı olması hakikatine göre bilmemektedir. ....O, ortaya-çıkışa bağlı duyumlama, tasarlama ve etkinlikleri, onların ortaya çıkma ve geçip gitmeye bağlı oldukları gerçeğine göre bilmemektedir. ....Ey rahip bu, bilgisizlik olarak adlandırılan şeydir ve bu kişi bilgisizlik içine hapsolmuştur."[72] Anlaşıldığı üzere, Sankhara, yani etkinlikler, peygamberli dinlerin aktif nitelikli zaman ve gelecek duygusunun apaçık karşıtıdır; acının temeli ve kökü olarak ortaya çıkan şey, eylemimizin kendisidir. Eylemimizin kendisi, gerçek içsel yaşantıyı zaman formun içine indirmek ve bu forma karıştırmak için, bu yaşantının gidişini, hissettiğimiz acı kadar iyi durdurur. Böylelikle, her eylemin zaman içinde gerçekleşmesi ve zaman içinde ve zaman vasıtasıyla olmaktan başka hiçbir gerçekliğe sahip olmamasıyla, eylem, acı ile eşitlenir ve ikisinin farklılığı ortadan kalkar. Bu zamansal alt tabakayı, yani tüm acıların ve eylemlerin bu dayanağını, biz cisimsiz olarak seyrederek ortadan kaldırınca, acı ve eylemden kurtuluş ortaya çıkar. Eylem gibi acının aşılması, zaman formunun parçalanmasıyla başarılır ki, bu parçalamadan sonra ruh, Nirva-

[72] Samyutta-Nikaya XXII, 12 (Almancası Winternitz, s. 229), bkz. K. E. Neumann, Buddhist. Anthologie, Leiden 1892, s. 197 ff.; Sankhara öğretisi için bkz. özellikle Oldenberg, Buddha, s. 279 ff.

156 na'nın gerçek sonsuzluğuna karışıp kaybolur. Burada amaç, Zerdüşt'te veya İsrail peygamberlerindeki gibi "zamanların sonu"nda değildir. Dinî bakış açısının amacı, zamanın içinde olan ve onun içinde "isim ve yapı" kazanan tüm şeylerle birlikte, bütün olarak zamanın kaybolmasında yatmaktadır. Yaşantının heyecanı, bilginin bakış açısı önünde yok olur. "Tekerlek kırılmıştır; zamanın suyu çekilen akışı artık akmaz ve kırılmış tekerlek artık dönmez: Bu, acının sonudur."[73]

Çin dininin oluşumuna genel olarak baktığımızda, yeniden zaman tanımının, kendinde anlamlı ve tamamen başka bir biçimini görmekteyiz. Hint ve Çin arasındaki ilişkiler çok ve çeşitli olabilir; özellikle Hint mistisizminin formları, Çin mistisizminin formlarıyla o kadar yakın ilgili olmasına rağmen, sonuçta her ikisi de zamansal varoluş karşısındaki kendi karakteristik zaman duyguları ve akılcı ya da hissî tavır alışları noktasında, birbirinden ayrılmış gibi görünmektedir. Taoizm, tembellik ve hareketsizlik anlayışıyla en yüksek ahlâk noktasına erişir. Çünkü hareketsizlik ve suskunluk, Tao'nun kendisinin en önemli temel özellikleridir. Eğer insan kendini Tao'ya göre, yani gökyüzünün değişmeyen düzenine ve sabit işleyişine göre düzenlemek isterse, her şeyden önce, Tao'nun "boşluğu"nu kendi içinde oluşturmak zorundadır. Tao her varlığı oluşturur ve onların sahipliğinden de vazgeçer. Tao varlıkları gerçekleştirir ve onlardan feragat eder. Bu, onun sır dolu erdemidir; vazgeçiş, feragat ediş altında bir yaratmadır. Böylece tembellik Çin mistiğinin ilkesi haline gelir. "Hareketsizlik alıştırması yap, avarelikle meşgul ol" emri, bu mistisizmin geçerli kuralıdır. Fakat Çin mistisizminin çekirdeğine ve anlamına daha derinlemesine nüfuz edilir edilmez, onun, Budizmde hüküm süren dinî eğilime doğrudan doğruya karşıt olduğu sonucuna varılır. Buda'nın öğretisinde,

[73] Udana VII, 1; VIII, 3.

doğuşun bitimsizce ve sürekli tekrarlanışının acısından kurtulmak, hayatın gerçek amacını teşkil ederken, taocu mistisizmde, yaşantının uzatılması gerektiği müjdelenip amaç olarak konmuştur. Bir taocu metinde, bir keşiş imparator Huang'ı şöyle aydınlatır: "En yüksek taonun sahibinin ödünç verdiği kurtuluş, tamamen inzivaya çekilme ve en ışıksız karanlıktır. Orada hiçbir şey görülemez ve işitilemez. Kurtuluş, ruhları suskunluğa sevkeder; ve böylelikle cisimsel beden, kendiliğinden, doğru bir duruma gelir. O halde sessiz ve suskun ol ve böylece saf hale gel; kendi bedenini zorlama ve o halde kendini iyileştirmeye çalışma; çünkü bu, kendi hayatını uzatabilmenin vasıtasıdır."[74] Böylece Budizmin hiçliği, yani Nirvana zamanın sona ermesine; Tao mistisizminin tembelliği, zamanın durdurulmasına, hem varlığın hem de bizzat bedenin ve onun bireysel formunun kesintisiz devam etmesine yönelmiştir. "Gözlerin artık görmediği, kulaklarının artık işitmediği, yüreğin artık hissetmediği zaman; o zaman senin ruhun bedenini koruyacak ve o zaman bedenin sonsuzca yaşayacaktır." Görüldüğü gibi, burada reddedilmesi ve aşılması gereken şey, zamandaki değişimdir. Bu değişimin ortadan kaldırılmasıyla, saf süreye, bitimsiz sürekli varoluşa, kendisinin sınırsızca tekrarlanışına erişilmeli ve bunda karar kılınmalıdır. Varlık, zaman içinde sürekli kalan ve değişmeyen bir mevcudiyet olarak kavranır. Fakat Çin kurgusu için, işte bu sürekli mevcudiyet, Hint düşüncesinin temel seyrinin apaçık aksine olarak, dinî arzunun amacı ve olumlu dinî bir değerin ifadesi haline gelmiştir. Kant şöyle der: "Olguların her türlü değişimi, zamanın içinde düşünülebilir. Zamanın belirlenişi olarak sadece arka arkaya ve eş zamanlı varoluşu tasarlayabiliriz; bu bakımdan, zaman durur ve değişmez." Burada sözü edilen değişmelerin dayanağını teşkil eden değişme-

157

[74] Bkz. de Groot, Universismus (Evrenselcilik), s. 104; özellikle s. 43 ff. ve 128 f.

yen zamanı, Çin düşüncesi elde eder ve o, gökyüzü ve hep tekrarlanan gök olayları manzarasında somut şekilde seyredilir. Gökyüzü, faaliyet göstermeden egemendir; o kendi kendisinden, hep aynı kalan kendi formundan ve kurallarından ayrılmadan, her varlığı belirler. Her ölümlü egemen ve yönetici de, gökyüzünü taklit etmelidir. "Gökyüzünün Tao'su daima hareketsizdir ve onun yaratmadığı hiçbir şey yoktur. Eğer krallar ve hükümdarlar hareketsizliği elde edebilirlerse, o zaman binlerce varlığın gelişimi kendiliğinden gerçekleşir."[75] Burada zamana ve gökyüzüne tanınan ve aynı zamanda en yüksek ahlâkî-dinî norm haline getirilen şey, değişkenlik, yani var olma ve yok olma yerine, daha ziyade saf tözlük unsurudur. Zaman ve gökyüzü, varlıktaki saf benzer-biçimli sürekli-varolmayı, insan için kural olarak koymuştur. Nasıl gökyüzü ve zaman
158 oluşturulmayıp, tamamen sonsuzluktan varolmuş ve sonsuzluk içinde varolacak ve öyle kalacaksa, aynı şekilde insan davranışı da etkileme ve yaratılış yanılgısını reddetmeli ve onun yerine varolanın korunmasına ve saklanmasına yönelmelidir.

Buna karşılık, dinî nitelikli bu zaman kavramı oluşumunda, belirli ve özel bir kültür duygusunun bildirilme şekli de neredeyse açıkça belli olmaktadır. Konfiçyüs'ün ahlâkı da, özellikle göksel ve insanî taonun "değişmezliği"ni vurgulamakla, bu duyguyu tekrar en kuvvetli şekilde yansıtır. Böylece ahlâk öğretisi, insanın dört değişmez özelliğini -ki onlar gökyüzünün özellikleriyle aynıdır ve gökyüzünün kendisi gibi aynı kalırlar- işleyen öğreti haline gelir. Bu ahlâka damgasını vurmuş olan gerçek gelenekçilik, bu temel kabulden hareketle kavranır. Konfiçyüs, bir aktarıcının yaratıcı olmadığını, kendisinin eski çağa inandığını, -tamamen Tao Te King'de ifade edildiği şekilde- eski çağı sevdiğini ve şimdiki zama-

[75] de Groot, s. 49; bkz. Grube, Religion und Kultus der Chinesen (Çin Dini ve Kültü), s. 86 ff.

nın varlığına, eski çağın taosuna uyularak hâkim olunduğunu ifade etmiştir. "Eski çağın başlangıçlarını bilmeye gücü yetmek, Tao'nun ipliklerini seçerek ayırmak olarak adlandırılır."[76] Burada bu nedenle yeni bir "gökyüzü" ve "yeryüzü" talebi yoktur. Gelecek zaman, sadece, basitçe yeniden ele alış, geçmiş olanın tam ve sadık kopyası olarak varlığını sürdürebilirse, dinî hakkına sahip olur. Upanişadlarda ve Budizmde, kurgusal düşünme, tüm çoklukların, değişimlerin ve zaman formlarının ötesinde mevcut olan bir varlığı arar; Mesih düşüncesi olan dinlerde de, gelecek iradesi, inanmanın formunu belirler ve şeylerin verilmiş düzeni, aynen olduğu gibi sürekli hale getirilip kutsal olarak anlatılır. Bu kutsal anlatım ise, şeylerin mekânsal düzeni ve düzenlenişinin ayrıntılarını kapsar.[77] Ruh 159
sükûnete, tüm var olanların hareketsiz olduğu bir düzeni temaşa ettiği zaman erişir; zamanın kendisi adeta durgunluk kazanır. Çünkü bundan böyle en uzak gelecek de, geçmişe sıkı bağlarla bağlanmış olarak ortaya çıkar. Buna göre atalar kültü ve ölüleri sevgi ile anma, Çin ahlâkının temel gerekliliklerini ve Çin dininin temelini teşkil eder. De Groot, Çin geleneğinde atalara duyulan saygının özünü şöyle tasvir eder: "Kabile, çocukların doğumuyla yeni bireyler kazanıp çoğalırken, ata, yukarıda yavaş yavaş ölüp gider. Fakat ölenler soydan ayrılmaz. Ölüler öbür dünyada da kendi egemenliğini icra etmeyi ve kutsanmış isteklerini hâkim kılmayı sürdürürler.

---

[76] Tao Te' King XIV (Grube tarafından tercüme, s. 65)

[77] Bkz. mesela de Groot'ta Fung Sui-sistemini tasvirine; The religious system of China, Vol. III, (Leiden 1897), s. 1041: "Bir evin tamiri, bir bina duvarının ya da ikametgâhın bir direğinin dikilmesi, bir ağacın kesilmesi; kısacası nesnelerin normal durumlarındaki herhangi bir değişiklik, Fung-shui'nin yakınındaki evlerde ve mabetlerde ve bütün mahallede kargaşa çıkarabilir; insanların başına felaket ve ölüm getirebilir. Herhangi biri hasta düşüp ölebilir. Bu durumda onun akrabaları hemen bir başkasını, nesnelerin kurulu düzenlerinde bir değişiklik yapma teklifinde bulunanı suçlamaya geçmeye hazırdır; ya da onlar, mesela fırtınaya tutulmuş evlerini, kırılmış mobilyalarını, saldırıya uğramış insanlarını ıslah ettikleri gibi, kendi mülklerinde birtakım yeniden düzenlemeler yaparlar."

...Ölülerin ruhlarının, ağaç levhalar yoluyla ve esas isimleriyle hatırlanması, evdeki sunaklarda ve atalar tapınağındaki yerlerinde olur. Aynı yerde öğütlere kulak verilir ve ölülere derinden hürmet dolu biçimde yemek sunularak, beslenmelerine sadakatle saygı gösterilir ve böylece yaşayanlar ve ölüler, hep birlikte büyük bir soy teşkil ederler. Aynen yaşadıkları zamandaki gibi, atalar, kendi soyundan gelen evlatlarının doğal koruyucuları ve yöneticileridir; onlar kötü ruhların zararlı etkilerini yaşayanlardan uzaklaştırır ve böylece yaşayanlara mutluluk, çok çocukluluk ve sosyal yardım sağlarlar."[78] Bu atalar inancı ve atalar kültü formunda, zaman duygusunun apaçık örneğini tekrar önümüze serilmiş halde buluruz. Dinî-ahlâkî özellik, bu zaman duygusu örneğinde, geleceğe veya saf doğrudanlık taşıyan şimdiki zamana yerleştirilmeyip, özellikle geçmişe yerleştirilmiştir; yine bu örnekte, böylelikle, adeta unsurların sürekli bir arada oluşu ve iç içe varlığı içinde, ayrı ayrı zaman unsurlarının arka arkaya oluşu değiştirilmiştir.

Varoluştaki durumun sürekliliği konusundaki bu dinî özellik, Mısır dininin formunu belirleyen temel düşünüşte başka bir şekilde tekrar ifade edilir. Burada da dinî duygu ve dinî düşünce, kenetleyici vasıtalar sayesinde dünyadan ayrılmaz. Burada da, geriye, metafiziksel ilk temeli içindeki olguya gidilmez; olgunun ötesinde mevcut olup sürekli yaklaşılması gereken ve olguya yeni bir yapı kazandıran başka bir ahlâkî düzen düşünülmez. Arzu edilen ve dilenen şey, daha ziyade basitçe devam etme hali; insanın bireysel varlığı ve formuyla ilişkili olan bir sürüp gitmedir. Bu formun korunması, yani ölümsüzlük, tamamen yaşantının fiziksel dayanağına, insan bedeninin tüm özellikleriyle yaşamaya devam etmesine
160 bağlanmıştır. Saf gelecek düşüncesi, sadece bu dayanağın doğrudan şimdiki zamanında var olur ve sadece bu dayanağın sürekli ve somut seyrinde gözlemlenebilir. Buna göre, en büyük ilgi, hem bütün olarak vücudun tahrip olmaktan korunmasına sarfedilir, hem de

aynı endişe her tek tek parçaların korunmasını da kapsar. Büyüsel seramonilerde olduğu gibi, belirli maddî mumyalama metotlarıyla vücudun her parçasının, her organın, geçip gitmiş varlığından ölümsüzlük ve bozulmazlık durumuna taşınması gerekir; çünkü ruhların sonsuz devamlılığının teminatını sadece bu sağlar.[79] Bunlar gösterir ki, "ölümden sonra hayat" tasarımları, tamamen ayrı biçimlerde olsa da, doğrudan-fiziksel somutluk içinde korunması gereken empirik varoluşun süresinin uzatılması tasarımından başka bir şey değildir. Ahlâkî olanda da, koruyucuları sadece tanrılar olmayan, bir de korunması için insanın da sürekli işbirliği yapması gereken bir düzen düşüncesi egemendir. Fakat İran dinindeki gibi burada da, gelecek zamanın yeni bir varlığının gittikçe yükselen yönetimi değil, sadece varolanın basit devamlılığını sürdürme söz konusudur. Kötü olanın ruhu, hastalığı hiçbir zaman kesin olarak atlatamaz; tersine, dünyanın başlangıcından beri aynı güçler dengesi ve aynı kavga aşamaları içinde aynı dönemsel iniş-çıkış mevcuttur.[80] Her zamansal dinamik, bu temel düşünüş vasıtasıyla, en sonunda, mekânsal statiklikte ortadan kaldırılır. Bu ortadan kaldırılış, en açık ifadesini Mısır sanatında kazanmıştır. Mısır sanatında, bu durgunlaşma niteliği, en mükemmel ve en tutarlı şekilde ifade edilir; her varlık, yaşantı ve hareket, sonsuz geometrik formlara bağlanmış olarak ortaya konur. Hindistan'da kurgusal düşünmeyle, Çin'de resmî-dinî bir hayat düzeniyle aranan şeye; salt zamansal olanın ortadan kaldırılışına, burada, şeyleri saf görsel ve mimarî formlara, güzel sanatlar formlarına batırarak sanatsal biçim vermeyle erişilmiştir. Bu form, kendi açıklığı, kesinliği ve sonsuzluğu içinde, arka arkaya gelen tüm şeyler, yani bütün zamansal oluşum-

[78] de Groot, Universismus, s. 128 ff.

[79] Bu metotlarla ilgili olarak mesela Budge'a bkz. Egyptian Magic, London 1901, s. 190 ff.

[80] Bkz. bu konu üzerine Foucart'ın bilgilerine, Historie des religions et méthode comperative. s. 363 ff.

161 ların sürekli akışı ve geçip gidişi üzerinde zafer kazanır. Mısır piramitleri bu zaferin görülebilen işaretidir ve böylelikle piramitler, Mısır'daki dinî temel düşünüşünün olduğu gibi, estetik nitelikli temel düşünüşünün de sembolü olmaktadırlar.

Saf düşünme, seyir ve duygu gibi, zaman kavramının bugüne kadar gözlemlediğimiz tüm tipik özelliklerini zamandan soyutlayarak ya da onları herhangi bir form içinde olumsuzlayarak zamana hâkim olursa, o zaman bu salt soyutlama ve olumsuzlama yolunun dışında kalan başka bir yol tutup gitmek gerekir. Esas itibariyle, zamansal olanın karakteristik temel unsurları bir yana bırakıldığı ya da bu unsurlar görmezden gelindiğinde değil, söz konusu unsurlar yakalanıp yerleştirildiği ve olumlu olarak kabul edildiğinde, zaman ve kaderin gerçekten aşılmasından bahsedilebilir. Bu kabulde, öncelikle, zamanın ve kaderin dışsal olarak değil içsel olarak, aşkın olarak değil içkin olarak aşılması gerçekten mümkün olur. Bu yol bir kez geçilir geçilmez, zaman duygusu ve zaman bilincinin gelişimi, yeni bir aşamaya geçer; artık zaman ve kader fikrinin, mitik ilk-temellerinden ayrılması başlar. Zaman kavramı yeni bir forma, felsefî düşünme formuna girer. Özellikle Grek felsefesi, bu büyük değişimin -belki bu değişim, insanlığın zihin tarihinde yaşanan çok büyük ve önemli farklılaşmalar doğuracak değişimlerden biridir-, zeminini hazırlamış ve temel kabullerini oluşturmuştur. Grek düşüncesi, başlangıçta, doğunun kurgusal-dinî zaman öğretileriyle çok sıkı şekilde bağlantı kurmuş gibi görünür. Tıpkı tarihsel bir ilişkinin kanıtlanıp kanıtlanamaması gibi[81], Zerdüştçü kurgu ile Or-

[81] Bu türden bir doğrudan ilişki, özellikle Robert Eisler tarafından kabul edilir. O, Zerdüştlük içinde, Orfik öğretilerin olduğu gibi Hint Kala öğretisinin de ortak ilk örneğini görür. Weltenmantel u. Himmelszelt, München 1910, II, 411 ff., 499 ff., 742 ff.; bkz. şimdi özellikle yukarıda (s. 149) H. Junkler'den alınan parçaya. Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung. (Hellenistik İyon-Tasarımının İran Kaynakları Üzerine).

fik kozmogoni ve kozmolojide de, ayrı temel motivlerin nesnel benzerliği açıkça bilinemeyebilir. Syros'lu Pherekydes'in teogonisinde -ki bu teogoninin tarihi olarak yaklaşık M. Ö. 6. yüzyılın ortaları kabul edilir; bu doğruysa, o zaman bu teogoni, Grek felsefesindeki büyük düşünce eserlerinin eşiğinde ortaya çıkmış demektir- zaman, Zeus ve Chtonie yanında, kendisinden her varlığın türediği 162
ilk tanrılık olarak ortaya çıkar: *Ζάς μέν χαί χοόνος ἶσαν άεϊ χαί χθονίη –ό δέ χφόνος έποίησε έχ τον γόνουέαυτού πύο χαί πνείμα χαί ὕδὼρ*[82] (Bütün kötülükler ve diğer varlıklar zamanın ürünüdür). Orfik şiirlerde, gece ve kaos, nasıl yaratılışın kaynağı olarak görüldüyse, burada da yaratma, içinde taşıdığı şeylerin hepsini zamanın kötü bir ürünü haline getirme fiili olarak değerlendirilir. Ve daha sonra, Grek kurgusunun farklı zirvelerinde, bu türden mitik temel düşüncelerin ve ruh hallerinin yankısı hissedilir. Empedokles'in ruh göçü ve acıdan kurtuluş öğretisinde ortaya çıkan zaman ve kader, *χρόνος* (zaman) ve *ανάγκη* (zorunluluk) olarak, tekrar doğrudan *bir* olarak kavranmış şekilde kendini gösterir. "Kaderin bir yargısı, sınırsız yeminlerle mühürlenmiş olan çok eski ilk sonsuz tanrılar kararı vardır: Eğer bir kişi, kendi ellerini günahkârca, cinayet kanıyla kirletirse, ayrıca kavganın seyriyle ilgili olarak, sonsuzca yaşayan doğaüstü güçlerin sayısıyla yalan yere yemin ederse, azizlerden çok uzakta, otuz bin yıl dolaşmak zorundadır; bu kişiler, zamanın akışında, bütün mümkün yaratıklardan daha alt düzeyde doğmak için, hayatın zahmetli patikalarını değiştirmeye mecburdurlar." (Fr. 115, Diels.) Aynı şekilde burada, nesnel oluş ve karşıtlıklar, bir dünya düzeninin, Sphairo'nın içinde kendini açan türden karşıtlıklar, sabit zaman yasaları ve ölçülerinin emri altındadır; öyle ki, onlardan her birine, içinde kendini tamamladığı belirli "çağlar" tahsis edilmiştir. Eğer zaman gerçekleşmişse

[82] Pherekydes fragm. 1 (Diels); bkz. Damasc. 124b Diels 71 A 8)

(*τελειομένοιο χρόνοιο*) (zaman tamamlanmışsa), o zaman karşıtlardan biri, diğeri karşısında ikinci planda kalmak, sevgiden kavga ya da kavgadan sevgi kavgadan sevgi geri çekilmek zorundadır. (Fr. 30, Diels.) Ve elbette Empedokles'te, bu eski zaman ve kader kavramı, felsefî düşünme için çoktan yok olup gitmiş uzak bir dünyadan bu tarafa gelircesine yankılanır. Çünkü Empedokles, kâhin ve cezalandırıcı olarak değil, filozof ve araştırıcı olarak konuştuğunda, onun öğretisi Parmenides'in öğretisine dayanır. Bu öğretide ise, Grek düşüncesi, zaman problemini tamamen yeni bir biçimde konumlamıştır. Parmenides'te ilk kez düşünmenin, logosun varlık için kıstas seviyesine yükseltilmesi, var-olan ve var-olmayan hakkında *χρίσις* (karar), kesin bir yargının logostan beklenmesi, Parmenides'in büyük başarısıdır. Parmenides'e göre, zamanın ve olu-
163 şun gücü, artık sırf bir yanılgı içinde erir. Logosun kendisi açısından, zamansal kaynağın anlamı sorusu kaybolurken, varlığın "oluş tarihi", zamansal bir kaynak, sadece mitos için var olmayı sürdürmektedir. "Bir varlığın varolmasının sadece bir yolu vardır. Bu konuda çok fazla karakteristik belirti bulunmaktadır: Varlık doğmadığı için, ebedî, tam, tek, bozulmaz ve zamansal olarak sonsuzdur. Varlıkların hepsi, bir arada sadece şimdide mevcut, bir ve parçalanmaz olduğu için, varlık önceden varolmamıştır ve varolmayacaktır. Acaba bir kaynak olması bakımından sen varolan için neyi arayıp bulmak istersin? ....Çoğalma nasıldır ve neredendir? ...Acaba hangi yükümlülük, hiçlikten başlamayı ve daha önce ve sonra gelişmeyi harekete geçirmeliydi? O halde varlık, zorunlu şekilde ve mutlak olarak varolmak zorundadır ya da var-olmamak zorundadır. Bunun için yasalılık, oluş ve yok-oluşu kendi bağlarından kurtarmaz; tam tersine yasalılık, oluş ve yok-oluşu yakalar."(*τού εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτόλλυσθαι ἄνηκε δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει*) (Fr. 8, Diels.) Parmenides'in öğretici şiirinin tam olarak konuştuğu mitik dilde, varlığın mevcudiyeti, yeniden *Δίκη* (adalet),

kaderin düzenine ve buyruğuna bağlanmış olarak ortaya çıkar. Fakat artık yabancı bir gücün ifadesi değil de düşüncenin kendi zorunluluğunun ifadesi olan bu kader, zamansız nitelikte oluşmuştur. Bu zamansızlık, Parmenides'in, bir görünüş dünyası olarak oluşun dünyası hakkında hükmünü verdiği hakikat adı gibidir. Bütün zaman belirlemelerinin bu ayrılışında, ilkönce mitik kader kavramı, mantıkî zorunluluk kavramına geçer. Bu ayrılışta, öncelikle Δίκη (adalet), ἀνάγκη (zorunluluk) haline gelir. Parmenides'in öğretici şiirini kaleme aldığı arkaik üslubun katılığı ve ölçülülüğü, bütün öznel, kişisel duygulanım ifadelerini geri planda tutar. Buna rağmen, logosun, mitik kader güçleri üzerinde ve saf düşüncenin ve onun dokunulamaz sonsuz mevcudunun, zamansal olgu dünyası üzerinde icra ettiği galibiyet gösterisi, sanki bu şiirin mısralarında işitiliyor gibidir. "Böylece oluş sönmüş ve yok-oluş kaybolmuştur. ...Varlık başlangıcı ve sonu olmaksızın, kuvvetli zincirlerin sınırları içinde, hareketsiz halde bulunmaktadır; çünkü oluş ve yok-oluş, gerçek inancın kovduğu çok uzak yerlere çivilenmiştir. Kendisi olan kendi oluşunda direnirken, varlık, bizzat kendi içinde sükunet halinde bulunur ve değişmez biçimde varlığını sürdürür. Çünkü kuvvetli zorunluluk, varlığı, onun etrafını kuşatan sınırların zincirleri içinde tutar. ....Bunun için, oluş yok-oluş olarak, varlık varolmayan olarak doğru olsa da, parlayan renklerin değişimi ve yerinin değişmesi doğru olsa da, ölümlülerin kendi dillerinde kararlaştırdıkları şeylerin hepsi boş yansımadır."(Fr. 8, V, 21ff.) Burada, felsefî düşüncenin gerçek gücünün, oluşu, empirik-duyusal formundaki gibi mitik ilk güç olarak da kendinden dışlaması ifade edilmiştir. (*ἐπείγένεσις χαί όλεθρος τίλε μαλ έπλάχθησών, άπώσε δέ πίστις άληθίς*) (Doğuş ve ölüm, zamana sadıktır). Zaman felsefî düşüncenin bakış açısından incelenince, onun gücü, o kendi kendini diyalektik olarak açarsa ve kendi gerçek içsel çelişkisini bildirdiğinde, kırılır. Dinî duygu, özellikle Hintlilerde, acının yükünü ön- 164

celikle zaman içinde duyumlar; böyle olunca da, felsefî düşünme açısından zaman, ilkönce tüm bağımsızlığı ve bilinçliliği içinde ortaya çıktığında, dinî duygudaki zaman karşısında çelişkiyle dopdolu olmakla telef olur gider.

Ve bu temel düşünce çok çeşitli değişiklikler yaşamasına rağmen, onun, Grek felsefesinin gelişmesinde sürekli etkili olan bir güç olduğu kanıtlanır. Platon gibi Demokrit; yani her ikisi de, Parmenides'in biricik "gerçek inanç" yolu olarak göstermiş olduğu yolu, onlar için varolan ve varolmayan üzerine kesin karar verme esnasında en yüksek başvuru mercii haline gelen logosun yolunu tercih ederler. Fakat Parmenides oluşu düşünsel olarak ortadan kaldırmış olduğuna inanırken, onlar, oluşa düşünsel yoldan nüfuz etmeyi ister ve bizzat oluşun "teorisi"ni talep ederler. Değişimin dünyası inkar edilemez; tam tersine bu dünya "kurtarılmalı"dır. Fakat bu kurtarma, sadece, duyusal görünüş dünyasına sağlam bir düşünsel dayanak sunulmasıyla gerçekleşebilir. Bu talepten hareketle, Demokrit atomlar dünyasını, Platon ise idealar dünyasını tasarlar. Böylece bir taraftan her bedensel olguya hükmeden değişmez doğa yasalarının mevcudiyeti, diğer taraftan da her zamansal varoluşun katıldığı saf zamansız formlar dünyası, oluş ve yok-oluş ikileminin karşısında yer alır. Demokrit, doğa yasası kavramını gerçek kesinlik ve genellik içinde düşünen ve böylelikle, koyduğu yeni kıstas sayesinde, her türlü mitik düşünmeyi sırf bir öznel ve insan-biçimli düşünme seviyesine indiren ilk kişidir. "İnsanlar kendi çaresizlik ve ayıplarını örtmek için tesadüfîlik hallüsinasyonuna sahip oldular, Tyche*'yi oluşturdular." (fr. 119, Diels.) Bu insanî putun karşısında, logosun, hiçbir tesadüfîyi, dünya olgularının genel kuralının dışında hiçbir oluşmayı tanımayan sonsuz zorunluluğu bulunur: *οὐδέν χρι μα μα μάιην γίνεται αλλά πάνια έκλόγον τε* χαί *ὑπ ὑπ*

* Yunan mitolojisinde kader tanrıçası. (Çev.)

ἀνάγκης (Sözün, tesadüf dünyası olguları dışında, sonsuz zorunluluğu vardır). Grek düşünüşünde, bu zorunluluktan, mantıkî Ananke (zorunluluk) kavramı yanında, yeni bir *ahlâkî kavram da apaçık* ve bilinçli şekilde ortaya çıkar. Bu kavram, özellikle Greklerin edebî eserlerinde gelişince; trajedi, kaderin tümel zorlayıcılığı karşısında, *ben*in, ahlâkî özün yeni bir gücü ve anlamının keşfedilmesi olunca; Grek düşüncesi, ilk başta dramanın kök saldığı mitik-dinî ilk temellerden kademeli ayrılma sürecini yaşamakla kalmaz, bu sürece gerçek yerini de verir. Başlangıçta Grek felsefesi, tıpkı doğu dinleri gibi, zaman düzenini fiziksel ve aynı zamanda ahlâkî düzen olarak kavrar; zamana, ahlâkî bir hukuk düzeninin uygulanışı ve gerçekleşmesi olarak bakar. Anaksimandros** şöyle der: "Çünkü şeylerin ortaya çıktığı noktada, bu şeyler tekrar zorunluluğa doğru gitmek mecburiyetindedir: Çünkü onlar, adaletsizlik için karşılıklı olarak ceza ve tazminat öderler." Bu cümleleri aktaran *Theophrast, onların mitik-şiirsel* yansımasını hissetmiş ve vurgulamıştır.[83] Fakat aynı zamanda kader olan mitik zaman kavramı, ahlâkî bakımdan artık derece derece yeni bir manevî derinleşme ve zengin ruh yaşantısı kazanır. Heraklit, insanın karakterinin, onun kaderi ve içindeki yasa olduğunu söyler: *ηθος ἀνθρώπῳ δαίμων* (İnsanlığın yüreği, tanrısıdır) (fr.119). Ve Platon'da bu düşünce, belki İranlılar'ın ölüler ve ruhlar inancı motivlerinden esinlenerek, söz konusu motivlere yeni bir anlam veren ve onlarda yön değişimine yol açan ölü yemeği anlatımında tam biçimini kazanır. Devlet'in 10. kitabında, "zorunluluğun ekseni" (*Ἀνάγκης ἄτρακτον*) -ki her etkinlik bu eksen vasıtasıyla anî değişiklik yaşar- tasvir edilmektedir. "Zorunluluğun beyaz giyinmiş, çiçeklerle süslenmiş kızları,

165

** Metinde Anaximander olarak geçmektedir. Bizim felsefe dünyamızda Anaximandros olarak bilinen bu Grek filozofu, Batı felsefesinde Anaximander adıyla da anılmaktadır. (Çev.)

83 cf. Theophrast Phys. Opin., fr. 2 D. 476 (Diels 2, 9)

Moiralar; Lachesis, Klotho ve Atropos, denizkızlarıyla uyum halinde şarkı söylüyorlar ve gerçi Lachesis olmuş olanın, Kloto şimdiki zaman, Atropos ise yakında ortaya çıkacak olanın... Şimdi ruhlar, geldikten sonra hemen Lachesis'in yanına gitmek zorundaymışlar. Bir rahip ise, ilkönce onları birbirleri arkasına bir düzene yerleştir-
166 miş; sonra ise Lachesis'in kucağından kısmetlerini ve hayat şekillerinin örneklerini almış; daha sonra rahip yüksek bir yere çıkmış ve bağırmış: "Bu, zorunluluğun kızının, bakire Lachesis'in konuşmasıdır. Bir günlük ruhlar! Ölümlü nesil için yeni bir ölüm getiren devir başladı. Sizi kader perisi seçmeyecek; tersine kader perisini siz seçeceksiniz. ...Erdem sahipsizdir. Herkes erdeme saygı gösterişine ya da küçümseyici, çok ya da az sahip oluşuna göre, erdemden pay alır. Suç seçenindir; tanrı suçsuzdur." (Republ., 616 C ff.***). Bir kez daha mitik şekil vermenin tüm gücünün toplandığı, Yunanlılığa ve özellikle Platon'a uygun düşen bu fevkalade konumlamada, artık biz, mitosun zemininde bulunmamaktayız. Çünkü mitik suç ve alınyazısı düşüncesine karşı, burada, Sokratik temel düşünce, ahlâkî öz-sorumluluk düşüncesi ortaya çıkar. İnsan hayatının çekirdeği, anlamı ve onun kendine özgü kaderinin oluşturduğu şey, insanın kendi iç dünyasına yerleştirilir. Parmenides'te saf düşünmenin aşılması gibi, aynı şekilde burada da zaman ve kaderin ahlâkî iradesi aşılmıştır.

Öncelikle Yunanlılık'ta gerçek olgunluğa erişen karakteristik zaman duygusu da, artık bu içteki zihinsel özgürleşme süreciyle açıklanır. Burada, ilkönce düşünce ve duygunun tam anlamıyla katışıksız ve zamansal anlamda şimdiki zaman bilinci olarak özgürleştiği söylenebilir. "Şu andaki zaman"da yalnızca Parmenides'in söz konusu ettiği varlık düşünülebilir ve düşünülmelidir. Bu varlık,

*** Bu kısım Devlet'in tercümesinde (S. Eyüboğlu, M.A. Cimcoz) 617 c, d, e'de bulunmaktadır. (Çev.)

yani bu hepsi bir arada olan, sadece şimdide var olup bir ve parçalanmaz nitelik taşıdığı için, hiç var olmamıştır ve var olmayacaktır. (*οὐδέ ποτην ονδ εσται, έπεί νυν έστιν ομοϋ πάν έν, συνεχές*) Sırf şimdiki zaman, Platon'un idealarının niteliğidir. Çünkü asla oluşa tâbi olmayan, hep varolan bir şey olarak idea, düşünceye ve onun özdeşlik talebine, kendisiyle aynı olan kesinlik durumuna dayanır. Platon'a göre filozof, mantıksal çıkarımın gücü sayesinde, bu sürekli varolanın yükümlülüğünü kesintisiz olarak taşıyan kişidir.[84] Hatta "oluşun gerçek filozofları" olarak görülebilecek olan düşünürler, Grek filozofları dışında, sadece görünüşte mevcutturlar. Çünkü Heraklit'in, "şeylerin akışı"yla ilgili tezi, yalnızca olumsuz anlamda anlaşılırsa, onun öğretisi yanlış değerlendirilip yanlış yorumlanır.[85] Heraklit elbette "zamanın akışı" düşüncesini, kalıcı sembollerle açıkça ifade etmiştir. Buna göre, her varolan, karşı konulmaz şekilde kendisiyle akar gider ve hiçbir yerde ikinci kez ortaya çıkamaz. Fakat Heraklit'in tüm dikkati de, kesinlikle bu akış ve akıp gitme olgusuna değil, akışın içinde yakalanan sonsuz ölçülere yönelmiştir. Bu ölçüler, dünyanın gerçektek tek olan ve değiştirilemeyen *logos*udur. Heraklit şöyle ilan eder: "Bu dünya düzenini, her varlık için aynı olan düzeni, insan ve tanrıların hiçbiri oluşturmadı; bu düzen daima vardı, vardır ve varlığın sonsuzca canlı bir ateşi, ölçüye göre yanarak ve ölçüye göre sönerek, var olmayı sürdürecektir." (fr. 30, Diels.) İçinde, her olgunun zorunlu içkin ölçüsü düşüncesinin mitik olarak kişileştiği yapı, yeniden, düzenleyici alın yazısının, yani "Dike"nin yapısı olaral ortaya çıkar. "Güneş kendi ölçülerini aşmayacaktır; aksi halde Erinye'ler*, Dike'nin cel- 167

[84] Platon, Sophistes, 254 A.

[85] Bu konuda ben özellikle Karl Reinhard'la aynı görüşü paylaşıyorum; Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (Parmenides ve Grek Felsefesinin Tarihi) Bonn 1916, özellikle s.206ff.; onun kanıtlamasına dikkati çekiyorum.

* Yunan mitolojisinde üç intikam tanrıçası. (Çev.)

lâtları onu arayıp bulmayı bileceklerdir." (fr. 94) "Görülebilir uyumdan daha iyi olan görülmez bir uyum"un kesinliği, her değişimi taşıyan zorunlu bir ritim kesinliğine, bir ölçü kesinliğine dayanır. Heraklit, sadece bu gizli uyumluluktan yeniden emin olmak için, her zaman oluşun seyrine geri döner. Onun kavradığı ve yakaladığı şey, bu oluşun çıplak olgusallığı değil, oluşun anlamıdır. "Yaşanmış ve yaşanacak her şeyde hüküm süren anlamı kavramak, bilgeliktir." Heraklit'in Grek düşünürü olarak kendine özgülüğü, en net biçimde bu ikili konumlamada; zamansal seyire tutuklanmışlıkta ve zamansal seyri, doğrudan kavranabilen uyumlu bir yasa düşüncesiyle aşmakta görülür. Oldenberg, Heraklitçi oluş ve ruhlar öğretisiyle, aynı konudaki Budist öğreti arasında, paralelliklerin mevcut olduğuna işaret etmiştir. O şöyle söyler: "Doğunun ve batının eserleri, -önemsiz olandaki gibi asıl önemli olanda da- dinî bilincin başvurmayı sevdiği çarpıcı sözlerin ya da hayal gücünün büyük olgu düzenlerine karşı ilgisini uyandıran karşılaştırmaların apaçık işaretine kadar, bazı bakımlardan gerçekten hayretimizi uyandırabilecek benzerlikler taşıma noktasında uyumludur. ....Burada, söz ettiğimiz gelişim noktasında, içsel olduğu gibi dışsal olarak da birbirinden ayrılmış iki halkın fikirleri arasındaki bazı uzlaşmaların, başta var olan dönemlerin içinde yapılan vurgudan daha kuvvetli biçimde vurgulanması, kesinlikle, tesadüfî değildir. Hükümranlığı başka zamana yönelten mit-oluşturucu hayal gücü, kendi yoluna, plansız ve amaçsız olarak gider. Bu hayal gücünü tesadüf sürükler. Tesadüf, çok uzakta olanı kendi ruhsal durumuna göre birleştirir; o, yeni, amaca uygun ve aşırı süslü biçimleri, kendi bereket ve zenginlik sembolü boynuzundan, zahmetsiz şekilde ortaya döker. Fakat araştırıcı düşünme, çok hızlı değiştirilecek bir fikri, insan varoluşunun ve dünyanın problemlerini planlı biçimde kavrar kavramaz, olabilirliklerin oyun alanı daralır. Başka zamanların -dikkatli ve görme hünerine sahip de olsa- zayıf gören gözü-

168

ne, adeta kaçınılmaz şekilde gerçeklik olarak görünmesi gereken şey, tasarımların akışını, kesin bir gösterilmiş yatağa bağlar ve böylelikle benzer düşünce hareketlerine, çok çeşitli ve şaşırtıcı benzerlik niteliklerini damgalar."[86] Elbette yalnızca bu benzerlikler izlenince, düşünme biçimleriyle akılcı tümel uyumun karşıtlığı, başka bir yönüyle, çok açık ve özlü biçimde ortaya çıkar. Budizmde, olgunun dinî anlamının açığa çıkması için, her şeyden önce her varoluşun bağlandığı sınırlı/sonlu form parçalanmalı ve kendi içinde sınırlanmış yapının yanılgısı ortadan kaldırılmalıdır. Bu form (*rupa*), her acının kaynağını ve nedenini kendinde taşıyan beş varoluş unsurundan birincisidir. Buda, bir vaazında şöyle söyler: "Ben size, rahiplerinize, yükü, yük taşıyanı, yükün yere konmasını ve yok edilmesini açıklamak istiyorum. Yük nedir rahipler? Buna beş varoluş unsuru cevabı verilebilir. Beş yük hangileridir? Varoluş unsuru form, varoluş unsuru duyumlama, varoluş unsuru tasarım, varoluş unsuru etkinlikler ve varoluş unsuru bilinç." Başka bir yerde şöyle sorulur: "Acaba form, sonsuz ya da gelip geçici midir? Gelip-geçici, dost. Acaba gelip geçici olan şey, acı mı yoksa dost mudur? Acı, dost."[87] Genel olarak bakılınca, şeylerin "formu" olarak adlandırılan şeylerin değişkenliğini, hiç kimse, Heraklit'ten daha net vurgulamamıştır; fakat Heraklit değişebilirlikten, Buda'nın vaazında çıkarılan sonuçtan tamamen karşıt sonuç çıkarır. Çünkü Buda, değişebilirlikten hareketle varoluşun reddedilişi yerine, varoluşun coşkulu biçimde onaylanışına yönelir. Budist efsanesinde, kralın oğlu Siddhattha, ona sunulan ölüm, hastalık ve yaşlılığı ilk kez görmeden önce, keşiş ve tövbekâr olmak için kaçıp gider. Heraklit

[86] Oldenberg, Aus İndien und Iran İran ve Hindistan'dan), s. 75 f.

[87] Samyutta-Nikaya XXII, 22 ve 85 (Wintemitz'in tercümesi, 232 ve 244); özellikle bkz. Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung, Karl Eug. Neumann'ın tercümesi, München 1921, on dördüncü kısım, yedinci konuşma (c. III, s. 384 ff).

bunların hepsini, vasıta olarak kullanmak için arar; onların üzerinde, sadece, sürekli karşıtlıklara ayrılmak suretiyle varolan logosun sırrını kavramak için durur. Mistik, zamansal oluş içinde sadece süreksiz olanın acısını duyumlar; Heraklit ise bizzat kendi içinde parçalanması gereken büyük Bir'in sezgisi içinde, kendini bizzat kendi içinde keşfetmek için kendisinden vazgeçer. "Birbirinden ayrı çabalayan birleşir; karşıt çabaların birleşmesi, lirdeki ve yaydaki gibi en yüksek harmoni, karşıtlıklardan doğar." (fr. 8; 51) Heraklit için formun bulmacası, "karşıt çabaların uyumu" düşüncesinde çözülmüş ve böylelikle oluşun yükü de bizden alınmıştır. Şimdi zamansal olan, artık cendere, sınırlama ve acı olarak ortaya çıkmaz; tam tersine, ilahî olanın salt içsel yaşantısı, zamansal olanın içinde açılır. Oluşun sönüşünde, çelişkisiz tamamlanışta uhrevî mutluluk ve sükûnet yoktur; "hastalık sağlığı, kötülük iyiliği, açlık bolluğu, yorgunluk dinlenmeyi hoş yapar." Hayat ile ölümün karşıtlığı, artık ilişki içine sokulur. "Bizde barınan şey, yaşama ve ölme, uyku ve uyanıklık, gençlik ve yaşlılık, daima aynıdır. Eğer değişirse, biri diğeri olur ve tekrar diğeri biri olur." (fr. 88) Buda gibi Heraklit de, kendi öğretisinin bu içeriğini ifade etmek için, daire örneğini, bilinçli biçimde kullanır. Bir fragmentte şöyle ifade edilir: Daire çevresinde başlangıç ve son ortaktır. (fr.103) Oluşta daire, bitimsizliğin sembolü ve böylelikle de oluşun anlamsızlığının ve amaçsızlığının sembolü olarak kullanılsa da, aslında mükemmelleşmenin sembolü olarak iş görür. Kendine geri dönen çizgi, formun bütünleşmişliğine, evrenin belirleyici temel yasası olarak biçime işaret eder; aynı şekilde Platon ve Aristoteles de, kosmosun akılcı tablosunu, daire-biçimlilik formuyla şekillendirmiş ve tamamlamışlardır.

Hint düşüncesi esas itibarıyla, zamansal olanın gelip geçiciliğine bakar; Çin düşüncesi zamansal olanın mevcudiyetinin seyrine
170 yönelir; Hint düşüncesi değişim unsurunu, Çin düşüncesi ise süreklilik unsurunu vurgular; burada her iki unsur, saf bir içsel denge içi-

ne yerleşmiş olur. Değişkenlik ve tözsellik düşüncesi birleşip birlik oluşturur. Kurgusal zaman ve şimdiki zaman duygusu olarak adlandırılabilecek yeni bir duygu, bu birleşmeden doğar. Bu duyguda artık, nesnelerin son amacının, mitosta ve ayrıca peygamberî, yani dinî-ahlâkî coşkuda, telosunun ortaya konduğu şekliyle, şeylerin zamansal başlangıcına dayanılmaz; düşünme, kendisi sonsuz olan genel ve temel yasayı gözlemler. *Ben*, bu şimdiki zaman duygusunda, ona yapışıp kalmaksızın, *ân*a kendini verir. *Ben*, *ân*ın içinde, onun doğrudan içeriğiyle ilgilenmeden ve onun havası tarafından esir alınmadan ya da onun acısından etkilenmeden, adeta serbestçe uçuşa geçer. Bundan dolayı, bu kurgusal "şimdi" içinde, empirik zaman formunun farklılıkları ortadan kalkar. Heraklit'in söylediği her günün başka bir günle aynı olduğu: *unus dies par omni est* (fr.106) sözünü, Seneca nakletmiştir. Bu, sadece günden güne değil, aynı zamanda saatten saate, andan ana değişen olguların içeriğinin herhangi bir şekilde aynı oluşu anlamına gelmez; tam tersine bu söz, dünya sürecinin kendisiyle hep özdeş formuyla, en büyükteki gibi en küçükte, sınırsız zaman sürecindeki gibi en yalın şimdiki zaman noktasında da aynı belirginlikte ortaya çıkan dünya süreci formuyla ilgilidir. Heraklit'in anladığı anlamda ve Greklerdeki zaman ve hayat duygusunu en derinden hisseden ve kendi içinde en yoğun şekilde yaşayan kişi, modern düşünürler arasında, Goethe olmuştur: "Bugün bugündür, yarın yarındır, ve geçip gitmiş olan ve onu izleyen şey heyecanlandırmaz ve olduğu yerde kalmaz." Gerçekte zamanın kurgusal kavranışı, onun sanatsal olarak kavranışına yakın akraba kılan bir nitelik taşır. Çünkü her iki kavrayışta; yani kurgusal ve sanatsal zaman kavrayışında, Buda'nın öğretisinde çok etkileyici şekilde ifade edilen oluş yükü, bizden alınır. Zamanın seyrinde, artık olgunun içeriğine tutuklanmayan, onun saf formunu kavrayan kişi için, olgunun içeriği zaman ve formun içinde dağılır; olgunun ve varlığın maddesi, oyun içinde fesholur. Böylece Heraklit'in tuhaf-derin sözü; *αἰών παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων. παδός ἰ*

βασιλήη belki anlaşılabilir. "Zaman oynayan, oyun tahtasını oraya buraya yerleştiren bir erkek çocuktur; egemenlik bir çocuğundur." (fr. 52)

171 Burada temel bulmuş olan kurgusal zaman kavrayışının nasıl sürekli geliştiğini ve nihayet empirik-bilimsel bilgide nasıl kesin olarak etkili olduğunu, daha da geniş şekilde ele alamayız. Burada da Grek felsefesi, özellikle Platoncu felsefe, orta halka ve bağlantı zinciri teşkil eder. Çünkü Platon'un öğretisi, oluşun dünyası ile ideaların varlığı arasındaki sınırları o kadar net gösterdiği halde, zaman ve oluşa salt olumsuz bir değer biçmekle nihayete ermez. Platon'un yaşlılık eserlerinde "hareket" kavramı, bizzat idealar dünyasının anlatımında yer alır. Formların hareketi ve bir de κίνησις των εἰδών (görünüşteki hareket) vardır. Platoncu öğretinin inşasında, zaman kavramının kazandığı yeni anlam, onun doğa felsefesinin oluşumunda daha belirgin ve açık şekilde ortaya çıkar. Timaos'ta, görülebilenle görülemeyenin dünyası arasında araç haline gelen ve görülebilir olanın, saf formların sonsuzluğundan pay alabilmesini sağlayan şey, zamandır. Fiziksel-bedensel dünya, zamanın oluşumuyla başlar. Daima-varolana, sonsuz örnekler olarak idealara bakan, duyu dünyasını da mümkün olduğu kadar bu dünyaya benzer şekle getirmek istemektedir. Fakat sonsuz ilk-örneklerin doğasının, oluşanlara eksiksiz olarak taşınması mümkün değildir ve böylece Platon, sonsuzluğun hareketli bir kopyasını kurmaya karar verir. Birlik içinde varlığını sürdüren sonsuzluğun bu hareketli kopyası, bizim "zaman" olarak adlandırdığımız şeydir. Ve böylece artık günler ve geceler, aylar ve yıllar, Demiorgus'un iradesi sayesinde bütünün inşasıyla birlikte ortaya çıkarlar. Zaman, sayılara göre daire biçiminde hareket ettiği için, sonsuz olanın ilk ve mükemmel bir taklididir; ayrıca o, olmuş olan böyle bir taklidi, kendi içinde taşımaya muktedirdir.[88] Bununla ise, bugüne kadar, hiçbir kez olma-

[88] Timaos 37 D ff.

mış olanın ve sırf olmuş olanın ifadesi olarak, düşünmenin ilkesel sınırını işaret ediyor gibi görünen zaman, evren bilgisinin temel bir kavramı haline gelmiştir. Zaman düzenini anlatan vasıta-kavram, Platoncu felsefe sisteminde, adeta kozmodizeyi gerçekleştirir; evrenin canlanıp zihinsel bir bütün halinde ortaya çıkışını garanti eder.[89] Platon, burada, mitosun dilini daha bilinçli olarak konuşur; fakat aynı zamanda o, tarihsel devamlılık içinde modern bilimsel 172
dünya tablosunun temellenişine götüren yolu da göstermektedir. Kepler'in, tamamen Timaios'daki temel düşüncelerle dolu olduğu görülür: Bu düşünceler, Kepler'e, ilk eseri *Mysterium Cosmographicum**dan *Harmonia mundi***nin fikri olgunlaşana kadar aralıksız yol göstermiştir. Ve burada, ilk kez yeni bir zaman kavramı, matematiksel doğa biliminin zaman kavramı, apaçık biçimde boy gösterir. Kepler'in üç yasasının düzenli ifadesinde, zaman, ilk değişken olarak, yani benzer olmayan bütün değişimlerin ve hareketlerin ilişkilendirildiği, bu değişimin ölçüsünün kendisinde belirlendiği ve okunduğu benzer-biçimli nicelik olarak ortaya çıkar. Bu kavrayış, Leibniz'in de genel felsefî kavramlar içinde belirlediği şekilde ve matematiksel fiziğin yeni yapısı açısından da, zamanın saf-düşünsel anlamını teşkil etmiştir.[90] Zaman kavramı, fonksiyon kavra-

---

[89] Bununla ilgili ayrıntılar, Felsefenin Ders Kitabı eserimdeki Platoncu felsefenin anlatımında; yayınlayan M. Dessoir, I, s. 111 ff.

* Evrenin gizemi

** Evrenin uyumu

[90] "Algılamanın devamı bizde süre düşüncesi uyandırır. Ama aslında öyle değildir. Bizim algılamalarımız, devamlı tek formda ve basit olan, direkt hat gibi uzanan bu zaman sürekliliğine cevap verecek şekilde, asla sabit ve düzenli bir devamlılık oluşturmazlar. Algıların değişimi, bize, zamanı düşünme fırsatı verir ve biz bunu tek biçimli değişimlerle ölçeriz. Ama doğada tek biçimli bir değişim olmadığında, nasıl yer belirlenemiyorsa, zaman da belirlenememektedir. Ve hiçbir kesin sabit ve hareketli madde de yoktur. Düzensiz hareketlerin kuralları budur. Bunları tek biçimli anlaşılabilir hareketlere taşıyabilmek her zaman mümkün olabilir ve bu sayede bağlı-farklı hareketlerle neyin ortaya çıkabileceğini öngörebiliriz. Bu bakımdan zaman hareketin ölçüsüdür. Yani tek şekilli hareket, şekilsiz hareketin ölçüsü olur." Leibniz, Nouveaux Essais Liv. II, chap. XIV, s. 16

mıyla doldurularak ve fonksiyonel düşünmenin en önemli kullanımlarından ve açık belirtilerinden biri olarak ortaya çıkmak suretiyle, tamamen yeni bir anlam tabakasına yükselmiştir. Platoncu zaman kavramı, böylece korunmuş olmaktadır. Olgular, böylece, zamanın kesintisizliği içinde düzenlenip "sonsuzun hareketli kopyası"yla ilişkilenerek, ilk defa bilgi için yeterli hale gelmişler; bu düzenlenme ve ilişkilenmeyle, idealardan paylarını almışlardır.

Gezegenlerin hareketi probleminde bu kavrayışa erişilmesi ise, bize, düşünsel ve tarihsel olarak tipik bir anlam ilişkisini gösterir.
173 Gezegenler, yani "kararsız ve değişen gök cisimleri", her zaman dinî ve mitik ilginin merkezi olmuşlardır. Ay ve güneş yanında gezegenlere de tanrılık şeyler olarak hürmet edilmiştir. Babillilerin göksel dininde, bu hürmet, özellikle Venüs'e, sabah ve akşam yıldızlarına da gösterilir. Babil tanrılar tapınağının ana yapısı, tanrıça Ischtar tasavvuruyla şekillenir. Daha uzaklarda yerleşik başka kültür çevrelerinde de, mesela eski Meksikalılarda, bu gezegen kültü, belgelerle kanıtlanmıştır. Dinî gelişimin ilerleyişinde, özellikle tektanrıcı temel düşünüşe geçişte, tektanrıcı düşünüş yerleştikten sonra da, bu eski tanrı şekillerine inanma, uzun süre etkili olmuştur. Fakat daha sonra eski tanrı biçimleri, her şeyin yasalılığına ve düzenine, düşmanca ve rahatsız edici biçimde müdahale eden kötü ruhlar olarak aşağılanır. İran dininde gezegenler, dünyadaki iyilik düzenine, Asha'ya karşı çıkmaya çabalayan kötü güçler olarak görülür. Ahriman'ın hizmetçisi olarak, onlar göksel çevreyi altüst eder ve kendi bağımsız geçişleri esnasında dünya üzerindeki iyilik düzeninin kurallı yapısını engellerler.[91] Daha sonra, özellikle Gno-

[91] Bundahish 2, 25; bkz. Jackson im Grundriss der iranischen Philologie II (İran Dilbiliminin Ana Çizgileri II), 666 ve 672; Darmesteter, Ormazd et Ahriman, s. 277.

sis*te, tekrar gezegenlerin kötü ruh olarak tanımlanışına dönülür. Kötü gezegen güçleri, yaratıcının gerçek düşmanıdırlar; kaderin gücü, yaratıcının kurtulmaya çabaladığı *εἱμαρμένη* (kötü güçler)'in gücü onlarda cisimleşmiştir.[92] Gezegenlerin hareketiyle ilgili bu tasarım, Yeniçağ felsefesine, Rönesans'ın doğa felsefesi kurgularına kadar etkili olmuştur. Antikçağda Platon akademisinin matematikçisi ve astronomu Knidoslu Eudoxos, gerçek bir matematiksel gezegen hareketi teorisi kurmuş ve gezegenlerin kararsız gök cisimleri olmadığını, tersine değişmez yasalara göre değiştiklerini kanıtlamıştır. Fakat Kepler'in yaşadığı dönemde kilise, akıcı hava içinde ve değişen hızlarda çok farklı, tuhaf kıvrılmış yörüngelerini gözümüzle gördüğümüz şekilde kat'eden gezegenler, gerçekte canlı, akılla donatılmış varlıklardan başka hiçbir şey olmadıkları için, gezegenlerin geçişini, iç içe geçen yörüngelerle, düzenli iç ve dış dönüşlerle belirlemeye çalışan matematiksel astronominin bu yöndeki çabalarının yararsız olduğunu iddia etmekteydi. Kepler işte Kilise'nin bu itirazıyla tartışmak zorunda kalmıştır. Kepler'in ruh-biçimlilik konusunda, bizzat kendisinin "felsefî" olarak tanımladığı 174
ve özellikle metodik nitelikli bir kanıt koyması dikkat çekicidir. Kepler kiliseye karşı şunu vurgular: Görünüşteki düzensizliklerin, düzen içinde yok olması ve görünüşteki kuralsızlıklar içinde, gizli bir kuralın bulunup çıkarılması; işte bu, "felsefî astronomi"nin temel ilkesidir. "Sağlıklı bir felsefenin taraftarları arasında, kilisenin bu görüşlerine itibar edecek hiç kimse yoktur ve duyu yanılmasının

* Hristiyanlığın ilk döneminde, Tanrı bilgisini (Tanrı'yı bilmeyi) amaçlayan bir din felsefesi akımı; bilgi, dinsel düşünce dünyasını bilme. (Çev.)

92 Bkz. bu konuda Bousset'daki ayrıntılı kanıtlara, Hauptprobleme der Gnosis (Evrenin Yaratılışının Temel Problemi), Göttingen 1907, özellikle s. 38 ff. ve Bousset, Kyrios Christos, s. 185 ff.

ilk nedenlerini keşfetmek; gezegenlerin tesadüfî, sadece duyusal olarak görünen sükûnetli yörüngelerini, onların gerçek hareketlerinden ayırmayı ve bu şekilde onların dönüşlerini düzenleyen kuralları ve sadeliği göstermeyi başarmak, astronominin en yüksek düzeydeki mutluluk arzusudur."[93] Kepler'in Tycho de Brahe için yazdığı savunma yazısındaki bu yalın ve derin anlamlı sözlerde, bir de Keplerin yazdığı Mars hareketi hakkındaki kanıtlayıcı yazıda, eski zaman ve kader tanrıları olarak gezegenler tahtlarından indirilmiş; zaman ve zamansal olguların temaşası farklılaşmış ve mitik-dinî hayal gücünün sembol dünyasından bilimsel bilginin ispatlı kavram dünyasına geçmiştir.

5. Mitik sayı ve "kutsal sayılar" sistemi

Mekân ve zaman unsurunun yanında sayı unsuru da, mitik dünyanın inşasına egemen olan üçüncü büyük form unsuru olarak kendini gösterir. Ve burada da, sayının mitik fonksiyonunu anlamak için, sayıyı, teorik anlam ve işleyişinden net biçimde ayırmak gerekir. Teorik bilgi sisteminde sayı, çok farklı türdeki içerikleri kavram birliği haline getirebilecek ve bu amaçla onları kuşatabilecek olan büyük bağlantı vasıtası anlamına gelir. Burada zaman, bütün çeşitlilikler ve farklılıkların, bilmenin birliği içinde eritilmesiyle, bilginin teorik temelinin ve ana amacının ifadesi olarak, yani mutlak şekilde "hakikatin" ifadesi olarak ortaya çıkar. Zamana bu temel özellik, onun felsefî-bilimsel nitelikte ilk defa belirlenmesinden itibaren verilmiştir. Philolaos, Fragmentlerde şöyle söyler: "Sayının doğası, şeylerdeki kesin olmayan ya da bilinmeyen her şey için bilgi verici, öğreticidir ve başta gelir. Eğer sayılar ve onların doğası olmasaydı, herhangi bir kişiye, ne onların kendileriyle ne

[93] Kepler, Apologia Tychonis contra Ursum, Opera ed. Frisch, I, 247.

de diğerleriyle ilişkilerinde, şeylerle ilgili olarak hiçbir şey açıkla- 175
namazdı. Sayı, bütün şeyleri, ruhun içinde duyusal algıyla bağdaştırır ve şeylere cisimselliği ödünç vermek ve sınırlı ve sınırsız şeylerin tümünün ilişkilerini ayırmak suretiyle, şeyleri bilinebilir ve birbiriyle uyumlu yapar."[94] Sayının gerçek-mantıkî gücü, bu bağlama ve ayırmada, bu kesin ilişki ve sınır konumlamalarında kesinleşmiş halde bulunur. Duyusal olanın kendisi, algının maddesi, sayı vasıtasıyla yavaş yavaş kendi özel doğasından soyulur, genel ve akılcı bir form biçimine sokulur. Etkinin duyusal özelliği, onun görülebilirliği, işitilebilirliği, dokunulabilirliği vs. gerçek olanın "esas" doğasıyla ölçülünce, sadece, kendi gerçek kaynağı ve birincil temeli, saf nicelik belirlemelerinde, sonuçta saf sayı ilişkilerinde aranabilecek olan "ikinci dereceden bir özellik" olarak ortaya çıkar. Modern teorik doğa bilgisinin gelişmesi, bu bilgi idealinin, duyu algısının kendine özgü özelliği ve saf seyir formlarının kendine özgü doğası, mekân ve zamanın doğası içine sayıyı da karıştırmasıyla, onları mükemmelleştirmeye yaklaştırdı.[95] Ve sayı, bilinç içeriklerinin "eş-türdenliği"nin oluşturulmasında, burada nasıl gerçek bir düşünsel vasıta olarak iş görürse, aynı şekilde kendisi de, gitgide mutlak bir benzer-biçimlilik ve eş-türdenlik kazanma yönünde gelişir. Müstakil sayı bireyleri, birbiri karşısında, tümel sayı sistemi içindeki yerlerinden kaynaklanan farklılıktan başka hiçbir farklılık taşımazlar. Müstakil sayılar, sadece bu kendi yerleri sayesinde, sonuçta düşünsel bütünleşme ilişkileriyle kazandıkları varlık, özellik ve doğaya sahip olurlar. Buna göre burada, bu ilişkiler vasıtasıyla tek anlamlı karakterize edilen belirli sayılar da, kendilerine bilgi verici herhangi bir duyusal ya da görsel dayanak, doğrudan karşılık gelmeksizin "tanımlanabilir"; yani kurgusal olarak üretile-

[94] Philolaos, fragm. 11 (Diels 32, B 11).

[95] Bu konu ile ilgili ayrıntı "Zur Einsteinchen Relativitatstheorie" (Einsteinci Rölativite Teorisi) yazımda, Berlin 1921, s. 119 ff.

bilir: Mesela Dedekind*den itibaren yaygın biçimde kabul edilen irrasyonel sayılar açıklamasında, irrasyonel sayıların rasyonel sayılar sistemi içindeki kesitler olarak, (yani bu sistemde soyut ve belirli bir kural vasıtasıyla ortaya konulan bölümler olarak) ortaya çıkması gi-
176 bi. Bu matematiksel düşünce, herhangi bir "tek" sayıyı, herhangi bir sayı bireyini, temelde sadece bu form içinde kavrayabilir. Matematiksel düşünceye göre sayılar, öncelikle kendi toplamı içinde kendi içine kapalı ve birlikli "sayı" ve sayılar evreni sistemini anlatan soyut bağıntıların ifadesinden başka bir şey değildir.

Başka zihinsel biçim verme alanlarında görülen sayı oluşumunu incelemek için, düşünmenin ve saf teorik bilginin "kipliği"ni terk eder etmez, sayının tamamen başka bir niteliği bize kendini gösterir. Dilin incelenmesi bile, içinde her özel sayının, bir sistemin parçası anlamına gelmeyip tamamen bireysel bir özelliğe sahip olduğu; içinde sayı-tasarımının soyut genel-geçerliliğe sahip olmadığı, tam tersine, sayının ayrılıp gidemeyeceği herhangi bir somut ve bağımsız seyirin sağlam biçimde kurulduğu bir sayı oluşumu aşamasının olduğunu göstermektedir. Burada, arzu edilen tüm içerikleri sarabilen belirlemelerden biri olarak sayı, yani "kendinde" varolan bir sayı yoktur; tersine, sayının kavranışı ve adlandırılışı, tek tek sayılabilirlerden hareket eder ve tek tek sayılabilir şeylerin seyrine bağlı kalır. Ve böylece burada farklı sayılar, sayılabilir olanların içeriksel farklılıkları sayesinde, yani özel duygu farkı ve özel görsel içerik sayesinde, belirli niceliklere sinmiş olarak; kesin benzer-biçimli ürünler olarak değil, çok-çeşitli bölümlenmiş ve adeta kendi içinde ince ayrımı vurgulanmış olarak ortaya çıkar.[96] Biz mitik tasarlama alanına yönelir yönelmez, sayının bu kendine özgü

* (1831-1916) Alman matematikçi; matematiğin kavranışında, cebir ve sayılar teorisinde, reel sayıların yapısı konusunda 20. yüzyılın matematiğini derinden etkilemiştir.

[96] Bkz. bu konuda c. 1, 188 ff.

duygusal ince ayrımının vurgulanışı ve onun saf soyut, soyut-mantıkî belirlemeyle karşıtlığı, daha açık ve kesin şekilde ortaya çıkar. Mitos, salt düşüncede var olan bir şey tanımaz; mitosta içeriklerin tam-aynılıkları ya da benzerlikleri, içerikler arasındaki salt bir ilişki olarak değil, içerikleri birbirine bağlayan ve kenetleyen, bilfiil varolan bir bağ olarak ortaya çıkar; işte bu durum, özellikle sayısal uygunluk taşıyan tam-benzeyişin belirlenmesi için de geçerlidir. Mitos, bilgide düşünsel bir ilişki olarak ortaya çıkan bu ekleme imkânını, iki niceliğin "aynı sayılmış" olarak ortaya çıktığı, yani niceliklerin birbirine halka halka tek anlamlı şekilde eklenebildiği yerde, sayının mitik "doğa"sının şeysel ortaklığıyla "açıklar". Aynı sayının kendinde taşıdığı şeyin duyusal olarak algılanışı çok farklı olabilir; buna rağmen bu şey, mitik olarak "aynı şey" olmaktadır. Sayının taşıdığı şey, sadece, farklı şekildeki görünüş formlarının 177
arkasına gizlenen ve saklanan bir özdür. Sayının bu şekilde bağımsız bir varoluş ve güç olarak ortaya çıkışında, mitik "tözleştirme" formu, özel önem taşıyan niteliksel bir tek-durum içinde kendini gösterir.[97] Ve buradan, zamanın ve mekânın mitik olarak kavranışı gibi, sayının da mitik kavranışının, bir genellik unsuruyla birlikte aynı zamanda tam bir özellik unsurunu nasıl kendinde taşıdığı anlaşılır. Sayı burada, hiçbir zaman sırf düzen sayısı, kuşatıcı tümel bir sistem içinde mevcut yerlerin salt işaret edilişi değildir; tersine, her sayı kendi gerçek varlığı, gerçek bireysel doğası ve gücüne sahiptir.[98] Fakat işte bundan böyle, sayının bu bireysel doğası, empirik algı açısından tamamen farklı biçimdeki varlık-mevcudiyetlerine nüfuz edebildiği ve bu nüfuz etme sayesinde diğerine pay kazandırdığı ölçüde, genel bir şey olur. Böylece sayı, mitik düşünmede

[97] Bkz bunun için yukarıda s. 70 ff.

[98] Bu konuda özellikle Levy Bruhl'un (Das Denken der Naturvölker, s. 178 ff.) mitik düşünmede tek tek sayılara tahsis edilen bu "bireysel fizyonomi" için vermiş olduğu örneklere bkz.

de birincil ve temel oluşturan ilişki formu olarak iş görür. Fakat bu ilişki, hiçbir zaman sadece temel oluşturan ilişki formu şeklinde kabul edilmez; tam tersine bu ilişki, bizzat doğrudan-gerçek olma ve doğrudan-etkili olma niteliği içinde, gerçek sıfatlar ve güçlerle dolu mitik bir nesne olarak ortaya çıkar. Sayı, mantıkî düşünme için, evrensel bir fonksiyona ve genel geçerli bir anlama sahip olmakla beraber, mitik düşünmede, kendi altında kavranan şeylerin hepsine kendi özünü ve gücünü bildiren esas "entitat" (bir şeyin varlığı, çev.) olarak ortaya çıkar.

Böyle olmakla birlikte, iki farklı düşünme alanı olan teorik ve mitik düşünme alanında sayı kavramının gösterdiği gelişmenin, aynı anlamda gerçekleşmediği söylenebilir. Her ikisinde, elbette sayı kavramının çok geniş bir duyumlama, görme ve düşünme çevresine aşamalı olarak nasıl yayıldığı; bu kavramın, nihayet bilincin neredeyse tümünü nasıl kendi etki alanı içine aldığı izlenebilir. Fakat bu noktada, tamamen farklı iki amaç ve tamamen farklı iki zihinsel temel-tutum karşımıza çıkmaktadır. Teorik bilgi sisteminde sayı, mekân ya da zamanla benzer şekilde, özellikle ve esas itibarıyla
178 görünüşlerin somut çeşitliliğinden, onların "temelleri"nin soyut-fikrî birliğine geri gitme amacına hizmet eder. Sayının birliği vasıtasıyla, duyusal şey öncelikle aklî-şey olarak biçimlenir; onun sayesinde duyusal şey, kendi içinde bütünleşmiş bir kosmos olarak, saf düşünsel yasaların birliği halinde özetlenir. Her görünen varlık sayılarla ilişkilendirilir; bu ilişkilendirme ve indirgeme, görünüşlerin hepsini kapsayan ve onlar arasında tek anlamlı yasalılık kurma noktasında yegâne yol olarak göründüğü için, görünen varlık, sayıların içinde ifade edilmelidir. Böylece bilginin ve bilimin "doğa" adı altında kavradığı her şey, burada salt tesadüfî nitelikli her varoluşa düşünce formunu, yani yasalı zorunluluk formunu yeniden giydirmekte esasrol oynayan vasıta olarak iş gören sayısal nitelikli unsur ve belirlemelerden inşa edilir. Mitik düşünmede de sayı, böy-

le bir zihinselleştirme vasıtası olarak karşımıza çıkar. Fakat burada bu zihinselleştirme süreci, başka bir yönde ilerler. Bilimsel düşünmede sayı, bir temellendirme vasıtası olarak ortaya çıkmakla beraber, mitik düşünmede, özel-dinî anlam verme fiilinin bir taşıyıcısı olarak kendini gösterir. Bilimsel düşünmede sayı, tüm empirik varolanların saf fikrî-düşünsel ilişkiler ve yasalar dünyasına kabul edilmesi için, onları hazırlamaya ve uygun hale getirmeye yarar. Mitik düşünmede sayı, her varolanı ve doğrudan verilmiş olanı, her salt "dünyevî"yi, mitik-dinî "kutsallaştırma" süreci içine çekmektedir. Çünkü herhangi bir şekilde sayıya ortak olan ve belirli bir sayının yapısını ve gücünü kendinde dışlaştıran şey, mitik-dinî bilinç için artık salt önemsiz bir varoluş değildir; tersine bu şey, böylelikle tamamen yeni bir anlam kazanmıştır. Sadece bütün olarak sayılar dünyası değil, aynı zamanda her müstakil sayı da, burada, adeta kendisiyle bağlantı içinde bulunan her şeye, görünüşte en ilgisiz olanlara da etki eden bir büyü esintisi tarafından sarılmıştır. Kutsalın, sayıyı da kuşatan bu ürperticiliği, mitik düşünmenin en alt aşamadaki alanına, büyüsel dünya kavrayışı ve en ilkel büyüsel uygulama alanına kadar hissedilir. Çünkü her büyü, büyük ölçüde bir sayı büyüsü niteliği taşır. Teorik bilimin gelişmesinde, sayının büyüsel olarak kavranışından matematiksel nitelikli kavranışına geçiş, aşamalı olarak gerçekleşmiştir. İnsanlığın düşünce tarihinde, nasıl astronomi astrolojiye, kimya simyaya dayanıyorsa, aynı şekilde aritmetik ve cebir de, eski büyüsel sayılar öğretisi formuna, sayı büyüsü bilgisine dayanmaktadır.[99] Ve sayının her iki kavranışı arasında, henüz ortada bulunanlar, sadece gerçek teorik matematiğin temellendiricileri, yani sadece Pythagorasçılar değildir, aynı zamanda Yeniçağa geçişte, Rönesans döneminde bile biz, aynı zihin-

179

[99] Bkz bu konuda mesela Mc Gee tarafından verilen bilgilere. Primitive numbers, 19th Annual Rep. of the Bur. of Ethnol., Washington 1900, s. 825 ff.

sel karıştırma-formlarına ve vasıta-formlara rastlıyoruz. Burada Fermat ve Descartes yanında, kendi eserlerinde sayının büyüsel-mitik nitelikli mucize taşıyan gücünü işleyen Giordano Bruno ve Reuchlin de zikredilebilir. İki ana nitelik, genellikle, -mesela Cardanus gibi- tek bir kişide birleşmiştir. Cardanus, düşünmenin bu iki yönlü tipinin kendine özgü ve tarihsel olarak en ilginç niteliğini kendinde temsil eder. Bütün bu durumlarda, formlar içeriksel ve sistematik olarak da en azından karakteristik bir motivde, düşünsel bir temel eğilimde uyuşmayınca, formların bu şekildeki tarihsel karışımı gerçekleştirilemez. Mitik sayı, henüz düşünsel bir dönüm noktasında bulunmaktadır ve duyusal-şeysel dünya kavrayışının darlığı ve bağlanmışlığından, serbest ve evrensel bir tümel seyre ulaşmaya çabalar. Fakat zihin, burada ortaya çıkan yeni geneli, kendi gerçek eseri olarak kavrayamaz ve içeriğini anlayamaz; bu yeni genel, yabancı ve doğaüstü bir güç olarak, zihnin karşısında bulunmaktadır. Philolaos "sayının doğası ve gücü"nü, sadece tüm insanî eserlerde ve sözlerde, tüm plastik sanatlarda ve müzikte değil, ayrıca tüm "doğaüstü ve ilahî şeyler"de[100] arar. Öyle ki, sayının doğası ve gücü, burada, Platon'daki Eros gibi "büyük aracı" haline gelir; dünyevî ve ilahî olanın, ölümlü ve ölümsüzün yerlerini değiştirir ve onları dünya düzeninin birliği için bir araya toplar.

Özellikle sayının aziz ilan edilip kutsallaştırılması sürecinin izlenmesi ve bu sürecin akılcı ve dinî motivlerinin keşfedilmesi isteği, elbette yararsız bir başlangıç gibi görünmektedir. Çünkü burada, ilk bakışta sadece, mitik hayal gücünün tüm kurallarla alay eden özgür oyunu egemen gibidir. Seçme imkânı ilkesi, müstakil sayıla-
180 rın özel "kutsallık" niteliklerini borçlu oldukları temel, görüldüğü gibi, daha genişçe soruşturulamaz; çünkü her sayı, farksız halde,

[100] Philolaos, fr. 11 (Diels 32 B, 11)

mitik kavrayış ve hürmetin nesnesi olabilir. Elemantar sayılar dizisi kastedilince, bu gibi mitik-dinî tözselleştirmelere adım başında rastlanır. Bir, iki, üç sayılarının tözselleştiriliş örnekleri, sadece ilkellerin düşünmesinde değil, ayrıca büyük kültür dinlerinin tümünde de mevcuttur. Kendiliğinden ortaya çıkan, üçüncü bir doğa içinde yeniden bütünleşmek için ikinci ve bir "başkası" haline gelen birlik problemi, insanlığın asıl zihinsel ortak-mülkiyetine aittir. Bu saf düşünsel ifade içindeki problem, ilkönce kurgusal din felsefesi içinde ortaya çıkınca, "üçlenen tanrı" düşüncesinin genel yaygınlığı, bu düşüncenin işaret ettiği ve onun gelişmesini sağlayan herhangi bir somut duygu temelinin mevcut olması gerektiğini gösterir.[101] Genel kozmik-dinî anlamı, özellikle Kuzey Amerika'daki dinlerde üretilmiş olan dört, ilk üç sayıya eklenir.[102] Aynı paye, daha kuvvetli şekilde *yedi*ye de tahsis edilir ki, yedi, insanlığın en eski kültür bölgesinden, Mezapotamya'dan her yere yayılır; Babil-Asur dini ve kültüründen kaynaklanan bir etki kanıtlanamasa da, yedi, özel bir "kutsal" sayı olarak karşımıza çıkar.[103] Grek felsefesinde bile, yedi sayısına dinî-mitik temel nitelik sinmiş haldedir. Philolaos'un yazmış olduğu bir fragmentte yedi, "her şeyin önderi ve hâkimi olarak biricik, sonsuz, sürekli, hareketsiz, kendi kendisiyle aynı, bütün diğerlerinden farklı, tanrı olarak" bakire ve doğurulmamış Athene ile karşılaştırılır.[104] Hristiyan Ortaçağı'nda yedi, kilise ba- 181

[101] "Üçleme" düşüncesinin, dinî gelişimin tamamen ilkel aşamalarında bulunduğu, Brinton tarafından, Religions of primitive peoples, s. 118 ff., vurgulandı. Fakat o, bu durum için, bu olguyu saf mantıkî temel-duruma, kökten "düşünme yasaları"nın formuna ve özelliğine dayandırmak istediğinde, tamamen soyut bir açıklama yapmaya girişir. (Bunun için bkz. aşağıda s. 186 ff.)

[102] Bkz. daha geniş olarak aşağıya, s. 182.

[103] "Kutsal sayı" olarak yedinin anlamı ve yayılması üzerine özellikle Franz Boll'un Hebdomas in Pauly-Wissowas Reallexikon des klassischen Altertums makalesine bkz. C. VII, Sp. 2547 ff.; Ferd. v. Andrian'ı da görünüz; Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker (Halkların Zihin Yaşantısında Yedi Sayısı), Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien, Bd. XXXI, Wien 1901.

[104] Philolaos, fr. 20 (Diels 32 b 20).

baları tarafından, yetkin varoluş ve mükemmellik sayısı, gerçekten genel ve "mutlak" sayı olarak düşünülür: "septenarius numerus est perfectionis[105]". Fakat dokuz sayısı, çok daha önceden beri, yedi ile yarışmaktadır. Mitosta ve Grek kültünde, tıpkı Cermen inanç tasarımlarının çerçevesindeki gibi, 7'lik süreler yanında özellikle 9'luk süreler ve haftalar ortaya çıkar.[106] "Yalın" sayıların taşıdığı aynı niteliğin Grekler'den Cermenler'e aynen taşındığı; o halde mesela sadece üç, yedi, dokuz ve on ikiye değil, aynı zamanda onların çarpımıyla elde edilen sayılara da özel mitik-dinî güçlerin tahsis edildiği iyice düşünülürse, o zaman en sonunda bu "kutsallaştırma" sürecine karışmamış olan herhangi bir sayısal nitelikli belirlemenin neredeyse hiç mevcut olmadığı görülür. Burada, mitik şekil verme dürtüsüne sınırsız bir oyun alanı açılır ki, bu oyun alanında mitik şekil verme dürtüsü, kesin ve mantıkî nitelikli norm ve "nesnel" deneyim ilkelerinin hiçbirini dikkate almadan, serbestçe dolaşır. Sayı, bilim için hakikatin ölçütü, tüm "aklî" bilgiler için hazırlık ve şart haline gelmekle beraber, mitik düşünmede, kendi alanına giren şeylerin hepsine, kişinin kendisiyle temas eden ve onun nüfuz ettiği şeylerin hepsine, bir sır; derinlerinde aklın şakulünün artık aşağı doğru uzanamadığı bir sır niteliği damgası vurur.

Mitik düşünmenin diğer alanlarındaki gibi, mitik-mistik sayılar öğretisinin görünüşte anlaşılamayan karmaşık yapısında da, tam

---

[105] Bunun için kanıtlar Jos. Sauer'de. Symbolik des Kirchengebaudes (Kilise Mimarisinin Sembolik Anlamı), s.76 ve Boll'da, Die Lebensalter (Eski Yaşantı), Leipzig 1913, s. 24 f.

[106] W.H. Roscher, Die enneadischen und hebdomanischen Fristen und Wochen der altesten Griechen u. Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen. (Eski Greklerde Yedilik ve Dokuzluk Süreler ve Haftalar ve Greklerin Mit ve Kültünde Yedi ve Dokuz Sayısı). (Abh. der Kgl. Sachs. Ges. der Wiss., Philol.-histor. kl., *XXI*, 4 ve *XXIV*, 1.) *German dinleri için bkz. Karl Weinhold, die mystische Neunzahl* bei den Deutschen (Almanlarda Mistik Dokuz Sayısı), Abh. der Berlin Akad. d. Wiss. 1897. Astrolojideki dokuz ve yedi süreleri üzerine bkz. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, Paris 1899, s. 458 ff., 476 ff.

belirli bir zihinsel sıralanış görülebilir ve gösterilebilir. Burada da, "çağrışım" dürtüsü sınırsızca egemen olmasına rağmen, biçim vermenin temel ve yan yolları ayrılır; burada da sayının kutsallaştırılması sürecinin vasıtası olup böylece de dünyanın kutsallığını belirleme yolu haline gelen tipik ilkeler, derece derece ortaya çıkar. Geriye, sayı kavramının dilsel düşünmede gösterdiği gelişime bakarsak, bu ilkelerin bilgisi için sağlam bir dayanak noktasına sahip oluruz. Burada sayı ilişkilerinin zihinsel olarak adlandırılışı ve kavranışının, hep somut-görsel bir temel esasa işaret ettiği; söz konusu adlandırma ve kavranışın, mekânsal, zamansal ve "özel" seyrin, sayı ve onun anlamı bilincinin geliştiği temel çerçeve olarak meydana çıktığı görülmektedir.[107] Aynı şekilde benzer düzenlenişi biz, mitik sayılar öğretisinin gelişiminde de görebileceğiz. Müstakil "kutsal sayılar"a bağlı olan duygu değeri, kaynağına kadar izlenip gerçek kökleri belirlenmeye çalışıldığında, bu değerin, hemen her zaman, mitik mekân-zaman ve ben duygusunun karakteristik özelliğinde temellendiği görülür. Mekâna gelince; mitik kavrayış açısından, müstakil bölgeler ve yönler, sadece belirtilen şekildeki dinî değer vurgularıyla donatılmamıştır; aynı zamanda bu yönlerin bütününe, yani içinde yönlerin birleştiği düşünülen bütüne, bu türlü bir özellik de ilişmiştir. Kuzey ve güney, doğu ve batı, "ufkun dört yönü" olarak ayrıldığında, bu özel farklılaşma, dünya olaylarının ve içeriklerinin tüm diğer düzenlenişleri için de model ve örnek haline gelmiştir. Dört, artık gerçekten "kutsal sayı" haline gelir: Çünkü her özel varlığın, kosmosun temel formuyla ilişkisi, dört sayısında ifade edilmektedir. Herhangi bir dört yönlü düzenleme, -ister bu düzenleme, zorla doğrudan ve kesin "gerçeklik" olarak duyusal gözleme kabul ettirilsin, ister saf düşüncede olan olarak, belirli bir mitik "tamalgı" biçimiyle sınırlı olsun- böylelikle, kendiliğinden ve

182

[107] Bu konu üzerine c. I s.183 ff, 199 ff. bkz.

içteki büyüsel bağlantılar vasıtasıyla, mekânın belirli parçalarına tutunmuşluğu gösterir. Mitosun düşünme biçimi açısından, burada, sadece dolaylı bir çeviri vuku bulmaz; ayrıca mitik düşünme, görsel apaçıklıkla, birinin diğeri içinde mevcut olduğunu varsayar. Mitostaki düşünme biçimi, her tikel çokluk içinde, evrensel kozmik çokluk formu yakalar. Bu fonksiyonda dört, sadece Kuzey Amerika dinlerinde değil,[108] aynı zamanda Çin düşüncesinde de karşımı-
183 za çıkar. Çin düşüncesinde, dört temel gökyüzü yönlerinin her birine; doğu, batı, kuzey ve güneye, belirli bir mevsim, belirli bir renk, belirli bir unsur, belirli bir hayvan biçimi insan bedeninin belirli bir organı vs. karşılık gelir; öyle ki, nihayetinde varoluşun tüm çeşitliliği, bu ilişki sayesinde, herhangi bir şekilde bölümlenmiş ve belirli bir seyir alanında adeta sabitlenmiş ve yerleşmiş olarak ortaya çıkar.[109] Dört sayısının aynı sembolik ifade gücüne biz, Çerkezler'de rastlıyoruz. Onlarda da, aynı şekilde, dünyanın dört ufuk yönünün tek tek her birine özel bir renk, özel bir görev; zafer ya da yenilgi veya hastalık ya da ölüm gibi özel bir şans durumu eklenir.[110] Mitik düşünme, kendi özelliği gereğince, bütün bu ilişkileri ve eklemeleri bu şekilde kavramakla ve onları adeta *sadece soyut olarak* incelemekle yetinemez. Mitik düşünme, ilişkilere gerçekten güven duymak için, onları görsel bir biçim halinde bir araya getirmek ve bir form içinde, duyusal ve canlı olarak önüne sermek zorundadır. Böylece dört sayısının saygınlığı, en eski dinî sembollerden biri olarak şekillenmiş olan haç formunun saygınlığına da damgasını

[108] Bu konudaki kanıtlar Buckland'da, Four as a sacred number, Journ. of the Antropol. Instit. Of Great Britain, XXV, 96 ff ve Mc Gee'de Primitive numbers, s. 834, görülebilir.

[109] Bu konuda bkz. de Groot, Universismus, s. 119; The religious system of China I, 316 ff.; ayrıntılı bilgi "Begriffsform im myhischen Denken" yazımda, s. 26, 60 f.

[110] Bkz. Mooney, Sacred formula of the Cherokees, 7 th Ann. Rep. Of the Bur. of Ethnology (Smithson. Inst.), s. 342.

vurur. Dörtlü haçın daha önceki formundan, gamalı haç formundan haç düşüncesine, Hristiyan inanç öğretisinin tüm içeriğini oluşturan Ortaçağ kurgusuna kadar, burada, dinî düşünmenin ortak ana çizgisi izlenebilir. Ortaçağda dörtlü haç işareti, dört gökyüzü ve dünya bölgesiyle özdeşleşince; doğu, batı, güney ve kuzey yönleri, Hristiyanlığın kutsal geçmişinin belirli aşamalarıyla birlikte konumlanınca, haç, belirli bir kozmik-dinî ilk-motivin yeniden dirilmesi olarak görülebilir.[111]

Böylelikle gökyüzü yönleri kültünden, dört sayısının saygınlığı gibi aynı şekilde beş ve yedi sayılarının saygınlığı da, dört temel yön hesaba katılarak gelişir: Beş sayısında doğu, batı, kuzey, güney yanında, insan topluluklarına ve halka tahsis edilen ikamet mekânının da dâhil olduğu yer olarak dünyanın "ortası" da hesaba katılır; ayrıca bunların yanında yukarı ve aşağı, Zenith ve Nadir*, kendi özel mitik-dinî nişanını kazanınca, yedi sayısı gelişir. Mesela Zunilerde mevcut olan ve onların tüm dünya tablosunu teorik ve pratik olarak, sosyolojik bakımdan olduğu gibi, akılcı bakımdan da belirleyen[112] "yedili" formu, bu tür mekânsal-sayısal nitelikli düzenlemelerden doğmuştur. Bundan başka, özellikle yedi sayısının mitik büyüsel anlamı gereği, bu sayıda, belirli kozmik temel olgularla tasarımların ilişkisi açıkça izlenebilmektedir. Burada, hemen, mitik zaman duygusuyla mekân duygusunun nasıl ayrılmaz biçimde birbirine bağlandığı ve her ikisinin, birlikte, nasıl sayının mitik olarak

184

[111] Bu konuda daha ayrıntılı bilgi, Joseph Sauer'ın Symbolik des Kirchengebaude eserinin "Symbolik der Himmelsrichtungen" (Gökyüzü Yönlerinin Sembolik İfadesi) bölümünde, s. 87ff., (bkz. yukarıda 129 f.) görülebilir. Swastika'nın yaygınlığı ve anlamı üzerine bkz. özellikle Wilson, The Swastika, the earliest known symbol and its migrations, Washington 1906.

* Başucu ve ayakucu; ufukta gökyüzünü delen dikey doğrunun en yüksek noktası ve bu doğrunun ufuktaki alt kısmı. (Çev.)

[112] Görünüz Cushing, Outlines of Zuni Creation Myths, (bkz. yukarıda s. 118).

kavranışının başlangıç noktasını teşkil ettikleri görülür. Başlangıç noktasında, "öznel" ve "nesnel" unsurların henüz ayrılmamış şekilde yan yana bulunmalarını ve sonra birbirine karışıp gitmelerini, daha önce, mitik zaman duygusunun temel bir niteliği olarak gördük. Burada, bu olay iki farklı yarıya, yani "içte" ve "dışta" olana ayrılmadan, sadece kendine özgü başka bir "aşamalı duygu", olayın bölümlenişinde iş gören başka bir duyumlama mevcuttur. Bundan dolayı mitik zaman, insanî yaşantı süreçlerinin zamanı olarak düşünüldüğü gibi, aynı zamanda doğa süreçlerinin de zamanı olarak düşünülür. Mitik zaman, biyolojik-kozmik zamandır.[113] Ve bu ikilik, sayının mitik olarak kavranışına da etki eder. Her mitik sayı, kendisinin içinde kök saldığı ve sürekli yeni güç aldığı belirli bir nesnel seyir çevresini gösterir. Fakat nesnel şeyin kendisi, bu noktada asla sadece şeysel-nesnel bir şey olmayıp, tamamen belirli ritimlerle hareket eden gerçek bir içsel yaşantı ile doldurulmuştur. Bu ritmiklik, her özel oluşta devam eder; çok farklı formlarda sürüp gidebilir ve mitik dünya mekânının birbirinden çok uzakta bulunan noktalarında vuku bulabilir. Özellikle kozmik olgunun bu evrensel dönemleri, ayın evreleri içinde ifade edilir. Ayın adına, en çok Hint-Avrupa dilleriyle Hami ve Sami dilleri çevresinde rastlanır[114] ve ay her yerde, zamanın "ölçme aracı" ve asıl bölme vasıta-
185 sı olarak ortaya çıkar. Fakat ay, bundan daha çok bir şeydir: Çünkü doğada ve insanî varoluşta her olup biten şey, sadece herhangi bir şekilde aya bağlanmaz; ayrıca her oluş, "kaynak" ve niteliksel ilkneden olması bakımından aya dayanır. Bu ilk baştaki mitik düşün-

[113] Bkz. yukarıda s. 137 ff.

[114] Hint-Avrupa ve Mısır dillerinde zamanın "ölçücüsü" olarak ayın adı üzerine bkz. W. H. Roscher, Die ennead. u. hebdomanischen Fristen u. Wochen bei den altesten Griechen (Eski Greklerde Yedilik ve Dokuzluk Süreler ve Haftalar), s. 5; Sami dilleri için bkz. Joh. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern u. im alten Testament, Leipzig 1907, s. 59 ff.

cenin, modern biyoloji teorilerine kadar nasıl korunduğu ve nasıl sürdürüldüğü; bununla yedi sayısının da tekrar her yaşantı durumuna egemen olarak, nasıl evrensel bir anlam kazandığı bilinir.[115] Başlangıçta yedi günlük süre ve hafta, bu türlü bir ilişki taşımaz; yedi günlük süre, yirmi sekiz günlük doğal ay süresinin dörde bölünmesinden ortaya çıkar; yedi sayısının saygınlığı, ilkin göreli daha geç zamanda, Grek-Roma astrolojisi çağında, yedi gezegen kültüyle bağlanmış şekildedir.[116] Burada o halde, yedi sayısının kutsallaştırılmasına ve onun "mevcut oluşun ve toplamın" sayısı olarak, yani "tamsayı" olarak kavranışına temel teşkil eden belirli bir seyir çevresi ortaya çıkar; bununla birlikte o seyir çevresi, öncelikle mitik ve "yapısal" düşünmenin özelliği ve formu sayesinde, en sonunda her varlığa ve olguya uzanana kadar ilerleyerek genişlemek suretiyle etkili olur. Bu anlamda, yedi sayısıyla ilgili olan ve Hippokratesçi olarak adlandırılan bir yazıda, yedi sayısının, gerçekten kozmik yapı sayısı olarak nitelenişine rastlıyoruz. Yedi sayısı, her şeyin yedi etkinlik çevresinde yaşamakta oluşunu anlatır; bu sayı, hayatın dönemlerinin, mevsimlerin, rüzgarların sayısını belirler; insan ruhundaki güçlerin bölümlenmesi gibi, insan bedenindeki organlarının doğal düzeni de yedi sayısına dayanır.[117] Yedi sayısının "hayat gücü"ne inanma, daha sonra Grek tıbbından Ortaçağ ve Yeniçağ hekimliğine geçer. Her yedinci yıl, burada, "buhran dönemli" bir yıl olarak, ruhun ve bedenin yaratılışında mevcut

186

[115] Bkz. W. Fliess, Der Ablauf des Lebens (Yaşantının Akışı), Wien 1906 ve Hermann Swoboda, Das Siebenjahr, Untersuchungen über die zeitliche Gesetzmassigkeit des Menschenlebens, (Yedi Yıl, İnsan Hayatının Zamansal Yasalılığı Üzerine Araştırmalar), Wien u. Leipzig 1917.

[116] Bu problemin kesinliği konusundaki materyal, Boll'ün yazısında eksiksiz olarak toplanmıştır; Roscher'e de bkz. Ennead. Fristen (Dokuzluk Süreler), s. 71 ff. ve Hehn s. 44 ff.

[117] Bu konu ile ilgili ayrıntılar Roscher'de, Die Hippokrat. Schrift von der Siebenzahl, (Hippokratçı Yedi Sayısı Üzerine Yazı) Abh. der Kgl. Sachs. Ges. d. Wissensch. XXVIII, 5, Leipzig 1911, özellikle s. 43 ff.

olan hayat özsularının karıştığı kesin dönüm noktasını kendisiyle birlikte getiren bir yıl olarak ortaya çıkar.[118]

Fakat bugüne kadar incelenen durumlarda, belirli sayıların kutsallaştırılması için temel ve başlangıç noktası olarak görülen belirli bir nesnel seyir çevresi var olduğunda, sayı ilişkilerinin dilsel ifadesine erişildiğini; ama bu nesnel unsurun, yalnız-başına-belirleyen şey olmadığını unutmamalıyız. Sayı bilinci, yalnızca dıştaki şeylerin algılanmasıyla ya da dıştaki olayların olup bitişini incelemekle olgunluğa erişmez; ayrıca bu bilincin en kuvvetli köklerinden biri, öznel-kişisel varoluşun, ben-sen ve o ilişkisinin yol açtığı temel ayrılmalarda yatmaktadır. Dil, ikileme ve üçleme örneğinde, ayrıca "içte" ve "dışta" kalan çoğul formlarında, özellikle iki ve üç sayısının, bu çerçeveyle nasıl ilişkilendirildiğini; söz konusu sayıların ifadesinin bu çerçeveyle nasıl belirginleştiğini gösterir. (Bkz. c.1, s.199 ff.) Tam benzer gözlemler, mitik düşünme alanında da kendini göstermiş gibi görünüyor. Usener mitolojik bir zaman öğretisinin temeline yerleştirmeye çalıştığı üçleme ile ilgili bir yazısında, tipik sayıların iki grup olduğu düşüncesini savundu. Bu düşünceye göre, bu grupların biri zamanın düzenine ve kavranışına dayanır;

[118] Antik tıptaki ve onun daha sonra şekillenişindeki "buhran dönemli yıllar" teorisi üzerine bkz. Boll, Die Lebensalter (Hayat Çağları) 29 ff; ayrıca Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque, s. 526 ff. da bkz. –Bundan başka, mitik zaman seyrinin asıl-mevcut bir parçası olarak tanıdığımız kendine özgü mitik "aşama duygusu", karakteristik, birbiri karşısında net biçimde ayrılmış kısımlardaki bu tür hayat düzeninde durup kalmaz; tersine bu duygu, doğum öncesi zamana kadar, fazlasıyla bu düzeni izler. Fetüsün oluşumunda bile, dünyaya geldikten sonra bile insanın varoluşunun bütüne eşlik eden aynı ritmik kural hâkimdir. Mesela kırk sayısının, özellikle Sami dinlerinin çevresinde kazandığı saygınlık, anne bedenindeki fetüsün gelişimi konusundaki bunun gibi düşüncelere dayanmaktadır. Bu sayının anlamı, Roscher'in gösterdiği gibi, ikiyüz seksen gün civarında süren gebelik süresinin daima kırk gün tarafından yedi eşit kısma ayrılmasına dayanır ki, yedi parçanın her birine çocuğun olgunlaşması ve oluşumunun tüm süreci içinde, daima özel bir karakteristik fonksiyon yüklenir. Bkz. Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schriftum der Semiten (Samilerin Edebiyatı ve Âdetlerinde, İnancında 40 Sayısı), Abh. der Kgl. Sachs. Ges. d. Wiss. XXVII, 4; Leipzig 1909, s. 100 ff.

diğeri, özellikle iki ve üçün ait olduğu diğer grup, bu gruptan farklı bir kaynağı işaret eder. Usener, üçün kutsallığını ve onun özel- 187
mitik niteliğini, üçün, ilkel kültür çağlarında sayı dizisinin bitişini teşkil etmesinde ve böylelikle kesin olarak mutlak toplamın tamamlanışının ifadesi haline gelmesinde temellenmiş görmektedir; böyle olunca, elbette üçlük ile sonsuzluk kavramı arasında, nihayetinde saf düşünsel ve kurgusal bağlantı ön gören bu teoriye karşı, etnolojik bakış açısından hareketle ciddi itirazlar yöneltilebilir.[119] Fakat "kutsal" sayıların iki farklı grubu ile onların farklı zihinsel-dinî kaynağına işaret etme arasındaki ayırım fikri, varlığını sürdüremez. Özellikle üçe gelince; dinî temel tasarımların tarihi, bu sayının, gelişen dinî kurguda, hemen hemen her yerde kazandığı saf "düşünülür" anlamın, öncelikle, başka biçimli ve bir dereceye kadar doğal bir ilişkiden gelişen ürün olduğunu gösterir. Din felsefesi, ilahî üç-birlik'in sırlarına yoğunlaşıp, bu birliği baba, oğul ve kutsal ruh üçlemesiyle belirler. Bu durumda da, din tarihi, bu üçlemenin temelde kendi ifadesini üç içinde bulan "insan hayatının tam belirli doğal formları" şeklinde, tamamen somut biçimde kavrandığını ve hissedildiğini gösterir. Kurgusal bir üçlük olan baba, oğul ve kutsal ruh üçlüğü altında, baba, anne ve çocuğun doğal üçlüğü, hafif bir örtü altından parlar gibi, aradan doğru ışıldar. Tanrı üçlüğü düşüncesinin ortaya çıkışındaki temel düşünüş, özellikle Sami dinleri çevresinde daha açık biçimde görülebilir.[120] Bütün bu örneklerde, sayıyı, insanlığın özbilincinin inşasında ve ruhun dünyasında rol oynayan temel bir güç olarak tanımlayan sayı büyüsü ka-

[119] Bkz. Usener, Üçlük (zuerst im Rheinischen Museum N. F., c. LVII); Usener'in teorisinin etnolojik eleştirisi üzerine bkz. mesela Łevy Bruhl, Das Denken der Naturvölker, s. 180 ff.

[120] Bu konudaki için kanıtlar şimdi Ditlef Nielsen tarafından Monografilerde toplanmıştır. Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung, c. I; Die drei göttlichen Personen; Kopenhagen 1922.

nıtlanır. Sayı büyüsü, bilincin farklı temel güçlerini, iç içe olana
188 uydurmayı sağlayan, duyumlama, seyir ve duygu çevrelerini bir birlik halinde birleştiren harç olarak kendini gösterir. Bu noktada sayıya, Pythagorasçıların harmonisine karşılık gelen bir fonksiyon yüklenir. Sayı "çok renkli karışık şeylerin birleşmesi ve farklı olanların ahenkli uyumluluğudur." (*πολυμιγέων ένωσις χαί δίχα φορνεόιων συμφηόνσις* Philol. fr. 10) Sayı, şeyleri kendi altında birleştirmeyen, onları daha ziyade "ruhun içinde uyumlu hale getiren" büyüsel bağ olarak kabul edilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
YAŞANTI FORMU OLARAK MİTOS
MİTİK BİLİNÇTE ÖZNEL GERÇEKLİĞİN KEŞFİ VE BELİRLENİŞİ

I. Kısım

Ben ve Ruh

Ben ve ruh kavramlarının mitik düşünmenin başlangıcını oluş- 191
turduğu şeklindeki genel ve yaygın düşüncenin haklı olduğu ısrarla savunulursa, mitosta öznel bir gerçeklik keşfedildiği söylenemez. Tylor temel eserinde, mitlerin oluşumunun animistik kaynağıyla ilgili teorisini ayrıntılı biçimde işledikten sonra, bu teori, mit araştırmasının empirik yönergesi ve çekirdeği olarak kabul edilmiştir. Wundt'un toplum psikolojisi açısından bakışı da, tamamıyla bu fikre dayanmaktadır. O da, esas itibarıyla bütün mitik kavramları ve tasarımları, belirli bir amaç taşıyan şeyler olarak değil, sadece mitik dünya kavrayışının temelini oluşturan ruh tasarımının değişik şekilleri olarak görür. Bu görüşe karşı, "ön-animistik teori" diye adlandırılan teoriyle başlayan itiraz hareketi, animistik açıklamanın ilkesine saldırmadan, animistik yorum içinde hesaba katılmamış olan yeni bir temel niteliği mitik dünyanın fiilî mevcuduna eklemeyi denedi. Çünkü burada, ruh ve kişilik kavramı, mitik düşünme ve tasarlamanın ilk tabakaları için, özellikle en ilkel büyü

adetleri için zorunlu şart ve gerçek kurucu olarak görünmese bile, sözü edilen kavramların anlamı dahi, bu ilkel tabakanın üzerine yükselen tüm mitik düşünme formları ve içeriklerinde mevcuttu. Tylor'ın teorisinin ön-animistik nitelikteki değişimi kabul edilse
192 de, mitos, kendi tümel içyapısına ve tümel fonksiyona göre, "nesnel" olgu dünyasını adeta "öznel" dünyaya tıkıştırma ve nesnel dünyayı öznel dünyanın kategorilerine göre yorumlama denemesi olarak kalacaktır.

Fakat toplum psikolojisi ve etnoloji tarafından esaslı biçimde dile getirilen bu kesin kabule karşı biz, mitosu, genel temel problemimiz bağlamında inceler incelemez, çok önemli bir tereddüt doğar. Çünkü müstakil sembolik formların gelişimine bakınca, onların gerçek işleyişinin, içteki dünyanın dıştaki şeyler dünyasını kopya etmekten ya da tamamlanmış bir iç dünyayı basitçe dışa yansıtmaktan ibaret olmadığı; bu formların içinde, formların aracılığıyla "dıştaki" ve "içteki" unsurların, "gerçekliğin" ve "ben"in belirleniş ve karşılıklı sınırlanış kazandığı görülür. Bu formların hepsi gerçeklikle ben'in zihinsel bir "ortak-mülkiyet-paylaşımı"nı kendi içinde taşıdığında, bu keyfiyet, ben ve gerçekliğin, verili büyüklükler, varlığın -sadece tamamlayıcı şekilde bir bütün halinde toplanabilen- tamamlanmış, kendisi için varolan yarı yarıya iki parçası olarak görülebileceği anlamında anlaşılamaz. Her sembolik formun başarısı, onların, ben ve gerçeklik arasındaki sınırlara önceden belirlenmiş olarak sahip olmasında değil, bu sınırları ilk defa bizzat kendilerinin oluşturmasında ve her temel formun, söz konusu sınırları farklı şekilde yerleştirmesinde yatmaktadır. Elbette bu genel sistematik ayrıntılı-düşünmeden hareketle, mitos için de, onun tamamlanmış nesnel varlık ve olay tablosundan veya tamamlanmış bir kavram olarak *ben* veya *ruh*tan kendi başlangıcını pek almamasını, bir de mitosun, ben ve ruh kavramını öncelikle kendinden doğru oluşturmak zorunda kalarak kazanmasını ümit etmemiz ge-

rekecektir.[1] Ve gerçekten mitik bilincin fenomenolojisi, bu sistematik tahmini kesin şekilde onaylar. Bu fenomenolojinin çerçevesi ne kadar çok geriye doğru götürülür ve mitik bilincin temel ve ilk tabakasına ne kadar derinlemesine girmeye çalışılırsa, mitosta, ruh kavramının, mitosun içerdiği her şeyin zorunlu olarak sıraya dizildiği, tamamlanmış ve kesin bir şablon olmadığı; tam tersine, bu kavramın mitos için daha ziyade akıcı, kültüre açık; değişim ve oluşum yeteneği olan bir unsur -ki mitos bu unsuru adeta elleriyle değiştirir- anlamına geldiği çok açık biçimde ortaya çıkar. Metafizik ya da "rasyonel psikoloji", ruh kavramıyla, verili bir mülkiyetle iş görür gibi iş görürler ve ruhu, belirli ve değiştirilemez "özellikler"le donatılmış bir "töz" olarak kabul ederler; mitik bilinç ise 193
buna doğrudan karşıt bir tutum sergiler. Metafizikteki "ruh" kavramının içinde karakteristik belirti olarak görülen tipik özelliklerin ve niteliklerin hiçbiri, ruhun parçalanamazlığı gibi ruhun birliği de, ruhun sürekliliği gibi maddî olmayışı da, mitosta en baştan itibaren görülmez ve mitos bu nitelikler, ruha zorla bağlamaz. Bütün bunlar, olarak mitik tasarlama ve düşünme sürecinde adım adım kazanılabilen ve kazanılırken de -çok farklı aşamaların geride bırakıldığı belirli anları işaret eder. Ruh kavramı bu anlamda en küçük bir haklılık taşısa da- bu anlamda mitik düşünmenin başı olarak gösterilemeyeceği gibi, sonu olarak da gösterilemez. Bu kavramın içeriği ve düşünsel gerilim boyutu, onun aynı zamanda başlangıç ve son olmasında yatmaktadır. Ruh kavramı bizi, sürekli bir gelişme ve kesintisiz bir oluşum ilişkisi içinde, mitik bilincin en uç değerinin birinden diğerine sevk eder. O, aynı zamanda en-doğrudan ve en-aracılı biçimde ortaya çıkar. Mitik düşünmenin başlangıçlarında, "ruh" bir şey olarak ortaya çıkabilir; herhangi bir fiziksel varoluş

[1] Bkz. bu konuda özellikle c. 1, s. 23 ff.

kadar yakından kavranabilirdi. Fakat daha sonra ruh, bu şekilde nesneye yapışmışlıkta, en sonunda kendine özgü bir zihinsellik "ilkesi" haline gelene kadar, yavaş yavaş, zihinsel anlam içeriğini geliştiren zenginleştirici bir dönüşüm gerçekleşir. Yeni "ben" kategorisi, yani "kişi" ve kişilik kategorisi, doğrudan değil de sadece aşamalı şekilde ve çok dolambaçlı yollarda, mitik "ruh" kategorisinden çıkıp gelişir. Fakat öncelikle ben düşüncesinin kendine özgü içeriği, bu düşüncenin mücadele etmek zorunda olduğu itirazlarda, doğrudan doğruya tamamen apaçık hale gelir.

Elbette bu süreçte sırf bir refleksiyon süreci, kılı kırk yarıcı bir dikkatli incelemeyle elde edilen sonuç söz konusu değildir. İnsan için gerçekliğin düşünsel organizasyonunun başladığı merkez noktayı, bu tür bir inceleme fiili değil, daha ziyade eylem teşkil eder. Burada, ilkönce öznel ve nesnel olanın çerçevesi belirginleşir; benin dünyası şeylerin dünyasından ayrılmaya başlar. Eylemin bilinci ne kadar gelişirse, bu ayrılma da o kadar net biçimde belirginleşir ve "ben" ile "ben olmayan" arasındaki sınırlar da o kadar açık biçimde ortaya çıkar. Buna göre, mitik tasarım dünyası da, ilk ve doğrudan formları içinde, etkileme dünyasıyla yeniden sıkıca bağ-
194 lanır. Bu etkileme atmosferiyle tamamen doymuş olan, hatta kendisi, öznel güdülenme ve duygulanım dünyasının duyusal-nesnel bir varoluşa aktarılmasından ve yer değişiminden başka bir şey olmayan büyüsel dünya kavrayışının nüvesi, burada yatar. İnsanın, kendine özgü ve bağımsız bir varlık olarak şeylerin karşısında durmasını sağlayan ilk güç, arzu etme gücüdür. Arzu etmede insan, şeylerin gerçekliğine basitçe katlanmaz; tam tersine, arzu etme fiiliyle, dünyayı kendisi için inşa eder. Arzu içinde hareket eden bilinç, varlığı biçimlendirebilme yetisinin ilk ve ilkel şeklidir. Ve bu bilinç, "dış"ın seyrine olduğu gibi "içte olan"ın seyrine de geçince, artık her varlık, kesin olarak ona bağımlı hale gelir. En son tahlil-

de, arzu etmenin ve "düşüncenin mutlak kudreti"ne eklenmek zorunda olmayan bir varoluş ve olgu kalmaz.[2] Böylece *ben*, büyüsel dünya-tablosunda, gerçeklik üzerinde neredeyse sınırsız bir egemenlik icra eder: O, her gerçekliği bizzat kendi içine alır. Fakat şimdi bu bir-içine-yerleştirme, aslî ilişkinin tekrarlandığı kendine özgü bir diyalektiği kendinde taşır. Diğer taraftan büyüsel dünya-tablosu içinde kendini ifade ediyor görünen gelişmiş ben bilincinin, burada henüz gerçek bir kendisi olarak gerçekleşmediği görülür. *Ben*, istemenin büyülü baskıcılığı sayesinde şeyleri kavramaya ve onları itaatli hale getirmeye çabalar. Fakat işte bu denemede, *ben*in şeylerin egemenliğine girmesi ve tamamen onlara "saplanıp kalma"sı durumu görülür. *Ben*in eylemi zannedilen eylem de, artık, onun için bir ızdırap kaynağı haline gelir: *Ben*in, kelimenin ve dilin gücü gibi tamamen düşünsel güçleri de, burada, doğaüstü varlık formunda gözlenip, *ben*e yabancı bir şey olarak dışarı yansıtılır. Burada erişilen *ben* ifadesi, ilk büyülü-mitik "ruh" kavramı henüz tamamen bu düşünüşe bağlanıp kalmıştır. Ruh da, insanın bedenini -ve böylelikle insanı da, onun yaşama fonksiyonlarının toplamı içinde- dıştan belirleyen doğaüstü kuvvet olarak ortaya çıkar. Buna göre, ben duygusunun gelişmiş yoğunluğunda ve buradan sonuç olarak çıkan etki miktarında, sadece bir etkileme fantezisi vardır. Çünkü gerçek etkileme özgürlüğü, içteki bir bağlantıyı, etkili olmadaki belirli nesnel sınırların tanınmasını şart koşar. Ben bu sınırları kendisi için yerleştirerek, kendine yüklenen sınırsız nedenselliği şey dünyasının karşısında arka arkaya sınırlandırarak bizzat kendine erişir. İrade ve duygulanım, istenen nesneyi artık doğrudan kav- 195

[2] "Düşüncenin mutlak kudreti" terimi, büyüsel dünya tablosunun niteliği konusunda ilk defa Freud tarafından kullanıldı. Burada ona işaret ediyorum. Totem ve Tabu, üçüncüsü: Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken (Animizm, Büyü ve Düşüncenin Mutlak Kudreti), 2. bs. Wien 1920, s.100 ff.

ramaya ve kendi çevresine çekmeye çalışınca değil, salt arzu ile arzunun amacı arasına, açıkça kavranan bağlantı-halkaları yerleştirince, bir yandan nesne, diğer yandan da ben, bağımsız bir öz-değer kazanır: Nesne ile benin kesinliği, öncelikle bu aracı form vasıtasıyla elde edilir.

Buna karşılık bu aracılığın eksik olduğu yerde, bizzat etkileme tasarımına, tamamen kendine özgü bir ilgisizlik siner. Her varlık ve olay, ayrıntısıyla olduğu gibi bütünüyle de, büyüsel-mitik etkilerle dolu olarak ortaya çıkar. Fakat etkilemenin seyrinde, ilkesel bakımdan farklı etkileme faktörlerinin ayrılışı, yani "zihinsel" olan ile "cisimsel" olan, "psişik" olanla "fiziksel" olan arasında henüz hiçbir ayrılma gerçekleşmemiştir. Varolan şey, sadece biricik ve parçalanmaz bir etki çevresidir; bu çevrenin içinde sürekli bir geçiş, "ruhun" ve "maddenin" dünyası olarak ayırdığımız iki çevre arasında devamlı bir alışveriş vuku bulur. Etkileme tasarımı, "dünya açıklaması"nın ve dünya kavramının genel ve kuşatıcı bir kategorisi haline geldiğinde, bu ayrılmamışlık durumu bu kategorinin içinde apaçık ortaya çıkar. Etkililik durumunun içindeki müstakil etkileyici güçler, yani etkilemenin biçimleri ve formları arasında herhangi bir sınırlamaya gitmeden, , bütün salt "doğal" sınırları aşan gelişmiş etkililik fikri ve kavramı, Polinezyalılar'ın *Mana*'sında, Kuzey Amerikadaki Algonkin kabilesinin ***manitu***'sunda, Irokesler'in *Orenda*'sında vs., ortak temel olarak göze çarpar. Mana, belirli kişilere olduğu gibi, aynı şekilde sırf şeylere de; "ruhsal" ve "maddî olan"a, "hayatta olan" ve "hayatta olmayan"a aynı şekilde yüklenir. Bundan dolayı, animizmin karşıtları gibi taraftarları da, kendi düşüncelerine dayanak olarak mana-tasarımını tanık göstermediklerinde, haklı olarak buna, mana kelimesinin, "kendinde ne önanimistik, ne de animistik bir anlam taşımadığı, onun tamamen ta-
196 rafsız olduğu" gerekçesiyle itiraz edilmektedir. Mana, bu etkililik

içinde, dar anlamda kişisel ya da "ruhsal" varlığın bilinçli ve özel tespitiyle yok olup gitmeksizin, güç dolu, etkin ve üreticidir.[3] Bundan başka da, mitik düşünmenin "ilkel" aşamalarına gidildikçe, öznel-kişisel varoluşun netliği, açıklığı ve kesinliğinin tamamen kaybolduğu görülür. İlkel düşünme, kişisel varoluş kavramı ve düşünüşünün orada sahip olduğu kendine özgü akıcılık ve geçicilikle karakterize edilir. Buna göre burada, bedenden bağımsız, ayrılmış ve uyumlu bir "töz" olarak "ruh" yoktur; tersine ruh, bedende içkin ve zorunlu olarak bedene bağlanmış olan hayatın kendisinden başka hiçbir şey değildir. Bu içkinlik, "karmaşık-bütünlük taşıyan" mitik düşünmenin özelliği gereğince, mekânsal olarak da kesin bir belirleme ve sınırlama taşımaz. Hayat nasıl parçalanmaz bir bütün olarak bedenin tamamında barınıyorsa, aynı şekilde, bütünün parçalarının hepsinde de canlandırılabilir. Sadece kalp, böbrekler, diyafram gibi belirli hayatî önemi olan organlar, bu anlamda hayatın "meskeni" olarak görülemez; ayrıca bedenin bu türden her mevcut parçası, vücudun toplamıyla hiçbir "organik" bağlantı içinde bulunmasa bile, içinde barınan yaşantının taşıyıcısı olarak düşünülebilir. Bir insanın tükürüğü, dışkısı, tırnakları ve kesilmiş saçları da, bu anlamda hayat ve ruh taşıyıcısıdırlar ve öyle kalırlar.[4] Onlar üzerinde icra edilen her etki, doğrudan doğruya yaşantının tamamını ilgilendirir ve tehlikeye sokar. Bu noktada, "ruh"un, görünüşte fiziksel varlık ve olgu üzerindeki tüm zorlamaları kabul edilerek, gerçekte maddî varlığın çevresine çok sıkı biçimde bağlanmasına

---

[3] Bu konuda Fr. Rudolf Lehmann'daki daha ayrıntılı kanıtlara bkz. Mana, s. 35, 54, 76 (bkz. yukarıda s. 76). Irokesler'in Orenda'sı için de Hewitt, Orenda'nın sırf "fiziksel" güç olarak ya da sadece "hayat gücü" (as a synonym of some biotic or psychic faculty) olarak belirlenmeksizin, yalnızca "her yerdeki güç"ü anlatan bir ifade olduğunu açıkça gösterdi. Orenda and a definition of religion, Americ. Anthropol., s. IV, 44 f.

[4] Bu konu ile ilgili ayrıntı mesela Preuss'da; *Ursprung der Religion* und Kunst (Dinin ve Sanatın Kaynağı), Globus 86, 355 ff. (bkz. yukarıda 69 ff.)

ve bu varlığın kaderiyle iç içe geçirilmesine yeniden geri dönüş gö-
197 rülür. Ve ölüm olgusu bu ilişkiyi çözmez. Ölüm, esas mitik düşünmede kavrandığı gibi, asla ruhun bedenden "ayrılışı", kesin ayrılık değildir. Daha önceki bölümlerde, böyle bir sınır ayrılığının, hayat ile ölümü belirleyen şartların belli bir karşıtlık içinde konumlanışının, mitosun düşünme biçimine aykırı olduğu, mitos için hayat ile ölüm arasındaki sınırların tamamen akışkan sınırlar olarak kaldığı ortaya kondu.[5] O halde ölüm, mitosa göre, varoluşun ortadan kalması olmayıp, sadece başka bir varoluş formuna geçiştir. Bu varoluş formunun kendisi, mitik düşünmenin temel ve ilk tabakalarında, sadece genel ve duyusal bir somutlaşma içinde düşünülebilmektedir. Ölüler de hep "var"dırlar ve bu varlık, sadece fiziksel şekilde kavranıp tasvir edilebilir. Ölü, yaşayanla karşılaştırıldığında, güçsüz gölge olarak ortaya çıktığı zaman, bu gölgenin kendisi de elbette tam bir gerçekliğe sahip kabul edilir; böylece ölü, yaşayanla, sadece yapı ve ana nitelik açısından değil, aynı zamanda duyusal ve fiziksel ihtiyaçlar bakımından da benzerlik taşır. İlyada'da, Patroklos'un gölgesi nasıl Achill'e, "büyüklük, yapı ve ses bakımından benzer; bedensel gözler, onun kendisi ve bedeni maskeyle örtülmüş" şekilde tasvir edilmişse, aynı şekilde Mısır anıtlarında da, insandan daha uzun ömürlü olan onun Ka'sı tamamen onun fiziksel benzeri olarak, ona karıştırılacak derecede benzeyen bir benzeri olarak kurgulanmıştır.[6] Bundan dolayı, elbette mitik düşünmenin bakış açısından ruh, "sembol", *εἴδωλον* (tasvir) olarak, bir yönüyle adeta katı maddeyi sıyırıp atmış ve maddî nesneler dünyasındaki nesnelerden daha ince ve yumuşak bir maddeden dokunmuş

---

5 Bkz. yukarıda 49 f.

6 Bkz. mesela Budge tarafından çevrilmiş olan Luxor tapınağındaki kabartmalara, Osiris and the Egyptian resurrection, London 1911, II, 119; Erman'a da bkz. Die agyptische Religion (Mısır Dini), s. 102.

gibi görünmekle beraber, sembolün kendisi, hiçbir zaman sırf-düşüncede olan bir şey olarak kabul edilmez. Mitik düşünmenin bakış açısından, bu sembol, bilfiil varolan belirli bir varlıkla ve etkileyici güçlerle donatılmıştır.[7] Bundan hareketle "gölge"ye de, fiziksel bir gerçeklik ve biçim kazanmışlık niteliği tahsis edilir. Huronlar'ın tasarımına göre, ruh, bir başa ve vücuda, kollara ve ayaklara sahiptir. Kısaca ruh, "gerçek" bedenin ve onun düzeninin tam kopyasıdır. Bütün görsel-bedensel ilişkiler, ruhun içinde genellikle minyatür bir tablo gibi içerilmiş ve sadece küçük bir mekâna sıkıştırılmış şekilde ortaya çıkar. Malaylar'da ruh, bedenin içinde oturan küçük 198
bir cüce formunda düşünülür ve bu duyusal-doğal temel tasarım, tümüyle başka nitelikteki saf düşünsel bir "ben" fikrine geçiş gerçekleşene kadar yaşamaya devam eder. Ruhun işareti, Atman'ın, yani benliğin (kendilik) saf özü ile ilgili Upanişadların anlatılarında, başparmak büyüklüğündeki adam, Prusha'nın işareti olarak zikredilir: "Geçmişin ve geleceğin hâkimi, parmak (zoll*) boyutlarındaki Prusha, bedenin ortasında bulunur; Prusha'yı tanıyan kişi artık endişeye düşmez."[8] Bütün bunlarda ruh, sembol ve gölge olarak kaldığı için, gerçekten bağımsız bir niteliğe sahip olmazken; ruhun olduğu şey ve sahip olduğu şeylerin hepsi, geçici mülkiyet olarak bedenin maddî belirlemelerinden taşınırken, aynı çaba, yani ruhu sembol ve gölge olarak, adeta varlığın başka bir boyutuna yerleştirme çabası görülür. İnsana bedensel varoluşun dışında tahsis edilen yaşama formu da, özellikle bedenin duyusal-dünyevî varoluş-biçiminin basitçe bir devamlılığından başka bir anlama gelmez. Ruh, kendi tüm varlığı, motivleri ve ihtiyaçlarıyla, maddî olanın dünyasına yönelmiş ve tutuklanmış halde bulunmaktadır. Ruh, kendine

[7] Bkz. yukarıda 56 ff.

* 2,51cm uzunluğunda bir ölçü birimi. (Çev.)

yiyecek ve içecek, elbise ve kap kacak, dekorasyon ve ev eşyaları formu içinde verilen bağımsız fiziksel mülkiyete ve onların sürekli mevcudiyetine ihtiyaç duymaktadır. Ruh kültünün daha sonraki formlarında, bu tür armağanlar, genellikle saf sembolik olarak ortaya çıkmalarına rağmen,[9] ilk başta şüphesiz gerçek armağanlar olarak düşünülmüş ve ölünün bilfiil kullanması için verilmiştir. Bu bakımdan da, "öbür taraf"taki dünya, her şeyden önce salt ikileşme, yani bu taraftaki dünyanın basit duyusal kopyası olarak ortaya çıkar. Ve her iki dünyayı, içeriksel karşıtlıkları net şekilde ve geniş
199 biçimde ortaya koyarak ayırmaya girişilse bile, burada, "bu dünya" ve "öbür dünya" nasıl sadece kendi içinde eş-türden olan duyusal varlık formunun farklı tarafları olarak kavrandıysa, aynı şekilde bu yapı, benzerlik ve aykırılıkta da açıkça görülür.[10] Bu dünyanın sosyal düzeni de, ölüler dünyasının düzeninde kendi devamlılığını bulur. Ruhun dünyasında herkese aynı rütbe verilir ve herkes, ölü olarak varoluşunda, hayattayken sahip olduğu mesleği ve fonksiyonu aynen icra eder.[11] Böylece mitos, doğrudan verili duyusal-empirik varlığın dünyasını aşıyor ve bu dünyayı ilkesel olarak "dönüştürü-

---

[8] Kathaka Upanişad IV, 12 (Deussen'ın tercümesinde, Geheimlehre des Veda, s. 162); etnolojik materyal için özellikle Frazer'e bkz. Goulden Bough II, 27, 80.

[9] Aynı şekilde, mesela Çin'de ölü kurbanı töreninde, gerçek elbiselerin yanında, elbiselerin kâğıttan ya da kâğıt taklitlerinden büyük bir kısmı, ölene, öbür dünyaya gönderilmek için yakılır. de Groot, The religious system of China II, 474 ff.

[10] Sumatra'daki Batak dini ve onların ölüler dünyasıyla ilgili tasarımı, bunun için karakteristik kanıtlar anlamında yardımcı olabilir. Warneck bu tasarımı canlı bir şekilde şöyle anlatır: "*Begu*'nun biçimi (ayrılıp gidenin ruhu) yaşayanın şeklinin tersidir. Eğer yaşayan merdivene aşağı giderse, o/begu başıyla önden gider. Eğer yaşayan çok ağır bir yük taşırsa, begu öne doğru bakar; fakat arka arka gider. Onlar pazarlar da düzenlerler. Fakat sadece gece pazarları. Onlar öğüt toplantılarını ve tüm çalışmalarını geceleyin yaparlar." Warneck, Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels, Göttingen 1909, s. 74.

[11] Bu tasarım, özellikle Çin'de ve Mısır'da bulunmaktadır; bkz. de Groot, Religious System of China I, 348 ff. ve Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt, s. 49 ff. Mısır ölüler kitabının parçalarına göre, ölü, kendi organlarını kullanma yetisini muhafaza eder. Ölü, tanrıların kendine hazırladığı besinden beslenir; o,

yor" gibi göründüğünde, aslında bu dünyaya kopmaz bağlarla sıkı sıkıya bağlı kalır. Mısır mitolojisinde ruhun korunması ve sürekliliği, onun tek tek duyusal fonksiyonlarının ve organlarının, büyüsel vasıtalarla ona geri verilmesine bağlanmıştır. Ağzın, kulağın, burnun vs. açılması seramonisi -ki bu seramoni vasıtasıyla ölü tekrar duyumlamaya sahip olabilir; görmeye, işitmeye, tatmaya, koklamaya kavuşabilir- anlatılarda ayrıntılı olarak tasvir edilmiş ve kurala bağlanmıştır.[12] Bu kurallarla ilgili olarak, ölüler dünyası hakkında- 200
ki tasarımın biçimlenişi değil de, daha ziyade bu tasarıma hararetle karşı çıkışın söz konusu olduğu ifade edilmektedir.[13] Çin'de, tabutlardan, "canlı tabutlar" olarak, ölülerin bedenlerinden de "canlı tabuta konmuş kadavralar" olarak bahsedildiği gibi, aynı şekilde Mısır mezar yazılarında da, orada bulunanlar özellikle "yaşayanlar" olarak anlatılır.[14]

Bu yüzden bu aşamada, insanın *beni* de, onun özbilincinin ve ben-duygusunun birliği de, bağımsız ve bedenden ayrılmış "ilke" olarak "ruh" vasıtasıyla kurulmaz. İnsan yaşadığı sürece, onun kendisi, maddî varoluşu ve "psikolojik" fonksiyonları ve fiilleri, hisleri, alıcılığı ve arzulaması, kendi içinde ayrımlaşmamış ve farksız

---

bizzat kendisinin işlediği büyük arazilere ve tarlalara sahiptir. Fakat Ovid de bilinen bir yerde gölgeleri kansız, bedensiz, orada değişmişler şeklinde tasvir eder. Bazıları meydanda toplanır; diğerleri kendi işlerine giderler; hepsi kendi hayatının önceki formunu taklit ederler. (Metamorph. IV, 443ff) Ayrıca özellikle konu üzerine yeni yapılan araştırmalar, Romadaki *olü inanışlarının*, sadece böyle tek tek özellikler itibarıyla değil, ayrıca onların temelinde bulunan genel düşünüş itibarıyla "ilkeller"in inanışına nasıl daha yakın olduğunu göstermiştir. Bkz. Walter F. Otto, Die Manen, Berlin 1923 ve Cumont, After Life in Roman Paganism, New Haven 1922, s. 3ff., 45 ff.

12 Bkz. bu konu üzerine Budge, Osiris and the Egyptian Resurrection, 1, 74. 101 ff.

13 En eski piramit parçaları ile ilgili olarak bkz. Breasted (s. 91); "Önemli, ısrarlı, hatta ihtiraslı, ölüme meydan okuyan yazı. Denilebilir ki, insanlığın ilk zamanlarından beri hiç kimsenin geri dönemediği sessizlik ve karanlığa karşı olağanüstü ilk isyanı. Ölüm kelimesi, olumsuz veya bir düşman için kullanılması dışında, piramit metinlerinde asla yer almaz."

14 Bkz. de Groot, III, 924.

bir bütün teşkil eder. Buna göre, insanın maddî varlığı ile psikolojik fonksiyonları arasındaki ayrılık somut ve alenî biçimde gerçekleşiyor gibi göründükten sonra, yaşantı, duyumlama ve algılama bedenden çekip gittikten sonra da, insanın "kendisi", adeta vaktiyle bu bütünü teşkil eden iki unsur arasında parçalanmış halde bulunur. Homer'in yazdığına göre, psişik şey insanı terk ettiğinde, insanın kendisi, yani onun kadavrası kemiklerin çürümesi için ortada kalır. Fakat bunun yanında, Homer'de başka kavrayış ve dil kullanımına rastlanır. Bu kullanıma göre, ruh ve gölge olarak ölüler diyarında kalan, artık insanın "kendisi" olmaktadır. Veda parçaları da aynı karakteristik kararsızlığı gösterir. Gerçekten "insanın kendisi", onun kişiselliğinin taşıyıcısı olarak düşünülen şey, kâh ölenin
201 bedeni; kâh ruhudur.[15] Bu "o", farklı ama benzer varoluş formlarına bağlanmışlıkta, saf düşünsel ve fonksiyonel birliğini henüz geliştiremez.[16]

Bundan dolayı, ruhun birliği ve tekliği, ruh kavramının teorik anlamda ortaya çıkışı ve gelişmesinde adeta asıl ve hakiki kurgusal işaret haline geldiği zaman, mitos için esas itibariyle karşıtlık söz konusu olur. Bu birlik ve tekliğin aşamalı olarak nasıl kazanıldığı ve kesinleştirildiği, bizzat kurgusal düşünmenin kendi tarihinde iz-

[15] Konu ile ilgili ayrıntılar Oldenberg'de, Religion des Veda, s. 585 f. ve 530, Anm. 2; Rohde ile karşılaştırılabilir, Psyche I, 5 ff.

[16] Mitik kişilik kavramının belirsiz ve akışkan niteliğinde, yaşama esnasında da benzer bir parçalanma mevcut olabilirken, mitik düşünme, kadavrayla gölge ruhunun arasında, insanın "kendisi"nin bu ayrılmışlığında çok az darbe alır. Burada da aynı insan, aynı zamanda kendisiyle "ilgili" olarak gördüğü farklı bedenlerde olabilir. Böylece mesela, Avustralya yerlilerinin totemistik sistemlerinde, taştan ya da ağaçtan yapılmış belirli nesnelerin -ki bu nesneler ***tjurunga*** diye adlandırılır; onların içinde totem öncesi bedenler değişmektedir- kesinlikle toteme ait olan insan açısından, böyle bir "ilgili olma" ilişkisi içinde bulunması düşüncesi söz konusudur. Strehlow şöyle rapor eder: "İnsan ile *tjurunga* arasındaki ilişkiyi *nana unta mburka nama*, yani, tjurunga, sen bedensin cümlesi ifade eder. Her insan o halde iki bedene sahiptir. Biri et ve kandan, diğeri taş ya da ağaçtan..." Strehlow-Leonhardi, Die Aranda- und Loritja-Stamme in Zentral-Australien, Veröffentl. Des Stadt. Völker-Mus. Frankfurt 1908, I, s. 77 ff.

lenebilir. Platon'da, kendisinde mantıkî-metafiziksel birlik motivi, karşıt bir motiv olan "ruh parçaları", *ἐν τιΨυχρς* (ruh parçaları) çokluğu motivi karşısında, yerini korumalı ve gerçekleşmeliydi. Mitosta ise, sadece onun ilk baştaki formlarında değil, aynı zamanda göreli gelişmiş yapılarında da, ruh ayrılığı motivi, ruhun birliği motivinden hayli üstün konumdadır. Ellis'e göre, Tschi-zencisi iki ruh alır; Mary Kingsley'e göre, Güney Afrikalı dört; Skeat'a göre, Malaylı birbirinden bağımsız yedi ruh alır. Yorubalar'da her birey üç ruha sahiptir; onlardan biri başında, diğeri midesinde, üçüncüsü ayak başparmağında barınır.[17] Fakat aynı tasarım, daha ayrıntılı şekilde düşünsel olarak ayrımlaştırıcı ve sistematize edici formda da mevcuttur. Müstakil "ruhlar"ın ve fonksiyonlarının bu sistematik ayrımlaşması, en net biçimde Mısır dininde gerçekleşmiştir. Burada et, kemikler, kan ve kasların teşkil ettiği beden unsurlarının yanında, çok ince, fakat henüz maddî nitelikte düşünülmüş başka unsurlar da kabul edilir; insanın farklı ruhları, bu unsurlardan inşa edilir. İnsan yaşarken, onun manevî nitelikli tam-benzeri olarak bedeninde barınan ve onu ölümle de terk etmeyen, koruyucu nitelikteki bir ruh olarak onun kadavrasında yaşayan Ka yanında, anlam ve varoluş formuna göre ayrılmış ikinci bir "ruh", Ba mevcuttur. Ba, mekânda serbestçe oraya-buraya gezinmek ve gerektiğinde ara sıra Ka'yı ve mezardaki cesedi tekrar bulmak için, ölüm anında vücuda bir kuş şeklinde süzülür. Mısır dininin metinleri, bunun yanında, üçüncü bir ruhtan, *Khu*'dan söz eder. Khu değişmez, parçalanmaz ve ölmez olarak tasvir edilir ve bundan dolayı, bizim anladığımız anlamda "ruh" kavramına, en çok onun anlamı yaklaşmış gibi

202

[17] Bkz Ellis, The Yoruba-speaking Peoples, s. 124 ff.; Skeat, Malay Magic, London 1900, s. 50; daha geniş deliller mesela Frazer'da, Golden Bough, I, 528, II, 27. Spencer ve Gillen'a göre, (The native tribes of Central Australia s. 512 ff.; The northern tribes of Central Australia s. 448 ff.), Avustralya yerli kabilelerinde de aynı tasarım, ruhların çokluğu tasarımı bulunur.

görünmektedir.[18] Burada, bedensel varlık karşısında ruhsal varlığın özel durumu üç farklı yoldan belirlenmeye çalışılmıştır. Bu farklı hareket ise, kendine özgü gerçek bir "kişilik" ilkesinin henüz açığa çıkmadığını gösterir.[19] Ve, bu ilkenin keşfini uzun süre geri plana iten şey, olumsuz değil, çok önemli ve olumlu bir unsurdur. Burada, hem mitik bilincin akılcı nitelik bakımından yetisizliği bulunmakta, hem de mitik yaşantı duygusunun özelliğinde, derunî biçimde temellenmiş olan bir motiv etkindir. Biz, bu yaşantı duygusunun, nasıl özellikle "aşama duygusu" olarak dışlaştığını görüyoruz; öyle ki, bu aşama duygusu, hayatın bütününü, birbiriyle kesin şe-
203 kilde uyumlu kesintisiz bir süreç olarak kabul etmez; tersine hayatın bütünü burada, belirli dönüm noktalarıyla kritik anlar ve zaman dilimleri yoluyla kesintiye uğratılmıştır. Bu kesintiye uğramalar, hayatın kesiksiz bağlantılılığını nasıl birbiri karşısında sınırlanmış kısımlara ayırırsa, benliğin birliğini de aynı şekilde ayırır. "Özbilincin düşünsel birliği", burada, içeriklerin çeşitliliğine aldırmayan ve benin saf "formu" olarak şekillenen soyut ilke olarak etkili olamaz; bu formel sentez, içeriklerin kendisinde ve onların somut özelliğinde, tam olarak belirginleşen sınırlara sahip olur. İçeriklerin farklılığı, çelişkililiğe dönüşen bir gerilim yaşamaya başladığında, bu nisbetsizlik dolasıyla hayatın bağlamı ve bununla da benliğin

[18] Bu Mısır üçlü bölümlemesi ve ayrı "ruhlar"ın anlamı ve fonksiyonu için özellikle Budge'nın anlatımına dikkati çekiyorum. Osiris and the Egyptian Resurrection, c. II, kısım 19 içinde diğer Afrika dinlerinden etnolojik paralelliklere de ayrıntılı şekilde yer vermiştir. Bkz. Georges Foucart'a da, in Hastings Encyclopaedia of Rel. And Ethics (s. v. Body, Egypt.) ve Erman, Agypten und agypt. Leben im Altertum, II, 414 ff.

[19] Breasted, Mısır Ruh İnancı'nın tasvirinde şöyle ifade eder: "Ruh gibi terimlerle uğraşırken şunu hatırlamak gerekir ki, ilk insanlar arasında kişiliğin doğasının tam ve açık bir tanımı yoktu. Mısırlılar hiçbir zaman insanı vasıta ya da bir heyecan aracı olarak vücuttan tamamen ayırmamışlardır. Bütün bu şeyleri kapsayan ***ba***'nın vücuttan ayrılmasından sonra, duygusallığın çeşitli oluşumlarını vücuda yüklemek için bir takım araçlar seçme yoluna gitmişlerdir." (Development of religion and thought in ancient Egypt., s. 56)

birliği bozulur. Kendi başlangıcını yeni karakteristik yaşantı aşamalarıyla gerçekleştiren benlik, yeni bir benliktir. Mitik bilincin ilkel tabakalarında biz, bu temel düşünüşe hep rastlarız. Çocukluktan erkekliğe geçişin, yani genellikle gerçek mitik şekillenme hareketi olarak kabul edilen ve hayatın bütününden hareketle özel büyüsel-mitik gelenekler vasıtasıyla açık hale getirilen geçişin, "gelişme", yani tekâmül formunda gerçekleşmeyip, yeni bir ben, yeni bir "ruh" kazanma anlamına gelmesi tasarımı, çok yaygın bir tasarımdır. Liberya'nın iç bölgesindeki bir toplulukta, erkek çocuk doğduğunda, onun, içinde insiyatif töreninin yapıldığı kutsal ormana girmesiyle, yeni hayata uyanmak ve "yeni canlandırılmış" olmak için bir orman ruhu tarafından öldürüldüğü inancının egemen olduğu bildirilir.[20] Güneydoğu Avustralyadaki Kurnailerde, erkek çocuk gençliğe geçiş töreninde, alışılmışın dışında büyüsel bir uyku içine sokulur; çocuk bu uykudan başka bir kişi, topluluğun totemistik atasının ve ilk atanın yeniden dirilmiş şekli ve tam bir benzeri olarak uyanır.[21] Örnek olarak sunulan bu iki farklı uygulamada, "ben"in henüz saf fonksiyonel birlik olarak ayrılıp belirginleşmiş şekilde ortaya çıkan şeyleri, herhangi bir kesin "eleştirel" aşama noktası ve dönüm noktası vasıtasıyla kuşatma ve onları birleştirme gücüne sahip olmadığı görülür. Burada, mitik tasarlamadakinden 204
başka, bir de saf sezgisel sanatsal doğalarda da rastladığımız şekilde, doğrudan somut yaşama duygusunun, soyut ben-duygusu ve kendilik-duygusu üzerinde zafar kazanması gerçekleşir. Dante, sevgi yaşantısını, genç delikanlı ve erkek haline gelen Beatrice'de, "vita nuova" sembolüyle, tesadüfî olarak ifade etmez. Ve Goet-

[20] Schurtz, Alterklassen und Mannerbünde (Akranlar ve Erkekler Birliği), s. 102 ff.; Boll, Die Lebensalter (Hayat Dönemleri), s. 36 ff.

[21] Howitt, The native tribes of South East-Austraia, London 1904; ayrıca P. W. Schmidt, Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstamms (Bir Avustralyalı Yerli Topluluğun Gizli Gençlik Töreni), Paderborn 1923, s. 26 ff.

he'nin, kendi içsel gelişiminin en önemli aşamalarını, sadece "geçici ve geçip gitmiş durumların kılık değişimleri" olarak, kendi şiirlerini sadece "yolda bulunmuş olan dökülmüş yılan derisi" gibi algılaması, onun hayatında doğrudan varolan bir niteliğin anlatımıdır.[22] Mitik düşünme açısından ayrılma süreçleri, yan yana olduğu gibi arka arkaya da gerçekleşir: Aynı insanda, aynı empirik bireyde mitik olarak tamamen farklı "ruhlar" nasıl birbiriyle birlikte bulunuyorlar ve nasıl yan yana barınabiliyorlarsa, aynı şekilde yaşantı olaylarının empirik dizisi de, tamamen farklı "öznelere" ayrılabilir. Bu öznelerin hepsi, mitik olarak özel bir varlık formunda düşünüldükleri gibi, ayrıca insanın mülkiyetinde olan doğrudan-canlı doğaüstü bir güç olarak, mitik biçimde de algılanır ve temaşa edilirler.[23]

---

[22] Goethe zu reimer, 23 Juni 1809; zu Eckermann, 12 Januar 1827 (Gesprache, hrsg. Von Biedermann, II, 42; III, 316)

[23] İlk bakışta, mitik ben duygusunda ve mitik ruh kavramında, her zaman gerçekleşen bu "ayrılma", daha önceden mitik düşünmenin çözümleyici değil, "karmaşık-bütünlüklü" niteliği olarak işaret edilen şeye karşıtmış gibi görünebilir. (bkz. yukarıda 61 f.) Daha yakından incelenince burada, birbirine uygun ve karşılıklı olarak tamamlanan iki unsurun söz konusu olduğu görülür. Teorik düşünme ilerlediği ölçüde, "sentetik birlik"formunu "farklı olanın birliği"nden daha kesin şekilde oluştururken; teorik düşünme, sonuçta bir'in ve çok'un bağıntılı ilişkisini yerleştirirken; mitik düşünme, her şeyden önce, ikisi arasında sadece seçenekli bir ilişki tanır. O halde mitik düşünme, ya farklılıkları bir diğeriyle yersel, zamansal ya da nedensel bir ilişki içinde bulunan ayrı unsurları birbiriyle özdeşleştirmek suretiyle, onları biricik bir ürün içinde "somutlaştırmak" suretiyle yok etmek zorundadır; (bkz. yukarıda 81 ff.); ya da mitik düşünme, bu yok etme artık gerçekleştirilebilir olmadığında, salt farklılık, "karşıt"a kadar kök saldığı-geliştiği ve bu şekilde doğrudan kendini zorla kabul ettirdiğinde, belirlemelerin kendine özgü oluşunu, bir diğerinden ayrılmış varlıkların çokluğuna bölüştürmek zorundadır. Farklılık, burada, o halde ya her yere yerleştirilmez; ya da aynı zamanda kendi konumlanışıyla tözselleştirilir. Teorik düşünmenin gitmeye çabaladığı fonksiyonel bilinç birliği, farklılığı, onu aynı zamanda aşmak için, yani düşünmenin saf formunda yok etmek için yerleştirir. Burada ya eş zamanlı olma ya da birbirinden ayrı olma vardır. Fakat farklı olanın birleşmesi, farklılıkların bilincin saf aklî sentezlerinde ve onun özel mantıkî birlik formlarında, "tamalgının aşkın birliği"nde gerçekleşen kendine özgü birleşmesi yoktur.

*Ben*in temaşası bu bağlanmışlıktan ayrılabilir ve *ben*, kendi dü- 205
şünsel özgürlüğü içinde ve düşünsel birlik olarak kavranabilirse, bu, başka bir yolu da açabilir. Kesin kriz, özellikle ruh kavramının vurgusu değişir ve ruh, yaşantı olgularının nedeni ya da salt taşıyıcısı olarak düşünülmeyip daha ziyade ahlakî bilincin öznesi olarak tasarlanırsa ortaya çıkar. Ahlakî eylem alanının yaşantı alanından, ahlakî eylem alanının biyolojik eylem alanından üstün olduğu bir manzara doğunca, *ben*in birliği maddî veya yarı maddî ruh tasarımı karşısında üstünlük kazanır. Bu değişim, mitik düşünmenin kendi çevresinde bile izlenebilir. Bu geçişi anlatan en eski tarihsel vesikalar, Mısır piramit metinlerinde mevcuttur. Bu metinlerde, *ben*in aşamalı olarak etkili olan yeni ahlakî formunun, benin tümüyle duyusal olarak kavrandığı ilk kademeler dizisini nasıl geride bıraktığı, apaçık izlenebilmektedir. Ruhun ölümden sonra devameden yaşantısının, sürekli olan bir maddî dayanak gerektirmesi, Mısır ruh inancının apaçık anlaşılabilen ilk temel kabulüdür. Ölünün "ruh"u ile ilgili her endişe, bundan dolayı, ilkönce mumyanın saklanmasına yönelmeliydi. Fakat ruhun kendisi, bedensel ruhun yanında nasıl sembolik ruh gölge ruh da oluyorsa, aynı şekilde bu durum ruh kültü formunda da kendini göstermektedir. Dinî düşünce, saygının sindiği somut ve maddî bedensellikten, saf sembol formu mevkiine aşamalı olarak yükselir. *Ben*in korunması için gereken garanti ve teminat, sembolün içinde ve bilhassa sembol formunda görüldüğü için, ölümsüzlük vasıtası olarak, mumyanın yanına bir de heykel konur. Güzel sanatlar, özellikle Mısır'ın görsel sanatı, bu dinî nitelikli temel düşünüşten hareketle ortaya çıkar. Mısır kral mezarları, yani piramitler, *ben*in sınırsız sürekliliğini, zamansal sonsuzluğu amaçlayan, fakat bu amaca sadece mimarî ve görsel cisimleşmede, mekânın görsel algılanabilirliğinde erişebileceğine ve sonsuzluğu bu cisimleşmede gerçekleştirebileceğine inanan düşünsel yönelişin en kuvvetli sembolü haline gelir. Ölüler inancı ve ölüler kültünde, 206
ahlakî "ben" motivini çok açık biçimde oluşturup, genel ve somut

hale getirme ve görülebilirlik çerçevesi dışına çıkarız. Ruhun sürekliliği ve kaderi, artık sadece, ona verilmiş olan maddî araç-gereçlere ve büyüsel olarak desteklenen ve korunan belirli ritüel kuralların tamamlanmasına bağlı değildir; tam tersine ruh, burada kendi ahlakî varlığa ve eyleme bağlanmıştır. Ölüm tanrısının, Osiris'in bağışlaması -ki o bağışlama, ilk Mısır parçalarına göre, büyüsel adetler vasıtasıyla zorla elde edilir-, daha sonraki Mısır anlatılarında, iyi ve kötü ile ilgili Osiris'in kararı yerine geçer. "Giriş Kapıları Kitabı"nda yer alan etkili tasvirde, ölen, Osiris'e kendi günahlarını itiraf etmek ve affettirmek ve haklı görülmek için, onun huzuruna çıkar. Ölen, kendi kalbini tanrının önünde bulunan terazide tarttıktan ve suçsuz bulunduktan sonra öbür dünyadaki mutluluk âlemine girer. Ölenin yeryüzündeki gücü ve soyluluğu ya da büyüsel sanatı değil, onun bağışlanması ve suçsuzluğu, onun ölüme karşı üstün gelip gelmediğini belirleyici olur. Parçaların birinde şöyle söylenir: "Sen günde güzel uyan. Her kötülük senden gideridi. Sen, içinde olan tanrının övgüsüyle, gönül ferahlığı içinde sonsuzluğu tamamen değiştir. Sen, sende kendi kalbine sahipsin. O seni terk etmez." Burada kalp, insanın ahlakî beni, onun içinde var olan tanrı ile bir olarak oluşmuştur. "Bir insanın kalbi onun kendi tanrısıdır." Böylelikle, mitik *benlik*ten ahlakî benliğe geçiş, bize kendini, özel ve tipik açıklıkla gösterir. İnsanın büyü aşamasından din aşamasına, kötü ruhların korkusundan tanrı inancına ve tanrıya hürmete yükselmesi, bu geçişi dıştan doğru değil, içten doğru etkiler. Bu noktada insan, yalnızca dünyayı değil, bir de kendi kendini, yeni bir zihinsel yapı içinde kavrar. Perslerin ölüler inancında, ruh bedenden ayrıldıktan sonra, daha üç gün boyunca cesedin yakınlarında eğlenir. Dördüncü gün ise, ruh, mahkeme yerine, cehennem üzerine uzatılmış olan sırat köprüsüne varır. Buradan, kötü düşünceleri, sözleri ve eylemleri dolayısıyla geçmeyi hak etmeyenin ruhu, aşağıya, yani "yalanın evi"ne itilirken, iyi düşünceleri, sözleri ve eylemleriyle oradan geçmeyi hak edenin ruhu, yukarıya, ışık

kaynağına yükselir.[24] Mitik sembol, burada, kendi arkasındaki ahlakî özbilincin belirli formlarına çok açık biçimde işaret eden, hafif saydam bir örtü olarak ortaya çıkar. 207

Mitostan ethos'a dönüşümün ilk baştaki evreleri, mitik bilincin fenomenolojisinin içinde bile görülmektedir. Ruhsal varlık, ilkel hayalet ve ruh inancının en alt aşamalarında da, salt eşyaya karşıt durumda olduğu gibi insana da karşıt durumda bulunmaktadır. Ruhsal varlık, insanın içinde kendini duyuran ve gerçekte dışta kalan yabancı bir güçtür; ruh, insan onu önleyici büyüsel korunma vasıtalarıyla kendinden uzaklaştıramadığı zaman, insana egemen olan doğaüstü bir kuvvettir. Fakat ruhlar sadece doğa hayaletleri olarak değil, ayrıca koruyucu ruhlar olarak da düşünülünce, bu noktada yeni bir ilişkinin yolu açılır. Çünkü koruyucu ruh, teslim edildiği kişiyle daha yakın, adeta içsel bir ilişki içinde bulunur. O, kişiye sadece hâkim olmayıp, ayrıca kişiyi korur ve idare eder. Koruyucu ruh kesin olarak dıştaki ve yabancı nitelikli bir şey değildir; tam tersine bir bireye özel olarak aittir; ona yakın ve onun tarafından bilinen bir şeydir. Roma ruhlar inancında, "Laren", "Larven"den ayrılır. Larvenler korku ve kötülük yayan, çevrede amaçsızca dolaşan ruhlardır; Larenler belirli ve bireysel bir özellik taşıyan, tek bir kişiye ya da tek bir yere, eve ya da kırlara bağlı olan ve onları zararlı etkilerden koruyan dostça ruhlardır.[25] Bu tür kişisel koruyucu ruh tasarımı, hemen hemen tüm halkların mitolojilerinde tekrarlanmak-

---

[24] Perslerin ölüm ve öbür dünya inancı için bkz. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, Religiongeschichliche Untersuchungen (İranlılarda Kurtuluş Sırları, Dinler Tarihi Araştırmaları), Bonn 1821; İran filolojisinin temel çizgileriyle ilgili olarak bkz. Jackson'a, II, 684 f. – Mısırdaki ölülerin mahkemesi ile ilgili düşünceler için bkz. Erman'daki parçalara ve anlatıma, Agypt. Religion, s. 117 ff.; Wiedermann, Die Religion der alten Agypter (Eski Mısırlıların Dini), s. 47 ff., 132 ff.; Budge, Osiris and the Egyptian resurrection, s. 305 ff., 331 ff.

[25] Bu konu ile ilgili olarak bkz Cumont, After Life in Roman Paganism, s. 61 ff.; Wissowa'ya da bkz., Die Anfange des römischen Larenkultes (Roma Laren Kültünün Başlangıçları), Archiv f. Religionswiss. VII, (1904), s. 42 ff.

tadır. Bu tasarımın, Grek ve Romalılarda olduğu gibi aynı şekilde Amerikan yerli dinlerinde, ayrıca Finlerde ve Keltlerde de olduğu kanıtlanmıştır.[26] Koruyucu ruh da, elbette tamamen insanın "ben"i, onun içsel hayatının "özne"si olarak düşünülmez; henüz bir nesne olarak, yani insanda barınan, mekânsal olarak insana bağlanmış, ama insandan mekânsal olarak da tekrar ayrılabilecek bir nesne ola-
208 rak düşünülür. Mesela Uitoto'larda herhangi bir nesnenin ruhu, sözgelimi zorla yakalanan hayvanların ruhları, koruyucu ruh görünümündedir. Bu ruhlar, ona sahip olanlarda yaşar; bir de verilen herhangi bir görevi yerine getirebilmek için sahibi tarafından gönderilir de.[27] Koruyucu ruh ile onun barınağı olan insan arasında, düşünsel nitelikte sıkı bağlantı mevcut olduğunda ve koruyucu ruh, insanın alın yazısını ve tüm varlığını belirlediğinde bile ruh, kendisi için varolan, soyutlanmış ve ayrılmış bir şey olarak ortaya çıkar. Batakların ruh inancı, insanın doğumdan, yani duyusal-bedensel varoluşundan önce kendi ruhu tarafından, kendi *tondi*si tarafından seçildiği ve insanla ilgili her şeyin, insanın mutluluk ve mutsuzluğunun bile bu seçime bağlı olduğu tasarımında temellenir. İnsanda rastlanan şey, insanın *tondi*si istediği için insanda gerçekleşir. İnsanın bedensel durumu ve ruhsal yaratılışı, sağlık durumu ve karakteri, tamamen onun koruyucu ruhunun özelliği sayesinde belirlenir. Bu nedenle bu ruh, "insanın içindeki bir insan niteliğindedir; fakat bu ruh onun kişiliğiyle örtüşmez. İnsandaki bu koruyucu ruh, daha ziyade onun *ben*i ile çatışma içinde bulunur. Bu ruh, insanda bulunan, gerçek iradeye ve arzuya sahip olan ve bunları, insanın isteğinin aksine, hissederek duyarlı bir şekilde gerçekleştirmeyi bilen, özel bir varlıktır."[28] Bu nedenle, gerçek anlamda kötü ruhtan kork-

[26] Bunun için kanıtlar Brinton'da, Religions of primitive peoples, s. 192.

[27] Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto (Uitotolar'ın Dini ve Mitolojisi), Göttingen 1921, s. 43 ff.

[28] Wameck, Die Religion der Batak (Batakların Dini), s. 8.

ma motivi, henüz burada içsel-zorunlu bağlanmışlık ve ilgililik motivinden, inanç motivinden baskındır. Fakat ruh, ilk "doğaüstü" formundan, yavaş yavaş başka bir "zihinsel" anlama geçmeye başlar. Usener, bu zihinsel anlam değişimini, *δαίμων* ve *genius** adlarının Grekçe'de ve Latince'de yavaş yavaş geçirdiği dilsel anlam değişiminin gerçekleşmesinde izlemiştir. Kötü ruh, Usener'in "anlık tanrı" ya da "özel tanrı" olarak işaret ettiği şeyin ilk tipik ifadesidir. Gelişigüzel bir tasarım içeriği, herhangi bir nesne, eğer çok kısa süreli nitelikte mitik-dinî ilgiyi uyandırırsa ve bu ilgiyi kendine döndürürse, gerçek bir tanrı, bir doğaüstü varlık mevkiine yükseltilebilir.[29] Bunun yanında ise, dıştaki kötü ruhları içteki yasalara, anlık 209
ve tesadüfî tanrıları karşı konulmaz varlıklara ve biçimlere dönüştürmeye yönelen başka bir hareket gelişir. İnsanın dışsal olarak payına düşen şey değil, aslî olarak olduğu şey, onun iç yasasını teşkil eder. Bu yasa, insanı bundan böyle yaşantısı boyunca yönetmesi ve kendi eylemi gibi kendi arzularını da idare etmesi için, ona doğumla birlikte verilir. Bu temel tasarımın İtalyanca'da "*genius*" kavramı içinde yaşadığı apaçık gelişimde, koruyucu peri, onun isminin bile ifade ettiği gibi, insanın gerçek "baba"sı olarak, ilaveten, insanın sadece fiziksel değil, aynı zamanda zihinsel anlamda babası olarak; yani onun kişisel özelliğinin kaynağı ve ifadesi olarak ortaya çıkar. Ve sonuçta, kendi içinde gerçek bir zihinsel "form"a sahip olan şeylerin hepsi, bunun gibi bir koruyucu periye sahip olur. Bu peri sadece tek bireye değil, aynı zamanda aileye ve eve; her insan topluluğu formuna olduğu gibi devlete, halka da tahsis edilir. Cermen tasarım çevresinde de, buna benzer şekilde birey, büyük bir ailenin ya da bir boyun tümü, koruyucu ruha sahiptir. Kuzey efsanelerinde, tek tek bireylerin koruyucu ruhlarının, *mannsfylgja*

* Romalılar'da koruyucu peri. (Çev.)

[29] Usener, Göttemamen (Tanrı İsimleri), s. 291 f; *δαίμων* kelimesinin tarihi üzerine bkz. Dieterich, Nekyia, s. 59.

karşısında, ailenin koruyucuları, *kynfylgja* bulunur.[30] Mitik-dinî düşünme, doğal etki çevresinden "amaçların düşünsel dünyası" fikrine doğru ne kadar çok genişlerse, bu düşünmenin bu tasarımı o kadar net biçimlendirdiği ve ona o kadar önemli bir rol tahsis ettiği ortaya çıkmaktadır. Perslerin dini gibi bütünüyle iyi ve kötü karşıtlığı üstüne kurulmuş olan bir dinde, mesela Fravashi, iyilerin koruyucu ruhu, dünyanın hiyerarşik düzenlenişi içinde merkezî bir yere geçer. Koruyucu ruhlar, dünyanın oluşumunda bile en yüksek derecede egemen Ahura Mazda'ya yardım ederler ve en sonunda Ahura Mazda'nın, yalanın ve karanlığın ruhuna karşı yaptığı kavgayı, onun yararı doğrultusunda etkilerler. Ahura Mazda Zerdüşt'e şöyle söyler: "Ben orada, yukarıda parlayan, ışık saçan, yeryüzünü örten ve doğrudan doğruya bir evi sarar gibi çepeçevre kuşatan gökyüzünü, onların gücüyle ve parlaklığıyla kurdum. ...Onların gücü ve parlaklığıyla, büyük ve yayılmış yeryüzünü, birçok güzelliğin bedensel hayatı taşıyan taşıyıcılarını, yaşayanları ve ölmüş olanları ve rüzgâr ve su zengini yüksek dağları, geniş yeryüzünü
210 kurdum. Çünkü, eğer hukuka inananların kuvvetli koruyucu meleğinin bana hiçbir yardımı olmamış olsaydı, o zaman burada, kendi türünün en iyileri olan insan ve hayvanlar varolamazdı. Yalan egemen olurdu; yalan kuvvetli olurdu; bedensel dünya yalana ait olurdu."[31] Böylece burada, koruyucu ihtiyacı fikri en yüksek derecede egemen olana, gerçek yaratıcı tanrı fikriyle karışır. Çünkü peygamberî-ahlakî bir din olarak Mazda dinindeki temel düşünüşe göre, tanrı da taşan fiziksel gücü vasıtasıyla değil, kutsal düzen vasıtasıyla, bu düzenin icra edicisi olarak varolan varlıktır; hakikatın ve hukukun bu sonsuz düzeni, Fravashi'de cisimleşir ve bu düzen, Fra-

[30] Golther. Handbuch der german. Mythologie (Cermen Mitolojisi El Kitabı), s. 98 ff; Roma dil alışkanlığı ve tasarımları için Usener'deki kanıtların dışında bkz. özellikle Wissowa, Religion und Kultus der Römer, s. 175 ff.; Walter F. Otto, Pauly-Wissowa'da "Genius" makalesine de bakınız.

vashi'nin aracılığı vasıtasıyla, görülemez olanın dünyasından görülebilir olanın dünyasına iner. Bundahish'in bir bölümünde Ormazd, Ahriman ile kavgasını koruyucu ruhlarla birlikte yapmak için, henüz bedensiz saf ruhlar olarak koruyucu ruhlara, sırf öbür dünya mutluluğu durumu içinde varlığını sürdürme veya bedenle donatılmış olarak varlık kazanma seçimi yaptırır. Koruyucu ruhlar bedenle donatılmış olmayı seçtiler; onlar düşmanca ilkenin gücünden, yani kötülüğün gücünden kurtulmak için maddî dünyaya girdiler. Bu düşünce, temel eğilimi itibariyle, kurgusal dinî idealizmin hemen yüksek noktasına erişmiş bir düşüncedir. Çünkü burada, zihinsel olanın gücü sadece sınırın zorlanmasında kanıtlandığı ve bu güç, somut olarak sadece bu sınırda dışlaşabildiği için, duyusal ve maddî olan, "düşünülebilir olan"ın sınırı olarak; yine de zorunlu olan bir sınır olarak ortaya çıkar. Ve böylece burada, "zihinsel olan"ın alanı da "iyi"nin alanıyla örtüşür. Kötü olan, Fravashi'ye asla sahip değildir. Bu gelişmede, mitik ruh kavramının ahlakî olarak nasıl tehlikeli bir hal almaya başladığı ve ahlakî olarak nasıl daraltıldığı; fakat aynı zamanda bu daralmanın, özel-zihinsel bir içerik üzerine yeni bir yoğunlaşmayı nasıl kendi içinde taşıdığı görülmektedir. Çünkü sırf biyolojik, hareket edici ve canlı bir ilke olarak ruh, şimdi artık insandaki zihinsel ilke ile örtüşmez. Pers dinini anlatan biri şöyle hüküm verir: "Fravashi kavramı, büyük bir ihtimalle, Hint-Avrupa'da çok canlı biçimde yaşayan atalar kültünden ortaya çıkmıştır, sonuçta bu kavram, elbette gelişen bir ruhsal derinleşme yaşamıştır ki, bu derinleşme dolayısıyla Fravashi kavramı, Manen* kavramından önemli ölçüde ayrılmaktadır. Hindu ya da Romalı, ölmüş atalarının ruhlarına saygı gösterir; Mazda dininin mensupları, kendi gerçek Fravashi'sine ve diğer insanların hepsinin Fravashi'sine saygılarını sunar; onlar ölü ya da canlı olabilirler ya

211

[31] Yasht 13, 1; 13, 12 ve 13 (Almancası Geldner, s. 341)

* Eski Roma'da ecdadın ruhları. (Çev.)

da gelecekte doğabilirler."[32] Hakikaten burada ortaya çıkışı gerçekleşen yeni kişilik duygusu, Zerdüşt dininde egemen olan yeni zaman duygusuyla birbirine bağlıdır. Geleceğin ahlakî-peygamberî düşüncesinden doğru, insanın kişisel beninin, bireyselliğinin gerçek bir keşfi gerçekleşir. Bu keşfe göre, ruhun ilkel mitik tasarımları temel olarak iş görür; fakat nihayetinde bu malzemeye tamamen yeni bir form verilir.

Burada, bundan dolayı, mitik bilinç çevresinde, onu kendi sınırlarının dışına taşıyacak olan bir gelişme gerçekleşir. Grek felsefesinin tarihinde kurgusal "kendisi" düşüncesinin ana yurdundan yavaş yavaş ayrılışı, tek tek bütün aşamalarıyla izlenebilir. Pthagorasçı ruh görüşü, ilk baştaki eski mitik mirası tam olarak uygulamıştır. Rohde, bu görüşün, ana hatları itibarıyla sadece eski toplumsal psikolojinin hayalî kurgularını, teologlar ve din önderleri ve nihayet Orfikler vasıtasıyla yaşatılmış olan derecelenme ve değişen uygulama içinde, yeniden ifade ettiğinden söz etti.[33] Ve şüphesiz bu genel nitelikler içinde, Pythagorasçı psikolojinin gerçek özelliği tam olarak ele alınamaz. Çünkü bu psikolojinin özelliği, Pythagorasçı dünya kavramına da kendi damgasını vuran bakış açısı içinde temellenmiştir. Ruh, ne bizzat madde türü bir şeydir; ne de tüm mitik ruh göçü tasarımlarına rağmen, sırf soluk-ruhu ve gölge-ruhtur. Ruh, kendi en derin varlığı ve temeline göre, uyum ve sayı olarak belirlenmiştir. Bu temel ruh görüşü, Platon'un Phaidon eserinde, Philolaos'un öğrencileri Simmias ve Kebes tarafından "bedenin uyumu" şeklinde açıklanıp geliştirilir. Ve böylece ruh, ahlakî düzen düşüncesinde olduğu gibi mantıkî düzen düşüncesinde de, formun ve sınırların ifadesi düşüncesinde olduğu gibi ölçü düşüncesinde de pay sahibi olmuş olur. Böylece sayı, sadece kozmik varlık üzerine

[32] Victor Henry, Le Parsisme, s. 53 f.; Fravashi öğretisi üzerine bkz. özellikle Söderblom, Les Fravashi, Paris 1899 ve Ormazd et Ahriman, s. 118, 130 ff.

[33] Rohde, Psyche, II, 167.

değil, aynı zamanda bütün ilahî ve doğaüstü şeyler üzerine de egemen olan güç haline gelmiştir.[34] Mitik-doğaüstü dünyanın bu teorik 212
yenilgisi, bu dünyanın sayısal olarak ifade edilen bir yasa altına yerleştirilmesi, Grek felsefesinde, temel ahlâk problemini ortaya çıkaran gelişmeyle karşılığını bulur ve tamamlanır. Bu gelişme, Heraklit'in, insanın duyusunun onun şeytanı olduğu önermesinden, Demokrit ve Sokrates'e doğru ilerler.[35] Sokratik Daimonion ve "Eudaimonie" kavramlarına sinen özel anlam ve nağme, belki de öncelikle bu ilişkide tam olarak izlenebilir. Eudaimonie, Sokrates'in başlatmış olduğu yeni bilme formuna dayanır. Ruh, sırf doğa kuvvetini ortadan kaldırdığı için, Eudaimonie, ruhun ahlakî özne olarak kavranmasıyla elde edilir. Şimdi her şeyden önce insan, bizzat kendisini, kendi benini artık karanlık mitik güçlerin egemenliğinde hissetmediği, arzu etme ve bilme ilkesinin, bu yetilerden hareketle ve açık kavrayış ışığında şekillendiğini bilebildiği için, bilinmeyenden, yani doğaüstünden korkmaya başladı. Böylece burada, mitosun karşısında, yeni bir içsel özgürlük bilinci gelişir. Bugün bile, animizmin ilkel aşamalarında, insanın, kendi ruhsal kuvveti tarafından seçildiği ve tek tek bireylere kadar esaslı biçimde geliştirildiği kanaati mevcuttur. Sumatra'daki Bataklarda, ruha, onun kişileşmesinden önce tanrıların ve insanların ilk ataları tarafından farklı seçenekler sunulur. İnsanın kaderinin içine ruhlar sokulmuştur ve bu kadar, onların yaptıkları seçimle belirgin hale gelir; insanın hayatının tüm seyri gibi özelliği ve varlığı da, onun hayatının tüm seyri gibi önceden belirlenir.[36] Platon, Devlet'in onuncu kitabında, bu mitik temel ruh seçimi motivini kaleme almıştır. Fakat Platon, bu temel motivden, sadece, mitik düşünme biçimine

[34] Philolaos, fr. II, bkz. yukarıda s. 179.
[35] Demokrit için bkz. özellikle fragm. 170, 171 (Diels)
[36] Bkz çok karakteristik mitlerle ilgili olarak Warneck, Die Religion der Batak, s. 46 ff.

ve mitik duygu dünyasına karşıt yeni bir sonuç çıkarmak için yararlanır. Lachesis ruhlara şöyle seslenir: "Peri sizi seçmeyecek; sizler periyi seçeceksiniz. Erdem sahipsizdir; erdemden herkes, ona saygılı ya da onu küçük görmesine göre, az ya da çok pay alır. Suç se-
213 çenlerindir; tanrı suçsuzdur."(Repub. 617 D) Ruhlara yönelik bu özlü ifade, zorunluluk adıyla, kız çocuğu Lachesis olarak ortaya çıkan Ananke'nin ismi içinde bildirilir. Fakat mitik zorunluluk yerine ahlakî zorunluluğun ortaya çıkmasıyla, ahlakî zorunluluğun yasası, en yüksek düzeyde gelişmiş ahlakî özgürlük yasasıyla örtüşür. İnsana kendi gerçek *beni*, şimdi, kendi sorumluluğu-düşüncesinde tahsis edilir; öncelikle insana *ben* kazandırılır ve bu *ben* sağlamlaştırılır. Fakat elbette ruh kavramının Grek felsefesindeki gelişimi, bu kavramın içine aldığı yeni içeriği, kendi özelliği içinde korumanın, felsefî bilinçte çok güç biçimde ortaya çıktığını gösterir. Platon'dan Stoa ve Yeni Platonculuğa giden yol izlenirse, burada ruhun, yani peri oluşuyla ilgili eski mitik temel düşünüşün, yavaş yavaş tekrar nasıl üstünlük kazandığı görülür. Plotinos'un yazıları arasında, "bizi kurtaran peri"nden açıkça bahseden bir makale bulunmaktadır.[37]

Fakat öznelliğin teorik-felsefî bilinçte gerçekleşen keşfinden önce onun mitik-dinî bilinçteki keşfi, başka bir açıdan, ahlakî değil de saf teorik açıdan gerçekleşir. Mitik-dinî bilinç bile, kendisi artık şey türü olarak ve şeysel olana benzerlik yoluyla belirlenemeyen, daha ziyade her nesnel şeyi salt "görünüş" olarak mevcut kabul eden bir "ben" düşüncesine yönelir. Ben kavramının kurgusal açıdan incelenişi ile mitik olarak düşünülüşü arasındaki sınırları ele alan kavrayışın klasik örneği, Hint düşüncesinin gelişiminde de mevcuttur. Upanişadlar'ın kurgusunda, bir uçtan öbür uca kadar geçilebilmiş olan yolun tek tek aşamaları, bir diğerinden çok açık

[37] Ennead. (Yedili) III, 4;

farklılığa sahiptir. Burada, dinî düşüncenin, ben için, kavranamaz ve yakalanamaz bir şey olarak özne için nasıl semboller aradığı ve bu düşüncenin, bütün bu mecazlı ifadeleri, yetersiz ve uygun olmayan biçimde, tekrar açık hale getirerek, bu *beni* nasıl belirleyebildiği görülür. *Ben*, en küçük ve en büyüktür: Kalpteki Atman (kendilik), bir mısır ya da pirinç tanesinden daha küçüktür ve hava sahasından, gökyüzünden, bütün bu dünyalardan daha büyüktür. Atman ne mekânın sınırlarına, "burada" ve "orada"ya, ne zamansallık yasasına, ne bir oluş ve yok oluşa, ne bir eylem ve acıya bağlanmıştır; tersine o, her şeye şamil ve her şeye hâkimdir. Çünkü o, gözlediği şeylere kendini karıştırmayan bir seyirci olarak, olan ve görünen her şeyin karşısında bulunmaktadır. Bu saf gözleme fiilinde Atman, nesnel forma, "yapı ve isim"e sahip olan her şeyden ayrılır. Atman'a göre, yakın ayrım ve vasıflandırmalar olmaksızın, sadece "o vardır"ın basitçe belirlenişi bulunmaktadır. Böylece kendilik, öğrenilebilir olanların karşısına konmaktadır ve o, aynı zamanda her bilinebilir olanın da çekirdeğidir. Sadece *kendiliki* tanımayan kişi öğrenilebilir olanı bilir; öğrenilebilir olanı bilen kişi ise *kendiliki* bilmez. Kendilik, tanıyan tarafından tanınmaz, tanımayan tarafından tanınır.[38] Bilme motivinin bütün yoğunlaşmaları, *kendilik*e döner; fakat aynı zamanda bilme ile ilgili bütün problemler, kendilik içinde toplanmıştır. Şeyler bilgi yoluyla somut hale getirilmemeli; kendilik duyulmalı, görülmeli ve anlaşılmalıdır; her dünya, onu görmüş, işitmiş, anlamış ve tanımış olan kişi tarafından bilinir. Ve şüphesiz her şeyi bilen bu kişinin kendisi bilinemez kalır. "Çünkü ikiliğin olduğu yerde biri diğerini görür; orada biri diğerine uzanır; orada bir kişi diğerini işitir. Orada biri diğerine hitap eder; orada biri diğerini anlar; orada biri diğerini tanır. ...Acaba bu

214

[38] Kena, Upanishad II; Kathaka Up. VI, 12 (Deussen'in tercümesine göre; Vedanın Sırlar Öğretisi, s. 148, 166)

kişi, hangi vasıtayla bütün bunları tanır? Bu biri diğerini nasıl tanımalıdır? O, tanıyanı nasıl tanımalıdır?"[39] Burada, bilmenin ilkesi olarak kendi nesnelerinin ya da ürünlerinin hiçbiriyle mukayese edilemeyen ve buna göre, bu nesnesel ürünler için belirlenmiş olan bilgi biçimlerinin ve bilgi vasıtalarının hepsi için ulaşılmaz kalan yeni bir kesinliğin, zihne açılmasından asla bahsedilemez. Ve keşke, buradan içsel bir akrabalık konusunda, hatta Upanişadların *ben* kavramının modern felsefî idealizmin ben kavramıyla özdeşliği konusunda sonuç çıkarılmak istendiğinde, aceleci olunsaydı.[40] Çünkü dinî tasavvufun, saf öznelliği kavramasını ve onun içeriğini belirlemesini sağlayan metotlar, bilme ve bilmedeki eleştirel analiz me-
215 totlarından açıkça ayrılmıştır. Bununla beraber, hareketin kendisinin genel yönelimi, yani "nesnel olan"dan "öznel olan"a yönelim, içinde bu hareketin sona erdiği bütün amaç farklılıklarına rağmen, ahenkli bir unsur olarak mevcudiyetini muhafaza eder. Mitik-dinî bilincin *kendilik*ini "aşkın tamalgı"nın *ben*inden ayıran uçurum o kadar büyük olmasına rağmen, bizzat mitik bilincin içinde bile, ilk ilkel peri-ruh tasarımları ile *ben*in yeni bir "zihinsellik" formu içinde istemenin ve tanımanın öznesi olarak görüldüğü gelişmiş kavrayış arasında, önemli kopukluk vardır.

II. Kısım
Ben Duygusunun Mitik Yaşantı ve Birlik Duygusundan Ortaya Çıkışı

1.Canlılar topluluğu ve mitik sınıf teşkili -Totemizm

216 "Özne" ile "nesne"nin karşıt konumlanmışlığı, yani *ben*in bütün nesnel olgular ve nesnel-belirlenmiş olanlardan farkı, henüz ayrım-

[39] Brihadaranyaka Upan. II, 4,5 ve 14 (Deussen'ın tercümesi, s. 30 ff.)

[40] Bunun için. Oldenberg'in Deussen'e karşı yönelttiği değerlendirme/eleştiri ve tasvire bkz. (Die Lehre der Upanishaden und die Anfange des Buddhismus (Budizmin Başlangıçları ve Upanişadlar Öğretisi), s. 73 f, 196 ff.)

laşmamış genel hayat duygusundan, "ben" bilincine ve ben kavramına ilerleyen bir gelişmenin gerçekleşmişliği değildir. Saf bilgi alanındaki gelişme, bilmenin ilkesinin bilmenin içeriğinden, bilenin bilinmiş olandan tamamen ayrılmasından ibaret olmakla beraber, mitik bilinç ve dinî duygu, daha başka ve kökten bir karşıtlığı kendi içinde taşır. Burada *ben*, doğrudan dış dünya ile değil, aslî olarak kendine çok benzeyen kişisel varoluş ve yaşantıyla ilişkilenir. Öznellik, kendi bağlılaşıklığında, herhangi bir dış nesneye değil, bir "sen"e ya da "o"ya sahiptir ki, öznellik başka yönden sen/o ile birleşmek için, kendini ondan bir yönüyle ayırır. Bu "sen" ya da "o", benin onda kendini bulmak ve kendi kendini belirlemek için ihtiyaç duyduğu hakiki bir karşıt kutup teşkil eder. Çünkü burada da, bireysel ben duygusu ve ben bilinci, gelişimin başında değil sonunda bulunmaktadır. Gelişmeyi geriye doğru izleyebileceğimiz ilk evrelerde, ben duygusunu, belirli bir mitik-dinî dayanışma duygusuyla doğrudam doğruya karışmış halde bulmaktayız. Ben kendini, sadece bir topluluğun parçası olarak kavradığı;, bir aşiret ya da soy birliği halinde, bir sosyal birliğin parçası olarak diğerleriyle bir arada kaynaşmış gördüğü sürece, kendini bilir ve hisseder. *Ben*, 217
sadece bu birlik ve kaynaşma içinde/sayesinde kendi kendine sahip olur. Sözü edilen *ben*in kişisel varoluşu ve hayatı, kendi dışlaştırdıklarının hepsinde, kuşatıcı nitelikteki bütünün hayatına görülmez büyüsel bağlarla bağlanmış gibidir. Bu bağlanma aşamalı olarak gevşeyebilir ve çözülebilir; onu kuşatan hayat çevresi karşısında *ben*in bağımsızlığı, aşamalı olarak gerçekleşebilir. Ve burada da, mitos, bu sürece eşlik ettiği gibi, ayrıca aracılık da eder ve süreci sınırlar. Mitos *ben*in bağımsızlaşması sürecinin en önemli ve etkili iç güçlerinden birini teşkil eder. *Ben*i topluluğun karşısına yerleştiren her yeni konumlama, mitik bilinçte kendi ifadesini bulduğu ve özellikle ruh inancı formunda mitik olarak nesnel hale geldiği için, ruh kavramının gelişimi böylelikle anlatılabilir ve ayrıca bu kavramın gelişimi, bireysel *ben*in kavranması ve kazanılması için, "öznelleştirme" fiili için zihinsel bir araç-gereç haline gelir.

Mitik bilincin içeriklerinin incelenişi, bize, bu içeriklerin, özellikle ya da serbest şekilde, asla doğrudan doğa seyri çevresinden doğmadığını gösterir. Atalar inancı ve atalar kültü, özellikle Herbert Spencer tarafından inşa ve temsil edilmiş olan "atalara tapınma" teorisi anlamında, mitik düşünmenin gerçek kaynağı olarak görülmese bile, sonuçta kaynağın kesinlikle ortak oluşu, açık bir ruh tasarımı geliştiği ve ruhun aslı ve anavatanı üzerine belirli bir mitik "teori" oluştuğu zaman ispat edilebilir gibi görünmektedir. Büyük kültür dinlerinden özellikle Çin dini, atalar inancında kökleşmiş olup, bu inancın ana çizgilerini en saf biçimde korumaktadır. Bu inancın hâkim olduğu yerde, tek tek bireyler, hem kesintisiz üreme süreci vasıtasıyla atalarıyla bağlandıklarını hissederler, hem de kendilerinin onlarla özdeş olduklarını bilirler. Ecdadın ruhları ölmemiştir; onlar mevcuttur ve torunlarda tekrar cisimleşmek, yeni doğan nesillerde yenilenmek için var olmayı sürdürürler. Mitik-sosyal düşünüşün bu birinci çevresi genişlese bile, bu çevre aileden soya, soydan millete doğru genişlediğinde, bu gelişmenin her tek aşamasında, o aşamanın adeta mitik "önderleri"ne sahip olduğu görülür. Sosyal bilinçteki her değişim, tanrıların yapısı ve formun-
218 da kendi izini bırakır. Greklerde aile tanrılarının üzerinde, *θεοίπατρώοι* (baba tanrılar) bulunur; daha sonra soyun ve Phrathie* tanrıları, *θεοίφράτριοι* ve *φύλιοι* (Phratrie tanrıları ve kabile tanrıları) gelir ki, şehir halkının tanrılarına ve genel millî tanrılara daha üstün yetki verilmiştir. Böylece "tanrılar devleti", sosyal hayatın organizmasının sadık kopyası haline gelir.[41] Mitolojik bilincin içeriğini ve formunu insan topluluğunun anlık empirik ilişkilerinden sonuç olarak çıkarma isteğine ve bu anlamda sosyal varlığı dinin, sos-

* Phratrie: Phyle (kabile)'nin bir bölümüdür; her kabilede 3 Phratrie, her phratrie'da 30 aile bulunur. (Çev.)

[41] Aristoteles'in "Politika" eseri bu noktada "tanrılar devleti" düşüncesini çağrıştırır. (Polit. I, 2, 1252 b)

yolojiyi de din biliminin temeli haline getirme girişimlerine karşı, Schelling, peşinen itiraz etmiştir. Schelling, mitoloji felsefesi üzerine derslerinde şöyle söyler: "Bana öyle görünüyor ki, şimdiye kadar hiç kimsenin problemli bulmadığı bu durumu, yani mitolojinin tamamen bir halkın arasında ya da halktan doğmasının mümkün olup olmadığını gerçekten araştırmak gereklidir. Acaba halk nedir ya da bir halk nasıl gerçeklik kazanır? Şüphesiz birbirine benzer bireylerin, fiziksel anlamda küçük ya da büyük mekânlarda bir arada yaşamaları değil, onlar arasındaki bilincin karşılıklı bağlı oluşu. Bu, sadece ortak dilde doğrudan kendini gösterir. Bu karşılıklı bağlılığın kendisi ve onun temeli, ortak bir dünya kavrayışında değilse, acaba onu nerede bulabiliriz? Ve eğer bir halkın bireyleri arasındaki karşılıklı bağlılık, onun mitolojisinde değilse, aslî olarak nerede bulunmaktadır ve neyin içinde ifade edilmiştir? Bundan dolayı, ister mitolojiler halkın arasında uydurularak var kılınsın, ister halk onu içgüdüsel tarzda ortak olarak üretip de oluştursun, varolan halka bir mitoloji katılması mümkün değildir. Bir halkın mitolojisiz olması düşünülemeyeceği için, bu, imkânsızdır. Belki bir halkı herhangi bir meşguliyetin, mesela ticaretin, ziraatin ortak olarak yürütülmesiyle; yasa yapmayı, hükümet etmeyi, güvenliği vs. de ortak ahlâkla açıklamayı düşünmek mümkündür. Bunların hepsi, halk kavramıyla ilgilidir. Fakat her halkta, iktidar gücüne, yasa yapmaya, ahlâka ve vazifelere, tanrı tasarımlarıyla içten bağlanışın gerçekleşmesi, hiç de zorunluluk altında ortaya çıkmaz. Problem, bütün bunların, bir halkın kabul ve kesin şekilde ifade ettiği şeylerin hepsinin, mitolojisiz mevcut olmayan dinî tasarımların yokluğunda düşünülüp düşünülemeyeceği sorusudur."[42]

Schelling'in bu yargıları, herhangi bir ilkel sosyal topluluğu, 219
onlardan dinî bilincin düşüncedeki formunu bilfiil varolan temel

[42] Schelling, O. S. W., 2. Kısım, I, 62 f.

form olarak türetmek için, "halk"ın yerine koyduğumuz zaman da, metodik olarak gücünü korur. Çünkü burada, incelemeyi zorunlu olarak belirli bir noktaya döndürmek gerekir. Mitik-dinî bilincin, toplumsal yapının şartlarından biri, toplumsal duygunun ve toplum halinde yaşamanın en önemli faktörlerinden biri olarak ortaya çıkması, sadece toplum formunun fiilî durumundan hareketle çok az ölçüde anlaşılır. Mitosun kendisi, "ben" ile "sen" arasındaki ilişkiyi mümkün kılan zihinsel sentezlerden biridir. Bu sentez vasıtasıyla, birey ve toplum arasında belirli bir birlik ve karşıtlık, bir gerilim ve dayanışma ilişkisi gerçekleşir. Gerçekte mitik ve dinî dünyanın içinde, sadece ifade, yani -ister doğal, ister sosyal varlığa ait olsun- var olan bazı ayrılıkların yalın kopyası görülünce, bu iki dünya, kendi gerçek derinliği içinde anlaşılamaz. Daha ziyade biz bu dünyanın içinde, "kriz" vasıtasını, yani ilk baştaki belirsiz hayat duygusunun kaosuna bakarak, sosyal ve bireysel bilincin temel ve belirli ilk formlarını oluşturan büyük boyutlu zihinsel ayrılma sürecinin vasıtasını tanımak zorundayız. Bu süreçte, sosyal varoluş unsurları, özellikle fiziksel varoluşta bulunmayan ve ondan türetilmeyen zihinsel temel kategoriler vasıtasıyla kendi mevcudiyetini kazanan maddeyi, yani fiziksel varoluş unsurlarını oluşturur. Mitosun bu sisteminde, bu noktada özellikle karakteristik olan şey, mitosun "içteki" ile "dıştaki" arasındaki sınırlandırmayı, tamamen başka bir şekilde gerçekleştirmesi ve bu sınır çizgilerini, empirik-nedensel bilgi formundaki yerlerinden daha başka bir yere yerleştirmesidir. Burada nesnel seyir ile öznel *ben* ve yaşantı duygusu unsurları, birbiriyle, teorik bilginin inşasındakinden tamamen başka türde bir ilişki içine girdikleri için, bu zihinsel vurgu değişimi sayesinde, olgunun ve varlığın bütün temel nitelikleri de değişir. Gerçeğin farklı çerçeveleri ve boyutları, algı dünyasının saf empirik düzeni ve düzenlenişi, yani saf deneyimin inşası ve onun nesnesi için geçerli olan bakış açılarından tamamen başka bakış açılarına göre, birlikte veya birbirinden ayrılmış olarak ortaya çıkar.

220

Bugün özel bilim olarak kendi problemleri ve metotları içinde faaliyetini sürdüren din sosyolojisinin görevi, din formu ile toplum formu arasındaki ilişkileri ayrıntılı olarak ortaya koymaktır. Bizim için önemli olan ise, bunun yerine, sadece şu ya da bu özel sosyal düzen formunda değil, ortak bilincin temel formlarının kuruluşunda etkili olan en genel dinî kategorileri göstermektir. Bu kategorilerin "a priori"liği, sadece, eleştirel idealizmin bilginin temel formları ile ilgili olarak kabul ettiği ve izin verdiği anlam içinde ileri sürülebilir. Burada da, her zaman ve her yerde benzer biçimde tekrarlanan ve ortak bilincin inşasında aynı biçimde etkili olan dinî tasarımların sabit çerçevesinin çıkarıp atılması söz konusu edilemez; tersine sadece problemin belirli bir yönü, bir "duruş noktası" birliği -ki mitik-dinî seyir, dünyanın düzenini olduğu gibi aynı şekilde topluluğun düzenini de bu duruş noktası altında gerçekleştirir- belirlenebilir. Bu duruş noktası, öncelikle, tek başına ve somut olarak toplumu etkileyen ve geliştiren özel hayat şartları vasıtasıyla belirginlik kazanır. Fakat bu, burada da, genel, sürekli ve kesin nitelikli zihinsel biçim verme motivlerinin etkili olduğunu bilmeyi engellemez. Mitosun gelişimi, insan türünün en genel bilinç formunun da, insanın yaşantı formlarının toplamı karşısında, kendi benzeriyle gerçek bir doğal "tür" halinde birleşmek amacıyla kendini ayırması niteliğinin de, en baştan mitik-dinî dünya kavrayışının hareket noktası olarak mevcut olmadığını; tam tersine onların sadece aracı bir ürün olarak, yani mitik dünya kavrayışının bir sonucu olarak anlaşılabileceğini çok açık biçimde gösterir. Mitik-dinî bilinç için, "insan" türünün sınırları asla donmuş değildir; bu sınırlar tamamen akışkan niteliktedir. İnsan özel-insanî ortak duyguya, sadece ilerleyen bir yoğunlaşmayla, yani mitosu başlatan genel yaşama duygusunun git gide daralmasıyla, tedricen erişir. Mitik dünya kavrayışının daha önceki aşamalarının hiçbirinde, insanı canlı olanların toplamından, hayvan ve bitki dünyasından ayıran keskin bir çatlak

221 yoktur. Özellikle totemizmin tasarım çevresi, işte burada, insan ile hayvan arasındaki "akraba"lığın ve ayrıca belirli bir klan ile onun totem hayvanı ya da totem bitkisi arasındaki akrabalığın, herhangi bir kişiye nakledilmediğini; bu akrabalığın, kelimenin gerçek anlamında var olduğunu kabul etmesi özelliğiyle tanımlanmaktadır. İnsan, kendi faaliyetleri ve davranışlarıyla, hayat formu ve yaşantı biçiminde, kendini hiçbir şekilde hayvandan ayrılmış durumda hissetmez. Buşmanlar*la ilgili olarak, bugün bile onların, insan ile hayvan arasındaki farklılık konusunda hiçbir kanaat beyan edemedikleri rapor edilir.[43] Malaylar'da, sık ve bataklıklı ormandaki fillerin ve kaplanların gerçek bir şehire sahip oldukları, onların orada evlerde oturdukları ve insan türüyle her bakımdan aynı davranışları sergiledikleri inancı vardır.[44] Duyusal-somut farklılıkları, algılanabilir yapıdaki bütün ayrımlaşmaları kavramayı sağlayan düşünme keskinliğiyle karakterize olan ilkel-mitik bilinçte, canlı "türler"inin bu şekilde karışmasının, bu türlerin doğal ve zihinsel sınırlarının tamamen birbiri içine akışının mümkün olması; bu, -totemizmin ortaya çıkışı ve anlamıyla ilgili bazı özel açıklamalar da bu şekilde kabul ederler-, mitik düşünme "mantığı"nın herhangi bir genel karakteristik özelliği, yani bu düşünmenin kavram ve sınıflama teşkili formu ve sistemi içinde temellendirilmelidir.

Mitik sınıflama oluşumu, empirik-teorik dünya kavrayışımızda kullandığımız sınıflamaların oluşumu bakımından, özellikle de bu sınıflamada, empirik-teorik dünya algısındaki sınıflama oluşumunda sahip olduğumuz ve sürekli kullandığımız asıl düşünsel vasıtanın eksik olması bakımından farklılık gösterir. Empirik ve rasyonel

* Güneybatı Afrika'da yaşayan bir yerli kabilesine mensup olanlar. (Çev.)

[43] Campell tarafından hazırlanan rapordan, Frobenius'daki alıntı. Die Weltanschauung der Naturvölker (İlkel Halkların Dünya Seyri), Weimar 1898, s. 394.

[44] Skeat, Malay Magic, s. 157.

bilgi, şeylerin varlığını türlere ve sınıflara ayırdığında, bu işlem bu noktada sonuç çıkarma ve nedensel çıkarım formu olur ki, bu form, empirik ve rasyonel bilgiye, her şeyi kapsayıcı inceleme rehberi ve taşıyıcı olarak hizmet eder. Nesneler, saf duyusal kavranabilir benzerliklerine ve farklılıklarına dayanarak değil, daha ziyade kendi nedensel bağımlılıklarına dayanarak, türler ve cinsler içinde özetlenir. Biz nesneleri, onların kendilerini içteki ya da dıştaki algıya verişlerine göre değil, onların nedensel düşünmemizin kuralları gereğince "birbirine bağımlı oluşlar"ına göre düzenleriz. Mesela empirik algımızın mekânının tüm düzenlenişi, nedensel düşünme kurallarıyla belirlenmiştir. Bu mekân içinde müstakil yapılar ortaya koyabilmemiz ve onların birbiri karşısında farklılıklarını iyice belirleyebilmemiz; onların karşılıklı durumlarını ve uzaklıklarını tespit etmemiz; bunların hepsi, yalın duyumlamaya, görme, dokunma duyularının maddî içeriğine değil, bu duyu etkilerinin nedensel karşılıklılık ve bağlanış biçimine, yani nedensel sonuç çıkarma fiiline dayanır. Canlı türleriyle cinslerinin morfolojik formlarını bölümlememiz ve sınırlandırmamız da, bölümleme, gerçekten kökün kurallarından, üreme ve doğumun nedensel ilişkisi ve sonucunu kavrama işinden sonuç olarak çıkardığımız kıstaslara dayandırıldığı ölçüde, aynı ilkeyi izler. Canlı varlıkların belirli bir "tür"ünden bahsederiz; bu tasarımın temelinde, onların belirli doğa yasalarına göre üremesi yatar. "Tür"ün birliği düşüncesi, üreyenler dizisini kesintisiz biçimde yaygınlaştırmamıza, bu dizinin her zaman yeniden ortaya çıkarılabilmesine dayanır. Kant, "insanların farklı ırkları"yla ilgili makalesinde şöyle der: "Doğanın, hayvan dünyası zemininde türler ve cinsler halinde bölümlenişi, ortak üreme yasasına dayandırılır; ve cinslerin birliği, hayvanların çeşitliliği için neredeyse istisnasız biçimde geçerli olan üretici gücün birliğinden başka hiçbir şey değildir. ...Eğitim-amaçlı bölümleniş, benzerliklere; doğanın bölümlenişi ise, soylara; yani hayvanların üremedeki akrabalıkları-

na göre yapılır. Eğitim-amaçlı bölümleniş, hafıza için bir eğitim sistemi sağlar; doğanın bölümlenişi, kavrama yetisi için bir doğa sistemi oluşturur. Eğitim-amaçlı bölümleniş, sadece yaratıkları başlık altında toplama amacı gütmeli; doğanın bölümlenişi ise onları yasalar altına yerleştirmelidir." Mitik düşünme biçimi, sözü edilen türdeki "kavrama yetisi için doğa sistemi" ile ilgili olarak, yani üremenin fizyolojik yasası ve türlerin soylara indirgenmesi ile ilgili olarak, hiçbir şey bilmez. Çünkü mitik düşünmeye göre, üremenin kendisi ve doğum, saf "doğal", genel ve kesinleşmiş kurallara bağımlı olan süreçler değildir; tersine, gerçekten büyüsel oluşlardır. Döllenme ve doğum fiilleri, birbiri karşısında "neden" ve "sonuç" şeklinde, uyumlu bir nedensel ilişkinin zamansal-ayrılmış
223 iki aşaması olarak algılanmazlar.[45] Totemizmin bazı temel formlarının en saf şekilde korunduğu görülen Avustralya yerli kabilelerinde, kadının hamile kalmasının, belirli yerlere, içinde ataların ruhlarının ikamet ettiği totemistik merkezlere bağlı olduğu inancı hâkimdir. Eğer kadın bu yerlerde belirli süre kalırsa, atalar ruhu, ondan tekrar doğmak için onun bedenine girer.[46] Frazer, bütün totemistik sistemlerin içeriğini ve kaynağını, bu temel tasarımdan hareketle açıklamayı denedi.[47] Böyle bir açıklamanın yeterince açıklayıcı olup olmaması önemli olmakla beraber, böyle bir tasarım, mitik tür ve cins kavramlarının gerçekleşme şeklinin bir yönünü de aydınlatır. Mitik seyirde anlaşılan anlamda tür, belirli unsurların,

[45] Bkz. W.Foy, Din bilimi arşivinde. VIII (1905) (alıntı Dieterich, Mutter Erde -Yeryüzü Anne-, Leipzig 1905, s. 32) "Annelik, Merkez-Avustralya inancıyla uyumlu olarak, Avustralya'nın tüm kuzeydoğusunda cinsel ilişki ile ilgili değildir. ...İnsan embriyoları yüce bir varlık tarafından anne bedenine tamamlanmış şekilde yerleştirilir." Bkz. özellikle Strehlow-Leonhardi, Die Aranda- und Loritja-Stamme in Zentral-Australia (Orta-Avustralyadaki Aranda ve Loritja Kabileleri), I, 2, s. 52 f.

[46] Ayrıntılar Spencer ve Gillen'da, The native tribes of Central-Australia, s. 265; The northern tribes of Central-Australia, s. 170; Strehlow-Leonhardi, I, 2, s. 51 ff.

[47] Frazer'ın "conceptional totemism" teorisi konusunda bkz. Totemism and Exogamy (1910), IV, s. 57 ff.

onlar arasındaki doğrudan duyusal "benzerlik"ler ya da onların dolaylı nedensel "ilişkililikleri"ne dayanılarak, bir birlik halinde özetlenmeleriyle kurulmaz; tam tersine, bu unsurların birliği, başka şeylerle; aslî-büyüsel kaynakla ilgilidir. Üyeler olarak aynı büyüsel etki alanına ait olan, belirli bir büyüsel fonksiyonu birlikte ve ortak olarak gerçekleştiren unsurlar, tamamen, arkalarında bulunan mitik özdeşliğin görünüşteki formları haline gelme, yani kaynaşma eğilimi taşırlar. Biz daha önce, mitik düşünme formunu çözümlerken, bu karışmayı, mitik düşünme formunun özünden hareketle kavramayı denedik. Teorik düşünme, aralarında belirli ve yapay bir bağlantı kurmayı başardığı parçaları, işte bu bağlantı içinde, bağımsız unsurlar olarak algılar; bu düşünce, söz konusu parçaları bir diğeriyle ilişkilendirerek, en sonunda ayırır ve ayrı konumlar. Mitik düşünmede ise, birbiriyle ilişkilenen ve büyüsel bir zincirle birleştirilmiş gibi olan şeyler, ayrımlaşmamış bir yapı içinde birleşir.[48] Böy- 224
lece, doğrudan algının duruş noktasından, en benzemez ya da bizim "aklî" kavramlarımızın duruş noktasından bakınca çok farklı biçimli olan şey, sadece, parça olarak aynı büyüsel temel karmaşık-yapı içine girerse, "benzer" ya da "aynı" olarak görülür.[49] Tam benzeyiş kategorilerinin kullanımı, duyusal işaretler ya da soyut-kavramsal unsurlar arasındaki uygunluğa dayanarak değil, büyüsel "yakınlık duygusu" ilkesi, yani büyüsel ilişki ilkesi vasıtasıyla, sı-

[48] Bkz. yukarıda 81 ff.

[49] Totemistik düşünüşe göre "beden" ve "ruh" arasında da "organik-nedensel" değil, yalnızca "büyüsel" bir ilişki mevcuttur. Bundan dolayı ruh, sadece kendine ait olan ve canlandırdığı biricik bir bedene "sahip" değildir; aynı zamanda her "cansız" şey, karakteristik totemistik sınıflama ilgiliğine sahipse, onun bedeni olarak kavranır. *Tjurunga*, bir totem-atasının büründüğü şey olan taştan ya da ağaçtan bir nesne, rastladığı totemle isimlendirilen bireyin bedeni olur. Büyükbaba torununa böyle bir *tjurunga*yı şu kelimelerle anlatır: "Bu senin bedenindir; bu seninle aynıdır. Sen yerini başkalarına vermemelisin, acı duyarsın." Yani bu senin vücudundur; bu senin ikici benindir; eğer sen bu tjurungayı başka bir yere kaldırırsan, acılar duyacaksın. S.Strehlow-Leonhardi, Die Aranda- und Loritja-Stamme I, 2, s. 81 (bkz. yukarıda da s. 201)

nırlı şekilde gerçekleşir. Bu yakınlık duygusu vasıtasıyla birleştirilen, büyüsel olarak "uygun karşılanan", desteklenen ve teşvik edilen şey, mitik bir cins birliği halinde bütünleştirilir.[50]

Bu mitik "kavram oluşumu" ilkesi, insan ve hayvana ilişkin olarak kullanılınca, en azından genel ve temel totemizm formunun özel dallanışını ve kollara ayrılışını değil, totemizm formunun kavranışını izlemeyi mümkün kılacak bir yol açılır. Çünkü biz bu kavrayışta, en baştan önemli bir unsuru, mitik birlik konumlamasının
225 temel bir şartını gerçekleşmiş halde buluruz. İlkel düşünmede, insan ile hayvan arasında söz konusu olan aslî ilişki, tek taraflı-pratik ve empirik-nedensel değil, henüz salt büyüsel bir ilişkidir. "İlkeller"de hayvanlar, bütün diğer varlıklardan önce, özel büyüsel güçlerle donatılmış olarak görülürler. Malaylarla ilgili bilgi verilirken, İslamiyet'in de onların hayvan karşısında duydukları kökleşmiş nitelikteki derin korku ve hürmet duygusunu ortadan kaldıramadığı; özellikle büyük hayvanlara, fillere, kaplana, gergedana, tamamen doğaüstü ve "dev gibi" güçler atfedildiği bildirilir.[51] İlkel düşünüşte, belirli bir mevsimde ortaya çıkan hayvanlar, genellikle üretici ve haberci olarak görülürler. Mitik düşünmede baharı "getiren", gerçekten kırlangıçtır.[52] Ve nasıl hayvanın doğa ile insan üzerinde ic-

[50] Lumholtz'ın Huichol-kızılderilelerinin "sembolizmi" ile ilgili olarak ortaya koyduğu tasvir, bu büyüsel "karışma" süreci için çok karakteristik kanıtları içerir. Sırf sembolik ifadeden daha çoğunu açıkça kendi içinde taşıyan bu "sembolizm"de, mesela erkek geyik belirli bir kaktüs biçimiyle, Peyote ile aynı karaktere sahip olarak ortaya çıkar; daha doğrusu, her ikisi aynı "büyüsel tarih"e sahiptir ve onlar büyüsel-pratik davranış içinde aynı mevkii tutarlar. Erkek geyiğin ve Peyote'nin "kendinde", yani empirik ve aklî kavram oluşturma yasalarımıza göre, tamamen farklı biçimleri, Huicholler'in tüm dünya incelemesine egemen olan ve bu incelemeyi belirleyen mitik-büyüsel ritüellerinde birbirine uygun oldukları için, bu biçimler "aynı şey" olarak ortaya çıkarlar. Bu konudaki ayrıntılar Lumholtz'da; Symbolism of the Huichol Indians (Memoirs of the Amer. Mus. Of Natural History, New York 1900, s. 17 ff.); Preuss'a da bkz., Die geistige Kultur der Naturvölker (İlkel Halkların Zihinsel Kültürü), s. 12 f.

[51] Skeat, Malay Magic, s. 149 f.

[52] Bkz. yukarıda s. 60

ra ettiği etki tamamen bu büyüsel anlamda anlaşılıyorsa, aynı şekilde bu etki, insanın hayvan karşısındaki aktif-pratik davranışı, yani insanın bu türden her davranış formu için de geçerlidir. Avlanma da, av hayvanının izini bularak onu avlama şeklindeki teknik faaliyetler, yani sırf teknik bir iş değildir. Ve avlanmanın başarısı da, kesinlikle belirli pratik kuralları uygulanmaya bağlı görülmez. Avlanma, avcının kendisi ile av hayvanı arasında büyüsel bir ilişkinin kurulmasını gerektirir. Kuzey Amerika Kızılderilileri'nde, "bilfiil" avlanma eyleminden önce, bu fiilin büyüsel icra edilmesi zorunluluğu olduğu görülmektedir. Bu icra, günleri ve haftaları kapsayabilir ve tamamen, belirli büyüsel korunma tedbirlerine, tabu-kurallarının mevcudiyetine bağlanmış durumdadır. Mesela, bizon avından önce, bizon dansı yapılır. Bu dansta, av hayvanının yakalanışı ve öldürülmesi, bütün ayrıntılarıyla mimiksel olarak tasvir edilir.[53] Ve bu mitik ritüeller, sadece oyun ve maske olmayıp, avlanmanın başarısı ritüelin tam olarak izlenmesi bağlı olduğu için, "gerçek" av fiilinin bir parçasıdır ve ritüel, av fiiliyle bütünleşmiştir. Gerçekten benzer nitelikteki engelleri kaldıran bir ritüel, avın aranıp bulunması ve öldürülmesi için olduğu gibi, bir öğün yemeğin hazırlanması ve yenmesi için de yapılır. Bütün bunlarda, ilkel düşünüşe göre in- 226
san ve hayvanın tam olarak büyüsel bir ilişki içinde bulunduklarının kabul edildiği, onların büyüsel etkililiklerinin sürekli olarak birbirine geçtiği ve birbirine karışıp kaybolduğu düşüncesi görülmektedir.[54] Fakat eğer varlığın birliği bu birliğe temel oluşturmaz-

[53] Bu dansın tasviri Catlin'da, Illustrat. Of the Manners, Customs and Condition of the North American Indians I, 128, 144 ff.; Avlanmada ya da balık tutmada büyüsel adetlerle ilgili daha zengin etnolojik materyal, Levy Bruhl'da, Das Denken der Naturvölker (İlkel Halkların Düşünmesi), s. 200 ff., toplu halde bulunur.

[54] Burada, çözümleyici-nedensel ve çözümleyici-sınıflayıcı düşünme biçimimizin oluşturduğu bilinçli refleksiyonun sürdüğü her yerde, insan ve hayvan arasındaki bu varlık özdeşliği temaşasının yeniden belirlenmeye çalışıldığı görülebilir. Psikiyatrik Kasuistik (tesadüfîlik) de, Schilder'in Wahn und Erkenntnis (Bilgi ve Kuruntu) (s. 109) eserinde ortaya konulduğu gibi, bu tarzın örneklerini ortaya koydu.

sa, mitik düşünmenin bakış açısından, bu etkileme birliği mümkün olamaz. O halde doğayı, birbiri karşısında ayrılmış belirli hayat formları, yani "türler" ve "sınıflar" halinde teorik olarak bölümlememizde söz konusu olan kavrayış, burada bir dönüşüm yaşar. Türün belirlenişi, empirik-nedensel üreme kurallarında temellenmez; "cins" tasarımı, empirik bir *gignere* ve *gigni** ilişkisine bağlı değildir; tersine cinsin özdeşliği kanaati, insan ile hayvanın karşılıklı büyüsel davranışları temelinde geliştiği gibi, önceliklidir; ortak "kök" tasarımı, ilkönce dolaylı olarak bununla ilişkilenir.[55] Özdeşlik, bu noktada, asla salt "çıkarımsal yoldan tespit edilen" bir özdeşlik değildir; tersine, mitik olarak inanılan, büyüsel olarak algılanan ve
227 hissedilen bir özdeşliktir.[56] Totemistik tasarımların henüz gerçekten aynen varlığını sürdürdükleri yerlerde, bugün bile, farklı bir klana mensup olanlarda, kendilerinin farklı hayvanların neslinden geldikleri ve gerçekten bu hayvan türünün üyelerini oluşturdukları,

---

* Doğurtmak/üretmek ve doğurmak.

55 Bu, doğrudan doğruya "kavramsal totemizm" düşüncesinin hakim olduğu yerde, çok açık biçimde ortaya çıkar: Çünkü burada da belirli bir totemistik grubun birliği, içinde bu grubun üyelerinin türemiş olduğu türe dayanmaz; üreme süreci, grupların bu birliğini var sayar. Çünkü totem ruhları, sadece kendilerinin "varlık akrabası" olarak tanıdıkları hayvanlara girer. Strehlow (s. 53) olayı şöyle tasvir eder: "Bir kadın, aynı aileden bir atanın bedeninin durduğu bir meydandan geçip giderse, o zaman o kadına bakmış olan ve *onun içinde kendi sınıfının annesini tanımış olan* bir *ratapa*, kadının kalçasından onun bedenine girer. ...Sonra çocuk doğarsa, bu çocuk, rastlanan altjirangamitjina totemine ait olur."

56 Totemistik "sistemler"in bu duygusal temeli, totemizmin tasarıma-uygun aksamının çok önceden geriye itildiği ve sadece ayrı kalıntılar içinde tanınabildiği yerde kanıtlanabilirmiş gibi görünmektedir. Bunun için şimdi Bruno Gutmann tarafından yeni yayınlanan makale, çok zengin ve öğretici materyal sunmaktadır. Die Ehrerbietung der Dschagganeger gegen ihre Nutzpflanzen und Haustiere (Dschagganegerlerin Yararlı Bitkiler ve Ev Hayvanlarına Karşı Saygısı), (Archiv für die gesamte Psychologie, Bd. 48, 1924, s. 123 ff.). Burada adeta totemizmin, onun "düşünme formu"nun temelinde bulunan "yaşantı formu", çok etkili ve görsel şekilde sunulur. Biz, Gutmann'ın tasvirinde, tasarlanan bir tabakaya baktığımızda, görüyoruz ki, insan ile hayvan ve insan ile bitkiler arasındaki "özdeşlik", bu tabakanın içine kavram olarak yerleştirilmez ve bu tabakanın içinde mantıkî-refleksif şekilde düşünülmez; tersine,

yani belirli su hayvanları ya da jaguar ya da kırmızı papağan oldukları inancı mevcuttur.[57]

Fakat totemizmin temel kabullerinden biri, genel mitik düşünme sisteminden hareketle anlaşıldığı zaman; mitik düşünmede canlı şeyin "nitelikler"inin, empirik algı ve empirik-nedensel incelemede yapılan ayrımdan tamamen başka bir şekilde ayrılması gerektiği kavrandığı zaman, totemizmin eşiğinde bulunduğu gerçek problem henüz daha çözülmemiş olur. Çünkü burada, genel totemizm kavramı altında topladığımız kendine özgü olgu-özellikleri, insanla belirli hayvan türleri arasında kesin bağlantıların kabul edilmesinde ve bir de sürekli nitelikteki mitik özdeşliklerin yerleştirilmesinde de yer almaz. Bu özellik, özel bir grubun, özel ilişki içinde bulunduğu ve dar anlamda onunla "akraba" ve "ilgili" olduğu özel totem hayvanına sahip olmasında yatmaktadır. Öncelikle bu ayrımlaşma, sosyal sonuçları ve sıradan olup bitişi -ki, bunların arasında en büyük önemi, dışarıdan evlenme ilkesi, aynı totemistik grubun üyeleri arasındaki evlilik yasağı taşımaktadır- ile birlikte, totemizmin temel formunu oluşturur. Bununla birlikte ise bu ayrımlaşma, görüldüğü gibi, insan için, nesnel varlığın seyrinin ve bu 228
varlığın ayrı ayrı "sınıflar" içinde düzenlenişinin gerçekleşme biçi-

bu tabakada özdeşlik, doğrudan doğruya mitik şekilde, kadere-uygun birlik ve tekdüzelik olarak yaşanır. "Doğanın karşı konulmaz kuvveti ...hayvan ve bitkilerle birlikte yaşantı birliği duygusudur ve onları, içinde her şeyin tamamlandığı ve dıştakilere kapanmış bir daire meydana getiren insanların egemen olduğu bir topluluk halinde şekillendirme arzusudur." (s.124) Bugün bile Dschagganeger "kendi hayat aşamalarını muz ağacıyla birlikte konumlar ve bu ağacı hayat aşamalarının kopyası yapar. ...Toy-delikanlılık öğretilerinde ve daha sonra tekrar düğün öğretilerinde muz bitkisi, seçkin bir rol oynar. ...Öğretiler, kendi şimdiki zamanı içinde, belirlenmiş yapıyı atalar kültüyle, çok fazla gizleseler ve muz ağacı karşısındaki davranışlara saf bir sembolik nitelik verseler bile, onlar, muz ağacı ile yeni oluşan insan hayatı arasındaki aslî, doğrudan hayat ilişkisini keşfedememişlerdir." (s. 133 f.)

57 Bunun için Steinen'ın Bororo üzerine raporuna bkz. (yukarıda s. 84.)

minin, en sonunda, etkileme sistemi ve biçimindeki farklılıklara dayandığında ısrar edilirse, belki kavranabilir. Bu ilkenin, mitik seyir dünyasının tamamının inşasında nasıl egemen olduğu; mitik nesneler dünyasının, nasıl insan eyleminin sırf nesnel bir yansıması olarak ortaya çıktığı, daha sonra ayrıntılı olarak incelenecektir.[58] Burada, mitik düşünmenin en alt aşamalarında, yani "büyüsel" dünya kavrayışında bile, her olgunun bağlı olduğu büyüsel güçler, varlık çevresinin bütününe eşit olarak yayıldığı sürece değil, bu çevreye tamamen farklı şekilde dağılabildiği sürece, böyle bir gelişimin ilk nüvesinin ifade edilmiş olduğunu hatırlamak yeterlidir. "Öznel" eylemin seyri çok fazla bireyselleşmediği ve bütün dünya belirsiz bir büyü gücüyle dolduğu, atmosfer adeta ruhsal elektriklenişle yüklü gibi göründüğü zaman, tek tek özneler, yayılmış, genel ve bizatihi kişisiz olan bu güce, tamamen farklı hisselerde ortak olurlar. Bazı bireylerde, ayrı sınıflarda ve durumlarda, her şeye nüfuz eden ve egemen olan büyüsel sır-doluluk, iyice belirginleşerek, yoğun şekilde ve yoğunlaşmış form içinde ortaya çıkar. Güç, yani genel *mana*, hekimlerin, din adamlarının, kabile reislerinin ve savaşçının manasının özel formlarına dağılır.[59] Fakat büyüsel gücün, sadece ayrı yerlerde ve kişilerde adeta biriktirilen ortak ve taşınabilir mülkiyet gibi ortaya çıktığı niceliksel özellik yanında, niteliksel bir özellik de, ortaya çıkabilir ve çıkmalıdır. Çünkü hiçbir "ilkel" toplum biçimi, bütünün etkileyiciliğinin temaşası ve varlığın temaşasının dışında, parçaların etkileyiciliğinin bilincine asla varamayacak olan salt müşterek-varlık olarak düşünülemez. Daha baştan itibaren, en azından ilk hamleler, bireysel veya sosyal bir ayrımlaş-
229 maya varmak zorundadır; daha sonra, insanî etkililiğin çeşitli parçalanma ve tabakalaşmaları gerçekleşir ki, bu parçalanma ve taba-

[58] Aşağıda s. 246 ff.

[59] Bu konuda bkz.Fr. Rud. Lehmann'daki kanıtlara ve tasvire; Mana, s. 8 ff., 12 ff., 27 ff.

kalaşma mitik bilinçte de herhangi bir şekilde dile gelip dışarı akseder. Her fert, her birlik ve grup her şeye muktedir değildir; ama her bireyin, içinde kendini denemesi gereken ve bunun ötesinde onun kendi gücünü harcayabileceği özel bir etkileme çevresi vardır. Mitik seyir açısından, varlığın ve farklı varlık sınıflarıyla türlerinin sınırları, bu yapabilme sınırlarından hareketle, yavaş yavaş belirginleşir. Saf "teori"nin, bilginin ayırıcı niteliği, görme alanının etkileme alanından daha geniş olduğunu kabul etmektir. Mitik seyir ise, hemen büyüsel-pratik olarak dönüp egemen olduğu alana geçer. Goethe'de zikredilen Prometheus'un sözü, mitik seyir için de geçerlidir: Mitik seyre göre, sadece kendi etkililiğiyle doldurduğu çevre, hiçbir şeyin altında ve üstünde değildir. Aynı zamanda buradan, bu çevredeki özel bir varlığın ve varlık unsurları ilişkisi manzarasının, özel bir etkileme niteliğine ve sistemine uygun olması gerektiği sonucu çıkar. İnsan bütün bunlardan hareketle, organizmanın birliği olarak özetlenir ki, o, doğrudan etkilenimleri bu birlikli varoluş biçiminden alır ve onun üzerinde doğrudan etki icra eder. Hayvan olarak onun konumu da, bu temel kavrayışa göre belirlenmeli ve ayrılmalıdır. Avcı, çoban, çiftçi; bunların hepsi, doğrudan etkinlikleri içinde hayvanla bağlı ve onun yardımına muhtaç olduklarını hissederler; bu nedenle, her mitik kavram oluşumuna hâkim olan temel kural gereğince de, kendilerini hayvana "akraba" hissederler. Fakat bu ortaklık, onların her birinde, tamamen farklı yaşama çevrelerini, farklı hayvan türlerini ve cinslerini kapsar. Belki buradan doğru, yaşama duygusunun ilk baştaki kendinde belirsiz birliğinin -ki bu yaşama duygusu birliğiyle insan, her canlı varlıkla kendini, aynı ölçüde bağlanmış hisseder- özel bir insan grubunu belirli hayvan sınıfıyla bağlayan özel ilişkiye, tedricen nasıl geçtiği kavranabilir. Titiz biçimde, mükemmel olarak incelenen ve öğrenilen totemistik sistemler, gerçekte totem hayvanının seçiminin, kesinlikle sırf dışsal ve tesadüfî bir şey olmadığı, bu se-

çimin sırf "armalar bilgisi" anlamına gelmediği; bu seçimde, daha ziyade özel bir yaşantı ve zihniyet ifade edildiği ve dışa vurulduğu konusunda birçok işaret sunar. Şüphesiz "ilkel" olarak kabul edilemeyen, içlerinde totemizmin aslî sembolünün tesadüfî tespitlerle örtüldüğü ve tanınmaz hale geldiği bugünkü ilişkiler de, bu temel
230 özelliği daha açık biçimde sergilerler. Zuniler'in mitik-sosyolojik dünya tablosunda, totemistik düzen, sınıflardan oluşan düzenle büyük ölçüde birleşir; öyle ki, savaşçılar, avcılar, çiftçiler, hekimler çok özel ve belirli totem hayvanlarıyla tanımlanan bir gruba aittirler.[60] Ve bazen klanın kendisi ile onun totem hayvanı arasındaki akrabalık öyle sıkıdır ki, bir klanın, kendi özelliklerine uygun bir totem hayvanını kendi özelliğine göre seçmesi ya da kendi kendisini bu hayvanın karakterine göre oluşturması ve şekillendirmesi durumu, hemen hiç sonuçlandırılamaz; savaşçı klana ve savaşçı uğraşıya kuvvetli ve vahşi; barışçı klana ve uğraşıya evcil hayvanlar karşılık gelir.[61] Tek başına bir klan, kendi totem hayvanında, sanki kendisini nesnel olarak görmüş gibidir; bu klan, o hayvanda kendi varoluş biçimini, ayırıcı özelliğini, eyleminin temel niteliğini tanımış gibi olur. Tam gelişmiş totemizm sistemlerinde, tüm kâinat, düzenin ayrı sosyal gruplara dayanılmasıyla değil, yoğunlaşarak her varlık ve olaya yayılmasıyla[62], yani bu tür "ilgi"lere göre bölü-

[60] Cushing, Outlines of Zuni Creation Myths. s. 367 ff.

[61] Bu konu ile ilgili olarak mesela The Cambridge Expedition raporuna bkz. s. 184 ff. (Levy Bruhl'dan alıntı; Das Denken der Naturvölker, s. 217 ff.); ayrıca Thurnwald'daki kanıtlara bkz.; Die Psychologie des Totemismus, Antropos XIV (1919), s. 16 f.

[62] Bu yoğunlaşmış hayat alanı, özellikle totemistik Marind-anim sisteminde açıkça ortaya çıkar. Bu sistem P. Witz tarafından (Die religiösen Vorstellungen und Mythen der Marind-anim und die Herausbildung der totemistischen Gruppieren), (Marind-anim Mitleri ve Dinî Tasarımları ve Totemistik Grupların Oluşumu), ayrıntılı olarak tasvir edilmiştir. Daha fazla ayrıntı die Begriffsform im mythischen Denken (Mitik Düşünmede Kavram Formu) yazımda; s. 19 ff., ve 56 ff.

nür; evren net ve belirgin şekilde ayrımlaşmış mitik cinslere ve türlere ayrılır.[63]

Fakat bu ayrılma durumları, bilince damgasını, aşamalı olarak o kadar net vurabileceği halde, sözü edilen ayrılmaların hepsinde, hayatın birliği fikri, mitik bilinç ve duygu içinde çok kuvvetli şekilde varlığını sürdürür. Hayatın ritmi ve dinamiği, bazı farklı nesnel biçimler içinde aynı çoklukta dışlaştığı gibi, yine nesnel biçimler olarak algılanır. Hayatın ritmi ve dinamiği, sadece insanla hayvanda değil, aynı zamanda insanla bitki dünyasında da aynıdır. Totemizmin gelişiminde de, hayvan ve bitki, asla net biçimde ayrılmamıştır. Her klan kendi totem hayvanına duyduğu hürmetin aynısını, kendi totem bitkisine karşı da hisseder. Totem hayvanının öldürülmesini yasaklayan ya da sadece belirli şartlara, belirli bir büyüsel

[63] Eğer totemistik sistemler, içeriksel olarak tümüyle başka mitik sınıflama teşkilleriyle, özellikle astrolojinin sistemleriyle mukayese edilirse, mitik "yapısal" düşünmenin genel ve temel bir niteliği vasıtasıyla bu ayrılmanın, ne kadar çok sınırlı olduğu ortaya çıkar. Burada da varlığın "genera"sı; varlığın tek tek unsurlarının tümünün birbirine tam denkliği, her şeyden önce belirli büyüsel çevrelerinin ayrılması ve gezegenlerden birinin, bu çevrenin hakimi olarak zirveye yerleştirilmesi suretiyle kazanılır. Mitik *δύμπνοια* temel önermesi, böylelikle bir ayrımlaşma yaşar. Her varlık unsuru, diğer bütün unsurları doğrudan doğruya etkilemeye muktedir değildir; tersine bu unsur, her zaman kendine seciye itibariyle yakın olan şeyi, şeyler ve olayların mitik-astrolojik "zincirler"ini içinde bulunduran şeyi etkiler. Mesela, bu zincirlerden birini dıştan kavramak için, Picatrix'deki tasvire göre, Mars (Romalılarda savaş tanrısı; Çev.), büyülü gücün kaynağı olur. O, doğa bilimi, veterinerlik bilgisi, cerrahlık, diş çekimi, kan alma ve sünnet etmeyi kendi muhafazası altında bulundurur. Dillerden Persçe, dıştaki organlardan burun deliği, bedenin içinde *kırmızı safra*, maddelerden yarı ipekler ve panterlerin, köpeklerin, tavşanların postu, mesleklerden demir ve ateş işçiliği, lezzetlerden sıcak ve kuru acılıklar; değerli taşlardan akik; metallerden kükürt, arsenik, neft yağı cam ve bakır, renklerden koyu kırmızı vs., ona aittir. (Ayrıntılı bilgi Hellmut Ritter'de; Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie, Warburg Kütüphanesi'ndeki konferanslar, I, 1921/22, s. 104 ff.) Burada da, en farklı biçimli varlık içeriklerini içine alan ve bir birlik oluşturan bu büyüsel cins tasarımını, üreme tasarımı, gignere ve gigni tasarımı izler. Çünkü belirli bir gezegenin etkisi altında bulunan, bu gezegenin büyüsel etki çevresine ait olan şey, atalara hâkimiyet için de bu gezegenlere sahiptir ve bu şey gezegenle, neseplilik ilişkisi vasıta-

seramoniye uyulmasına bağlayan yasakların aynısı, totem bitkileri için de geçerlidir.[64] İnsanın belirli bir bitki türünden gelen "soyu" yanında, insanî ve bitkisel şekillerin değişiminin tasarlanması da, mitosun ve mit anlatılarının değişmez motivini teşkil eder. Burada da, bütün canlı-topluluk duyguları, en baştan, bütün görülebilen farklılıkları ve analitik-nedensel düşünme içinde mevcut olabilecek olan farklılıkları yok ettiği ya da onları sırf tesadüfî olarak vurgulanan farklar şeklinde kabul ettiği için, dıştaki form ve kendine özgü fiziksel biçim ve özellik, kolayca maske haline gelebilir. Bu duygunun en kuvvetli dayanakları, her yaşantının, her yerde daima aynı şekilde tekrarlanan, ama yapısal olarak farklı aşamalara indirileceğini kabul eden mitik zaman düşüncesinde yatmaktadır.[65] Bütün bu aşamalar, olayı yapay ve keyfî olarak bölerken kullandığımız kesin ölçüler değildir; tersine, bu aşamaların içinde, hayatın kendisinin temel özelliği ve varoluş biçimi ifade edilir. Böylece insan, özellikle oluş ve gelişmede, bitki dünyasının solması ve yok olmasında, kendi gerçek varlığının salt dolaylı ve yansıtıcı ifadesini bulmaz; insan, bu oluş içinde, kendi kendisini doğrudan kavrar ve bilir; insan kendi gerçek kaderini, bunun içinde görür. Bir Veda kasidesinde şöyle söylenir: "Kıştan, gerçekten yeniden canlanırcasına ilkbahar doğar. Çünkü ilkbahar, kıştan tekrar varoluş kazanır. Sonuçta bunu bilen kişi, yeniden varoluşunu, bu dünya içinde hakikaten gerçekleştirir."[66] Özellikle Fenikelilerin dini, bu mitik temel duyguyu en saf biçimde koruyan ve en yoğun biçimde geliştiren

232

sıyla bağlanmıştır. Bu konuda özellikle "gezegen çocukları" ile ilgili meşhur mecazî tasvirlerine bakınız. Fritz Saxl'da da; Beitrage zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und Occident, (Doğuda ve Batıda Gezegen Tasvirlerinin Tarihi Üzerine Makale), Islam III, 151 ff.

64 Mesela bkz. Strehlow, das Verzeichnis der Totem-Pflanzen der Aranda und Loritja (Aranda ve Loritja'nın Totem Bitkileri Katalogu), s. 68 ff.

65 Bkz. yukarıda s. 138 ff.

66 Oldenburg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfange des Buddhismus (Budizmin Başlangıçları ve Upanişadlar Öğretisi), s. 29.

büyük kültür dinlerinden biridir. "Hayat fikri", bu dinin merkezî fikri olarak gösterilmektedir ki, diğer bütün fikirler bu merkezî fikirden hareketle yayılır. Fenikelilerin tapınaklarında, Baale*lar, göreli geç ortaya çıkmıştır; putlar ise doğa güçlerinin kişileştirilmesi olarak değil, daha ziyade kabilenin sahipleri ve yerin ve zeminin hükümdarları olarak görülür. Tanrıça Astarte'ın aslî olarak bu türden hiçbir millî bağlantısı yoktur. Tanrıça Astarte, kesinlikle hem kabileyi, hem de her fiziksel-doğal varoluşu kendi koynundan sürekli ve yeniden dünyaya getirmekle, hayatı ortaya çıkartan tanrıça-anneyi temsil eder. Sonsuzca dünyaya getiren, bitmez tükenmez cömertliğin sembolü olarak tanrıça-annenin karşısında, onun oğlunun sembolü, yai ölüme bağımlı olan, ama her zaman ölümden kurtaran ve varoluşun yeni bir formu halinde dirilten gençlik tanrısının sembolü bulunmaktadır.[67] Bu öldüren ve yeniden dirilten tanrı sembolünü, çoğu tarihsel dinler, yaşamakla kalmaz; ayrıca bu fikir, çeşitli değişimler içinde, fakat esas itibariyle benzer formlarda ilkellerin dinî tasarımlarında da keşfedilir. Ve her yerde, en kuvvetli kültsel güç, doğrudan doğruya bu fikirden hareket eder. İlkellerin 233
bitki-büyümesi kültü Babillilerdeki Tamuz-kültüyle, Fenikelilerdeki Adonis-kültüyle, Frigyalıların Attis-kültüyle, Trakyalıların Dionysos-kültüyle karşılaştırıldığında, hepsinin özel-dinî duygularının, tamamen aynı temel gelişim çizgisine ve aynı kaynağa sahip olduğu görülür. Burada insan, asla sırf doğa olgularını seyretmekte durup kalmaz; insanı diğer bütün canlılardan ayıran sınırlar, kırılma tehdidi altındadır. Yaşantı duygusu kendi içinde öyle yoğunlaşır ki, insan böylelikle kendini, türsel veya bireysel özelliklerden kurtarır. Bu kurtuluşa, vahşi ve sınırsız danslarda erişilir; hayatın ilk kaynağıyla özdeşlik, yeniden tesis edilir. Burada, doğa olayının

* Put, putperestlerin taptığı ilah. (Çev.)

67 Bu konudaki ayrıntılar özellikle W. V. Baudissin'de; Adonis und Esmun, Leipzig 1911.

salt mitik-dinî nitelikli yorumu değil, doğa olayıyla doğrudan birleşerek ortaya çıkış, dinî öznenin bizzat kendinde yaşadığı gerçek bir drama söz konusudur.[68] Mitik anlatı, çoğunlukla sadece bu içteki olayın dışa yansıyan refleksi; arkasında bu dramayı saklayan ince perdedir. Dionysos-kültünde, devler tarafından yakalanan ve parçalara ayrılıp yutulan Dionysos-Zagreus anlatısı, kült-formundan gelişir ve bundan böyle, tek tanrının varlığı, bu dünya biçimleri ve insanların çokluğu içinde kaybolur. Çünkü insanın cinsiyeti, Zeus'un yıldırım ışınıyla parçaladığı devlerin küllerinden ortaya çıkar.[69] Mısırlıların Osiris-kültü de, tanrı ile insan arasında var olduğu kabul edilen özdeşlikte temellenir. Ölümün kendisi, burada, Osiris haline gelir: "Osiris hakikaten yaşadığına göre, ölü de yaşayacak; Osiris gerçekten ölmediğine göre, ölü de ölmeyecek; Osiris gerçekten yok olmadığına göre, ölü de yok olmayacaktır."[70] Öncelikle gelişmiş metafiziksel bilinç açısından, ölümsüzlüğün kesinliği, bu bilincin "beden" ile "ruh", fiziksel-doğal varlık ile "zihinsel" varlığın dünyası arasında gerçekleştirdiği çözümleyici ayrımda temellenir. Mitik bilinç ise, esas itibariyle bu tür bir ayrılmayla, böyle bir düalizmle ilgili hiçbir şey bilmez. Burada, daha ziyade devamlılığın kesinliği, karşıt tabloda kökleşir: Burada bu kesinlik, doğanın, dün-

234

[68] Adonis, Attis ve Osiris kültü ve onların "ilkel" paralelleri için Frazer'in özetlediği anlatıma bkz.; Adonis, Attis, Osiris (Goulden Bough Vol. IV), 3. bs. London 1907; Bitki-büyümesi kültleri için özellikle Preuss'a bkz.; Phallische Fruchtbarkeitsdamonen als Trager des altınexikanischen Dramas, Archiv für Anthropologie N.F.I, 158 ff., 171 ff. Germanist Balder-mitosunun da aynı düşünüş çevresine ait olduğu; hatta Balder ve Adonis-Tamus arasında doğrudan bir oluşsal ilişkinin varlığı geçenlerde, G. N. tarafından takdire değer şekilde ele alınmıştır. Die Überlieferungen vom Gotte Balder (Tanrı Balderle İlgili Eski Çağ Gelenekleri), Dortmund 1921.

[69] Dionysos-Zagreus ile ilgili efsanelerin anlam ve kaynağı üzerine bkz. özellikle Rohde, Psyche II, 116 ff., 132.

[70] Erman, Die agyptische Religion, s. 111 ff.; Le Page Renouf, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of ancient Egypt., London 1880, s. 184 ff. Attis-kültünde de aynı temel seyir ve aynı mitik formül tekrarlanır; ayrıntılı bilgi Reitzenstein'da, Die hellenistischen Mysterienreligionen (Hellenistik Gizli Dinler), Leipzig 1910, s. 205 ff.

yaya geliş olayının sürekli tekrarlanışının görüntüsü olarak temaşa edilmesinde destek bulur. Çünkü her oluş ve gelişme, birbiri ile ilişkilenmiştir ve büyüsel olarak iç içe geçer. İnsanın, yılın belirli aşamalarında, özellikle sonbaharda gece ve gündüzün eşit olduğu günde, güneşin batışına ve doğuşuna, hayatın ve ışığın tekrar doğuşuna eşlik ettikleri şatafatlı âdetlerde, salt yansımanın, dıştaki olayın benzer şekilde resimlenişinin söz konusu olmadığı; tam tersine, insan eylemiyle kozmik oluşun doğrudan birbirine dolanması açıkça ortaya çıkar. "Karmaşık" mitik tasarım, varlığı aslî olarak net biçimde birbirinden farklı çok sayıda biyolojik "tür" e pek ayırmaz; aynı şekilde bu tasarım, doğanın farklı biçimde hayat süren ve üreten güçlerini de pek ayırmaz. Bitkilerin yetişmesini, insanın doğumunu ve gelişmesini sağlayan, aynı yaşantı gücüdür. Bundan dolayı, büyüsel dünya tablosuyla büyüsel faaliyetin ilişkilerinde, biri diğerini tam olarak destekler. Çok meşhur olan "tarım arazisi üzerindeki zifaf yatağı" âdetinde, cinsel birleşmenin tasviri ya da icrası, nasıl doğrudan yeryüzünün hamileliği ve verimliliği sonucunu doğuruyorsa, aynı şekilde bu icra, ölümden sonra ruhlara yeniden doğma yeteneği ve kudreti veren yeryüzünün aşılanmasının mimiksel olarak tasviridir. Yeryüzünü verimli kılan yağmura denk olan büyüsel "karşılık" insan spermi; sabana denk olan büyüsel "karşılık" erkek cinsel organı, saban izine denk olan büyüsel "karşılık" kadının rahmidir.[71]

Buna göre "toprak ana" ile ilgili tasarım ya da babaya karşılık 235
gelen tasarım, ilkellerin düşüncesinden dinî bilincin en yüksek düzeyde gelişmiş biçimlerine kadar gücünü koruyan bir nüve ve ilk düşünce teşkil eder. Uitotolarda ziraat ürünleri, hiçbir ürünün olma-

[71] Bunların bütünüyle ilgili olarak özellikle Mannhardt, Wald- und Feldkülte (Orman ve Arazi Kültleri), özellikle 4-6 ve Mythologische Forschungen (Mitolojik Araştırmalar), Strassburg 1884, Kısım IV; Kind und Korn (Çocuk ve Tohum), (s. 351 ff.).

dığı yerde, yerin altında baba tarafına geçerler: "Ürünler"in ve bitkilerin "ruhlar"ı, babanın ikamet ettiği yere gider.[72] Toprağın insanoğullarını meydana çıkaran ve oluşun sürekli tekrarlanışında yeniden hayata doğmak için insanların ölümden sonra iade edildiği ortak anne olması, Grek inancının temel bir kanaatlerinden biridir; bu kanaat ise, Aschylos'un Choephoren'inde, Elektra'nın Agamemnon'un mezarındaki duasında doğrudan ifade edilmiştir.[73] Hatta Platon'un Menexenos'unda bile, yeryüzünün kadınları taklit etmediği; kadınların, gebelik ve doğumda, yeryüzünü örnek aldıkları yargısı vardır. İlk baştaki mitik seyir için ise, burada, önce veya sonra, birinci ya da ikinci yoktur; sadece her iki sürecin tam ve ayrılmaz bir iç içeliği vardır. Gizli ayin kültleri, bu genel inancı bireyselliğe döndürür. Mistik, ilk sır olarak oluş, ölme ve dirilme sırrını anlatan kutsama töreni fiillerinin icrasıyla, yeniden doğuşta yer almaya çalışır. İsis-kültünde İsis, yeşil ekinlerin yaratıcısıdır; -ki, onlar İsis'e hürmetle bağlanmıştır-; o Meryem Ana'dır, büyükannedir; bütün insanlara hayat armağan eden hanımefendidir.[74] Ve burada, başka gizli ayin kültlerinde öğretildiği gibi, mistik yeni zihinsel varlığını ve zihinsel "şekil değişimi"ni kazanmadan önce, onun, doğanın ve fiziksel hayatın her alanını geride bırakmış olması gerektiği; mistiğin bütün unsurlarda ve ürünlerde, yeryüzünde, suda, havada, hayvanlarda ve bitkilerde mevcut olması; onun değişmeyi
236 ve dönüşümü, burçlar ve bütün hayvan biçimleri vasıtasıyla gerçekleştirmesi gerektiği, açıkça ortaya çıkar.[75] Temel eğilimin, beden ve ruh arasında bir düalizme; zihinsel olanın cisimsel olandan

[72] Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto (Uitotoların Dini ve Mitolojisi), s. 29, bkz. Preuss im Archiv für Religionswiss. VII, s. 234.

[73] Choephoren Vers 127 ff.; bkz. Wilamowitz, Einletung zur Übersetzung der Eumeniden des Aschylos, Griec. Tragöd. II, s. 212.

[74] Ayrıntılar özellikle Dieterich'in yazılarında, Nekyia, s.63ff. Eine Mithrasliturgie, s. 145 f., Mutter Erde, s. 82 ff. Özellikle Samilerdeki toprak ana tasarımı üzerine bkz. Th. Nöldeke, Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten (Toprak Ana ve Samilerdeki Akrabası), Arch. f. Religionswiss, VIII, 161 ff. ve Baudissin, Adonis und Esmun, s. 18 ff.

[75] Bkz. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, s. 33 ff.

kesin biçimde ayrılmasına yöneldiği yerde de, ilk baştaki bu mitik birlik duygusu ortaya çıkar. İnsanî ortak yaşantının temel kategorileri de, öncelikle "zihinsel" olduğu gibi aynı derecede "doğal" olarak kavranır ve kullanılır. Özellikle ailenin ilk formu, anne, baba ve çocuk üçlemesidir; üçleme, doğanın varlığına doğrudan yerleştirilmiştir ve bu varlık okunarak, ondan anlam çıkarılır. "Toprak ana" Germanist Kuzeyde olduğu gibi Veda dininde de "gökyüzü baba" ile karşı karşıya bulunur.[76] Polinezya'da da, insanın kökü, ilk atalar olarak yeryüzü ile gökyüzüne dayandırılır.[77] Mısır dininde baba, anne ve oğul üçlüğünü, Osiris, İsis ve Horus temsil eder. Üçlük ayrıca hemen tüm halklarda tekrarlanır ve en az Cermenler'de görüldüğü kadar, İtalikler'de* ve Keltler'de, İskitler'de ve Moğollar'da[78] da görülmektedir. Usener, bundan dolayı, bu tanrı üçlüğü düşüncesinde mitik-dinî bilincin temel bir kategorisini, yani "kök salmış ve bundan dolayı doğal dürtünün kudretiyle donatılmış olan bir düşünüş formunu"[79] görür. Hristiyanlığın gelişiminde de, "tanrının oğlu olma" halinin dinî-etik nitelikli kavranışı, ilk başta aşamalı olarak, bu belirli somut-fiziksel ilişkilerin temaşasından hareketle gelişmiştir. Yeniden dirilme ümidi, burada da, özellikle ilkel dinlerde mevcut bir düşünceye, yani dindarın, tanrı-baba ile fiziksel olarak akraba olduğu, tanrının da bedensel bir tanrı olduğu düşüncesine dayanan bir fonksiyon üstlenir.[80]

---

[76] Ayrıntılar Oldenberg'de, Religion des Veda, s. 244 f., 284 ve L. v. Schröder, Arische Religion (Arilerin Dini), I, 295 ff., 445 ff.

[77] Grey tarafından "The children of Heaven and Eart" başlığı altında bildirilen efsaneye bkz.; Polynesian Mythology, Auckland 1885, s. 1ff.

* Eski İtalya'nın Hint-Avrupa kökenli halkı. (Çev.)

[78] Cermenik Tanrı üçlemesi için: Balder, Frigg und Oden; özellikle Neckel, Balder Tanrıları Üzerine Rivayetler, s. 199 ff.

[79] Usener, Dreiheit (Üçlük), Rhen. Mus. N. F. Bd. 58; Samilerde baba, anne ve oğul üçlemesinin yaygınlığı için bkz. özellikle şimdi Nielsen, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung, Kopenhagen 1922, s. 68 ff.; Mısır, Babil ve Süryaniler için Bousset'in Pauly-Wissowa'daki "Gnosis" yazısına.

[80] Bunun için kanıtlar Nielsen'de, s. 217 ff.; bkz. özellikle Baudissin'deki die religionsgeschichtliche Analyse des Pradikats des "lebendigen Gottes" (Etkili Tanrı Yüklemi-nin Dinler Tarihi Bakımından Analizi), s. 498 ff.

Mitosta her doğal varlık insanî-sosyal varlığın dilinde, her insa-
237 nî-sosyal varlık da doğal varlığın dilinde kendini beyan eder. Burada bir unsurun diğerine indirgenmesi mümkün değildir; her ikisi, sürekli bağlantıları içinde, mitik bilincin kendine özgü içyapısını ve karmaşık dokusunu belirler. Bundan dolayı, mitosun saf sosyolojik nitelikli ürünleri, adeta sırf natüralistmiş gibi "açıklanmaya" çalışıldığında, böyle bir açıklama önemli ölçüde tek taraflı olur. Böyle bir açıklama denemesine, Fransız Sosyoloji Okulu tarafından, özellikle onun kurucusu E. Durkheim tarafından, çok etkili ve tutarlı biçimde girişilmiştir. Durkheim, dinin gerçek kökünün ne animizm ne de "natüralizm" olabileceğinden hareket eder. Çünkü eğer öyle olsaydı, o zaman bu, sadece bütün dinî yaşantıların, genellikle olgusal bir temele sahip değilmiş gibi görünmesi ve salt hallüsinasyon türü cisimleşmeyle, bir fantezi bütünüyle ilişkili olması anlamına gelirdi. Din, istikrarsız temellere dayandırılamaz; tam tersine din, kendisi için herhangi bir içteki hakikat şeklini talep edebildiği zaman, nesnel bir gerçekliğin ifadesi olarak bilinmelidir. Bu nesnel gerçeklik, doğa değil, toplumdur; o, fiziksel nitelikte değil sosyal niteliktedir. Dinin biricik ve ilk başta bulunan, bütün dinî ürünlerle dinî dışlaştırmaların dayandırılabileceği gerçek temeli, müstakil bireylerin ayrılamayacak biçimde ait oldukları, bireyin varlığını ve bilincini tam olarak ve istisnasız şekilde sınırlayan sosyal birliktir. İşte bu toplumsal birlik, din ile mitolojinin formunu aynı şekilde belirlediği gibi, her gerçeklik bilgisi ve her teorik kavrayış için model ve temel teşkil eden şemayı da kendi içinde taşır. Çünkü, bizim bu gerçekliği kavrarken kullandığımız her kategori, -zaman kavramı gibi mekan, nedensellik ve töz kavramları- bireysel değil, sosyal düşünmenin üretimleridir ve buna göre, onlar, dinî-sosyal önceliğe sahiptirler. Kategorilere bu tarihsel-öncelik konumu verilmesi, görünüşteki mantıkî içyapılarının belirli sosyal içyapılara geri götürülmeleri, onların, bu "önceliklilikleri" içinde anlaşılıp açıklan-

maları gerektiği anlamına gelir. Bireye kendi eyleminden değil, türün eyleminden gelen şeylerin hepsi, ona "a priori", genel geçerli ve zorunlu olarak görünür. Bireyi kendi soyuyla, klanı ve kabilesiyle bağlayan bilfiil bağ, bundan dolayı, onun/kendi dünya bilincinin düşüncedeki birliği, yani evrenin dinî ve akılcı inşası için sahip olabileceği bir temeldir. Durkheim'ın kendi öğretisini kanıtlarken ifade ettiği epistemolojik temellendirmeden ve kategorilerin "aşkın" tümdengelimliliğini, sosyolojik tümdengelim yoluyla kurma teşebbüsünden, burada ayrıntılı olarak bahsetmek gerekmez. Bu noktada elbette, Durkheim'a göre, toplumun varlığından türetilmesi gereken kategorilerin, toplumsal varlığın şartları olup olmadığı; bizim "doğa" diye adlandırdığımız olguların empirik yasalılığını nasıl saf seyir formları kuruyorsa, toplumun mevcudiyetinin de aynı şekilde saf düşünce formlarını kurup kurmadığı ve imkân dâhiline sokup sokmadığı sorulabilir. Fakat biz bu soruyu dikkate almasak bile, eğer sırf mitik-dinî bilinç olguları çerçevesine takılıp kalırsak tutarsak, o zaman kılı kırk yarıcı incelemeyle, Durkheim'ın teorisinin bu bakımdan en sonunda bir *ὕστερον πρότερον* (önceki-sonraki) ile sonuçlandığı görülür. Çünkü somut doğa nesnelerinin formu, yani algı dünyamızın yasalılığı pek kesin ve doğrudan verili bir şey değildir; aynı şekilde toplumun formu da, pek verili değildir. Doğa nesnelerinin formu, nasıl öncelikle duyusal içeriklerin teorik olarak yorumlanışı ve işlenmesiyle açığa çıkıyorsa, aynı şekilde toplumun inşası da, aracılı, düşüncede-şartlı bir varlık olarak gerçekleşir. İnşa, hem zihinsel, özellikle de dinî "kategoriler"in ontolojik anlamda varolan nedenlerini belirlemek, hem de bu kategoriler vasıtasıyla kesin olarak belirlenmektir. Bu kategoriler, sırf tekrarlamalar ve adeta toplumun gerçek yapısının bozulmayan kalıbı şeklinde anlaşılıp da açıklanmaya çalışılırsa, o zaman mitik-dinî oluşumun fonksiyonları ve süreçlerinin, işte bu gerçek yapıya geçmiş olduğu unutulur. Biz, herhangi bir dinî nitelikli "biçim verme" özelliğine sahip

238

olmayan hiçbir ilkel toplum şekli tanımıyoruz. Bu biçim verme sistemi ve niteliği, üstü kapalı biçimde daha önceden var olan bir şey sayıldığı zaman, toplumun kendisi de basılı bir form olarak anlaşı-
239 labilir.[81] Durkheim'ın totemizm açıklaması -ki bu açıklamayı Durkheim, kendi temel düşüncesini doğrulayan gerçek bir örnek olarak görür- da, bu ilişkiyi dolaylı olarak onaylar. Durkheim için totemizm, belirli içsel-sosyal bağlantıların dışa yansımasından başka bir şey değildir. Bireyler, kendi hayatlarını, sadece kuşatıcı sosyal bir birliğin içinde tanıdıkları ve bu birliğin içinde yeniden özel grupların ortaya çıkmasından dolayı karakteristik birlikler olarak birbirinden ayrıldıkları için, sonuçta nesnel varoluş da, zihinsel olarak sadece bu temel deneyim-yaşantısı formundan hareketle kavranabilir. Sözü edilen varoluş, sadece her varlığın ve olayın ayrıntılı biçimde düzenlenişi sayesinde, "türler" ve "sınıflar" içinde yorumlanabilir. Totemizm, insanın sosyal bedenin üyesi olarak doğrudan ve bizzat yaşadığı bağlılıkları ve akrabalıkları, doğanın bütününe devretmekten başka hiçbir şey yapmaz. Totemizm, makrokosmos üstüne sosyal mikrokosmosu kopyalar. Durkheim'a göre totem, sadece duyusal bir işarettir; ancak bu işaret vasıtasıyla herhangi bir nesneye, sosyal nitelikli anlam dolu bir nesne damgası vurulur ve bununla o nesne, dinî olan bir şey konumuna yükseltilir. Burada da

[81] Bu "biçim verme" süreci için, dinî bilincin toplumun varlığını kendine göre oluşturma ve şekillendirme niteliği ile ilgili somut tarihsel örnekler aranırsa, bu konuda Max Weber'n "Din Sosyolojisi" üzerine temel çalışmalarına dikkat çekilmesi yeterli olur. Bu çalışmalarda, dinî bilincin özel formu, belirli bir toplumsal yapının üretimi olarak değil, daha ziyade bu *yapının* şartı olarak gösterilmiştir; öyle ki burada, modern ifade tarzı ve terminolojide, "dinî olanın önceliği" konusundaki aynı düşünce - ki bu düşünceden biz Schelling'in daha önce işaret edilen cümlelerinde bahsedildiğini görürüz- görülür. (yukarıda s. 218 f.) Bkz. özellikle Max Weber'in din sosyolojisinin metotları üzerine görüşlerine; Gesamm. Aufs. Zur Religionssoziologie, Tübingen 1920, I, 240 f.

toplumdan, dinin gerçek nesnesi olarak bahsedilir.[82] Fakat totemi, sadece tesadüfî işaret olarak, arkasında tamamen başka ve dolaylı bir saygı gösterme nesnesi bulunan keyfî nitelikli işaret olarak gören bu nominalist teori, totemizmin merkezî bir problemine teğet geçer. Mitosun ve dinin, her yerde böyle sembollere, yani duyusal işaretlere ihtiyaç duyduğu kabul edilince, o zaman elbette bağımsız mitik-dinî sembollerin kendine özgü yönü, genel işaret-özelliği-taşıma fonksiyonuna atıfta bulunularak çözülemez ve bir problem olarak kalır. Bütün varlık oluşumlarının belirli hayvanî ya da bitkisel oluşumlarla ilişkisi, gerçekte, onların türe özgü kesinliği, belirli bir mitik düşünme ve hayat duygusu sisteminden hareketle anlaşılmadıkça ve böylelikle totem işaretlerini, kesin şeysel-bağıntılı, yani *fundamentum in re** olarak değil, mitik-dinî bilinçteki bir temel olarak değerlendirme aşamasına geçilmedikçe, aydınlanmamış 240
durumda bulunur. İnsan toplumunun formu ve varoluşu, böyle bir temellenmeye, doğrudan doğruya ihtiyaç duyar: Çünkü toplumu, ilk empirik ve en ilkel yapısı içinde önümüze serilmiş görme düşüncesini taşıdığımızda da, toplum, ilk başta-verili bir şey olmayıp, zihinsel-sınırlanmış ve zihinsel-aracılı bir şey olur. Her toplumsal varoluş, somut nitelikli karşılıklı bağlılık ve müştereklik duygusu formlarında kökleşir. Toplumsal varoluşun bu asıl kökleri ne kadar derinlemesine keşfedilebilirse, birincil ortaklık duygusunun gelişen biyolojik sınıflama kavramlarımız içine yerleştirdiğimiz sınırlarda asla durmadığı; bu duygunun, bu şekildeki bütün sınırların dışında, topyekûn canlı olanlara yönelmiş olduğu da o kadar açıkça görülür. İnsan kendini, herhangi bir özel güç sayesinde üstün kılınmış ve

[82] Tamamı için bkz. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912, özellikle 50 ff., 201 ff., 314 ff., 623 ff.; Durkheim ve Mauss'a da bkz., De quelques formes primitives de classification, Année Sociologique, VI, s. 47 ff.

* Nesnedeki temel.

özel bir değer üstünlüğü dolayısıyla doğa bütününden ortaya çıkmış ve diğer nesnelerle belirgin biçimde ayrılmış bir tür ve cins olarak bilmeden uzun süre önce, hayatın zincirlerindeki halka olarak bilir. Bu halkadaki her tekil varoluş, bütünle büyüsel olarak bağlanmıştır; öyle ki, bir varlığın diğerine dönüşmesi, sürekli bir geçiş, sadece mümkün olarak değil, ayrıca zorunlu olarak, yani hayatın kendisinin "doğal" formu olarak kendini gösterir.[83]

Buradan, mitosun ilk başta içinde yaşadığı ve olduğu, içinde kendi varoluş niteliğini doğrudan ve somut olarak cisimleştirdiği sembol biçimlerinde de, insan, hayvan ve tanrının ana niteliklerinin, bir diğerinden apayrı, çok farklı olmadığı anlaşılır. Öncelikle burada aşamalı olarak bir değişiklik, apaçık bir zihinsel değişim belirtisi, insanî özbilincin gelişiminde kriz teşkil edecek bir değişikli-
241 ğin zemini hazırlanır. Mısır dininde, tanrıların hayvan biçimliliği, istisnasız bir kuraldır; burada gökyüzü inek, güneş atmaca, ay turna, ölüler tanrısı çakal ve su tanrısı timsah olarak tasvir edilir. Aynı şekilde Vedalar'da da, egemen yapı niteliği olarak insanbiçimcilik yanında, eski bir havyam-biçimlilik fikrinin kalıntıları da açıkça görülür.[84] Tanrılar açıkça insan şeklinde tasarlanmış olarak önümüze serildiğinde, bu tarihsel tür tasvirde, aynı zamanda onların, neredeyse sınırsız değişim yeteneğine sahip hayvanî doğayla akra-

[83] Totemizm, çoğunlukla mitik düşünmenin temel ve ilk görünüşü olarak gösterilmeye çalışılır; fakat daha önce, etnografik olguların karşıt sonuca zorladığı görülür. Totemizm adeta, hayatı baştan itibaren nitelikler ve sınıflamalar halinde birbirinden ayırmak yerine, uyumlu bir güç olarak, bütün ayrılmaların başında bulunan bir bütün olarak gören genel bir mitik temel seyir içine yerleştirilmiş şekilde ortaya çıkar. Bu şekildeki hayvana hürmet de, bu hürmetten sadece özel şartlar altında geliştirilmiş gibi görünen gerçek totemizmden daha geniş ve genel olgudur. Mesela hayvana hürmette klasik bir ülke konumundaki Mısır için, hayvan kültünün totemistik bir temeli gösterilemez. Bunun için özellikle Georges Faucart'ın Mısır biliminin ve mukayeseli dinler tarihinin bakış açısından "totemistik eski el yazısı"nın sözde evrenselliğine bakarak geliştirdiği eleştiriye bkz. Histoire des religions et methode comparative, s. LII ff., 116 ff.

[84] Ayrıntılı bilgi Oldenberg'de; Religion des Veda, s. 67 ff.

balığı da bildirilmektedir. Cermen mitolojisindeki Odin, arzu edilen her biçime dönüşen; kuş, balık, canavar haline gelebilen büyük büyücüdür. Greklerin ilk dinî anlayışlarında da, bu ilişki yok sayılmaz. Arkadya*nın büyük tanrıları; at biçiminde ya da ayı ve kurt şeklinde tasvir edilmiştir. Demeter ve Poseidon at kafalı olarak, Pan** boynuzlu hayvan biçiminde gösterilir. Arkadya'daki bu düşünüşün ayağını kaydıran şey, öncelikle Homer'in şiiri olmuştur.[85] Ve işte bu keyfiyet, başka zihinsel güçler ve motivler yardımcı olmadığında, belki de mitosun, kendi gerçek varoluş biçimine ve "karmaşık" seyrine karşıt olan net bir ayrılmaya, aslında kendiliğinden erişmemiş olduğuna işaret eder. İnsanın kendi gerçek manzarasını elde etmesi için yardımda bulunarak ona adeta özel insan fikrini keşfettiren unsur, öncelikle sanat olmuştur. Burada gerçekleşen gelişme, tanrıların görsel tasvirinde, adeta adım adım izlenebilir. Mısır sanatında beden, hayvan şeklinde biçimlendirilir ve yüz de insanî çizgiler taşırken; tanrıyı, insan şeklinde, fakat bir hayvan başıyla, bir yılan, bir kurbağa ya da atmacanın kafasıyla gösteren ikili ve karışık formlar bulunmaktadır.[86] Grek plastik sanatı ise, burada keskin bir çatlak gerçekleştirir. Bu sanat, salt insan şeklinin biçimlenişinde, ilahî olanın kendisinin ve onun insanla ilişkilerinin yeni bir formunu ortaya koyar. Ve bu insanîleştirme ve bireyselleştirme sürecinde, edebî eser, sanattan daha kuvvetli bir paya sahip değildir. Burada da elbette şiirsel ve mitik şekil verme, yalnızca 242
"neden" ve "sonuç" ilişkisi içinde bulunmaz; burada biri, diğerinden önde değildir; tam tersine, her ikisi aynı zihinsel gelişimin sa-

* Arkadya: Eski Yunanistan'da, (idealize edilmiş) bir çoban hayatı yaşanılan yer. (Çev.)

** Demeter: Eski Yunanlılar'da toprak ve ürün, bereket tanrısı Poseidon: Eski Yunanlılar'ın deniz tanrısına verdikleri ad; Romalılar'daki "Neptün"e karşılık gelir. Pan : Eski Yunanlılar'da kır tanrısı (Çev.)

85 Bu konuda Wilamowitz, Eumeniden'in tercümesine girişe bkz.; Griech. Trag. II, 227 ff.

86 Bkz. mesela Erman'daki resim materyaline; Agyptische Religion, s. 10 ff.

dece farklı temsilcileridir. Schelling şöyle söyler: "Tanrı tasarımlarının ayrılmasıyla bilince nasip olan kurtuluşu, Helenler'e ilkönce şairleri vermiştir. Tersten bakılınca ise, ilkönce onlara şairleri veren zaman, mükemmel geliştirilmiş tanrı anlatılarını da kendisiyle beraber getirmiştir. Şiir sanatı önden gitmedi, en azından fiilen değil; ve aslına bakılırsa, şiir sanatı, dile getirilen tanrı anlatılarını da ortaya çıkarmadı. Hiçbiri diğerinden öncelikli değildir; tam tersine, her ikisi de önceki bir durumun, bir suskunluk ve içe kapanmışlık durumunun ortak ve eşzamanlı sonucudur. ...Tanrılar dünyasını tanrı anlatıları halinde açan kriz, şairlerin dışında değildir. Kriz bizzat şairlerde gerçekleşir, o kendi şiirini yazar. ...kendi kişilerini değil. ...Tanrı anlatılarını var kılan, mitolojik bilincin kişilerin payına düşen krizidir."[87] Fakat şiir bu krizi geri yansıttığı gibi, ayrıca krizi artırır ve böylelikle de bu durumu, kesin sonuca ulaşıp ve tamamlanmaya mecbur eder. Bu noktada zihnin, gerçek ve eksiksiz içselliğine, öncelikle kendi dışlaştırması içinde erişmesi, zihnin tüm gelişim çizgisine egemen olan temel kuralı yeniden doğrular. İçtekine verilen form, geriye dönüşlü şekilde içtekinin doğasını ve içeriğini de belirler. Grek destanı, Grek dinler tarihinin gelişimine bu anlamda müdahale etmiştir. Bu noktada sonucu belirleyen şey, destanın teknik formu değildir. Çünkü genel mitik içerik -bu içerik için bireyselleştirme sadece hafîf mecazî bir örtü teşkil eder- destanın teknik formuna henüz bütünüyle giydirilmez. Bu açıdan, Babilliler'in Gılgamış Destanı apaçık genel-göksel bir nitelik taşır. Gılgamış'ın kahramanca acıları ve eylemlerinin anlatımına bakarak, bir güneş mitosu, güneşin her yıl geçişinin tasviri, bu geçişin iki dönüm noktasında tekrarlanışı vs. bilinebilir. Gılgamış destanının on iki tableti, on iki hayvan resmi ile ilişkilidir; güneş, bu ilişki vasıtasıyla bir yıllık süresine doğru uzanıp gider.[88] Fakat Homer'in şi-

[87] Schelling. Mitolojinin felsefesine giriş.

[88] Bu konu ile ilgili ayrıntılar Ungnad-Gressmann'da, Das Gilgamesch-Epos (Gılgamış Destanı) (1911) ve P.Jensen'da, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur (Dünya Edebiyatında Gılgamış Destanı), Strassburg 1906, özellikle s. 77 ff.

irinin yapısında, gökle ilgili böyle yorumlar çok sık denenmiş ama, zorunlu olarak sonuçsuz kalmıştır. Burada artık güneş ve ayın kaderi söz konusu değildir; burada, kahraman ve kahramandaki bireysel insan, eylemde bulunan ve acı çeken özne olarak keşfedilmiştir. Ve öncelikle bu keşifle, insan ile tanrı arasındaki son sınır da çöker: Heros* ikisi arasında bir yerde ortaya çıkar ve onlar arasında aracı konuma yerleşir. Nasıl kahraman, yani insanî kişilik, ilahi olanın çevresinde ortaya çıkmışsa, aynı şekilde tanrılar da, sırf seyirci olarak değil, mücadeleci ve kavgacı olarak katıldıkları insanî olaylar çevresine bulaşmışlardır. Kahramanlarla ilişki kurma yoluyla, tanrılar, öncelikle kişisel varoluş ve etkinlik alanına doğru büsbütün yayılmışlardır. Bu faaliyet alanı içinde onlar, artık yeni bir biçim ve kesinlik kazanmışlardır. Grek destanında başlamış olan şey, dramada tamamlanıp sonuçlanır. Grek tragedyası da mitik-dinî bilincin ilk tabakasından gelişmiş ve bu tabakanın asıl yaşantı temelinden asla tam olarak ayrılmamıştır. Tragedya, doğrudan doğruya tapınma davranışından, dionsiyak törenlerden, dionsiyak dans ve şarkılardan ortaya çıkar. Fakat tragedyanın yaşadığı gelişme, onun kökleşmiş olduğu ölçüsüz-dionsiyak havada tutuklanmış olarak kalmayışının sebebini, bu dionsiyak havanın karşısına tamamen yeni bir insan yapısının, yeni bir ben duygusunun ve özbilincin çıkış biçimini açıkça anlatır. Dionysos kültü**, bütün büyük bitki-büyümesi kültleri gibi, *ben*de, sadece hayatın ilk genel başlangıcından zorla çekilip koparılmayı hisseder. Sözü edilen bu dionysos kültünün elde etmeye çalıştığı şey, bu ilk başlangıca; yani ruhun, bedenin ve bireyliğin zincirlerini, tekrar birleşmek için kırma vasıtası olan "cezbeye" geri dönüştür. Burada bu nedenle, Titanlar*** tarafından parçalanan ve yutulan Dionysos-Zagreus mi-

243

* Yunan mitolojisinde yarı-tanrı kahraman. (Çev.)

** Dionysos Eski Yunan'da şarap tanrısıdır. Dioysos kültü de onun adına yapılan törenleri ifade eder. Bu kült onun dininin bütün özelliklerini kapsar. (Çev.)

*** Yunan mitolojisinde Zeus'a karşı ayaklanan dev tanrılar soyundan olanlar. (Çev.)

tosunda da görüldüğü gibi, bireyde sadece bir unsur, trajik ayırma unsuru algılanır. Sanatsal seyir ise, bireysel varoluşta, bu ayırmayı değil, daha ziyade özelliği, yani kendi içinde bütünleşmiş bir biçim olarak özetlenişi görür. Sanatsal seyir için, belirli ve görsel bir çerçeve, tamamlanışın garantisidir. Sanatsal seyir, net belirlemeyi ve sınırlandırmayı gerçekten talep etmesine rağmen, tamamlama, sonluluk getirir. Bu durum, Grek destanları ve plastik sanatlarında olduğu gibi, tragedyada da, öncelikle koro şefinin şahsının, koronun bütününden ayrılmasıyla ve gerçekten düşünsel özellik kazanmış
244 bir birey olarak farklılaşmasıyla kendini gösterir. Fakat drama, bu noktada durup kalamaz. Onun talep ettiği şey, şahıs değil, daha ziyade şahıslar; "ben"in "sen"le ilişkisi ve her ikisi arasındaki çatışmadır. Böylece ilk olarak Aeschylos'da ikinci erkek oyuncunun, daha sonra da Sophokles****'te üçüncü erkek oyuncunun eklendiği bir "karşı taraf" işin içine sokulur. Kişilik bilincinin ifadesi olarak kullandığımız şahıs kelimesi, ilk önceleri oyuncunun maskesinden başka hiçbir şey ifade etmediği gibi, daha sonra da kişilik duygusunun ve bilincinin gittikçe gelişip derinleşmesi, bu tiyatro oyunu türündeki gelişmeye ve aşamalı ilerlemeye de denk düşer. Destanda da kahramanın yapısı, yani insanî özne, nesnel olayın çevresinden doğru belirginleşmeye başlar. Fakat kahraman bu çevreden ayrıldığında, bu çevrenin karşısında, etkin olandan çok acı çeken varlık olarak bulunmaktadır. Bu nesnel olay doğrudan doğruya kahramanın kendisinden meydana gelmediği ve onun vasıtasıyla zorunlu olarak sınırlanmış olmadığı halde, kahraman bu olayla iç içe geçmiştir. Kahraman henüz, dost ya da düşman, ilahî ya da şeytanî nitelikli güçlerin oyun topudur. Olayların gelişimini kahramanın yerine bu güçler belirler ve yönetirler. Bu bakımdan Homer destanı, özellikle Odyssee, mitosla ve mit anlatılarıyla henüz sınır komşusudur. Kahramanın kendi kaderini kendisinin çizmesini sağlayan

**** Aeschylos ve Sophokles Eski Yunan'da tragedya yazarlarından ikisidir. (Çev)

akıllılık, kuvvet ve kurnazlık, ona dıştan verilmiş doğaüstü-ilahî armağanlardır. Öncelikle Grek tragedyası, insanı kendi kendine hareket eden ve kendi sorumluluğuna sahip bir varlık olarak kabul edip, böylelikle onu gerçekten ahlakî-dramatik özne biçimine sokmak suretiyle, bu pasif seyirin karşısında, *ben*in yeni bir kaynak-noktasını keşfeder. "Hiç kimse seni aklayamaz." Aschylos'un Agamemnon'unda koro, kocasının öldürülmesi suçunu kendi üzerinden evin lanetli şeytanına atmaya çabalayan Klytaimnestra'ya böyle cevap verir. Burada dram türünde, Grek felsefesinin içindeki en saf ifadesini Heraklit'in *ἦνος ἀνϑρώπῳ δαίμων* (insanın yüreği tanrısıdır) sözünde ve bu sözün etkisindeki Demokrit'te, Sokrates ve Platon'ta bulmuş olan gelişme görülür.[89] Ve bu gelişmenin içine, tanrılar da karıştırılır. Çünkü onlar da, tragedyanın en yüce tanrılığının, Dike'nın yargılayıcı emri altındadır. Bizzat Erinyeler*, yaşlı intikam tanrıçaları, Aschylos'un Eumeniden'inde, en sonunda hukukun verdiği karara boyun eğerler. Tragedya, destanın aksine, olayın merkezini dıştan içe kaydırmak suretiyle, tanrıların yapısını ve varoluş biçimini de değiştiren yeni bir ahlakî özbilinç formu oluşturur. 245

Bireysel tanrı şekillerinde kendini gösteren dinî bilinç krizi, aynı zamanda topluluk bilincinin içindeki bir krize işaret eder. İlkel dinin, mesela totemizmin kaynaklandığı düşünme ve hissetme yetisi açısından, hayvan ve bitki türleriyle insan türü arasında hiçbir kesin ayrılma mevcut olmadığı gibi, tek tek bireyler ile onların ait oldukları bütün olarak insan grupları arasında da bu şekilde bir sınırlandırma yoktur. Bireysel bilinç soy bilincine bağlanmış halde kalır ve ona karışıp kaybolur. Tanrının kendisi, her şeyden önce ve özellikle tek bireyin değil, soyun tanrısıdır. Soyunu bırakan ya da soyun dışına çıkarılan kişi, böylelikle kendi tanrısını da kaybetmiş-

[89] Bkz. yukarıda s. 212 f.

* Erinyeler: Üç intikam tanrıçasından her biri; Eumeniden : Eski Yunanlıların öç tanrıçaları (Erinnye yerine örtmece olarak) (Çev.)

tir: "Başka tanrılara git, hizmet et" denilmesi kovulma anlamına gelir.[90] Topluluk nasıl şahısla sıkı sıkıya bağlı olduğunu hissediyorsa, birey de, düşünülen ve hissedilen, etkilenilen ve acı duyulan şeylerin hepsinde topluluğa bağlanmış olduğunu bilir. Bir şahsı ilgilendiren kirletme, bir şahsa yönelik cinayet doğrudan fiziksel bulaşma gibi, grubun bütününe geçer. Çünkü öldürülmüş olan ruhların intikamı, sadece katille sınırlı olmayıp, onunla doğrudan ya da dolaylı temasta bulunan herkese yönelir. Bu arada, dinî bilinç, kişisel tanrı figürlerine ve düşüncesine yükselir yükselmez, tek bireyin bütün içinde elde ettiği bu kamu güvencesi de çözülmeye başlar. Öncelikle tek birey de, ait olduğu toplum yaşantısı karşısında, kendi bağımsızlığını ve adeta kendi kişisel çehresini elde eder. Ve genele doğru yeni bir eğilim, -sadece görünüşte bireysellikle çelişki içinde bulunan, gerçekte ise bireysele zorunlu-karşılıklı bağımlılık durumu- bireyselliğe bu yönelişle bağlantılıdır. Çünkü o noktada artık kuşatıcı sosyal birlikler soyun ya da grubun en dar birliği üzerine yükselir. Homer'in kişisel tanrıları, Greklerin de ilk millî tanrıları olmuş ve böylece onlar, açıkça, genel-hellenik bilincin yara-
246 tıcısı haline gelmişlerdir. Çünkü bu tanrılar Olympier**dir; onlar ayrı bir bölgeye ve coğrafyaya ya da özel bir tapınma yerine bağlı olmayan genel nitelikli gökyüzü tanrılarıdır. Böylece burada temel kişisel bilinçten kurtuluş ve dinî oluşum fiili içinde, millî bilince bir yükseliş gerçekleşir. Bu noktada, mitik ve dinî tasarımın formunun, yalnızca sosyal içyapının belirli olgularını sergilemediği; ayrıca bu formun, her etkili topluluk bilincinin inşasını sağlayan faktörlerle ilgili olduğu yeniden kanıtlanır. İnsanın kendi niteliğinin sınırlarını belirlemeye ulaşmasını sağlayan ayrımlaşma süreci, insanı, bu niteliğin içinde de sınırları kesin biçimde çizmeye ve türe özgü *ben* bilincine varmaya götürür.

[90] Sam. 26, 19; bu konuda bkz. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Ausgabe, Freiburg 1899, s. 19 ff.

** Yunan tanrılarının tanrısı Zeus'un takma adı. (Çev.)

2. Kişilik kavramı ve kişisel tanrılar -
Mitik ben kavramının aşamaları

Önceki bölümlerde, insanın asıl iç dünyasını, sadece mitik kavramlar ışığında düşünmek ve mitik sembollerde seyretmek suretiyle nasıl keşfedebileceği ve asıl kendilik bilincine nasıl ulaşabileceği gösterilmeye çalışıldı. Fakat bu bağlamda sadece, mitik-dinî bilincin gelişimindeki tek bir yön tasvir edilmiş oldu. Burada, iç dünyaya giden yolun, görünüşte karşıtı olan, yani içten dışa doğru ilerleyen yolla birleşmesi neticesinde tamamlanır. Çünkü kişilik bilincinin inşasındaki en önemli faktör, etkileme faktörüdür ve öyle kalır. Etkileme için ise, fiziksel anlamdaki gibi saf zihinsel anlamda, "eylem" ve "karşı eylem"in eşitliği ilkesi geçerlidir. İnsanın dış dünya üzerinde icra ettiği etki, tamamlanmış bir şey, kendi içine kapanmış bir "töz" olarak *ben*in, dıştaki şeyleri basitçe kendi çevresine bağlamasından ve kendi mülkiyetine almasından ibaret değildir. Asıl etkileme öyle oluşmuştur ki, o, ikili anlamda şekillendirici olarak ortaya çıkar. *Ben*, kendine ilk başta verilmiş asıl formunu sadece nesnelere damgalamaz; ayrıca o, bu formu, öncelikle nesneler üzerinde icra ettiği ve nesnelerden aldığı etkilerin toplamında bulup kazanır. Buna göre, içteki dünyanın sınırları, sadece varlığın çevresinin eylemde kuşatılmasıyla belirlenebilir; bu dünyanın düşüncede oluşumu, sadece varlığın çevresinin eylemde kuşatılmasıyla açık hale gelebilir. Bu noktada, bireysel benliğin kendi etkinliğiyle doldurduğu çevre ne kadar büyük olursa, *ben*in fonksiyonu ve anlamı gibi, nesnel gerçekliğin özelliği de o kadar açıkça ortaya çıkar. 247

Eğer biz bu süreci, onun kendini bize mitik-dinî bilincin içe dönüşlülüğünde tanıttığı şekliyle kavramayı denersek, o zaman bu bilincin ilk aşamalarında, "şeyler"in, *ben* açısından, sadece *ben*de duygusal olarak etkili olmalarıyla, yani onların *ben*de belirli bir ümit ya da korku, meyil ya da uzaklaşma, hoşnutluk ya da hayal kı-

rıklığı doğurmalarıyla "var oldukları" görülür. Doğa da insana, bilginin nesnesi haline gelmek bir yana, henüz seyirin nesnesi haline gelmeden çok önce, birincil olarak bu şekilde verilmiştir. Daha bu noktada, mitik bilincin başlangıcı olarak belirli doğa güçleri ve nesnelerinin saygınlık kazanması ve "kişileştirilmesi"ni ele alan bütün teoriler başarısızlığa uğrar. Çünkü teorik bilinç için olduğu gibi, mitik bilinç için de, "şeyler" ve "güçler", baştan itibaren pek verili olarak görülmez; ayrıca bu teorilerde, göreli ilerlemiş bir "nesnelleştirme" süreci görülür. Bu nesnelleştirme yerleşmeden ve dünyanın bütünü, sürekli ve birbirine uygun belirli biçimlere ayrılmadan önce, bütünün, henüz insan için sadece belirsiz bir duygu olarak orada olduğu bir aşama vardır. Sadece tek tek etkiler, yani kendi özel yoğunluğu, kuvveti ve nüfuz edebilirliği sayesinde ortak arka planda beliren izlenimler, duygunun bu belirsizliğinden ayrılır. Ve ilk mitik "ürünler" bu etkilere denk düşer. Ürünler, nesnelerin kalıcı işaretlerini, sabit ayırıcı özelliklerini garantilemek için, uzun süre bu nesneleri inceleyen bilincin ürünleri olarak oluşmazlar; tam tersine, bilincin geçici bir geriliminden ya da sükûnetinden kaynaklanıp, belki hiçbir zaman aynı biçimde tekrarlanmayan biricik nitelikli bilinç durumlarının ifadesi olarak oluşurlar. Usener, mitik bilincin bu kendine özgü ve aslî üreticiliğinin, daha ilerlemiş aşamalarda da kendi yerini nasıl koruduğunu ve gitgide nasıl etkili olduğunu; kesin şekilde belirlenmiş "özel tanrılar"ın ve açık şekilde çerçevesi çizilmiş kişisel tanrı biçimlerinin oluşumu vasıtasıyla karakterize olan bir aşamada, bizzat böyle "anlık tanrılar"ın, yeniden nasıl oluşturulabildiğini gösterdi. Bu kavrayış doğruysa, o zaman biz, doğa tanrılarını ve doğanın üstün güçlerini de, genel doğa güçlerinin ya da süreçlerinin kişileştirilmesindeki nesnelleştirme yerine, tek tek etkilerin mitik nesnelleştirilmesi olarak, kendimizin
248 oluşturduğunu düşünmek zorundayız. Bu gibi etkiler ne kadar belirsiz ve kavranamaz olur ve "doğal" olguların genel gidişine ne ka-

dar az yerleştirilmiş görünürlerse; söz konusu etkiler, bilinci ne kadar doğrudan ve anîden bulurlarsa, onların bilinç üzerinde icra ettiği ve önüne geçilemez zorlayıcılık da o kadar büyük olur. Halk inancı, mitik tasarlamanın bu dizginlenmemiş gücünün, bugün bile nasıl çok canlı ve etkili olduğunu gösterir. Burada, kırlar ve çayırlarda, çalılık ve ormanda barınan doğaüstü güçlerin bitmez-tükenmez doluluğuna inanç kök salmıştır. Yaprakların hışırdamasında, havanın esmesi ve gürlemesinde, bir yığın belli belirsiz ses ve sedada, ışığın parıldaması ve hareketinde; mitik bilinç için bütün bunlarda, ormanın yaşantısı, öncelikle cinlerin ve perilerin, ağaç ve rüzgâr ruhlarının, orman adamlarıyla orman kadınlarının, ormanı dolduran sayısız doğal ruhların dışa vurdukları olarak duyulup algılanır. Orman ve tarla kültlerinin gösterdiği gelişme bize, mitosun, bu yapıların dışında yavaş yavaş nasıl geliştiğini; onun, bu yapıları tam olarak geri plana itmeden, başka bir düşünme ve hissetme tabakasından gelen diğer unsurları onlara nasıl barikat yaptığını gösterir. *Ben* sırf duygu türünde karşı-hareketten, hareket ortamına geçip, doğayla ilişkisini artık salt etki ortamı sayesinde değil, kendi eylem ortamı sayesinde kurduğu ölçüde, salt doğal ruhlar dünyası yeni bir dünyaya boyun eğer. Doğanın varlığı da kendi gerçek mevcudiyetini ve kesin oluşumunu, artık bu eylemin kuralından, eylemin değişebilen ve belirli bir dönüş hareketi içinde tekrarlanan etkileme aşamalarından alır. Böylece özellikle düzenli tarla ziraatına, yani tarıma geçiş, bitki yetiştirme mitlerinin ve kültlerinin gelişmesinde kesin bir dönüm noktası anlamına gelir. Burada da elbette insan, doğanın karşısında özgür özne olarak durmaz; tam tersine, insan kendini doğayla içsel olarak birleşmiş ve kader birliği yapmış olarak hisseder. Doğanın oluşması ve yok olması, onun çiçeklenmesi ve solması, insanın gerçek yaşantısıyla ve ölümüyle tam örtüşen bir ilişki taşımaktadır. Bu ilişkiyi sadece mitik sembollerde değil, aynı zamanda eylem içinde de sergileyen bütün bitki yetiştirme

ritüelleri, bu ilişki duygusuna dayanır. Bitkiler dünyasının kuruması ve yeniden canlanması, bu ritüellerde, oyun olarak, δqώμενον
{249} (canlanış) olarak kendini gösterir.[91] Ve bu kader nitelikli bağlanmışlık tasarımı, başka özellikler içinde de yaşamaya devam eder. Aile de, şahıs da kendi doğum ve kader ağacına sahiptir. Bu ağacın gelişmesi ve kuruması, onların sağlığı ve hastalığı, yaşaması ve ölümü konusunda fikir verir. Fakat bu ilgili oluşun, yani bu yarımitik, yarı fiziksel bağlantının dışında, aynı zamanda başka bir topluluk formu da, insan ile doğa arasında yakın ilişki kurar. İnsan, kendini doğadaki herhangi bir özel varoluşla ya da doğayla, sadece kendi konumu içinde, toptan bağlanmış hissetmez; ayrıca o, doğayı kendi çalışma çevresi içine çeker. İnsanın "şeytan"ı, yavaş yavaş onun koruyucu ruhu, yani koruyucu perisi haline geldiği gibi, aynı şekilde ilk hayaletler de, doğa içinde koruyucu ruha dönüşür. Halk inancı, bu biçimleri de bugüne kadar sadakatle korumuştur. Mannhardt şöyle söyler: "Frankonya ve Turingya'daki orman kadınları, Baden'deki vahşi insanlar, Tirol'daki Salige'ler işçilere ürün kaldırma zamanında yardım ederler. Orman kadınları ve orman adamları, Fangge'ler, Salinge'ler ...sürekli insanın hizmetkarı olarak ortaya çıkarlar, ahırdaki besi hayvanını yönetirler; hayvanı ve kileri kutsarlar."[92] Bu varlıkların tipik ve temel bir mitik düşünme ve hissetme kavrayışının canlı biçimlerinden kaynaklanmaları ve zorunlu olarak mitik düşünmenin belirli bir aşamasına ait olmaları durumu, "ilkeller"in inançlarından büyük kültür dinlerine kadar izleyebildiğimiz meslek tanrıları anlayışıyla benzerlik gösterir. Kendi yaşantılarını totemistik biçimde düzenleyen Joruba'larda, her klanın kendi kabile tanrısı vardır. Klan o tanrının neslinden gelir ve tüm yaşama sürecini, onun emirleriyle kurala bağlar. Fakat bu düzenin

[91] Bkz. Yukarıda s. 232 ff.

[92] Mannhardt, Wald- und Feldkulte (Orman ve Tarla Kültleri), I, 153 f.

yanında ve bu düzenden göreli bağımsız olarak, burada, bir tanrılar-dünyası düzeni tasarımı da mevcuttur. Savaşçılar, demirciler, avcılar, marangozlar bazı totemlere ait olabildikleri gibi, ayrıca kurbanlarını sundukları ortak bir tanrıya taparlar. Mitik dünyanın içindeki bu "işbölümü", bu teknik ayrımlaşma, ayrıntılı biçimde uygulanmaktadır. Soğuk demircilerle pirinç dökümcülerinin bir tanrısı, kalaycıların -belirli bir alaşımı insana öğrettiğinden bahsedilen- ayrı bir tanrısı vardır.[93] Özel bir meslek çevresine tahsis edilmiş ve adeta bu çevre içine hapsedilmiş olan meslek tanrıları düşüncesinin en gelişmiş şekli ise, Romalıların tanrı inancında görülmektedir. Her uğraş, özellikle tarlayı işlerken zorunlu olarak yapılması gereken her ayrı eylemin, burada, kendi tanrısı ve düzenleyici ruhban sınıfı vardır. Başrahip, bu fiillerin hepsinde, o fiilin koruyucusu olan tanrının doğru adıyla anılmasını, tanrıların tümünün doğru zamanda çağırılmasının uygulanışını sağlar. Tanrıları çağırmada bu kural olmayınca, eylem, bizzat kendi içinde kuralsız ve bu durumda da faydasız olur. "Tüm faaliyetler ve durumlar için özel tanrılar oluşmuştur ve apaçık kalıplaşmış kelimelerle isimlendirilmiştir. Sadece, bütün olarak faaliyetler ve durumlar değil, aynı zamanda bunların herhangi bir şekilde ortaya çıkan bütün parçaları, fiilleri ve unsurları da, taparcasına kendisine bağlanılan şeylerdir. ...Tarla kurbanında Flamanlar, Tellus ve Ceres'in dışında, köylülerin on iki türdeki faaliyetine karşılık gelen on iki tanrı çağırmak zorundaydılar: Nadasa bırakılmış tarlanın ilk defa baştanbaşa sürülmesinde *Veruactor* (*ueruactum*) 'u; ikinci defa sürülmesinde *Reparator*'u; üçüncü ve son sürmede -ki bu sürmede saban izi açılır (*lirae*) ve tarla otları (*porcae*) bir araya toplanır- *Inporcitor*'u; tohum

250

[93] Ayrıntılar Frobenius'da, Und Afrika Sprach, s.154 ff., 210 ff. Başka yerde, mesela Haida'larda bunlar gibi "İş tanrıları" mevcuttur. Bkz. Swanton, Contributions to the Ethnology of the Haida. Mem. Americ. Mus. of Natur. History, VIII, I, 1905.

ekmede *İnsitor*'u; tohumun ekilmesinden sonra pullukla tekrar sürerken *Obarator*'u; tırmıkla tarlanın yeniden düzeltilmesinde *Occator*'u; tırmık ile yabanî otları temizlerken ya da zararlı otları ayıklarken (*sarire*) *Saritor*'u; yabanî otların köklerinden sökülmesinde *Subruncinator*'u; biçme işinde *Messor*'u; zahire ambara girerken *Convector*'u; depolama için *Conditor*'u; tahıl ambarı ve depodan tahıl tanesinin geri alınması için *Promitor*'u."[94] Tanrılar dünyasının anlık eylemin tek hareket ettiricisine ve eylemin apaçık ayrılmış yönlerine göre bu inşasında, dilde etkili olduğunu tespit ettiğimiz nesnelleştirme formunun aynısının varlığı kanıtlanır. Ses sembolü gibi mitik sembol de, varolan farklılıkları basitçe işaret etme işine yaramaz; tam tersine, öncelikle bu farklılıkları bilinç için sabitleştirmeye, onları bu şekilde görülebilir kılmaya yarar. Sembol, bu farklılıkları, önceden varolanlar olarak temsil ettiği gibi, ayrıca gerçek anlamda farklılıklara sebebiyet verir.[95] Bilinç, ayrı etkinlik çevrelerinin tümünü, sabit bir merkez noktayla, belirli bir mitik içerikle ilişkilendirmek suretiyle, bu çevreleri birbirinden açıkça ayırmayı başarır ve bir de ayırma üzerinde etkili olan farklı nesnel ve öznel şartları elde eder. Her bağımsız faaliyette, ona önder olan özel tanrının yardımcı ve koruyucu olarak çağırılmasıyla, eylemin "kendiliğindenliği" yanlış yorumlanmış; her eylem işte bu tanrının sırf "dışlaştırması" olarak, sonuçta içten doğan değil, dıştan gelen etki olarak anlaşılmıştır. Ve elbette diğer taraftan, salt ürün ve üretimle meşgul olunurken unutulma tehlikesi içinde bulunan eylem, meslek tanrısının bu aracılığıyla, saf zihinselliği içinde kavranır. Eylem, ilkönce farklı mitik temsilcileri içinde ortaya konur ve anlatılır. İnsan, kendine ait tanrı biçimlerinin çokluğunda,

251

[94] Usener, Göttemamen (Tanrı Adları), s. 75 f.; Romalıların yerli tanrıları için bkz. özellikle Wissowa, Religion und Kultus der Römer (Romalıların İbadetleri ve Dini), s. 24 ff.

[95] Bunun için bkz. c. 1 s. 252 ff.

dıştaki doğa nesneleri ve güçlerinin çeşitliliğini seyrettiği gibi, ayrıca bu çokluk ve çeşitlilikte, kendi kendini, fonksiyonlarının somut çeşitliliği ve özelliği içinde değerlendirir. Kendi oluşturduğu ilahî nitelikli ürünlerin mevcudiyeti, insanı, sadece nesnel varlık ve olay dünyasından değil, ayrıca kendi arzulama ve eyleme geçme yetilerinden doğru da idare eder ve insana bu dünyaları içten doğru açar. İnsan, her somut bağımsız etkinliğini, ilgili olduğu özel tanrı sembolünde nesnel olarak seyretmek suretiyle, kendine özgü yöneliminin ve kendine esas aldığı ilkenin bilincine varır. Eylemin bu apaçık özelleşmesi ve birbirinden ayrılmış bağımsız fiillere parçalanması, soyut-çıkarımsal bir kavram teşkili yolunu açmaz; tersine karşıt olarak, bu ayrılma/parçalanma, bu fiillerin hepsinin sezgisel yoldan bir bütün olarak kavranması ve bağımsız bir mitik yapı içinde cisimleşmesi suretiyle ortaya çıkar.

Bu düşünsel süreci kendi içeriği yönünden kavramaya çalışınca, bu süreç, mitik bilincin, salt doğa mitlerinden kültür mitlerine doğru ilerlemesi şeklinde gerçekleştirdiği ilerlemede, kendini en açık şekilde gösterir. Şimdi köken sorusunun kapsamı, gitgide şeylerin çevresinden insan türüne özgü çevreye doğru genişler. Mitik nedensellik formu, dünyanın ya da dünyadaki tek tek nesnelerin oluşumunu açıklamaya değil, insanın kültürel zenginliklerinin kaynağını açıklamaya yarar. Bu açıklama da elbette, mitik tasarımın özelliği gereğince, bu zenginliklerin, insanın iradesi ve gücü sayesinde oluştuğu anlayışında değil, onların insana verilmiş olduğu düşüncesinde sabitlenir. İnsan dünyasındaki kültür zenginlikleri, insan sayesinde dolaylı olarak ortaya çıkmış sayılmazlar; tam tersine, tamamlanmış biçimleriyle insan tarafından doğrudan alınmış olarak kabul edilirler. Belirli araç-gereçlerin üretilmesi gibi ateşin kullanılması, tarlaların işlenmesi ya da avcılığın yayılması, ayrı kurtuluş vasıtalarının bilgisi ya da yazının bulunması; bunların hepsi mitik güçlerin bir hediyesi olarak görülür. İnsan kendi eylemini, burada

252

da, sadece bu eylemi kendinden uzaklaştırmak ve dışarıya yansıtmak suretiyle kavrar. Ve artık salt doğa gücü olarak değil, kültür kahramanı olarak, yani aydınlık ve kurtuluş getirici olarak ortaya çıkan tanrı sureti, bu yansıtmadan hareketle ortaya çıkar.[96] Bu tür kurtarıcı biçimleri, gelişen ve ilerleyen kültür özbilincinin ilk mitik-somut ifadesidir. Kült, bu anlamda her kültür gelişiminin geçiş noktası ve taşıyıcısı haline gelir: Çünkü kült, kültürün gelişiminde öyle bir unsuru var kılar ki, bu unsur içinde kültür doğanın sırf teknik olarak yenilgiye uğratılması işinden ayrılır ve bu unsurun kendine özgü-zihinsel niteliği, kültüre damgalanır. Dinî ibadet, basit şekilde pratik geleneğin yerine geçmez; insana bu geleneği -mesela ateşin kullanımı için düşünüldüğü gibi- tapındığı varlık hediye etmiştir.[97] Hayvanların evcilleştirilmesi de, muhtemelen ilkönce dinî temeller üstünde ve belirli mitik-dinî temel kabuller altında, özellikle totemistik kabuller altında gelişmiş olmalıdır. Mitik sembol dünyası, burada, tıpkı dil ve sanatın sembol dünyasında olduğu gibi, *ben* ile dünyanın "ortak-mülkiyet-paylaşımı"nı gerçekleştirme vasıtası olan temel araçlardan biri olarak iş görür. Bu ortak-mülkiyet-paylaşımı, tanrının ya da kurtarıcının suretini adeta *ben* ile dünya arasına yerleştirmek suretiyle, aynı zamanda onları bir diğeriyle bağlama ve bir diğerinden ayırma şeklinde gerçekleşir. Çünkü *ben*, insanın asıl "kendisi", kendini ilahî *ben*de dolambaçlı şekilde bulur.
253 Bu, tanrı tasarımının, dar ve belirli bir alanla sınırlanıp bağlanmış halde kalan özel tanrı biçimlerinden kişisel tanrı biçimine geçmesiyle, bağımsız bir öznelliğin düşünülmesi yolunda yeni bir adım anlamına gelir. Usener şöyle der: "Kuşatıcı egemenlik alanının kişisel tanrıları, özel tanrıların kümesinden, ancak eski kavrayış özel

[96] Bu "kurtarıcı" düşüncesinin yaygınlığı ve anlamı için bkz. Kurt Breysig, Die Entstehung des Gottesgedanken und der Heilbringer (Kurtarıcı ve Tanrı Düşüncesinin Oluşumu), Berlin 1905.

[97] Bkz. Bousset, Das Wesen der Religion, (Dinin Özü), Halle 1904, s. 3, 13.

isim olarak sabitleşip, etrafına mitik tasarımların sarılabildiği kesin bir nüve olunca ortaya çıkar. ...Akıcı nitelikteki tasarım, kişiselliğin taşıyıcısı olabilen kesin bir nüve haline, öncelikle özel isimde gelir. İnsanın çağırıldığı isim türündeki özel isim, tahsis edildiği belirli bir kişiliği düşünmeyi zorunlu kılar. Bununla, insan biçimli tasarımların bolluğunun, neredeyse boş bir forma dökülebilme yolu da açılmış olur. Bundan böyle artık kavram, cismanîlik, yani adeta et ve kan kazanır. Kavram, insan gibi davranabilir ve acı duyabilir. Özel-tanrı kavramı açısından açıkça anlaşılabilen yüklemler olan tasarımlar, özel ismin taşıyıcısı açısından mitler haline gelir."[98] Fakat bu teorinin yalnızca genel metodik kabulü; yani onun, dil oluşumu ile mitlerin oluşumu arasında kurduğu kapsayıcı nitelikli karşılıklı ilişki kabul edilirse, bu teori, elbette kendi içinde çözülemez bir güçlük ve kendine özgü bir paradoks taşır. Usener'e göre, mitosun sırf "özel-tanrılar"dan kişisel tanrılar düşüncesine yükselme yolu, dilin, tek olanın işaret ve tasarımından genelin işaret ve tasarımına ulaşma yoluyla aynıdır. Ona göre, mitosta da, dildekiyle aynı nitelikteki "soyutlama" süreci, tek başına olanın algılanışından cins kavramına ilerleme söz konusudur. Acaba genel olan düşüncesine ilerlemede, bu genelleştirici soyutlama yönelişinde, "kişisel tanrı" ile ilgili belirlemenin, yani bireyselleştirmenin bulunup bulunmadığı nasıl anlaşılabilir? Nesnel bakımdan kuvvetli bir mekânsal-tekil ve zamansal-tekil kullanımda kendini gösteren şey, öznel yaşantı bakımından da kişinin biricikliğinin ve tekilliğinin oluşumuna nasıl götürebilir? Bu nedenle burada, genelleştirici kavram oluşumunu bu şekilde kabul eden yönelimin karşısında olan, başka bir unsurun da etkili olması gerekir. Gerçekten de, "özel olan"dan "genel olan"a ilerleyiş, eylemin dünyasıyla "içteki" deneyim dünyasının inşasında, "dıştaki" varlığın inşasındaki, yani şey ve nesne 254

[98] Usener, Götternamen, s. 323, 331.

dünyasının biçimlenişi anlamındaki ilerlemeden daha başka bir anlam ifade eder. Belirli bir eylem alanı, özel-tanrı yapısı içinde kavranıp işaret edildiği gibi, ne kadar çok genişlerse, sonuçta eylemin ilişkili olduğu nesneler ne kadar çok çeşitli olurlarsa, eylemin enerjisi de o kadar katışıksız ve güçlü biçimde açığa çıkar; böylece etkin öznenin bilinci belirgin hale gelir. Bu bilinç, gerçi daima anlık özel etkileniş biçimlerinde ve formlarında dışlaşır; ama bilinç, artık formlara verilmiş bir şey değildir ve kesinlikle onların içine karışıp kaybolmaz. Bundan dolayı, kişiselliğin kesinliği duygusu, eserin özelliğinden aşamalı olarak ayrılmayla kaybolmaz; tam tersine, bu ayrılıp gitme ile ortaya çıkar ve yükselir. *Ben* şimdi kendini, salt bir soyutluk olarak ya da bütün özel etkinliklerin üzerinde ve arkasında bulunan bir kişisiz-genellik olarak değil, tüm farklı eylem sistemlerini birbiriyle bağlayan ve birlikte bulunduran, kendisiyle özdeş somut birlik olarak bilir ve kavrar. Üstün nitelikli tek bir özel eser, sadece eylemin kısmî olarak gerçekleşmesini teşkil ettiği için, eylemin değişmez ilk-sebebinin karşısında olduğu gibi, bu özdeş olmanın karşısında da, sadece tesadüfî ve "ilineksel" şey olarak kendini gösterir. Böylece, özel-tanrı, başlangıçtaki dar ve sınırlanmış etkinlik alanı üstüne yükseldiği ölçüde, kişilik unsurlarının "özel-tanrı"da apaçık bir iz bırakması keyfiyeti, kendiliğinden anlaşılır hale gelir. Geleneksel mantıkî öğretiye göre, kavramın içeriğinin sırf nesne temaşası çevresinde yoksullaşması, aynı zamanda kavramın kapsamının genişlemesine denk düşer. Kavram bağımsız tasarımların çerçevesini ne kadar geniş biçimde kuşatırsa, somut kesinlik de o kadar çok kayba uğrar. Buna karşılık, burada, geniş bir alana uzanıp yayılma, aynı zamanda bizzat etkileme bilincinin ve yoğunluğunun artması anlamına gelir. Çünkü kişiliğin birliği, sadece kendi karşıtında; sadece etkileme formlarının somut bir farklılığı ve çokluğunda dışlaşan ve kendini gösteren nitelikte temaşa edilebilir. Mitik duygu ve düşünme, bu yolda ne kadar ileri-

ye giderse, yaratıcı ve yüce bir tanrı biçimi, salt özel-tanrıların çevresinden ve çoktanrıcılığın bağımsız tanrılar kümesinden sıyrılıp o kadar açık şekilde ortaya çıkar. Bu yaratıcı tanrıda, tüm eylem çeşitlilikleri adeta tek bir zirvede toplanmış halde belirginlik kazanır. Mitik-dinî bilinç, şimdi, etkili ve belirsiz güçlerin toplamını temaşa etmek yerine, bizzat kendisi bir fiil olarak kavranan, birlikli yapıda bir oluşturucu öznenin kavranmasını gerektiren oluşturma fiilinin temaşasıyla, enerjik biçimde meşgul olur. 255

Yaratıcı düşüncesi, bu tür türetmeye ve "açıklama"ya pek uygun olmayan ve muhtaç gibi de görünmeyen ilk mitik motivler arasında bulunmaktadır. Bu düşünceye, dinî tasarlamanın ilkel tabakalarında, bazen, hayret edilecek açıklıkta rastlanmaktadır. Özellikle totemistik tasarım çerçevesinde, totemistik atalar düşüncesinden kesin şekilde ayrılan bir en-yüce-varlık düşüncesinin, klanın kendi kökünü dayandırdığı insanlığın ilk atası-tasarımından üstün olduğu görülmektedir. Diğer taraftan kutsal ritlerin, tapınma seramonilerinin ve dansların konumlanışı gibi doğa nesnelerinin oluşması da, bu varlığa dayandırılır. Bu varlığın kendisi ise, esas itibariyle artık tapınma nesnesi teşkil etmez; insan henüz, dünyanın bütününü dolduran farklı nitelikteki doğaüstü güçlerle kurduğu ilişki gibi, onunla da doğrudan, vasıtasız ve büyüsel bir ilişki kurar.[99] Buna göre burada, en baştaki aşamalarda bile, her "ilkel" dine egemen olan ve ona kendi karakteristik özelliğini veren duygulanım ve irade motivlerinin arasında, birdenbire katıksız bir düşünsel ve "teorik" bir

[99] "İlkel" dinlerde "ilk yaratıcı inancı"nın yayılması konusunda, özellikle, P.W.Schmidt tarafından toplanan materyale dikkat çekilebilir. Der Ursprung der Gottesidee (Tanrı Fikrinin Kaynağı), Münster 1912; Söderblom'daki mükemmel özete de; Das Werden des Gottesglaubens (Tanrı İnancının Başlangıcı), s. 114 ff. Ameriken dinleri için şimdi özellikle Preuss; Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkem (Kültür Yoksulu Halklarda En Yüce Tanrılık), Psychol. Forschung II, 1922.

motiv karşımıza çıkar. Fakat daha yakından incelenince, elbette görünüşte soyut olan "yaratma" ve "yaratıcı" tasarımının, burada, asla hakiki anlamda genellik içinde kavranmadığı; tam tersine, eserin sadece tek başına somut bir oluşturma ve biçim verme formu şeklinde ifade edilebileceği görülür. İlkel halklarda "ilk-yaratıcı düşüncesi"nin oluşumu konusunda tipik örnek olarak gösterilen Avustralyalı *Baiame* (*Bajami*), şeylerin "oymacısı" olarak düşünülür. O, tek tek nesneleri, bir figürün kabuktan ya da bir ayakkabının bir posttan veya deriden ortaya çıkarılması gibi ortaya çıkarır.[100]
256 Platon, yaratıcı ve yüce tanrı kavramını, sadece mitik bir sembol olan "Demiorgos" sembolü altında tasarlar; burada da görüldüğü gibi, felsefede yaratma düşüncesi, tamamen zanaatkârlık, yani elle şekil verme etkinliğine dayandırılır. Mısır'da, tanrı Ptah'a, ilk başlangıçtaki büyük tanrı olarak, en baştaki ilk tanrı olarak saygı gösterilir; fakat o, aynı zamanda zanaatkârların, sanatçıların gerçek koruyucusu olarak kabul edilir ve kendi eyleminde, insan-sanatçıyla karşılaştırılır. Onun karakteristik niteliği, çömlekçi tornası olmasıdır; o tornada Ptah, tanrı-heykeltıraş olarak tanrıların yüceliğini ve insanların biçimini, bir kalıba göre şekillendirir.[101] Fakat mitik-dinî düşünme, eylemin somut özellikleriyle ilgili bu yola, kendi evrensel kavrayışı içinde, gittikçe daha derinlemesine ve aşamalı olarak nüfuz eder. Veda dininde, daha ilk başta, salt doğa tanrılarının yanında, davranışların belirli tiplerini ve alanlarını gösteren başka tanrılar da mevcuttur. Ateşin tanrısı olarak Agni'nin ya da fırtına tanrısı olarak Indra'nın yanında, doğadaki ve insanî yaşantıdaki her hareketi canlandıran bir "hareket ettirici" ya da "tahrik edici" (*Savitar*), ürün kaldırmada yardımcı olan bir "toplayıcı", kaybolan hayvanın geri dönüşünü sağlayan bir "geri getirici" tanrı (*Nivarta,*

[100] Bkz. Brinton, Religions of primitive peoples, s. 74, 123.

[101] Daha fazla ayrıntı Brugsch'da, Religion und Mythologie der alten Agypter, s. 113 ve Erman'da, Die agyptische Religion, s. 20.

Nivartana) vs. bulunmaktadır. Oldenberg, bu tanrı biçimleri için şöyle söyler: "Dil tarihinin her devrinde, geçmişten miras alınan yapılarda görülen kelime oluşumu unsurlarının yanında -ki kelime oluşturma ile ilgili unsurların etkililiği, bir noktada sona erer-, nasıl, tüm yaşantıda mevcut olan ve yeni kelimelerin üretiminde her konuşanın söz söyleyebileceği devirler bulunuyorsa, aynı şekilde, tanrıların *-tar* ekiyle isimlendirilmesi, Veda dininde ve yakın geçmişte, en yüksek düzeyde etkililik ve yaratıcılık olarak değerlendirilmelidir. Tanrıların dinler tarihini ilgilendiren oluşum şekillerinde, bir tanrı Tratar ("koruyucu"), Dhatar ("yapıcı"), Netar ("önder"); dişil isim formlarıyla yapılan tanrıça isimleri, Varutrit ("koruyucu") vs. vardır."[102] Burada, dilin sevk ve idaresi altında, eylemin ve eylemcinin çekirdek tasarımını kendi içinde taşıyan son ekin kullanımı ve bu ekin, yeni tanrı isimlerinin meydana getirilmesi için kullanılması serbestliği, elbette eylemin düşünülüşünde mevcut olan neredeyse sınırsız bir parçalanma imkanını ve tehlikesini, kendi içinde taşır. Fakat diğer taraftan bu türetimler, dilsel 257
form ortaklığı sayesinde, etkileme nesnesi ve amacının özelliğinden bağımsız olarak, bizzat etkilemenin genel fonksiyonuna da işaret eder. Ve böylece ilk gruba benzer oluşumlar, belirli bir tanrıyı sabit bir alanın "tanrısı" olarak gösteren şekillendirmeler, sonuçta tanrı biçimleri -"çocuklar ve torunların tanrısı" (*prajapati*), "tarlaların tanrısı", "şehirlerin tanrısı", ayrıca "düşünmenin tanrısı" ve doğruluğun tanrısı gibi-, Veda dininde, bütün bu farklı egemenlik alanlarının, en sonunda en yüce ve biricik bir hükümdarın buyruğuna girmesine yol açar. İlk başta aynı şekilde sırf özel bir tanrı olan Prajapati, "çocuklar ve torunların tanrısı", Brahman dönemlerinde; kurban törenlerindeki büyülü ifade tekrarlanışlarında, gerçekten

[102] Oldenberg, Religion des Veda, s. 60 f.; cf. Vedaforschung (1905) s. 78 ff.

dünyanın yaratıcısı haline gelmiştir. O, artık "tüm dünyadaki mekânların tanrısı"dır; "birbirine dönüşen yer ve göğe -değişen dünyalara, kutuplar ve ışık dünyasına- egemendir; Prajapati, dünya düzeni üzerindeki örgüyü çözer; o bu örgüyü oluşturur ve yayar, çünkü o, örgü olmuştur."[103]

Ve mitik-dinî düşünmenin, dünyanın yaratılışı kavramına ulaşmadan önce, ihtiyaç duyduğu çeşitli aracıları, bu Veda dini parçası, başka bakımdan da dolaylı olarak anlatır. Yaratma kategorisi altına bütün olarak varlığı yerleştirmek, mitos için şimdilik gerçekleşmesi mümkün olmayan bir tezdir. Mitos, şeylerin oluşumundan, kozmosun meydana gelişinden her söz ettiğinde, bu meydana gelişi, salt değiştirme olarak kavrar. Daima, duyusal olarak tasvir edilmiş, oluşun dayandığı ve geliştiği belirli bir dayanak kabul edilir. Dayanak, kah dünya yumurtası, kah dünya ağacı, kah bir lotus çiçeğidir. Sözü edilen dayanak bazen da insanî-hayvanî bir bedenin organlarıdır ki, evrenin ayrı ayrı parçaları, bu organlardan meydana getirilip teşkil edilir. Mısır'da, ilk-su Nun'dan, ilk başta bir yumurta ortaya çıkar; daha sonra bu yumurtadan ışık tanrısı, güneş tanrısı *Ra* doğar. Henüz gökyüzü oluşmamış ve hiçbir sürüngen ve canavar yaratılmamışken, Ra ortaya çıkar. Onun bulunduğu yerde onunla birlikte hiçbir varlık yoktu ve onun bulunamadığı hiçbir yer
258 olmamıştı.[104] Mitik yaratma düşüncesinin, burada, bir taraftan belirli bir form içinde ortaya çıkmak için bazı somut dayanaklara sıkıca sarılması gerektiği; fakat diğer taraftan onun, bu dayanakları git gide reddetmeye, kendini onlardan çekip koparıp ayırmaya giriştiği görülür. Okuduğumuz çok meşhur Veda yaratılış kasidesinde, bu şekilde ilerleyen bir olumsuzlama dizisine rastlıyoruz. "Var-

[103] Bkz. Deussen, Die Geheimlehre des Veda (Veda'ların Sır Öğretisi), Ausgew. Texte der Upanishad's, Leipzig 1907, s. 14 f.; Prajapati'nin tarihi üzerine özellikle Deussen, Philosophie des Veda (Allg. Gesch. Der Philos. I, 1), Leipzig 1894, s. 181 ff.

[104] S.Erman, Die agyptische Religion, s.20, 32.

lık yoktu, o zaman varlık-olmayan vardı; hava boşluğu, onun üzerini kaplayan gökyüzü yoktu. Ne hareket etti? Nerede? Kimin himayesinde? Derin uçurum sudan mı meydana geldi? O zaman ölüm, ölümsüzlük, gece ve gündüz arasında hiçbir farklılık olmadı. O, esintisiz nefes aldı; sadece *bu* kendiliğinden vardır, bu *bu*dan başka hiçbir şey yoktu."[105] Burada, varlığın kaynağını, sırf ἄπειρον (tecrübesiz, bilgisiz) olarak, belirlenmemiş bir "*bu*" olarak ortaya koymaya girişilir. Fakat şüphesiz diğer taraftan, kozmogonik kurgu, bu "*bu*"yu, herhangi bir bakımdan daha yakından belirlemeyi ve somut alt tabakayı, her şeyi oluşturan yapı malzemesini sorma işini terk edemez. Bu temel sorusu -ki yaratıcı, bu temelden sonra gelir; bu temel, yaratıcıya dayanak olarak iş görür- kendini her zaman zorla belli eder. "*Bu*nun o anda bulunduğu yer nasıl bir yerdir; her şeyi seyreden Visvakarman'ın, oradan doğru yeryüzünü meydana getirdiği, kendi gücüyle gökyüzünün örtüsünü açtığı dayanak noktası nedir ve nasıldır? "*Bu*"nun gökyüzü ve yeryüzünü inşa ettiği ağaç/kereste nasıl bir ağaçtır/kerestedir? Ruhun, gökyüzünü ve yeryüzünü kabul ederken dayandığı yapılar hakkında bilgi toplayınız."[106] Upanişadların felsefî öğretisi, bu "ilk madde" sorusunu, yaratma sorusunu, πρώτη ὕλη (ilk soru)'yu, kendi düşünsel temellerini hükümsüz kılarak cevaplamayı denedi. Brahman'ın düşüncesinde, bütün diğer nesneler gibi "madde" ile "form"un karşıtlığı da, birbiriyle karışmış şekilde, her şeyin-birliği olarak gerçekleşir. Fakat nesnelerin panteist açıdan çözümlenmesine girişilmediğinde; bunun yerine dinî gelişme, *Yaratıcı* düşüncesini katıksız ve net biçimde açığa çıkardığında, bu düşünceyi adeta gittikçe başka bir boyuta taşıma, onu fiziksel-maddî olana tutuklanmışlık ve bağlanmış-

[105] Rigveda X, 129, Hillebrandt'ın tercümesi, Lieder des Rigveda, Göttingen 1913, s. 133.

[106] Rigveda X, 81 (Hillebrandt'ta s. 130).

lıktan kurtarma ve ona saf bir "zihinsel" damga vurma çabası ortaya çıkar. Bu ilerleme, yaratıcının dünyayı varoluşa çağırmak için kullandığı vasıtaların kavranışında bile izlenebilir. Bu vasıtaların tasviri, öncelikle belirli duyusal-şeysel karşılaştırma ve benzetmelere başvurma eğilimi taşır. En eski Mısır metinleri, Ra'nın, yaratıcı tanrının, bütün canlı varlıkların ilk ataları olan tanrıları, kendi tohumunun yayılmasıyla insan şeklinde oluşturduğunu ya da onun, ilk tanrı çiftini, kendi ağzından tükürdüğünü anlatır. Fakat daha önceden, Piramit metinlerinde başka bir "zihinsel" tablo işlenir. Yaratma fiili, artık tek başına hiçbir maddî sembol vasıtasıyla gösterilmez; tersine, yalnızca onun kendi sesinin ve kendi kelimelerinin gücünde yoğunlaşan irade gücü, yaratıcının kullandığı organ olarak ortaya çıkar. Kelime, bizzat tanrıları, yeryüzünü ve gökyüzünü kendisinden ortaya çıkaran kudret teşkil eder.[107] Dil ve kelime, ilk kez dünyayı yaratmanın düşünsel vasıtası olarak tasarlandığı zaman, yaratma filinin kendisi, başka ve saf bir "ruhsal" anlam kazanır. Fiziksel-maddî şeylerin cisimleşmesi olarak dünya ile yaratıcı kelimede ilahî olarak kavranan ve kesinleşen güç arasında, artık

259

[107] Bu konuda bkz. mesela Moret, Mystéres Egyptiens, Paris 1913, s. 114 ff., 138 f.: "Çok eski devirlerde Héliopolis'te, Torum-Ra'nın insan şeklindeki tohumu dışarı çıkararak bütün canlıların ataları olan tanrıları meydana getirdiği ya da Anka'nın tapınağı üzerinde kalkıp ilk kutsal çifti tükürdüğü anlatılır. Diğer tanrılar da, başka yerlerde başka davranışlarda bulunmuşlardı: Memphis'te Phtah, Elaphantine'de Hnoum insanları ve tanrıları bir görüntüye göre biçimlendirmiştir. Thot-İbis, Hermopolis'te bir yumurta hazırlamıştı; hiçbir şeyin varolmadığı sırada güneş tanrısını doğuran Sais'ın büyük tanrıçası Neith inek ya da bir akbabaydı. Şüphesiz bunlar yaratılışla ilgili en eski ve en yaygın açıklamalardır. Fakat dünyanın kutsalın ortaya çıktığı yer olduğunu açıklamak şeklindeki daha karmaşık ve daha az maddî birlik, Piramit metinlerinden itibaren farkedildi. Tanrının sesi, orada şeylerin ve varlıkların yaratılışının etkenlerinden biri oldu. ...Tanrı'nın Hristiyanlık çağından milyarlarca yıl önce ve Firavunlar devrinin seçkin Mısırlılar'ı için yaratılışın vasıtası olarak akıl gibi tasarlanmış olması bundan ileri gelir. ...Anlaşılmaz yazılar, bildirici ve yaratıcı Tanrı teorisiyle, dinî ve ahlakî zihniyet kültürünün derinliklerindeki özüne bağlı olan Mısırlı eski bir düşünce sadece yenileştirildi." Ayrıntılar Sprache und Myhos yazımda, Leipzig 1924, s. 38 ff.

hiçbir geçiş mümkün değildir. Çünkü her ikisi de, ayrılmış varlık alanlarına aittir. Buna göre, dinî düşüncenin, buna rağmen ikisi arasında talep ettiği ilişki, sadece belirli bağlantı halkalarına sahip olan ve bu halkalarla kurulan dolaylı bir ilişki olabilir. Bu ilişkiyi 260
oluşturmak ve ifade etmek için, şimdi, varlığın bütünü arasında yeni bir çatlak oluşturulmalıdır; saf "düşüncede var olan" başka bir varlık formu, nesnelerin varlığına temel teşkil etmelidir. Bu motivin, felsefî bilgi içindeki ilk gerçek zihinsel uygulanış ve açılımı, Platon'un Timaos'undaki yaratma mitosunda yapılmıştır. Fakat bu motivin, dinin kendi problemlerinden ve zihinsel kaynaklarından, ondan bağımsız olarak da gelişebildiğini gösteren ve dinler tarihinin ortaya koyduğu dikkat çekici bir örnek vardır. Bu örnek, tektanrıcı bir din olan Yahudilik dışındaki büyük kültür dinlerinden, İran dinidir. İran dini, yaratma kategorilerini tam kesinlik içinde geliştirmiş ve yaratıcının kişiliğini, açıkça zihinsel-ahlakî kişilik olarak belirlemiştir. İran-Pers dininin inanç esasları, varoluşa sahip her varlığı ve düzeni, yeryüzü ve gökyüzü gibi insanı da kendi "iyi düşünce"si ve "kutsal ruhu" vasıtasıyla ortaya çıkaran Ahura Mazda'dan, en yüce hükümdarın yardım ricasıyla başlar. Fakat burada yaratma, nasıl düşünmenin ve zihnin ilk kaynağından doğuyorsa, aynı şekilde Ahura Mazda içinde de tamamen kesinleşmiş haldedir. Evren, kendi maddesel-şeysel özelliği içinde, ilahî iradeden doğrudan doğruya ortaya çıkmaz; ilahî irade tarafından ilk önce üretilen şey, sadece evrenin saf zihinsel formudur. Ahura Mazda'nın ilk yaratma fiili, duyulur değil, "düşünülür" dünyayla ilgilidir. Dünya, ilk büyük dönem esnasında, yani üç bin yıllık süre zarfında, daha önceden varolan duyusal-algılanabilir yapıdaki formlarına dayanılarak yeniden şekillendirilmek için, bu manevî, ışıklı-düşünsel du-

[108] Daha fazla ayrıntı H. Junker'de; Über iranische Qellen der hellenistischen Aion-Vorstellung (Hellenistik İyon-Tasarımının İran Kaynakları Üzerine), (Vortr. Der Bibl. Warburg I, 127 f.) ve Darmesteter'de, Ormazd et Ahriman, s. 19 ff., 117 ff.

rum içinde varlığını sürdürür.[108] Bu noktada, dar ve sınırlanmış bir etki alanına hapsolmuş ve alana ait olan çok/çeşitli "özel tanrılar"dan, sınırsız-zihinsel etkinliğe sahip yaratıcı tektanrıya kadar giden mitik-dinî kavramlar dizisine, bir kez daha kuşbakışı bakılınca, bu sürecin "insan biçimli" karakterinden ileri gelen olağan kavrayışın, bu kavramları anlamlandırmak için yetersiz olduğu; sözü edilen kavrayışın kesin bir dönüm noktasına ihtiyaç duyduğu görül-
261 mektedir. Çünkü insan, tamamlanmış-biçimlenmiş gerçek kişiliğini tanrıya taşımamış ve kendi gerçek benlik duygusunu ve kendilik-bilincini ona kesinlikle ödünç vermemiştir; tam tersine o, kendi tanrılarının yapısında, öncelikle bu kendilik bilincini bulmuştur. Tanrı tasavvuru ortamıyla insan, eyleyen özne olarak, eylemin salt içeriği ve şeysel getirisinden, kendi kendini çekip çıkarır. Monoteizmin en sonunda yükseldiği "yoktan yaratma" düşüncesi, yani yaratma kategorilerinin tam anlamıyla kökten bir anlatımının ortaya çıktığı bu düşünce, teorik düşünmenin bakış açısından bakıldığında, bu yüzden en azından bir paradoks, hatta bir çelişki ifade eder. Ayrıca saf iradenin ve eylemin varlığına erişmek amacıyla şeylerin varlığını ortadan kaldırmak ve reddetmek zorunda olan dinî zihnin olağanüstü soyutlama gücü, yaratma düşüncesi içinde geçerliliğe eriştiği için, yaratma düşüncesi, dinî bakımdan çok yüksek bir anlam ifade eder.

Ve daha başka bir sistemde, eylemin bilincinin meydana gelişinin, eylemin salt nesnesel üretimden uzaklaşmasına; bu bilincin, duyusal doğrudanlığını yavaş yavaş kaybetmesine bağlı olduğu izlenebilir. Büyüsel dünya görüşünün ilk aşamalarında, basit arzu ile arzunun yöneldiği nesne arasında, herhangi bir duygusal gerilim bulunmaz. Burada, arzunun kendisinde, doğrudan bir güç barınır. Arzu edilen amaca kendiliğinden eriştirecek bir etkililik, gücün içinde doğduğu için, onun kuvvetli biçimde dışa vurulması yeterlidir. Her büyü, insanî arzulamanın gerçek gücüne ve gerçekleştirici-

liğine duyulan inançla, yani "düşünmenin mutlak kudreti"ne[109] inançla yaptırılmaktadır. Ve bu inanç, insana en yakın etkileme alanı içinde; insanın kendi bedeni, yani vücudunun ve organlarının hareketleri üzerinde icra ettiği etki içinde yaşanan deneyimlerle, daima yeni besin maddeleri kazanmak zorundadır. Görüldüğü gibi, bu doğrudan deneyimlenen ve hissedilen etki de, daha sonra nedensellik kavramının teorik olarak parçalanışı açısından problem haline gelir. Hume şöyle söyler: Kolumu hareket ettirme isteğim, ayı kendi yörüngesinde durdurmaya muktedir olma isteğinden daha kavranabilir ve "anlaşılabilir" bir istek değildir. Büyüsel dünya kavrayışı ise, bu ilişkiyi ters çevirir: Kolumu hareket ettirme isteğim olduğunda, bu istek ile tüm geri kalan "dıştaki doğa olgusu" arasında da, aynı türden ve kesin bir ilişki mevcut olur. İşte, nesne çevresini kesin ayrıma tâbi tutmamak ve gerçeklik unsurlarının nedensel olarak çözümlenişiyle ilgili hiçbir adım atamamakla karakterize edilen mitik kavrayış için[110], bu "sonuç", gerçekte zorlayıcı güce sahiptir. Burada, etkileme sürecinin başından sonuna kadar belirli biçimde düzenlenmişliğinde gerçekleşecek hiçbir bağlantı halkasına ihtiyaç yoktur; tersine, bilinç, başlangıçta salt isteme fiilinde aynı zamanda sonu, istemenin başarısını ve sonucunu yakalar ve istemeyle sonucunu birbirine bağlar. Öncelikle isteme ve onun başarısı, aşamalı olarak birbirinden ayrılıp gittikçe, arzu ile gerçekleşme arasına da ayırıcı bir ortam girer. Ve istenen amacın gerçekleşmesinde zorunlu olarak belirli "vasıtalar"a ihtiyaç duyulması bilinci, bu ortamla gelişir. Fakat bu dolaylılığın daha önceden büyük ölçüde mevcut olduğu yerde, zorunluluk, hemen bilinç unsuru halinde gerçekleşmez. İnsan, doğa ile büyüsel yoldan kurulan ilişkiden teknik anlamında bir ilişkiye geçtikten, sonuçta zorunluluğu ve belirli ilkel araç-gereçlerin kullanımını öğrendikten sonra, insan açısından

262

[109] Bkz. yukarıda s. 194.

bu araç gerecin kendisi bile, hemen büyüsel bir niteliğe etkililik biçimine sahip olur. En basit insan araç-gereçlerine, kendine özgü ve bağımsız bir etkileme formu, yani onların içinde barınan doğaüstü zorlayıcı bir kuvvet tahsis edilir. İspanya-Guyanası'ndaki Pangwe'ler insan tarafından yapılan araç gerecin içine, bağımsız olarak dışa vurulabilen ve etkili olmayı sürdürebilen insanî hayat gücünün bir parçasının girdiğini kabul ederler.[111] Belirli iş araçlarının, belirli araç gereçlerin ya da silahların içinde büyü barındığına dair inanç, yeryüzünde genel olarak yaygın bir inançtır. Bu tür malzemeler ve araç-gereç vasıtasıyla yerine getirilen etkinlik, var olmadığında asla başarılamayacak olan büyüsel dayanaklara ihtiyaç duyar. Zuniler'de kadınlar, ekmeği hazırlamak için taştan hamur teknelerine yalvarırlarken, öğütme taşının çıkardığı gürültü-patırtının
263 küçük taklitlerini andıran bir şarkı söylemeye başlarlar. Kadınlar, malzemenin, görevini bu şartlar altında daha iyi yapacağına inanırlar.[112] Buna göre, üstün tutulan belirli malzemeler ve araç-gereçler kültü ve saygınlığı, dinî bilincin ve teknik kültürün gelişiminde önemli bir unsur teşkil eder. Eweeler'de yüzyıllardan beri süren ve bugün bile tekrarlanan ürün bayramında, araç-gereçlik özelliği taşıyan bütün eşyalara ve malzemelere; baltaya, rendeye, çıngırağa ve testereye kurban sunulur.[113] Büyü ve teknik, oluşsal bakımdan birbirinden çok az ayrılabilmesine; insanlığın gelişme sürecinde doğaya büyüsel yoldan egemen olma düşüncesinden, ona teknik olarak egemen olmaya geçildiği bir zaman noktası pek bilinmemesine rağmen, araç-gerecin kullanımı, zihinsel kendi-bilincinin inşa-

[110] Bkz. yukarıda s. 58 ff.

[111] Tessmann, Religionformen der Pangwe (Pankwelerin Din Formları), Zeitschr. F. Ethnologie, 1909, s. 876.

[112] O. T. Mason, Womans share in primitive culture, London 1895, s. 176 (alıntı Bücher, Arbeit und Rhytmus, s. 343 f.).

[113] Spieth, Die Religion der Eweer in Süd-Togo, s. 8.

sında ve ilerleyişinde, kesin bir dönüm noktası teşkil eder. "İçteki" ile "dıştaki" dünya arasındaki karşıtlık, artık net biçimde ilinekleşmeye yüz tutar: Arzunun dünyası ile "gerçekliğin" dünyası arasındaki sınırlar, açıkça ortaya çıkmaya başlar. Arzunun dünyası diğer dünyaya doğrudan müdahale etmez ve ona karışmaz; tam tersine, araç-gereçte verili olan aracılı nesne temaşasında, yavaş yavaş aracılı eylem bilinci gelişir. Hegel'in din felsefesi, büyüsel ve teknik etkileme formları arasındaki en genel karşıtlığı şöyle tasvir eder: "Bizim büyücülük adıyla bildiğimiz dinin ilk formu, zihinsel olanın doğa üzerinde egemen olması şeklindedir. Fakat bu zihinsel olan, henüz zihin gibi değildir; henüz kendi genelliği içinde değildir; bu zihinsel olan, sadece, her ne kadar sadece salt dayanılmaz arzu nitelikli bir şey olsa bile, kendini doğadan daha çok bilen, doğanın üzerinde bir güç olduğunun farkında olan, kendi özbilinci içinde tanıyan insanın tesadüfî empirik özbilincidir. ...Bu güç, doğanın üzerinde etkin olan doğrudan bir güçtür; araç-gereç vasıtasıyla doğal nesneler üzerinde icra ettiğimiz dolaylı güçlerle karşılaştırılamaz. Şekil verici insanın tek tek doğal nesneler üzerinde icra ettiği bu tür bir iktidar, onun, bu dünyaya geri-adım attığını; insan karşısında, bağımsızlığı ve kendine özgü niteliksel belirlemeleri ve yasaları olduğu kabul edilen dünyanın dış görünüşünün, onun karşısında korunmuş olduğunu; bu şeylerin, kendi niteliksel kesinlikleri içinde göreli olarak birbiriyle karşıt olduklarını ve çeşitli ilişkiler içinde bulunduklarını kabul eder. ...İnsanın kendi içinde özgür olması, öncelikle onun kendisinin özgür olmasına bağlıdır; insan dış dünyanın, diğer insanların ve doğal nesnelerin karşısına serbestçe çıkabilmelidir."[114] Fakat, insanın gerçek içsel özgürlüğünün temelini oluşturan bu, nesnelere geri adım atma, öncelikle "şekillendiren" 264

[114] Hegel. Vorles. über die Philosophie der Religion (Din Felsefesi Üzerine Dersler), T. II, Abschn. 1; Die Naturreligion, S.W. XI, 283 f.

bilinçte, saf teorik bilinçte gerçekleşmez; ilk çekirdek hamle, önce mitik dünya kavrayışı alanında yapılabilir. Çünkü insan şeylere, salt sembol ya da isim büyüsüyle değil de, araç-gereçle etki yapmayı denediği anda, bu etkinin kendisi, tamamen büyünün oturduğu zeminde hareket etse bile, insan açısından zihinsel bir ayrılma, içsel bir "kriz" gerçekleşmiştir. Salt arzu etmenin kudreti artık kırılmıştır: Eylem, hiç ayrılamayacağı belirli nesnel şartların etkisi altında bulunur. İnsan için dış dünya, bu şartların ayrımlaşmasında kendi belirli varoluşunu ve düzenini kazanır. Çünkü insan için, ilk başta, onun isteğini ve eylemini herhangi bir şekilde ilgilendiren şeylerden başka hiçbir şey, dünyaya ait değildir. Şimdi "içteki" ile "dıştaki" arasında, duyusal güdüden güdünün gerçekleşmesine doğrudan sıçramayı engelleyen bir sınıra erişilerek, güdü ile insanın yöneldiği şey arasına hep yeni ara aşamalar sokularak, özne ile nesne arasında gerçek bir "mesafe"ye erişilir. Bizzat kendi içlerinde kendine özgü mevcudiyete sahip olmalarıyla tanımlanan "nesneler" çevresi, -ki nesneler, bu mevcudiyetle doğrudan talep ve dileğin "karşısına çıkarlar"- parçalanır. Belirli bir amaca erişilmesi için zorunlu olan vasıta bilinci, ilkönce "içteki" ve "dıştaki"ni nedensel bir sistemin halkaları olarak kavramayı ve onlara bu sistemin içinde gerçekten değişmez bir yer vermeyi öğretir; bundan böyle de bilfiil varolan "özellikler" ve durumlar içindeki şey dünyasının empirik-somut seyri, buradan, aşamalı olarak ortaya çıkar. Etkilemenin dolaylılığından, öncelikle varlığın dolaylılığı sonuç olarak çıkar ki, teklik içinde diğeriyle ilişkilendirilmiş ve bir diğerine bağlanmış unsurlar, bu dolaylılık sayesinde birbirinden ayrılır.

Böylece araç gereç, teknik niteliği bakımından maddî kültürün inşası için temel bir vasıta olarak görülse bile, araç-gerecin bu işleyişi gerçekten anlaşılabilir ve derin içeriğine göre değerlendirilebilirse, söz konusu başarının soyutlanmış bir şekilde kavranamayacağı görülür. Araç-gerecin mekanik fonksiyonuna, burada, bu meka-

265

nik fonksiyondan gelişmiş ve ayrıca en baştan sınırlanmış ve bu fonksiyonla çözülmez bir bağlantı içinde bulunan salt zihinsel nitelikte bir fonksiyon karşılık gelir. Araç-gereç, tamamlanmış, verili bir "madde" olarak görülebilecek olan dış dünyaya egemen olmaya ve onun yenilgiye uğratılmasına hizmet etmez; tersine, araç-gereç kullanımıyla, insan, ilkönce bu dış dünya tablosunun zihinsel-fikrî formunu üretir. Bu tablonun oluşumu ve onun ayrı unsurlarının düzenlenişi, salt pasif duyu alımlamasına ya da seyrin salt "alıcılığına" bağlı değildir; tersine, bu oluşum, insanın nesneler üzerinde icrâ ettiği etki sisteminden ve niteliğinden hareketle ortaya çıkar. Ernst Kapp "teknik felsefesi" konusundaki eserinde, bu süreci anlatıp tasvir ederken "organ-yansıtması" kavramını ortaya attı. O "organ- yansıtması" adıyla, her türlü ilkel araç-gereç ve levazımatın, öncelikle insanın kendi organlarıyla, kol ve bacaklarıyla nesne üzerinde icra ettiği etkinliğin genişlemesinden başka bir şey olmaması keyfiyetini anlar. Doğal araç-gereci yapay olarak örnek model haline getiren bu organ, özellikle -Aristo'ya göre *ὄργανον τῶν ὀργάνων* (organlar alettir)- eldir. Çekiç, balta, ölçü aracı, keski, matkap, testere, kerpeten gibi ilkel el araçları, kendi formları ve fonksiyonlarına göre, elin devamından başka hiçbir şey değildir; elin gücü onları kuvvetlendirir ve buna göre, el araçları, organın yerine getirdiği işin başka bir görüntüsünü yansıtır. Fakat bundan sonra araç-gereç kavramı, bu ilkel araç gereçlerden özel meslek faaliyetlerinin araç gereçlerine kadar, endüstri makinelerine, sanatın ve bilimin aletlerine ve vasıtalarına kadar; kısaca mekanik teknik alanındaki ihtiyaçları gidermeye yarayan bütün fiillere kadar genişler. Onların yapısının teknik analizi ve onların oluşumunun kültür tarihi bakımından incelenişi, bu araç-gereçlerin hepsinin, insan bedeninin "doğal" düzeniyle ilişkilenmesini sağlayan belirli unsurlara sahip olabilir. Ve bundan böyle, tamamen bilinçsiz organik örnek modele göre biçimlenen bu mekanizm, insan organizmasının,

kendi geçmişini geriye doğru kavraması ve açıklamasında vasıta
266 olarak iş görebilir. İnsanın oluşturduğu nitelikli fiillerde ve araç-gereçliklerde insan, ilkönce kendi bedeninin inşasını ve özelliğini anlamayı öğrenir. O, kendi fiziğini yakalar ve sadece beden tarafından dokunmuş reflekste kavrar. İnsanın kendisinin yaptığı dolaylı araç gereçler, insana, kendi bedeninin inşasını ve kendi tek tek uzuvlarının biyolojik performansını belirleyen yasaların bilgisini açar. Fakat "organ-yansıtması"nın en derin ve gerçek anlamı, bununla da henüz tam olarak ele alınmamıştır. Burada, insanın bu bilgi vasıtasıyla öncelikle bizzat kendisine, kendi özbilincine eriştiği; zihinsel ilerleyişin, esas bedensel organizasyon hakkında gittikçe genişleyen bilgiye paralel gittiği iyice düşünülürse, bu anlam ortaya çıkar. İnsanın bulduğu her yeni araç-gereç, buna göre, sadece dış dünyaya biçim vermeye değil, ayrıca insanın özbilincinin biçimlenişi yolunda yeni bir adım atılması anlamına gelir. Çünkü "bir yandan her araç gereç, duyusal etkinliğin yükseliş vasıtası olarak, -kelimenin geniş anlamında- şeylerin yüzeysel algısının dışına çıkabilmesinin biricik imkânıdır. Diğer taraftan araç-gereç, el ve beyin etkinliğinin eseri olarak, insanın kendisiyle içten ve esaslı bir akrabalık taşır; insan kendi elinden çıkan üretimde, kendi varlığı ile ilgili bir şeyin, madde içinde cisimleşmiş kendi tasarım dünyasının, kendi iç dünyasının kopyasını ve yansımasını, kısaca kendinden bir parçayı gözleri önüne serilmiş görür. ...Bu, dış dünyanın kuşatıcı alanıyla kültür vasıtalarının toplamının kabul edilmesidir ve insan doğasının gerçek bir kendi-bilgisidir; o, kopyanın dıştan içe geri alınması fiiliyle, kendi-bilgisi haline gelir."[115]

[115] Ernst Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik (Teknik Felsefesinin Ana Çizgileri), Braunschweig 1877, s. 25 f., özellikle s. 29 ff., 40 ff. Tamamı için Ludwig Noiré da, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menscheit, (Araç-gereç ve İnsanlığın Gelişim Tarihi Bakımından Anlamı), Mainz 1880, s. 53 ff.

"Sembolik formlar felsefesi"nin temeli, burada "tekniğin felsefesi"nin "organ-yansıtması" olarak tanımlayıp isimlendirmeyi denediği araç-gereç kavramının, kendi içinde, teknik doğa vukufu ve teknik doğa bilgisi alanının hayli dışında olan bir anlam taşıdığını göstermektedir. Tekniğin felsefesi, doğrudan ve vasıtalı duyusal-bedensel organlarla -ki bu organlar sayesinde insan dış dünyaya belirli bir şekil verir ve iz bırakır- ilgilenir; sembolik formlar felsefesi ise, kendi sorusunu zihinsel ifade fonksiyonunun tüm unsurlarına yöneltir. Sembolik formlar felsefesi, bu unsurlarda varlığın kopyalarını ya da suretlerini görmez; onlarda, şekillendirme tarzlarını ve sistemlerini görür; onlarda, vakıf olma organlarını değil, "anlam verme" organlarını görür. Vakıf olma işinde, bu organların işleyişi, ilk önce büyük ölçüde bilinçsiz formda gerçekleşir. Dil, mitos, sanat; onlar her zaman sadece zihnin "kendiliğindenliği"nin, özgürlüğünün ifadesi olarak anlaşılabilen ürünlerden hareketle, bir dünya açığa vururlar. Fakat bu özgürlük, serbest refleksiyon formu içinde gerçekleşmez ve bu nedenle bizzat kendisi sır olarak kalır. Zihin, onların içinde kendini yaratıcı ilke olarak teşhis etmeden, dilsel, mitik ve sanatsal biçimler dizisini oluşturur. Sonuçta bu dizilerin hepsi, zihni, bağımsız bir "dıştaki dünya" haline getirir. Burada *ben*in şeylerde, mikro-kozmosun makro-kozmosta yansıması söz konusu değildir; tam tersine, *ben*, kendine özgü üretimleri içinde, kendine tamamen nesnel ve somut olarak görünen "karşıdaki" biçimi oluşturur. *Ben* sadece bu "yansıtma" niteliği içinde kendi kendini temaşa edebilir. Mitosun tanrı biçimleri de, bu anlamda, mitik bilincin ardışık olarak kendini-açımlamasından başka hiçbir anlama gelmez. Bu bilincin henüz tamamen bağlı olduğu ve özellikle mitosun şiddetli biçimde etkisinde kaldığı; onun geçici eğilim ve heyecanlara kesin olarak yenildiği ve kendini onlara tutuklu gibi teslim ettiği noktada, tanrılar da, bu salt duyusal şimdiki zamanda, bu *ân* boyutunda bulunmaktadırlar. Eylemin çerçevesi tamamen

267

kademe kademe genişlediği için; dürtü artık tek *ân*da ve nesnede kaybolmayıp, geçmişe bakarak ve geleceği göz önüne alarak, farklı eylemlerle farklı hareket temellerinin çeşitliliğini yavaş yavaş kuşattığı için, ilahî etkinin çerçevesi de, kendi çeşitliliğini, geniş boyutluluğunu ve tam mevcudiyetini kazanır. Doğanın nesneleri, her şeyden önce bu şekilde belirginleşir; bilincin, onlardan her birini ilahî gücün gerçek ifadesi olarak, bir tanrının ya da doğaüstünün kendini açımlaması olarak kavramasıyla, bu nesneler, birbirinden açıkça ayrılırlar. Fakat bu şekilde oluşan müstakil tanrılar dizisi, kendi kapsamı gereğince, belirsizce genişlemeye uygun olmakla
268 beraber, sınırlamanın nüvesini ve hamlesini de içerir. Çünkü mitik bilinç, her çeşitliliği, ilahî etkilemenin her özelleşmesini ve parçalanmasını, uzandığı nesneler tarafından doğru değil, kendi kaynağından doğru inceler incelemez, bu çeşitlilik ve özelleşme son bulur. Salt etkilemenin çeşitliliği, artık, içinde yaratıcı bir ilkenin birliğinin belirginlik ve görsellik kazandığı şekil verici birlik haline gelir.[116] İnsanın ve onun zihinsel-ahlakî kişiliğinin yeni bir açıdan kavranışı ortaya çıkar; bu da tanrı kavramında gerçekleşen söz ko-
269 nusu değişime uygun düşer. İnsan, kendi gerçek varlığını, sadece

[116] Çok tanrılı doğa dinleri de, bu eğilimin nasıl tedricen egemenlik kazandığı, Mısır dininde izlenebilir. Burada daha önceden, müstakil doğa güçlerine tapılmaktayken, Mısır tanrılar tapınağının sunduğu gibi, "en başta varolan" ve orada olan ve olacak olan her şeyi kendi içinde taşıyan tek tanrı düşüncesine yöneliş görülür. (Ayrıntılar Le Page Renouf, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of ancient Egypt., London 1880, s. 89 ff.; Brugsch'a da bkz. Religion und Mythologie der alten Agypter, s. 99) Temel bir fikir olan dinî birlik düşüncesine bilinçli bir yöneliş, bundan sonra, kral Amenophis'in, Mısır'ın dinler tarihinde sadece geçici bir olay teşkil eden meşhur reformunda yatar. (M. Ö. 1500 civarı) Burada, geri kalan diğer bütün tanrılıkların baskısıyla, tekrar sadece tek güneş tanrısı Aton'un farklı tasvirleri olarak düşünülen ve hürmet edilen farklı güneş tanrılarına tapınma, istisnasız olarak engellenir. Tell el Amarna'daki mezarların yazıtlarında, bu anlamda eski güneş tanrıları Horus, Ra, Tum, bir tanrılığın parçaları olarak ortaya çıkar. Atmaca başlı güneş tanrısı sembolü yanına, başka bir sembol; güneş ışınlarını bütün yönlere gönderen şeklinde yuvarlak levha olarak tasvir eden sembol ortaya çıkar.

kendi tanrılarının sembolünde görsel hale getirebildikçe, onun kendini kavraması ve tanıması da gerçekleşir. İnsan, nasıl, sadece araç gereç yapan ve eser üreten bir varlık oluşuyla, bedeninin ve organlarının sistemini anlamayı öğrenirse, aynı şekilde o, kendi zihinsel oluşturmalarına; dile, mitosa ve sanata -ki insan kendini onlarla ölçer ve onlar vasıtasıyla, kendini, kendine özgü iç-yapı-yasalarına sahip bağımsız bir evren olarak kavrar- nesnel kütle özelliği verir.

III. Kısım
İbadet ve Kurban

Mitik ve dinî bilincin gelişiminde insan ile tanrı arasında kurulan karşılıklı ilişki, aslında hep insan ve tanrının, mitik-dinî tasarım dünyası içindeki konumlanışları itibarıyla incelendi. Artık incelemenin çerçevesini genişletmek gerekir; çünkü dinî olanın içeriği, asıl derin köküne, tasarım dünyasında değil, irade ve duygu dünyasında sahip olur. Buna göre insanın gerçeklikle ilgili olarak elde ettiği her yeni zihinsel ilişki, insanın tasarımında ve "inancı"nda de- 270

Her ışık demeti, hayatın işaretini uzatan bir el içinde sona erer. Ve burada da, yeni bir sembolik dinî evrensellik ifadesinde, yeni bir ahlakî evrenselliğin ifadesi, yeni bir "insanlık" fikrinin ifadesi açıkça tanınabilir. Erman şu sonuca ulaşır: Aton kültünde ortaya çıkan yeni bir güneş kasidesini "eski güneş tanrısına söylenen şarkılarla karşılaştıran kişi, ilkesel farklılığı farkedemez; eski şarkılar, tanrıyı dünyanın ve hayatın yaratıcısı ve koruyucusu olarak kutsamak bakımından ortaktır. Fakat yeni kaside, yeni ilahî güneş tanrısının eski ismi, yücelikleri ve kutsal şehirleriyle ilgili olarak hiçbir şey taşımaz. Kaside, Apophis ejderhasıyla ve onun gemileri ve kayıklarıyla ilgili olarak, onun yolcularının sevinçleriyle ve ölüler diyarına yolculukla ilgili olarak hiçbir şey bildirmez. Bir Suriyeli ya da Etiyopyalı'nın da güneşe övgü için aynı derecede iyi söyleyebileceği bir şarkı vardır. Ve gerçekte işte bu ülkeler ve onların sakinlerinin, bu kasidede, kibire son vermek isterlermiş gibi -ki Mısırlılar, bu kibirden dolayı kuzey barbarlarını küçük görürlerdi- düşünce mevcuttur. Tüm insanlar tanrının çocuklarıdır. Tanrı onlara farklı renkler ve farklı diller vermiş ve onları farklı ülkelere yerleştirmiştir. Fakat Tanrı, hepsi için aynı şekilde çaba gösterir..." (Erman, Die agyptische Religion, s. 81; Wiedemann'a da bkz. Die Religion der alten Agypter, s. 20 ff.)

ğil, onun istemesinde ve eyleminde tek taraflı olarak ifade edilir. Bu noktada, insanın, hürmet ettiği insanüstü güçler karşısındaki konumu, mitik hayal gücüyle tasarlanan bağımsız semboller ve yapılar içinde ortaya çıkandan daha açık şekilde ortaya konmalıdır. Bundan dolayı, mitik-dinî nitelikli duyumlamanın esas nesnelleşmesini biz, salt tanrı resimlerinde değil, onlara yapılan ibadette bulmaktayız. Çünkü ibadet, insanın kendini tanrılarına verdiği aktif ilişkidir. İbadette ilahî olan, sadece dolaylı olarak anlatılmaz ve tasvir edilmez; ayrıca ilahî olana, dolaylı olarak etki yapılır. Bundan dolayı, genel olarak dinî bilincin içkin ilerleyişi, bu etkileme formlarında, yani ibadet töreni formlarında açık şekilde belirlenebilir. Mitik anlatı, çoğunlukla bu dolaylı ilişkilerin refleksidir. Mitik motiflerin mevcudiyetinde, onların aslî olarak bir doğa sürecinin seyrinden değil, ibadet sürecinin seyrinden nasıl doğdukları, daha açık gösterilebilir. Motiflerin dayanağı olan ve onların içinde açıkça temsil edilen şey, herhangi bir fiziksel varoluş ya da olay değil, insanın aktif bir
271 davranışıdır. İbadette her zaman tekrarlanan belirli bir oluş, bir kerelik zamansal olaya bağlanıp, bu olayın aynadaki yansıması ve gösterimi olarak görülür; sözü edilen oluş, bu suretle, mitik olarak yorumlanıp "kavranır". Fakat gerçekte yansıma, burada daha ziyade karşıt yönde gerçekleşir. Eylem, mitik açıklamanın, ἱερὸς λόγος (kutsal söz)'ün tamamlayıcı olarak eklendiği ilk şeydir. Bu açıklama, bizatihi kutsal davranış içinde gerçeklik olarak varolan şeyi, sadece haber formunda tasvir eder. Bu haber ise, ibadetin anlaşılması için anahtar sunmaz; tam tersine, ibadet mitosun ön aşamasını ve onun "nesnel" temelini teşkil eder.[117]

[117] Bu konuda bkz. yukarıda s. 50 ff. İbadetin mitostan "önceliği" düşüncesi, yeni din tarihi ve din felsefesi nitelikli edebiyatta özellikle Robertson Smith tarafından dile getirildi. (Die Religion der Semiten, Freiburg 1899, özellikle s. 19 ff.) Ondan bu yana, modern etnolojik araştırma, Smith'in Sami dinlerini inceleyerek elde ettiği temel düşünceyi, esaslı biçimde doğruladı. Marett "ritüel"i "doğma"dan önce sayan teoriyi, açıkça etnoloji ve sosyal antropolojinin "temel bir doğrusu" olarak adlandırır.

Modern emprik mit araştırmaları, bu ilişkiyi müstakil olayların büyük bir kısmında göstermek suretiyle, ilkönce sadece kurgusal genellik içinde, Hegel'in din felsefesinde işlenen bir düşünceyi onaylayan kanıtlar ortaya koymuştur. Hegel için ibadet ve ibadet formlarının özelliği, daima, dinî sürecin yorumlanışındaki merkez noktada yatmaktadır. Çünkü Hegel, ibadetin içinde, bu sürecin anlamı ve genel amacıyla ilgili düşüncesini doğrudan doğruya onaylanmış görmektedir. Bu amaç, *ben*in mutlak olandan ayrıldığı duruş noktasını terk etmekten; bu duruş noktasını gerçek olarak değil, kendi kendini değersiz nitelikte bilme olarak yerleştirmekten ibaretse, o zaman işte bu konumlamayı aralıksız gerçekleştiren ibadet etme, amaç olur. "Bu birlik, öznenin ve onun özbilincinin yeniden kurulması, uzlaşma, katılmanın doğurduğu olumlu duygu, diğer mutlağa katılmayı ve onunla birlik olmayı hakikat olarak da ifade etmek; bölünmüşlüğün bu ortadan kalkışı, ibadet alanını oluşturur."[118] Hegel'e göre ibadet etme, sadece dışlaşan bir davranışın sı- 272
nırlı anlamı içinde anlaşılabileceği gibi, ayrıca, hem dıştaki görünüşü hem de içselliği kuşatan bir eylem olarak da anlaşılabilir. Kült, "öznenin kendi sonsuz sürecini, ibadet edilen varlığın özüyle özdeş olarak konumlayabilmesi"dir. Çünkü ibadet etmede *ben*, bir yönüyle tanrı, diğer yönüyle de dinî özne olarak ortaya çıkar; ama kesinleşen şey, aynı zamanda her ikisinin somut birliği olur ki, bu birlik sayesinde *ben* tanrıda ve tanrı da *ben*de bilinir. Hegel'in din felsefesi, özel tarihsel dinleri içine yerleştirdiği diyalektik diziyi, özellikle ibadetin ve onun özel formlarının genel doğasının gelişmesinde, bu

(The birth of humility in: The threshold of religion, s. 181). Bunun için James, Primitive ritual and belief, s. 215'a da bkz. "Genel olarak konuşulursa, ritüel, ilkel insanın, kendi dini için dansetmeye başladığı zamandan beri vardır. İlkel insan, düşüncelerini kelimelerle ifade etmekten uzaktı. Bu yüzden görsel dile başvurdu. Onlar seslerden çok gözleriyle düşünüyorlardı. Bu yüzden ilkel dinin kökeni, ritüel araştırmasıyla ortaya çıkmıştır."

[118] Hegel, Vorles. über die Philos. der Religion, S. W. XI, s. 67.

anlamda doğrulanmış görür: Her ayrı dinin zihinsel içeriği ve bu dinin, dinî sürecin bütünü içinde zorunlu unsur olarak taşıdığı anlam, dinin ibadet formlarında -ki bu içerik, kendi dış görüntüsüne, ibadet formları içinde sahip olur- tam olarak temsil edilir.[119]

Bu varsayım doğru ise, o zaman Hegel'in diyalektik kurgu yoluyla kurmayı denediği bağlam, karşıt açıdan, saf fenomenolojik inceleme açısından da gösterilebilmelidir. Bizzat ibadetin dış, yani duyusal formlarını emprik çeşitliliği ve farklılığı içinde önümüze sermeyi denesek bile, bu formlarda, aynı zamanda uyumlu bir zihinsel "eğilim", "zengin ruh hayatı"na yöneliş açığa çıkacaktır. Burada da biz, bütün zihinsel ifade formlarının kavranışı için temel ilke teşkil eden "içteki" ile "dıştaki" arasındaki ilişkinin doğrulanmasını; *ben*in görünüşteki vazgeçişinde, onun bizzat kendi kendini bulmasını ve kavramasını bekleyebiliriz. Bu ilişkiyi açıkça anlayabilmemiz için, dinî ayin ve ibadetin, kesin şekilde zirveye çıktığı her yerde karşılaştığımız temel bir motivi esas alabiliriz. Ayin ve ibadet ne kadar belirgin biçimde şekillenirse, kurban da o kadar açık biçimde merkez noktaya yerleşir. Kurban, çok farklı yapılar içinde; hediye kurbanı ya da temizlenme kurbanı olarak, rica ya da teşekkür ya da kefaret kurbanı olarak ortaya çıkabilir. O, bütün bu görüntüdeki formları içinde, etrafında törensel davranışın gruplandığı bir nüve teşkil eder. Burada dinî "inanç", gerçekten görülebilirlik kazanır ve doğrudan doğruya eyleme dönüşür. Kurban ibadetinin biçimi, kurbanın amacına ulaşması gerekli olunca, tam anlamıyla belirlenmiş nesnel kurallara, çok dikkatli biçimde yapılması gereken davranışlar ve söylenmesi gereken sözlerden oluşan kesin
273 talimatlara bağlanmıştır. Bu dıştaki belirlemelerde yaşanan açılım ve değişiklikte, aynı zamanda başka bir şey; dinî öznelliğin aşama aşama açılması ve yeniden düzenlenesi izlenebilir. Dinî form dili

[119] A. a. O., S. W. XI, s. 204 ff.

ilerler ve bu dilin değişmezleri de, bu noktada aynı açıklıkla ifade edilir. Çünkü burada, yeni somut içerikle doldurulabilen ve bu şekilde dinî duyumlamanın tüm değişimlerine uyabilen ve onları kendi içinde ifade edebilen genel ve tipik bir ilk dinî davranış formu dile gelmiştir.

Her kurban, ilk baştaki anlamına göre, olumsuz bir unsuru kendi içinde bulundurur. Kurban, duyusal isteğin bir şartı, *ben*in yüklendiği bir vazgeçme anlamını taşır. Burada, *ben*in büyüsel dünya kavrayışı tabakasını aşma vasıtası olan önemli kurban motiflerinden biri bulunmaktadır. Çünkü büyüsel dünya kavrayışı, bu türlü bir kendini-sınırlama ile ilgili hiçbir şey bilmez; tersine o, insanî arzulamanın kudretine inanmaya dayanır. Büyü, kendi temel formuna göre, arzuyu gerçekleştirme "tekniği"nin ilkel bir şeklinden başka bir şey değildir. Büyüde *ben*, dıştaki bütün varlıkları kendine bağımlı kılacak ve onları gerçek bir çevreye bağlayacak araç-gerece sahip olduğuna inanır. Nesneler burada, bağımsız bir varlığa, daha aşağı ya da daha yüksek güçlere sahip değildir; doğaüstü güçler ve tanrılar, doğru büyüsel vasıtanın kullanımıyla insana hizmet eder hale gelebilirler ve gerçek bir iradeye sahip değildirler. Büyü formülü *carmina vel caelo possunt deducere lunam**, değişmez kurallarla işleyen bir varoluşa sahip olan doğayı, bu kurallı işleyişten çekip çıkarılabilir; yani doğa üzerine egemendir. Fakat bu söz, tanrılar üzerinde de mutlak etki icra eder. Büyü sözü, onların iradelerine boyun eğdirir ve mevcut iradelerini tüketir.[120] Böylece bu düşünme ve hissetmede, insanın iktidarına, empirik-olgusal olan, ama asla ilkesel olmayan bir sınır getirilmiştir. *Ben*, henüz bu noktada, aşmaya çabalamayacağı ve uygun şartlarda aşamayacağı bir sınır

* Tahta ya da maden üzerine, onu oyarak yazılar, büyüsel sözler yazmak

[120] Grek-Mısır büyüsündeki tanrıların "zorunlu isimleri" üzerine bkz. özellikle Hopfnerdeki karakteristik kanıtlara; Griechisch-agyptischer Offenbarungszauber (Grek-Mısır Vahiy Büyüsü), Leipzig 1921, 690 ff. (s. 176 ff.)

tanımaz. Buna karşılık kurbanın ilk gelişme aşamalarında, insanî
274 istek ve eylemin başka bir yönelişi bize perdesini aralar. Çünkü kurbana tahsis edilen güç, onun kendi içinde taşıdığı öz-yetkinliğinde temellenir. Bu ilişki, dinî gelişimin ilk başlardaki aşamalarında bile gösterilebilir. İlkel inanma ve dinî faaliyet durumuna ait sayılabilecek olan keşiş formları, *ben*in güçlerinin her türlü genişlemesinin ve yükselişinin, uygun şartlara bağlı olduğu fikrinde kök salar. Her önemli teşebbüste, belirli doğal motivleri belli ölçülerde gerçekleştirme keyfiyeti kabul edilir. Bugün bile, hemen bütün ilkel halklarda, eğer uzun günler süren bir perhiz, uyku mahrumiyeti ve uzun bir cinsel kanaatkârlık öne çıkmaz ve bu türden inanç temeline dayanan güvenlik tedbirleri alınmazsa, savaşın, avın ve balık tutmanın başarısız olacağı inancı vardır. İnsanın fiziksel-zihinsel hayatındaki her "kriz", her kesin değişme, bu türden koruyucu tedbirleri gerektirir. Farklı yetkinlik ritüellerinde, özellikle erkeklik merasimlerinde, kutsanma töreninin acılarına katlanma, eziyetli yokluk ve sınav dizisini gerektirmektedir.[121] Bununla beraber, bütün bu "kurban" ve "vazgeçme" formları, ilk başta henüz tamamen *ben* merkezli bir anlama sahiptir: *Ben*, kendini belirli fiziksel yokluklara bağımlı kılarak, kendi *mana*sını, yani kendi mülkiyetini fiziksel-büyüsel kudret ve etkililik boyutunda güçlendirme durumuna erişmek ister. Burada biz, henüz tamamen büyünün egemen olduğu bir duygu ve düşünce dünyasında bulunuruz. Fakat bu dünyanın içinde, şimdi yeni bir motiv ortaya çıkar. Duyusal arzu ve istekler, artık her tarafa aynı ölçüde akmaz; onlar artık, doğrudan doğruya ve çekinmeden gerçek anlamda değişmeye çabalamazlar. Sözü edilen arzu ve istekler, burada alıkonulmuş ve adeta depolanmış olan gücü, başka amaçlar için serbest hale getirmek amacıyla, be-

[121] Bu konudaki etnolojik materyalin özeti Levy Bruhl'da; Das Denken der Naturvölker, Almanca baskı, s. 200 ff., 312 ff.; Frazer, Goulden Bough III, s. 422 ff.

lirli noktalarda sınırlanır. Çileciliğin ve kurbanın olumsuz fiillerinde ifade edilen bu arzu çerçevesinin daralmasıyla, istek, kendi içeriği gereğince, öncelikle çok yoğun bir özetleniş ve böylelikle de yeni bir bilinçlilik formu kazanır. Diğer taraftan, *ben*in görünüşteki iktidarının karşısında bulunan, fakat karşıtlık içinde kavranarak *ben*in sınırlarını çizen ve *ben*e belirli bir "form" vermeye başlayan bir güç, önem kazanır. Çünkü sınırlar, ancak bu şekilde hissedilip bilinince, onların aşılabilme yolu da serbest hale gelir. Sadece insan, ilahî olanı büyüsel vasıtayla yenilmesi gereken değil, dua ve kurban vasıtasıyla uzlaşılması gereken kendinden üstün bir güç olarak tanır ve böylece o gücün karşısında, tedricen gerçek bir *ben* duygusu kazanır. Burada da özben, sadece içeriğini dışa yansıtarak kendini bulur ve kurar. Tanrıların gittikçe bağımsızlaşması, insanın, bizzat kendi içinde ve birbirinden ayrı akan duyusal güdü çeşitliliği karşısında, sabit bir orta noktayı, istemenin birliğini keşfetmesi için şarttır. 275

Bu tipik değişim, bütün kurban formlarında izlenebilir.[122] Hediye kurbanında bile, armağan serbest bir hediye olarak ortaya çıktığında, insanın Tanrı ile yeni ve serbest bir ilişkisi açıkça belirginleşir. Burada da, insan doğrudan isteme nesnelerinden adeta kaçar;

[122] Biz burada bu farklı formları, onların düşüncede var olan anlamı gereğince, sadece kurban ibadetinin temelinde bulunan uyumlu "fikirler"in unsurları ve çeşitli açık belirtileri olarak inceliyoruz. Buna karşılık, diğer formların tümünün kendisinden geliştiği bir ilk kurban formunun kanıtlanıp kanıtlanamayacağı şeklindeki oluşsal soru, bu problem-koyma biçiminde, incelemenin tümüyle dışında bırakılabilir. Bu soruya çok farklı cevaplar verilmiştir. Spencer ve Tylor "Hediye Kurbanı"nı temel bir form olarak görürlerken, diğerleri, mesela Jevons ve Robertson Smith, insan ile tanrı arasındaki "paylaşma" düşüncesini, aslî ve kesin temel form olarak ortaya koydular. Soru üzerinde Hopkins'in yaptığı en yeni ayrıntılı inceleme (1923), önceden var olan emprik bir materyale istinaden bir ya da diğer teorinin lehine kesin bir hükmün mümkün olmadığı; daha ziyade bununla, kurban ibadetinin farklı benzer-aslî motivlerinin, hep bir arada değerlendirilmesiyle yetinilmesi gerekeceği sonucuna vardı. (Hopkins, Origin and evolution of religion, New Hawen 1923, s. 151 ff.). Her durumda, motivlerin zihinsel bir "tabakalanışı"nın, onların emprik-tarihsel ortaya çıkışları, yani zamansal olarak daha önce ya da daha sonra oluşları sorusuyla hiçbir ilgisi yoktur.

bu isteme nesneleri, insan için doğrudan doğruya yeme içme nesneleri haline dönüşmezler; tam tersine dinî bir ifade vasıtası şekline, insanın, kendisiyle ilahî olan arasına yerleştirdiği bir bağlantı vasıtası haline gelirler. Fiziksel nesne, bununla, başka bir aydınlık kazanır. Çünkü kendi bireysel görüntüsü içinde, algının nesnesi ya da belirli güdülerin barış kurma vasıtası olarak mevcut olan şeylerin arkasında, şimdi, genel bir etkileme gücü somut-görsel hale ge-
276 lir. Mesela bitki yetiştirme ritlerinde, tarlanın en son başağı, diğer başaklar gibi kaldırılmaz; o başağın içinde, yetişme gücü, gelecekteki ürünlerin ruhu olduğuna inanılıp o başağa hürmet gösterilir; bu yüzden, o son başağa dikkat ve özen gösterilir.[123] Başka açıdan da elbette armağan kurbanı, kurbanla büyüsel dünya görüşünün daha sıkı biçimde karıştığı aşamaya kadar; yani kendi empirik oluş biçimi gereğince bu büyüsel dünya görüşünden ayrılamadığı bir aşamaya, geriye kadar izlenebilir. Mesela Vedalar'da, krala özgü güç ve en yüksek tapınma ifadesi olarak zikredilen at kurbanında, kurbanın içine girmiş olan eski büyüsel unsurlar daha da belirginlik kazanmıştır. Öncelikle bu büyü kurbanını armağan kurbanı çerçevesine yaşayan özellikler, yavaş yavaş bu kurbana da sinmiş gibi görünür.[124] Fakat armağan kurbanının formu katışıksız biçimde geliştiğinde de, ilk olarak, büyüsel-ahlakî bir fikir olan tanrıların zorlayıcılığı fikri yerine, sadece ahlakî bir fikir olan değiş-tokuş fikri yerleştikçe, kurban, herhangi bir zihinsel dönüşüm gerçekleştirmemiş gibi görünmektedir. "Bana ver, ben sana vereyim. Benim için buraya koy, ben senin için buraya koyayım. Sen bana sunu sun; ben sana sunu sunayım." Veda dinindeki anlatımla, kurbanların sunulu-

[123] Ayrıntılar Mannhardt'da, Wald- und Feldkulte (Orman ve Tarla Kültleri), özellikle I, s. 212 ff.

[124] Bu konuda bkz. Oldenberg, die Darstellung des vedischen Robossfers (Vedalardaki At Kurbanının Tasviri), s. 317'f., ve 471 ff. ve Hopkins, The religions of Indiana, s. 191.

şunda tanrıya böyle seslenilir.[125] Bu verme ve alma fiilinde, insan ile tanrıyı birbiriyle bağlayan ve her ikisini, aynı ölçüde ve aynı anlamda bir diğerine zincirleyen, sadece karşılıklı gerekliliktir. Çünkü insan nasıl tanrıya bağlıysa, aynı şekilde tanrı da insana bağlı olmaktadır. Tanrı, kendi gücü, hatta kendi mevcudiyeti içinde, kurban kesenlerin bağışına muhtaçtır. Hint dininde, beden sıvısı, herkese hayat veren bir vasıtadır; insanların gücü gibi tanrıların gücü de, bu vasıtadan kaynaklanır.[126] Fakat yalnızca burada, artık, armağan kurbanına tümüyle yeni bir anlamı ve derinliği ödünç veren çok net ve açık bir değişim ortaya çıkar. Bu değişim, dinî bakış artık tek taraflı olarak hediyenin içeriğiyle yetinmeyip, bizzat verme, yani sunma formuna yoğunlaşır yoğunlaşmaz ve kurbanın gerçek nüvesini bu formun içinde kesinleşmiş olarak görür görmez, gerçekleşir. Düşünce, artık kurbanın salt maddî anlamda kesilmesi fi- 277
ilinden, onun içteki motivine ve temeline ilerler. Kurbana anlam ve değerini ödünç verebilen şey, sadece bu "hürmet" motivi (*upanişad*) olmaktadır. Upanişadlar'ın ve Budizm'in kurgusunu, daha önceki Vedalar'ın ritüel-dua edebiyatından ayıran düşünce, işte bu temel düşüncedir.[127] Şimdi hediye sadece içten benimsenmez, ayrıca insanın iç dünyasındaki şey, değer dolu ve dinî-anlamlı biricik bir şey olarak ortaya çıkar. Atların ve keçilerin, sığırların ve koyunların zorla kurban edilmeleri yararlı olamaz. Budist bir parçada bahsedildiği gibi, sadece çeşitli organizmaların yok olup gitmedikleri, devamlı bir armağan etmekten ibaret olan kurban, gerçekten istenilen kurbandır. "Ve bu niçin? Böyle bir zorlama eyleminden bağımsız kurban hem kutsal olana, hem de kutsallığa giden yolu açtığı

[125] Bkz. Oldenberg, s.314; Hopkins, Origin and evolution ob religion, s. 176.

[126] Bu konuda bkz. Lieder des Rgveda (Rigvedanın Şarkısı), Hillebrandt'ın tercümesi, özellikle s. 29 ff.

[127] Bkz. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfange des Buddhismus, s. 37, 155 ff.; Hopkins, Religion of India, s. 217 ff.

için: Böyle kurban sunan kişiye kurtuluş kısmet olur ve felaket gelmez."[128]

Budizm'de dikkat çekici bir çıkarım, dinî temel sorunun, tek bir noktaya, yani insan ruhunun kurtuluş yoluna yoğunlaşmasıyla sonuca ulaşır. Dıştakinin içtekine geri dönüşümü, sadece dıştaki varlık ve eylemin değil, aynı zamanda *ben*in zihinsel-dinî karşıt kutbunun da, tanrıların da dinî bilincin merkezinden yavaş yavaş uzaklaşmasına neden olur. Budizm tanrıların varolduğunu kabul eder. Fakat tanrılar, Budizm'in sorduğu önemli bir temel soru olan acıdan kurtuluş sorusu için, hiçbir anlam ifade etmezler ve hiçbir şey yapamazlar. Ve böylelikle tanrılar, gerçekten kesin olan dinî sürecin dışına çıkarlar. Gerçek kurtuluş, sadece, *ben*i tanrılığa doğru genişletmeyen, daha ziyade yokluk içinde sona erdiren zihinsel dalış getirir. Burada düşünmenin kurgusal gücü, en son çıkarımdan korkmayıp, *ben*in özüne nüfuz etmek için kendi formunu yok eder; ahlakî-tek tanrıcı dinler ise, karşıt yolu tutarlar. Bu, tektanrıcı din-
278 lerin temel niteliğidir. Bu dinlerde insanın *ben*i, tıpkı tanrının kişiliği gibi, en yüce özlülük ve kesinlik içinde oluşturulur. Fakat her iki kutup; yani insan ve tanrı, ne kadar açık biçimde tanımlanır ve birbirinden ayrılırsa, onlar arasındaki karşıtlık ve gerilim de o kadar belirgin ortaya çıkar. Gerçek tektanrıcılık bu gerilimi gidermeye çalışmaz: Çünkü tektanrıcılık için bu gerilim, dinî yaşantı ve özbilincin özünü taşıyan dinamizmin şartı ve ifadesidir. Peygamberî din de, kurban kavramının Upanişadlar'da ve Budizm'de gerçekleşen dönüşümü vasıtasıyla, olduğu şey haline gelir. Bu dönüşüm, burada, başka bir amaca sahiptir. Tanrı Jesaja'da şöyle söyler: "Kurbanlarınızın sayısını ben ne yapayım? Ben semirtilmiş olanların yağına ve koçların sıcak kurbanına doydum. ...İyilik yapmayı

[128] Anguthara-Nikaya II, 4, 39; Udana I, 9 (Winternitz'in tercümesinde, s. 263 ve 293).

öğrenin, hukuku elde etmeye çalışın, baskı altına alınanlara yardım edin, yetimlerin hakkını koruyun ve dullara yardım edin." (Jesaj I, 11 ff.) Peygamberî dindeki bu ahlakî-sosyal ifade tarzında, *ben*in karşısına, onun karşıt tablosunu, "sen"i -ki *ben*, *sen*de kendini bulur ve kanıtlar- tam bir vurgulamayla koymak suretiyle, *ben* elde edilir. Ve nasıl *ben* ile *sen* arasında katıksız bir ahlakî bağıntı kurulursa, aynı şekilde şimdi, insan ile tanrı arasında da benzer nitelikte karşılıklı ve sıkı bir ilişki kurulur. Hermann Cohen, peygamberî inancın temel düşüncelerini şöyle karakterize eder: "İnsan kurbanın, din adamının önünde bulunmaz; öyle ki insan, onun huzurunda temizliği ortaklaşa yaşayabilir. ...Bağıntı, insan ile tanrı arasına eklenir ve onlar arasında kurulur, ve bağıntının içine başka hiçbir parça sokulamaz. ...Birinin diğeriyle her türlü ortaklığı, tanrının, yaratmadan ziyade kurtuluş için talep edilen eşsizliğini parçalar."[129]

Bununla ise, hediye kurbanı, kendine yakışan nitelikte ve en yüksek düzeyde dinî aydınlık içinde, kendiliğinden, kurban ibadetinin başka bir temel motifine tekrar kavuşur. Çünkü bütün farklı kurban formları içinde herhangi bir şekilde tekrarlanan genel anlam olarak, kurbanın insanî ve tanrısal alanlar arasında oluşturduğu aracılık gösterilebilir. Kurbanın empirik-tarihsel olarak görünen formlarının tamamına genel bir bakışla elde edilebilen ve kavramlaştırılabilen genel kurban "kavramı", kurbanın, her durumda "kutsal" ile "dünyevî"nin evrenleri arasında, kutsal eylem sürecinde ortadan kaldırılan kutsanmış ve bağlantı halkası niteliğindeki bir şey vasıtasıyla bağlantı kurmaya yönelmiş olmasıyla tanımlanmaya çalışıldı.[130] Fakat gerçekten de kurban, böyle bir bağlantı kurma çabasıyla karakterize edildiğinde, kurbanda gerçekleşen sentez, çok çeşitli

279

[129] Herm. Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Yahudilik Kaynaklarından Akıl Dini), s. 236.

[130] Bkz. Hubert et Mauss, Mélanges d'historie des réligions, Paris 1909, s. 124.

derecelendirmelere uygun olur. Bu sentez, sırf maddî nitelikli kabulden salt fikirde olan en yüksek ortaklık formlarına kadar, her durumda ve aşamada yaşanabilir. Ve burada her yeni gidiş tarzı, aynı zamanda bu yolun sonunda bulunan amacın kavranışını değiştirir. Çünkü dinî bilinç için amacın düşünülmesini belirleme ve biçimlendirme vasıtası olan şey, öncelikli olarak yolun kendisidir. İçinde insan ile tanrı arasındaki karşıtlığın ve bu karşıtlığın aşılmasının kavranabileceği en temel form, her ikisini, beraberliğin yeniden oluşması gibi ayrılmasını da, belirli fiziksel temel ilişkilerin benzerliğine göre değerlendirmekten ibarettir. Ve burada, sırf benzerlikten söz edilmesi yeterli değildir; bu benzerlik, mitik düşünmenin bir temel niteliğine göre, her yerde gerçek özdeşliğe dönüşmektedir. İnsanı ilk başta tanrıyla bağlayan şey, bilfiil varolan kan birliği bağıdır. Soy ile onun tanrısı arasında, doğrudan bir kan akrabalığı bulunmaktadır. Tanrı, kabilenin kendisinden doğmuş olduğu ortak atadır. Bu temel düşünüş totemistik tasarım biçimini tamamen içine alır.[131] Böylece kurbanın gerçek anlamı da, bu düşünüş vasıtasıyla belirlenir. Totemizmin temel formlarından, yüksek düzeyde gelişmiş kültür dinlerindeki hayvan kurbanının oluşumuna kadar, burada, belirli bir aşamalı gidiş izlenebilmektedir. Totemizmde, totem hayvanının korunması, dinî bir görev olarak kabul edilir. Fakat bunun yanında başka durumlar da mevcuttur ki, bu durumlarda kurban, tek tek bireyler tarafından değil, klanın tümü tarafından ortak ibadet yemeğinde, belirli adetlere uyularak yenilip
280 içilir. Bu ortak totem ziyafeti, tek tek bireyleri birbiriyle ve kendi

[131] Bu durumun Samilerdeki görünüşü, mesela Baudisin tarafından, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, işlenmiştir. Kadın-biçimli esas tanrılık (Ishtar, Astarte) burada belirli bir doğal temele sahip ve sürekli yeniden türeyen ve ölümden yeniden doğan hayat düşüncesini temsil ederken, Baudissin'e göre, Baal (Eski Samilerde fırtına ve bereket tanrısı; Çev.) gerçi bereketlilik gücünü temsil eder; fakat her şeyden önce babadır ve buna göre kabilenin hakimidir ve o kabile gerçek bir üreme dizisiyle ondan doğmuştur.

totemleriyle bağlayan kan beraberliğini onaylayan ve bu beraberliği yenileyen bir vasıtadır. Özellikle topluluğun tehdit altında ve tehlikede olduğu yokluk zamanlarında, onun fiziksel-dinî ilk-gücünün yenilenmesi gerekir. İbadet fiilinin gerçek vurgusu ise, topluluğun, bu fiili bütün olarak gerçekleştirmesine dayanır. Totem hayvanının etinin yenilmesinde, klanın birliği ve kendi totemistik atasıyla ilişkisi, duyusal-bedensel birlik olarak tekrar kurulur. Bu yeme içmede, birlik, adeta yeniden ve sürekli olarak onaylanır. Robertson Schmith, temel araştırmalarında, öncelikle Sami dinleri çevresinde, soy ve yaşantı birlikteliğinin yeme-içme ile pekiştirilmesi fikrinin, kabilenin babası olarak kabul edilen tanrı ile insanın "ortak zeminde bulunuşu" düşüncesinin, hayvan kurbanının ilk baştaki motifleri arasında olduğunu gösterir.[132] Bu ortak zeminde bulunuş, ilk başta salt maddî ortaklıktan başka hiçbir şey ifade edemez; aynı şeyler, sadece ortak yeme ve içmede, bedensel hazda gerçekleşebilir. Fakat işte bu fiil, fiilin yöneldiği şeyin kendisine aynı zamanda yeni bir zihinsel etkinlik kazandırır. Kurbanın kendisi de, "dünyevî ile kutsal"ın sadece temas ettiği değil, ayrıca onların çözülmez şekilde iç içe geçtikleri noktadır. Kurbanda saf fiziksel olarak varolan ve kurbanın içinde herhangi bir fonksiyonu yerine getiren şey, artık kutsalın, kutsanmış olanın çevresinde yer alır. Diğer taraftan, kurbanın aslî olarak tek başına, insanın sıradan ve dünyevî faaliyetlerinden net biçimde ayrılan bir eylem teşkil etmemesi; tam tersine, kendi içeriğine göre henüz çok duyusal-pratik olan her sıradan faaliyet, özel-dinî bakış "açısı" altına yerleştirilir yerleştirilmez ve bu bakış açısı vasıtasıyla belirlenir belirlenmez, onun kurban haline gelebilmesi durumu ise, bu noktada yatmakta-

[132] Bkz. özellikle Robertson Schmith, Die Religion der Semiten (Samilerin Dinleri), Almanca baskı, s. 212 ff., 239 ff.; ayrıca J. Wellhausen tarafından, burada kurbanın dile getirilen temel kavranışı için, özellikle Arap din kaynaklarından alınan tamamlayıcı ve doğrulayıcı bilgilere. (*Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1897, s. 212 ff.)

dır. Yeme içme yanında özellikle cinsel ilişkinin icrası, sözü edilen ibadet içerikli bir anlam kazanır. Mesela dinî gelişimin daha sonraki aşamalarında, fuhuş, "kurban" olarak, tanrının hizmetine teslimi-
281 yet olarak da değerlendirilir. İşte burada, dinî olanın, varlığın ve eylemin henüz parçalanmamış bütününü kuşatmasında; onun fiziksel-doğal varoluşu kendi dışında bırakmayıp, bu varoluşu temel ve ilk unsurlarına kadar doldurmasında, dinî olanın gücü açığa çıkmaktadır. Hegel bu karşılıklı ilişkide, putperest tapınmada varolan temel bir unsur gördü[133]; fakat dinler tarihi araştırmaları, kurban düşüncesinde duyusal ve zihinsel motivlerin bu şekilde karışmışlığının, bu iç içe geçmişliğin, Hristiyanlığın başlangıçlarında ve daha sonraki gelişmesinde yerini nasıl koruduğunu gösterdi.[134] Ve dinî olan, bu gelişmenin içinde, öncelikle kendi somut-tarihsel etkililiğini kazandığında, elbette bu gelişmede aynı zamanda kendi sınırlarını da bulmuş olur. İnsan ile tanrı arasında gerçek bir birlik gerçekleştiğinde, onlar en sonunda aynı etten ve kandan olmalıdırlar.

[133] Bkz. Hegel, Vorles. über die Philos. der Religion (Din Felsefesi Üzerine Dersler), S. W. XI, s. 225 ff.; (Putperest Kült içinde). Kült, elbette insanın kendini sıradan organizma olarak tasarlamasıdır. İnsan bu tözsel birlik içinde yaşar; tapınma ve yaşantı birbirinden ayrılmamıştır ve mutlak sonluluk dünyası, henüz sınırsızlık karşısına konmamıştır. Putperestlerde, tanrının onlara, halkın, şehrin tanrısından daha yakın olmasının verdiği büyük mutluluk; tanrıların onlara dostça davrandığı ve onlara iyilikleri kullanmayı verdiği duygusu egemendir. ...Kült, o halde burada, esaslı biçimde kendine özgü olan bir öteki yaşantıdan ayrılmış olmayıp, aydınlık dünya ve iyilikler içinde sürekli olan bir hayatı gerçekleştirme belirleyiciliğine sahiptir. Zaman içindeki bir ihtiyaç yaşantısı, bu doğrudan yaşantı, bizzat tapınmadır. Özne kendi esas hayatını, henüz kendi zamansal yaşantısındaki geçinmeden ve sonlu varlık olarak görevlerinden ayırtnamıştır. Bu aşamada, öznenin kendi tanrısıyla ilgili bilinci, kendi tanrısını övmeyi ve ona tapmayı, mutlak varlık düşüncesine yükselmeyi gerçekleştirmeliydi. Bu ise, her şeyden önce, içine somut yaşantının girmediği, kendi içinde soyut bir ilişkidir. Kültün ilişkisi somut şekilde biçimlenir biçimlenmez, bireyin dıştaki tüm gerçekliğini kendi içine alır ve gündelik olağan yaşantının, yeme, içme, uyumanın ve diğer doğal ihtiyaçların karşılanması için, bütün eylemler, tapınma ile ilişkilidir ve bütün bu eylemlerin ve işlerin gerçekleşme süreci, kutsal bir hayat teşkil eder."

[134] Bu ilişki için farklı kanıtlar vermek yerine, ben, burada sadece, Herm. Usener'in mitoloji yazısındaki özlü özetine ve yargısına işaret ediyorum. Arch. für Religionswiss., VII, (1904) s. 15 ff.

Böylece kurban davranışı vasıtasıyla duyusal olanın ruh kazanması, düşünsel olanın duyusallaşmasına neden oluşturur. Duyusal olanın varlığı, kendi fiziksel varoluşunun ardından yok edilir ve duyusal şey, ilk önce bu yok oluşta kendi dinî fonksiyonunu gerçekleştirir. Öncelikle kurban hayvanının kesilmesi ve yenilip içilmesi vasıtasıyla, duyusal şey, kişi ile onun kabilesi, kabile ile onun tanrısı arasındaki "aracı" olarak iş görme gücü kazanır. Fakat bu güç, ritüelin emrettiği tüm ayrıntılar ve özelliklerle, bir de kurbanın duyusal kesinliği içinde, ibadet fiilinin icrasına bağlanmıştır; bunlardan en küçük bir ayrılma ve icradaki en basit bir eksiklik, bu nokrada kurbanı anlam ve etkililiğinden mahrum bırakır. 282

Bu, hemen hemen her yerde kurbana eşlik eden ve kurbanla birleşerek ibadet eyleminin tamamlanışını anlatan, başka bir temel tapınma unsurunda da kendini gösterir. Kurban gibi aynı şekilde dua da, insan ile tanrı arasındaki çatlağı kapatmayı belirginleştirdi. Fakat duada, insan ile tanrı arasındaki mesafeyi ortadan kaldırması gereken şey, kelimenin gücüdür. O halde ikisi arasındaki mesafeyi ortadan kaldırması gereken şey, sırf fiziksel değil, sembolik-zihinsel bir şeydir. Bununla birlikte, mitik-dinî bilincin başlangıçlarında, duyusal varlıkla anlam alanı arasında bu türden kesin sınırlar mevcut değildi. Duanın içinde barınan kuvvet, büyüsel kaynaklı ve büyüsel niteliklidir. Bu güç, kelimedeki büyü gücü vasıtasıyla, tanrılığın iradesi üzerine icra edilen zorlayıcılıktan ibarettir. Duanın bu anlamı, Veda dininin başlangıçlarında ve daha sonraki gelişiminde de, tam açıklığıyla karşımıza çıkar. Doğru tamamlanmış kurban ve dua eylemi, burada, hep tartışılmaz ve karşı konulmaz kudretle donatılmış olarak görülür. Bu eylem, tuzak ipi, ağ ve kapandır; keşiş, tanrıları onların içinde yakalar.[135] Kutsal ilahîler, sözler ve şarkılar varlığı biçimlendirir ve yönetir: Dünyanın genel gidişi, onların kul-

[135] Bkz. Geldner, Vedische Studien (Vedacı Yazılar), Stutgart 1899, I, s. 144 ff.

lanın biçimine, doğru ya da yanlış uygulanışına bağlıdır. Sabahleyin güneş doğmadan önce kurban kesen rahip, bu eylemle, güneş tanrısını görünen, doğmuş olan mevkiine yükseltir. Böylece tüm şeyler ve güçler, Brahman'ın gücüne, insan ile tanrı arasındaki sınırları aşan ve ayrıca yerle bir eden dua kelimesinin gücüne karışmıştır. Veda parçaları, özellikle rahibin, bizzat dua ve kurban eyle-
283 mininde tanrı haline dönüştüğünü ifade eder.[136] Ve aynı temel kavrayış Hristiyanlığın başlangıçlarına kadar da izlenebilir. Kilise babalarının anlayışında da, duanın gerçek amacı, (*τύ άναχqαθηναι τφ πνεύματι*) (duanın amacı), insanın Tanrı ile doğrudan birleşmesi ve kaynaşmasıdır.[137] Bu arada, duanın dinî gelişim süreci, adım adım, bu büyüsel çevrenin dışına taşar. Duanın saf dinî anlamda kavranışında, şimdi dua, salt insanî arzu ve isteme alanı üzerine yükselmiş konumdadır. Dua, tikel bir iyiye yönelmez; tam tersine, tanrılığın iradesiyle eşit konumlanan bir nesnel-iyiye yönelir. Dinler tarihinde de, Epiktet'in, insandan, tanrıların iradeleri içinde bulunan şeyden başka hiçbir şeyi yerine getirmemelerini isteyen, insanın keyfî davranışını tanrılığın iradesi karşısında geçersiz olarak kabul eden ve yok sayan "felsefî" duasına karakteristik olarak benzer dualar vardır.[138] Bütün bunlarda, dua gibi kurban da, *ben*in önceden belirlenmiş ve net sınırlanmış çevresinden ilahî olanın çevresine doğru sevk etmeyip, bu iki çevreyi, öncelikle kendileri bakımından belirleyen ve onlar arasındaki sınırları genişleterek adım adım uzatan tipik dinî ifade formları olarak ortaya çıkar. Dinî sü-

[136] Daha ayrıntılı bilgi Gough'da, The philosophy of the Upanishads, London 1882 ve Oldenberg'de, Die Lehre der Upanishaden und die Anfange des Buddhismus (Upanişadların Öğretisi ve Budizm'in Başlangıçları), özellikle s. 10 ff.

[137] Orijinali *πεqί εύχτς* (Dua Konusunda) c. 10, 2 (Farnell'den alıntı, The evolution of religion, New York 1905, s. 228)

[138] Ayrıntılar Marett'te, From spell to prayer (The threshold of religion, s. 29 ff.), ilaveten Farnell'de, (s. 163 ff.)

reçte ilahî ve insanî olanların alanları olarak gösterilen konumlamada, en baştan itibaren birbiri karşısında donmuş ve sınırlanmış, niteliksel sınırlar vasıtasıyla olduğu gibi mekânsal sınırlar vasıtasıyla da ayrılmış varlık alanı söz konusu değildir; burada, dinî zihnin ilk hareket formu; onun iki karşıt kutbunun sürekli birbirini araması ve birbirinden uzaklaşması hareketi söz konusudur. Böylece kurbanın ve duanın gelişiminde de, her ikisinin, hem ilahî ve insanî olanların en uç sınırlarını birbirleriyle buluşturan ortam olarak ortaya çıkması, hem de onların, bu iki uç sınırın içeriğini belirlemesi ve bu içeriği bulmayı öğrenmeleri, gerçekten kesin bir şey olarak kendini gösterir. Kurban ve duanın her yeni formu, insanî olanın olduğu gibi ilahî olanın da yeni bir içeriğini ve her ikisi arasındaki yeni bir ilişkiyi açığa çıkarır. Her ikisi arasında kurulan karşılıklı 284
gerilim ilişkisi, onlardan her birine, öncelikle kendi niteliğini ve anlamını verir. Böylece dinî bilinç için en baştan varolan bir çatlak, kurban ve dua vasıtasıyla açılır; ama bilinç, bu çatlağı daha sonra büyütmek için kendine mâleder. Bilinç, işte bu noktada kendini aşma vasıtalarını bulmak için, tanrı ile insan arasındaki karşıtlığı apaçık hale getirir.

Bu, her şeyden önce burada gerçekleşen hareketin, neredeyse tamamen sırf çevrilebilir bir hareket olarak ortaya çıkmasında, aynı zamanda belirli ve genel olarak aynı değerde bir "karşıt-anlam"ın, hareketin "anlam"ına uygun düşmesinde ortaya çıkar. İnsanın tanrıya *ένωσις* (yakarış)'ı, dua ve kurbanın amacını teşkil eden birleşme, en baştan iki şekilde kavranabilir ve tasvir edilebilir: Bu birleşmede insan, sadece tanrıya dönüşmez, aynı zamanda tanrı da insan haline gelir. Kurban ibadetinin dilinde, bu durum, geçerliliği ve etkiliği "en ilkel" mitik tasarımlar ve geleneklerden kültür dinlerimizin temel formlarına kadar izlenebilen bir motif içinde kendini gösterir. Kurbanın anlamı, tanrıya kurban kesilmesiyle sona ermeyip, öncelikle kendini tanrıya kurban olarak vermek veya sun-

makta ortaya çıkmış ve kurbanın asıl dinî ve kurgusal derinliklerinde açık hale gelmiş gibi görünmektedir. İnsan acı çektiği ve öldüğü, fiziksel-sonlu varoluşa karışıp gittiği ve ölümden kurtulmak mümkün olmadığı için, böylece, sonlu varoluşun ilahî niteliğe yükseltilmesiyle insanın ölümden kurtuluşu gerçekleşir. Büyük sır-kültleri, tamamen tanrılaşmış varlığın ölmesine dayanan kurtuluş ve yeniden doğma inancı etrafında eylem icra eder.[139] Tanrılaşmış varlığın kurban kesilerek öldürülmesi motifinin, insanlığın asıl mitik-dinî "ögesel düşünceleri"nden biri olması keyfiyeti, bu motife, yeni dünyanın keşfi sürecinde Amerika'daki dinlerde neredeyse hiç değişmemiş şekilde rastlanmasıyla doğrulandı. Ayrıca İspanyol misyonerleri, Aztek kurban adetlerinde, Hristiyanlığın Eucharistie* töreninin "alaycı taklidi"ni ve onunla dalga geçildiğini gördüklerini bildirip, buradan hareketle bir ilişki kurdular.[140] Hristiyanlığı bu noktada diğer dinlerden ayıran şey, gerçekte, motifin içeriği değil, motifte bulunan yeni saf "ruhsal" anlamdır. Şüphesiz diğer taraftan, Hristiyan-Ortaçağ öğretilerinin soyut kurguları, çoğunlukla henüz mitik düşünce hareketlerinin önceden ikamet ettiği zeminde hareket etmiştir. Mesela Canterburylu Anselm'in *Cur Deus homo*** yazısında geliştirdiği bağışlanma dileği görüşü, insanın sınırsız günahlarının sadece bir kurban vasıtasıyla, sonuçta tanrıya kendisini kurban verme vasıtasıyla affedilebileceğinden hareket etmek suretiyle, bu düşünce hareketlerine skolâstik nitelikli soyut ve mantıklı bir şekil vermeye çalışır. Ortaçağın mistisizmi ise, burada bir adım daha atar. Mistisizm, böyle bir çatlak taşımadığı ve onu kendi dinî

285

[139] Bkz. yukarıda s. 232 ff.; etnolojik ve dinler tarihi materyali için özellikle Frezer'deki anlatımlara, Goulden Bough, Vol. III: The Dying God, 3. bs. London 1911.

* Eski Hristiyanlar'ın şaraplı ekmek yeme töreni. (Çev.)

[140] Bkz. Brinton, Religions of primitive peoples, s. 190 f. "Temsil edici bağışlanma kurbanı", Babil yazıtlarında da bulunur; bunun için bkz. Keilschriften und Bibel, Berlin 1903, s. 27 ff.

** Neden Tanrı İnsan?

temel kavrayışında reddettiği için, artık insan ile Tanrı arasındaki çatlağın nasıl açılmış olduğu sorusunu sormaz. İnsanın Tanrı ile ilişkisinde, artık birbirinden ayrı olma durumu yoktur; tersine sadece birbiriyle ve bir diğeri için olma durumu vardır. Burada Tanrı, tıpkı insanın Tanrı ile ilişkili olması gibi, insanla ilişkilidir. Bu bakımdan, bütün halklardaki ve bütün zamanlardaki mistikler; mesela Celaleddin Rumî ile Angelus Silesius, aynı dili konuşurlar. Mesela Celaleddin Rumî şöyle der: "Ben ve sen; bizim aramızda kesinti yoktur. Ben ben değilim, sen sen değilsin, sen ben de değilsin. Ben aynı zamanda *ben*im ve *sen*im. Aynı zamanda sen sensin ve bensin."[141] Kurban kavramının gittikçe manevîleşmesinde ve dönüşümünde ifade edilen dinî hareket, burada bir sonuca erişmiştir: Daha önce saf fiziksel ya da fikrî nitelikli bir aracı olarak ortaya çıkan şey, şimdi saf bir bağıntı içinde, insanî olanın özel anlamını olduğu gibi, ilahî olanın özel anlamını da belirleyen bir bağıntı içinde ortadan kaldırılmıştır.

[141] Celalettin Rumî, Goldzieher'ın tercüme ettiği dörtlükler, (İslam Üzerine Dersler, Heidelberg 1910, s. 156)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MİTİK BİLİNCİN DİALEKTİĞİ

Buraya kadarki incelemeler, "Sembolik Formlar Felsefesi"nin 289
kendine koyduğu göreve uygun olarak, mitosu, ruhun gerçek bir enerjisi, nesnel tasarım unsurlarının tüm çeşitliliği içinde de yerini koruyan, kendi içinde bütünleşmiş bir kavrayış formu olarak tasvir etmekti. Mitik düşünmenin temel kategorilerini bu duruş noktasından hareketle göstermeye çalıştık. Fakat bu girişim, mitosun temel kategorilerinde, ilk ve son kez olarak belirlenip sabitleşmiş zihin şemalarının söz konusu olduğunu gösterme anlamını değil, söz konusu kategoriler içinde belirli temel biçim verme sistemlerini tanıtma anlamını taşımaktadır. Mitik ürünlerin sınırsızca mevcudiyetinin arkasında yeterli bir oluşturma gücünün bulunduğunu ve bu gücü etkili kılan yasanın mevcut olduğunu görmek gerekir. Fakat mitosun birliği, çelişkisiz bir sadelikten başka hiçbir anlama gelmeseydi, mitos gerçek bir zihinsel form olamazdı. Mitosun temel formunun açığa çıkışı ve bu açığa çıkışın yeni motifler ve biçimler içindeki karakteristik görüntüsü, doğadaki oluşum sürecinde kendini açığa vurmak ve apaçık bir olgu haline gelmek için sadece belirli dış şartlara ihtiyaç duyan, ilk başta teşkil edilmiş şekilde varolan bir nüvenin sakince büyüyüp serpilmesi şeklinde gerçekleşmez.

Mitosun müstakil gelişme aşamaları, basitçe yan yana gelip birleşmez; tam tersine, bu aşamalar genellikle kesin bir karşıtlık tablosu içinde birbirini izlerler. Mitostaki gelişme, önceki aşamaların sabit düşünsel kesinliklerinin ve sabit ana hatlarının sürekli olarak yeniden teşkil edilip tamamlanması yanında, bir de önceki kesinlik ve niteliğin reddedilmesini ve hatta kesin olarak yok sayılmasını da içerir. Bu diyalektik, mitik bilincin içeriklerinin değişiminde görüldüğü gibi, ayrıca bu bilincin "içteki formu"na da egemendir. Mitik yapının fonksiyonu da, bu diyalektiğe tâbi içteki form vasıtasıyla
290 kavranır ve içten doğru dönüştürülür. Bu fonksiyon, sadece, hep mitosta kendini gösteren içteki ve dıştaki evrenin nesnel ifadeleri olarak yeni biçimlerin oluşmasıyla gerçekleşir. Fakat bu fonksiyon, gelişme yolunda ilerlemeye devam etmekle, mitosa yeniden bir geri dönüş noktasına da sahip olur. Bu nokta ise, mitosun fonksiyonunu etkileyen ilkenin problem haline geldiği *an*dır. Bu, elbette ilk başta yadırganacak gibi görünür. Çünkü böyle bir ayrılık, mitik bilincin "doğallığı"na uygun olamaz. Gerçekten mitosta, kendi kendini kavrayan ve kendi temelleriyle kabullerine karşı cephe alan bilinçli bir teorik refleksiyon biçimi söz konusu değildir. Kesin olan şey, mitosun bu geriye dönüşte de bizzat kendi içinde kalmasında ve kendi içinde varlığını sürdürmesinde yatmaktadır. Mitos kesin olarak kendi çevresinden dışarıya çıkmaz; başka bir "ilke"ye tam anlamıyla ilhak etmez. Fakat mitosun kendi asıl çevresini mükemmel biçimde doldurması için, onu kırması gerektiği görülür. Aynı zamanda aşma olan bu doldurma, mitosun, sembol dünyası karşısında aldığı tavırdan hareketle anlaşılır. Mitos sadece bu dünya içindeki haliyle apaçık bir nitelik kazanıp kendini gösterebilir. Fakat mitos ne kadar devamlı gelişirse, bizzat bu dışlaşma, mitos açısından, onun gerçek ifade isteğine upuygun olmayan bir "dıştaki şey" haline gelmeye başlar. Burada, gittikçe daha da keskinleşerek

ortaya çıkan ve mitik bilinci kendi içinde ayırarak, bu ayırma içinde en alttaki temelini ve derinliğini gerçekten keşfeden bir çatışma zemini bulunmaktadır.

Özellikle Comte tarafından temellendirilmiş olan pozitivist tarih ve kültür felsefesi, insanlığın, bilincin "ilkel" aşamalarından yavaş yavaş teorik bilgiye ve böylelikle de gerçekliğe zihinsel olarak tam egemen olmaya kadar ulaşmasını sağlayan zihinsel bir gelişim silsilesi kabul eder. Bu gelişim silsilesi, kesin olarak, diğer aşamaları gösteren ve dolduran inanç tasarımlarından ve hayal güçlerinden, yani hayalî olanlardan, sırf "olgular"ın gerçekliği olarak gerçekliği bilimsel yoldan kavrayışa doğru gider. Burada, zihnin salt öznel nitelikli tüm malzemeleri çökmelidir. Burada insan, kendini gerçekliğin karşısında bulur. İnsan, gerçekliği, daha önceden sadece kendi duygusu ve dileğinin, ilaveten kendi sembollerinin ve tasarımlarının yanıltıcı ortamından hareketle görmekteyken, bu yeni gerçeklik, olan şey olarak bu ortam karşısında bulunmaktadır. 291
Comte'a göre, bu gelişmenin gerçekleştiği ortam, esas itibarıyla "teolojik", "metafizik" ve "pozitif" evre olmak üzere üç evredir. Birinci evrede, insanın öznel arzuları ve tasarımları, insan tarafından doğaüstü varlık ve tanrı varlığı haline getirilir. İkincisinde, bu arzu ve tasarımlar şekil değiştirerek, soyut kavramlar haline gelirler. Özellikle pozitif aşamada, "içteki" ve "dıştaki"nin açıkça ayrılması ve verili olguların iç ve dış deneyimle bilinmesi gerçekleşir. Bu aşamada ortaya çıkan güç, bilmenin gerçekleşmesi sonucunda, mitik-dinî bilince yabancı olup bu bilinci yavaş yavaş ortadan kaldıran ve aşan dışsal güçtür. Pozitivist şemaya göre, bir kez yüksekteki aşamaya erişilince, önceki aşama gereksiz hale gelir; artık o noktada, önceki aşamaların içeriği yok olup gidebilir ve gitmelidir. Comte'un kendisinin bu sonucu çıkarmadığı, daha ziyade onun felsefesinin, sadece pozitivist bir bilme sistemi değil, aynı zamanda pozitivist bir din olmaya, hatta pozitivist bir kült içinde tamamlan-

maya doğru gittiği bilinmektedir. Din ve kültün burada kazandığı gecikmiş takdir ise, Comte'un düşünce yolunun gelişimi için anlamlı ve karakteristik bir nitelik teşkil ettiği gibi, aynı zamanda bu gelişim noktasında, pozitivist tarih kurgusunun şeysel bir eksiği, dolaylı olarak kendini gösterir. Üç aşama şeması, Comte'un "trois états" (üç hal) yasası, mitik-dinî bilincin işleyişini içkin şekilde değerlendirmeye imkân veren bir kapı açar. Bu bilincin erişmeye çabaladığı amaç buna göre, kendi kendisinin dışında, ilkesel olarak başkasında aranmalıdır. Fakat mitik-dinî ruhun gerçek özelliği ve içsel sarsıntısı bu yaklaşımla kavranamaz. Öncelikle, mitik ve dinî olanın bizzat kendi içinde gerçek bir "hareket" kaynağına sahip olduğu, onun kendi ilk başlangıcından en yüksek etkilerine kadar gerçek anlamda içsel nitelikli güçler vasıtasıyla belirlendiği ve gerçek kaynaklardan beslendiği görülebilirse, o zaman bu özellik gerçekten meydana çıkar. Mitik ve dinî olan şey, bu ilk başlangıcın hayli dışına çıktığında da, zihinsel anlamda verimli toprağından kesin olarak ayrılıp gitmez. Mitik ve dinî olanların konumları, birdenbire ve doğrudan doğruya olumsuzluğa dönüşmez; daha ziyade onların, attıkları bütün adımlarda adeta ikili bir karakteristik nitelik taşıdığı görülebilir. Mitik sembol dünyasının üzerine dışardan yapılan baskı, bu sembol dünyasının inşasına karşılık gelir; bununla birlikte, her ikisi, yani olumluluk gibi olumsuzluk da, mitik-dinî bilincin kendi formuna aittir ve bu bilinç içinde, ve yegane parçalanamaz eylem haline gelir. Olumsuzlama süreci, derinden incelenince, kendine dayanma süreci olarak ortaya çıkar; kendine dayanma süreci, sadece olumsuzlama süreci sayesinde gerçekleşebilir. Her ikisi birleşerek, ancak aralıksız birlikte-etkililik içinde, mitik-dinî formun gerçek özünü ve içeriğini meydana çıkarırlar.

292

Biz dil formlarının gelişimini, mimiksel, benzerliğe dayalı ve sembolik ifade aşamaları olarak tanımladığımız üç aşamaya ayırdık. Birinci aşamanın, bu aşamada dilsel "işaret" ve onun ilişkili ol-

duğu seyir içeriği arasında hiçbir gerçek gerilim bulunmamasıyla; işaretle seyir içeriğinin birbiri içinde kaybolmaya yüz tutmaları ve karşılıklı teminat elde etmeye girişmeleri şeklinde karakterize edilmiş olduğunu görürüz. İşaret mimiksel işaret olarak, kendi formunda içeriği doğrudan temsil etmeye, onu adeta kendi içine almaya ve kendi içinde eritmeye girişir. Özellikle burada bir uzaklaşma, gittikçe genişleyen bir farklılaşma ortaya çıkar. Bu farklılık vasıtasıyla, konuşmadaki karakteristik temel olguya, ses ve anlam ayrılığına erişilir.[1] Öncelikle bu ayrılma gerçekleştiğinde, dilsel "anlam"ın alanı kurulmuştur. İlk başlarda kelime, henüz sırf varoluş sferine aittir. Kelimede, onun anlamı yerine gerçek bir tözsel varlık ve güç yakalanır. Kelime, şeysel bir içeriğe işaret etmez; tersine kendini şeysel içeriğin yerine yerleştirir; o, "ilk-neden"in gerçek bir biçimi, içeriksel olguya ve onun nedensel silsilesine müdahale eden bir güç haline gelir.[2] Eğer sembolik fonksiyonun kavranışı ve bununla da kelimenin salt zihinde var oluşu gerçekleşmek zorundaysa, bu ilk bakış açısının terk edilmesi lazımdır. Ve dil işareti/kelime için söz konusu olan şey, aynı anlamda yazı işareti/harf için de geçerlidir. Yazı işareti de, hemen sembolik şekilde kavranmaz; tam tersine, nesne dünyasının bir parçası olarak, adeta nesne dünyasının içinde bulunan güçlerin hepsinin bir özeti olarak görülür. Her yazı, mimiksel işaret, yani tasvir işareti olarak başlar ki, bu noktadaki tasvir şimdilik henüz en ufak anlam ve bildirme niteliğini bile kendi içinde taşımaz. Bu tasvir, daha ziyade nesne tarafındadır; nesnenin yerini tutar ve onun karşılığı olarak kabul edilir. Yazı da ilk ortaya 293
çıkış ve oluşum aşamalarında, büyüsel alana aittir. O, büyüsel mülkiyete ya da korunmaya hizmet eder: Nesneyle bağlanan işaret, nesneyi kendi etki alanına karıştırır ve yabancı etkileri nesneden

[1] c. I, s. 136 ff.

[2] Ayrıntılar "Sprache und Mythos" (Dil ve Mitos) yazımda; Leipzig 1924, s. 38 ff.; bkz. yukarıda da s. 54 ff.

uzak tutar. Yazı ne kadar çok temsil etmek istediği şeye benzerse, sonuçta ne kadar salt nesne yazısı olursa, bu amaca da o kadar mükemmel biçimde erişilir. Yazı işareti/harf, bir nesnenin ifadesi olarak kavranmadan uzun zaman önce, adeta nesneden kaynaklanan etkilerin tözsel bir cisimleşmesi olarak, nesnenin doğaüstü nitelikli benzer bir biçimi olarak görülür ve ondan korkulur.[3] Bu büyüsel etkilenim solunca, görüş açısı, bilfiil varolandan düşüncede olana, şeysel olandan fonksiyonel olana döner. Harf, hece ve nihayet kelime, doğrudan idiogramdan gelişmiş, başlangıçta onda bulunan tasvir işareti, yani resim işareti, saf anlam işareti ve sembol haline gelmiştir.

Ve aynı bağlantıyı biz, mitosun sembol dünyası içinde de önümüze serilmiş halde görmekteyiz. Mitik sembol de, ilkönce ortaya çıktığında, asla sembol olarak, yani zihinsel ifade olarak bilinmez. Mitik sembol, kesin biçimde nesnel olayın ve "nesnel" gerçekliğin, şey dünyasının temaşası potasına atılmıştır ve nesnel gerçekliği tamamlayan mevcudiyet olarak ortaya çıkmaktadır. Burada da, bundan dolayı, ilk başta bilfiil varolan ile düşünsel olan arasında, "varoluş" alanı ile "anlam" alanı arasında hiçbir ayrılık yoktur. Her iki alan arasındaki geçiş, sadece tasarlama ve inanmaya değil, ayrıca insanın eylemine de sürekli olarak akseder.[4] Mitik eylemin başlangıcında, danslı-oyun bulunur. Ve bu oyun, asla sırf "estetik", sırf temsil edici bir anlam taşımaz. Tanrı ya da şeytan maskesinde ortaya çıkan dansçı, bu maske içinde tanrıyı ya da şeytanı taklit etmekle kalmaz, onun doğasına bürünür. Dansçı tanrıya/şeytana dönüşür ve eriyerek onunla birleşir. Burada asla, salt tasvir edici, reel anlamda boş bir temsil yoktur; dansta hakiki ve etkili bir niteliğe sa-

[3] Bu konudaki kanıtlar, mesela Th. W. Danzel'da vardır. Die Anfange der Schrift (Yazının Başlangıçları), Leipzig 1912.

[4] Bkz. bu konu ve devamı için yukarıda s. 51 ff.

hip olmayan, salt düşünülmüş, tasarlanmış ve "kastedilmiş" bir şey de bulunmaz. Fakat mitik dünya kavrayışının aşamalı gelişmesinde, bu noktada, özel-dinî bilincin gerçek başlangıcını teşkil eden bir ayrılma gerçekleşir. Dinî bilinci kendi kaynaklarını, geriye doğru 294 izlemeye giriştiğimizde, bu bilincin içeriğinin, mitik bilincin kaynağından pek ayrılmadığını görürüz. Her ikisi o kadar sıkı biçimde birbirine geçmiş ve bağlanmıştır ki, onlar, tam anlamıyla birbirinden ayrılamaz ve birbiriyle karşı karşıya konulamaz. Mitik unsurları dinin inanç içeriğinden ayırmaya kalkınca, din, artık kendi nesnel-tarihsel görünüşü içinde varolmaya devam edemez; geriye sadece dinin silueti, boş bir soyutlama kalır. Bununla birlikte, din ile mitosun içeriklerinin çözülmez biçimde bu iç içe geçmişliğine rağmen, bu ikisinin formu birbirinin aynısı değildir. Dinî "form"un özelliği, bilinci mitik sembol dünyasının karşısına yerleştiren farklı tavır alışta kendini belli eder. Bilinç mitik sembol dünyasına muhtaç değildir; o, bu dünyayı doğrudan doğruya kendi dışına çıkarabilir. Fakat sembol dünyası gitgide, dinî nitelikli soru-koyma ortamıyla kendini gösteren yeni bir anlam kazanır. Yeni bir varoluş olan zihinde-varoluş, dinin açtığı yeni düşünsel "boyut", mitik olana farklı bir "anlam" bağışladığı gibi, ayrıca "varoluş" ile "anlam" arasındaki karşıtlığı mitosun alanına sokar. Din mitosu yabancılaştıran bu adımın atılmasını gerçekleştirir. Din, duyusal sembolleri ve işaretleri kullandığı için, onları, aynı zamanda ifade vasıtaları olarak; belirli bir anlamı açığa çıkarıp aynı zamanda zorunlu olarak bu anlamın arkasında kalan, bu anlamı her zaman mükemmel şekilde kavramadan ve tüketmeden de, bu anlama "işaret eden" ifade vasıtaları olarak bilir.

Her dinin gelişiminde, "kriz" yaşadıkları, kendi mitik temel ve zeminlerinden uzaklaşmak zorunda kaldıkları bir noktaya doğru gittikleri görülür. Fakat bu ayrılıp gitme durumunun şekli bakımından, farklı dinler, aynı türden gelişme yaşamazlar. İşte bu noktada

hepsi, kendilerine özgü tarihsel ve düşünsel özelliklerini açığa vururlar. Dinin her zaman, mitik sembol dünyasıyla yeni bir bağlantı kurarak, aynı zamanda tüm "gerçeklik"le, emprik varoluşun bütünüyle yeni bir bağıntı içine girdiği görülür. Din, mitik sembol dünyasına gerçek varoluşu eklemeden, bu dünyayı eleştiremez. Çünkü mitik sembol dünyası, burada, ayırt edici teorik bilgi anlamında çö-
295 zülmüş "nesnel" bir gerçeklik taşımadığı ve gerçekliğin seyri, mitik nitelikli tasarım, duygu ve inanç dünyasına yeni karışmış olduğu için, bilinci inanç dünyasına eriştiren her konumlama, varoluşun genel manzarasını da zorunlu olarak etkiler. Bundan dolayı dinî olanın zihinde-varoluşu, mitik güçlerin ve oluşumların hepsini ilkel bir düzenin varlığına indirdiği gibi, ayrıca bu zihinde-varoluş, bu olumsuzluk formunu bizzat duyusal-doğal varoluşun unsurlarına da yöneltir.

Bu ilişkiyi açık hale getirmek için, sayılı özlü örnekleri, dinî düşüncenin kendi mitik köklerine ve ilk başlangıçlarına karşı verdiği kavgasında eriştiği farklı tipteki temel davranışları tekrar ele alıyoruz. Burada gerçekleşen büyük dönüş ve geri dönüşün asıl klasik örneğini, semavî kitap olan Ahdi Atik'te (Tevrat) öne çıkan dinî bilinç formu teşkil edecektir. Peygamberlerin tüm ahlakî-dinî nitelikli heybetli-ifade-tarzı, bu nokta içinde özetlenir. Bu ifade tarzı, peygamberlerdeki dinî iradenin kesinliğine ve gücüne dayanır. Bu irade, onları, salt varolanın, olgunun temaşası üzerine taşıyan bir iradedir. Bu varoluş, kurtarıcının geleceğine inanılan gelecekteki yeni dünya doğunca, batmak zorundadır. Dinî temel ilkelerde görselleşen peygamberî dünya, sadece duyusal anlamda *şimdi*ye yaklaşan ve bu *şimdi*ye yapışıp kalmış olan sembol vasıtasıyla kavranamaz. Sembollerin kullanımının yasaklanması, gökyüzünde ya da yer altında, yeryüzünde, suyun içinde olan şeylerin temsil ya da taklidinin yapılması yasağı, bundan dolayı, peygamberî bilinçte tümüyle yeni anlam ve yeni bir güç kazanır. Yasak, doğrudan doğruya bu

bilincin kendisini kurucu haline getirir. Getirilen yasak, yansıtıcı olmayan, "doğal" mitik bilincin tanımadığı bir çatlağı, şimdi bir darbe ile açmış gibidir. Çoktanrıcılığın tasarım dünyası, yani peygamberlerin mücadele ettiği "putperest" kavrayış, "ilk örnek" ile "kopya"yı farklı görmediği sürece, tanrısal olanın salt "kopya"sına saygısızlık etme suçunu işlemez. Bu tasarım dünyası, ilahî olanın kendisine, ilahî olandan inşa ettiği semboller içinde doğrudan doğruya sahip olur; bu semboller ise, sırf işaret olarak değil, somut-duyusal açımlamalar olarak kabul edilir. Peygamberlerin bu düşünceye yönelttikleri eleştiri, formel açıdan incelenince, adeta *petito principii** ne dayanır. Çünkü bu eleştiri, çoktanrıcılık ve putperestlik düşüncesine, bizzat onun içinde bulunmayan ve yeni bir değerlendirme ve bakış açısı yoluyla -ki, burada değerlendirme bu bakış açısı altına yerleştirilir- bu düşünüşe yakınlaştırılan bir kavrayış yükler. Jesaja, insanın kendi elinden çıkan ürünlere, yani insanın, değersiz bir eser olarak tanıdığı ve bildiği bir şeye, ondaki bu insan eseri olma niteliğine rağmen, ilahî bir şey olarak hürmet etmesinin saçmalığını, özellikle vurgulayarak dile getirir. "Bir tanrı imal edenler ve bir put dökenler kimlerdir? ...Bir kişi kıskaçtaki demiri döver, sıcakta çalışır ve balyozla işe yarar hale getirir. ...Diğeri ağacı yontar ve şeritle ölçer ve kırmızı tebeşirle işaretler ve pergelle iyice ölçer ve onu şekillendirir. ...O kişi, onun ortasını ateşte yakar. ...Fakat sonra ağacı, kendi putu olarak kabul edip tanrı haline getirir. Bu kişi, o putun önünde diz çöker ve secdeye gider ve adak sunar ve konuşur: Beni kurtar; çünkü sen benim tanrımsın. Onlar hiçbir şeyi bilmezler ve hiçbir şey anlamazlar; onların gözleri görmez; çünkü onlar kör olmuşlardır. Onların kalpleri sezemez ve onların kalbine girilemez. Hiçbir akıl, zekâ yoktur orada. Onlar elbette düşünseydiler: Ben ağacın ortasını ateşle yaktım ...ve ayrıca ağacı

296

* Kanıtlama ilkesi

dehşet verici şey yaptım ve bir kütük önünde diz çöktüm." (Jes. 44, 9 ff.) Görüldüğü gibi, mitik bilince yabancı olan bu yeni gerilimi, mitik bilincin tanımadığı ve kavrayamadığı karşıtlığı, mitik bilinci bu karşıtlık vasıtasıyla içsel olarak parçalamak ve tahrip etmek için, bu bilince sokmak gerekirdi. Gerçekten olumlu olan şey ise, bu parçalanmanın kendisinde değil, onu ortaya çıkartan zihinsel motivde bulunur. Olumlu şey, dinî olanın "merkezi"ne, geriye gidişte yatar; artık bu merkez sayesinde, mitosun sembol dünyası, sırf bir dışsal şey ve sırf bir şeysellik olarak görülebilir. Peygamberlerin temel kavrayışına göre, insan ile Tanrı arasında, "ben"in "sen" ile ahlakî-düşünsel nitelikli ilişkisinden başka hiçbir ilişki gerçekleşemediği için, bu temel ilişkiye ait olmayan şeylerin hepsi, bundan böyle dinî bakımdan değersiz olarak görülür. Dinî fonksiyon, içselliğin dünyasını keşfettiği için, dıştaki dünyadan, yani doğal varoluşun dünyasından ayrıldığı anda, doğal varoluş, adeta kendi ruhunu kaybetmiş ve ölü "şey" haline gelmiştir. Böyle olunca, doğal etkinlik çevresinden alınan her sembol, o güne kadar olduğu gibi ifade haline değil, kesin şekilde zihinsel ve tanrısal olanın karşıtı haline gelir. Duyusal sembol ve görünüş dünyasının tüm alanı, esas "anlam içeriği"nden mahrum edilmelidir. Çünkü şeysel varoluş içinde asla taklit edilemeyen saf dinî öznelliğin, peygamberlerin düşüncesinde ve inancında yaşadığı derinleşme, sadece bu yolla mümkündür.

297 Pers-İran dini, varlığın çevresinden asıl dinî anlamın çevresine, canlılıktan cansızlığa erişmek için başka bir yol tutmuştur. Herodot bile, Pers inancını anlatırken, büyük heykellerin ve tapınak ve sunaklara gitmenin Perslerde adet olmadığını; onlar Helenler gibi insan-biçimli tanrılara inanmadıklarından, bu eylemlerin onlar tarafından budalalık olarak görüldüğünü, Pers-İran inancının önemli bir özelliği olarak tespit eder.[5] Gerçekten de burada, peygamberler-

[5] Herodot, I, 131; bkz. özellikle III, 29.

de etkili olmuş olan eğilimle aynı nitelikte ahlakî-dinî bir temel eğilim etkili olmuştur. Çünkü aynı peygamberlerin tanrısı gibi Perslerin yaratıcı tanrısı Ahura Mazda da, sadece ahlakî iyiliklerin ve saf varlığın yüklemleriyle anlatılabilir. Ve elbette bu temel durumda, doğa açısından olduğu gibi aynı şekilde somut-nesnel varoluşun bütünü açısından da, başka bir konum ortaya çıkar. Zerdüşt dininin, bağımsız doğa unsurlarına ve güçlerine, kutsallık armağan ettiği bilinmektedir. Zerdüştlükte, ateşe ve suya yöneltilen özen, onları kirlenmekten koruyan korku ve böyle bir kirlenmeyi tıpkı en ağır ahlakî suçlar gibi cezalandırmadaki katılık, burada, doğa ile dini bağlayan zincirin asla kopmadığını kanıtlar. Halbuki Zerdüştlükte de, eğer sırf dogmatik ve ritüel nitelikli olgu yerine bu olguya temel teşkil eden dinî motivler göz önüne alınırsa, başka bir bağıntı görülür. Pers inancında, doğanın unsurlarına, onların hatırı için tapınma isteği yoktur; tam tersine bu unsurlara asıl anlamlılıklarını ödünç veren şey, büyük dinî-ahlakî kararda, iyi ve kötü ruhun dünya egemenliği kavgasında onlara tahsis edilen konumlarıdır. Bu kavgada her doğal varoluş da belirli bir yere ve göreve sahip olur. İnsan nasıl bu iki esas güç arasında karar vermek zorundaysa, aynı şekilde bağımsız doğa güçleri de, bir ya da diğer tarafta bulunmak zorundadırlar. Onlar, ya koruma ya da parçalama ve yok etme faaliyetine hizmet ederler. Doğa güçlerinin bu fonksiyonu, onların sırf fi- 298
ziksel olmayan yapısı ve gücü, onlara dinî kabuller vermiştir. Öyleyse doğa burada hiçbir zaman ilahî varlığın doğrudan kopyası olarak anlam taşımasa da, doğanın kendisinde, ilahî istek ve onun nihaî amacıyla doğrudan bir ilişki bulunduğu için, doğa kesin olarak ilahî olmaktan kurtarılamaz. Doğa, ilahî iradeyle ya düşmanlık ilişkisi içinde bulunur ve böyle olunca da salt şeytanîliğe batar; ya da müttefiklik ilişkisi içinde bulunur. Doğa kendinde ne iyi, ne kötü, ne "ilahî", ne "şeytanî"dir. Fakat doğanın içerikleri, salt varlık unsurları ve varlık faktörleri olarak değil, kültür olguları olarak in-

celenir de, doğa böylelikle ahlakî-dinî dünya kavrayışının gösterdiği çerçeve içine çekilirse, dinî düşünme onu gerçekleştirir. Doğanın içerikleri, Ormazd'ın Ahriman'a karşı yaptığı kavgada yardım ettiği "melekler"e aittir; içerikler böylece bizzat hürmete değer olurlar. Ateş ve su, her kültürün ve her insanî düzenin ve medenîliğin şartı olarak, bu hürmete değerlik alanına ("Yazata") aittir. Mesela, ateş ve sudan kaynaklanan zarar verici ya da öldürücü etkilerden, onların kendilerinin sorumlu olmadıkları, bunun onlara en yüksek güç tarafından ve dolaylı şekilde tahsis edildiği kabul edildiği için, Pers dininin teolojik sisteminin, tüm salt doğallıklara ait gibi görünen iyi ve kötü ilgisizliğini kesin olarak ortadan kaldırmaya özenle çabalamış olmasında, doğa güçlerinin salt fiziksel içeriğinin belirli bir teleolojik içeriğe dönüşümü, özellikle açıkça kendini gösterir.[6] Burada, saf mitik unsurların, bütün diğerleri gibi İran dininin de ilk başta nasıl temelini teşkil ettiği, bu unsurların kesin olarak ortadan kaldırılamadığı, fakat kendi anlamı içinde hep dönüştürüldüğü, açıkça görülebilir. Burada, doğal ve zihinsel nitelikli gizli-güçlerin, yani şeysel-somut varlıkla soyut güçlerin kendine özgü ilişkiler sistemi ve bağıntısı, onların dikkat çekici biçimde iç içe oluşu ortaya çıkar. Avesta'nın bir yerinde, ateş ve "iyi düşünce" (*Vohu Manah*), kurtuluş getiren güçler olarak yan yana ortaya çıkarlar. Kötü ruh iyi ruhun oluşumunu bastırırken, -burada böyle anlatılır- *Vohu Manah* ve ateş koruyucu olarak, ikisinin arasında ortaya çıkar ve kötü ruhu yener; kötü ruh artık akan suları ya da gelişen bitkileri durdura-
299 maz.[7] Soyut ve somut şeylerin bu içiçe karışması ve birbirine geçmesi, Pers inanç öğretisinin temel ve özel bir niteliğini oluşturur. En yüce tanrı, burada, gerçi temelde -en sonunda kendi düşmanını

[6] Bu konudaki ayrıntılar Victor Henry'de, Le Parsizme, Paris 1905, s. 63.
[7] Yasht 13, 77.

yendiği ve yokettiği için- tektanrı biçiminde düşünülmüş; ama diğer taraftan tanrı, sadece doğal güçler gibi saf manevî güçlerin de içinde oldukları bir hiyerarşinin zirvesi olmuştur. Ona en yakın olarak, adları ("iyi düşünce", "en mükemmel hakseverlik" vs.) açıkça soyut-ahlakî bir özellik gösteren altı "ölümsüz aziz" (*Amesha, Spenta*) bulunmaktadır. Bunları Yazatalar, Mazda dininin melekleri izler. Onlarda, bir yandan doğruluk, dürüstlük ya da itaatkârlık gibi ahlakî güçler, diğer taraftan ateş ve su gibi doğa unsurları kişileşmiştir. Böylece burada doğanın kendisi, insan kültürünün bağlantı halkası vasıtasıyla, kültür düzeninin dinî-kutsal düzen olarak kavranışıyla ikili ve dinî olarak ikiye ayrılmış bir anlam kazanır. Çünkü doğa belirli bir çerçeve içinde korunur ama, onun korunması için aynı zamanda yok edilmesi de gerekir; yani doğa kendi salt şeysel-maddî kesinliğinden soyulmalı ve iyi ile kötünün karşıtlığı ilişkisiyle, tamamen başka boyuta yerleştirilmelidir.

Dinin dili, dinî gerçeklik bilincinin belli belirsiz ve süzülen geçişlerini kavranabilir hale getirmek için, mantığın ve teorik bilginin kavram dilinde pek başarılı olamayan kendine özgü bir vasıtaya sahiptir. Teorik bilgi açısından, "gerçeklik" ile "görünüş", "varlık" ile "var-olmama" arasında hiçbir aracı yoktur. Burada Parmenides'in seçeneği, *ἐστιν ἰ ουκ ἐστιν* (olmak ya da olmamak) yargısı geçerlidir. Dinî alan ise, özellikle sırf mitik olanın alanı tarafından sınırlanmaya başladığı noktada, dinî alanın içinde bu seçenek, mutlak ve bağlayıcıdır. Teorik bilgi, daha önce bilince egemen olmasını sağlayan mitik biçimleri reddederek kendinden uzaklaştırdığında, bu olumsuzlama, elbette onların yokluğa mahkûm edilmesi anlamına gelmez. Mitik ürünler, teorik bilginin üstünlüğü karşısında da, asla içeriklerini ve güçlerini kaybetmemişlerdir. Bu ürünler, ilahî olanın karşısında değersiz hale geldikten ve bu anlamda "görünüş" olarak tanındıktan sonra da, buna rağmen tözsel ve kesin anlamda esas görünüş olarak korkularak lanetlenen şeytanî güçler

300 şeklinde mevcudiyetlerini muhafaza ederler. Dinî dilin gelişmesi, dinî bilincin katettiği bu sürecin karakteristik kanıtını ifade eder. Mesela Avesta'nın dilinde, Arîlerin ışık ve gökyüzü tanrılarının eski ismi, kesin bir anlam değişimi yaşar: *Deivos* ya da *devas*, Avesta'da kötü güçleri, Ahriman'ın maiyetindeki şeytanları işaret eden *daévas* haline gelmiştir. Burada, dinî düşünce, doğanın mitik olarak kutsallaştırılma tabakası üzerine yükselince, bu tabakaya ait olan şeylerin hepsinin, adeta bir karşıt göstergeyi içerdiği görülmektedir.[8] Fakat buna rağmen bu şeyler, bu değişmiş göstergeyle dolu olarak yaşamaya devam ederler. Şeytanî dünya, yani Ahriman'ın dünyası görünüş, yalan ve yanılgının dünyasıdır. Ormazd'ın kavgasında ona Asha, yani doğruluk ve hukuk yardım etmektedir; Ahriman ise, yalanların dünyasındaki hükümdardır. Hatta bazı yerlerde Ahriman, açıkça, yalanlarla özdeşleştirilir. Ve bu, Ahriman'ın sadece yalanı ve aldatmayı kendi silahları olarak kullandığı anlamına gelmez; ayrıca onun kendisinin, görünüşe ve yalana nesnel olarak da bağlı kaldığı anlamına gelir. Ahriman kördür ve bu körlük, yani bu bilme-yokluğu, Ormazd'la yaptığı kavgada boy ölçüşmeyi belirleyen şeydir. Bu kavgada Ahriman, önceden bildirildiği gibi, kendi sonunu bulacaktır. Böylece en sonunda Ahriman kendi yalanında mahvolur. Fakat bu yok oluş, birdenbire gerçekleşmez. Ahriman, insanlık tarihinin ve insan kültürünün gelişiminin gerçekleştiği zaman içinde, "kavga zamanı" içinde, Ormazd'ın karşısında kendi gücünü kanıtlarken, bu yok oluş "zamanların sonunda" gerçekleşir. İsrail peygamberlerinin dinî bilinci, elbette burada bir adım daha ileridedir. Bu bilinç, aşağı şeytanî dünyayı mutlak yokluk olarak;

[8] Bu dilsel-dinî anlam değişimi üzerine daha ayrıntılı bilgi, L. v. Schröder'de, Arische Religion I (Arî Dini), s. 273 ff. ve Jackson'da, im Grundr. der iranischen Philologie II (İran Filolojisinin Ana Çizgileri), s. 646; bu noktada "dilsel bir tesadüf"ten daha çok başka bir şeyin (un accident de langage) söz konusu olması, Darmesteter'e karşı Victor Henry (Le Parsisme, s. 12 ff.) tarafından vurgulanır.

herhangi bir "bilfiil varolan"ın ne tasarımda ve inançta, ne korku duygusunda dolaylı biçimde de olsa önemli sayılabileceği bir yokluk olarak göstermeye çabalar. Jeremia'da şöyle söylenir: "Çünkü putperestlerin ilkeleri için sadece yokluk vardır. ... Bunun için onlardan korkmayın. Çünkü onlar ne yardım edebilirler, ne de zarar verebilirler. Onların putları hayalîdir ve hiçbir yaşantıya sahip değildir. Sadece yokluk ve yoldan çıkarıcı eser vardır."(Jerem. 10, 3ff.) Burada övülerek bildirilen yeni ilahî yaşantı, ona karşıt olan 301
şeylerin hepsini, kesinlikle gerçekdışı ve aldatıcı olarak tanımlamakla kendini ifade edebilir. Genel dinler tarihinin gelişimi başka bir yola giderken, burada da böyle kökten ve kesin nitelikli ayrılma, sadece gerçek din dâhilerinde, büyük şahsiyetlerde gerçekleşir. Burada, mitik hayal gücünün sembolleri asıl yaşantılarını kaybettikten ve sırf bir hayal ve gölge dünyası haline geldikten sonra da, hep yeniden etkili olmaya devam ederler. Mitik ruh inancında nasıl ölüler hayalet olarak etkili olurlar ve öyle kalırlarsa, aynı şekilde mitik sembol dünyası da, dinî hakikat adına onun varlığı ve varoluş biçimi reddedilse bile, uzun zaman eski gücünü korur.[9] Burada da, bütün "sembolik formlar"ın gelişimi ışık ve gölge gibi birbirine bağlıdır. Işık öncelikle, oluşturduğu gölge içinde meydana çıkar ve kendini gösterir: Saf "düşünülür" olan, kendi karşıtı olarak duyusal olana sahiptir; fakat bu karşıtlık aynı zamanda zorunlu bir bağıntı teşkil eder.

[9] Dinî bilincin bu kendine özgü vasıta-durumu ve kararsızlık-durumu da, mitik dünyadaki, "aşağı" şeytanlar dünyasındaki dilsel işaretlerde doğrudan ve apaçık şekilde görülebilir. Mesela Ahriman, Avesta'da, yalanların hükümdarı (drüj) olarak gösterilmiştir; burada yer alan Hint-Avrupa köklü dhrugh (sankristçe druh) Cermence kökte drug olarak tekrarlanır ki, drug, dilimizde Trug ve Traum şeklinde gelişir. Buradan şeytan ve hayalet için kullanılan Cermen adları (eski ismi: draugr=Gespenst (cadı, hayalet, cin) Eski Yüksek Almanca: troc, gitroc vs.) ortaya çıkar. Bu ilişki konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. W. Golther'de, Handbuch der german. Mythologie, s. 85; ayrıca Kluge'ın Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, (Etimolojik Alman Dili Sözlüğü), "Traum" und "Trug" ("Hayal" ve "Aldatma").

Dinî düşünmenin ve dinî kurgunun ilerleyişinde, mitik dünyanın gittikçe nasıl değersiz mülk haline geldiğine ve ayrıca mitosun oluşumuyla ilgili bu sürecin, nasıl empirik-duyusal varoluşun oluşumlarına karıştığına dair üçüncü büyük bir örneği, bize Upanişadlar öğretisi sunar. Bu öğretide, reddetme adeta dinî temel kategori haline gelmiştir; o, reddetme yolundaki en son ve en yüksek amacına en sonunda erişir. Mutlak açısından en sonunda geride kalan biricik isim, biricik işaret, reddetmenin kendisidir. Varolan Atman'dır; orada seslenir: Hayır hayır, "öyleyse varolan yoktur" önermesinden daha yüksek başka bir şey yoktur.[10] Ve Budizm, aynı reddetme sürecini şimdi de nesneden özneye yayınca, bu keyfi-
302 yet, reddetme yolundaki en son adım anlamına gelir. Tek tanrılı peygamberli dinlerde, dinî düşünce ve dinî duygulanım, salt şeysel olandan ne kadar açık biçimde çözülürse, *ben* ile tanrının karşılıklı ilişkisi de o kadar saf ve enerjik biçimde ortaya çıkar. Sembolün nesnesellikten ve şekilden kurtuluşu, sadece bu karşılıklı ilişkinin açık ve net biçimde ortaya çıkartılması anlamını taşır. Bundan dolayı reddetme, kesin sınırlarını en sonunda karşılıklı ilişkide bulur. Bu ilişki, dinî ilişkilerin merkez noktasını oluşturur; kişiyi ve onun özbilincini el değmemiş hale getirir. Nesnel şey ne kadar derine dalar ve ne kadar az ölçüde, ilahî olanın upuygun ifadesi olarak ortaya çıkarsa, eylemdeki ve iradedeki şekilleniş, yeni bir şekilleniş formu da o kadar açık hale gelir. Budizm ise bu son sınırların dışına çıkar. Budizm'de "ben"in formu, salt şeysel nitelikli herhangi bir form gibi, tamamen tesadüfî ve dışsal olarak oluşur. Çünkü Budizm'deki dinî "hakikat", sadece şeylerin dünyasını değil, aynı za-

[10] Bununla ilgili ayrıntılar, mesela Oldenberg'de, Die Lehre der Upanishaden u. die Anfange des Buddhismus, s. 63 ff., ilaveten Deussen'de, Philosophie der Upanishad's, s. 117 ff., 206 ff.

[11] Budistik öğretide Samkhara kavramının yeri ile ilgili olarak bkz. özellikle Pischel, Leben und Lehre des Buddha (Buda'nın Hayatı ve Öğretisi), Leipzig 1906, s. 65 ff.; Oldenberg'e de, Buddha, s. 279 ff.

manda etkilemenin ve istemenin dünyasını da aşmaya çabalar. Budizm'e göre, insanı daima yeniden oluşun çevresinde tutan, onu "doğuşun tekerleği"ne zincirleyen şey, etkileme ve isteme içinde yatmaktadır. Eylem (Karman), doğuşun durmayan ilerleyişinde, insanın yolunu belirleyen ve böylelikle de insan için acının hiç tükenmeyen kaynağı haline gelen şeydir. Buna göre gerçek kurtuluş, sadece şeylerin ötesinde değil, ayrıca özellikle eylemin ve istemenin de ötesinde bulunmaktadır. Bu kurtuluşa erişmiş olan kişi için, sadece *ben* ile dünyanın karşıtlığı değil, ayrıca *ben* ile *sen*in karşıtlığı da kaybolmuştur. Bu kişi için, kişilik de artık nüve değil, sadece görünüş, sadece mecazîlik ve bitimlilik alanının en son kalıntısı anlamına gelir. Kişilik, sürekli varoluşa, kendi "tözselliği"ne sahip değildir; tam tersine, o, sadece doğrudan güncelliği içinde; yani farklı biçimli yeni varoluş unsurlarının sürekli oluşması ve kaybolmasında, dünyaya gelmesi ve çekip gitmesinde mevcut olur ve yaşar. Bu nedenle ben de, bizzat düşünsel ben olarak, eriyen ve yok olup giden oluşumların dünyasına, yani en son sebebi bilmeme durumu içinde aranabilecek olan Samkhara'nın dünyasına aittir.[11] "Ormandaki bir maymun, bir çalılıkta nasıl avarelik ediyorsa, bir dalı nasıl yakalıyor ve sallanıp sonra nasıl başka bir dalı aynı şekilde, ruh olarak adlandırılan şey ya da düşünme ve bilme, daima de- 303
ğişen gün ve gece gibi oluşur ve yok olup gider." Böylece kişi, kendilik/nefs, artık, gelip geçici varoluş içeriklerinin karmaşık bütününe armağan ettiğimiz bir isim olarak, mesela "araba" kelimesi gibi sadece araba okunun ve tekerleklerin, öküz ve araba kasasının bütününü işaret eden; fakat özellikle kendisi için varolan bir şeyi işaret etmeyen bir isim olarak ortaya çıkmaz. "Bir varlık burada yoktur." Bu çıkarımda, dinî düşünmenin genel ve temel bir sistemi, kendine özgü özlülük ve açıklıkla, tekrar kendini gösterir. Burada, dinî düşünmeyi karakterize eden şey, her varlığın; *ben*in varlığı gibi şeylerin varlığının ve dış dünyanın varlığı gibi iç dünyanın var-

lığının da, sadece dinî süreçle ve onun merkez noktasıyla ilişkilendiği ölçüde mevcudiyet ve anlama sahip olmasıdır. Bütün diğer süreçler, genellikle ya önemsiz ya da sadece, bu süreçteki *an*lar olarak değiştirilmiş bir varlığa, ikinci düzenin varlığına sahip olurlarken, dinî süreç temelde biricik gerçek şeydir. Dinî sürecin, farklı tarihsel dinlerde farklı biçim kazanışına ve dinî değer vurgularının değişmesine göre, tarihsel dinlerden, farklı unsurlar çözülür ve Platoncu ifadeyle, onlar "varlığın aynasıyla donatılırlar". Eylem dini, burada zorunlu olarak sadece bir acı dini şeklinde; bir kültür dini sadece saf bir doğacılık şeklinde kendini gösterebilir. Merkezdeki dinî yargının karşısında, başka her şey, yani sırf ilgisiz olan, *ἀδιάφοροv* (dayanaksız) olan şeylerin hepsi, yokluğun karanlığına batarken, "varolanlar", en sonunda dinî seyir ve düşünce ahengi için, sadece kendi merkezinden hareketle aydınlık kazanan içerikleri ifade ederler. Budizm'e göre, *ben*, birey ve bireysel "ruh", Budizm'in dinî nitelikli temel problem ifadesine karışıp gitmemeleri için, bu yokluk alanına havale edilmelidir. Çünkü Budizm, kendi esas içeriği ve anlamı gereğince, saf kurtuluş dinî olsa da, sonuçta onun aradığı kurtuluş, bireysel benin kurtuluşu değil, bireysel benden kurtuluştur. Bizim ruh veya kişi olarak adlandırdığımız şey, kendisi bilfiil varolan bir şey olmayıp, sadece emprik nitelikli "yapı ve isim"e tutunan tasarımla işin içine karışan, çok güç biçimde anlaşılan ve aşılan bir illüzyondur. Bu yapı ve isim alanını tam olarak kendi arkasında bırakabilen kişi için, bağımsız bireyselliğin görünüşü de kendi gücünü kaybetmektedir. Ve aynı zamanda burada, tözsel ruhla onun dinî bağıntısı ve karşıt tablosu, yani tözsel tanrı-
304 lık da kaybolmak zorundadır. Buda, halk dininin tanrılarını inkâr etmedi; fakat onlar, Buda'ya göre, bütün bireyler gibi yok olup gitme yasasına tâbi olan bireylerden başka bir şey değildirler. Oluşun çevresine ve böylelikle de acının çevresine bağlanmış olan bu tanrılardan herhangi bir yardım gelmez; onlar acıdan kurtaramazlar.

Bu görüşüyle Budizm, tanrıların varoluşunu reddetme anlamında değil, bu varoluşu kendi çekirdek ve temel problemi karşısında önemsiz ve anlamsız kılan bir kavrayışla, kökten anlamda bir "ateist din" tipi haline gelir. Fakat bu yüzden Budizm'i din ismiyle adlandırmayı reddetmeye çalışıp, onun yerine Budizm'de yalnızca pratik bir ahlak öğretisi görmek istenince, o zaman din kavramı keyfî biçimde kısıtlanmış olur. Çünkü din kavramı altına yerleştirilecek bir sınıflama için kıstas olabilecek şey, bir öğretinin içeriği değil, onun formu olabilir. Bir öğretiye dinî içeriklilik damgasını vuran şey, onun herhangi bir varlığı elde tutması değil, özel bir "düzen"i, özel bir anlamı içinde taşımasıdır. Sadece genel dinî "anlam verme" fonksiyonu samimi olarak varlığını sürdürürse, bazı varlık unsurları reddedilebilir. Budizm, bu konuda en anlamlı ve açık örneklerden biridir. Burada temel dinî "sentez" işlemi, bir sistem özelliği gösterir; bu sistem içinde, henüz olayların tüm sözde dayanakları adım adım çözülür ve nihayet tamamen yokluğa batarken, en sonunda, sadece olayın kendisi kavranır ve belirli bir yorumlamaya tabi tutulur.

Hıristiyanlık da, kendi gelişim süreci içinde bu türden bir kavga, yani dinî "realite"yi kendine göre ve kendine özgü biçimde belirleme kavgası yapmıştır. Mitik sembol dünyasından çözülüp gitme, burada o kadar çok güç ortaya çıkar ki, belirli mitik düşünüşler, Hıristiyanlığın temel öğretilerine, onun dogmatik mevcudiyetine derinlemesine sokulmuş durumdadırlar ve bu fikirler, bu mevcudu tehlikeye sokmaksızın, Hıristiyanlıktan uzaklaştırılamazlar. Schelling "doğadaki nesnelere inanma"nın bütün "vahyedilmiş dinler" için zorunlu bir kabul olması ve öyle kalması gerektiği sonucunu çıkarırken, bu tarihsel ilişkiyi tanık olarak göstermiştir. "Vahyedilmiş din, içinde etkili olduğu maddeyi kendisi oluşturmaz; bu din, onu, kendinden bağımsız olarak önünde bulur. Bunun formel anlamı, salt doğal, bağımlı dinin aşılmakta olmasıdır; işte 305

bunun için vahyedilmiş din, tıpkı ortadan kalkanın kendi içinde ortadan kalkmışlığa sahip olması gibi, bu formel anlama kendi içinde sahiptir. ...Putperestlikte apaçık hakikatlerin tahrip edilişlerini görmek mümkündür; Hıristiyanlıkta ise, tersine olarak, kendi yerine yerleşmiş putperestliği gözlemlemeyi yasaklamak mümkün değildir. ...Mitoloji ve ilahî vahyin gözlenen ortak kaderinde bile, onların, form ile içeriğin, asıl olan ile salt zamana uygun şekil alışın benzer şekilde ayrılışıyla aklîleştirilmeye çalışılması konusunda, yani her ikisinin, akla uygun olan ya da en azından öyle görünen anlama geri götürülmeye çalışılması konusunda akraba oldukları görülür. Fakat putperestliğin dışlanmasıyla, her gerçeklik, Hıristiyanlıktan uzaklaştırılmış olamaz."[12] Schelling'in burada söz konusu ettiği şey, daha sonraki dinler tarihi araştırmalarıyla, onun bile kestiremeyeceği bir ölçüde onaylandı. Bugün bu araştırmaya dayanarak, Hıristiyanlık inanç ve tasarım dünyasının tek bir niteliği, yani bu dünyanın içinde sembol ya da rumuzun -ki onların mitik-pagan paralelleri de gösterilemez- neredeyse hiç var olmadığı söylenebilir.[13] Dogmalar tarihinin gelişimi, bize, ilk başlangıçtan Luther ve Zwingli'ye kadar, "semboller"in tarihsel ilk-anlamı -ki sembol, bu anlama göre, henüz tamamen "Sakrament" ve "Mysterium"* olarak ortaya çıkar ve onlara yönelir- ile saf "zihinsel" anlamı arasında sürekli bir kavga olduğunu gösterir. Burada da "düşüncede var olan", tamamen aşamalı olarak, şeysel, yani bilfiil var ve gerçek olanın etki alanından kurtulur. Özellikle vaftiz ve şaraplı ek-

[12] Schelling, Einl. in die Philos. der Mythologie, 2. bl., I, s. 248.

[13] Ben bu konuda, bu ilişkiyi çok yönlü izlemiş ve aydınlatmış olan son araştırmayı göstermekle yetiniyorum: Eduard Norden, Die Geburt des Kindes (Çocuğun Doğumu), (Studien der Bibl. Warburg, No: III), Leipzig 1924.

* Sakrament: Hristiyanlıkta ibadete katılanlara su, ekmek, şarap, yağ gibi sembolik armağanlar verilerek yapılan kutsama eylemleri; Mysterium: Özellikle ilkçağda yapılan gizli dinsel törenler. (Çev.)

mek yeme töreni, tamamen bu gerçek anlam içinde, onlara uygun düşen doğrudan etkililiğe göre anlaşılır ve değerlendirilir. Harnack, Hıristiyanlığın erken zamanları ile ilgili olarak şöyle söyler: "O zamanlar için sembolik olan nesnel olanın, bilfiil varolanın karşıtı olarak düşünülemezdi; sembolik olan, doğal, yani dünyevî olarak apaçık olanın karşısında bulunan tanrı-örgüsü, sır doluluktu. (μυστήριον) (Dinî sır)."[14] Bu türden bir kavrayışta, mitik düşünmenin en temel köklerine kadar inen bir ayrılma ifade edilir.[15] Ve doğrudan doğruya Hıristiyanlığın tarihsel gücünün büyük bir kısmı, bu şartlarda kesin şekilde oluşmuştur. Eğer onun bu mitik "kökleşmişliği", tutkuyla ve bütün dönüşüm denemelerine rağmen, her zaman yerini korumuş olmasaydı, şarklı dinlerin, artık sona ermiş olan eski çağı karakterize eden dünya egemenliği kavgasında, Hıristiyanlık, belki daha zayıf durumda olurdu. Bu ilişki, Hıristiyanlığın farklı dua unsurlarında, en ince ayrıntılarına kadar izlenebilir ve gösterilebilir.[16] Böylece burada da, Hıristiyanlığı karakterize eden yeni dinî eğilim, μετάνοια (fikir/anlam değişikliği) talebinde ifade edilen yeni anlam verme, kendini doğrudan doğruya gösteremez ve ortaya koyamaz; bu yeni form, bu noktada, adeta psikolojik-tarihsel bir "gerçeklik" rolünü oynayan mitik malzemedekinden başka bir şekilde ifade ve olgunlaşma haline gelemez. "Dogma"nın gelişimi, bu iki şart-dizisi vasıtasıyla belirlenir; çünkü eğer dogmayı bir tasarım ve varlık içeriği olarak ifade etmeye teşebbüs edilirse, her dogma, saf dinî anlam içeriğini kabul etme ifadesinden başka bir şey olmaz.

306

[14] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (Doğmalar Tarihi Ders Kitabı) I, s. 198.
[15] Bkz. yukarıda s. 95 ff.
[16] Ben burada tekrar ayrıntıya girmiyorum. Dieterich'in "Mithrasliturgie" (Başlık Duası)'nin ikinci kısmında (s. 92 ff.) ifade ettiği ayrı ayrı "dua sembolleri"nin derin analizine erişilmesi yeterlidir.

Fakat burada da, duyusal imge ve tasarım dünyasıyla empirik-duyusal varoluşun "başka türlülüğü"nden bağımsız olarak, dinin saf anlamına erişmeye teşebbüs eden hareket, mistisizmdir. Mistisizmde, donmuş ve dışta kalmış bütün olguları sıyırıp atmaya ve ayırmaya çabalayan dinî duygu dinamiği etkisini gösterir. İnsan ruhunun Tanrı ile ilişkisi, ne empirik veya mitik seyrin sembol dilinde, ne de "olgusal" varoluşun veya empirik-reel olayın çevresinde kendi upuygun ifadesini bulur. Eğer *ben* tamamen bu etkinlik alanından çekilir ve bu ilişkide, Tanrı'nın yalın varlığına, bir sembolün aracılığı olmaksızın dokunabilmek için, ilişkinin varoluş biçiminde ve temelinde barınırsa; sadece o zaman, bu ilişkinin içselliği ve saf hakikati *ben*e açılır. Buna göre mistisizm, inanç içeriğinin mitik unsurları gibi bu içeriğin tarihsel unsurlarını da kendinden uzaklaştırır. Dogma kendini saf zihinsel ifade içinde gösterse bile, mistisizm dogmada da, tasvir edici unsura egemen olmak için, dogmayı aşmaya çabalar. Çünkü her dogma, soyutlayıcı ve sınırlandırıcı olarak kendini gösterir: Her dogma, yalnızca dinî yaşantının dinamiğinde kavranabilen ve anlam dolu olan şeyi, tasarımın ve onun esas "ürünleri"nin kesinliğine dönüştürmeye çabalar. Böylece, mistisizmin bakış açısından doğru bakılınca, sembol ve dogma, yani dinî olanın "soyut" olduğu gibi "somut" ifadesi de, aynı çizgiye oturur. Tanrının insan haline gelişi, mitik veya tarihsel bir veri şeklinde kavranabilir: Bu dönüşme, insanî bilinçte hep yeniden gerçekleşen bir süreç olarak yer alır. Burada, kendinde varolan iki karşıt "doğa"nın, tamamlanmış birlik olması durumu gerçekleşmez; tersine burada birdenbire, mistisizm açısından, bu ilişkinin unsurlarının ikiliği, yalnızca asıl veri olan ve bilinen dinî ilişkinin birliğinden ortaya çıkar. Üstad Eckhart şöyle söyler: "Baba, kendi oğlunu aralıksız olarak doğurur ve ben söylüyorum: O yalnız beni değil,

307

kendi oğlunu da doğurur; o beni doğurur, ben kendimi."[17] Saf bağıntı içinde erimeye çabalayan ve buna rağmen hala kutuplaşma olarak görülmesi gereken bir kutuplaşma düşüncesi, Hıristiyan mistisizminin yolunu ve niteliğini belirler. Bu yol, bütün seyretme ve düşünme "kategorileri"yle, mantıklı biçimde uygulanan "olumsuz teoloji" metodu vasıtasıyla tekrar tanımlanır. İlahî olanı kavramaya erişmek için, sonlu ve empirik varlığın; "nerede"nin, "ne zaman"ın ve "ne"nin bütün şartları, daha önceden ortadan kaldırılmalıdır. Eckhart ve Suso'ya göre, Tanrı, nerede'ye sahip değildir; o, "tam orta noktası her yerde olan ve dönüşünü hiçbir tarafa değiştirmeyen yuvarlak bir halkadır", ve aynı şekilde zamanın, geçmişin, şimdiki zamanın, geleceğin karşıtlığı ve farklılığı, Tanrı'da sönmüştür; onun sonsuzluğu, zamanla ilgili olarak hiçbir şey içermeyen bir *şu andaki şimdi*dir: Böylece Tanrı için, geride sadece "isimsiz boşluk", şekilsizliğin biçimi kalır. Hıristiyan mistisizmi için de, bu boşluğun ve içeriksizliğin, varlığı olduğu gibi beni de yakalaması tehlikesi her zaman vardır. Ve elbette burada, Budist kurgunun aksine, Hıristiyan mistisizminin asla aşamayacağı bir sınır bulunmaktadır. Çünkü bireysel *ben*, yani birey ruhları problemini merkez noktasında bulunduran Hıristiyanlıkta, *ben*den kurtulma, aynı zamanda *ben* için kurtuluş anlamına gelecek şekilde düşünülür. Eckhart ve Tauler'ın, Budistlerin Nirvana'sının sınırlarına kadar yanaşıyor gibi göründükleri ve Budistlerin, kendiliklerini Tanrı'da sona erdirdikleri yerde de, bundan dolayı onlar, adeta bu sona ermenin kendisinde, *ben*in bireysel formunu muhafaza ederler. Geride bir nokta, bir "küçük kıvılcım" kalır; işte *ben*, onunla, kendi kendisinden vazgeçmeyi bilir. 308

[17] Meister Eckhart, Ausg. von Fr. Pfeiffer, Deutsche Mytiker des 14. Jahrh. (14. yüzyıl Alman Mistikleri) II, s. 205.

Mitik-dinî bilincin gelişim sürecinde yaşanan diyalektik, burada, tam bir netlikle yeniden ortaya çıkar. Mitik düşünme biçiminin iki parça arasına belirli bir ilişki yerleştirdiğinde, bu ilişkiyi bir özdeşlik ilişkisine dönüştürmesini, mitik düşünme biçiminin temel bir niteliği olarak değerlendirdik. Yapılmaya çalışılan sentez, burada, bağlanması gereken unsurların zorunlu olarak doğrudan "iç içe" girmesine ve örtüşmesine sebep olur.[18] Ve bu birlik talebi biçimi, dinî duygu ve düşünme, başlangıcındaki mitik sınırlılığının dışına uzandığında da, hep yankılanır. Öncelikle Tanrı ile insan arasındaki ayırım kaybolduğunda, yani Tanrı insan, insan Tanrı haline geldiğinde, kurtuluş amacına erişilmiş gibi görünmektedir. Gnosis*'te kutsallaştırma, en gerçek ve en yüksek amaç olarak söz konusu edilir: *τούτό έστι τό άγαθόν τέλος τοίς γνώσιν έσχηχόσι θεωθηναι* (Gnostiklerin amacı, cesur, gerçek ve en güzel amaçtır) (Poimand I, 22).[19] Burada biz, mitik-dinî kavrayışı dar ve katı anlamda din felsefesi nitelikli kavrayıştan ayıran sınırda bulunmaktayız. Din felsefesi nitelikli bakış, insan ile Tanrı arasındaki birliği tözsel olarak değil, gerçek sentetik birlik, farklı olanın birliği olarak düşünür. Bundan dolayı, bu bakış için ayırma, zorunlu bir unsur ve bizzat birliği gerçekleştirmek için bir şart olarak görülür. Bu, Platon'da klasik özlülük içinde ifade edilmiştir. Sempozyum'daki Diotima konuşmasında, insan ile tanrı arasındaki ilişki, insandan ileri gelen şeyleri tanrılara ve tanrıdan ileri gelen şeyleri insanlara büyük aracı olarak iletme ve tercüme etme görevini üstlenen Eros** vasıtasıy-

[18] İlgili olarak bkz. yukarıda s. 83 ff.

* Hristiyanlığın ilk dönemlerinde Tanrı bilgisini (Tanrı'yı bilmeyi) amaçlayan bir din felsefesi akımı; felsefede ise bilinebilircilik öğretileri (Çev.)

[19] Bkz yukarıda s. 52 f.; Ayrıntı Reitzenstein'de, Die hellenistischen Mysterienreligionen (Hellenistik Gizlilik Dinleri), s. 38 ff., ilaveten Norden'de Agnostos Theos. s. 97 ff.

** Aşk tanrısı Arés ile Afrodit'in oğlu

la kurulur. Eros, her ikisi arasındaki orta noktada durarak, onlar arasına bir çatlak yerleştirir; öyle ki, bundan böyle bütün varolanlar, bu yolla bizzat kendi içinde bağlı kalmıştır. "Çünkü tanrı insanlara karışmaz; tersine insanların ve tanrıların her beraberliği ve her ilişkisi hem uykuda hem de uyanıklıkta bu Eros vasıtasıyla olur."[20] 309
İnsan ile tanrı arasındaki "karışma" ile ilgili bu savunmasında Platon, diyalektikçi kimliğiyle ne mitosun ne de mistisizmin yerleştirebileceği bir çatlak yerleştirir. İnsan ile tanrı arasındaki özdeşlik ve kutsallaştırma yerine, şimdi *ὁμοίωσις τῳ θεῳ* (tanrıyla eşitlik) talebi, sadece insan eyleminde, iyiye yönelişteki aralıksız ilerlemeyle gerçekleşebilecek bir talep ortaya çıkar; iyinin kendisi ise, "varlığın ötesinde" (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) durup kalır. Platon mitik sembolü pek reddetmemesine ve içeriksel olarak belirli mitik temel tasarımlarla yakından temas içindeymiş gibi görünmesine rağmen, burada, ilkesel olarak mitosun dışını işaret eden yeni bir düşünme formu, iyice belirginleşir. Kutsal hikâyelerin düzenlenişi/özeti, artık *συμπτώσις* (ayrıştırma)'ya sebep olmaz; o, ortadan kaldırılamayan nitelikteki bağlama ve ayırma bağıntısıyla, karşılıklı ilişki vasıtasıyla kurulan düşünsel bakışın birliği haline gelir.

Bunun karşısında dinî bilinç, kendi içinde taşıdığı saf anlam içeriği ile bu içeriğin temsilî olarak ifadesi arasındaki çatışmanın, hiçbir zaman sükunete kavuşmamasıyla ve bu bilincin gelişiminin her aşamasında, her an ortaya çıkmasıyla karakterize edilmiş olmaktadır. Bilincin bu iki aşırı ucu arasında uzlaşma tam olarak sağlanamaz; ama sürekli uzlaşma arayışı vardır. Dinî sürecin temel bir unsuru, mitik nitelikli sembol dünyasının dışına çıkma ve yeni dünyaya bağlanıp kenetlenme çabasında yatmaktadır. Dinde gerçekleşen yüksel düzeyli zihinsel yüceltme de, bu karşıtlığın kaybolmasını sağlamaz. Bu yüceltme, sadece karşıtlığı apaçık belirginleşen şey

[20] Sympos. 203 A

haline getirmeye ve onu, kendi içkin zorunluluğu içinde anlamaya yarar. Bu noktada, dilin yoluyla dinin yolu arasında bir karşılaştırma yapma zorunluluğu doğar. Bu karşılaştırmada, birbirinden uzak ve kendi içeriği gereğince apayrı olan zihinsel alanlar arasında, yapay nitelikte bir aracılık kurmaya çalışan öznel refleksiyon söz konusu değildir. Bu karşılaştırmada öyle bir ilişki yakalarız ki, dinî kurgunun, kendi asıl gelişimi içinde, daima bu ilişkiye sevk ettiğini görürüz. Dinî kurgu, asıl kavram ve düşünme vasıtalarıyla, bu
310 ilişkiyi hep yeniden belirlemeye ve tanımlamaya gayret eder. Ortak dünya kavrayışında, "profan" dünya tablosunda, "şeylerin" doğrudan verilmiş gerçekliği olarak ortaya çıkan şey, dinî kavrayışı bir "işaretler" dünyasına dönüştürür. Özel-dinî duruş noktası, bu dönüştürme yoluyla belirlenmiştir. Her fiziksel ve maddî olan, her varoluş ve her olay, şimdi temsil, yani zihinsel bir şeyin cisimsel-canlı ifadesi haline gelir. "Sembol" ve "eşya"nın doğal ayrılmazlığı, her ikisinin mitik düşünmede mevcut olduğu şekilde[21] birbirinde içkin oluşu, şimdi geri plana çekilmeye başlar: Bu içkinlik yerine, dinî bilincin bizzat kendi içinde deneyimlediği yeni bir "aşkınlık" formu -ki bu formunda, ontolojik bir dönüşüm içinde, yeni bir ayrılma kendini gösterir-, çok açık ve net şekilde belirir. Hiçbir şey ve olay, artık kesinlikle bizzat kendi anlamını ifade etmeyip, bir "başkası"nın, "ötede bulunan"ın işareti haline gelmiştir. "Kopya" ve "asıl" varlık şeklindeki bu katı ayrılmada, dinî bilinç, gerçek anlamda ve kendine özgü biçimde, kendine özdeş olana nüfuz eder. Aynı zamanda bu bilinç, burada, felsefî düşüncenin tamamen başka yollarla ve başka kabuller altında ilerleyerek ulaştığı temel bir düşünceyle temas eder. Düşüncedeki iki form, artık, kendi tarihsel etkililikleri içinde doğrudan doğruya birbiri içine girebilirler. Platon, iyi ideasının "varlığın ötesinde" olduğunu söyleyip, buna göre

[21] Bkz yukarıda s. 51 ff.

de onu, beden gözünün doğrudan bakamadığı ve sadece refleks halinde suya akseden yansıma içinde inceleyebildiği güneşle karşılaştırdığını ortaya koymakla, dinî form dili için de tipik ve kalıcı bir ifade vasıtası oluşturdu. Hıristiyanlığın tarihinde, bu ifade vasıtasının gelişimiyle onun geliştirilmesi ve derinleştirilmesi, Yeni Ahit'in yazılarından Ortaçağ'ın dogmatik ve mitik kurgularına kadar, 9. ve 10. yüzyılın din felsefesine kadar izlenebilir. Paulus'tan Eckhart ve Tauler'a kadar; buradan da Hamann ve Jacobi'ye kadar, burada, kesintisiz bir dinî düşünme zinciri sürmektedir. Bu noktada din problemi, kesin nitelikli aracı kavram olan işaret yoluyla, dil problemiyle birleşir. Hamann Lavater'a şöyle yazar: "Size kendi ruhumun derinliklerinden seslenmekle, benim tüm Hıristiyanlığım, işaretteki, yani şarap, ekmek ve su unsurlarındaki bir lezzet olur. Burada, açlık ve susuzluk vardır. Bu mevcudiyet, hem gelecekteki 311
iyiliklerin gölgesine sahip olan yasa gibi, hem de *άύτήν τήν εἰχόνα τών πqαγμάτων* gibi, aynı şekilde, bulmaca içinde bir ayna vasıtasıyla temsil edilirse, canlı ve görsel hale getirilebilir; çünkü *τέλειον* (tam kusursuzluk) öbür dünyada bulunur."[22] Eckhart'ın mitik temel düşünüşü açısından, tüm yaratıklar, nasıl "Tanrı'nın konuşması"ndan başka hiçbir şey değillerse,[23] aynı şekilde, her zihinsel-tarihsel olay gibi her doğal olay da, yaratmayla, yaratıcının yaratılanlara sürekli bir seslenişi haline gelir. "Çünkü bir gün başka bir günü ifade eder ve bir gece yeni bir geceyi bildirir. Onun parolası, her ortamda, dünyanın sonuna kadar sergilenir ve her ağızda onun sesi işitilir."[24] Burada kurulan nesnel ilişki, Hamann'ın

[22] Hamann'ın Lavater'a yazdığı, Roth tarafından yayınlanan yazılar, V, 278; Hamann'ın "sembolik" dünya ve dil kavrayışı hakkındaki daha fazla ayrıntı, özellikle Rudolf Unger'ın mükemmel anlatımlarında görülebilir; Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens (Hamann'ın Düşüncesi Bağlamında, Onun Dil Teorisi), München 1905, Hamann und die Aufklarung (Hamann ve Aydınlanma), Jena 1911.

[23] Bkz. mesela Eckhart, Ausg. Pfeiffer, II, s. 92.

metafiziksel-sembolik dünya görüşünün temel unsurlarını kendi düşüncesinde Kantçı unsurlarla karıştırmaya çalışan Jakobi vasıtasıyla, öznel olana, psikolojik-aşkın olana doğru bir dönüşüm yaşar. Dil ve din, aynı zihinsel kökten gelerek, bir diğeriyle ilişkilenir ve bir diğeriyle en içten şekilde bağlanır: Her ikisi, duyularla kavranamayacak olan şeyin duyusal olarak, duyusal şeyin duyular üstü şeklinde kavranması hissinin farklı kuvvetlerinden başka bir şey değildir. İnsanın "kavrama" yetisi, pasif bir duyu algısı kaynağı olarak duyusal olanın yardımına muhtaçtır. Böylece sembollerin ve işaretlerin dünyası, insan zihni ile şeylerin varlığı arasında hep bir aracı olarak kalmıştır. "Bizimle gerçek varlığın arasında, daima bir şey vardır: Duygu, imge, kelime. Biz her yerde, sadece gizli bir şey görmekteyiz; yani biz bu şeyi, gizli şey olarak görüyor ve hissediyoruz. Olaya, duyulara, canlı işaret olarak kelime yerleştiriyoruz.
312 Bu, kelimenin mevkiidir. Kelime bizzat kendini açığa vurmaz; o, dışa vurumu gösterir; bu dışa vurmayı kuvvetlendirir ve kuvvetlenmenin yayılmasına yardım eder. ...Sözü edilen dışa vurma ve yorumlama yetisi olmasaydı, insanlar arasında konuşma ve dil kullanımı hiç ortaya çıkmazdı. Bütün türler dil kullanımını aynı zamanda baştan itibaren bu yeti ile icat ettiler. ...Her tür, gerçek bir dil teşkil etmekte, hiçbiri diğerini anlamamakta, fakat hepsi konuşmaktadır. Bu türlerin hepsi, aynı ölçüde olmasa da, elbette benzer ölçülerde, kavrama yetisiyle içtekini dıştakinden, gizlenmişi dışa vurulandan, görülemeyeni görülebilir olandan hareketle anlamak ve bilmek için konuşur."[25]

[24] Hamann, Aesthetica in nuce, Schriften (Roth) II, s. 261. Bu mistisizmden doğan temel fikrin, modern bilgi öğretilerinde bile kuvvetli şekilde nasıl etkili olduğu, özellikle Berkeley örneğinde kanıtlanır. Berkeley'in psikoloji nitelikli ve bilgi teorisi üzerine görüşleri, duyusal algılar dünyasının tümünün, bir duyusal işaretler -ki Tanrı'nın sonsuz ruhu sonlu ruhlara bu işaretlerin içinde açılır- sisteminden başka hiçbir şey olmadığı düşüncesinde doruğa erişir. (bkz. c. I, s. 8, 79 f.)

[25] Jakobi, Über eine Weissagung Lichtenbergs (Lichtenberg'in Bir Kâhinliği Üzerine), (1801) Werkw III, 209 ff.

Dil felsefesi nitelikli inceleme gibi din felsefesi nitelikli inceleme de, dil ve dinin ayrıldığı bir noktaya; ikisinin adeta tek bir ortamda, zihinsel "duyu" ortamında birleştiği bir noktaya işaret ettiği zaman, burada, sembolik formlar felsefesi açısından da yeni bir problem ortaya çıkmış olur. Sembolik formlar felsefesi için, elbette dil ile dinin kendi türlerine özgü farklılığının, herhangi bir temel birlik içine karıştırılarak kaybolup gitmesi söz konusu olamaz; bu birlik nesnel ya da öznel olarak kavranabildiği gibi, şeylerin ilahî nitelikli ilk temelinin birliği veya "kavrama yetisi"nin birliği olarak, yani insan zihninin birliği olarak da belirlenebilir. Çünkü dil ile dinin birliği sorusu, kaynağın değil, içyapının ortaklığıyla ilgilidir. Bu soru, dil ile din arasında gizli bir zemin birliğini aramaz; tam tersine tamamen bağımsız ve kendine has ürünler olarak her ikisi arasında, bir fonksiyon birliğinin gösterilip gösterilemeyeceğini sormak zorundadır. Bu türlü bir birlik mevcutsa, o zaman birlik asla, bizzat temel bir sembolik ifade sisteminden, ifadenin gelişip açımlanmasını düzenleyen içteki bir kuraldan başka hiçbir şeyi aramayacaktır. Biz dini incelerken, kelime ve dil sesinin saf sembolik fonksiyonunun kavranışı gerçekleşmeden önce, dilin, "şeyler" dünyası ile "anlamlar" dünyası arasında adeta henüz kesinleşmemiş bir orta noktada bulunduğu aşamalar dizisini, baştanbaşa nasıl katettiğini izlemeye giriştik. Sesin, ilgili olduğu içeriği, ona herhangi bir şekilde benzemek ve onunla doğrudan "benzerlik" ya da "uygunluk" ilişkisi içinde olmak suretiyle "gösterebileceğine" inanılır. Eğer işaret, ilgili olduğu dünyanın ifadesi olarak iş görmek zorundaysa, şey dünyasıyla herhangi bir şekilde karışmalı, bizzat bu dünyaya çok benzer biçimde oluşmalıdır. Dinî ifade de, öncelikle içinde ortaya çıktığı yapı içinde, duyusal varoluşa bu doğrudan yakınlığıyla karakterize edilmiştir. Dinî ifadenin, duyusal-şeysel olana perçinleyici araçlarla tutunması gerekiyorsa, bu ifade varlık içinde ortaya çıkamaz ve varlığını sürdüremez. Elbette dinî zihnin, dil se-

313

sine benzer şekilde ayrılmasının, bu zihnin içinde gelecekte gerçekleşecek bir "kriz"i bilinebilir kılacak "ilkel" bir dışlaşması yoktur. Çünkü bizzat dinî olanın en aslî ürünlerinde, "kutsal" ve "dünyevî" olanların evreni arasında, her zaman bir ayrılma gerçekleşir. Fakat bu iki dünyanın ayrılması, kapsayıcı ve karşılıklı bir değişim gibi aralıksız bir etkileşimi değil, onlar arasındaki sürekli geçişi imkânsız kılar. Daha ziyade kutsal olanın gücü, onun, sınırsızca ve doğrudan-duyusal bir zorlamayla, ayrı fiziksel varoluşlara ve özel fiziksel olaylar zorla girmeye ve onları kendisi için araç-gereç olarak kullanmaya hazır olarak onlara egemen olmasında kendini gösterir. Böylece burada, tümel olan tikelliğe ve tesadüfîliğe, duyusal-özel olan gerçek bir büyüsel-dinî "anlamlılığa" sahip olur; hatta işte bizzat bu özel ve tesadüfî oluş, bir şeyi ya da olayı gündelik olandan uzaklaştırma ve kutsalın çevresine yerleştirme vasıtası olan karakteristik belirti haline gelir. Büyü ve kurban tekniği, "tesadüfî oluş"un bu karışık yapısına boydan boya bir çizgi çekmeye; bu tesadüfî olanlara belirli bir düzenlilik, "sistematik" bir düzen niteliği sokmaya teşebbüs eder. Böylece, mesela Augur*, kuşun uçuşunu incelerken, gökyüzünün tamamını, her zaman tanrılığın barındığı ve hâkim olduğu, kendisinin önceden kesinlikle kutsal olarak tanıdığı ve adlandırdığı farklı bölgelere ayırır. Fakat her zaman, ilk "genellik" hamlesi yapan bu tür şemaların dışında da, soyutlanmış ve çözülmüş bağımsız bireylerin her an sembol fonksiyonu kazanabilmeleri söz konusudur. Sadece olan ve olmakta olan şey, aynı zamanda büyüsel-dinî bir karmaşık bütüne, yani anlamların ve göstergelerin oluşturduğu karmaşık bütününe aittir. Her duyusal varlık, böylece, kendi duyusal doğrudanlığı içinde, aynı zamanda "işaret" ve "mucize" olmaktadır. Çünkü işaret ve mucize, bu inceleme

* Eski Roma'da rahip ve kâhin. (Çev.)

aşamasında, henüz zorunlu olarak bir çift oluşturur ve sadece aynı olgunun farklı bir ifadeleri olur. Tek olanı kendi salt zamansal-mekânsal varlığı içinde incelemek yerine ifade değeri olarak, şeytanî ya da ilahî bir gücün dışlaştırması olarak kabul eder etmez, tek olan, işaret ve mucize haline gelir. Böylece burada işaret, dinî temel form olarak her şeyi kendisiyle ilişkilendirir ve kendi içinde dönüştürür. Fakat aynı zamanda bu noktada, işaretin kendisinin duyusal-somut varoluşun bütününe karışıp gitmesi ve bu varoluşla içten karışarak birleşmesi gerçekleşir. 314

Dil nasıl kendi zihinsel gelişimi içinde, duyusal olanda varlığını sürdürmeye ve sürekli olarak salt "mimiksel" işaretin dar sınırı dışına çıkmaya çabalamak suretiyle belirgin hale gelmişse, aynı şekilde, dinî olanın çevresinde de, benzer nitelikte karakteristik karşıtlık görülür. Ve burada da geçiş, doğrudan doğruya gerçekleşmez; her iki aşırı uç arasında zihin adeta aracılık tutumu sergiler. Duyusal ya da zihinsel şey, artık asla bu uçlar içinde yok olmaz; fakat buna rağmen bu duyusal ve zihinsel, sürekli olarak bir diğerine işaret eder. Onlar, bir diğeriyle bir "benzerlik" ilişkisi taşırlar. Bu ilişki vasıtasıyla onlar, bir diğerinden ayrılmış olarak ortaya çıktıkları gibi, aynı zamanda bir diğeriyle ilişkilenmiş olarak da ortaya çıkarlar. Dinî düşünmede bu ilişki, duyusal ve duyular-üstü olanın, yani zihinsel ve bedensel olanın dünyası keskin bir çatlakla ayrıldığında; diğer yandan ise bu iki dünya, artık birbirine yansıyarak somut-dinî biçimleniş kazandığında ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı "benzerlik", tipik "alegori" niteliklerini taşır: Çünkü gerçekliği dinî olarak "anlamak", gerçekliğin kendisinden dışarı akmaz. Anlama, gerçekliğin bir "başkası" ile ilişkilenmesine ve başkası içinde, kendi anlamına göre anlaşılmasına bağlıdır. Bu gelişen zihinsel mecazîleştirme süreci, öncelikle Ortaçağ düşüncesinde açığa çıkabilmiştir. Bu düşünmenin içinde, her gerçek olan, dinî "anlam verme"ye bağımlı olduğu ölçüde, kendi doğrudan varlık-anlamını kaybeder.

Gerçekliğin fiziksel olarak mevcudiyeti, henüz sadece örtü ve maskedir; onların arkasında, gerçeğin ruhsal anlamı gizlidir. Bu anlam, Ortaçağ kaynaklarının tarihsel, benzerliğe dayalı, alegorik, dolaylı anlatım taşıyan açıklama ilkesi olarak ayırdıkları dört yorumlama formu içinde anlaşılabilir. Tarihsel anlatımda, belirli bir olay, kendi saf empirik ve gerçek oluşu içinde kavrandığı zaman, diğer üçü, öncelikle olayın gerçek içeriğini ve ahlakî-metafiziksel anlamını taşıyabilir durumda olur. Dante bile, Ortaçağın bu temel kavrayışı-
315 na aynen bağlı kalmıştır. Onun hem teolojisi, hem de poetikası, bu temel kavrayışta kök salmıştır.[26] Bu alegori formunda, yeni bir karakteristik "bakış noktası", gerçeklikle yeni bir uzaklık ve yakınlık ilişkisi ifade edilmiştir. Dinî zihin, gerçekte artık tek ve fiilî olanda hapsolup kalmadan, tekilliklere batabilir. Çünkü dinî zihin gerçek olanda, hiçbir zaman onun doğrudanlığını değil, onun içinde kendi dolaylı temsilini bulan aşkın anlamı görüp fark eder. Artık bu noktada işaretin kendisinin ait olduğu dünya ile işaret yoluyla ifade edilen şey arasındaki gerilim, tümüyle yeni bir boyut ve yoğunluk kazanmıştır. Böyle olunca da, daha yüksek düzeyli ve başka türden bir işaret bilinçliliğine erişilmiş olur. Derinlemesine bakıştaki ilk aşamada, işaret ile işaret edilen, henüz aynı zemine aittir; duyusal bir "şey", bir empirik olaya, yani başka bir şeyi gösterip, bu şeyin sembolü ve göstergesi olarak iş görür. Buna karşılık burada, hiç de böyle doğrudan nitelikte bir ilişki egemen değildir; tam tersine, sadece refleksiyon vasıtasıyla kurulan aracılı bir ilişki egemendir. Her varoluş, "dolaylı" düşünme formunu salt bir dolaylı anlatım, yani bir mecaz haline dönüştürür. Fakat bu mecazın açıklanması, Ortaçağ düşüncesinin kesin kurallara bağlamaya çalıştığı kendine özgü bir dinî "hermeneutik" sanatı gerektirir.

[26] Dante, Convivio, Trattato secondo, cap. I.

Bu kuralları yerleştirip kullanılabilir ve uygulanabilir hale getirmek için, elbette, zihinsel nitelikli aşkın "duyum" dünyasıyla em- 316
pirik-zamansal gerçeklik dünyasının, içsel farklılıklarına ve çelişkililiklerine rağmen birbiriyle temas ettikleri, hatta doğrudan birbirine nüfuz ettikleri bir noktaya ihtiyaç vardır. Her dolaylı-alegorik olanı yorumlama, temel problem olan kurtuluş problemiyle, böylelikle de sabit merkez nokta olarak kurtarıcının tarihsel gerçekliğiyle ilişkilidir. Her zamansal oluş, her doğal olay ve insanî eylem, öncelikle kendi ışığını buradan alır; bunlar, dinî nitelikli "kurtuluş planı"ndaki zorunlu halkalar olarak ortaya çıkmak ve amaç dolu olarak bu plana eklenmek suretiyle, anlam dolu bir evren halinde düzenlenir. Ve yorumlamanın çevresi, bu zihinsel merkezden hareketle kademe kademe genişletilir. Bir metin parçasının ya da belirli bir olayın tam "benzerliğe dayalı" anlamı, metin ya da olayın içinde doğaüstü olanın veya onun tarihsel görünüşünün, kilisenin bir işareti görülür görülmez yakalanır.[27] Geniş kapsamlı her "zihinsel" açıklama, doğal varlığın ruhsallaştırılması, burada, bizzat logosun duyusal olanın dünyasına indirildiğini, onun bu dünya içinde zamansal olarak bir kerelikte "cisimleştiği"ni kabul veya reddetmeye bağlanmıştır. Fakat Ortaçağ mistisizmi bile, bu alegori formunun karşısına, Hıristiyanlık öğretisinin temel sembollerinin yeni ve başka bir anlamını yerleştirmiştir. Bu mistisizm, zamansal olarak bir kerelik olanı sonsuzlukta ortadan kaldırır ve sürecin tarihsel içerikte içinde taşıdığı şeylerin hepsini, dinî süreçten uzaklaştırır. Kurtuluş süreci, *ben* ile Tanrı ve Tanrı ile *ben*in bağıntısı hiçbir yabancı aracı olmaksızın gerçekleştiğinde, *ben*in derinlerine, yani ruhun sonsuz derinliğine çekilir.[28] Ve burada artık, tüm dinî temel

[27] Guilelmus Durandus, Rationale divinorum officiorum (1286),Prooem. Fol. 2 a, Sauer'ın alıntısı, Symbolik des Kirchengebaudes, s. 52.

[28] Bkz. yukarıda s. 307

kavramların anlamının, söz konusu kavramlarda etkin biçimde varolan sembolik ifade sistemine ve özgürlüğüne nasıl bağlı olduğu görülür. Çünkü bu sembolik anlatımın mistisizmde gerçekleşen yeni yönelimi, her tek kavrama, artık yeni bir içerik ve adeta başka bir ahenk ve ince ayrım özelliği taşır. Her duyusal şey işaret ve benzet-
317 medir ve öyle kalır. Fakat kendi özgülüğüne sahip mucizenin özelliği, duyular üstü olanın tek başına tikel açımlanışında görülünce, artık bu işarette "mucize" nitelikli hiçbir şey barınmaz. Gerçek açımlama, artık asla tek olanda gerçekleşmez; tersine o, bütünde, insan ruhunun bütünündeki gibi dünyanın bütününde gerçekleşir.[29]

Biz bununla, tüm gelişimi ve oluşumu itibariyle dinî alanın sınırları dışına yönelen temel bir düşünüşün eşiğinde bulunmaktayız. Mistisizmde ortaya çıkan yeni "sembol" kavrayışı, öncelikle modern felsefî idealizmin tarihinde tam zihinsel açıklık kazanmıştır. Leibniz, Eckhart'ın, her bireysel varlığın "Tanrı izinden giden bir varlık" olduğu sözüne, kesin şekilde bağlıdır: "Gerçek Teoloji Mistica Üzerine" yazısında o, şöyle der: "Bizim özvarlığımızda bir sonsuzluk, bir ayak izi, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrı'nın tam bir benzeri sokuludur."[30] Leibniz'in dünya tablosu, yani

[29] Albert Görland, Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus (Eleştirel İdealizmin Sistem Anlayışından Bilim Olarak Din Felsefesine), s. 263 f.; " Bu dinde ...her "şey" ben açısından, "Tanrı izinden gitme"; benin Tanrı'ya attığı bir adımdır. Ve sonuçta "dünya", üzerinde "Tanrı'ya yakın" gezinilen uzaklıklardan başka bir şey değildir. ...Bu ilişkilenmişlik, dinî kelime "dünya" anlamına gelir. Ve ben ile Tanrı'nın ilişkilenmişliği, sonsuzluk; ben ile dünyanın ilişkilenmişliği zamansallıktır. O halde dünya, ben ile Tanrı'nın tam ortasında olarak, sonsuzluk içindeki zamansallığın, zamansallık içindeki sonsuzluğun bulunması anlamına gelir. ...Bütün dinlerde, ...Alman mistisizmindeki dünyanın tümünün kutsallığı talebinin dinî deneyim yaşantısının en derin temellerinden yükselişinin tanıkları, en açık form içinde bulunmaktadır."

[30] Leibniz, Deutsche Schriften (Almanca Yazılar), yayınlayan Guhrauer, Berlin 1838, I, s. 411.

herhangi bir nedensel etki formuna, müstakil varlıkların karşılıklı etkileşimine değil, bu varlıkların ilk baştaki karşılıklı "uygunluğu"na dayanan "uyumlu" dünya tablosu, buradan hareketle biçim kazanır. Her monad, kendi içinde tamamen bağımsız ve kendi içine kapanmış bir şeydir: Fakat bu tipik özellik ve kapanmışlıkta, her monad, kendi özel bakış açısına göre ifade ettiği "kâinatın canlı aynası"dır. Bundan dolayı burada, sembolik bir anlatım biçimi kurulmuştur. Bu anlatım biçimi, her varlığın ve olayın devamlı ve eksiksiz şekilde yasalı olduğu düşüncesini dışta bırakmayıp içine alan, hatta esaslı biçimde bu düşünceye dayanan bir niteliktedir. İşaret her türlü tikelliği ve tesadüfîliği kesin şekilde kendinden sıyırıp atmış ve genel bir düzen ifadesi haline gelmiştir. Evrensel uyum sisteminde, artık hiçbir mucize yoktur; gerçekte ise, uyumun kendisi, her özeli kendi içinde fesheden ve böylece onları "içine alan", sürekli ve genel nitelikli bir mucize anlamına gelir.[31] Zihinsel olan, artık duyusal olana, onun içinde tek bir kopya oluşturmak ya da içinde açığa çıkacağı benzerini ortaya çıkarmak için müdahale etmez; tam tersine, duyusalın tamamı, zihinsel olanın açımlandığı gerçek bir tarladır. Leibniz Bossuet'e şöyle yazar: "*Toute la nature est pleine de miracles, mais de miracles de raison**".[32] Böylece burada "sembolik olan" ile "aklî olan" arasında yeni ve kendine özgü bir sentez gerçekleşmiştir. Bizzat Leibniz'in mantığı, "genel karakteristik" düşüncesi aracılığıyla vasıtasıyla onun sembolik nitelikli kavrayışıyla içten biçimde bağlanmış ve iç içe geçmiştir. Eğer biz kendimizi, her varlığı ve her olayı aynı zamanda aklî ve sembolik olarak görebileceğimiz bir duruş noktasına yükseltebilirsek, dünyanın anlamı bize öncelikle oradan doğru açılır.

318

[31] Leibniz, Philos. Schriften (Felsefî Yazılar), yayınlayan Gerhardt, IV, s. 557.

* Bütün doğa mucizelerle doludur. Ama aklın mucizeleriyle.

[32] Oeuvres, publ. Par Foucher de Careil, I, s. 277.

Bu temel kavrayış, daha sonra yeni din felsefesi içinde, gelişiminin sürmesini, sistematik ilerleyişini ve temellenişini, Schleiermacher ile elde etti. Schleiermacher "Din Üzerine Konuşmalar"ında, problemi, tamamen Leibniz'in ele alış tarzı içinde kaleme alır. İşte bu düşünsel ve manevî-tarihsel ilişki sayesinde, Schleiermacher'in "evren" dini, salt bir doğalcı "panteizm" formunu aşar. Schleiermacher'e göre din, her tek olanı bütünün bir parçası olarak, her sınırlıyı sonsuzun bir tasviri olarak kabul etmektir. Fakat dünyayı mekan ve ölçü oluşturmaz ve bu yüzden dinin maddesi yoktur. Onların içinde sonsuzluk aramak, çocukça bir düşünme biçimidir. "Gerçekte dış dünyadaki dinî anlamı niteleyen şey, dünyanın ölçüleri değil, yasalarıdır." Ve işte bu yasaların içinde mucizenin hakiki ve gerçek, asıl dinî anlamı kesinleşmiş halde bulunmaktadır. "Acaba bir mucize nedir! Bana söyler misiniz; acaba hangi dilde ....bir şey, bir işaret ve sezdiriden başka bir anlama gelir? Aynı şekilde bütün diğer deyimler, bir görünüşün sonsuzla, evrenle doğrudan ilişkisinden başka hiçbir anlam ifade etmez; bu ise, bir sonlu-
319 nun, yani doğanın yokluğunu açığa çıkarmaz mı? Mucize, olaya verilen dinî isim değildir; her şey, en doğal olanların tümünde hâkim olan kavrayış, onların dinî nitelikli kavranışına uygun olur olmaz, bir mucize ortaya çıkar."[33] Burada biz sembolik olanı, nesnel-bilfiil ve doğrudan tanrı örgüsü, bir sır doluluk anlamında kabul eden ilk baştaki kavrayışa karşıt bir kutupta yer almış olmaktayız.[34] Çünkü bir olayın dinî anlamlılığı, artık onun içeriğine değil formuna bağlıdır. Olan ve oradan türeyen şey değil, altında dinî duyguda ve dinî düşüncede içerilen evren "ilişkisi" bulunduran zihinsel manzara, Schleiermacher'e, kendi niteliğini sembol olarak ifade

[33] Schleiermacher, Reden über die Religion (Din Üzerine Konuşmalar), Zweite Rede, Jubil.-Ausg. von Rudolf Otto, Göttingen 1899, s. 33, 47, 66.

[34] Bkz. yukarıda s. 305.

eder. Dinî zihnin şu hareketi, yani içinde öncelikle dinin kendi formunun sükûnetli varolan bir biçim olarak değil, daha ziyade kendine özgü bir oluşum biçimi olarak kurulduğu hareket, bu iki temel kavrayış arasındaki salınımdan, oraya ve buraya gidiş gelişten ibarettir. Burada "sembol" ile "anlam" arasında, onların her ikisini de sembolik, duyusal-mecazî ifadenin özünde derinlemesine temellendiren bir çatışma gibi, yine onların her ikisini sembolik, duyusal-mecazî ifadenin özünde derinlemesine temellendiren bir bağıntı görülür. Bir yönüyle en alt, yani en ilkel mitik oluşum, anlam taşıyıcı olarak kendini gösterir; çünkü o, "kutsal"ın dünyasını "dünyevî"nin dünyasından kurtaran ve kutsalı dünyevî karşısında sınırlandıran ilk-ayırma işaretinde bile bulunmaktadır. Diğer taraftan dinî olanın en yüksek "hakikati", duyusal varoluşa, -şeylerin varoluşuna olduğu gibi sembollerin varoluşuna da- sinmiş bulunmaktadır. Bu hakikat, dışlaşmış formuna ve böylece kendi somut gerçekliğine ve etkililiğine sadece bu varoluşta sahip olmak için, onu kendi "düşünülür" amaçları gereğince kendinden uzaklaştırmaya ve dışarı atmaya çabalayan bu varoluşa, hep yeniden batmak ve ortadan kaybolmak zorundadır. Platon, kavramlarla ve teorik bilginin dünyası ile ilgili olarak, *bir-olan*ın çokluğa ayrılıp gitmesinin ve *çok-olan*ın *bir-olan*a geri dönüşünün, bir başlangıç veya son olmadığını, tam tersine, bu hareketin daima var olmuş ve var olmakta olan oluşla düşünmemizin ve konuşmamızın, "ölümsüz ve hiç yaşlanmayacak karşılaşması" olarak var olacağını söylemiştir. Buna benzer olarak, "anlam" ile "sembol"ün karşı karşıya ve iç-içe oluşu, dinî olanın varlık şartları arasındadır. Bu iç içe ve karşı karşıya oluş yerine, saf ve tam uyum ortaya çıksaydı, o zaman bununla dinin içsel bir gerilimi, "sembolik form" olarak dinin anlamının dayandığı gerilim de ortadan kalkardı. Bu uyum talebi, bu nedenle, başka bir 320
alan içine yerleştirilmiştir. Mitik sembol ve dinî anlam dünyasından, sanat ve sanatsal ifade alanına doğru kuş bakışı baktığımızda,

dinî bilincin gelişimine egemen olan, ortadan kalmadığı zaman adeta yatışan ve sakinleşen bir karşıtlık görürüz. Çünkü işte burada, sembolün saf bu şekildeki sembol olarak bilinir halde bulunması; onun, kendi fonksiyonunu gerçekleştirmek için kendi kendisinden ve kendi içeriğinden başka hiçbir şeyi yüklenmek zorunda olmaması, estetik nitelikli olanın temel yönelimini işaret eder. Mitos, sembolde, tözsel gerçekliğin bir parçasını, şey dünyasının onunla eşit ya da ondan yüksek güçlerle donatılmış olan bir bölümünü görür. Dinî kavrayış, bu ilk büyüsel kavrayıştan manevîleşmeye doğru ilerlemeye çalışır. Elbette dinî kavrayış da, duyum-içeriği ve hakikat-içeriği sorusunun, nesnelerin gerçekliği sorusuna dönüştüğü bir noktaya, yani "varoluş" probleminin kendi önünde ortaya çıktığı bir noktaya, katı ve kesin şekilde yöneltilmiş olduğunu görür. Estetik bilinç, bu problemi gerçekten arkasında bırakır. O, en baştan kendini saf "derin-bakış"a verdiği, bütün etkileme formlarının karşıtlığı ve farklılığı içinde temaşa formunu oluşturduğu için, artık bilincin bu fiilinde tasarlanan semboller, öncelikle saf bir içkin anlamlılık kazanır. Bu semboller, şeylerin bilfiil varolan-empirik gerçekliğinin karşısında, "görünüş" olarak kabul edilirler; fakat bu görünüş, gerçek ilkeliliğe sahip olduğundan, aynı zamanda asıl hakikatine de sahiptir. Bu ilkeliliğe geri dönüşte, aynı zamanda, bilincin yeni bir özgürlük alanı da ortaya çıkar. Sembol, zihin üzerinde, artık bağımsız-şeysel bir şey olarak etki icra etmez; artık o, zihin için gerçek bir yaratıcı gücü ifade eden bir şey haline dönüşmüş olur.

YENİ KİTAPLAR

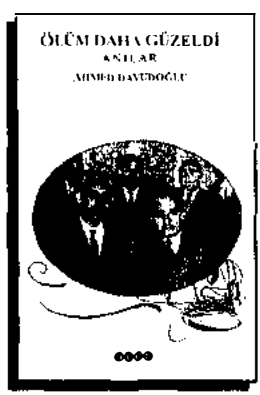














Acaba mitosun dünyası herhangi bir şekilde teorik bilginin, sanatın ya da ahlakî bilincin dünyasıyla karşılaştırılabilecek bir olgu mudur? Ya da, mitosun dünyası en baştan, varlık öğretisi olarak felsefenin kendini uzak tutması, içine dalmaması ve kendini ondan daima açık ve biçimde ayrı tutması gereken görünüş alanına ait değil midir? Gerçekte bilimsel felsefenin tüm tarihi bu ayrılma ve çözülüp gitme konusunda birbirini izleyen kavga tarihi olarak incelenebilir... Eğer mitosun kaynağı, "insan doğası"nın belirli temel eğilimlerinden doğru açıklanır ve mitosun gelişmesinde ilk baştaki nüve olduğu anlaşılan psikolojik kurallar gösterilirse, mitos o zaman kavranabilir.

E. Cassirer

ISBN 975-8988-25-5

9 799758 988258

SKB 424150 UFP

HECE YAYINLARI / FELSEFE